

الأكاديمية العربية الدولية



الأكاديمية العربية الدولية
Arab International Academy

الأكاديمية العربية الدولية المقررات الجامعية

من الدستور الإلهي

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم

بسم الله الرحمن الرحيم

{وَإِنْ أَحْكُمْ بِيَنَّهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَأَحْذَرُهُمْ أَنْ يَفْتَنُوكُمْ عَنْ بَعْضِ
مَا أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكُمْ فَإِنْ تَوَلُّوْا فَأَعْلَمُ أَنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُصِيبَهُمْ بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ وَإِنْ
كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ لَفْسِقُونَ 49 أَفَحُكْمُ الْجَهَلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ
يُوقِنُونَ} [المائدة: 49، 50].

{يَدَوِدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيقَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاهَ
قَيْضِلَكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ} [ص: 26].

* * *

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

الحمد لله رب العالمين، وأزكي صلوات الله وسلاماته على رحمة الله للعالمين، وحجه على الناس أجمعين، سيدنا وإمامنا، وأسوتنا وحبيبنا ومعلمنا محمد، وعلى آله وصحبه، ومن سار على دربه، إلى يوم الدين.

أما بعد:

فهذا هو الجزء الرابع من هذه السلسلة المباركة إن شاء الله «نحو وحدة فكرية للعاملين للإسلام» و موضوعه: «السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها» و يتضمن الحديث حول الأصل الخامس من «الأصول العشرين» للإمام الشهيد حسن البنا رحمه الله .

وهو الأصل الذي تحدث فيه بإيجاز شديد عن السياسة الشرعية المنوطبة بالإمام «الخليفة أو رئيس الدولة» أو نائبه، وعن رأيه في أمور السياسة والإدارة والحكم، ومدى اعتباره، وفي أي المجالات يعمل به «وقد حدده فيما لا نص فيه، وفيما يحتمل عدة أوجه، وفي المصالح المرسلة»، وما شرط ذلك؟ وهل يقبل هذا الرأي التغيير بتغير الأوضاع والظروف أو هو جامد لا يلين ولا يتحرك؟ وما موقف الإمام من الشورى؟

وهل يعمل بهذا الرأي في العبادات والمعاملات على حد سواء أو أن بينهما فرقاً في النظر إلى المقاصد والعلل أو عدم النظر إليها؟

يقول الإمام رضي الله عنه :

«ورأى الإمام أو نائبه، فيما لا نص فيه، وفيما يحتمل وجوهاً عدّة، وفي المصالح المرسلة - معمول به، ما لم يصطدم بقاعدة شرعية. وقد يتغير بتغيير الظروف والعرف والعادات. والأصل في العبادات: التبعد دون الالتفات إلى المعاني، وفي العادات: الالتفات إلى الأسرار والحكم والمقاصد».

وقد وسعنا القول حول هذه الأمور التي أشار إليها الأستاذ البنا، وناقشنا في سياقها قضايا مهمة وعلى جانب من الخطورة في عصرنا، تتعلق بالسياسة الشرعية، مثل بيان الرأي النبوي وتغييره، ورأي الخلفاء الراشدين وتغييره، ومدى إلزامية رأيهم في السياسة الشرعية لمن بعدهم.

كما تحدثنا عن المصلحة المرسلة وشروطها وضوابطها، والمصلحة الملغاة، والمصلحة المعتبرة، وكذلك عن الشورى ومدى إلزامها لولي الأمر.

ولم ننسَ بيان الأسس والمرتكزات التي يقوم عليها فقه السياسة الشرعية، وهي:

فقه المقاصد ... وفقه الواقع، وفقه الموازنات ... وفقه الأولويات ... وفقه التغيير.

ولا ريب أن موضوع السياسة الشرعية مهم وخطير، والفقهاء من عهد ابن القيم وما قبله، ما بين جامد حجر ما وسع الله في شريعته، وغلق الأبواب على ولادة الأمر، فاستحدثوا قوانين سياسية بمعزل عن الشريعة، ومرخص بالغ في البحجة لهم، حتى اجترعوا على حدود الله وحقوق الناس.

والمنهج الوسط هو المطلوب دائمًا، فهو لا يغلو ولا يقصر، ولا يطغى ولا يُخسِر في الميزان.

ونحن أحوج ما نكون إلى هذا المنهج الوسطي في عصرنا، وخصوصاً في هذا الموضوع الذي قد كثُر فيه اللغط، واختلط فيه الصواب بالغلط، وتتازعت في الإلقاء فيه مدارس متباعدة في أهدافها وفي مناهجها: ما بين «متسيبيين» لا يريدون أن يتقيدوا بشيء، ولا أن تضبطهم ضوابط، ولا أن تحكمهم أصول وقواعد، زاعمين أنهم إنما يحِّكمون روح الدين، ومقاصد الشرع، وأبعد الناس عن مقاصد الشرع، وروح الدين.

وما بين «حرفيين» جامدين يعيشون في الماضي وحده، ويجرّرون القديم، ولا يعيشون العصر، ولا يحسون بما تمور به الحياة من أفكار، ولا ما يجري في العالم من حولهم من أحداث، وما يجذّب كل يوم من جديد، لا يكاد يلاحقه الناس، فهو لاء في غفلة عن مقاصد الشرع، وعن مشاكل العصر.

وما بين «وسطيين» يحاولون أن يجمعوا بين الحسينين؛ بين فقه الشرع وفقه الواقع، بين استلهام القديم والانتفاع بالجديد، بين الاستهداء بالتراجم واستشراف المستقبل، بين النظر إلى المقاصد الكلية وإلى النصوص الجزئية، وفهم هذه في ضوء تلك، فهم يجهدون لا يطغوا في الميزان، وأن يقيموا الوزن بالقسط ولا يخسروا الميزان. وأنا أرجو أن أكون من هؤلاء.

وشأن هؤلاء شأن أهل الوسط دائمًا، لا يُرضون أيّاً من الطرفين، ولا يعجبون واحداً من الفريقين السابقين.

ولكن هؤلاء هم الذين ينطّ بهم الأمل، وينعقد عليهم الرجاء في إنقاذ الأمة، والرقي بها، وفق منهج الإسلام عقيدة وشريعة، ومثلاً وحضارته، موازنين بين ثوابت الشرع ومتغيرات العصر، متخذين من التراث نوراً يهدي، لا قيداً

يُعقّ، جامعين بين القديم النافع والجديد الصالح.

هذا ما حاولنا أن نسلط عليه الضوء في هذا البحث، وأن نرد بتصصيل على الذين أرادوا أن يعطّلوا النصوص باسم المقاصد، والذين اتخذوا من بعض اجتهادات الفاروق عمر رضي الله عنه تكأة لهم، وقد راج ذلك وشاع للأسف عند الكثيرين.

وقد بینا بالحجج الدامغة وبالبيانات القاطعة أن ابن الخطاب لم يعطّل نصاً صريحاً يوماً، وحاشاه، بل كان من أشد الناس احتراماً لمحكمات النصوص ونزولاً على حكمها.

وقد أطلنا القول في قضية «تعارض النصوص والمصالح» والقواعد التي تحكمها، والتفريق بين النصوص القطعية والظننية، وتحدثنا عن رأي الفقيه الحنبلـي المعـروف نـجم الدين الطـوفيـ، وما اشتهر عـنه من القـول بـتعطـيل النـص باـسـم المـصلـحةـ، حتـى شـاعـ أنه يـقول بـتعطـيل النـص القـطـعيـ بـالمـصلـحةـ، والـرـجـل بـرـيءـ منـ ذـلـكـ، كـما بـيـنـاهـ منـ صـرـيـحـ كـلامـهـ.

كما قصدنا إلى الحديث عن أسس ومرتكزات فقه السياسة الشرعية، كما أشرنا إلى ذلك، وهي ما حدّدناه في: فقه المقاصد، وفقه الواقع، وفقه الموازنات، وفقه الأولويات، وفقه التغيير، وقد أقيمت شعاعاً على كل منها بما يناسب المقام.

وبهذا تبيّن لنا - ولكل دارس منصف - أن السياسة الشرعية ليست جموداً ولا انغلقاً، بل هي متحركة بحركة الحياة، متطرفة بتطور المجتمع، متتجدة بتجدد الفكر، وهي تتسع للاجتهدـ والـتجـيدـ فيـ الفـروعـ والـجزـئـياتـ والـظـنـيـاتـ

في ضوء الأصول والكلمات والقطعيات، فهي تفهم المتغيرات في إطار الثوابت، والظنيات في دائرة القطعيات.

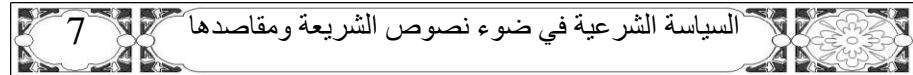
كما تتسع هذه السياسة الشرعية للابداع والابتكار في مجال الوسائل والأساليب والآليات التي تنسم بالتغيير والقيم الكبرى، التي تنسم بالثبات.

ولا حرج علينا أن نقتبس مما عند الآخرين من علم وتكنولوجيا ووسائل وكيفيات، ونحو ذلك مما لا يحمل الطابع العقائدي المميز لأصحابه. والحكمة ضالة المؤمن أئمّاً وجدها فهو أحق الناس بها.

أرجو ألا يزعج عنوان «السياسة الشرعية» جماعات الماركسيين والعلمانيين والمتغرين عامة، الذين يقلّهم أي ربط للدين أو للشرع بالسياسة، ويثيرون الحملات باستمرار حول ما سموه: «الإسلام السياسي» أو «تسبييس الدين» والحق أنهم يرفضون الدين موجهاً للحياة، سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية أو ثقافية أو أخلاقية، يريدون أن يعزلوا الله تعالى عن خلقه، فلا يأمرهم، ولا ينهاهم.

ولكن ما حيلتنا إذا كان هذا المصطلح من وضع علمائنا الفدامي، وليس من اختراعنا - نحن دعاة الإسلام الشامل، الذي يسمونه «الإسلام السياسي»؟!!

كما أرجو أن تكون هذه الصحف خطوة في الطريق الصحيح إلى سياسة شرعية قوية، تقوم على التوسيعة والتيسير، لا على التضييق والتعسير، وعلى الالتزام والانضباط، لا على التسيب والانفراط، تحقق المصالح، وتدرأ المفاسد، وترعى المقاصد والأولويات، وتحقق ذاتية الأمة ووسطيتها وبذلك



يعلو دين الله، وتستقيم دنيا الناس.

{رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْنَا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَابُ}

[آل عمران: 8].

الفقير إليه تعالى

الدوحة

يوسف القرضاوي

شوال 1418هـ

فبراير 1998م

* * *

نص الأصل الخامس من الأصول العشرين

قال الإمام الشهيد حسن البنا:

«ورأى الإمام أو نائبه، فيما لا نص فيه، وفيما يحتمل وجوهاً عدّة، وفي المصالح المرسلة: معمول به، ما لم يصطدم بقاعدة شرعية. وقد يتغير بتغير الظروف والعرف والعادات. والأصل في العبادات: التبعد دون الالتفات إلى المعاني، وفي العاديّات: الالتفات إلى الأسرار والحكم والمقاصد».

* * *

تمهيد

في فقه السياسة الشرعية

* * *

تمہارا

في فقه السياسة الشرعية

شمول الفقه الإسلامي:

الفقه السياسي أو فقه السياسة الشرعية، هو أحد جوانب فقہنا الإسلامی
الرحب، الذي يستوّب الحياة الإنسانية كلها.

فهو يشمل علاقة الإنسان بربه فيما نسميه «فقه العبادات» ويشمل علاقة الإنسان بحياته الخاصة، فيما يضمه «فقه الحلال والحرام»، ويشمل علاقة الفرد بأسرته من الزواج والطلاق والوصايا والمورايث ونحوها، مما يطلق عليه علماء القانون اسم «الأحوال الشخصية».

ويشمل علاقة الفرد بالمجتمع في معاملاته ومبادلاته المختلفة، فيما ينظمها في عصرنا «القانون المدني» و«التجاري».

فقه السياسة الشرعية

ويشمل كذلك علاقة الفرد بالدولة، أو علاقة الحاكم بالمحكوم، أو الراعي بالرعيه، أو السلطة بالشعب، وهو ما ينظمه في عصرنا «الفقه الدستوري» و«المالي» و«الإداري» و«الدولي» وهذا هو الذي نعنيه باسم: الفقه السياسي أو السياسة الشرعية، وقد تناوله فقهاؤنا على اختلاف مذاهبهم واتجاهاتهم ضمن أبواب الفقه العام، كما تناولوه في كتب متخصصة، مثل «الأحكام السلطانية» للماوردي الشافعي «540هـ»، ولمعاصره أبي يعلى الفراء الحنبلي «ت 458هـ» و«غياث الأمم» لإمام الحرمين الشافعي «ت 476هـ» و«السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعيه» لابن تيمية الحنبلي «ت

728هـ» و«الحسبة» له أيضًا. و«الطرق الحكمية» لصاحبها وتلميذه ابن القيم 751هـ» وكتاب «تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام» لابن جماعة «ت 749هـ» ويدخل في ذلك كتاب «الخراج» لأبي يوسف أكبر أصحاب أبي حنيفة «ت 181هـ» و«الخراج» لحيى بن آدم القرشي «204هـ» و«الأموال» لأبي عبيد القاسم بن سلام «ت 224هـ» ومثله لحميد بن زنجويه، و«الاستخراج في أحكام الخراج» لابن رجب الحنبلي «ت 795هـ».

هل الحكم الإسلامي من الفروع أو الأصول؟

وبعض أحكام السياسة الشرعية انتقل من كتب «الفروع» إلى كتب «الأصول» أعني: أصول الدين، فقد أدخلت كتب العقائد أو التوحيد أو علم الكلام: موضوع «الإمامية» أو «الخلافة» ضمن مباحثها، وذلك أن الشيعة الإمامية يعتبرون قضية الإمامية من أصول الدين، ومن أمور العقيدة عندهم، مما دعا علماء أهل السنة أن يبحثوا في كتب عقائدهم أيضًا، وإن كانت هي عند أهل السنة من مباحث الفروع؛ لأنها تتعلق بالعمل، لا بالاعتقاد أساساً.

وهذا المعنى جعل بعض الباحثين من الإسلاميين أنفسهم يهونون من أمر الإمامية أو الحكم بما أنزل الله، ويقول: إنه من الفروع لا من الأصول.

ونحن نسلّم بهذا من غير شك، ولكن هذا لا يعني التهوين من هذا الأمر؛ لأن الإسلام ليس عقائد فحسب، بل هو عقيدة وعمل، والإيمان ما وقرَ في القلب وصدقه العمل.

وإذا نظرنا إلى فرائض أساسية كالصلوة والزكاة نرى أنها من الفروع لا

من الأصول؛ لأنها أعمال لا عقائد، ولكن هذا لا يخرجها عن كونها من أركان الإسلام ومبانيه العظام. على أن اعتقاد وجوبها، والإيمان بركتينتها في الدين هو من الأصول لا من الفروع. ولهذا عدَّ من أنكر فرضيتها أو استخفَّ بها كافراً مارقاً من الدين، خارجاً عن الملة؛ لأنه أنكر ما هو معلوم من الدين بالضرورة، وفي هذا تكذيب الله تعالى ولرسوله.

وكذلك يقال عن الإمامة أو الحكم بما أنزل الله هو من الفروع، ولكن اعتقاد وجوبه ولزومه، والإيمان بالاحتكام إلى ما أنزل الله في كتابه، ومتابعة رسوله هو من الأصول يقيناً، ومن صميم الإيمان.

وفي هذا يقول الله تعالى: {إِنَّمَا تَرَى إِلَيْنَا الَّذِينَ يَرْءُونَ أَنَّهُمْ ءَامَنُوا بِمَا أَنْزَلَنَا إِلَيْكُمْ وَمَا أَنْزَلَ مِنْ قَبْلِكُمْ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَكَّمُوا إِلَى الظُّفُورِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ وَيُرِيدُ الشَّيْطَنُ أَنْ يُضْلِلُهُمْ ضَلَالًا بَعِيدًا ٦٠ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَى مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ رَأَيْتَ الْمُنْقِيَنَ يَصْدُونَ عَنَكَ صُدُودًا ... } إلى أن قال: {فَلَا وَرِبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكُمْ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مَمَّا قَضَيْتَ وَيُسْلِمُوا تَسْلِيمًا} [النساء: 60 - 65].

وفي سورة أخرى يقول: {وَيَقُولُونَ عَامَنَا بِاللَّهِ وَبِالرَّسُولِ وَأَطَعْنَا ثُمَّ يَتَوَلَّ إِلَيْقَمِنْهُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَمَا أُولَئِكَ بِالْمُؤْمِنِينَ ٤٧ وَإِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمْ بَيْنَهُمْ إِذَا فَرِيقٌ مِنْهُمْ مُعْرِضُونَ ٤٨ وَإِنْ يَكُنْ لَهُمُ الْحَقُّ يَأْتُوا إِلَيْهِ مُذْعِنِينَ ٤٩ أَفِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ أَمْ أَرْتَابُوا أَمْ يَخَافُونَ أَنْ يَحِيفَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَرَسُولُهُ بَلْ أُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ٥٠ إِنَّمَا كَانَ قَوْلُ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمْ بَيْنَهُمْ أَنْ يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ} [النور: 47 - 51].

وبهذا المعنى يدخل الحكم بما أنزل الله دائرة الإيمان، ويُعد من الأصول بلا نزاع.

والحقيقة أن النزاع بيننا وبين العلمانيين الأقحاح، الذين يقولون بضرورة عزل الدين عن المجتمع والدولة، وحصره في ضمير الفرد، فإن سمح له بالخروج ففي حدود المسجد لا يتعداه، ولكنه المسجد الموجّه من قبل الدولة، لا المسجد الحر الأمر بالمعروف، الناهي عن المنكر - النزاع بيننا وبين هؤلاء ليس في مسألة من مسائل الفروع، بل هي في قضية من قضايا الأصول؛ لأنها تتعلق بـ «حاكمية الله» تعالى هل من حقه عز وجل أن يحكم خلقه، ويأمرهم وينهاهم، ويحل لهم ويحرم عليهم أم لا؟

العلمانيون يحرمون الله - جل جلاله - من هذا الحق، ويتعاملون على ربهم، ويزعمون أنهم أعلم من الله بخلقه، وهذه مسألة أصولية عقدية بلا ريب.

الحاكمية الإلهية جزء من عقيدة التوحيد الإسلامي:
على أن بعض الناس يظن أن مسألة الحاكمية الإلهية لله تعالى من ابتداع العلامة أبي الأعلى المودودي، ثم الشهيد سيد قطب؛ لأنهما اللذان أبدعا وأعادا في هذه القضية، وكررا الحديث عنها في كتبهما.

ولكن الذي ينظر في كتب «أصول الفقه» يجد أن من مباحث هذا العلم ومقدماته المعروفة حول الحكم الشرعي: مبحث «الحاكم»: من هو؟

وكلهم قرروا أن الحاكم هو الله تنت: {إِنَّ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ} كما قرر القرآن في أكثر من سورة، مثل: [الأنعام: 57] و[يوسف: 40].

وانظر على سبيل المثال ما كتبه الإمام الغزالى في كتابه «المستصفى» وما كتبه شارح «مسلم الثبوت» في أصول الفقه، الذي يبين أن اعتبار الحاكم هو الله أمر متفق عليه بين أهل السنة والمعتزلة⁽¹⁾.

ويحسن بنا أن نذكر ما قاله الغزالى هنا. قال: أما استحقاق نفوذ الحكم فليس إلا لمن له الخلق والأمر، فإنما النافذ حكم المالك على مملوكته، ولا مالك إلا الخالق، فلا حكم ولا أمر إلا له.

«أما النبي والسلطان والسيد والأب والزوج، فإذا أمروا وأوجبوا، لم يجب شيء بإيجابهم، بل بإيجاب الله تعالى طاعتهم. ولو لا ذلك لكان كل مخلوق أوجب على غيره شيئاً، كان للموجب عليه، أن يطلب عليه الإيجاب؛ إذ ليس أحدهما أولى من الآخر. فإن الواجب طاعة الله، وطاعة من أوجب الله طاعته»⁽²⁾.

بل هذا ما قرره القرآن بجلاء وصراحة في بيان حقيقة التوحيد في سورة الأنعام التي هي سورة التوحيد، فقد ذكرت العناصر الأساسية الثلاثة للتوحيد، وهي:

1 - ألا تبغي غير الله ربّا، كما قال تعالى: {قُلْ أَغَيْرَ اللَّهِ أَبْغِي رَبًا وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ} [الأنعام: 164].

2 - ألا تتخذ غير الله ولیاً، كما قال تعالى: {قُلْ أَغَيْرَ اللَّهِ أَتَّخُذُ وَلِيًّا فَاطِرُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ} [الأنعام: 14].

(1) انظر: فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت، مع المستصفى: ج 1.

(2) المستصفى: ج 1 / 275، 276 بتحقيق: د. حمزة زهير حافظ.

3 - ألا تبتغي غير الله حكما، كما قال تعالى: {أَفَغَيْرَ اللَّهِ أَبْتَغِي حَكْمًا وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ إِلَيْكُمُ الْكِتَبَ مُفَصَّلًا} [الأنعام: 114].

والعلمانيون والمتغرون لا يرضون بالله تعالى حكما، ولا بكتابه مرجعا، ويأخذون من شرعيه ويدعون حسبما يحلو لهم، وقد قال تعالى: {وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ} [الأحزاب: 36].

فهم يؤمنون ببعض الكتاب ويكفرون ببعض، والإيمان الحق يقتضي الإيمان بالكتاب كله، وهو ما فرّع الله عليه بنى إسرائيل من قبل، حين قال: {أَفَقُومُنُونَ بِعَضُّ الْكِتَبِ وَتَكُفُّرُونَ بِبَعْضٍ فَمَا جَزَاءُ مَنْ يَفْعَلُ ذَلِكَ مِنْكُمْ إِلَّا خَرْزٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ الْقِيَمَةِ يُرَدُّونَ إِلَى أَشَدِ الْعَذَابِ وَمَا اللَّهُ بِغُفْلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ} [البقرة: 85].

تصصيرنا في الفقه السياسي:

وقد لاحظ كثير من العلماء والباحثين أن «الفقه الإسلامي» لم يأخذ حقه في البحث والتعميق والاجتهاد، كما أخذ سائر أنواع الفقه الأخرى مثل: فقه العبادات، وفقه المعاملات، وفقه النكاح، وما يتعلق به، وغيرها.

وهذا لا يعني أن تراينا فارغ من هذا الفقه، فهذا من المستحيل على أمة قادت الحضارة في العالم لعدة قرون، وكانت شريعتها هي المرجع الأول لها في شئونها المختلفة، وإن انحرف من انحرف من الملوك والأمراء والقادة عن منهج النبوة الهدية، والخلافة الراشدة.

فعندنا ولا شك كمية لا بأس بها من البحوث في هذا الفقه، وإن كان جلها

قد بدأ بعد عصور الاجتهاد، وغلبة عصور التقليد على الحياة الإسلامية.

الكتابات الحديثة في الجانب السياسي الإسلامي:

وفي عصرنا الحديث جدت كتابات شتى، مثل كتابات الشيخ الإمام محمد عبده في مجلة «العروة الوثقى»، وفي ردوه على الذين تطاولوا على الإسلام ورسالته وحضارته، مثل هانوتو وفرح أنطون، ومثل ما ذكره في تفسيره الذي لخصه صاحب «المنار».

وكتابات العالمة رشيد رضا في مجلته «المنار» وفي تفسيره، وفي كتبه مثل «الخلافة أو الإمامة العظمى».

ومن ذلك: كتاب القانوني الكبير الدكتور عبد الرزاق السنهوري عن «الخلافة» الذي نُشر بالعربية أخيراً، بتعليق الدكتور توفيق الشاوي.

كتاب «الإسلام وأصول الحكم»:

ومن أخطر الكتب التي ظهرت في آخر الربع الأول من القرن العشرين سنة 1925م أي بعد إلغاء الخلافة الإسلامية بعام واحد: كتاب «الإسلام وأصول الحكم» للقاضي الشرعي علي عبد الرزاق، الذي أحدث ضجة كبرى في المجتمع المصري، والمجتمع الإسلامي بصفة عامة، وهو كتاب صغير في حجمه، ولم يعرف لمؤلفه كتب أخرى تذكر له، ولكنـه ادعى دعوى لم يقل بها أحد طوال التاريخ الإسلامي كله، وهي: أن الإسلام دين لا دولة، وأنه رسالة روحية محضة، وأن محمداً صلى الله عليه وسلم لم يسع إلى إقامة دولة، ولم يكن هذا جزءاً من رسالته، فهو صلى الله عليه وسلم ما كان إلا رسولًا لدعوة دينية خالصة لا تشوبها نزعة ملك ولا دعوة دولة، وأنه

لم يكن للنبي صلى الله عليه وسلم ملك ولا حكمة، وأنه صلى الله عليه وسلم لم يقم بتأسيس مملكة بالمعنى الذي يفهم سياسة من هذه الكلمة ومرادها، ما كان ملكاً ولا مؤسس دولة ولا داعياً إلى ملك⁽³⁾.

واشتد الجدل حول ذلك الكتاب، وهو جم مؤلفه من كل ناحية، ووضعت طائفة من الكتب في وقت وجيز للرد عليه، من بينها كتاب أله العالمة الشيخ محمد بخيت المطيعي مقتني مصر في زمانه باسم «حقيقة الإسلام وأصول الحكم» القاهرة 1344هـ - 1926م، وكتاب للعلامة الذي أصبح شيخ الأزهر فيما بعد: محمد الخضر حسين بعنوان: «نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم» طبع المطبعة السلفية بالقاهرة 1344هـ - 1926م، وكذلك رد عليه عالمة تونس الشيخ محمد الطاهر بن عاشور.

ولم يقف الأمر عند الردود النظرية، والمحاولات الكلامية، بل تعدّاها إلى شيء أهم، ففي أغسطس 1925م اجتمعت هيئة كبار علماء الأزهر الشريف بصفة تأديبية برئاسة شيخ الأزهر وحضور أربعة وعشرين من الأعضاء، للنظر في التهم التي وجهت إلى الشيخ علي عبد الرازق وإلى كتابه، وأصدرت حكماً إجماعياً بأن الكتاب حوى أموراً مخالفة للدين، وقررت أن مؤلفه سلك مسلكاً «لا يصدر عن مسلم فضلاً عن عالم» وقررت الهيئة المذكورة إخراجه من زمرة العلماء، ومحو اسمه من سجلات الجامع الأزهر والمعاهد الأخرى، وفصله عن وظيفته، وعدم أهليته للقيام بأي وظيفة

(3) «الإسلام وأصول الحكم» ص (64، 65).

عمومية دينية كانت أو غير دينية⁽⁴⁾.

وكان خطر هذا الكتاب أنه صدر من عالم أزهري، ولهذا يعني به كل من خصوم الشريعة الإسلامية وضخموه، من مستشرقين ومستغربين، ولا يزالون إلى اليوم يتحدثون عنه بإعجاب وإكبار.

في حين لم يطبع الكتاب في مصر طيلة حياة مؤلفه، بل صدر عنه ما يدل على اعتذاره عما قاله فيه، من أن الإسلام دين لا دولة فيه، وإنها كلمة ألقاها الشيطان على لسانه، كما سجل ذلك الدكتور محمد عمارة في بعض كتبه، وإنما طبع الكتاب بعد مدة طويلة في بيروت مع رد وتعليق من الدكتور ممدوح حقي.

كتاب «من هنا نبدأ»:

ودار في هذا الفلك نفسه - بعد نحو ربع قرن - الكاتب الأزهري المعروف الأستاذ خالد محمد خالد، وذلك في كتابه: «من هنا نبدأ» وتلقفه العلمانيون والمنحرفون عن الإسلام والكارهون له، كما تلقوا كتاب عبد الرزاق من قبل، ورد عليه شيخنا محمد الغزالى في كتابه «من هنا نعلم» كما رد عليه آخرون.

ولكن الشيخ خالداً رجع عن أفكاره عن الدولة المسلمة في هذا الكتاب، وكتب في ذلك كتابه عن «الدولة في الإسلام» مبيّناً موقف الإسلام من الدولة، متبرئاً بصراحة مما كتب من قبل، ولا غرو فهو رجل حرّ شجاع، وهذا مما يُحمد له.

(4) حكم هيئة كبار العلماء في كتاب «الإسلام وأصول الحكم» الطبعة الثانية، (ص 31، 32)

كتابات العلماء والمفكرين حول الفقه السياسي:

وكتب كثيرون في مصر وفيسائر البلاد العربية والإسلامية عن هذا الجانب تحت عناوين شتى، منها تحت عنوان: «السياسة الشرعية» للشيخ عبد الوهاب خلاف «1932م»، والشيخ على الخيف «1935م»، والشيخ محمد البنا «1937م»، والشيخ عبد الرحمن تاج - شيخ الأزهر - «1953م».

وكتب آخرون من العلماء والأساتذة في هذا الموضوع تحت عنوان «نظام الحكم في الإسلام» وقد كتب فيه الدكتور محمد يوسف موسى، والشيخ محمد صادق عرجون والدكتور محمد عبد الله العربي، ومحاضرات الشيخ أحمد هريدي، والشيخ تقى الدين النبهانى في الأردن، وكتاب الدكتور محمود الخلادي «قواعد نظام الحكم في الإسلام»، وكتاب الدكتور محمد فاروق النبهان الذى نشرته جامعة الكويت.

وهناك كتابان تحت عنوان النظام السياسي مثل «النظام السياسي في الإسلام» للدكتور محمد أبو فارس بالأردن.

وكتاب «في النظام السياسي الإسلامي» للدكتور محمد سليم العوا.

ويلحق بهما «دراسة في منهاج الإسلام السياسي» للأستاذ سعدي حبيب.

وهناك عناوين مختلفة حول هذه القضية، مثل كتاب الأستاذ محمد أسد عن «منهاج الإسلام في الحكم». وكتاب الدكتور ضياء الدين الرئيس عن «النظريات السياسية الإسلامية» وكتاب الدكتور سليمان الطماوي عن «السلطات الثلاث في الدساتير العربية المعاصرة وفي الفكر السياسي

الإسلامي».

وهناك ما كتبه من قبل الإمام الشهيد حسن البنا تحت عنوان «مشكلاتنا في ضوء النظام الإسلامي»، ومنها: نظام الحكم.

وما كتبه الشهيد عبد القادر عودة عن «المال والحكم في الإسلام»، و«الإسلام وأوضاعنا السياسية».

وما كتبه الشيخ محمد الغزالى عن «الإسلام والاستبداد السياسي» ورده على الشيخ خالد في كتابه «من هنا نعلم». وفصول متتالية في كتب كثيرة له، من أوائل ما كتب، ومن أواخر ما كتب رحمة الله .

وما كتبه الشهيد سيد قطب عن «السلام العالمي والإسلام» وعن سياسة المال في كتابه: «العدالة الاجتماعية في الإسلام» وكتابه: «معركة الإسلام والرأسمالية».

وما كتبه د. على جريشة عن «المشروعية العليا في الإسلام» و«القرآن فوق الدستور».

وما كتبه د. محمد عمارة عن «الإسلام والسياسة والسلطة والعلمانية»، وما كتبه الأستاذ فهمي هويدى عن «القرآن والسلطان»، وكذلك « مواطنون لا ذميين».

وما كتبه الدكتور مصطفى السباعي عن «الدين والدولة في الإسلام»، وما كتبه المستشار طارق البشري عن «المسألة الإسلامية المعاصرة».

وما كتبه الأستاذ محمد المبارك تحت عنوان «نظام الإسلام» عن «الحكم

والدولة» وما كتبه الدكتور محمد البهي عن الإسلام والمجتمع المعاصر: الحكم والدولة.

وما كتبه الدكتور مصطفى كمال وصفي عن «مصنفة النظم الإسلامية».

وكتاب الدكتور محمد سلام مذكور «معالم الدولة الإسلامية» وكتاب الدكتور محمد فتحي عثمان: «دولة الفكر».

وكتاب الدكتور فتحي عبد الكريم «الدولة والسيادة في الفقه الإسلامي»، وكتاب الدكتور يحيى إسماعيل «منهج السنة في العلاقة بين الحاكم والمحكوم».

وهناك كتب الدكتور عبد الحميد متولي، ومنها كتابه الكبير «مبادئ نظام الحكم في الإسلام» وهو في حوالي ألف صفحة. وقد رد فيه على كتاب «الإسلام وأصول الحكم» ولله كذلك «أزمة الفكر السياسي الإسلامي» و«الشريعة كمصدر أساسي للدستور» وإن كانت بعض أفكار الدكتور متولي تحتاج إلى تعقب وتحrir.

وما كتبه الدكتور توفيق الشاوي في كتابه الكبير عن «فقه الشورى والاستشارة».

وما كتبه الدكتور عبد الحميد الأنصاري عن «الشورى والديمقراطية»، وما كتبه الدكتور هانئ الدرديرى عن «نظام الشورى الإسلامية مقارنة بالديمقراطية النيابية المعاصرة».

وما كتبه الدكتور رأفت عثمان عن «رئاسة الدولة في الفقه الإسلامي».

كما كتب الدكتور عبد الكريم زيدان كتابه المبسوط عن «أحكام النميين والمستأمين في دار الإسلام»، ورسالته عن «الفرد والدولة في الإسلام».

وفي باكستان كتب كثيرون في هذا المجال، على رأسهم العلامة أبو الأعلى المودودي مؤسس الجماعة الإسلامية في باكستان والهند وبنجلاديش، وله عدة رسائل جمعت في كتاب «نظريّة الإسلام وهديه في السياسة والدستور» ويتضمن عدة رسائل: نظرية الإسلام السياسي - منهاج الانقلاب **السلامي** - القانون الإسلامي وطرق تفديه، حقوق أهل الذمة، تدوين الدستور الإسلامي.

وهناك موضوعات شتى متصلة بهذا الموضوع، مثل موضوع «حقوق الإنسان» وقد كتب فيه كثيرون، مثل د. فتحي عثمان، والشيخ محمد الغزالي، ود. جمال الدين عطية، ود. القطب طبلية، ود. محمد عمارة.

ومثل موضوع الحريات العامة وقد كتب فيه غير واحد، ومن أهمها كتاب **الشيخ راشد الغنوشي** «الحريات العامة في الإسلام».

ومثل موضوع «الحساب» وقد كتب فيه كثيرون قديماً وحديثاً.

وهناك ما يتعلق بالجهاد والسلم وال الحرب والعلاقة بغير المسلمين، وفيه كتب شتى. مثل كتاب العلامة الشيخ محمد أبو زهرة عن «الوحدة الإسلامية» وكتابه «العلاقات الدولية في الإسلام»، وكتاب الدكتور وهبة الزحلبي عن آثار الحرب في الإسلام. وقد أسهمنا بجهد متواضع مباشر في هذا المجال، مثل كتابنا «غير المسلمين في المجتمع الإسلامي» وفتاوانا حول الإسلام وواقعنا السياسي في كتابنا «فتاوي معاصرة» وفي ردنا على العلمانيين في

كتابنا «الإسلام والعلمانية» وفي كتابنا «من فقه الدولة في الإسلام» وكتابنا «الأمة الإسلامية حقيقة لا وهم» إلى فصول مت坦ة في كتابنا المختلفة.

وهذا يدلنا على أن المسلمين قد بدعوا يهتمون بهذا الجانب من فقه شريعتهم، وهو «الفقه السياسي».

المنهج المنشود في الفقه السياسي المعاصر:

والمهم في هذه الدراسات أن تتكامل، وأن تؤسس على منهج علمي سليم، يقوم على أساسين:

الأول: الرجوع إلى الأصول وإلى أخذ الأحكام من ينابيعها الصافية، مع الاستفادة من تراث الفقه الإسلامي بكل مدارسه ومذاهبه، وخارج المذاهب والمدارس، أعني فقه الصحابة والتابعين، الذين هم شيوخ أئمة المذاهب أو شيوخ شيوخهم.

والثاني: معايشة الواقع المعاصر، والعمل على علاج مشكلاته من صيدلية الشريعة، فإن من المؤكد أن الشريعة لا تهمل الواقع، بل تطبب له، والفقير الحق، كما قال ابن القيم: من يزاوج بين الواجب والواقع. وقد حفظنا عن علمائنا المحققين: أن الفتوى تتغير بتغير الزمان والمكان والحال.

ولا نريد أن نحرّف الإسلام ليتفق مع الواقع المعاصر، فما يقول هذا مسلم رضي بالله ربّا وبالإسلام دينًا، وبالقرآن إمامًا، وبمحمد رسولًا.

إنما نريد أن نفهم النصوص الجزئية في إطار المقاصد الكلية، وأن نفرق بين الأحكام الدائمة والأحكام الواقتية، وبين ما قاله الرسول أو فعله بوصفه إمامًا من باب السياسة الشرعية الملائمة لزمنه وبيئته وظروف قومه، وما

قاله أو فعله ليكون شرعاً عاماً ودائماً للأمة إلى يوم القيمة. وهذا يحتاج إلى تحرٍّ شديد، ونظر رشيد.

وكل ذلك ما قاله أو فعله الصحابة والخلفاء الراشدون من باب أولى، لا بد لنا أن نفهمه على هذا النحو، وفي ضوء ظروفه وملابساته، ولا تخلط بين الأحكام الثابتة والسياسات المتغيرة.

إن هذا الفقه الراسد البصير هو الذي يجعل شريعتنا قادرة على الوفاء بحاجات مجتمعنا المعاصرة، والرد على كل الأسئلة الحائرة في كثير من النفوس، والحل الواقعي للمشكلات العويصة، التي تحتاج إلى فقه متوازن، لا يفرط في الأصول، ولا يسرف في الفضول، ولا يغفل صريح المعقول ولا صحيح المنقول. وفي ضوء هذا الإطار الرحب يصلو ويحول.

مفهوم السياسة الشرعية:

والسياسة التي نتحدث عنها هنا، هي «السياسة الشرعية» التي ذكرها علماؤنا قديماً وحديثاً، وألفووا فيها الكتب والرسائل.

ومن الواضح الذي لا يكاد يحتاج إلى شرح أن «السياسة الشرعية» هي السياسة القائمة على قواعد الشرع وأحكامه وتوجيهاته. فليست كل سياسة شرعية، فكثير من السياسات تعادي الشرع، وكثير من السياسات لا تبالي بالشرع، رضي أم سخط، قبل أو رفض. إنما تمضي في طريقها وفقاً لتصورات أصحابها وأهواهم.

فمنهم من يحكم فلسفات وأفكاراً معينة «أيديولوجيات» يستند إليها، ويعول عليها، كما يفعل العلمانيون المعاصرون، سواء كانوا يمينيين «لبيراليين» أم

يساريين ماركسيين.

ومنهم من يحكم تقاليد ورثها عَمَّن سبقوه من آباء أو زعماء، لا يسأل نفسه: أهي موافقة للشرع أم مخالفة؟

ومنهم من يحْكِم هواه ومصلحته، وبقاءه على الكرسي، ولا يعبأ بمصلحة الأمة ولا بميلها وطموحاتها، ولا بقيمها ومعتقداتها.

ومثل هذه السياسات لا يمكن أن تعتبر «سياسة شرعية». إنما السياسة الشرعية هي التي تتخذ من الشرع منطلقاً لها، ترجع عليه وتستمد منه.

كما تتخذ تحقيقه في الأرض، وتمكين تعاليمه ومبادئه بن الناس هدفاً لها وغاية، وكما تتخذ غاية تتخذ منهجاً وطريقاً، فغايتها شرعية، ومنهجها شرعية.

فهذه هي السياسة المنشودة: شرعية المنطلقات، شرعية الغايات، شرعية المناهج.

ولكننا نريد أن نبين معنى كلمة «سياسة» نفسها، فإن بعض الناس أنكروا هذه اللفظة، حتى جحدوا أن يكون في الإسلام شيء اسمه «السياسة» وشنوا الغارة على من يقولون: الإسلام دين وسياسة. وقالوا في معرض الذم والتجريح: هؤلاء خلطوا بين الدين والسياسة. وقال أحد الرؤساء يوماً: لا دين في السياسة، ولا سياسة في الدين. وغدا من «المصطلحات العلمانية» التي يلوكها ويكررها دعاة التغريب والتبعية للغرب: مصطلح «الإسلام السياسي» يريدون به: الإسلام الذي يخرج عن نطاق الدروشة والموالد والموائد، وينادي بأنه: عقيدة وشريعة، ودين ودولة، وحق وقوة، وعبادة وقيادة،

ومصحف وسيف.

وربما ساعد على ذلك: غلبة الفلسفة «الميكافيلية» على السياسة المعاصرة، تلك الفلسفة المؤسسة على استبعاد العنصر الأخلاقي، وعلى أن الغاية تبرر الوسيلة، فتستبيح الخداع والكذب وسائر الرذائل لتحقيق مأربها، وتستخدم الخمر والنساء وغيرها في الانتصار على خصومها، وتستجيز سفك الدماء، وتعذيب البشر، والضرب بيد من حديد للخصوم، والإغراق على الأنصار ... إلخ ما هو معروف من الوسائل الشريرة، التي استخدمتها النازية والفاشية والشيوعية وغيرها، حتى الأنظمة الليبرالية تعتمد على هذه الفلسفة المشئومة.

ولعل هذا سبب ما يروى عن الشيخ الإمام محمد عبده أنه بريء من السياسة وألاعيبها وكل ما يتصل بها، حتى يذكر أنه قال: أعوذ بالله من السياسة ومن ساس ويُسوس، وسائس، ومسوس.

معنى السياسة في اللغة:

والسياسة: مصدر: ساس يُسوس فهو سائس، فهـيـ كـلـمـةـ عـرـبـيـةـ يـقـيـنـاـ.

ومن أغرب ما قرأته لبعضهم: زعمه أن الكلمة دخيلة على العربية؛ ويكفي أن ننقل هنا هذه الفقرة من «لسان العرب» لابن منظور، حيث قال رحـمـهـ اللهـ فـيـ مـادـةـ «سـوـسـ»ـ:

السوس: الـرـيـاسـةـ، يـقـالـ: سـاسـوـهـ سـوـسـاـ، وـإـذـ رـأـسـوـهـ قـيـلـ: سـوـسوـهـ، وـأـسـاسـوـهـ، وـسـاسـ الـأـمـرـ سـيـاسـةـ: قـامـ بـهـ، وـرـجـلـ سـاسـ مـنـ قـوـمـ سـاسـةـ وـسـوـاسـ، أـنـشـدـ ثـلـبـ:

سادة قادة لكل جمیع ساسة للرجال يوم القتال
وسوّسه القوم: جعلوه يسوسهم، ويقال: سُوّس فلان أمر بنی فلان: أي
كلف سياستهم الجوهری: سست الرعیة سياسة. وسوّس الرجل أمور الناس -
على ما لم يسم فاعله - إذا ملک أمرهم، ويروى قول الحطیئة:

لقد سوست أمر بنیك، حتى تركتهم أدق من الطھین
وقال الفراء: سوست خطأ، وفلان مجرب قد ساس وسیس عليه أي أمر
وأمر عليه، وفي الحديث: «كان بنو إسرائیل تسوّسهم أنبياؤهم»⁽⁵⁾ أي تتولى
أمورهم كما يفعل الأمراء والولاة بالرعیة.

والسياسة: القيام على شيء بما يصلحه. والسياسة: فعل السائس. يقال: هو
يسوس الدواب إذا قام عليها وراضها، والوالی يسوس رعيته. اهـ.

وبهذا يتضح لنا: أن كلمة «سياسة» عربية خالصة، لا ريب في ذلك ولا
نزاع. المراد بها: سياسة الرعیة، أي القيام على تنبیر شئونهم بما يصلحها.
وبقي أن نعرف كلمة «شرعیة»: ما معناها؟ أو ما المراد منها؟

ولا خلاف في أن المراد بالشرعية هي التي تتخذ من الشرع منطلقاً
ومصدراً لها، وتتخذ منه غایة لها، وتتخذ منه منهاجاً لها، كما أشرنا إلى ذلك
من قبل.

معنى الشرع الذي تنطلق منه السياسة:

وهنا سؤال كبير يطرح نفسه على الباحث في هذه القضية الخطيرة، وهو:

(5) متفق عليه عن أبي هریرة: رواه البخاري في الأنبياء، ومسلم في الإمارة. «اللولو
والمرجان» (1208)

ما المراد بالشرع الذي تتطلق منه السياسة وتعتمد عليه، حتى تكون سياسة شرعية بحق؟

إن كلمة «الشرع» لها في أذهان بعض الناس مدلولات رديئة، بل مرعبة أحياً، فهو يتصور الشرع هو مجموعة أقوال المتأخرین من الفقهاء، من مقلدة المذاهب المتّبعة، المدونة في الكتب الصفراء، والتي تمثل عصرها الذي تراجعت فيه الحضارة الإسلامية، وتأخرت فيه الثقافة الإسلامية، وتحجر فيه العقل الإسلامي، وغاب فيه الإبداع الإسلامي في مجال الفكر والأدب والصناعة والحياة كلها، وأصيّبت الحياة بالركود والعفن، وغلب الجمود والتقليد على كل شيء، حتى غدا المثل السائِر: ليس في الإمكان أبدع مما كان. وما ترك الأول للآخر شيئاً.

تصور قوم أن تلك الأقوال التي تمثل عصرها وبنيتها هي الشرع، ولا شرع غيرها، وهي في زمانها ربما كانت لا تلبي كل طموحات أهل ذلك الزمان فكيف في زمننا الذي تغير عن أزمنتهم تغييرًا كليًّا، بحيث لو بعث أحدهم ورأى حياتنا هذه لأصيب بالجنون أو ما يشبه الجنون من هول ما يرى، مما لم يكن يخطر - مجرد خطور - ببال أكثر الشعراء والأدباء إغراقًا في الخيال!

وبعض الناس يتصور الشرع هو الجمود على ظواهر النصوص، يفهمها فهـما حرفـياً، لا يبذل جهـدـه في معرفـة مقاصـدـها وأسرـارـها، ولا يربط بين جـزـئـاتـها وكـلـياتـها، ولا يصلـها بمـبـادـئـ الشـرـيـعـةـ العـامـةـ، وأـهـدـافـ الإـسـلـامـ الكـبـرـىـ، ولا يـبـالـيـ أنـ تـصـطـدمـ تـلـكـ الـأـمـورـ بـعـضـهاـ بـعـضـ، ما دـامـ هوـ متـمـسـگـاـ بنـصـ جـزـئـيـ يـعـضـ عـلـيـهـ بـالـنـوـاجـذـ.

هكذا يتصور هؤلاء «الظاهريون الجدد» الشّرع الشريف - بسعة آفاقه وروعة مبادئه، وعدلة أحكامه، وتوازن نظراته - بهذه الصورة التي تجمد الحياة، وتقاوم التطور، وتختلف عن ركب العالم الذي يظهر في كل يوم جديداً، يبهر العقول، ويخطف الأبصار.

إن هذه الصورة المتشوّهة للشرع ليست هي الصورة الحقيقة التي نعرفها، ونؤمن بها، وندعو إليها. والتي جاء بها القرآن، وبينتها السنة، وفهمها الصحابة ومن تبعهم بإحسان.

إن هذا الشرع، وبعبارة أخرى: الشريعة، أقامها الله على اليسر لا العسر، على التخفيف لا التشديد، على رفع الحرج لا الإلزام به، كما قال تعالى: {يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ} [البقرة: 185] {يُرِيدُ اللَّهُ أَن يُخْفِفَ عَنْكُمْ وَخُلِقَ الْإِنْسُنُ ضَعِيفًا} [النساء: 28]، {مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكُنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلَيُتَمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ} [المائدah: 6]، {هُوَ أَجَتَبَكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ} [الحج: 78].

ومن التيسير الذي بنيت عليه هذه الشريعة: أنها شرعت الرخص في مقابلة العزائم، كما جاء في الحديث: «إن الله يجب أن تؤتي رخصه، كما يكره أن تؤتي معصيتها»⁽⁶⁾.

وفي الحديث الآخر: «إن الله يجب أن تؤتي رخصه، كما يجب أن تؤتي

(6) رواه أحمد وابن حبان والبيهقي عن ابن عمر، كما في « صحيح الجامع الصغير » (1886).

عزائمه»⁽⁷⁾.

ومن هذا التيسير: أنها أباحت المحظورات عند ضغط الضرورات، كما قال تعالى بعد تحريم الميّة والدم ولحم الخنزير وما أهْلَ به لغير الله: {فَمَنِ اضطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمٌ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ} [البقرة: 173].

ومن هذا التيسير: أنها شرعت التدرج في الأمور، والوصول إلى الأهداف خطوة خطوة، كما علِمنا ذلك في بداية الإسلام، وعند فرض الأحكام، فتدرج في فرض الفرائض، وفي تحريم المحرمات، كما هو معروف في فرض الصلاة والصيام، وفي تحريم شرب الخمر على مراحل معلومة في تاريخ التشريع.

ومن هذا التيسير: أنها شرعت ارتكاب أهون الشررين، وأخف الضررين، فيدفع الضرر الأعلى بتحمل الضرر الأدنى، والضرر العام بتحمل الضرر الخاص، وتفوّت أدنى المصلحتين لتحصيل أعلاهما، ويسكت على المنكر مخافة وقوع منكر أكبر منه.

ومن هذا التيسير: أنها أجازت للإنسان في حالة الإكراه ما لا يجوز في حالة الاختيار، حيث إنه سلب إرادته التي هي - مع العقل - أساس مسؤوليته، وجاء في الحديث: «إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه»⁽⁸⁾.

(7) رواه الترمذى والحاكم عن ابن عمرو، وحسنه في «صحىح الجامع الصغير» (1887).

(8) رواه ابن ماجة (2045) وابن حبان في صحيحه (7219)، والحاكم (198/2)، وصححه على شرطهما ووافقه الذهبي والبيهقي (356/7) كلام عن ابن عباس. وانظر: كلام ابن رجب على الحديث التاسع والثلاثين في «جامع العلوم والحكم» ج 2/361 وما

حتى أجاز القرآن للمرأة أن ينطق بكلمة الكفر، ولا حرج عليه في إيمانه،
كما قال عز وجل: {إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌ بِالْإِيمَانِ} [النحل: 106].

السياسة في اصطلاح علمائنا القدامى:

والسياسة عند علمائنا القدامى معنيان:

أحد هما: المعنى العام، وهو تدبير أمور الناس وشئون دنياهם بشرائع الدين، ولهذا نجدهم يعرفون «الخلافة» بأنها: نيابة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في حراسة الدين، وسياسة الدنيا به.

والثاني: المعنى الخاص، وهو ما يراه الإمام أو يصدره من الأحكام والقرارات، زجراً عن فساد واقع، أو وقاية من فساد متوقع، أو علاجاً لوضع خاص.

كما وجذنا الحنفية يقولون عن عقوبة «تغريب الزاني» أي نفيه من بلده لمدة سنة، كما صح في الحديث: «البكر بالبكر، جلد مائة وتغريب عام». قالوا: هذا التغريب ليس من الحدود الثابتة اللازمـة في كل حال، بل هو «سياسة» تعزيرية موكولة إلى الإمام أو إلى القاضي، يتصرف فيه وفق المصلحة، فإذا وجد المصلحة فيه فعله، وإذا وجد المصلحة في غيره تركه.

ووجذنا ثانـي الخلفاء الراشدين عمر رضي الله عنه يصنع في خلافته أشياء كثيرة، هي من هذا النوع من السياسة، التي تصرف فيها بمقتضى

بعدها، وتعليق مخرجه. ومعنى الحديث ثابت بالقرآن بلا شك، كما في الآيات (286) من البقرة، والأية (5) من الأحزاب، والأية (106) من النحل والأية (28) من آل عمران.

المصلحة. كما سُئلَّاً بعد.

ووجدنا العالمة ابن القيم يذكر أن الحكماء في عصره وقبل عصره، استحدثوا «قوانين سياسية» بآرائهم وأهوائهم بمعزل عن الشرع، لما ضيق عليهم الفقهاء بجمودهم وتقليلهم وتعصيهم، فتركوا الشرع لأهله، وساروا هم في طريقهم، دون أن يستفدوه الشرع ويرجعوا إليه. وهذا من خطر الجمود الذي نبه عليه وحذر منه العلماء المحققون المخلصون، ومنهم الإمام ابن القيم رحمة الله .

حوار قديم لابن عقيل حول مفهوم السياسة الشرعية:
من المحاورات المهمة حول السياسة الشرعية بين المضيقين والموسعين:
ما نقله ابن القيم في كتابه «الطرق الحكيمية» عن العالمة ابن عقيل الحنفي
في كتابه «الفنون» حيث قال رحمة الله :

جرى في جواز العمل في السلطنة بالسياسة الشرعية: أنه هو الحزم. ولا يخلو من القول به إمام. فقال الشافعي: لا سياسة إلا ما وافق الشرع. فقال ابن عقيل: السياسة ما كان فعلًا يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح، وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسول، ولا نزل به وحي. فإن أردت بقولك «إلا ما وافق الشرع» أي لم يخالف ما نطق به الشرع: صحيح. وإن أردت لا سياسة إلا ما نطق به الشرع: فغلط، وتغليط للصحابية.

واحتاج ابن عقيل بما جرى من الخلفاء الراشدين من ألوان السياسة مما لا يجده عالم بالسنن. قال: ولو لم يكن إلا تحرير عثمان المصاحف⁽⁹⁾، فإنه

(9) وذلك لما أدخل بعض الصحابة في مصاحفهم تفسير بعض الكلمات، ثم أخذ المسلمون

كان رأيًا اعتمدوا فيه على مصلحة الأمة، وتحريق علي رضي الله عنه الزنادقة في الأخاديد فقال:

لما رأيت الأمر أمرًا منكراً / أُجت ناري ودعوت قبرًا
ونفي عمر بن الخطاب رضي الله عنه لنصر بن حجاج. اهـ.

تعليق ابن القيم:

قال ابن القيم: وهذا موضع مزلة أقدام، ومذلة أفهم. وهو مقام ضنك، ومعترك صعب. فرط فيه طائفة، فعطلا الحدود، وضيعوا الحقوق، وجرعوا أهل الفجور على الفساد، وجعلوا الشريعة قاصرة لا تقوم بمصالح العباد، محتاجة إلى غيرها، وسدوا على نفوسهم طرقاً صحيحة من طرق معرفة الحق والتنفيذ له، وعطّلواها، مع علمهم وعلم غيرهم قطعاً: أنها حق مطابق للواقع، ظناً منهم منافاتها لقواعد الشرع. ولعمرو الله إنها لم تناهِ ما جاء به الرسول وإن نفت ما فهموه هم من شريعته باجتهادهم. والذي أوجب لهم ذلك: نوع تقصير في معرفة الشريعة، وتقصير في معرفة الواقع، وتتنزيل أحدهما على الآخر. فلما رأى ولادة الأمور ذلك، وأن الناس لا يستقيم لهم أمر إلا بأمر وراء ما فهمه هؤلاء من الشريعة: أحدثوا من أوضاع سياستهم شرًّا طويلاً، وفساداً عريضاً - في «إعلام الموقعين»: فأحدثوا لهم «قوانين سياسية» ينتظم بها مصالح العالم - فتفاقم الأمر، وتغدر استدراكه، وعز على العالمين بحقائق الشرع تخليص النفوس من ذلك، واستنقاذها من تلك المهالك.

ينقلون هذه المصاحف، وبعضهم لا يفرق المفسر من المفسّر، جمع عثمان المصاحف كلها، وكتب المصحف الإمام. وألزم الناس أن لا يأخذوا إلا عنه.

وأفرطت طائفة أخرى قابلت هذه الطائفة فسوغت من ذلك ما ينافي حكم الله ورسوله.

وكلا الطائفتين أتيت من تقصيرها في معرفة ما بعث الله به رسوله، وأنزل به كتابه. فإن الله سبحانه أرسل رسالته وأنزل كتابه ليقوم الناس بالقسط، وهو العدل الذي قامت به الأرض والسموات. فإذا ظهرت أمرات العدل، وأسف 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 أمراء، 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. فأي طريق استخرج بها العدل والقسط فهي من الدين، ليست 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 لمصطلحكم. وإنما هي عدل الله ورسوله، ظهر بهذه الأمارات والعلامات.

الهدي النبوى في السياسة الشرعية:

فقد حبس رسول الله صلى الله عليه وسلم في تهمةٍ، وعاقب في تهمةٍ، لما ظهرت أمرات الريبة على المُتهم. فمن أطلق كل متهم وحلفه وخلي سبيله - مع علمه باشتئاره بالفساد في الأرض، وكثرة سرقته، وقال: لا آخذه إلا بشهادتي عدل - فقوله مخالف للسياسة الشرعية.

وقد منع النبي صلى الله عليه وسلم الغال من الغنيمة سهمه، وحرق متاعه

هو وخلفاؤه من بعده، ومنع القاتل من السلب لما أساء شافعه على أمير السرية فعاقب المشفوع له عقوبة للشفيع. وعزم على تحريق بيوت تاركي الجمعة والجماعة.

وأضعف الغرم على سارق ما لا قطع فيه، وشرع فيه جلدات؛ نكالاً وتأديباً.

وأضعف الغرم على كاتم الضالة عن صاحبها.

وقال في تاركي الزكاة: «إنا آخذوها منه وشطر ماله، عزمة من عزمات ربنا».

وأمر بكسر دنان الخمر، وأمر بكسر القدور التي طبخ فيها اللحم الحرام، ثم نسخ عنهم الكسر، وأمرهم بالغسل.

وأمر عبد الله بن عمرو بتحريق الثوبيين المعصفرين، فسجر بهما التور. وأمر المرأة التي لعنت ناقتها أن تخلي سبيلها.

وأمر بقتل شارب الخمر بعد الثالثة أو الرابعة، ولم ينسخ ذلك، ولم يجعله حدّاً لابد منه، بل هو بحسب المصلحة إلى رأي الإمام. ولذلك زاد عمر رضي الله عنه في الحد عن الأربعين ونفي فيها.

وأمر بإمساك اليهودي الذي أومأـت الجارية برأسها أنه رضخه بين حجرين فأخذ فقر فرضخ رأسه، وهذا يدل على جوازأخذ المتهم إذا قامت قرينة التهمة. والظاهر: أنه لم يُقم عليه بينة، ولا أقر اختياراً منه للقتل، وإنما هُدِّد أو ضُرب فَقْرَ.

هدي الخلفاء الراشدين في السياسة الشرعية:

وسلك أصحابه وخلفاؤه من بعده ما هو معروف لمن طلبه.

فمن ذلك: أن أبا بكر رضي الله عنه حرق اللوطية، وأذاقهم حرّ النار في الدنيا قبل الآخرة، وكذلك قال أصحابنا: إذا رأى الإمام تحريق اللوطى فله ذلك؛ فإن خالد ابن الوليد رضي الله عنه كتب إلى أبي بكر الصديق رضي الله عنه : «أنه وجد في بعض نواحي العرب رجل يُنكح كما تنكح المرأة» فاستشار الصديق أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، وفيهم علي بن أبي طالب رضي الله عنه ، وكان أشدّهم قولاً - فقال: «إن هذا الذنب لم تعص به أمة من الأمم إلا واحدة، فصنع الله بهم ما قد علمتم، أرى أن يحرقوا بالنار» فكتب أبو بكر إلى خالد «أن يحرق» فحرقه. ثم حرقهم عبد الله بن الزبير في خلافته، ثم حرقهم هشام بن عبد الملك.

وحلق عمر رأس نصر بن حجاج، ونفاه من المدينة لتشبيب النساء به .
وضرب صبيغ بن عسل التميمي على رأسه، لما سُأله عما لا يعنيه.

وصادر عماله «ولاته» فأخذ شطر أموالهم لما اكتسبوها بجاه العمل،
واختلط ما يختصون به بذلك. فجعل أموالهم بينهم وبين المسلمين شطرين.

وألزم الصحابة أن يقلُّوا الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما اشتغلوا به عن القرآن، سياسة منه، إلى غير ذلك من سياساته التي ساس بها الأمة رضي الله عنه .

ومن ذلك: اختياره للناس الإفراد بالحج؛ ليعتمروا في غير أشهر الحج، فلا يزال البيت الحرام مقصوداً، فظن بعض الناس أنه نهى عن المتعة، وأنه

أوجب الإفراد. وتتازع في ذلك ابن عباس وابن الزبير، وأكثر الناس على ابن عباس في ذلك، وهو يحتاج عليهم بالأحاديث الصحيحة الصريرة. فلما أكثروا عليه قال: «بِوْشَكَ أَن تَنْزَلَ عَلَيْكُمْ حِجَارَةً مِنَ السَّمَاءِ» أَقُولُ لَكُمْ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَتَقُولُونَ: قَالَ أَبُو بَكْرَ وَعُمَرَ! وَكَذَلِكَ ابْنُه عَبْدُ اللَّهِ كَانُوا إِذَا احْتَجُوا عَلَيْهِ بِأَبِيهِ يَقُولُ: «إِنْ عَمَرَ لَمْ يَرِدْ مَا تَقُولُونَ» فَإِذَا أَكَثَرُوا عَلَيْهِ قَالَ: أَفَرَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَحَقُّ أَنْ تَتَبَعُوا أَمْ عَمَّ

قال ابن القيم:

والمقصود: أن هذا وأمثاله سياسة جزئية بحسب المصلحة، تختلف باختلاف الأزمنة، فظنها من ظنها شرائع عامة لازمة للأمة إلى يوم القيمة، ولكل عذر وأجر. ومن اجتهد في طاعة الله ورسوله فهو دائر بين الأجر والأجرين.

وهذه السياسة التي ساسوا بها الأمة وأضعافها هي من تأويل القرآن والسنة. ولكن هل هي من الشرائع الكلية التي لا تتغير بتغيير الأزمنة، أم من السياسات الجزئية التابعة للمصالح، فتنقيد بها زمانًا ومكانًا؟

ومن ذلك: جمع عثمان رضي الله عنه الناس على حرف واحد من الأحرف السبعة التي أطلق لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم القراءة بها، لما كان ذلك مصلحة، فلما خاف الصحابة رضي الله عنهم على الأمة أن يختلفوا في القرآن ورأوا أن جمعهم على حرف واحد أسلم، وأبعد من وقوع الاختلاف: فعلوا ذلك، ومنعوا الناس من القراءة بغيره. وهذا كما لو كان للناس عدة طرق إلى البيت، وكان سلوكهم في تلك الطرق يوقعهم في التفرق

والتشتت، ويطمع فيهم العدو، فرأى الإمام جمعهم على طريق واحد، وترك بقية الطرق: جاز ذلك، ولم يكن فيه إبطال لكون تلك الطرق موصلة إلى المقصود، وإن كان فيه نهي عن سلوكها لمصلحة الأمة.

ومن ذلك: تحريق على رضي الله عنه الزنادقة الرافضة، وهو يعلم سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم في قتل الكافر، ولكن لما رأى أمراً عظيماً جعل عقوبته من أعظم العقوبات؛ ليزجر الناس عن مثله. ولذلك قال:

لما رأيت الأمر منكراً أجحّت ناري ودعوت قبراً
وقبر غلامه. وهذا الذي ذكرناه: جميع الفقهاء يقولون به في الجملة، وإن
تنازعوا في كثير من موارده. اهـ⁽¹⁰⁾.

رفض ابن القيم تقسيم طرق الحكم إلى شريعة وسياسة:
وعرض ابن القيم في كتابه «إعلام الموقعين» ما اشتهر عند بعضهم من
تقسيم طرق الحكم على شريعة وسياسة، فقال:

وتقسيم بعضهم طرق الحكم إلى شريعة وسياسة كتقسيم غيرهم الدين إلى
شريعة وحقيقة، وكتقسيم آخرين الدين إلى عقل ونقل، وكل ذلك تقسيم باطل،
بل السياسة والحقيقة والطريقة والعقل كل ذلك ينقسم إلى قسمين: صحيح،
وفاسد، فالصحيح قسم من أقسام الشريعة لا قسم لها، والباطل ضدها
ومنافيها، وهذا الأصل من أهم الأصول وأنفعها، وهو مبني على حرف
واحد، وهو عموم رسالته صلى الله عليه وسلم بالنسبة إلى كل ما يحتاج إليه

(10) انظر: «الطرق الحكيمية» لابن القيم: (13 - 19)، طبعة السنة المحمدية، بتحقيق:
محمد حامد الفقي.

العباد في معارفهم وعلومهم وأعمالهم، وأنه لم يحوج أمنته إلى أحد بعده، وإنما حاجاتهم إلى من يبلغهم عنه ما جاء به، فرسالته عموماً محفوظة لا يتطرق إليها تخصيص: عموم بالنسبة إلى المرسل إليهم، وعموم بالنسبة إلى كل ما يحتاج إليه من بعث إليه في أصول الدين وفروعه، فرسالته كافية شافية عامة، لا تُحوج إلى سواها، ولا يتم الإيمان به إلا بإثبات عموم رسالته في هذا وهذا، فلا يخرج أحد من المكلفين عن رسالته، ولا يخرج نوع من أنواع الحق الذي تحتاج إليه الأمة في علومها وأعمالها عما جاء به.

وقد توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم وما طاف بقلب جنابه في السماء إلا ذكر للأمة منه علمًا، وعلمهم كل شيء حتى آداب التخلي وأداب الجماع والنوم والقيام والقعود، والأكل والشرب، والركوب والنزول، والسفر والإقامة، والصمت والكلام، والعزلة والخلطة، والغنى والفقر، والصحة والمرض، وجميع أحكام الحياة والموت.

وبالجملة فجاءهم بخير الدنيا والآخرة برمه، ولم يحوجهم الله إلى أحد سواه، فكيف يظن أن شريعته الكاملة التي ما طرق العالم شريعة أكمل منها: ناقصة تحتاج إلى سياسة خارجة عنها تكملها، أو إلى قياس أو حقيقة أو معقول خارج عنها؟ ومن ظن ذلك فهو كمن ظن أن الناس حاجة إلى رسول آخر بعده صلى الله عليه وسلم. وسبب هذا كله خفاء ما جاء به على من ظن ذلك، وقلة نصيبه من الفهم الذي وفق الله له أصحاب نبيه الذين اكتفوا بما جاء به، واستغفروا به عما ما سواه، وفتحوا به القلوب والبلاد، وقالوا: هذا عهد نبينا إلينا وهو عهدهنا إليكم، وقد كان عمر رضي الله عنه يمنع من الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم خشية أن يستغل الناس به عن القرآن، فكيف

لورأى اشتغال الناس بآرائهم وزبد أفكارهم وزبالة أذهانهم عن القرآن والحديث؟ فالله المستعان.

وقد قال الله تعالى: {أَوْ لَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ كِتَابًا يُتَّلَى عَلَيْهِمْ إِنْ فِي ذَلِكَ لَرَحْمَةٌ وَذَكْرٌ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ} [العنكبوت: 51]، وقال تعالى: {وَنَزَّلْنَا عَلَيْكُمْ كِتَابًا تِبَيَّنَتِ الْكُلُّ شَيْءٌ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ} [النحل: 89]، وقال تعالى: {يَأَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُم مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَشِفَاءٌ لِمَا فِي الصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِلْمُؤْمِنِينَ} [يونس: 57].

نبذة من كلام الإمام أحمد في السياسة الشرعية:

قال ابن القيم:

و هذه نبذة بسيرة من كلام الإمام أحمد رحمه الله في السياسة الشرعية:

قال في رواية المروزي وابن منصور: والمخت يُنفي؛ لأنَّه لا يقع منه إلا الفساد والتعرض له، وللإمام نفيه إلى بلد يأمن فساد أهله، وإن خاف به عليهم حبسه.

وقال في رواية حنبل، فيمن شرب خمراً في نهار رمضان، أو أتى شيئاً نحو هذا: أُقيم الحد عليه، وغلظ عليه، مثل الذي يقتل في الحرم: دية وثلث.

وقال في رواية حرب: إذا أنت المرأة تعاقبان وتؤدبان.

وقال أصحابنا: إذا رأى الإمام تحريق اللوطى بالنار فله ذلك، بدليل ما كتبه أبو بكر الصديق رضي الله عنه إلى خالد بن الوليد رضي الله عنه - بعد استشارة الصحابة - بأن يحرقوا حرقهم، ثم حرقهم ابن الزبير، ثم حرقهم هشام بن عبد الملك.

ونص الإمام أحمد رضي الله عنه فيمن طعن على الصحابة أنه قد وجب على السلطان عقوبته، وليس للسلطان أن يعفو عنه، بل يعاقبه ويستتيبه، فإن تاب وإلا أعاد العقوبة.

وصرح أصحابنا في أن النساء إذا خيف عليهن المساحة حرم خلوة بعضهن ببعض.

وصرحوا بأن من أسلم وتحته أختان، فإنه يجبر على اختيار إحداهما، فإن أبي ضرب حتى يختار.

قالوا: وهكذا كل من وجب عليه حق فامتنع من أدائه، فإنه يضرب حتى يؤديه. وأما كلام مالك وأصحابه في ذلك فمشهور.

وأبعد الناس من الأخذ بذلك: الشافعي رحمه الله ، مع أنه اعتبر قرائن الأحوال في أكثر من مائة موضع، وقد ذكرنا منها كثيراً في غير هذا الكتاب. منها: جواز وطء الرجل المرأة ليلة الزفاف، وإن لم يرها ولم يشهد عدلان أنها امرأته، بناء على القرائن.

ومنها: قبول الهدية التي يوصلها إليه صبي أو عبد أو كافر، وجواز أكلها والتصرف فيها، وإن لم يشهد عدلان أن فلاناً أهدى لك كذا، بناء على القرائن، ولا يشرط تلفظه ولا تلفظ الرسول بلفظ الهبة والهدية.

ومنها: جواز تصرفه في بابه بقرع حلقة ودقه عليه، وإن لم يستأنفه في ذلك.

ومنها: استدعاء المستأجر للدار والبستان لمن شاء من أصحابه وضيوفه وإنزالهم عنده مدة، وإن لم يستأنفه نطفاً، وإن تضمن ذلك تصرفهم في منفعة

الدار وإشغالهم الكثيف، وإضعافهم السلم ونحوه.

ومنها: جواز الإقدام على الطعام إذا وضعه بين يديه وإن لم يصرح له
بإذن لفظاً.

ومنها: جواز شربه من الإناء وإن لم يقدمه إليه ولا يستأذنه.

ومنها: جواز قضاء حاجته في كنيفه وإن لم يستأذنه.

ومنها: جواز الاستئذان إلى وسادته. ومنها أخذ ما ينبعه رغبة عنه من
الطعام وغيره، وإن لم يصرح بتمليكه له.

ومنها: انتقامه بفراش زوجته ولحافها ووسادتها وأنيتها، وإن لم يستأذنها
نطقاً، إلى أضعاف أضعاف ذلك.

وهل السياسة الشرعية إلا من هذا الباب، وهي الاعتماد على القرائن التي
تفيد القطع تارة والظن الذي هو أقوى من ظن الشهود بكثير تارة؟ وهذا باب
واسع، وقد تقدم التنبية عليه مراراً، ولا يستغني عنه المفتى والحاكم⁽¹¹⁾. اهـ.

سياسات جزئية وقية:

بيد أن الأمر المهم هنا: أن نؤكد ما قاله ابن القيم رحمه الله من أن هذه
الأحكام أو القرارات التي اتخذها الصحابة، ليعالجوها بها مشكلات بيئتهم
وعصرهم، إنما هي «سياسة جزئية بحسب المصلحة، تختلف باختلاف
الأزمنة، فظنها من ظنها شرائع عامة لازمة للأمة إلى يوم القيمة، ولكن
عذر وأجر».

(11) «إعلام الموقعين» لابن القيم ج 4/ 375 - 379.

وقال أيضًا: «وهذه السياسة التي ساسوا بها الأمة وأضعافها هي من تأويل القرآن والسنّة. ولكن هل هي من «الشرائع الكلية» التي لا تتغير بتغيير الأزمنة؟ أو هي من السياسات الجزئية التابعة للمصالح، فتتغىّب بها زمانًا ومكانًا؟».

إن تتبّيه ابن القيم على هذه الحقيقة الكبيرة - حقيقة الجزئية والوقتية في هذه السياسات - كان أمرًا ضروريًّا لأهل الفقه، حتى لا تلتبس عليهم المسالك، وتتشابه المناهج، فيسوا بين المختلفين، أو يفرقوا بين المتماثلين.

وقد رأينا الإمام مالكًا يخالف ما جاء عن عمر رضي الله عنه في تحريف بعض الأشياء زجراً وردعاً، كما حرق قصر سعد، وحانوت الخمار، وغيره. وكما في إراقة اللبن المغشوش ونحوه.

فقد كرر بعض العلماء إتلاف المال، وجوزوا التصدق به.

وقد استحسن مالك التصدق بالبن المغشوش؛ لأن في ذلك عقاباً للجاني بإتلافه عليه، ونفعاً للمساكين في نفس الوقت بإعطائهم إيمان. وكذلك قال في الزعفران والمسك إذا غشهما الجاني⁽¹²⁾ وهذا معقول؛ لأن المال المخالف يضيع على الأمة كلها، وقد ثهينا عن إضاعة المال.

ويسعنا أن نخالف عمر والصحابة رضي الله عنه ت في ضرب المتهم حتى يقر، إذا اشتهر بالفساد والجريمة، وإن أقر ذلك ابن القيم وأيده. ونحن هنا مع الإمام الغزالى الذي ذكر هذا الاعتراض في «المستصفى» بقوله: فإن قيل: فالضرب بالتهمة للاستطاق بالسرقة مصلحة، فهل تقولون به؟ فأجاب:

(12) «التعزير في الشريعة الإسلامية» للدكتور عبد العزيز عامر (ص402)

قلنا: قد قال بها مالك رحمه الله⁽¹³⁾، ولا نقول به، لا لإبطال النظر إلى جنس المصلحة. لكن لأن هذه مصلحة تعارضها أخرى، وهي مصلحة المضروب، فإنه ربما يكون بريئاً من الذنب. وترك الضرب في مذنب أهون من ضرب بريء! فإن كان فيه فتح باب يعسر معه انتزاع الأموال، ففي الضرب فتح باب إلى تعذيب البريء⁽¹⁴⁾.

ومنطق الغزالى هنا منطق قوي، يتفق مع أصول الإسلام، ومع الحرص على حرية الإنسان، وأن الأصل في المتهم البراءة حتى تثبت التهمة عليه بالبينة الشرعية، وهو ما تتجه إليه موثائق حقوق الإنسان، ودساتير الدول الحديثة في عصرنا.

* * *

رأي الإمام «أو ولی الأمر» ومدى اعتباره و مجالات العمل به رأي ومدى اعتباره شرعاً.

رأي الإمام «أو ولی الأمر» و مجالات العمل به.

(13) «المستصفى»: (490/2، 491) بتحقيق حمزة زهير حافظ.

(14) حق الدكتور البوطي في كتابه «ضوابط المصلحة في الشرع الإسلامي» (ص337) وما بعده: أن مالكا رضي الله عنه لم يقل بذلك. وإنما هو رأي لسخنون. فليراجع. وكذلك بين د. حسين حامد حسان تفصيل ذلك عند المالكية في كتابه «نظريّة المصلحة في الفقه الإسلامي».

ما لا نص فيه.

ما يحتمل وجوهاً عدّة.

المصلحة المرسلة.

* * *

رأي الإمام «ولي الأمر» ومتى يعمل به في السياسة الشرعية الأصل الخامس من أصول الإمام حسن البنا:

ذكر الإمام الشهيد حسن البنا في «الأصل الخامس» من أصوله العشرين التي حدد بها ضوابط الفهم للإسلام: كلمات مرکزة في بيان اعتبار رأي الإمام ومتى ي العمل به، وشروط ذلك، فقال:

«ورأى الإمام ونائبه فيما لا نص فيه، وفيما يحتمل وجوهًا عدّة، وفي المصالح المرسلة: معمول به، ما لم يصطدم بقاعدة شرعية. وقد يتغير بحسب الظروف والعرف والعادات. والأصل في العبادات: التعبد دون الالتفات إلى المعاني، وفي العادات: الالتفات إلى الأسرار والحكم والمقاصد».

هذا الأصل يشير إلى عدة أمور هامة، ويحدد الموقف منها بإيجاز، وهي:

1- رأي الإمام - الخليفة أو رئيس الدولة أو ولي الأمر ومن ينوب عنه ويمثله - وال المجالات التي ي العمل فيها بهذا الرأي، وبها يتحدد مجال

«السياسة الشرعية»، وموقع الشورى: أهي واجبة أم مندوبة؟ معلمة

أم ملزمة؟ وبيان المصلحة المرسلة ومتى تعتبر.

2- شرط العمل برأي الإمام. وهو ألا يصطدم بقاعدة شرعية.

3- جواز تغيير هذا الرأي بتغيير الظروف والأحوال والأعراف، كما

يتغير المعلول بتغيير علّته ...

4- التقرير بين الأمور التعبدية والأمور العادية في الالتفات إلى المعانى والمقاصد وعدمه. فالأصل هو رعاية المقاصد والمعانى فيما عدا الأمور التعبدية.

من هو الإمام؟

ولا بد من إلقاء ضوء كافٍ على هذه الأمور الأربعة، ففيها تزل أقدام، وتضطرب آراء وأفكار.

الإمام في العرف الإسلامي هو: الخليفة الذي يحكم الأمة نيابة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في إقامة الدين وسياسة الدنيا به. فهو الرئيس الأعلى للدولة الإسلامية الواحدة كما صورت ذلك الأحاديث النبوية، وجسده الواقع بالتاريخي للخلفاء الراشدين ومن بعدهم.

والخليفة يسوس الأمة بنفسه، وبمن ينوب عنه في إدارة البلاد وسياسة العباد، ومن تعينه الأمة نائباً عنه، ومن ينوبه هو عن نفسه، من الولاية على الأقاليم أو الجيوش، والمؤسسات ونحوها، ومن يقومون على السلطة التنفيذية. وهؤلاء لهم حق الطاعة في المعروف كالخليفة والإمام، كما جاء في الحديث الصحيح: «من أطاع أميري فقد أطاعني، ومن عصى أميري فقد عصاني»⁽¹⁵⁾.

ويعتبر كل رئيس دولة إسلامية إقليمية في عصرنا بمثابة الإمام فيما يخصه من أحكام بالنسبة للبلد الذي يسوسه ويهكمه.

(15) متفق عليه عن أبي هريرة: رواه البخاري في الأحكام، ومسلم في الإمارة. انظر «اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشیخان» (1204).

كيف تساس الدولة المسلمة؟

وهنا يتبدّل إلى ذهن بعض الناس سؤال: كيف تساس الدولة المسلمة؟ هل تساس أو تقاض بالنصوص الشرعية وحدها؟ أو للرأي والفكر البشري فيها مجال؟

وبخاصة رأيولي الأمر أو السلطة السياسية التي وليت أمر الأمة، وأصبحت مسؤولة عنها.

في هذا يتحدث الإمام البنا رحمه الله محدداً مدى الاعتبار الشرعي لرأي الحاكم السياسي للأمة ومن ينوب عنه أو يمثّله.

و هذا الرأي يتعلق بما نسميه في الفقه الإسلامي باسم «السياسة الشرعية».

وقد تعرض الفقهاء لموضوع السياسة ومدى صلتها بالنص، فوجدنا منهم المضيق والموضع.

ومن الطوائف المارقة: من جعل للإمام عندهم حق نسخ الأحكام الشرعية الثابتة، كما هو معروف عند الطائفة الإسماعيلية.

ومن الناس في عصرنا: من أسرف وأفرط، فجوز تعطيل النص الشرعي - وإن كان قطعي الثبوت والدلالة - إذا عارض - في نظره - مصلحة دنيوية، ففتح بهذه الدعوى باباً واسعاً لإلغاء الشريعة من حياة الجماعة المسلمة، باسم المصلحة المohoمة أو المزعومة.

ومن الناس في مقابل هؤلاء: من فرّط فلم يجوز للإمام ولا غيره من سلطات الدولة إصدار تنظيم أو قانون فيما لم يرد به نص، في مثل النواحي العسكرية والسياسية والاقتصادية والإدارية والإجرائية ونحوها، وأوجب

التقييد بما نطق به الشرع فقط؛ لأن اتخاذ تنظيم من هذا النوع يعتبر «إحداثاً في الدين» ما ليس منه، ومن أحدث مثل ذلك فهو رد أي مردود عليه، ولم يفرق في ذلك بين العبادات والعاديات.

وهكذا نقع أبداً في هذه القضايا الفكرية الكبيرة بين طرفي الإفراط والتقرير. وقل من يقف عند حد الوسط.

فلننظر في هذا الأصل - العمل برأي الإمام - في ضوء الأدلة الشرعية.

وقبل هذا يجب أن ننظر في «مفهوم الرأي» في حد ذاته:

ما حقيقته؟ وما قيمته واعتباره في نظر الشرع؟ ومتى يقبل؟ ومتى يرد؟

ولماذا يقبل؟ ولماذا يرد؟

* * *

الرأي ومدى اعتباره في الشريعة

معنى الرأي:

الرأي: مصدر «رأى يرى رأياً».

و فعل «رأى» بمعنى أبصر بعينه في اليقظة، وتسمى «رأى» البصرية، ومصدره «رؤيه» وهو يتعدى لمفعول واحد، وهناك «رأى» بمعنى أبصر بعينه في المنام، ومصدره «رؤيا» وهو يتعدى كذلك لمفعول واحد.

وهناك «رأى» بمعنى علم بقلبه وعقله، وتسمى «رأى» العلمية، ومصدره «رؤيه» مثل البصرية.

و فعل رأى «العلمية» هذا نوعان: فيه ما ينصب فعلين، وهو الذي يدرس في علم النحو في باب النواسخ للمبتدأ والخبر، وهو من أخوات «ظن».

قول الشاعر:

رأيت الله أكبر كل شيء محاولة وأكثرهم جنودا
ومنه ما ينصب مفعولاً واحداً، كقولهم: رأى الأمير الدخول في الحرب،
أو الصلح مع العدو.

أو رأى أبو حنيفة وجوب الوتر، ورأى أحمد وجوب الجمعة ... إلخ.

وهذا الأخير هو الذي يعنيها في بحثنا هذا.

فالرأي هنا يعني: الاجتهاد وإعمال العقل في استنباط حكم أو اتخاذ قرار.
والناس متقاوتون في الرأي. فمنهم من يتخذ رأيه بعد أناة وتأمل وموازنة

حتى يختبر الأمر وينضج وتتضح جوانبه وعواقبه.

ومنهم من يتسرع في إبداء رأيه.

منهم الحكيم الذي يستشار في المسائل العويصة، ويقال عن مثله: من «ذوي الرأي».

ومنهم السطحي الذي يكتفى بالنظرية العجلى، ولا ينفذ إلى أعماق القضية.

منهم من يتخذ رأيه وحده، ولا يستشير أحداً من حوله، وإن كان الأمر بعيد الأثر، عظيم الخطر.

ومنهم من يستشير الرجال، فيشاركونها في عقولها، ويضيف إلى عقله عقلاً آخر، أو عقولاً أخرى.

ثم إن كلمة «الرأي» كثيراً ما تطلق على «المرئي» نفسه من باب إطلاق المصدر على اسم المفعول، كما يقال: **اللفظ** بمعنى «الملفوظ»، والخلق بمعنى «المخلوق». فحين تقول: رأيي في هذه القضية كذا ... ورأيك مخالف لرأيي، تقصد: ما ارتأاه كل منكم، وانتهى إليه من حكم أو قرار أو موقف.

والرأي بهذا المعنى هو الذي نتناوله بالبحث هنا، فحينما نتحدث عن رأي الإمام أو نائبه نعني به: ما وصل إليه وما اتخذه من أحكام أو موافق أو قرارات في قضية من القضايا: سياسية أو مالية أو إدارية أو غيرها.

الرأي في تراثنا الفقهي:

و«الرأي» في تراثنا الفقهي له حديث طويل، وقد عرف في تاريخنا مدرستان كبيرتان: إحداهما أطلقوا عليها «مدرسة الرأي» وعلى رجالها

«أصحاب الرأي» وهم: أبو حنيفة وأصحابه وغيرهم من فقهاء العراق.

ويقابلها مدرسة أخرى سموها: «مدرسة الأثر» ويعنون بها: فقهاء الحجاز في المدينة ومكة. وإن كان هذا التقسيم يحتاج إلى دراسة متأنية ليعلم المقصود منه بالضبط، فقد جعلوا الإمام مالك بن أنس، إمام دار الهجرة من علماء الأثر، وقد انتهى العلامة الشيخ محمد أبو زهرة في كتابه عن «مالك» أنه يعتبره من أئمة الرأي. وهذا كلام له وجاهته وزنه، وكل من درس فقه مالك رضي الله عنه يوافق الشيخ أبي زهرة على ذلك، وقد قيل بحق: لولا مالك لضاقت المسالك.

