



الجامعة الإسلامية - غزة

عمادة الدراسات العليا

كلية الشريعة والقانون

قسم أصول الفقه

دور المصلحة المرسلة في أحكام السياسة الشرعية

في عهد الصحابة

إعداد الطالب:

محمد تحسين عطا رجب

إشراف فضيلة الدكتور:

ماهر حامد الحولي

قدم هذا البحث استكمالاً لمتطلبات الحصول على درجة الماجستير في

أصول الفقه من الجامعة الإسلامية - غزة.

1430هـ - 2009م

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

قال تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ
وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ
تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ
إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ
وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴾ (سورة النساء، آية 59)

الإهداء

إلى روح والدي الغالي، أسكنه الله فسيح جناته...

إلى أرواح شهداء فلسطين الطاهرة، وعلى رأسهم القادة العظام:

الياسين والرنطيسي وريان وصيام...

إلى روح حبيبي ورفيق دربي، شهيد الانتخابات الفلسطينية:

رامي الدلو (أبو عبدة)...

إلى أمي الغالية، حفظها الله ورعاها...

إلى قرة عيني زوجتي، والتي صبرت على انشغالاتي بل ووفرت لي:

أجواء البحث النفسية والمادية...

إلى إخوتي وأخواني الطيبين و الذين عشت معهم وترعرعت

بينهم...

إلى عمي الأستاذ صبري أبو طاقية، والذي دأب مراراً على حثي

لإستكمال البحث...

إلى كل من ساهم معي في إخراج هذا البحث، من كتابة وتفريغ

وتنسيق...

إلى طلبة العلم الشرعي، وخصوصاً :

طلبة قسم أصول الفقه بكلية الشريعة والقانون...

...إلى كل من أحببته في الله، وأحبني فيه...

أولاً : المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين سيدنا محمد ﷺ، وعلى آله وصحبه أجمعين وبعد.

فإن علم السياسة الشرعية من أعظم العلوم قدراً، وأكثرها نفعاً، بوصفه الأداة التي تدار بها شئون الأمة على نحو يحقق مصالح العباد في العاجل والآجل.

هذا وإن للسياسة الشرعية قواعد عامة، ومبادئ كلية تقوم عليها، سواء أكانت الواقعة يشملها نص خاص، أم كانت فيما لا نص فيه كالاستحسان وسد الذرائع والعرف والمصالح المرسلة وغيرها.

وإن الاستصلاح الشرعي هو من أخصب الطرق التشريعية فيما لا نص فيه، وفيه المتسع لمسايرة التشريع لتطورات الناس، وتحقيق مصالحهم وحاجاتهم، وهو المجال الرحب لتأصيل الفقه السياسي، أو السياسة الشرعية.

وهذا الفقه السياسي موضع ضنك قد أفرط قوم في إعماله باسم المصالح الشرعية، وآخرون فرطوا فيه وضيّقوا، فكان أن وصفت الشريعة بالجمود وعدم مسايرة مستجدات العصر، وكلا الفريقين قد جانب الحق من غير شك، فإن علماء الأمة قد بينوا أن السياسة الشرعية هي عمل الأنبياء والرسل وفي مقدمتهم حبيب قلوبنا رسول الله ﷺ، ومن بعده الصحابة الكرام والتابعون الأجلاء ومن سار على دربهم من أئمة الهدى من العلماء الأتقياء.

ومعلوم أن السياسة الشرعية هي فقه المصالح التي تقتضيها ظروف الأمة في كل زمان ومكان، غير أن هذا الموضوع لا زال بحاجة إلى البحث والبيان، فكان من الأهمية بمكان أن يتقدم لسبر هذه الحقيقة الباحثون في العلم الشرعي، لا سيما ونحن نعيش في وقت قد بدأ التمكين فيه لعباد الله الصالحين، وقد رأيت أن أتصدى لهذا الأمر، مع قلة بضاعتي ونهلي القليل من علم الملك الجليل سبحانه وتعالى، لكنني أطلب منه العون على أن يبسر لي هذا الأمر، وأن يقيض له من يبين معالمه وضوابطه مع رسوخ أصوله وأركانه.

ثانياً :أهمية الموضوع

- 1- أهمية هذا البحث تتبع من أن السياسة الشرعية تفتح باباً فسيحاً للتشريع، لأن الأدلة الشرعية محصورة ومحددة، وقواعد السياسة الشرعية تعمل فيما فيه نص خاص وفيما ليس فيه نص.
- 2- العمل بالسياسة الشرعية - والذي اشتهر في عصر النبي ﷺ والصحابة رضي الله عنهم- يدل على عدم جمود الشريعة الإسلامية، وأن باب الاجتهاد مفتوح، والظرف والزمان والمكان له دور في التشريع وتغير الأحكام الشرعية، وهذا التغير يظل دائراً مع الشريعة ومقاصدها وأصولها الثابتة.
- 3- السياسة الشرعية يحتاجها من له قدرة على التغيير كالحكام والقضاة والوزراء والنواب، لذا يجب أن يكونوا على علم بها وبضوابطها.
- 4- إبراز دور أحد مصادر الاستنباط التبعية للتشريع الإسلامي وهو المصلحة المرسلة في صلاحيتها لمعالجة القضايا المستجدة، والذي يخرج من رحم الاجتهاد القائم على النظر إلى مقاصد الشريعة، وهذا الأخير هو غاية السياسة الشرعية القائمة على المصلحة.
- 5- إن إبراز علاقة المصلحة المرسلة بأحكام السياسة الشرعية، خليق أن يضمن استمرار حياة التشريع، بما يحقق مصالح الأمة والتي تنهض بالحضارة.

ثالثاً : أسباب اختيار الموضوع :

- إضافة للأهمية السابقة، من أهم الأسباب التي دفعتني للبحث في هذا الموضوع :
1. اهتمامي وحبّي لعلم أصول الفقه، والذي يساير ويعالج القضايا المستجدة بواسطة أعمال بعض أدواته العديدة والتي منها المصلحة المرسلة.
 2. الإشارة الطيبة من أساتذتي الأفاضل في كلية الشريعة والقانون للكتابة في هذا الموضوع.
 3. حيث إن هذا الموضوع لا زال بحاجة إلى البحث والتأصيل، لاسيما مع قلة من توسع فيه من الباحثين.
 4. تأصيل هذا الفقه السياسي المتطور بما يظهر رسوخه في الشريعة الغراء، وبما يدحض شبهات المشككين والمثبطين.

رابعاً : الجهود السابقة :

لا يكاد كتاب فقهي أو أصولي يخلو من بحث يتناول في ثناياه موضوع السياسة الشرعية، ولكن ذلك يأتي متناثراً فيها، أما علاقة السياسة الشرعية بالمصلحة المرسله فقد وردت في بعض كتب الأصول وبعض الكتب الفقهية والبحوث المحكمة لكن بشئ من الاختصار والاقتضاب المقتصر ربما على عمل الخلفاء الراشدين في ذلك وهي كثيرة ومما كتب فيها :

1- د. يوسف القرضاوي : السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها، مكتبة وهبة، ط1 1998 م.

وقد وقع الكتاب في ستة محتويات : الأول تناول السياسة الشرعية حقيقتها وحجبتها، والمحتوى الثاني تناول رأي الإمام ومدى اعتباره ومجالات العمل به، وتتناول الثالث شرط العمل برأي الإمام وتغييره بتغيير الظروف، والرابع تناول تعارض النصوص والمصالح، والخامس تحدث عن مناقشة دعوى تعطيل عمر رضي الله عنه للنصوص القطعية باسم المصالح، والأخير تكلم عن مرتكزات فقه السياسة الشرعية.

2- محمد خالد منصور : السياسة الشرعية وقواعدها فيما لا نص فيه، وهو بحث محكم، مجلة دراسات علوم الشريعة والقانون تصدر عن عمادة البحث العلمي، الجامعة الأردنية، مجلد 25 العدد 2، 1998.

تكلم الباحث فيه عن السياسة الشرعية وحقيقتها وأدلة وجوبها، وفي الناحية الثانية تحدث عن قواعد السياسة الشرعية فيما لا نص فيه، كالاستحسان والاستصلاح والعرف وسد الذرائع وغيرها.

ومن الكتب التي استعنت بها في هذا المجال أيضاً :

3- فتحي الدريني : بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله، مؤسسة الرسالة، ط1 1414هـ - 1994 م.

4- فتحي الدريني : خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، مؤسسة الرسالة، ط1، 1402 هـ - 1982 م.

5- عبد الوهاب خلاف : السياسة الشرعية أو نظام الدولة الإسلامية في الشئون الدستورية والخارجية و المالية، دار الأنصار - القاهرة، 1397 هـ - 1977 م.

والملاحظ على جميع هذه الكتب والأبحاث أنها تناولت الموضوع بشكل عام، لكنني سلكت في هذا البحث مسلكاً خاصاً يبحث في دور المصلحة المرسله في أحكام السياسة الشرعية في عصر الصحابة ويبرزه بشكل خاص.

خامساً : خطة البحث:

وقد قسمتها إلى مقدمة وثلاثة فصول وخاتمة وهي كالتالي:

الفصل التمهيدي

علاقة المصلحة المرسلّة بالسياسة الشرعية

ويشمل ثلاثة مباحث :

*** المبحث الأول : حقيقة المصلحة المرسلّة وأقسامها**

ويشمل مقدمة و ثلاثة مطالب :

- **المطلب الأول : حقيقة المصلحة المرسلّة**
 - **المطلب الثاني : أهمية المصلحة المرسلّة وأسبابها ومحلّها**
 - **المطلب الثالث : حجية المصلحة المرسلّة وآراء العلماء فيها**
- وشروطها

*** المبحث الثاني : حقيقة السياسة الشرعية وبيان قواعدها**

ويشمل ثلاثة مطالب:

- **المطلب الأول : حقيقة السياسة الشرعية لغة واصطلاحاً**
- **المطلب الثاني : أدلة السياسة الشرعية**
- **المطلب الثالث : مصادر السياسة الشرعية وقواعدها**

*** المبحث الثالث : قيمة المصلحة المرسلّة بالنسبة للسياسة**

الشرعية

الفصل الأول

أثر المصلحة المرسلّة في أحكام السياسة الشرعية

ويشمل ثلاثة مباحث :

* المبحث الأول : أثر المصلحة المرسلّة في مرونة أحكام السياسة الشرعية

ويشمل ثلاثة مطالب :

- المطلب الأول : المرونة لغة واصطلاحاً، والألفاظ ذات الصلة
- المطلب الثاني : عوامل المرونة في الشريعة الإسلامية
- المطلب الثالث : دور المصلحة المرسلّة في مرونة أحكام السياسة الشرعية

* المبحث الثاني : أثر المصلحة المرسلّة في إنشاء أحكام السياسة الشرعية

ويشمل مطلبان :

- المطلب الأول : حقيقة الإنشاء
- المطلب الثاني : دور المصلحة المرسلّة في إنشاء أحكام السياسة الشرعية

* المبحث الثالث : أثر المصلحة المرسلّة في تغيير أحكام السياسة الشرعية

ويشمل مطلبان :

- المطلب الأول : حقيقة تغيير الأحكام وأهميته وأسبابه
- المطلب الثاني : دور المصلحة المرسلّة في تغيير أحكام السياسة الشرعية.

الفصل الثاني

دور المصلحة المرسلّة في توجيه أحكام السياسة الشرعية

ويشمل ثلاثة مباحث :

* المبحث الأول : دور المصلحة المرسلّة في توجيه الأحكام الدستورية

ويشمل ثلاثة مطالب :

- المطلب الأول : حقيقة الأحكام الدستورية
- المطلب الثاني: كيف توجه المصلحة المرسلّة الأحكام الدستورية
- المطلب الثاني: تطبيقات المصلحة المرسلّة في الأحكام الدستورية في عصر الصحابة

* المبحث الثاني : دور المصلحة المرسلّة في توجيه أحكام

العقوبات

ويشمل ثلاثة مطالب :

- المطلب الأول : حقيقة العقوبة وأنواعها
- المطلب الثاني : كيف توجه المصلحة المرسلّة أحكام العقوبات
- المطلب الثالث : تطبيقات المصلحة المرسلّة في أحكام العقوبات في عصر الصحابة

* المبحث الثالث : دور المصلحة المرسلّة في توجيه أحكام العلاقات

الدولية

ويشمل ثلاثة مطالب :

- المطلب الأول : حقيقة العلاقات الدولية في الإسلام
- المطلب الثاني : كيف توجه المصلحة المرسلّة أحكام العلاقات

الدولية

- **المطلب الثالث : تطبيقات المصلحة المرسلّة في أحكام العلاقات الدولية في عصر الصحابة**

الخاتمة

وقسمت إلى قسمين :

*** القسم الأول : أهم النتائج التي توصل إليها البحث**

*** القسم الثاني: التوصيات**

الفهارس

واشتملت على:

1- فهرس الآيات القرآنية.

2- فهرس الأحاديث النبوية.

3- فهرس المراجع والمصادر.

4- فهرس الموضوعات.

سادساً : منهج البحث:

وتمثل فيما يلي:

1. عزوت الآيات القرآنية الواردة في البحث إلى سورها ورقمها من السورة، بحيث تكون بين زخرفتين «...» وكتبتها بخط بارز مع ضبطها بالشكل.
2. خرجت الأحاديث النبوية الواردة في البحث، وجعلتها بين قوسين (...) وكتبتها بخط داكن بارز، وإن كانت في الصحيحين - البخاري ومسلم - أو أحدهما اكتفيت بالعزو إليهما أو إلى أحدهما، وإن كانت في غيرهما فيتم تخريج الحديث منها أو من بعضها مع نقل الحكم عليه ما أمكن، واعتمدت في الهامش على ذكر المؤلف والمصنف الذي ورد فيه الحديث والكتاب والباب مع ذكر الجزء والصفحة ورقم الحديث إن وجد، وإن كان الحديث قد ورد بلفظ أحدهما أشرت إليه بقولي واللفظ له، وإن تم تخريج الحديث في مرة سابقة أشرت إليه بسبق تخريجه في صفحة (كذا).
3. عالجت المسائل الأصولية والفقهية بشكل متسلسل، بأن شرعت أولاً في تصوير المسألة مع ذكر أقوال العلماء فيها، ثم تحرير محل النزاع، ثم منشأ الخلاف، وبعدها ذكرت الأدلة وبينت وجه الدلالة، وأخيراً ذكرت الرأي الراجح مع بيان مسوغات الترجيح.
4. رجعت إلى المصادر الأصلية المعتبرة في أصول الفقه، بحيث يستمد كل قول من مصدره.
5. رجعت إلى المصادر المختصة بعلم السياسة الشرعية، والبحوث المحكمة والدوريات والندوات المختصة بهذا الشأن.
6. رجعت إلى معاجم اللغة، وكتب المصطلحات وأصول الفقه، للتعرف على المصطلحات والمفاهيم الواردة في البحث.
7. عند نقل النص حرفياً وضعته بين علامتي تنصيص "... " ووثقت ذلك في الهامش باسم الشهرة للمؤلف أو الاسم الأخير له، واسم الكتاب مع ذكر الجزء والصفحة إن كان ذا أجزاء.
8. وعند تلخيص مجمل النص وتدوينه بأسلوبه الخاص قمت بالإشارة له في الهامش بكلمة انظر، باسم الشهرة للمؤلف أو الاسم الأخير له، واسم الكتاب مع ذكر الجزء والصفحة إن كان ذا أجزاء.
9. ذُلت الرسالة بفهارس : الآيات القرآنية والأحاديث النبوية ثم المصادر والمحتويات.

ملخص البحث

❖ عنوان البحث : " دور المصلحة المرسلّة في أحكام السياسة الشرعية في عهد الصحابة "

❖ وقد عالج البحث جملة من القضايا المهمة بيّانها فيما يلي :

حيث اشتمل الفصل التمهيدي والذي بعنوان : علاقة المصلحة المرسلّة بالسياسة الشرعية على ثلاثة مباحث، المبحث الأول تحدثت فيه عن حقيقة المصلحة المرسلّة وحجبتها، ثم تحدثت في المبحث الثاني عن حقيقة السياسة الشرعية وبيان قواعدها، أما المبحث الثالث فقد أمطت فيه اللثام عن العلاقة بين المصلحة المرسلّة والسياسة الشرعية.

ثم انتقلت للحديث عن الفصل الأول والذي بعنوان :

❖ أثر المصلحة المرسلّة في أحكام السياسة الشرعية:

وقد اشتمل على ثلاثة مباحث أيضاً، تطرقت في المبحث الأول للحديث عن أثر المصلحة المرسلّة في مرونة أحكام السياسة الشرعية، وتحدثت في الثاني عن أثر المصلحة المرسلّة في إنشاء أحكام السياسة الشرعية، وفي المبحث الثالث تكلمت عن أثر المصلحة المرسلّة في تغيير أحكام السياسة الشرعية.

وأما الفصل الثاني والأخير والذي بعنوان :

❖ دور المصلحة المرسلّة في توجيه أحكام السياسة الشرعية:

فقد اشتمل على ثلاثة مباحث كذلك، تحدثت في الأول عن دور المصلحة المرسلّة في توجيه الأحكام الدستورية، وفي الثاني تكلمت عن دورها في توجيه أحكام العقوبات، وفي المبحث الأخير بينت دورها في توجيه أحكام العلاقات الدولية، وخلصت إلى جملة من النتائج والتوصيات دونتها في نهاية البحث.

❖ والحق أن السياسة الشرعية تدور مع دليل المصلحة المرسلّة وجوداً وهدماً، فلا ينفك الفقه السياسي المتطور عن هذا الدليل، وبذلك يتحقق ما يضمن استمرار حياة التشريع والنهوض بالحضارة، وهذا من حكمة الباري سبحانه وتعالى وعظيم امتنانه على أمة الإسلام.

❖ ومن منطلق هذه الأهمية، أوصي بمزيد من الدراسة والبحث في الفقه السياسي وما يدل عليه من أدلة، لا سيما دليل سد الذرائع.

شكر وتقدير

قال تعالى: ﴿وَمَنْ يَشْكُرْ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ﴾ (سورة لقمان، آية 12)

أتقدم بالشكر والعرفان والتقدير للدكتور الفاضل / ماهر حامد الحولي عميد كلية الشريعة والقانون بالجامعة الإسلامية - غزة، والذي وافق على الإشراف على هذا البحث، والذي لم يأل جهداً في تقديمه لي نصحه وإرشاده وتوجيهاته، فأشكره على كل الملاحظات والمعلومات والتنبيهات التي زودني بها، وأشكره كذلك على حثه المتواصل لي وتشجيعه إياي على إنهاء هذا البحث.

كما وأتوجه بعظيم الشكر والعرفان إلى الأستاذين الفاضلين عضوي لجنة المناقشة:

فضيلة الدكتور / مازن إسماعيل هنية (رئيس لجنة الإفتاء)

وفضيلة الدكتور / زياد إبراهيم مقداد (عميد الدراسات العليا)

وذلك على قبولهما أولاً مناقشة هذا البحث ثم جهدهما الطيب في قراءة هذا البحث وملاحظاته، وأعدهما أن آخذ بعين الاعتبار كل ما يشير به عليّ وألتزمه بشراحة صدر وطيب نفس.

والشكر موصول إلى الجامعة الإسلامية بغزة، وكلية الشريعة والقانون التي قبلتني طالباً بها ممثلة في عميدها فضيلة الدكتور/ ماهر حامد الحولي.

ولا أنسى كذلك أن أشكر كل من ساعدني في إعداد هذا البحث من تخريج وتنسيق وطباعة، وأخص بالذكر: شقيقي الأستاذ ماجد رجب وأخي الأستاذ نبيل الهندي وأخي الأستاذ حسام صلاح والأخ نبیه مهاني وكذلك موظفي المكتبة المركزية في الجامعة الإسلامية.

كما وأتقدم بالشكر والعرفان لجميع أفراد أسرتي الذين ساعدوني ووفروا لي الأسباب المعنوية والمادية لإتمام هذه الرسالة على أكمل وجه.

وختاماً أسأل الله العلي القدير أن يجعل هذا العمل خالصاً لوجهه الكريم، وينفع به الإسلام والمسلمين، ويجعله في ميزان حسناتي يوم الدين، إنه على كل شيء قدير.

الفصل التمهيدي

علاقة المصلحة المرسلّة بالسياسة

الشرعية

ويشمل ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: حقيقة المصلحة المرسلّة وأقسامها

المبحث الثاني: حقيقة السياسة الشرعية وبيان قواعدها

المبحث الثالث: قيمة المصلحة المرسلّة بالنسبة للسياسة

الشرعية

المبحث الأول

حقيقة المصلحة المرسلّة وأقسامها

ويشمل توطئة وثلاثة مطالب:

المطلب الأول: حقيقة المصلحة المرسلّة

المطلب الثاني: أهمية المصلحة المرسلّة وأسبابها ومحلها

المطلب الثالث: حجية المصلحة المرسلّة وآراء العلماء فيها

وشروطها

توطئة:

الفقه الإسلامي في جملته قائم على أساس اعتبار مصالح الناس، فكل ما هو مصلحة مطلوب وجاءت الأدلة بطلبه، وكل ما هو مضرة منهي عنه وتضافرت الأدلة على منعه، وهذا أصل مقرر مجمع عليه لدى فقهاء المسلمين، فكلهم اتفقوا على أن ما شرع للمسلمين من شرائع وأحكام إلا وكان فيه منفعة، كما أنهم اتفقوا على أن جميع أحكامه سبحانه وتعالى متكفلة بمصالح العباد في الدارين، وأن مقاصد الشريعة ليست سوى تحقيق السعادة الحقيقية لهم.

والمصالح باعتبار الشارع لها من عدمه قد تكون معتبرة وهي كل ما قام الدليل الشرعي على اعتبارها ورعايتها، فمثلاً حفظ النفس مصلحة اعتبارها الشارع ومن أجل المحافظة عليها شرع القصاص.

وقد تكون مصالح ملغاة وهي كل ما قام الدليل الشرعي على إلغائها كالقول بتساوي الأخ وأخته في المقدار الموروث للأخوة الجامعة بينهما، لكنه ثبت إلغاؤه بقوله تعالى: ﴿وَإِنْ كَانُوا إِخْوَةً رِجَالًا وَنِسَاءً فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ﴾⁽¹⁾.

وقد تكون مصالح سكت الشارع عنها أطلق عليها مصالح مرسلّة وهي موضوع بحثنا.

وترجع أهمية المصلحة المرسلّة إلى أنه بواسطتها يمكن إيجاد التشريعات اللازمة لكل واقعة لم يأت نص معين يشهد لها بالاعتبار أو الإلغاء، ولم يوجد نظير تقاس عليه ويترتب عليها مصلحة راجحة للناس.

المطلب الأول: حقيقة المصلحة المرسلّة:-

المصلحة المرسلّة لفظ مركب من جزأين، ومعرفة معنى هذا اللفظ يتوقف على معرفة جزأيه اللذين تركيب منهما.

أولاً: المصلحة لغة:-

يقال: صَلَحَ: صلاحاً وصلُوحاً، زال عنه الفساد.

والمصلحة: الصلاح والمنفعة، والجمع المصالح.⁽²⁾

فالإصلاح والاستصلاح والمصلح ألفاظ مغايرة لألفاظ الإفساد والاستفساد والمفسد.

⁽¹⁾ سورة النساء، آية 176 .

⁽²⁾ الرازي: مختار الصحاح ص 206، الفيومي: المصباح المنير ص 207، مجموعة من المؤلفين: المعجم الوسيط، 1 / ص

ثانياً: المصلحة اصطلاحاً:

عرفها أهل العلم بتعريفات كثيرة كلها تدور حول معنى واحد ولعل أجمعها وأمنعها، وهو ما نطق به الإمام الغزالي فقال: المصلحة في الأصل عبارة عن جلب منفعة أو دفع مضرة. ثم بين المصلحة بقوله: "المحافظة على مقصود الشرع، ومقصود الشرع من الخلق خمسة، وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة".⁽¹⁾

ثالثاً: المرسلّة لغة:

المرسلّة: مؤنث المرسل وهي قلادة طويلة تقع على الصدر. وأرسل الكلام: أطلقه من غير تقييد، ونثر مرسل لا يتقيد بسجع وشعر مرسل لا يتقيد بقافية واحدة.⁽²⁾

فالمرسلّة لغة هي المطلقة التي لم تقيد بقيد، وهذا المعنى لا يخرج عن المعنى الشرعي.

أما في الاصطلاح:

فالمرسل في مصطلح الحديث: ما سقط من إسناده الصحابي، كأن يقول التابعي قال رسول الله ﷺ، ولا يذكر الصحابي الذي أخذ عنه.⁽³⁾

وفي اصطلاح الأصوليين المرسلّة ما لم يقيد بقيد في الاعتبار ولا بالإبطال شرعاً.⁽⁴⁾

رابعاً: المصلحة المرسلّة في الاصطلاح:-

بعدما تقدم لابد لنا من تعريف المصلحة المرسلّة في الاصطلاح، والحقيقة أن أقوال العلماء تعددت في تعريف المصلحة المرسلّة، وهي عندهم تأتي تحت أكثر من اسم فتسمّى استصلاحاً واستدللاً مرسلّاً ومناسباً مرسلّاً وقياساً مرسلّاً، ومن أهم هذه التعريفات:

1- تعريف الغزالي: حيث عرف الاستصلاح فقال: "ما لم يشهد له من الشرع بالبطلان ولا بالاعتبار نص معين".⁽⁵⁾

2- وعرفها الشاطبي واضعاً إياها تحت مسمى الاستدلال المرسل فقال في الموافقات بأنها: "التي لم يشهد لها أصل شرعي من نص أو إجماع، لا بالاعتبار ولا بالإلغاء".⁽⁶⁾

(1) الغزالي، المستصفى، 1 / ص 216-217.

(2) الفيومي: المصباح المنير، 138، المرجع السابق.

(3) البيقوني: صقل الأفهام الجلية بشرح المنظومة البيقونية، 128.

(4) ابن أمير الحاج: التقرير والتحبير 3 / ص 201 .

(5) الغزالي: المستصفى، 1 / ص 219 .

(6) الشاطبي: الموافقات، 1 / ص 28، هامش (1).