المهم هنا أنه قد وجد في تراثنا من ينْمِ الرأي بإطلاق، ووجد من يمدحه بإطلاق، كما وجد من يفصل في ذلك، فيبين متى ينْمِ الرأي ومتى يمدح، وما حقيقة الرأي المدوح، وحقيقة الرأي المذموم.

وهذا ما قام به الإمام المحقق شمس الدين ابن قيم الجوزية «ت 751هـ» في كتابه «إعلام الموقعين عن رب العالمين»، وصنعه قبله الإمام الحافظ الفقيه أبو عمر عبد البر «463هـ» في كتابه «جامع بيان العلم وفضله».

ويحسن بنا أن نضع أمام القارئ الذي يحرص على أن يفقه دينه، ويعرف تراثه: خلاصة لهذا البحث، قبل أن ندخل في تفصيل رأي الإمام أونوّاب الإمام.

* * *

أقوال الصحابة في ذم الرأي

قول عمر بن الخطاب

جاء عن الصحابة رضي الله عنه ت ما يفهم منه أنهم يذمّون الرأي، ويحذرُون منه، ويحسنُ بنا أن نضع أمام القارئ جملة من أقوالهم، كما ذكرها ابن القيم.

قال ابن وهب: أخبرني ابن لهيعة⁽¹⁶⁾ عن أبي الزناد عن محمد بن إبراهيم التيمي أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال: أصبح أهل الرأي أعداء السنن، وأعیتهم أن يعواها، وتكللت منهم أن يرمواها، فاستبقوها بالرأي.

وفي رواية أخرى أنه قال: اتقوا الرأي في دينكم.

ونكر ابن عجلان عن صدقة بن أبي عبد الله أن عمر بن الخطاب كان يقول: أصحاب الرأي أعداء السنن، أعيتهم الأحاديث أن يحفظوها، وتفلتت منهم أن يعوها، واستحروا حين سئلوا أن يقولوا: لا نعلم، فعارضوا السنن برأيهما، فلما يكروا وإياهم.

وتكسر هذا المعنى عن عمر من أكثر من طريق، ومنها رواية تقول:
فقالوا بالرأي، فضلوا وأضلوا. قال ابن القيم: وأسانيد هذه الآثار عن عمر في
غاية الصحة

وفي رواية عنه أنه قال: أيها الناس، اتهموا الرأي في الدين، فلقد رأيتني

(16) ابن لهيعة: ضعفوه في الحديث، ولكن المحققين قالوا: إذا روى عنه أحد العابدلة فحديثه حسن. وهذا روى عنه أحد هم وهو عبد الله بن وهب.

وإني لأرد أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم برأيي، فأجتهد ولا آلو، وذلك يوم أبي جندل⁽¹⁷⁾ والكتاب يكتب وقال: اكتبوا باسم الله الرحمن الرحيم، فقال: يكتب: باسمك اللهم، فرضي رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبيت، فقال: يا عمر تراني قد رضيت وتتأبى؟!

قول عبد الله بن مسعود:

قال البخاري: حدثنا جنيد ثنا ابن زكرياء عن مجالد عن الشعبي عن مسروق عن عبد الله قال: لا يأتي عليكم عام إلا وهو شر من الذي قبله، أما أني لا أقول أمير خير من أمير، ولا عام أخصب من عام، ولكن فقهاؤكم يذهبون ثم لا تجدون منهم خلفاً، ويجيء قوم يقيسون الأمور برأيهم.

وقال أبو بكر بن أبي شيبة: حدثنا أبو خالد الأحمر عن مجالد عن الشعبي عن مسروق قال: قال عبد الله بن مسعود: علماؤكم يذهبون، ويتخذ الناس رعوساً جهالاً يقيسون الأمور برأيهم.

وصح عنه في المفوضة⁽¹⁸⁾ أنه قال: أقول فيها برأيي، فإن يكن صواباً فمن الله، وإن يكن خطأً فمني ومن الشيطان، والله ورسوله بريء منه.

قول عثمان بن عفان:

قال محمد بن إسحاق: حدثني يحيى بن عباد عن عبيد الله بن الزبير قال: أنا والله مع عثمان بن عفان بالجحفة إذ قال عثمان وذكر له التمتع بالعمرة إلى

(17) كان ذلك في صلح الحديبية حين انفق رسول الله صلى الله عليه وسلم على أن يرجع هو وأصحابه ويعودوا من قابل وكتبوا بذلك كتاباً، وكان عمر بن الخطاب رضي الله عنه برىءاً من ذلك إعطاء الدنيا، ورجع إلى الصديق رضي تعالى عنه فأمره أن يسمع وبطبيع.

(18) التقويض في النكاح: التزويج بلا مهر.

الحج: أتموا الحج وأخلصوه في أشهر الحج، فلو أخرتم هذه العمرة حتى تزوروا هذا البيت زورتين كان أفضل؛ فإن الله قد أوسع في الخير، فقال له عليّ: عمدت إلى سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ورخصة رخص الله للعباد بها في كتابه تضيق عليهم فيها وتنهى عنها، وكانت لذى الحاجة ولنائى الدار، ثم أهلّ عليّ بعمره وحج معًا، فأقبل عثمان بن عفان رضي الله عنه على الناس فقال: أنهىتك عنها؟ أني لم أنهى عنها، إنما كان رأيًا أشرت به، فمن شاء أخذه ومن شاء تركه.

فهذا عثمان يخبر عن رأيه أنه ليس بلازم للأمة الأخذ به، بل من شاء أخذ به ومن شاء تركه، بخلاف سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم فإنه لا يسع أحدًا تركها لقول كائناً من كان.

قول علي بن أبي طالب:

قال أبو داود: حدثنا أبو كريب محمد بن العلاء ثنا حفص بن غياث عن الأعمش عن أبي إسحاق السبيبي عن عبد خير عن علي رضي الله عنه أنه قال: لو كان الدين بالرأي لكان أسفل أخف أولى بالمسح من أعلى.

قول عبد الله بن عباس:

قال ابن وهب: أخبرني بشر بن بكر عن الأوزاعي عن عبدة بن أبي لبابة عن ابن عباس أنه قال: من أحدث رأيًا ليس في كتاب الله ولم تمض به سنة من رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يدر على ما هو منه إذا لقي الله عز وجل.

وقال عثمان بن مسلم الصفار: ثنا عبد الرحمن بن زياد حدثنا الحسن بن

عمرو الفقيمي عن أبي فزارة قال: قال ابن عباس: إنما هو كتاب الله وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم. فمن قال بعد ذلك برأيه، فلا أدرى: أفي حسناته يجد ذلك أم في سيئاته؟

وقال عبد بن حميد: حدثنا حسين بن علي الجعفي عن زائدة عن ليث عن بكر عن سعيد بن جبير عن ابن عباس قال: من قال في القرآن برأيه فليتبوا مقعده من النار.

قول سهل بن حنيف:

قال البخاري: حدثنا موسى بن إسماعيل ثنا أبو عوانة عن الأعمش عن أبي وائل قال: قال سهل بن حنيف: أيها الناس اتهموا رأيكم على دينكم، لقد رأيتني يوم أبي جندل ولو أستطيع أن أردد أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم لرديته.

قول عبد الله بن عمر:

قال ابن وهب: أخبرني عمرو بن الحارث أن عمرو بن دينار قال: أخبرني طلوس عن عبد الله بن عمر أنه كان إذا لم يجد في الأمر يُسأل عنه شيئاً قال: إن شئتم أخبرتكم بالظن.

وقال البخاري: قال لي صدقة عن الفضل بن موسى عن موسى بن عقبة عن الضحاك عن جابر بن زيد قال: لقيني ابن عمر فقال: يا جابر، إنك من فقهاء البصرة وتستقتني فلا تفتين إلا بكتاب ناطق أو سنة ماضية.

وقال مالك عن نافع عنه: العلم ثلاثة: كتاب الله الناطق، وسنة ماضية، ولا أدرى.

قول زيد بن ثابت:

قال البخاري: حدثنا سنيد بن داود ثنا يحيى بن زكرياء مولى ابن أبي زائدة عن إسماعيل بن خالد عن الشعبي، قال: أتى زيد بن ثابت قوم، فسألوه عن أشياء، فأخبرهم بها، فكتبوها ثم قالوا: لو أخبرناه، قال: فأتوه فأخبروه، فقال: اعذرا لعل كل شيء حدثكم خطأ، إنما اجتهدت لكم برأيي.

ثم ذكر ابن القيم قول معاذ وأبي موسى ومعاوية رضي الله عنه ت ثم قال: فهوئاء من الصحابة أبو بكر الصديق وعمر بن الخطاب وعثمان بن عفان وعلي بن أبي طالب وعبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر وزيد بن ثابت وسهل ابن حنيف ومعاذ بن جبل ومعاوية خال المؤمنين⁽¹⁹⁾ وأبو موسى الأشعري رضي الله عنه ت يخرجون الرأي عن العلم، ويذمونه، ويذرون منه، وينهون عن الفتيا به، ومن اضطر منهم إليه أخبر أنه ظن، وأنه ليس على ثقة منه، وأنه يجوز أن يكون منه ومن الشيطان، وأن الله ورسوله بريء منه، وأن غايته أن يسوغ الأخذ به عند الضرورة من غير لزوم لاتباعه ولا العمل به.

* * *

(19) لأن أخته أم حبيبة أم المؤمنين، فهو خالهم بهذا الاعتبار.

رد أصحاب الرأي على هذه النقول

قال أهل الرأي: وهو لاء الصحابة ومن بعدهم من التابعين والأئمة - وإن ذموا الرأي، وحضروا منه، ونهوا عن الفتيا والقضاء به، وأخرجوه من جملة العلم - فقد روى عن كثير منهم الفتيا والقضاء به، والدلالة عليه، والاستدلال به، كقول عبد الله بن مسعود في المفقرة: أقول فيها برأيي، وقول عمر بن الخطاب لكاتبه: قل هذا ما رأى عمر بن الخطاب، وقول عثمان بن عفان في الأمر بإفراد العمرة عن الحج: إنما هو ما رأى رأيته، وقول علي في أمهات الأولاد: اتفق رأيي ورأيي عمر على أن لا يبعن.

وفي كتاب عمر بن الخطاب إلى شريح: إذا وجدت شيئاً في كتاب الله فاقض به، ولا تلتفت إلى غيره، وإن أتاك شيء ليس في كتاب الله فاقض بما سنَّ رسول الله صلى الله عليه وسلم، فإن أتاك ما ليس في كتاب الله ولم يسنْ رسول الله صلى الله عليه وسلم فاقض بما أجمع عليه الناس، وإن أتاك ما ليس في كتاب الله ولا سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يتكلم فيه أحد قبلك، فإن شئت أن تجتهد رأيك فتقدم، وإن شئت أن تتأخر فتأخر، وما أرى التأخير إلا خيراً لك! ذكره سفيان الثوري عن الشيباني عن الشعبي عن شريح أن عمر كتب إليه.

وقال أبو عبيدة في كتاب القضاء: ثنا كثير بن هشام عن جعفر بن بردان عن ميمون بن مهران قال: كان أبو بكر الصديق إذا ورد عليه حكم نظر في كتاب الله تعالى فإن وجد فيه ما يقضي به قضى به، وإن لم يجد في كتاب الله نظر في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم فإن وجد فيها ما يقضي به قضى

به، فإن أعياه ذلك سأّل الناس: هل علمتم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى فيه بقضاء؟ فربما قام إليه القوم فيقولون: قضى فيه بكتذا وكذا، فإن لم يجد سنة سنها النبي صلى الله عليه وسلم جمع رؤساء الناس فاستشارهم، فإذا اجتمع رأيهم على شيء قضى به، وكان عمر يفعل ذلك، فإذا أعياه أن يجد ذلك في الكتاب والسنة سأّل: هل كان أبو بكر قضى فيه بقضاء؟ فإن كان لأبي بكر قضاء قضى به، وإلا جمع علماء الناس واستشارهم، فإذا اجتمع رأيهم على شيء قضى به.

وقال أبو عبيد: ثنا أبو معاوية عن الأعمش عن عمارة عن عمير عن عبد الرحمن بن يزيد عن ابن مسعود قال: أكثروا عليه ذات يوم فقال: إنه قد أتى علينا زمان ولسنا نقضي، ولسنا هناك، ثم إن الله بلغنا ما ترون فمن عرض عليه قضاء بعد اليوم فليقض بما في كتاب الله، أو بما قضى به نبيه، فإن جاءه أمر ليس في كتاب الله ولا قضى به نبيه صلى الله عليه وسلم فليقض بما قضى به الصالحون، فإن جاءه أمر ليس في كتاب الله ولا قضى به نبيه صلى الله عليه وسلم ولا قضى به الصالحون، فليجتهد رأيه، ولا يقل: إني أرى، وإنني أخاف؛ فإن الحلال بين والحرام بين، وبين ذلك مشتبهات، فدع ما يرribك إلى ما لا يرribك.

وقال محمد بن جرير الطبرى: حدثى يعقوب بن إبراهيم أنا هشيم أنا سيّار عن الشعبي قال: لما بعث عمر شريحاً على قضاء الكوفة قال له: انظر ما يتبيّن لك في كتاب الله فلا تسأل عنه أحداً، وما لم يتبيّن لك في كتاب الله فاتبع فيه سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، وما لم يتبيّن لك فيه السنة فاجتهد فيه رأيك.

وفي كتاب عمر إلى أبي موسى: اعرف الأشبه والأمثال، وقنس الأمور.
وقياس علي بن أبي طالب وزيد بن ثابت في المكاتب، وقياسا في الحد والإخوة؛ فشبهه علي بسيل انشعبت منه شعبة، ثم انشعبت من الشعبة شعبتان، وقياسه زيد على شجرة انشعب منها غصن، وانشعب من الغصن غصنان، وقولهما في الجد إنه لا يحجب الإخوة، وفاس ابن عباس الأضراس بالأصابع، وقال: اعتبرها بها.

وسئل علي رضي الله عنه عن مسيره إلى صفين: هل كان بعد عهده إليه رسول الله صلى الله عليه وسلم أم رأي رآه؟ قال: بل رأي رأيته.

وقال عبد الله بن مسعود وقد سئل عن المفوضة: أقول فيها برأيي، فإن يكن صواباً فمن الله، وإن يكن خطأً فمني ومن الشيطان، والله ورسوله منه بريء.

ونذكر سفيان بن عيينة عن عبد الله بن أبي يزيد قال: سمعت ابن عباس إذا سئل عن شيء، فإن كان في كتاب الله قال به، وإن لم يكن في كتاب الله وكان عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال به، فإن لم يكن في كتاب الله ولا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا عن أبي بكر وعمر اجتهد رأيه.

وقال ابن أبي خيثمة: حدثني أبي ثنا عبد الرحمن بن مهدي عن سفيان عن عبد الملك بن أبي جر عن الشعبي عن مسروق قال: سأله أبو بن كعب عن شيء فقال: أكان هذا؟ قلت: لا، قال: فأجمّنا⁽²⁰⁾ حتى يكون، فإذا كان اجتهدنا لك رأينا.

(20) من الأجمام، أي اتركنا وأرحننا.

قال أبو عمر بن عبد البر: رويانا عن ابن عباس أنه أرسل إلى زيد بن ثابت: أفي كتاب الله ثلث ما بقي؟ فقال: أنا أقول برأيي، وتقول برأيك.

وعن ابن عمر أنه سئل عن شيء فعله: أرأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم فعل هذا أو شيء رأيته؟ قال: بل شيء رأيته.

وعن أبي هريرة أنه كان إذا قال في شيء برأيه قال: هذه من كيسني! ذكره ابن وهب عن سليمان بن بلال عن كثير بن زيد عن وليد بن رباح عن أبي هريرة.

وقال عمر لعلي وزيد: لو لا رأيكما لاجتمع رأيي ورأي أبي بكر، كيف يكون أبني ولا أكون أباه؟ يعني الجد.

وعن عمر أنه لقي رجلاً فقال: ما صنعت؟ قال: قضى علي وزيد بكذا، قال: لو كنت أنا لقضيت بكذا، قال: فما منعك والأمر إليك؟ قال: لو كنت أردد إلى كتاب الله أو سنة نبيه صلى الله عليه وسلم لفعلت، ولكنني أردد إلى رأيي، والرأي مشترك، فلم ينقض ما قال علي وزيد.

ونذكر الإمام أحمد عن عبد الله بن مسعود أنه قال: إن الله اطلع في قلوب العباد فرأى قلب محمد صلى الله عليه وسلم فاختاره لرسالته، ثم اطلع في قلوب العباد بعده فرأى أصحابه خير قلوب العباد فاختارهم لصحبته، فما رأاه المؤمنون حسناً فهو عند الله حسن، وما رأاه المؤمنون قبيحاً فهو عند الله قبيح.

وقال ابن وهب عن ابن لهيعة: إن عمر بن عبد العزيز استعمل عروة بن محمد السعدي على اليمين، وكان من صالحـي عمالـ عمر، وإنـه كتبـ إلىـ عمر يـسألـهـ عنـ شـيءـ منـ أمرـ القـضاـءـ، فـكتـبـ إـلـيـهـ عمرـ: لـعـمـريـ مـاـ أـنـاـ بـالـنـشـيطـ عـلـىـ

الفتيا ما وجدت منها بُدًّا، وما جعلتك إلا لتكتفي، وقد حملتك ذلك، فاقض فيه برأيك.

وقال محمد بن سعد: أخبرني روح بن عبادة ثنا حماد بن سلمة عن الجريري أن أبي سلمة بن عبد الرحمن قال للحسن: أرأيت ما نفتي به الناس، شيء سمعته أم برأيك؟ فقال الحسن: لا والله ما كلُّ ما نفتي به سمعناه، ولكن رأينا لهم خيرٌ من رأيهم لأنفسهم.

وقال محمد بن الحسن: من كان عالماً بالكتاب والسنّة ويقول أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وبما استحسن فقهاء المسلمين، وسعه أن يجتهد برأيه فيما يبتلي به، ويمضي في صلاته وصيامه وجاهه وجميع ما أمر به ونهى عنه، فإذا اجتهد ونظر وقاد على ما أشبه ولم يأْلَ، وسعه العمل بذلك، وإن أخطأ الذي ينبغي أن يقول به.

تحقيق ابن القيم:

قال ابن القيم بعد أن نقل هذه الأقوال:

ولا تعارض بحمد الله بين هذه الآثار، عن السادة الأخيار، بل كلها حق، وكل منها له وجه، وهذا إنما يتبيّن بالفرق بين الرأي الباطل الذي ليس من الدين، والرأي الحق الذي لا مندوحة عنه لأحد من المجتهدين، فنقول وبالله المستعان:

الرأي في الأصل مصدر «رأى الشيء يراه رأياً» ثم غلب استعماله على المرئي نفسه، من باب استعمال المصدر في المفعول، كالهوى في الأصل مصدر هو يهوي هو، ثم استعمل في الشيء الذي يُهوى؛ فيقال: هذا هو

فلان، والعرب تفرق بين مصادر فعل الرؤية بحسب محالها فتقول: رأى كذا في النوم رؤيا، ورآه في اليقظة رؤية، ورأى كذا - لما يعلم بالقلب ولا يرى بالعين - رأيَا، ولكنهم خصوه بما يراه القلب بعد فكر وتأمل وطلب لمعرفة وجه الصواب مما تعارض فيه الأمارات؛ فلا يقال لمن رأى بقلبه أمراً غائباً عنه مما يحسُّ به: إنه رأيه، ولا يقال أيضاً للأمر المعقول الذي لا تختلف فيه العقولُ ولا تتعارض فيه الأمارات: إنه رأي، وإن احتاج إلى فكر وتأمل كدقائق الحساب ونحوها.

الرأي ثلاثة أقسام:

قال ابن القيم:

«وإذا عُرف هذا فالرأي ثلاثة أقسام: رأي باطل بلا ريب، ورأي صحيح، ورأي هو موضع الاشتباه».

والأقسام الثلاثة قد أشار إليها السلف، فاستعملوا الرأي الصحيح وعملوا به وأفتقوا به، وسُوَّغوا القول به، وذمُوا الباطل، ومنعوا من العمل والفتيا والقضاء به، وأطلقوا السنتهم بذمه وذم أهله. والقسم الثالث سُوَّغوا العمل والفتيا والقضاء به عند الاضطرار إليه حيث لا يوجد منه بدُّ، ولم يلزموا أحداً العمل به، ولم يحرموا مخالفه مخالفًا للدين، بل غايتها أنهم خيّروا بين قبوله ورده؛ فهو منزلة ما أبىح للمضطر من الطعام والشراب الذي يحرم عند عدم الضرورة إليه، كما قال الإمام أحمد: سألت الشافعي عن القياس، فقال لي: عند الضرورة. وكان استعمالهم لهذا النوع بقدر الضرورة: لم يفرطوا فيه ويفرغونه ويولدوه ويوسعوه، كما صنع المتأخرون، بحيث

اعتمدوا على النصوص والآثار، وكان أسهل عليهم من حفظها، كما يوجد
كثير من الناس، يضبط قواعد الإفتاء لصعوبة النقل عليه وتعذر حفظه، فم
يتعذّر في استعماله قدر الضرورة، ولم يغروا العدول إليه مع تمكّنهم من
النصوص والآثار؛ كما قال تعالى في المضطر إلى الطعام المحرّم: {فَمَنْ
أُضْطُرَ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ} [البقرة: 173] فالباغي:
الذي يتبعي الميتة مع قدرته على التوصل إلى المذكى، والعادي: الذي يتبعه
قدر الحاجة بأكلها.

الرأي الباطل وأنواعه:

فالرأي الباطل أنواع:

أحداها: الرأي المخالف للنص، وهذا مما يعلم بالاضطرار من دين الإسلام
فساده وبطلانه، ولا تحل الفتيا به ولا القضاء، وإن وقع فيه من وقع بنوع
تأويل وتقليل.

النوع الثاني: هو الكلام في الدين بالخرص والظن، مع التفريط والتقصير
في معرفة النصوص وفهمها واستبطاط الأحكام منها، فإن من جهلها وقاد
برأيه فيما سُئل عنه بغير علم، بل لمجرد قدر جامع بين الشيئين الحق أحدهما
بالآخر، أو لمجرد قدر فارق يراه بينهما في الحكم، من غير نظر إلى
النصوص والآثار؛ فقد وقع في الرأي المندوم الباطل.

النوع الثالث: الرأي المتضمن تعطيل أسماء الرب وصفاته وأفعاله
بالمقاييس الباطلة التي وضعها أهل البدع والضلالة.

النوع الرابع: الرأي الذي أحدثت به البدع، وغيرت به السنن، وعمّ به

الباء، وترئي عليه الصغير، وهرم فيه الكبير.
فهذه الأنواع الأربع من الرأي اتفق سلف الأمة وأئمتها على ذمّه
وإخراجه من الدين.

النوع الخامس: ما ذكره أبو عمر بن عبد البر عن جمهور أهل العلم: أن الرأي المذموم في هذه الآثار عن النبي صلى الله عليه وسلم وعن أصحابه والتابعين رضي الله عنه ت أنه القول في أحكام شرائع الدين بالاستحسان والظنون، والاستغلال بحفظ المعضلات والأغلوطات، ورد الفروع بعضها على بعض قياساً، دون ردها على أصولها والنظر في عللها واعتبارها، فاستعمل فيها الرأي قبل أن ينزل، وفرعت وشققت قبل أن تقع، وتكلم فيها قبل أن تكون بالرأي المضارع للظن، قالوا: وفي الاستغلال بهذا والاستغراب فيه تعطيل السنن، والبعث على جهلها، وترك الوقوف على ما يلزم الوقوف عليه منها، ومن كتاب الله عز وجل ومعانيه.

احتجو على ما ذهبوإليه بأشياء، ثم ذكر من طريق أسد بن موسى ثنا شريك عن ليث عن طاوس عن ابن عمر قال: لا تسألو عمال م يكن، فإني سمعت عمر يلعن من يسأل عمال م يكن، ثم ذكر من طريق أبي داود ثنا إبراهيم بن موسى الرازي ثنا عيسى بن يونس عن الأوزاعي عن عبد الله بن سعد عن الصنابحي عن معاوية أن النبي صلى الله عليه وسلم «نهى عن الأغلوطات».

وقال أبو بكر بن أبي شيبة: ثنا عيسى بن يونس عن الأوزاعي بإسناده مثله؛ وقال: فسره الأوزاعي يعني: صعب المسائل. وقال الوليد بن مسلم عن

الأوزاعي عن عبد الله بن سعد عن عبادة بن قيس الصنابحي عن معاوية بن أبي سفيان أنهم ذكروا المسائل عنده، فقال: أتعلمون أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن عُضَلِ المسائل. قالوا: ومن تدبر هذه الآثار المروية في نم الرأي وجدها لا تخرج عن هذه الأنواع المذمومة⁽²¹⁾.

الرأي محمود وأنواعه:

رأي الصحابة:

قال ابن القيم: فصل في الرأي محمود، وهو أنواع:

النوع الأول: رأي أفقه الأمة، وأبرر الأمة قلوبًا، وأعمقهم علمًا، وأقلهم تكلاً، وأصحهم قصودًا، وأكملهم فطرة، وأتمهم إدراكًا، وأصفاهم أذهانًا، الذي شاهدوا التنزيل، وعرفوا التأويل، وفهموا مقاصد الرسول؛ فنسبة آرائهم وعلومهم وقصدتهم إلى ما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم كنسبتهم إلى صحبته؛ والفرق بينهم وبين من بعدهم في ذلك كالفرق بينهم وبينهم في الفضل؛ فنسبة رأي من بعدهم إلى رأيهم كنسبة قدرهم إلى قدرهم.

والمقصود أن أحدًا من بعدهم لا يساوينهم في رأيهم، وكيف يساوينهم وقد كان أحدهم يرى الرأي فينزل القرآن بموافقته؟ كما رأى عمر في أسارى بدر أن تضرب أعناقهم فنزل القرآن بموافقتهم، ورأى أن تحجب نساء النبي صلى الله عليه وسلم فنزل القرآن بموافقتهم، ورأى أن يتخذ من مقام إبراهيم مصلَّى فنزل القرآن بموافقتهم؛ وقال لنساء النبي صلى الله عليه وسلم لما اجتمعن في

(21) انظر: «إعلام الموقعين» لابن القيم (54/1 - 70) بتحقيق: محمد محبي الدين عبد الحميد.

الغيرة عليه {عَسَى رَبُّهُ إِن طَلَقْتُنَّ أَن يُبَدِّلَهُ أَرْوَاحًا خَيْرًا مِنْكُنَّ مُسْلِمٌ تُؤْمِنُتْ} [الترريم: 5] فنزل القرآن بموافقته، ولما توفي عبد الله بن أبي قام رسول الله صلى الله عليه وسلم ليصلّي عليه، فقام عمر فأخذ بثوبه، فقال: يا رسول الله إنه منافق، فصلّى عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم فأنزل الله عليه: {وَلَا تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ مَاتَ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَى قَبْرَةٍ} [التوبة: 84].

وقد قال سعد بن معاذ لما حكمه النبي صلى الله عليه وسلم في بني قريظة: إني أرى أن تقتل مقاتلهم، وتشبع ذرياتهم، وتغنم أموالهم، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: «لقد حكمت فيهم بحكم الله من فوق سبع سموات».

وتحقيق بمن كانت آراؤهم بهذه المنزلة أن يكون رأيهم لنا خيراً من رأينا لأنفسنا، وكيف ولا وهو الرأي الصادر من قلوب ممتلة نوراً وإيماناً وحكمة وعلماً ومعرفة وفهمًا عن الله ورسوله ونصيحة للأمة، وقلوبهم على قلب نبيهم، ولا واسطة بينهم وبينه، وهم ينقلون العلم والإيمان من مشكاة النبوة غضباً طرياً ولم يشُّبه إشكال، ولم يشُّبه خلاف، ولم تدنسه معارضة، فقياس رأي غيرهم برأئهم من أفسد القياس.

الرأي الذي يفسر النصوص:

النوع الثاني من الرأي الم محمود: الرأي الذي يفسر النصوص، ويبين وجه الدلالة منها، ويقررها ويوضح محسنهَا، ويسهل طريق الاستنباط منها، كما قال عبдан: سمعت عبد الله بن المبارك يقول: ليكن الذي تعتمد عليه الآثار، وخذ من الرأي ما يفسر لك الحديث، وهذا هو الفهم الذي يختص الله سبحانه به من يشاء من عباده.

ومثال هذا رأي الصحابة رضي الله عنهم في العول في الفرائض عند تزاحم الفروض، ورأيهم في مسألة زوج وأبوبين وامرأة وأبوبين أن للأم ثلث ما بقي بعد فرض الزوجين، ورأيهم في توريث المبتوطة في مرض الموت، ورأيهم في مسألة جر الولاء، ورأيهم في المحرم يقع على أهله بفساد حجه ووجوب المضي فيه والقضاء والهدي من قابل، ورأيهم في الكلالة، وغير ذلك.

وقال الإمام أحمد: ثنا يزيد بن هارون أنا عاصم الأحول عن الشعبي قال: سئل أبو بكر عن الكلالة، فقال: إني سأقول فيها برأيي، فإن يكن صواباً فمن الله، وإن يكن خطأً فمني ومن الشيطان، أراه ما خلا الوالد والولد.

فإن قيل: كيف يجتمع هذا مع ما صح عنه من قوله: «أي سماء تظليني، وأي أرض تقلني إن قلت في كتاب الله برأيي؟!» وكيف يجامع هذا الحديث الذي تقدم «من قال في القرآن برأيه فليتبوا مقعده من النار»؟

فالجواب أن الرأي نوعان:

أحدهما: رأي مجرد لا دليل عليه، بل هو خرط وتخمين، وهذا الذي أعاد الله الصديق والصحابة منه.

والثاني: رأي مستند إلى استدلال واستنباط من النص وحده أو من نص آخر معه، فهذا من ألطاف فهم النصوص وأدفه، ومنه رأيه في الكلالة أنها ما عدا الوالد والولد، فإن الله سبحانه ذكر الكلالة في موضعين من القرآن؛ ففي أحد الموضعين ورثت معها الأخ والأخت من الأم، ولا ريب أن هذه الكلالة ما عدا الوالد والولد، والموضع الثاني ورثت معها ولد الآبوبين أو الأب

النصف أو التلذين، فاختلط الناس في هذه الكلالة، وال الصحيح فيها قول الصديق الذي لا قول سواه، وهو الموافق للغة العرب كما قال:

ورثتم قنطرة المجد لا عن كلالة عن ابني منافٍ عبد شمس وهاشم
أي إنما ورثتموها عن الآباء والأجداد، لا عن حواشى النسب، وعلى هذا
فلا يرث ولد الأب والأبوبين لا مع أب ولا مع جد، كما لم يرثوا مع الابن ولا
ابنه، وإنما ورثوا مع البنات؛ لأنهم عصبة فلهم ما فضل عن الفروض.

الرأي الذي تواطأ عليه سلف الأمة وخلفها:

النوع الثالث من الرأي محمود: الذي تواطأت عليه الأمة، وتلقاها خلفهم عن سلفهم؛ فإن ما تواطئوا عليه من الرأي لا يكون إلا صواباً، كما تواطئوا عليه من الرواية والرؤيا، وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم لأصحابه وقد تعددت منهم رؤيا ليلة القدر في العشر الأواخر من رمضان: «أرى رؤياكم قد تواطأت في السبع الأواخر» فاعتبر صلى الله عليه وسلم تواطئ رؤيا المؤمنين؛ فالآمة معصومة فيما تواطأت عليه من روایتها ورؤياها، ولهذا كان من سداد الرأي وإصابته أن يكون شوري بين أهله، ولا يفرد به أحد، وقد مدح الله سبحانه المؤمنين بكون أمرهم شوري بينهم⁽²²⁾، وكانت النازلة إذا نزلت بأمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه ليس عنده فيها نص عن الله ولا عن رسوله جمع لها أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم جعلها شوري بينهم.

(22) وذلك في قوله تعالى في سورة الشورى: ﴿وَالَّذِينَ أَسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾ [الشورى: 38].

قال البخاري: حدثنا سنيد ثنا يزيد عن العوام بن حوشب عن المسيب بن رافع قال: كان إذا جاءه شيء من القضاء ليس في الكتاب ولا في السنة سمي صوافي الأمر، فرفع إليهم فجمع له أهل العلم؛ فإذا اجتمع عليه رأيهم الحق.

وقال محمد بن سليمان الbagndi: ثنا عبد الرحمن بن يونس ثنا عمر بن أيوب أخبرنا عيسى بن المسيب عن عامر عن شريح القاضي قال: قال لي عمر بن الخطاب: أن اقض بما استبان لك من قضاء رسول الله صلى الله عليه وسلم، فإن لم تعلم كلَّ أقضية رسول الله صلى الله عليه وسلم فاقض بما استبان لك من أئمة المهتدين، فإن لم تعلم كلَّ ما قضيت به أئمة المهتدين فاجتهد رأيك، واستشر أهل العلم والصلاح.

اجتهاد الرأي في ضوء الشرع:

النوع الرابع من الرأي الم محمود: أن يكون بعد طلب علم الواقعة من القرآن، فإن لم يجدها في القرآن ففي السنة، فإن لم يجدها في السنة فيما قضى بها الخلفاء الراشدون أو اثنان منهم أو واحد، فإن لم يجده فيما قاله واحد من الصحابة رضي الله عنه ت، فإن لم يجده اجتهد رأيه ونظر إلى أقرب ذلك من كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم وأقضية أصحابه؛ فهذا هو الرأي الذي سوَّغه الصحابة واستعملوه، وأقرَّ بعضهم بعضاً عليه.

قال علي بن الجعد: أنبأنا شعبة عن سيار عن الشعبي، أخذ عمر فرساً من رجل على سوم، فحمل عليه فعطب، فخاصمه الرجل، فقال عمر: اجعل بيني وبينك رجلاً، فقال الرجل: إني أرضي بشريح العراقي، فقال شريح: أخذته

صحيحاً سليماً فانت له ضامن حتى تردد صحياً سليماً، قال: فكانه أعجبه ببعثه قاضياً، قال: ما استبان لك من كتاب الله فلا تسأل عنه، فإن لم يستبن في كتاب الله فمن السنة، فإن لم تجده في السنة فاجتهد رأيك.

ومن رسالة عمر الشهيره التي كتبها إلى أبي موسى حول القضاء وأصوله، وفيها يقول: ثم الفهم فيما أدلّ إليك مما ورد عليك مما ليس في قرآن ولا سنة، ثم قايس الأمور عند ذلك واعرف الأمثال، ثم اعمد فيما ترى إلى أحبها إلى الله وأشبهها بالحق.

قال ابن القيم:

وهذا كتاب جليل تلقاه العلماء بالقبول، وبنوا عليه أصول الحكم والشهادة، والحاكم والمفقي أحوج شيء إليه وإلى تأمله والتتفقه فيه⁽²³⁾.

خلاصة وتعليق:

والخلاصة التي استفدناها من هذه النقول والأقوال: أن الرأي لا يننم بإطلاق، ولا يمدح بإطلاق، بل منه ما يننم، ومنه ما يمدح، وفي الرأي المذموم أنواع، وفي الرأي المحمود أنواع، وأن الصحابة والتابعين لهم بإحسان: استعملوا الرأي في فقههم واستباطهم، كما هو واضح في أقوالهم وأحكامهم.

ومن ثم نقول: إنه لا غنى لمجتهد عن الرأي مهما تكن حصيلة حفظه من الأحاديث والآثار، لا غنى له عن الرأي في فهم النصوص وفقهها في ضوء مقاصد الشريعة، وفي استبطاط الحكم المناسب لما لا نص فيه من قرآن ولا

.(23) انظر: «إعلام الموقعين» (1/79 - 86)

سنة، عن طريق القياس، أو الاستحسان إذا لم يحسن القياس، أو الاستصلاح، أو سد الذرائع، أو مراعاة العرف، أو الاستصحاب، وغيرها من أدلة ما لا نص فيه. ويجب أن تتبع نهج الصحابة في استخدام الرأي، مراعين لمقتضى الزمان والمكان والحال، وقد خالفهم أحياناً في بعض آرائهم الجزئية؛ لأنهم اجتهدوا لزمنهم، ونحن نجتهد لزمننا، فلسنا مع ابن القيم في أن رأي الصحابة لنا خير من رأينا لأنفسنا دائماً، فإنما يقبل هذا فيما لا يتغير بتغير الزمان والمكان والإنسان.

كما لسنا مع الإمام ابن القيم في اتجاه التضييق في الأخذ بالرأي بحيث نعتبره كأكل الميتة والخنزير عند الضرورة، فهذا تضييق لا مبرر له، وإن كنا معه في وجوب البحث عن النصوص الملزمة من كتاب الله تعالى، ومن سنة رسوله صلى الله عليه وسلم. حتى لا يكون اجتهادنا مخالفًا لنص صحيح الثبوت، صريح الدلالة، فيقع باطلًا. وهو الذي قالوا فيه: لا اجتهاد في مورد النص. الاجتهاد المرفوض هنا لا يكون إلا في مقابلة النص ومعارضته، لا في فهمه وفقهه، ما دام هو صحيحاً في سنته، صريحاً في دلالته على الحكم.

يقول شارح «مجلة الأحكام العدلية» الشهيرة التي صاغت المعاملات المدنية في صورة مواد قانونية في شرح هذه القاعدة «لا مساغ للاجتهاد في مورد النص»: وهي المادة 14: قد نص الحديث الشريف على أن «البينة على من ادعى، واليمين على من أنكر» وبعد وجود هذا النص الصريح لا يجوز لأحد المجتهدين أن يجتهد بخلافه، ويقول بحكم ينافسه ... كما أنه لا يجوز للمجتهد أن يجتهد في «هل البيع حلال أم حرام؟» بعد ورود النص الصريح على ذلك في القرآن الكريم، وهو قوله: {وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ} ... إلخ.

الرأي المنشود هنا:

والرأي الذي ننشده هنا إذن، ليس معناه: ما تهواه النفس وتشتهيه، ولا معناه: الرأي المجرد، القائم على التفكير الحر المطلق، الذي لا يتقييد بقواعد، ولا مبادئ ولا ضوابط، بل يقول ما يشاء، ويحكم بما يشاء، دون مراعاة يرجع إليه، ولا دليل يعول عليه.

إنما الرأي الذي نعنيه ونذكره هو: الرأي المنضبط بالشرع نصوصاً وقواعد ومقاصد، فهو كالقطار الذي ينطلق ويمضي بقوة وسرعة إلى هدفه، ولكنه مقيد بطريق يسير فيه على قضيبين لا يخرج عنهما، يحددان مسیره، وكذلك هنا قضيبان هما: النصوص الجزئية والمقاصد الكلية.

حاجة أولى الأمر إلى اجتهد الرأي:

وإذا كان المجتهد - كل مجتهد - لا يستغني عن الرأي في فقهه واستنباطه، فإن أحوج المجتهدين إلى استخدام الرأي هو «ولي الأمر» الذي حمله الله مسؤولية رعاية الناس «كلكم راعٍ وكلكم مسئول عن رعيته، فالإمام راعٍ وهو مسئول عن رعيته» متقد عليه عن ابن عمر.

فلا بد لهذا الإمام أن يجتهد رأيه في إدارة شؤون البلاد، وتدبیر أمر العباد، وإقامة العدل بينهم، ورفع الظلم عنهم، وأداء الأمانات إلى أهلها، وإعطاء الحقوق لأصحابها، وخصوصاً الفئات الضعيفة والمسحوقة، من الفقراء والمساكين واليتامى وأبناء السبيل، والسعى إلى جلب المصالح والخيرات لهم، ودرء المفاسد والشرور عنهم، وبقدر الإمكان. ولا سيما المصالح الضرورية التي جاءت الشريعة لإقامةها، مثل المحافظة على دين الناس

وأنفسهم وعقولهم ونسلهم وأعراضهم وأموالهم، حتى يتزكى الفرد، وتسعد الأسرة، ويستقر المجتمع، وترتبط الأمة، ويرتقي العمران، وتزدهر الحضارة.

ومن الفقه المطلوب هنا: ما نسميه «فقه الموازنات» ونعني به: الموازنة بين المصالح بعضها وبعض، وبين المفاسد بعضها وبعض، وبين المصالح والمفاسد إذا تعارضت.

وسنعود إلى تفصيل ذلك فيما بعد إن شاء الله، بعد أن تتحدث عن «رأي الإمام ونائبه» ومتى يعمل به في الفصل القادم.

* * *

مجالات العمل برأي ولي الأمر

حدد الإمام البنا رضي الله عنه مجالات ثلاثة يعمل فيها برأي الإمام أو نائبه، وبعبارة أخرى: يجب شرعاً أن ينفذ فيه رأي ولي الأمر الشرعي الذي يتولى السلطة السياسية في بلد ما.

1 - ما لا نص فيه

أول هذه المجالات، هو: ما لا نص فيه. ويراد به: ما ليس فيه دليل شرعي نقلي من كتاب أو سنة صحيحة، فهذا المجال يمثل «منطقة حرة» أو «منطقة فراغ» من النصوص الشرعية الخاصة، وهي التي سميّناها في كتابنا: «عوامل السعة والمرونة في الشريعة الإسلامية»: «منطقة العفو» أخذًا من الحديث النبوي الشريف الذي رواه أبو الدرداء، عن النبي صلى الله عليه وسلم: «ما أحل الله في كتابه فهو حلال، وما حرم فهو حرام، وما سكت عنه فهو عفو - وفي رواية «فهو عافية» - فاقبلا من الله عافيته، فإن الله لم يكن لينسى شيئاً، ثم تلا: {وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيَّ} [مريم: 64]»، وأكد هذا ما رواه أبو داود من حديث ابن عباس قال: كان أهل الجاهلية يأكلون أشياء، ويتركون أشياء، فبعث الله نبيه، وأنزل كتابه، وأحل حلاله، وحرم حرامه، فما أحل فهو حلال، وما حرم فهو حرام، وما سكت عنه فهو عفو. وتلا: {قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رَجْسٌ أَوْ فِسْقًا أَهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ} [الأنعام: 145] وهو موقف على ابن عباس⁽²⁴⁾. فدل الحديث النبوي، وحديث ابن عباس على أن هذه المنطقة متروكة «قصدًا» من الله تنت، عفواً وتوسيعه على عباده، ورحمة بهم، من غير نسيان منه {لَا يَضُلُّ رَبِّي وَلَا يَنْسَى} [طه: 52] كما جاء في الحديث الآخر الذي رواه أبو ثعلبة الخشني عن النبي صلى الله عليه وسلم: «إِنَّ اللَّهَ حَذَّ حَدُودًا فَلَا تَعْدُوهَا،

(24) رواه أبو داود (3800) وإسناده صحيح، والحاكم (115/4) وصحّ إسناده ووافقه الذهبي.

وفرض فرائض فلا تضيئوها، وحرم أشياء فلا تنتهكونها، وسكت عن أشياء رحمة بكم غير نسيان، فلا تبحثوا عنها» رواه الدارقطني وذكره النووي في الأربعين النووية الشهيرة، وحسنـه، ونازعـه غيرـه⁽²⁵⁾ وهو يؤكد ما ثبت بحديث أبي الدرداء المرفوع، وحديث ابن عباس الموقوف، وما أيدـه الاستقراء، وهو: أن الشارع الحكيم لم ينص على كل شيء، بل هناك أشياء تركـ النصـ عليها مطلقاً، وأشياء نصـ عليها بإجمالـ، على وجهـ كليـ، وأشياء نصـ عليها بالتفصـيل المناسبـ لهاـ.

وبالاستقراء عرفـنا أنـ ما يتغيرـ بتغيـيرـ الزـمانـ والمـكانـ والإـنسـانـ تـغـيرـاً كـلـياً وجـزـرياً، تركـ الشـارـعـ النـصـ عـلـيـهـ، وـهـوـ منـطـقـةـ «ـالـعـفـوـ»ـ التـيـ تـحدـثـنـاـ عـنـهـ، وـهـيـ مـتـرـوـكـةـ لـاجـتـهـادـ العـقـلـ الـإـسـلـامـيـ، يـشـرـعـ لـهـ ماـ يـنـاسـبـ زـمـانـهـ وـمـكـانـهـ فـيـ ضـوءـ النـصـوـصـ وـمـقـاصـدـ الشـرـيـعـةـ الـعـالـمـةـ. وـمـاـ يـتـغـيرـ بـعـضـ التـغـيرـ نـصـ عـلـيـهـ بـإـجـمـالـ دونـ تـفـصـيلـ، بـمـاـ يـضـعـ المـبـادـيـ وـيـؤـسـسـ الـقـوـاعـدـ، وـيـدـعـ التـفـصـيلـاتـ لـاجـتـهـادـ الـمـسـلـمـينـ.

ومـاـ لـاـ يـتـغـيرـ كـثـيرـاًـ بـتـغـيرـ الزـمانـ والمـكانـ والإـنسـانـ، مـثـلـ شـئـونـ الـأـسـرـةـ، وـالـجـرـائـمـ الـأـسـاسـيـةـ:ـ هـوـ الـذـيـ جـاءـتـ فـيـ النـصـوـصـ، وـفـصـلـتـ فـيـ الـأـحـکـامـ.

(25) وحسنـه قبلـ النوويـ السـمعـانـيـ فـيـ أـمـالـيـهـ. وـقـدـ روـاهـ الدـارـقـطـنـيـ (183/4)ـ وـالـطـبـرـانـيـ فـيـ «ـالـكـبـيرـ»ـ (589/22)ـ وـالـبـيـهـقـيـ (12/10)ـ وـأـبـوـ نـعـيمـ فـيـ «ـالـحـلـيـةـ»ـ (17/9)ـ وـرـجـحـ الدـارـقـطـنـيـ المـرـفـوعـ. وـانـظـرـ:ـ «ـجـامـعـ الـعـلـومـ وـالـحـكـمـ»ـ الـحـدـيـثـ الـثـلـاثـونـ (120/2)ـ وـكـلامـ الشـارـحـ وـالـمـحـقـقـ عـلـىـ الـحـدـيـثـ. كـمـاـ أـورـدـهـ الـهـيـثـمـيـ فـيـ «ـمـجـمـعـ الزـوـائدـ»ـ (171/1)ـ وـقـالـ:ـ روـاهـ وـالـطـبـرـانـيـ فـيـ «ـالـكـبـيرـ»ـ وـرـجـالـهـ رـجـالـ الصـحـيـحـ، وـفـيـهـ:ـ وـ(ـغـفـلـ)ـ عـنـ أـشـيـاءـ، بـدـلـ (ـوـسـكـتـ عـنـ أـشـيـاءـ). وـهـيـ لـفـظـةـ لـاـ يـجـوزـ أـنـ تـنـسـبـ إـلـىـ اللهـ تـعـالـىـ. وـلـهـذـاـ قـالـ الـهـيـثـمـيـ:ـ وـكـأنـ بـعـضـ الـرـوـاـةـ طـنـ أـنـ هـذـاـ مـعـنـىـ (ـوـسـكـتـ)ـ فـرـوـاهـاـ كـذـلـكـ، وـالـلهـ أـعـلـمـ.

فإذا قلنا: «ما لا نص فيه» احتمل أن يكون معناه: ما ليس فيه نص أو دليل فقط، أو ما فيه دليل على وجه كلي، مثل النص على الشورى في قوله تعالى: {وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ} [الشورى: 38] وقوله: {وَشَافِرُهُمْ فِي الْأَمْرِ} [آل عمران: 159] فإن هذين النصين لم يبينا: من هم الذين يستشارون؟ وكيف يختارون؟ وفيما تكون مشاورتهم؟ وما الحكم إذا اختلفوا فيما بينهم، أو اختلفوا مع ولـي الأمر ... إلخ.

وكتير من أدلة الشرع يأتي على هذه الصورة من الكلية والإجمال، فيقرر «المبدأ» أو «القاعدة» ويترك التفصيل والتطبيق لاجتهاد المجتهدين. وهذا من رحمة الله تعالى بالناس، وتوسعته عليهم؛ لأنـه سبحانه لو ألزمـهم بنص جزئي تفصيلي، لوجب عليهم أن يلتزمـوا به بمقتضـى عقد الإيمـان: {وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمْ خِيَرَةٌ مِنْ أَمْرِهِمْ} [الأحزاب: 36].

وإذا ألزمـهم بأمر مفصل فسيكون مناسـباً لعصرـهم وبيـئـتهم وظـروفـهم، ومعنى هذا: أنه يـجمـدـهم في تلك الصـورـة المـلـائـمة لـمـكانـها وزـمانـها، والتـي قد لا تـصلـح لـزـمـن تـالـ، ولا لـبـيـئة أـخـرى.

والنص - بهذا المعنى الذي شرحـناه - يـشـمل ما يـعـرف عندـ الأـصـولـيينـ فيـ أـقـسـامـ الواـضـحـ الدـلـالـةـ منـ نـصـوصـ الـكـتـابـ وـالـسـنـةـ، وـهـيـ: الـظـاهـرـ، وـالـنـصـ، وـالـمـفـسـرـ، وـالـمـحـكـمـ، عـلـىـ تـقـاوـتـ فـيـ وـضـوحـ دـلـالـاتـهاـ عـلـىـ الـحـكـمـ الشـرـعيـ، اـبـتـداءـ بـالـظـاهـرـ، وـانتـهـاءـ بـالـمـحـكـمـ، الـذـيـ لـاـ يـحـتـمـلـ تـأـيـيـلاـ وـلـاـ نـسـخـاـ. وـإـذـ اـجـتـهـدـ الـإـلـامـ، وـأـعـلـمـ رـأـيـهـ فـيـ هـذـهـ الـمـنـطـقـةـ الـتـيـ لـاـ نـصـ فـيـهـ، وـلـاـ يـوـجـدـ فـيـهـ كـتـابـ وـلـاـ سـنـةـ، فـرـأـيـهـ مـعـتـبـرـ، مـاـ دـامـ مـبـنـيـاـ عـلـىـ أـسـاسـ سـلـيـمـ مـنـ أـسـسـ الـاجـتـهـادـ: مـنـ

قياس على أمر منصوص عليه بموجب العلة الجامعة، أو عمل بالاستحسان في موضعه، أو بالمصلحة بشرطها، أو بسد الذرائع، أو بمراعاة العرف أو غير ذلك، مما هو معروف لأهل الاجتهاد.

* * *

2 - ما يحتمل وجوهًا عدة

أما الموضع الثاني الذي يعمل فيه برأي الإمام فهو ما يحتمل وجوهًا عدة وهذا له معنيان:

ما خير فيه الإمام:

الأول: ما جاءت الشريعة فيه بتخيير الإمام بين أمرتين أو عدة أمور يختار واحدًا منها، وذلك مثل ما جاء في معاملة الأسرى في الحرب الشرعية المفصلة في كتاب «الجهاد» أو «السير» في الفقه الإسلامي.

فله اختيار أحد الأمور الأربع أو الخمسة في شأن أسرى الحرب من المنفعة والبقاء والاسترقاء والقتل والجزية.

واختياره هنا ليس اختيار هوى وتشهي، بحيث يفعل أيها شاء دون حجة، كشأن المخير في كفارة اليمين بين ثلاثة أشياء: إطعام عشرة مساكين أو كسواتهم أو تحرير رقبة، يؤدي ما شاء منها، فيقبل منه ولا حرج. كلا، بل الواجب عليه أن يختار ما فيه مصلحة الأمة وخيرها، ودفع الضرر والشر عنها، حسبما يهدى إليه التحري والاجتهاد بالبحث والشورى.

وفي مسألة الأسرى: يمْنُ حيث يكون المسلمون أقوىاء يُرجَّون ويحافظون، وحيث يرجى من الأسرى ومن وراءهم التأثر بسماحة المسلمين ومكارم أخلاقهم، فغير غبهم ذلك في الإسلام.

ويقبل الفداء بمال أو بأسرى من المسلمين لدى الكفار، حيث يحتاج المسلمون إلى المال يتقوون به على عدوهم، أو كان لهم أسرى لدى عدوهم،

فيجب استنقاذهم وفك رقابهم، حتى لا يبقوا تحت سلطان الكفار.

وهذان الأمران - المن والداء - ثبتا بنص القرآن، حيث يقول تعالى: {فَإِذَا لَقِيْتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرِبُوا الرِّقَابَ حَتَّى إِذَا أَشْخَنْتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَثَاقَ فَإِمَّا مَنَا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً} [محمد: 4].

ويقتل العناة من الأسرى الذين يخشى شرهم بما سبق من كيدهم وتلبيتهم على المسلمين. وهم الذين يسمونهم في عرف عصرنا « مجرمي الحرب».

وقد قتل النبي صلى الله عليه وسلم أفراداً معودين من مجرمي أسرى العدو، لمن طال شره وايذاؤه للمسلمين، ولم يتعرض لغيرهم بسوء، بل عفا عن أهل مكة جمياً.

وقد يفرض الرق إن كان العدو يسترق أسرى المسلمين، عملاً بمبدأ «المعاملة بالمثل». ولم يثبت - كما قال ابن القيم - أن النبي صلى الله عليه وسلم: استرق ذكرًا بالعَـاـقط، ولم يسترق إلا النساء والولدان؛ ليكونوا في حماية الأسر المسلمة. فإذا أُلْغِي الرق كما في عصرنا، فإن الإسلام أول من يرحب بذلك، فهو الذي استحدث العتق، ولم يستحدث الرق.

ويقبل الجزية من بذلها وقبل الخضوع لحكم الإسلام، والعيش في دار الإسلام، ولم يُخـشـ منه شـرـ ولا كـيدـ.

وهكذا يخضع اختيارولي الأمر للمصلحة لا للهوى والتشهي⁽²⁶⁾.

وهناك أمور كثيرة ذكرها الفقه الإسلامي، يختار فيهاولي الأمر واحداً

(26) انظر: «الفروق» للقرافي ج 3، ص (16 - 18).

من أمرین أو من عدۀ أمری.

كما ذكر بعضهم في الأرض المفتوحة: أن يختار الإمام وفقها على المسلمين، بمعنى إبقاء رقبتها في أيدي أهلها يزرعنها ويستغلونها، ويدفعون عنها خراجاً للدولة الإسلامية، يكون مورداً دائماً للنفقات على المصالح والمؤسسات الإسلامية التي تحتاج إليها الأمة على مدى الأجيال والعصور ... أو يختار قسمتها على الفاتحين إن رأى المصلحة في ذلك.

وهناك رأي آخر يوجب وفقها، كما فعل عمر، ولا يرى قسمتها⁽²⁷⁾.

ومثل ما اختاره عدد من الفقهاء في شأن الحرابة «قطع الطريق» وعقوبة المحاربين الذين يرموا الناس بسفك الدماء وأخذ الأموال، وإخافة السبيل، وفيه جاء قوله تعالى: {إِنَّمَا جَرُوا الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادُوا أَن يُقْتَلُوا أَوْ يُصْلَبُوا أَوْ تُقطَعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلْفٍ أَوْ يُنْفَقُوا مِنْ الْأَرْضِ ذُلْكَ لَهُمْ حِزْبٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ} [المائدة: 33].

وقد اختلف العلماء في حكم المحاربين وعقوبتهم، ومعنى «أو» المذكورة في الآية الكريمة.

قال القرطبي في تفسير الآية: «اختلفوا في حكم المحارب، فقالت طائفة: يقام عليه بقدر فعله، فمن أخاف السبيل وأخذ المال قطعت يده ورجله من خلاف، وإن أخذ المال وقتل قطعت يده ورجله ثم صلب، فإذا قتل ولم يأخذ المال قتل، وإن هو لم يأخذ المال ولم يقتل نفي؛ قاله ابن عباس، وروى عن أبي مجلز والنخعي وعطاء الخرساني وغيرهم.

(27) «المغني» لابن قدامة ج 4.

وقال أبو ثور: الإمام مخير على ظاهر الآية، وكذلك قال مالك، وهو مروي عن ابن عباس⁽²⁸⁾، وهو قول سعيد بن المسيب وعمر بن عبد العزيز ومجاهد والضحاك والنخعي كلهم قال: الإمام مخير في الحكم على المحاربين، يحكم عليهم بأي الأحكام التي أوجبها الله تعالى من القتل والصلب أو القطع أو النفي بظاهر الآية؛ قال ابن عباس: ما كان في القرآن «أو» ف أصحابه بالخيارات؛ وهذا القول أشعر بظاهر الآية. فإن أهل القول الأول الذين قالوا إن «أو» للترتيب - وإن اختلفوا - فإنك تجد أقوالهم أنهم يجمعون عليه حدين، فيقولون: يقتل ويصلب؛ ويقول بعضهم: يصلب ويقتل، ويقول بعضهم: تقطع يده ورجله وينفي؛ وليس كذلك الآية ولا معنى «أو» في اللغة؛ قاله النحاس⁽²⁹⁾.

ومثل ذلك: ما ورثي عن الإمام أحمد من جواز التفضيل والتسوية في
قسمة الفيء، وفرض ذلك للإمام، يفعل ما يؤدي إليه اجتهاده؛ لأن النبي صلى
الله عليه وسلم كان يعطي الأنفال، فيفضل قوماً على قوم على قدر غنائمهم،
وهو ما فعله عمر وعثمان حيث فضلا في العطاء، وأبو بكر وعلي سويا⁽³⁰⁾.
وسنعرض لهذه القضية بعد ذلك بالتفصيل.

والملهم في ذلك كله: أن يختار الإمام ما يختاره من هذه الوجوه وفقاً لما هو أصلح لل المسلمين، من تحقيق الخير والمصلحة لهم، ودفع الشر والمفسدة عنهم.

(28) ذكره عن ابن عباس الطبرى فى «جامع البيان» (138/6) وابن كثير فى تفسيره

⁹³(3) وابن عطية في «المحرر والوجيز» (4/426).

(29) تفسير القرطبي ج 6 (151، 152) طبعة دار الكتب المصرية.

(30) انظر: «المغني» لابن قدامة ج 9 (300 - 302) طبعة هجر.

والمقصود تحقيق المصلحة لأكثرية الناس، ودفع المضرة عن أكثرية الناس، فلأكثـر حكم الكل، والنادر لا حـكم له.

ما تعددت فيه الآراء والاحتها

والمعنى الثاني لما يحتمل وجوهًا عده: ما تعددت فيه الآراء والاجتهادات، وواختلفت فيه المذاهب والأقوال، ولم يوجد فيه نص قاطع يحسم النزاع، ويعرف الخلاف.

ويعظم تراث الفقه الإسلامي من هذا النوع، فالمنطقة «القطعية» محدودة جدًا، لأنها تمثل «الثوابت» التي لا يجوز الخلاف عليها، والتنازع حولها. أما المنطقة «الظنية» التي تحتمل تعدد الآراء، واختلاف الاجتهادات، فهي المنطقة الأوسع دائرة.

حتى «المذاهب الفقهية الإسلامية» التي يمثل كل منها «مدرسة مستقلة» في أصوله وتوجهاته، يوجد داخل كل منها اختلافات شتى، تارة من الإمام نفسه، وطوراً من خلاف أصحابه، وغير ذلك من الاعتبارات.

ففي داخل المذهب الحنفي يوجد خلاف أصحاب أبي حنيفة الكبار مثل أبي يوسف ومحمد وزفر، الذين لا يقلون في إمامتهم عن شيخهم، حتى اعتبرهم بعض العلماء من أصحاب الاجتهاد المطلق المستقل لا مجرد الاجتهاد المنشوب.

وقد قالوا: إنهم خالفوا أبا حنيفة في أكثر من ثلث المذهب، وبهذا أثري المذهب واتسع، ووجد مجال واسع لأهل التصحيح والترجح والتضييف من علماء المذهب.

وفي داخل المذهب المالكي نجد الروايات المتعددة عن مالك، والتقسيرات المختلفة لها، ونجد كذلك أقوال أصحابه: ابن القاسم وأشهب وابن وهب، ومن بعدهما ابن عبد الحكم وأصبغ وسحنون وغيرهم، كما هو ظاهر من مصنفات الفقه المالكي مثل «المدونة» الشهيرة، و«العتيبة» وما بعدها مثل «المقدمات» و«البيان والتحصيل» لابن رشد، ومؤلفات ابن العربي، والقرافي في النخبة، وابن عرفة، والبيان المعرّب وغيرها⁽³¹⁾.

وكم رأينا اختلاف التصحيحات والترجيحات ما بين عصر وآخر، فكم من قول كان ضعيفاً، فجاء من قواه وصححه، وكم من قول كان مهجوراً، فجاء من العلماء من شهره وأيده، فقد يكون بعض الأقوال سابقاً لزمنه.

وقد تجلى ذلك في مصنفات المتأخرین مثل شروح «الهداية» و«الكنز» عند الحنفية، وشرح «الرسالة» لابن أبي زيد، وشرح «مختصر خليل» الشهير عند المالكية.

وهذا كله أعطى المذهبين: الحنفي والماليكي ثراء واسعة.

وفي داخل المذهب الشافعي نجد أن له مذهبين معروفيين: قديماً قبل أن يستقر في مصر، وجديداً بعد أن استقر فيها، وأصبح من المعروف أن يقال: قال الشافعي في القديم كذا، وقال في الجديد كذا.

وكذلك اختلف الشافعية فيما بينهم، بين الأقوال والوجوه والطرق، نلاحظ ذلك في «المجموع» وغيره، من الكتب التي تهتم بالخلاف، كما نقرأ ذلك في كتب المصنفين الكبار أمثل: الروياني وإمام الحرمين والماوردي والشيرازي

(31) انظر: كتاب «مالك» للشيخ أبي زهرة.

والغزالى وغيرهم، وترجيحات من بعدهم مثل الشيخين: الرافعى والنبوى، واتجاهات المتأخرین من الشراح مثل: ابن حجر الهيثمى والرملى، وغيرهما من شراح «المنهج» الذى غدا عمدة المتأخرین من علماء المذهب.

وفي داخل المذهب الحنفى يوجد اختلاف أوسع وأكثر، لكثرة الروايات المختلفة عن الإمام أحمد، حتى إنه رضي الله عنه ليروى عنه في المسألة الواحدة تسع روایات أو عشر أو أكثر في بعض الأحيان.

بعضها قد يكون رجواً عما أفتى به من قبل، أو لوضع قيد على الفتوى، أو تخصيصها بعد تعميم، أو تقييدها بعد إطلاق، أو العكس، أو لتغيير الحال، أو العرف، أو الزمان أو المكان أو لغير ذلك من الاعتبارات.

وهذا أعطى أصحابه وأتباع مذهبة مجالاً رحباً للاختيار بين الروايات، والترجح بين الأقوال، حتى إن شيخ الإسلام ابن تيمية - وهو مجتهد مطلق - لم يضطر إلى الخروج عن المذهب إلا في مسائل محدودة، وسائل القضایا: اجتهد فيها ورجح، وبقي داخل المذهب الفسیح.

ومن قرأ كتاباً مثل «الفروع» لابن مفلح في ستة مجلدات كبار أو «الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف» للمرداوى في اثنى عشر مجلداً: رأى ذلك بوضوح.

كل الاحتمالات العقلية:

وبعض الآراء في الأمور الخلافية يضم كل الاحتمالات التي تقبلها القسمة العقلية في المسألة المعروضة.

خذ مثلاً حكم القائل المكره، أعني به: الذي يكرهه آخر على القتل، فيقتل

إنساناً بغير حق، خضوعاً وإذاعاناً لمن أكرهه: هل في هذا القتل قصاص أو لا؟ ومن يكون القصاص؟

أربعة أقوال ذهب إليها الفقهاء:

هناك من قال: القصاص على القاتل المكره؛ لأنه هو الذي باشر القتل ولم يكن له أن ينفذه بنفسه بقتل غيره.

وهناك من قال: القصاص على المكره؛ لأن القاتل المكره كان بمثابة آلة في يده، ينفذ بها إرادته في القتل، فهو القاتل الحقيقي.

وهناك من قال: القصاص عليهما معًا: القاتل لمباشرته، والمكره لإكراهه الآخر على القتل.

وهناك من قال: لا قصاص على واحد منهما؛ لأن جنائية كل منهما لم تكتمل، ولم تستوفِ كل العناصر المطلوبة للقتل العمد العدوانى.

ومثل هذه الأقوال والاختلاف توجد في الفقه في مناسبات شتى.

نرحب بالخلاف:

وأنا لا أضيق صدراً بالخلاف الفقهي، كما أجد ذلك لدى بعض المتدينين، وبعض الاتجاهات الدينية في عصرنا، وقد بينت في كتابي «الصحوة الإسلامية بين الاختلاف المشرع والتفرق المذموم»: أن الاختلاف في فهم الدين - ولا سيما في الفروع - ضرورة ورحمة واسعة، هو ضرورة دينية، وضرورة لغوية، وضرورة بشرية، وضرورة كونية وهو رحمة من الله بعباده، وتتوسعة عليهم، ولهذا روا عن عمر بن عبد العزيز أنه قال: ما يسرني أن أصحاب رسول الله لم يختلفوا.

ونذلك أنهم لما اختلفوا في اجتهاداتهم، سنوا المن بعدهم أن يجتهدوا ويختلفوا، كما يسع من بعدهم أن يأخذ باجتهاد أيٍ واحد منهم دون الآخر، فلا يومه لائم.

ولهذا قالوا عن الصحابة: إجماعهم حجة قاطعة، واختلافهم رحمة واسعة.

ولا ريب أن هذه الآراء المختلفة المنازع، المتعددة المشارب، تمثل ثروة طائلة في عالم الفقه، يستفيد منها الباحثون، وينتفعون منها ما يصلح لحل مشكلاتهم، والإجابة عن تساؤلاتهم، فقد يصلح قول أو مذهب لزمن ولا يصلح لآخر، ويصلح لبيئة ولا يصلح لأخرى، ويصلح في حال ولا يصلح في أخرى.

والواجب على الإمام - أو ولی الأمر - إن كان من أهل الاجتهاد، أو الاختيار والترجح: أن يختار من بين هذه الآراء والاجتهادات، ما يراه أرجح دليلاً، وأهدي سبيلاً، وما يعتقد أنه أقرب إلى تحقيق مقاصد الشرع ومصالح الخلق.

وإذا لم يكن من أهل هذا الشأن - كما هو غالب حال ولاة الأمور في زماننا وقبل زماننا بقرون - فالواجب عليه أن يختار من أهل العلم الثقات: من ينيرون له الطريق، ويبينون له الراجح من المرجوح، والفضل من المفضول، ويوضّحون له بالأدلة المعتبرة: الصحيح والأصح والضعيف والباطل المردود.

ويمكن أن يعينوه بتقنين أحكام الشرع، كما فعل العثمانيون في المدة الأخيرة من حكمهم حين قنعوا الفقه الحنفي في المعاملات في صورة مواد،

وذلك في «مجلة الأحكام العدلية» الشهير.

* * *

المصالح المرسلة

والمجال الثالث للعمل برأي الإمام، أو برأيولي الأمر في السياسة الشرعية هو: المصالح المرسلة.

ونظر المصلحة المرسلة هنا من باب ذكر الخاص بعد العام؛ إذ هي داخلة فيما لا نص فيه، والتخصيص بعد التعميم أسلوب شائع في العربية؛ للتتبّع على أهمية الخاص، والتخصيص عليه بذاته، حتى لا يغفل عنه.

ولكن الذي يهمنا هنا: تحديد معنى «المصلحة المرسلة»، وبيان المقصود منها، وهل هي دليل شرعي لاستبطاط الأحكام فيما لا نص فيه أو لا؟ وما شروط الاستدلال بها إذا كانت دليلاً؟ وهل يمكن أن تعارض المصلحة النص؟ وما الحكم إذا حدث ذلك بالفعل؟

تعريف المصلحة المرسلة:

والمصلحة المرسلة كلمة مركبة من موصوف وصفة؛ فالموصوف هو المصلحة، والصفة هي المرسلة.

ومعنى «المصلحة»: كل ما فيه صلاح ونفع للخلق في دنياهم أو في دينهم، وبتعبير الفقهاء: في معاشهم أو في معادهم. سواء كانت مصلحة فردية أم جماعية، مادية أم معنوية، آنية أم مستقبلية.

ومعنى «المرسلة»: أي المطلقة غير المقيدة، ونعني بها: المصلحة التي لم يدل دليل خاص من نصوص الشرع على اعتبارها ولا على إلغائها⁽³²⁾،

(32) وهذه - كما يقول الإمام القرافي في «الفروق» (107/2): أدنى رتب المصالح، بخلاف

فهي مطلقة من الاعتبار أو الإلغاء.

وإنما قام الدليل، بل الأدلة العامة على أن الشرع يراعي مصالح الخلق، ويقصد إليها في كل ما شرع من أحكام، كما يقصد رفع الضرر والفساد عنهم، ماديًّا كان أو روحًا، واقعًا كان أو متوقًعا.

عرف هذا بتتبع تعليقات الشرع في نصوصه، وباستقراء أحكامه الجزئية.

والفقهاء والأئمة مختلفون في الاحتجاج بالمصلحة المرسلة، واعتبارها دليلاً شرعياً، يبني عليها الحكم في الفتوى أو القضاء أو التشريع. وأكثر الأئمة أخذًا بها هو الإمام مالك رضي الله عنه، وأصحابه وأتباعه مذهب.

ثم الحنابلة أيضًا أكثروا من الأخذ بالمصلحة واعتبارها، كما يبدو ذلك في التراث الفقهي الحنبلي، وخصوصًا عند الإمامين ابن تيمية وابن القيم، وإن لم يسمياها «مصلحة مرسلة».

ثم يأتي بعد ذلك الحنفية، وإن كان الشائع في كتبهم الأخذ بالاستحسان، وهو لون من اعتبار المصلحة.

وأضيق المذاهب في الأخذ بالمصلحة هو مذهب الشافعية، وإن لم يخلُ من القول أو التعليل بها في بعض المسائل، كما سيأتي.

الغزالى والمصلحة:

المصلحة التي شهدت لها أصول الشرع بالاعتبار، فهي أعلى وأقوى، ولذا لم يختلف فيها.

ولعل الإمام الغزالى - وهو شافعى - هو أول أصولي خصّ «الاستصلاح» أو «المصلحة المرسلة» بحديث مفصل، وذلك في كتابه «المستصفى» فعرف المصلحة وأنواعها ومستوياتها، و موقف العلماء منها، على الرغم من اعتبارها عنده من «الأصول الموهومة» مثل الاستحسان، وقول الصحابي، وشرع من قبلنا.

قال رحمه الله : «وقد اختلف العلماء في جواز اتباع «المصلحة المرسلة»، ولا بد من كشف معنى المصلحة وأقسامها».

تقسيم المصلحة من حيث اعتبارها و عدمه:

فنقول: المصلحة بالإضافة إلى شهادة الشرع ثلاثة أقسام:

- قسم شهد الشرع لاعتبارها.

- وقسم شهد لبطلانها.

- وقسم لم يشهد الشرع لا لبطلانها ولا لاعتبارها.

القسم الأول: ما شهد الشرع باعتباره:

أما ما شهد الشرع لاعتبارها، فهي حجة.

ويرجع حاصلها إلى القياس، وهو: اقتباس الحكم من معقول النص والإجماع.

ومثاله: حكمنا أن كل ما أسكر من مشروب أو مأكول، فيحرم قياساً على الخمر؛ لأنها حرمت لحفظ العقل⁽³³⁾ الذي هو مناط التكليف.

(33) اشتهر بين فقهاء المسلمين: أن الخمر حرمت لحفظ العقل، ويکاد کلامهم يوحی بأنها

فتحرير الشرع دليل على ملاحظة هذه المصلحة.

القسم الثاني: ما شهد الشرع لبطلانها بنص معين:

مثاله: قول بعض العلماء لبعض الملوك - لما جامع في نهار رمضان:

«إن عليك صوم شهرين متتابعين».

فَلَمَا أَنْكِرَ عَلَيْهِ - حِيثُ لَمْ يَأْمُرْهُ بِإِعْتاقِ رَقْبَةِ مَوْلَاهُ - قَالَ: «لَوْ أَمْرَتْهُ بِذَلِكَ لَسْهَلَ عَلَيْهِ، وَاسْتَحْقَرَ إِعْتاقَ رَقْبَةِ فِي جَنْبِ قَضَاءِ شَهُونَتِهِ، فَكَانَتِ الْمُصْلَحَةُ فِي إِيَاجَابِ الصَّوْمِ، لِيَنْزَجِرْ بِهِ»⁽³⁴⁾.

حرمت لذلك فحسب، وتحريرها لحفظ العقل لا شك فيه، وحفظ العقل من الضروريات الخمس أو الست، ولكن الذي ننزع فيه أن يكون تحريرها لذلك فقط، فالواقع الذي تلمسه من آثارها: أنها حرمت لحفظ الدين، وحفظ النفس (الحياة والصحة) وحفظ العقل، وحفظ المال، وحفظ النسل؛ فهي ضارة بالفرد، ضارة بالأسرة، ضارة بالمجتمع كله. وقد أشار القرآن الكريم في سياق تحريرها إلى أضرارها الدينية والاجتماعية فقال: {إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَنُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدُوَّةَ وَالْبَعْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدُّكُمْ عَنِ الْأَنْصَارِ وَعَنِ الْأَنْصَارِ فَهُنَّ أَنْثُمْ مُنْتَهُونَ} [المائدة: 91]

(34) في كتاب «الاعتصام» للشاطبي قال: حكى ابن بشكوال أنه انفق عبد الرحمن بن الحكم أن وطئ في نهار رمضان، فسأل الفقهاء عن توبته من ذلك وكفارته، فقال يحيى بن يحيى الليثي المالكي، تلميذ الإمام مالك: يكرر ذلك صيام شهرين متتابعين. ثم علل فتواه - بعد التخيير في الكفاره - : لو فتحنا له هذا الباب سهل عليه أن يطأ كل يوم ويتعتق رقبة، ولكن حملته على أصعب الأمور لئلا يعود. راجع «الاعتصام» (114/2).

عبد الرحمن بن الحكم ... الأموي، رابع ملوك بنى أمية في الأندلس ومن المشهورين فيهم، ولد سنة 176هـ ومات سنة 238هـ. راجع «الأعلام» (76/4).

ويحيى بن أبي عيسى الليثي، عالم الأندلس في عصره، سمع الموطاً من مالك، وعاد إلى الأندلس ونشر مذهب مالك. قال الإمام مالك: هذا أعقل أهل الأندلس. ولد سنة 152هـ، وتوفي سنة 234هـ. راجع «الأعلام» (223/9).

انظر: «المستصفى» للعزالي، بتحقيق: د. حمزة زهير حافظ (478/2 - 480).

- فهذا قول باطل، ومخالف لنص الكتاب بالمصلحة، وفتح هذا الباب يؤدي إلى تغيير جميع حدود الشرائع ونصوصها، بسبب تغير الأحوال.

ثم إذا عرف ذلك من صنيع العلماء، لم تحصل الثقة للملوك بفتواهم، وظنوا أن كل ما يقون به، فهو تحريف من جهتهم بالرأي. اهـ.

وأقول: ومن المعروف أن هناك مذهبين في كفاررة من جامع عمداً في نهار رمضان:

أحدهما: إيجاب عتق الرقبة أولاً لمن قدر عليه، فإن لم يجد فصيام شهرين متتابعين، فإن لم يستطع فإطعام ستين مسكيناً، كما في كفاررة الظهار التي ذكرها القرآن في سورة المجادلة: فهذه الثلاث واجبة على الترتيب كما ترى. فأول ما يطلب من المجامع هو تحرير الرقبة وجواباً.

والذهب الآخر: إيجاب واحدة من هذه الخصال الثلاث على التخيير، فله أن يختار أولها وهو العتق، أو أوسطها، وهو الصيام، أو آخرها وأيسرها وهو الإطعام. وهذا هو مذهب مالك رضي الله عنه.

والمفتى هنا - وهو على مذهب مالك - لم يفته على مذهبه بالتحvier بين الأمور الثلاثة، ولم يفته على الذهب الآخر بوجوب العتق أولاً، كما هو مدلول النص.

وإنما لجأ المفتى إلى ذلك بدعوى تحقيق المصلحة بردع الأمير أو الملك عن جماع زوجته، والتكفير عن ذلك بإعتاق رقبة، هو أمر هين بالنظر

إلى سعة ثروته.

ونقول: إن هذا الفقيه بفتواه هذه قد أخطأ النص، وأخطأ المصلحة معًا.

أما أنه أخطأ النص، فظاهر، وقد اعترف به - وما كان له ذلك، فقد قال تعالى: {وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمْ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ} [الأحزاب: 36].

وأما أنه أخطأ المصلحة، فلا شك أن تحرير رقبة إنسان من نير الرق، من أعظم المصالح التي يحرص عليها الإسلام، ويسعى إليها الإنسان، حتى إن القرآن اعتبر «تحرير رقبة مؤمنة» كفاردة للقتل الخطأ، فكان تحرير الإنسان عوض عن إحيائه، فإذا كنا لا نستطيع إحياء نفس مقتولة، فإن البديل لها تحرير نفس مستعبدة.

فلو فرض أن هذا الأمير غلبته شهوته، وجامع في كل يوم، وأعتقد عن كل يوم رقبة، فإن مجموع من يعتقه في الشهر ثلاثون رقبة، وتحرير ثلاثين رقبة في ميزان الحق والخير والمصلحة - أرجح من صيام هذا الشخص.

ونحن في عصرنا نقدر قدر هذا التحرير ونثمنه، ونعرف قيمته، وهي في نظرنا مصلحة تفوق بكثير مصلحة انزجار هذا الأمير.

القسم الثالث: ما لم يشهد له من الشرع بالبطلان ولا بالاعتبار نص معين:

قال الغزالى:

وهذا في محل النظر.

فلنقدم على تمثيله تقسيمًا آخر، وهو:

تقسيم المصلحة من حيث قوتها «الضروريات وال حاجات والتحسينات»:

أن المصلحة باعتبار قوتها في ذاتها، تنقسم إلى:

- ما هي في رتبة الضروريات.

- وإلى ما هي في رتبة الحاجات.

- وإلى ما يتعلق بالتحسينات والتزيينات، وتتقاعد - أيضاً - عن رتبة الحاجات.

ويتعلق بأذى كل قسم من الأقسام ما يجري منها مجرى التكملة والتنمية لها⁽³⁵⁾.

تعريف المصلحة:

ولفهم - أولاً - معنى المصلحة، ثم أمثلة مراتبها:

أما المصلحة: فهي عبارة - في الأصل - عن: جلب منفعة أو دفع مضررة.

ولسنا نعني به ذلك، فإن جلب المنفعة ودفع المضررة مقاصد الخلق، وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم.

لكننا، نعني بالمصلحة: المحافظة على مقصود الشرع.

ومقصود الشرع من الخلق خمسة: وهو أن يحفظ عليهم: دينهم، ونفسهم، وعقلهم، ونسلهم، ومالهم.

فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة، فهو مصلحة.

(35) تقسيم الكلام عن الضروريات وال حاجيات والتحسينات يراجع في «المواقف» للشاطبي (الجزء الثاني).

وكل ما يفوت هذه الأصول، فهو مفسدة، ودفعها مصلحة.
وإذا أطلقنا المعنى المخيل والمناسب - في كتاب القياس - أردنا به هذا الجنس.

رتبة الضرورات:

وهذه الأصول الخمسة حفظها واقع في رتبة الضرورات، فهي أقوى المراتب في المصالح.

ومثاله: قضاء الشرع بقتل الكافر المضل، وعقوبة المبتدع الداعي إلى بدعته، فإن هذا يفوت على الخلق دينهم.

وقضاوه بإيجاب القصاص؛ إذ به حفظ النفوس.

وإيجاب حد الشرب؛ إذ به حفظ العقول، التي هي ملاك التكليف.

وإيجاب حد الزنى؛ إذ به حفظ النسل والأنساب.

وإيجاب زجر الغصب والسرقة؛ إذ به يحصل حفظ الأموال، التي هي معاش الخلق، وهم مضطرون إليها.

وتحريم تفويت هذه الأصول الخمسة والزجر عنها يستحيل أن لا تشتمل عليه ملة من الملل، وشريعة من الشرائع، التي أريد بها إصلاح الخلق.

ولذلك لم تختلف الشرائع في تحريم الكفر، والقتل، والزنى، والسرقة، وشرب المسكر.

أما ما يجري مجرى التكميلة والتتمة لهذه الرتبة:

فكقولنا: المماثلة مرعية في استيفاء القصاص؛ لأنه مشروع للزجر

والتشفي، ولا يحصل ذلك إلا بالمثل.

وكقولنا: القليل من الخمر إنما حرم؛ لأنه يدعى إلى الكثير، فيقاس عليه النبي.

فهذا دون الأول، ولذلك اختلفت فيه الشرائع.

أما تحريم المسكر، فلا تتفك عنه شريعة⁽³⁶⁾؛ لأن السكر يسد باب التكليف والتعبد.

رتبة الحاجات:

الرتبة الثانية: ما يقع في رتبة الحاجات من المصالح والمناسبات.

كتسلیط الولي على تزویج الصغیرة والصغریر، فذلك لا ضرورة إليه، لكنه محتاج إليه في اقتناء المصالح، وتقيید الأکفاء خیفة من الفوات، واستقبالاً للصلاح المنتظر في المال.

وليس هذا کتسليط الولي على تربیته وإرضاعه، وشراء الملبوس والمطعمون لأجله، فإن ذلك ضرورة لا يتصور فيها اختلاف الشرائع المطلوب بها مصالح الخلق.

أما النکاح في حال الصغر، فلا يرهق إليه توغان شهوة، ولا حاجة تتاسل، بل يحتاج إليه لصلاح المعيشة باشتباک العشائر والتظاهر بالأصهار، وأمور من هذا الجنس، لا ضرورة إليها.

(36) ومع هذا وجدنا من النصارى من يقول: إنه أباح شرب الخمر، وأنكر ذلك آخرون، ونحن لا نعتقد أن دينًا سماوياً يبيح السكر والعربدة.

أما ما يجري مجرى التتمة لهذه الرتبة فهو:

قولنا: «لا تزوج الصغيرة إلا من كفاء وبمهر مثل»، فإنه - أيضًا - مناسب، ولكنه دون أصل الحاجة إلى النكاح، ولهذا اختلف العلماء فيه.

رتبة التحسينات:

الرتبة الثالثة: ما لا يرجع إلى ضرورة ولا إلى حاجة، ولكن يقع موقع التحسين والتزيين والتيسير للمزايا والمزائد، ورعاية أحسن المناهج في العادات والمعاملات⁽³⁷⁾.

تمثيل الغزالى للمصلحة المرسلة بمثال الترس:

قال الغزالى:

فإذا عرفت هذه الأقسام؛ فنقول: الواقع في الرتبتين الأخيرتين لا يجوز الحكم بمجرده إن لم يعتمد بشهادة أصل؛ لأنه يجري مجرى وضع الشرع بالرأي فهو كالاستحسان، فإن اعتمد بأصل، فذاك قياس، وسيأتي.

أما الواقع في رتبة الضرورات، فلا بعد في أن يؤدي إليه اجتهاد مجتهد، وإن لم يشهد له أصل معين.

ومثاله: أن الكفار إذا ترسوا بجماعة من أسارى المسلمين.

فلو كفنا عنهم، لصدمنا وغلبوا على دار الإسلام، وقتلوا كافة المسلمين. ولو رميـنا الترسـ، لقتـلـنا مـسـلـمـاً مـعـصـوـمـاً لـمـ يـذـنـبـ ذـنـبـاً، وـهـذـا لـا عـهـدـ بـهـ فـيـ الشـرـعـ.

.(37) «المستصفى» بتحقيق: د. حمزة زهير حافظ ج 2 (478 - 485).

ولو كفنا، لسلطنا الكفار على جميع المسلمين، فيقتلونهم، ثم يقتلون
الأسرى أيضًا.

فيجوز أن يقول قائل: هذا الأسير مقول بكل حال، فحفظ جميع المسلمين
أقرب إلى مقصود الشرع.

لأننا نعلم - قطعاً: أن مقصود الشرع تقليل القتل، كما يقصد حسم سبيله عند
الإمكان، فإن لم نقدر على الجسم، قدرنا على التقليل.

وكان هذا التفاتاً إلى مصلحة، علم بالضرورة كونها مقصود الشرع، لا
بدليل واحد، وأصل معين، بل بأدلة خارجة عن الحصر.

لكن، تحصيل هذا المقصود بهذا الطريق - وهو قتل من لم يذنب - غريب،
لم يشهد له أصل معين.

فهذا مثل مصلحة غير مأخوذة بطريق القياس على أصل معين.

وانقدح اعتبارها باعتبار ثلاثة أوصاف:

- أنها ضرورة.

- قطعية.

- كلية.

وليس في معناها: ما لو ترس الكفار في قلعة ب المسلم؛ إذ لا يحل رمي
الترس، إذ لا ضرورة، وفيما غنية عن القلعة، فعدل عنها.

وليس في معناها إذا لم نقطع بظفرهم بنا؛ لأنها ليست قطعية، بل ظنية.

وليس في معناها جماعة في سفينه، لو طرحا واحداً منهم لنجوا، وإلا غرقوا بجملتهم - لأنها ليست كلية؛ إذ يحصل بها هلاك عدد محصور.

وليس ذلك كاستئصال كافة المسلمين، وأنه ليس يتعين واحد للإغراق، إلا أن يتعين بالقرعة، ولا أصل له.

وكذلك جماعة في مخصصة، لو أكلوا واحداً - بالقرعة - لنجوا، فلا رخصة فيه؛ لأن المصلحة ليست كلية⁽³⁸⁾.

ملاحظتان حول تعريف الغزالي للمصلحة:

وأود أن أنبه هنا على ملاحظتين حول تعريف الغزالي رحمه الله للمصلحة.

فقد حاول أن يضع ضابطاً شرعاً مهماً للمصلحة، يحدد معناها، وقد أحسن في ذلك، فلم يكتف بمعناها اللغوي، بل ربطها بـ «المحافظة على مقصود الشرع» وبين أن مقصود الشرع هو حفظ الكلمات الخمس، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوتها فهو مفسدة، ودفعه مصلحة، وحفظ هذه الخمسة واقع في رتبة الضرورات، فهي أقوى المراتب في المصالح.

وهنا نجد أن كلامه يفهم أن المصلحة مقصورة على حفظ هذه الضروريات الخمس، فأين موقع الحاجيات والتحسينات حسب تقسيمه نفسه، وكلها داخل في المصالح المراعاة شرعاً في حياة الناس؟ فهو يريد بهم اليسر، والتخفيف، ودفع الحرج، والهداية إلى أقوم المناهج في الآداب

.(38) «المستصفى» ج 2 (487 - 489).

والأخلاق، والنظم والمعاملات، مما يدخل في المصالح الحاجية والتحسينية.

هذه هي الملاحظة الأولى.

أما الملاحظة الثانية، فهي حصر الضروريات في هذه الخمس، وأرى أن هناك ضروريات أخرى راعتها الشريعة وقصدت إليها، مثل حفظ العرض، وتحقيق الأمن، والعدل، والتكافل، ورعاية الحقوق والحريات العامة، وإقامة أمة وسط.

ولو كان لي أن أضيف إلى تعريف الغزالى للمصلحة، لقلت مستخدماً أصل عبارته:

نعني بالمصلحة: المحافظة على مقصود الشرع، ومقصود الشرع منخلق: أن يحفظ عليهم: دينهم ونفسهم وعقالهم ونسائهم ومالهم وعرضهم وأمنهم وحقوقهم وحرياتهم، وإقامة العدل والتكافل في أمة نموذجية، وكل ما ييسر عليهم حياتهم، ويرفع الحرج عنهم، ويتم لهم مكارم الأخلاق، ويهديهم إلى التي هي أقوم في الآداب والأعراف والنظم والمعاملات.

وأحسب أن إمامنا الغزالى لا يمانع في هذه الإضافة، فهي تتفق مع هدفه فيربط المصلحة بمقاصد الشرع، وما ذكرناه يدخل في ذلك بلا ريب.

تبنيهان آخران:

وهناك تبنيهان آخران ذكرهما الدكتور حسين حامد حسان في رسالته القيمة: «نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي»:

الأول: أن المصلحة في الأصل - ويعني به العرف أو اللغة - جلب النفع

ودفع الضرر، وهذا يتفق مع معنى المصلحة لغة؛ إذ هي تطلق في اللغة على جلب المنفعة مجازاً كما تطلق على المنفعة نفسها حقيقة، ولما كانت المنفعة والمضررة نقليضين، كان دفع المضررة مصلحة أيضاً.

والثاني: أن الغزالي لا يقصد بالمصلحة معناها العرفي، وإنما يقصد بها جلب نفع أو دفع ضرر مقصود للشارع، لا مطلق نفع أو ضرر، ومعنى هذا: أن الناس قد يعدون الأمر منفعة وهو في نظر الشارع مفسدة، وبالعكس، فليس هناك تلازم بين المصلحة والمفسدة في عرف الناس، وبينهما في عرف الشارع، أو بعبارة أخرى، فإن المصلحة في نظره هي المحافظة على مقاصد الشارع ولو خالفت مقاصد الناس، فإن الأخيرة عند مخالفتها للأولى ليست في الواقع مصالح، بل أهواء وشهوات زيتها النفس، وألبيتها العادات والتقاليد ثوب المصالح. فقد كان أهل الجاهلية في العرب يرون المصلحة في وأد النبات، وحرمان الإناث من الإرث، وقتل غير القاتل، وما كانوا يعتقدون أن في شرب الخمر ولعب الميسر واتخاذ الأخدان، ونسبة الولد إلى غير أبيه مفسدة.

والقانون الروماني في أوج عظمته، كان يجيز للدائن أن يسترق مدينه في الدين، وإذا كان هناك أكثر من دائن، ولم يوجد من يرغب في شراء المدين، فإن القانون أعطى للدائنين حق اقتسام جثة المدين! وما كان أحد في روما يرى أن في هذا الحكم مفسدة، حتى جاء الإسلام بمبدئه العادل: {وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرْهُ إِلَى مَيْسَرَةٍ وَأَن تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَكُمْ} [البقرة: 280].

والقانون الإنجليزي ظل قرابة عشرة قرون يرى أن المصلحة في حرمان الإناث من الميراث، واستقلال الابن الأكبر بالتركة، وأن الميراث كحجر إذا

أقى ينزل إلى أسفل، ولا يصعد إلى أعلى؛ ومن ثم فما كانوا يتصورون أن الأصول يأخذون نصيباً من الميراث⁽³⁹⁾.

ومازال القانون الأمريكي يرى المصلحة في إطلاق حرية الموصي، ولو أدى ذلك إلى أن يوصي الشخص بكل ثروته إلى خليطته تاركاً ورثته عالة يتكفرون الناس؛ ولقد بدأ رجال الفقه والقضاء وعامة الشعب يحسون الخطورة والمفاسد التي تترتب على ترك هذه الحرية دون قيود.

وآخر مثل لعرض الأهواء والشهوات في ثوب المصالح: القانون الذي أقره مجلس العموم واللوردات الإنجليزي، وهو يجعل اللواط عملاً مشروعاً لا ضرر فيه على الفرد ولا على الجماعة⁽⁴⁰⁾.

وكان العرب في الجاهلية يعتبرون من المصلحة المرعية: شرب الخمر، ولعب الميسر، وأكل الriba، والعصبية لقبيلة في الحق والباطل، وحرمان

(39) وأخيراً وبعد أربعة عشر قرناً، أخذ الإنجليز بمبادئ الشريعة الإسلامية، فأشركوا الإناث في الإرث، وورثوا البن الأصغر، وأصول الميت، وآخر قانون قرر هذا كان في سنة 1925، وكان الحال كذلك في معظم الولايات الأمريكية ثم عدلت عنه، وهذا يدلنا على عظم الثروة التي بأيدينا، وأن المصلحة فيما جاء به التشريع الإسلامي، وإن بدا لبعض ضعاف الإيمان أن المصلحة في التخلص منه إلى غيره، راجع في ذلك بحثاً للدكتور حسين حامد حسان مقدمًا إلى جامعة نيويورك، معهد القانون المقارن عنوانه: «الورثة في الشريعة الإسلامية والقانون الإنجليزي»، حيث أثبتتنا أن القانون الإنجليزي وصل في آخر تطوره وبعد أربعة عشر قرناً إلى ما بدأ به الإسلام. «مجلة القانون والاقتصاد» العدد 2 ص36.

(40) راجع الأهرام السنة 92 العدد 28918 في 12 فبراير 1966، فقد جاء فيه ما يلي: «وافق مجلس العموم البريطاني أمس على قانون باعتبار الشذوذ الجنسي عملاً مشروعاً بين البالغين، وقد تمت الموافقة بأغلبية 164 صوتاً ضد 107 أصوات، وقد استقبل الجالسون في شرفة الزوار الموافقة بالتصفيق».

الإناث والصغار من الميراث، وقتل الأولاد من إملاق أو خشية إملاق، واعتبار ميلاد البنت كارثة قد تنتهي بواحدها، ووراثة الرجل امرأة أبيه من بعده ... إلى غير ذلك مما أبطله الإسلام.

من أجل هذا حرص الغزالى رحمة الله على التفرقة في تعريف المصلحة بين مقاصد الخلق ومقاصد الشارع. وقرر أن المحافظة على الثانية، وإن خالفت الأولى، هي المصلحة الشرعية⁽⁴¹⁾.

اعتبار الصحابة للمصلحة:

وكان الصحابة - وهم أفقه الناس لهذه الشريعة - أكثر الناس استعمالاً للمصلحة واستناداً إليها، فهذه المصلحة هي التي جعلت أبا بكر يجمع الصحف المفرقة - التي كان القرآن مدوناً فيها من قبل - في مصحف واحد، وهو أمر لم يفعله النبي صلى الله عليه وسلم، ولهذا توقف فيه أول الأمر، ثم أقدم عليه بنصيحة عمر، لما رأى فيه من خير ومصلحة للإسلام.

وجعلته يستخلف عمر قبل موته مع أن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يفعل ذلك.

وهي التي وجهت عمر إلى وضع الخراج، وتدوين الدواوين، وتمصير الأمسكار، واتخاذ السجون، والتعزير بعقوبات شديدة، مثل إراقة اللبن المغشوش، ومشاطرة الولادة أموالهم إذا تاجروا أثناء ولايتهم. وهي التي جعلته يتخذ قرارات يرى المصلحة فيها، مثل: عدم تعييب رجل في الجيش أكثر من أربعة أشهر عن أهله، وفرض العطاء لكل مولود في الإسلام،

(41) انظر: «نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي» (5 - 8).

وجعل الشورى في ستة من كبار الصحابة الذين توفى رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو عنهم راضٍ.

وهي التي جعلت عثمان يجمع المسلمين على مصحف واحد، ينشره في الأفاق، ويحرق ما عداه، على ملأ من الصحابة موافقة منهم، ويقضي بميراث زوجة من طلقها زوجها في مرض الموت فراراً من إرثها.

وهي التي جعلت علياً يأمر أباً الأسود الدوري بوضع مبادئ علم النحو، بعد أن دخل اللحن في العربية على ألسنة الناس، حين اخْتَلَطَ الأعاجم بالعرب وينضمُّ الصناع ما يكون بأيديهم من أموال، إذا لم يقدموا بيتة على أنّ ما هلك إنما هلك بغير سبب منهم قائلاً: «لا يُصلح الناس إلا ذاك»⁽⁴²⁾.

وهي التي استند إليها معاذ بن جبل فيأخذ الثياب اليمنية بدل «العين» من زكاة الحبوب والثمار قائلاً: «إِيْتُونِي بِخَمِيسٍ أَوْ لَبِيسٍ «مَنْسُوجَاتٍ مَحْلِيَّة» آخذه منكم مكان الذرة والشعير، فإنه أهون عليكم وأنفع للقراء بالمدينة»⁽⁴³⁾.

واستند إليها معاوية في أخذه مدينه «أي نصف صاع» من القمح في زكاة الفطر في مقابل صاع من التمر، وأقره الصحابة الذين كانوا في زمنه ما عدا أبا سعيد الخدري رضي الله عنه ت⁽⁴⁴⁾.

وهي التي جعلت من بعد الراشدين يتذدون البريد، ويعرّبون الدواوين، ويضربون النقود ... إلى غير ذلك من أعمال الدولة، دون أن يعرض عليهم

(42) انظر: «تنقیح الفصول وشرحه» للقرافي (ص198 - 199)، ومصادر التشريع فيما لا نص فيه لخلاف (ص85 - 88).

(43) انظر كتابنا: «فقه الزكاة» ج2 (ص803).

(44) «فقه الزكاة» ج2 (ص932) وما بعدها.

أحد من علماء الأمة.

مدى اعتبار المصلحة في المذاهب المتباينة:

وهي التي جعلت الإمام أبا حنيفة يوجب الحَجْر على المفتى الماجن، «أي المتلاعب بالشريعة» والطبيب الجاهل، والمكاري «المقاول ونحوه» المفلس، مع أن مذهب رضي الله عنه عدم الحَجْر على العاقل البالغ وإن كان سفيهاً، احتراماً لآدميته.

ولكن حَجَر على هؤلاء منعاً لضرر الجماهير من الناس⁽⁴⁵⁾.

وهي التي جعلت كثيراً من المالكية وغيرهم يفتون بشرعية فرض الضرائب على القادرين إذا اقتضى ذلك الدفاع عن الحوزة، ولم يكن في بيت المال ما يكفي⁽⁴⁶⁾.

وجعلت جمهور الفقهاء يقولون بجواز قتل المسلم إذا ترس به الكفار، ولم يكن من قتالهم بد⁽⁴⁷⁾.

وأجاز فقهاء الحنفية، والشافعية، وجماعة من المالكية وبعض الحنابلة شق بطん الأم بعد موتها لإخراج الجنين، إذا غلب على الظن أنه سيخرج حياً، برغم حُرمة الميت المرعية شرعاً، بل أوجب بعض الفقهاء ذلك؛ لأنه استبقاء حي باتفاق جزء من الميت، وشبّهه صاحب «المهذب» من الشافعية بما لو

(45) قالوا: لعموم ضرر الأول في الأديان، والثاني في الأبدان، والثالث في الأموال. انظر «الاختيار» ج 4 (ص96).

(46) «فقه الزكاة» ج 2 (ص986 - 987).

(47) انظر: «المستصفى» ج 1 (ص294 - 295)، و«الاختيار لتعليق المختار» ج 4 (ص119)، ج 1 حلب، و«مطلوب أولي النهى» ج 2 (ص518 - 519).

وَقَعَتْ مُجَاعَةً وَاضْطُرَّ إِلَى أَكْلِ جَزْءٍ مِنَ الْمَيْتِ⁽⁴⁸⁾، وَذَلِكَ لِأَنَّ حَقَّ الْحَيِّ
مَقْدَمٌ عَلَى حَقِّ الْمَيْتِ عِنْدَ التَّعَارُضِ، وَمَصْلَحةُ إِنْقَاذِ حَيَاةِ الْجَنِينِ تَفُوقُ مَفْسَدَةِ
إِنْتَهَى حُرْمَةُ أُمِّهِ، فَيُرْتَكِبُ أَخْفَ الضَّرَرَيْنِ، وَيَفْوَتُ أَدْنَى الْمُصْلِحَتَيْنِ⁽⁴⁹⁾.

اختلاف المذاهب الأربعة في الاستدلال بالمصلحة المرسلة:

وَمِنَ الْفَقَهَاءِ مَنْ أَنْكَرَ اعْتِبَارَ «الْإِسْتِصْلَاحِ» أَصْلًا مُسْتَقْلًا يَحْتَاجُ بِهِ،
وَيُسْتَنَدُ إِلَيْهِ فِي الْفَتْوَىِ وَالْقَضَاءِ وَالْتَّشْرِيعِ، كَالنَّصْ وَالْإِجْمَاعُ وَالْقِيَاسُ، وَذَلِكَ
مَثَلُ الْإِمَامِ الْغَزَالِيِّ، الَّذِي اعْتَبَرَ الْإِسْتِصْلَاحَ مِنْ «الْأَصْوَلِ الْمُوْهُومَةِ» عَلَى
حَدِّ تَعْبِيرِهِ.

وَمَعَ هَذَا ذَكْرُ عَدَّاً مِنَ الْمَسَائِلِ وَالْقَضَايَا مَلِيْعَةُ فِيهَا - أَوْ فِي أَكْثَرِهَا - إِلَى
الْقُولِ بِالْمَصَالِحِ، وَكَانَ الْمَفْهُومُ بَعْدَهَا أَنْ يَلْحُقُ هَذَا بِالْأَصْوَلِ الصَّحِيحِ
لِيُصِيرَ أَصْلًا خَاصًا بِرَأْسِهِ.

وَقَدْ اعْتَرَضَ بِذَلِكَ عَلَى نَفْسِهِ ثُمَّ أَجَابَ بِقَوْلِهِ:

«مَنْ ظَنَ أَنَّهُ أَصْلُ بِنَفْسِهِ فَقَدْ أَخْطَأَ، لَأَنَّا رَدَدْنَا الْمَصَالِحَ إِلَى حَفْظِ مَقَاصِدِ
الشَّرِعِ، وَمَقَاصِدُ الشَّرِعِ تُعْرَفُ بِالْكِتَابِ وَالسُّنْنَةِ وَالْإِجْمَاعِ، فَكُلُّ مَصَالِحٍ لَا

(48) انظر: المذهب وشرحه «المجموع» ج 5 (ص 301 - 302)، وحاشية الصاوي ج 1 (ص 205).

(49) أما عند الحنابلة فالذهب عندهم تحريم شق البطن من أجل الحمل، لما فيه من هتك حرمة متيقنة، لإبقاء حياة موهومة قالوا: إذ الغالب والظاهر أن الولد لا يعيش، واحتاج أحمد بحديث «كسر عظم الميت كسر عظم الحي» رواه أبو داود، ويجب عنه بأن هذا في غير حالة الضرورة والمصلحة، على أن شق البطن ليس فيه كسر عظم. واختار بعض علماء الذهب جواز الشق إذا كان بالجنين حركة تظن بها حياته بعد شق البطن، فالحياة هنا مرجوة لا موهومة.

ترجع إلى حفظ مقصود، فهم من الكتاب والسنّة والإجماع، وكانت من ا لمصالح الغريبة، التي لا تلائم تصرفات الشرع، فهي باطلة مطروحة، ومن صار إليها فقد شرّع، كما أنَّ من استحسن فقد شرّع، وكل مصلحة رجعت إلى حفظ مقصود شرعي، عُلِّمَ كونه مقصوداً بالكتاب والسنّة والإجماع، فليس خارجاً من هذه الأصول، ولكنه لا يسمى قياساً، بل مصلحة مرسلة؛ إذ القياس أصل معين، وكون هذه المعانى مقصودة عُرِفت لا بدليل واحد، بل بأدلة كثيرة لا حصر لها، من الكتاب والسنّة، وقرائن الأحوال، وتفاريق الأمارات، تسمى بذلك «مصلحة مرسلة».

قال: «وإذا فسّرنا المصلحة بالمحافظة على مقصود الشرع فلا وجه للخلاف فيها، بل يجب القطع بكونها حجة.

وحيث ذكرنا خلافاً، فذلك عند تعارض مصلحتين ومقصودين، عند ذلك يجب ترجيح الأقوى»⁽⁵⁰⁾.

القرافي والمصلحة:

وقد شاع أنَّ الاستدلال بالمصلحة المرسلة خاص بمذهب المالكية، ولكن الإمام شهاب الدين القرافي المالكي «ت 684هـ» يقول ردًّا على من نقلوا اختصاصها بالمالكية:

«وإذا افقدت المذاهب وجدتهم إذا قاسوا أو جمعوا أو فرقوا بين المسألتين لا يطلبون شاهداً بالاعتبار لذلك المعنى الذي جمعوا أو فرقوا، بل يكتفون بمطلق المناسبة، وهذا هو المصلحة المرسلة، فهي حينئذ في جميع

(50) «المستصفى» ج 1 (311، 31)

المذاهب»⁽⁵¹⁾.

وهذا هو التحقيق، فالذي يطالع كتب المذاهب الأخرى يجد فيها عشرات ومئات من المسائل إنما يعلونها بتعليلات مصلحية، وإن كان الحنفية والحنابلة أكثر من الشافعية في ذلك.

ويذكر القرافي: أنَّ إمام الحرمين - عبد الملك بن عبد الله الجوني «تـ 478هـ» قرر في كتابه المسمى بـ«الغوثي» أمورًا وجوزها وأفقي بها - والمالكية بعيدون عنها - وجسر عليها، وقالها للمصلحة المطلقة، وكذلك الغزالى في «شفاء الغليل» مع أن الاثنين شديدا الإنكار علينا - يعني المالكية - في المصلحة المرسلة⁽⁵²⁾.

وإمام الحرمين والغزالى شافعيان.

تضييق الغزالى في «المستصفى»:

ولكن الغزالى - كما نقلنا عنه في «المستصفى» - ضيق في الأخذ بالمصلحة المرسلة، واشترط لها شروطًا صعبة التحقيق وهي:

1- أن تكون ضرورية: أي من الضروريات الخمس المعروفة، فإذا كانت في مرتبة الحاجيات أو التتممات والتحسينات لا تُعتبر.

2- أن تكون كليّة: أي تعم جميع المسلمين، بخلاف ما لو كانت لبعض الناس دون بعض أو في حالة مخصوصة.

(51) «شرح تنقیح الفصول» (ص 171).

(52) «شرح تنقیح الفصول» (ص 199).

3- أن تكون قطعية أو قریباً من القطعية⁽⁵³⁾.

ويبدو للمتأمل أن الغزالي لم يشترط هذه الشروط لكل مصلحة، ولكن اشتراطها في المثل الذي ذكره، وهو: ترس الأعداء بال المسلمين في الحرب، وإن فهم الأكثرون منه أنه شرط عام لكل المصالح.

قال القرطبي: «هي بهذه القيود لا ينبعي أن يختلف في اعتبارها، وأما ابن المنير فعد ذلك تحكماً من قائله»⁽⁵⁴⁾.

والذي يظهر من عمل الصحابة رضي الله عنهم أنهم لم يكونوا يتلزمون هذه الشروط كلها، وإنما يراعون المصلحة، وإن كانت جزئية أو حاجية أو ظنية.

فعمري حكم بطلاق امرأة المفقود بعد مضي أربع سنوات - إما من حين فقده، أو من حين رفع أمرها إلى القضاء - رعاية لمصلحة الزوجة، ورفعاً للضرر عنها، وإن لم يثبت موت زوجها، وهي مصلحة جزئية وحاجية وظنية، وقد وافق عمر على ذلك عثمان وعليّ وابن عمر وابن عباس وجماعة من التابعين⁽⁵⁵⁾.

ويقضي عمر على محمد بن مسلمة الانصاري بالسماح لجاره - الضحاك بن قيس - أن يسوق نهراً في أرض ابن مسلمة. لأن النهر ينفع جاره، ولا يضر محمداً، وقد كان محمد بن مسلمة منع جاره من ذلك، فقال له جاره:

(53) «المستصفى» ج.1.

(54) «إرشاد الفحول» (ص226).

(55) انظر: «المحلى» ج 10 (ص 164 - 175) ط. الإمام - مسألة رقم 1941.

أنت تمنعني ما هو لك منفعة؟ تسقى منه أولاً وأخراً، ولا يضرك، ولما اختصما إلى عمر قال لمحمد: تمنع أخاك ما ينفعه ولا يضرك؟ فأصر محمد على المنع، فقال عمر: والله ليمرن به ولو على بطنك! ثم أمر عمر الضحاك أن يمر بنهره في أرض محمد، ففعل⁽⁵⁶⁾.

والأمثلة كثيرة على هذا الاتجاه من عمل الصحابة والراشدين.

الشاطبي والمصلحة:

ولهذا لم يشترط الإمام الشاطبي ما اشترطه الإمام الغزالى، وإنما اعتبر أموراً ثلاثة يجب مراعاتها عند الأخذ بالمصلحة وهي:

1 - أن تكون معقولة في ذاتها، بحيث إذا عُرِضت على العقول تلقتها بالقبول، فلا مدخل لها في الأمور التعبدية، فإن الأصل فيها أن تؤخذ بالتسليم.

2 - أن تكون ملائمة لمقاصد الشرع في الجملة، بحيث لا تتفافي أصلاً من أصوله، ولا دليلاً من أدله القطعية، بل تكون متقة مع المصالح التي قصد الشرع إلى تحصيلها، بأن تكون من جنسها أو قريبة منها، ليست غريبة عنها وإن لم يشهد دليلاً خاصاً باعتبارها.

3 - أن ترجع إلى حفظ أمر ضروري، أو رفع حرج لازم في الدين.

فأما مرجعها إلى حفظ الضروري، فهو من باب ما لا يتم الواجب إلا به.

(56) «بداية المجتهد» ج 2 (ص 310) مطبعة المعاهد - نقلًا عن «المدخل إلى علم أصول الفقه» للدكتور الدوالibi.

فهي إذن من الوسائل لا المقاصد.

وأما رجوعها إلى رفع حرج لازم: فهو إما لاحق بالضروري، وإما من الحاجي، الذي مرده إلى التخفيف والتيسير⁽⁵⁷⁾.

وليس من اللازم إذن ما اشترط الإمام الغزالى أن تكون المصلحة من الضروريات، فقد تكون مصلحة حاجية، مما ييسر على الناس، ويرفع عنهم العنت والحرج.

وليس من اللازم أن تكون قطعية، فالعمل بالظن الراجح أمر معمول به في الأحكام الفرعية، وناظط به الشرع أموراً كثيرة.

ضرورة أن تكون المصلحة حقيقة:

والأمر المهم الذي ينبغي الالتفات إليه، والاحتياط فيه: أن تكون المصلحة حقيقة لا وهمية، فقد يخلي الهموى والشهوة، أو الوهم وسوء التصور، أو الإلفال والعادة، لبعض الناس: أن عملاً ما مصلحة، وهو في حقيقته مفسدة، أو أن ضرره أكبر من نفعه، فكثيراً ما يغفل الناس المصلحة العامة لأجل المنفعة الخاصة، أو يغفلون عن الضرر الأجل من أجل النفع العاجل، أو يغفلون الخسارة المعنوية من أجل الكسب المادي، أو يتغاضون عن المفاسد الكبيرة من أجل مصلحة صغيرة، فالاعتبارات الشخصية والوقتية والمحلية والمادية لها ضغطها وتأثيرها على تفكير البشر، لهذا يجب الاحتياط والتحري عند

(57) انظر: «الاعتصام» للشاطبي ج 2 (ص 129 - 135)، و«علم أصول الفقه» للشيخ عبد الوهاب خلّاف (ص 84 - 88) ط. الدار الكويتية «ومالك» للشيخ أبو زهرة (ص 391 - 431).

النظر في المصالح وتقويمها تقويمًا سليمًا عادلًا.

قال الإمام ابن دقيق العيد: «لست أنكر على من اعتبر أصل المصالح، ولكن الاسترسال فيها وتحقيقها يحتاج إلى نظر سديد»⁽⁵⁸⁾.

تغير الأحكام المبنية على المصلحة:

وينبغي أن نشير هنا إلى حقيقة هامة وهي: أن الأحكام المبنية على مصلحة معينة تظل معتبرة ما بقيت هذه المصلحة، التي هي مناط الحكم وعلته، فإذا انتفت وجب أن يتغير الحكم تبعًا لها؛ لأن الحكم يدور مع علته وجودًا وعدمًا.

ومن أمثلة ذلك: العقوبات التعزيرية، والأحكام التي تقضي بها السياسة الشرعية الوقية، التي رويت عن الخلفاء الراشدين وغيرهم من الصحابة ومن بعدهم، بل من ذلك بعض ما ورد عن النبي صلى الله عليه وسلم نفسه.

ونذلك مثل نهيه صلى الله عليه وسلم عن كتابة الحديث في أول الأمر، خشية اختلاطه بالقرآن، فلما زالت هذه الخشية أذن في الكتابة لبعض الصحابة، وثبت عنه عدة كتب في موضوعات شتى.

ومثل إلزام عمر الصحابة أن ينفوا الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما اشتغلوا به عن القرآن، سياسة منه.

ومثل ذلك: اختياره للناس الإفراد بالحج؛ ليعتمروا في غير أشهر الحج، فلا يزال البيت الحرام مقصودًا.

⁽⁵⁸⁾ «إرشاد الفحول» (ص226).

فإنّ هذا وأمثاله - كما قال ابن القيم - : «سياسة جزئية بحسب المصلحة تختلف باختلاف الأزمنة، فظنها - من ظنها شرائع عامة لازمة للأمة إلى يوم القيمة، وكل عذر وأجر، ومن اجتهد في طاعة الله ورسوله فهو دائِر بين الأجر والأجرين»⁽⁵⁹⁾.

وبناء الأحكام على المصالح الزمنية والبيئية من أسباب تغيير الفتوى واختلافها باختلاف الأزمان والأماكن والأحوال كما هو مقرر في موضعه.

فقهاء العصر والمصلحة:

ولم أر أحداً يعتد به من فقهاء عصرنا إلا اعتد بالمصلحة المرسلة، واعتبرها من أدلة الشرع فيما لا نص فيه، بشروطها الشرعية، وضوابطها المرعية.

قال ذلك الشيخ الخضري، والشيخ أحمد إبراهيم، فيما كتباه في أصول الفقه.

والأستاذ الأكبر الشيخ محمد مصطفى المراغي في كتابه «بحث في التشريع الإسلامي».

وقال الشيخ خلاف في كتابه «مصادر التشريع فيما لا نص فيه» عندما تحدث عن الاستصلاح: وهو أخصب الطرق التشريعية فيما لا نص فيه، وفيه المتسع لمسايرة التسريع لتطورات الناس، وتحقيق مصالحهم و حاجتهم.

وكذلك قال الشيخ أبو زهرة في كتابه عن «مالك»، وفي كتابه «أصول

(59) «الطرق الحكيمية» ص (16 - 18).

الفقه».

والشيخ محمد مصطفى شلبي في كتابه «تعليق الأحكام».

ومثل ذلك: الشيخ مصطفى الزرقا في كتابه «المدخل الفقهي» وفي رسالة عن «المصلحة المرسلة».

والدكتور مصطفى زيد في رسالة عن «المصلحة في التشريع الإسلامي».

والدكتور حسين حامد حسان في رسالته «نظيرية المصلحة في الفقه الإسلامي».

والدكتور محمد سعيد رمضان البوطي في رسالته «ضوابط المصلحة في الشرع الإسلامي».

وكثيرون من المعاصرين ممن كتبوا في أصول الفقه مثل: الدكتور عبد الكريم زيدان، والدكتور وهبة الزحيلي.

حاجة الناس في عصرنا:

ومما دعا هؤلاء العلماء إلى القول بالمصلحة المرسلة، هو: ما لمسوه من حاجة الناس في عصرنا إلى اعتبار المصلح في التشريع، وفي الفتوى، وفي القضاء. إلى جوار ما وجدوه من أدلة عامة في النصوص والقواعد والمقاصد الشرعية تؤيد الأخذ بالمصالح.

ومن أجل هذا ضمت القوانين الحديثة أحكاماً شتى كثيرة منها

المصلحة، ولا شيء غيرها.

مثل اشتراط «توثيق عقد الزواج» بالجهة الرسمية وإلا لم تسمع المحاكم دعواه.

وكذلك توثيق عقود الملكية في دوائر الشهر العقاري، أو التسجيل العقاري.

وكذلك قوانين البناء؛ حيث تشترط إدن البلدية وغيرها.

ومثل ذلك: اشتراط الحصول على رخصة قيادة من إدارة المرور لمن يسوق سيارة أو مركبة بخارية، ونحوها.

وكذلك: من يزاول مهنة كالطب والهندسة والصيدلة والمحاماة وغيرها، لا بد له من ترخيص بعد توافر الشروط المطلوبة في مزاولة المهنة.

وهناك قوانين كثيرة تكاد تكون مبنية على المصلحة مثل قانون السير أو لمرور.

وكذلك قانون العمل والعمال.

وحتى القوانين التي لها صلة بالشرع فيها مواد غزيرة ووفيرة مربوطة بالمصلحة، مثل قانون تنظيم استعمال المخدرات: صناعة واتجاراً واستعمالاً.

ولعل من أهم ما نحتاج إليه في عصرنا: تفنين العقوبات التعزيرية، مثل عقوبة أكل الربا، أو بيع الميئنة أو لحم الخنزير، أوأخذ الرشوة، أو إعطائهما، أو أكل مال اليتيم، أو منع الزكاة، أو ترك الصلاة، أو المجاهرة بالفطر، أو معاكسة النساء في الطريق، أو خطفهن واغتصابهن، أو الاتجار في الأغذية الفاسدة والملوثة ... إلى غير ذلك من الآفات والرذائل التي تنتشر في

المجتمع، ولا تجد الردع الكافي، ويكتفي فيها بالوعظ والإرشاد، مع ما علم أن الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن.

وهناك مئات من المعاصي والمخالفات والمنكرات، التي نهى عنها الشرع، أو أمر بمعصيتها، ولكنه لم يضع لها عقاباً محدداً، وتحتاج إلى تقنين.

بل أرى أن من حاجات عصرنا ومصالحه: أن «نقتن» الفقه الإسلامي في صورة مواد مرقمة ومنضبطة، على غرار القوانين الحديثة، وهو ما أخذت به الدولة العثمانية في عهودها الأخيرة، حين قنتت «فقه المعاملات» على المذهب الحنفي، أو - بعبارة أدق - على المفتى به في المذهب غالباً، وذلك ما تضمنته «مجلة الأحكام العدلية» الشهيرة، والتي ظلت أحكامها سارية في بعض البلدان العربية مثل: الأردن والكويت إلى وقت قريب.

إلا أنني أنسحح ألا يكون التقنين في عصرنا ملتزماً بمذهب واحد، بل بالشريعة الرحبة، بمجموع مدارسها ومذاهبها، بل يستفاد من كل الثروة الفقهية، ولو من خارج المذاهب، كفقه الصحابة والتابعين ومن بعدهم، من نظراe الأنمة وشيوخهم، ومن انقرضت مذاهبهم. فلا ينبغي أن نضيق على أنفسنا بالتزم بمذهب واحد، وقد وسع الله علينا.

كما أنسحح بمراجعة «التقنيات» التي نصدرها على ضوء التطبيق الفعلي، ما بين فترة وأخرى، لمحذف ما ينبغي حذفه، ونضيف ما ينبغي إضافته، ونعدل ما ينبغي تعديله⁽⁶⁰⁾.

ومن ذلك: ما ذكرناه من تقنين «التعزييرات» التي تركها الشرع لتقدير

(60) انظر: رسالتنا «الفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد».

الأنمة والقضاء، في كل مخالفة شرعية أو معصية، لا حد فيها ولا كفارة.
وما يختاره الإمام أو ولی الأمر من التقين، يعتبر رأيًا له يعمل به
بشرطه.

هنا لا يعمل برأي ولی الأمر:

تلك هي المجالات الثلاثة التي يعمل فيها برأي ولی الأمر، كما حددتها
الأستاذ البنا: ما لا نص فيه، وما يحتمل عدة أوجه، والمصالح المرسلة.

ومفهوم هذا: أن ما عدا هذه الثلاثة لا يؤخذ فيها برأي، إذ تكون مما
فصلت فيه نصوص الشرع من الكتاب والسنة، أمرًا أو نهيًا. فالامر تمثل
والنواهي تجتنب.

ولا يجوز لولي الأمر أن ينفي ما أثبته الشرع، أو يثبت ما نفاه، أو يلغى
فرضًا فرضه الله على عباده. أو يحل حرامًا حرمه الله عليهم، أو يحرم عليهم
ما أحله الله لهم، أو يشرع لهم من الدين ما لم يأذن به الله سبحانه، فليس صنيع
شيء من هذا كله من شأنه، ولا هو من حقه. وهو لو فعل ذلك كان متعدياً
على حق الله تعالى وسلطانه، متألهاً في الأرض بغير حق.

ومن حق الناس في هذه الحال - بل من واجبهم - أن يرفضوا طاعته التي
أمر الله تعالى بها في قوله: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ
وَأُولَئِكُمْ أَنْهُمْ أَنفَقُوا مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَلَا هُمْ بِآثْرٍ عَذَابٌ} [النساء: 59]، فإن الطاعة واجبة لأولي الأمر إنما هي في
«المعروف» الذي تعرفه الفطر السليمة، والعقول الرشيدة، مما جاء به
الشرع، وأيده العقل، وليس طاعة ولی الأمر مطلقة، حتى إن الله تعالى قيد
الطاعة لرسوله بالمعروف أيضًا حين قال في بيعة النساء له: {وَلَا يَعْصِيَنَّكَ فِي

مَعْرُوفٌ} [المتحنة: 12] وقال عليه الصلاة والسلام لأصحابه: «إنما الطاعة في المعروف» متفق عليه. وقال: «حق على المرء المسلم: السمع والطاعة فيما أحب وكره، ما لم يؤمر بمعصية، فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة» متفق عليه عن ابن عمر، وقد اتفق المسلمين على أنه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق.

والقرآن الكريم حين أمر المؤمنين بطاعة أولي الأمر منهم، عقب على ذلك قوله تعالى: {فَإِن تَرَزَّعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرْدُوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ} [النساء: 59].

والرد إلى الله يعني: الرد إلى كتابه، والرد إلى الرسول - بعد وفاته - يعني: الرد إلى سنته.

فليسولي الأمر المسلم طلاق العنان، يفعل ما يشاء، ويحكم ما يريد، ولا يسأل عما يفعل، فهذا شأن الإله وحده، إنما هو بشر يحاسب ويسأل، وينصح ويوجه، ومن حق أي فرد من رعيته أن ينصح له، ويأمره بالمعروف وينهيه عن المنكر، ومن واجبه أن يقبل منه ويشجعه، كما قال عمر لمن قال له: اتق الله، لا خير فيكم إذا لم تقولوها ولا خير فينا إذا لم نسمعها.

* * *

شرط العمل برأي الإمام «ولي الأمر» وتغييره بتغير الظروف

موقف ولی الأمر من الشورى.

شرط العمل برأي الإمام «ولی الأمر».

تغير رأي الإمام بتغير الظروف.

تغير الرأي النبوي في السياسة الشرعية.

تغير رأي الراشدين ومدى إلزام رأيهم لمن بعدهم.

* * *

موقف ولی الأمر من الشورى

وجوب مشاورة الإمام لأهل الشوري:

وإذا كان رأي الإمام - أو ولی الأمر - يعمل به فيما بيناه من قبل، أي فيما لا نص فيه، وفيما يحتمل وجوهًا عده، وفي المصالح المرسلة، فالواجب أن يتم ذلك بعد مشاورة أهل الرأي والاختصاص، وسؤال أهل الذكر والخبرة، كما قال تعالى: {وَلَا يُبَيِّنُكُمْ مِثْلُ خَبِيرٍ} [فاطر: 14]، {فَسُلُّ بِهِ خَبِيرًا} [الفرقان: 59].

والأصل في الشورى الوجوب؛ لأن الله تعالى أمر بها رسوله صلى الله عليه وسلم، حين قال: {وَشَاءُرَبُّهُمْ فِي الْأَمْرِ} [آل عمران: 159] والأمر - ولا سيما في القرآن - يفيد الوجوب، وإذا كان الرسول المؤيد بالوحي مأموماً بالمشاورة فغيره أولى بلا ريب.

وقد جعل القرآن الشورى من الصفات الأساسية للجماعة المؤمنة، فقال تعالى في بيان فضائلها ومحامد خصالها: {وَالَّذِينَ أَسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ} [الشورى: 38]، فقرنها بالاستجابة لله، وإقامة الصلاة والإإنفاق مما رزق الله، وكلها ركائز ضرورية في حياة المجتمع المسلم.

نقل الإمام القرطبي في تفسيره عن الإمام ابن عطية قوله: والشورى من قواعد الشريعة وعذائب الأحكام، ومن لا يستشير أهل العلم والدين، فعزله واجب، هذا ما لا خلاف فيه.

وقال ابن خويز منداد: واجب على الولاية مشاورة العلماء فيما لا يعلمون، وما أشكل عليهم من أمور الدين، و«مشاورة» وجوه الجيش فيما يتعلق

بالحرب، ووجوه الناس فيما يتعلق بالمصالح، ووجوه الكتاب والوزراء والعمال «أي الولاية»، فيما يتعلق بمصالح البلاد، وعمارتها.

قال القرطبي: وقد جعل عمر بن الخطاب رضي الله عنه الخلافة - وهي أعظم النوازل - شوري⁽⁶¹⁾.

قال البخاري: وشاور النبي صلى الله عليه وسلم أصحابه يوم أحد في المقام والخروج، فرأوا له الخروج ... وشاوراً علياً وأسامة فيما رمى به أهل الإفك عائشة ... وكانت الأئمة بعد النبي صلى الله عليه وسلم يستشرون الأماء من أهل العلم في الأمور المباحة، ليأخذوا بأسئلتها. فإذا وضح الكتاب والسنة لم يتعدوه إلى غيره ... وكان القراء «أي العلماء بالقرآن» أصحاب مشورة عمر، كهؤلاً كانوا أو شباناً، وكان وقافاً عند كتاب الله عز وجل.

ونذكر الحافظ في «الفتح» ما أخرجته البخاري في «الأدب المفرد»، وابن أبي حاتم بسند قوي عن الحسن قال: ما تشاور قوم قط بينهم، إلا هدتهم الله لأفضل ما يحضرهم، وفي لفظ: إلا عزم الله لهم بالرشد أو بالذى ينفع.

وأشار الحافظ إلى ما تقدم - في الحديث الطويل في صلح الحديبية من كتاب «الشروط» - من حديث المسور بن مخرمة إلى قوله صلى الله عليه وسلم: «أشيروا علي في هؤلاء القوم» وفيه: جواب أبي بكر وعمر، وعمله صلى الله عليه وسلم بما أشارا به.

وقد اختلف في متعلق المشاورات، فقيل: في كل شيء ليس فيه نص. وقيل: في الأمر الدنيوي فقط.

(61) «تفسير القرطبي» (4/249 - 251) طبعة دار الكتب المصرية.

قال الداودي: ومن زعم أنه كان يشاورهم في الأحكام فقد غفل غفلة عظيمة. وذكر بعضهم: أنه لم يكن يشاورهم في الأحكام. قال الحافظ: وفي هذا الإطلاق نظر، ثم ذكر مشاورته صلى الله عليه وسلم لعلي بن أبي طالب في قوله تعالى: {إِنَّمَا يَنْهَا الَّذِينَ ظَنَنُوا إِنَّمَا نَهَا الرَّسُولُ فَقَدْمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَانَكُمْ صَدَقَةً} [المجادلة: 12]، وأشار على عليه بالتفصيف، ونزلت الآية التي بعدها تؤيده، و الحديث حسنة الترمذى وصححه ابن حبان. قال الحافظ: ففي هذا الحديث المشاوررة في بعض الأحكام⁽⁶²⁾.

وقال الحافظ في شرح قول البخاري: «وكان الأئمة يستشيرون الأئمان من أهل العلم في الأمور المباحة، ليأخذوا بأسهلها» أي إذا لم يكن فيها نص بحكم معين وما كانت على أصل الإباحة، فمراده: ما احتمل الفعل والترك احتمالاً واحداً، وأما ما عرف وجه الحكم فيه فلا، وأما تقديره بالأئمان فهو صفة موضحة؛ لأن غير المؤمن لا يستشار ولا يلقيت لقوله، وأما قوله «بأسهلها» فلعموم الأمر بالأخذ بالتيسير والتسهيل، والنهي عن التشديد الذي يدخل المشقة على المسلم.

وقد ورد في استشارة الأئمة بعد النبي صلى الله عليه وسلم أخبار كثيرة: منها مشاوررة أبي بكر رضي الله عنه في قتال أهل الردة، وقد أشار إليها المصنف.

وأخرج البيهقي بسند صحيح عن ميمون بن مهران قال: «كان أبو بكر الصديق إذا ورد عليه أمر نظر في كتاب الله، فإن وجد فيه ما يقضى به

.(62) انظر البخاري مع الفتح: 13 / 339، 340

قضى بينهم، وإن علمه من سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى به، وإن لم يعلم خرج فسأل المسلمين عن السنة، فإن أعياد ذلك دعا رعوس المسلمين وعلماءهم واستشارهم، وإن عمر بن الخطاب كان يفعل ذلك».

وتقدم قريباً أن القراء كانوا أصحاب مجلس عمر ومشاورته.

ومشاورة عمر الصحابة في حد الخمر تقدمت في «كتاب الحدود».

ومشاورة عمر الصحابة في إملاص المرأة تقدمت في «الديات».

ومشاورة عمر في قتال الفرس تقدمت في «الجهاد».

ومشاورة عمر المهاجرين والأنصار ثم قريشاً لما أرادوا دخول الشام وبلغه أن الطاعون وقع بها، وقد مضى مطولاً مع شرحه في «كتاب الطب»⁽⁶³⁾.

* * *

هل الشورى مُعلمَة أو ملزَمة؟

ويبدو أن الإمام البنا عليه رحمة الله ورضوانه - من الناحية النظرية على الأقل - لم يكن يرى أن الشورى ملزمة للإمام - وإن كانت واجبة عليه - كما هو رأي كثيرين من أهل العلم قديماً وحديثاً⁽⁶⁴⁾. وهو ما وضح في كثير من كتاباته.

وإلا لكان عليه أن يدخل بعض القيود على عبارته في هذا الأصل المهم.

كأن يقول مثلاً: ورأي الإمام أو نائبه معنوم به فيما لا نص فيه، وفيما يحتمل وجوهاً عدة، وفي المصالح المرسلة، وذلك في السياسة الجزئية وفي الإجراءات الإدارية والتنفيذية، والقرارات اليومية ونحوها ... وكذلك يعمل به في الاجتهادات السياسية الكلية، والمالية والجريبة ونحوها، ما لم يخالف أهل الحل والعقد أو أكثرهم.

وهذا الذي نراه ونلتزم به شرعاً: أن رأي أهل الحل والعقد ملزم للإمام، فإذا شاورهم فاختلقو عليه، فالعبرة برأي الأكثرية.

وقد أقمنا على هذه القضية أكثر من دليل فيما كتبناه من قبل⁽⁶⁵⁾، ولا بأس أن نؤكد هذا هنا اليوم، مخالفين الإمام البنا، فقد ذكر في «أصوله العشرين» أن كل أحد يؤخذ من كلامه ويترك إلا المعصوم صلى الله عليه وسلم.

(64) من القائلين بذلك في عصرنا الأستاذ أبو الأعلى المودودي في بكتستان والشيخ محمد متولي الشعراوي في مصر، وغيرهما.

(65) في كتاب «الحل الإسلامي فريضة وضرورة» وكتاب «الإسلام والعلمانية» وكتاب «من فقه الدولة في الإسلام» وكتاب «فتاویٰ معاصرة» ج 2 وغيرها.

أدلة ترجيح الالتزام برأي الأكثريّة:

فمن الأدلة المرجحة للالتزام برأي أكثر أهل الشورى:

1 - أن النبي صلى الله عليه وسلم لم ير الخروج إلى المشركين في أحد، وإنما كان رأيه ورأي كبار الصحابة: القتال داخل المدينة، ولكنه رأى الأكثريّة تميل إلى الخروج، فنزل على رأيهم. صحيح أنه لم يأمر بعد الموافقين والمخالفين، ولكنه أخذ بظاهر الأمر.

1 - أنه عليه الصلاة والسلام أمر باتباع السواد الأعظم⁽⁶⁶⁾.

2 - أنه قال لأبي بكر وعمر: «لو اتفقتما على رأي ما خالفتكم»⁽⁶⁷⁾
ويعنيه: أنه يرجح رأي الاثنين على رأي الواحد، ولو كان هو رسول الله صلى الله عليه وسلم.

3 - ما ذكره ابن كثير في تفسيره نقلاً عن ابن مارديه عن علي رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن العزم في قوله تعالى:
{إِنَّمَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْتَ عَلَى اللَّهِ} [آل عمران: 159]، فقال: مشاوره أهل الرأي ثم اتباعهم.

4 - أن عمر جعل الشورى في ستة من كبار الصحابة اعتبارهم «أهل الحل والعقد» في الأمة، وجعل القرار النهائي كما تراه أغلبيتهم، وإذا

(66) روی من طرق بعضها قوي. انظر: كتابنا «من فقه الدولة في الإسلام» (ص143) طبعة دار الشروق بمصر.

(67) رواه أحمد عن عبد الرحمن بن غنم (227/4) وفي سنته شهر بن حوشب، وهو صدوق مختلف فيه، وقد وثقه الشيخ شاكر في تخريج المسند.

تساوی الأصوات: ثلاثة وثلاثة اختاروا مرجحاً من الخارج هو عبد الله بن عمر، وإن لم يرضوا به، فالثلاثة الذين فيهم عبد الرحمن بن عوف.

5- أن القرآن الكريم شن حملة هائلة على الطغاة المستكبرين في الأرض بغير الحق، أمثل فرعون وهامان، وكل جبار عنيد، كما قال تعالى:
{كُلُّكُمْ يَطْبَعُ اللَّهَ عَلَى كُلِّ قَلْبٍ مُتَكَبِّرٍ جَبَارٍ} [غافر: 35]، **{وَخَابَ كُلُّ جَبَارٍ عَنِيهِ}** [إبراهيم: 15].

6- كذلك شنع القرآن أبلغ التشنيع على الشعوب الخانعة، التي تسلم زمامها إلى هؤلاء وتسير في ركبهم، ولا تقاومهم ولا تتذكر عليهم، كما قال عن قوم نوح: **{وَاتَّبَعُوا مَنْ لَمْ يَرِدْهُ مَالُهُ وَوَلْدُهُ إِلَّا خَسَارًا}** [نوح: 21]، وعن قوم هود: **{وَاتَّبَعُوا أَمْرَ كُلِّ جَبَارٍ عَنِيهِ}** [هود: 59]، وعن قوم فرعون: **{فَأَتَتَبَعُوا أَمْرَ فَرْعَوْنَ وَمَا أَمْرُ فَرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ}** [هود: 97]، **{فَأَسْتَخَفَ قَوْمَهُ فَأَطَاعُوهُ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فُسِيقِينَ}** [الزخرف: 54].

7- أن أهل الشورى في التراث الإسلامي يسمون «أهل الحل والعقد» فإذا لم يكن رأيهم ملزماً، فماذا يحلون؟ وماذا يعتقدون إذن؟!

8- أن عامة الفقهاء يرجحون «قول الجمهور» إذا لم يوجد مرجح آخر.

10- أن التاريخ علمنا - كما علمنا الواقع - أن رأي الجماعة أقرب إلى السداد من رأي الفرد، وإن رأي الاثنين أقرب من رأي الواحد، وأن شر ما أصاب أمتنا كان من جراء الاستبداد والطغيان، وتسلط أمراءسوء على شعوب الأمة وأحرار ابنائها.

وفي الحديث عن عمر مرفوعاً: «إن الشيطان مع الواحد، وهو من الاثنين

أبعد»⁽⁶⁸⁾.

قيد مهم في هذا الأصل «الآلا يصطدم بقاعدة شرعية»:

ولكن الأستاذ البنا في أصله هذا المتعلق بالسياسة الشرعية، وضع قيداً مهماً على العمل برأي الإمام، يحد من سلطته، وهو قوله: إن رأيه معنوم به في كذا وكذا ما لم يصطدم بقاعدة شرعية.

المسلمون عند شروطهم:

وهذا استثناء في غاية الأهمية؛ حيث إن الإمام إذا التزم بالنزول على رأي الأغلبية، وبوضع على هذا الأساس، فإنه يلزم شرعاً ما التزم به، ولا يجوز له بعد أن يتولى السلطة، أن يضرب بهذا العهد والالتزام عرض الحائط، ويقول: إن رأيي في الشورى أنها معلمة وليس ملزمة!

فليكن رأيه ما يكون، ولكنه إذا اختره أهل الحل والعقد على شرط، وبايده عليه، فلا يسعه إلا أن ينفذه، ولا يخرج عنه، فالMuslimون عند شروطهم، والوفاء بالعهد فريضة، وهو من أخلاق المؤمنين. قال تعالى:

{وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسُؤُلًا} [الإسراء: 34]، {وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ وَلَا تَنْقُضُوا الْأَيْمَنَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا وَقَدْ جَعَلْتُمُ اللَّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلًا} [النحل: 91]، وقال في أوصاف المؤمنين: {وَالَّذِينَ هُمْ لَامِنْتُهُمْ وَعَاهَدُهُمْ رُءُونَ} [المؤمنون: 8].

ومما يؤكّد هذا: أن عمر رضي الله عنه عندما عهد إلى الخليفة في السنة

(68) رواه الترمذى عن عمر (2166) وقال: حسن صحيح غريب، وقد روی هذا من غير وجه عن عمر، ورواه الحاكم (114/1). وصححه على شروط مسلم، ووافقه الذهبي.

أصحاب الشورى: أن يختاروا واحداً منهم، وخلع أحدهم - وهو عبد الرحمن بن عوف - نفسه من الترشيح، وبذل جهده في تبيين آراء الناس، ومن ترضاه الأغلبية، ووجد الأمر محسوباً في اثنين لكل منها أنصاره ومؤيدوه: عثمان بن عفان، وعلي بن أبي طالب رضي الله عنه بـ، حينذاك عرض عبد الرحمن على عليٍّ أن يبايعه على كتاب الله وعلى سنة رسوله، وعلى عمل الشيفيين: أبي بكر وعمر، فقبل عليٌّ أن يبايع على الكتاب والسنة، ولكنه رفض التقيد بعمل الشيفيين، فكل إما اجتهاده، وفق الظروف التي يعيشها، ولكن عثمان قبل ذلك، فبايعه عبد الرحمن وبايده الصحابة معه. ومعنى رفض عليٍّ: أنه إذا وافق على ذلك وجب عليه أن يتلزم به، وليس له الحق في أن يلغى ما اشترط عليه في البيعة.

ومن هنا نرى أن أي جماعة من الناس - وإن كانوا مختلفين في إلزامية الشورى - يستطيعون أن يلزموا ولی الأمر بذلك إذا نصوا في عقد اختياره أو بيعته على الالتزام بالشورى ونتائجها، والأخذ برأي الأغلبية، مطلقة أو مقيدة، فهنا يرتفع الخلاف.

ومثل ذلك إذا كان هناك دستور للأمة أو للجماعة أو نظام أساسى، اختير على أساسه الأمير أو الرئيس، فالواجب هنا الاحتكام إلى هذا الدستور، والرجوع إلى هذا النظام، عملاً بالشروط، ووفاء بالعقود.

قاعدة «تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة»:

ومن القواعد الشرعية المهمة هنا، والتي يجب أن تقيد العمل برأي الإمام: القاعدة التي تقول: تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة، وهي قاعدة

متفق عليها بين أئمة الشريعة.

كلام السيوطي الشافعي في هذه القاعدة:

قال العلامة الحافظ السيوطي في «الأشباه والنظائر» في فقه الشافعية:

القاعدة الخامسة: تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة، قال رحمه الله : هذه القاعدة نص عليها الشافعي وقال: «منزلة الإمام من الرعية منزلة الولي من اليتيم».

قلت «والقاتل السيوطي»: وأصل ذلك: ما أخرجه سعيد بن منصور في سننه، قال: حدثنا أبو الأحوص عن أبي إسحق، عن البراء بن عازب قال: قال عمر رضي الله عنه : «إنني أنزلت نفسي من مال الله بمنزلة ولد اليتيم، إن احتجت أخذت منه، فإذا أيسرت رديته، فإن استغنت استعفت».

ومن فروع ذلك: أنه إذا قسم الزكاة على الأصناف يحرم عليه التفضيل، مع تساوي الحاجات.

ومنها: إذا أراد إسقاط بعض الجند من الديوان بسبب: جاز ، وبغير سبب لا يجوز. حكاه في «الروضة».

ومنها: ما ذكره الماوردي: أنه لا يجوز لأحد من ولاة الأمور أن ينصّب إماماً للصلوات فاسقاً، وإن صحننا الصلاة خلفه؛ لأنها مكرورة. وولي الأمر مأمور بمراعاة المصلحة، ولا مصلحة في حمل الناس على فعل المكرورة.

ومنها: أنه إذا تخير في الأسرى بين القتل والرق والمن والفاء، لم يكن له ذلك بالتشهي، بل بالمصلحة، حتى إذا لم يظهر وجه المصلحة يحبسهم إلى أن يظهر.

ومنها: أنه ليس له العفو عن القصاص مجاناً؛ لأنه خلاف المصلحة، بل إن رأى المصلحة في القصاص اقتضى، أو الدية أخذها. «وهذا فيمن لا ولية له، وأصبح السلطان ولية».

ومنها: أنه ليس له أن يزوج امرأة بغير كفء، وإن رضيت؛ لأن حق الكفاعة للMuslimين وهو كالنائب عنهم، فلا يقدر على إسقاطه.

ومنها: أنه لا يجوز وصية من لا وراث له بأكثر من الثالث.

ومنها: أنه لا يجوز له أن يقدم في مال بيت المال غير الأحوج على الأحوج.

قال السبكي في فتاويه: فلو لم يكن إمام، فهل لغير الأحوج أن يتقدم بنفسه فيما بينه وبين الله تعالى، إذا قدر على ذلك، ملت إلى أنه لا يجوز. واستنبط ذلك من حديث: «إنما أنا قاسم، والله المعطي».

قال: ووجه الدلالة: أن التمليل والإعطاء إنما هو من الله تعالى لا من الإمام، فليس للإمام أن يملك أحداً إلا ما ملكه الله، وإنما وظيفة الإمام القسمة، والقسمة لا بد أن تكون بالعدل. ومن العدل: تقديم الأحوج والتسوية بين متساوي الحاجات. فإذا قسم بينهما ودفعه إليهما، علمنا أن الله ملكهما قبل الدفع، وأن القسمة إنما هي معينة لما كان مبهمًا، كما هو بين الشركاء، فإذا لم يكن إمام وبدر أحدهما واستأثر به، كان كما لو استأثر بعض الشركاء بالماء المشترك، ليس له ذلك.

قال: ونظير ذلك ما ذكره الماوردي في باب التيمم: أنه لو ورد اثنان على

ماء مباح وأحدهما أحوج، فبدر الآخر وأخذ منه: أنه يكون مسيئاً⁽⁶⁹⁾.

كلام ابن نجيم الحنفي:

وقد أكد العلامة زين الدين بن نجيم الحنفي في «أشبهاته ونظائره» ما ذكره السيوطي في هذه القاعدة «تصرف الإمام على الرعية منوط بالصلاح» قال ابن نجيم: وقد صرحا به «أي الفقهاء الأحناف» في موضع منها: في كتاب الصلح في مسألة صلح الإمام عن الظلة المبنية في طريق العامة.

وصرح به الإمام أبو يوسف رحمه الله في كتاب «الخارج» في موضع، وصرحوا في كتاب الجنایات: إن السلطان لا يصح عفوه عن قاتل من لا ولی له، وإنما له القصاص والصلح، وعلله في الإيضاح بأنه نصب ناظراً، وليس من النظر المستحق العفو.

ونذكر الإمام أبو يوسف رحمه الله في كتاب «الخارج» قال: بعث عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه عمار بن ياسر على الصلاة وال Herb، وبعث عبد الله بن مسعود على القضاء وبيت المال، وبعث عثمان بن حنيف على مساحة الأرضين، وجعل بينهم شاة كل يوم في بيت المال، شطرها وبطنهما لumar، وربعها لعبد الله بن مسعود، وربعها الآخر لعثمان بن حنيف، وقال: إني أنزلت نفسي وإياكم من هذا المال بمنزلة ولد اليتيم فإن الله تبارك وتعالى قال: {وَمَنْ كَانَ غُنْيًا فَلَيَسْتَغْفِفَنَّ وَمَنْ كَانَ فَقِيرًا فَلَيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ} [النساء: 6]، والله ما أرى أرضاً يؤخذ منها شاة في كل يوم إلا استسرع خرابها.

فعلى هذا لا يجوز له التفضيل «أي في العطاء» ولكن قال في المحيط من

(69) انظر: «الأشباه والنظائر للسيوطى» (134، 135) طبعة عيسى الحلبي.

كتاب الزكاة: والرأي إلى الإمام من تفضيل وتسوية، من غير أن يميل في ذلك إلى هوئ، ولا يحل لهم إلا ما يكفيهم ويكتفي أعواههم بالمعروف، وإن فضل من المال شيء بعد إيصال الحقوق إلى أربابها قسمه بين المسلمين، وإن قصر في ذلك كان الله عليه حسيباً.

وذكر الزيلعي من الخراج بعد أن ذكر أن أموال بيت المال أربعة أنواع قال: وعلى الإمام أن يجعل لكل نوع من هذه الأنواع بيتاً يخصه، ولا يخلط بعضه ببعض؛ لأن لكل نوع حكمًا يختص به. إلى أن قال: ويجب على الإمام أن يتقي الله تعالى، ويرصف إلى كل مستحق قدر حاجته من غير زيادة، فإن قصر في ذلك كان الله عليه حسيباً.

وفي كتاب الخراج لأبي يوسف رحمه الله: أن أبو بكر رضي الله عنه قسم المال بين الناس بالسوية، وأن عمر رضي الله عنه أنزلهم على قدر منازلهم من السوابق.

وفي القتيبة من باب ما يحل للمدرس والمتعلم: كان أبو بكر رضي الله عنه يسوى بين الناس في العطاء من بيت المال، وكان عمر رضي الله عنه يعطيهم على قدر الحاجة والفقه والفضل، والأخذ بما فعله عمر رضي الله عنه في زماننا أحسن، فتعتبر الأمور الثلاثة.

وفي البزارية: السلطان إذا ترك العشر لمن هو عليه جاز، غنياً كان أو فقيراً، لكن إن كان المتروك له فقيراً فلا ضمان على السلطان، وإن كان غنياً ضمن السلطان العشر للفقراء من بيت مال الخراج لبيت مال الصدقة.

ونذكر ابن نجيم هنا تنبئه قال فيه:

إذا كان فعل الإمام مبنياً على المصلحة فيما يتعلق بالأمور العامة لم ينفذ أمره شرعاً إلا إذا وافقه، فإن خالقه لم ينفذ، ولهذا قال الإمام أبو يوسف رحمه الله في كتاب الخراج من باب إحياء الموات: وليس للإمام أن يخرج شيئاً من يد أحد إلا بحق ثابت معروف⁽⁷⁰⁾.

ومن هنا نقول: إن ولی أمر المسلمين، ليس مطلق الإرادة في أمر الأمة، يفعل ما يحلو له، وينفذ ما تزينه له نفسه، أو يسول له شيطانه أو شياطينه من الجن والإنس، فيبدد أموال الأمة، ويعبث بمقدراتها، ويقدم الغبي على الذكي، والضعيف على القوي، والفاجر على البار، بدعيه أنه الأمر المتصرف المطاع، فقد بینا أن تصرفه إنما ينفذ شرعاً إذا كان محققًا للمصلحة، دارئًا للمفسدة، ملتزمًا بأحكام الشرع وقيمه، فهو إنما «يطاع في المعروف» وهذا ليس من المعروف في شيء.

التقرير بين العبادات والعاديات:

وقد أشار الإمام حسن البنا إلى قاعدة مهمة، في التقرير بين الأمور التعبدية والأمور العادية أو الدنيوية من المعاملات ونحوها، فذكر أن الأصل في العبادات هو: التعبد والتقييد بالنص دون النظر إلى العلل والمقاصد، وأن الأصل في العادات والمعاملات هو: النظر إلى العلل والأسرار والمقاصد.

وهذه قاعدة صحيحة مقتبسة من «الموافقات» للإمام الشاطبي.

أخذ العبادات بالتسليم:

فالقاعدة الأساسية في أمور العبادات: أنها قائمة على الابتلاء، واختبار

(70) انظر: «الأشباه والنظائر لابن نجيم» (123، 124).

طاعة المكلف لربه في امتنال أوامره، واجتناب نواهيه: أتقول ما قال المؤمنون: سمعنا وأطعنا. أم يقول مقوله المتمردين: سمعنا وعصينا.

فليس من الضروري في أمر العبادة أن تعرف حكمتها وأسرارها تفصيلاً، بل يكفي معرفتها على وجه إجمالي، فقد لا يعرف السر كاملاً في كون الصلوات خمساً، وفي كون الصبح ركعتين، والظهر أربعاء، والمغرب ثلاثة، وفي كون الطواف والسعي في الحج سبعة أشواطاً لا خمساً ولا تسعاً مثلاً، ولماذا كان رمي الجمرات بهذا العدد وعلى هذه الصورة، وفي ذلك الميقات ...؟ إلخ.

ولهذا يجب أن تؤخذ العادات بالتسليم والانقياد، والالتزام بالنصوص، وعدم إجهاد العقل في البحث التفصيلي في العلل والمقاصد.

ولهذا رفض فقهاء العصر ما ذهب إليه بعض الدخلاء على فقه الشريعة من إباحة الفطر في رمضان - بالجملة - للعاملين، من أجل زيادة الإنتاج؛ وخطّانا في كتابنا «الاجتهاد المعاصر» من قال بتحويل صلاة الجمعة من يوم الجمعة إلى يوم الأحد في أوربا وأمريكا؛ لأنه يوم الإجازة الأسبوعية هناك، والذي يمكن أن يتجمع الناس فيه بيسراً.

ولم يجز فقيه فيما أعلم في عصرنا للحجاج أن يدعوا ذبح الهدي - للمتمتع والقارن - ويدفعوا بدله صدقة ندية.

لأن هذه كلها عادات تقوم على أساس الطاعة والتعبد والامتثال لله رب العالمين.

ومن المهم هنا: أن نفرق بين العادات ووسائلها: فالوسائل تقبل النظر في

المعاني والعلل، ويدخل فيها التطور والتجديد والاجتهاد.

ولهذا رأى بعض العلماء الكبار قبول «الحساب الفلكي» في دخول شهر رمضان والخروج منه؛ لأن إثبات الشهر ليس من العبادة، وإنما هو وسيلة لإثبات وقت العبادة.

فقد رأى العلامة المحدث الشيخ أحمد محمد شاكر، والعلامة الفقيه الشيخ مصطفى أحمد الزرقا: الأخذ بالحساب في إثبات بدء الشهر، وأولوا حديث: «صوموا لرؤيته، وأفطروا لرؤيته» بأنه كان مناسباً لأمية الأمة في ذلك الوقت؛ حيث كانت لا تكتب ولا تحسب، فلما تغيرت صفة الأمة، وأصبح فيها الكاتبون والحاسبون، والعلماء والفلكيون، ولم تعد تعتمد على غيرها، تغير الحكم، فإنه يدور مع علته وجوداً وعدماً.

ورأى الذي رجحته وقدمته لمجمع الفقه الإسلامي في عمان؛ هو الأخذ بالحساب في النفي لا في الإثبات، بحيث إذا نفي الحساب القطعي إمكان رؤية الهلال؛ لأنه لم يولد فلكياً، ويستحيل رؤيته في أي بقعة من الأرض، فلا تقبل الرؤية، ولا شهادة الشهود بها حينئذ.

وهذا ما ذهب إليه الإمام تقى الدين السبكي في رسالة له، ورد الشهادة التي تخالف الحساب؛ لأن الحساب قطعي، والشهادة ظنية، والظني لا يقاوم القطعي، فضلاً عن أن يقدم عليه.

كما أن من المهم أن نعلم أن الزكاة ليست عبادة محضة، فهي عبادة وحق من حقوق المال، ولذا يدخلها القياس والتعليق في جميع المذاهب ما عدا الظاهرية، سواء كانت زكاة المال أم زكاة الطر، ولهذا أستغرب رأي الدين

يمنعون الناس من إخراج القيمة في زكاة الفطر، ويوجبون عليهم إخراج الحبوب، وإن كان الفقير لا ينفع بها. وما أن المطلوب إغفاء الفقير بها، والإغفاء يتحقق بالقيمة في معظم المدن والبلدان لا بالحبوب والأطعمة.

العاديات والمعاملات ينظر إلى عللها ومقاصدها:

وإذا كان الأصل في أحكام العبادات: أن تؤخذ بالتسليم، والتقييد بالنص، فالالأصل في أحكام العادات والمعاملات - أي في شئون الحياة المختلفة - أن ينظر فيها إلى عللها ومقاصدها، فإنها شرعت قطعاً، لتحقيق مصلحة أو دفع مفسدة.

ولهذا يجب على المجتهد - وخصوصاً ولـي الأمر الشرعي - أن ينعم النظر فيما وراء الأوامر والنواهي في شئون المعاملات من مقاصد وعلل، توخاها الشرع، حتى لا تهمل عند التقنيـن أو الفتوى، أو القضاء، فيقوـت على الناس خــير كثــير، أو يصــيبــهم ضــرــرــ كبيرــ.

ومن تأمل النصوص جيداً، وضم بعضها إلى بعض، ونظر في أغوارها، ولم يقف عند ظواهرها وحرفيتها، وأحسن الفهم عن الله ورسوله، هــديــ إلى ما وراءــها من أسرارــ ومقاصــدــ ناطــهاــ الشــرعــ بهاــ.

وهــذاــ ماــ أــدرــكــهــ فــقهــاءــ الصــحــابــةــ رــضــوانــ اللــهــ عــلــيــهــ،ــ فــلــمــ يــجــمــدــواــ عــلــىــ حــرــفــيــةــ النــصــوــصــ،ــ بــلــ حــاــوــلــواــ أــنــ يــغــوــصــواــ فــيــ أــعــماــقــهــاــ،ــ وــيــتــعــرــفــواــ عــلــىــ الــهــدــفــ مــنــهــاــ،ــ وــيــحــقــقــوــهــ.

وهــذاــ ماــ جــعــلــ عــمــرــ رــضــيــ اللــهــ عــنــهــ يــتــوقــفــ فــيــ تــوزــيعــ الــأــرــضــ الــمــفــتوــحةــ عــلــىــ الــمــقــاتــلــينــ.

وما جعله يغير تقدير الجزية ... وما جعله يوقف حد السرقة في عام الماجاعة، وما جعله يقبل تغيير اسم الجزية إلى اسم الصدقة في شأنبني تغلب من النصارى.

وهو ما جعل عثمان رضي الله عنه يأمر بال نقاط «ضالة الإبل» في عهده، مع أن الرسول أنكر ذلك في عهده، وذلك حينما رأى تغير أخلاق الناس، عندما اختلط المسلمون بغيرهم.

وهو ما جعل علياً كرم الله وجهه يضمن الصناع ما يتلف بأيديهم، مع أن الأصل أن يدهم على الأشياء يد أمانة لا يد ضمان. وإنما فعل ذلك حفظاً لأموال الناس، وجزراً للصناع أن يدعوا هلاك الأموال بغير بينة.

وهو ما جعل معاذًا يأخذ في الزكاة المنسوجات اليمنية بدل الحبوب؛ لأنه أيسر على أهل اليمن، وأنفع للفقراء والمستحقين من غيرهم.

والأمثلة كثيرة في فقه الصحابة، وفقه تلاميذهم من التابعين رضي الله عنه ت. وسنعود إلى شرح هذه القاعدة والتدليل عليها، في الباب الأخير عند حديثنا عن «فقه المقاصد» في مرتکزات فقه السياسة الشرعية.

الاتباع في أمور الدين والابتاع في أمور الدنيا:

وأضيف هنا إلى القاعدة التي ذكرها الإمام البنا: قاعدة أخرى مهمة في التقرير بين العبادات والعادات، وهي: أن الأصل في العبادات - أو أمور الدين المحضة - هو الاتباع، وأن الأصل في العاديات - أو أمور الدنيا - هو الابتاع.

فالآمور التعبدية والدينية الخالصة يجب ألا نزيد فيها ولا ننقص منها، وأن

نبيٍّ عليها كما شرعت؛ حتى لا تحدث في الدين ما ليس منه، ولا نشرع فيه ما لم يأذن به الله.

وقد قال الله تعالى: {أَمْ لَهُمْ شُرِكُواْ شَرِيعَةً لَهُمْ مِنَ الْدِيْنِ مَا لَمْ يَأْذِنْ بِهِ اللَّهُ} [الشورى: 21]، وقال صلى الله عليه وسلم: «من أحدث في أمرنا «أي ديننا ما ليس منه فهو رد»⁽⁷¹⁾ أي مردود عليه.

وقال: «إياكم ومحدثات الأمور، فإن كل بدعة ضلاله» رواه أبو داود والترمذى. ولهذا حافظ الصحابة على جوهر العبادات المحسنة، لم يزيدوا فيها، ولم يغيروا معالمها، كما لم ينقصوا منها، ولو ظهر شيء من ذلك من بعض الجهل، سارع علماؤهم إلى إنكاره، كمارأينا ذلك في موقف ابن مسعود وابن عمر وغيرهما، وقد ميز الصحابة بوضوح بين المقاصد الدينية والوسائل إليها، فحافظوا على المقاصد، وطوروا الوسائل.

ولهذا حافظوا على ألفاظ القرآن، ونقلوه إلينا كما سمعوه، وكما كتبوه، بلا زيادة ولا نقصان.

ولكنهم كتبوا مرتبًا في صورة صحف، أو مصحف، منذ عهد أبي بكر، الذي توقف فيه أول الأمر، خشية أن يكون ابتداعًا في الدين؛ إذ لم يفعله رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولكن عمر الذي أشار عليه بكتابته، ما زال يقعه بما فيه من خير ومصلحة للإسلام ولأهلها، حتى اقتنع وانشرح صدره به.

وكذلك رأى عثمان - بمشورة الصحابة - أن يجمعهم على مصحف واحد،

(71) متفق عليه عن عائشة.

يكتب تحت إشراف الخلافة، وتترك المصاحف الفردية، التي حفلت بتفسيرات وتعليقات مختلفة، بل تحرق كلها، ولا يبقى إلا المصحف الإمام.

وإذا كان الصحابة قد تشددوا وتحفظوا في جانب العبادات والشئون الدينية الخالصة، وكان موقفهم الاتباع المطلق، وسد الباب إلى الإحداث في الدين والابتداع فيه، فقد كان موقفهم في العادات والمعاملات والشئون الدنيوية هو الابتداع والاختراع، أي ابتكار الوسائل والأساليب والتقاليد والآليات التي تنهض بالدنيا، وترقى بالعمران، وتطور الحياة إلى التي هي أحسن.

وهذا يدخل تحت الحديث الصحيح الذي رواه مسلم عن عائشة وأنس: «أنتم أعلم بأمر دنياكم». والحديث الآخر الذي رواه عن جرير بن عبد الله: «من سنّ سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيمة».

وهذا ما جعل عمر يبتكر أموراً كثيرة سميت «أوليات عمر» وكان يهتمي في أموره بمشورة الصحابة، ولا سيما على كرم الله وجهه الذي قال فيه: لولا علي لھلک عمر.

من ذلك: جعل تاريخ خاص لل المسلمين يبدأ بالهجرة النبوية، وتدوين الدواوين، وتمصير الأمصار وغيرها.

ومن ذلك: جمع عثمان الناس على المصحف الإمام، وأمر علي أبا الأسود الدولي بوضع مبادئ علم النحو، إلى غير ذلك من الأعمال التي ابتدعها الصحابة في أمور الحياة.

ولهذا عندما تخلف المسلمون عكسوا الوضع، فجمدوا في شئون الدنيا،

وابتدعوا في شئون الدين⁽⁷²⁾.

* * *

(72) انظر: فقرة (الاتباع في أمور الدين والابتداع في أمور الدنيا) من كتابنا (السنة مصدراً للمعرفة والحضارة) ... وانظر: فقرة (ألا يعبد الله إلا بما شرع) من كتابنا «العبادة في الإسلام».

تغير رأي الإمام بتغير الظروف

السياسة الشرعية ليست جامدة جمود الصخر، كما يتوهم المتوهمنون، بل هي متحركة بحركة الأمة، وحركة الحياة، فإن الشريعة التي تحكم إليها ليست غللاً ولا قيداً يعيق الفرد أو المجتمع عن الحركة والانطلاق، بل هي منار يهدي، ومصباح يضيء الطريق، وفيها من أسباب السعة والمرونة: ما يفسح المجال للعمل والبناء والحركة، والاجتهد للرقي بالأمة، إلى آفاق التقدم والحضارة، ولكن حركة الأمة وحركة الإمام: حركة مأمونة منضبطة، أشبه بحركة الكوكب الذي يسبح في الفضاء الراحب، ولكن في مدار ثابت، وحول محور ثابت.

ومن المقرر أن رأي الإمام، أي اجتهاده في أمور السياسة والإدارة وفي فقه الأحكام بصفة عامة: قد يتغير بتغير الظروف والأحوال، التي تؤثر في اجتهاد المجتهد، إيجاباً أو سلباً، فتجعله هو نفسه يغير رأيه وفتواه فيما حكم به من قبل، فيعدل رأيه، أو يقيده، أو يلغيه، وفق ما يؤدي إليه اجتهاده الجديد، كما كان عمر يقضي في القضية في عام بحكم معين، ثم يقضي فيها نفسها في عام آخر بحكم آخر، فإذا سئل عن ذلك قال: هذا على ما علمنا، وذاك على ما علمنا. أي إنه قضى بما أدى إليه علمه واجتهاده في الحالين.

وربما عدل هو عن رأي الإمام الذي قبله، لتغير الظروف في زمنه عن زمن من قبله، أو لاعتبار رأه ولحظه، لم يلحظه من قبله.

ولهذا رأينا الخلفاء الراشدين، يختلفون في بعض القضايا، ويرى الواحد منهم غير رأى من قبله؛ إذ هو مجتهد، والمجتهد لا يلزم شرعاً إلا باجتهاد

نفسه، ولو ترك اجتهاد نفسه الذي اقتنع به، وعمل باجتهاد غيره، لكان آثماً، إلا في حالة الشورى التي ينزل المجتهد فيها عن رأيه لرأي الجماعة، كما فعل الرسول في أحد، وسنضرب بعض الأمثلة من تاريخنا المجيد، حتى تتضح جوانب الموضوع تماماً.

اختلاف رأي أبي بكر وعمر في توزيع الفيء:
من أبرز الأمثلة: اختلاف الخلفاء الراشدين في توزيع الفيء، ونذكر هذه المسألة بشيء من التفصيل.

رأينا عمر رضي الله عنه يعدل عن رأي أبي بكر رضي الله عنه في توزيع الفيء بالسوية، ويوزعه حسب قواعد جديدة رأها باجتهاده، تقاضل بين الناس باعتبارات شتى، وفي أواخر حياته نوى أن يرجع عن رأيه إلى رأي أبي بكر، ويساوي بين الناس، ويلحق أخراهم بأولاهם، ولكن القدر لم يمهله.

وجاء بعده عثمان رضي الله عنه ، فنفذ سياسة عمر التي رجع عنها.

وجاء بعده عليّ رضي الله عنه ، فعاد إلى التسوية، كما كان أبو بكر، وكما أراد عمر في أواخر عهده.

فقد كان الصديق رضي الله عنه يسوى بين الصحابة في العطاء، لا يميز بينهم بسبب سبقهم في الإسلام أو في الهجرة، أو بسبب قرابتهم من رسول الله صلى الله عليه وسلم، أو بغير ذلك من الأسباب.

روى أبو عبيد في «الأموال» بسنده أن أبو بكر لما قدم عليه المال جعل الناس فيه سواء.

وقال: وددت أن أخلص مما أنا فيه بالكافف «يعني: يخرج من التبعة لا له ولا عليه» ويخلص لي جهادي مع رسول الله صلى الله عليه وسلم.

ومن يزيد بن أبي حبيب أن أبو بكر قسم بين الناس قسماً واحداً، فكان ذلك نصف دينار لكل إنسان⁽⁷³⁾.

وهو عطاء قليل لأن الفتوح لم تكن قد اتسعت بعد.

وقال أبو يوسف رحمه الله ع في كتاب «الخراج»: حدثني ابن أبي نجيح قال: قدم على أبي بكر رضي الله تعالى عنه مال، فقال: من كان له عند النبي صلى الله عليه وسلم عدة فليأت، فجاءه جابر بن عبد الله فقال: قال لي رسول الله صلى الله عليه وسلم: «لو جاء مال البحرين أعطيتك هذا وهذا يشير بكفيه». فقال له أبو بكر رضي الله تعالى عنه: خذ، فأخذ بكفيه ثم عده فوجده خمسمائة فقال: خذ إليها ألفاً. فأخذ ألفاً ثم أعطى كل إنسان كان رسول الله صلى الله عليه وسلم وعده شيئاً، وبقيت بقية من المال، فقسمها بين الناس بالسوية على الصغير والكبير، والحر والمملوك، والذكر والأنثى، فخرج على سبعة⁽⁷⁴⁾ دراهم وثلاث لكل إنسان. فلما كان العام المقبل جاء مال كثير هو أكثر من ذلك، فقسمه بين الناس فأصاب كل إنسان عشرين درهماً. قال: فجاء ناس من المسلمين فقالوا: يا خليفة رسول الله، إنك قسمت هذا المال فسويت بين الناس، ومن الناس أناس لهم فضل وسوابق وقدم، فلو فضلت أهل السوابق والقدم والفضل بفضلهم! قال: أما ما ذكرت من السوابق

(73) الأموال: (ص 373، 374).

(74) في النسخة التيمورية: (تسعة).

والقدم والفضل، فما أعرفني بذلك، وإنما ذلك شيء ثوابه على الله جل ثناؤه، وهذا معاش، فالأسوة فيه خير من الأثرة. فلما كان عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه، وجاءت الفتوح فضل وقال: لا أجعل من قاتل رسول الله صلى الله عليه وسلم كمن قاتل معه، ففرض لأهل السوابق والقدم من المهاجرين والأنصار من شهد بدرًا خمسة آلاف، خمسة آلاف، ولمن لم يشهد بدرًا أربعة آلاف، وفرض لمن كان له إسلام كإسلام أهل بدر دون ذلك، أنزل لهم على قدر منازلهم من السوابق.

قال أبو يوسف: وحدثي أبو معشر قال: حدثي مولى عمرة وغيره قال:
لما جاءت عمر بن الخطاب رضي الله عنه الفتوح وجاءت الأموال قال: إن
أبا بكر رضي الله تعالى عنه رأى في هذا المال رأياً، ولدي فيه رأي آخر، لا
أجعل من قاتل رسول الله صلى الله عليه وسلم كمن قاتل معه، ففرض
للمهاجرين والأنصار من شهد بدرًا خمسة آلاف خمسة آلاف، وفرض لمن
كان إسلامه كإسلام أهل بدر ولم يشهد بدرًا أربعة آلاف أربعة آلاف، وفرض
لأزواج النبي صلى الله عليه وسلم اثنى عشر ألفاً اثنى عشر ألفاً، إلا صفيحة
وجويرية، فإنه فرض لهما ستة آلاف ستة آلاف، فأبلياً أن يقبلان. فقال لهم: إنما
فرضت لهن للهجرة؟ فقالتا: لا إنما فرضت لهن لمكانهن من رسول الله صلى
الله عليه وسلم وكان لنا مثله، فعرف ذلك عمر، ففرض لهما اثنى عشر ألفاً،
وفرض للعباس عم رسول الله صلى الله عليه وسلم اثنى عشر ألفاً، وفرض
لأسمامة بن زيد أربعة آلاف، وفرض لعبد الله بن عمر - ابنته - ثلاثة آلاف -
فقال: يا أبنت، لم زدته على ألفاً، ما كان لأبيه من الفضل ما لم يكن لأبي، وما
كان له مالم يكن لي؟ فقال: إن أباً أسمامة كان أحب إلى رسول الله صلى الله

عليه وسلم من أبيك، وكان أسامي أحب إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم منك، وفرض للحسن والحسين خمسة آلاف خمسة آلاف، الحقهما بأبيهما لمانهما من رسول الله صلى الله عليه وسلم، وفرض لأبناء المهاجرين والأنصار ألفين ألفين، فمر عمر بن أبي سلمة فقال: زيدوه ألفاً، فقال له محمد بن عبد الله بن جحش: ما كان لأبيه ما لم يكن لآبائنا، وما كان له ما لم يكن لنا. فقال: إنني فرضت له بأبيه أبي سلمة ألفين وزنته بأمه أم سلمة ألفاً، فإن كان لك أم مثل أم سلمة زدتك ألفاً. وفرض لأهل مكة والناس ثمانمائة ثمانمائة، فجاء طلحة بن عبيد الله بأخيه عثمان، ففرض له ثمانمائة، فمر به النضر بن أنس فقال عمر: افرضوا له ألفين. فقال له طلحة: جئتكم بمثله ففرضت له ثمانمائة وفرضت لهذا ألفين؟ فقال: إن أبا هذا لقيني يوم أحد فقال: ما فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ قلت: ما أراه إلا قد قتل، فسلّ سيفه وكسر عمه، وقال: إن كان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد قتل فإن الله حي لا يموت، فقاتل حتى قتل، وأبو هذا يرعى الشاء في مكان كذا وكذا. فعمل عمر بهذا خلافته.