وقال في الاعتصام الاستدلال المرسل هو: " أن يوجد لذلك المعنى جنس اعتبره الشارع في الجملة بغير دليل معين".⁽¹⁾

3- ويذكرها البغدادي تحت عنوان المناسب المرسل فيقول: " وهو الوصف الذي لم يشهد له دليل خاص بالاعتبار أو بالإلغاء، ولكن بناءً الحكم عليه يحقق مصلحة تشهد لها عمومات الشريعة وأصولها الكلية".⁽²⁾

ويأتي في ذات السياق ما نقله الشوكاني عن الإمام الغزالي قائلاً: " هي أن يوجد معنى يشعر بالحكم، مناسب عقلاً، ولا يوجد أصل متفق عليه".⁽³⁾

4- وأخيراً ما عرفها به البوطي فقال المصلحة المرسله هي: " كل منفعة داخله في مقاصد الشارع دون أن يكون لها شاهد بالاعتبار أو الإلغاء".⁽⁴⁾

(1) الشاطبي: الاعتصام، ص 354 .

(2) عبد المؤمن البغدادي الحنبلي: تيسير الوصول إلى قواعد الأصول ومعاهد الفصول، 1/ ص 345 .

(3) الشوكاني: إرشاد الفحول، 2/ ص 111 .

(4) البوطي، ضوابط المصلحة، ص 288، ولمزيد الاطلاع على تعريفات العلماء انظر: الغزالي: المستصفي، 1/ ص 216، ابن قدامة: روضة الناظر، ص 86، حاشية البناني، 2/ ص 438-439، اللكنوي: فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، 2/ ص 316، الشوكاني: إرشاد الفحول، 2/ ص 111، 2/ ص 55، ابن بدران: المدخل إلى مذهب الإمام أحمد، ص 146، الجديع: تيسير علم أصول الفقه، 2/ ص 55، سانو: معجم مصطلحات أصول الفقه، ص 413، وغيرها.

وتعريف البوطي تظهر وجاهته واختياره لدي للأسباب الآتية:

أ- هذا التعريف في شقه الأول " كل منفعة داخله في مقاصد الشارع"، يتفق مع التعريف اللغوي للمصلحة والتعريف الاصطلاحي الذي عرفها به الغزالي، وبهذا الشق يخرج كل ما يظن أنه منفعة مما لا يدخل في المقاصد الكلية للشارع مما يمكن أن نسميه المصالح الموهومة.

ب- وقوله: "دون أن يكون لها شاهد بالاعتبار أو الإلغاء"، قيد مهم في التعريف وهو أيضاً يتفق مع معظم تعريفات العلماء، لكن كان ينبغي أن يقيد الشاهد الذي يذكره بالخصوص فيقول: "دون أن يكون شاهد خاص أو معين"، وبالجملة فهذا القيد يخرج به:

1- كل ما كان منصوفاً عليه أو مجمعاً على حكمه.

2- كل مسألة أو واقعة كانت مناطاً لمصلحتين متعارضتين لكل منهما شاهد بالاعتبار أو الإلغاء، فيلجأ في مثل هذه الحالات إلى الترجيح.

3- كل مصلحة عارضها نص أو قياس صحيح، سواء عارضت من النص عمومه أو إطلاقه أو جميع مدلوله.

وعليه يكون تعريفنا المختار للمصلحة المرسله أنها: "كل منفعة داخله في مقاصد الشارع دون أن يكون لها شاهد خاص بالاعتبار أو الإلغاء".

المطلب الثاني: أهمية المصلحة المرسلّة وأسبابها ومحلّها:-

أولاً: أهمية المصلحة المرسلّة

يمكن إبراز أهمية المصلحة المرسلّة كدليل استنباطي تبغي للأحكام الشرعية في ما يلي:

1- إن الشريعة الإسلامية غنية بمصادرها الفقهية الأصلية منها والتبعية، ومن بين هذه المصادر مصدر مهم خصب عرف باسم "المصلحة المرسلّة"، فبواسطتها يمكن إحداث التشريعات والقوانين اللازمة لكل ما يستجد من وقائع وتقتضيه ظروف الحياة المعيشية من أجل تحقيق المنفعة وتلبية حاجات ومتطلبات الأمة المتجددة إذا أعوزنا الدليل الخاص من الكتاب أو السنة، أو القياس. (1)

2- بناء الأحكام عليها وهذا بيّن من خلال عمل الصحابة رضي الله عنهم، وكذلك عمل التابعين و كذلك في عصر أئمة المذاهب و من ذلك:

(أ) في عصر الصحابة رضي الله عنهم:

- المصلحة في جمع المصحف، وليس ثم نص على جمعه وكتابته أيضاً ولم يرد نص عن النبي ﷺ مما صنعوا من ذلك، ولكنهم رأوه مصلحة تناسب تصرفات الشرع قطعاً، فإن ذلك راجع إلى حفظ الشريعة، والأمر بحفظها معلوم، وإلى منع الذريعة للاختلاف في أصلها الذي هو القرآن.

- كذلك اتفاق أصحاب رسول الله ﷺ على حد شارب الخمر ثمانين، وقضاء الخلفاء الراشدين بتضمين الصناع، وقتل الجماعة بالواحد إلى غير ذلك من الأمثلة. (2)

(ب) في عصر التابعين:

- أمر عمر بن عبد العزيز ﷺ إبان خلافته الولاية بإقامة الخانات بطريق خراسان؛ ليأوي إليها المسافرون خلال سفرهم وترحالهم. (3)

وغير ذلك الكثير من الأمثلة التي تبيّن بوضوح أن الأخذ بالمصالح المرسلّة وبناء الحكم عليها من مقاصد الدين وفهم من شاهد أحوال التنزيل.

(1) أبو زهرة: مالك، ص 315، صالح: المصلحة المرسلّة وتطبيقاتها المعاصرة، مجلة جامعة دمشق م16 ع1، ص357.

(2) الشاطبي: الاعتصام، ص 356،361.

(3) ابن سعد: الطبقات، 5/ ص 345، البوطي: ضوابط المصلحة، ص 315، 317.

ج) في عصر أئمة المذاهب:

- فقد عمل الأئمة جميعهم بالمصالح المرسلّة وبنوا عليها الأحكام الفقهية وإن اختلفوا في اسم هذا الدليل من مطابق ومستقل به، والغير أدخله في باب القياس ولم يعتبره دليلاً مستقلاً. (1)

3- إن الحاجة تدعو إلى تطبيق هذا المبدأ من أجل تحقيق المنافع الكثيرة المقصودة للشارع والتي يجب المحافظة عليها ورعايتها، وهذا ما يبرهن حيوية وخصوبة الفقه الإسلامي، وهو أحد مظاهر تفوق الفكر الإسلامي على مدى الدهر. ويؤكد هذا المنحى القرضاوي فيقول: "ومن أجل هذا ضمت القوانين الحديثة أحكاماً شتى كثيرة مناطها المصلحة ولا شيء غيرها.

مثل اشتراط توثيق عقد الزواج بالجهة الرسمية وإلا لا تسمع المحاكم دعواه. وكذلك توثيق عقود الملكية في دوائر الشهر العقاري، أو التسجيل العقاري. وكذلك قوانين البناء، حيث تشترط إذن البلدية وغيرها.

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

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

وهناك قوانين كثيرة تكاد تكون مبنية على المصلحة مثل قانون السير أو المرور، وكذلك قانون العمل والعمال...". (2)

ثانياً: الأسباب الداعية للعمل بالمصلحة المرسلّة:

المصلحة المرسلّة لا يجوز العمل بها مطلقاً، بل لا بد من وجود أسباب وبواعث تدعو إلى الأخذ بها يمكن ردها إلى ما يلي (3):

1- جلب المنافع، وهي الأمور التي يحتاج إليها أفراد المجتمع، كفرض الضرائب العادلة عند الحاجة لأجل تمويل الخدمات العامة والمشروعات المفيدة.

2- درء المفاسد، وهي الأمور التي تفضي إلى إلحاق الضرر بأفراد المجتمع سواء أكان مادياً أم معنوياً.

(1) البوطي: ضوابط المصلحة، ص 319-334، البغا: الأدلة المختلف فيها، ص 44-53، أبو زهرة: مالك، ص 341-343.

(2) القرضاوي: السياسة الشرعية، ص 104.

(3) الزرقاء: المدخل الفقهي العام، 1 / ص 97.

3- سد الذرائع، أي منع الطرق التي تؤدي إلى إهمال أوامر الشريعة أو الاحتيال عليها، أو تؤدي إلى الوقوع في محاذير شرعية ولو من غير قصد.

4- اختلاف الناس في عاداتهم وأخلاقهم وأوضاع حياتهم المعيشية العامة. (1)
مما يتطلب تغيير وجه المصلحة في هذه المجتمعات وجدة أمور مستحدثة تحتم عملية الاجتهاد الاستصلاحي.

ثالثاً: محل العمل بالمصلحة المرسلّة:-

إن غاية تشريع الأحكام من الشارع إنما هو تحقيق المصلحة للعباد، ويقرر فقهاء المسلمين أن التكاليف الإسلامية قسمان:

قسم يتصل بالعبادات:

وهي تنظيم العلاقة بين الإنسان وربه، والأصل في هذا القسم التعبد، فالنصوص فيه غير معللة في جملتها، فلا يلتفت الشخص في العبادات إلى البواعث والغايات التي من أجلها كانت، ومع هذا فإن من الواجب على المسلمين الإيمان بأن هذه التكاليف المتصلة بالعبادة في مصلحة الإنسان.

أما القسم الثاني:

فهو ما يتصل بمعاملة بني الإنسان بعضهم مع بعض، وهو ما يسمى في اصطلاح الفقهاء بالعبادات، والأصل في هذا القسم هو الالتفات إلى المعاني والبواعث التي شرعت من أجلها الأحكام باتفاق الفقهاء، والمعاني الملاحظة في شرعية الأمور العادية هي المصالح.

وهذا ما بينه الشاطبي: "الأصل في العبادات بالنسبة إلى المكلف التعبد، دون الالتفات إلى المعاني، وأصل العادات الالتفات إلى المعاني". (2)

وإذا كان هذا القسم من العادات تشرّع فيه الأحكام تبعاً للمعاني والبواعث التي شرعت من أجلها الأحكام، فلا بد أن يكون هذا القسم محلاً لعمل المصلحة المرسلّة بلا شك، فتبين أن المصلحة المرسلّة تعمل في أحكام العادات.

(1) الزرقاء: المدخل الفقهي العام، 1 / ص 97، البوطي: ضوابط المصلحة، ص 333، البيضا: الأدلة المختلف فيها، ص 45-56،

أبو زهرة: مالك، ص 361-363 0

(2) الشاطبي: الموافقات، 2 / ص 52.

المطلب الثالث: حجية المصلحة المرسلّة وآراء العلماء فيها وشروطها:-

أولاً: حجيتها ومذاهب العلماء فيها:

تحرير محل النزاع في هذه المسألة:

يلاحظ أن الفقهاء الأربعة جميعهم رحمهم الله تعالى قد عملوا بالمصلحة المرسلّة وكان هذا ظاهر في فروعهم الثابتة هنا وهناك، فبعضهم يأخذ بها ويبني الأحكام عليها والبعض الآخر يصرح بإنكارها، ولكنهم عند التفريع تجدهم يعللون بمطلق المصلحة.

منشأ الخلاف في هذه المسألة:

إن الاختلاف الواقع بين الفقهاء في هذه القضية هو في اعتبار المصلحة المرسلّة دليلاً مستقلاً أم لا، فالإمام مالك رحمه الله يعتبرها دليلاً مستقلاً كأدلة الأحكام، والإمام أحمد رحمه الله يأخذ بالمصلحة المرسلّة و يعتبرها كذلك أصلاً فقهيّاً مستقلاً، والإمام أبو حنيفة رحمه الله وأتباعه يأخذون بها إلا أنها تدرج عندهم تحت العمل بالاستحسان أو العرف، أما الإمام الشافعي رحمه الله تعالى وأتباعه لا يصرحون باعتبار هذا الدليل لكنهم يعملون به كنوع من أنواع القياس.

فالحنفية:

قد عملوا بالمصلحة المرسلّة، وإن نقل عن بعض العلماء عدم عمل الحنفية بها، كما بين هذا الإمام الشوكاني في إرشاد الفحول.⁽¹⁾

لكنهم ردوا العمل بها إلى أدلة أخرى كالاستحسان، حيث أنهم ذكروا من أنواعه: الاستحسان بالمصلحة المرسلّة، وكان هذا واضحاً عندما عرفوا الاستحسان حيث قالوا: "هو العدول عن حكم الدليل إلى العادة لمصلحة الناس."⁽²⁾

وكذلك فإن مرد بناء الأحكام على العرف هو اقتضاء المصلحة المرسلّة كدليل، إذ لا يتعارف الناس إلا على ما فيه مصلحة معاشهم ودنياهم.⁽³⁾

فالحنفية إذن يعملون بالمصلحة المرسلّة وإن كانت تدرج عنهم تحت أسماء أخرى كالاستحسان والعرف، ومن ثم فهم لا يعتبرونها دليلاً مستقلاً.

(1) المصدر السابق، الشاطبي: الاعتصام، ص 351.

(2) السرخسي: المبسوط، 10/ ص 145.

(3) الكاساني: بدائع الصنائع، 4/ ص 223، البوطي: ضوابط المصلحة، ص 331-334، أبو زهرة: مالك، ص 306، البيضا: الأدلة المختلف فيها، ص 47.

والإمام مالك رحمه الله:

فهو زعيم الآخذين بالمصلحة المرسلّة وحامل لواءها، يوضح هذا المعنى الإمام الشاطبي فيقول: "أما قسم العادات الذي هو جار على المعنى المناسب الظاهر للعقول، فإنه استرسل فيه استرسال المدل العريق في فهم المعاني المصلحية، نعم مع مراعاة مقصود الشارع أم لا يخرج عنه ولا يناقض أصلاً من أصوله".⁽¹⁾

فالمصلحة المرسلّة عند مالك رحمه الله دليل مستقل لاستنباط الأحكام الشرعية، وإن أنكر بعض المالكية العمل بها واعتبارها دليلاً مستقلاً.⁽²⁾

أما الشافعية:

فهم لا يصرحون بأخذ هذا المبدأ وإن كانوا يعملون به في فروعهم الفقهية لكنهم يدرجونه في باب القياس.

يقول الزنجاني: "ذهب الشافعي رضي الله عنه إلى أن التمسك بالمصالح المستندة إلى كلي الشرع وإن لم تكن مستندة إلى الجزئيات الخاصة جائز"⁽³⁾، ثم ذكر بعد ذلك مثلاً على الأخذ بالمصلحة المرسلّة وهو قتل الجماعة بالواحد.

وذكر الرازي في المحصول والغزالي في المستصفى أن المناسب إن وقع في رتبة الضروريات فجائز الأخذ به وإن لم يشهد له أصل معين، وهذا هو عين الأخذ بالمصلحة المرسلّة.

وأما المناسب الحاجي فخالف، فمرة أجاز الغزالي العمل به وبناء الحكم عليه بشرط أن يعتضد بشهادة أصل ومرة منع كالرازي.

أما المناسب التحسيني لا يجوز بناء الحكم عليه بالاتفاق إن لم يعتضد بشهادة أصل.⁽⁴⁾

(1) الشاطبي: الاعتصام، ص 366، الشاطبي: الموافقات، 2 / ص 52.

(2) الشوكاني: إرشاد الفحول، 2 / ص 154.

(3) الزنجاني: تخريج الفروع على الأصول، ص 169-170.

(4) الغزالي: المستصفى، 1 / ص 218، الرازي: المحصول، ج2ق3 / ص 220، الشاطبي: الاعتصام، ص 352.

وفقهاء الحنابلة:

يأخذون بالمصالح المرسلّة كغيرهم، ويعتبرونها معنى من معاني القياس، وإن ورد على لسان بعضهم إنكار حجيتها كما ورد في روضة الناظر وجنة المناظر. (1)

والحق أن الأخذ بالمصالح المرسلّة واعتبارها أصلاً فقهياً مستقلاً، هو الذي يتفق مع اتباع الإمام أحمد رحمه الله للسلف الصالح في استنباطهم، وعدم الخروج عن طريقته، حيث أن الصحابة الذين اقتدى بهم وتخرج على فتاويهم قد كانوا يأخذون بالمصالح المرسلّة. (2)

(1) ابن قدامة: روضة الناظر، ص 87.

(2) أبو زهرة: أحمد، ص 231.

أدلة مذاهب العلماء:

أدلة المجيزين:

أ- ثبت بالاستقراء، أن الله تعالى إنما بعث الرسل عليهم الصلاة والسلام لتحصيل مصالح العباد، وأن الأحكام الفقهية إنما شرعت لتحقيق مصالح الناس بجلب النفع لهم ودفع الضر عنهم. (1)

فإذا كانت الواقعة فيها حكم شرعي بنص أو إجماع أو قياس عليهما يتبع فيها هذا الحكم؛ لأنه يحقق المصلحة، وأما إذا لم يوجد نص ولا إجماع ولا قياس عليهما في واقعة وكان فيها مصلحة غلب على الظن أنها مطلوبة للشرع؛ لأنه حيثما وجدت المصلحة فثم شرع الله وجب أن تأخذ هذه الواقعة حكماً شرعياً بناءً على ما يتوخي فيها من مصلحة.

ب- إن الوقائع الجزئية لا نهاية لها وكذلك أحكام الوقائع لا حصر لها، والأصول الجزئية التي تقتبس منها المعاني والعلل محصورة متناهية والمتناهي لا يفي بغير المتناهي.

فلا بد إذاً من طريق آخر، يتوصل بها إلى إثبات الأحكام الجزئية وهي التمسك بالمصالح المستندة إلى أوضاع الشرع، ومقاصده على نحو كلي وإن لم يستند إلى أصل جزئي، وهذا هو الاستصلاح. (2)

ج- عمل أصحاب النبي ﷺ أموراً كثيرة لم يتقدم لها شاهد بالاعتبار وإنما عملوها بمطلق ما فيها من مصلحة، حسبما أدركته عقولهم، واعتبروا ذلك كافياً لبناء الأحكام والتشريع، وحوادثهم في ذلك كثيرة ومشهورة. (3)

د- أن مجال العمل بالمصلحة المرسلّة إنما هو في العادات ونحوها، والأصل في هذا النوع من التكاليفات الالتفات إلى المعاني والبواعث التي شرعت من أجلها الأحكام، وهذه المعاني هي المصالح التي بنيت عليها هذه الأحكام، فهي مصالح معقولة.

فإذا حدثت واقعة لا حكم للشارع فيها، وبنى المجتهد حكمه فيها على ما أدركه عقله من نفع أو ضرر، كان حكمه على أساس صحيح معتبر لدى الشارع؛ لأن الله تعالى أوجب علينا ما نترك عقولنا نفعه وحرّم علينا ما نترك عقولنا ضرره. (4)

هـ- واستدل كذلك الرازي على وجوب القطع بكون الاستصلاح حجة بالمنقول والمعقول (5):

أما المنقول: فالنص والإجماع:

(1) الشاطبي: الموافقات 1 / ص 262.

(2) الزنجاني: تخريج الفروع على الأصول، ص 171.

(3) الشاطبي: الاعتصام، ص 354-363.

(4) الشاطبي: الاعتصام، ص 366، الزنجاني، تخريج الفروع على الأصول، ص 170.

(5) الرازي: المحصول، 2، ق3 / ص 224-225.

أما النص فقولته تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ﴾⁽¹⁾.

وجه الدلالة:

فهذا أمر بالمجازة، والاستدلال بكونه مصلحة على كونه مشروعاً مجاوزة، فوجب دخوله تحت النص.

وأما الإجماع:

فهو أن من تتبع أحوال مباحثات الصحابة علم قطعاً أن هذه الشرائط التي يعتبرها فقهاء الزمان في تحرير الأقيسة، والشرائط المعتبرة في العلة والأصل والفرع، ما كانوا يلتفتون إليها بل كانوا يراعون المصالح؛ لعلمهم بأن المقصد من الشرائط: رعاية المصالح.

أما المعقول:

فلأننا إذا قطعنا بأن المصلحة الغالبة على المفسدة معتبرة قطعاً عند الشرع، ثم غلب على ظننا أن هذا الحكم مصلحته غالبة على مفسدته: تولد من هاتين المقدمتين ظن أن هذه المصلحة معتبرة شرعاً، والعمل بالظن واجب، وهذا يقتضي القطع بكونه حجة.

أدلة المانعين:

أ- المصالح منقسمة إلى ما عهد من الشارع اعتبارها، وإلى ما عهد منه إلغاؤها، والمصالح المرسلّة مترددة بين هذين القسمين وليس إلحاقها بأحدهما أولى من الآخر، فامتنع الاحتجاج به، على أن إلحاقها بأحد القسمين مجال للأهواء والشهوات.⁽²⁾

وأجيب عنه:

إن القائلين ببناء الأحكام على المصلحة المرسلّة لم يقولوا بذلك بإطلاق، وإنما قيدوا العمل بها بشروط معينة، ومن ثم لا يكون العمل بها إلا في متناول العلماء الذين توفرت فيهم أدوات الاجتهاد، لا في متناول الجهلة من الناس وأصحاب الأهواء.

ب- إن العمل بالمصلحة المرسلّة عمل لا يشهد له دليل من الكتاب أو السنة، فيكون العمل بها عملاً بالظن المجرد عن دليل، والأصل عدم العمل بالظن، لما فيه من خطر فوات الحق، إذ الإنسان قد يظن الشيء مفسدة وهو مصلحة، وقد يظنه مصلحة وهو مفسدة.⁽³⁾

ج- ما استدلل به الشافعي رحمه الله في إبطال القول بالاستحسان ما ملخصه:

أن الله عز وجل لم يترك الناس سدى، من غير أن يشرع لهم ما يكفل تحقيق مصالحهم، وكان ذلك فيما شرعه لهم من أحكام في كتابه وعلى لسان رسوله ﷺ، وفيما هدى إليه أهل العلم

(1) سورة الحشر، آية 2.

(2) الأمدي: الإحكام، 3/ ص 204، 203.

(3) الزنجاني: تخريج الفروع، ص 171-172، الإيجي: شرح العضد، ص 373.

فأجمعوا فيه على حكم لم يختلفوا فيه، وفيما أرشدهم إليه من العمل بالقياس إن لم يتيسر لهم ما سبق من الأدلة، وبهذا أكمل لهم شرعه وأتم عليهم نعمته، ولو كانت مصالح الناس تحتاج إلى أكثر مما شرعه، ومما أرشد إلى الاهتداء به، لبينه ولم يتركه؛ لأنه سبحانه لم يترك الإنسان سدى. (1)

ومعلوم أن الاستحسان في تعبير الشافعي يشمل الاستصلاح والاستحسان في اصطلاح الفقهاء والأصوليين.

وأجيب عليه: بأن الاستحسان الذي يبطله الشافعي ويعتبره من قبيل شرع الأحكام بالهوى والتشهي، وليس الاستحسان الذي مرده إلى أصل قطعي من أصول الشريعة، فهذا لا مجال للرد فيه.

الترجيح:

يظهر لنا بعد هذا البيان أن الفقهاء الأربعة يعملون بالمصالح المرسلّة، ويبنون الأحكام عليها، لكنهم يتفاوتون بالأخذ بها وفي تكييفها الشرعي. فالمالكية والحنابلة يعتبرونها أصلاً فقهيّاً مستقلاً، تستنبط منه الأحكام الشرعية، بينما الحنفية لا يعتبرونها كذلك بل هي تخرج عندهم مخرج الاستحسان والعرف، و الشافعية فهي عندهم ضرب من ضروب القياس.

وعليه يمكننا القول بأن الراجح هو قول الجمهور والذي يقضي بالعمل بالمصالح المرسلّة، لا كما ذكر القلة كالأمدي⁽²⁾ وابن الحاجب⁽³⁾ واللكنوي⁽⁴⁾ والسبكي⁽⁵⁾ وأهل الظاهر حيث أنهم ينكرون القياس أصلاً فمن باب أولى مثل هذا الدليل.

وإنما قلنا برجحان قول الجمهور لمسوغات أهمها:

1- أنه يتفق ويسير في إطار تحقيق مقاصد الشريعة الغراء، من جلب المصالح للعباد أو دفع المفساد عنهم.

2- أنه ما دأب عليه كبار الصحابة رضي الله عنهم من خلال تتبع الفروع الفقهية.

(1) الشافعي: الأم، 7-8 / ص 492-500.

(2) قال الأمدي في الإحكام، 3/ ص 203: "اتفق الفقهاء من الشافعية والحنفية وغيرهم على امتناع التمسك به - المصالح المرسلّة - وهو الحق، إلا ما نقل عن مالك أنه يقول به، مع إنكار أصحابه لذلك عنه".

(3) قال الإيجي في شرح العضد، ص 373: "المصالح المرسلّة لنا لا دليل فوجب الرد".

(4) اللكنوي: فواتح الرحموت 2 / ص 316-317.

(5) اللبناني: حاشية العلامة اللبناني 2 / ص 438-441.

3- أن فقهاء المذاهب الأربعة يعملون بالمصلحة المرسلّة وهذا واضح في فروعهم الفقهيّة، وإن اختلفوا في مدى اعتبار هذا الدليل، فيظهر أن خلافهم يكاد أن يكون لفظياً.

ثانياً: شروط العمل بالمصلحة المرسلّة:

اشترط العلماء للعمل بالمصلحة المرسلّة جملة من الشروط هي⁽¹⁾:

- 1- الملاءمة لمقاصد الشرع بحيث لا تنافي أصلاً من أصوله ولا دليلاً من دلائله، بل تكون من جنس المصالح الكلية التي قصد الشارع إلى تحصيلها، أو قرينة منها ليست غريبة عنها.
 - 2- أن تكون معقولة في ذاتها، حتى إذا عرضت على أهل العقول تلقّتها بالقبول، وأن لا تكون في التعبدات أو ما جرى مجراها من الأحكام.
 - 3- أن يكون في الأخذ بها حفظ أمر ضروري، أو رفع حرج لازم في الدين، بحيث لو لم يأخذ بتلك المصلحة في موضعها لكان الناس في مشقة وحرج، والله تعالى يقول: ﴿وَمَا جَعَلَ
- عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾.⁽²⁾
- 4- عدم تقويتها مصلحة أهم.
 - 5- عدم معارضتها للقياس الصحيح.

أما الغزالي فقد اشترط في اعتبار المصلحة المرسلّة حجة أن تكون:

- 1- ضرورة، أي ليست مما يمكن الاستغناء عنه.
- 2- كلية - ليست جزئية - بمعنى أنها تؤدي نفعاً عاماً للمسلمين.
- 3- قطعية، لا ظنية، أي أن تثبت بطريقة لا شبهة فيها.⁽³⁾

وحاصل كلام الغزالي رد الاستدلال بالمصلحة المرسلّة، لتضييقه في قبولها باشتراط ما لا يتصور وجوده.⁽⁴⁾

(1) الشاطبي: الاعتصام، ص 364-367، البوطي: ضوابط المصلحة، ص 107 - 237

(2) سورة الحج، آية 78.