قال أبو يوسف: وحدثني محمد بن عمرو بن علقة عن أبي سلمة بن عبد الرحمن بن عوف عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه قال: قدمت من البحرين بخمسمائة ألف درهم، فأتيت عمر بن الخطاب رضي الله عنه ممسيًا قلت: يا أمير المؤمنين اقبض هذا المال. قال: وكم هو؟ قلت: خمسمائة ألف درهم. قال: وتدرى كم خمسمائة ألف؟ قال: قلت: نعم مائة ألف، ومائة ألف خمس مرات. قال: أنت ناعس، اذهب قبل الليلة حتى تصبح. فلما أصبحت أتيته قلت: اقبض مني هذا المال. قال: وكم هو؟ قالت: خمسمائة ألف

درهم. قال: أمن طيب هو؟ قال: قلت: لا أعلم إلا ذاك.

قال عمر رضي الله عنه : أيها الناس إنه قد جاء مال كثير، فإن شئتم أن نكيل لكم كلنا، وإن شئتم أن نعد لكم عدتنا، وإن شئتم أن نزن لكم وزنا لكم. قال رجل من القوم: يا أمير المؤمنين دون للناس دواوين يعطون عليها، فاشتهى عمر ذلك، ففرض للمهاجرين خمسة آلاف خمسة آلاف، وللأنصار ثلاثة آلاف ثلاثة آلاف، ولأزواج النبي صلى الله عليه وسلم اثنتي عشر ألفاً. قال: فلما أتى زينب بنة جحش مالها قالت: غفر الله لأمير المؤمنين: لقد كان في صواباتي من هو أقوى على قسمة هذا المال مني. فقيل لها: إن هذا كله لك، فأمرت به فصب وغطّته بثوب، ثم قالت لبعض من عندها: أدخلني يدك لآل فلان، وآل فلان.

فلم تزل تعطي لآل فلان وآل فلان، حتى قالت لها التي تدخل يدها: لا أراك تذكربني، ولي عليك حق. قالت: لك ما تحت الثوب. قال: فكشفت الثوب فإذا ثم خمسة وثمانون درهماً. قال: ثم رفعت يدها فقالت: اللهم لا يدركني عطاء عمر بن الخطاب رضي الله عنه بعد عامي هذا أبداً. قال: فكانت رضي الله تعالى عنها أول أزواج النبي صلى الله عليه وسلم لحوقاً به سبս. وذكرلنا أنها كانت أنسخى أزواج النبي صلى الله عليه وسلم وأعطاهن. وجعل عمر بن الخطاب رضي الله عنه إلى زيد بن ثابت عطاء الأنصار، فبدأ بأهل العوالى، فبدأ ببني عبد الأشهل، ثم الأوس وبعد منازلهم، ثم الخزرج حتى كان هو آخر الناس، وهم بنو مالك بن النجار، وهم حول المسجد.

قال أبو يوسف: وحدثني عبد الله بن الوليد المدنى⁽⁷⁵⁾ عن موسى بن يزيد قال: حمل أبو موسى الأشعري إلى عمر بن الخطاب رضي الله عنه بـألف ألف. فقال عمر: بكم قدمت؟ فقال: بـألف ألف. قال: فأعظم ذلك عمر، وقال: هل تدري ما تقول؟ قال: نعم، قدمت بمائة ألف ومائة ألف حتى عد عشر مرات. فقال عمر: إن كنت صادقاً ليأتين الرايعي نصبيه من هذا المال، وهو باليمين، ودمه في وجهه⁽⁷⁶⁾.

ومن هذا الأثر والذي قبله نرى ضعف الحالة المالية عند العرب، حتى إن عمر يستكثر المليون أو نصف المليون، حتى انهم محدثه بأنه نائم يحلم!

معايير التفضيل في العطاء عند عمر:

روى أحمد في مسنده وأبو داود في سنته عن مالك بن الحيثان، قال: كان عمر يحلف على أيمان ثلات، يقول: والله ما أحد أحق بهذا المال من أحد، وما أنا بأحق به من أحد، والله ما من المسلمين أحد إلا وله في هذا المال نصيب، إلا عبداً مملوكاً، ولكننا على منازلنا من كتاب الله، وقسمنا من رسول الله صلى الله عليه وسلم، فالرجل وبلاوه في الإسلام، والرجل وقدمه في الإسلام والرجل وغناوه في الإسلام والرجل و حاجته، ووالله لئن بقيت لهم، ليأتين الرايعي بجبل صناعه حظه من هذا المال وهو يرعى مكانه⁽⁷⁷⁾.

(75) في «التيمورية»: (المزني)، وفي «ميزان الاعتدال»: عبد الله بن الوليد بن عبد الله بن معقل بن مقرن المزني. فلعله هذا.

(76) «الخارج» لأبي يوسف، طبعة السلفية (ص 42 - 46).

(77) صحيح إسناده الشيخ شاكر، وضعفه الشيخ الأرناؤوط في تخريج المسند من أجل عنونة محمد بن إسحاق، الحديث (292) ورواه أبو داود (2950) وسكت عليه، ومن طريقه

ويبدو أن عمر رضي الله عنه في أواخر حياته ترجح له رأي أبي بكر في التسوية في قسمة الفيء، فقال: لو استقبلت من أمري ما استدبرت، لأخذت فضول أموال الأغنياء، فرددتها على الفقراء⁽⁷⁸⁾. وذكر الإمام أبو يوسف في «الخرج» عن عمر أنه لما رأى المال قد كثُر، قال: لئن عشت إلى هذه الليلة من قابل، لألحقن أخرى الناس بأولاهم، حتى يكونوا في العطاء سواء! قال: فتو في رحمه الله قبل ذلك. اهـ⁽⁷⁹⁾.

وقال الإمام أبو عبيد في «الأموال»: حدثنا عبد الرحمن بن مهدي عن هشام بن سعد عن زيد بن أسلم عن أبيه قال: سمعت عمر يقول: «لئن عشت إلى هذا العام المقبل، لألحقن آخر الناس بأولهم حتى يكونوا بيأنا واحداً».

قال عبد الرحمن: بيأنا واحداً شيئاً واحداً.

قال أبو عبيد: وقد كان رأي عمر الأول التفضيل على السوابق والغناء عن الإسلام. وهذا هو المشهور من رأيه. وكان رأي أبي بكر التسوية، ثم قد جاء عن عمر شيء شبيه بالرجوع إلى رأي أبي بكر.

وكذلك يروى عن علي التسوية أيضاً. ولكل الوجهين مذهب.

قد كان سفيان بن عيينة - مما يحكى عنه - يفسره، يقول: ذهب أبو بكر في التسوية إلى أن المسلمين إنما هم بنو الإسلام، كإخوة ورثوا آباءهم، فهم

الضياء في «المختار» (395/1) وقال المنذر في «مختصر السنن» حديث (2830): فيه محمد بن إسحاق، وقد نقدم الكلام عليه.

(78) ذكره ابن حزم في «المحلى» بإسناده (ص6/158) وقال: هذا إسناد في غاية الصحة والجلالة.

(79) «الخرج» لأبي يوسف (ص46).

شركاء في الميراث، تتساوی فيه سهامهم. وإن كان بعضهم أعلى من بعض في الفضائل ودرجات الدين والخير. قال: وذهب عمر إلى أنهم لما اختلفوا في السوابق حتى فضل بعضهم بعضاً، وتباهيوا فيها كانوا كإخوة لعلات «الإخوة لأب» غير متساوين في النسب ورثوا أخاهم، أو رجلاً من عصبتهم، فأولاهم بميراثه أمسهم به رحماً، وأقددهم إليه في النسب.

قال أبو عبيدة: يعني بقوله: أمسهم به رحماً وأقددهم إليه في النسب: أن أخيه لأبيه وأمه يحوز الميراث، دون أخيه لأبيه، وإن كان الآخر أخيه. ويعني بالأقعد في النسب: مثل الابن وابن الابن، والأخ وابن الأخ. يقول: أفلست ترى أن الأقعد يرث دون الأطراف، وإن كانت القرابة تجمعهم؟ يقول: فكذلك هم في ميراث الإسلام، أولاهم بالتفضيل فيه أنصرهم له وأقومهم به، وأنبهم عنه «أكثرهم دفاعاً عنه».

قال أبو عبيدة: بلغني عن ابن عيينة كلام هذا معناه، وإن اختلف اللفظ - فيما تأول على أبي بكر وعمر - وليس يوجد عندي في هذا تأويل أحسن منه⁽⁸⁰⁾.

تقدير ذاتي الحاجات على غيرهم:

ومع هذا التمييز والتفضيل في العطاء الذي ارتآه عمر، فقد كان يعرف لذوي الحاجات حقوقهم، ويقدمهم على غيرهم إذا جاءه مال للتوزيع.

روى الإمام أحمد في مسنده عن عدي بن حاتم، قال: أتيت عمر بن الخطاب في أناس من قومي، فجعل يفرض للرجل من طيء في ألفين ويعرض عنى، قال: فاستقبلته، فأعرض عنى، ثم أتيته من حيال وجهه

(80) «الأموال» لأبي عبيدة (375، 376).

فأعرض عني، قال: فقلت: يا أمير المؤمنين، أتعرفني؟ قال: فضحك حتى استلقى لقاء، ثم قال: نعم والله إني لأعرفك، آمنت إذ كفروا، وأقبلت إذ أذبروا، ووفيت إذ غدوا، وإن أول صدقة بيضت وجه رسول الله صلى الله عليه وسلم ووجوه أصحابه صدقة طيء، جئت بها إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، ثم أخذ يعتذر، ثم قال: إنما فرضت لقوم أجحفت بهم الفقة، وهم سادة عشائرهم، لما ينوبهم من الحقوق⁽⁸¹⁾.

تعليق سيد قطب:

ويعلق الشهيد سيد قطب على هذه الواقعة، فيقول:

هما رأيان إذن في تقسيم المال: رأى أبي بكر ورأى عمر. وقد كان لرأي عمر رضي الله عنه سند: «لا أجعل من قاتل رسول الله صلى الله عليه وسلم كمن قاتل معه».

و«فالرجل وبلاوه في الإسلام» ولهذا الرأي أصل في الإسلام وهو التعادل بين الجهد والجزاء، وكان لرأي أبي بكر رضي الله عنه سند كذلك: «إنما أسلموا الله وعليه أجرهم، يوفيهم ذلك يوم القيمة، وإنما هذه الدنيا بلاغ» ولكننا لا نتردد في اختيار رأي أبي بكر؛ إذ كان أقمن أن يتحقق المساواة بين المسلمين - وهي أصل كبير من أصول هذا الدين - وأحرى ألا ينتج النتائج لخطرة التي نشأت عن هذا التفاوت، من تضخم ثروات فريق من الناس، وتزايد هذا التضخم عاماً بعد عام بالاستثمار - والمعلوم اقتصادياً أن زيادة

(81) صحة الشيخ شاكر والشيخ شعيب في «تخریج المسند» (316) وكيف لا، وقد رواه مسلم في صحيحه (2523).

الربح تتناسب إلى حد بعيد مع زيادة رأس المال - هذه النتائج التي رأها عمر في آخر أيام حياته، فآل: لئن جاء عليه العام ليسوين في الأعطيات، وقال قوله المشهور: «لو استقبلت من أمري ما استبرت لأخذت من الأغنياء فضول أموالهم فرددتها على الفقراء».

ولكن وأسفاه! لقد فات الأوان، وسبقت الأيام عمر، ووُقعت النتائج المؤلمة التي أودت بالتوافق في المجتمع الإسلامي، كما أدت فيما بعد إلى الفتنة، بما أضيف إليها من تصرف مروان وإقرار عثمان⁽⁸²⁾.

تعليق على التعليق:

ورغم وجاهة رأي الشهيد سيد قطب، وميل كثير من المعاصرين إلى التسوية، ورغم ميل عمر في أوآخر أيامه إلى ذلك، نرى أن القواعد التي بني عليها عمر التفضيل بين الناس في العطاء: قواعد عادلة في الجملة، قد تتوقف في تفضيل الناس على أساس السوابق في الإسلام والبذل في سبيله من الهجرة والجهاد، فهذا ينبغي أن يكون جزاؤه عند الله عز وجل.

أما مبدأ: «الرجل وغناوه ... والرجل وحاجته» فلا ينبغي أن ينمازع فيهما، فلا يسوى بين العامل والخامل، وبين الذكي والبليد، وبين المجتهد والكسلان. كما لا يسوى بين من تقل حاجته وبين من تكثر حاجته، فحاجة العزب أقل من حاجة الأهل «المتزوج» وحاجة من لا عيال له أقل من حاجة ذي العيال، وحاجة كثير العيال أكثر من حاجة قليلتهم.

(82) «العدالة الاجتماعية في الإسلام» لسيد قطب، (ص229) الطبعة الثانية.

وقد جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه أتاه مال، فأعطى العزب حظاً، وأعطى الآهل حظين⁽⁸³⁾، فراعى الحاجة في عطائه.

كما أنه في الغنائم فاضل بين الفارس والراجل، فأعطى الراجل «من يمشي على رجله» سهماً، وأعطى الفارس سهرين⁽⁸⁴⁾ فراعى الغناء في عطائه بل صح أنه أعطى سهماً للفارس، وسهرين لفرسه⁽⁸⁵⁾، وذلك لعلمه أن مؤونة الفرس أكثر من مؤونة صاحبه، وخصوصاً فرس الجهاد.

والدول الحديثة تعطي رواتبها للعاملين فيها على أساس التفضيل بالأقدمية والكافية وال الحاجة، ولهذا قسموا الوظائف إلى درجات بعضها فوق بعض، لكل درجة شروطها ومؤهلات ارتقائها.

فالموظف القديم يعطي أكثر من الموظف الحديث، وكلما ازدادت خدمته للدولة أو للمؤسسة كلما ازدادت حقوقه عليها.

وموظف الكفاء قد يسبق الالءاء في الارتفاع إلى الوظيفة الأعلى بموهبة وكفايته ونشاطه وإبراز قدراته في العمل والعطاء.

وموظف المتزوج ذو العيال يعطى ما لا يعطاه العزب، ومن لا عيال له، على أن هناك حداً أدنى للكافية المعيشية يجب أن يهيأ للجميع على حد سواء.

(83) رواه أبو داود عن عوف بن مالك في الإمارة (2953) والحاكم في قسم الفيء 140/2، 141 وصححه على شرط مسلم ووافقه الذهبي.

(84) رواه أبو داود عن مجمع بن جارية الأنباري في الجهاد (2736) وفي الإمارة (3015).

(85) رواه الشيخان وأصحاب السنن عن ابن عمر.

رأي فقهائنا من قديم:

وفقهاونا من قديم اختلفوا في هذه القضية، فمنهم من رجح مذهب التسوية، كالشافعي، ومنهم من رجح التفضيل، ومنهم من أجازوا للإمام أن يختار أحد الأمراء باختلافه، فكل رأي منها سنه ومن أخذ به.

قال العلامة ابن نجيم الحنفي في كتابه «الأشباه والنظائر» في قاعدة «تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة» ناقلاً من كتاب «القنية» في الفقه الحنفي من باب ما يحل للمدرس والمتعلم: كان أبو بكر رضي الله عنه يسوى بين الناس في العطاء من بيت المال، وكان عمر رضي الله عنه يعطيهم على قدر الحاجة والفقه والفضل. قال: والأخذ بما فعله عمر رضي الله عنه في زماننا أحسن فتعتبر الأمور الثلاثة. اهـ⁽⁸⁶⁾.

وقال الإمام ابن قدامة في المغني:

واختلف الخلفاء الراشدون رضي الله عنهم في قسم الفيء بين أهله، فذهب أبو بكر الصديق رضي الله عنه إلى التسوية بينهم فيه، وهو المشهور عن علي رضي الله عنه ، فروي أن أبا بكر رضي الله عنه سوى بين الناس في العطاء، مما ولي عمر رضي الله عنه فاضل بينهم، فلما ولي عليّ رضي الله عنه سوى بينهم، وذكر عن عثمان رضي الله عنه أنه فضل بينهم في القسمة.

فعلى هذا يكون مذهب اثنين منهم أبي بكر وعليّ التسوية، ومذهب اثنين

(86) «الأشباه والنظائر» (124) بتحقيق عبد العزيز محمد الوكيل، نشر مؤسسة الحلبي وشركاه.

عمر وعثمان التفضيل. وروي عن أحمد رحمة الله عليه أنه أجاز الأمراء جميعاً، على ما يراه الإمام، ويؤدي اجتهاده إليه.

فروى عنه الحسن بن علي بن الحسين⁽⁸⁷⁾، أنه قال: للإمام أن يفضل قوماً على قوم.

وقال أبو بكر: اختيار أبي عبد الله أن لا يفضلوا. وهذا اختيار الشافعي.

وقال أبي:رأيت قسم الله المواريث على العدد، يكون الإخوة متقاضلين في الغناء عن الميت، والصلة في الحياة، والحفظ بعد الموت، فلا يفضلون، وقسم رسول الله صلى الله عليه وسلم من الأربعة الأخماس على العدد، ومنهم من يغنى غاية الغناء ويكون الفتح على يديه، ومنهم من يكون محضره إما غير نافع، وإما ضرراً بالجبن والهزيمة، وذلك أنهم استووا في سبب الاستحقاق، وهو انتسابهم للجهاد، فصاروا كالغانمين.

والصحيح، إن شاء الله تعالى، أن ذلك مفوض إلى اجتهاد الإمام، يفعل ما يراه من تسوية وتفضيل؛ لأن النبي صلى الله عليه وسلم كان يعطي الأنفال، فيفضل قوماً على قوم على قدر غنائهم، وهذه في معناه، والمشهور عن عمر رضي الله عنه أنه حين كثر عنده المال، فرض لل المسلمين أعطياتهم، ففرض للمهاجرين من أهل بدر خمسة آلاف خمسة آلاف، للأنصار من أهل بدر أربعة آلاف أربعة آلاف ... الخ.

(87) وهو الحسن بن علي بن الحسين الإسکافي، أبو علي، جليل القدر، عنده عن الإمام أحمد مسائل صالح حسان كبار، أغرب فيها على أصحابه، طبقات الحنابلة - 136/1 -

.(137)

ثم تفرض الأرزاق لمن يحتاج المسلمين إليهم، من القضاة، والمؤذنين، والأئمة، والفقهاء، والقراء، والبرد، والعيون، ومن لا غنى للMuslimين عنه، ثم إصلاح الحصون، والكراع، والسلاح، ثم بمصالح المسلمين، من بناء القنطر والجسور، وإصلاح الطرق، وكري الأنهر، وسد بثوقها، وعمارة المساجد، ثم ما فضل قسمه فيسائر المسلمين ويخص ذا الحاجة⁽⁸⁸⁾.

والمهم أن الفقهاء أجازوا الأمراء لبناء على اجتهاده من التسوية والتفضيل، بشرط ألا يكون ذلك اتباعاً لهوى، أو إيثاراً للمحسوب على غيرهم، أو تقديمًا لمن يستحق التأخير، وتأخيراً لمن يستحق التقديم، وإنما يعطي كل ذي حق حقه وفق معايير مرعية وضوابط معلومة.

تغير رأي بعض الراشدين عن الرأي النبوى:

ومن المهم هنا أن نذكر أمراً نراه في غاية الأهمية في بحثنا هذا، وهو: مشروعيّة ما ثبت من مخالفة بعض الخلفاء الراشدين للرأي الثابت عن النبي صلى الله عليه وسلم في بعض أمور السياسة والاقتصاد والإدارة وال الحرب ونحوها، وذلك فيما قاله الرسول صلى الله عليه وسلم أو فعله بوصفه إماماً أو رئيساً للدولة المسلمة بمعنى أن التصرف النبوي في هذه الأمور يكون مؤسساً على رعاية مصلحة للأمة خالصة أو غالبة، في زمانه عليه الصلاة والسلام، وقد تتغير هذه المصلحة بعد زمانه صلى الله عليه وسلم، فالامور المصلحية قابلة للتتحول. وحينئذ يتطلب من الخليفة الذي ينوب عن النبي صلى الله عليه وسلم في إقامة الدين، وسياسة الدنيا به: أن يراعي المصلحة الجديدة،

(88) «المغني» (9/302 - 300) طبع هجر.

ولا يكون بذلك مخالفًا للرسول، بل هو في حقيقة الأمر متبع له في نهجه الذي سنه، وهو رعاية الإمام لمصلحة الأمة في زمانه.

الرسول يغير رأيه تبعًا للمصلحة:

ولا غرو في ذلك، فقد كان الرسول نفسه ينجز هذا النهج في آرائه الإدارية والسياسية والمالية ونحوها، فيغيرها وفقًا للمصالح المعتبرة.

ولهذارأينا عليه الصلاة والسلام ينهى في بعض السنوات عن ادخار لحوم الأضاحي في عيد الأضحى بعد ثلاثة أيام، وذلك لظرف طارئ على المدينة، وهو: مجيء وفود من الأعراب من خارج المدينة إليها في هذه المناسبة، ولم يكن في ذلك العصر مطاعم عامة، ولا فنادق ونحوها، مما يوجب على الناس أن يسع بعضهم بعضاً، ولا يعيش كل فرد لنفسه، غالباً عن حاجة إخوانه، فلما انقضت تلك الظروف الطارئة، رفع هذا الحظر الجزئي، وعاد الأمر إلى ما كان عليه من إباحة الادخار، كالأكل والطعام من لحوم الأضاحي.

روى الشیخان عن سلمة بن الأکوع قال: قال النبی صلی الله علیه وسلم: «من ضھی منکم فلا یصbhن بعد ثلثة ویبقی فی بیته منه شیء. فلما کان العام المقل قالوا: يا رسول الله، نفعل كما فعلنا فی العام الماضی؟ قال: کلوا وأطعموا وادخرموا، فإن ذلك العام كان بالناس جهد - أي مشقة ومجاعة - فأردت أن تعینوا فيها»⁽⁸⁹⁾.

وفي حديث عائشة عند مسلم قال: «إنما نهيتكم من أجل الدافة التي

(89) متفق عليه كما في «اللولو والمرجان» حديث (1290).

دفت»⁽⁹⁰⁾ أي القوم الذين قدموا المدينة من خارجها. والمراد هنا: من ورد المدينة من ضعفاء أهل الbadia طلباً للمواساة.

وبهذا الحديث وما قبله اتضحت علة النهي، وأنها كانت لعلاج ظرف طاري، فلما زالت العلة زال الحكم، وجاء الحديث مصرياً بالإباحة: «كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الأضاحي فوق ثلاثة، ليتسع ذو الطول على من لا طول له، فكلوا ما بدا لكم وأطعموا وادخروا» وفي لفظ: «فامسكون ما بدا لكم»⁽⁹¹⁾.

وقد ظن كثير من الفقهاء أن هذه الإباحة نسخ للنهي المتقدم، وليس كذلك، فالتحقيق أنه ليس من باب النسخ، كما وضح ذلك الإمام القرطبي في تفسيره، قال: «بل هو حكم ارتفع عليه، فالمرفوع بالنسخ لا يحكم به أبداً، والمرفوع لارتفاع عليه يعود بعده العلة، فلو قدم على أهل بلدة ناس محتاجون في زمان الأضحى، ولم يكن عند أهل ذلك البلد سعة، يسدون بها فاقتهم إلا الضحايا، لتعيين عليهم ألا يدخلوها فوق ثلاثة، كما فعل النبي صلى الله عليه وسلم»⁽⁹²⁾.

وكذلك قال الإمام الشافعي في «الرسالة» في آخر باب العلل في الحديث؛ حيث ربط النهي عن الادخار بالدفة.

ومما يؤكد ذلك أن علي بن أبي طالب رضي الله عنه صلى الناس في

(90) رواه مسلم في الأضاحي عن عائشة (1971).

(91) رواه الترمذى في الأضاحى عن بريدة، وقال: حسن صحيح (1510) وهو في مسلم أيضاً (1977).

(92) «تفسير القرطبي» جزء 12 (ص 47 - 48).

يوم عيد، ثم خطبهم فنهاهم عن الادخار فوق ثلاثة مذكرة إياهم بنهي النبي صلى الله عليه وسلم، وقد حار القائلون بالنسخ في صنيع علي، فقال بعضهم: لعله لم يبلغه النسخ ... ولكن الإمام أحمد روى ما يدل على أنه قال ذلك في وقت كان الناس حاجة، وبهذا جزم ابن حزم كما في «فتح الباري».

قال الحافظ: والتقييد بالثلاث واقعة حال، وإلا فلو لم تسد الخلة إلا بتقرفة الجميع، لزم - على هذا التقدير - عدم الإمساك ولو لليلة واحدة.

وحكى الرافعي عن بعض الشافعية: أن التحرير كان لعلة، فلما زالت زال الحكم، ولكن لا يلزم عود الحكم عند عود العلة. وقد استبعدوا هذا القول، وإن أيده الحافظ في الفتح⁽⁹³⁾.

وكان يريح هؤلاء جميعاً، لو أنهم نظروا إلى النهي والمنع النبوى في ذلك على أنه من تصرفات الإمام المسئول عن رعيته، ومن مقتضيات السياسة الشرعية، التي ترتبط بمناسباتها، فهو ليس أكثر من تقييد المباح، وإيجاب المعونة، لظرف اقتضاه، وليس في هذا - بحمد الله - إشكال.

رأي عمر في تقدير الجزية:

ومن هنا فهمنا كيف غير عمر رضي الله عنه رأيه في تقدير الجزية بما ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم، وهو رجل كان وقفاً عند كتاب الله تعالى وسنة رسوله.

فقد جاء في الحديث: «أن النبي صلى الله عليه وسلم بعث معاذ بن جبل إلى

(93) انظر «فتح الباري» جزء 12 (ص120 - 125) طبعة الحلبي.

(94) اليمن، وأمره أن يأخذ من كل حالم «أي بالغ» ديناراً، أو عدله معافر» والمعافر ثياب يمنية معروفة، أي أجاز له أن يأخذ من الرجال البالغين من غير المسلمين بدل النقود: ثياباً مما نسج في اليمن بقيمة الدينار المطلوب، تيسيراً عليهم، ورفقاً بهم.

هذا ما أمر به الرسول المصطفى معاذًا، ونفذه معاذ في اليمن في تقدير الجزية بدینار أو قيمته من ثياب اليمن.

ولكنا وجداً أمير المؤمنين عمر بن الخطاب يرى رأياً آخر في عهده في تقدير الجزية على أهلها، فهو لم يلتزم بالدينار ولا بقيمتها، من ناحية، ثم لم يجعلها قدرًا واحدًا لكل الناس، بل قسمها إلى مستويات ثلاثة، بحسب حالة اليسار لكل من وجبت عليه الجزية، فهناك المستوى الأعلى، والمستوى المتوسط، والمستوى الأدنى، وكل مستوى منها عليه ما يناسبه، وأقره الصحابة على ذلك، ولم يعتبروا ذلك مخالفة للهدي النبوي.

فقد قدر عمر الحد الأعلى في الجزية بثمانية وأربعين درهماً، والحد

(94) لفظ الحديث: «بعثتني رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى اليمن، فأمرني أن آخذ من البقر، من كلأربعين مسناً، ومن كل ثلاثين تبيعاً أو تبيعة، ومن كل حالم ديناراً أو عدله معافر» وقد رواه أحمد (230/5) عبد الرزاق (6841) وأبو داود في الزكاة (1578) والترمذمي وحسنه (623) والنسائي (52/62) وابن ماجه (1803) والدارمي (283/1) وابن حبان في صحيحه (الإحسان/4886) والحاكم (1/398) وصححه ووافقه الذهبي. كلهم عن طريق أبي وائل عن مسروق عن معاذ، وقد رواه بعض هؤلاء عن معاذ من طرق أخرى. والحديث صححه العلماء قدیماً وحدیثاً، وذكر ابن عبد البر في التمهید (2/275) أن هذا الخبر عن معاذ مروي بإسناد متصل صحيح ثابت، وصححه الشيخ شاكر والألباني والأرناؤوط وغيرهم.

الأوسط بأربعة وعشرين، والحد الأدنى باثني عشر درهماً، وهو ما أخذ به
الحفيضة⁽⁹⁵⁾

وفي رواية: أنه قدر على أهل الذهب «النقود الذهبية» مثل أهل الشام: أربعة دنانير، وعلى أهل الورق «النقود الفضية» مثل أهل العراق: أربعين درهماً، وقد روى ذلك أبو عبيدة في كتابه «الأموال»، وهو ما أخذ به المالكية.

موقف الفقهاء من الأخذ برأي عمر:

وبعض الفقهاء لم ينظر إلى عمل عمر باعتباره «رأياً» في السياسة الشرعية بناء على اعتبارات مصلحية في زمنه، يجوز تغييرها فيما بعد، بل نظر إليه على أنه «سنة» من سنن الخلفاء الراشدين المهدىين يجب أن تتبع، وأن بعض عليها بالنواجد، فاستبطوا من الموقف العمري وجوبأخذ الجزية أبد الدهر بالمقادير التي قررها عمر، وبالتالي التقسيم الذي قسمه.

فمذهب الحنفية يرى أن الجزية على ضربيين:

جزية توضع بالتراضي والصلاح عليها، تتقدر بحسب ما عليه
الاتفاق، فلا يزاد عليه ولا ينقص منه تحرزاً من الغدر بالعهد،
وأصله: صلح رسول الله صلى الله عليه وسلم أهل نجران - وهم
قوم نصارى بقرب اليمن - على ألفي حلة في العام، على ما رواه
أبو داود عن ابن عباس: النصف في صفر، والنصف في رجب.
وصلاح عمر نصارى بنى تغلب على أن يؤخذ من كل منهم ضعف

(95) انظر: «فتح القدير على الهدایة» لابن الهمام، (368/4)، (369) طبعة بولاق، و«الاختبار شرح المختار» (136/4)، (137).

ما يؤخذ من المسلم من الزكاة الواجبة في المال.

-2 والضرب الثاني: جزية يبتدى الإمام بتوظيفها، إذا غلب على الكفار، ففتح بلادهم، وأقر لهم على أملاكهم. فهذه مقدرة بقدر معلوم، شاعوا أو أبوا، رضوا أو لم يرضوا، فيوضع على الغني في كل سنة: ثمانية وأربعين درهماً، وعلى أوسط الحال: أربعة وعشرين درهماً، وعلى الفقير المعتدل «الذي يعمل ويكسب» اثنى عشر درهماً.

واحتاج الحنفية بما نقل عن عمر رضي الله عنه في ذلك، وقد رواه أبو يوسف في «الخراج» وأبو عبيد في «الأموال» وابن أبي شيبة في «المصنف» وابن سعد في «الطبقات» وابن زنجويه في «الأموال» وغيرهم، وقد كان ذلك بحضور الصحابة، بلا نكير من أحد منهم، فحل محل الإجماع⁽⁹⁶⁾.

ووافق المالكية الحنفية في الجزية المصالح عليها، فتبقى على ما تم عليه الصلح. وخالفهم في مقدار الجزية التي يفرضها الإمام: فجعلوها أربعة دنانير على أهل الذهب وأربعين درهماً على أهل الورق، ولم يجعلوها ثلاثة مراتب. وحجتهم في ذلك: رواية عن عمر أيضاً⁽⁹⁷⁾.

ولكن كلا المذهبين الحنفي والماليكي جمد الجزية عند مقدار لا تتعداه، لا

(96) انظر: «فتح القدير على الهدایة» لابن همام (4/368، 369) طبعة بولاق، و«الاختبار شرح المختار» (4/136، 137).

(97) انظر: «الشرح الصغير للدردير مع حاشية الصاوي»، طبعة المعارف (2/310) .(312)

يزاد عليه ولا ينقص منه.

رأينا في تكييف رأي عمر:

ورأى أن هذا خطأ في تكييف رأي عمر، وأن المطلوب منا بالنسبة للخلفاء الراشدين هو: اتباع سنته الكلية، وليس اتباع أقوالهم الجزئية. وسنة عمر هنا هي: تغير الحكم تبعًا للتغير الأحوال، حتى أجاز لنفسه أن يخالف ما أمر به النبي الكريم معاذًا، والحقيقة أنه لم يخالف، ولكنه أحسن الفهم عن رسول الله، وعلم أنه تصرف بوصفه إماماً للأمة بما رأه أصلح لها، وقد اقتدى به في ذلك، فهو رضي الله عنه لم يخرج قيد أنملة عن هديه صلى الله عليه وسلم.

والذي اختاره وأتبناه من آراء الفقهاء في هذه القضية هو رأي من فوضوا ذلك إلى اجتهاد الإمام أيولي الأمر الشرعي، الذي يراعي العدل وإنصاف فيما يفرضه على غير المسلمين، فلا يجور عليهم لحساب المسلمين، ولا يحابيهم على حساب المسلمين، بل يخشى الله فيهم، ولا يحملهم فوق ما يطيقون، وهو ما حرص عليه عمر رضي الله عنه.

وهذا هو مذهب سفيان الثوري، وأبي عبيد، وإحدى الروايات عن الإمام أحمد، ذكرها ابن قدامة في «المغني» ورجحها: أن الجزية غير مقدرة بمقدار لا يزيد ولا ينقص منه، بل يرجع فيها إلى اجتهاد الإمام في الزيادة والنقصان. قال الأثرم: قيل لأبي عبد الله: فَيُزَادُ وَيُنَقَّصُ؟ يعني من الجزية. قال: نعم، يزاد فيه وينقص على قدر طاقتهم، على قدر ما يرى الإمام، وذكر أنه زيد عليهم فيما مضى درهماً، فجعله خمسين. قال الخلال:

العمل في قول أبي عبد الله على ما رواه الجماعة، فإنه قال: لا بأس للإمام أن يزيد في ذلك وينقص على ما رواه عنه أصحابه في عشرة مواضع، فاستقر قوله على ذلك.

قال ابن قدامة: وهذا قول الثوري، وأبي عبيد، لأن النبي صلى الله عليه وسلم أمر معاذًا أن يأخذ من كل حالم دينارًا، وصالح أهل نجران على ألفي حلبة: النصف في صفر، والنصف في رجب. رواهما أبو داود (98). وعمر جعل الجزية على ثلاثة طبقات: على الغني ثمانية وأربعين درهماً، وعلى المتوسط أربعة وعشرين درهماً، وعلى الفقير اثنتي عشر درهماً، وصالح بنى تغلب على مثلي ما على المسلمين من الزكاة، وهذا يدل على أنها إلى رأي الإمام، ولو لا ذلك ل كانت على قدر واحد في جميع هذه المواضع، ولم يجز أن تختلف.

قال البخاري (99): قال ابن عيينة: عن ابن أبي نجيح، قلت لمجاهد: ما شأن أهل الشام عليهم أربعة دنانير وأهل اليمن عليهم دينار؟ قال: جعل ذلك من أجل اليسار ... ولأنها عوض فلم تقدر كالأجرة (100).

قال أبو عبيد: وهذا مذهب الجزية والخراج، إنما هو على قدر الطاقة من أهل الذمة، بلا حمل عليهم «أي بلا إجحاف ولا إرهاق»، ولا إضرار بغير المسلمين، ليس فيه حد مؤقت، إلا ترى رسول الله صلى الله عليه

(98) في باب أخذ الجزية، من كتاب الخراج والفيء والإمارة، «سنن أبي داود» (149/2).

(99) في باب الجزية والمواعدة مع أهل الحرب، من كتاب الجزية، « صحيح البخاري » (117/4).

(100) انظر: «المغني» (ص13/209 - 211) بتحقيق الدكتورين: التركي والحلو.

وسلم إنما كان فرضه على أهل اليمن ديناراً على كل حالم، في الأحاديث التي ذكرناها في كتبه إلى معاذ، وقيمة الدينار يومئذ إنما كانت عشرة دراهم أو اثنى عشر درهماً؟ فهذا دون ما فرض عمر رحمة الله على أهل الشام وأهل العراق، وإنما يوجّه هذا منه: أنه إنما زاد عليهم بقدر يسارهم وطاقتهم. وقد روي عن مجاهد مثل ذلك.

قال أبو عبيدة: وقد روي عن الحسن بن صالح وغيره أنهم كانوا لا يرون الزيادة على ما وظف عمر بن الخطاب رضي الله عنه ، وإن أطاقوا أكثر منها. قالوا: ونرى في النقصان من ذلك إذا عجزوا عن الوظيفة.

قال أبو عبيدة: والذي اخترناه أن عليهم الزيادة كما يكون لهم النقصان، للزيادة التي زادها عمر على وظيفة النبي صلى الله عليه وسلم، وللزيادة التي زادها هو نفسه حين كانت ثمانية وأربعين، فجعلها خمسين.

قال أبو عبيدة: ولو عجز أحدهم لحظة عن دينار لحطه من ذلك، حتى لقى روي أنه أجرى على شيخ منهم من بيت المال. وذلك أنه مَرَّ به شيخ وهو يسأل على الأبواب، وفعله عمر بن عبد العزيز⁽¹⁰¹⁾.

رأي عمر في حذف كلمة «الجزية» عن نصارىبني تغلب:

ومن الآراء المهمة للفاروق عمر في الفقه السياسي: رأيه البصير والشجاع، الذي اتخذه مع نصارىبني تغلب، وهم قبيلة كبيرة من العرب، كانت مواقعها بالقرب من حدود دولة الروم، ولهم شوكة ومنعة، مع كثرة عدد، وقد ذكروا أنهم قطعوا الفرات، وأرادوا اللحوق بالروم! وقد قال

(101) انظر: الأموال (55 - 58) بتحقيق: خليل هراس.

بعضهم لعمر: يا أمير المؤمنين، إن بني تغلب من قد علمت شوكتهم وأنهم بإزاء العدو، فإن ظاهروا عليك العدو، اشتدت مؤنthem، فإن رأيت أن تعطى لهم شيئاً فافعل⁽¹⁰²⁾.

قال البيهقي في سنته: قال الشافعي عقب هذا الحديث: «وهكذا حفظ أهل المغاربي، وساقوه أحسن من هذا السياق، فقالوا: رامهم على الجزية، فقالوا: نحن قوم عرب، لا نؤدي ما يؤدي العجم، ولكن خذ منا كما يأخذ بعضكم من بعض - يعنون الصدقة «الزكاة» - فقال عمر: لا، هذا فرض المسلمين، فقالوا: فرد ما شئت بهذا الاسم، لا باسم الجزية. فعل، فراضى هو وهم على أن ضعف عليهم الصدقة»⁽¹⁰³⁾.

وفي بعض الروايات قال: سموها ما شئتم! ويروى أنه قال: هؤلاء القوم حمقى؛ رضوا المعنى وأبوا الاسم⁽¹⁰⁴⁾.

قال ابن قدامة: فاستقر ذلك من قول عمر، ولم يخالفه أحد من الصحابة، فصار إجماعاً، وقال به الفقهاء، بعد الصحابة، منهم ابن أبي ليلى، والحسن بن صالح، وأبو حنيفة، وأبو يوسف، والشافعي⁽¹⁰⁵⁾.

قال الإمام أبو عبيد في «الأموال»: وكان لعمر فيبني تغلب حكمان:
أحدهما: حقه دماءهم لما أعطوه من أموالهم وهم عرب.

(102) «الخراج» لحيي بن آدم بتحقيق: الشيخ أحمد شاكر (ص66)، وانظر: «خراج» أبي يوسف (ص120) ط السلفية والسنن الكبرى (9/216).

(103) انظر: «ال السنن الكبرى» للبيهقي (9/116).

(104) ذكره ابن قدامة في «المغني» (13/225) ط. هجر.

(105) نفسه (ص224).

وأما الآخر: فإنه حين درأ عنهم القتل وقبل منهم الأموال لم يجعلها جزية، كسائر ما على أهل الذمة ولكن جعلها صدقة مضاعفة، وإنما استجازها فيما نرى - وترك الجزية - ممارأى من نفارهم وأنفهم منها، فلم يأمن شفاقهم واللحاد بالروم، فيكونوا ظهيرًا لهم على أهل الإسلام، وعلم أنه لا ضرر على المسلمين من إسقاط ذلك الاسم عنهم، مع استيفاء ما يجب عليهم من الجزية، فأسقطوها عنهم، واستوفوها باسم الصدقة حين ضاعفها عليهم، فكان في ذلك رتق ما خاف من فتقهم «إفسادهم» مع الاستيفاء لحقوق المسلمين في رقبتهم، وكان مسدداً.

كما روى في الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم: «إن الله تبارك وتعالى ضرب بالحق على لسان عمر وقلبه».

وكقول عبد الله «يعني: ابن مسعود» فيه: «ما رأيت عمر قط إلا وكان ملكاً بين عينيه يسده». .

ومثل قول عليّ: «ما كنا نبعد أن السكينة تتطق على لسان عمر».

وكقول عائشة فيه: «كان والله أحوزيّا⁽¹⁰⁶⁾ نسيج وحده، قد أعد للأمور أقرانها».

فكانـت فعلـته هـذه من تـلك الأـقرانـ التي أـعدـ، فـي كـثيرـ من مـحـاسـنـه لا تـحـصـىـ.

فالـذـي يـؤـخذـ من بـنـيـ تـغلـبـ، وـإـنـ كانـ يـسمـىـ صـدـقـةـ، فـلـيـسـ بـصـدـقـةـ، لـمـاـ

(106) الحاذق السريع في كل ما شرع فيه، الحسن السياسة للأمور.

أعلمتك، ولا يوضع في الأصناف الثمانية التي في سورة براءة، إنما موضعها الجزية⁽¹⁰⁷⁾.

حاجتنا إلى هذا الاجتهد العمري:

إن اجتهد عمر في قضيةبني تغلب، وقبوله منهم إسقاط «اسم الجزية» وعنوانها عنهم، ودفع ما يدفعونه إلى الدولة المسلمة أو إلى بيت المال باسم الزكاة أو الصدقة: اجتهد له قيمته وأهميته في باب السياسة الشرعية، وخصوصاً في عصرنا، وما أحوجنا في الفقه السياسي إلى هذا اللون من الاجتهد العمري.

1- فهو اجتهد مبني على مراعاة جلب المصلحة المرجوة، ودفع المفسدة المتوقعة عن المسلمين، وذلك أن عمر في أول الأمر رفض أن يأخذ منهم ما يأخذ إلا باسم الجزية، شأنهم شأن غيرهم، ولكن لما شرح له ما يتربت على ذلك من مضار ومفاسد، وإن القوم يمكن أن يلتحقوا بالأعداء، وهم ذوو عدد وشوكة، ويمكن أن يستعين العدو بهم على المسلمين؛ لذلك قيل لعمر: لا تعن عدوك بهم على نفسك ... لما شرح ذلك لعمر غير رأيه، وراعى المصلحة العليا للأمة.

2- ثم إنه في هذا الاجتهد: قرر قاعدة جليلة لا يجوز لمجتهد إغفالها، وهي: أن العبرة للمقصود والمعانى، لا للألفاظ والمبانى، وأن مدار الأحكام على المسميات والمضامين، لا على الأسماء والعناوين، ولهذا لم يبال أن يسمى ما يأخذ من الجزية باسم الصدقة والزكاة التي

يفرضها الله على المسلمين إذا كان تغيير الاسم يحل مشكلة قائمة، ما دام المبلغ المطلوب يصل إلى الخزانة الإسلامية، ولذا قال عمر: هؤلاء حمقى؛ رضوا المعنى، وأبوا الاسم!

بحث مهم «الحاق غيربني تغلب بهم»:

وهنا بحث جد مهم في هذا المجال الحساس: مجال العلاقة بغير المسلمين في المجتمع الإسلامي. هذا البحث هو: هل اجتهد عمر في هذه القضية وأمثالها له صفة التأييد، بمعنى أنه لا يجوز أن يتغير باجتهاد آخر؟ أو هو أم قابل للاجتهاد من جديد؟

الذي يبدو من كلام عامة الفقهاء: أنهم جعلوا رأي عمر في هذه القضايا «دينًا» يجب اتباعه أبد الدهر، وخصوصاً أن الصحابة وافقوا على ذلك، فاعتبر إجماعاً، وقد قال الفقهاء والأصوليون: إن الإجماع لا ينسخ ولا يتغير.

والذي يظهر لي - والله أعلم - أن اجتهد عمر فتح الباب لمن بعده من الأئمة ليجتهدوا لزمنهم وببيتهم كما اجتهد هو رضي الله عنه لزمنه وببيته.

ووجود الإجماع لا يمنع النسخ؛ لأن الإجماع الذي لا يقبل النسخ هو المبني على نص ثابت محكم، أما لإجماع المبني على اعتبار مصلحي، فهو قابل لتغيير الحكم إذا تغيرت المصلحة التي بني عليها، فهي علة الحكم، والمعلوم يدور مع علته وجوداً وعدماً.

ومن هنا لا نرى حرجاً في الحاق غيربني تغلب بيتي تغلب في جواز

إسقاط اسم الجزية عنهم، وأخذ ما يؤخذ منهم باسم «الزكاة» أو باسم «الضريبة» ما داموا يأنفون من كلمة الجزية.

أما مقدار هذه الضريبة فيمكن أن تكون بمقدار الزكاة التي يدفعها المسلمون، ويمكن أن يدفعوا مقداراً آخر باعتباره «بدل الخدمة العسكرية» إلا إذا دخلوا في الجيش وأدوا الخدمة المقررة، كما يؤديها المسلمون.

اتجاه الإمام الشوكاني:

ويبدو أن هذا هو اتجاه الإمام الشوكاني في كتاب «السيل الجرار» فقد جعل للإمام المتبصر العارف بمصادر الشريعة ومواردها حق الاجتهاد في تقدير الجزية أو المصالحة عليها بما فيه مصلحة للأمة.

وقد علق على ما جاء في متن «الأزهار» في فقه الزبالة عما يؤخذ من غير المسلمين، عن طريق الصلح، ومنه ما يؤخذ من بني تغلب، قال رحمة الله :

ما وقع منه صلى الله عليه وسلم من مصالحة أهل البحرين، وكانوا مجوساً، كما ثبت في الصحيحين، وكذلك مصالحته لأكيدير دومة، وكذلك مصالحة أهل نجران: كل ذلك جزية صالحهم على مقدارها بما روى عنه في ذلك، وليس ذلك مالاً آخر غير الجزية، وفي ذلك دليل على أن للإمام أن يصلح عن الجزية بما فيه مصلحة.

وذلك علق على ما يؤخذ من تجار أهل الحرب، فقال: للإمام أن يأذن لتجار أهل الحرب أن يدخلوا بتجارتهم إلى أرض المسلمين إذا كان في

ذلك مصلحة، وأما كونه يأخذ منهم بقدر ما يأخذون من تجارنا إن أخذوا، وإنما فلما نظر الأئمة فيه مدخل؛ لأن الأخذ منهم مع كون أهل الحرب لا يأخذون من تجار المسلمين، يؤدي إلى إزالة الضرر بتجار المسلمين، والحاصل أن الإمام المتبرر العارف بموارد هذه الشريعة ومصادرها، لا يخفى عليه ما فيه المصلحة أو المفسدة، فله نظره المطابق للصواب، العائد على المسلمين بجلب المصالح ودفع المفاسد⁽¹⁰⁸⁾ اهـ.

* * *

تعارض النصوص والمصالح

النصوص بين القطعية والظنية.

القطعيات لا تتعارض.

الطوфи لا يقول بتعارض النص القطعي والمصلحة.

دعوى معارضة المصالح للنصوص القطعية.

* * *

(108) انظر: «السيل الجرار» (2/102، 103).

تعارض النصوص والمصالح

من المتافق عليه: أن النصوص الشرعية من القرآن والسنة، قد راعت مصالح الناس في العاجل والأجل، مصالح الأفراد، ومصالح الجماعات، المصالح المادية والمصالح المعنوية، المصالح الآنية، والمصالح المستقبلية، المصالح الدنيوية، والمصالح الأخروية.

وقد قرر ذلك العلماء المحققون من كل المذاهب والمدارس الإسلامية، وقد ذكرنا من قبل كلام ابن القيم والشاطبي وغيرهما.

ولكن هل يمكن أن يتعارض النص الديني والمصلحة الدنيوية؟ وإذا حدث هذا فـأيّهما تقيّم: النص أم المصلحة؟

النصوص بين القطعية والظنية:

ونبادر هنا لنقول:

إن من المقرر المعلوم أن النصوص نوعان:

1- نصوص ظنية.

2- نصوص قطعية.

وكل من الظنية والقطعية يتعلق بالثبوت وبالدلالة.

وقطعية الثبوت تتمثل في القرآن الكريم الثابت بالتواتر اليقيني الذي لا شك فيه، فقد نلتقته الأمة جيلاً عن جيل، محفوظاً في الصدور، متلوأً بالألسنة مكتوباً في المصاヒف.

كما تتمثل في السنة المتواترة، سواء كانت قولية، مثل: «من كذب على متعمداً، فليتبواً مقعده من النار» أم سنة عملية مثل ثبوت أن الصلوات المفروضة خمس، وأن الصبح ركعتان والظهر أربع والمغرب ثلاث ... إلخ.

وقد تلحق بعض أحاديث الآحاد بالمتواتر إذا احتفت بها قرائن وملابسات تنقلها من الطنية إلى القطعية، كما في أحاديث الصحيحين، إذا اشتهرت بين الأمة وتلقتها بالقبول، ولم يعرف لها معارض بوجه ما.

وقطعية الدلالة بأن يدلّ اللفظ على المعنى المراد بحيث لا يتحمل وجهاً آخر، ولا تفسيراً آخر.

وإذن تكون النصوص - من جهة القطعية والطنية - على أربع مراتب:

1- النص القطعي الثبوت والدلالة.

2- النص الظني الثبوت والدلالة.

3- النص الظني الثبوت القطعي الدلالة.

4- النص القطعي الثبوت الظني الدلالة.

أ- فهناك إذن: النص القطعي في ثبوته ودلالته، مثل القرآن الكريم، إذا كان قطعي الدلالة على المراد بحيث لا يتحمل وجهاً أو تفسيراً آخر، مثل **{لِذَكْرِ مِثْلُ حَظِّ الْأَنْثَيَّنَ}** [النساء: 11]، **{فَاجْلِدُوهُمْ ثُمَّنِيَنَ جَلَدَةً}** [النور: 4]

ونحو ذلك.

ومثل القرآن في قطعية ثبوته: السنة المتواترة، قولية كانت أم عملية.

بـ- وهناك النص القطعي في ثبوته مثل القرآن والحديث المتواتر، الظني التخصيص والتقييد والمحاز والكتابة، والدلالة بالتضمن أو بالالتزام ... إلخ.

جـ- وهناك النص الظني في ثبوته، القطعي في دلالته، مثل أحاديث الآحاد التي تقيد معنى قطعياً، لا يفهم منها غيره، وبعض أحاديث الآحاد ترتفع عند كثير من العلماء - بقرائين وشواهد تحف بها - إلى القطعية.

«د» وهناك النص الظني في ثبوته وفي دلالته معاً، وهذا يشمل الجمهرة العظمى من أحاديث الآحاد، فهي ظنية في سندها وثبوتها، ظنية في إفهامها ودلائلها، بحكم وضعها اللغوي، وبحكم الاستقراء: أنه قلما يوجد نص لا يحتمل أكثر من وجه وأكثر من فهم، وقد يكون تعدد الأفهام هذا رحمة وتوسعة من الله تعالى على عباده.

تعارض الظنّيات و القطعيات:

وأود أن أقول هنا: إن الظنيات من النصوص والمصالح قد يعارض بعضها بعضًا، فإذا تعارضت مصلحة ظنية - أعني أنها مصلحة راجحة وليس قطعية - مع نص ظني، فالواجب أن تقدم النص؛ لأنـه - وإن كان ظنـيًّا - أقوى من المصلحة التي قد يشوبها الهوى، وتلابسها ظروف آنية ومحليـة وشخصـية، والنـص في أصلـه يستـند إلى السمـاء، والمصلـحة في أصلـها نابـعة من الأرض. وهذا بـخلاف ما إذا كانت المصلـحة قطـعـية و النـص ظـنـيًّا

والذي يهمنا تقريره هنا: أن المصالح المقطوع بها يمكن أن تعارض

بعض النصوص الظنية، وخصوصاً ظنية الدلالة، وعندئذ لا بد أن نحاول فهم النص الظني فهماً آخر، يخرجه عن هذا التعارض مع المصلحة الحقيقية، كأن نحمل النص العام على الخصوص، أو نخرج بالنص المطلق عن إطلاقه، فتقىده، أو نفسره تفسيراً ينقله من الحرافية إلى الفحوى، إلى غير ذلك من الفهوم والتفسيرات، التي تقبلها اللغة، وتحتملها الألفاظ والكلمات.

القطعيات لا تتعارض:

أما النص القطعي في ثبوته ودلالته، فلا يمكن أن يعارض مصلحة قطعية؛ لأن القطعيات لا تتعارض، والحقائق لا تتناقض، ومن آمن بالألوهية الواحدة العليمة الحكيمه القادر، وآمن أن هذا الكون بكل ما فيه هو خلق الله تعالى و فعله، وأن الشرع هو وحيه وأمره، وأيقن أن قول الله لا يمكن أن يناقض فعله، وأمره لا يمكن أن يعارض خلقه، فلا يتصور أن تتناقض مصلحة حقيقة لخلقه مع نص قطعي من أمره.

لإذا عارضنا النص القطعي بمصلحة، فلا بد أن تكون مصلحة موهومة؛ إذ لا يمكن أن يشرع الله لعباده ما يضرهم ولا ينفعهم، بل كل ما شرعا - على سبيل القطع - لعباده لا بد أن يشتمل على الخير والصلاح لهم في دنياهم قبل أخراهم، فهو قد أرسل رسوله رحمة لهم، وهو يريد بهم اليسر ولا يريد بهم العسر، وهو لا يريد ليجعل عليهم من حرج، ولكن يريد ليطهرهم ويتم نعمته عليهم.

ونحن هنا نؤكد ما قرره ابن القيم في «إعلامه» حين قال: «الشريعة عدل

كلها، رحمة كلها، حكمة كلها، مصالح كلها» وسيأتي نقل عبارته كاملة.

وقال العلامة الشيخ محمد أبو زهرة في كتابه «أصول الفقه»: والمصلحة كما ترى لا تقف أمام نص قطعي، السند فيه قطعي، والدلالة فيه قطعية، أما إذا كان الحكم ثابتاً بنص ظني في سنته، أو في دلالته، والمصلحة ثابتة ثبوتاً قطعياً لا مجال للشك فيه، وهو من جنس المصالح التي أفرتها الشريعة، وملائمة لها، فإن المصلحة تخصص النص إذا كان عاماً غير قطعي، وترد خبر الآحاد إن عارضها؛ لأنه يكون بين أيدينا دليلاً أحدهما ظني، والآخر قطعي، ومن المقررات الفقهية: أنه إذا تعارض ظني مع قطعي، خصص الظني بالقطعي، أو ردَّ إن كان غير قابل للتخصيص⁽¹⁰⁹⁾. اهـ.

وقد أجمع العلماء من كل المذاهب والمدارس الفقهية على أن المصلحة إذا عارضت النص القطعي، فإنها لا تعتير، إلا في حالات الضرورات، التي تبيح المحظورات، والتي يجب أن تقدر بقدرها، كما قال تعالى: {فَمَنْ أَضْطُرَّ غَيْرَ بَاغِ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمٌ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ} [البقرة: 173].

وهذا بشرط أن تكون المصلحة قطعية ضرورية.

مثال الترس الذي ذكره الغزالى:

مثل الإمام الغزالى في «المستصفى» لذلك بمسألة «الترس» الشهيرة، إذا ترس العدو في الحرب المسلمين عنده، بأن اتخذ منهم «دروعاً بشرية» وضعهم أمام الجيش المسلم في الحرب، فهل يجوز أن نهاجم العدو

(109) انظر: «أصول الفقه» لأبي زهرة (ص227) فقرة (277).

ونصر به بالرماح والنبل والحراب وغيرها «كالقابيل والصواريخ في عصرنا»، فقتل المسلمين، الذين عصم - إسلامهم دماءهم، أو ترك العدو يزحف علينا متترساً بهؤلاء الذين وضعهم في مقدمة جيشه؟

قال الغزالى: إن الكفار إذا ترسوا بجماعة من أسرى المسلمين، ولو كففنا عنهم، لصدمنا وغلبوا على دار الإسلام، وقتلوا كافة المسلمين، ولو رميوا الترس، لقتلنا مسلماً معصوماً لم يذنب ذنباً، وهذا لا عهد به في الشرع، ولو كففنا سلطاناً الكفار على جميع المسلمين، فيقتلونهم، ثم يقتلون الأسرى أيضاً، فيجوز أن يقول قائل: هذا الأسير مقتول بكل حال، فحفظ جميع المسلمين أقرب إلى مقصود الشرع؛ لأننا نعلم قطعاً: أن مقصود الشرع تقليل القتل، كما يقصد حسم سبيله عند الإمكان، فإن لم نقدر على الحسم قدرنا على التقليل، وكان هذا التفاوتاً إلى مصلحة، علم - بالضرورة - كونها مقصود الشرع، لكن تحصيل هذا المقصود بهذا الطريق - وهو قتل من لم يذنب - غريب لم يشهد له أصل معين.

فهذا مثال مصلحة غير مأخوذة بطريق القياس على أصل معين، واندرج اعتبارها، باعتبار ثلاثة أوصاف: أنه ضرورة ... قطعية ... كلية.

وقد اعترض الغزالى على نفسه بأن استئصال الكفار للMuslimين أمر مظنون، فكيف نجيز قتل الترس بهذا المظنون؟ وأجاب بقوله: إنما نجوز ذلك عند القطع، أو ظن قريب من القطع، والظن القريب من القطع إذا صار كلياً، وعظم الخطر فيه، فتحتقر الأشخاص الجزئية بالإضافة

إليه(110).

مخالفة الطوفي وتحديد مذهبة:

ولم يخالف في إهدار اعتبار المصلحة إذا عارضت النص إلا نجم الدين الطوفي الحنفي «ت 716 هـ» في شرحه لحديث «لا ضرر ولا ضرار» من أحاديث الأربعين النووية. حيث أجاز تقديم المصلحة على النص والإجماع، بطريق التخصيص والبيان لها، لا بطريق التعطيل والافتئات عليها، كما تقدم السنة على القرآن بطريق البيان.

ولكن ما المقصود بكلمة «النص» عند الطوفي؟ أهو النص الظني في ثبوته أو دلالته أو فيما معًا أو هو القطعي ثبوًًا ودلالة؟

الظاهر في كتابات الذين كتبوا عن الطوفي - معارضين أو مؤيدین - أنهم حملوا «النص» عنده على «القطعي»، كما يظهر ذلك في كتابات الشيخ محمد زاہد الكوثری في إحدى مقالاته، وفي رسالة الشيخ محمد مصطفی شلبي «تعليق الأحكام» وفي كتابي «مالك» و«ابن حنبل» للشيخ أبي زهرة، وكتاب «أصول الفقه» له، وكتاب الشيخ خلاف «مصادر التشريع فيما لا نص فيه» وكتاب د. مصطفی زید «المصلحة في التشريع الإسلامي ونجم الدين الطوفي» وكتاب د. البوطي «ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية».

ويظهر ذلك أكثر في كتابات الذين اتخذوا من نظرية الطوفي تکأة يعتمدون عليها في تعطيل أحكام الشريعة في عصرنا باسم المصلحة، من أمثال سعيد

(110) انظر: «المستصفى» للغزالی ج 2 (487 - 494) بتحقيق: حمزة زهير حافظ - المدينة المنورة.

العشماوي ونور فرات، وحسين أحمد أمين وغيرهم.

وكلت فيما علقت به قديماً على نظريته بسرعة، استبعدت أن يكون قصد بالنص: النص القطعي، عن طريق الاستنتاج العقلي، وبعض الشواهد من كلامه، لا عن طريق فحص أقواله بدقة، ثم لما رجعت إلى مقوله الطوفى وقرأتها بإمعان، وجدته يصرح بأن النص الذى يعنيه ليس النص القطعي، ولما قرأت الرسالة القيمة للدكتور حسين حامد حسان حول «نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي» وجدته يقرر بوضوح أن النص الذى يعنيه الطوفى هو النص الظنى، وليس القطعي. رغم أنه كان شديداً في انتقاده له. مع أن مذهبة في هذه الحالة يغدو قريباً من المذاهب الأخرى، وإن بدا غريباً في عرضه، مثيراً في أسلوبه، خشنًا في عبارته، ولا سيما أنه يطلق عباراته أحياناً ولا يقيدها، فتوهم غير ما يقصد، ولهذا اتخذها دعاة التغريب عكازاً لهم.

يقول الدكتور حسان:

«الذى نراه أن النص الذى يسلم الطوفى إمكان التعارض بينه وبين المصلحة، وبالتالي تقديم الأخيرة عليه؛ هو النص الظنى، أما النص الذى حصلت فيه القطعية من كل جهة فإن الطوفى يمنع تخالفه مع المصلحة، فضلاً عن أن يقول بتقديم المصلحة عليه.

وسندنا في هذا الرأي هو العبارات التي قدم بها الطوفى مذهبة، وهي في نظرنا تقييد - إذا أخذت مجتمعة - أن الطوفى لا يرى فرض التخالف بين المصلحة والنص القطعي واقعاً، ومن ثم وجب تفسير مذهبة في ضوء هذه الحقيقة. وإليك بعض هذه العبارات:

1 - يقول الطوفى: «فإن فرض عدم احتماله «النص» من جهة العموم والإطلاق ونحوه وحصلت فيه القطعية من كل جهة، بحيث لا يتطرق إليه احتمال بوجه - منعاً أن مثل هذا يخالف المصلحة، فيعود إلى الوفاق، وإن كان آحاداً محتملاً فلا قطع، وكذا إن كان متواتراً محتملاً أو آحاداً صريحاً لا احتمال في دلالته بوجه، لفوات قطعيته من أحد طرفيه إما متنه أو سنته»⁽¹¹¹⁾.

فالطوفى يصرح أن المصلحة إنما تختلف النص «لفوات قطعيته من أحد طرفيه إما متنه أو سنته»، أما إذا «فرض عدم احتماله من جهة عموم أو إطلاق وحصلت فيه القطعية من كل جهة، فإن الطوفى يمنع أن مثله يخالف المصلحة، وهذا نص صريح أو كالصريح في أن الطوفى لا يفرض التعاند والت الخلاف بين المصلحة والنصوص الشرعية التي توافرت لها القطعية من جهة الدلالة والسند، وإن هذا الت الخلاف ممكن ومتصور بين المصلحة ونص ثبت بطريق الظن، كخبر الواحد أو الإجماع المنقول بطريق الآحاد، أو كان ثبوته قطعياً كالقرآن، والخبر المتواتر، والإجماع المنقول بالتواتر، ولكنه ظني الدلالة بأن يكون عاماً أو مطلقاً؛ إذ دلالة العام والمطلق عند الجمهور تقييد الظن لا القطع.

حقاً إن الطوفى أطلق القول بوجوب تقديم رعاية المصلحة على النص والإجماع في مواضع بحثه، دون أن يفرق بين النص القاطع وغير القاطع، ولكن هذا لا يؤخذ منه أن يرى تقديم المصلحة على النص القاطع، وذلك

(111) من شرح حديث «لا ضرر ولا ضرار» من «الأربعين النووية» ملحق برسالة «المصلحة في التشريع الإسلامي» (ص222).

لأسباب الآتية:

1 - لأن ما أطلقه الطوفي في موضع من بحثه قيده في عبارته السابقة حيث قرر أن ما حصلت فيه القطعية من كل جهة لا يخالف المصلحة، وإنما يخالفها النص الذي فاتت فيه القطعية من أحد طرفيه إما متنه أو سنته.

2 - في كل موضع أطلق فيه تقديم المصلحة على النص، بين المراد من هذا التقديم بما يفيد ويؤكد: أن النص الذي تقدم عليه المصلحة هو نص ظني الدلالة، أي فاتت قطعيته من جهة متنه، وهكذا بعض هذه العبارات.

يقول: إن معنى «لا ضرر ولا ضرار» نفي الضرر والمفاسد شرعاً، وهو نفي عام إلا ما خصه الدليل، وهذا يقتضي تقديم مقتضى هذا الحديث على جميع أدلة الشرع، وتخصيصها به في نفي الضرر وتحصيل المصلحة⁽¹¹²⁾.

ويقول: «إن النص والإجماع إن خالفاً المصلحة، وجب تقديم رعاية المصلحة عليهم، بطريق التخصيص والبيان لهم، لا بطريق الافتئات عليهم والتعطيل لهم»⁽¹¹³⁾.

فأنت تراه بعد أن يذكر وجوب تقديم المصلحة على النص يردفه بقوله: إن هذا التقديم إنما هو بطريق التخصيص والبيان وليس بطريق التعطيل والافتئات، ومعنى هذا: أن المصلحة إنما تعارض النص العام أو المطلق، وحيث إن دلالة العام أو المطلق ظنية عند جمهور الفقهاء، فإن الطوفي

(112) «المصلحة في التشريع الإسلامي» (208).

(113) المرجع السابق (ص209).

يكون قائلاً بمعارض المصلحة لنص ظني الدلالة، أما إذا كان النص خاصاً فالمصلحة لا تعارضه، لأن دلالة الخاص قطعية باتفاق الفقهاء، وهو ما يعنيه الطوفي بقوله: «لا بطريق الافتئات عليهم والتعطيل لهم» لأنه لا معنى للقول بأن المصلحة تعارض الخاص وتقدم عليه، إلا التعطيل له والافتئات عليه؛ إذ دلالة الخاص على معناها دلالة قطعية، وليس تحته أفراد يخرج بالمصلحة بعضها ويبقى بعضها، بل إن تقديم المصلحة عليه لا يعني إلا النسخ ورفع جميع مدلوله. والطوفي يحرص في كل عبارة ذكر فيها تقديم المصلحة على النص على أن يؤكد أن هذا التقديم إنما يكون بطريق البيان أو التخصيص، حتى تكون المصلحة معارضة لنص ظني الدلالة، وليس بطريق التعطيل لكل مدلول النص، وأنها بذلك تكون معارضة لخاص قطعي الدلالة لا يمكن تخصيصه أو الإخراج منه.

3- والطوفي يقرر أن الضرر إذا اقتضاه دليل خاص، وهو ما يعبر عنه بأن الضرر مجموع مدلول النص، اتبع الدليل، ولا عمل للمصلحة، وذلك لأن دلالة الخاص قطعية، وأما إذا اقتضى الضرر دليل عام، وهو ما يعبر عنه الطوفي بأن الضرر بعض مدلول النص، فإن المصلحة تخصص هذا العام؛ لأنه ظني الدلالة، وتخرج بعض مدلوله، أي الأفراد التي تضمن تطبيق النص على عمومه عليها ضرراً يربو على المصلحة التي قصد بالنص تحقيقها، وعبارة الطوفي هكذا: «لا لحوق ضرر شرعاً، إلا بموجب خاص

مخصص⁽¹¹⁴⁾. ويقول: وإنما كان الضرر منتقىً شرعاً فيما عدا ما استثنى⁽¹¹⁵⁾ ويقول: وتقرير ذلك أن النص والإجماع إما ألا يقتضيا ضرراً ولا مفسدة بالكلية، أو يقتضيا ذلك، فإن لم يقتضيا شيئاً من ذلك فهما موافقان لرعاية المصلحة، وإن اقتضيا ضرراً، فإما أن يكون الضرر مجموع مدلوليهما أو بعضه، فإن كان مجموع مدلوليهما فلابد أن يكون من قبيل ما استثنى من قوله سيس: «لا ضرر ولا ضرار» وذلك كالحدود والعقوبات على الجنایات، وإن كان الضرر بعض مدلوليهما - فإن اقتضاه دليل خاص اتبع الدليل» وإن لم يقتضه دليل خاص وجب تخصيصهما بقوله سيس: «لا ضرر ولا ضرار» جمعاً بين الأدلة⁽¹¹⁶⁾.

فهو يؤكد أنه إذا كان الدليل على الضرر المدعى نصاً خاصاً مخصصاً، اتبع النص؛ لأن دلالة الخاص قطعية، وما ادعى أنه ضرر ليس بضرر في نظر الشارع، بل هو مطرح ملغى اعتباره في مقابل المصلحة، المترتبة على تطبيق النص، ومثل لذلك بالضرر الذي يصيب الجاني في الحدود والعقوبات، ويرى أن مثل هذا الضرر يجب أن يكون مستثنى من أصل منع الضرر والضرار، بمعنى أنه ليس بضرر في الواقع ونفس الأمر، والذي دعا الطوفي إلى استثناء الضرر الذي ثبت بدليل خاص، أن النص الخاص قطعي، فتقديم رعاية المصلحة عليه، يعني تقديم المصلحة

(114) «المصلحة في التشريع الإسلامي» (ص207)

(115) المرجع السابق (ص207).

(116) المرجع السابق (ص210).

على النص القاطع، وهو لا يرى ذلك جائزًا؛ لأنَّه افتئات على النص، وتعطيل له، ونسخ لجميع مدلوله.

وتفرقته بين نص يكون الضرر جميع مدلوله، ونص يكون الضرر بعض مدلوله، وتجويزه تخصيص الثاني دون الأول بالمصلحة، معناه أن المصلحة تعارض النص الظني لا القطعي؛ إذ النص الذي يعتبر الضرر جميع مدلوله هو نص خاص، ومعنى كون الضرر جميع مدلوله: أن الضرر المدعى يتربُّ على تطبيق النص في جميع الحالات كقطع السارق ورجم الزاني، فإنَّ القطع والرجم ضرر وإيلام للمقطوع والمرجوم في كل حالة، ولا يمكن القول بأنَّ القطع ضرر في حالة، ونفع في حالة أخرى بالنسبة إلى المقطوع، وإنما هو إضرار به وإيلام له على كل حال. فيقال: إنَّ النص خاص في هذا الضرر، أي الضرر الذي يصيب المحدود، أو أنَّ الضرر جميع مدلول النص، فلا يمكن رفعه إلا برفع جميع مدلول النص، وهذا ليس بتخصيص ولا ببيان، ولكنه افتئات على النص وتعطيل له يأبه الطوفي كما تصرح به عبارته، في حين أنَّ النص الذي يكون الضرر بعض مدلوله، نص عام، ودلالة العام ظنية على رأي الجمهور، ومعنى كون الضرر بعض مدلول النص: أنَّ تطبيق النص في بعض الحالات يحقق المصلحة المقصودة منه، دون حدوث ضرر أشد، أو فوات مصلحة أهم، ولكنه في الحالات الأخرى، لا يتربُّ على هذا التطبيق تحصيل المصلحة المقصودة منه، أو مع حصول تلك المصلحة،

تفوت مصلحة أقوى، أو يحدث ضرر أشد⁽¹¹⁷⁾.

فهذا ما يراه الطوفى، على شطحه وإطلاقه وإيهامه في أسلوبه وعبارته: ان المصالح لا تعارض النصوص القطعية في سندتها وفي دلالتها، ومع هذارأينا المعاصرين المتغربين الذين يتکونون على الطوفى يدعون إلى تعطيل النصوص القطعية باسم المصلحة.

دعوى معارضة المصالح للنصوص القطعية:

وإن أخطر ما جاء في مقولات العصرىين التقدميين: أن النصوص إذا عارضت المصالح - كما يتوهمونها - يجب أن تقدم المصالح، وتؤخر النصوص، وبعبارة أخرى: تجمد النصوص وتعلق أو تتسع، ولو كانت هذه النصوص «قطعية الثبوت والدلالة».

هذا مع إجماع الأصوليين من كل المذاهب على أن مجال الاجتهد هو: ما ليس فيه دليل قطعى من المسائل والأحكام، وأن محل الاجتهد هو «الظنيات» فقط، ولهذا لا يقبلون الاجتهد إلا إذا «صدر من أهله في محله» ويقصدون بـ«الأهل»: من استجمع شروط الاجتهد، وبـ«المحل»: ما كان ظنیاً.

وهذا من حكمة الله تعالى ورحمته لهذه الأمة، فالأحكام القطعية هي التي تمثل «الثوابت» التي لا تختلف باختلاف الزمان والمكان والحال، والتي تجسد الوحدة الفكرية والشعورية والعملية للأمة المسلمة، ولو لا ذلك لانحلت الأمة وذابت.

(117) انظر: «نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي» (ص 538 - 543).

ولكن هؤلاء المتحررين يقولون: إن وجود النص القطعي الدلالة والثبوت، لا يعني عن الاجتهاد!

وبعضهم يحصر منع الاجتهد فيما سماه «الإلهيات» حيناً، أو «الثوابت الدينية» حيناً آخر، من عقيدة وإيمان، مثل علوم الغيب، وشعائر العبادات، والأمور التعبدية التي استأثر الله تعالى بعلم حكمتها، ومن ثوابت الواجبات والحقوق الدنيوية، كمقاصد الشريعة وحدودها.

أما النصوص قطعية الدلالة والثبوت، التي تعلقت بأمور دنيوية، هي من المتغيرات المعللة بعلة غائبة، وهي تحقيق مصالح العباد، فهي - يعني: أحكامها المستتبطة منها - تدور مع هذه العلة الغائية - المصلحة - وجوداً وعدماً.

قالوا: ويشهد على ذلك اتفاق أهل الاختصاص في فكرنا الإسلامي على ضرورة الاجتهد مع الأحكام التي ارتبطت بعلة تغير، أو بعادة تبدل، حتى لو كانت هذه الأحكام مستندة إلى نص، وتم عليها إجماع في العصر الذي سبق تغير العلة، وتبدل العادة.

ولم يحدد من قالوا هذا القول: المراد بالضبط من «الأمور الدنيوية» ما هي؟

فالشريعة الإسلامية تتعلق أحكامها بشئون الأسرة من الزواج والطلاق والنفقات والمواريث ونحوها، وهي من الأمور الدنيوية.

وتتعلق بشئون المعاملات من البيوع والربا والرهن والحجر والوكالة والكفالة وغيرها، وهي من الشئون الدنيوية.

وبشئون المأكل والمشارب ويدخل فيها الميتة والدم ولحم الخنزير والخمر وهي من الأمور الدنيوية.

وبشئون الجرائم والعقوبات من الحدود والقصاص وهي من الأمور الدنيوية.

وبشئون السياسة والحكم والعلاقات الدولية، وهي من الأمور الدنيوية.

فهل تخضع الأحكام في هذه المجالات كلها للاجتهاد والتغيير وإن كان فيه نصوص قطعية الثبوت والدلالة؟

إن هذا القول مخالف لطبيعة هذه النصوص، ولذا فهو قول متناقض، يرد آخره على أوله.

لأن معنى «قطعية الدلالة» في النص: أنه لا يحتمل تأويلاً، فلا يقبل تفسيراً جديداً، وأن له معنى واحداً، ووجهاً واحداً لا يتسع لغيره بحال، وأن الإجماع اليقيني من الأمة منعقد على هذا المعنى.

وما ذكره هذا القائل من أن هذه النصوص أو الأحكام المستنبطة منها معللة بطل غائية هي المصلحة، فتدور معها وجوداً وعدماً، فهو مسلم، ولكننا نقول: إن المصلحة دائماً مع نص الشارع القطعي وحكمه، وهذا ما أثبته الاستقراء في جميع القضايا التي يريد بعض الناس فيها تجميد حكم الشرع القطعي باسم المصلحة، كالذين يريدون إيقاف الحدود أو إيقاف تحريم الربا وإباحة الفائدة أو إباحة الخمر، أو منع الطلاق وتعدد الزوجات، أو نحوها.

ويقول بعض الناس هنا: حيث توجد المصلحة فثم شرع الله، وهذا صحيح فيما لا نص فيه، أو فيما فيه نص ظني يحتمل أكثر من وجه، وأما في غير

ذلك، فالصواب أن نقول: حيث يوجد شرع الله فثم مصلحة العباد.

وأما استشهاد هذا القائل باتفاق أهل الاختصاص على ضرورة الاجتهد مع الأحكام التي ارتبطت بعلة تغيرت، أو بعادة تبدلت، ولو كانت مستندة إلى نص، فهذا مسلم، ولكنه ليس حجة لدعواه هنا.

فالأحكام المذكورة لا يمكن أن تستند إلى نص قطعي الثبوت والدلالة، بل كل ما تستند إليه نصوص ظنية، فهمها بعض الناس في وقت ما على وجه معين، وجاء غيرهم فخالفهم في فهمها، وهي محتملة للوجه الآخر.

وقد ذكرت في كتابي «شريعة الإسلام» وكتابي «عوامل السعة والمرونة في الشريعة»، وكتابي «الاجتهد في الشريعة الإسلامية» وقبل ذلك في كتابي «فقه الزكاة» أمثلة لذلك.

ويبدو أن مصدر الخطأ هنا هو عدم تحديد مفهوم «النص القطعي الثبوت والدلالة» تحديداً بيّناً حاسماً.

ومما يؤيد ذلك: الشواهد والأمثلة التي ذكرها أصحاب هذه الدعوى من اجتهادات سيدنا عمر رضي الله عنه ومن بعده من الخلفاء والصحابة والتابعين، مثل عدم إعطاء المؤلفة قلوبهم، وترك قسمة الأرض المفتوحة على الفاتحين، وإيقاف حد السرقة عام المجاعة، وإيقاع طلاق الثلاث بلفظة واحدة ثلاثة، وكراهيّة الزواج بالكتابية، والزيادة في عقوبة شارب الخمر، ومنع التسuiry والتمييز في العطاء بين الناس، كما أسلفنا ... إلخ.

فالملتأن فيها يجدها - بلا استثناء - خارج دائرة «النص القطعي في ثبوته ودلاته» الذي هو موضع النزاع، ومثار اللبس عند الكاتبين في هذا

الموضوع، فإما هي نصوص قطعية الثبوت ظنية الدلالة، وإما هي نصوص ظنية الثبوت والدلالة معاً، كالنصوص الحديثية كالتسuir وغيره، وإما لا نصوص أصلأً، كما في مسألة العطاء والتمييز أو التسوية فيه.

وسنعرض لمناقشة هذه الدعوى في الباب القادم.

* * *

مناقشة

دعوى تعطيل عمر للنصوص القطعية باسم المصالح

عدم إعطاء المؤلفة قلوبهم.

رفض تقسيم الأرض المفتوحة على المقاتلين.

إيقاف حد السرقة عام المجائعة.

إنكار زواج المسلم من الكتابية.

قضية الطلاق الثالث.

الزيادة في عقوبة شارب الخمر.

إسقاط اسم الجزية عن نصارى بنى تغلب.

قضية التسعير.

رد عام على هذه الدعاوى.

* * *

دعوى تعطيل عمر للنصوص باسم المصالح

من الداعوى الكبيرة التي يتکيء عليها العلمانيون والمتغربون في عصرنا،
ممن ينادون بتعطيل نصوص الشرع التي ثبتت بالقرآن والسنة الصحيحة،
بدعوى معارضتها للمصالح التي يتواهونها: قولهم: إن إمامنا في ذلك أمير
المؤمنين الفاروق عمر بن الخطاب! فهو الذي سن لهم هذه السنة فيما زعموا.

وقد ذكروا جملة من اجتهادات عمر رضي الله عنه ، ادعوا أنه خالف فيها
النصوص القطعية الثبوت والدلالة، وقدم عليها المصالح التي اعتبرها في
عصره، ورأى أنها أولى بالترجيح من النص.

عدم إعطاء «المؤلفة قلوبهم»!

وأبرز ما يذكره هؤلاء العلمانيون والمتغربون ومن دار في فلكهم في تأييد
دعواهم بتقديم المصالح على النصوص القطعية، هو: اجتهد عمر رضي الله
عنه في عدم إعطاء «المؤلفة قلوبهم» ما كانوا يأخذونه على عهد رسول الله
صلى الله عليه وسلم.

ووجه دلالة هذا التصرف العمري في نظر هؤلاء: أن الله قد قرر نصيبياً
من الصدقات لهذا الصنف «المؤلفة قلوبهم» كما تنص الآية رقم 60 من
سورة التوبة، وأن النبي صلى الله عليه وسلم أعطى أنساً في عصره كانوا
موصوفين بهذه الصفة، من أمثال: عيينة بن حصن الفزارى والأقرع بن
حابس التميمي، وعباس بن مرداش وغيرهم، وأن أبا بكر رضي الله عنه في
خلافته أعطاهم كذلك، ثم رفض عمر أن يعطيهم بعد ذلك ما كانوا قد تعودوا
على أخذه، قائلاً لهم: إن الله أعز الإسلام وأغنى عنكم.

يقول هؤلاء: فها هو عمر قد أبطل نصاً قرآنياً، أو قف العمل بآية أو جزء من آية من كتاب الله تعالى، عمل بها رسول الله صلى الله عليه وسلم من قبله، فهذا دليل بين على أن من حق الإمام، أو المجتهد بصفة عامة، أن يوقف العمل بالنص ويجمده إذا عارض المصلحة، أو عارضته المصلحة.

وهو لاء يزعمون أننا إذا سرنا في هذا الطريق - طريق الاجتهد الحر المطلق من كل قيد، والذي يقدم العقل على النقل، والمصلحة على النص - ستحل مشاكل المسلمين المعاصرة، ونفع الناس بمرونة الشريعة الإسلامية، وقابليتها للتطور، ومطاو عنها للمصالح المتغيرة، وتجابها مع حاجات الناس في كل زمان ومكان.

وغفل هؤلاء أن هذه الشريعة المطواعة «الهلامية» التي أصبحت كالعجبنة الطيرية في يد كل ناظر، يشكلها بما شاء كيف شاء ومتى شاء: ليست هي الشريعة الإلهية التي أنزلها الله تعالى - أو أنزل أصولها - ليحتم الناس إليها، ويرجعوا إلى نصوصها ومقاصدها عندما يتذمرون، كما قال تعالى: {فَإِن تَنْزَعُّمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُودُهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا} [النساء: 59].

وكما قال أحد العلماء بحق: إذا صح للحكام أو للمجتهدين أن يجدوا أحكام الشريعة بعقولهم، فعلى نصوص الكتاب والسنة: السلام!

لقد استند كثيرون إلى فعل عمر هذا، ودعوا إلى الاستنان به، منهم الأستاذ أحمد أمين رحمة الله ، الذي قال في بحث له: «والذي يحل مشاكلنا هو: فتح باب الاجتهد، بعد أن أغلقه العلماء، والاجتهد الذي نريده هو الاجتهد

المطلق لا الاجتهاد في المذهب، فهو يشمل كل شيء، حتى تقييد النص ووقف العمل به! متى استوفى المجتهد شروط الاجتهاد» ثم قال: «وإمامنا في ذلك عمر بن الخطاب رضي الله عنه» وذكر عنه أحكاماً مصدرها الاجتهاد، منها عدم إعطاء المؤلفة قلوبهم سهلاً من الزكاة⁽¹¹⁸⁾.

ونحو ذلك ما قاله الأستاذ صبحي محمصاني في كتابه عن «فلسفة التشريع الإسلامي» حيث زعم أن عمر لم يتاخر، حتى عن مخالفة النصوص، إذا اقتضت السياسة الشرعية أو مصلحة المسلمين ذلك، واستند إلى فعل عمر مع المؤلفة⁽¹¹⁹⁾.

ومشى في هذا الدرب الأستاذ خالد محمد خالد - فترة من الزمن - في كتابه: «الديمقراطية أبداً» فقد قال فيه: «ترك عمر بن الخطاب النصوص الدينية المقدسة من القرآن والسنة عندما دعته المصلحة لذلك، فيما يقسم القرآن للمؤلفة قلوبهم حظاً من الزكاة، ويؤديه الرسول صلى الله عليه وسلم وأبو بكر، يأتي عمر فيقول: لا نعطي على الإسلام شيئاً!»⁽¹²⁰⁾.

وأكثر من غلا في ذلك من كتاب العصر، وتجاوز كل حد: الكاتب السوري محمود البابيدي، الذي كتب في مجلة «رسالة الإسلام» مقالاً مثيراً أحدث ضجة وجداً كثيراً، وردوداً مختلفة في حينه لدى علماء الشريعة والمهتمين بها، وهذه المجلة كانت تصدر عن «دار التقرير» بين المذاهب،

(118) «الاجتهاد في الإسلام» - مقال منشور بالعدد الثاني من السنة الثالثة من مجلة «رسالة الإسلام» (ص146).

(119) «فلسفة التشريع» (ص176).

(120) (ص150) من كتاب «الديمقراطية أبداً».

التي كان مقرها القاهرة، وقد ظن بعض الناس لذلك أنه شيعي، وما هو بشيعي، بل رد عليه علماء الشيعة كما رد عليه علماء السنة، وكان من رد عليه الأستاذ محب الدين الخطيب، والدكتور محمد يوسف موسى، والشيخ عبد اللطيف السبكي، والشيخ محمود التواوي، بمقالات نشروها في مجلتي «الأزهر»، و«رسالة الإسلام».