(3) الغزالي: المستصفي، 1 / ص 217-218، الرازي: المحصول، ق3 / ص 20.

(4) الشوكاني: إرشاد الفحول، 2/ص156.

المبحث الثاني

حقيقة السياسة الشرعية وبيان قواعدها

ويشمل ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: حقيقة السياسة الشرعية لغة واصطلاحاً

المطلب الثاني: أدلة السياسة الشرعية

المطلب الثالث: مصادر السياسة الشرعية وقواعدها

المطلب الأول: حقيقة السياسة الشرعية لغة واصطلاحاً

أولاً: السياسة لغة:

السياسة في اللغة مشتقة من مادة (س و س) (1).

وقد وضع لهذه المادة معانٍ متعددة ومختلفة، لكن الذي يهمننا هنا هو ما يدل على الرياسة والتدبير والإصلاح.

فالسُّوسُ الرياسة، يقال: ساسوهم سوساً إذا قادوهم وترأسوا عليهم. وإذا رأسوه قيل: سوسوه وأساسوه.

وساس الأمر سياسة: قام به، وسوسه القوم: جعلوه يسوسهم.

ويقال: سوس فلان أمر بني فلان: أي كلف سياستهم.

وفي الحديث: (كَانَتْ بَنُو إِسْرَائِيلَ تَسُوسُهُمُ الْأَنْبِيَاءُ) (2) أي: تتولى أمورهم كما يفعل الأمراء والولاة بالرعية.

فالسياسة: القيام على الشيء بما يصلحه.

وهذا المعنى الأخير قوي الصلة بالمعنى الشرعي للسياسة، ذلك أن الإمام يقوم على إصلاح شؤون الأمة وتدبيرها بما يصلحها وينفعها في دنياها وأخرائها.

ثانياً: الشرعية لغة:

الشرعية: مأخوذة من لفظ "شرع" (3) بمعنى سن وبيّن.

والشريعة والشراع والمشرعة: المواضع التي يُنحدر إلى الماء منها.

قال الليث: وبها سُمّي ما شرع الله لعباده من الصوم والصلاة والحج والنكاح وغيره.

والتشريع: إيراد الإبل شريعة لا يحتاج معها إلى نزع بالعلق ولا سقي في الحوض، وهو سن القوانين أيضاً.

وشرع الدين: سنّه وبينه.

والشريعة والشريعة: ما سن الله من الدين وأمر به كالصوم والصلاة والحج والزكاة وسائر

أعمال البر، ومنه قوله تعالى: ﴿ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ﴾ (4).

وهذا المعنى هو المقصود، والذي لا يخرج عن المعنى الشرعي.

(1) ابن منظور: لسان العرب 6/ ص 108، الموسوعة الفقهية، 25 / ص 294.

(2) البخاري: صحيح البخاري، كتاب أحاديث الأنبياء، باب ما ذكر عن بني إسرائيل، 2 / ص 451، ح 3455.

(3) ابن منظور: لسان العرب، 8 / ص 175 - 176، القاموس المحيط، ص 659 - 670، المعجم الوسيط، 1 / ص 479.

(4) سورة المائدة، آية 48.

ثالثاً: تعريفات السياسة الشرعية اصطلاحاً:

عُرِّفت السياسة الشرعية بتعريفات عدة للفقهاء قديماً وحديثاً ومنها:

- 1- ما عرفها به ابن نجيم بأنها: " فعل شيء من الحاكم لمصلحة يراها، وإن لم يرد بذلك الفعل دليل جزئي". (1)
 - 2- وعرفها المقرئ نقي نقلاً عن البحر الرائق فقال: " هي القانون الموضوع لرعاية الآداب والمصالح وانتظام الأموال". (2)
 - 3- وعرفها ابن عابدين بأنها: " استصلاح الخلق بإرشادهم إلى الطريق المنجي في الدنيا والآخرة". (3)
 - 4- وعرفها كذلك ابن عابدين بتعريف آخر فقال: " والظاهر أن السياسة والتعزير مترادفان". (4)
 - 5- وعرفها النسفي بأنها: " والسياسة حياة الرعية بما يصلحها لطفاً وحنفاً". (5)
 - 6- وعرفها كذلك ابن فرحون بأنها: " تخرج الحق من الظالم وترفع كثيراً من المظالم وتردع أهل الفساد ويتوصل بها إلى المقاصد الشرعية". (6)
 - 7- وعرفها البجيرمي: " والسياسة إصلاح أمور الرعية وتدبير أمورهم". (7)
 - 8- وعرفها ابن عقيل فيما نقله ابن القيم: " السياسة ما كان فعلاً يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسول ولا نزل به وحي". (8)
- هذه التعريفات هي للفقهاء القدامى من مختلف المذاهب الفقهية.

ونذكر الآن بعض التعريفات للسياسة الشرعية للفقهاء المعاصرين ومنها:

- 9- تعريف الدريني لها بأنها: " تدبير الأمر في الأمة داخلاً وخارجاً تدبيراً منوطاً بالمصلحة" أو هي " القيام على الشيء بما يصلحه". (9)

(1) ابن نجيم: البحر الرائق، 5 / ص 76.

(2) المصدر السابق.

(3) حاشية ابن عابدين، 4 / ص 15.

(4) المصدر السابق.

(5) النسفي: طلبية الطلبة، 1 / ص 332.

(6) ابن فرحون: تبصرة الحكام، 2 / ص 115.

(7) حاشية البجيرمي، 2 / ص 178.

(8) ابن القيم: إعلام الموقعين، 4 / ص 570، ابن القيم: الطرق الحكيمة، ص 13.

(9) الدريني: خصائص التشريع الإسلامي، ص 191، 412.

10- وتعريف خلاف لها: "تدبير الشؤون العامة للدولة الإسلامية بما يكفل تحقيق المصالح، ودفع المضار مما لا يتعدى حدود الشريعة و أصولها الكلية وإن لم يتفق وأقوال الأئمة المجتهدين".⁽¹⁾

11- وأخيراً نورد تعريف عبد الرحمن تاج لها: "هي الأحكام الشرعية التي تنظم بها مرافق الدولة وتدبير شؤون الأمة، مع مراعاة أن تكون متفقة مع روح الشريعة، نازلة على أصولها الكلية، محققة أغراضها الاجتماعية، ولو لم يدل عليها شيء من النصوص الجزئية الواردة في الكتاب والسنة".⁽²⁾

بعد هذا العرض لهذه التعريفات المتعددة للسياسة الشرعية، نحاول أن نلقي الضوء عليها لنعرف ماهيتها، وما تؤول إليه من معان ودلالات، ونبين كذلك ما هو قاصر عن المسمى، ثم نخلص بعدها للتعريف الذي نراه مختاراً إن شاء الله تعالى فنقول:

أ- إن بعض هذه التعريفات جاء على نحو خاص مما يندرج في مفهوم السياسة الشرعية ويتعلق بجانب التعزيز والزجر فقط، ومن أهم هذه التعريفات:

- تعريف ابن نجيم الذي يقول فيه: "فعل شيء من الحاكم لمصلحة يراها، وإن لم يرد بذلك الفعل دليل جزئي"، وهذا ما يتصل بالعقوبة.⁽³⁾

- وكذلك تعريف ابن عابدين في الحاشية: "والظاهر أن السياسة والتعزيز مترادفان".

- وتعريف ابن فرحون حيث قال: "السياسة العادلة: تخرج الحق من الظالم وترفع كثيراً من المظالم وتردع أهل الفساد ويتوصل بها إلى المقاصد الشرعية".

ب- وبعضها الآخر كان غير جامع، مثل ما عرفها به المقرئ فقال: "هي القانون الموضوع لرعاية الآداب والمصالح وانتظام الأموال".

وهذا التعريف يوحي بأن السياسة الشرعية عبارة عن أحكام موجودة جاهزة يعمل بها من أجل رعاية الآداب والمصالح وانتظام الأموال، وتقييد السياسة بذلك يجعل التعريف غير جامع؛ إذ إن الكثير من أحكام السياسة يتجدد ويتغير بتغير الزمان والمكان.⁽⁴⁾

ج- أما التعريفات الأخرى للفقهاء المتقدمين وهي:

- تعريف ابن عابدين حيث قال: "استصلاح الخلق بإرشادهم إلى الطريق المنجي في الدنيا والآخرة".

(1) خلاف: السياسة الشرعية، ص 15.

(2) السياسة الشرعية لتاج، نقلاً عن محمد خالد منصور: السياسة الشرعية وقواعدها فيما لا نص فيه، وهو بحث محكم، مجلة دراسات علوم الشريعة والقانون تصدر عن عمادة البحث العلمي، الجامعة الأردنية، مجلد 25 العدد 2 ص 409.

(3) الموسوعة الفقهية، 25/ص 296.

(4) أحمد الطائي: الموازنة بين المصالح، ص 193.

- وتعريف النسفي: "والسياسة حياة الرعية بما يصلحها لطفاً وحنفاً".
- وكذلك تعريف الجيرمي: "والسياسة إصلاح أمور الرعية وتدبير أمورهم".
- وأخيراً تعريف ابن عقيل كما نقله عنه ابن القيم: "السياسة ما كان فعلاً يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسول ولا نزل به وحي".
- أرى أنها جاءت على نحو عام، حيث ذكّرت فيها قيود، الناظر إليها يجدها عامة كقوله: "الخلق"، و"الرعية" و"الناس".

فتكون بذلك السياسة الشرعية غير قاصرة على فئة دون فئة أو طائفة دون طائفة، وهذا يجعلها تسعى من أجل مصلحة الناس من غير تمييز عرقي أو ديني أو قومي.

والمهم أن هذه التعريفات للسياسة الشرعية بمعناها العام تتضمن المعاني التالية (1):

1. أن السياسة الشرعية إنما يقوم بها الإمام أو من يقوم مقامه، في تدبير شئون الرعية بما يحقق مصالحهم في الدنيا والآخرة، فهي عامة بهذا الاعتبار.
2. أن السياسة الشرعية قد وضعت سلطات تقديرية في يد ولي الأمر العادل، يعالج بها الأمور ويدبر بها شئون الدولة على ضوء المصالح الحيوية والحقيقية للدولة، مهما تغيرت الظروف، ولو لم يرد بتلك التدابير نصوص خاصة بها عيناً أو انعقد عليها إجماع أو قياس خاص، ما دامت متفقة وروح الشريعة ولا تنافي أساسياته ومقاصده؛ لأن تلك المصالح تمثل العدل والحق فيه. لكن يؤخذ عليها أنها لا تنتم بالشمولية، حيث جعلت السياسة مدبرة لشئون الأمة المختلفة في الحكومة والتشريع والقضاء وفي جميع السلطات الثلاث، وهذا يمثل الشئون الداخلية للأمة، أما الشئون الخارجية فلم تدخل تحت هذه التعريفات، وهذا ما يجعلها قاصرة غير جامعة. ويظهر من تعريفات الفقهاء المعاصرين كالدريني وخلاف وتاج، المعنى الحقيقي والصحيح للسياسة الشرعية، حيث اتسمت بالشمول فيما يخص تدبير شئون الأمة الداخلية، وكذلك الخارجية التي تربطها بغيرها من الأمم.

التعريف المختار:

والذي يبدو لي من خلال هذه التعريفات التي سبقت لبيان حقيقة السياسة الشرعية في اصطلاح الفقهاء بمعنيها الخاص والعام، أنها تصب في إصلاح شئون الأمة على نحو يحقق المصلحة، أو وفق مقتضى مقاصد الشريعة الإسلامية.

فالتعريف المختار للسياسة الشرعية هو: "تدبير شئون الأمة في الداخل والخارج، وفق المصلحة العامة وبما يتفق مع مقاصد الشريعة".

(1) الدريني: خصائص التشريع الإسلامي، ص 193.

المطلب الثاني: أدلة السياسة الشرعية

تظهر مشروعية السياسة الشرعية من خلال أدلة القرآن الكريم والسنة النبوية، وفعل الصحابة الكرام رضي الله عنهم والتابعين الأعلام، وكذلك من خلال القواعد العامة والأصول الثابتة للشريعة الإسلامية، مما يجعل العمل بالسياسة الشرعية أمراً قطعياً، لازماً لاستقامة الحياة، وإقامة نظام يحقق المصالح، توصلاً إلى إقامة العدل في الأمة، علماً وعملاً. وسأعرض لكل واحد من هذه الأدلة بالتفصيل:

أولاً: أدلة السياسة الشرعية من القرآن الكريم:

العديد من الآيات، والتي تبين وجوب تنصيب الأئمة الذين يقومون بشئون العامة وما يصلحها ومنها:

1- ما يأتي بصيغة الوعد كقوله تعالى: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ﴾. (1)

وجه الدلالة:

هذا وعد من من الله تعالى لرسوله صلوات الله وسلامه عليه بأنه سيجعل أمته خلفاء الأرض أي أئمة الناس والولاية عليهم وبهم تصلح البلاد وتخضع لهم العباد. (2) وهذا الوعد لا يتحقق إلا بقيام الولاية بشرع الله تعالى، فكان العمل من هذا الوجه واجباً بالسياسة الشرعية.

2- وما يأتي بصيغة الخبر والتي تخرج مخرج الأمر، كقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ﴾. (3)

وجه الدلالة:

ولا يمكن أن يقام شرع الله تعالى وواجب الدعوة كما في الآية إلا بنصب الولاية والحكام، وهذا يدل دلالة واضحة على وجوب قيام دولة تحكم بسياسة شرعية عامة يتولاها الإمام.

* يؤيد هذا ما ذكره ابن كثير فقال: قال عثمان بن عفان ؓ فينا نزلت هذه الآية، فأخرجنا من ديارنا بغير حق إلا أن قلنا ربنا الله ثم مكنا في الأرض فأقمنا الصلاة وآتينا الزكاة وأمرنا بالمعروف ونهينا عن المنكر والله عاقبة الأمور فهي لي ولأصحابي.

(1) سورة النور، آية 55.

(2) ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، 3 / ص 340.

(3) سورة الحج، آية 41.

وقال أبو العالية: هم أصحاب محمد ﷺ، وقال الصباح بن سودة الكندي: سمعت عمر بن عبد العزيز يخطب وهو يقول: "الذين إن مكناهم في الأرض" الآية ثم قال: ألا إنها ليست على الوالي وحده ولكنها على الوالي والمولى عليه. (1)

3- قوله تعالى: ﴿ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ مَغْرِبَ الشَّمْسِ وَجَدَهَا تَغْرُبُ فِي عَيْنٍ حَمِئَةٍ وَوَجَدَ عِنْدَهَا قَوْمًا قُلْنَا يَا ذَا الْقُرْنَيْنِ إِنَّمَا أَنْتَ تُعَذِّبُ وَإِنَّمَا أَنْتَ تَتَّخِذُ فِيهِمْ حُسْنًا ﴾. (2)

وجه الدلالة:

أن التعذيب هنا يحتمل القتل أو الضرب أو الأسر أو غيره، فكان عند ذي القرنين من السياسة الشرعية ما استحق به الثناء والمدح لتوفيق الله له ذلك. (3)

ولا يقال إن هذا شرع من قبلنا فلا يصلح للاحتجاج، لأننا نقول إن شرع من قبلنا إذا وافق شرعنا فهو من شرعنا، وبهذا ثبتت حجية هذا الدليل.

4- قوله تعالى: ﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا * يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴾. (4)

وجه الدلالة:

قال العلماء نزلت الآية الأولى في ولاة الأمور عليهم أن يؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكموا بين الناس أن يحكموا بالعدل، ونزلت الثانية في الرعية من الجيوش وغيرهم عليهم أن يطيعوا أولى الأمر الفاعلين لذلك في قسمهم وحكمهم ومغازيهم وغير ذلك، إلا أن يأمرؤا بمعصية الله فإذا أمرؤا بمعصية الله فلا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، فإن تنازعا في شيء رده إلى كتاب الله وسنة رسوله، وإذا كانت الآية قد أوجبت أداء الأمانات إلى أهلها والحكم بالعدل فهذان جماع السياسة العادلة والولاية الصالحة. (5)

وهذا بالجملة يتطلب إقامة الدولة المسلمة وتولية الحاكم المسلم الذي يقيم العدل ويؤدي الأمانات إلى أهلها، مما يؤكد وجوب العمل بالسياسة الشرعية.

(1) ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، 3 / ص 253.

(2) سورة الكهف، آية 86.

(3) تفسير السعدي، 5 / ص 37.

(4) سورة النساء، آية 58 - 59.

(5) ابن تيمية: السياسة الشرعية، ص 2-3.

5- قوله تعالى ﴿ وَأَنْ أَحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ ﴾. (1)

وجه الدلالة:

أي فاحكم يا محمد بين الناس عربهم وعجمهم أميهم وكتابيهم بما أنزل الله إليك من هذا الكتاب العظيم، وبما قرره لك من حكم من كان قبلك من الأنبياء ولم ينسخه في شرعك. (2)

فتبين وجوب العمل بما أنزل الله تعالى، وهذا يوجب نصب الإمام الذي يحكم الناس بما يصلحهم، فكان العمل بالسياسة الشرعية واجباً.

وقد أيد هذه الآية مجموعة من الآيات الكريمة التي تدل على أن الرسول ﷺ كانت أكثر مهامه في رئاسته العليا للدولة، سياسية، إلى جانب كونه مبلغاً رسالة ربه ومنها (3):

يتضح من هذه الأدلة التي ذكرناها من القرآن الكريم وغيرها بما لا يدع مجالاً للشك، وجوب العمل بالسياسة الشرعية، التي أناط الله تعالى بالإمام القيام بها تحقيقاً لمصالح الأمة.

ثانياً: أدلة السياسة الشرعية من السنة النبوية:

1- عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ (أَلَا كُلكُمْ رَاعٍ وَكُلكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ فَالِإِمَامُ الَّذِي عَلَى النَّاسِ رَاعٍ وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ وَالرَّجُلُ رَاعٍ عَلَى أَهْلِ بَيْتِهِ وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ وَالْمَرْأَةُ رَاعِيَةٌ عَلَى أَهْلِ بَيْتِ زَوْجِهَا وَوَلَدِهِ وَهِيَ

(1) سورة المائدة، آية 49.

(2) ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، 2 / ص 78

(3) الدررني: خصائص التشريع الإسلامي، ص 180-181، هامش 3:

قوله تعالى: ﴿ إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ وَلَا تَكُنْ لِلْخَائِنِينَ خَصِيمًا ﴾ (سورة النساء، آية 105).

والحكم بين الناس بإطلاق يشمل القيادة والرئاسة، كما يشمل القضاء، وفصل الخصومات، فهو حاكم سياسي وقاض بموجب تعاليم الكتاب العزيز، أي بالعدل.

وقوله تعالى: ﴿ وَإِذْ غَدَوْتَ مِنْ أَهْلِكَ تُبَوِّئُ الْمُؤْمِنِينَ مَقَاعِدَ لِلْقِتَالِ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾ (آل عمران، 121)، وقوله: ﴿ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ ﴾ (سورة الأنفال، آية 65).

وهذا واضح في توليه شئون القتال والحرب، قائداً عسكرياً.

وقوله تعالى: ﴿ مَا أَقَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَاللِّرْسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُونََ بَيْنِ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ ﴾ (سورة الحشر، آية 7).

وهذا يتعلق بالشئون المالية، والحقوق الاجتماعية.

وقوله تعالى: ﴿ وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ﴾ (سورة الأنفال، آية 61)، وقوله تعالى: ﴿ وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ وَلَا تَنْقُضُوا الْأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا وَقَدْ جَعَلْتُمُ اللَّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلًا إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ * وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَقَضَتْ غَزْلَهُمْ مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ أَنْكَاثًا تَتَّخِذُونَ أَيْمَانَكُمْ دَخَلًا بَيْنَكُمْ أَنْ تَكُونَ أُمَّةٌ هِيَ أَرْبَى مِنْ أُمَّةٍ ﴾ (سورة النحل، آية 91 - 92).

وهذا مما يتعلق بشئون المعاهدات وإبرامها، وعقد السلم إذا طلبه العدو استسلاماً منه، وغير ذلك كثير من الأدلة التي تولى الرسول ﷺ مقاليد السياسة والحكم، والقضاء، وهي من مظاهر سيادة الدولة، بلا مراعاة.

مَسْئُولَةٌ عَنْهُمْ وَعَبْدُ الرَّجُلِ رَاعٍ عَلَى مَالِ سَيِّدِهِ وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْهُ أَلَا فَكُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ . (1)

وجه الدلالة:

إن قول النبي ﷺ: " فالإمام الذي على الناس .." وفي رواية أخرى "الإمام الأعظم" يدل على أن الناس لا بد أن يقيموا إماماً يحكم بشرع الله فيهم، وهي السياسة الشرعية، فهي متفرعة من وجوب إقامة الإمام، فكان العمل بها واجباً. (2)

2- قول النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ (مَا مِنْ وَالٍ يَلِي رَعِيَّةً مِنَ الْمُسْلِمِينَ فَيَمُوتُ وَهُوَ غَاشٌّ لَهُمْ إِلَّا حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ). (3)

وجه الدلالة:

أن تحريم الجنة على غاش الأمة في شئونها، مؤذن بوجوب إقامة العدل فيها بالسياسة الشرعية المحققة لمصالح الأمة في العاجل والآجل، بما يقيم الدولة على وفق مقصود الشارع. (4)

3- حديث أبي هريرة قَالَ (جَاءَ رَجُلٌ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ يَشْكُو جَارَهُ فَقَالَ أَذْهَبُ فَاصْبِرْ فَأَتَاهُ مَرَّتَيْنِ أَوْ ثَلَاثًا فَقَالَ أَذْهَبُ فَاطْرَحْ مَتَاعَكَ فِي الطَّرِيقِ فَطْرَحَ مَتَاعَهُ فِي الطَّرِيقِ فَجَعَلَ النَّاسُ يَسْأَلُونَهُ فَيُخْبِرُهُمْ خَيْرَهُ فَجَعَلَ النَّاسُ يُلْعَنُونَهُ فَعَلَّ اللَّهُ بِهِ وَقَعَلَ وَقَعَلَ فَجَاءَ إِلَيْهِ جَارُهُ فَقَالَ لَهُ ارْجِعْ لَا تَرَى مِنِّي شَيْئًا تَكْرَهُهُ). (5)

وجه الدلالة:

أمر النبي ﷺ الصحابيَّ أن يأخذ المتاع ويلقيه في الشارع، وهو نوع من أنواع التعزير، وهو عمل سياسي من قبل رئيس الدولة أو من ينوب، وهذا دليل على مشروعية العمل بالسياسة الشرعية. (6)

(1) صحيح البخاري، كتاب الأحكام، باب قول الله تعالى: " وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول"، 1 / ص 364، ح 7138، صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب فضيلة الإمام العادل وعقوبة الجائر والحث على الرفق بالرعية، ص 198، ح 1829.

(2) ابن حجر: العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، كتاب الفتن، باب قول الله تعالى أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم، 13/ ص 113.

(3) صحيح البخاري، كتاب الأحكام، باب من استرعى رعية فلم ينصح، 1/ ص 366، ح 7150، صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب استحقاق الوالي الغاش لرعيته النار، ص 87-88، ح 259، مسلم، كتاب الإمارة، باب فضيلة الإمام العادل، ص 198-199، ح 4622، بلفظ " ما من عبد يسترعيه".

(4) صحيح مسلم بشرح النووي، 1 / ص 438.

(5) انفرد به أبو داود، كتاب الأدب، باب حق الجوار، ص 771، ح 5153، وقال الألباني حسن صحيح.

(6) ابن فرحون: تبصرة الحكام، 2 / ص 108.

4- أن النبي ﷺ: (حبس رجلاً في تهمة ثم خلى عنه).⁽¹⁾

وجه الدلالة:

أن النبي ﷺ مارس العقوبة التعزيرية وهي حبس هذا الرجل، وهو فعل سياسي ينبئ عن عمل الرسول الكريم بالسياسة الشرعية.⁽²⁾

5- حديث علي رضي الله عنه قال: (بَعَثَنِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَا وَالزُّبَيْرُ وَالْمَقْدَادُ بْنُ الْأَسْوَدِ قَالَ انْطَلِقُوا حَتَّى تَأْتُوا رَوْضَةَ خَاخٍ فَإِنَّ بِهَا ظَعِينَةً وَمَعَهَا كِتَابٌ فَخُذُوهُ مِنْهَا فَانْطَلِقُوا تَعَادَى بِنَا خَيْلُنَا حَتَّى انْتَهَيْنَا إِلَى الرَّوْضَةِ فَإِذَا نَحْنُ بِالظَّعِينَةِ فَقُلْنَا أَخْرِجِي الْكِتَابَ فَقَالَتْ مَا مَعِيَ مِنْ كِتَابٍ فَقُلْنَا لَتُخْرِجَنَّ الْكِتَابَ أَوْ لَنُلْقِينَ الثِّيَابَ فَأَخْرَجَتْهُ مِنْ عِقَاصِهَا فَأَتَيْنَا بِهِ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَإِذَا فِيهِ مِنْ حَاطِبِ بْنِ أَبِي بَلْتَعَةَ إِلَى أَنْاسٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ مِنْ أَهْلِ مَكَّةَ يُخْبِرُهُمْ بِبَعْضِ أَمْرِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ...).⁽³⁾

وجه الدلالة:

إن الطريق التي استخرجوا بها الكتاب من السياسة الشرعية وهي التهديد والإرهاب، وقد أقرهم النبي ﷺ على ذلك فكانت سنة تقريرية.⁽⁴⁾

ولا يتسع المقام لذكر أدلة السنة فهي كثيرة ومتضافرة.

ثالثاً: أدلة السياسة الشرعية من فعل الصحابة الكرام رضي الله عنهم

الإمام ابن فرحون في تبصرة الحكام، والإمام ابن القيم في إعلام الموقعين ذكرا جملة من أفعال الصحابة السياسية والتي تدل على أنهم عملوا بها، اتباعاً للنبي ﷺ ومما ذكره:

1- أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أمر بتحريق قصر سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه لما بلغه أنه احتجب عن الخروج للحكم بين الناس وصار يحكم في داره، وأمر أيضاً بتحريق حانوت رويشد الثقفي الذي كان يبيع الخمر وقال له أنت فويسق ولست برويشد.⁽⁵⁾

(1) أبو داود: سنن أبي داود، كتاب قطع السارق، باب في الحبس في الدين وغيره، ص 550، ح 3630، والترمذي: سنن الترمذي، كتاب الديات عن رسول الله، باب ما جاء في الحبس في التهمة، ص 334، ح 1417، النسائي: سنن النسائي، كتاب قطع السارق، باب امتحان السارق بالضرب والحبس، ص 743، ح 4876، وزاد "ثم خلى عنه"، والحديث حسن كما في المشكاة، 2 / ص 1116 .

(2) تبصرة الحكام، 2 / ص 108.

(3) صحيح البخاري، كتاب الجهاد والسير، باب الجاسوس، 2 / ص 328-329، ح 3007، صحيح مسلم، كتاب فضائل الصحابة،

باب من فضائل أهل بدر وقصة حاطب بن أبي بلتعة، ص 159، ح 6296.

(4) تبصرة الحكام، 2 / ص 108.

(5) ابن فرحون: تبصرة الحكام، 2 / ص 106.

2- وما فعله عثمان بن عفان رضي الله عنه لما خاف على الأمة أن يختلفوا في القرآن ويفترق الناس فيه، أمر بتحريق المصاحف وجمع الأمة على مصحف واحد لما رأى لهم من المصلحة في ذلك ووافقه عليه الصحابة ورأوا ذلك مصلحة للأمة. (1)

3- ما وقع لعلي رضي الله عنه أيضاً وذلك أن إنساناً شكاً إلى علي رضي الله عنه نفراً فقال: إن هؤلاء خرجوا مع أبي في سفر فعادوا ولم يعد أبي فسألتهم عنه فقالوا: مات، فسألتهم عن ماله فقالوا ما ترك شيئاً وكان معه مال كثير، فارتفعنا إلى شريح القاضي فاستحلفهم وخلى سبيلهم، فدعا علي رضي الله عنه بالشرطة فوكل بكل رجل منهم رجلين وأوصاهم أن لا يمكنوا بعضهم يدنو من بعض ولا يمكنوا أحداً يكلمهم، ودعا كاتبه ودعا أحدهم فقال: أخبرني عن أبي هذا الفتى في أي يوم خرج معكم وفي أي منزل نزل معكم وكيف كان يسير معكم وبأي علة مات وكيف أصيب بماله، وسأله عن غسله ودفنه ومن تولى الصلاة عليه وأين دفن والكاتب يكتب، ثم كبر علي رضي الله عنه وكبر الحاضرون معه والمتهمون لا علم لهم إلا أنهم ظنوا أن صاحبهم قد أقر عليهم، ثم دعا آخر بعد أن غيب الأول عن مجلسه فسأله كما سأل صاحبه، ثم غيبه وطلب الآخر وسأله حتى عرف ما عند الجميع، فوجد كل واحد منهم يخبر بصد ما أخبر به صاحبه، ثم أمر برد الأول فقال: يا عدو الله قد عرفت غدرك وكذبك بما سمعت من أصحابك وما ينجيك من العقوبة إلا الصدق، ثم أمر به إلى السجن وكبر وكبر الحاضرون بتكبيره، فلما أبصر القوم الحال لم يشكوا أن صاحبهم أقر عليهم، ثم دعا آخراً منهم فهدده فقال: والله يا أمير المؤمنين لقد كنت كارهاً لما صنعوا، ثم دعا الجميع فأقروا بالقصة واستدعى الأول وقيل له أقر أصحابك ولا ينجيك سوى الصدق فأقر بمثل ما أقر به أصحابه فأغرهمهم المال وأقاد منهم بالقتل، وهذا من السياسة الحسنة. (2)

4- وحلق عمر رضي الله عنه رأس نصر بن حجاج ونفاه، لما علم أنه مظنة لفتنة النساء، وضرب صديغاً بالدرّة لما تتبع المتشابه. (3)

إلى غير ذلك من السياسة التي ساسوا بها الأمة في كثير من الوقائع والحوادث، فسارت سنة إلى يوم القيامة.

(1) ابن فرحون: تبصرة الحكام، 2 / ص 106.

(2) ابن فرحون: تبصرة الحكام، 2 / ص 109.

(3) ابن القيم: إعلام الموقعين، 2 / ص 572.

رابعاً: القواعد الشرعية التي تؤيد العمل بالسياسة الشرعية وتوجبه:
كما وتشهد للعمل بالسياسة الشرعية القواعد الشرعية، ولندع المقام هنا لخلاف يبين لنا تأييد بعض القواعد لذلك فيقول⁽¹⁾:
" واعلم أن التوسعة على الحكام في الأحكام السياسية ليس مخالفاً للشرع، بل تشهد له القواعد الشرعية من وجوه وذكر منها:
1- أن الفساد قد انتشر وكثر بخلاف العصر الأول، ومقتضى ذلك اختلاف الأحكام بحيث لا تخرج عن الشرع بالكلية لقضائه ﷺ بأن: (لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ) ⁽²⁾، وترك هذه القوانين يؤدي إلى الضرر،، ويؤكد ذلك جميع النصوص الواردة بنفي الحرج.
2- إن المصلحة المرسلّة قال بها جمع من العلماء...، ويؤكد العمل بها أن الصحابة رضوان الله عليهم عملوا أموراً لمطلق المصلحة لا لتقدم شاهد بالاعتبار نحو كتابة المصحف، وولاية العهد من أبي بكر لعمر، وتدوين الدواوين، وعمل السكة، واتخاذ السجن، وغير ذلك من كثير لم يتقدم فيه أمر أو نظير وإنما فعل لمطلق المصلحة".⁽³⁾

إن ما سقناه من الأدلة من الكتاب الكريم، وكذلك من السنة النبوية المشرفة، وأعمال الصحابة الكرام رضي الله عنهم، وما أوردناه من بعض القواعد الشرعية، ليبرهن على أن السياسة الشرعية هي أصل أصيل من عمل النبي محمد ﷺ باعتباره قائداً سياسياً، وهذا هو منهج الأتباع من الصحابة والتابعين، وما تؤيده بعض القواعد الشرعية، فتبين أن وجوب العمل بالسياسة الشرعية أمر متفق عليه نصاً وعملاً وعقلاً بين جمهور علماء المسلمين.

(1) خلاف: السياسة الشرعية، ص 16-17، الموسوعة الفقهية، 25 / ص 296.

(2) رواه ابن ماجه: سنن ابن ماجه، كتاب الأحكام، باب من بنى في حق ما يضر بجاره، ص 400، ح 2340، قال الألباني الحديث صحيح وذكره في الإرواء، 3 / ص 413.

(3) ابن القيم: إعلام الموقعين، 2 / ص 571-572، الشاطبي، الاعتصام، ص 356 - 363.

المطلب الثالث: مصادر السياسة الشرعية وقواعدها

توطئة:

الفقه السياسي الإسلامي نوعان: فقه عام ثابت وآخر متطور يرجع إلى تفسير النصوص تفسيراً مصلحياً، لكونها تنطوي على مصلحة متغيرة، أو يرجع إلى قواعد السياسة الشرعية فيما لا نص فيه.

فمتعلقات الاعتقاد وقواعد الأخلاق العامة والقيم الخالدة، التي تتعلق بمقتضيات الفطرة الإنسانية الثابتة لا تتغير، وإنما التبديل في الفروع عن طريق الاجتهاد التشريعي⁽¹⁾ في إطار ما توجبه تلك القيم، استجابة للظروف المتغيرة، ومن هنا كان في الإسلام نوعان من الفقه السياسي:

الأول: الفقه السياسي العام الثابت، وهو قواعد السياسة الشرعية، ومقاصدها العامة، في الأحوال العادية.

الثاني: الفقه الذي تقتضيه سياسة التشريع⁽²⁾، ولا سيما فيما لا نص قاطعاً فيه، أو ما لا نص خاصاً فيه أصلاً.

والإسلام قد وضع بيد ولي الأمر سلطة تقديرية واسعة في هذا النوع الثاني، يملك بمقتضاه التصرف والتدبير، واتخاذ ما يلائم العصر والظروف من الإجراءات والنظم التي تقتضيها المصلحة العامة، ولو لم يرد بذلك نص خاص ولا انعقد عليه إجماع، ولا دل عليه قياس خاص، اعتماداً على الأدلة الإجمالية، ولكنها سلطة تقديرية في الموضوع، لا في الغاية أو المقاصد الأساسية، أو القواعد العامة للتشريع.⁽³⁾

مصادر الفقه السياسي المتغير في الإسلام تنقسم إلى قسمين هما:

القسم الأول: النصوص الشرعية الخاصة الواردة في المسألة الخاصة:

وعمل السياسة الشرعية في مثل هذه النصوص الجزئية، أن تفسر تفسيراً مصلحياً يحقق مقاصد الشريعة العامة، ويحقق مقصد الشارع من شرع الأحكام الجزئية، وتفسيرها تفسيراً

(1) الاجتهاد التشريعي هو: استنباط النظم والتدابير والإجراءات التي تدرج في المفاهيم الكبرى تحقيقاً لها، بحيث لا تتنافى ومقتضيات تلك القيم، فضلاً عن استنباط الأحكام من النصوص الجزئية الخاصة، وفق منهج علمي أصولي. (الدريني، خصائص التشريع الإسلامي، ص 195 - هامش (1)).

(2) سياسة التشريع: "وضع الإمام أو من يقوم مقامه قواعد تدبير المصالح العامة وفق المقتضى الشرعي"، محمد صبحي أبو صقر، سياسة التشريع عند عمر بن الخطاب، 1428 هـ - 2007 م، رسالة ماجستير، الجامعة الإسلامية - غزة.

(3) الدريني: خصائص التشريع الإسلامي، ص 188.

يتوافق وهذه المقاصد الجزئية، أو المقاصد الكلية، ويلائم الظروف الملايبة للواقعة وصولاً إلى مراد الشارع والمآل الشرعي المقبول.

ومثال هذا القسم: ما فعله عثمان بن عفان رضي الله عنه حينما ورث تماضر بنت الأصبع الكلبية من عبد الرحمن ابن عوف رضي الله عنه، وكان طلقها في مرضه فبتها، واشتهر ذلك في الصحابة فلم ينكر فكان إجماعاً، وعُلم ذلك بأن عبد الرحمن بن عوف قصد قصداً فاسداً فعومل بنقيض قصده، كالفاتل مورثه القاصد استعجال الميراث يعاقب بحرمانه، مع أن الأصل عدم توريثها لأنها مبنوتة، أي مطلقة ثلاثاً.

فعثمان رضي الله عنه يفسر النصوص الجزئية المتعلقة بالميراث والطلاق، تفسيراً مصلحياً يكشف عن مقصود عبد الرحمن بن عوف وهو قصده أن يحرمها ميراثها، فتغير الحكم وفق ذلك سياسة، فحكم عثمان بتوريثها. (1)

القسم الثاني: قواعد السياسة الشرعية فيما لا نص فيه

هذه القواعد هي: "المناهج الأصولية والخطط التشريعية التي يسلكها المجتهد بغية الوصول للحكم السياسي الشرعي".

ومما لا شك فيه أن معظم النظم والتشريعات التي تقوم عليها سياسة الدولة فيما خلا ما وردت فيه النصوص الخاصة، أو انعقد عليه الإجماع، أو شهدت بأحكامها الأقيسة الصحيحة، أساسها كل من معيار المصالح المرسلية وسد الذرائع وفتحها، ومبدأ الاستحسان والعرف وغيرها، ولكن ذلك مقيد بشرطين (2):

1- أن يقوم بتقرير المصالح أهل الخبرة والتخصص العلمي الدقيق، في كل شأن من شئون الدولة، لأنها هي مناطات أو موضوعات الأحكام والتشريعات، فضلاً عن المجتهدين من علماء التشريع الإسلامي.

2- أن يؤخذ بعين الاعتبار تقدير الظروف الملايبة للوقائع أو للأمة أو للدولة بوجه عام، السياسية منها، والاقتصادية والاجتماعية والعسكرية، لوجوب النظر في المآل المتوقع من التطبيق.

(1) منصور: قواعد السياسة الشرعية فيما لا نص فيه، مجلة دراسات، م25، ع2، ص 413 - 414.

(2) الدريني: خصائص التشريع الإسلامي، ص 191 - 192.

أهمية العمل بقواعد السياسة الشرعية فيما لا نص فيه:

ومما يجدر ذكره في هذا المقام أهمية العمل بقواعد السياسة الشرعية فيما لا نص فيه، فهي تتبع مما يلي:

أ) إن ترك العمل بهذه القواعد، وعدم الاعتماد على الأدلة، واتباع التقليد من قبل القادرين على الاجتهاد في كل عصر، المؤهلين له، إنما يعني هدم أكبر جانب من الفقه المتطور المتغير الذي يعالج الوقائع المستجدة التي لم يرد فيها نص، مما قد يؤدي إلى اتهام الشريعة بالقصور عن الوفاء بمتطلبات الناس.

لذلك فإن السياسة الشرعية تكاد تكون قائمة بالكلية على هذه القواعد فيما لا نص فيه.

ب) العمل بهذا المنهج - قواعد السياسة الشرعية فيما لا نص فيه - في التشريع الإسلامي، خليق أن يضمن استمرار حياة هذا التشريع وبقائه واثاره، مهما تطورت بالناس الظروف، ومهما اعتورها من وقائع وأحداث نتيجة التقدم العلمي وارتقاء مفاهيم الحضارة.

فهذا المنهج في مجال السياسة الشرعية كفيلاً بلا شك بتحقيق المصالح التي تنهض بالحضارة.

ج) إن ترك العمل بهذه القواعد إجمالاً وخصوصاً في مجال السياسة الشرعية كبيرة من الكبائر، لما يترتب عليه من تعطيل أحكام التكليف، لما يجد من الوقائع التي لا تحصى كثرة، وخلوها من الأحكام، وذلك يورث العجز عن تدبير الأمر في القضايا الكبرى التي تنزل بساحة الأمة. (1)

د) إن ترك الأخذ بقواعد السياسة الشرعية فيما لا نص فيه، تفريط فيها وتقصير في معرفة طرق الحق التي نصبها الشارع للمجتهد، وهذا ما يبينه ويوصل له الإمام ابن القيم فيقول في كلام طويل: "هذا موضع مزلة أقدام ومضلة أفهام وهو مقام ضنك في معترك صعب، فرط فيه طائفة فعطلوا الحدود وضيعوا الحقوق وجرءوا أهل الفجور على الفساد، وجعلوا الشريعة قاصرة لا تقوم بمصالح العباد، وسدوا على أنفسهم طرقاً صحيحة من الطرق يعرف بها المحق من المبطل وعطلوها مع علمهم وعلم الناس بها أنها أدلة حق، ظناً منهم منافاتها لقواعد الشرع، والذي أوجب لهم ذلك نوع تقصير في معرفة حقيقة الشريعة والتطبيق بين الواقع وبينها، فلما رأى ولاة الأمر ذلك وأن الناس لا يستقيم أمرهم إلا بشئ زائد على ما فهمه هؤلاء من الشريعة فأحدثوا لهم قوانين سياسية ينتظم بها مصالح العالم؛ فتولد من تقصير أولئك في الشريعة وإحداث هؤلاء ما أحدثوه من أوضاع سياستهم شر طویل وفساد عريض، وتفاقم الأمر وتعذر استدراكه، وأفرط فيه طائفة أخرى فسوغت منه ما يناقض حكم الله ورسوله، وكلا الطائفتين أتيت من قبل تقصيرها في معرفة ما بعث الله به رسوله فإن الله أرسل رسوله

(1) ابن القيم: الطرق الحكمية، ص 13-14، إعلام الموقعين، 2 / ص 570-571.

وأنزل كتبه ليقوم الناس بالقسط وهو العدل الذي قامت به السموات والأرض، فإذا ظهرت أمارات الحق وقامت أدلة العقل وأسفر صبحه بأي طريق كان فثمّ شرع الله ودينه ورضاه وأمره، والله تعالى لم يحصر طرق العدل وأدلته وأماراته في نوع واحد وأبطل غيره من الطرق التي هي أقوى منه وأدل وأظهر، بل بين بما شرعه من الطرق أن مقصوده إقامة الحق والعدل وقيام الناس بالقسط فأبي طريق استخرج بها الحق ومعرفة العدل وجب الحكم بموجبها ومقتضاها⁽¹⁾.

هـ) هناك صلة قوية بين مقاصد الشريعة وقواعد السياسة الشرعية فيما لا نص فيه. فإن هذه القواعد تهدف إلى القيام بمصالح الأمة داخلاً وخارجاً في حوادث ووقائع لم يرد بها نص معين، فنقوم هذه القواعد بتسديد عمل المجتهد ومدّه بالحلول الشرعية وفق المتغيرات والملابسات الجديدة.

وهذه الأهداف التي ذكرنا هي حقيقة تمثل المقاصد والغايات الكلية والجزئية التي جاءت بها الشريعة الإسلامية، وهذه القواعد تقوم بدور الحارس لهذه المقاصد.

وهذه القواعد كثيرة ومن أهمها فيما يخص السياسة الشرعية، المصالح المرسلّة وسد الذرائع وهما أساسها، وكذلك منهج الاستحسان والعرف وغيرها.

وليس المجال هنا للحديث عن هذه القواعد بالتفصيل، فالذي يهمنا هو دليل المصلحة المرسلّة، وقد تكلمنا عنه في المبحث الأول بما يكفي ويشفي والله الموفق.

وإننا في المبحث الثالث إن شاء الله سنبيين العلاقة بين كل من المصلحة المرسلّة والسياسة الشرعية، مظهرين وزن وثقل هذا الدليل بالنسبة لاستنباط أحكام الفقه السياسي في الإسلام.

⁽¹⁾ ابن القيم: الطرق الحكمية، ص 13-14، ابن القيم: إعلام الموقعين، 2 / ص 570-571.

المبحث الثالث: قيمة المصلحة المرسلّة بالنسبة للسياسة الشرعية:

إذا أردنا أن نتحدث عن قيمة ووزن المصالح المرسلّة كدليل استنباطي تبعي بالنسبة للسياسة الشرعية، فيمكننا أن نقول: إن هذه القيمة تتضح معالمها من خلال استقراءنا لأقوال العلماء في ذلك، ومن ثم يمكننا أن نحدد العلاقة بينهما، وذلك كما يلي:

1- يرى الشيخ عبد الوهاب خلاف أن السياسة الشرعية هي العمل بالمصالح المرسلّة فقط وهذا ما بينه فقال: "الفقهاء أرادوا بالسياسة الشرعية التوسعة على ولاية الأمر في أن يعملوا ما تقضي به المصلحة مما لا يخالف أصول الدين وإن لم يقم عليه دليل خاص".⁽¹⁾

قال صاحب البحر الرائق في باب حد الزنا:

"وظاهر كلامهم ههنا أن السياسة: هي فعل شيء من الحاكم لمصلحة يراها وإن لم يرد بذلك الفعل دليل جزئي".⁽²⁾

فالسياسة الشرعية على هذا هي العمل بالمصالح المرسلّة؛ لأن المصلحة المرسلّة هي التي لم يقم من الشارع دليل على اعتبارها أو إلغائها.

2- ذهب العديد من الفقهاء إلى أن السياسة الشرعية هي ثمرة الاجتهاد الاستصلاحي، ويؤيد هذه الوجهة العلماء ومنهم:

أ) الدريني فيقول: "السياسة الشرعية ثمرة الاجتهاد بالرأي فيما لا نص فيه" ويقول أيضاً: "هذا المنهج الفذ من الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي خليق أن يضمن استمرار حياة هذا التشريع ونفاذه وآثاره، مهما تطورت بالناس الظروف، ومهما اعتورها من وقائع وأحداث نتيجة للتقدم العلمي وارتقاء مفاهيم الحضارة".⁽³⁾

ويقول: "فسياسة التشريع إذن تقوم أساساً على فقه المصالح فيما لا نص فيه".⁽⁴⁾

ومعلوم أن أخصب الطرق التشريعية فيما لا نص فيه هو دليل المصالح المرسلّة، ففيها المتسع لمسايرة التشريع الإسلامي لتطورات الناس، وتحقيق مصالحهم وحاجاتهم.

ب) ويقول الزرقاء أيضاً:

"الأحكام التي تبنى على قاعدة المصلحة المرسلّة يمكن تصنيفها إلى نوعين:

النوع الأول: الأحكام التي تتعلق بشئون الإدارة العامة المنظمة لمصالح المجتمع، وهي التدابير التي يتوقف عليها تنظيم تلك الشئون والمصالح العامة، وذلك كفرض الضرائب على المقتدرين عند الحاجة إلى الأعمال كتجهيز الجيوش، وبناء الجسور، وتخطيط الأراضي وإحصاء

(1) عبد الوهاب خلاف: السياسة الشرعية، ص 4.

(2) ابن نجيم: البحر الرائق، 5 / ص 76.

(3) الدريني: بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأدلته، ص 48 - 49.

(4) الدريني: خصائص التشريع الإسلامي، ص 191.

النفوس، وتعبيد الطرق، وإنشاء المستشفيات ودور العجزة، وسائر وجوه الضمان الاجتماعي الذي ينفى البؤس، ويكفل العمل لمن يريده ويحقق لجميع الناس المستوى اللائق في المعيشة والمرافق الضرورية لحياتهم.

ومن هذا القبيل أيضاً ما أحدثه عمر بن الخطاب الخليفة الثاني ﷺ من إنشاء الديوان لضبط عطاء الجند وأرزاقهم ومدة خدمتهم...

وكل ذلك هو مقتضى الولاية العامة لصاحب السلطة العليا في الدولة من خليفة أو غيره.

النوع الثاني: الأحكام التي تتعلق بالنظام القضائي والحقوق الخاصة⁽¹⁾.

فالنوع الأول هو مقتضى الولاية العامة، وهذا يتطلب وجوب إمام أو خليفة أو غيره يحكم بالعدل الذي يتحقق بالعمل بالسياسة الشرعية.

(ج) والقرافي يقول: "إن التوسعة على الحكام في الأحكام السياسية ليس مخالفاً للشرع، بل تشهد له الأدلة، وتشهد له القواعد، ومن أهمها كثرة الفساد وانتشاره و المصلحة المرسلّة التي قال بها مالك وجمع من العلماء"⁽²⁾.

(د) ويقول الخادمي: "الظنيات التي تقبل الاجتهاد المقاصدي"⁽³⁾ وذكر منها: كفيات بعض المعاملات ومثال ذلك تفاصيل تطبيق الشورى والعدل وكفيات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر...

والتصرفات السياسية

وهي جملة التصرفات التي أوكلها الشارع إلى أولي الأمر من الساسة والحكام والعلماء كي يحددونها على وفق المصالح الشرعية، وذلك على نحو: إعداد خطط التنمية وسياسات التعليم والإعلام، وتنظيم الهياكل والنظم الإدارية والمالية والقضائية، وضمان الأمن، وزجر البغاة، وصد المعتدين، وتقوية الجيوش، وإنشاء الحروب، وإبرام المصالحات والمعاهدات والاتفاقيات، وغير ذلك مما يراه أهل السياسة الحكماء بمصالح الدولة، والخبراء بقواعد الشريعة ومقاصدها المقررة...

مما تتعين ضرورته حسب ضوابط الدين، وشروط الاجتهاد، وقواعد الاستصلاح المقرر"⁽⁴⁾.

(1) المدخل الفقهي العام، 1 / ص 107-108.

(2) القرافي: شرح تنقيح الفصول، نقلاً عن الموسوعة الفقهية الكويتية، 25 / ص 297.

(3) الاجتهاد المقاصدي هو: "العمل بمقاصد الشريعة والالفات إليها، والاعتداد بها في عملية الاجتهاد الفقهي"، نور الدين الخادمي:

الاجتهاد المقاصدي، 1 / ص 39.

(4) الخادمي: الاجتهاد المقاصدي، 2 / ص 98-106.

فهو يبين أن هذه التصرفات السياسية والتي تأتي في سياق أحكام السياسة الشرعية تقوم على قواعد الاستصلاح الشرعي.

الخلاصة:

وأختم الحديث في هذا المبحث فأقول:

إن السياسة الشرعية هي المجال الأم والأرحب الذي يضيء الطابع العملي أو التطبيقي على المفهوم الأصولي للمصلحة، وهذا الفقه السياسي في تعريف شئون الحكم في الدولة، ووجوه التدبير فيها عملاً، يقوم معظمه على المصالح المرسلّة التي ثبت اعتبارها بدليل إجمالي لا تفصيلي.

وهذا ما أكدّه الدريني فقال: "فأساس سياسة التشريع إذن، فضلاً عن الأدلة التفصيلية، الأدلة الإجمالية، وفي مقدمتها المصالح المرسلّة وسد الرئع...".⁽¹⁾

وعليه فإن السياسة الشرعية أو الفقه السياسي، هو فقه المصالح المرسلّة، فالمصالح المرسلّة لها عظيم الأثر وقوي العلاقة بأحكام السياسة الشرعية، وهذا ما سنبين أركانها ونرفع بنيانه في الفصل الأول بحول الله تعالى.

(1) الدريني: خصائص التشريع الإسلامي، ص 194.

الفصل الأول

أثر المصلحة المرسلّة في أحكام السياسة الشرعية

ويشمل ثلاثة مباحث:

- المبحث الأول: أثر المصلحة المرسلّة في مرونة أحكام السياسة الشرعية
- المبحث الثاني: أثر المصلحة المرسلّة في إنشاء أحكام السياسة الشرعية
- المبحث الثالث: أثر المصلحة المرسلّة في تغيير أحكام السياسة الشرعية

المبحث الأول

أثر المصلحة المرسلّة في مرونة أحكام السياسة الشرعية

ويشمل ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: المرونة لغة واصطلاحاً، والألفاظ ذات الصلة

المطلب الثاني: عوامل المرونة في الشريعة الإسلامية

المطلب الثالث: دور المصلحة المرسلّة في مرونة أحكام السياسة الشرعية

المطلب الأول: المرونة لغة واصطلاحاً، والألفاظ ذات الصلة

البند الأول: المرونة لغة واصطلاحاً:

أولاً: المرونة في اللغة:

أصل هذه الكلمة مشتق من مادة "مرن"

قال في مختار الصحاح⁽¹⁾:

مرن على الشيء من باب دخل، ومرن على الشيء مرانة أيضاً تعود واستمر عليه، والمرانة اللين، والتمرين التليين.