كان مقال البابيدي تحت عنوان «نظام الإسلام السياسي» ودعا فيه الكاتب المجالس التشريعية والنيابية في العالم الإسلامي إلى أن تنسخ ما تشاء من آيات القرآن وأحكامه، بدعوى أن النسخ في القرآن لم ينته حكمه بوفاة الرسول صلى الله عليه وسلم، بل إن آية {وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْتَهُمْ} [الشورى: 38]، نقلت حق التشريع من الله إلى الأمة، فالله عز وجل كان هو المشرع ابتداء ثم غدا التشريع إلى الأمة انتهاء».

ومما قاله: «إننا نجد في كل عصر على الأقل إماماً من الأئمة أو أكثر، يذهب إلى طريقة جديدة في التخريج بقصد الوصول إلى التشريع العام، لرفع الحرج عن الأمة».

ومن الشواهد التاريخية على ذلك نجد أن عمر بن الخطاب أول من مشى إلى التشريع العام المباشر، فاعتبر النصوص التشريعية معلولة بعلل مقصودة، فإذا زالت منها هذه العلل، اقتضى ذلك زوال حكمها، وتبعاً لهذه النظرية وجدت القاعدة العامة التي تقول: «العلة تدور مع معلولها، وجوداً وعدماً».

وقالوا: إن عمر «نسخ» نصوصاً من القرآن وعدوها، منها: سهم المؤلفة

قلوبهم الذي فرضه الله لهم بنص قاطع: {إِنَّمَا الْصَّدَقَةُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَمِيلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤْلَفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغُرَمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَأَبْنِ الْسَّبِيلِ فَرِيضَةٌ مِّنَ اللَّهِ} ... إِلَخ [التوبة: 60].

ثم قال: «إن ذلك هو من قبيل تعليق النص أو إيقافه لمصلحة عارضة متى زالت عاد العمل بالنص، وما فعله عمر بن الخطاب ومن جاء بعده من الأئمة يجري هذا المجرى من تعليق النصوص، ليس إلا ... ولا ينسخها النسخ المعروف»⁽¹²¹⁾.

وقد سار في ركب هؤلاء آخرون في أيامنا هذه، من دعاة التغريب والتبعية الفكرية، من أمثال سعيد العشماوي، ونور فرات، ونصر حامد أبو زيد، وسيد القمني، في مصر، وغيرهم في بلاد عربية وإسلامية أخرى، حتى قالت النائبة الأردنية السيدة توجان فيصل في ندوة في قناة الجزيرة القطرية عن تعدد الزوجات: إن هذا حكم قد انتهى زمنه، وبطل مفعوله!! وزعمت أن من حقها أن تنسخ أحكام الله إذا لم تعد مناسبة للعصر، وأنها تقتندي في ذلك بسنة عمر، الذي أوقف سهم المؤلفة قلوبهم، ومنعهم ما كانوا يأخذونه في حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم، وفي خلافة أبي بكر رضي الله عنه.

فانظر إلى هذه المرأة البالغة من هذه المرأة وأمثالها على أحكام الله تعالى، وعلى نصوص القرآن والسنة القطعية، حتى إنها تنسخ منها ما يحلو لها،

(121) انظر: مجلة «رسالة الإسلام» العدد الرابع من المجلد الرابع (السنة الرابعة)، وكتاب «المصلحة في التشريع الإسلامي» (ص292) وما بعدها للدكتور مصطفى زيد (171)، (172).

بدعوى سهلة: أنها لم تعد مناسبة لزمننا! بمثل هذا يحرم الحال، ويحلل
الحرام، وتسقط الفرائض، ويشرع ما لم يأذن به الله.

الرد على هذه الدعوى:

لقد رد كثيرون من أهل العلم والفقه على هذه الدعوى العريضة، التي
تنهي إلى تجميد النصوص، بل إلى إلغاء شريعة الخالق بأهواء المخلوقين.

ولكني أكتفي هنا برد عالم واحد متمنك، هو العالمة الشيخ محمد المدنى
أحد كبار علماء الأزهر وأدبياته وكتابه، وعميد كلية الشريعة بجامعة الأزهر
رحمه الله .

رد الشيخ محمد المدنى:

رد الشيخ محمد المدنى رحمه الله على هذه الدعوى في أثناء رده على
مقالة البابيدى المثيرة في مجلة «رسالة الإسلام» حيث أصدر رسالة صغيرة
مركزية في الرد عليه تحت عنوان «السلطة التشريعية في الإسلام: بحث على
بحث» كما رد الشيخ أيضاً على هذه الدعوى في إحدى مقالاته التي نشرها
في مجلة الأزهر تحت عنوان «نظارات في فقه عمر» والتي نشرت أخيراً
في كتاب تحت عنوان «نظارات في اجتهادات الفاروق عمر بن الخطاب»
نشرتها دار النفائس ودار الفتاح في بيروت، ومن هذا الكتاب نقبس هذه
الكلمات المضيئة بنور الحق والدليل.

يقول رحمه الله : إن حقيقة الأمر في ذلك أن عمر والصحابة الذين وافقوا
ومن جاء بعدهم من العلماء، لم يخرجوا عن دائرة النص، ولم يعلقوه، وإنما
فهموا أن الله عص عما قال: {والمؤلفة قلوبهم} أثبت لفريق من الناس نصيباً

من الزكاة بوصف معين هو مناط الاستحقاق، ووجوب الإعطاء، ذلك هو كونهم «مؤلفة قلوبهم».

ولما كان التأليف ليس وصفاً طبيعياً يحدث للناس كما تحدث الأعراض الطبيعية، بل هو شيء يقصد إليهولي الأمر، إن وجد الأمة في حاجة إليه، ويتركه إن وجدتها غير محتاجة إليه، فإذا اقتضت المصلحة أن يؤلف أنساً وألفهم فعلاً أصبح الصنف موجوداً فيستحق، وإذا لم تقتضي المصلحة ذلك فلم يتالف أحداً، فإن الصنف حينئذ يكون معذوماً، فلا يقال إنه منعه لأنه ليس معنا أحد يجري عليه الضمير البارز في «منعه».

وبذلك يتتبّع أن النص لم يعطّل ولم يعلق، وإنما المحل هو الذي انعدم، فلو أن ظرفاً من الظروف على عهد عمر أو غيره من بعده قضى بأن يتالف الإمام قوماً فتألفهم، لأنّصبح الصنف موجوداً، فلا بد من إعطائه.

وقد يرد على هذا أن المؤلفة قلوبهم كانوا موجودين فعلاً على عهد عمر، وهم الذين كان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد تألفهم، فعمر منعهم مع وجودهم، فلا يقال إذن: انعدم الإعطاء لعدم وجود الصنف، وإنما هو لمعنى مصلحي قدره عمر وهو: أن الإسلام قد أعزه الله، ولم يعد هناك سبب للتأليف، وهذا يتفق مع ما يقرره بعض العلماء من أن إعطاء المؤلفة قلوبهم حكم معلم بحاجة الإسلام إلى التأليف، فإذا انتفت علته انتفى؛ لأن الحكم المعلم يدور مع علته وجوداً وعدماً.

قد يرد علينا هذا، وربما كانت عبارة عمر المروية في هذا الشأن وهي قوله: «إن الله قد أعز الإسلام وأغنى عنكم» مؤيدة لهذا الإيراد.

ونقول في الرد على ذلك: إن قول عمر للمؤلفة قلوبهم الذين كانوا يأخذون على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إن الله قد أعز الإسلام وأغنى عنكم» معناه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد ألغى قلوبكم لمصلحة الإسلام، فصار لكم هذا الوصف، وصف المؤلفة قلوبهم، فأعطيتم، لكن هذا الوصف لم يستمر لكم إلى الآن؛ لأن الإسلام قد عز واستغنى، فزالت الحاجة إلى التأليف، فلم يبق بيننا «مؤلفة قلوبهم» بمعنى أنهم موصوفون بهذا الوصف الآن، وإن كانوا «مؤلفة قلوبهم» باعتبار ما مضى.

وهذا الوصف مما يتغير ويبدل كوصف الفقر، فقد يكون المرء فيما مضى فقيراً، فيكون له في الزكاة نصيب، ثم يصبح غنياً فلا يكون له فيها نصيب.

ولا ينبغي أن يتوهم أن هؤلاء الناس استحقوا هذا الوصف إلى آخر عمرهم، أو أن الإمام يجب أن يعدهم كذلك إلى آخر عمرهم، وإنما الأمر أمر تقدير المصلحة في نظر الإمام، فإن أداه اجتهاده إلى أن يتالف أعطى، وإلا فلا.

وإذن فليس معنا نص وقف العمل به أو علق أو نسخ أو عدل، ولكن معنا نص معمول به؛ لأن معناه مقيد من أول الأمر بالقيد الطبيعي الذي لا يعقل انفكاكه عنه كأنه قيل: والمؤلفة قلوبهم إن وجدوا، كما يقال مثل هذا في الفقراء والمساكين مثلاً، إنما الصدقات للفقراء إن وجد فقراء، والمساكين إن وجد مساكين، وفي الرقاب إن وجدت رقاب مملوكة.

إذا كان هناك من يريد أن يحاول أن يجادل عمر رضي الله عنه في أن

التأليف، أي إيجاد صنف المؤلفة قلوبهم واجب على الإمام في كل حال، فهذا جدال في موضع من مواضع الاجتهاد، وليس في محل النص. والفرق بين وجوب التأليف، ووجوب إعطاء المؤلفة قلوبهم حين يكون هناك تأليف واضح، فال الأول: أمر مصلحي يختلف فيه النظر، والثاني: حكم نصي لا يمكن التصرف فيه بالإبطال، أو التعديل، أو التعليق. انتهى كلام الشيخ المدنى.

تعليق الشيخ الغزالى:

ويعلق الداعية الكبير الشيخ محمد الغزالى رحمه الله على موقف عمر، فيقول:

«فهم صنيع عمر على أنه تعطيل للنص: خطأ بالغ، فعمر حرم قوماً من الزكاة؛ لأن النص لا يتناولهم، لا لأن النص انتهى أمده.

هب أن اعتمدأ مالياً في إحدى الجامعات خصص للطلبة المتقوفين، فتختلف في المضمار بعض من كانوا يصرفون بالأمس مكافآتهم، فهل يعد حرمانهم إلغاء للاعتماد؟ إنه باق يصرف منه من استكملوا شروط الصرف.

وقد رفض عمر إعطاء بعض شيوخ البدو ما كانوا ينالونه من قبل؛ تألفاً لقلوبهم، أو تجنباً لشرورهم ... أبعد هزيمة كسرى وقيصر يبقى الإسلام يتالف حفنة من رجال القبائل الطماعين؟ ليذهبوا إلى الجحيم إن رفضوا الحياة غيرهم من سائر المسلمين»⁽¹²²⁾.

مصدر انحراف المعاصرین اجتہاد فقہی خاطئ:

ومصدر انحراف المعاصرین في قضية المؤلفة قلوبهم: يرجع إلى اجتہاد

(122) «دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين» (ص44، 45) طبعة دار الأنصار بالقاهرة.

خطئ لبعض فقهائنا غفر الله لهم، وأجرهم على نيتهم واجتهادهم، وإن كان خطأً، ولكنهم لم يرتبوا على اجتهادهم هذا ما رتبه هؤلاء المعاصرون من دعوى خطيرة تنسف الشريعة برمتها، ومن أخطر الأمور: رد الوحي المعصوم بخطأ غير المعصوم، وبعبارة أخرى: رد قول الخالق باجتهادات الخلق!

فقد فهم فقهاء الحنفية موقف عمر على غير وجهه، حين قال لعيينة والأقرع وابن مرداس وأمثالهم: «إن الله تعالى أعز الإسلام وأغنى عنكم» فقد فهموا أن هذا خطاب للمؤلفة إلى الأبد، وأن سببهم بذلك قد انقطع فلا يعود أبداً، ولهذا اعتبروا هذا ضرباً من النسخ للحكم الثابت، فقد قاله عمر، ووافقه الصحابة، وذلك يعد إجماعاً.

والحق أن عمر قال ما قاله للمؤلفة زمانه، مقرراً أن الله أعز الإسلام وأغنى عنهم، وهي حقيقة واقعة، ولكن عمر ولا غير عمر يعلم ما يجري به قلم القدر غداً، والدهر قلب، ودوم الحال من المحال، وتلك الأيام نداولها بين الناس.

وجمهور الفقهاء خالفوا الأحناف في اجتهادهم، ولم يلغوا سبب المؤلفة، والأدلة كلها معهم، كما بينا ذلك بأدلة في كتابنا «فقه الزكاة».

ولعلماء الحنفية مختلفون في تعين الناسخ الذي نسخ حكم المؤلفة، وهو ثابت بالنص القرآني القاطع، فبعضهم ادعى أنه الإجماع، وحاول أن يجعل من موقف عمر من المؤلفة في زمنه إجماعاً، وهيهات، فقد علمت ما فيه، وبعضهم بحث عن مستند لهذا الإجماع المدعى زعم أنه هو الناسخ، ثم

اختلفوا في تعين هذا المستند، فجعله ابن نجيم في «البحر» الآية التي روی أن عمر ذكرها في مواجهة المؤلفة، وهي قوله تعالى: {وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلَيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلَيَكُفَّرْ} [من سورة الكهف: 29]، قال ابن عابدين: وإنما لم يجعل الإجماع ناسخاً لأن خلاف الصحيح؛ لأن النسخ لا يكون إلا في حياته صلى الله عليه وسلم، والإجماع لا يكون إلا بعده، وبعضهم جعل المستند حديث إرسال معاذ إلى اليمن، وأمره أن يأخذ الصدقة من أغنيائهم ويردها على فقرائهم⁽¹²³⁾.

والحق أن كل هذا تمحل لا يجوز نسخ قاطع بمثله، فآية الكهف: {وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ} مكية بيقيين، فكيف يستند عليها في نسخ جزء من آية مدنية نزلت بعدها بستين طويلاً؟ وأين التعارض في الآيتين حتى تنسخ إداهما الأخرى؟! ومثل ذلك حديث معاذ، فليس فيه إلا أن الزكاة من الأمة وإليها، تؤخذ من أغنيائها وترد على فقرائها، وليس كضرائب الملوك السابقين، حيث كانت تؤخذ من الفقراء والكادحين، لتصرف على أبهة الملك وحاشيته، ولو كان ذكر الفقراء هنا ينفي المؤلفة لنفي بقية الأصناف من العاملين عليها أو الرقاب والغارمين وغيرهم، ولم يقل بذلك أحد.

ولهذا قال علاء الدين بن عبد العزيز من الحنفية: الأحسن أن يقال: هذا تقرير لما كان في زمان النبي صلى الله عليه وسلم من حيث المعنى، وذلك أن المقصود بالدفع إليهم كان إعزاز الإسلام لضعفه في ذلك الوقت لغبة أهل الكفر وكان الإعزاز بالدفع، ولما تبدل الحال بغلبة أهل الإسلام صار

(123) انظر: « الدر المختار » و« حاشية ابن عابدين » عليه، ج 2 (ص 83) ط. استانبول

الإعزار في المنع، وكان الإعطاء في ذلك الزمان والمنع في هذا الزمان بمنزلة الآلة لإعزار الدين، والإعزار هو المقصود، وهو باقٍ على حاله، فلم يكن ذلك نسخاً، قال: وهو نظير إيجاب الديمة على العاقلة، فإنها كانت واجبة على العشيرة في زمن النبي صلى الله عليه وسلم، وبعده على أهل الديوان؛ لأن الإيجاب على العاقلة بسبب النصرة، والاستئصال في زمنه صلى الله عليه وسلم كان بالعشيرة، وبعده بأهل الديوان، فإيجابها عليهم لم يكن نسخاً، بل كان تقريراً للمعنى الذي وجبت الديمة لأجله وهو الاستئصال. اهـ.

واستحسن في النهاية، وهو حسن، ولكن مقتضى هذا التوجيه: أن الإسلام إذا ضعف - كما في عصرنا - يجوز إعزاره بالإعطاء، ولا يقول بذلك الحنفية، ولذلك تعقبه ابن الهمام بأن ما قاله لا ينفي النسخ؛ لأن إباحة الدفع إليهم حكم شرعي كان ثابتاً وقد ارتفع⁽¹²⁴⁾.

ونذكر الكاساني في «بدائع الصنائع» كلاماً خلاصته ترجع إلى أمرتين

هامين:

الأول: نسخ الحكم، وأن الذي نسخه إجماع الصحابة رضي الله عنهم.
الثاني: أن حكم التأليف ثبت لمعنى معقول، وهو الحاجة إلى المؤلفة قلوبهم⁽¹²⁵⁾. وقد زالت الحاجة بانتشار الإسلام وغلوته. فهو من قبيل انتهاء الحكم لانتهاء غايتها التي كان لأجلها الإعطاء، فإن الإعطاء كان

(124) انظر: «تفسير الألوسي» ج 3 (ص 327)، وانظر: كتابنا «فقه الزكاة» ج 2 / 647.

(125) «بدائع الصنائع» (45/2).

لإعزاز الدين، وقد أعز الله الإسلام وأغنى عنهم⁽¹²⁶⁾.

إبطال دعوى النسخ:

والحق - كما وضحته في «فقه الزكاة» - أن كلا الأمرتين غير صحيح، فالنسخ لم يقع، وال الحاجة إلى تأليف القلوب لم تنتقطع.

أما دعوى النسخ بفعل عمر فليس فيه أدنى دليل، فإن عمر إنما حرم قوماً من الزكاة كانوا يتآلفون في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم ورأى أنه لم يعد هناك حاجة لتأليفهم، وقد أعز الله الإسلام وأغنى عنهم، ولم يجاوز الفاروق الصواب فيما صنع، فإن التأليف ليس وضعًا ثابتاً دائمًا، ولا كل من كان مؤلفاً في عصر يظل مؤلفاً في غيره من العصور، وإن تحديد الحاجة إلى التأليف، وتحديد أشخاص المؤلفين، أمر يرجع إلى أولي الأمر وتقديرهم لما فيه خير الإسلام ومصلحة المسلمين.

لقد قرر علماء الأصول: أن تعليق الحكم بوصف مشتق يؤذن بعلية ما كان منه الاشتغال، وهنا علق صرف الصدقة بالمؤلفة قلوبهم، فدل على أن تأليف القلوب هو علة صرف الصدقات إليهم، فإذا وجدت هذه العلة - وهي تأليف قلوبهم - أعطوا، وإن لم توجد لم يعطوا.

ومن الذي له حق تأليف هؤلاء أو أولئك أو عدم التأليف؟ إنهولي أمر المسلمين أولاً، وإن له الحق في أن يترك تأليف قوم كان يتآلفون حاكم مسلم قبله، بل له أن يتآلف قوماً في وقت ويترك تأليفهم في وقت آخر، لتغير الظروف، وله الحق أن يترك تأليف القلوب في عهده بالمرة، إذا لم يوجد في

(126) «رد المختار» ج-2، (ص82) نقلًا عن البحر.

زمنه ما يدعو إليه، فإن ذلك من الأمور الاجتهادية التي تختلف باختلاف العصور والبلدان والأحوال، وعمر حين فعل ذلك لم يعطلي نصاً ولم ينسخ شرعاً، فإن الزكاة تعطى لمن يوجد من الأصناف الثمانية التي جعلهم الله تعالى أهلها، فإذا لم يوجد صنف منهم سقط سهمه، ولم يجز أن يقال: إن ذلك تعطيل لكتاب الله أو نسخ له.

إذا لم يوجد صنف «العاملين عليها» لعدم قيام حكومة مسلمة، تجمع الزكاة وتوزعها على مستحقها، وتوظف من يقوم بذلك، فقد سقط سهم العاملين عليها.

وإذا لم يوجد صنف «في الرقاب» كما في عصرنا الذي ألغى الرق الفردي، فقد سقط هذا السهم، ولا يقال في سقوط هذا السهم أو ذاك: إنه نسخ للقرآن أو تعطيل للنص.

وإذن فما صنعه عمر ليس نسخاً لحكم إعطاء المؤلفة قلوبهم بوجه من الوجوه، فضلاً عن أن يكون إجماعاً على ذلك، وكذلك قول الحسن والشعبي: «ليس اليوم مؤلفة» ليس قولاً بالنسخ بحال، وإنما هو إخبار عن الواقع في زمانهم.

إن النسخ إبطال حكم شرعه الله، وإنما يملك الإبطال من يملك التشريع، وليس ذلك إلا لله عز وجل عن طريق الرسول الموحى إليه، ولهذا لا نسخ إلا في عصر الرسالة ونزول الوحي، وإنما يعرف ذلك بالنصل عليه من الشارع نفسه، أو بتعارض نصين ثابتين تعارضاً تاماً لا يُستطاع معه الجمع بينهما بوجه من الوجوه، وعرف تاريخ كل منهما، فلا نجد بُدًّا من القول بنسخ

المتأخر للتقدم، فهل في مسألتنا شيء من ذلك؟ هل هنالك نص من قرآن أو سنة عارض النص على المؤلفة قلوبهم فضلاً عن نص صرح بنسخه؟!

إن الإجابة عن ذلك بالنفي الجازم بلا ريب، فكيف يدعى نسخ حكم نصت عليه آية صريحة من كتاب الله، وانقضى عصر الرسالة وهو محكم معمول.

وقد قال الشاطبي في مثل هذا المقام: «إن الأحكام إذا ثبتت على المكلف، فادعاء النسخ فيها لا يكون إلا بأمر محقق؛ لأن ثبوتها على المكلف أولاً متحقق، فرفعها بعد العلم بثبوتها لا يكون إلا بمعلوم متحقق، ولذلك أجمع المحققون على أن خبر الواحد لا ينسخ القرآن ولا الخبر المتواتر؛ لأنه رفع للقطع بالظنو»⁽¹²⁷⁾.

وإذا كان خبر الواحد بإجماع المحققين لا ينسخ القرآن، مع أنه خبر عن النبي صلى الله عليه وسلم فكيف ندعى نسخه بقول صاحبي أو عمله؟ وهو عند التأمل لا يحمل أي معنى من معاني النسخ.

وقبل الشاطبي قال ابن حزم: «لا يحل لمسلم يؤمن بالله واليوم الآخر أن يقول في شيء من القرآن والسنة»، هذا منسوخ إلا بيقين؛ لأن الله عز وجل يقول: {وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِنْ شَاءَ اللَّهُ} [النساء: 64]، وقال تعالى: {أَتَتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ} [الأعراف: 3]، فكل ما أنزل الله تعالى في القرآن أو على لسان نبيه، ففرض اتباعه، فمن قال في شيء من ذلك إنه منسوخ، فقد أوجب إلا يطاع ذلك الأمر، وأسقط لزوم اتباعه، وهذه معصية الله تعالى مجردة وخلاف مكشوف، إلا أن يقوم برهان على صحة قوله، وإنما فهو مغتر

(127) «الموافقات» ج 3 (ص 64)

مبطل، ومن استجاز خلاف ما قلنا فقوله ينول إلى إبطال الشرعة كلها؛ لأنَّه لا فرق بين دعوه النسخ في آية ما أو حديث ما وبين دعوى غيره في آية أخرى وحديث آخر، فعلى هذا لا يصح شيء من القرآن والسنة، وهذا خروج عن الإسلام، وكل ما ثبت بيقين فلا يبطل بالظنون، ولا يجوز أن تسقط طاعة أمر أمْرَنَا به الله تعالى ورسوله إلا بيقين نسخ لا شك فيه»⁽¹²⁸⁾. اهـ.

وإذن فال صحيح بل الصواب⁽¹²⁹⁾: أنَّ هذا السهم باقٍ، لم يلحق حكمه نسخ ولا تعطيل، فقد نصت عليه آية صريحة من سورة التوبة، وهي من أواخر ما نزل من القرآن.

قال الإمام الحجة في الفقه المالي أبو عبيد: «إن الآية محكمة لا نعلم لها نسخاً من كتاب ولا سنة».

«فإذا كان قوم هذه حالهم: لا رغبة لهم في الإسلام إلا للنيل، وكان في ردنهم ومحاربتهم إن ارتدوا ضرر على الإسلام لما عندهم من العز والمنع، فرأى الإمام أن يرضخ لهم من الصدقة، فعل ذلك، لخلال ثلاث:

إداهن: الأخذ بالكتاب والسنة.

والثانية: البقاء «أي الإبقاء» على المسلمين.

والثالثة: أنه ليس بيسار منهن إن تمادي بهم الإسلام أن يفهوه وتحسن فيه

(128) «الإحکام في أصول الأحكام» الباب العشرون، فصل في: كيف يعلم المنسوخ (ص458) مجلد 1، ط. الإمام بمصر.

(129) الصحيح من الآراء مقابلة: الضعيف، والصواب مقابلة: الخطأ، والأصح مقابلة: الصحيح.

رغيتهم»⁽¹³⁰⁾.

وقال العلامة ابن قدامة في «المغني»: مؤيداً مذهب أحمد في بقاء سهمهم في مصارف الزكاة:

«لنا كتاب الله وسنة رسوله: فإن الله تعالى سمي المؤلفة في الأصناف الذين سمي الصدقة لهم، والنبي صلى الله عليه وسلم قال: «إن الله تعالى حكم فيها فجزأها ثمانية أجزاء» وكان يعطي المؤلفة كثيراً في أخبار مشهورة، ولم يزل كذلك حتى مات، ولا يجوز ترك كتاب الله وسنة رسوله إلا بنسخ، والنسخ لا يثبت بالاحتمال.

ثم إن النسخ إنما يكون في حياة النبي صلى الله عليه وسلم؛ لأن النسخ إنما يكون بنص ولا يكون النص بعد موت النبي صلى الله عليه وسلم وانقراض زمن الوحي، ثم إن القرآن لا ينسخ إلا بالقرآن، وليس في القرآن نسخ لذلك، ولا في السنة، فكيف يتراك الكتاب والسنة بمجرد الآراء والتحكم أو بقول صحابي أو غيره؟ على أنهم لا يرون قول الصحابي حجة يتراك بها قياس، فكيف يتراكون به الكتاب والسنة؟».

قال الزهري: لا أعلم شيئاً نسخ حكم المؤلفة.

على أن ما ذكروه من المعنى لا خلاف بينه وبين الكتاب والسنة، فإن الغنى عنهم لا يوجب رفع حكمهم، وإنما يمنع عطيتهم حال الغنى عنهم، فمتى دعت الحاجة إلى إعطائهم أطروا، فكذلك جميع الأصناف: إذا عدم منهم صنف في بعض الأزمان سقط حكمه في ذلك الزمن خاصة، وإذا وجد عاد.

.(130) «الأموال» (ص607).

كذا هنا⁽¹³¹⁾. اهـ.

الحاجة إلى تأليف القلوب لم تقطع:

وأما قولهم إن الحاجة إلى تأليف القلوب قد زالت بانتشار الإسلام، وغلوته، وظهوره على الأديان الأخرى، فهذه الدعوى مردودة لأسباب ثلاثة:

1 - ما قاله بعض المالكية: إن العلة في إعطاء المؤلف من الزكاة ليست إعانته لنا، حتى يسقط ذلك بفسو الإسلام وغلوته، بل المقصود من دفعها إليه ترغيبه في الإسلام، لأجل إنقاذ مهجته من النار⁽¹³²⁾.

فهو يرى في هذا البقاء وسيلة من وسائل الدعوة، قد تجدي عند بعض الناس، وتقربهم من الإسلام وتنقذهم من الكفر، وواجب المسلمين ألا يدخلوا وسيلة تعينهم على هداية البشر، وإنقاذهم من ظلمات الجاهلية في الدنيا، ومن عذاب النار في الآخرة، وقد يدخل الرجل الإسلام للدنيا ثم يحسن إسلامه بعد ذلك. روى أبو يعلى عن أنس بن مالك قال: إن كان الرجل ليأتي رسول الله صلى الله عليه وسلم يسلم للشيء من الدنيا، لا يسلك إلا له، فما يمسى حتى يكون الإسلام أحب إليه من الدنيا وما فيها. وفي رواية: «إن كان الرجل ليسأل النبي صلى الله عليه وسلم الشيء للدنيا فيسلم له ...» الحديث بمعناه⁽¹³³⁾.

وهذا إذا مشينا على أن المؤلف كافر يعطى ليرغب في الإسلام، وليس كل

(131) «المغفي» ج 2 (ص 666).

(132) «حاشية الصاوي على بلغة السالك» ج 1 (ص 232).

(133) قال في «مجمع الزوائد»: رواه أبو يعلى ورجاله رجال الصحيح. ج 3 (ص 104).

مؤلف كذلك، فمن المؤلفة من يدخل في الإسلام ويترك دينه القديم، فيتعرض للاضطهاد والحرمان والمصادرة من أسرته وأهل دينه، فمثل هذا يعطى تشجيعاً وتأييداً، حتى يتمكن من الإسلام، وترسخ قدمه فيه.

2 - أن هذه الدعوى مبنية على ما قال قول: إن التأليف لا يكون إلا عند ضعف الإسلام وأهله، واشترط آخرون أن يكون المؤلف فقيراً محتاجاً، وكل هذا تقييد للنصوص المطلقة بلا حاجة، ومخالفة لحكمة الشرع بلا مبرر. وفي عصرنا نرى أقوى الدول هي التي تتآلف الدول الصغيرة والشعوب المحدودة الطاقات، كما ترى في معونة الولايات المتحدة لدول أوروبا، وبعض دول الشرق النامية.

وما أحسن ما قال الإمام الطبرى في ذلك:

«إن الله جعل الصدقة في حقيقتين:

إحداهما: سد خلة المسلمين، والأخرى: معونة الإسلام وتقويته، فما كان في معونة الإسلام وتقوية أسبابه، فإنه يعطي الغني والفقير؛ لأنه لا يعطي بالحاجة منه إليه، وإنما يعطي معونة الدين، وذلك كما يعطي الذي يعطي بالجهاد في سبيل الله، فإنه يعطي ذلك غنياً كان أو فقيراً، للغزو لا لسد خلة، وكذلك المؤلفة قلوبهم، يعطون ذلك وإن كانوا أغنياء استصلاحاً بإعطائهم أمر الإسلام، وطلب تقويته وتأييده.

وقد أعطى النبي صلى الله عليه وسلم من أعطى من المؤلفة قلوبهم بعد أن فتح الله عليه الفتوح، وفشا الإسلام وعز أهله، فلا حاجة لمحتاج بأن يقول: لا يتآلف اليوم على الإسلام أحد، لامتناع أهله بكثرة العدد ممن أرادهم، وقد

أعطى النبي صلى الله عليه وسلم من أعطى منهم في الحال التي وصفت (134).

3 - أن الحال قد تغيرت، وأدارت الدنيا ظهرها لل المسلمين، فلم يعودوا سادة الدنيا كما كانوا، بل عاد الإسلام غريباً كما بدأ، وتداعت على أهله الأمم، كما تداعى الأكلة إلى قصتها، وقذف في قلوبهم الوهن، والله عاقبة الأمور. فإن كان الضعف هو العلة التي تبيح تأليف القلوب وإعطاء المؤلفة من الزكاة فقد وقع، وجاز الإعطاء كما قال ابن العربي وغيره (135).

وبهذا يتبين لنا أن سهم المؤلفة قلوبهم باقي عند جمهور الأمة، وأنهم لم يفهموا من قول عمر لمؤلفة زمانه: أن سهمهم قد ألغى أو نسخ، وأن أحداً لا يملك إلغاء أو نسخ نص من كتاب الله تعالى، ولو كان هو عمر أو الصحابة أجمعين».

* * *

(134) «تفسير الطبرى» بتحقيق شاكر، ج 14 (ص 316).

(135) انظر: «فقه الزكاة» ج 2: مصرف (المؤلفة قلوبهم).

رفض عمر تقسيم الأرض المفتوحة على المقاتلين

ومن الآراء والاجتهادات العmericة، التي استندت إليها فئات التغريب والتبعية الفكرية، من الذين ينادون بتعطيل النصوص وإن كانت قطعية، لتحقيق مصالح يتوهونها، ويقدمونها على نصوص الكتاب والسنة: موقف عمر من تقسيم الأرض المفتوحة على الفاتحين المنتصرین من الصحابة، الذين طالبوه بتقسيمها عليهم، باعتبارها غنيمة غنموها بسيوفهم، كما قسم النبي صلی الله عليه وسلم أرض خير على المقاتلين الذين فتحوها، وكان من هم عمر نفسه.

طالبوه بذلك عندما فتح سعد بن أبي وقاص فارس والعراق، وكانت أرضه تسمى «السوداد» من كثافتها وخضرتها، بحيث يراها الرائي من بعيد كأنها كتلة سوداء.

وطالبوه بتقسيم الشام عندما فتحت الشام.

وطالبوا قائده عمرو بن العاص، عندما فتح مصر أن يقسمها عليهم. ولكن عمر رضي الله عنه أبى عليهم ذلك، ولم يستجب لمطالباتهم هذه، لاعتبارات أخرى رأها أرجح في ميزان الشرع من التقسيم، الذي يعتبره المطالبون حقاً لهم، أثبته لهم كتاب الله تعالى، وسنة رسوله صلی الله عليه وسلم.

روى الإمام أبو عبيد في «الأموال» بسنته عن إبراهيم التيمي قال: لما فتح المسلمون السواد قالوا لعمر: اقسمه بيننا، فإنما افتتحناه عنوة. قال: فأبى. وقال:

فما لمن جاء بعدهم من المسلمين؟ وأخاف إن قسمته أن تفاسدوا بينكم في المياه، قال: فأقر أهل السواد في أرضهم، وضرب على رءوسهم الجزية، وعلى أرضيهم الطسق «يعني: الخراج» ولم يقسم بينهم.

وروى أبو عبيد أيضًا عن ابن الماجشون⁽¹³⁶⁾ قال: قال بلال لعمر بن الخطاب في القرى التي افتحتها عنوة: اقسمها بيننا، وخذ خمسها، فقال عمر: لا، هذا عين المال، ولكنني أحبسه فيما يجري عليهم وعلى المسلمين، فقال بلال وأصحابه: اقسمها بيننا. فقال عمر: اللهم اكفي بلالاً وذويه. قال: فما حال الحال ومنهم عين تطرف.

وروى أبو عبيد عن سفيان بن وهب الخولاني يقول: لما افتتحت مصر بغير عهد «يعني عنوة بغير صلح» قام الزبير بن العوام فقال: يا عمرو بن العاص، اقسمها، فقال عمرو: لا أقسمها، فقال الزبير: لتقسمها كما قسم رسول الله صلى الله عليه وسلم خير عمرو: لا أقسمها حتى أكتب إلى أمير المؤمنين، فكتب إلى عمر، فكتب إليه عمر: أن دعها حتى يغزو منها حبل الحبلة.

قال أبو عبيد: أراه أراد: أن تكون فيئًا موقوفًا للMuslimين ما تناسلوا، يرثه قرن بعد قرن، فتكون قوة لهم على عدوهم.

ومعنى كلام عمر وتفسير أبي عبيد له: أنه يريد أن يكون وقفًا على

(136) الماجشون بفتح الجيم وقيل بكسرها والشين المعجمة المضمومة وبنون في آخره وهي كلمة فارسية لقب بها يعقوب بن أبي سلمة التميمي المدني وأولاده وأولاد أخيه، وذهب السمعاني في الأنساب إلى أن هذا اللقب أطلق قبل ذلك على أبي سلمة والد يعقوب.

الأجيال القادمة، يتوارثونه جيلاً عن جيل.

قال أبو عبيد: وحدثنا أبو الأسود عن ابن لهيعة عن يزيد بن أبي حبيب: أن عمر كتب إلى سعد بن أبي وقاص - يوم افتتح العراق - : «أما بعد، فقد بلغني كتابك: أن الناس قد سألوا أن تقسم بينهم غنائمهم، وما أفاء الله عليهم. فانظر ما أجلبوا عليك في العسكر، من كراع أو مال «يعني من الأموال المنقوله» فاقسمه بين من حضر ما المسلمين، واترك الأرضين والأنهار لعمالها «أي لأهلها العاملين بها» ليكون ذلك في أعطيات المسلمين، فإنما لو قسمناها بين من حضر لم يكن لمن بعدهم شيء».

وحدثنا إسماعيل بن جعفر عن إسرائيل عن أبي إسحاق عن حارثة بن مضرب عن عمر: أنه أراد أن يقسم السواد بين المسلمين، فأمر أن يحصلوا، فوجد الرجل يصيبه ثلاثة من الفلاحين، فشاور في ذلك، فقال له علي بن أبي طالب: دعهم يكونوا مادة للمسلمين، فتركهم وبعث عليهم عثمان بن حنيف، فوضع عليهم ثمانية وأربعين، وأربعة وعشرين، واثنتي عشر.

وحدثنا هشام بن عمار الدمشقي عن يحيى بن حمزة قال: حدثني تميم بن عطيه العنسي، قال: أخبرني عبد الله بن أبي قيس - أو عبد الله بن قيس الهمданى، شك أبو عبيد - قال: قدم عمر الجابية، فأراد قسم الأرض بين المسلمين، فقال له معاذ: والله إذن ليكونن ما تكره، إنك إن قسمتها صار الريع العظيم في أيدي القوم، ثم يبيدون، فيصير ذلك إلى الرجل الواحد أو المرأة، ثم يأتي من بعدهم قوم يسدون من الإسلام مسدًا، وهم لا يجدون شيئاً، فانظر

أمرًا يسع أولهم وآخرهم. قالوا: فصار عمر إلى قول معاذ⁽¹³⁷⁾.

وهكذا اتفق رأي عمر وعليٰ ومعاذ ومعهم عثمان وطلحة على عدم التقسيم، لما يتربّط عليه من مفاسد، والنظر في أمر يسع أول الناس وآخرهم، وهذا ما أكدته شتى الروايات عن عمر.

فقد روى عنه زيد بن أسلم أنه قال: تریدون أن يأتي آخر الناس وليس لهم شيء؟!

وعنه قال: لو لا آخر الناس، ما افتتحت قرية إلا قسمتها⁽¹³⁸⁾.

وروى يحيى بن آدم في «خراجه» بسنته عن زيد بن أسلم عن أبيه عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال: والله لو لا أن يترك آخر الناس بيّاناً⁽¹³⁹⁾ ليس لهم شيء، ما فتح الله عز وجل على المسلمين قرية إلا قسمتها سهاماً كما قسمت خير⁽¹⁴⁰⁾ «وفي البخاري: ولكنني أتركتها خزانة لم

(137) انظر: «الأموال» لأبي عبيد، (ص 81 - 84).

(138) «الأموال» (81، 82) وانظر: «الخراج» لأبي يوسف (ص 35).

(139) بتشديد الباء الثانية الموحدة، في اللسان: قال أبو عبيد: قال ابن مهدي: يعني شيئاً واحداً، قال: وذلك الذي أراد عمر، قال: ولا أحسب الكلمة عربية ولم أسمعها إلا في هذا الحديث. قال ابن بري: بيان هو فعل لا فعلان، ثم نقل عن الأزهربي قال: «وهذا حديث مشهور رواه أهل الإتقان، وكأنها لغة يمانية ولم تفتش في كلام معد، وقال ابن حجر في الفتح (7: 344): وقد صححها صاحب العين وقال: ضواعفت حروفه، وقال: البيان المعدم الذي لا شيء له، ويقال: هم على بيان واحد أي على طريقة واحدة، قال ابن فارس: يقال هم بيان واحد أي شيء واحد».

(140) رواه البخاري (فتح 7: 344) من طريق محمد بن جعفر عن زيد بن أسلم عن أبيه عن عمر ولفظه: «أما الذي نفسي بيده لو لا أن أترك آخر الناس **بياناً** ليس لهم شيء ما فتحت على قرية إلا قسمتها كما قسم النبي صلى الله عليه وسلم خير ولكنني أتركتها

يقتسمونها».

وروي عن طريق آخر عن أسلم عن عمر نحوه، قال: لو لا أن يترك آخر الناس لا شيء لهم، ما فتح الله على المسلمين قرية إلا قسمتها سهماناً، كما قسمت خير سهماناً، ولكنني أخشى أن يبقى آخر الناس لا شيء لهم⁽¹⁴¹⁾. استغلال العلمانيين المعاصرین ل موقف عمر:

وقد استغل بعض المعاصرین ممن لا يوفرون النصوص الشرعية، ولا يقدرونها حق قدرها، من العلمانيين والمتغرين: هذا الاجتهاد العمري، كما استغلوأ أمثاله، ليصلوا من ورائه إلى مقوله خطيرة كل الخطر، وهي: جواز تعطيل النصوص القطعية بسبب المصالح الدنيوية، فإذا تعارض النص القطعي والمصلحة جمد النص، وقدمت المصلحة.

وزعموا أن عمر الفاروق رضي الله عنه هو الذي سن للمسلمين هذه السنة.

وحجتهم في هذه القضية قد أسسواها على دليلين:
 الأول: قول الله تعالى في سورة الأنفال: {وَاعْمِلُوا أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَيْءٍ فَإِنَّ اللَّهَ خُمُسُهُ وَلِرَسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسْكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ ...}

خزانة لهم يقتسمونها».

(141) رواه البخاري (فتح 6/138 و 7/344) من طريق عبد الرحمن بن مهدي عن مالك ولفظه (344/7): لو لا آخر المسلمين ما فتحت عليهم قرية إلا قسمتها كما قسم النبي صلى الله عليه وسلم خير، وذكر ابن حجر أن أبو عبيد رواه عن ابن مهدي عن هشام بن سعد عن زيد، فلابن مهدي فيه شيخان. كما قال الشيخ شاكر رحمه الله في تحقيقه لخراج يحيى بن آدم.

[الأنفال: 41].

فهذه الآية توجب قسمة كل غنائم الحرب بين الغانمين «المحاربين» سواء كانت عقاراً أم منقولاً. ولكن عمر ترك هذه الآية عمداً، ولم يعمل بمقتضاهما، ولم يقسم الأرض المغنممة.

والثاني: ما صح في السنة النبوية، وهو أن النبي صلى الله عليه وسلم حين غزا خيبر وافتتحها عنوة، قسمها بين المسلمين الذي شاركوا معه في فتحها، ومن كانوا معه في الحديبية، وإن أشرك معه بعض من كانوا هاجروا إلى الحبشة.

ولكن عمر ترك ما نص عليه في كتاب الله تعالى، وفي سنة رسوله صلى الله عليه وسلم، لاعتبارات مصلحية رأها، ولم يقسمها بين المسلمين الذين طالبوا صراحة بقسمتها بينهم، بل ألحوا عليه في ذلك وشددوا، ومنه بلال على فضله وسابقته، ومعه من معه من الصحابة حتى إن عمر لجأ إلى الدعاء عليهم قائلاً: اللهم اكفي بلاً وأصحابه، مما مر عليهم العام، وفيهم عين نطرف، أي ماتوا جميعاً.

ولا نحسب أن عمر دعا عليهم بالموت، ولكن دعا الله أن يكفيه خصومتهم، فاختار القدر لهم ما اختار، ولا راد لما قضاه الله.

نظرة في فقه عمر:

والواجب علينا أن ننظر بعين الفقه فيما صنعه عمر رضي الله عنه: هل خالف فيه - كما يقول هؤلاء - نصاً قطعياً الثبوت والدلالة في القرآن والسنة؟

نظرة في آية الغنيمة:

أم ما ذكروه من قوله تعالى: {وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ اللَّهَ خُمُسُهُ
وَلِرَسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ} [الأفال: 41]،
ومفهومها: أن الأربعة الأحmas الباقية للغافمين، فهذه الآية من كتاب الله
لا شك أنها قطعية الثبوت، شأن كل القرآن، فهو ثابت بالتواتر اليقيني الذي
لا ريب فيه، ولكن هل هي قطعية الدلالة على ما يدعون أنها تشمل كل ما
غنم من منقول ومن عقار، حتى تشمل الأرضين والجبال والأنهار؟

لا يملك فقيه بصير بالقرآن وباللغة ودلائلها: أن يزعم أن الآية الكريمة
تل على ذلك دلالة قطعية؛ لأن حقيقة ما يغنم الإنسان في الحرب: ما
يحوزه بالفعل، ويستولي عليه، وهذا معقول ومشاهد في الكراع والسلاح
والثياب والنقود، والأدوات، ونحوها، مما يمكن أخذه وحمله ونقله.

خلاف الأرضي الشاسعة، والسهول الواسعة، والجبال الشامخة،
والأنهار العظيمة، فمن ذا الذي يقول: إنه حازها واستولى عليها إلا
بضرب من التجوز والتلوّع في الاستعمال اللغوي، وليس على الحقيقة؟

فكان عمر قال للصحابي عارضوه، وطلبوه منه قسمتها عليهم: إنكم
لم تغنموا هذه الأرض على وجه الحقيقة، فلا دليل لكم في آية الغنيمة؛
لأنها في المنقولات وما أشبهها.

نظرة أخرى في القسمة النبوية لخير:

وإذا كان عمر لم يخالف نصاً قطعياً بتركه العمل بأية توزيع الغنيمة، فهو
من باب أولى، لم يخالف نصاً قطعياً، إذ لم يأخذ بالتقسيم النبوي لخير.

لا نريد أن ندخل في مناقشة تقسيم خير: هل هو قطعي الثبوت أو ظني الثبوت كما هو شأن جملة أحاديث الآحاد؟ لأننا نسلم بثبوت ذلك وشهرته، ولا مجال للنزاع فيه.

ولكن الذي نريد مناقشته هنا هو «دلالة الفعل النبوي» على وجوب قسمة الأرض المفتوحة، ودعوى قطعية هذه الدلالة، وأن ابن الخطاب خالف هذه القطعية.

1 - ونود أولاً: أن نبين هنا أن فعل النبي صلى الله عليه وسلم لا يدل - بذاته - على الوجوب، بل على مجرد المشروعية، وإن دل على الوجوب، فلابد أن يكون بقرينة أخرى مصاحبة له، لا بذات الفعل.

ولهذا وسع عمر ومن وافقه وأشار عليه من فقهاء الصحابة - من أمثال علي ومعاذ - أن يخالفوه ظاهراً، وإن لم يخالفوه حقيقة، كما سنبين بعد.

2 - ثم نبين ثانياً: أن كثيراً من هذه التصرفات النبوية التي تدخل في باب السياسة والإدارة والاقتصاد، هي - في الغالب - تصرفات بوصف الإمامة، لا بوصف التبليغ عن الله تبارك وتعالى، أي أن هذا قرار من قرارات السلطة السياسية أو الإدارية العليا، اتخذه الرسول الكريم في ضوء المصلحة المرعية في وقته.

وهو بهذا يسن للأئمة من بعده أن يتصرفوا بهذه الصفة، كما تصرف، ويتخذوا من المواقف والقرارات ما يرونها أصلح لزمانهم ومكانتهم، وإن خالفوا في بعض الجزئيات في بعض المواقف أو الآراء النبوية، بل هم بهذا مطبقون للمنهج النبوي في رعاية المصالح، ودرء المفاسد حسب ظروف

الزمان والمكان.

3 - ثم نذكر هنا ثالثاً: أن السنة النبوية ثبت فيها تقسيم الأرض، وترك تقسيم الأرض، وكلاهما سنة متبعة، فقد ثبت في السيرة أن الرسول صلى الله عليه وسلم فتح مكة عنوة، ولو في جزء منها على الأقل، ومع هذا لم يقسم أرضها ولا دورها، بل تركها في أيدي أهلها، وهذا لا ينزع فيه منازع، وفي هذا متسع لاقتداء عمر به.

وهذا ما اقرره شيخ الإسلام ابن تيمية أقوى الدعاة إلى اتباع السنة، والاهتداء بهدي السلف في القرون الماضية.

يقول في «فتوى» له رحمة الله :

«... حبس عمر وعثمان رضي الله عنه ب للأرضين المفتوحة، وترك قسمتها على القائمين، فمن قال: إن هذا لا يجوز؛ لأن النبي صلى الله عليه وسلم قسم خير، وقال: إن الإمام إذا حبسها «أي وقفها لمصلحة الأمة كلها» نقض حكمه، لأجل مخالفة السنة، فهذا القول خطأ، وجراة على الخلفاء الراشدين، فإن فعل النبي صلى الله عليه وسلم في خير، إنما يدل على جواز ما فعله، لا يدل على وجوبه، فلو لم يكن معنا دليل على عدم وجوب ذلك، لكن فعل الخلفاء الراشدين دليلاً على عدم الوجوب.

فكيف وقد ثبت أنه فتح مكة عنوة، كما استقاضت به الأحاديث الصحيحة، بل توافق ذلك عند أهل المغازي والسير؟

ومع هذا فالنبي صلى الله عليه وسلم لم يقسم أرضها، فعلم جواز

الأمراء»⁽¹⁴²⁾. اهـ.

فالنتيجة أن قسمة الأرض المفتوحة سنة، وعدم قسمتها سنة أيضًا.

كل ما هنالك: أن ما فعله الرسول الأكرم، في كلتا سنتيه، كان هو الأولق والأحكام، فقد كان المسلمين من صحابته الكرام - في غزوة خير - في حاجة إلى ما يشد أزرهم، ويقوي ظهرهم، ويعوضهم عما فاتهم بسبب الجهاد المتواصل، وخصوصاً بعد أن بايعوا على الموت في الحديبية، وكانت أرض خير، أرض بلدة أو منطقة محدودة، ليست كسوداد العراق، أو بلاد الشام أو أرض مصر، وكان أهلها أصلاً دخلاء على جزيرة العرب، وطالما أفسدوا فيها، وأن لهم أن يخرجوا منها ... كل هذه الاعتبارات رجحت تقسيم أرضهم على المقاتلين المنتصرين.

بخلاف الأراضي التي رفض عمر تقسيمها، فهي ليست منطقة أو قرية أو مدينة، بل هي أراضي ممالك وأقطار كبيرة مثل مصر والشام والعراق، وملاكها لسواد دخلاء عليها كاليهود على الجزيرة، وإجلاؤهم عنها غير وارد ولا ممكن، فكان الخير والمصلحة للدنيا وللدين في إبقاءها بيد أهلها، يحيونها ويعمرونها ويعملون فيها، ويفرض عليها خراج يعود إلى الدولة بصفة دورية، يكون رصيداً للإنفاق على مصالح الأمة وسد ثغراتها، وتلبية حاجاتها، وخصوصاً على حراس الدولة من العسكريين كالجنود، والمدنيين كالقضاة والفقهاء والمعلمين.

وهذا ما صرّح به المحققون من العلماء، وأشار إلى ذلك شيخ الإسلام ابن

(142) «مجموع فتاوى ابن تيمية» ج 20 (ص 574، 575).

قدامة في «المغني» حيث قال رحمة الله معللاً الرواية التي جاءت عن الإمام أحمد بأن الأرض المفتوحة عنوة تصير وفقاً للمسلمين بنفس الاستيلاء عليها، قال: لاتفاق الصحابة عليه، وقسمة النبي صلى الله عليه وسلم خير، كان في يد الإسلام وشدة الحاجة، فكانت المصلحة فيه، وقد تعينت المصلحة فيما بعد ذلك في وقف الأرض، فكان ذلك هو الواجب⁽¹⁴³⁾.

4 - يؤكد هذا ما جاءت به بعض الروايات، وهي أن الرسول عليه الصلاة والسلام لم يقسم كل أرض خير، بل قسم بعضاً، وترك بعضاً لنوائبه وحاجاته، باعتباره مسؤولاً عن الأمة.

فقد ذكر ابن قدامة في «المغني»: أن كلا الأمرتين من القسمة وعدمها قد ثبت فيه حجة عن النبي صلى الله عليه وسلم، فإن النبي قسم نصف خير، ووقف نصفها لنوائبه⁽¹⁴⁴⁾. وهو ما رواه أبو عبيد في «الأموال»⁽¹⁴⁵⁾.

استناد عمر إلى القرآن:

5 - ونصيف إلى ذلك كله: أن عمر احتج لما رأه بآيات في كتاب الله تعالى من سورة الحشر، وجد فيها ضالته التي ينشدها، وهي المتعلقة بتوزيع الفيء.

فقد قال أبو يوسف في كتاب «الخراج»: لما افتح السواد شاور عمر الناس فيه، فرأى عامتهم أن يقسمه، وكان بلال بن رباح من أشدهم في ذلك، وكان رأي عبد الرحمن بن عوف أن يقسمه، وكان رأي عثمان

(143) «المغني» (189/4) طبعة هجر، بتحقيق: التركي والحلو.

(144) المصدر السابق.

(145) «الأموال» (56).

وعلى وطحة رأي عمر، وكان رأي عمر أن يتركه ولا يقسمه، حتى قال عند إلحاهم عليه: اللهم اكفي بلاً وأصحابه! فمكثوا بذلك أيامًا، حتى قال عمر رضي الله تعالى عنه لهم: قد وجدت حجة تركه، وألا أقسمه: قول الله تعالى: {لِلْفَقَرَاءِ الْمُهَجِّرِينَ الَّذِينَ أَخْرَجُوا مِنْ دِيْرِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنْ أَلَّهِ وَرِضْوَانًا} فتلا عليهم حتى بلغ إلى قوله تعالى: {وَالَّذِينَ جَاءُو مِنْ بَعْدِهِمْ} [الحشر: 8 - 10] قال: فكيف أقسمه لكم، وأدع من يأتي بغير قسم؟ فأجمع على تركه، وجمع خراجه، وإقراره في أيدي أهله، ووضع الخراج على أيديهم، والجزية على رءوسهم⁽¹⁴⁶⁾.

وكذلك روى يحيى بن آدم في «خراجه» قال:

حدثني وكيع وحميد بن عبد الرحمن عن هشام بن سعد عن زيد بن أسلم عن أبيه عن عمر رضي الله عنه أنه قال: اجتمعوا حتى ننظر لمن هذا المال - حين أتى بالفيء - فلما اجتمعوا قال: إني قرأت آيات من كتاب الله فاكتفيت بها، ثم قرأ: {مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ} حتى بلغ: {لِلْفَقَرَاءِ الْمُهَجِّرِينَ}، ثم قرأ: {وَالَّذِينَ تَبَوَّءُو الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ}، ثم قال: {وَالَّذِينَ جَاءُو مِنْ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَغْفِرْ لَنَا وَلَا خُوْنِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ} [الحشر: 10] ثم قال: «ما أحد من المسلمين إلا له في هذا الفيء حق ...»⁽¹⁴⁷⁾.

(146) «الخرج» لأبي يوسف (ص35).

(147) «الخرج» ليحيى بن آدم، بتحقيق: الشيخ شاكر (43، 44).

تعليق أبي عبيد:

قال أبو عبيد: فقد تواترت الآثار في افتتاح الأرضين عنوة بهذين الحكمين:

أما الأول منهما: فحكم رسول الله صلى الله عليه وسلم في خير، وذلك أنه جعلها غنيمة، فخمسها، وقسمها. وبهذا الرأي أشار بلاط على عمر في بلاد الشام، وأشار الزبير بن العوام على عمرو بن العاص في أرض مصر، وبهذا كان يأخذ مالك بن أنس، كذلك يروى عنه.

وأما الحكم الآخر، فحكم عمر في السواد وغيره، وذلك أنه جعله فيئاً موقوفاً على المسلمين ما تناسلوا، ولم يخمسه، وهو الرأي الذي أشار به عليه علي بن أبي طالب رضي الله عنه ومعاذ بن جبل رحمه الله.

وبهذا كان يأخذ سفيان بن سعيد «يعني: الثوري»، وهو معروف من قوله، إلا أنه كان يقول: الخيار في أرض العنوة إلى الإمام، إن شاء جعلها غنيمة، فخمس وقسم، وإن شاء جعلها فيئاً عاماً للمسلمين، ولم يخمس ولم يقسم.

قال أبو عبيد: وكلا الحكمين فيه قدوة ومتبع من الغنيمة والفيء، إلا أن الذي اختاره من ذلك: يكون النظر فيه إلى الإمام، كما قال سفيان. وذلك أن الوجهين جميعاً داخلان فيه.

وليس فعل النبي صلى الله عليه وسلم براط لفعل عمر، ولكنه صلى الله عليه وسلم اتبع آية من كتاب الله تبارك وتعالى فعمل بها⁽¹⁴⁸⁾، واتبع عمر

(148) وهي قوله تعالى من سورة الأنفال: {وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِيتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ اللَّهَ هُمْ سُهْلٌ وَلِرَسُولٍ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ}.

آية أخرى فعمل بها، وهم آيتان محكمتان فيما ينال المسلمون من أموال المشركين، فيصير غنيمة أو فيئاً. قال الله تبارك وتعالى: {وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا عَنِّتُم مِّنْ شَيْءٍ فَإِنَّ اللَّهَ هُمَّسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسْكِينُونَ وَأَبْنَى السَّبِيلِ} [الأفال: 41] فهذه آية الغنيمة، وهي لأهلها دون الناس وبها عمل النبي صلى الله عليه وسلم، وقال الله عز وجل: {مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرْبَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسْكِينُونَ وَأَبْنَى السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةٌ بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ وَمَا أَعْطَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَاتَّهُوا وَأَنْقُوا اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ 7 لِلْفَقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيْرِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَنَا وَيَنْصُرُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ 8 وَالَّذِينَ تَبَوَّءُونَ الدَّارَ وَالْأَيْمَنَ مِنْ قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مَمَّا أُوتُوا وَيُوَثِّرُونَ عَلَى آنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةً وَمَنْ يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ 9 وَالَّذِينَ جَاءُو مِنْ بَعْدِهِمْ} [الحشر: 7 - 10] فهذه آية الفيء، وبها عمل عمر، وإياها تأول حين ذكر الأموال وأصنافها، فقال: فاستوَعتَ هذه الآية الناس، وإلي هذه الآية ذهب علي، ومعاذ، حين أشارا عليه بما أشارا، فيما نرى. والله أعلم⁽¹⁴⁹⁾.

مناقشة وترجمة:

وأنا أرجح السياسة العمرية التي أيدتها فقهاء الصحابة مثل علي ومعاذ، وأرى أنها كانت توفيقاً من الله لعمر كما قال الإمام أبو يوسف. وهي التي تؤدي إلى تحقيق العدل الذي دعا إليه الإسلام.

(149) انظر: «الأموال» لأبي عبيد (ص78 - 86).

وملخص هذه السياسة: نقل ملكية رقبة هذه الأرض من الأفراد المالكين إلى مجموع الأمة الإسلامية كلها فيسائر الأجيال؛ فليس ملكها لشخص أو أشخاص، بل هي لل المسلمين جميعاً، وذلك لما لملكية الأرض من أهمية اقتصادية وسياسية واجتماعية، ويجب أن نذكر أن توزيع تلك الأرض في عصور الجاهلية كان في غالبه توزيعاً ظالماً، تختص فيه الأسر الحاكمة ومن يلوذ بها من الإقطاعيين وأمثالهم بصفوة الأرض، ويعيش الفلاحون فيها رقيقاً أو كالرقيق.

وقد عبر الفقهاء عن حكم الإسلام فيها بأنه تصير وفقاً للمسلمين، يضرب عليها خراج معلوم يؤخذ منها كل عام، ويقدر حسب طاقة الأرض، يكون أجرة لها. وتقر في أيدي أربابها ما داموا يؤدون خراجها، سواء أكانوا مسلمين أم من أهل الذمة. ولا يسقط خراجها بإسلام أربابها ولا بانتقالها إلى مسلم؛ لأنه بمنزلة أجرتها⁽¹⁵⁰⁾.

هذا ما صنعه عمر رضي الله عنه - بما افتتح في عهده من أرض العراق والشام، لم يستجب لبلال ومن معه، الذين سأله أن يقسم الأرض على الفاتحين، كما تقسم بينهم غنيمة العسكر، فأبى عمر ذلك عليهم وتلا عليهم آيات سورة الحشر: {مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرْبَىٰ فَلَلَّهِ وَلِرَسُولِهِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَأَبْنَ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةَ بَيْنَ الْأَعْنَيَاءِ مِنْكُمْ} [الحشر: 7] إلى آخر الآيات التي ذكرناها من قبل.

قال عمر: قد أشرك الله الذين يأتون من بعدكم في هذا الفيء، فلو قسمته لم

.(150) «المغني» ج 2، (ص 716).

يبقى لمن بعدكم شيء، ولئن بقيت ليبلغن الراعي بصنائع نصبيه من هذا الفيء ودمه في وجهه.

ومعنى: «دمه في وجهه» أن كرامته مصونة؛ إذ يقال لمن يسأل الناس: أراق ماء وجهه⁽¹⁵¹⁾.

وقد نبهت الآية الكريمة على حكمة توزيع هذا الفيء على الطبقات الضعيفة المحتاجة بهذه الكلمة الرائعة: {كَمَّ لَا يَكُونَ دُولَةٌ بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ} فسبقت بهذا المبدأ ما نادى به - بعد قرون طويلة - دعاة العدالة الاجتماعية وأنصار الاشتراكية.

وقررت الآيات توزيع عائد الفيء توزيعاً عادلاً، لا زال غرة في جبين الإنسانية، فجعلت نصيبياً فيه للجيل الحاضر من المهاجرين الذين أخرجوها من ديارهم وأموالهم وصودرت ملكياتهم بغير حق إلا أن يقولوا: ربنا الله، ومن الأنصار الذين فتحوا صدورهم ودورهم لإخوانهم المهاجرين فألووا ونصروا، وآثروا على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة.

وأشركت مع هذا الجيل الذي بذل وضحى أجياً آخر، عبر عنهم القرآن بقوله: {وَالَّذِينَ جَاءُوْ مِنْ بَعْدِهِمْ يَقُولُوْنَ رَبَّنَا أَعْفِرْ لَنَا وَلَاخُوْتَنَا الَّذِينَ سَبَقُوْنَا بِالْإِيمَانِ وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غُلَّا لِلَّذِينَ عَامَنُواْ}. وبهذا علمتنا الآيات الكريمة أن الأمة كلها وحدة متكاملة على اختلاف الأمكنة، وامتداد الأزمنة، وأنها - على مر العصور - حلقات مت烹كة، يعمل أولها لخير آخرها، ويغرس سلفها ليجيء خلفها، ثم يأتي الآخر فيكمل ما بدأ الأول، ويفخر الأحفاد بما

(151) «الخرج» لأبي يوسف (23، 24).

فعله الأجداد، ويستغفر اللاحق للسابق، ولا يلعن آخر الأمة أولها.

وبهذا التوزيع العادل تقادى الإسلام خطأ الرأسمالية التي تؤثر مصلحة الجيل الحاضر ومنفعته، مغفلة - في الغالب - ما وراءه من الأجيال، كما تجنب خطأ الشيوعية التي تتطرف كثيراً إلى حد التضحيّة بجيل أو أجيال قائمة، في سبيل أجيال لم تطرق بعد أبواب الحياة⁽¹⁵²⁾.

* * *

(152) انظر: «فقه الزكاة» (432/1 - 437) الطبعة الحادية والعشرون - نشر مكتبة وهبة.

إيقاف حد السرقة عام الماجاعة

ومن الأدلة التي يعتمد عليها دعاة تعطيل النصوص الشرعية - وإن كانت قطعية في ثبوتها، قطعية في دلالتها - ورددها كل من تكلم في هذا الموضوع: موقف عمر رضي الله عنه ، واجتهاده المعروف، حول «حد السرقة» وهو قطع اليد، وإيقاف تنفيذ هذا الحد في عام الماجاعة المعروف في خلافته، وهو المشهور بـ«عام الرمادة».

يقول هؤلاء المعطلة للنصوص: إن الله تعالى قال في كتابه العزيز في سورة المائدة، وهي من أواخر ما نزل من القرآن: {وَالسَّارِقُوَالسَّارِقَةُ فَاقْطُعُوْا أَيْدِيهِمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَلًا مِنَ الْهَمَّةِ وَاللهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ} [المائدة: 38]. فهذه الآية قطعية الثبوت بلا نزاع؛ إذ القرآن كله قطعي الثبوت، وهي كذلك قطعية الدلالة على وجوب قطع يد السارق والسارقة جراء بما كسبا، لا يرتاب في ذلك مرتب، ولا يشك في ذلك مشكك، وقد جاء هذا النص القرآني عاماً مطلقاً، حين أمر الله تعالى بقطع يد السارق والسارقة أيّاً كانوا، دون أن يخصص ذلك أو يقيده بزمان أو حال، أو وضع خاص، بل عمم هذا الحكم تعبيماً وأطلقه، ولم يستثن منه حالة الماجاعة أو الشدة التي تنزل بالناس.

قالوا: وقد فهم النبي صلى الله عليه وسلم هذا العموم، حتى قال: «والذي نفسي بيده لو أن فاطمة بنت محمد سرقت، لقطع محمد يدها»⁽¹⁵³⁾، ولم يرد عنه صلى الله عليه وسلم تقييد القطع بما إذا كان السارق في حال يسر، ومنعه إذا كان في حال احتياجاً، فمن أين أتى عمر بن الخطاب بهذا التقييد؟

(153) رواه الجماعة.

ثم إن عمر لم يكن يكلف نفسه البحث عن حالة السارق: هل كان في حالة فاقة واحتياج، أو كان في حالة يسرو حرج من أمره، ولكنه اكتفى بالحالة العامة للناس في سنة الماجاعة، وقد يكون السارق بالذات غير محتاج، فإن حالة الماجاعة، وإن عمت كثيراً من الناس قد يخرج عنها فرد أو أفراد، فكيف ساغ لعمر أن يوقف حد القطع قبل أن يتحقق حالة السارق نفسه؟ فما ذلك إلا لأن عمر أعطى نفسه حق التصرف في النصوص وتقييدها، أو تعليقها بما يراه محققاً للمصلحة.

جواب الشيخ المدني: عمر لم يعلق نصاً:

وأختار هنا أيضاً جواب العلامة الشيخ محمد المدني رحمه الله في نظراته في فقه عمر؛ إذ قال: إن عمر رضي الله عنه لم يعلق هنا نصاً، ولم يعدل، ولم ينسخ - وحاشاه أن يرى لنفسه هذا الحق - وإنما فهم أن آخذ المال في عام الماجاعة لا يوصف بأنه سارق؛ لأنه يرى لنفسه حقاً فيما يأخذ، والسرقة هي آخذ الإنسان ما لا حق له فيه خفية.

بيان ذلك: أن من أصول الإسلام القطعية، التكافل بين الناس، على معنى أنه يجب على المجتمع وجوباً كفائياً أن يغيث أفراده الذين نزلت بهم الفاقة، حتى أورتهم موارد الضرورة، فإذا لم يقم المجتمع بهذا الواجب الكفائي للمضطرين كان آثماً، وكان للمضطر أن يأخذ ما يُقيّت به نفسه ويدفع ضرورته.

وعام الماجاعة من غير شك، هو ظرف زמני يغلب فيه وجود أفراد مضطرين على هذا النحو، فهو مظنة لوجوب الحق لهم على المجتمع، ولا

ينظر في هذا لتحقق الضرورة فعلاً بالنسبة لشخص السارق، أو عدم تتحققها حتى يقطع أو لا يقطع، فإن هذا موطن من مواطن الحدود، والحدود تُدرأ بالشبهات، فيكفي أن يقول الحاكم: لعلَّ هذا إنما سرق لضرورة الجائحة إلى السرقة، فتكون هذه شبهة قوية تدرأ عنه الحد.

أما لو كان العام ليس عام مجازة وإنما هو عام يُسر ورخاء، فإن هذه الشبهة لا تكون قوية، ولا يجوز درء الحد بها؛ لأن العبرة في الشبهة التي تدرأ بها الحدود إنما هي بقوتها، وتأييد الظروف لها.

بم تتعلق فقه عمر؟

فعمرو بن الخطاب يتعلّق فقهه بلفظ وارد في النص، هو قوله تعالى: **{وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ}** فيفسّره بأنه أخذ ما لا حق له فيه خفية، ثم يطبق مفهومه على السارق في عام المجازة، فيراه أخذًا ماله حق فيه، ومن ثم لا يشمله النص، فلا يجب قطعه، ثم يعمق فقهه في هذا، فيقرر أن مظنة الضرورة، وهي عموم الأمر ظنًا في عام المجازة عن حالة سارق بعينه، ليعلم أكابر في فاقهة وضرورة؟ أم لم يكن؟

ومما يدل على نظره عمرو بن الخطاب رضي الله عنه في تفسير السرقة، بأنها أخذ الإنسان ما لا حق له فيه: ما رواه القاسم بن عبد الرحمن من أنَّ رجلاً سرق من بيت المال، فكتب فيه سعد بن أبي وقاص لعمرو بن الخطاب، فكتب إليه عمرو: «أن لا قطع عليه؛ لأن له فيه نصيبياً».

فقه علي شبيه بفقه عمر رضي الله عنه بـ:

ولذلك أيضًا نظير فيما يروى من فقه علي رضي الله عنه ، فقد حدث

سفيان الثوري عن سماك بن حرب عن عبيد بن الأبرص: «أن علي بن أبي طالب أتى بمن سرق قد سرق من الخمس «أي خمس الغنيمة» مغفرًا⁽¹⁵⁴⁾. فلم يقطعه علي وقال: إن له فيه نصيبًا».

فهم ابن حزم الظاهري:

وفي صنيع عمر من منع القطع في عام الماجاعة يقول ابن حزم الظاهري مع شدة تمسكه بتحكيم النص مطلقاً عاماً في قوله تعالى: {وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيهِمَا} ما نصه: قال أبو محمد⁽¹⁵⁵⁾: «من سرق من جهد أصابه، فإن أخذ مقدار ما يغتث به نفسه، فلا شيء عليه، وإنما أخذ حقه، فإن لم يجد إلا شيئاً واحداً فيه فضل كثير، كثوب واحد أو لؤلؤة واحدة، أو بغير، أو نحو ذلك فأخذه كذلك، فلا شيء عليه أيضاً؛ لأن يرد فضله لمن فضل عنه، لأنه لم يقدر على فصل قوته منه، فلو قدر على مقدار قوت يبلغه إلى مكان المعاش، فأخذ أكثر من ذلك، وهو ممكناً لا يأخذ، فعليه القطع؛ لأنه سرق ذلك عن غير ضرورة، وإن فرضاً على الإنسان أخذ ما اضطر إليه في معيشته، فإن لم يفعل فهو قاتل نفسه، وهو عاصٍ لله تعالى، قال الله تعالى: {وَلَا تَقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ} وهو عموم لكل ما اقتضاه لفظه، وبالله التوفيق».

وهكذا ترى ابن حزم يفهم ما فهمه عمر من أن أخذ حقه لا يكون سارقاً، نعم ... إنه خص عدم القطع بما إذا اقتصر الآخذ على أخذ حقه، أو أخذ الأكثر الذي لا يمكن تجزئته، وهذا خلاف في تفصيل الرأي بعد الاتفاق على

(154) المغفر: ما يوضع تحت الخوذة التي تقي رأس المقاتل ولها جوانب من سلاسل الحديد المنسوج المتشابك.

(155) (ص 343) ج 11 من «المحلى» لابن حزم.

المبدأ، وعمر أجرى الأمر في عام المعاقة على التيسير في تقرير الضرورة، دون اعتبار ما اعتبره ابن حزم؛ لأنه رأى ذلك أشبه بغرض الشارع من درء الحدود بالشبهات، والشبهات كما تكون في ثبوت الفعل تكون في تقدير الحاجة، وتكييف الفعل.

لا يقطع الوالد في مال ولده:

ومما يتلacci مع فكرة عمر في أن الآخذ لا يعد سارقاً إلا إذا أخذ ما ليس له فيه حق، ما قرره مالك، وأبو حنيفة، والشافعي، وابن حنبل، وغيرهم، من أن الأبوين إذا أخذَا شيئاً من مال ابنهما أو بنتهما، ولو على سبيل الخفية فلا قطع عليهمما، قال الشافعي: وكذلك الأجداد والجادات كيف كانوا لا قطع عليهم فيما أخذوه، ولو على سبيل التخيّي من مال من تليه ولادتهم ... ودليلهم على ذلك: أن للوالد حقاً في مال ولده، وقد فرض الله على الولد أن يعفّ أباه إذا احتاج إلى الناس، فله من ماله حقاً بذلك.

فاعتبرهم ثبوت حق الوالد في مال الولد، بما فرضه الله عليه من إعفافه إذا احتاج، يرشدنا إلى أن من أخذ مال غيره لجهد أصابه، لا يعد سارقاً؛ لأن الشارع أوجب له بمقتضى الجهد والحاجة حقاً في المال الذي أخذه، ولا فرق في هذا المعنى بين مجهد يأخذ من مال غيره، وأخذ من بيت المال، أو من الغنيمة؛ إذ كل هؤلاء لهم نصيب فيما أخذوا منه.

وابن حزم يناقش في مسألة الوالدين، والآخذ من بيت المال، أو من الغنيمة، بما ناقش به في مسألة الآخذ في حالة الجهد، ويصرح في مسألة الوالدين بالمبدأ المتفق عليه فيقول:

«ولم يخالفهم أحد في أن الوالدين إذا احتاجا فأخذوا من مال ولدهما حاجتهم بالاختفاء، أو بقهر أو كيف أخذاه، فلا شيء عليهما، فإنما أخذوا حقهما»⁽¹⁵⁶⁾.

رأي ابن القيم:

ويذهب ابن القيم في كتابه «إعلام الموقعين» مذهبًا قريرًا مما ذهبنا إليه، حيث يعتبر سقوط القطع للشبهة التي تدراً الحد بناءً على الضرورة الملحة، فيقول: «وقد وافق أحمد على سقوط القطع في الماجدة الأوزاعي، وهذا محض القياس، ومقتضى قواعد الشرع، فإن السنة إذا كانت سنة ماجدة وشدة، غالب على الناس الحاجة والضرورة، فلا يكاد يسلم السارق من ضرورة تدعوه إلى ما يسد به رممه، ويجب على صاحب المال بذلك له، إما بالثمن، أو مجانًا، بالخلاف في ذلك، وال الصحيح وجوب بذلك مجانًا، لوجوب المواساة وإحياء النفوس مع القدرة على ذلك، والإيثار بالفضل مع ضرورة المحتاج.

قال: وهذه شبهة قوية تدراً القطع عن المحتاج، وهي أقوى من كثير من الشبه التي يذكرها كثير من الفقهاء، بل إذا وازنت بين هذه الشبهة وبين ما يذكرونها ظهر ذلك التلاوت، فأين شبهة كون المسروق مما يسرع إليه الفساد؟ وكيف أصله على الإباحة كالماء، وشبهة القطع به مرة، وشبهة دعوى ملكه بلا بينة، وشبهة اتلافه في الحرز، بأكل أو احتلاب من الضرع، وشبهة نقصان ماليته في الحرز بذبح أوحريق ثم إخراجه، وغير ذلك من الشبه الضعيفة جدًا، إلى هذه الشبهة القوية لا سيما وهو مأذون له في مغالبة

.(156) «المحل» لابن حزم، ج(345/11).

صاحب المال على أخذ ما يسد به رمقه.

وعام المجاعة يكثر فيه المحاويخ والمضطرون، ولا يتميز المستغنى منهم، والسارق لغير حاجة من غيره، فاشتبه من يجب عليه الحد، بمن لا يجب قدرئ، نعم، إذا بان السارق لا حاجة به وهو مستغن عن السرقة قطع»⁽¹⁵⁷⁾.

كل هذا يبين لنا أن الأمر في نظر عمر لم يخرج عن النص، وليس فيه إبطال له، ولا نسخ ولا تعديل، وإنما هو تطبيق دقيق للنص الشرعي مع ملاحظة رغبة الشارع الصريحة في درء الحدود بالشبهات⁽¹⁵⁸⁾. اهـ.

ومعنى هذا كله: أن عمر لم يوقف حدًّا وجب، واستوفى شروطه، وانتفت موانعه، بل الواقع أن الحد لم يجب أصلًا بوجود الشبهة العامة التي أوجبت درأه، وهي المجاعة.

* * *

(157) (ص 23) ج 3 من «إعلام الموقعين».

(158) انظر: «نظارات في اتجاهات عمر الفاروق» (80 - 85).

إنكار زواج المسلم من الكتابية

وهناك شاهد آخر، مما يستشهد به المشوشون على تحكيم الشريعة، والداعون إلى تعطيل نصوصها باسم المصالح، هو: ما يتعلق بزواج المسلم من الكتابية، و موقف عمر من حذيفة بن اليمان، حين تزوج يهودية بالمدان، فكره له ذلك فكتب إليه يقول: أحرام هو يا أمير المؤمنين؟ فرد عليه يقول: لا، ولكن أخشى أن ت الواقعوا المؤسسات منهن⁽¹⁵⁹⁾. يعني: العواهر.

وفي بعض الروايات أن عمر كتب لحذيفة: أعزم عليك أن لا تضع كتابي هذا، حتى تخلي سبيلها، فإني أخاف أن يقتدي بك المسلمين، فيختاروا نساء أهل الذمة لجمالهن، وكفى بذلك فتنة لنساء المسلمين⁽¹⁶⁰⁾.

وفد رُوي أن طلحة بن عبيد الله تزوج يهودية، فأنكر عليه عمر أيضاً⁽¹⁶¹⁾.

ودعاء تعطيل النصوص يرون: أن عمر بموقفه هذا اجتهد في نص قطعي الثبوت والدلالة، غير حكمه باجتهاده، نتيجة لتغير الظروف.

(159) رواه الطبرى فى تفسيره ج 4، «الأثر» (4223)، بتحقيق آل شاكر، ونقله عنه ابن كثير (257/1) وصح إسناده، ورواه عبد الرزاق فى المصنف ج (7) الأثر (12668)، كما رواه سعيد ابن منصور فى «السنن» باب نكاح اليهودية والنصرانية، الأثر رقم (715) بتحقيق حبيب الرحمن الأعظمى، ورواه البيهقى فى السنن الكبرى (172/7) وذكره الجصاص فى «أحكام القرآن» (333/1).

(160) انظر: «الأثار» لمحمد بن الحسن الشيباني، (ص 75)، نقلًا عن «تعليق الأحكام» للدكتور محمد مصطفى شلبي (ص 43، 44).

(161) رواه عبد الرزاق فى مصنفه ج 7، «الأثر» (12672).

والواقع أن عمر لم يغير حكماً ثبت بنص قطعي الدلالة بحال، فالنص قوله تعالى: {وَالْمُحْسَنُ مِنَ الَّذِينَ أُتُوا الْكِتَبَ مِنْ قَبْلِكُمْ} [المائدة: 5]. وعمر خشي أن يتهاونوا في شرط «الإحسان» المذكور في القرآن ويتزوجوا منهن غير المحسنات.

كما خشي أمراً آخر وهو: أن يتمادوا في الزواج من الكتابيات، ويعزفوا عن المسلمات، وفي ذلك فتنة أي فتنة لبنات المسلمين، وكсад سوقهن.

وهنا يكون موقف عمر هو التدخل لـ«تقييد المباح»، ومثل هذا التقييد للمصلحة من حقولي أمر المسلم، وهو تقييد مؤقت ومعلل، ولصحابة كبار يعتبرون أسوة لعامة الناس، ومثل هذا يشرع للإمام العادل أن يلجا إليه في سياسة الرعية، ولهذا نظائر في فقه عمر، مثل منعه الذبح في بعض أيام الأسبوع؛ ليتوافر اللحم لعامة الناس بقية الأيام.

- وقال الإمام الطبرى: وإنما كره عمر لطلحة وحذيفة - رحمة الله عليهم - نكاح اليهودية والنصرانية، حذاراً من أن يقتدي بهما الناس في ذلك، فيزهدوا في المسلمات، أو لغير ذلك من المعاني، فأمرهما بتخليتهم⁽¹⁶²⁾.

ولي فتوى مطولة في زواج المسلم من الكتابية في عصرنا - وبخاصة الكتابية الأجنبية والأوروبية والأمريكية يتزوجها المسلم العربي أو الشرقي - ملت فيها إلى المنع، أو التقييد على الأقل، حتى تتوافر شروط أربعة لا بد منها، وقد بنيت ذلك على نصوص الشريعة وقواعدها ومقاصدها العامة⁽¹⁶³⁾

(162) «تفسير الطبرى» (366/4) ط. المعرف.

(163) انظر: كتابنا «فتاوى معاصرة» ج 1 (ص462) ط. ثانية.

فلتر اجع، وهو تحرير غير عام ولا دائم، بل موقوت ومرهون بسيبه.

وفي عصرنا نجد كثيراً من الدول تحرم على أبنائها العاملين في السلك الدبلوماسي، والسلك العسكري - في مستوى معين - الزواج بالاجنبية، حر صاً على أبنائها، وحافظاً على أسرارها.

المهم أنه لا يوجد معانا نص قطعي الثبوت والدلالة، اجتهد فيه عمر
اجتهاداً يغایر ما دل عليه بطريق القطع.

بل روى البخاري عن نافع مولى ابن عمر: أنه كان إذا سئل عن نكاح النصرانية واليهودية، قال: إن الله حرم المشرفات على المؤمنات، ولا أعلم من الإشراك شيئاً أكبر من أن تقول المرأة: ربها عيسى، وهو عبد من عباد الله (164).

وهو مذهب الإمامية⁽¹⁶⁵⁾. ومال إليه في عصرنا شيخنا الشيخ عبد الحليم محمود - شيخ الأزهر الأسبق⁽¹⁶⁶⁾، كما مال إليه الشهيد سيد قطب في تفسيره لآلية البقاء⁽¹⁶⁷⁾.

فكيف يكون النصر قطعياً، وهو يحتمل مثل هذا الخلاف؟

* * *

(164) انظر: «البخاري مع الفتح» (416/9) حديث (5285) باب قول الله تعالى: {وَلَا تَكِحُوا الْمُشْرِكَتِ حَتَّى يُؤْمِنُ...} من كتاب الطلاق، وانظر: «تفسير ابن كثير» (258/1) ط. الحلبي. و«تفسير القرطبي» (68/3) ط. دار الكتب.

¹⁶⁵ انظر: «شرائع الإسلام» للحلبي (294/2).

(166) انظر: «فتاوی الشیخ عبد الحلیم محمود» (2/128).

(167) انظر: في ظلال القرآن (241/1، 242) ط. دار الشروق.

قضية الطلاق الثلاث

والشاهد الخامس هو: اجتهد عمر بإيقاع طلاق الثلاث - بلفظة واحدة - ثلاثة، تبين به الزوجة بينونة كبرى، ولا تحل لزوجها حتى تنكح زوجاً غيره، على خلاف ما كان معمولاً به في عهد النبي صلى الله عليه وسلم، وعهد أبي بكر، وصدر من خلافة عمر نفسه، كما جاء ذلك في حديث ابن عباس، الذي رواه مسلم.

ونبادر فنقول هنا: إن النص الذي اجتهد فيه عمر ليس قطعي الثبوت، فليس هو قرآنًا، ولا حدثاً متواتراً، حتى إن البخاري لم يخرجه.

كما أنه ليس قطعي الدلالة، فيه تأويلات كثيرة، يذكرها أتباع المذاهب، وشرح الحديث، ويمكن الرجوع إليها في كتاب مثل «نيل الأوطار» للشوكاني.

على أن اجتهد عمر هنا كان ضرباً من التعزير الموكول إلى الإمام، ظن فيه ردعاً للقوم عن تتابعهم في أمر الطلاق، واستهتارهم به، فألزمهم بما أرادوه لأنفسهم من الاستعجال فيما كان لهم فيه أناه، وأوقع عليهم ثلاثة عقوبة لهم.

وقد بين الإمام ابن تيمية وتلميذه المحقق ابن القيم في عدد من كتبهما: أن هذا من الأحكام التعزيرية التي تتغير بحسب اقتضاء المصلحة لها زماناً ومكاناً وحالاً، وليس من الأحكام الثابتة، وأن عمر رضي الله عنه في آخر أيامه ندم عليه، وودّ لو كان منع الناس منه بدل الزمام به وإيقاعه

عليهم⁽¹⁶⁸⁾، وقد ذكر ابن القيم ذلك في ألوان السياسة الشرعية التي ساس بها عمر الأمة في عهده، ونقل عن شيخه الكلمات البينية التالية.

قال ابن القيم: قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله :

ومن ذلك: الإزام للطلاق ثلاثة واحدة بالطلاق، وهو يعلم أنها واحدة، ولكن أكثر الناس منه رأى عقوبتهما بالإزام به. ووافقه على ذلك رعيته من الصحابة، وقد أشار هو إلى ذلك، فقال: «إن الناس استعجلوا في شيء كانت لهم فيه أناة، فلو أن أمضيئاه عليهم؟» فأمضاه عليهم ليقلوا منه، فإنهم إذا علموا أن أحدهم إذا أوقع الثالثة جملة وقعت، وأنه لا سبيل له إلى المرأة: أمسك عن ذلك، فكان الإلزام به عقوبة منه لمصلحة رآها.

ولم يكن يخفى عليه أن الثالثة كانت في زمان النبي صلى الله عليه وسلم وأبي بكر يجعل واحدة، بل مضى على ذلك صدر من خلافته، حتى أكثر الناس من ذلك، وهو اتخاذ لآيات الله هزواً، كما في المسند وسنن النسائي وغيرهما من حديث محمود بن لبيد «أن رجلاً طلق امرأته ثلاثة، على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم، فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: أيلعب بكتاب الله وأنا بين أظهركم؟ فقال رجل: لا أضرب عنقه يا رسول الله؟» فلما أكثر الناس من ذلك عاقبهم به، ثم إنه ندم على ذلك قبل موته، كما ذكره الإمام سعدي في مسنده عمر.

قال ابن القيم: فقلت لشيخنا: فهلا تبعت عمر في الإزام به عقوبته؟ فإن جمع الثلاثة محرم عندك؟ فقال: أكثر الناس اليوم لا يعلمون أن ذلك محرم،

(168) انظر: «إغاثة الهافن» ج 1، (ص246)، وما بعدها.

ولا سيما والشافعي يراه جائزًا فكيف يعاقب الجاهل بالتحريم؟

قال: وأيضاً فإن عمر ألزمهم بذلك، وسد عليهم باب التحليل «زواج المحلل» وأما هؤلاء: فيلزمونهم بالثلاث، وكثير منهم يفتح لهم باب التحليل.

فإنه لا بد للرجل من أمرأته، فإذا علم أنها لا ترجع إليه إلا بالتحليل سعى في ذلك، والصحابة لم يكونوا يسوغون ذلك، فحصلت مصلحة الامتناع من الجمع من غير وقوع مفسدة التحليل بينهم.

قال: ولو علم أن الناس يتتابعون في التحليل لرأى أن إقرارهم على ما كان عليه الأمر في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم، وأبي بكر، وصدرًا من خلافته، أولى. وبسط شيخنا الكلام في ذكر بسطًا طويلاً⁽¹⁶⁹⁾. اهـ.

وقال الأستاذ محمد مصطفى شلبي في كتابه «تعليق الأحكام»: لم يكن في فعل عمر مخالفة للشرع، حيث لم يغير أمراً لازماً، وغاية ما فيه أنه منعهم من الرجعة التي أباحها الله في الطلاقتين الأوليين، ولم تكن الرجعة لازمة لكل مطلق ولا تجديد العقد لكل مطلق كذلك، ولو لي الأمر أن يمنع الناس بعض المباحثات زجراً لهم، وعقاباً على ارتكابهم المحظور⁽¹⁷⁰⁾.

* * *

(169) «الطرق الحكيمية» لابن القيم (ص 16، 17).

(170) «تعليق الأحكام» (ص 58، 59) ط. دار النهضة العربية بيروت.

الزيادة في عقوبة شارب الخمر

والشاهد السادس هو: زيادة عمر رضي الله عنه عقوبة شارب الخمر
عما كان عليه الحال في عهد النبوة وخلافة الصديق.

والواقع أن الفاروق هنا لم يخالف نصاً قطعياً ولا ظنّياً، والذي دلت عليه النصوص الصحيحة كما رواه البخاري وغيره: أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يقدر حدّاً معيناً لشارب الخمر، بل ضرب «نحوًّا من أربعين» وكلمة «نحوًّا» للتقرير لا للتحديد، وقد روى أنس أنهم كانوا يضربون بالنعال والثياب وما تيسر لهم، وهذا ليس من نوع الجلد المعروف في الحدود، ومن ثم اختلف عدد الضرب ما بين عهد أبي بكر، وعهد عمر، وعهد عثمان، وعلى رضي الله عنه ت.

ولهذا حكى الطبراني وابن المنذر وغيرهما عن طائفة من أهل العلم: أن الخمر لا حد فيها، وإنما فيها التعزيز، بدليل الأحاديث الصحيحة التي سكتت عن تعين عدد الضرب، وما جاء عن ابن عباس وابن شهاب من أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقتصر في ضرب الشارب على ما يليق بحاله.

وبهذا تعقب الحافظ في «الفتح» نقل من حكى الإجماع على أن في الخمر حدّاً واجباً⁽¹⁷¹⁾.

وقال الإمام الشوكاني في متن «الدرر البهية»: من شرب مسکراً - مكلاً مختاراً - جلد على ما يراه الإمام: إما أربعين جلدة، أو أقل، أو أكثر، ولو

(171) «فتح الباري» ج(15) (ص77) ط. الحلبي.

بنعال.

وأكَد ذلك شارحه السيد صديق حسن خان في «الروضة الندية» أخذًا من مجموع الأحاديث الواردة في الباب قائلًا: فيكون على هذا من جملة أنواع التعزير⁽¹⁷²⁾.

والظاهر من صنيع الإمام البخاري في صحيحه: أن هذا هو مذهبه أيضًا، كما ذكر الحافظ بن حجر قال: فإنه لم يترجم بالعدد أصلًا، ولا أخرج هنا في العدد الصريح شيئاً مرفوعاً⁽¹⁷³⁾.

ولو سلمنا أن في عقوبة الخمر حدًا معلومًا، وأنه أربعون، فإن زيادة عمر عليه، تعتبر عقوبة تعزيرية زائدة على الحد لظرف معين، وهذا من حق الإمام، كما كان عمر يزيد من شرب الخمر في نهار رمضان، تغليظًا عليه لحرمة الشهر، ونحو ذلك.

* * *

(172) «الروضة الندية شرح الدر البهية» ج(2) (ص283).

(173) «فتح الباري» ج(15) (ص79، 80).

إسقاط اسم الجزية عن نصارى بنى تغلب

والشاهد السابع: إسقاط اسم الجزية عن نصارى بنى تغلب، والحق ما بيناه من قبل، وهو: أن عمر هنا لم يعط النص، وإنما عمل بمقصوده، فلم يكن رضي الله عنه جامداً ولا حرفياً، بل يدور وراء مقاصد الشريعة وأسرارها، وهو ما تعلمه في مدرسة النبوة.

وبنوا تغلب هؤلاء كانوا عرباً ذوي عدد وشوكة، وكانوا يأنفون من هذا العنوان «الجزية» فطلبوا أن يؤخذ ما يؤخذ منهم باسم الصدقة أي الزكاة، ولو كانت مضاعفة، وأجابهم عمر رضي الله عنه إلى ما طلبوا، بعد أن تردد أو رفض في أول الأمر، فقد رأى المصلحة في ذلك للإسلام وأمته؛ إذ لا عبرة بالأسماء متى وضحت المسميات، وقال فيما ذكره ابن قدامة في «المغني»: هؤلاء القوم حمقى، رضوا بالمعنى، وأبوا الاسم! والخلاصة أن عمر أسقط الاسم، ولم يسقط الحكم.

وربما يعترض معترض قائلًا: إن دفعهم الجزية باسم الزكاة أو الصدقة، ينافي «الصغر» الذي وصفهم الله به حين إعطاء الجزية؛ إذ قال تعالى بعد الأمر بقتالهم: {حَتَّىٰ يُعْطُوا الْجِزَاءَ عَنْ يَدِ وَهُمْ صَغِيرُونَ} [التوبه: 29].

فالمسلمون مأمورون بقتل هؤلاء الموصوفين بالصفات المذكورة في الآية، والذين دفعوا المسلمين إلى قتالهم بما ارتكبوا في حقهم، حتى يجبروهم على الخضوع والتسليم والإذعان لحكم المسلمين، وهذا هو المراد بالصغر في الآية الكريمة.

وقد عرضنا لهذه المسألة في دارستنا هذه من قبل، فليرجع إليها.

* * *

قضية التسعير

وأما مسألة «السعير» وامتناع النبي صلى الله عليه وسلم عنه في زمانه، وإفتاء من بعده من الصحابة أو التابعين بالجواز في أحوال معينة.

فالواقع أن النبي صلى الله عليه وسلم إنما امتنع عن التسعير في حالة غلاء طبيعي، نتيجة للسنن والأسباب التي أقام الله عليها هذا العالم، وإليه الإشارة بقوله: «فإن الله هو المسرع القابض الباسط الرازق»⁽¹⁷⁴⁾ ولهذا جاء في بعض الروايات: «بل ادعوا»⁽¹⁷⁵⁾.

أي الجئوا إلى الله أن يكشف عنكم أسباب الغلاء، وبهيئة أسباب الرخاء.

ولم يكن الغلاء نتيجة لتدخل عوامل مفعولة في السوق من تلاعب بعض التجار بالأسعار، واحتقارهم للسلع، وظلمهم للمستهلكين، وتواطؤهم عليهم.

ففي الحالة التي يكون فيها الغلاء «قلة الشيء وكثرة الخلق» كما يعبر ابن تيمية، أو «لقانون العرض والطلب» كما يعبر الاقتصاديون في زمننا، يترك الأمر للناس، ولحرية السوق، وهو ما جاء فيه الحديث.

وفي حالات الاحتكار والتلاعب والظلم يكون السعير جائزًا بل واجبًا،

(174) الحديث رواه أبو داود في البيوع (3451) وتترمته: «وأنني لأرجو أن ألقى الله، وليس أحد منكم يطالبني في دم ولا مال» وسكت عليه هو والمنذري، ورواه الترمذى في البيوع (1314) وقال: حسن صحيح، وابن ماجه في التجارة (2200) كلهم عن أنس.

(175) الحديث رواه أبو داود عن أبي هريرة (3450): أن رجلاً جاء فقال: يا رسول الله سعر. فقال: «بل ادعوا». وفي مختصر المنذري: «بل ادعوا» (3450).

كما قال شيخ الإسلام ابن تيمية⁽¹⁷⁶⁾، وهو مذهب مالك وأبي حنيفة وأحمد.
وبهذا كله، يتبين لنا بوضوح أن كل الشواهد التي استدل بها القائلون بتقديم
المصالح على النصوص القطعية، لا يوجد فيها أي دليل على دعواهم
الكبيرة.

* * *

(176) انظر: كتابنا «الحلال والحرام» ص (244، 245) ط 16، مكتبة وهبة، وانظر
«رسالة الحسبة» لابن تيمية، والطرق الحكمية لابن القيم (ص 214) وما بعدها، طبعة
السنة المحمدية بالقاهرة.

رد عام على ما ادعوه على الفاروق

وبعد أن ردنا تفصيلاً على الواقع والأمثلة التي ذكروها عن الفاروق، نرد على هذه الدعاوى عن عمر رضي الله عنه ، ردًا كليًا عامًّا، فنقول:

إن عمر بن الخطاب - كغيره من فقهاء الصحابة - كان وفافاً عند نصوص الكتاب والسنة، لا يقدم عليهما رأيه ولا رأي غيره، ما دام الحكم قد استبان له من النص، كما قال تعالى: {يَأَيُّهَا الَّذِينَ ظَاهَرَ عَلَىٰ مِنْهُمْ أَنَّهُمْ لَا يَتَّقَدِّمُونَ لَا تُقْدِمُوا لَمَّا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَأَنَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ} [الحجرات: 1].

ولهذا كان مما وصف به عمر: أنه كان وفافاً عند كتاب الله⁽¹⁷⁷⁾.

وهذه بديهيّة تاريخية تشهد لها وقائع لا تحصر من سيرة عمر.

أـ من ذلك: الحادثة الشهيره التي ردت فيها المرأة عليه وهو يخطب فوق المنبر، محاولاً تحديد المهرور، مستشهداً بمهرور بنات النبي صلى الله عليه وسلم وأزواجه، فما كان إلا أن عارضته امرأة في المسجد بقوله تعالى: {وَإِنْ أَرَدْتُمْ أَسْتَبِدَّلَ زَوْجَ مَكَانَ زَوْجٍ وَعَاتَّيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِطْرَارًا فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا أَتَأْخُذُونَهُ بُهْتَنًا وَإِنَّمَا مُبِينًا} [النساء: 20] وما كاد عمر يسمع هذه الآية من المرأة حتى رجع عن رأيه قائلاً كلمته الشهيره: أصابت المرأة وأخطأ عمر⁽¹⁷⁸⁾!

هذا مع أن الآية الكريمة ليست نصاً صريحاً في القضية، ويمكن أن يحمل ذكر القطار فيها على المبالغة، فالبالغة أحياناً تكون بالتكلّم كما هنا، وأحياناً تكون بالتلقييل كما في حديث أبي

(177) روى ذلك البخاري.

(178) ذكر الواقعة ابن كثير، وعزّاها إلى أبي يطع في مسنده عن مسروق، وقال: إسناده

جيد قوي. كما عزّاها إلى ابن المنذر أيضًا (ج 1/ 467).

بكر: «والله لو منعوني عقلاً كانوا يؤدونه لرسول الله لفائزهم عليه».

ورغم هذا، عدل عن رأيه في التحديد، لما لاح له من ظاهر الآية.

بـ- وقد ذكرنا من قبل عن عمر قوله: «إياكم وأصحاب الرأي، فإنهم أعداء السنن».

روى محمد بن إبراهيم التيمي عن عمر رضي الله عنه قال: «أصبح أصحاب الرأي أعداء السنن، أعيتهم أن يعوها، وتقللت منهم أن يرووها، فاستبقواها بالرأي».

وروى عنه حرقة بن أبي عبد الله أنه قال: « أصحاب الرأي أعداء السنن، أعيتهم الأحاديث أن يحفظوها، وتقللت منهم أن يعوها، واستحبوا حين سئلوا أن يقولوا: لا نعلم، فعارضوا السنن برأيهم، فإياكم وإياهم».

وقد روى هذا المعنى عن عمر من عدة طرق بأسانيد في غاية الصحة، كما قال العلامة ابن القيم⁽¹⁷⁹⁾.

جـ- وعن عمر رضي الله عنه قال: أيها الناس، اتهموا الرأي في الدين، فلقد رأيتني وأنني لأرد أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم برأيي، فأجتهد ولا آلو، وذلك يوم أبي جندل، والكتاب يكتب، وقال: «اكتبوا باسم الله الرحمن الرحيم» فقل: يكتب: باسمك اللهم. فرضي رسول الله صلى الله عليه وسلم، وأبيت. فقال: «يا عمر، تراني قد رضيت وتأبى؟!»⁽¹⁸⁰⁾.

(179) «إعلام الموقعين» ج 1 (ص 55).

(180) «إعلام الموقعين» ج 1 (ص 55، 56).

د- وروى الشعبي قال: كتب عمر إلى شريح «القاضي»:

«إذا حضرك أمر لا بد منه، فانظر ما في كتاب الله فاقض به، فإن لم يكن فيما قضى به رسول الله صلى الله عليه وسلم، فإن لم يكن فيما قضى به الصالحون وأئمة العدل، فإن لم يكن فأنت بالخيار، فإن شئت أن تجتهد رأيك فاجتهد رأيك، وإن شئت أن تؤمرني ولا أرى مؤامرتك إياي إلا خيراً لك، والسلام».

«هـ» وفي معاملة المجرم، وتحديد علاقة الدولة الإسلامية بهم لم يدر عمر ما يصنع بهم، وكيف يعاملهم، حتى روى له عبد الرحمن بن عوف أن الرسول صلى الله عليه وسلم أخذ الجزية من مجرم البحرين، فعمل به.

و- وأراد قسمة مال الكعبة، حتى احتج عليه أبي بن كعب بأن النبي صلى الله عليه وسلم لم يفعل ذلك، فأمساك.

ز- وكان يرد النساء اللواتي حضن «في الحج» ونفرن قبل أن يودعن البيت، حتى أخبر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم رخص لحائض في ترك طواف الوداع، فأمسك عن ردهن، اتباعاً لأمر النبي صلى الله عليه وسلم.

ح- وكان يفضل بين دينات الأصابع - على أساس تفاوتها في المنافع - حتى بلغه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم المساواة بينها، فترك قوله وأخذ بالمساواة.

ط- وكان يرى الديمة للعصبة فقط، وأن المرأة لا ترث من دية زوجها، فلما أخبره الضحاك بن سفيان بأن النبي صلى الله عليه وسلم ورث المرأة بالدية، رجع عن قوله.

ي- وأراد رجم مجنونة، حتى أعلم بقول رسول الله صلى الله عليه وسلم:
 «رفع القلم عن ثلاث ...» فأمر لا ترجم.

ك- وأنكر على حسان الإنshaw في المسجد، فأخبره هو وأبو هريرة: أنه قد
 أنسد فيه بحضره رسول الله صلى الله عليه وسلم، فسكت عمر.

ل- وهم بترك الرمل في الطواف «والرمل: سرعة المشي مع تقارب
 الخطأ» ثم ذكر أن النبي صلى الله عليه وسلم فعله فقال: لا يحب لنا
 نتركه⁽¹⁸¹⁾.

هذا هو عمر، وهذه موافقه أمام النصوص - التي لم يصل معظمها إلى
 مرتبة القطعية - اتباع والتزام، ونزول عن رأيه إلى مقتضاه، فكيف يقال:
 إنه علق نصوصاً قطعية بمجرد رأيه واجتهاده؟!!.

خصيصة المنهج العمري:

إن للمنهج العمري خصائص تميزه عند الدارسين المتعمدين:

1 - لقد كان منهـد عمر في آرائه واجتهاداتـه المتعلقة بالسياسة الشرعية هو
 المنهـج الوسط المتوازن الذي نعتبره هو المعـبر عن روح الإسلام، ووسطية
 الإسلام، إنه المنهـج الذي يوازن بين النظر في النصوص الشرعية الجزئية،
 والمقاصـد الشرعـية الكلـية، وبعبارة أخرى: إنه ينظر إلى النصوص في ضوء
 المقاصـد.

وسنـبين فيما يـأتي أن هناك مدارـس ثـلاثـاً في هذه القضية:

(181) انظر: «الإحـكام في أصول الأحكـام» لابن حـزم، جـ 1 (صـ 144، 145).

أ- المدرسة التي تعنى بجزئيات النصوص وتتشبث بها، ولا تلتقي إلى المقاصد العامة، والقواعد الكلية. وهم الجامدون من الشرعيين، الذين سميتهم «الظاهرية الجدد».

ب- ويقابلها: المدرسة التي تنظر في المقاصد والمصالح - حسب رؤيتها - ولا تلتقي إلى النصوص، ولا تبالي بها، وهؤلاء المتغربون الذين يريدون أن تدور شريعة الله في فلك حضارة الغرب وفلسفاته المادية والوضعية.

«ج» والمدرسة الثالثة هي «المدرسة الوسطية» مدرسة التوازن والتكامل بين النصوص والمصالح والمقاصد، والتي لا ترى بينهما تعارضًا حقيقيًّا، فلا يمكن أن تصطدم مصلحة حقيقة بنص قطعي ولا العكس، ولو حدث هذا ظاهراً فلا بد من أحد احتمالين: إما أن يكون النص غير قطعي، أو غير ثابت بالمرة، أو له تأويل آخر سائغ، وإما أن تكون المصلحة موهومة غير حقيقة، وهذا هو منهج المدرسة العمرية.

2- ثم إن عمر لم يكن يتخذ رأيه في سرعة وعجلة، بل كان يفكر في الرأي ويدبره في نفسه، وقد يصبر عليه طويلاً حتى يصهره وينضجه، كما رأينا لك في قضية تقسيم الأرض المفتوحة.

3- وأمر آخر، وهو أن عمر - في غالب آرائه - لم يكن يتخذها منفرداً، كالمستبددين من الملوك والسلاطين، بل كان عادته الاستشارة فيما ينوبه من أمور، كما صح عنه ذلك في وقائع كثيرة.

و هنا نجد في قضية تقسيم الأرض قد استشار، فأشار عليه علي ومعاذ بعدم تقسيمها، بل روی أن عثمان وطلحة كانوا من الموافقين على هذا الرأي

أيضاً، بهذا توافق عمر - ومعه هؤلاء الصحابة الأجلاء - على عدم التقسيم، حفظاً لحقوق الأجيال الآتية حتى لا يجور عليهم الجيل الحاضر بما يتواضع فيه من الإنفاق.

وهكذا كان عمر، كان يكون رأيه، بعد عرضه على من عنده، أو بالقرب منه من الصحابة، كمارأينا في زكاة الخيل، قد استشار الصحابة في شأنها، فأشاروا عليه بما يرونـه دينًا وشرعًا، وخصوصًا علياً رضي الله عنه .

رحم الله عمر ، فقد كان «مدرسة» متميزة في فقه الإسلام، ذا بصيرة في فهم القرآن والسنة، والسير على هداهما، فرضي الله عنه وعن الخلفاء الراشدين المهديين، وعن الصحابة أجمعين.

* * *

أسس ومرتكزات في فقه السياسة الشرعية فقه النصوص في ضوء المقاصد. فقه الواقع.

فقه الموازنات.

فقه الأولويات.

فقه التغيير.

* * *

أسس ومرتكزات السياسة الشرعية

السياسة الشرعية التي ننشد لها ونتحدث عنها، ليست مجرد دعوى تدّعى، أو شعار يرفع ولا مادة «هلامية» يكفيها من يشاء بما يشاء.

ثوابت ومتغيرات:

إنما هي مجموعة من المفاهيم الشرعية في تدبير أمر الأمة العام في ضوء الشريعة السمحاء، بعض هذه المفاهيم من «الثوابت» التي لا تتغير بتغيير الزمان والمكان، وبعضها من «المتغيرات» القابلة للتغيير في إطار الثوابت، فهي مشدودة إليها، تتطلق منها، وترجع إليها، وتدور حولها.

والثوابت دائمًا قليلة ومحدودة من ناحية «الكم» ولكنها في غاية الأهمية من ناحية «الكيف» لأنها هي التي تجسد وحدة الأمة وتميزها وقدرتها على الصمود محتفظة بمقوماتها وخصائصها.

وهذه «الثوابت» تعبر عنها «القطعييات» من نصوص القرآن والسنة، مما انعقد عليه إجماع الأمة، واستقر عليه أمرها علمًا وعملاً، نظرًا وتطبيقًا.

وذلك مثل قيام نظامها الفكري والتربوي والتشريعي على أساس العقيدة، المتمثلة في التوحيد والرسالة والجزاء في الآخرة، وإقامة الشعائر العبادية لله وحده من الصلاة والصيام والزكاة والحج، والذكر والدعاء، وترسيخ القيم الأخلاقية في الحياة من العدل والإحسان، والعفاف والإحسان، والصدق والأمانة، والرحمة والبر، وسائل الفضائل الربانية والإنسانية، واحترام كرامة الإنسان وفطرته والدفاع عن حقوق الإنسان المستضعف وحرماته، بغض النظر عن جنسه أو لونه أو لغته أو اعتقاده أو وطنه، واعتبار الأمة المسلمة

مكافة بالدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في العالم كله، والوقوف في وجه الإلحاد والإباحية، والظلم والاستعباد، وأن هذه الأمة أمة واحدة في عقيدتها ووجهتها، وفي قبالتها ومرجعيتها، وأن قوتها في وحدتها، وضعفها في تفرقها.

ومن هذه الثوابت: مرجعية القرآن والسنة، وفرضية الحكم بما أنزل الله، وتحقيق العدل بين الناس، وأداء الأمانات إلى أهلها و اختيار الحاكم عن طريق البيعة، وثبتت قاعدة الشورى، والنصيحة في الدين، والطاعة في المعروف، وأن لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، والحملة على كل متكبر جبار، وكل متأله في الأرض، والتذيد بمن يتبعون كل جبار عنيد، ومقاومة الظلم والطغيان من أي جهة كانت.

ومنها: تربية الشباب على معاني الجد والاستقامة والفضيلة، والفتيات على معاني الطهر والعفاف والإحسان، والأمة كلها على معاني الحق والخير وعمل الصالحات، والتواصي بالحق والصبر، والمسارعة إلى أداء الواجبات قبل طلب الحقوق.

ومن هذه الثوابت: نشر العلم، ومحاربة الجهل والأمية والخلف، وتكوين العقيدة العلمية التي ترفض الجمود والتقليد، وتؤمن بالنظر والتفكير والحججة والبرهان، وتقاوم الخرافات والأباطيل.

ومنها إشاعة التسامح مع المخالفين، ورفض الإكراه في الدين، وفتح باب الحوار مع الآخر، والترحيب بالإخاء والمساواة بين الناس، والدعوة إلى عالم إنساني متعارف، ومتعاون على البر والتقوى، لا يعتدي فيه قوي على

ضعيف، ولا يستأثر بخирه أنس على حساب آخرين.

ومنها: المحافظة على حياة الناس وصحتهم البدنية والعقلية، وعلى أعراضهم وأموالهم، وعلى أنسابهم وذرياتهم وعلى أمنهم وحرماتهم وخصوصياتهم، وحرياتهم الدينية والمدنية والسياسية.

ومنها: كسب المال من حله، وتنميته بالطرق المباحة، وإنفاقه في وجوهه المشروعة، وتحريم الربا والميسر وأكل أموال الناس بالباطل، والعمل على تنمية الإنتاج، وترشيد الاستهلاك، واستقامة التداول، وعدالة التوزيع.

ومنها: إحلال ما أحل الله، وتحريم ما حرم الله، ومطاردة المحرمات من المجتمع، وخصوصاً الكبائر الموبقات: من القتل والزنى وشرب المسكرات، وتناول المخدرات، وإشاعة الفاحشة، وأكل أموال الضعفاء كاليتامى، والإثراء من الحرام، كالتجارة في السلع الفاسدة والملوثة، وغيرها من كبائر الإثم والفواحش، ما ظهر منها وما بطن، والإثم والبغى بغير الحق.

تلك هي أهم الثوابت التي لا خلاف عليها، وإنما الخلاف يتركز حول المتغيرات، وإن كان عصرنا قد ابتدى بأناس يريدون تحويل الثوابت إلى متغيرات، والقطعيات إلى محتملات، لئلا يبقى للأمة شيء تحكم إليه، وتعول عليه.

والفقه الذي نتبناه في السياسة الشرعية هو: الذي يربط المتغيرات بالثوابت، ويرد المتشابهات إلى المحكمات، والجزئيات إلى الكليات، والفروع إلى الأصول، وهو الفقه الذي كان عليه الصحابة والخلفاء الراشدون، ومن سار على دربهم من التابعين لهم بإحسان.

المرتكزات الخمسة:

يقوم هذا الفقه المنشود - الذي ينبع من العقيدة، ويعتمد على الشريعة، وتؤيده القيم والأخلاق - على عدة أسس ومرتكزات أساسية، نجملها فيما يلي، ثم نفصلها ونشرحها بعد ذلك.

المرتكز الأول: فقه النصوص الجزئية في ضوء المقاصد الكلية.

المرتكز الثاني: فقه الواقع، وتغير الفتوى بتغييره.

المرتكز الثالث: فقه الموازنات بين المصالح والمفاسد.

المرتكز الرابع: فقه الأولويات.

المرتكز الخامس: فقه التغيير.

وستفرد كل واحد من هذه المرتكزات بحديث يشرحه، ويوضح حقيقته والمراد منه في هذا المقام بالتفصيل المناسب إن شاء الله.

* * *

المرتكز الأول

فقه النصوص في ضوء المقاصد

إن أول ما يرتكز عليه فقه السياسة الشرعية الذي ننشده، هو: أن نفقه النصوص الشرعية الجزئية في ضوء مقاصد الشرع الكلية، بحيث تدور الجزئيات حول محور الكليات، وترتبط الأحكام بمقاصدها الحقيقة، ولا تنفصل عنها.

مدارس ثلاث في فقه المقاصد:

وقد ذكرت في دراسة أخرى لي حول مقاصد الشريعة: أن في هذا القضية مدارس ثلاثة لكل منها وجهة وطريق.

1 - المدرسة الأولى: التي تعنى بالنصوص الجزئية، وتنشأ بها، وتفهمها فهماً حرفيًّا، بمعزل عما قصد الشرع من ورائها، وهؤلاء هم الذين سميتهم من قديم «الظاهيرية الجدد»، فهم ورثة الظاهيرية القدامى الذين أنكروا تعليل الأحكام أو ربطها بأي مقصود، بل قالوا: إن الله تعالى كان يمكن أن يأمرنا بما نهانا عنه، وأن ينهانا عما أمرنا به.

هؤلاء ورثوا عن الظاهيرية: الحرافية والجمود، وإن لم يرثوا عنهم سعة العلم.

2 - والمدرسة الثانية: هي المدرسة المقابلة لهؤلاء، وهي التي تزعم أنها تعنى بمقاصد الشريعة، و«روح» الدين، مغفلة نصوص القرآن العزيز والسنة الصحيحة، مدعية أن الدين جوهر لا شكل، وحقيقة لا صورة، فإذا واجهتهم بمحكمات النصوص لفوا وداروا، وتأولوا فأسرفوا، وحرّفوا الكلم

عن مواجهة، وتمسّكوا بالمتشابهات وأعرضوا عن المحكمات، وهؤلاء هم «أدعية التجديد» وهم في الواقع دعاة التغريب والتبدّي.

3 - والمدرسة الثالثة: المدرسة الوسطية التي لا تغفل النصوص الجزئية من كتاب الله تعالى، ومن صحيح سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولكنها لا تفقه هذه النصوص الجزئية بمعزل عن المقاصد الكلية، بل تفهمها في إطارها وفي ضوئها، فهي ترد الفروع إلى أصولها، والجزئيات إلى كلياتها، والمتغيرات إلى ثوابتها، معتصمة بالنصوص «القطعية» في ثبوتها ودلالتها، فالاستمساك بها: استمساك بالعروة الوثقى لا انفصام لها، ومتشبّثة كذلك بما أجمعت عليه الأمة إجماعاً يقينياً حقيقياً، بحيث غداً يمثل «سبيل المؤمنين» الذي لا يجوز الانحراف أو الصد عنه.

وهذه هي المدرسة التي نؤمن بها، ونتبني منهاجها، ونراها هي المعبرة عن حقيقة الإسلام، والرادة عنه أباطيل خصومه، والتي أحسنَت الفهم عن الله تعالى وعن رسوله عليه الصلاة والسلام.

* * *

١ - مدرسة «الظاهرية الجدد» فقه النصوص بمعزل عن المقاصد

وأود أن أبدأ هنا بالرد على المدرسة الأولى: مدرسة التمسك بالنصوص الجزئية مع إغفال المقاصد الكلية، وهي التي سميتها «الظاهرية الجدد» فإنهم بجمودهم وتشددهم - بالرغم من إخلاصهم وتعبدهم - يضرُّون بالدعوة إلى الإسلام وإلى تطبيق شريعته ضررًا بليغاً، ويشوّهون صورته أمام مثقفي العصر، كما يبدو ذلك واضحاً في موقفهم من قضايا المرأة، وقضايا الاقتصاد والسياسة والإدارة، وخصوصاً العلاقات الدولية، والعلاقة بغير المسلمين.

هم في قضية المرأة يدعون إلى منعها من العمل، وإن كانت هي أو عائلتها في أمس الحاجة إليه.

وهم لا يقبلون أن تشهد المرأة في الانتخابات ويكون لها صوت بالإيجاب أو بالسلب.

ناهيك أن ترشح لمجلس اللشوري أو للنواب أو حتى للبلدية.

وهم يدعون إلى أن تأخذ منه مواطنينا المسيحيين وأمثالهم: الجزية باسمها وعنوانها، وأن لا نبدأهم بالسلام، وإذا لقيناهم في الطريق أجاناً لهم إلى أضيقه، وأن نطبق عليهم ما ذكره الفقهاء حرفيًا في العصور الماضية من أحكام أهل الذمة.

وهم يعترضون على ما ذكره الماوردي وغيره في أحكامه السلطانية من

جواز تولي أهل النمة وزارة التنفيذ، بل هم ينكرون ترشيحهم للمجالس النيابية.

وهم يرفضون تحديد مدة الولاية لرئيس الدولة، ولا بد أن تكون لمدى الحياة، وينكرون على من أجاز التحديد، بأنه تقليد للكفار.

وهم يرفضون الاقتباس من غيرنا، معتبرين ذلك من «الإحداث في الدين» وكل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلاله، وكل ضلاله في النار.

ومن هنا يعتبرون الديمقراطية كلها «منكراً» تجب مقاومته وأخذ القرار بالأكثرية «بدعة غربية» مستوردة.

وكذلك فكرة تكوين «الأحزاب» أو «الجماعات» كلها تدخل في دائرة الحديث الصحيح المتفق عليه «من أحدث في أمرنا ما ليس منه فهو رد» أي مردود عليه.

وهم يرفضون التجديد في الدين، والاجتهاد في الفقه، والابتكار في أساليب الدعوة، ويررون أن تبقى الحياة كما كانت في عصور السلف مظهراً ومخبراً ... إلى آخر تلك المجموعة من الأفكار والمفاهيم التي يضيق المقام عن حصرها الآن. وقد رددنا عليها في كتابنا السابقة، وخصوصاً كتاب «من فقه الدولة في الإسلام» وكتابنا «فتاوي معاصرة».

وسنبين فيما يلى خطأ هذه المدرسة، وأنها لم تحسن الفهم عن الله ورسوله، كما ينبغي أن يكون.

قيام الشريعة على رعاية المصالح:

ولقد اتفق جمهور علماء الأمة على أن الشريعة إنما أنزلت لتحقيق

مصلحة العباد في المعاش والمعاد، وأن الله سبحانه لا يعود عليه شيء منها، فهو غني عن العالمين، وإنما أراد بها الخير والصلاح لخلقه، فلا بد للعالم من تحري معرفة مقصود الله تعالى من شرعيه، وإنما تُعرف مقاصد الشريعة باستقراء الأحكام المتنوعة، وتتبع النصوص المتعددة، وتعليقاتها المختلفة، التي يفيد مجموعها يقيناً بمقصد الشريعة، وليس لأحد أن يدعى على الشريعة مقاصد كلية لم تدل عليها الأدلة الجزئية، أو ينفي عن الشريعة الحكمة والمصلحة فيما جاءت به.

ومن الكلمات المضيئة التي يتناقلها أهل العلم هنا ما قاله الإمام ابن القيم في «إعلامه»: «إن الشريعة مبنها وأساسها على الحكم ومصالح العباد، في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، وحكمة كلها، ومصلحة كلها، فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة، وإن أدخلت فيها بالتأويل»⁽¹⁸²⁾.

وهذا كلام ينبغي أن نعرض عليه بالنواجذ، وأن نواجه به الجامدين الذين يتمسحون بباب القيم وشيخه ابن تيمية، ولكنهم لم يحملوا عنهم هذه الروح، وهذه البصيرة، التي تنظر إلى الشريعة هذه النظرة، وترى ذلك أساساً لتغيير الفتوى بتغيير الزمان والمكان والإنسان، وفقاً للمقاصد والأهداف والمصالح التي راعاها الشارع عند تشريعه للحكم، إيجاباً واستحباباً، أو تحريمأً أو كراهة أو إباحة.

.(182) «إعلام الموقعين» (14/3 - 15).

والأدلة على وجوب تغيير الفتوى بتغيير موجباتها كثيرة لا يتسع المقام لها هنا، وقد بيناها في كتب أخرى⁽¹⁸³⁾، وسنعود إليه في حديثنا عن «فقه الواقع» وتغيير الفتوى بتغييره.

إنما الذي يهمنا ذكره وتأكيده هنا ما نبه عليه ابن القيم، وهو ارتباط ذلك بتقرير قيام الشريعة على رعاية المصالح، وعلى هذا الأساس يجب مطاردة فكرة «الحيل» التي انتشرت لدى بعض المتأخرین للتحايل على فعل بعض المحرّمات، أو إسقاط بعض الواجبات.

كما نؤكد هنا أن كل حكم شرعي لا بد أن يكون وراءه تحقيق مصلحة: ضرورية أو حاجية أو تحسينية، وفق تقسيم الأصوليين لمراتب المصالح، وقد يكون تحقيق المصلحة في صورة سلبية، بمعنى درء المفسدة.

وقد جوَّد الإمام أبو إسحاق الشاطبي في «موافقاته» الحديث عن هذه «المقاديد» وأفرد لها جزءاً خاصاً من كتابه ينبغي أن يُراجع⁽¹⁸⁴⁾.

كما أفرده بالتأليف في عصرنا العلامة محمد الطاهر بن عاشور، واستدرك بعض الاستداركات المهمة، وكتب فيه كثير من العلماء والباحثين في عصرنا، وباب العلم مفتوح، ولكل مجتهد نصيب.

(183) انظر: كتابنا «مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية» فصل: تغيير الفتوى، ضمن عوامل السعة والمرونة في الشريعة (ص 200 - 229).

(184) انظر: الجزء الثاني من «الموافقات»، وانظر: «مقاصد الشريعة الإسلامية» لابن عاشور، وانظر: ما كتبناه عن المقاديد في كتابنا «مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية»، وفي دراستنا عن (أصول الفقه الميسر) المنشورة في «جامعة كلية الشريعة» بجامعة قطر، العدد الحادي عشر.

فقهاء الصحابة ينظرون إلى مقاصد الشريعة:

ومن استقرأ ما أثر عن فقهاء الصحابة رضي الله عنه ت مثل الخفاء الراشدين، وأبي معاذ وزيد بن ثابت، وابن مسعود وابن عباس وابن عمر وعائشة، وغيرهم، ونظر إلى فقههم وتأمله بعمق، تبين له أنهم كانوا ينظرون إلى ما وراء الأحكام من علل ومصالح، وما تحمله الأوامر والنواهي من حكم ومقاصد، فإذا أفتوا في مسألة، أو حكموها في قضية، لم يغب عن بالهم مقاصد الشريعة وأهدافها، ولم يهدروا هذه المقاصد الكلية في غمرة الحماس للنصوص الجزئية، ولا العكس، بل ربطوا الجزئيات بالكليات والفروع بالأصول، والأحكام بالمقاصد، بعيداً عن الحرفيّة والجمود.

ولهذا وجدنا معاذ بن جبل الذي أرسله النبي صلى الله عليه وسلم إلى اليمن معلماً وقاضياً ووالياً، وأمره أن يأخذ الزكاة من أغنيائهم، ليردها في فقرائهم، وحذّره أن يأخذ كرائم أموالهم، أي أحسنها وأفضلها «من المواشي والزرع وغيرها» بل يأخذ الوسط منها، لا الأجود ولا الرديء، وكان مما قاله له فيما رواه أبو داود وغيره: «خذ الحب من الحب، والشاة من الغنم، والبعير من الإبل، والبقرة من البقر»⁽¹⁸⁵⁾.

ولكن معاذ رضي الله عنه الذي جاء في الحديث أنه أعلم الصحابة بالحلال والحرام⁽¹⁸⁶⁾ - لم يحمد على ظاهر الحديث، بحيث لا يأخذ من الحبـ

(185) رواه أبو داود في الزكاة (1599)، وسكت عليه هو والمنذري «مختصر السنن» حديث (1534)، وابن ماجه في الزكاة (1814)، والحاكم (388/1)، وصححه على شرط الشيفيين إن صح سماع عطاء بن يسار من معاذ، وقال الذهبي: لم يلقه.

(186) جزء من حديث: «أرحم أمتي بأمتى أبو بكر، وأشدّهم في أمر الله عمر ...» الحديث

إلا الحَبَّ ... إلخ، ولكنه نظر إلى المقصود من أخذ الزكاة، وهو التزكية والتطهير للغنى: نفسه وماله، وسد خلة الفقهاء من المؤمنين، والمساهمة في إعلاء كلمة الإسلام، كما تتبئ عن ذلك مصارف الزكاة، فلم ير بأُسًا من أخذ قيمة العَيْن الواجبة في الزكاة، وخصوصًا أن أهل اليمن أظلهم الرخاء في رحاب عدل الإسلام، في حين تحتاج عاصمة الخلافة إلى مزيد من المعونات، فكان أخذ القيمة - ملبوسات ومنسوجات يمنية - أيسر على الدافعين، وأنفع للمرسل إليهم من فقراء المهاجرين وغيرهم في المدينة.

وهذا ما ذكره البخاري في صحيحه معلقًا بصيغة الجزم، ورواه البيهقي في سننه بسنده عن طاوس عن معاذ أنه قال لأهل اليمن: ائتوني بخميس أو ليس آخذه منكم مكان الصدقة، فإنه أهون عليكم، وخير للمهاجرين بالمدينة⁽¹⁸⁷⁾.

وهذا ما ذهب إليه الثوري وأبو حنيفة وأصحابه، وروي عن عمر بن عبد العزيز، والحسن البصري من جواز أخذ القيمة بدل العَيْن في الزكاة، وروي عن أحمد في غير زكاة الفطر، وهو الظاهر من مذهب البخاري في صحيحه، وافق فيه الحنفية على كثرة ما خالفهم؛ إذ وجد الدليل معهم⁽¹⁸⁸⁾.

ووجدنا الفاروق عمر بن الخطاب - بمحضر من الصحابة - ينقل العاقلة

رواه أحمد والترمذى والنمسائى وابن ماجه وابن حبان والحاكم والبيهقى عن أنس كما فى «صحيح الجامع الصغير» (895).

(187) رواه البخارى فى كتاب الزكاة، باب: أخذ العروض فى الزكاة، والبيهقى فى «السنن الكبرى» (113/4).

(188) انظر: «فقه الزكاة» (2/ 809 - 814) ط. مكتبة وهبة.

من «القبيلة» إلى «الديوان» بعد أن دُوَّن الدواوين، وقَيِّدَ عليها المستحقين للعطاء من الدولة، وذلك أن «التناصر» الذي كان أساسه من قبْلٍ: العصبية القَبَيلية قد تغَيَّر الآن، وبهذا أخذ أبو حنيفة وغيره، ورجح ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية، ولم يعتبر ذلك خروجاً على النص، بل عملاً بمقصوده⁽¹⁸⁹⁾.

ويمكن أن ينتقل هذا التناصر في عصرنا إلى «النقابات المهنية» ونحوها، فتتحمل الدية في قتل الخطأ عن أعضائها، وتصبح هي «عاقلتهم» على أن يُقْنَى ذلك بشروطه وضوابطه.

ومثل ذلك: ما فعله الخليفة الثالث عثمان بن عفان في ضالة الإبل، فقد سُئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عنها، فلم يأذن في التقاطها، وغضب على السائل قائلاً: «ما لك ولها؟! معها سقاوها وحذاؤها، ترد الماء وتأكل الشجر، حتى يلقاها ربها»⁽¹⁹⁰⁾ فهي مكتفية بنفسها، بقدرتها على المشي، واحتزانها للماء في جوفها، كما لا يخاف عليها من ذئب ونحوه، فلتترك حتى يأتي مالكها، فيأخذها.

وهكذا ظلت في عهد النبوة، وعهد أبي بكر، وعهد عمر، لا يمسكها أحد، حتى إذا كان زمان عثمان، رأى رأياً آخر، فقد أمر بأن تُعرَف ثم تُباع، فإذا

(189) انظر: كتابنا «كيف نتعامل مع السنة» (ص 133، 134)، ط. دار الوفاء.

(190) رواه مالك في الموطأ، كتاب الأقضية، باب: القضاء في اللقطة، (ص 757) بتحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، ورواه البخاري في المسافة، ومسلم في اللقطة كما في «اللولو والمرجان» حديث (1123)، ومعنى (سقاوها): أي جوفها، تشرب فيه ما يكفيها حتى ترد ماءً آخر، وقيل: المراد طول عنقها، فلا تحتاج إلى ساقٍ يسقيها. ومعنى (حذاؤها): أي أحفافها، فتقوى بها على السير وقطع المسافات البعيدة.

جاء صاحبها أعطى ثمنها⁽¹⁹¹⁾.

وإنما فعل عثمان ذلك لما رأى من تغير أخلاق الناس، ودخول عناصر جديدة في المجتمع، واتساع العمران، وإمكان إخفاء هذه الضوال، أو نقلها وبيعها في مكان آخر، فرأى عثمان التعريف والبيع لحساب المالك، أحفظ لأموال الناس، وأرعى لمقاصد الشرع.

ونرى الخليفة الرابع عليّ بن أبي طالب يوافق عثمان في مبدأ الأخذ والالتفات، ولكن لا يوافقه في البيع، فقد أمر أن يُبْنَى لهذه الضوال مريد ثُلْف فيه علَّفَا - لا يُسْمِنُها ولا يُهْزِلُها - من بيت المال، فَمَنْ أَقَامَ بِتِنَّةً عَلَى شَيْءٍ مِنْهَا أَخْذَهُ، وَإِلَّا بَقِيتَ عَلَى حَالِهَا، لَا يَبِيعُهَا⁽¹⁹²⁾.

ولم يقصد عليّ ولا عثمان قبله مخالفنة النص الناهي عن الالتفات، بل فهما منه أنه فتوى في ضوء ظروف وأوضاع معينة، إذا تغيّرت تغيّر الحكم معها، وإلا ضاعت أموال الناس نتيجة التمسك بحرفية النص، وهو مالم يقصده النبي صلى الله عليه وسلم الذي كان يرعى الحكمة والمصلحة في كل ما شرع.

ومن ذلك: ما فعله معاوية بإقرار الصحابة - فيما عدا أبا سعيد الخدري - من اعتباره مُدين من بُر الشام تقوم مقام صاع من التمر⁽¹⁹³⁾، والمدان نصف

(191) انظر: «الموطأ» (ص759)، وقد رواه عن ابن شهاب الزهربي.

(192) انظر: كتابنا «شريعة الإسلام» (ص141 - 143) ط. المكتب الإسلامي بيروت، ودار الصحة بالقاهرة.

(193) انظر: كتابنا «فقه الزكاة» (938/2) وما بعدها والحديث رواه الجماعة عن أبي سعيد الخدري.

صاع، والظاهر أنه رأى مصلحة الفقراء في البُرّ أكثر.

ومثل ذلك: إجازة خامس الراشدين عمر بن عبد العزيز دفع الدرهم في صدقة الفطر بدل الطعام، وهو مروي عن الحسن وعطاء وغيرهما، وهو ما أخذ به أبو حنيفة وأصحابه، عملاً بمقصود النص في تلك الصدقة، وهو «إغناء المساكين» في ذلك اليوم عن الطواف والسؤال، وإشراكهم في مسرأة العيد، وهذا قد يتحقق بدفع القيمة أكثر مما يتحقق ببذل الطعام، وخصوصاً إذا لم يكن بالفقير حاجة إلى الطعام، ولم يكن أيضاً لدى المعطي، إنما يتكلف شراءه⁽¹⁹⁴⁾.

والأمثلة كثيرة، وحسبنا هذه الملامح والإشارات.

ظاهريه ابن حزم أوقعته في أخطاء كبيرة رغم عقربيته: اتفق جمهور الأمة على تعليل أحكام الشريعة، ووجوب رعاية المقاصد في الفقه والفتوى والقضاء.

وبالغ الظاهريه في الأخذ بظواهر النصوص، والاستمساك بحرفيتها، على حد انتهى بهم إلى أفهام عجيبة، وآراء غريبة، ينكرها الشرع والعقل جميعاً، رغم عقربيه ابن حزم التي تشهد بها آثاره العلمية التي كان فيها نسيج وحده، ورغم ما له من آراء في فقه تعتبر غاية في الروعة والقوة.

مثال ذلك: ما قاله ابن حزم في حديث النبي صلى الله عليه وسلم عن البول في الماء الراكد: «لا يبولن أحدكم في الماء الدائم، الذي لا يجري، ثم يغسل

.(194) المصدر السابق، (ص 953 - 955).

منه»⁽¹⁹⁵⁾ وفي رواية: «ثم يتوضأ منه»⁽¹⁹⁶⁾.

فابن حزم يرى أن البائل في الماء الراكد - الذي لا يجري - حرام عليه الوضوء من ذلك الماء والاغتسال به لفرض أو لغيره وحكمه التيمم إن لم يجد غيره وذلك الماء ظاهر حلال شربه له ولغيره! «إن لم يغُرّ البول شيئاً من أوصافه» وحلال الوضوء به والغسل به لغيره.

رفض ابن حزم أن يقيس الشرب على الوضوء، والغسل، فأباح الشرب، وحرمهما على البائل، ورفض أن يقيس غير البائل على البائل.

وأكثر من ذلك أنه ربط الحكم بالبول المباشر في الماء، فلو بالخارجاً منه ثم جرى البول فيه فهو ظاهر، يجوز الوضوء منه والغسل، له ولغيره⁽¹⁹⁷⁾ وهو جمود عجيب!

ولا غرو أن أنكره جمهور علماء الأمة على الظاهرية، واعتبروه من شذوذاتهم، وقال العلامة ابن دقيق العيد في شرحه للحديث في كتابه القيم «الإحکام شرح عمدة الأحكام».

«ما يعلم بطلانه: ما ذهبت إليه الظاهرية الجامدة؛ من أن الحكم مخصوص بالبول في الماء، حتى لو بالفي كوز وصبه في الماء لم يضر عندهم ... والعلم القطعي حاصل ببطلان قولهم، لاستواء الأمرين في

(195) رواه الشیخان وأبو داود والنمسائی عن أبي هریرة، كما في صحيح الجامع الصغیر (7593).

(196) رواه أحمد والترمذی والنمسائی وأبو عوانة عن أبي هریرة، كما في صحيح الجامع الصغیر (7594).

(197) انظر المسألة (136) من المحتوى: (114/1) وما بعدها، ط. مطبعة الإمام بمصر.

الحصول في الماء، وأن المقصود: اجتناب ما وقعت فيه النجاسة من الماء، وليس هذا من مجال الظنون، بل هو مقطوع به»⁽¹⁹⁸⁾.

هذا ما قطع به الإمام ابن دقيق العيد في «مقصود» الحديث، ولكن «الظاهيرية الجامدة» كما سماها، لا يعنيها المقصود من الحديث ولا من النصوص عامة، ولا تبحث عن العدل والمقاصد وراء النصوص يوماً، وهذه هي أفقها، الآفة في قصور منهج الظاهيرية نفسه، وإن كان لهم استثناءات من النص أحياناً في غاية الرصانة والإبداع.

ومن حرفية أبي محمد ابن حزم ما قاله في حديث: «البكر تستاذن وإنها صماتها»⁽¹⁹⁹⁾.

وقد فهم جمهور الأمة من الحديث: أن صمت البكر عند استئذانها يدل على رضاها ويقوم مقام كلامها؛ لأنها تستحي في الغالب، فلو أنها تكلمت وقالت بسانها: أنا موافقة، فإنه آكد وأدل على رضاها من باب أولى.

ولكن ابن حزم يرى أنها إن تكلمت بالرضا فلا ينعقد بهذا النكاح عليها؛ لأنه خلاف الحديث النبوى!!⁽²⁰⁰⁾

قال المحقق ابن القيم: وهذا هو اللائق بظاهريته⁽²⁰¹⁾!

رفض ابن حزم تعليل أحكام الشرع، وأنكر ربطها بأي حكمة أو مصلحة،

(198) انظر: «الإحکام شرح عمدة الأحكام» بتحقيق أحمد شاکر (73/1).

(199) رواه مالك وأحمد ومسلم وأصحاب السنن عن ابن عباس كما في «صحیح الجامع الصغیر» (289).

(200) انظر: المسألة (1835) من «المحلی» (575/9).

(201) انظر: «زاد المعاد» بتحقيق الأرناؤوط (100/5) ط. الرسالة.

وأجاز أن يكون المأمور به منهياً عنه، والمنهي عنه مأموراً به! ورأى أن الشريعة تُفرّق بين المتماثلين، وتسوّي بين المختلفين، وذكر لذلك أمثلة وشواهد رد عليها ابن القيم في «إعلام الموقعين» مبيّنا خطأه، وأن ما حسنه متساوياً أو متماثلاً ليس كذلك، وأن الشريعة لا تُفرّق بين متساوين أبداً، كما لا تجمع بين مختلفين قط، ومن ظن ذلك فقد أخطأ على الشريعة.

إغفال «الظاهيرية الجدد» لمقاصد الشريعة:

وفي عصرنا رأينا وسمعنا من تقصّوا شخصية ابن حزم، وأغفلوا النظر إلى مقاصد الشريعة، ورفضوا ربط الأحكام بالحكم والمصالح، وحجبتهم النصوص الجزئية عن النظر إلى المبادئ الكلية، فوقعوا كما وقع ابن حزم - وهو أوسّع منهم علمًا بيقين - في أخطاء فاحشة، وحملوا شريعة الله ما لا تتحمله، بضيق أفهمهم، وسعة أوهامهم.

رأينا من يحمل على من يُرِّخص في أخذ القيمة في زكاة المال، وزكاة الفطر، والكفارات، رغم الحاجة إلى الرخصة، وموافقة ذلك لغرض الشارع، ومصالح الناس، ويبالغون في تخطئة من أجاز ذلك من الأئمة السابقين، ومن تبعهم من العلماء المعاصرين، حتى إنهم ليعتبرون إخراج القيمة باطلًا مردودًا؛ وهذا غرور عجيب من هؤلاء.

رأينا من يقبل في إثبات دخول رمضان، أو الخروج منه: شهادة فرد أو فردين، برغم إجماع علماء الفلك من المسلمين وغير المسلمين: أن هلال الشهر يستحيل أن يُرى في أي بقعة في الأرض؛ لأنه لم يولد بعد! هذا مع أن علم الفلك اليوم بلغ مرحلة استطاع بها الوصول إلى القمر والمريخ، وغدا

احتمال الخطأ في أحكامه بنسبة 1: 100000 «واحد إلى مائة ألف» في الثانية كما يقول أهل الاختصاص.

وقد قال من قال من علماء السلف والخلف بجواز العمل بالحساب لمن يثق به، وأوجب العلامة السبكي الأخذ به في النفي لا في الإثبات، أي حينما ينفي الحساب القطعي إمكان الرؤية، فلا يجوز للقاضي أو المفتى أن يقبل شهادة الشهود، قال: لأن الحساب قطعي، والشهادة ظنية، والظني لا يقاوم القطعي، فضلاً عن تقديمها عليه⁽²⁰²⁾.

وهو الذي نفتي به منذ زمن طويل، وندين الله تعالى به.

إسقاط الثمنية عن النقود الورقية:

أغرب من ذلك أنّا وجدنا من يقول: إن النقود الورقية - التي يتعامل بها العالم كله اليوم، ومنه العالم الإسلامي - ليست هي النقود الشرعية التي وردت في الكتاب والسنّة، وعلى هذا لا تجب فيها الزكاة، ولا يجري فيها الربا! إنما النقود الشرعية هي الذهب والفضة وحدهما!

هكذا يقول جماعة من الناس ظهروا في لبنان، وعرفوا باسم «الأحباش»⁽²⁰³⁾ وظهرت معهم آراء شاذة مثل هذه خالفوا بها جمهور الأمة. يمكنك في قول هؤلاء «الظاهريين الجدد» أن تملك الملايين من هذه النقود،

(202) انظر: ما كتبناه عن هذه المسألة في كتابنا «كيف تتعامل مع السنّة النبوية»: التقرير بين الوسيلة المتغيرة والهدف الثابت، وكتابنا: «تيسير الفقه: فقه الصيام» تحت عنوان: ثلاث طرق لإثبات رمضان، وكتابنا «فتاوي معاصرة» الجزء الثاني.

(203) ينتسبون إلى رجل اسمه: عبد الله الحبشي الهرري، ولا أدرى متى كان الأحباش أساندة للعرب في علم الدين؟!

ولا تخرج عنها زكاة في كل حَوْلٍ، إلا أن تطيب نفسك بشيء فتنتطئ به.
وي يمكنك أن تدفع هذه النقود إلى من شئت من الناس أو إلى البنك، وتأخذ
عليها من الفوائد ما أردت، ولا حَرَجَ عليك!!

وقد ردت على هؤلاء الحرفيين في كتابي «فقه الزكاة» وبينت خطأهم
الفاحض وتناقضهم الواضح.

فهذه النقود هي التي يدفعونها ثمناً للأشياء، فيستحلون بها مختلف السلع
من عقار ومنقول.

وهي التي يدفعونها أجرة، فيستحلون بها عَرَق العامل الأجير، وينتفعون
في مقابلها بالعين المؤجرة.

وهي التي يدفعونها مهراً للمرأة، فيستحلون بها الفروج، ويصححون
النِّكاح، ويثبتون الأنساب.

وهي التي يدفعونها دية في القتل الخطأ، فيبررون من دم المقتول.
وهي التي يقبحون بها رواتبهم ومكافآتهم، وأجور عقاراتهم، وأثمان
بضائعهم، ويقيمون الدعاوى، ويطلبون التعويضات، ضد من يتأخر عنهم في
ذلك، أو يأكل بعض ذلك عليهم.

وهي التي يعتبرون غنى المرء بمقدار ما يملك منها، وفقره بمقدار ما
يحرم منها.

وهي التي يحفظونها في أعز المواقع صيانة لها وحفظاً من الضياع لشيء
منها، في الدور أو في المصارف، ويقاتلون دونها لو صالح عليهم صائل

يريدوها.

وهي التي تعاقب القوانين كلها من سرقها أو احتلستها أو أخذها رشوة.

فكيف ساغ لهؤلاء أن يُغفلوا ذلك كله، ويُسقطوا الزكاة عن هذه النقود،
ويجيزوا الربا فيها؛ لأنها ليست ذهبًا ولا فضة، لولا النزعة الظاهرية
الحرفية التي ذهبت بهم بعيدًا عن الصواب؟!!

إسقاط الزكاة عن أموال التجارة:

ومن أعجب ما قرأنا وسمعنا في عصرنا من آراء «الظاهرية الجدد»
القول بسقوط الزكاة عن أموال التجارة.

لقد ساعني أن أجد رجلاً مثل الشيخ ناصر الدين الألباني - على تبحره في
ال الحديث وعلومه - يؤيد رأي الظاهرية والشيعة الإمامية في إخراج الثروات
التجارية من وعاء الزكاة، ويرى أن التجار الذين يملكون عروض التجارة
التي تقدر بعشرات الملايين أحيانًا لا تجب عليهم الزكاة فيها!

وقد تبع في ذلك العلامة الشوكاني، وتلميذه الأمير الهندي صديق حسن
خان القنوجي، مخالفًا جمهور الأمة، معرضًا عن عمومات القرآن والسنّة،
وعن مقاصد الشريعة.

وأنا من المعجبين بالشوکاني والقنوجي - وقبلهما بابن حزم - ولكن لا
عصمة لغير رسول الله صلى الله عليه وسلم، والشوكاني - على إمامته - تبدو
فيه أحيانًا نزعة ظاهرية، كما في موقفه هنا، وفي بعض المسائل الأخرى.

وأحسب أن الشوكاني لو عاش إلى عصرنا ورأى أن من التجار من يملك
بضائع وعروضًا تُقدّر بالملايين، بل بعشراتها ومئاتها، وأن هذه الثروة قد

تمر عليها السنون ولا تنضي «أي شَيْءٍ في صورة نقود» ولو حدث شيء جزئي من ذلك، فقلما يحول عليه الحَوْلُ، ومعنى هذا أن أموال التجار هذه معفاة - بصورة مستمرة - من وجوب الزكاة! أحسب لو رأى الشوكاني ذلك، ولمس نتائجه، لغير رأيه واجتهاده، فقد كان رجاعاً للحق.

ولكن الشيخ الألباني يعيش في عصرنا ويقول ذلك، وينكر على من يخالفه، ويزعم أن قوله هو الشرع الصحيح، وهذا هو العجب العاجب!

لقد سمعت ذلك عنه قديماً من بعض الناس، وكنت لا أصدقه، حسبته نوعاً من التشنيع على الشيخ، لما له من خصومات كثيرة مع علماء المذاهب الأربعية وغيرهم.

حتى قرأت ذلك في كتابه «تمام المنة في التعليق على فقه السنة» وذلك عند تعليقه على حديث أبي ذر رضي الله عنه : «وفي البَزْ صدقته» الذي ضعّفه الشيخ، وإن حسنَه الحافظ ابن حجر من قبل.

ولا يتسع المقام هنا للرد على الشيخ، وقد ردت عليه في كتابي «المرجعية العليا في الإسلام للقرآن والسنة»⁽²⁰⁴⁾.

لقد ناقشت المضيقين في إيجاب الزكاة في كتابي «فقه الزكاة» في فصل «زكاة المستغلات» وناقشت شبّهات الظاهيرية في فصل «زكاة الثروة التجارية» وفَنَّدْتُ شبّهات هؤلاء وأولئك، ولا أريد أن أعيد ما كتبته هناك فليراجعه من يريد التوسيع في الموضوع⁽²⁰⁵⁾.

(204) (ص 249 - 256) نشر مكتبة وهبة، القاهرة.

(205) انظر: «فقه الزكاة» فصل (زكاة الثروة التجارية)، باب (أدلة وجوبها وشبّهات

وليت شعرى لو أخذت المدن التجارية الكبرى في عالمنا الإسلامي بفتوى الشيخ، فماذا يكون للفقراء، والغارمين، وفي سبيل الله، وسائر المصارف من أموالهم التي تقدر بالمليارات؟

ليس على تجار جدة والرياض والكويت ودبي وأبى ظبي والدوحة والمنامة ومسقط وعمان وبيروت والقاهرة ودمشق وبغداد وغيرها من زكاة إلا ما نضن من البضائع «أي ما سُلِّمَ منها» وحال عليه الحُول، أو ما طابت به أنفسهم من قليل أو كثير، وقد تمر سنوات، ولا يُسْلِمُ من هذه العروض شيء؛ لأن بضاعة تذهب وأخرى تجيء، وهكذا دواليك، والمحروم هو الفقراء والمستحقون، والمظلوم هو الإسلام.

على أن ابن حزم المضيق في الزكاة يكمل مذهبه أنه يوجب علىولي الأمر أن يفرض على الأغنياء في أموالهم ما يسد حاجة الفقراء، ويجرهم على ذلك⁽²⁰⁶⁾.

والشيعة الذين لا يرون الزكاة واجبة على عروض التجارة، يعوضون ذلك بما أوجبوه من «الخمس» في كل ما يغنمه المسلم ويستفيده من دخل، بعد أن يأخذ كفاية نفسه وأهله لمدة سنة بالمعروف، ومن ذلك: خمس أرباح التجارة، فهي ضريبة على صافي الدخل بمقدار 20%.

أما الشيخ فيرى الأصل براءة الذمة من كل تكليف في المال، وإن بلغ

المخالفين والرد عليها) (323 - 322/1) ط.مكتبة وهبة، وانظر: «زكاة المستغلات بين المضيقين والموسعين» (ص 458 - 465).

(206) انظر: «المحلّى» (159 - 156/6)، وانظر: «فقه الزكاة» (987/2) وما بعدها، طبعة مكتبة وهبة، الطبعة السادسة عشرة.

الملايين، وأن أموال الأغنياء محّرمة مصونة لا يجوز المساس بها، أو إيجاب أيّ حقٍّ عليها، ولimenti القراء جوًعاً، ولـهـلـكـ الـضـعـفـاءـ تـشـرـدـاًـ،ـ إـلـاـ أنـ يـجـوـدـ عـلـيـهـمـ التـجـارـ بـمـاـ تـطـيـبـ بـهـ أـنـفـسـهـمـ مـنـ الـفـتـاتـ!

ويعزي بعد ذلك كله إلى الكتاب والسنّة المفترى عليهما.

إن الإسلام قد يُضار أحياناً من أصدقائه الطيبين، أكثر مما يُضار من أعدائه الخبيثين الكاذبين.

* * *

2 - مدرسة «المعطلة الجدد»

تعطيل النصوص باسم المصالح والمقاصد

والمدرسة الثانية المقابلة لمدرسة «الظاهرية الجدد» التي تحدثنا عنها: المدرسة التي تغفل النصوص الجزئية، بل تتعتمد الإعراض عنها، وتزعم أنها تنظر إلى المصالح العامة، والمقاصد الكلية.

وهو لاء أسميهم: «مدرسة التعطيل للنصوص» أو «المعطلة الجدد» الذين ورثوا «المعطلة القدامى» الذين عطلوا أسماء الله تعالى من معانيها الحقيقة. فهو لاء القدامى عطلوا في مجال العقيدة، وهو لاء الجدد عطلوا في مجال الشريعة، وكلاهما تعطيل مذموم.

فأولئك المعطلة الجدد اجترءوا على نصوص الشرع، الذي جاء بها الوحي المعصوم في القرآن العزيز، والسنة المشرفة، فردوها بلا مبالاة، وجمدوها بلا أثراء من علم أو هدى، إلا اتباعاً لهوى أنفسهم، أو أهواء الآخرين من يريدون أن يفتنوهم عن بعض ما أنزل الله إليهم من الحق، والله تعالى إنما يريد من عباده أن يأخذوا الحق كله، ويؤمنوا بالكتاب كله، ولا يكونوا كالذين أوتوا الكتاب من قبلهم من بني إسرائيل، الذين قرعنهم الله تعالى بأنهم آمنوا ببعض الكتاب وكفروا ببعض، قال سبحانه: {أَفَقُوْمٌ نَّوْنَ بِبَعْضِ الْكِتَبِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ فَمَا جَزَاءُ مَنْ يَفْعَلُ ذُلْكَ مِنْكُمْ إِلَّا خَرْزٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ الْقِيَمَةِ يُرَدُّونَ إِلَى أَشَدِ الْعَذَابِ وَمَا اللَّهُ بِعَلِمٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ} [البقرة: 85].

ولقد أمر الله رسوله صلى الله عليه وسلم أن يحكم بين الناس - وخصوصاً أهل الكتاب - بما أنزل الله إليه، ونهاه عن اتباع أهوائهم، وحذرته أن يفتنوهم

عن بعض ما أنزل الله إليه، فقال عز وجل: {وَأَنْ أَحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعَ أَهْوَاءَهُمْ وَأَحْرِزْهُمْ أَنْ يَفْتَنُوكُ عنْ بَعْضِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكُ} [المائدة: 49].

ومن أعجب ما كتبه بعض المعاصرين: أن الله تعالى إنما أمر رسوله أن يحكم بما أنزل الله بين أهل الكتاب، لا بين المسلمين، فقوله: {وَأَنْ أَحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ} الضمير في «بينهم» لأهل الكتاب.

وإنني لأعجب كيف يترك الله كتاباً للMuslimين، هو مصدر عقيدتهم وشريعتهم، وروح وجودهم، ثم لا يؤمن المسلمين أن يحكموا بهذا الكتاب، وإنما يحكم به بين غير المسلمين وحدهم؟!!

إن أولى الناس أن يحكم بينهم بما أنزل الله هم المسلمين، الذين أنزل لهم الكتاب، وبعث لهم الرسول، ولا يتم لهم إيمان إلا إذا رضوا بحكم الله ورسوله {إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمْ بَيْنَهُمْ أَنْ يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَقْنَا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ} [النور: 51].

إن الناس لن يستغنوا عن هداية الله، وإن بلغوا من العلم ما بلغوا؛ لأن القصور البشري سيظل يحكمهم، وعلم الله أكبر من علمهم {وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا} [الإسراء: 85].

على أن الإنسان قد يعرف الصواب من الخطأ، ويميز الخير من الشر، ولكن تغلبه الشهوات والمصالح الآنية والمادية، فتجعله يحل لنفسه ما يجب أن يحرم، ويوجب على نفسه من الأمور ما لا ينبغي، ويسقط عنها ما لا يجوز أن تعفى منه.

وأعظم مثل على ذلك: إباحة الولايات المتحدة الأمريكية الخمر، بعد أن

حضرتها، وأصدرت تشرییعاً بذلك، ثم ضغطت عليها الشهوات والمصالح، فألغت الحظر، وهي تعلم ما وراءه من مآثم وأضرار على العقول والأجسام والأخلاق والاقتصاد والأسر والجماعات.

من أهم ما انتهت إليه هذه المدرسة المعطلة: ظنها أو توهّمها: أن توجد مصالح حقيقة تعارض النصوص القطعية، وأنه إذا وجد هذا التعارض رجحت المصلحة على النص؛ لأن الأحكام إنما شرعت لرعاية مصالح الخلق، فلا يعقل أن تعود عليها بالإبطال، فإذا وجدنا مصلحة يعارضها النص، «علقا» النص، وأمضينا المصلحة، ولهذا أثر عن بعض المجتهدين المعترفين قولهم: حيث توجد المصلحة فثم شرع الله.

ويستند القائلون بهذا الرأي - وهم عادة من خارج نطاق علماء الشريعة - إلى ظاهر ما قاله نجم الدين الطوفي «ت 716هـ» في شرحه لحديث: «لا ضرر ولا ضرار»⁽²⁰⁷⁾ عن التعارض بين النص والمصلحة، وتقديمه المصلحة على النص إذا تعارضا، ويفسرون رأيه تقسيراً يخدم فكرتهم العلمانية الدخيلة، وقد بینا خطأهم في فهم مذهب الطوفي، وسنزيده بیاناً بعد.

والحق أن هذه الدعوى العريضة لا يؤيدها دليل من العقل ولا من النقل ولا من الواقع، بل تنقضها الأدلة كلها من صرائح العقول وصحاح النقول وثوابت الواقع.

(207) رواه أحمد وابن ماجه عن ابن عباس، وابن ماجه عن عبادة بن الصامت، انظر: «إراؤ الغليل» للألباني (ص896)، وهو صحيح بمجموع طرقه، ومعناه مقطوع به من استقراء أحكام الشريعة النافية للضرر والضرار، الثابتة بالقرآن والشئون، ولهذا عدم القواعد الشرعية المسلمة عند الجميع.

فإن الذي أنزل هذه الشريعة الإلهية، وبين أحكامها، وكلّف خلقه العمل بها، هو الذي خلق الناس، وعلم ما هم في حاجة إليه من الأحكام فشرعه، وعلم ما يصلحهم ويرقى بهم من الشرائع فألزمهم به {إِلَّا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ الْأَطِيفُ الْخَيْرُ} [المالك: 14].

فهو أعلم بهم من أنفسهم، وأبر بهم من أنفسهم، وأرحم بهم من آبائهم وأمهاتهم.

وإذا كان خالق الإنسان هو منزل الشريعة، فلا يتصور أن يتناقض ما شرعه مع مصلحة عباده، إلا أن يكون غير عالم بذلك حين شرعه، وهذا لا يقول به مسلم، أو يكون علمه، ولكنه أراد أن يعنفهم، ويلزمهم الغسر والحرج، وهذا منفي بالنصوص القاطعة، قال تعالى: {يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ} [البقرة: 185]. {مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُظَهِّرَكُمْ وَلَيُتَبَيَّنَ نِعْمَتُهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشَكُّرُونَ} [المائدة: 6]، {يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخُلِقَ الْإِنْسُنُ ضَعِيفًا} [النساء: 28]، {وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَا عَنْكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ} [البقرة: 220].

ولهذا كان تصور مصلحة حقيقة تعارضها النصوص القطعية، تصوراً نظرياً أو افتراضياً محضاً، لا وجود له في أرض الواقع.

معارضة أركان الإسلام باسم المصالح:

ولقد رأينا هؤلاء يعارضون قواطع النصوص باسم مصالح لا حقيقة لها.

حتى إن منهم من عارض أركان الإسلام ذاتها من الصلاة والصيام والزكاة والحج، فمنهم من زعم أن الصلاة تعطل عن العمل، وأن الزكاة

تشجع البطالة، وأن الصوم يقلل الإنتاج، وأن الحج يأخذ من العملة الصعبة ما
نحن في حاجة إليه!

بل منهم من قال: إن القصد من العبادة هو تزكية الأنفس، وقد نستطيع
الوصول إلى هذه الغاية بغير عبادة!

ومن هؤلاء من نادى بإباحة الزنى وإعادة البغاء الذي كان مباحاً في
بعض البلاد الإسلامية أيام الاستعمار، ومنهم من طالب بإباحة الخمر،
تشجيعاً للسياحة، وتظاهراً بالتقدم، ومنهم من نادى بإباحة الربا، تحت دعاوى
شتي.

ومنهم، ومنهم.

معارضة الحدود باسم المصالح:

على أن أبرز ما عارضوه من أحكام الشريعة القطعية باسم المصالح، هو:
الحدود والعقوبات التي شرعها الله، وأوجب إقامتها - بشروطها وضوابطها -
حسماً للجريمة، ومطاردة للمجرمين.

ونذلك مثل حد السرقة، وهو قطع اليد، وحد القذف، وهو الجلد، وكذلك حد
الزنى من الجلد الثابت بالقرآن، والرجم الثابت بالسنة، وكذلك حد الحرابة
وقطع الطريق:

شبهة لأستاذ حقوق:

وسأكتفي هنا بالرد على أحد العلمانيين الذين ينتسبون إلى القانون
ويقومون - للأسف - بتدريسه لأنساننا المسلمين الذين وضعتهم الأمانة بين
أيديهم، وذلك هو الدكتور نور فرجات أستاذ القانون وعميد كلية الحقوق

بجامعة الزقازيق.

يقول الدكتور نور فرات:

«لا يختلف علماء الشريعة والباحثون فيها، والمؤرخون لها، على أنها تتضمن ثوابت ومتغيرات، فثوابتها هي تلك المبادئ والأحكام والأفكار التي لا تتغير أو تتبدل بتغيير الأمكنة أو تبدل الأزمنة، أما متغيراتها فهي ذلك القدر النسبي من المبادئ والأحكام والأفكار، الذي يتبع أعراف الناس ومعتقداتهم وأحوالهم ودرجة التقدم والمدنية التي يعيشون عليها، قضية احتواء الشريعة على بعض من الثوابت وبعض من المتغيرات قضية لا خلاف عليها، ولكن الخلاف هو حول محتوى هذه الثوابت وتلك المتغيرات، أي حول ما يُعد ثابتًا وما يُعد متغيرًا من أحكام الشريعة ومبادئها، ولا خلاف أيضًا على أن أول ثوابت الشريعة أساسها ما تعلق منها بالعقائد وبأركان الإسلام وبالعبادات، فهذه أحكام أساسية في الإسلام تُعد بمثابة الدعامات الكبرى له، لا يُقبل من مسلم إلا أن يسلم بها كحقائق كلية لا تتغير بتغيير الزمان والمكان، ولا خلاف أيضًا أن ما لم يرد فيه نص قطعي الثبوت وقطعي الدلالة، يُعتبر من المتغيرات، التي تختلف باختلاف الظروف، التي تمر على المجتمعات الإسلامية، ما دام داخلاً في إطار المقاصد العامة للشريعة الإسلامية ... ولكن الخلاف هو حول ما ورد فيه من مسائل المعاملات نص شرعي قطعي الثبوت: أي ثابت بمصدره على وجه القطع واليقين، قطعي الدلالة، أي لا شبهة في تأويله، هل يُطبق حتى ولو كان فيه إضرار بمصالح المسلمين؟ وهل يؤخذ به حتى لو اختلف السياق التاريخي وقت التطبيق عن السياق التاريخي وقت نزول النص؟ وهل تؤخذ هذه النصوص الأخيرة بالحكمة منها دون تمسك بحرفية

تطبيقاتها عملاً بمبدأ «إن الدين يُسر لا غُرْب»، وإن الأحكام مبناهَا مصالح العباد؛ لأن الله عَزَّ وَجَلَّ عَمِّ ما جعل علينا في الدين من حَرَجٍ؟ أم أنها واجبة التطبيق دون النظر لما نتصوره عن آثارها الاجتماعية التي قد تبدو لنظرتنا القاصرة أنها غير ملائمة؛ لأنها تمثل شرع الله، وشرع الله أولى بالتطبيق من شرع الناس».«.

يقول الكاتب: «في هذه الفئة الأخيرة من الأحكام العملية، التي ثار الخلاف حول ثباتها أو تغيرها، يدخل أغلب ما ينادي بالأخذ به وتطبيقه اليوم دعاة تطبيق الشريعة الإسلامية، وأظهرها مسائل الحدود، وإبطال الربا في المعاملات المالية».«.

«إذن يبقى الخلاف محصوراً في مسائل الحدود والمعاملات التي أتى بها نص شرعي قطعي الثبوت والدلالة، مثل قوله تعالى: {وَأَحَلَ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَمَ الرِّبَا} [البقرة: 275]، {يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا وَيُرْبِي الصَّدَقَةَ} [البقرة: 276]، {وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقةُ فَاقْطُعُوهُمَا جَرَاءُ بِمَا كَسَبَا نَكَلًا مِنَ اللَّهِ} [المائدة: 38]، {إِنَّمَا جَرَأُوا الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَن يُقْتَلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا ...} [المائدة: 33] ... وقوله صلى الله عليه وسلم: «من بدّل دينه فاقتلوه»، إلى آخر ذلك من الآيات الكريمة، والأحاديث الشريفة التي تضع حكمًا قطعياً لأمر من أمور الدنيا يهم معايش المسلمين، وينظم علاقاتهم الاجتماعية».«.

ويكتئي الكاتب هنا - كما اكتأ غيره من الكتاب العلمانيين الذين عرفوا قشوراً مشوهة من تراثنا، وجهلوا ببابه وجذوره، وآفاقه وأعمقه - على مقوله نجم الدين الطوفي الحنفي «المتوفى سنة 716هـ» في شرحه لحديث:

«لا ضَرر ولا ضِرار» من «الأربعين النووية» الشهيرة، وفيها يقول: «من الحال أن يراعي الله عز وجل مصلحة خلقه في مبدئهم ومعادهم، ومعاشهم، ثم يهمل مصلحتهم في الأحكام الشرعية؛ إذ هي أهم، فكانت بالمراعاة أولى، ولأنها أيضًا من مصلحة معاشهم؛ إذ بها صيانة أموالهم ودمائهم وأعراضهم، ولا معاش بدونها، فوجب القول أنه رعاها لهم، وإذا ثبت رعايتها إياها لم يجز إهمالها بوجه من الوجوه، فإن وافقها النص والإجماع وغيرهما من أدلة الشرع فلا كلام، وإن خالفها دليل شرعي وفُقِّق بينه وبينها بما ذكرناه، من تخصيصه بها، وتقديمها بطريق البيان، أي أن الإمام الطوفي الحنفي يرى أنه إذا تعارضت المصلحة مع نص ثبت لحكم شرعي قدّمت المصلحة على النص، ويبرر الإمام ذلك بقوله: «ولا يقال: إن الشرع أعلم بمصالحهم - مصالح العباد - فلتؤخذ من أدلته ... فهذا مما يقال في العبادات، التي تخفي مصالحها عن مجاري العقول والعادات، أما مصلحة سياسة المكلفين في حقوقهم، فهي عملية معلومة لهم بحكم العادة والعقل، فإذا رأينا دليلاً للشرع متقادعاً عن إفادتها، علمنا أننا أحْلنا في تحصيلها على رعايتها».

يقول الكاتب: «لو قُدِّر لنا أن نخاطب شيخنا الجليل الإمام سليمان الطوفي رحمه الله ورضي عنه وأرضاه، لسألناه سؤال الفتى الحائز لشيخه العالم الورور: أستاذنا وشيخنا الجليل ...

«أنت تعلم أن النص الشرعي الموجب لقطع يد السارق قد نزل في مجتمع كان يعتمد في نشاطه الاقتصادي على التجارة، التي لا يزرع مباشرها حقلًا، ولا يدير آلة في مصنع، فهل ترى أن تُبقي على تطبيق النص بعقوبة القطع في مجتمعنا الذي نحن أحوج ما نكون فيه إلى سواعد أبنائه، على استقامتهم

وانحرافهم ... ». اهـ.

ليعذرني القارئ المسلم في نقل هذا الكلام الطويل الممل للكاتب المذكور، فقد أردت إلا اختصاره ولا أتصرف فيه، لأبين عواره وتهافتة وفساد استدلاله، من نص كلامه ذاته، الذي حسب أنه ساق به الحجّة التي لا تُدَحِّض، والمنطق الذي لا يُنقض، وهو - كما ترى - أوهن من بيت العنكبوت!

الرد على شبهة أستاذ الحقوق:

وأنا هنا أكتفي ببعض النقاط الأساسية التي تغنى عن سواها في بيان فساد كلام الكاتب.

أولاً: ليس صواباً ما يصوره الكاتب من التقليل والتهوين لحجم الداعين إلى تطبيق الشريعة الإسلامية، فهو يتحدث عن «دعاة تطبيق الشريعة» كأنهم حفنة من الناس.

والواقع أن الذي يريد تطبيق الشريعة، وينادي بها، ويصر عليها هو مجموع الشعب المصري، وأن المخالفين لهذا التيار العارم الكاسح إنما هم حفنة من الناس، تملك إمكانات كثيرة، وتسندها قوى خارجية كبيرة، وهذا وحده هو الذي جعل صوتها عالية.

وطالما ناديهُ - ولا أزال أنا ناديهُ - أن يُحْكِمْ إِلَى استفتاء حر نزيه، تشرف عليه هيئات قضائية، يُجَابُ فِيهِ عَنْ سُؤَالٍ وَاحِدٍ: مَنْ مَعَ الشَّرِيعَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ؟ وَمَنْ لَيْسَ مَعَهَا؟

على أن الدستور «المصري» قد حسم الأمر بالنص الصريح على أن

الشريعة الإسلامية هي المصدر الرئيسي للتشريع، ولم يكتف بالنص القديم القابل للتفسيرات المختلفة، وهو: أن دين الدولة الإسلام.

ثانياً: خالف الكاتب القواعد الشرعية القطعية التي أجمع عليها المسلمون في جميع العصور، ومن كل المذاهب، حيث جعل المسائل التي أتى بها «نص شرعي قطعي الثبوت والدلالة» قابلة للخلاف، وهو مخالف للإجماع اليقيني، ومخالف لطبيعة هذه النصوص، باعتبارها «قطعية الثبوت والدلالة».

فالمفروض أن هذه «القطعيات» هي التي يحتمل إليها عند الخلاف، ويرجع إليها عند التنازع، لا أن تكون هي نفسها موضعًا للخلاف، وإلا لما صح وصفها بالقطعية في الجانبين: الثبوت والدلالة معًا، وقد بينا ذلك فيما سبق.

ويبدو من الأمثلة التي ذكرها الكاتب أنه حشر نفسه فيما لا يحسن، وأنه لا يفهم معنى قطعية الثبوت، ولا معنى قطعية الدلالة!

ثالثاً: أوهم الكاتب أن نصوص الشريعة القطعية يمكن أن تتعارض مع المصالح الاجتماعية للناس، وهذا لا يمكن أن يقع إلا من باب الوهم والخطأ. وقد وضحنا فيما سبق: أن القطعيات لا تتعارض أبداً.

فإما أن يتوهם غير المصلحة مصلحة، وإما أن يتوهם غير القطعي قطعياً. وقد لمسنا هذا وشاهدناه فيما طالب ويطلب به دعاة العلمانية والتبعية للغرب أو الشرق.

فمنهم من طالب باسم المصلحة بإباحة البغاء، ومنهم من طالب بإباحة

الخمر، ومن طالب بإباحة الربا، ومنهم من طالب بتعطيل فريضة الصيام، ومنهم من طالب بتجميد فريضة الحج، ومنهم من طالب بالتسوية بين الأبناء والبنات في الميراث! كل هذا بدعوى الحرص على المصلحة، مع اليقين أن لا مصلحة في شيء من ذلك على التحقيق - وهؤلاء يزعمون أنهم أعلم بمصالح الناس من رب الناس، أو أنهم أبرأ لهم ممن خلقهم فسوادهم، وأسبغ عليهم نعمه ظاهرة وباطنة!

ولم يجد الكاتب من يعتمد عليه في دعاواه المرفوضة والمنقوضة إلا ما نقله عن نجم الدين الطوفي، الذي انفرد بمقولة لم يوافقه على ظاهرها فقيه في القديم أو الحديث، واعتبرت من «زلات العلماء» التي يستعاد بالله من شرها.

على أن الطوفي - وإن تجاوز وشطح - حين تحدث عن تعارض النص والمصلحة لم يقيد النص بأنه «القطعي الثبوت والدلالة» فكلامه عن مطلق النصوص، وهذا قد يراد به النصوص الظنية التي تحتمل التخصيص بالمصلحة القطعية، وهو فعلاً جعل ذلك من باب التخصيص لا من باب الإلغاء، أو الاقتضاء على الناس، وقد بينا - من نصوص كلامه نفسه - فيما مضى: أن النص القطعي في متنه وسنته أو في ثبوته ودلالته، يستحيل أن يعارض مصلحة قطعية.

رابعاً: ذكر الكاتب - ما ذكر غيره من الخطافين المتعجلين - استدلاً على جواز تعطيل النص بالمصلحة - موقف عمر من المؤلفة قلوبهم، حيث منعهم ما كانوا يأخذونه على عهد النبي صلى الله عليه وسلم، وعهد أبي بكر رضي الله عنه .

ولا أدرى - والله - أي نص في القرآن الكريم أبطله عمر بن الخطاب
رضي الله عنه !!!

إن القرآن الكريم نص على أن للمؤلفة قلوبهم سهماً في الصدقات، كما لسائر المصارف السبعة الأخرى، المذكورة في آية التوبة المعروفة، ولم ينص القرآن على أن يظل عبيدة بن حصن الفزارى، أو الأقرع بن حابس التميمي، وأمثالهما من زعماء القبائل مؤلفة قلوبهم أبداً الدهر.