وفي لسان العرب⁽²⁾:

مرن يمرن مرانة ومرونة وهو لين في صلابته، ومرنته ألتته وصلبته، ومرن الشيء يمرن مروناً إذا استمر وهو لين في صلابته، ومرنت يد فلان على العمل أي صلبت واستمرت، والمصدر المرونة ومرد فلان على الكلام ومرن إذا استمر فلم ينجع فيه، ومرن على الشيء يمرن مروناً ومرانة تعوده واستمر عليه.

يبدو لي من هذه التعريفات أن لفظة المرونة تعني الليونة والسماحة والصلاحية مع المحافظة على الصلابة، وهذا المعنى شديد العلاقة بالمعنى الاصطلاحي كما سنرى.

ثانياً: المرونة في الاصطلاح

نقد استعمالها علماء الشريعة في كتاباتهم المعاصرة⁽³⁾:

فقد عرفها القرضاوي⁽⁴⁾ فقال: هي سعة الشريعة الإسلامية وقابليتها لمواجهة التطور البشري، والتغير الزماني والمكاني، مما يجعلها صالحة للتطبيق في كل زمان ومكان. والدريني يذكر تعريفاً آخر فيقول هي: "إمكانية الشريعة الإسلامية، على مواجهة الحياة، بقضاياها المتجددة، المعقدة والمتكاثرة"⁽⁵⁾.

⁽¹⁾ الرازي: مختار الصحاح، ص 335.

⁽²⁾ ابن منظور: لسان العرب، 13 / ص 403.

⁽³⁾ لم أعثر حسب ما وصلت له يدي من تعريفات للعلماء القدامى للفظ المرونة.

⁽⁴⁾ القرضاوي: عوامل السعة والمرونة في الشريعة الإسلامية، ص 5.

⁽⁵⁾ الدريني: بحوث مقارنة، 1 / ص 97.

وعرفها الترتوري فقال:

أعني بالمرونة هنا المقدرة على إعطاء الحلول لكل مشكلة تطرأ في حياة الناس في كل بيئة وعصر وبيان حكم الشرع في كل نازلة تستجد.⁽¹⁾

بالنظر إلى التعريفات السابقة للمرونة عند علماء الشريعة المعاصرين نجد ما يلي:

1- وجاهة التعريفات الثلاثة ، ولعل البعض يفهم أن هذه التعريفات لم تحوي ضابطاً مهماً ألا وهو عدم جريان هذه المرونة مع أصول الشريعة مما قد يعطي الطامعين الفرصة أن يغيروا في دين الله ما ليس فيه بدعوى مشروعية التغيير المطلق، وكذلك يتغول أهل الأهواء بتشريع الأحكام للأمة بدعوى تحقيق المصالح، وهي في حقيقة الأمر مصالح موهومة، لكنني أرى أن العلماء هنا قد عرفوا المرونة حداً أي في ذاتها وماهيتها، ومسألة الضوابط هي مندرجة فيما بعد كقيود على هذا التعريف.

2- من جهة أخرى أرى أن التعريفات الثلاثة للقرضاوي والدريني والترتوري كانت جامعة، من حيث أنها ضمنت في معنى المرونة كلاً من القدرة على إنشاء الأحكام وكذلك القدرة على تغيير الأحكام بتغيير موجباتها كما سيأتي.

التعريف المختار:

والذي يظهر لي أن التعريف المختار للمرونة هو:

"المقدرة على إعطاء الحلول لكل مشكلة تطرأ، ولكل متغير في حياة الناس في كل بيئة وعصر وبيان حكم الشرع فيها".

وهذا المعنى أيضاً وثيق الصلة بالمعنى اللغوي، فكما أن المرونة في اللغة ليونة في صلابته، فكذلك في الشرع هي ليونة وسعة لمتطلبات الحياة المتجددة ولتغيراتها، بشرط صلابته وثبات الأصول والقواعد العامة والمقاصد للشريعة الغراء.

(1) بحث بعنوان: مصادر النظم الإسلامية، للباحث حسين مطاوع الترتوري، مجلة البحوث الإسلامية، م 27 / ص 127.

البند الثاني: الألفاظ ذات الصلة بالمرونة

أولاً: التطور:

1- التطور لغة:

- الحقيقة أن لفظة التطور مشتقة من مادة طَوَّرَ وهذه الكلمة تدور حول بعض المعاني منها:
- الطور بمعنى التارة والمرة، تقول أتيتّه طوراً بعد طور، وجئته أطواراً أي تارات⁽¹⁾، ومنه قوله تعالى: ﴿وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا﴾.⁽²⁾
 - ومنها ما هو بمعنى الحد، تقول عدا طوره أي حده.⁽³⁾
 - ومنها ما هو بمعنى الحالة، تقول: والناس أطوار أي أخياف على حالات شتى، والطور الحال وجمعه أطوار، قال تعالى: ﴿وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا﴾ معناه ضرورياً وأحوالاً مختلفة، وقال ثعلب أطواراً أي خلقاً مختلفة كل واحد على حدة وقال الفراء خلقكم أطواراً قال نطفة ثم علقة ثم مضغة ثم عظماً وقال الأخفش طوراً علقة وطوراً مضغة وقال غيره أراد اختلاف المناظر والأخلاق قال الشاعر والمرء يخلق طوراً بعد أطوار.⁽⁴⁾
 - الطور بمعنى التحويل، قال طوره حوله طور إلى طور، وتطور تحول من طور إلى طور.⁽⁵⁾
- فالتطور هو التغيير من حال إلى حال، أو من وقت إلى وقت بحسب الظروف والبيئات، وهذا المعنى موجود في المرونة.

2- التطور اصطلاحاً:

أكتفي هنا بذكر التعريف الذي ذكره مقداد فقال: "التطور حالة كامنة في نصوص الشريعة تجعلها من المرونة بمكان بحيث تتسع لكل حادثة أو مسألة جديدة، كما تتسع لكل فهم ممكن من ظاهر النص أو مقصوده، وفقاً لضوابط معينة".⁽⁶⁾

وهو يقصد بالضوابط، أن يكون هذا التطور منضبطاً بأصول الشريعة دائراً مع روح التشريع والمقاصد الكلية.

(1) المعجم الوسيط، 2/ ص 569-570، الزمخشري: أساس البلاغة، ص 397، ابن منظور: لسان العرب، 4/ ص 507، الرازي: مختار الصحاح، ص 223.

(2) سورة نوح، آية 14.

(3) الزمخشري: أساس البلاغة، ص 397، ابن منظور: لسان العرب، 4/ ص 507، الرازي: مختار الصحاح، ص 223.

(4) ابن منظور: لسان العرب، 4/ ص 507، الرازي: مختار الصحاح، ص 223.

(5) المعجم الوسيط، 2/ ص 569-570.

(6) زياد مقداد: التطور والثبات في فهم نصوص الشريعة الإسلامية، ص 17، رسالة دكتوراة.

يظهر لنا من هذا التعريف مدى التقارب بين معنيي التطور والمرونة في استعمال علماء الشريعة.

وخلاصة الأمر، إن استعمال كلمة التطور عندهم أقرب ما يكون للمعنى المستعمل لكلمة المرونة، وأنه لا يمتنع عندهم التعبير بأي من الكلمتين مكان الأخرى.

ثانياً: التجديد:

1- التجديد لغة:

قال في القاموس المحيط:

أصل هذه الكلمة: جَدَّ يَجِدُّ فهو جَدِيدٌ. وَأَجَدَّهُ وَجَدَّدَهُ وَاسْتَجَدَّهُ: صَيَّرَهُ جَدِيداً فَتَجَدَّدَ، والجديد ضد الخلق أو البلي، التجديد إرجاع الشيء إلى حاله.⁽¹⁾

2- التجديد في الاصطلاح:

إذا كان التجديد مطلباً لا بد منه لضمان بقاء الحضارة الإنسانية وازدهارها، فإنه في الدين من تعاليم الإسلام التي جاء بها رسول الله ﷺ والذي يستند إلى حديثه ﷺ عن أبي هريرة قال فيما أعلم عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ قَالَ: (إِنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ لِهَذِهِ الْأُمَّةِ عَلَى رَأْسِ كُلِّ مِائَةِ سَنَةٍ مَنْ يُجَدِّدُ لَهَا دِينَهَا).⁽²⁾

فكلمة التجديد إذاً تعتبر كلمة أصيلة في الشريعة، فعبارة الحديث واضحة في أن التجديد من صميم أمر الدين وأحكام الإسلام وتعاليمه.

ووردت كلمة التجديد على ألسنة علماء الشريعة كل في فنه، وبحسبنا هنا أن نذكر بعض التعريفات للتجديد مما يتعلق بمرونة الشريعة الإسلامية فنقول إن التجديد في الفقه الإسلامي يعنى التغيير، وهذا ما بينه د.القرضاوي في حوارهِ (الشريعة بين الثابت والمتغير)، فالشريعة تجمع بين الثبات والتطور أو الثبات والمرونة أو الثبات والتغير، ثم يذكر التجديد بمعنى التطور والتغير.⁽³⁾

ويقول الجبوري: " المراد بالتجديد في الفقه الإسلامي: تنمية الفقه الإسلامي من داخله وبأساليبه هو مع الاحتفاظ بخصائصه الأصلية وبطابعه المميز".⁽⁴⁾

(1) الفيروزآبادي: القاموس المحيط، ص 264، مجموعة من المؤلفين: المعجم الوسيط، 1 / ص 114، ابن منظور: لسان العرب، 3 / ص 111.

(2) أبو داود: سنن أبي داود، كتاب الملاحم، باب ما يذكر في قرن المائة، ح 4291، ص 639، وصححه الألباني، صحيح الجامع الصغير، 1 / ص 382، ح 1874.

(3) موقع الدكتور يوسف القرضاوي، برنامج الشريعة والحياة، الأربعاء 29 / 12 / 2004 م.

(4) الجبوري: الفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد، ص 97.

إذا ما علمنا ذلك، تبين لنا بما لا يدع مجالاً للشك أن التجديد والتغير كليهما والمرونة يخرجون من مشكاة واحدة.

ثالثاً: التغير:

1- التغير لغة:

جاء في اللسان (1):

وتغيّر الشيء عن حاله تحوّل وغيره حوّله وبذله كأنه جعله غير ما كان وفي التنزيل العزيز: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَى قَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ (2)، قال ثعلب معناه حتى يبدّلوا ما أمرهم الله.

2- التغير اصطلاحاً:

جاء في كتاب الكليات (3): والتغيير عبارة عن تبديل صفة إلى صفة أخرى، مثل تغيير الأحمر إلى الأبيض.

والجرجاني يقول في التعريفات (4): التغيير هو انتقال الشيء من حالة إلى حالة أخرى، وقد عقد ابن القيم فصلاً مستقلاً في كتابه إعلام الموقعين بعنوان (5): (تغير الفتوى واختلافها بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد) وذكر بعدها أمثلة تدل على ذلك، وهذا واضح في أن معنى التغير المقصود في كلامه هو تحول الحكم وتبدله.

وقال المرعشلي: "ونعني بتغير الاجتهاد: تبدل استنباط المجتهد بتغير ظنه لعلّة تُغيّر الحكم الشرعي". (6)

وبذلك أرى أن معنى التغير هو أخص من المرونة، لاشتغال معنى المرونة على تغير الأحكام حسب الزمان كما بين ابن القيم، وكذلك اشتغاله على إنشاء أحكام جديدة لمواكبة حياة الناس وتطوراتهم.

(1) ابن منظور: لسان العرب، 5 / ص 40.

(2) سورة الأنفال، آية 53.

(3) الكفوي: الكليات، ص 294.

(4) الجرجاني: التعريفات، ص 79.

(5) ابن القيم: إعلام الموقعين، 2 / ص 5.

(6) محمد عبد الرحمن المرعشلي: اختلاف الاجتهاد وتغيره وأثر ذلك في الفتيا، ص 113.

وبعد فهذه الألفاظ التي يتصل معناها بمعنى المرونة، عرفناها لغة وشرعاً ثم حاولنا بقدر الاستطاعة بيان وجوه العلاقة بينها وبين لفظة المرونة، ومن هذا العرض نصل إلى أنه يمكن استعمال كل منها مكان لفظة المرونة بحيث تؤدي معنى متقارباً أو متطابقاً.

ولكن كلمة المرونة هي مقصودنا، وهي تحمل في طياتها معنى التغير والتدرج والتجديد والإنشاء، وكل هذه الكلمات وغيرها تندرج تحت هذه الكلمة الجامعة وتستعمل بما يدل عليه السياق.

المطلب الثاني: عوامل المرونة في الشريعة الإسلامية

تمهيد:

الشريعة الإسلامية هي الشريعة الخاتمة الخالدة نسخت كل الشرائع، وبقيت ثابتة خالدة لا تنسخها شريعة أخرى حتى يرث الله الأرض ومن عليها، فهي شريعة ثابتة راسخة لا تتغير ولا تتبدل.

والثبات مطلب عزيز وغال، يمنح الشريعة شرعية قوية ثابتة ويعطيها من الاحترام والتقدير الكثير، ولكنه في ذات الوقت يصف الشريعة بالجمود أمام ما يجد من حوادث وقضايا، والجمود عيب كبير في الشرائع التي تصاب به.

وجميع التشريعات والقوانين تسعى لحل هذه المشكلة بالتغيير والتعديل، والتغيير مطلب ملح لمواجهة الحوادث المتجددة والمتغيرة، ولكنه يصف الشريعة بعيب كبير، وهو عدم الاستقرار بما يشعر الناس بالقلق الدائم والخوف من المستقبل.

ولا شك أن التوفيق بين الثبات والمرونة أمر في غاية الصعوبة. وهو يمثل مشكلة من أكبر المشاكل التي تواجه صنّاع القوانين، فالثبات يستلزم الجمود والتغيير يعني عدم الاستقرار.

ولقد استطاعت الشريعة الربانية التغلب على تلك المشكلة المعضلة فهي الشريعة الوحيدة التي استطاعت أن تجمع بين الثبات والمرونة في آن واحد، فلقد طبقت هذه الشريعة منذ أكثر من أربعة عشر قرناً من الزمان، فإذا ما نظرت إليها وطبقتها الآن أحسست أنها وليدة العصر الذي نعيش فيه، وهذه هي المعجزة الربانية الكبرى.

ولكن كيف تغلبت الشريعة الربانية الخاتمة والخالدة على هذه المشكلة، أعني مشكلة الجمع بين الثبات والمرونة ؟

إن شريعة الإسلام التي ختم الله بها الشرائع، قد أودع الله فيها عنصر الثبات والخلود وعنصر المرونة والتطور في آن واحد، ويمكن أن نحدد مجالات الثبات ومجالات المرونة في هذه الشريعة إجمالاً في عدة أمور:

فالثبات يكون على الأصول والكلّيات، والمرونة في الفروع والجزئيات، والثبات يكون على الأهداف والغايات، والمرونة في الأساليب والوسائل، الثبات على القيم الدينية وأمور العبادات، والمرونة في الشؤون الدنيوية من التعاملات والسياسات.

الثبات على المصادر الرئيسية من قرآن وسنة، والمرونة فيما عدا ذلك من مصادر فرعية متجددة كالعرف والمصلحة والقياس والاستحسان.

وعلى هذا يمكن تقسيم أحكام الشريعة الإسلامية إلى قسمين رئيسيين: قسم يمثل الثبات وقسم يمثل المرونة والتطور، وهذا ما عبر عنه ابن القيم حيث قال⁽¹⁾: الأحكام نوعان: نوع لا يتغير عن حالة واحدة هو عليها، لا بحسب الأزمنة ولا الأمكنة ولا اجتهاد الأئمة، كوجوب الواجبات وتحريم المحرمات، والحدود المقدرّة شرعاً.

والثاني يتغير بحسب اقتضاء المصلحة له زماناً ومكاناً وحالاً كمقادير التعزيرات وأجناسها وصفاتها، فإن الشارع ينوع فيها حسب المصلحة، فشرع التعزير بالقتل لمدمن الخمر في المرة الرابعة، وأخبر عن تعزير مانع الزكاة بأخذ شطر ماله.. الخ.

فيدخل في القسم الأول ما ثبت بدليل قطعي كالقرآن والسنة المتواترة والإجماع ويدخل في القسم الثاني ما ثبت بدليل ظني كاجتهاد أو نحوه.

وبعد أن بينا محل مرونة الأحكام وفيما تكون، ينبغي أن نبين الأسباب و العوامل التي تقوم عليها المرونة في الشريعة الإسلامية.

عوامل المرونة في الشريعة الإسلامية:

العامل الأول: سعة منطقة العفو المتروكة قصداً.⁽²⁾

وقد سُميت "منطقة العفو" أخذاً من الحديث الشريف عن أبي الدرداء قال: قال رسول الله ﷺ: (ما أحلّ الله في كتابه فهو حلالٌ وما حرمّ فهو حرامٌ وما سكتَ عنه فهو عفوٌ فاقبلوا من الله عافيته فإنّ الله لم يكن لينسى شيئاً) ثم تلا ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا﴾.⁽³⁾ (4)

وهنا تبرز أدلة التشريع فيما لا نص فيه: أمراً متروكاً لاجتهاد المجتهدين لملاء هذه المنطقة بالتشريع والتنظيم، لم يضيق عليهم فيه، ما داموا أهلاً للاجتهاد، وهنا تتعدد المسالك وتتنوع المآخذ من الفقهاء ومن ذلك:

1- القياس: وهنا يأتي دور القياس في الاجتهاد الإسلامي وهو "إلحاق أمر لم ينص على حكمه بآخر قد نص عليه لعله جامعة بينهما".⁽¹⁾

(1) ابن القيم: إغاثة اللهفان، 2 / ص 316.

(2) القرضاوي: عوامل السعة والمرونة في الشريعة الإسلامية، ص 9، المرعشلي: اختلاف الاجتهاد وتغيره وأثر ذلك في الفتيا، ص 116.

(3) سورة مريم، آية 64.

(4) الهيتمي: مجمع الزوائد، كتاب العلم، باب ثان منه في اتباع الكتاب والسنة ومعرفة الحلال والحرام، ح 7940، 1 / ص 232، رواه البزار والطبراني في الكبير، وإسناده حسن، ورجال موثقون، كذلك منه في كتاب التفسير، تفسير سورة مريم، ح 11160، 7 / ص 106، المستدرک، كتاب التفسير، تفسير سورة مريم، ح 3419، 2 / ص 406.

فالقياس هو الأصل الذي لا يقف عند حد ولا يصل إلى نهاية، فهو مختص بتفاصيل الوقائع الحاضرة التي لا نص فيها ولا إجماع والوقائع المستقبلية التي يتوقع وقوعها، فإن كل واقعة لا تخلو عن حكم من أصول الشريعة الغراء، ومن المعلوم أن نصوص الكتاب محصورة معدودة، والوقائع كثيرة غير متناهية، وثبتت صلاحية الشريعة لكل زمان ومكان ولا سبيل إلى بيان أحكام الوقائع والحوادث المتجددة التي لا نص فيها من كتاب أو سنة ولا إجماع إلا بالقياس، فحاجة الناس إلى القياس لا تنقطع وثمرته لا تنتهي مادامت الحوادث متوالية والزمان يتجدد.⁽²⁾

كالذي فعله الفاروق "عمر" رضي الله عنه حين أخبره بعض ولاته أن بعض الناس يفتني من الخيل ما يبلغ ثمن الفرس منها قيمة عشرات الإبل، ومئات الأغنام، فقال: أنأخذ الزكاة من أربعين شاة، ولا نأخذ من الخيل شيئاً؟! وأمر بأخذ الزكاة منها من باب قياس أولى، وهو ما أخذ به الإمام أبو حنيفة.⁽³⁾

2- الاستحسان:

وقد يؤدي القياس أحياناً إلى نتائج تباها مقاصد الشريعة ويُسرها واعتدالها، فيدع المجتهد القياس مطلقاً، أو يدع القياس الجلي إلى قياس خفي، أو يدع الحكم الكلي فيستثنى منه أمراً جزئياً، لدفع مفسدة، أو تحقيق مصلحة، فهذا ما يسمى "الاستحسان" الذي ليس معناه الأخذ بمجرد الهوى والتشهي.

وإن العلماء قد قسّموا الاستحسان باعتبار سنده فقالوا:

منه ما سنده العرف، مثل عقد الاستصناع مع أنه عقد على معدوم صح استحساناً؛ لأن العرف جرى به من غير تكير، ومنه ما سنده الضرورة كالحكم بطهارة الحياض والآبار والأواني بعدما نجست.⁽⁴⁾

ومنه ما سنده رفع الحرج، كالغبن اليسير في المعاملات، وجواز عقد الإجارة فإنه ثابت بخلاف القياس.⁽⁵⁾

(1) انظر الشوكاني: إرشاد الفحول، 2 / ص 75-76.

(2) دربالة: إسلام محمود، حجبة القياس والرد على من أنكروه، ص 6، كتاب إلكتروني على الموقع islamderbalah.com.
WWW.

(3) الأمدي: الأحكام، 4 / 119، ابن قدامة: روضة الناظر، ص 189، الغنيمي: عبد الغني دمشقي الميداني، اللباب في شرح الكتاب، 1 / ص 143.

(4) السرخسي: أصول السرخسي، 2 / ص 203.

(5) السرخسي: أصول السرخسي، 2 / ص 203.

ومن صور الاستحسان:

إباحة الاطلاع على العورات للعلاج الطبي استثناء من القاعدة العامة في تحريم رؤيتها وذلك للحاجة إلى دفع ضرر المرض.⁽¹⁾

2- الاستصلاح:

ويأتي هنا دور الاستصلاح وهو أخصب الطرق التشريعية فيما لا نص فيه، وفيه المتسع لمسايرة التشريع وتطورات الناس، وتحقيق مصالحهم وحاجتهم.⁽²⁾

ومعنى الاستصلاح: الاستدلال بالمصلحة المرسلّة، وهي التي لم يدل دليل خاص من نصوص الشرع على اعتبارها أو إلغائها.⁽³⁾

وكان الصحابة رضي الله عنهم، وهم أفقه الناس لهذه الشريعة، أكثر استعمالاً للمصلحة واستناداً إليها، فهذه المصلحة هي التي جعلت أبا بكر رضي الله عنه يجمع الصحف المفرقة وهو أمر لم يفعله النبي صلى الله عليه وسلم، وجعلته يستخلف عمر رضي الله عنه قبل موته مع أن الرسول لم يفعل ذلك.⁽⁴⁾

وهي التي وجهت عمر رضي الله عنه إلى وضع الخراج، وتدوين الدواوين، وتمصير الأمصار، واتخاذ السجون، والتعزير بعقوبات شتى، منها إرقاة اللبن المغشوش، ومشاطرة الولاة أموالهم إذا تاجروا أثناء ولايتهم.⁽⁵⁾

وهي التي جعلت سيدنا عثمان رضي الله عنه يجمع المسلمين على مصحف واحد ينشره في الآفاق ويحرق ما عداه.⁽⁶⁾

وهي التي جعلت علياً كرم الله وجهه يأمر أبا الأسود الدؤلي بوضع مبادئ علم النحو، ويضمّن الصناع ما يكون بأيديهم من أموال.⁽⁷⁾

وقد رأينا في الفصل التمهيدي أن المذاهب الأربعة المشهورة قد استدلّت بالمصلحة المرسلّة، وكان ذلك بيناً في اجتهاداتهم الفقهية.

(1) الشاطبي: الموافقات، 2 / ص 440.

(2) خلاف: مصادر التشريع فيما لا نص فيه، ص 85 نقلاً عن المرعشي: اختلاف الاجتهاد وتغيره وأثر ذلك في الفتيا، ص 118.

(3) انظر المنخل إلى مذهب الإمام أحمد لابن بدران، ص 146 و الجديع: عبد الله بن يوسف، تيسير علم أصول الفقه، ص 184.

(4) الشاطبي: الاعتصام، ص 354-355.

(5) الماوردي: الأحكام السلطانية، ص 169.

(6) ابن القيم: إعلام الموقعين، 1 / ص 169، 2 / 572.

(7) الشاطبي: الاعتصام، ص 143-144.

4- العرف:

ويتسع المجال للأخذ به في منطقة الفراغ من النصوص الملزمة إذ هو نوع من رعاية مصلحة الناس.

وعندما جاء الإسلام كانت للعرب أعراف مختلفة، فأقر منها ما كان صالحاً، ويتلاءم مع مقاصده ومبادئه، ورفض ما ليس كذلك، وأدخل على بعض الأعراف تصحيحات وتعديلات، حتى تتماشى مع اتجاهه وأهدافه.

وإنما يعتبر العرف إذا لم يصادم نصاً ثابتاً أو إجماعاً يقينياً، وكذلك إذا لم يكن من ورائه ضرر خالص راجح.⁽¹⁾

والأحكام المبنية على العرف تتغير بتغيره مكاناً وزماناً.⁽²⁾

فمن التغير المكاني:

ما ذكره الشاطبي في الموافقات في كشف الرأس. قال: فإنه يختلف بحسب البقاع في الواقع، فهو لذوي المروءات قبيح في البلاد الشرقية، وغير قبيح في البلاد المغربية، فالحكم الشرعي يختلف باختلاف ذلك، فيكون عند أهل المشرق قادحاً في العدالة، وعند أهل المغرب غير قادح.⁽³⁾

ومن التغير الزماني:

ما ذكره القرافي في "الإحكام" عن مالك: "إذا تنازع الزوجان في قبض الصداق بعد الدخول، فالقول قول الزوج مع أن الأصل عدم القبض".

وعلق القاضي إسماعيل - من فقهاء المالكية - على ذلك بقوله: "هذه كانت عادتهم بالمدينة، أن الرجل لا يدخل بامرأته حتى تقبض جميع صداقها، واليوم عادتهم على خلاف ذلك".⁽⁴⁾
ومن القواعد الفقهية المشهورة "العادة محكمة".⁽⁵⁾

⁽¹⁾ خلاف: علم أصول الفقه، ص 96.

⁽²⁾ هذه القاعدة سننبتها ونوسع البحث فيها في المبحث الثالث من هذا الفصل.

⁽³⁾ 1 / ص 460.

⁽⁴⁾ الأمدى: الإحكام في أصول الأحكام، ص 218 - 219.

⁽⁵⁾ السيوطي: الأشباه والنظائر، ص 89.

والخلاصة:

إن العرف مثال واضح على مرونة أحكام الشريعة الإسلامية وتغير أحكامها مبني في الغالب على مراعاة الحاجة والمصلحة، ودفع الحرج والمشقة، والتيسير في التكليف.

العامل الثاني: اهتمام النصوص بالأحكام الكلية (1)

لم تتعرض النصوص - التي جاءت في صورة مبادئ كلية وأحكام عامة - للجزئيات والتفصيلات والكيفيات مما يختلف تطبيقه باختلاف الأزمنة والأمكنة والأحوال والعوائد، إلا فيما كان شأنه الثبات والدوام برغم تغير المكان والزمان كشؤون العبادات والزواج والطلاق.

والمواريث ونحوها من شؤون الأسرة التي عالجتها الشريعة بالتفصيل الملائم سداً لباب الابتداع والتحريف في أمور العبادة، وحسماً للنزاع والصراع في أمور الأسرة، وإرساء لدعائم الاستقرار في الجانبين معاً، وهما أخطر أمور الحياة.

أما فيما عدا ذلك فكانت النصوص غالباً مرنة وعامة إلى حد بعيد، لئلا يضيق الشارع على الناس إذا ألزمهم بصورة جزئية معينة قد تصلح لعصر دون عصر، أو إقليم دون إقليم أو لحال دون آخر، وهذا من إعجاز القرآن التشريعي الخالد، هذا الكتاب الذي ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ (2).

ومن أمثلة ذلك في القرآن الكريم:

" الشورى": لقوله تعالى: ﴿ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ ﴾ (3) وقوله ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ (4)، حيث جعلت الشورى من الصفات الأساسية لمجتمع المؤمنين، لكن كيف هي صورة هذه الشورى؟ وكيف تتحقق؟ وخاصة في العلاقة بين الحاكم والمحكومين، هذا ما تركته النصوص ولم تفصل فيه رعاية لاختلاف الأزمان والظروف والبيئات، فالدو في ذلك غير الحضر، وبيئة المتعلمين غير الأميين، وظروف السلم غير ظروف الحرب، والتزام شكل واحد جامد للشورى أبد الدهر فيه عنت وتعسير وتضييق، والله يريد لعبادة اليسر ولا يريد بهم العسر.

(1) القرضاوي: عوامل السعة والمرونة، ص 35، المرعشلي: اختلاف الاجتهاد وتغيره، ص 123، الخادمي: الاجتهاد المقاصدي، 2/ ص 105.

(2) سورة فصلت، آية 42.

(3) سورة الشورى، آية 38.

(4) سورة آل عمران، آية 159.

ومثل ذلك في وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. قال تعالى ﴿وَلَتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾. (1)

لم ترسم النصوص طريقة محددة لها، فقد يترك الأمر للأفراد. وربما للمؤسسات الجماعية كالهيات والجمعيات ، وربما إلى سلطة تنفيذية قضائية مثل سلطة "المحتسب" التي استحدثتها التطور، وحسبنا في ذلك أنه قد ألفت في ذلك كتب مستقلة بجانب ما كتب فيها من كتب السياسة الشرعية. نعم ، لم يُرد الشارع الحكيم أن يجعل نصوصه لوائح تنظيمية تفصيلية. (2)

العامل الثالث: قابلية النصوص لتعدد الأفهام⁽³⁾:

وبعد ذلك يأتي العامل الثالث ، ويتمثل في أن معظم النصوص التي تعرضت للأحكام الجزئية والتفصيلية ، صاغها الشارع الحكيم صياغة تتسع لأكثر من فهم ، وأكثر من تفسير. وهذا ما ساعد إضافة للسببين السابقين على وجود المدارس المتنوعة، والمشارب المتعددة في الفقه الإسلامي.

ولا عجب إن اتسع صدر هذا الفقه الرحب لمتشدد كابن عمر، و مترخص كابن عباس، ولقياسي كأبي حنيفة ، وأثري كأحمد ، وظاهري كداود !! لقد جعلت الطينة الفقهية صورة للطينة البشرية في اختلاف قدراتها العقلية وظروفها المحيطة بها... فرأينا مدرسة الرأي ، ومدرسة الحديث والأثر ، وأهل الألفاظ والظواهر ، وأهل المعاني والمقاصد ، والمتوسطين المعتدلين بين هؤلاء وأولئك. (4)

ومن أمثلة ما اتسع لعديد من الأفهام والآراء في السنة حديث الامتناع عن التسعير ففي الحديث عَنْ أَنَسٍ قَالَ: (غَلَا السَّعْرُ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ سَعْرٌ لَنَا فَقَالَ إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمُسَعِّرُ الْقَابِضُ الْبَاسِطُ الرَّزَّاقُ وَإِنِّي لَأَرْجُو أَنْ أَلْقَى رَبِّي وَلَيْسَ أَحَدٌ مِنْكُمْ يَطْلُبُنِي بِمَظْلَمَةٍ فِي دَمٍ وَلَا مَالٍ). (5)

(1) سورة آل عمران ، آية 104.

(2) الخادمي: الاجتهاد المقاصدي، 2 / ص 105 - 106.

(3) القرضاوي: عوامل السعة والمرونة، ص 45، المرعشلي: اختلاف الاجتهاد وتغيره، ص 124.

(4) المرعشلي: اختلاف الاجتهاد وتغيره، ص 124.

(5) الترمذي: سنن الترمذي، كتاب البيوع عن رسول الله، باب ما جاء في التسعير، ح1314، ص311، أبو داود: سنن أبي داود، كتاب الإجارة، باب التسعير، ح3451، ص526، ابن ماجه: سنن ابن ماجه، كتاب التجارات، باب من كره أن يسعّر، ح2200، ص378، أحمد: مسند أحمد، مسند أنس بن مالك، 3 / ص156، الدارمي: سنن الدارمي، كتاب البيوع، باب في النهي أن يسعّر في المسلمين، ح2579، ص360، وصححه الألباني .

وجاء عن أحد الصحابة رضي الله عنهم نحوه، فالنص ثابت بلا نزاع بمنع التسعير حيث أطلقت الشريعة الإسلامية مجال التجارة بحرية للسوق وفقاً للعرض والطلب، والرسول ﷺ عندما يعلن بهذه الأحاديث أن التدخل في حرية الأفراد منتجين وتجاراً ومستهلكين بغير ضرورة مظلمة، يحب أن يلقى ربه بريئاً من تبعاتها.

ومن هنا استدل كثير من الفقهاء على تحريم التسعير وأنه مظلمة، ونسبه الشوكاني في "نيل الأوطار" إلى الجمهور، ووجه التحريم عنده: أن الناس مسيطون على أموالهم والتسعير حرج عليهم.

ومع هذا الرأي المتشدد في منع التسعير مطلقاً، ذكر الشوكاني عن الإمام مالك أنه أجاز التسعير، ويبدو أنه استند إلى رفع الضرر عن المشتريين، وتغليب مصلحتهم وهم جمهور الناس على مصلحة البائعين وهم قلة، وفي وجه للشافعية جواز التسعير في حالة الغلاء، وهناك من فرق بين ما كان قوتاً للأدمي وغيره من الحيوانات...

والشوكاني يرفض هذه الاجتهادات كلها ويرجح منع التسعير بوجه عام محتجاً بأن الأحاديث الواردة عامة ومطلقة، وتخصيصها أو تقييدها يحتاج إلى دليل، ولا دليل.⁽¹⁾

والمتمأمل للحديث بعمق يجده يتحدث عن حالة غلاء طبيعي، ليس نتيجة احتكار أو تواطؤ تجار، يدل عليه قول الصحابة رضي الله عنهم "غلا السعر" ولم يقولوا: تلاعب التجار بالسوق فارحماً، حيث الظلم.

فحيث يكون هناك غلاء غير طبيعي مصدره التجار في استغلال الناس والتضييق عليهم، يجوز حينها التسعير بل ربما يجب حماية لمصلحة الناس ورفعاً للضرر عنهم.

(1) محمد بن علي بن محمد الشوكاني: نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخيار شرح منتقى الأخبار، 5 / ص 308-309.

العامل الرابع: رعاية الضرورات والأعذار والظروف الاستثنائية ومصالح الناس المتغيرة وتبديل النوايا وتطور الزمن وتنظيماته المستحدثة.⁽¹⁾

لقد راعت الشريعة الإسلامية الضرورات والحاجات والأعذار التي تنزل بالناس ، فقدرتها حق قدرها، وشرعت لها أحكاماً استثنائية تتناسبها، وفقاً لاتجاهها العام في التيسير على الخلق ، ورفع الآصار والأغلال التي كانت عليهم في بعض الشرائع السابقة لقوله تعالى: ﴿ رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا ﴾⁽²⁾ ومن هنا جاءت:

• قاعدة: المشقة تجلب التيسير التي دلت عليها الرخص .
• وقاعدة الضرورات تبيح المحظورات ، وما يكملها من قواعد متفرعة عليها مثل " ما أبيع للضرورة يقدر بقدرها" و "الحاجة تنزل منزل الضرورة ، خاصة كانت أو عامة".⁽³⁾

• وحالة الإكراه ولو كان ذلك الأمر هو التلطف بالكفر أكبر الجرائم في نظر الإسلام. قال تعالى: ﴿ مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ ﴾.⁽⁴⁾

• وحالة الضعف والعجز التي تجعل المسلم يتخذ غير المسلمين أولياء بيدي إليهم المودة اتقاء شرهم. قال تعالى: ﴿ لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً ﴾.⁽⁵⁾

• ضرورات الجماعة الإسلامية وسلامة كيانها في حال الحرب كما فعل الرسول ﷺ في حصار يهود بني النضير حيث أحرق نخلهم وقطعها ليجبرهم على التسليم بأقل الخسائر الممكنة ، ولما حاول اليهود استغلال هذا التصرف باعتباره إفساداً عابه النبي ﷺ ونهى عنه ، ونزل القرآن مبرراً لهذا السلوك ، قال تعالى: ﴿ مَا قَطَعْتُمْ مِنْ لِينَةٍ أَوْ تَرَكْتُمُوهَا قَائِمَةً عَلَى أُصُولِهَا فَبِإِذْنِ اللَّهِ وَلِيُخْزِيَ الْفَاسِقِينَ ﴾.⁽⁶⁾

بل أكد الفقهاء جواز قتل الأسارى المسلمين إذا تترس بهم الأعداء إذا كان في ترك هؤلاء خطر على كيان الجماعة المسلمة، ومثل ذلك إذا اقتضت ظروف الحرب فرض ضرائب استثنائية على القادرين وأهل اليسار لتمويل جهاد الجيش الإسلامي وإمداداته وعدته في هذه الظروف الخاصة، أو فك أسرى المسلمين وتخليصهم من ذل الأسر مهما بلغ مال الفداء.⁽⁷⁾

(1) القرضاوي: عوامل السعة والمرونة، ص 61، المرعشلي: اختلاف الاجتهاد وتغيره، ص 128.

(2) سورة البقرة، آية 286.

(3) السيوطي: الأشباه والنظائر، ص 76، 84.

(4) سورة النحل، آية 106.

(5) سورة آل عمران، آية 28.

(6) سورة الحشر، آية 5.

(7) الغزالي: المستصفى، 1 / ص 220.

قال الشاطبي في "الموافقات" مشيراً إلى احتمال تغير وجه المصلحة في الشؤون الدينية بتغير الظروف المحيطة بالمجتمع: "إنا وجدنا الشارع قاصداً لمصالح العباد ، والأحكام العادية تدور معه حيثما دار ، فترى الشيء الواحد يمنع في حال لا تكون فيه مصلحة ، فإذا كان فيه مصلحة جاز".⁽¹⁾

العامل الخامس: تغير الفتوى بتغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والأعراف والأعمار والجنس⁽²⁾

وهكذا فإن استقراء النصوص يبين أن أحكام الشريعة إنما جاءت لتحقيق مصالح العباد، وإقامة القسط بينهم ، وإزالة المفساد والمظالم عنهم ، وهذا ما ينبغي مراعاته عند تفسير النصوص وتطبيق الأحكام ، فلا يجمد الفقيه على موقف واحد دائم ، يتخذه في الفتوى أو التعليم أو التأليف أو الدعوة إلى الله ، وإن تغير الزمان والمكان، والعرف والحال ، بل ينبغي مراعاة مقاصد الشريعة الكلية وأهدافها العامة عند الحكم في الأمور الجزئية الخاصة.

والى هذا أشار ابن القيم في كتابه "إعلام الموقعين" كما سبق وأشرنا حيث عقد فصلاً ثميناً في تغير الفتوى أصبح منارةً يهتدى به، قال كلاماً رائعاً عن بناء الشريعة على مصالح العباد في المعاش والمعاد في مقدمته: " هذا فصل عظيم النفع جداً، وقع بسبب الجهل به غلط عظيم على الشريعة أوجب من الحرج والمشقة وتكليف ما لا سبيل إليه ما يعلم أن الشريعة الباهرة التي في أعلى رتب المصالح لا تأتي به، فإن الشريعة مبناه وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد وهي عدل كلها ورحمة كلها ومصالح كلها وحكمة 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 فالشريعة عدل الله بين عباده ورحمته بين خلقه وظله في أرضه وحكمته الدالة عليه وعلى صدق رسوله ﷺ أتم دلالة وأصدقها وهي...".⁽³⁾

(2) /2 ص 520.

(2) القرضاوي: عوامل السعة والمرونة، ص 70، المرعشي: اختلاف الاجتهاد وتغيره، ص 132، ابن القيم: إعلام الموقعين، / 2 ص5.

(3) ابن القيم: إعلام الموقعين، / 2 ص 5.

العامل السادس: الأصل إطلاق المباح:⁽¹⁾

فالأصل في الأشياء الإباحة، والاستثناء هو التحريم، فالمحظورات أو المحرمات قليلة نسبياً، فلذلك فصلها القرآن الكريم لقلتها وما عدا ذلك فهو مشروع، ولا نتصور مرونة في التشريع الإسلامي، أوسع من هذه المرونة.

وبعد هذا العرض لعوامل المرونة في الشريعة الإسلامية، يمكننا أن نلمس دور المصلحة المرسلّة في مرونة أحكام السياسة الشرعية، وهذا ما سنبينه في المطلب الثالث إن شاء الله تعالى.

(¹) الدريني: بحوث مقارنة، 1/ ص 100.

المطلب الثالث: دور المصلحة المرسلّة في مرونة أحكام السياسة الشرعية:

لما كانت المصلحة المرسلّة هي: كل منفعة داخلية في مقاصد الشارع دون أن يكون لها شاهد خاص بالاعتبار أو الإلغاء.

وكانت هذه المصلحة قادرة على إنشاء أحكام جديدة تسائر تطورات الناس وحياتهم المتجددة، وهي كذلك لها القدرة على تغيير بعض الأحكام لتغيير وجه هذه المصلحة، علمنا أنها - المصلحة المرسلّة - من أخصب الطرق التشريعية فيما لا نص فيه، وبالتالي فهي تكسب الفقه الإسلامي وخاصة الفقه السياسي مرونة وواقعية وخصوبة، تنتسج لخلود هذه الشريعة ما بقيت السموات والأرض، لا سيما وأن الفقه السياسي قائم أصلاً على المصالح فقد عرفناه من قبل بأنه "تعهد الأمر بما يصلحه".

تظهر هذه المرونة من خلال ما يلي:

أولاً: إن المصلحة المرسلّة هي أخصب الطرق التشريعية فيما لا نص فيه لشغل منطقة الفراغ أو العفو التي تحدثنا عنها سابقاً في الأحكام الشرعية بشكل عام وفي أحكام الفقه السياسي بشكل خاص، والتي تركت قصداً لاجتهاد المجتهدين:

وهذا ما يُظهر بوضوح أثر المصلحة المرسلّة في مرونة الفقه السياسي.

فهذه المصلحة هي التي جعلت أبا بكر رضي الله عنه يجمع الصحف المفارقة وهو أمر لم يفعله النبي صلى الله عليه وسلم، وجعلته يستخلف عمر رضي الله عنه قبل موته مع أن الرسول لم يفعل ذلك.

وهي التي وجهت عمر رضي الله عنه إلى وضع الخراج، وتدوين الدواوين، وتمصير الأمصار، واتخاذ السجون، والتعزير بعقوبات شتى، منها إراقة اللبن المغشوش، ومشاطرة الولاة أموالهم إذا تاجروا أثناء ولايتهم.

وهي التي جعلت علياً كرم الله وجهه يأمر أبا الأسود الدؤلي بوضع مبادئ علم النحو، ويضمّن الصناع ما يكون بأيديهم من أموال.

وهي التي جعلت من بعد الراشدين يتخذون البريد، ويعرّبون الدواوين، ويضربون النقود إلى غير ذلك من أعمال الدولة.⁽¹⁾

وهذه الأحكام وغيرها هي أحكام الفقه السياسي للدولة المسلمة.

(1) ابن القيم: إعلام الموقعين، 2 / ص 571-572، ابن القيم: الطرق الحكمية، ص 15-18، الشاطبي: الاعتصام، ص 354-362، وانظر هوامش ص 47.

فقد رأينا من خلال هذه الأمثلة أن المصلحة المرسلّة قادرة على إنشاء وإحداث أحكام جديدة، حتى تساير تطورات الناس وحاجاتهم المتجددة، وهذا بلا شك من دواعي مرونة الفقه السياسي.

ثانياً: تدخل المصلحة المرسلّة في رسم كفاءات المعاملات:

وذلك أن أصول التعامل مضبوطة ومحددة ولا تقبل التغيير بموجب المصلحة والمنفعة، فنتبثها نصوص تهتم بالأحكام الكلية، بينما كفاءات تلك الأصول وتفاصيلها فهي محل نظر واجتهاد واستصلاح وتعليل في ضوء المبادئ والمقاصد الشرعية.

ومثال ذلك: تفاصيل تطبيق الشورى والعدل وكفاءات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والنظم الإدارية.

ففي مثال الشورى يجوز النظر في مدة التعيين وطرقه، وشروط المشاركة والترشح، وأسباب العزل، وتوزيع الناخبين، وطرق الفرز، وعلاقة المجالس الشورية أو النيابية بغيرها من مؤسسات الدولة وأجهزتها.

وفي مثال العدل تتحدد في ضوء المقاصد والمصالح تفاصيل التقاضي والمرافعات والاستئناف والتعقيب والتنفيذ.

وفي مثال الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لم ترسم النصوص طريقة محددة له ، فقد يترك الأمر للأفراد، وربما للمؤسسات الجماعية كالهيات والجمعيات ، وربما إلى سلطة تنفيذية قضائية مثل سلطة "المحتسب" التي استحدثتها التطور.

أما فيما يتعلق بالنظم الإدارية فإنه يقع وفق مصالح الدولة ورعاياها ضبط إجراءات العمل والتقاعد والمعاش والترسيم والتفقد والمرافقة والتربص والتأديب والعزل وغيره. (1)

وإن هذه الأحكام والتي هي من صميم السياسة الشرعية، لتنشأ وتتغير وتدور وجوداً وعدمياً مع مصالح الناس، وهذا ما يؤكد مرونة السياسة الشرعية أكثر ما تكون برعاية المصالح المرسلّة.

ثالثاً: ومن المقرر أن رأي الإمام، أي اجتهاده في أمور السياسة والإدارة وفي فقه الأحكام بصفة عامة: قد يتغير بتغير الظروف والأحوال، والمستند في هذا التغيير هو مصالح الناس المعترية، مما يبرهن على أثر المصالح المرسلّة في مرونة الفقه السياسي وهذا يظهر من خلال:

(1) نور الدين الخادمي: الاجتهاد المقاصدي، 2 / ص 105.

أ- تغيير الرسول ﷺ لآرائه تبعاً للمصلحة:

فقد كان الرسول نفسه ﷺ يغير آراءه السياسية والإدارية والمالية، فيديرها وفقاً للمصالح المعترية.⁽¹⁾

ومن أمثلة ذلك أنه عليه الصلاة والسلام نهى في بعض السنوات عن ادخار لحوم الأضاحي في عيد الأضحى بعد ثلاثة أيام، وذلك لظرف طارئ على المدينة، وهو مجئ وفود من الأعراب من خارج المدينة إليها في هذه المناسبة، ولم يكن في ذلك العصر مطاعم ولا فنادق ونحوها، مما يوجب على الناس أن يسع بعضهم بعضاً، ولا يعيش كل فرد لنفسه، غافلاً 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.⁽²⁾

يبين هذا المثال والسبب في منع الادخار حديثان:

الأول: عَنْ سَلْمَةَ بِنِ الْكُوعِ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ (مَنْ ضَحَّى مِنْكُمْ فَلَا يُصْبِحَنَّ بَعْدَ ثَالِثَةِ وَبَقِيَّ فِي بَيْتِهِ مِنْهُ شَيْءٌ فَلَمَّا كَانَ الْعَامُ الْمُقْبِلُ قَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ نَفَعَلُ كَمَا فَعَلْنَا عَامَ الْمَاضِي قَالِ كُلُوا وَأَطْعَمُوا وَادَّخَرُوا فَإِنَّ ذَلِكَ الْعَامَ كَانَ بِالنَّاسِ جَهْدٌ فَأَرَدْتُ أَنْ تُعِينُوا فِيهَا) .⁽³⁾

والثاني: عن عَمْرَةَ بِنْتِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ قَالَتْ سَمِعْتُ عَائِشَةَ تَقُولُ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: (إِنَّمَا نَهَيْتُكُمْ مِنْ أَجْلِ الدَّافَةِ الَّتِي دَفَّتْ عَلَيْكُمْ فَكُلُوا وَتَصَدَّقُوا وَادَّخَرُوا) .⁽⁴⁾

ب- تغيير رأي بعض الخلفاء الراشدين عن الرأي النبوي⁽⁵⁾:

ومما يؤكد مرونة الفقه السياسي أيضاً مشروعية ما ثبت من مخالفة بعض الخلفاء الراشدين للرأي الثابت عن النبي ﷺ في بعض أمور السياسة والاقتصاد والحرب والإدارة ونحوها، وذلك فيما قاله الرسول ﷺ أو فعله بوصفه إماماً أو رئيساً للدولة المسلمة، أي أن التصرف النبوي في مثل هذه الأمور يكون مؤسساً على رعاية مصلحة للأمة خالصة أو غالبية، في زمنه عليه الصلاة والسلام،

(1) القرضاوي: السياسة الشرعية، ص 139.

(2) القرضاوي: السياسة الشرعية، ص 140.

(3) البخاري: صحيح البخاري، كتاب الأضاحي، باب ما يؤكل من لحوم الأضاحي وما يتزود منها، ح 5569، 4 / ص 10، مسلم: صحيح مسلم، كتاب الأضاحي، باب ما كان من النهي عن أكل لحوم الأضاحي بعد ثلاث في أول الإسلام وبيان نسخه وإباحته إلى متى شاء، ح 1974، ص 784 بلفظ "فأردت أن يفشو فيهم"، وأراد النبي ﷺ بقوله: "أردت أن تعينوا فيها" أي أن يشبع لحم الأضاحي بين الناس وينتفع منه المحتاجون.

(4) مسلم: صحيح مسلم، كتاب الأضاحي، باب ما كان من النهي عن أكل لحوم الأضاحي بعد ثلاث في أول الإسلام وبيان نسخه وإباحته إلى متى شاء، ح 1971، ص 783، وأراد ﷺ بقوله الدافاة: الدافاة قوم من الأعراب يريدون المصير، يريد أنهم قدموا المدينة عند الأضحى فنهاهم عن ادخار لحوم الأضاحي ليفرقوها ويتصدقوا بها فينتفع أولئك القادمون بها. لسان العرب 9 / ص 105.

(5) هذه المسألة ستوسع فيها الحديث ونذكر عليها أمثلة في المبحث الثالث.

وقد تتغير هذه المصلحة بعد زمنه ﷺ، فالأمور المصلحية قابلة للتحوّل⁽¹⁾، ومثال ذلك رأي الفاروق ﷺ في تقدير الجزية.

ج- تغير رأي بعض الخلفاء الراشدين عن رأي البعض الآخر:

ومثال ذلك اختلاف رأي عمر ﷺ عن رأي أبي بكر ﷺ في توزيع الفيء⁽²⁾، والعديد من الأمثلة والتي تبين تغير رأي الصحابة رضي الله عنهم وعلى رأسهم الخلفاء الراشدين، عن رأي البعض الآخر تبعاً لتغير المصلحة هنا أو هناك.

الخلاصة:

إن مرونة الفقه الإسلامي وخاصة الفقه السياسي أمر ثابت ثبوت الجبال الرواسي، وهذه المرونة هي التي تعطي الحياة للشريعة الإسلامية، حتى تستطيع أن تعالج مشكلات الناس وتقدم الحلول والتصورات الصحيحة لكل ما يطرأ ويستجد من قضايا الناس.

ودليل المصلحة المرسلّة من أهم المصادر الإجمالية التي لا تتوقف إلا بتوقف الحياة، وهو يرتكز بلا شك على أصل واسع هو روح الشريعة، ومبادئها العامة، وقواعدها الأساسية وأدلتها المتفرقة في الكتاب والسنة، وبهذا النهج لا تضيق الشريعة بما يجد من الحوادث التي لا يمكن استنباط حكمها من نص بعينه أو إجماع أو قياس.

والذي يبدو لي أن هذه المرونة في السياسة الشرعية لتقوم أساساً على أمرين وهما إنشاء أحكام جديدة لكل ما يستجد، وتغير بعض الأحكام تبعاً لتغير الزمان والأحوال والعوائد، وهذان الأساسان لا يقوى على إشغالهما وتحقيقهما بشكل كبير غير دليل المصالح المرسلّة كما قدمنا، فالمصلحة المرسلّة هي رائدة المرونة في الفقه السياسي.

ولذلك سنتكلم في المبحثين التاليين إن شاء الله عن قدرة المصلحة المرسلّة على إنشاء وتغيير الأحكام الشرعية.

(1) القرضاوي: السياسة الشرعية، ص 139.

(2) القرضاوي: السياسة الشرعية، ص 128.

المبحث الثاني

أثر المصلحة المرسلّة في إنشاء أحكام السياسة الشرعية

ويشمل مطلبان:

المطلب الأول: حقيقة الإنشاء

المطلب الثاني: دور المصلحة المرسلّة في إنشاء أحكام السياسة الشرعية

المطلب الأول: حقيقة الإنشاء:

أصل الإنشاء من المادة "نشأ".

قال في اللسان⁽¹⁾: نشأ، أنشأه خلقه، ونشأ ينشأ نشئاً ونشوءاً ونشأة ونشأء حيي، وأنشأ الخلق أي ابتداء خلقهم.

وقال الزجاج في قوله تعالى: ﴿ وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَ جَنَّاتٍ مَعْرُوشَاتٍ وَغَيْرَ مَعْرُوشَاتٍ ﴾⁽²⁾، أي ابتدعها وابتداء خلقها، وأنشأ الشيء أحدثه وأوجده.