وكل الذي فعله عمر رضي الله عنه أنه أوقف الصرف لهؤلاء، إذ لم يعد يعتبرهم من المؤلفة قلوبهم، إما لأنهم قد حسن إسلامهم بمضي الزمن والتفقه في الإسلام، والاندماج برجاله الصادقين، وإما لأن قبائلهم التي كانوا هم القوة الأولى المؤثرة عليها، قد حسن إسلامها، ولم تعد تبالي بهم، حتى لو ارتدوا والعياذ بالله، وإنما لأن الإسلام نفسه قد قويت شوكته وعزّت دولته، ولم يعد يخشى من فتنة يقوم بها بعض الطامعين في المال من القبائل أو زعمائها، «وخصوصاً بعد أن انتصر على كسرى وقيصر».

أياً ما كان السبب، فلم يعد هؤلاء - في رأي عمر - من المؤلفة قلوبهم الذين يستحقون الأخذ من الصدقات أو غيرها، وقد عرضنا لهذه القضية بالتفصيل في الباب السابق.

خامساً: أما ما ذكره الكاتب حول «الحدود» فقد سقط فيه سقطات لا نهوض لها منها، إلا أن يتداركه الله بتوبة منه ورحمة، فقد ظهر فيما كتب قلة معرفته بمقام الله تعالى في علاه، وبالشرع والفقه، وبالقرآن، وبالتاريخ، وبال الواقع.

أـ أما قلة معرفته بالله تعالى، فقد وقف مما شرعه الله من الحدود موقف الحائر المرتاب، وحاول أن يستدرج بشيخه «الطوفى» في قبره، ليخرجه من حيرته وشكه.

وكان يكفيه قوله تعالى: {وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخَيْرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ} [الأحزاب: 36] ليحزم أمره ويعلن كما أعلن المؤمنون دائمًا: {سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفرانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ} [آل عمران: 140]. [285]

أما أن يتعالى على الله، ويستدرك عليه، ويحسب أنه أعلم منه بأحوال خلقه، وأبئر بهم منه جل جلاله، فهذه هي الطامة: {فَقُلْ إِنَّمَا أَعْلَمُ أَمْ أَنْهُ} [آل عمران: 140]!

بـ وأما ضحالة معرفته بالشرع فتتمثل في أمرين:

أولاً: توهمه أنه قد يأتي بما ينافي مصلحة الخلق، والشرع إنما أقيمت مصلحة العباد في المعاش والمعاد، كما حقق علماء الأمة، وكما دل عليه استقراء الأحكام الثابتة بالنصوص الصحيحة الصريحة.

وإذا قيل فيما لا نص فيه: حيث توجد المصلحة فثم شرع الله، فأولى أن يقال فيما فيه نص: حيث يوجد شرع الله فثم المصلحة!

غير أن عقول بعض الناس تقصر عن فهم حقيقة المصلحة فيتصورونها جزئية، فردية، محلية، مادية، آنية، دنيوية. والشرع ينظر إلى المصالح نظرة شاملة: جزئية وكلية، فردية وجماعية، محلية وعالمية، مادية ومعنوية، آنية ومستقبلية، دنيوية وأخروية.

ولا يقدر على الإحاطة بهذه الجوانب كلها إلا من أحاط بكل شيء علمًا، ولا يعزب عن علمه مثقل ذرة في السموات ولا في الأرض.

ثانيًا: أنه يريد أن يحيل الثوابت إلى متغيرات، أعني أنه يريد أن يجتهد فيما لا يقبل الاجتهاد؛ إذ محل الاجتهاد - بالإجماع اليقيني - هو ما كان ظنًّا في ثبوته أو في دلالته أو فيهما معًا.

أما الأحكام القطعية، ثبوتاً ودلالة - مثل أحكام الحدود الثابتة بمحكم القرآن - فليست محلًا للاجتهاد والقيل والقال، إلا في تفصيلات أحكامها وتطبيقاتها.

ولو كان كل حكم شرعي قابلاً للأخذ والرد، والجذب والشد، لأصبح شرع الله مادة «هلامية» يشكلها كل من شاء بما شاء، وكيف شاء، ولم يصبح الشرع ميزانًا يحتم الناس إليه إذا اختلفوا، ويرجعون إليه إذا انحرفوا، بل يصبح هو نفسه في حاجة إلى ميزان آخر، ومعيار آخر، ويتشكل وفق أهواء الناس وأوضاعهم، يستقيم باستقامتهم ويعوج باعوجاجهم، وفي هذا إلغاء لمعنى شرع الله، ورسالته في ضبط أحوال الناس، وتقويم مسيرتهم بالقسط، وردهم إلى عدل الله وصراطه المستقيم.

استجاد الكاتب بالطوفي لا ينجد:

واستجاد الكاتب بالشيخ الطوفي هنا لا ينجد، لأن الطوفي لم يقل: إن المصلحة تلغى النصوص القطعية أو تنسخها، ولا يتصور من مسلم - فضلاً عن فقيه أصولي - أن يقول هذا؛ لأن مقتضى هذا أن ينسخ الناس أحكام الشرع بأهوائهم أو آرائهم القاصرة، وأن يكون رأي البشر فوق وحي الله،

وأن يكون الإنسان أعلم من الله بمصلحة عباده، وهذا ما يرفضه الطوفي ومن دونه بيقين لا ريب فيه.

كل ما يؤخذ من كلام الطوفي أن النصوص الظنية تخصصها المصالح القطعية، فالمصلحة عنده لا تقتئ على النص ولا تلغيه، ولكنها تخصصه وتقيده، وهذا لا يكون في النصوص القطعية الثبوت والدلالة، لأن طبيعتها القطعية تأبى أن تقبل التخصيص أو التقييد، إنما يكون ذلك في «العمومات» و«المطلقات» من النصوص، فالعام قابل لأن يخصص، والمطلق قابل لأن يقيّد، لهذا قال الجمهور من الأصوليين: إن دلالة العام ظنية، ودلالة المطلق ظنية.

ثم إن الطوفي استثنى «العبدات والمقررات» من تأثير المصالح عليها. و«العبدات» معروفة، أما «المقدّرات» فيعني ما قدر الشرع فيه مقادير وحدوداً معينة، مثل أنصبة الميراث، وعدد الطلاق، والوفاة، وعدد الجلدات في الحدود ونحوها.

فلا يقبل عند الطوفي أن يقول قائل: إن المصلحة تقتضي أن نجعل حد الزنا ثمانين جلدة مثل حد القذف، لعموم البلوى بالزنا، وغير ذلك من الأعذار والتعلالت؛ لأن هذا التقدير من حق الشرع، وليس للناس أن يجتهدوا فيه بدوعى المصلحة أو غيرها.

وأبعد من ذلك - بلا ريب - أن يقال: نغير حد السرقة بالجلد بدل القطع؛ إذ لا يجوز لنا أن نضع حدًّا مكان حد آخر، فنبديل أحكام الله تعالى.

وأبعد ثم أبعد من ذلك أن يقال: «إن المصلحة في عصرنا تقتضي أن نلغي

الحد بالكلية، ونستبدل به عقوبة أخرى من عندنا، أو لا نستبدل به شيئاً قط،
كما في كثير من جرائم الزنا التي لا يرى القانون الوضعي المستورد أي
عقوبة عليها، ما دامت برضاء الطرفين الرashidin!

إن الطوفى لا يقبل إنفاس الحد المنصوص عليه عشر جلدات فكيف يتصور أن يلغى حدود الله كلها باسم المصالح المزعومة بل رأينا الطوفى في كلامه عن المصلحة ينص صراحة على أن الحدود التي جاءت بها النصوص متفقة تماماً مع مصالح الخلق، فهو يتحدث عن «المعاملات» فيقول: «أما المعاملات ونحوها فالمتبوع فيها مصلحة الناس كما تقرر، فالមصلحة وباقى أدلة الشرع إما أن يتفقا أو يختلفا، فإن اتفقا فيها ونعمت، كما اتفق **النص والإجماع والمصلحة** على إثبات الأحكام الخمسة الكلية الضرورية، وهي: قتل القاتل، والمرتد، وقطع يد السارق، وحد القاذف، والشارب، ونحو ذلك من الأحكام التي وافقت فيها أدلة الشرع المصلحة، وإن اختلفا، فإن أمكن الجمع فاجمع بينهما، مثل أن يحمل بعض الأدلة على بعض الأحكام والأحوال دون بعض، على وجه لا يخل بالمصلحة، ولا يفضي إلى التلاعب بالأدلة أو ببعضها⁽²⁰⁸⁾ ...».

فانظر كيف نص الطوفي صراحة على أن النص والإجماع والمصلحة جميعاً، كلها قد اتفق على فرضية الحدود والقصاص.

جـ- وأما ضحالة معرفته بالقرآن الكريم، فهي ضحالة فاضحة، مع جرأة

(208) انظر: «المصلحة في التشريع الإسلامي ونجم الدين الطوفي» للدكتور مصطفى زيد (ص238).

بالغة، فهو يريد أن يفسّر بهواه، ويحرّف كلمه عن موضعه، ويقول على الله بغير علم، مخالفًا الأولين والآخرين.

وبحالته هنا تتمثل في عدم إمامه بمعاني القرآن، وأحكام القرآن، وتاريخ نزول القرآن، وكل ما يتعلق بعلوم القرآن.

فهو يزعم أن القرآن نزل في مجتمع لا يحتاج إلى سواعد أبنائه في زراعة ولا صناعة، كما يحتاج مجتمعنا اليوم! إذ كان ذلك المجتمع يعتمد على التجارة، فلهذا شرع له حد السرقة بقطع اليد، ومعنى كلامه أن حد السرقة لا يشرع إلا في المجتمعات التجارية دون غيرها!!

ولا أدرى كيف اجترأ الكاتب أن يقول مثل هذا القول؟ وعلى أي منطق استند؟

فالمجتمع الذي نزلت فيه آية حد السرقة - وهو مجتمع المدينة - كان في أساسه مجتمعاً زراعياً، على خلاف مجتمع أهل مكة.

ثم كان هو مجتمع جهاد وكفاح مسلح، كل أبنائه في حالة تعبئة ضد القوى المعادية والمترسبة: وثنية ويهودية وبيزنطية ومجوسية، وهو في حاجة إلى سواعد أبنائه للجهاد العسكري، كما هو في حاجة إلى سواعدهم للجهاد من أجل العيش والحياة الطيبة.

ثم هل القرآن نزل لمجتمع المدينة وحده، أو أنزله الله للعالمين؟ فهو هداية للناس ورحمة الله للعالمين، في كل زمان ومكان، ونصوص القرآن نصوص عامة خالدة.

ومن ناحية أخرى: هل شرع الله الحكيم حد السرقة ليحرم المجتمع من

سواعد أبنائه؟ أو ليحمي المجتمع من الذين يستخدمون سواعدهم لتدمير أمن المجتمع، وحرمان الذين يستعملون سواعدهم من ثمرات عملهم؟

وليت شعرى كم ساعداً سقط من السواعد المعتدية، لتحمي الآلاً وملائين من السواعد والرؤوس التي لا يبالي أولئك المجرمون بقطعها في سبيل الوصول إلى مآربهم، والنجاة بأنفسهم من أيدي العدالة؟!

«د» وأما قلة معرفته بالتاريخ، فواضح للعيان، برغم ما يدعى أنه من قارئي التاريخ، ومستنبطيه، ولكنه يقرأ منه ما يوافق مشربه، ويخدم غرضه وبهمل منه ما لا يلائم هواه، ثم هو يستنبطه بما لا ينطق، ويستلهم منه ما لا يليهم، فهي قراءة انتقائية موجهة مغرضة.

لقد جهل الكاتب أو تجاهل أن الإسلام - منذ القرن الأول - حكم أقطاراً شتى تضم بلاد الحضارات العريقة الكبيرة: حضارات الفرس والروم، وبابل، ومصر، واليمن، وغيرها ... ولم يقل أحد في تلك الأقطار: إن أحكام القرآن إنما نزلت لمجتمع بسيط غير مجتمعاتنا هذه العريقة في المدينة، فلا يليق بنا أن نطبقها!

بل وجدت كل هذه المجتمعات في أحكام القرآن حمايتها وأمنها ومصلحة دنياها وأخرها، برغم أنها كلها كانت في حاجة إلى سواعد أبنائها!

وجهل الكاتب أو تجاهل أن المجتمعات التي سعدت بالإسلام، وطبقت فيها أحكامه، وأقيمت حدوده، كانت في طبيعة المجتمعات البشرية إنتاجاً وازدهاراً وتقدماً، ولم يمنعها قطع يد السارق أن تنتج وتنقدم وتتبواً مكانتها تحت الشمس، بل وفرت الحدود لها الأمان الذي لا بد للناس منه لكي يعملوا

وينتجو.

وكأنني بالكاتب يتخيل أن إقامة حد الله في السرقة ستملاً الطرق
بمقطوعي الأيدي!

وهذا ما لم يحدث قط في التاريخ، فعقوبة السرقة عقوبة رادعة زاجرة،
 فهي تردع السارق نفسه أن يعود لمثل جريمته، وتردع غيره أن يمضي في
نفس طريقه، فيصيّبه ما أصابه، ولهذا وصفها القرآن بقوله: {تَنَاهُ عَنِ الْمُنْكَارِ
عَزِيزٌ حَكِيمٌ} [المائدة: 38].

على حين نرى عقوبة السجن لا تردع المجرم، ولا ترجر غيره، ولهذا
كثير «أصحاب السوابق» الذين يكررون الجريمة، برغم السجن عليها مرات
ومرات، فالسجن لا يردع ولا يؤدب، بل كثيراً ما يعطي فرصة لمزيد من
المهارة في السرقة وفنونها، ومزيد من الضراوة في اقتحام المخاطر.

«هـ» وأما قلة معرفته بالواقع، فإن ما يحدث في العالم الإسلامي كله يرد
عليه، فقد عطل المسلمون في شئ أو طانهم أحكام الشريعة، ومنها الحدود،
وهد السرقة على الأخص، وسلمت «السواuded» التي أظهر الكاتب الإشراق
عليها، فماذا كانت النتيجة؟

هل انتقل المسلمون بتعطيل حد السرقة وبقية أحكام الشريعة من دنيا
التخلف إلى دنيا التقدم؟ هل لحقوا بعصر الفضاء و«الكمبيوتر» والثورة
ال恬نولوجية والبيولوجية؟ بل هل صنعوا السلاح الذي يحميهم، وأنتجوا الغذاء
الذي يكفيهم؟

للأسف لم يفعلوا شيئاً من ذلك، وما زالوا في مؤخرة القافلة، في العالم

الثالث، أو الرابع، لو كان هناك رابع!

لقد أشفع الكاتب - بقلبه الحنون - على سواعد اللصوص المجرمين أن تقطع ... ولم نر لديه مثل هذا الحنان والإشفاق على ضحايا المجرمين الذين نسلب أموالهم وننهض بيوتهم، وننتهك حرماتهم، وقد تقطع أيديهم، ورقابهم، إذا همّوا بالتعرض للجاني أو الإمساك به.

وبجوارنا بلد عربي إسلامي، كان يُضرب به المثل في الفوضى والاختلال الأمن حتى كان يُقال فمن يرحل إليه لحج أو عمرة: الذاهب مفقود، والراجح مولود، فما إن حكمه الملك عبد العزيز بن سعود رحمة الله ، وأقام فيه الحدود حتى تغير الحال، وغداً يُضرب به المثل في الأمان والاطمئنان، حتى تمر الأشهر ولا تقطع فيه يد واحدة، بفضل تنفيذ هذا الجانب من أحكام الإسلام، وإن كان هناك تقصير في بعض الجوانب الأخرى.

إن مصلحة الناس الحقيقة تتجلّى في طاعتهم لربهم، وتحكيم شرعه في حياتهم وإقامة حدوده - بشروطها - على من يستحقها منهم⁽²⁰⁹⁾.

فلم يشرع رب الناس للناس إلا ما فيه خيرهم وصلاحهم، وإن جهل ذلك من جهل منهم، فهو أبُرُّ بهم من آبائهم وأمهاتهم، وأعلم بمصلحتهم من أنفسهم **{أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ الْلَّطِيفُ الْخَبِيرُ}** [المك: 14].

* * *

(209) انظر: كتابنا «بيانات الحل الإسلامي وشبهات العلمانيين والمتغربين» (ص 188 -

.(200)

3 - المدرسة الوسطية

الربط بين النصوص الجزئية والمقاصد الكلية

اعتبار المصالح والمقاصد:

تؤمن المدرسة الوسطية: بأن أحكام الشريعة معللة، وأنها كلها على وفق الحكمة، وأن عللها تقوم على مصلحة الخلق، فإن الله تعالى غني عن العالمين، وكل ما سواه مفتقر إليه، كما قال تعالى: {يَأَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ} [فاطر: 15]، فهو سبحانه إذا أمر أو نهى، أو حل أو حرم، فإنما ذلك لمنفعة عباده، بلا ريب، علم ذلك من علم، وجهل ذلك من جهل.

ذلك أنه من صفات الله تعالى «الحكمة» ومن أسمائه سبحانه «الحكيم» والحكيم لا يشرع شيئاً عبثاً، كما لا يخلق شيئاً اعتباطاً أو لهواً، بل كل من خلقه وأمره أو قدره شرعاً مرتب بحكمته البالغة.

ولهذا وصف القرآن أولي الألباب بأنهم يتقدرون في خلق السموات والأرض قائلين: {رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بُطْلًا سُبْحَنَكَ} [آل عمران: 191].

ومن صفاته تعالى كذلك: الكرم والبر والرحمة، ومن أسمائه: الكريم البر الرحيم، ولهذا لا يخلق ولا يشرع إلا ما فيه خير عباده ومصلحة خلقه، برأً بهم، وإحساناً إليهم، فقد كتب على نفسه الرحمة.

ومن هنا نجد الشارع الحكيم في كتابه وسنة نبيه، يتبع كثيراً من الأحكام ببيان عللها وحكمها والمصالح المترتبة عليها، وذلك في مئات الموارد، وخاصة في المعاملات بين الناس بعضهم وبعض.

ولهذا أجمع العلماء - فيما عدا فئة قليلة - على تعطيل أحكام الشريعة وربطها بالحكم والمصالح، بل استدل الذين يقولون: «شرع من قبلنا شرع لنا مالم يرد نسخ» بقولهم: إن شرع الله تعالى الحكم في حق أمّة يدل على تعلق المصلحة به، فإنه حكيم لا تخلو حكمته عن مصلحة، ويدل على اعتبار الشرع له، فلا يجوز العدول عنه حتى يدل على نسخه دليلاً⁽²¹⁰⁾.

ولهذا قرر المحققون أن الشريعة إنما شرعت لمصالح العباد في العاجل والأجل معًا، سواء أكانت هذه المصالح ضرورية أم حاجية أم تحسينية، وهي القواعد الثلاث التي قامت عليها الشريعة.

وقال الإمام الشاطبي: إن هذه القواعد الثلاث لا يرتاب في ثبوتها شرعاً أحد من ينتمي إلى الاجتهد من أهل الشرع، أن اعتبارها مقصود للشارع.

ودليل ذلك استقراء الشريعة والنظر في أدلةها الكلية والجزئية، وما انطوت عليه من هذه الأمور العامة على حد الاستقراء المعنوي، الذي لا يثبت بدليل خاص، بل بأدلة منضaf بعضها إلى بعض، مختلفة الأغراض، بحيث ينتمي من مجموعها أمر واحد، تجتمع عليه تلك الأدلة، على حد ما ثبت عن العامة جود حاتم، وشجاعة علي رضي الله عنه ، وما أشبه ذلك، فلم يعتمد الناس في إثبات قصد الشارع في هذه القواعد على دليل مخصوص، ولا على وجه مخصوص، بل حصل لهم ذلك من الظواهر والعمومات، والمطلقات والمقيدات، والجزئيات الخاصة، في أعيان مختلفة، وواقع مختلفة، في كل باب من أبواب الفقه، وكل نوع من أنواعه، حتى ألفوا أدلة

(210) «روضة الناظر» لابن قدامة: ص (73).

الشريعة كلها دائرة على الحفظ على تلك القواعد، هذا مع ما ينضاف إلى ذلك من قرائن أحوال منقولة وغير منقولة.

وما ذكره العلامة الشاطبي في المغرب وفصل فيه القول في جزء كامل من كتابه الفريد «المواقفات» قرره قبله علماء محققون في المشرق، منهم الإمام ابن القيم، الذي أكد أن الشريعة أساسها ومبرتها على مصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، رحمة كلها، حكمة كلها، مصالح كلها⁽²¹¹⁾.

ومثل ذلك ما قرره شيخ الإسلام ابن تيمية:

و قبل هؤلاء قرر حجة الإسلام الغزالى أن مقصود الشرع من الخلق: أن يحفظ عليهم دينهم وأنفسهم وعقولهم ونسلهم وأموالهم، وأضاف الإمام شهاب الدين القرافي، وأعراضهم.

وهذا ما تؤمن به المدرسة الوسطية التي تنظر إلى النصوص الجزئية في إطار المقاصد الكلية، وترى أن الله تعالى لم يشرع الأحكام إلا لمصلحة عباده، وأنه لا يوجد حكم شرعي مقطوع به يخالف مصلحة الناس مقطوعاً بها؛ لأن الذي أنزل هذه الشريعة وأوجب على الناس الاحتكام إليها، هو الذي خلق الناس وأمدتهم بنعمته، وعلم ما يصلحهم ويرقى بهم من الشرائع فلأنهم به. {أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَيِّرُ} [الملك: 14] فهو أعلم من أنفسهم، وأبر بهم من أنفسهم، وأرحم بهم من آبائهم وأمهاتهم.

وإذا كان خالق الإنسان هو منزل الشريعة، فلا يتصور أن يتناقض ما شرعه مع مصلحة عباده، إلا أن يكون غير عالم بذلك حين شرعه، وهذا لا

.3) («إعلام الموقعين» 211)

يقول به مسلم، أو يكون علمه، ولكنه أراد أن يعتنهم ويلزمهم العسر والحرج، وهذا منفي بالنصوص القاطعة، قال تعالى: {يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ} [البقرة: 185]، {مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَكُنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلَيُتَمِّمَ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ} [المائدة: 6]، {يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخْفِفَ عَنْكُمْ وَخُلُقَ الْإِنْسَنُ ضَعِيفٌ} [النساء: 28]، {وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَاَعْنَتُكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ} [البقرة: 220].

ولهذا كان تصور مصلحة حقيقة تعارضها النصوص القطعية، تصوراً نظرياً أو افتراضياً محضاً، لا وجود له في أرض الواقع.

وي ينبغي أن نحرر محل التزاع هنا، وهو التعارض بين قطعي النصوص، وقطعي المصالح، وهو ما نقول بامتناعه.

أما التعارض بين مصلحة حقيقة معتمدة وبين نص محتمل للتأويل، فهذا قد وقع ويقع، وهنا يجب تأويل النص ليتفق مع المصلحة المعتمدة شرعاً.

وهذا ما صنعه سيدنا عمر بن الخطاب ومن وافقه من الصحابة في قضية قسمة الأرض المفتوحة على الغانمين، وتوقفه في ذلك وانتهى إلى تخصيص {مِمَّا غَنِمْتُمْ} في الآية بالمنقولات ونحوها، مما يغنم ويحاز حقيقة، وقد سبق مناقشة ذلك.

وهو ما صنعه سيدنا عثمان حيث رأى التقاط ضوال الإبل، وحفظها في بيت المال، حتى لا تضيع على أصحابها، ولم تكن تلقط على عهد النبي صلى الله عليه وسلم.

وهو ما صنعه بعض فقهاء التابعين في حديث امتناعه صلى الله عليه

وسلم عن التسعير حيث شكا إليه أصحابه الغلاء، و قوله: «إن الله هو المسعر القاضي بالباطل» إذ حملوا ذلك على حالة الغلاء الطبيعي، وليس الغلاء الناتج عن احتكار التجار، والعمل على إغلاء الأسعار.

وكذلك التعارض بين نص قطعي ومصلحة موهومة لا يدخل فيما نحن فيه، الواقع أن هذا هو ما يموه به مموه اليوم من زعم أن هناك مصالح يعارضها الشرع.

فمن نظر إلى هذه المصالح المدعاة بموضوعية وإنصاف، لم يجد لها مصالح حقيقة على الإطلاق.

فلا توجد مصلحة حقيقة في «إيقاف حدود الله» التي أوجبتها النصوص القطعية.

ولا توجد مصلحة حقيقة «في إباحة الخمر» التي حرمتها النصوص القطعية.

ولا توجد مصلحة حقيقة «في إباحة الربا» الذي حرمتها النصوص القطعية.

ولا توجد مصلحة حقيقة «في إباحة الخلاعة» التي حرمتها النصوص القطعية.

ولا توجد مصلحة حقيقة «في تعطيل الزكاة» التي فرضتها النصوص القطعية.

ولا توجد مصلحة حقيقة «في منع تعدد الزوجات» الذي أباحته

النصوص القطعية.

ولا توجد مصلحة حقيقة «في إباحة البغاء» الذي حرمته النصوص
القطعية.

ولا توجد مصلحة حقيقة «في التسوية بين الابن والبنت في الميراث»
الذي منعه النصوص القطعية.

وهكذا كل ما ينادي به «عبد الفكر الغربي» اليوم مما تعارضه الشريعة
بغيقين، ليس فيه عند التحقيق أية مصلحة معتبرة تعود على الناس بالخير في
معاشهم أو معادهم.

إنما هي أوهام تخيلوها مصالح، بحكم تأثيرهم بالغرب، وعبوديتهم الفكرية
لهم، ولو لا أن الغرب نهج ذلك النهج، ما قالوا ما قالوه، ولا خطر ببالهم أن
يقولوه، ولو غير الغرب موقفه من بعض هذه القضايا لرأيت هؤلاء أسرع ما
يكونون إلى تغيير موقفهم، فإنما يتبعون سننه - فكرًا و عملاً - شبراً بشبر،
وذراعاً بذراع، حتى لو دخلوا جحر ضب لدخوله، كما أثبا المعصوم صلى
الله عليه وسلم.

المراد بالنص في كلام الطوفي:

يستند القائلون بمعارضة المصالح للنصوص إلى كلام قاله نجم الدين
الطوفي «ت: 716 هـ».

وكلام الطوفي - كما يبدو في ظاهره - مردود عليه، وهو مما انفردوا به،
 وأنكره عليه عامة العلماء، وقد كنت كتبت من قبل معلقاً على مقوله الطوفي
حول المصلحة: إنه لم يحدد المراد بالنص الذي تخصصه المصلحة: هل هو

مطلق النص من الكتاب أو السنة وإن كان ظنّياً، أو المراد النص القطعي في ثبوته ودلالته؟ والأول هو اللائق بأن يصدر من عالم أصولي، والثاني لا دليل عليه في كلامه، بل في كلامه ما يفيد العكس، فقد استثنى المقدرات والعبادات مما قاله، وما ذاك إلا لأن التقديرات قد حددتها الشارع بوضوح فلا تقبل احتمالاً آخر، مثل تحديد أنصبة الورثة، ومقادير الواجب في الزكاة، ومدة العدة للمرأة المطلقة والمتوفى عنها زوجها، وعدد الجلدات في الحدود ونحوها، كما أن العبادات المحسنة يجب أن تؤخذ بالتسليم⁽²¹²⁾.

هذا ما قررته قديماً عن طريق الاستنتاج.

وعندما عدت إلى مقوله الطوفي، وقرأت كلامه بها بإمعان، تبين لي بيقين: أنه حين يذكر «النص» في كلامه لا يعني به إلا «النص الظني» في سنته وثبوته أو في متنه ودلالته، وهذا واضح لمن قرأ كلامه كله، ولم يقتصر على بعضه، ولم تضلله إطلاقاته وإيهاماته، وهو ما يؤخذ عليه فيما كتب.

يقول الطوفي:

«وأما النص فهو إما متواتر أو آحاد، وعلى التقديررين فهو إما صريح في الحكم، أو محتمل، فهي أربعة أقسام فإن كان متواتراً صريحاً، فهو قاطع من جهة متنه ودلالته، لكن قد يكون محتملاً من جهة عموم أو إطلاق، وذلك يقبح في كونه قاطعاً مطلقاً، فإن فرض عدم احتماله من جهة العموم

(212) انظر: كتابنا «المرجعية العليا في الإسلام للقرآن والسنة» فصل: معارضة النصوص بدعوى المصلحة (ص358)، وأيضاً: مناقشتنا لمن اعتمدوا على الطوفي لإسقاط عقوبات الحدود ونحوها في كتابنا: «بيانات الحل الإسلامي» فصل: ليس الإسلام هو الحدود.

والإطلاق ونحوه، وحصلت فيه القطعية من كل جهة بحيث لا يتطرق إليه احتمال بوجهه، منعنا أن مثل هذا يخالف المصلحة، فيعود إلى الوفاق، وإن كان آحاداً محتملاً فلا قطع، وكذا إن كان متواتراً محتملاً، أو آحاداً صريحاً لا احتمال في دلالته بوجهه، لفوات قطعيته من أحد طرفيه إما منته أو سنته»⁽²¹³⁾. اهـ.

فهو هنا يمنع صراحة أن يخالف النص القطعي في سنته وفي دلالته المصلحة.

ومما لا نزاع فيه بين أهل العلم عامة: أن المصلحة اليقينية «القطعية» لا يمكن أن تناقض النص القطعي أو ينافقها بحال من الأحوال، وهو ما أكدته علماء الأمة قديماً وحديثاً.

وإذا توهم هذا التناقض، فلا بد من أحد أمرين:

إما أن تكون المصلحة مظنونة أو موهومة، مثل مصلحة إباحة الربا لطمأنة الأجانب، أو الخمر لجذب السياحة، أو الزنى للترفية عن العزاب، أو إيقاف الحدود، مراعاة لأفكار العصر، أو غير ذلك مما يموه به مموهون من عبيد الفكر الغربي.

وإما أن يكون النص الذي يتحدثون عنه غير قطعي، وهو ما وقع فيه كثير من الباحثين، ولا سيما من غير المتخصصين والمتضلعين في علوم الشريعة وأسرارها، من أستاذة الحقوق والاقتصاد والأداب، فحسبوا بعض النصوص قطعية، وليس كذلك.

(213) انظر: (ص222) من «المصلحة في التشريع الإسلامي» للدكتور مصطفى زيد.

تعليق الدكتور متولي على الشيخ أبي زهرة:

ومن أمثلة ذلك: أن العامة الشيخ محمد أبو زهرة، ذكر في كتابه عن الإمام أحمد ابن حنبل، عندما تحدث عن رأي نجم الدين الطوفي «ت 716هـ» في تقديم المصلحة على النص إذا تعارض، فقال أبو زهرة: «إنه لا يمكن أن يكون ثمة تعارض بين مصلحة يقينية ونص قطعي»⁽²¹⁴⁾.

وعلى الدكتور عبد الحميد متولي أستاذ القانون الدستوري المعروف في كتابه «مناهج التفسير في الفقه الإسلامي» على كلمة الشيخ أبي زهرة بقوله: «الواقع أن هذا القول - فيما نعتقد - لا يتفق مع الواقع، ومع ما كان يراه بعض كبار الصحابة، وعلى رأسهم عمر بن الخطاب، بل ولا مع ما كان يراه الرسول ذاته».

«فالرسول نهى عن قطع يد السارق في زمن الحرب: خشية أن ينتقل السارق إلى صفوف الأعداء هرباً من القصاص، الأمر الذي يدل على أن الرسول رأى أن النص القرآني المعروف «الذي يقضي بقطع يد السارق» لم يكن يتفق في تطبيقه في تلك الحالة «حالة الحرب» مع المصلحة».

«وعمر بن الخطاب لم يطبق نص الآية القرآنية المعروفة التي وردت بشأن إعطاء الصدقات إلى «المؤلفة قلوبهم»؛ لأنه وجد المسلمين لم يعودوا بحاجة إلى المعذبين والمؤذنين من تلك الطائفة، ومن ذلك نرى أنه لم يطبق النص لزوال حكمته، أو بعبارة أخرى: وجد أن تطبيق النص أصبح في

(214) انظر: «ابن حنبل» لأبي زهرة، (ص 310 - 313).

عصره لا يتفق مع المصلحة»⁽²¹⁵⁾. اهـ.

والواقع أن تعليق الدكتور متولي على شيخنا أبي زهرة في غاية الخل والاضطراب، وسوء الفهم، فهو يجعل بيان الرسول صلـى الله عليه وسلم للنص القرآني من باب تعارض المصلحة مع النص، ونسـي أن مهمة الرسـول - بنص القرآن ذاته - أن يبيـن للناس ما نـزل إلـيـهم، وأن من هذا البيان تخصيص العام، وتقييد المطلق، بإجماع العلماء كـافـة.

وقد بيـن الرسـول بالـنسبة للـنص القرـآنـي في حد السـرقةـ: النـصابـ الذي يـوجـبـ القـطـعـ، فـلاـ قـطـعـ فيـ أـقـلـ مـنـ رـبـعـ دـيـنـارـ، أوـ فـيـمـاـ دونـ ثـمـنـ المـجـنـ، وـلاـ قـطـعـ فـيـمـاـ يـؤـخـذـ مـنـ غـيرـ حـرـزـ، كـالـذـيـ يـؤـخـذـ مـنـ الـحـقـولـ لـلـأـكـلـ، وـلاـ فـيـمـاـ أـخـذـ مـنـ مـالـ اـبـنـهـ أوـ اـبـنـتـهـ لـقـولـهـ: «أـنـتـ وـمـالـكـ لـأـبـيكـ»ـ وـيـقـاسـ عـلـيـهـ كـلـ مـنـ سـرـقـ مـالـ لـهـ فـيـهـ حـقـ، وـالـقـطـعـ إـنـمـاـ يـكـونـ لـلـيدـ الـيـمـنـيـ، وـمـنـ الرـسـغـ، لـاـ مـنـ الـمـرـفـقـ، وـلـاـ مـنـ الـعـضـدـ، إـلـىـ آـخـرـ مـاـ جـاءـتـ بـهـ السـنـةـ مـبـيـنـةـ لـلـقـرـآنـ، وـكـانـ مـنـ ذـلـكـ نـهـيـهـ صـلـىـ اللهـ عـلـيـهـ وـسـلـمـ أـنـ تـقـطـعـ الـأـيـديـ فـيـ الغـزوـ⁽²¹⁶⁾.

فـكـيفـ اـعـتـبـرـ الـبـاحـثـ هـذـاـ الـأـمـرـ وـحـدـهـ مـعـارـضـةـ لـلـنـصـ باـسـمـ الـمـصـلـحةـ؟ـ وـهـلـ يـعـتـبـرـ الـدـكـتـورـ مـتـولـيـ الـنـصـ مـنـ الـقـرـآنـ وـحـدـهـ؟ـ أوـ يـشـمـلـ الـنـصـ مـنـ الـحـدـيـثـ الـنـبـويـ أـيـضاـ؟ـ فـمـاـ ذـكـرـهـ فـيـ هـذـاـ الـمـقـامـ لـاـ يـدـخـلـ فـيـ بـابـ التـعـارـضـ قـطـ، لـاـ بـيـنـ نـصـ وـمـصـلـحةـ، وـلـاـ بـيـنـ نـصـيـنـ، بـلـ هـوـ مـنـ بـابـ بـيـانـ السـنـةـ

(215) انظر: «مناهج التفسير في الفقه الإسلامي» للدكتور متولي، نشر شركة عكاظ بالـسـعـودـيـةـ، طـ أـولـىـ، (صـ91)، وـالـكـتـابـ يـحـمـلـ عنـواـنـ كـبـيـراـ، لمـ يـتأـهـلـ لـهـ مـؤـلـفـهـ بـمـاـ يـنـبـغـيـ مـنـ عـدـةـ، وـلـهـاـ اـضـطـرـبـتـ آـرـاؤـهـ، وـخـفـ مـيزـانـهـ.

(216) رواه أبو داود.

للقرآن⁽²¹⁷⁾.

أما ما ذكره الدكتور متولي عن موقف عمر من «المؤلفة قلوبهم» وأنه عطل النص لتعارضه مع المصلحة في عصره، فهذه دعوى عريضة على ابن الخطاب رضي الله عنه ، فهو لم يعطلي نصًا، وما كان له أن يفعل، ولا يملك هو ولا غيره ذلك، وما قاله الدكتور هنا ترديد لقول أناس سبقوه، لم يعطوا الموضوع حقه من الدرس والتأمل، وقد ردتنا على هذه الدعوى عند مناقشتنا اجتهادات عمر رضي الله عنه في باب السياسة الشرعية، وزعم بعض المعاصرين أنه عطل النصوص القطعية من أجل المصالح الدنيوية.

حيث يوجد شرع الله فثم المصلحة:

والعجب أن هؤلاء كثيراً ما يذكرون كلمة نقلت مبتورة عن الإمام ابن القيم، ويرددونها في كل مناسبة، وهي: «حيث توجد المصلحة فثم شرع الله»، والحق أنهم يقطعون هذه الكلمة عن سياقها الذي روتها فقد قالها ابن القيم ردًا على الذين يحصرون «البينة» الشرعية في شهادة الشهود وحدها، ويرفضون الأخذ بالقرآن، وإن بلغت ما بلغت من الوضوح والدلالة على وجه الحق في القضية، فقد قال في «طرق الحكمية»:

«إن الله سبحانه أرسل رسلاه، وأنزل كتبه، ليقوم الناس بالقسط، وهو العدل الذي قامت به الأرض والسموات، فإذا ظهرت أمرات العدل، وأسفر وجهه بأي طريق كان، فثم شرع الله ودينه⁽²¹⁸⁾ ونحو ذلك قاله في «إعلام

(217) وما يدخل في بيان السنة للقرآن هنا: اعتبار التوبة مسقطة للحق، كما رجح ذلك ابن تيمية وابن القيم، انظر: «إعلام الموقعين» (19/3 - 22) ط. السعادة.

(218) «طرق الحكمية» لابن القيم، (ص14) ط. السنة المحمدية.

الموقعين».

أما إطلاق هذه الكلمة عن ابن القيم أو شيخه ابن تيمية، فلم يثبت عنها، ولا يتصور منها، وهم أشد الناس تمسّكاً بالنصوص، ودعوة إلى الاتباع، وإنما تقبل هذه الكلمة «حيث توجد المصلحة فثم شرع الله»، فيما لا نص فيه، أو فيما فيه نص يحتمل تفسيرات عدّة، ترجح أحدها المصلحة.

وفيما عدا ذلك فالواجب أن يقال: «حيث يوجد شرع الله فثم مصلحة العباد».

التمييز بين العبادات والمعاملات:

والمدرسة الوسطية تؤمن بهذه القاعدة المهمة التي أشار إليها الإمام البنا في هذا الأصل الخامس من أصوله العشرين، وهي: تقريره التقرير بين العبادات والمعاملات فيما يتعلق بالعلل والمقاصد وراء التكليف بكل منها، فقد قال: «والأصل في العبادات هو: التعبد دون الالتفات إلى المعاني والمقاصد، وفي المعاملات هو: الالتفات إلى المعاني والأسرار والمقاصد».

والواقع أن الذي نبه على هذا التقرير بعبارات واضحة ودلل عليه هو الإمام أبو إسحاق الشاطئي رضي الله عنه .

فقد ذكر في كتابه الأصولي الفريد «الموافقات» هذه القاعدة المهمة، في المسألة «الثانية عشرة» من مقاصد وضع الشريعة لامثال وهي: أن الأصل في العادات، بالنسبة إلى المكلف: التعبد دون الالتفات إلى المعاني، وأصل العادات «يعني: المعاملات»: الالتفات إلى المعاني.

الأصل في العبادات التعبد والتزام النص:

وقد دلل الشاطبي على القسم الأول من هذه القاعدة «وهو أن الأصل في العبادات التعبد» بعدة أمور: استقراء أحكام الشريعة في العبادات، فوجدنا الطهارة تتعدى محل موجبها، مثل إيجاب الغسل بعد الجماع، ووجدنا الصلوات حفت بأفعال مخصوصة على هيئات مخصوصة، لا يجوز لنا أن نغيرها، ووجدنا الموجبات فيها تتحدد مع اختلاف آثارها، فالحيض والنفاس للمرأة يسقطان الصلاة ولا يسقطان الصوم، وأن طهارة الحدث محفوفة بالماء الطهور، وإن أمكنت النظافة بغيره، وأن التيمم - وليس فيه نظافة حسية - يقوم مقام الطهارة بالماء الطهور، وأن الذكر المخصوص في هيئة ما مطلوب، وفي هيئة أخرى غير مطلوب «كالدعاء يطلب في السجود لا في الركوع، والتکبير يدخل به في الصلاة ولكن الخروج منها بالتسليم لا بالتكبير» وهكذا سائر العبادات كالصوم والحج وغيرها.

قال: وإنما فهمنا من حكمة التعبد العامة: الاقتياض لأوامر الله تعالى، وإفراده بالخصوص، والتعظيم لجلاله، والتوجه إليه، وهذا المقدار لا يعطي علة خاصة يفهم منها حكم خاص.

والثاني: أنه لو كان المقصود التوسيعة في وجوه التعبد بما حد ومالم يحد، لنصب الشارع عليه دليلاً واضحاً، كما نصب على التوسيعة في وجوه العبادات أدلة لا يوقف منها على المنصوص عليه، دون ما شابهه وقاربه وجماعه في المعنى المفهوم من الأصل المنصوص عليه، ولكن ذلك يتسع في أبواب العبادات. ولمالملجأ ذلك كذلك، بل على خلافه دل على أن المقصود الوقوف عند ذلك المحدود، إلا أن يتبين - بنص أو إجماع - معنى

مراد في بعض الصور، فلا لوم على من اعتبره، لكن ذلك قليل، وإنما الأصل: ما عُم في الباب وغلب في الموضع.

وأيضاً فإن المناسب «أي الوصف الذي اعتبر علة للحكم» في العبادات معدود عندهم مما لا نظير له، كالمشقة في قصر المسافر وإفطاره، والجمع بين الصلاتين، وما أشبه ذلك، «يريد أن المشقة لم يعتد بها في غير الصوم وقصر الصلاة في السفر، ولو كانت المشقة أضعاف ما يحصل في السفر».

الثالث: إن وجوه العبادات في أزمنة الفترات «التي لم يبعث الناس فيها رسول» لم يهتد إليها العقلاء اهتماماً لهم لوجوه معاني العادات، فقد رأيت الغالب فيهم الضلال فيها، والمشي على غير طريق، ومن ثم حصل التغيير في ما بقي من الشرائع المتقدمة، وهذا مما يدل دلالة واضحة على أن العقل لا يستقل بدرك معانيها ولا بوضعها فافتقرنا إلى الشريعة في ذلك.

فإذا ثبت هذا لم يكن بد من الرجوع في هذا الباب إلى ما حده الشارع، وهو معنى التعبد⁽²¹⁹⁾.

الأصل في العادات والمعاملات: الالتفات إلى المعاني والمقاصد:
ودليل الشاطبي على أن الأصل في العادات والمعاملات: الالتفات إلى المعاني والمقاصد والحكم والأسرار بعده أدلة:

أولها: الاستقراء. قال: فإننا وجدنا الشارع قاصداً لمصالح العباد، والأحكام العادلة تدور معه حيث دار، فنرى الشيء الواحد يمنع في حال لا تكون فيه مصلحة، فإذا كان فيه مصلحة جاز، وضرب الشاطبي لذلك أمثلة كثيرة.

(219) انظر: «الموافقات» للشاطبي مع تعليق الشيخ عبد الله دراز، ج-2/ 300 - 304.

الثاني: أن الشارع توسع في بيان العلل والحكم في تشريع باب العادات، وأكثر ما علل فيها بالمناسب الذي إذا عرض على العقول تلقته بالقبول، ففهمنا من ذلك أن الشارع قصد فيها اتباع المعاني لا الوقوف مع النصوص «خلاف باب العادات» وقد توسع في هذا القسم مالك رحمه الله ، حتى قال فيه بقاعدة المصالح المرسلة، وقال فيه بالاستحسان، ونقل عنه أنه قال: إنه تسعة أشجار العلم.

والثالث: أن الالتفات إلى المعاني قد كان معلوماً في الفرات، واعتمد عليه العقلاء حتى جرت بذلك مصالحهم وأعملوا كلياتها على الجملة، فاطردت لهم، فجاءت الشريعة لتنم مكارم الأخلاق، ومن هنا أقرت هذه الشريعة جملة من الأحكام التي جرت في الجاهلية كالدية، والقسامة، والاجتماع يوم العروبة وهي الجمعة للوعظ والتنذير، والقراض، وكسوة الكعبة، وأشباه ذلك مما كان عند أهل الجاهلية محموداً، وما كان من محسن العوائد، ومكارم الأخلاق التي تقبلها العقول⁽²²⁰⁾.

لماذا قيل: الأصل الالتفات إلى المقاصد؟:

وإنما قال الشاطبي ومن وافقه من العلماء: الأصل في العادات والمعاملات هو: الالتفات إلى المعاني والمقاصد والحكم؛ ليدلوا على أنه هناك ما هو خلاف الأصل، وكلمة الأصل تعني: الأساس والغالب.

ومفهومه: أن هناك أشياء تأتي على خلاف الغالب والمعروف، وهذا أمر ثابت في أحكام الشرع، وقد نبه عليه الإمام الشاطبي رحمه الله .

.(220) نفسه: (305 - 307)

من هذه الأشياء التي لا يلتفت فيها إلى المصالح والحكم: المقدرات الشرعية، فقد نجد في باب العدد: عدة الوفاة - للمرأة المتوفى عنها زوجها - مقدرة بأربعة أشهر وعشرة أيام، إلا إذا كانت حاملاً.

وعدة المطافة: ثلاثة قروء لمن تحيض، ومن لا تحيض ثلاثة أشهر.

وفي المواريث نجد تقديرات السادس والثالث والثلاثين، والثمن والرابع والنصف، لوارثين معينين.

ونجد في الحدود حداً قدر بمائة جلد، وأخر بثمانين جلد، وثالثاً بقطع اليد، فما سر هذا الاختلاف؟

قد نقول مثلاً: إن جريمة الزنى أغلظ من جريمة القذف بالزنى، فلهذا غلظ حد الزنى أكثر من حد القذف.

ولكن لماذا جعل هذا مائة، وذلك ثمانين، لماذا لم يكن هذا ثمانين وذاك ستين؟ أو هذا مائة وعشرين وهذا مائة؟ ستظل الأسئلة تلاحقنا، ولن نجد لها جواباً مقنعاً شافياً، لأننا لا نملكون.

فالهذا لا يسع المكلف المسلم أمام هذه التقديرات - وإن لم تكن في العبادات - إلا أن يعتبرها من نوع التعبد بالتكليف، والابتلاء بما لا يعلم سره، ليقول المؤمن في النهاية: سمعنا وأطعنا.

في العبادات حكم وأسرار أيضاً:

وليس معنى قولنا: إن الأصل في العبادات: التعبد دون الانقيات إلى المعاني والمقاصد: أن العبادات خالية من المقاصد تماماً، فهذا ليس بصحيح، بل كل ما شرعه الله تعالى من العبادات والمعاملات، فإنما شرعه لحكمة

ومصلحة، علمها من علمها، وجهلها من جهلها.

ولا يشرع تعالى لعباده شيئاً عبئاً، ولا اعتباطاً، كما لا يخلق شيئاً لعباً ولا باطلاً.

ولكن هذه الحكم والمقاصد لا تعرف لنا على وجه تفصيلي، إنما تعرف على وجه كلي، كما أشار القرآن نفسه إلى تلك الحكم والمقاصد الكلية من العبادات.

فهو يقول في الصلاة: {وَأَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ^١
وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ} [العنكبوت: 45].

ويقول في شأن الزكاة: {خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُرْزِكِيهِمْ بِهَا} [التوبه: 103].

ويقول عن الصيام: {يَأَيُّهَا الَّذِينَ ظَاهَرَتْ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى
الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقَوْنَ} [البقرة: 183].

ويقول عن الحج: {وَأَذْنِنَ فِي النَّاسِ بِالْحَجَّ يَاتُوكَ رِجَالًا وَعَلَىٰ كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ
مِنْ كُلِّ فَجِّ عَمِيقٍ 27 لَيَشْهُدُوا مَنْفَعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا أَسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَّعْوُذَتٍ ...
الحج: 27، 28].

ويقول عن الذكر: {فَإِذَا كُرُونِي أَذْكُرُكُمْ} [البقرة: 152]، {أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُ
الْقُلُوبُ} [الرعد: 28].

ويقول عن العمل الصالح بصفة عامة - ومنه العبادات قطعاً - {مَنْ عَمِلَ
صَلِحًا مِنْ ذَكِيرٍ أَوْ أَنْشَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِالْحَسَنَىٰ

ما كاتُوا يَعْمَلُونَ} [النحل: 97].

وإدراك الحكمة والمصلحة الكلية في العبادات ممكن وواقع، ولكن الذي لا يدرك ولا يعرف هو الحكم التفصيلية في جزئيات العبادات.

فإذا أخذنا الصلاة مثلاً، نرى أننا لا نعرف الحكمة والمصلحة التفصيلية في كثير من أحكامها وجزئياتها، ولا نستطيع أن نجيب إجابة شافية ومحددة عن هذه الأسئلة:

لماذا كانت الصلوات خمساً ولم تكن ثلاثةً ولا سبعاً؟

ولماذا كانت مواقيتها بهذا التقدير، ولم تكن قبل ذلك أو بعده؟

ولماذا اختلفت أعداد الركعات في بعض الصلوات عن بعض؟

ولماذا لم تكن صلاة الصبح أربعاء، وصلاة الظهر اثنين، وصلاة العشاء ثلاثة؟

ولماذا كان بعضها سرياً وبعضها جهرياً، وبعضها يجمع بين السر والجهر؟

ولماذا كان الركوع مرة واحدة والسجود مرتين؟

ولماذا كانت القراءة المفروضة في كل ركعة فاتحة الكتاب ولم تكن سورة الإخلاص أو آية الكرسي؟

ولماذا افتتحت الصلاة بالتكبير واختتمت بالتسليم؟

ولماذا اشترط للصلاحة كل هذه الشروط من الطهارة واستقبال القبلة ... إلخ؟

ولماذا ... ولماذا ...؟

ويمكن أن نتكلف الإجابة عن بعض هذه الأسئلة ولكن إجابتنا لا تروي
غليلاً ولا تشفي علياً، وسيظل سر ذلك عند عالمه وشارعه سبحانه تعالى.

ويبقى سر واحد نعلمه وندركه جيداً، وهو «الابتلاء» فإن الله تعالى يبتلينا
بما لا نعلم سره من التكاليف، ليعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه،
ويظهر من لا ينقاد إلا لعقله، ومن ينقاد لأمر به.

فلو كانت الحكمة واضحة للعقل في تفصيل كل أمر لكان المرء في هذه
الحالة مطيناً لعقله، لا مطيناً لربه الذي خلقه فسواه، ولكن العبودية الحقيقية
تتجلى حين يؤمن الإنسان بما لا يعرف المصلحة فيه، فيقول عند الأمر
الإلهي: سمعنا، وأطعنا، غفرانك ربنا وإليك المصير.

وما سأله في شأن الصلاة، يمكن أن نسأله في تفصيلات الصيام،
وتفصيلات الحج، ولا سيما أن الحج حافل بالأمور التعبدية من الطواف
والسعى والوقوف بعرفة ورمي الجمرات، كلها بأعداد معينة وفي مواقيت
خاصة، لا يعلم أسرار تفصيلاتها إلا شارعها جل شأنه.

وقد ذكرت من قديم في كتابي «العبادة في الإسلام» هذه الحقيقة، وبينت
أن الأصل في العبادات: أنها تؤدي امتثالاً لأمر الله تعالى، وأداءً لحقه على
عباده وشكراً لنعمائه التي لا تنكر، وليس من اللازم أن يكون لهذه العبادات
ثمرات ومنافع في حياة الإنسان المادية، وليس من الضروري أن يكون لها
حكمة يدركها عقله المحدود، الأصل فيها أنها ابتلاء لعبودية الإنسان لربه،
فلا معنى لأن يدرك السر في كل تفصيلاتها، فالعبد عبد، والرب رب، وما

أسعد الإنسان إذا عرف قدر نفسه!.

ولو كان الإنسان لا يتبعـد الله إلا بما وافق عليه عقله المحدود، وعرفـ الحكمة فيه تقـصيـلاً، فإذا عجز عن إدارـك السرـ في جزئـية أو أكثرـ من جزئـية أعرضـ ونـأـي بـجـانـبـه لـكانـ فـي هـذـه الـحـال عـبد عـقـلـه وـهـواـهـ، لا عـبد رـبـه وـمـوـلـاهـ.

إن العبودـية للـله شـعارـها الإيمـان بالـغـيـب وإن لم تـرـهـ، والـطـاعـة لـلـأـمـر وإن لم تـحـطـ بـسـرـهـ.

وـحسبـ المؤـمنـ أنـ يـعـلـمـ بـالـإـجمـالـ أنـ اللهـ غـنيـ عنـ العـالـمـينـ، غـنيـ عنـ عـبـادـاتـهـمـ وـطـاعـاتـهـمـ، لاـ تـنـفعـهـ طـاعـةـ منـ أـطـاعـ ولاـ تـنـصـرـهـ مـعـصـيـةـ منـ عـصـىـ: {وَمَنْ يَشْكُرْ فَإِنَّمَا يَشْكُرْ لِنَفْسِهِ وَمَنْ كَفَرْ فَإِنَّ اللَّهَ عَنِّيْ حَمِيدٌ} [لقمان: 12]، وـ{وَلَهـ عـلـى النـاسـ حـجـجـ الـبـيـتـ مـنـ أـسـتـطـاعـ إـلـيـهـ سـبـيلـاـ وـمـنـ كـفـرـ فـإـنـ اللـهـ غـنـيـ عـنـ الـعـلـمـيـنـ} [آل عمران: 97].

فالـلهـ غـنيـ عنـ عـبـادـهـ كـلـ الغـنـىـ، وإـذـا تـعـبـدـهـ بـشـيءـ فـإـنـماـ يـتـبـعـدـهـ بـمـاـ يـصلـحـ أـنـفـسـهـمـ، وـيـعـودـ عـلـيـهـمـ بـالـخـيـرـ فـي حـيـاتـهـمـ الرـوـحـيـةـ وـالـمـادـيـةـ، الفـرـديـةـ وـالـاجـتمـاعـيـةـ، الدـنـيـوـيـةـ وـالـأـخـرـوـيـةـ، غـيرـ أنـ إـنـسانـ المـحـدـودـ قدـ تـخـفـيـ عـلـيـهـ حـكـمـةـ اللـهـ جـلـ عـلـاهـ.

وـكـمـ اللـهـ مـنـ سـرـ خـفـيـ يـدقـ خـفـاهـ عـنـ فـهـمـ الذـكـيـ وـكـمـ أـخـفـيـ كـثـيرـاـ مـنـ أـسـرـارـ هـذـاـ الكـونـ عـنـ إـنـسانـ، أـخـفـيـ عـنـهـ بـعـضـ أـسـرـارـ ماـ شـرـعـ، ليـظـلـ إـنـسانـ فـيـ هـذـاـ وـذـاكـ مـتـطلـعاـ بـأشـوـاقـهـ وـرـاءـ المـجـهـولـ، آمـلـاـ فـيـ الـوـصـولـ، مـعـتـرـفـاـ بـالـقـصـورـ ...ـ وـلـيـظـلـ دـائـماـ فـيـ

**دائرة العبودية المؤمنة التي شعارها دائمًا: {سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا مُغْفِرَانَاكَ رَبَّنَا
وَإِلَيْكَ الْمَهْسِيرُ}** [البقرة: 285].

قد ذكر الإمام الغزالى في كتابه «المنقذ من الضلال»: «أن العبادات لصحة قلب الإنسان، كالأدوية لصحة بدنـه، وليس كل إنسان يعرف خواص الدواء وسر تركيبـه إلا الطبيب أو العالم الذي اختص بمعرفته، وكل مريض يقدـ الطبيب في ما يصف له من دواء ولا يناقشه فيه، قال: فـ ذلك بـان لي على الـ ضرورة أن أدوية العبادات بـحدودـها وـمقاديرـها المـحدودـة المـقدرة من جهة الأنبياء، لا يـدرك وجه تـأثيرـها بـبـضـاعـة عـقـلـ العـقـلـاءـ، بل يـجـبـ فيها تـقـليـدـ الأنـبـيـاءـ الـذـينـ أـدـركـواـ تـلـكـ الخـواـصـ بـنـورـ النـبـوـةـ لـبـضـاعـةـ العـقـلـ، وـكـماـ أـخـتـلـافـ الأـدوـيـةـ فـ ذلكـ العـبـادـاتـ التـيـ هيـ أـدوـيـةـ دـاءـ القـلـوبـ مـرـكـبةـ مـنـ أـفـعـالـ مـخـتـلـفـةـ التـوـعـ وـالـمـقـدـارـ، حـتـىـ إنـ السـجـودـ ضـعـفـ الرـكـوعـ، وـصـلـةـ الصـبـحـ نـصـفـ صـلـةـ العـصـرـ فـلاـ يـخلـوـ عنـ سـرـ منـ أـسـرـارـ، وـهـوـ مـنـ قـبـيلـ الخـواـصـ التـيـ لـاـ يـطـلـعـ عـلـيـهـاـ إـلـاـ بـنـورـ النـبـوـةـ، فـقـدـ تـحـامـقـ وـتـجـاهـلـ جـداـ مـنـ أـرـادـ أـنـ يـسـتـبـطـ لـهـاـ حـكـمةـ، أـوـ ظـنـ أـنـهـاـ ذـكـرـتـ عـلـىـ الـاتـفـاقـ لـاـ مـنـ سـرـ إـلـهـيـ فـيـهـاـ»⁽²²¹⁾.

وبهذا علم أنه من الخطأ البين أن نطلب لكل تفصيل من تفصيلات العبادة حكمة تقع العقل، وتشبع نهمـهـ، وـلـاـ سـيـماـ ذـلـكـ العـقـلـ المـادـيـ

(221) «المنقذ من الضلال» للإمام الغزالى بتصرفـ.

الحديث الذي لا يشبعه إلا الحسية والنفعية.

فالعبادات - كما قال الأستاذ العقاد - شعائر توثيقية تؤخذ بأوضاعها وأشكالها، ولا يتجه الاعتراض إلى وضع من أوضاعها إلا أمكن أن يتجه إلى الوضع الآخر، لو استبدل منها ما اقترحه المقترن بما جرى عليه العمل وقامت عليه الفرضية من نتائجها.

لماذا يكون الصوم شهراً ولا يكون ثلاثة أسابيع أو خمسة؟ لماذا تكون حصة الزكاة جزءاً من عشرة أجزاء، ولا تكون جزءاً من تسعة أو من خمسة عشر؟

لماذا نركع ونسجد ولا نصلِّي قياماً أو قياماً ورکوعاً بغير سجود؟
من اعترض بأمثال هذه الاعتراضات فليس ما يمنعه أن يعود إلى الاعتراض لو فرض الصيام ثلاثة أسابيع، أو فرضت الزكاة فوق مقدارها أو دون هذا المقدار، أو فرضت الصلاة على وضع غير وضعها الذي اتفق عليه أتباع الدين.

وليس معنى ذلك أن هذه الأوضاع لا تعرف لها أسباب تدعو إليها وتفسر لنا اتباعها دون غيرها، ولكنها في نهاية الأمر أوضاع توثيقية لا موجب من العقل للتحكم فيها بالاقتراح والتعديل، لأن المقترن المعدل لن يستند إلى حجة أقوى من الحجة التي يرفضها، ويميل إلى سواها.

ويسري هذا على كل تنظيم في أمور الدنيا، ولا يسري على أمور الدين وحده.

فلماذا يكون عدد الكتبة في جيش هذه الأمة خمسين مثلاً ويكون في
أمة غيرها أربعين أو مائة؟

ولماذا يجعل اللون الأخضر رمزاً لهذا المعنى في ألوان العلم القومي
عند قوم من الأقوام، وهو مجهمول لغير هذا المعنى عند أقوام
آخرين؟

لا مناص في النهاية من أسباب توقيفية يكون التسلیم بها أقرب إلى
العقل والمجادلة فيها⁽²²²⁾.

وقد ضل قوم حاولوا أن يفهموا الحكمة في كل جزئية من جزئيات
العبادة فلما خفيت عليهم أسرار بعض التفصيات في عبادة كالحج
شكوا وشكوا، وهم في شكهems وتشكيكهems ضالون عن سواع السبيل.

الطوфи يستثنى العادات من تقديم المصلحة عليها:

وهذا الذي قاله الغزالى قرره قبله شيخه إمام الحرمين في كتابه الأصولي
المعروف «البرهان» وأكده بعده الأصولي الحنفى نجم الدين الطوفى في
مقولته عن المصلحة، وتقديمها على النص والإجماع، يقصد النص
الظنى كما بينا ذلك في موضعه، فقد استثنى الطوفى من ذلك العادات،
كما استثنى المقدرات الشرعية، وقال معللاً ذلك: وإنما اعتربنا المصلحة
في المعاملات ونحوها دون العادات وشبهها؛ لأن العادات حق للشرع
خاص به، ولا يمكن معرفة حقه كما وكيفاً وزماناً ومكاناً إلا من جهته،
فيأتي به العبد على ما رسم له سيده، وفعل ما يعلم أنه يرضيه، فكذلك

.(222) «حقائق الإسلام» للعقاد، (ص108، 109).

ها هنا، ولهذا لما تعبدت الفلاسفة بعقولهم، ورفضوا الشرائع، أخطوا الله عزوجل وضلوا وأضلوا.

وهذا بخلاف حقوق المكلفين، فإن أحکامها سياسية شرعية وضعت لمصالحهم، كانت هي المعتبرة، وعلى تحصيلها المعول.

ولا يقال: إن الشرع أعلم بمصالحهم، فلتؤخذ من أدلة؛ لأننا قررنا أن رعاية المصلحة من أدلة الشرع، وهي أقواها وأخصها، فلنقدمها في تحصيل المصالح.

ثم هذا إنما يقال في العبادات التي تخفي مصالحها عن مجاري العقول والعادات، أما مصلحة سياسة المكلفين في حقوقهم، فهي معلومة لهم بحكم العادة والعقل، فإذا رأينا دليلاً الشرع متقادعاً عن إفادتها، علمنا أنها أحلنا في تحصيلها على رعايتها، كما أن النصوص لما كانت لا تفي بالأحكام علمنا أنها أحلنا بتمامها على القياس، وهو الحق المskوت عنه بالمنصوص عليه، بجامع بينهما.

والله عز وجل أعلم بالصواب⁽²²³⁾.

الزكاة ليست عبادة محضة:

ومع تسليمنا بما قرره الشاطبي من أن الأصل في العبادت هو التعبد دون الالتفات إلى العلل والمقاصد، نحب أن نقرر: أن الزكاة - وإن عدت من العبادات الشعائرية الأربع الكبرى، وأنها: أحد أركان الإسلام العملية -

(223) من رسالة «المصلحة عند الطوفى» الملحةة بكتاب د. مصطفى زيد «المصلحة في التشريع الإسلامي» (ص241).

ليست عبادة محضة كالصلوة والصيام والحج والعمرة، بل هي عبادة فيها معنى الضريبة، أو ضريبة فيها معنى العبادة.

فهي عند التأمل والتحليل مشتملة على جانبيين اثنين:

الأول: أنها عبادة وقربة إلى الله تعالى، لهذا قرنت بالصلوة في ثماني وعشرين موضعًا في القرآن الكريم، وقرنت في السنة بما هو أكثر من ذلك بالصلوة أيضًا.

والجانب الثاني: أنها حق مالي فرضه الله في أموال الأغنياء ليرد على الفقراء، ويصرف في مصارفه الشرعية المعروفة.

ولهذا نرى الفقهاء أحياناً يغلبون الجانب الأول وأحياناً يغلبون الجانب الآخر.

غالب الحنفية جانب التبعد، حين جعلوها فرضاً على المكلف «البالغ العاقل» فأسقطوها عن الصغير والجنون، وإن بلغت ثروتهما الملايين.

على حين غالب جمهور الفقهاء من المالكية والشافعية والحنابلة وغيرهم: الجانب الثاني، فأوجبوها في أموال الصغار والمجانين.

وفي موقف آخر وجدنا العكس، وهو أن الجمهر غلبوا المعنى العبادي في الزكاة، فرفضوا جواز إعطاء القيمة في الزكاة، وتمسكون بحرفية ما ورد في الزكاة، وهو إعطاء العين.

في حين غالب الحنفية المعنى الآخر، فأجازوا دفع القيمة بدل العين، سواء في زكاة المال أم في زكاة الفطر؛ لأن المهم هو إغاثة الفقير، وهو

يتحقق بالقيمة كما يتحقق بالعين، بل قد تكون القيمة أفضل له في كثير من الأحوال.

ومما يدلنا أن الزكاة ليست مجرد عبادة محضة: إدخالها في كتب «السياسة المالية» مثل: «الخرج» لأبي يوسف و«الخرج» لحيى بن آدم، و«الأموال» لأبي عبيد القاسم بن سلام، و«الأموال» لابن زنجويه وغيرهم.

وكذلك إدخالها ضمن كتب «السياسة الشرعية» باعتبارها ولاية من الولايات، مثل كتاب «الأحكام السلطانية» للماوردي الشافعي، ومثله لأبي يعلى الفراء الحنفي، وكتاب «السياسة الشرعية» للإمام ابن تيمية وغيرها.

ومن الأدلة على ذلك أيضاً: دخول القياس في كثير من أحكامها، بناء على معرفة العلة وتحدية الحكم من الأصل إلى الفرع لاشتراكيهما في العلة.

فهي في الحقيقة جزء من نظام الدولة في الإسلام.

ولو أردنا أن نؤلف الفقه على الطريقة الحديثة لامكنا أن نجعل الزكاة مع الفقه المالي، لا مع العبادة المحضة، وكذلك عند التقنين، فإنها داخلة - لا محالة - في التشريع المالي من ناحية الموارد، وفي التشريع الاجتماعي من ناحية المصادر.

وهذا لا يخرج أحكام الزكاة كلها عن دائرة التبعد، فقد قرر الشاطبي نفسه: أن العادات إذا وجد فيها التبعد، فلا بد من التسليم والوقوف مع النصوص - كطلب الصداق في النكاح، والذبح في المحل المخصوص في الحيوان

المأكول، والفروض المقدرة في المواريث، وعدد الأشهر في العدد الطلاقية والوفوية، وما أشبه ذلك «وأنا أدخل فيها مقادير الزكاة وأنصبتها».

كما قرر أيضاً أن مقصد الشارع من هذه التحديدات مفهوم في العادات وكثير من العبادات أيضاً «قال ذلك ليدخل الزكاة». وهذا المقصد هو ضبط وجوه المصالح، إذ لو ترك الناس والنظر لا تنشر ولم ينضبط، وتعدر الرجوع إلى أصل شرعي، والضبط أقرب إلى الانقياد ما وجد إليه سبيلاً.

وهذا الضبط من الشارع - خشية الفوضى والاضطراب - يدل على أصل شرعي آخر هو «سد الذرائع» أي منع الوسائل المؤدية إلى محظور أو فساد، فقد منع الشارع من أشياء، لجرها إلى منهي عنه، والتوصل بها إليها.

قال الشاطبي: هذا الأصل مقطوع به في الجملة، قد اعتبره السلف الصالح، فلا بد من اعتباره.

ومما يدل لما ذكرناه هنا من أن الزكاة ليست عبادة محضة، وأنها تخضع للتعليل والقياس، ما أثر عن الصحابة من إدخال بعض الأموال في وعاء الزكاة، مما لم يعرف أن رسول الله ﷺ أخذ منها الزكاة، كما يؤكد ذلك تشاورهم في شأنها، وإدارتهم الرأي حولها، كما فعل عمر في أمر زكاة الخيل، وشاور الصحابة فيها قبل أن يقرر فيها حكمًا.

ولو كانت عبادة وقربة دينية خالصة كالصلوة والصيام، ما أجاز لنفسه أن

يستشير في إيجابها، حتى لا يشرع في الدين ما لم يأذن به الله، ولكنه نظر إلى الزكاة نظرة أخرى باعتبارها حقاً من حقوق المال، كما قال أبو بكر في شأن مانعي الزكاة: «فإن الزكاة حق المال».

روى الإمام أحمد في مسنده عن حارثة بن مضرّب: أنه حج مع عمر بن الخطاب، فأتاه أشراف أهل الشام، فقالوا: يا أمير المؤمنين، إنا أصبنا رقيقاً ودواب، فخذ من أموالنا صدقة تطهّرنا بها، وتكون لنا زكاة، فقال: هذا شيء لم يفعله اللذان كانا من قبلّي، «يعني: الرسول الكريم وأبا بكر» ولكن انتظروا حتى أسأل المسلمين⁽²²⁴⁾.

وفي رواية في المسند أيضاً عن حارثة قال: جاء أنس من أهل الشام إلى عمر، فقالوا: إنا قد أصبنا أموالاً وخيلاً ورقيقاً ونحب أن يكون لنا فيها زكاة وظهور! قال: ما فعله أصحابي قبلّي فأفعله. واستشار أصحاب محمد ﷺ، وفيهم علي، فقال علي: هو حسن، إن لم يكن جزية راتبة يؤخذون بها من بعدك⁽²²⁵⁾.

ويبدو أن عمر بعد ذلك قد رجح أن يوجب الزكاة في الخيل، بسبب واقعة حدثت في عهده رضي الله عنه.

وقد أخرج عبد الرزاق والبيهقي عن يعلى بن أمية قال: ابتاع عبد الرحمن

(224) صحيح إسناده الشيخ أحمد شاكر وكذلك الشيخ شعيب (برقم: 218) في تخرير المسند.

(225) صاحه أيضًا الشيخ شاكر، والشيخ شعيب وقال الهيثمي في «مجمع الزوائد»، رواه أحمد والطبراني في «الكبير» ورجاله ثقات (69/3)، وانظر: «نيل الأوطار» (136): (4).

أخو يطى من رجل من أهل اليمن فرساً أثني بمائة قلوص «ناقة شابة» فندم البائع، فلحق بعمر، فقال: غصبني يطى وأخوه فرساً لي، فكتب عمر إلى يطى أن الحق بي، فأتاه، فأخبره الخبر، فقال: إن الخيل لتبلغ هذا عندكم؟ ما علمت أن فرساً يبلغ هذا، فنأخذ من كل أربعين شاة «شاة» ولا نأخذ من الخيل شيئاً؟ خذ من كل فرس ديناراً، فضرب على الخيل ديناراً ديناراً.

وروى ابن حزم بسنده إلى ابن شهاب الذهري أن السائب بن يزيد أخبره: أنه كان يأتي عمر بن الخطاب بصدقات الخيل، قال ابن شهاب: وكان عثمان بن عفان يصدق الخيل.

وعن أنس بن مالك: أن عمر كان يأخذ من الفرس عشرة، ومن البرادين خمسة، أي عشرة دراهم وخمسة دراهم.

وممن كان يرى رأي عمر من الصحابة: الفقيه الأنباري زيد بن ثابت، فقد تنازع العلماء في زمن مروان بن الحكم في زكاة الخيل السائمة، فشاور مروان الصحابة في ذلك، فروى أبو هريرة الحديث: «ليس على الرجل في عبده ولا فرسه صدقة» فقال مروان لزيد بن ثابت: ما تقول يا أبي سعيد؟ فقال أبو هريرة: عجباً من مروان، أحدثه بحديث رسول الله ﷺ، وهو يقول: ما تقول يا أبي سعيد؟ فقال زيد: صدق رسول الله ﷺ، إنما أراد به فرس الغازي، فأما تاجر يطلب نسلها ففيها الصدقة، فقال: كم؟ قال: في كل فرس دينار أو عشرة دراهم.

وروى ابن زنجويه في كتاب «الأموال» بسنده عن طاووس قال: سألت ابن

عباس عن الخيل، أفيها صدقة؟ فقال: «ليس على فرس الغازي في سبيل الله صدقة» ومفهومه يدل على أن غيره فيه الصدقة.

وإلى مثل رأي عمر وزيد ذهب إبراهيم النخعي من التابعين قال: في الخيل السائمة التي يطلب نسلها: إن شئت في كل فرس ديناراً أو عشرة دراهم، وإن شئت فالقيمة، فيكون في كل مانти درهم عشرة دراهم «أخرجه محمد في الآثار، وروى نحوه أبو يوسف، وعن حماد بن أبي سليمان قال: وفي الخيل الزكاة».

وقصة عمر مع يعلى بن أمية لها في نظري أهمية بالغة في باب الزكاة، فقد دل تصرف عمر رضي الله عنه على أن للقياس فيها مدخلًا وللاجتهاد مسراً، وأن أخذ النبي ﷺ الزكاة من بعض الأموال لا يمنع من بعده أن يأخذوها من غيرها مما ماثلها، وأن أي مال خطير نام يجب أن يكون وعاء للزكاة، وأن المقادير فيما لا نص فيه تخضع للاجتهاد أيضًا.

* * *

المرتكز الثاني فقه الواقع

ترتكز السياسة الشرعية - فيما رأينا - على فقه النصوص الجزئية في إطار المقاصد الكلية، وترتكز كذلك على «فقه الواقع» المعيش، والعلم به علمًا يتتيح للناظر الحكم عليه حكمًا صحيحاً، فقد قالوا في المنطق: الحكم على الشيء فرع عن تصوره.

وفقه الواقع يقوم على دراسته على الطبيعة - لا على الورق - دراسة علمية موضوعية، تستكشف جميع أبعاده وعناصره بایجابياته وسلبياته، والعوامل المؤثرة فيه، بعيداً عن التهويين والتهويل، وبمعزل عن النظارات المثالية الحالمية، والنظارات الانهزامية المتشائمة، والنظارات التبريرية، التي ت يريد أن تسْوَّغ كل شيء، وإن كان أبعد ما يكون عن الحق، وأن تعطيه - بالتكلف والاعتساف - سندًا من الشرع.

إن دراسة هذا الواقع واجب لا بد منه لكل فقيه، ولكل فقه في أي باب من أبوابه، ولكنه أوجب ما يكون، وألزم ما يكون، في باب السياسة الشرعية، لأنَّه فقه يتصل بعموم الناس، وبقرارات وأنظمة وأوضاع تمس حياة الجماهير الغفيرة، ولأنَّه واقع دائم التجدد والتغيير، فلا بد أن يكافئه فقه متجدد، يراعي تغير الزمان والمكان وأحوال الإنسان.

وهذا كان واصحًا لدى الصحابة والخلفاء الراشدين، ولدى الأئمة المجتهدین بعد ذلك، وخصوصاً ما يتعلق بالأحكام التي تبني عادة على مصالح قد تتغير، أو أعراف قد تتبدل، فما أسرع ما كانت تتبدل فتواهم بتبدل

الواقع.

وهو ما جعل الخليفة الراشد عمر بن عبد العزيز يقول: تحدث للناس أقضية «أحكام» بقدر ما أحثروا من فجور.

وقد حكوا أنه عند ما كان أميراً على المدينة، كان يقضي في بعض الدعاوى المرفوعة إليه بشاهد واحد ويمين المدعي، ولا يوجب شهادة شاهدين، فلما ولـي الخليفة وكان في دمشق، منع ذلك، وطلب شاهدين في كل قضية، فلما سُئل في ذلك، قال: إنـا وجـدـنـاـ النـاسـ فـيـ الشـامـ عـلـىـ غـيرـ مـاـ كـانـ عـلـيـهـ النـاسـ فـيـ الـمـدـيـنـةـ⁽²²⁶⁾.

وهو قد اهتدى بفتاوی الصحابة والراشدين من قبله، الذين غيروا فتواهم بتغيير موجباتها، ولذلك أمتلهـاـ كـثـيرـةـ مـعـرـوـفـةـ، ذـكـرـنـاـ نـمـاذـجـ مـنـهـاـ فـيـ مـوـضـعـهـاـ.

تغير الحكم بتغير المصلحة التي بني عليها

وقد بيـنـتـ فـيـ كـتابـيـ «ـشـرـيـعـةـ إـسـلـامـ صـالـحةـ لـلـتـطـيـقـ فـيـ كـلـ زـمـانـ وـمـكـانـ»ـ:ـ ماـ عـرـفـ بـالـاسـتـقـراءـ،ـ وـهـوـ أـنـ مـنـ الـأـحـكـامـ الـاجـتـهـادـيـةـ مـاـ مـأـخـذـهـ وـمـسـتـنـدـهـ مـصـلـحـةـ زـمـنـيـةـ تـغـيـرـتـ بـتـغـيـرـ الـعـصـرـ وـتـبـدـلـ الـأـحـوـالـ،ـ فـيـنـبـغـيـ أـنـ يـتـغـيـرـ الـحـكـمـ تـبـعـاـ لـهـاـ،ـ فـالـمـعـلـوـلـ يـدـورـ مـعـ عـلـتـهـ وـجـوـدـاـ وـعـدـمـاـ.

ومن ذلك: ما نصـتـ عـلـيـهـ بـعـضـ كـتـبـ الـفـقـهـ فـيـ مـعـالـمـةـ أـهـلـ الـدـمـةـ بـوـجـوبـ تمـيـيزـهـمـ فـيـ الـزـيـ عنـ الـمـسـلـمـينـ،ـ اـتـبـاعـاـ لـمـاـ رـوـيـ فـيـ ذـلـكـ عـنـ عـمـرـ بـنـ الخطـابـ أوـ عـمـرـ بـنـ عـبـدـ الـعـزـيزـ،ـ قـالـلـوـاـ:ـ لـأـنـهـمـ لـمـاـ كـانـوـ اـمـخـالـطـيـنـ لـأـهـلـ إـسـلـامـ،ـ فـلـاـ بـدـ مـنـ تـمـيـيزـهـمـ عـنـاـ،ـ كـيـلاـ يـعـالـمـ مـعـالـمـةـ الـمـسـلـمـ،ـ وـرـبـماـ يـمـوتـ

(226) انظر: «أصول التشريع الإسلامي» للشيخ علي حسب الله (ص84، 85).

أحدهم فجأة في الطريق ولا يعرف، فيصلني عليه، ويدفن خطأ في مقابر المسلمين⁽²²⁷⁾، وهو ما لا يرضاه هو ولا أهله ولا المسلمين.

وربما كان هذا التمييز مطلوبًا في أوائل عهود الفتح الإسلامي حيث يلزم الحذر والتحفظ.

فإذا نظرنا إلى تلك المصلحة في عصرنا - مصلحة التمييز بين أرباب البيانات المختلفة في الدولة الواحدة التي تقوم على أساس من الدين - وجدنا ذلك غير مرغوب فيه كثيراً، كما نجد أن من السهل تحقيق ذلك في عصرنا بما هو أيسر وأفضل من التمييز في الزي، وهو: بطاقة الهوية أو البطاقة الشخصية التي تتضمن - فيما تتضمنه - بيان ديانة حاملها، وبيان اسمه ولقبه وموطنه إلخ ... وفي هذا كل الكفاية لloffاء بالغرض، دون إحراج لغير المسلمين، أو إيذاء لمشاعرهم.

تغيير الحكم بتغيير العرف الذي بني عليه

ومن الأحكام المنصوص عليها في الفقه: ما يستند إلى عرف أو وضع كان قائماً في زمن الأئمة المجتهدين، أو في زمن مقلديهم من المتأخرین، ثم تغير هذا العرف أو الوضع في زماننا، كإسقاط شهادة من يمشي في الطريق مكشوف الرأس، أو من يأكل في الشارع، أو حليق اللحية، أو من يسمع الغناء، ونحو ذلك، مما تغير بها لعرف، وعمت به البلوى في عصرنا، فهل نحمد على مانص عليه الأولون، ونسقط شهادة هؤلاء جميعاً، ونعطي مصالح الخلق؟ أو نعتبر هذه الأحكام خاصة بزمنها وبيتها؟ لا شك أن الثاني

(227) انظر: «رد المختار» جزء 3 (ص 377) ط. إسطنبول.

هو الصحيح.

ومن هنا كتب ابن القيم فصله الممتع في «إعلام الموقعين» عن تغير الفتوى بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والبيئات والعوائد، قال في مطلعه: «هذا فصل عظيم النفع جداً، وقع بسبب الجهل به غلط عظيم على الشريعة، أوجب من الحرج والمشقة وتکلیف ما لا سبيل إليه ما يعلم أن الشريعة الباهرة التي في أعلى رتب المصالح لا تأتي به، فإن الشريعة مبنها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعداد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها، فكل مسألة خرجة عن العدل إلى لجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل، فالشريعة عدل الله بين عباده، ورحمته بين خلقه، وظله في أرضه، وحكمته الدالة عليه وعلى صدق رسوله ﷺ - أتم دلالة وأصدقها⁽²²⁸⁾.

وقد نقل ابن القيم عن شيخه شيخ الإسلام ابن تيمية: أنه مر مع بعض أصحابه على قوم من التتار في دمشق يشربون الخمر ويسكرون، فأنكر عليهم بعض أصحابه أن يتناولوا أم الخبائث، فقال لهم ابن تيمية: دعوهم في سكرهم ولهم، فإنما حرم الله الخمر؛ لأنها تصد عن ذكر الله وعن الصلاة، وهؤلاء تصدتهم الخمر عن سفك الدماء ونهب الأموال !!

فأقر لهم عليهذا المنكر مخافة منكر أكبر منه، ونبه ابن تيمية أصحابه على ضرورة رعاية الأحوال عند الدعوة، وعند الإفتاء.

.(228) «إعلام الموقعين» (15، 14/3).

تغير فتوى الإمام مالك بتغير الزمان:

وقد قال الإمام مالك رحمه الله : «تحدث للناس أقضية بقدر ما أحدثوا من الفجور» قال الزرقاني⁽²²⁹⁾: ومراده أن يحدثوا أموراً تقتضي أصول الشريعة فيها غير ما اقتضته قبل حدوث ذلك الأمر.

وقال رضي الله عنه فيمن له⁽²³⁰⁾ ماء وراء أرض دون أرضه، فأراد أن يجري ماءه في أرض جاره: إنه ليس له ذلك. ولم يأخذ بما روي عن عمر رضي الله عنه في قضية محمد بن مسلمة مع الضحاك، وهذه روایة ابن القاسم عنه.

وروى أشهب عنه المنع أيضًا، لكن لا على وجه المخالفة لعمر في أصل الحكم وأنه لا يجوز، بل أفتى بالمنع سدًا لذرية الفساد وتغيير أحوال الناس، فقد كان الصلاح في زمن عمر ظاهرًا لا يدع أحد ملك ما ليس له بمجرد إمرار الماء؛ فلما تغير الحال في زمن مالك، وكثرت الدعاوى الباطلة، منع من ذلك.

قال أشهب رواية عن إمامه: «كان يقال: يحدث للناس أقضية بقدر ما يحدثون من الفجور». وأخذ بها من يوثق، فلو كان معتدلاً في زماننا هذا كاعتداله في زمان عمر،رأيت أن يُقضى له بإرجاء مائه في أرضك؛ لأنك تشرب به أولاً وآخرًا ولا يضرك؛ ولكن فسد الزمان واستحقوا التهم، فأخاف أن يطول الزمان وينسى ما كان عليه جري هذا الماء، وقد يدعى جارك عليك

(229) «شرح الموطأ» جزء 2 (ص5).

(230) «المنتقى» ج 6، (ص46).

به دعوى في أرضك.

وهذه الرواية اختارها ابن كنانة.

وقد قال ابن حزم في الأحكام⁽²³¹⁾: «خالف مالك أبا بكر في خمس قضايا، وخالف عمر في نحو ثلاثين قضية». خالفهم مع ما رواه أحمد وأبو داود والترمذى وابن ماجه والدارمى والحاكم في المستدرک أن رسول الله ﷺ قال: «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي» ولعل منشأ هذه المخالفة مع أمر رسول الله ﷺ باتباع سنته هو العمل بالمصلحة المتغيرة المشابهة لمسألة إمرار الماء⁽²³²⁾.

ويررون عن الإمام ابن زيد القيرواني صاحب «الرسالة» المشهورة في الفقه المالكي: أنه كان يقتني كلبًا للحراسة في داره، ويبدون أن داره كانت في أطراف البلد، فقيل له: كيف تقتني كلبًا وأنت تعلم أن «مالكًا» كان يكره ذلك؟ فقال: لو كان مالك في زماننا لاتخذ أسدًا ضارياً!!

تأصيل الإمام القرافي لتغيير الفتوى:

وفي تراث المالكية نجد الإمام القرافي في كتابه «الأحكام» يقول في السؤال التاسع والثلاثين: «ما الصحيح في هذه الأحكام الواقعة في مذهب الشافعى ومالك وغيرهما، المرتبة على العوائد والعرف اللذين كانوا حاصلين حالة جزم العلماء بهذه الأحكام؟ فهل إذا تغيرت تلك العوائد وصارت العوائد تدل على ضد ما كانت تدل عليه أو لا، فهل تبطل هذا الفتاوى المسطورة في

(231) ج 6، (ص67).