وفي مختار الصحاح⁽³⁾: أنشأه الله خلقه، وسمي إنشاءً لأنك أنشأته، أي ابتكرته، ولم يكن له في الخارج وجود.

يتبين لنا من هذا أن معنى الإنشاء يدور حول الابتداء والابتداع والإحداث والإيجاد، أي إيجاد الشيء بعد أن لم يكن له في الخارج وجود.

المطلب الثاني: دور المصلحة المرسلّة في إنشاء أحكام السياسة الشرعية

مما لا شك فيه أن المصالح المرسلّة باعتبارها تناط بتحقيق مقاصد الشريعة، وهي في الوقت نفسه لا دليل على اعتبارها ولا إلغائها، لذلك فهي قادرة على إنشاء الأحكام الشرعية لكل ما يجد من الوقائع والحوادث، في كل زمان ومكان، وهذا ما يبرز بجلاء مرونة وواقعية الشريعة الإسلامية.

كذلك فإن العرف يمكن أن يكون مساعداً للتشريع، بمعنى أنه يقدر على إنشاء وتغيير أحكام شرعية، وهو في النهاية راجع إلى نظرية الاستصلاح، فلا يتعارف الناس في بيئاتهم وأزمانهم إلا على ما فيه مصلحتهم وتحقيق حاجاتهم.

وقد رأينا في المبحث الأول من هذا الفصل كيف تدخلت المصلحة المرسلّة في إنشاء وتغيير الأحكام الشرعية بشكل عام.

أما هنا، فنحن نركز بحثنا على دور المصلحة المرسلّة في إنشاء أحكام السياسة الشرعية، ويحسن بنا أن نبين هذا في نقاط ثلاث:

(1) ابن منظور: لسان العرب، 1/ ص 170.

(2) سورة الأنعام، آية 141.

(3) الرازي: مختار الصحاح، ص 353.

الأولى: دور المصلحة المرسلية في إنشاء أحكام السياسة الشرعية في عصر الصحابة

إن من يتتبع اجتهادات الصحابة رضي الله عنهم يجدهم أنهم لم يكونوا يتوانون لحظة عن ترتيب الأحكام وفق المصالح، متى لمسوا فيها الخير ووجدوا أنها مندرجة ضمن مقاصد الشريعة.

ولقد كان لاتساع الدولة الإسلامية في عهدهم أثر كبير في إبراز هذه الحقيقة لديهم، فقد وضعتهم ظروفهم أمام مصالح كثيرة مختلفة لم يكن شيء منها على عهد ﷺ، فكانوا ينظرون إلى ما وجد له شبيهه من أصل منصوص عليه، فيقيسونه عليه، ويعمدون إلى ما لم يتوفر من حوله شبيهه له، فيتخذون الأداة التشريعية المحققة لما فيه من مصالح، ما دام أنها لا تتعارض مع أي نص لكتاب أو سنة.

والأمثلة على ذلك كثيرة منها:

المثال الأول: جمع القرآن الكريم زمن أبي بكر رضي الله عنه:

عن زيد بن ثابت رضي الله عنه قال (أرسل إلي أبو بكر مقل أهل اليمامة فإذا عمر بن الخطاب عنده قال أبو بكر رضي الله عنه إن عمر أتاني فقال إن القتل قد استحر يوم اليمامة بقرآء القرآن وإنني أخشى أن يستحر القتل بالقرآء بالمواطن فيذهب كثير من القرآن وإنني أرى أن تأمر بجمع القرآن قلت لعمر كيف تفعل شيئاً لم يفعله رسول الله صلى الله عليه وسلم قال عمر هذا والله خير فلم يزل عمر يرأجعني حتى شرح الله صدري لذلك ورأيت في ذلك الذي رأى عمر قال زيد قال أبو بكر إنك رجل شاب عاقل لا نتهمك وقد كنت تكتب الوحي لرسول الله صلى الله عليه وسلم فتتبع القرآن فاجمعه فوالله لو كلفوني نقل جبل من الجبال ما كان أثقل علي مما أمرني به من جمع القرآن قلت كيف تفعلون شيئاً لم يفعله رسول الله صلى الله عليه وسلم قال هو والله خير فلم يزل أبو بكر يرأجعني حتى شرح الله صدري للذي شرح له صدر أبي بكر وعمر رضي الله عنهما فتتبع القرآن أجمعه من العسب واللخاف وصدور الرجال حتى وجدت آخر سورة التوبة مع أبي خزيمة الأنصاري لم أجدها مع أحد غيره لقد جاءكم رسول من أنفسكم عزيز عليه ما عنتم حتى خاتمة براءة فكانت الصحف عند أبي بكر حتى توفاه الله ثم عند عمر في حياته ثم عند حفصة بنت عمر رضي الله عنها)⁽¹⁾.

(1) البخاري: صحيح البخاري، كتاب فضائل القرآن، باب جمع القرآن، ح 4986، 3/ ص 343-344.

فلقد كان اتفاق الصحابة رضي الله عنهم على هذا الأمر مجرد كونه خيراً، وإن لم يفعله النبي ﷺ، فمجرد ما فيه من خير ومصلحة للإسلام كان كافياً لأن يقترحه عمر ويوافق عليه الصحابة وعلى رأسهم أبي بكر رضي الله عن الجميع، وهذا هو النظر الاستصلاحي. (1)

المثال الثاني: عهد أبي بكر لعمر رضي الله عنهما بالخلافة.

مع أن النبي ﷺ لم يعهد لأحد بالخلافة، ولكنه لم ينه عن ذلك أيضاً، وكان سنده ﷺ في ذلك خشيته إن هو قبض ولم يعهد بالخلافة لأحد يجمع شتات المسلمين ويوحد كلمتهم أن يعود الاختلاف بينهم بأخطر مما ظهر بينهم بعد وفاة النبي ﷺ، وفي ذلك ما يجعل للعدو مطمعاً فيهم، فكانت مصلحة الحيطة في حفظ وحدة المسلمين وحماية شوكتهم، وهي بلا شك داخلة في مقاصد الشارع، وإن لم يرد بذلك نص أو دليل معين. (2)

المثال الثالث: قضاء الخلفاء الراشدين بتضمين الصناع. (3)

ووجه المصلحة فيه أن الناس لهم حاجة إلى الصناع، وهم يغيّبون عن الأمتعة في غالب الأحوال، والأغلب عليهم التفريط وترك الحفظ فلو لم يثبت تضمينهم مع مسيس الحاجة إلى استعمالهم لأفضى ذلك إلى أحد أمرين إما ترك الاستصناع بالكلية وذلك شاق على الخلق وإما أن يعملوا ولا يضمنوا ذلك بدعواهم الهلاك والضياع فتضيع الأموال ويقل الاحتراز وتتطرق الخيانة، فكانت المصلحة تقتضي التضمين. (4)

المثال الرابع: اتفاق أصحاب رسول الله ﷺ على حد شارب الخمر ثمانين.

وكان مستندهم فيه الرجوع إلى المصالح والتمسك بالاستدلال المرسل، قال العلماء لم يكن فيه في زمان رسول الله ﷺ حد مقدر وإنما جرى الزجر فيه مجرى التعزيز، ولما انتهى الأمر إلى أبي بكر ﷺ قرره على طريق النظر بأربعين ثم انتهى الأمر إلى عثمان ﷺ فتتابع الناس فجمع الصحابة رضي الله عنهم فاستشارهم فقال على ﷺ من سكر هذى ومن هذى افتري فأرى عليه حد المفترى. (5)

(1) البوطي: ضوابط المصلحة، ص 309.

(2) البوطي: ضوابط المصلحة، ص 309.

(3) مالك بن أنس: المدونة الكبرى، 3 / ص 399 - 400

(4) الشاطبي: الاعتصام، ص 356 - 357.

(5) الشاطبي: الاعتصام، ص 356.

المثال الخامس: جواز قتل الجماعة بالواحد.

والمستند فيه المصلحة المرسلية إذ لا نص على عين المسألة ولكنه منقول عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه، وهو مذهب الثوري والأوزاعي والليث ومالك وأبو حنيفة والشافعي وأصحابهم وأحمد وإسحاق وأبو ثور. (1)

ووجه المصلحة أن القتل معصوم وقد قتل عمداً فإهداره داع إلى خرم أصل القصاص واتخاذ الاستعانة والاشتراك ذريعة إلى السعي بالقتل إذا علم أنه لا قصاص فيه. (2)

المثال السادس: ما قام به عمر رضي الله عنه من التعازير بعقوبات شتى ومنها:

- إيقاع الطلاق ثلاثاً بكلمة واحدة؛ إذ لما أكثر الناس منه رأى عقوبتهم بالزامهم به. (3)
- ومصادرة نصف أموال الولاة الذين يتهمهم بأن أموالهم الخاصة اختلطت بأموالهم المكتسبة بجاه الولاية، وإراقة اللبن المغشوش بالماء.
- وإبقاؤه رضي الله عنه الأرض المفتوحة عنوة والأنهار بيد عمالها، ووضع عليها الخراج؛ ليكون مورداً دائماً لتزويد بيت مال المسلمين.
- وتدوينه الدواوين. (4)

وغيرها الكثير من الأمثلة التي تبين بوضوح أن الصحابة رضي الله عنهم، كان حاضراً في ذهنهم النظر المصلي المراعي والمحقق لمقاصد الشريعة وبيناً في اجتهاداتهم الكثيرة.

الثانية: دور المصلحة المرسلية في إنشاء أحكام السياسة الشرعية في عصر التابعين

ولا ريب أن علماء هذا العصر كانوا أكثر أخذاً بالمصالح المرسلية ممن قبلهم من الصحابة، بمعنى أن دواعي الأخذ بها كانت أوفر وأشد، وذلك بسبب جدة كثير من الأمور والقضايا فيما بينهم.

وهذه بعض الأمثلة على ذلك:

1- جملة مما حكم به عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه ومنها (5):

- أن عمر كان يرد المظالم إلى أهلها بغير البيينة القاطعة، و كان يكتفي بأيسر الأدلة إذا عرف وجهاً من مظلمة الرجل ردها عليه ولم يكلفه تحقيق البيينة لما كان يعرف من غشم الولاة.

(1) ابن عبد البر: الاستدكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار، كتاب العقول، باب ما جاء في الغيلة والسحر، 25 / ص 234-235.

(2) الشاطبي: الاعتصام، ص 361.

(3) ابن القيم: إعلام الموقعين، 2 / ص 25 .

(4) انظر هامش (6)، ص 47.

(5) محمد بن سعد: الطبقات الكبرى، 5 / ص 342، 345.

وهذا أمر لم يشهده عصر النبي ﷺ، ولم تختص بشاهد معين من كتاب أو سنة أو قياس، فعمد فيها إلى الاستصلاح. (1)

■ ومنها: ما أمر به ولاته أن يعملوا الخانات بطريق خراسان؛ ليأوي إليها المسافرون خلال سفرهم وترحالهم.

وهو عمل لم يعرف في عصر النبي ﷺ، وإنما هو أمر استدعته مصلحة المسافرين في ذلك العصر، فأراد ﷺ أن تكون تلك الخانات في طريقهم تؤدي لهم الخدمة والراحة مما يحقق مصلحتهم ويأبى احتياجاتهم. (2)

2- ما رواه السرخسي عن ابن أبي ليلى:

في جواز شهادة الصبيان في الجراحات وتمزيق الثياب التي بينهم في الملاعب قبل أن يتفرقوا قال: لأن العدول لا يحضرون ذلك الموضع، وبعد التفرق لا تقبل لأن الظاهر أنهم يلتقون الكذب وقد أمرنا أن لا نمكّنهم من الاجتماع للكذب، فيحصل المقصود بالزجر عن ذلك فلا حاجة إلى قبول شهادة الصبيان في ذلك. (3)

فهذا اجتهاد مبني على الاستصلاح الذي لا يعتمد إلا على تحري مقاصد الشارع.

الثالثة: دور المصلحة المرسلّة في إنشاء أحكام السياسة الشرعية في ما بعد عصر التابعين

وهذا يشمل عصر أئمة المذاهب، وما بعدهم، ويتضح أخذهم بالمصلحة المرسلّة في إنشاء أحكام جديدة لفقّه السياسي من خلال:

1- ما ذكره الشاطبي في الاعتصام (4) من الأمثلة ومنها:

* مشروعية الضرب بالتهمة:

فذهب مالك إلى جواز السجن في التهمة وإن كان السجن نوعاً من العذاب، ونص أصحابه على جواز الضرب، وهو عند الشيوخ من قبيل تضمين الصنّاع، فإنه لو لم يكن الضرب والسجن بالتهمة لتعذر استخلاص الأموال من أيدي السراق والغصاب، إذ قد يتعذر إقامة البيّنة، فكانت المصلحة في التعذيب وسيلة إلى التحصيل بالتعيين والإقرار. (5)

(1) البوطي: ضوابط المصلحة، ص 314-315.

(2) البوطي: ضوابط المصلحة، ص 314-315.

(3) السرخسي: المبسوط، 16/ ص 136.

(4) الشاطبي: الاعتصام، ص 357، 358، 362.

(5) الدسوقي: حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، 4 / ص 345، الغزالي: المستصفى، 1 / ص 219.

* توظيف الأموال على الأغنياء عند الحاجة:

إننا إذا قررنا إماماً مطاعاً مفقراً إلى تكثير الجنود لسد الثغور وحماية الملك المتسع الأقطار وخلا بيت المال وارتفعت حاجات الجند إلى ما لا يفهم فلإمام إذا كان عدلاً أن يوظّف على الأغنياء ما يراه كافياً لهم في الحال إلى أن يظهر مال بيت المال، ثم إليه النظر في توظيف ذلك على الغلات والثمار وغير ذلك كيلا يؤدي تخصيص الناس به إلى إحاش القلوب، وذلك يقع قليلاً من كثير بحيث لا يحجب بأحد ويحصل المقصود، وإنما لم ينقل مثل هذا عن الأولين لاتساع مال بيت المال في زمانهم بخلاف زماننا فإن القضية فيه أخرى.⁽¹⁾

ووجه المصلحة هنا ظاهر فإنه لو لم يفعل الإمام ذلك النظام، صارت ديارنا عرضة لاستيلاء الكفار.

* جواز إقامة الأئمة ممن ليس بمجتهد، مع فرض خلو الزمان عن مجتهد:

إن العلماء نقلوا الاتفاق على أن الإمامة الكبرى لا تتعدّد إلا لمن نال رتبة الاجتهاد والفتوى في علوم الشرع، ولكن إذا فرض خلو الزمان عن مجتهد يظهر بين الناس وافتقروا إلى إمام يقدمونه لجريان الأحكام وتسكين ثورة الثائرين والحيطة على دماء المسلمين وأموالهم فلا بد من إقامة الأئمة ممن ليس بمجتهد لأنهم بين أمرين إما أن يتركوا الناس فوضى وهو عين الفساد والهرج وإما أن يقدموه فيزول الفساد ولا يبقى إلا فوت الاجتهاد، والتقليد كاف بحسبه.⁽²⁾

وإذا ثبت هذا فهو نظر مصلحي يشهد له وضع أصل الإمامة وهو مقطوع به بحيث لا يفتقر في صحته وملاءمته إلى شاهد، وهذا إنما انعقد على فرض أن لا يخلو الزمان عن مجتهد، فلما فرض خلو الزمان صار مثل هذه المسألة مما لم ينص عليه فصح الاعتماد فيه على المصلحة.⁽³⁾

2- ما ذكره الإمام ابن القيم في إعلامه:⁽⁴⁾

من الأئمّة والتي تبين فتاوى الإمام أحمد التي هي من قبيل السياسة الشرعية والتي ميناها المصلحة المرسلّة فقال: "وهذه نبذة يسيرة من كلام الإمام أحمد رحمه الله في السياسة الشرعية، قال في رواية المروزي وابن منصور: والمخنث ينفي لأنه 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 خمرًا في

(1) الغزالي: المستصفى، 1/ 220، السبكي: الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوي، 3 / ص 182.

(2) الموسوعة الفقهية، 6 / ص 219.

(3) الشاطبي: الاعتصام، ص 358.

(4) ابن القيم: إعلام الموقعين، 2 / ص 574.

نهار رمضان أو أتى شيئاً نحو هذا: أقيم الحد عليه وغلّظ عليه مثل الذي يقتل في الحرم دية وثلاث، وقال في رواية حرب: إذا أتت المرأة المرأة تعاقبان وتؤدبان.

وقال أصحابنا: إذا رأى الإمام تحريق اللوطي بالنار فله ذلك لأن خالد بن الوليد رضي الله عنه كتب إلى أبي بكر رضي الله عنه أنه وجد في بعض نواحي العرب رجلاً ينكح كما تنكح المرأة، فاستشار أصحاب النبي صلى الله عليه وآله وفيهم أمير المؤمنين علي كرم الله وجهه وكان أشدهم قولاً فقال: إن هذا الذنب لم تعص الله به أمة من الأمم إلا واحدة فصنع الله بهم ما قد علمتم، أرى أن يحرقوه بالنار فأجمع رأى أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله على أن يحرقوه بالنار، فكتب أبو بكر الصديق رضي الله عنه إلى خالد بن الوليد رضي الله عنه بأن يحرقوا فحرقهم ثم حرقهم ابن الزبير ثم حرقهم هشام ابن 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 ويستتبيه فإن تاب وإلا أعاد العقوبة".

فواضح من خلال هذه الأمثلة أن نظر الإمام أحمد كان مصلحياً في هذه الأمثلة؛ يقوم على جلب المصالح والمنافع أو دفع المفساد والمضار، مما يبين الصلة الوثيقة بين المصلحة المرسلّة والسياسة الشرعية، من خلال ابتناء أحكام الثانية على دليل الأولى.

3- ما يستجد من وقائع وأحداث في زماننا تتطلب الاجتهاد الاستصلاحي ومنها:

* إكراه المحتكرين على بيع ما عندهم بقيمة المثل، وذلك مثل من عنده طعام لا يحتاج إليه، والناس في مخمصة، وتصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة.⁽¹⁾

وإن الناس في زماننا، ومن جراء حصار أعداء الله لشعبنا في قطاع غزة، واستغلال التجار واحتكارهم للسلع والبضائع، إن الناس قد وقعوا في مشقة وخرج شديدين، ولذلك كان لا بد من تشريع قانون يحمي المواطن وييسر له سبل العيش وتوفير حاجاته الأساسية من خلال إلزام التجار في بياعتهم أن يقبضوا قيمة المثل، وهذا الأمر هو منوط بالسلطة الحاكمة، وهو بلا شك مبني على النظر المصلحي.

وإنني في هذا المقام أدعو المجلس التشريعي الفلسطيني بسن قانون يحمي المستهلك من استغلال واحتكار التجار.

(1) ابن القيم: الطرق الحكمية، ص 15-18.

- * تحديد الأجور، وتحديد يوم الراحة الأسبوعي، وكذلك تحديد ساعات العمل اليومي.⁽¹⁾
- * تدوين عقد الزواج والطلاق في سجل خاص يتخذ لهذا الغرض.⁽²⁾
- * استخدام الإشارات الضوئية من أجل تنظيم سير المركبات وسير المشاة، مما يحقق الحفاظ على النفس والمال.⁽³⁾
- * توظيف الزكاة في مشاريع ذات ريع بلا تملك فردي للمستحق، يقصد بها استثمار أموال الزكاة لصالح مستحقيها.⁽⁴⁾
- * ما أعطاه الإسلام للدولة من صلاحية للقيام بما تراه ضروريًا لعلاج آثار الأزمات الاقتصادية والتي قد يكون منشؤها المضاربة في العملات، وهذا من قبيل السياسة الشرعية. ولها في ذلك حظر بعض المباحات مثل التوسع في الإنفاق وتنظيم الصادرات والواردات، وتنظيم انتقالات رؤوس الأموال دخولاً وخروجاً، وإعادة النظر في تخصيص الموارد وتوزيعها بين الاستخدامات المختلفة بما يتطلبه الظرف الراهن، بل وتقليل أعداد العاملين في بعض المشروعات، وفرض الضرائب على بعض الأنشطة والفئات، طالما أن المصلحة العامة اقتضت ذلك، والمعروف أن تصرف الحاكم منوط بالمصلحة.⁽⁵⁾
- * إنشاء الأسواق المالية يدخل تحت قاعدة المصالح المرسلّة، والتنظيمات التي تعتبر من صلاحيات أولي أمر المسلمين، وهي بلا شك تساعد على تطوير الأعمال التجارية والاقتصادية التي هي شريان الحياة لكل المجتمعات المتقدمة.⁽⁶⁾
- والعديد من الأمثلة والوقائع المستجدة حسب تطور الأزمنة والأمكنة والأحوال، مما يصعب حصرها.

(1) بحث بعنوان "المصلحة المرسلّة عند الأصوليين وتطبيقاتها المعاصرة"، لعبد الله محمد الصالح، مجلة دراسات، م26، ع2، ص 361-364.

(2) المصدر السابق، ص 366.

(3) بحث بعنوان "المصلحة المرسلّة عند الأصوليين وتطبيقاتها المعاصرة"، لعبد الله محمد الصالح، مجلة دراسات، م26، ع2، ص 367.

(4) بحث بعنوان: "توظيف الزكاة في مشاريع ذات ريع بلا تملك فردي للمستحق"، حسن عبد الله الأمين، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، م1، ع3 / ص 365.

(5) بحث بعنوان "المضاربات على العملة ماهيتها وأثارها وسبل مواجهتها مع تعقيب من منظور إسلامي"، شوقي أحمد دنيا، مجلة مركز صالح كامل للاقتصاد الإسلامي جامعة الأزهر، ع6 / ص 51.

(6) بحث "الأسواق الماليّة في ميزان الفقه الإسلامي"، علي محيي الدين القره داغي، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، م1، ع7 / ص 82.

والحق أن النظر المصلحي في النصوص وفيما لا نص فيه، يعتبر ركناً ركيناً من أركان الدين والتشريع، كما وله القدرة على إحداث وإنشاء أحكام جديدة، سواء أكان ذلك في عصر الصحابة رضي الله عنهم، أو في عصر التابعين الأعلام وأئمة المذاهب، وسيبقى كذلك إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، لأنه يدور في فلك الشريعة وسماحتها وروحها ؛ مما يحقق للشريعة الخلود والانسجام بين الأصول والفروع، وبين الثوابت والمتغيرات.

وإن هذا النظر الاستصلاحي القائم على تحقيق مقاصد الشريعة، من أكثر ما يكون صلة بأحكام السياسة الشرعية كما رأينا، لأن أحكام الفقه السياسي قائمة أساساً على المصالح المرسلّة وفق ما أثبتناه في الفصل الأول.

المبحث الثالث

أثر المصلحة المرسلّة في تغيير أحكام السياسة الشرعية

ويشمل مطلبان:

المطلب الأول: حقيقة تغيير الأحكام وأهميته وأسبابه

المطلب الثاني: دور المصلحة المرسلّة في تغيير أحكام السياسة الشرعية.

المطلب الأول: حقيقة تغيير الأحكام وأهميته وأسبابه

أولاً: حقيقة هذا التغيير:

لقد سبق الحديث في حقيقة التغيير لغة واصطلاحاً، في المبحث الأول من هذا الفصل، وتبين لنا أن التغيير هو: "تبدل استنباط المجتهد بتغيير ظنه لعلّة تُغيّر الحكم الشرعي".⁽¹⁾

وهنا يجدر بنا أن نبين أين يكون التغيير؟ وفيه؟

وهذا يستدعي أن نقول:

إن الإمام ابن القيم قد عقد فصلاً في إعلانه بعنوان: "تغيير الفتوى بحسب تغيير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد"⁽²⁾، واستقرت في الفقه الإسلامي قاعدة فقهية نقول: "لا ينكر تغيير الأحكام بتغيير الأزمان"⁽³⁾، لكن هذا قد طمّح البعض للمطالبة بتغيير كثير من الأحكام الشرعية، بدعوى أنها لم تعد تصلح لهذا الزمان.

من أجل هذا كان لزاماً علينا أن نبين مورد التغيير في الأحكام وأين يكون، فإن العلماء قد

قسموا الأحكام في الشرع الإسلامي إلى قسمين هما:

القسم الأول:

حكم قطعي بني على صريح النص من الكتاب أو السنة أو على الإجماع، ومثل هذا الحكم لا يحدث فيه تغيير، لأن تغييره يعد نسخاً لحكم شرعي ثابت، وذلك كوجوب الواجبات وتحريم المحرمات والحدود المقدرّة بالشرع على الجرائم ونحو ذلك.

القسم الثاني:

حكم ظني تقرر بناءً على الاجتهاد في فهم النص، أو على مراعاة عرف صحيح قائم، أو بناءً على النظر المصلحي، وهذا هو الذي يمكن أن يتطرق إليه التبديل، لاختلاف مناهج المجتهدين، أو لتغيير المصلحة، أو لتغيير الأعراف تبعاً لتغيير الأزمان والأماكن وظروف البيئة.⁽⁴⁾

(1) انظر ص 42.

(2) انظر ص 53.

(3) الزيلعي: تبين الحقائق شرح كنز الدقائق، 1/ 140، ابن القيم: إعلام الموقعين، 2/ 5، وانظر المادة 39 من درر الحكام مجلة الأحكام العدلية لحيدر، 1/ 43.

(4) ابن القيم: إغاثة اللهفان، 1/ 316.

طبيعة هذا التغيير:

وبعد أن عرفنا أين يكون التغيير، لا بد من بيان طبيعة هذا التغيير، هل هو نسخ للحكم الأول وإزالة له، أم هو استصحاب قاعدة أجمع عليها العلماء، فنحن نتبعهم فيها من غير استئناف اجتهاد؟ إن تغيير الأحكام لا يعد نسخاً لحكم ثابت، بل هو استصحاب قاعدة اجتهاد فيها العلماء وأجمعوا عليها، فنحن نتبعهم فيها من غير استئناف اجتهاد.

ومقتضى تلك القاعدة أن استمرار الأحكام التي مدركها العوائد مع تغيير تلك العوائد خلاف الإجماع وجهالة في الدين، بل كل ما هو في الشريعة يتبع العوائد، يتغير الحكم فيه عند تغيير العادة إلى ما تقتضيه العادة المتجددة. (1)

والحق أن للمسألة الواحدة ذات الأحوال المختلفة أحكاماً ثابتة، لكل حكم تطبيق في ظرفه الذي يختص به.

ويمكننا أن نسوق مثلاً لتغيير الحكم بتغيير الزمان؛ لنتبين حقيقة الأمر.