(232) انظر: «تعليق الأحكام» للشيخ محمد مصطفى شلبي.

كتب الفقهاء ويفتى بما تقتضيه العوائد المتتجدة؟ أو يقال: نحن مقلدون، وما لنا إحداث شرع لعدم أهليتنا للإجتهاد، ففتني بما في الكتب المنقولة عن المجتهدين؟».

ثم يجيب عن هذا السؤال بقوله:

إن استمرار الأحكام التي مدركتها العوائد مع تغير تلك العوائد خلاف الإجماع وجهالة في الدين، بل كل ما هو في الشريعة يتبع العوائد، يتغير الحكم فيه عند تغير العادة إلى ما تقتضيه العادة المتتجدة، وليس هذا تجديداً للإجتهاد من المقلدين حتى يشترط فيه أهلية الإجتهاد، بل هذه قاعدة اجتهاد فيها العلماء وأجمعوا عليها، فنحن نتبعهم فيها من غير استئناف اجتهاد»⁽²³³⁾.

ونلاحظ هنا أن كلام القرافي إنما هو في الأحكام التي مدركتها ومستندها العوائد والأعراف، لا تلك التي مستندها النصوص المحكمات.

ويعود القرافي إلى هذا الموضوع مرة أخرى في الفرق الثامن والعشرين من كتابه «الفروق» فيؤكد أن القانون الواجب على أهل الفقه والفتوى مراعاته على طول الأيام، هو ملاحظة تغير الأعراف والعادات بتغير الأزمان والبلدان.

ويقول: «فمهما تجدد من العرف اعتبره، ومهما سقط أسقطه، ولا تجمد على المسطور في الكتب طول عمرك، بل إذا جاءك رجل من غير إقليمك يستفتيك، لا تجبره على عرف بلدك، واسأله عن عرف بلده، وأجره عليه،

(233) «الأحكام في تمييز الفتوى عن الأحكام» (ص231) ط. حلب، تحقيق الشيخ أبي غدة.

وأفته به، دون عرف بذلك، والمقرر في كتابك، فهذا هو الحق الواضح، والجمود على المنقولات أبداً ضلال في الدين، وجهل بمقاصد علماء المسلمين والسلف الماضين»⁽²³⁴⁾.

فتوى صاحبى أبي حنيفة بخلاف فتوى الإمام

أما عند الحنفية فجذ مجموعة كبيرة من الأحكام الاجتهادية التي قال بها المتقدمون، أعرض عنها المتأخرن، وأفتووا بما يخالفها، لتعديل العرف، نتيجة لفساد الزمان، أو غير ذلك، ولا غرابة في هذا، فإن أئمة المذهب أنفسهم - أبا حنيفة وأصحابه - قد فعلوا ذلك، ذكر السرخسي: أن الإمام أبا حنيفة في أول عهد الفرس بالإسلام، وصعوبة نطقهم بالعربية، رخص لغير المبدع منهم أن يقرأ في الصلاة بما لا يقبل التأويل من القرآن باللغة الفارسية، فلما لانت ألسنتهم من ناحية، وانتشر الزيف والابداع من ناحية أخرى، رجع عن هذا القول.

وذكر كذلك: أن أبا حنيفة كان يجيز القضاء بشهادة مستور الحال في عهده - عهد تابعي التابعين - اكتفاء بالعدالة الظاهرة، وفي عهد صحابيه - أبي يوسف ومحمد - منعاً ذلك، لانتشار الكذب بين الناس⁽²³⁵⁾.

ويقول الحنفية في مثل هذا النوع من الخلاف بين الإمام وصحابيه: هو اختلاف عصر وزمان لا اختلاف حجة وبرهان.

وقد أصبح من القواعد الفقهية الأساسية عند الحنفية - كما عند غيرهم -

(234) «الفروق» جزء 1، (ص 176 - 177).

(235) «أصول التشريع الإسلامي» للأستاذ علي حسب الله، (ص 84 - 85).

قاعدة: «العادة محكمة» واستدلوا بها بقول ابن مسعود: «ما رأه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن».

رسالة ابن عابدين في تغيير الأحكام بتغير العرف

وكتب في ذلك علامة المتأخرين ابن عابدين رسالته القيمة التي سماها «نشر العَرْف فيما بني من الأحكام على العُرْف» بين فيها أن كثيراً من المسائل الفقهية الاجتمادية، كان يبنيها المجتهد على ما كان في عُرف زمانه، بحيث لو كان في زمان العرف الحادث لقال بخلاف ما قاله أولاً.

ولهذا قالوا في شروط المجتهد: ولا بد فيه من معرفة عادات الناس، قال: «فكثير من الأحكام تختلف باختلاف الزمان، لتغيير عرف أهله، ولحدوث ضرورة، أو فساد أهل الزمان، بحيث لو بقي الحكم على ما كان عليه، للزم منه المشقة والضرر بالناس، ولخالف قواعد الشريعة المبنية على التخفيف والتيسير ودفع الضرر والفساد، لبقاء العالم على أتم نظام، وأحسن إحكام».

«ولهذا نرى مشايخ المذهب خالفوا ما نص عليه المجتهد «يعني: إمام المذهب» في مواضع كثيرة بناها على ما كان في زمنه، لعلمهم أنه لو كان في عهدهم لقال بما قالوا به، أخذًا من قواعد مذهبه»⁽²³⁶⁾.

وإليك بعض ما خالف فيه المشايخ المجتهد:

1 - جواز الاستئجار على تعليم القرآن لانقطاع العطایا التي كانت تعطى لمعلميه في الصدر الأول، ولو اشتغل المعلمون بالتعليم بلا أجرة يلزم ضياعهم وضياع عيالهم، ولو اشتغلوا بالاكتساب من حرفة وصناعة لزم

(236) من رسالة (نشر العرف) ضمن مجموعة رسائل ابن عابدين، ج2، (ص125).

ضياع القرآن، فأفتوا بجواز أخذ الأجرة على التعليم، وعلى الإمامة والأذان، مع إن ذلك مخالف لقول الإمام وصاحبيه بعدم جواز الاستئجار عليهما كسائر الطاعات.

2 - عدم التصریح للوصی بالمضاربة في مال اليتیم في زماننا.

3 - تضمين الغاصب ربع عقار اليتیم والوقف.

4 - عدم إجارة مباني الوقف أكثر من سنة، ومزارعة أرضه أكثر من ثلاثة سنین.

5 - منع النساء من حضور المساجد للصلوة، وقد کن يحضرنها في زمن النبي ﷺ.

6 - عدم تصدیق الزوجة بعد الدخول بها بأنها لم تقپض المشرط تعجیله من المهر مع أنها منکرة.

7 - بيع الوفاء.

وفي كتب المتأخرین ترجیح للقول الضعیف في المذهب على ظاهر الروایة مع اعتراضهم بضعف دلیله، تبعاً لتغیر الزمان ووجدانهم أن الوقوف مع ظاهر الروایة یلحق بالناس الضرر، کاختیارهم القول بعدم صحة نکاح المرأة إلا بولي في غير الكفاء مع أنها روایة ضعیفة، بناء على فساد الزمان، وأنه لا يمكن دفع الشيء بعد وقوعه؛ واختیارهم القول بتحقيق الغصب في العقار والضمان إذا كان وفقاً أو ملکاً لیتیم؛ صيانة لأموالهم عن العبث، مع أن ظاهر الروایة غير ذلك، وكذلك إفتاؤهم بتضمين الأجیر المشترک إذا هلك المتعاق بسبب يمكن الاحتراز عنه، مع

أن الدليل يخالف ذلك، وهذا لتغير الزمان وكثرة الدعاوى الباطلة؛ حفظاً لأموال الناس من الضياع، بل وجذبناهم تركوا الإفتاء بمذهبهم وأفتووا بالمذاهب الأخرى لتغير الزمان، كما أفتووا بمذهب الشافعي بالضمان في إتلاف منافع الوقف ومال اليتيم لفساد الزمان، مع اعترافهم بقوه وجه مذهبنا.

وكذلك أفتووا بمذهب مالك في التفريق بين زوجة المفقود وزوجها بعد أربع سنوات لتغير الزمان؛ فقد كان الصلاح بادياً والمرأة إذا بقيت من غير بعل طوال عمرها لا تحوم حولها الشبهات، وتجد من أهل الخير من ينفق عليها؛ ولكن فسد الزمان فقل الخير وضعف الإيمان، وكذلك قالوا في ممتدة الطهر بمذهب مالك: أنها تنقضي عدتها بسنة من تاريخ الطلاق، قال في البزارية: الفتوى في زماننا على قول مالك، ووجهه تغير الأحوال والأزمان⁽²³⁷⁾.

ويعقب على مثل ذلك ابن عابدين بقوله: «اعلم أن المتأخرین الذين خالفوا النصوص في كتب المذهب في المسائل السابقة لم يخالفوه إلا لتغير الزمان والعرف، وعلمهم أن صاحب المذهب لو كان في زمانهم لقال بما قالوه، ولكن لا بد للمفتى والحاكم «القاضي» من نظر سديد، واشتغال كثير، ومعرفة بالأحكام الشرعية، والشروط المرعية»⁽²³⁸⁾.

(237) «تعليق الأحكام» للشيخ محمد مصطفى شلبي (311 - 312).

(238) رسالة: «نشر العرف» ضمن مجموعة رسائل ابن عابدين، ج 2، (ص 125).

مجلة الأحكام تقول: لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان:

وبناء على هذا جاءت مجلة الأحكام العدلية، التي احتوت القانون المدني للدولة العثمانية في عصرها الأخير، مأخوذاً من المذهب الحنفي، والتي كانت لا تزال تطبق في الكويت والأردن إلى عهد غير بعيد، لتبثت في إحدى موادها هذه العبارة: «لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان»⁽²³⁹⁾ [المادة: 39].

قال شارحها:

إن الأحكام التي تتغير بتغير الأزمان هي الأحكام المستندة على العرف والعادة؛ لأنه بتغير الأزمان تتغير احتياجات الناس، وبناء على هذا التغير يتبدل أيضاً العرف والعادة، وبتغير العرف والعادة تتغير الأحكام، حسبما أوضحنا آنفًا، بخلاف الأحكام المستندة على الأدلة الشرعية التي لم تبن على العرف والعادة فإنها لا تتغير، مثل ذلك: جزاء القاتل العمد: القتل، فهذا الحكم الشرعي الذي لم يستند على العرف والعادة لا تتغير بتغير الأزمان، أما الذي يتغير بتغير الأزمان من الأحكام فإنما هي المبنية على العرف والعادة كما قلنا، وإليك الأمثلة:

كان عند الفقهاء المتقدمين أنه إذا اشتري أحد داراً اكتفى بروية بعض بيتهما، وعند المتأخرین: لا بد من رؤية كل بيت منا على حدته، وهذا الاختلاف ليس مستنداً إلى دليل، بل هو ناشئ عن اختلاف العرف والعادة في أمر الإنشاء والبناء، وذلك أن العادة قد يمّا في إنشاء الدور وبنائهما أن تكون

(239) المادة (39) من المجلة. انظر: «درر الحكم شرح مجلة الأحكام» لعلي حيدر، ج/1 ج. 43.

جميع بيوتها «يقصد حجراتها» متساوية، وعلى طراز واحد، فكانت على هذا رؤية بعض البيوت تغنى عن رؤية سائرها. وأما في هذا العصر، فإذا جرت العادة بأن الدار الواحدة تكون بيتها مختلفة في الشكل والحجم، لزم عند البيع رؤية كل منها على الانفراد. وفي الحقيقة، اللازم في هذه المسألة وأمثالها: حصول علم كاف بالمباعع عند المشتري، ومن ثم لم يكن الاختلاف الواقع في مثل هذه المسألة المذكورة تغييرًا للقاعدة الشرعية، وإنما تغير الحكم فيها بتغير أحوال الزمان فقط.

وكذا تزكية الشهود سرًا وعلنًا، ولزوم الضمان غاصب مال اليتيم ومال الوقف: مبنيان على هذه القاعدة، وقد رأى الإمام الأعظم عدم لزوم تزكية الشهود في دعوى المال ما لم يطعن الخصم فيهم، وسبب ذلك صلاح الناس في زمانه، أما الصالحان - وقد شهدا زمانًا غير زمانه، تقشت فيه الأخلاق الفاسدة - فرأيا لزوم تزكية الشهود سرًا وعلنًا. والمجلة قد أخذت بقولهما، وأوجبت تزكية الشهود.

وكذا من القواعد: أن لا يجتمع أجر وضمان، إلا أن المتأخرین من الفقهاء لما وجدوا أن الناس في عصرهم لا يبالون باغتصاب مال اليتيم والأوقاف والتعدی عليها، كلما سنت لهم الفرصة: أوجبوا منافع المال المعصوب العائد للوقف واليتيم، قطعاً للأطماع.

ونختم قولنا مكررين: إن الأحكام الثابتة بناء على النص لا تتغير أحکامها: لأن النص أقوى من العرف؛ إذ لا يتحمل أن يكون مستندًا على باطل، بخلاف العرف والعادة، فقد تكون مبنية على باطل، كأن يتعامل الناس، مثلًا

بالبيوع الفاسدة وغيرها من الممنوعات، فذلك لا يجعلها جائزة شرعاً⁽²⁴⁰⁾.

وهذه التفرقة بين الأحكام الثابتة بالنص، والأحكام الثابتة بالعرف: مسلمة بلا ريب، ولكن في غير الأحكام النصية المبنية على عرف يتبدل، مثل ما ثبت بالنص من وجود نصابين في الزكاة للذهب والفضة، فقد كان ذلك مبنياً على عرف قائم في عصر النبوة، وهو: وجود عمليتين متغائرتين من الذهب ومن الفضة، يصرف أحدهما بالأخر، فلما تغير هذا العرف، وهذا الوضع، كان لا بد أن نختار أحد الندين ليكون أساساً للنصاب وأخذنا الذهب لثبات قيمته النسبية على مر العصور.

ملاحظة على صياغة عبارة المجلة:

ولي على صياغة عبارة المجلة «لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان»
بعض الملاحظات:

1 - كان ينبغي إضافة تغيير الأمكانة والأحوال والعوائد كما ذكر ذلك الإمام ابن القيم، وكما نبه على ذلك الأستاذ الدكتور صبحي محمصاني في كتابه «فلسفة التشريع الإسلامي».

2 - كان ينبغي تقييد الأحكام بالبعضية كما فعل ابن عابدين، حيث جعل عنوان رسالته «نشر العرف في أن بعض الأحكام مبنها على العرف».

3 - وقد يغني عن هذا لو وصفت الأحكام بكلمة «الاجتهادية» فهذا أحرط وأدق، وإن كان ذلك ملحوظاً ومفهوماً.

.43) «درر الحكم شرح مجلة الأحكام» لعلي حيدر، ج 1/430

يبيد أن الاحتياط في الصياغة واجب؛ خشية أن يفهم بعض الناس إمكان تبدل الأحكام بصفة مطلقة، كما نادى بذلك بعض الذين لا حظ لهم من فقه الشريعة.

وقد خرج ابن القيم من هذا المأزق حين عبر بـ«تغيير الفتوى» لا بـ«تغيير الأحكام».

وهذا في الحقيقة أدق وأصح تعبيراً عن المراد هنا؛ لأن الحكم القديم باق إذا وجدت حالة مشابهة للحالة الأولى ... وإنما الفتوى هي التي تغيرت بتغيير مناط الحكم.

تعقيب الشيخ علي الخفيف في ثبات الحكم الشرعي:
وقد قال الفقيه الجليل الشيخ علي الخفيف معقباً على الأسئلة التي جوز لها متأخره الحنفية، والتي تذكر عادة كمثلة على تغيير بعض الأحكام وتبدلها بتغيير الأعراف وتبدل الأزمان:

«الواقع أن مثل هذا لا يعد تغييرًا ولا تبديلاً إذا ما روعي في كل حادثة ظروفها وملابساتها، وما لتلك الظروف والملابسات من صلة بالحكم الذي جعل لها؛ إذ الواقع أن الفقيه أو المجتهد إذا ما عرضت عليه مسألة من المسائل راعى ظروفها وملابساتها، والوسط التي حدثت فيه، ثم استتبع لها الحكم المتفق مع كل هذا».

فإذا تغير الوسط، وتبدل العرف الذي حدثت فيه الواقعة، تغيرت بذلك المسألة وتبدل وجهها، وكانت مسألة أخرى اقتضت حكمًا آخر لها».

«وهذا لا ينفي أن المسألة السابقة بظروفها لا زالت على حكمها، وأنها لو

تجددت بظروفها ووسطها لم يتبدل حكمها.

فأخذ الأجرة على تعليم القرآن في وسط يقوم أهله بتعليمه احتساباً لوجه الله، وطاعة له، غير جائز في كل مكان، وفي كل زمان.

وأخذ الأجرة على تعليمه في وسط انصرف أهله عن تعليم القرآن والدين إلا بأجر - أمر جائز في كل زمان ومكان⁽²⁴¹⁾ ... ».

وهذا قول فقيه بصير، صدر عن فهم عميق، وعلم وثيق.

وهذا يؤيد ما ذكره ابن القيم من أن الفتوى هي التي تغيرت، وليس الحكم الشرعي، فيجوز أن يعود الحكم السابق - كما قال شيخنا الخفيف رحمه الله - إذا عادت نفس الظروف الأولى أو ظروف تشبهها.

وذلك مثل تبعية الزوجة لزوجها في حالة الاغتراب عن بلده، فقد ألم بذلك المتقدمون من الفقهاء؛ لانتشار الثقة والطمأنينة بين الناس، فلما تغيرت أحوال الناس وأخلاقهم، وأصبح بعض الرجال يتسلطون على زوجاتهم في العربة بالإساءة والإيذاء، ولا تجد الزوجة من يدافع عن حقوقها، ويحميها من طغيان زوجها، وهي بعيدة عن أهلهما - غير المتأخرن فتواهم، ولم يلزموا المرأة باللحاق بزوجها دفعاً للضرر عنها؛ إذ لا ضرر ولا ضرار الإسلام.

فإذا نظرنا إلى طبيعة عصرنا، وجدنا ظروف العمل اليوم كثيرة ما تقتضي الاغتراب من قطر إلى قطر، وفي القطر الواحد من إقليم إلى إقليم، فلو لم ترافق المرأة زوجها لأصحابه هو ضرر كبير أيضاً، كما أن الخوف

(241) انظر: محاضرات في أسباب اختلاف الفقهاء، (ص257) نشر معهد الدراسات العربية والعالمية، التابع لجامعة الدول العربية.

الذي كان يحدث في الماضي من انقطاع المرأة عن أهلها بالغرابة لم يعد قائماً الآن، لسهولة الاتصالات البريدية والبرقية والهاتفية ... فوجب حينئذ تغيير الفتوى مرة أخرى والعودة إلى الحكم القديم⁽²⁴²⁾.

* * *

(242) انظر: كتابنا «شريعة الإسلام صالحة للتطبيق في كل زمان ومكان» نشر مكتبة وهبة.

المرتكز الثالث فقه الموازنات

ومن المتركتزات الأساسية للسياسة الشرعية: ما سميته من قبل: «فقه الموازنات»، وقد تحدثت عنه في بعض كتبى، وخصوصاً «أولويات الحركة الإسلامية».

وهو فقه تشتد حاجة الناس إليه في حياتهم، ولا سيما في عصرنا الذي تختلط فيه الأمور بعضها ببعض، وتتشابك المصالح والمفاسد، والخيرات والشرور، بحيث يُسر أن نجد خيراً خالصاً، أو شرّاً خالصاً، بل يمتص كل منهما بالآخر، امتزاج الملح بالماء.

وأحوج أنواع الفقه إلى «الموازنات» هو: فقه السياسة الشرعية، فكثيراً ما يجد ولـي الأمر نفسه أمام أمررين أحلاهما مر، وكثيراً ما تتعارض أمامه المصالح بعضها مع بعض، أو المفاسد بعضها مع بعض، أو المصالح والمفاسد بعضها مع بعض، فماذا يفعل أمام هذا التعارض؟ وماذا يقدم؟ وماذا يؤخر؟ وعلى أي أساس يقوم التقديم والترجيح؟ هل يرجح بلا مرجح أو يرجح بمعيار غير متافق عليه أو بمعيار متافق عليه؟ فما هو هذا المعيار؟

إن علماء «أصول الفقه» بحثوا هذه القضية عند تعارض الأدلة بعضها مع بعض، في باب سُمِّوه «التعارض والترجح» أو «التعادل والترجح»⁽²⁴³⁾.

(243) ألف فيه الدكتور محمد الحفناوى كتابه: «التعارض والترجح في أصول الفقه».

وكذلك بحثه علماء السنة في علم «أصول الحديث» في تعارض الأحاديث بعضها مع بعض، حتى أوصى الحافظ السيوطي المرجحات في كتابه «تدريب الراوي» إلى أكثر من مائة مرجح، وقال: وثم مرجحات أخرى لا تتحصر ومدارها على غلبة الظن⁽²⁴⁴⁾.

وبعض هذه المرجحات مختلف فيه.

ولكننا هنا نعني بالموازنات: ما هو أوسع من الأدلة وألصق بالحياة وواقع المجتمعات.

ولا بأس أن نقتبس هنا بعض ما كتبناه في «أولويات الحركة الإسلامية» عسى أن يكون فيه تبصرة وذكرى.

أضواء على فقه الموازنات:

أما «فقه الموازنات» فمعنى به جملة أمور:

أـ. الموازنة بين المصالح بعضها وبعض، من حيث حجمها وسعتها، ومن حيث عمقها وتأثيرها، ومن حيث بقلوها ودوامها ومن حيث تيقنها أو توهمها ... وأيها ينبغي أن يُقدّم ويُعتبر، وأيها ينبغي أن يُسقط ويُلغى.

بـ- الموازنة بين المفاسد بعضها وبعض، من تلك الحيثيات التي ذكرناها في شأن المصالح، وأيها يجب تقديمها، وأيها يجب تأخيره أو إسقاطه.

جـ- الموازنة بين المصالح والمفاسد، إذا تعارضتا، بحيث نعرف متى تُقدّم درء المفسدة على جلب المصلحة، ومتى تُغتَرِّر المفسدة من أجل المصلحة.

(244) «تدريب الراوي» جـ2، (ص198 - 202).

إن المصالح إذا تعارضت فُوِّلت المصلحة الدينية في سبيل المصلحة العليا، وضُحِّي بالمصلحة الخاصة من أجل المصلحة العامة، ويُعرَض صاحب المصلحة الخاصة عما ضاع من مصالحة، أو ما نزل به من ضرر، وألغيت المصلحة الطارئة لتحقيل المصلحة الدائمة أو الطويلة المدى، وأهملت المصلحة الشكلية لتحقيق المصلحة الجوهرية، وغلبت المصلحة المتينة على المظنونة أو الموهومة.

وفي صلح الحديث رأينا النبي ﷺ، يُغَلِّب المصالح الحقيقة والأساسية والمستقبلية على بعض الاعتبارات التي يتمسّك بها بعض الناس، ففَيْلَ من الشروط ما قد يُظْنَ لأول وهلة أن فيه إجحافاً بالجماعة المسلمة، أو رضاً بالدون، ورَضِيَ أن تُحذَف البسمة المعهودة، ويُكتَب بدلها «باسمك اللهم» وأن يُمحَى وصف الرسالة من عقد الصلح، ويكتفى باسم محمد بن عبد الله ... والأمثلة كثيرة، والمجال ذو سعة.

وإذا تعارضت المفاسد والمضار، ولم يكن بُدًّ من بعضها، فمن المقرر أن يُرتكب أخف المفسدتين، وأهون الضررين.

هكذا قرَرَ الفقهاء: أن الضرر يُزال بقدر الإمكان، وأن الضرر لا يُزال بضرر مثله أو أكبر منه، وأنه يُتحمل الضرر الأدنى لدفع الضرر الأعلى، ويُتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام.

ولهذا أمثلة وتطبيقات كثيرة ذكرتها كتب «القواعد الفقهية» أو «الأشباه والنظائر».

ونحن نقول هنا: إذا تعارضت المصالح والمفاسد، أو المنافع والمضار،

فالملحق أن ينظر إلى حجم كل من المصلحة والمفسدة، وأثرها ومداها.

فتعتبر المفسدة اليتير لجلب المصلحة الكبيرة.

وتعتبر المفسدة المؤقتة لجلب المصلحة الدائمة أو الطويلة المدى.

وتحتسب المفسدة وإن كبرت إذا كانت إزالتها تؤدي إلى ما هو أكبر منها.

وفي الحالات العاديّة: يُقدّم درء المفسدة على جلب المصلحة.

وليس المهم أن نسلّم بهذا الفقه نظريًا ... بل المهم كل المهم أن نمارسه عمليًّا.

فكثير من أسباب الخلاف بين العلماء والدعاة في عصرنا، وكذلك بين الفصائل العاملة للإسلام، ويرجع إلى هذه الموازنات.

- هل يقبل التحالف مع قوى غير إسلامية؟
- هل تقبل مصالحة أو مهادنة مع حكومات غير ملتزمة بالإسلام؟
- هل تمكن المشاركة في حكم ليس إسلاميًّا خالصًا؟ وفي ظل دستور فيه ثغرات أو مواد لا نرضى عنها تمام الرضا؟
- هل تمكن المشاركة في ظل دستور علماني خالص كما في تركيا؟
- هل ندخل في جبهة معارضة مكونة من بعض الأحزاب - ومنها أحزاب علمانية - لإسقاط نظام طاغوتى فاجر؟
- هل تُقيم مؤسسات اقتصادية إسلامية مع سيطرة الاقتصاد الوضعي الربوي؟؟؟

- هل نجيز للعناصر المسلمة المتدينة أن تعمل في البنوك والمؤسسات،
الربوية والإعلامية وغيرها أو ندعها للمتحللين والمتعربين وأمثالهم،
ونفرغها من كل عنصر مسلم ملتزم؟

أدلة من القرآن على فقه الموارزنات:

والمتذبر للقرآن الكريم مكيه، ومدنيه، يجد فيه أدلة كثيرة على فقه
الموازنات والترجيح.

نجد في الموارزنة بين المصالح قوله تعالى على لسان هارون لأخيه موسى
عليهما السلام: {يَبْتُؤُمْ لَا تَأْخُذْ بِلِحْيَتِي وَلَا بِرَاسِي إِنِّي خَشِيتُ أَنْ تَقُولَ فَرَقْتَ بَيْنَ
بَنِي إِسْرَاعِيلَ وَلَمْ تَرْفَبْ قَوْلِي} [طه: 94].

فقد وحدة الجماعة على أي اعتبار آخر ، بصفة مؤقتة، حتى يعود موسى
ويتفاهموا على كيفية علاج المشكلة.

وفي الموارزنة بين المفاسد والأضرار نجد قوله تعالى على لسان الخضر
في تعلييل خرق السفينه: {أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسِكِينٍ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ فَأَرَدْتُ
أَنْ أَعِيَّبَهَا وَكَانَ وَرَاءُهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا} [الكهف: 79].

ف لأن تبقى السفينه لأصحابها وبها خرق أهون من أن تضيع كلها، فحفظ
البعض أولى من تضيع الكل.

ومن أبلغ ما جاء في الموارزنات قوله تعالى: {يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ
قِتَالٌ فِيهِ قُتْلٌ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَصَدٌّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَكُفُرٌ بِهِ وَالْمَسْجِدُ الْحَرَامُ وَإِخْرَاجُ
أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِنْدَ اللَّهِ وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنِ الْقَتْلِ} [البقرة: 217].

فقد أقرَ بأن القتال في الشهر الحرام كبير، ولكن مقاومة ما هو أكبر منه.

وفي الموازنة بين المصالح المعنوية والمادية، نقرأ قوله تعالى عتاباً للMuslimين عقب غزوة بدر: {مَا كَانَ لِنِبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّىٰ يُثْخَنَ فِي الْأَرْضِ تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ} [الأفال: 67].

وفي الموازنة بين المصالح والمفاسد نقرأ قوله تعالى: {يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِنَّمَا كَبِيرٌ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ وَإِنَّمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا} [البقرة: 219].

وفي الموازنة بين الجماعات والقوى غير المسلمة بعضها وبعض، نقرأ أوائل سورة الروم، وفيها انتصار للروم على الفرس، وكلا الفريقين غير مسلم، ولكن لأن الروم نصارى أهل كتاب، فهم أقرب إلى المسلمين من المجوس عباد النار، ولهذا حزن المسلمين لانتصار الفرس، وفرح المشركون، ونزل القرآن يبشر المؤمنين بانتصار قريب للروم - يقول تعالى: {غَلَبَتِ الرُّومُ 2 فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلْبَهُمْ سَيَغْلِبُونَ 3 فِي بِضَعِ سِنِينٍ لِلَّهِ الْأَكْبَرُ مِنْ قَبْلِ وَمِنْ بَعْدٍ وَيَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ 4 بِنَصْرِ اللَّهِ يَنْصُرُ مِنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ} [الروم: 2 - 5].

صعوبة الممارسة في الحياة العملية:

إن تقرير المبدأ سهل، ولكن ممارسته صعب؛ لأن فقه الموازنات يصعب على العوام وأمثالهم من القابرين على التشويش لأدنى سبب.

لقد لقي العلامة المودودي وجماعته الإسلامية عتنّا كثيراً حينما رأى - في ضوء الموازنات - أن انتخاب «فاطمة جناح» أقل ضرراً من انتخاب «أيوب خان».

فشنّت الغارة عليهم بحديث: «لَنْ يَفْلُحْ قَوْمٌ وَلَوْا أَمْرُهُمْ امرأة».

وهل يفلح قوم ولُوا أمرهم طاغية متجرِّأ؟؟ لن يفلحوا.
والفقه هنا ينظر: أي الشرين أهون، أو أي المفسدين أخف، فيرتكب الأدنى في سبيل دفع الأعلى.

والدكتور حسن الترابي وإخوانه في السودان لقوا هجومًا من بعض الإسلاميين لقرارهم دخول الاتحاد الاشتراكي في عهد النميري، وقبولهم بعض المناصب الرسمية في عهده، حتى قبل إعلانه تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية.

وحزب الرفاه في تركيا ورئيسه الدكتور نجم الدين أربكان: أنكر عليهم بعض المتشددين من الإسلاميين لقبولهم المشاركة في حكومة يحكمها دستور علماني.

وأنا لا أنتصر هنا لموقف هؤلاء ولا أولئك، ولكنني أنتصر للمبدأ: مبدأ «فقه الموازنات» الذي على أساسه يقوم بناء «السياسة الشرعية».

وفي مواقف الرسول الكريم ﷺ وموافق أصحابه وخلفائه الراشدين رضي الله عنه ت، وفي أدلة الشرع الفسيح، ما يؤيد هذا كله، من جواز الاشتراك في حكم غير إسلامي⁽²⁴⁵⁾، وجواز التحالف مع قوى غير إسلامية.

كلام شيخ الإسلام ابن تيمية:

ولشيخ الإسلام ابن تيمية كلام قوي في جواز تولي بعض الولايات في دولة ظالمة، إذا كان المتولى سيعمل على تخفيف بعض الظلم، أو تقليل حجم الشر

(245) انظر: (المشاركة في حكم غير إسلامي) كتابنا «من فقه الدولة في الإسلام». نشر دار الشروق القاهرة.

والفساد.

وله في موطن آخر فصل جامع في تعارض الحسنات أو السيئات، أو هما جميعاً، ولم يمكن التفريق بينهما، بل الممكن إما فعلهما جميعاً وإما تركهما جميعاً. يمكن الرجوع إليهما في ختام كتابنا «أولويات الحركة الإسلامية».

* * *

المرتكز الرابع فقه الأولويات

ورابع المرتكزات في فقه السياسة الشرعية المنشودة، هو: فقه الأولويات.
وهو مرتبط بفقه الموازنات، فكثيراً ما تؤدي الموازنات إلى أولويات.

ونعني بفقه الأولويات: أن نعطي كل عمل قيمته أو «سعره» في ميزان الشرع، لا نبخسه ولا نشتط في تقويمه، وبهذا نقدم ما حقه أن يقدم، ونؤخر ما حقه أن يؤخر، فإن من أكبر ما أخذ على المسلمين في عصور التخلف والانحطاط: أنهم كَبَرُوا الأمور الصغيرة، وصَغَرُوا الأمور الكبيرة، وعظموا الشيء المبين، وھَوَّنوا الشيء العظيم.

ولا ريب أن هذا خلل منكر، يترتب عليه تضييع أمور ذات بال في حياة الأمة، على حين تأخذ أمور أخرى تافهة أكثر من حجمها.

والواجب على الأمة: المحافظة على «النسب» التي جعلها الشرع بين التكاليف والأعمال بعضها وبعض، حتى يبقى كل عمل في مرتبته الشرعية، لا ينزل عنها، ولا يعلو عليها.

ولهذا كنت سميته هذا الفقه في بعض كتبني «فقه مراتب الأفعال» ثم رأيت العنوان الأنسب له «فقه الأولويات» وهو الذي شاع بعد ذلك على الألسنة والأقلام.

وربما استغرب بعض الأخوة هذا العنوان، حتى قال بعضهم يوماً: كل أحكام الشرع أولويات، وليس بعضها بأولى من بعض.

قلت له: هذا صحيح من ناحية احترامها وقبولها، فلا يجوز أن نقبل ببعضًا ونرد ببعضًا آخر، أو نأخذ منها ما نهواه وما يحلو لنا، وندع ما لا نهواه.

أما الأحكام نفسها فهي متفاوتة، فالفرض غير المندوب، والحرام غير المكرر، والأعمال التي تقع عليها الأحكام متفاوتة في مرتبتها، وليس سواء.

وهذا ما نص عليه القرآن بعبارة صريحة حين قال: {أَجَعَلْتُمْ سِقَايَةَ الْحَاجِ
وَعِمَارَةَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ كَمَنْ عَامَنَ بِاللهِ وَالْيَوْمَ الْآخِرِ وَجَهَدَ فِي سَبِيلِ اللهِ لَا
يَسْتَوْنَ عِنْدَ اللهِ وَاللهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّلَمِينَ ١٩ الَّذِينَ عَامَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَهَدُوا
فِي سَبِيلِ اللهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ أَعْظَمُ دَرْجَةً عِنْدَ اللهِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَائِزُونَ}

[التوبة: 19، 20].

وما نصت عليه الأحاديث الصحيحة، مثل قوله ﷺ: «الإيمان بضع وستون أو بضع وسبعون شعبة، أعلىها: لا إله إلا الله، وأدنىها: إماتة الأذى من الطريق، والحياة شعبة من الإيمان» متقد علىه.

فجعل من هذه الشعب أعلى وأدنى، وبين الأعلى والأدنى وسط، فلا يجوز أن نقلب الوضع، ونجعل الأعلى أدنى، والأدنى أعلى.

ولا غرو أن وجدنا في السنة أسئلة كثيرة للصحابية عن أفضل الأعمال، وذلك ليقينهم بأن الأعمال تتفاصل وتتفاوت درجاتها.

تقديم الرابطة الدينية على غيرها:

والقرآن الكريم يقدم الرابطة الدينية على كل الروابط الأخرى، ويجعل حب الله ورسوله والجهاد في سبيله فوق كل العواطف والولاءات والعلاقات

الأخرى، التي يحرص عليها الناس في العادة، يقول تعالى: {قُلْ إِنَّ كَانَ عَابَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَنُكُمْ وَأَزْوَجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالُ أَفْرَقْتُمُوهَا وَتَجْرَةً تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسْكِنَ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُم مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجَهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّىٰ يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرٍ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْفَوْقَمِ الْفَسِيقِينَ} [التوبه: 24].

فهذه أولوية يجب أن تراعي.

تقدير الأصول على الفروع:

ومن هنا تكون السياسة الشرعية الموقفة هي التي تقدم الأهم على المهم، والمهم على غير المهم، وتراعي «التسخير الشرعي» للأعمال، فتقدير الأعلى والأعلى في ميزان الشرع، فتقدير الأصول على الفروع، والأساسيات على الهمسيات.

العقيدة أو لا:

ولا غرو أن نقدم العقائد على الأعمال؛ لأن العقيدة هي أساس العمل، ولا يقبل عند الله عمل لم يؤسس على عقيدة سليمة، وإيمان صحيح، ولذا قال تعالى: {مَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ أَعْمَلُهُمْ كَرَمَادٍ أَشْتَدَّتْ بِهِ الْرِّيحُ فِي يَوْمٍ عَاصِفٍ لَا يَقْدِرُونَ مِمَّا كَسَبُوا عَلَى شَيْءٍ} [إبراهيم: 18].

وقال تعالى: {وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَلُهُمْ كَسَرَابٌ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمَانُ مَاءً حَتَّىٰ إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا} [النور: 39].

وقال سبحانه: {وَقَدَّمْنَا إِلَيْ مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَنْثُورًا} [الفرقان: 23].

ومن أجل هذا تعلم السياسة الشرعية - أول ما تعلم - على غرس الإيمان

الصحيح بالله تعالى، وبكمالاته التي لا تنتهي، وبجزائه في الآخرة على ما قدمه الإنسان في الدنيا، من خير أو شر، والإيمان برسالته، وما أنزل من كتب ومن بعث من رسل، لهداية خلقه {رَسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لَيَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ} [النساء: 165].

كما تعمل على تثبيت هذه العقيدة، وحمايتها، ورد الشبهات عنها، وتهيئة المناخ الصحي لنموها وترعرعها وإيتائها أكلها كل حين بإذن ربها.

الجانب المعرفي قبل الجانب العملي:

ومعنى هذا: أن «الجانب المعرفي» الذي يبني الإيمان على النظر في آيات الله في الأنفس وفي الآفاق، ويستفيد من مقررات العلوم الطبيعية والرياضية، لإنشاء الإيمان الراسخ: له أولوية على غيره، فالتفكير يسبق المادة، خلافاً لمقوله الماركسيين.

والعلم يثمر الإيمان ويسقه، كما يقول تعالى: {وَلَيَعْلَمَ الَّذِينَ أَوْتُوا الْعِظَمَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَيُؤْمِنُوا بِهِ فَتُخْبِتَ لَهُ قُلُوبُهُمْ} [الحج: 54] فالعلم يترتب عليه الإيمان، والإيمان يترتب عليه الإخبار.

فالإيمان عندنا - نحن المسلمين - لا ينافي العقل، والدين عندنا لا يعارض العلم، بل الدين عندنا علم، والعلم عندنا دين.

لم يُقل عندنا كما قيل في أديان أخرى: اعتقد وأنت أعمى! أو أغمض عينيك ثم اتبعني! بل نادي القرآن المخالفين من أصحاب العقائد والدعوى الدينية المختلفة: {قُلْ هَاتُوا بُرْهَنَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَدِيقِينَ} [البقرة: 111، النمل: 64].

وقال علماؤنا: العقل أساس النقل؛ لأن النبوة إنما ثبتت بأدلة العقل، فلو

زال العقل لانهدمت النبوة، ولم يبق عندنا نقل أو وحي نعتمد عليه.

وكذلك قال المحققون من علمائنا: إن إيمان المقلد مشكوك فيه، ولا يقبل ما لم يعتمد على نوع من الدليل وإن كان إجماليًا، وغير مرتب ترتيباً علمياً، بل يعبر عنه بأى عبارة ممكنة.

ولذلك وجدنا أول ما نزل من الوحي الإلهي في القرآن: {أَفَرَا بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ} [العلق: 1]، والقراءة باب العلم، ثم نزل بعد ذلك العمل في قوله تعالى:

ولهذا ذكرنا في كتابنا «فقه الأولويات» تقديم «العلم» على «العمل»،
وتقديم «الحفظ» على «الاحتياط»، على «التقليل»

فهذه أول ملحوظاتي في التخطيط، وفي التنفيذ

الفراخ ، الكنز

وبعد غرس العقيدة وتنببيتها، تأتي الفرائض الدينية الركينية، من إقامة الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصوم رمضان، وحج البيت، وهي الدعائم العملية التي بني عليها الإسلام، وتحت عليها القرآن والسنة، وأجمعـت على فرضيتها وركـينـتها كل طوائف الأمة، وغدت من «المعلوم من الدين بالضرورة» يعرفهاـ الخاصـ والعامـ، والحضـريـ، والـبدـويـ، والـقارـيـ والأـمـيـ، فـمنـ انـكـرـ واحدةـ منهاـ، أوـ استـخفـ بـحرـمتـهاـ وـاستـهـزاـ بـهاـ، فقدـ مـرقـ منـ الإـسـلامـ، كماـ يـمرـقـ السـهمـ منـ الرـميـةـ.

كان عمر بن عبد العزيز يبعث إلى ولاته يقول لهم: إن أهم أمركم عندي الصلاة، فمن ضيعها كان لما سواها أشد تضييقاً!

الأحكام القطعية:

وبعد ذلك تأتي «الأحكام القطعية» التي انعقد عليها إجماع الأمة: في الزواج والطلاق والمواريث وأحكام الأسرة، وحل البيع وحرمة الربا في الأموال، ووجوب القصاص أو الدية والكفارة في الدماء، ووجوب الحدود الشرعية من القطع والجلد وغيرها على من ارتكب جرائمها بشرائطها، وثبتت عليه بضوابطها، إلى غير ذلك من الأحكام المالية والإدارية والدستورية والجنائية والدولية.

القيم الأخلاقية:

ولا ننسى هنا: ما جاء به الإسلام من فضائل وقيم أخلاقية، ملائمة للفطر، مركبة للأنفس، من شأنها أن تسمو بالإنسان، وتميزه عن الحيوان، الذي لا يعرف إلا نداء الغريزة، وهي الغاية أو الثمرة من وراء إقامة العبادات التي أمر الله تعالى بها، فالصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر، والزكاة تطهرهم وتزكيهم بها، والصيام لعلهم يتقوون. ولهذا أثنى الله تعالى على رسوله الكريم فقال: {وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ} [القلم: 4]. وقال رسوله: «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق».

رعاية المصالح برتبها الثلاث:

وفي «المصالح» التي جاءت شريعة الإسلام لإقامةها وتوطيدتها والمحافظة عليها، لا بد للسياسة الشرعية المنشودة: أن تعرف مراتبها،

وتقواطها فيما بينها، فتقدم المصالح الضرورية على المصالح الحاجية، وتقدم الحاجية على التحسينية.

حفظ الدين قبل حفظ النفس:

وحتى المصالح الضرورية هي متفاوتة فيما بينها، فتقدم المصلحة المتعلقة بحفظ الدين على المصلحة المتعلقة بحفظ النفس، إذ الدين هو غاية الكون، وروح الحياة، وجواهر الوجود، وسر الإنسان.

وصاحب الدين يقدم نفسه فداءً لدینه، وقد يضحي بوطنه من أجل دينه، ناهيك ببذل ماله وما يملك نصرة للدين، ولذا نجد من أول أهداف السياسة الشرعية: إشاعة الإيمان، ومقاومة الردة والمرتدين، والنفاق والمنافقين.

حفظ النفس:

ثم يأتي بعد ذلك: ما يتعلق بحفظ النفس، أعني: الحياة، التي أعلى الدين من شأنها، وحرّم أشد التحريم العداون عليها، وقرر من قديم: {إِنَّمَا مَنْ قَاتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَانَمَا قَاتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَانَمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا} [المائدة: 32]. وقد صان الإسلام حق الحياة، حتى للجنين في بطن أمه، ولو جاء من طريق الحرام، كما في قصة الغامدية المشهورة.

والاعتداء على النفس أخف من الاعتداء على الأطراف والأعضاء.

ومن ثم كانت مسؤولية الدولة المسلمة مسؤولية جسيمة عن حماية حياة الناس وأرواحهم، حتى لا يعتدي عليها المعتدون، ولا عجب أن اشتدت شريعة الإسلام في إيجاب القصاص من هؤلاء، حتى يكونوا عبرة لغيرهم: {كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْفَتْنَى} [البقرة: 178] {وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ} [البقرة: 179]

[179]

بل شرع الإسلام أشد العقوبات للجماعات المسلحة التي ترعب الناس في الطرقات وتسفك دماءهم، وتأخذ أموالهم، فاعتبرهم محاربين لله ورسوله، ساعين في الأرض فساداً، فقال عز وجل: {إِنَّمَا جَزُوا الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَن يُقْتَلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقْطَعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِّنْ خِلْفٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ حُرْبٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ} [المائدة: 33، 34].

ويتحقق بحماية الحياة: حماية صحة الناس وأبدانهم حتى لا تسحقهم الأمراض، وحتى يمكنهم أن يؤدوا أعباءهم الدينية والدنيوية، والوقاية خير من العلاج.

المحافظة على العقل:

ثم يأتي بعد ذلك المحافظة على العقل، وأول درجات المحافظة عليه: أن نغذيه بالمعارف الموقته، ونبعد عنه الأباطيل المضللة، وأن تكون أمناء في توعيته وتنقيفه، وخصوصاً في فترة الطفولة والصبا والمرأفة، كما جاء في الحديث: «كل مولود يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه» متყق عليه.

إن الإنسان إنما يتميز بعقله، والعقل في الإسلام هو مناط التكليف، وكل ما يغيب العقل من مسكر أو مخدر، فهو جريمة كبيرة تستحق العقوبة.

وهناك مخدرات عقلية أخرى تغيب وعي الناس بحقيقة الكون والحياة

الإنسان، يقوم بها أناس يرددون الباطل تحت عناوين مختلفة من الكهانة أو العرافية أو السحر، أو تحضير الأرواح أو الاتصال بالجن، أو نحوها، وكلها جنایات على العقل الإنساني يجب أن تحارب، وأن يزجر مقتوفوها بالعقاب الرادع.

وكل عمل يغيب العقل بالثقافة المسمومة - باسم الدين أو الدنيا - يعد من كبار الإثم، وفواحش الجرائم، لهذا كان من أعظم ما جاء به الإسلام وحث عليه القرآن: تكوين العقلية العلمية، التي تؤمن بالنظر والتفكير، وتتبني الحق والبرهان، وترفض اتباع الظن والهوى، والتقليد الأعمى للآباء أو الكبراء، وتعتبر طلب العلم فريضة، والجهل منكرًا.

حفظ النسل:

وبعد ذلك تأتي المحافظة على «النسل» أي على الأجيال الناشئة، حتى يستمر بقاء هذا النوع، ولهذا شرع الله الزواج تحقيقاً لهذا الهدف وغيره، وأوجب على الآباء والأمهات رعاية الأولاد، وأمر المجتمع برعاية «اليتامى» الذين مات آباؤهم، حتى لا ينساهم المجتمع أو يغفل عنهم، حين ينشغل كل امرئ بنفسه وبأولاده.

بل أوجب الإسلام أن يعني بـ«اللقيط» ولعله يدخل في معنى «ابن السبيل» الذي أكد القرآن العناية به، كما نبه على ذلك الشيخ رشيد رضا.

وفي كتب الفقه الإسلامي: باب خاص لقسط وأحكامه.

إن عناية الإسلام بالطفولة عناية بالغة، ولهذا عرفت في الفقه أحكام «المولود» وأحكام «الرضاع» وكذلك «النفقات» وخصوصاً إذا حدث

انفصال بين الأبوين.

حفظ المال:

وبعد ذلك تأتي المحافظة على «المال» فهو عصب الحياة، كما قال القرآن عن الأموال: {الَّتِي جَاءَ اللَّهُ بِكُمْ قِيمًا} [النساء: 5]، أي هي قوام العيش.

وقد جاءت أحكام الشرع تنظم اكتساب المال وتملكه من طرقه المشروعة، وكذلك تتميته بما يحل لا بما يحرم، وتبين ما يجب فيه من حقوق وتكاليف، وهو ما يميز الملكية في الإسلام عن الملكية في النظام الرأسمالي.

ونظمت أحكام الشرع ما يتعلق بالعمليات الاقتصادية: الإنتاج والاستهلاك والتدالى والتوزيع.

وفي كل من هذه أولويات يجب أن تراعى، فلا يقبل أن ننتج فواكه معينة لا يستخدمها إلا الأثرياء والمترفون، والناس في حاجة إلى القوت اليومي الضروري.

ولا يجوز أن نقيم صناعات للزينة وأدوات «المكياج» ونحوها، ونحن عالة على غيرنا في السلاح والتصنيع الثقيل عامه.

ولا يجوز في التوزيع أن تستأثر الفئات القوية بخلاصة الدخل القومي، وتأخذ الفئات الضعيفة الفقارات، فقد خص القرآن في توزيع الفيء البتامي والمساكين وابن السبيل، وعلل ذلك بقوله: {كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةٌ بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ} [الحشر: 7].

فرائض العين وفرائض الكفاية:

ومن المعلوم: أن الفرائض تقسم إلى فرائض عينية، تجب على كل أحد بشرطها، وإلى فرائض كافية، تجب على مجموع المجتمع أو الأمة، بالتضامن فيما بينها، والفرائض العينية مقدمة على الكافية من غير شك، ولهذا حينما جاء رجل إلى النبي ﷺ يريد الجهاد، سأله: «أحد أبويك حي؟» قال: بل كلاهما. قال: «ارجع ففيهما فجاهد».

قال له آخر: جئت أباعيك على الجهاد، وتركت أبيك يبكيان! قال: «ارجع فأحضرهما، كما أبكيتهما».

وما ذلك إلا لأن الجهاد كان فرض كفاية، وبر الوالدين فرض عين، فلا ينبغي أن ننصح بفرض العين من أجل فرض كفاية.

خلاف ما إذا دهم العدو بلدًا، ففرض عين على أهله أن يقاوموه ويواجهوا لطرده وإخراجه، بكل ما استطاعوا، ولو منع أحدهم أبوه أو أمه لم يطعهما؛ لأن برهما فرض عين، والجهاد فرض عين، وفرض العين المتعلق بحق الجماعة والأمة، مقدم على فرض العين المتعلق بحق الأفراد.

وفروض الكفاية المتعلقة بحق الأمة تتفاوت فيما بينها من حيث أهميتها وضروريتها، فبعض هذه الفروض تمس كيان الأمة، وقد يهدد عدمها أو ضعف أدائها مصير الأمة، ويعرضها للخطر، فلا بد أن توضع في دائرة الأولويات قبل غيرها.

ونذلك مثل تقدم الأمة في العلم والتكنولوجيا، وهذا من فروض الكفاية التي إذا عدلت أو ضعفت، تعرضت الأمة للخطر، وأصبحت فريسة لأعدائها،

ولم تستطع الدفاع عن نفسها وحرماتها.

وقد قال علماؤنا: فرض الكفاية الذي لم يقم به عدد يكفي من الناس، أو لم يقم به أحد قط: مقدم على فرض الكفاية الذي قام به جم غفير، وربما أصبح فيه فائض منهم.

وهذا ما جعل الإمام الغزالى يعيّب على أهل زمانه: أنه يوجد في البلدة الواحدة خمسون واحداً، يشتغلون بالفقه، على حين لا يوجد طبيب مسلم واحد، إنما يعتمد الناس على أطباء من أهل الذمة، على أن هناك أحكاماً شرعية تتعلق بالطب يحسن أن يقوم بها المسلم.

النواقل بعد الفرائض:

وبعد الفرائض، تأتي النواقل، ولا يجوز في ميزان الشرع تقديم النواقل على الفرائض، كما نرى في حياة الأفراد من يحج النافلة، أو يعتمر تطوعاً، وهو مدين ولا يسارع بقضاء دينه، وقضاء الدين فريضة مؤكدة، حتى جاء في الصحيح: «يغفر للشهيد كل ذنب إلا الدين» رواه مسلم.

ولا يجوز للدولة في ميدان السياسة الشرعية: أن ترتكب ما يرتكبه هؤلاء الأفراد، فتقدم نواقل الأمور على فرائضها، فمن القواعد المقررة: أن الله لا يقبل النافلة حتى تؤدى الفريضة.

ومن الكلمات المأثورة لسلفنا: من شغله الفرض عن النفل فهو معذور، ومن شغله النفل عن الفرض فهو مغزور.

الأولويات في جانب المنهيّات:

لا يجوز للدولة المسلمة أن تنشئ مصانع لعمل الزينة والمكياج، في حين

تغفل إنشاء مصانع إنتاج السلاح، لا يجوز لها أن تستورد الكماليات، والشعب
محتاج إلى الضروريات، لا يجوز لها أن تزرع فواكه المترفين، والناس لا
تجد القمح والذرة.

ومثل ذلك: التفاوت في جانب المنهيات؛ إذ نجدها تتفاوت تفاوتاً كبيراً،
والواجب تقديم مقاومة الأهم على المهم منها، وإن كانت كلها يجب أن تكون
في دائرة الممنوع.

وأعظم المنهيات هو الكفر والشرك بالله تعالى، والتكذيب لرسله.

وأعظم الكفر هو: كفر الإلحاد والجحود بوجود الله عز وجل، بليه الشرك
بالله تعالى، وهو أن يعترف بوجود الله تعالى، وبخلقه للسموات والأرض، ثم
يعبد معه إلهاً أو آلهة أخرى، كما كان يفعل مشركو العرب.

بليه الكفر بالرسل الذين بعثهم الله تعالى ليعلموا الخلق، ويهدوهم إلى
صراط الله المستقيم، ويضعوا لهم موازين العدل، فمن الناس من آمنوا بالله
وكنبوا المرسلين.

بليه الإيمان ببعض الرسل دون بعض، أو الإيمان ببعض ما جاء به
الرسول دون بعض، كما قال الله لبني إسرائيل: {أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ
وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ} [البقرة: 85].

ويجب على الدولة المسلمة في سياستها الشرعية أن تكافح الكفر بكل
أنواعه؛ حفاظاً على هوية الأمة، وإبقاء على تميزها بالإيمان، فكل ما يغير
هويتها أو يمسخها ويسيء إليها - كما يفعل التغريب والغزو الفكري في
عصرنا - فالواجب مقاومته والوقوف في سبيله.

ومن ذلك: كل ما ينشر عقائد ومفاهيم وتقاليد الجاهلية الأولى، أو الجاهلية الأخيرة، يجب مطاردتها، وتطهير الأمة من آثاره، حتى تظل الأمة مسلمة، ولاؤها لله تعالى ولرسوله، ولجماعة المؤمنين: {وَمَنْ يَتَوَلَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ عَامَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَلِيبُونَ} [المائدة: 56].

الكبار بعد الكفر:

وبعد محاربة الكفر والشرك وكل ما يخترق الهوية، تأتي محاربة الكبار والموبقات، كما سماها النبي ﷺ⁽²⁴⁶⁾، والموبقات هي المهلكات فهي تهلك الفرد والجماعة، تهلكهم في الدنيا والآخرة، تهلكهم ماديًّا وتهلكهم معنوًيا.

وهذه الكبار والموبقات: خطر على الضروريات الخمس أو السنت كلها.

فالشرك - ومثله الردة - : خطر على الدين والعقيدة، وكذلك السحر.

والقتل: خطر على النفس والحياة، ومنه: الانتحار.

وشرب الخمر: خطر على العقل، ومثل الخمر: المخدرات.

والزنى: خطر على النسل، وشر منه: الشذوذ الجنسي.

وأكل الربا وأكل مال اليتيم: خطر على المال.

وقذف المحسنات الغافلات: خطر على العرض.

(246) في الحديث المتفق عليه: «اجتبوا السبع الموبقات: الشرك، والسحر، وقتل النفس التي حرم الله إلا بالحق، وأكل الربا، وأكل مال اليتيم، وقذف المحسنات الغافلات المؤمنات، والتولي يوم الزحف» وأضافت أحاديث أخرى: عقوق الوالدين، وشهادة الزور وغيرها.

وعقوق الوالدين: خطر على كيان الأسرة.
والتولي يوم الزحف: خطر على الأمة كلها.
وهكذا كل الكبائر فيها تهديد مباشر أو غير مباشر، لحياة الفرد أو الأسرة
أو الجماعة.

الصغرى بعد الكبائر:

وإذا كان ترتيب الكبائر بعد الشرك، فإن ترتيب الصغارى بعد الكبائر.
فلا ينبغي أن نركز كل هنا أو أكبر هنا في محاربة الصغارى، والكبائر
قائمة على قدم وساق.

ولا ينبغي كذلك أن نعطي الصغارى أكبر من حجمها، وقد قال الحق تعالى:
{إِن تَجْتَبُوا كَبَائِرَ مَا تَهْوَنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَنُدْخِلُكُمْ مُّنْخَلًا كَرِيمًا}
 [النساء: 31].

وقال رسوله ﷺ: «الصلوات الخمس، وال الجمعة إلى الجمعة، ورمضان إلى
رمضان: مكررات لما بينهن إذا اجتنبت الكبائر»⁽²⁴⁷⁾.

وقد زجر عمر رضي الله عنه جماعة من متشددي المتشددين المحافظين
في مصر جاءوا إلى المدينة يشكون إليهم عمرو بن العاص في أمور من
الهبات والهفوّات، التي لا يسلم منها بشر، وقد ناقشهم في ذلك مناقشة
مفصلة، وأفحّمهم، وقال لهم: لو علم أحد من أهل المدينة بقدومكم لوعظت
بكم، أي لعاقبتكم وجعلت منكم عظة وعبرة.

(247) رواه مسلم عن أبي هريرة.

ولا يعني هذا أن نترك صغار المحرمات تستشرى في المجتمعات، فإن الصغار تجر إلى الكبائر، كما أن الكبائر تجر إلى الكفر، والعياذ بالله.

فإذا كان الزنى كبيرة، فإن هذه الكبيرة لا تتحقق إلا بجملة من الصغار قبلها، من النظر بشهوة، والخضوع بالقول، واللباس المتبرج، والخلوة المحظورة، وغير ذلك من الإغراءات المختلفة، التي تؤدي في النهاية إلى وقوع الكبيرة الفاحشة.

وهذا ما قاله الشاعر قدیماً:

كل الحوادث مبادها من النظر ومعظم الناس من مستصغر الشر

وما قاله شوقي حديثاً:

نظرة، فابتسمة، فسلام فكلام، فموعد، فلقاء!

فالحزم إذن هو: مقاومة صغار المحرمات، حتى لا تجر إلى كبارها كما قيل: إن الألف تجر إلى الياء.

ولكن لا يسوغ أن نذيب الفوارق بين الرتبتين، ونجعل الصغار في مرتبة الكبائر، فهذا خلط عظيم وضلال بين.

وينبغي أن نتسامح مع أهل الصغار ما لا نتسامح مع أهل الكبائر، فقد وصف الله تعالى المحسنين من عباده بقوله: {الَّذِينَ يَجْتَبُونَ كَبِيرَ الْآثَمِ وَالْفَوْحَشَ إِلَّا لِلَّمَمَ إِنَّ رَبَّكَ وُسِعَ الْمَغْفِرَةُ} [النجم: 32].

وفي سورة أخرى قال: {وَالَّذِينَ يَجْتَبُونَ كَبِيرَ الْآثَمِ وَالْفَوْحَشَ وَإِذَا مَا خَسِبُوا هُمْ يَغْفِرُونَ} [الشورى: 37].

الشبهات بعد الصغار:

وبعد الصغار تأتي الشبهات وهي مرتبة بين الحال البين، والحرام البين، لا يعلمها كثير من الناس.

وي ينبغي للمؤمن الحريص على دينه: أن يتقي الشبهات، استبراء لدينه وعرضه، وبعدًا عن مظنة الحرام، والاقتراب من مراتعه، فإن من رعى حول الحمى يوشك أن يقع فيه، كما صح في الحديث.

ولكن لا يجوز أن نخرج الشبهات عن مرتبتها، ونعاملها كما نعامل المحرمات المقطوع بها، ونجعل الناس أمامها سواء، مع أن من الناس من قد يتسامح معه في ذلك، لظروف معيشته، أو لقربة من الكفار، أو لحدوث عهده بالإسلام، أو بالتوبة، أو لعموم البلوى بهذا الأمر، وغير ذلك من المخففات المعتبرة.

ولهذا لا يحسن بالدولة المسلمة في سياستها الشرعية: أن تشغل الناس بأمور الشبهات والأمور المختلف عليها، في حين لم نفرغ من الأمور المتفق عليها، والتي لا يخالف أحد في تحريمها.

ونذلك مثل أمور الغناء والموسيقى والتصوير والنقاب، وإطالة اللحي، وتقصير الثياب، ونحو ذلك مما اختلف العلماء فيه قديمًا وحديثًا، وسيظلون مختلفون، فهذه الأشياء ليست لها الأولوية، بل الأولوية للأمور القطعية الإجماعية، التي لا خلاف عليها.

وهذا ما يجب أن يفهمه الدعاة المتحمسون، الذين يشعلون النار في كل مكان حلو فيه، من أجل هذه الأمور الخلافية، حتى مع الشعوب التي كانت

معزولة عن الإسلام عشرات السنين، مثل شعب البوسنة والهرسك وألبانيا، الذي يفتقر إلى معرفة ألف باء الإسلام، قبل أن تشغله بأمر اللحية والنقب!

هذه نماذج لفقه الأولويات وهو فقه رحب، ومجاله واسع، وينبغي باستمرار أن نقدم الجوهر على الشكل، والكيف على الكم، والكبير على الصغير، والضروري على الحاجي، وال الحاجي على التحسيني، والقطعي على الظني، وال دائم على الطارئ، والواقع على المفترض، والمتفق عليه على المختلف فيه.

وأنصح بالرجوع إلى كتابي «فقه الأولويات» فيه ما ينير الطريق للباحث في هذا الموضوع الخطير.

* * *

المرتكز الخامس فقه التغيير

ومما يدخل في فقه السياسة الشرعية: فقه التغيير.

في عصرنا نجد كل القوى الإسلامية والقومية متتفقة على «ضرورة التغيير» وسيلة لإصلاح الأمة والرقي بها.

ولكنهم - رغم وحدة الهدف العام - مختلفون في أنواع التغيير، وجوانب التغيير، وطرائق التغيير.

فمنهم من ركز فكره على «التغيير السياسي» بتغيير الدستور أو إصلاحه وتعديلاته، وقوانين الانتخاب، وصولاً إلى برلمان منتخب انتخاباً حرّاً لا تزيف فيه ولا تزوير، يعبر عن إرادة الأمة، ويمضي بها في طريق التنمية والنهوض.

ومنهم من جعل أكبر همه في «التغيير الاقتصادي» والاقتصاد هو عصب الحياة، وإصلاح اقتصاد الأمة يتربّ عليه في نظرهم صلاحها السياسي، وصلاحها الاجتماعي والثقافي، فهو نقطة البداية، ومبدأ الانطلاق.

ومنهم من يجعل أساس كل إصلاح هو «التغيير الثقافي» بالمفهوم العام للثقافة، الذي يشمل العلوم والأداب والفنون، ومؤسساتها، فبتغييرها، تتغير الحياة كلها.

والإسلاميون أنفسهم مختلفون في طبيعة التغيير المطلوب ونوعه.

فمنهم من ركز على جانب العقيدة وإصلاحها، ومحاربة العقائد الشركية

والخرافية، وإن كان يعيش في الماضي أكثر من الحاضر، وفي الشكل أكثر من الجوهر.

ومنهم من اهتم بالسلوك والجانب الأخلاقي، ومقاومة الرذيلة والمنكرات.

ومنهم من اهتم بالتعليم وإنشاء المدارس الإسلامية، ومواجهة التعليم التغريبي.

ومنهم من اهتم بالاقتصاد وإنشاء البنوك الإسلامية ومحاربة الاقتصاد الربوي.

ومنم من اهتم بالجانب الاجتماعي والخيري، وإنشاء المؤسسات الخيرية والإغاثية ومواجهة المؤسسات التنصيرية.

ومنهم من اهتم بجانب الدعوة والفكر والثقافة، ومنابذة الأفكار التغريبية.

ومنهم من اهتم بالجانب السياسي وخوض المعارك الانتخابية، ومقاومة الأحزاب العلمانية.

تغيير ما بالأنفس:

ولا ريب أن كل هذه الأنواع والتوجهات للتغيير مطلوبة، ولا يستغني عن جانب منها، لإيجاد التغيير الكلي المتكامل المنشود.

ولكن هذه التغييرات كلها مبنية على أساس لا بد منه، ذكره القرآن الكريم، في صورة قانون من قوانين الله تعالى أو سنة من سنته الاجتماعية التي لا تتبدل ولا تحول، وذلك هو «التغيير النفسي» أو على حد تعبير القرآن «تغيير ما بالأنفس» وهو ما جاء في قوله تعالى في سورة الرعد: {إِنَّ اللَّهَ لَا

يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ [الرعد: 11]. فإذا كانت القاعدة عند الماركسيين: «غير الاقتصاد بتغيير التاريخ»، فالقاعدة القرآنية: غير نفسك - أو غير ما بنفسك - يتغيّر التاريخ.

وقد عُني المصلحون والمجددون الإسلاميون بهذه القاعدة أو السنة القرآنية في التغيير، كما نلاحظ ذلك عند الشيخ رشيد رضا، والشيخ حسن البنا، والشيخ عبد الحميد باديس، وغيرهم في البلاد العربية، حتى جعل ابن باديس الآية الكريمة شعار الجمعية الإصلاحية الشهيرة «جمعية علماء الجزائر» كما اتخذتها «ملتقيات الفكر الإسلامي» بعد استقلال الجزائر: شعارًا دائمًا لها {إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ} [الرعد: 11].

وفي البلاد الإسلامية غير العربية، كانت هذه القاعدة تجد كل اعتبار عند الجميع: الشيخ بدیع الزمان سعید النورسی في تركيا، والشيخ أبي الأعلى المودودي في شبه القارة الهندية، وغيرهما من دعاة الإصلاح والتجدد.

ونحن نتعلم من الهدى النبوى: أن أول ما بدأ به رسولنا الكريم هو تغيير ما بالنفس العربية، فهداها من الوثنية إلى التوحيد، من الضلال إلى الهدى، من الإباحية إلى التقوى، من التسipp إلى الانضباط، من الأنانية إلى الإيثار، من الحيوانية إلى الإنسانية، من المادية إلى الربانية، وبعبارة واحدة: من الجاهلية إلى الإسلام، وقد ظل ثلاث عشرة سنة في مكة يقوم على التغيير النفسي والفكري قبل أي شيء، وهل كانت «دار الأرقام» إلا المؤسسة الأولى لتكوين هذه الأنفس الراشدة {قَدْ أَفْجَحَ مَنْ زَكَّهَا وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّهَا} [الشمس: 9، 10].

وبهذا صنع «الإنسان المؤمن» الذي يقود التغيير، ويفجر الطاقات

المبدعة، وينشئ الحياة الطيبة، ويصنع الحضارة الشامخة، وذلك حين غيرَ هذا الإنسان من أعماقه، وقده من داخله، وأصلاح فيه تلك المضفة التي إذا صلحت صلح الجسد كله، وإذا فسست فسد الجسد كله، ألا وهي القلب!

إن إصلاح الأمم والمجتمعات، إنما يبدأ بإصلاح الأفراد، وإصلاح الفرد يبدأ بإصلاح نفسه التي بين جنبيه.

وإصلاح هذه النفس إنما يتم بالإيمان الصادق والتزكية المستمرة، أما إذا بقيت النفس على فسادها وضلالتها، فلا يغني عنها تغيير القوانين، ولا تعديل الأنظمة واللوائح، ولا قوة الشرطة، وقد قال أحد القضاة الكبار في بريطانيا في قضية من قضايا الفضائح المالية الشهيرة: بدون قانون لا تتنظم أمة، وبدون أخلاق لا يسود قانون، وبدون إيمان لا توجد أخلاق!

ويقول الشاعر العربي:

لعمرك ما صاقت بلاد بأهلها ولكن أخلاق الرجال تضيق!

تغيير المعتقدات والمفاهيم:

وأول ما يندرج في تغيير ما بالأنفس هو: تغيير العقائد، التي تجسد نظرة الإنسان الكلية إلى الوجود، و موقفه من الخلق والخلق، والمادة والروح، والدنيا والآخرة، والغيب والشهادة، فهناك الماديون الذين ينكرون الغيبيات كلها، ولا يؤمنون بشيء وراء الحسن، فلا يؤمنون بإله ولا بوحي، ولا برسول، ولا بأخرة.

وهناك الوثنيون الذين يؤمنون بتعبد الآلهة، حتى ألهوا مظاهر الطبيعة، وبعض الحيوانات كالأبقار وغيرها.

وهناك الذين يؤمنون ببعض الكتب وبعض الرسل دون البعض، كاليهود الذي آمنوا بموسى وكفروا بعيسى ومحمد، والنصارى الذين آمنوا بموسى وعيسى، وكفروا بمحمد، وهناك المسلمون الذين تأثرت عقائدهم بعوائق المخالفين، ودخل عليها من الفساد بقدر ما أثرت فيها.

ولا بد للمصلح الإسلامي أن يطارد المعتقدات الدخيلة على عقيدة التوحيد الصافية، وأن يرد إلى العقيدة الإسلامية صفاءها ونقائها وشمولها وتوازنها وتكاملها، وأن يؤسسها على دعائم من يقينيات العقل والعلم، وخصوصاً العلوم الطبيعية والرياضية، التي غدت نتائجها سلحاً في خدمة الدين الصحيح، وغدا العلماء هم أقوى من يرد على دعاة الإلحاد وجاهدي الألوهية، كما رأينا ذلك في كتاب «العلم يدعو إلى الإيمان» تأليف أ. كريسي موريسون. رئيس أكاديمية العلوم في نيويورك، وكتاب «الله يتجلّ في عصر العلم» الذي ألفه ثلاثون عالماً أمريكياً في تخصصات علمية مختلفة.

إن إصلاح العقيدة وتنزيتها وتقويتها: أهم ما يعتمد عليه تغيير ما بالأنفس.

ولذا كان أول ما يدعو إليه الرسل أقوامهم هو التوحيد، وكان النداء الأول في كل رسالة: {يَقُولُ اللَّهُمَّ إِنَّمَا مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ} [الأعراف: 65].

ولذا ظل رسولنا ﷺ طوال العهد المكي، وعمله الأول والأهم: غرس عقيدة التوحيد، وما يثمره من الإيمان بالأخرة، وعمل الصالحات، ومكارم الأخلاق.

ومما يثمره تغيير المعتقدات: تغيير المفاهيم والأفكار، وبخاصة المفاهيم الأساسية من الإنسان والحياة والتاريخ، والفرد والمجتمع، والمرأة والرجل،

والدين والسياسة.

ومن هنا وجّدنا الاستعمار حين دخل بلاد المسلمين جعل همه الأكبر في تغيير مفاهيمها وأفكارها عن طريق التعليم والثقافة والإعلام، فضل يغرس في الأذهان: أن الدين لا علاقة له بالسياسة، وأن الاقتصاد لا علاقة له بالأخلاق، وأن الحرية فوق القيم، وأن المرأة متساوية تماماً للرجل، وأن الأزياء وما يتعلّق بها أمور خاضعة للعرف والتقاليد لا للشرع ... إلخ، وهذا ما تعمل له اليوم جاهدة: الأنظمة التي تقوم على فلسفة «تجفيف اليهودية» أي ينابيع الدين في العقول والقلوب، خصوصاً في مؤسسات التعليم والثقافة والإعلام.

قواعد في فقه التغيير:

في «فقه التغيير» نحتاج إلى فقه رشيد، يتجسد في فقه الموازنات، وفقه الأولويات، وفقه المقاصد، وفقه الواقع، حتى نحسن سياسة التغيير لأوضاعنا وأنظمتنا الحالية إلى أوضاع وأنظمة إسلامية، فكثير من هذه الأوضاع لم نصنّعه نحن، بل صنعه الاستعمار الغالب وفرضه علينا، أيام تحكمه علينا، فكيف تغيير هذه الأوضاع؟ هل تغيير بقرارات عسكرية أو إدارية؟ وما الذي يتعين تغييره وما لا يتعين؟

إن من الناس من يتصرّر أن الاتجاه الإسلامي حين يكتب له الفوز في بلد علماني، أو نصف علماني، أو بلد لم يكن ملتزماً بكل أحكام الإسلام لن يمضي عليه أربع وعشرون ساعة، حتى يجعل عاليها سافلها، ويكتسح الأخضر واليابس، وبهدم كل المؤسسات والأنظمة والأوضاع الإدارية والقانونية والاقتصادية والسياسية والثقافية، ليبنيها من جديد، على أسس

إسلامية، لا أسس علمانية.

وهذا ليس ب صحيح، فكثير من الأوضاع القائمة لا غبار عليها، ولا تفتقر إلا إلى التوجيه الصحيح، وإلى الروح الإسلامية، وإلى الإنسان المسلم بحق.

وكثير من الأوضاع تحتاج إلى بعض التعديلات والتحويرات، لتنلاءم مع الأهداف الإسلامية.

وقليل من الأوضاع هي التي تحتاج إلى تغيير جذري.

خذ مثلاً: النظام القضائي المعاصر، وما فيه من أنواع المحاكم وتخصصاتها ودرجاتها.

ماذا يحدث لهذا النظام عند انتصار التوجه الإسلامي في دولة من الدول الحديثة؟

الجواب: سيبقى هذا النظام القضائي باستقلاله المعروف والمتميز، بل سيزيده التوجه الإسلامي قوة على قوة، ويتوسع من سلطاته حتى يمكنه أن يحاكم رئيس الدولة نفسه، وستبقى تخصصات المحاكم من مدنية وجناحية، وإدارية، ومظالم ضد ولاة الحكومة أنفسهم، وهو ما يقوم به ما يسمى في مصر «مجلس الدولة».

وستبقى درجات المحاكم من ابتدائية واستئناف ونقض أو تمييز.

كل ما نحتاج إليه هو تعديل القوانين المخالفة لمفاهيم الشريعة الإسلامية، حتى تتوافق معها، وهي أشياء محدودة في القانون المدني، ومعظم المخالفات في القانون الجنائي.

وال مهم هنا أن يربط القانون بالشريعة، وأن يجعل منطلقه واستمداده منها، ومن فقهها الرحب، ومدارسه المتنوعة، وأن نقيم دورات تدريبية للفضلاة ووكلاء النيابة والمحامين ليتقنوا في أحكام هذه الشريعة مقاصدها، ويتعرفوا على مصادرها الخصبة، وليس هذا بالأمر المتعذر ولا المتعسر، بل هو أمر سهل وميسور إذا صدقت النيات، واتجهت العزائم.

ومثل ذلك يقال في نظام بنوك، وهو نظام غربي رأسمالي في أساسه، ولكنه أصبح جزءاً لا يتجزأ من حياتنا الاقتصادية، ولم يعد في قدرة الناس الاستغناء عنه، ولهذا بقيت البنوك في ظل الدولة الإسلامية، في إيران وفي السودان، وفي باكستان أيام ضياء الحق، مع محاولة تنقية هذه البنوك مما يخالف الشريعة الإسلامية، وقد نجح السودان في ذلك إلى حد كبير؛ إذ كل معاملة محرمة لها بديل شرعي يمكن الاستغناء به عنها، ونحن نعلم أن الله لا يحرم على الناس شيئاً لا يمكنهم الاستغناء عنه، بل إنما يحل لهم الطبيات ويحرم عليهم الخبائث، ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم.

ثلاث قواعد يجب أن تراعى عند التغيير:

وهناك قواعد ثلاثة لا بد أن توضع في الاعتبار عند الاتجاه إلى التغيير وتطبيق النظام الإسلامي، وإقامة المجتمع المسلم المنشود.

قاعدة رعاية الضرورات:

أـ هناك أولاً قاعدة «الضرورات» التي اعترف بها الشرع، وجعل لها أحكامها، وتقرر ذلك في قواعد فقهية عامة أصلها علماؤنا في كتب «القواعد

الفقهية» وفي كتاب «الأشباه والنظائر» هي: «الضرورات تبيح المحظورات» «ما أبیح للضرورة يقدر بقدرها» «الحاجة قد تنزل منزلة الضرورة».

ولهذه القاعدة أدلتها الكثير من نصوص الشرع في باب الأطعمة وغيره، وهي قاعدة مسلم بها مجمع عليها، وهذا من واقعية الشريعة الإسلامية، التي لا تحلق بالإنسان في مثاليات حالمه، ترفرف في السماء، ولا تنزل إلى الأرض، بل تعترف بضغط الحياة، وقهر الظروف وضعف الإنسان، وتلبس كل حالة ليوسها.

والضرورات الشرعية ليست كلها فردية، كما قد يتوهم، فالمجتمع ضروراته، كما للفرد ضروراته، وهناك ضرورات اقتصادية، وسياسية، وعسكرية، واجتماعية، لها أحكامها الاستثنائية، التي توجبها الشريعة، مراعاة لمصالح البشر، التي هي أساس التشريع الإسلامي كله.

قاعدة ارتكاب أخف الضررين:

بـ- وهناك ثانياً: قاعدة «السکوت على المنكر إذا ترتب على تغييره منكر أكبر منه» دفعاً لأعظم المفسدين، وارتکاباً لأخف الضررين، وبناء على هذه القاعدة يقرر الفقهاء طاعة الإمام الفاسق إذا لم يمكن خلعه إلا بفتنة وفساد أكبر من فسقه، ومما يستدل به لهذا المبدأ حديث النبي ﷺ لعائشة: «لولا أن قومك حدثوا عهد بجاهلية لهدمت الكعبة، وبنيتها على قواعد إبراهيم»⁽²⁴⁸⁾. ومن ذلك إيقاؤه ﷺ على المنافقين، وترك التعرض لهم، مع علمه باتفاق

(248) عليه متفق

بعضهم على التعين، وتعليقه ذلك بقوله: «أخشى أن يتحدث الناس أن محمدًا يقتل أصحابه». رواه البخاري وغيره.

وفي القرآن الكريم يذكر الله تعالى في قصة سيدنا موسى عليه السلام: أن سيدنا هارون سكت على عبادة قومه للجبل الذي صنعه لهم السامراني، وفتنهم به، حتى يعود أخوه موسى، ويتقاهمما معاً في علاج الأمر، وكان سكوته المؤقت - بعد إنكاره عليهم أول الأمر - حفاظاً على وحدة القوم في هذه المرحلة حتى يجيء زعيهم، وفي هذا يذكر القرآن هذا الحوار بين موسى وأخيه هارون:

﴿قَالَ يَهْرُونَ مَا مَنَعَكَ إِذْ رَأَيْتَهُمْ ضَلَّوْا ٩٢ لَا تَتَبَعِنَ أَفْعَصَيْتَ أَمْرِي ٩٣ قَالَ يَبْتَؤُمُ لَا تَأْخُذْ بِلِحَيَّتِي وَلَا بِرَأْسِي إِنِّي خَشِيتُ أَنْ تَقُولَ فَرَقْتَ بَيْنَ بَنِي إِسْرَاعِيلَ وَلَمْ تَرْقُبْ قَوْلِي﴾ [طه: 92 - 94].

ولم يعرض موسى على احتجاج أخيه بهذا العذر، مما يدل على إقراره وموافقته، وليس شيء أعظم من السكوت على عبادة عجل ذهبي من دون الله، ولكنه سكوت مؤقت، لا اعتبار مقبول.

مراجعة سنة التدرج:

جـ وهناك ثالثاً: قاعدة «التدرج» الحكيم الذي نهجه الإسلام عند إنشاء مجتمعه الأول، فقد تدرج بهم في فرض الفرائض كالصلوة والصيام والجهاد، كما تدرج بهم في تحريم المحرمات كالخمر ونحوها.

وعند تجدد ظروف مماثلة لظروف قيام المجتمع الأول أو قريبة منها، نستطيع الأخذ بهذه السنة الإلهية، سنة «التدرج» إلى أن يأتي الأوان المناسب للجسم والقطع، وهو تدرج في «التنفيذ» وليس تدرجاً في «التشريع» فإن

التشريع قد تم واكتمل بإكمال الدين، وإتمام النعمة، وانقطاع الوحي.

ولعل رعاية الإسلام للدرج هي التي جعلته يبقى على «نظام الرق» الذي كان نظاماً سائداً في العالم كله عند ظهور الإسلام، وكاد إلغاؤه يؤدي إلى زلزلة في الحياة الاجتماعية والاقتصادية، فكانت الحكمة في تضييق روافده بل ردمها كلها ما وجد إلى ذلك سبيل، وتوسيع مصارفه على أقصى حد، فيكون ذلك بمثابة إلغاء للرق بطريق التدرج.

وهذه السنة الإلهية في رعاية التدرج ينبغي أن تتبع في سياسة الناس، عندما يراد تطبيق نظام الإسلام في الحياة اليوم، بعد عصر الغزو الثقافي والتشريعي والاجتماعي للحياة الإسلامية.

إذا أردنا أن نقيم «مجتمعاً إسلامياً حقيقياً» فلا نتوهم أن ذلك يتحقق بجرة قلم، أو بقرار يصدر من ملك أو رئيس، أو مجلس قيادة أو برلمان.

إنما يتحقق ذلك بطريق التدرج، أعني بالإعداد والتربيـة والتـكوين، والـتهـيـة الفـكريـة والنـفـسـيـة والأـخـلـاقـيـة والأـجـتمـاعـيـة، وإيجـاد الـبـدـائل الـشـرـعـيـة لـلـأـوـضـاعـ المـحـرـمـةـ التي قـامـتـ عـلـيـهـاـ مـؤـسـسـاتـ عـدـةـ لـأـزـمـنـةـ طـوـيـلةـ.

ما زلت أتساءل
ماذا نعني بالدرج؟

ولا نعني بالدرج هنا مجرد التسويف وتأجيل التنفيذ، واتخاذ كلمة التدرج «تكأة» للإبطاء بإقامة أحكام الله، وتطبيق شرعه، بل نعني بها «تحديد الأهداف» بدقة وبصيرة، و«تحديد الوسائل» الموصلة إليها بعلم وخطيط دقيق، و«تحديد المراحل» الازمة للوصول إلى الأهداف، بوعي وصدق، بحيث تسلم كل مرحلة إلى ما بعده بالخطيط والتنظيم والتصميم، حتى تصل

المسيرة إلى المرحلة المنشودة والأخيرة التي فيها قيام الإسلام ... كل الإسلام.

وهو نفس المنهاج الذي سلكه النبي ﷺ لتغيير الحياة الجاهلية إلى حياة إسلامية، فقد ظل ثلاثة عشر عاماً في مكة، كانت مهمته فيها تحصر في تربية الجيل المؤمن الذي يستطيع فيما بعد أن يحمل عباء الدعوة وإنشاء الأمة والدولة، وتکاليف jihad لحمايتها ونشرها في الأفاق، ولهذا لم تكن المرحلة المكية مرحلة تشريع وتقنين، بل مرحلة تربية وتکونين.

وكان القرآن نفسه فيها يعني قبل كل شيء بتصحيح العقيدة وتبنيها، ومد ظلالها في النفس والحياة: أخلاقياً زاكية، وأعمالاً صالحة، قبل أن يعني بال التشريعات والتفصيات.

عمر بن عبد العزيز والتدرج:

ومن المواقف التي لها مغزى: ما رواه المؤرخون عن عمر بن عبد العزيز، الذي يعدد علماء المسلمين «خامس الخلفاء الراشدين» وثاني العمران؛ لأنَّه سار على نهج جده الفاروق عمر بن الخطاب: أن ابنه عبد الملك - وكان شاباً تقىً متحمساً - قال له يوماً: يا أبا! ما لك لا تنفذ الأمور؟ فوالله ما أبالي لو أن القدور غلت بي وبأك في الحق!!

يريد الشاب التقى الغيور من أبيه - وقد ولاد الله إمارة المؤمنين - أن يقضي على المظالم وآثار الفساد والانحراف دفعة واحدة، دون تراث ولا أناة، ول يكن بعد ذلك ما يكون!

ولكن الأب الراشد قال لابنه: لا تتعجل يابني، فإن الله نم الخمر في القرآن

مرتين، وحرمها في الثالثة، وإنني أخاف أن أحمل الحق على الناس جملة،
فيدعوه جملة، ويكون من ذا فتنة⁽²⁴⁹⁾!

يريد الخليفة الراشد أن يعالج الأمور بحكمة ودرج، مهتماً بسنة الله تعالى
في تحريم الخمر، فهو يجر عهم الحق جرعة، ويمضي بهم إلى المنهج
المنشود خطوة خطوة ... وهذا هو الفقه الصحيح.

{رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذنَا إِن نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى
الَّذِينَ مِن قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ وَأَعْفُ عَنَا وَأَغْفِرْ لَنَا وَأَرْحَمْنَا
أَنْتَ مَوْلَانَا فَانْصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكُفَّارِينَ} [البقرة: 286].

* * *

(249) انظر: «المواقف» للشاطبي، ج 2، (ص 94).