والمثال هنا هو:

ما جوزّه متأخرو الحنفية من الاستئجار على تعليم القرآن بعد أن كان ممنوعاً، وهو مذهب جمهور الشافعية والمالكية. (2)

يعقب على الخفيف على الأشياء التي جوزها متأخرو الحنفية فيقول:

"والواقع أن مثل هذا لا يعد تغييراً ولا تبديلاً إذا ما روعي في كل حادثة ظروفها وملابساتها، وما لتلك الظروف والملابسات من صلة للحكم الذي جعل لها، إذ الواقع أن الفقيه أو المجتهد إذا ما عرضت عليه مسألة من المسائل راعى ظروفها وملابساتها والوسط الذي حدثت فيه، ثم استنبط لها الحكم المتفق مع هذا كله. فإذا تغير الوسط وتبدل العرف الذي حدثت فيه الواقعة أو المسألة تغيرت بذلك المسألة وتبدل وجهها وكانت مسألة أخرى اقتضت حكماً آخر لها..."

وهذا لا ينفي أن المسألة السابقة بظروفها ما زالت على حكمها، وأنها لو تجددت بظروفها ووسطها لم يتبدل حكمها، فأخذ الأجرة على تعليم القرآن في وسط يقوم أهله بتعليمه احتساباً لوجه

(1) القرافي: الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام، ص 218-219 .

(2) ابن عابدين: رد المحتار، 6 / ص 55، النووي: المجموع شرح المذهب، 15 / 15.

الله وطاعة له غير جائز في كل زمان ومكان، وأخذ الأجرة على تعليمه في وسط انصرف أهله عن تعليم القرآن والدين إلا بأجر أمر جائز في كل زمان ومكان".⁽¹⁾

وزيادة في التوضيح نقول: إن إعطاء المؤلفة قلوبهم من الزكاة قصد به تكثير سواد المسلمين بالمؤلفة قلوبهم وتقوية شوكتهم من خلال إعطاء سكان الثغور حتى يقاتلوا من بمحاذاتهم وكذلك كبراء القوم حتى يقتدي بهم نظراً لهم وتقوية الإيمان عند البعض الآخر إلى غير ذلك، فلما كثر سواد المسلمين وقويت شوكتهم، لم يعد لمن كانت تؤلف قلوبهم أي تأثير وحاجة، فأوقف عمر رضي الله عنه ذلك السهم، ولم يكن ذلك منه نسخاً أو تعطيلاً، وإنما لم ينزل الحكم لعدم توفر سببه، فلو عاد دور المؤلفة قلوبهم لنفس الهدف الذي من أجله شرع سهمهم وجب أن يعود لهم السهم.⁽²⁾

فالوسط بما يحويه من ظروف وملابسات يدور الحكم معه وجوداً وعدماً طرداً وعكساً. وقد أبدع ابن قيم الجوزية في بيان هذه الحقيقة، فجاء كلامه دقيقاً في هذا الاتجاه، حيث عبر بـ"تغيير الفتوى" لا بـ"تغيير الأحكام"، وهذا أدق وأعمق، وأصح من حيث التعبير؛ لأن الحكم باقي إذا وجدت ظروفه وملابساته والوسط المحيط به، وإنما الفتوى هي التي تغيرت بتغيير مناهج الحكم.⁽³⁾

من مقومات هذا النوع من الاجتهاد:

والحقيقة أن هذا النوع من التشريع والاجتهاد، يكون دائراً في جوهر الصواب والدقة إذا ما بعد عن الانفراد وكان مخرجه من بوتقة اجتهاد ثلثة من مجتهدي الأمة مما يدخل في باب الاجتهاد الجماعي.

يؤكد هذا المنحى السوسوة فيقول: "والاجتهاد في هذا النوع من الأحكام بقدر ما هو مهم في تحقيقه لمصلحة الأمة ومواكبتها للتطورات والتغيرات في حياتها، فهو في الوقت نفسه من أخطر الوسائل التي قد يستخدمها من يريد تعطيل الشريعة الإسلامية أو التمرد على بعض أحكامها بذريعة التغيير في الأحكام لتغيير أساسها،..... لذلك يفضل أن يكون الاجتهاد في هذا النوع من الأحكام اجتهاداً جماعياً حتى يؤمن معه من هوى الاجتهاد الفردي، ويكون ذلك ضماناً لاستعمال الاجتهاد

(1) الخفيف: أسباب اختلاف الفقهاء، ص 245 - 246، وانظر كذلك موسى، المدخل لدراسة الفقه الإسلامي، ص 86.

(2) الخفيف: أسباب اختلاف الفقهاء، ص 245 - 246.

(3) الحكم الشرعي: الخطاب المتعلق بأفعال المكلفين بالاعتناء أو التخيير أو الوضع، فيتناول اقتضاء الوجود، واقتضاء العدم، إما مع الجزم، أو مع جواز الترك، فيدخل في هذا الواجب والمحذور، والمندوب، والمكروه، وأما التخيير فهو الإباحة. إرشاد الفحول (1 / 25) أما الفتوى فهي: تبيين الحكم الشرعي عن دليل لمن سأل عنه وهذا يشمل السؤال في الوقائع وغيرها. البهوتي: شرح منتهى الإرادات (2 / ص 570)، وانظر موجبات تغيير الفتوى للفرضاي، على الرابط

www.qaradawi.net/site/topics/article.asp?cu_no=2&item_no=5189&version=1&tem
- k199 - plate_id=105... أديعت الحلقة بتاريخ 3 / 6 / 2007 وكان مقدمها توفيق طه.

في موضعه الصحيح، فيتحقق بذلك مقصد الشارع ومصلحة الأمة ونؤمن الأحكام الشرعية من التلاعب بالهوى".⁽¹⁾

ثانياً: أهمية تغير الأحكام:

يحظى موضوع تغير الأحكام وتبدلها، بأهمية كبيرة في الشريعة الإسلامية تتمثل فيما يلي:

1- يعد تغير الأحكام الاجتهادية من أهم أسباب المرونة والسعة في الشريعة الإسلامية، وكان هذا واضحاً في المبحث الأول من هذا الفصل.⁽²⁾

2- إن هذا التغير في هذا النطاق الذي أوضحناه، يجعل من التناغم والانسجام والتوافق بين الحكم الاجتهادي الجزئي والأصل الكلي في الشريعة، مما يمهد لبناء حكم شرعي صحيح هو مراد الشارع.

وإن عدم القول بتغير الأحكام وفق أسبابه وموجباته التي سنبينها، يصف الشريعة بالتناقض بين الجزئيات والأصول، وأنها لا تخرج جميعها من مشكاة واحدة، وهذا فيه من انتقاص الشريعة ووصفها بالقصور مما قد يدخل قائلها في الكفر والعياذ بالله.⁽³⁾

3- إن القول بتغير الأحكام أمر واجب في الدين ؛ لأنه يحقق مصلحة العباد ويدفع المفسدة عنهم ويحق الحق والخير، وهذا ما يجعل هذا المبدأ وثيق الصلة بمقاصد الشريعة، وإلا لم يكن التشريع عادلاً، لأنه لا يكون عادلاً إلا إن كانت أحكامه تلائم من شرع لهم بمراعاة أعرافهم وظروف بيئتهم.

4- إن تغير الأحكام في مجال السياسة الشرعية خصوصاً أمر لا مندوحة عنه مطلقاً، فلما كانت معظم النظم والتشريعات التي تقوم عليها سياسة الدولة، تقوم أساساً على اعتبار المصالح فيما لا نص فيه، ومصالح الناس تتغير فلا بد أن تتغير تبعاً لها أحكام السياسة الشرعية هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن هذه المصالح لا بد أن يقوم بتقديرها أهل الخبرة والتخصص العلمي في كل شأن من شؤون الدولة، وكذلك المجتهدون من علماء الشريعة، ولا بد أن يأخذ الجميع بعين الاعتبار تقدير الظروف والملابسة للوقائع أو للأمة أو للدولة بشكل بوجه عام، لأن لهذه الظروف أثر كبير في تشكيل الحكم تبعاً لاختلاف نتائج التطبيق باختلاف الظروف، وهذا يستلزم تغير الحكم الاجتهادي الفرعي.⁽⁴⁾

⁽¹⁾ انظر كتاب رقم 62 من سلسلة (كتاب الأمة) بعنوان (الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي) للدكتور عبد المجيد محمد السوسوه الشرفي، مركز البحوث والدراسات بوزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية في دولة قطر. موقع الوزارة www.islam.gov.qa، وانظر كذلك القرضاوي: شريعة الإسلام صالحة للتطبيق في كل زمان ومكان، ص 126.

⁽²⁾ انظر ص 53.

⁽³⁾ الدريني: بحوث مقارنة، 1 / 104.

⁽⁴⁾ الدريني: خصائص التشريع الإسلامي، ص 191 - 192.

5- وقد بين الإمام ابن القيم أهمية هذا الموضوع بقوله: " هذا فصل عظيم النفع.....".⁽¹⁾ وهكذا نرى أن هذا الموضوع من الأهمية بمكان لمرونة أحكام الفقه الإسلامي، ولوصف الشريعة بالخلود والصلاحية لكل زمان ومكان، كما وله عظيم الأثر في مرونة الفقه السياسي خصوصاً.

ثالثاً: أسباب تغيير الأحكام أو موجباته

إن من المعلوم أن الأحكام القابلة للتغيير أو التطور هي المستتبطة بطريق القياس أو المصلحة المرسلّة أو العرف، وذلك في نطاق المعاملات أو الأحكام الدستورية والإدارية والعقوبة التعزيرية، مما يدور مع مبدأ إحقاق الحق وجلب المصالح ودرء المفاسد. أما ما عدا ذلك من الأحكام الأساسية المقررة لغاية تشريعية أو مبدأ تنظيمي عام، فهي أمور ثابتة لا تقبل التطور، مثل أصول العقيدة والعبادات والأخلاق وأصول التعامل كحرمة محارم الإنسان، ومبدأ الرضائية في العقود، ووفاء العاقد بعقده أو عهده، وضمان الضرر اللاحق بالغير، وتحقيق الأمن والاستقرار وقمع الإجرام، وحماية الحقوق الإنسانية العامة، ومبدأ المسؤولية الشخصية، واحترام مبدأ العدالة والشورى والمساواة في الحقوق والواجبات، ونحو ذلك مما استهدفت الشريعة إصلاح الأحوال به، مع ترك وسائل التطبيق حسب الظروف والمناسبات.⁽²⁾

وبناء على ما سبق، فالتغيير قد يكون إما لتغيير مصلحة، وإما لتغيير العرف، وإما لتغيير الزمان أو المكان، ولتوضيح هذه الأسباب سنعرض لها بشيء من التفصيل، وذلك على النحو الآتي:

1- تغيير الحكم بتغيير المصلحة:

من ذلك ما روي أن عثمان بن عفان رضي الله عنه أمر بالنقاط ضوالّ الإبل وبيعها، فإذا جاء صاحبها أعطي ثمنها⁽³⁾، مع أن الرسول صلى الله عليه وسلم كما في البخاري: (سئل عن ضالة الإبل، هل ينتقطها من يراها، فنهى النبي صلى الله عليه وسلم عن التقاطها، لأنه لا يخشى عليها، وأمر بتركها ترد الماء وترعى الكلاً)⁽⁴⁾، وكان الحكم على ذلك حتى خلافة عثمان، فلما رأى الناس قد دب إليهم الفساد، وامتدت أيديهم إلى الحرام عدل الحكم⁽⁵⁾، وهو في الحقيقة لم يترك النص، وإنما أعمله حسب المصلحة المتجددة التي تغيرت فأصبحت في النقاط ضوال الإبل وليس في تسيبها، لأنه لو

(1) انظر ص 53.

(2) الزحيلي: الفقه الإسلامي وأدلته، 1/ ص 139-140.

(3) مالك: الموطأ، ص 303 - 304.

(4) البخاري: صحيح البخاري، كتاب اللقطة، باب ضالة الإبل، ح 2427، ص 186.

(5) مالك: الموطأ، ص 303 - 304.

أبقى الحكم على ما كان، مع ما لاحظته من فساد أخلاق الناس، لآل الأمر إلى عكس المقصود من النص الذي بني على رعاية أحوال الناس، واختلافهم في ذلك الوقت. (1)

2- تغيير الحكم بتغيير حال محكومته زماناً ومكاناً:

الأحكام الشرعية جاءت لمعالجة أوضاع الأمة بما يحقق مصالحها دنيا وأخرى، وهذه الأحكام تنزل على محلاتها طالما توفر في ذلك المحل أركانه وشرائطه وأسبابه، فإن تغير شيء منها نتيجة تغيرات زمنية أو مكانية، توقف إجراء ذلك الحكم لتغيير محله، فإذا ما عاد لذلك المحل كامل صفاته الموجبة لإنزال الحكم، عاد الحكم وأنزل على محله.

وعلى ذلك يجب أن يراعى في تنزيل الأحكام آثار الزمان والمكان والأوضاع والعادات على محل الحكم، فربما كان لها تأثير على شيء من صفات المحل مما يجعله لم يعد صالحاً لإنزال ذلك الحكم عليه. (2)

3- تغيير الحكم لتغيير العرف (تغيير الزمان والمكان):

بنت الشريعة كثيراً من الأحكام على العرف، وجعلت الأحكام المبنية على العرف تتغير بتغيير العرف زماناً ومكاناً، وهذا هو المقصود من قول الفقهاء: لا ينكر تغيير الأحكام بتغيير الأزمان، يقول الإمام شهاب الدين القرافي: "إن الأحكام المترتبة على العوائد تدور معها كيفما دارت، وتبطل معها إذا بطلت، كالنقود في المعاملات، والعيوب في الأعواض ونحو ذلك، فلو تغيرت العادة في النقد والسكة إلى سكة أخرى، يحمل الثمن في البيع على السكة التي تجددت العادة بها دون ما قبلها... وعلى هذا القانون تراعى الفتاوى على طول الأيام، فمهما تجدد العرف فاعتبره، ومهما سقط فأسقطه". (3)

ومن الأمثلة على تغيير الحكم لتغيير عرفه، أن النبي ﷺ فرض صدقة الفطر صاعاً من تمر أو صاعاً من شعير أو صاعاً من زبيب أو صاعاً من أقط، وهذه كانت غالب أقواتهم في المدينة، فإذا تبدلت الأقوات أعطي الصاع من الأقوات الجديدة. (4)

(1) القرضاوي: شريعة الإسلام، ص 110 - 112.

(2) حسب الله: أصول التشريع الإسلامي، ص 105.

(3) القرافي: الفروق، 1/ص191.

(4) ابن القيم: إعلام الموقعين ص 9/3.

ومن الأمثلة كذلك، ما ذهب إليه أبو حنيفة من الاكتفاء بالعدالة الظاهرة، فلم يشترط تزكية الشهود⁽¹⁾ فيما عدا الحدود والقصاص ما لم يطعن الخصم، فإن طعن فلا يكتفى بظاهر العدالة بل لا بد أن يسأل القاضي عن حال الشهود تزكية وتعديلاً، وإنما قالوا ذلك لغلبة الصلاح على الناس وتعاملهم بالصدق، ولكن في زمان أبي يوسف ومحمد، كثر الكذب فصار في الأخذ بظاهر العدالة مفسدة وضياح الحقوق، فقالوا بلزوم تزكية الشهود، وقال الفقهاء عن هذا الاختلاف بين أبي حنيفة وصاحبيه: إنه اختلاف عصر وزمان، لا اختلاف حجة وبرهان.⁽²⁾

هذه الأسباب الثلاثة هي ما نطق به الفقهاء القدامى مسوغاً لتغيير الأحكام الاجتهادية، وأضاف القرضاوي وغيره ستة أسباب أخرى لتغيير الفتوى ومنها⁽³⁾:

4- تغيير المعلومات:

ومثال ذلك: إذا أسلمت الزوجة وبقي زوجها على دينه هل يجب أن تفارقه أم أنها يمكن أن تبقى معه وهو كافر؟ القرضاوي يقول بأنها يمكن أن تبقى معه، وكان من قبل قد أفتى بأنها لا بد أن تفارقه.

ثم يذكر موجب هذا التغيير في فتواه فيقول: هو تغيير المعلومات، ويقول وجدت الإمام ابن القيم في كتابه أحكام أهل الذمة⁽⁴⁾ قال: إن المسألة فيها تسعة أقوال، فوجدنا من هذه الأقوال أن سيدنا عمر رضي الله عنه يقول إن يسعها أن تبقى مع زوجها ولا تفارقه، فهذا إبقاء على النكاح الأول أي العقد الأول فلم يُفسخ، وسيدنا علي رضي الله عنه يقول هو أحق بها ما لم يخرجها من مصرها، والزهري وغيره من علماء السلف يقول هو أحق بها ما لم يفرّق بينهما سلطان، هما على نكاحهما الأول ما لم يفرق بينهما سلطان يعني ما لم تحكم المحكمة القضائية بفسخ هذا النكاح.

فأخذنا بهذا وحللنا مشكلة كبيرة وهي أن كثيراً من النساء اللاتي يردن الدخول في الإسلام تقول أنا متزوجة ولي أولاد من زوجي وزوجي يحبني وأنا أحبه ولا يمنعني من الدخول في الإسلام ولا يمنعني من إقامة شعائر الإسلام لماذا لا أبقى معه؟ المفتي يقول لها لا تبقى معه لأنه سيساورك على ألا تدخل الإسلام فنتترك الإسلام، أنحرمها من الاهتداء بهدى الإسلام بمثل هذه الفتوى؟

(1) تزكية الشهود: تثبت بسؤال القاضي عن حالهم حتى يحكم بتعديلهم.

(2) الكاساني: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، 6/ص 270، حسب الله: أصول التشريع الإسلامي، ص 106.

(3) القرضاوي، موجبات تغيير الفتوى في العصر الحديث، على الرابط ص 70، هامش (3).

(4) ابن القيم: أحكام أهل الذمة، ص 298.

5- تغيير الحاجات⁽¹⁾:

في مثال آخر عندما تكلم الفقهاء عن نصاب الزكاة حدوده بما يزيد عن حاجة الإنسان الضرورية لكن الآن حاجات الإنسان ازدادت وتعددت ويعني ما كان يكفي الإنسان في السابق لا يكفي الآن يعني هل يوجب هذا تغييراً في نصاب الزكاة؟

يقول القرضاوي:

إن من ضمن موجبات التغيير تغير الحاجات، ليس فقط في الزكاة بل النفقات، فالنفقة تعني ما الذي يحتاج إليه إذا كان هناك عليه نفقة لامرأة أو نفقة لقريبة، كنا نقول يجب عليه الأكل والشرب والملبس والمأوى فقط، إنما الآن هل يحضر لها ثلاجة؟ هل التعليم مثلاً الآن حاجة أساسية، كذلك كنا نقول إنه في فقه الزكاة النصاب يجب أن يكون فاضلاً عن الحوائج الأصلية لمالك النصاب، مثل المأكل والمشرب والملبس والمسكن وغير ذلك مما لا يدخل في عصرنا.

الآن تعليم الأولاد يعتبر حاجة أساسية لا يمكن أن يبقى الأولاد الآن خارج المدارس، فهذه حاجة من أهم الحاجات ويجب أن نعترف بهذا، كذلك التداوي كانوا يقولون إنه من المباحات، الآن أصبح من الحاجات.

6- تغيير القدرات والإمكانات:

لقد أصبح الناس في عصرنا أكثر قدرة منهم فيما مضى؛ لأن العلم الحديث أعطى الإنسان قدرات هائلة، عن طريق الثورات العلمية السبع: الثورة التكنولوجية، والثورة البيولوجية، والثورة الفضائية، والثورة النووية، والثورة الإلكترونية، والثورة المعلوماتية، وثورة الاتصالات، كل هذه أعطت الإنسان قدرة لم تكن له من قبل، وهذه لها تأثيرها في الأحكام.

هناك أحكام مبنية على القدرة المعينة، للفرد أو للمجتمع، فإذا تغيرت القدرة تغير الحكم، أضرب لذلك مثلاً بموقف العلماء قديماً من التداوي، فقد كانوا يرون أن العلاج ليس أمراً مطلوباً، وليس واجباً ولا مستحباً، بل هو من المباحات حتى إن البعض قال: الأفضل ألا نتداوى؛ لأن نجاح العلاج لم يكن محققاً، فكثير من العلاجات والتشخيصات المرضية كانت ظنية تخمينية.⁽²⁾

لكن اليوم - بعد تطور الطب، وابتكار أجهزة تخدمه، لم تخطر على بال السابقين، وارتقاء علم الصيدلة والدواء - وجدت أدوية ناجعة مجربة، فكيف نقول للإنسان: اصبر على الصداع في

(1) الشاطبي: الموافقات، 2/ ص 362، هامش (2).

(2) الشاطبي: الموافقات، 2/ ص 366، قال: فالفعل والترك فيه بحسب ما يخلق الله في العبد، أي من القدرة والإمكانية.

حين أن قرصاً من (الأسبرين) يريحه من ألم الصداق؟! كيف تصبر على وجع الضرس؟! والمغص الكلوي، وآلام البواسير... وغيرها، وكلها لها أدويتها المعروفة والمجربة، وما دام العلاج مجرباً وناجياً، فلا يحل للمرء أن يصبر على ألم يمكن له أن يتخلص منه بسهولة؛ لأنه يؤلم نفسه بغير مبرر، ويضر نفسه بغير سبب، ومن القواعد المتفق عليها في الشريعة: أن (لا ضرر ولا ضرار)⁽¹⁾، وإذا وقع الضرر، وجب السعي لإزالته، ولهذا قال الفقهاء في قواعدهم: الضرر يزال بقدر الإمكان، والضرر لا يزال بضرر مثله أو أكثر منه.⁽²⁾

الآن أصبحت في قدرة الناس أشياء لم يكن يظن الناس أنها تحدث، مثل: زرع الأعضاء فهو من الأشياء التي لم يكن الناس يحلمون بها، لكن التقدم الطبي، والتقدم العلمي، حقق ما كان يعتبر من قبل في باب المستحيلات، وهذا التغيير في القدرات تترتب عليه أحكام.⁽³⁾

7- تغيير الظروف والأوضاع الاجتماعية والسياسة والاقتصادية⁽⁴⁾:

من الفتاوى التي قد يستغرب لها البعض أنه جاء في السنة النبوية النهي عن أن يطرق الرجل أهله ليلاً بعد أن يعود إلى بيته ليلاً من سفر أو ما إلى ذلك، هل يسري هذا في عصرنا اليوم والليل مثل النهار في الضوء؟

يقول القرضاوي: إن الرسول عليه الصلاة والسلام كما جاء في صحيح مسلم⁽⁵⁾ نهى أن يطرق الرجل أهله ليلاً يتخونهم كأنه يريد أن يعمل تفنيساً مفاجئاً عليهم، فهذا من سوء الظن فنهي عنه وجاء في حديث آخر: "حتى تمتشط الشعثة وتستحد المغيبة"، فالزوجة لا تريد من زوجها بعد أن غاب عنها شهراً مثلاً أن يدخل عليها ويجد شعرها غير جميل ويجدها غير مستعدة للقاء، فهي إذًا تحتاج أن تنهيها له، إن الإسلام يحب أن تكون الحياة الزوجية على أقبل ما تكون وعلى أفضل ما تكون ولكن هذا الحكم كان مناسباً في الزمن الماضي؛ لأن الرجل هو الذي يتحكم في مجيئه.

إنما الآن فلتطائرات مواعيد وللقطارات مواعيد وللبواخر أو أي وسيلة أخرى لها مواعيدها هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فقد أصبحت وسائل الاتصال ممكنة وسهلة، فيمكن أن يقول الزوج لأهله أنا قادم يوم كذا الساعة كذا، انتهت المشكلة في العصر الحديث بما يسمى بثورة الاتصالات.

(1) سبق تخريجه ص 28.

(2) السيوطي: الأشباه والنظائر، ص 86-87.

(3) من موجبات تغيير الفتوى، للقرضاوي على الرابط المرفق ص 70، هامش (3).

(4) ابن القيم: إعلام الموقعين، 2 / ص 5.

(5) مسلم، كتاب الإمارة، باب كراهة الطروق وهو الدخول ليلاً لمن ورد من سفر، ح 4862، ص 972.

وعليه فلا مانع اليوم من أن يطرق الرجل أهله ليلاً بعد إبلاغه إياهم بقدمه، مما يوضح أن الحكم هنا تغير تبعاً لتغير الظروف والأوضاع.

8- تغير الرأي العام:

الرأي العام:

هو رأي ذو تأثير معين انتهت إليه أغلبية جماعة معينة في وقت محدد تجاه مسألة ما تتعلق باهتماماتها بعد مناقشة وحوار مستفيضة.⁽¹⁾

ومثال ذلك: قال الله تعالى: ﴿وَلَوْلَا رِجَالٌ مُّؤْمِنُونَ وَنِسَاءٌ مُّؤْمِنَاتٌ لَّمْ تَعْلَمُوهُمْ أَنْ تَطَّوَّهُمْ فِتْصِيكُم مِّنْهُمْ مَّعْرَةٌ بَغَيْرِ عِلْمٍ﴾⁽²⁾، إن الله عز وجل يبين لعباده في هذه الآية العلة والسبب من منعهم من دخول المسجد الحرام لمقاتلة المشركين، حيث أنه كان بمكة أناس قد آمنوا ولم يكن المسلمون يعلمون بهم، فلو أنهم دخلوا على الكفار بمكة، فلربما قتلوا إخوانهم هؤلاء، فماذا سيحدث حينئذ؟ سيعير الكفار المسلمين بأنهم لا يبالون ولا يأبهون بقتل إخوانهم، ولربما شاع هذا الأمر وصدقته الناس، وصار هذا الأمر تشويهاً لصورة الإسلام، فنظراً لأهمية الرأي العام لم يسمح الله عز وجل للمؤمنين بدخول مكة.⁽³⁾

وزيادة في التوضيح يقول الله تعالى في نفس الآية السابقة: ﴿لَوْ تَزَيَّلُوا لَعَذَّبْنَا الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا﴾، أي أنه لو تمايز المسلمون في مكة عن الكافرين لتغير الحكم القاضي بعدم القتل إلى أمره سبحانه للمسلمين بمقاتلة الكافرين في مكة.

9- عموم البلوى:

المراد بعموم البلوى كما يفهم من عبارات الفقهاء: الحالة أو الحادثة التي تشمل كثيراً من الناس ويتعذر الاحتراز عنها وتورث مشقة تسوغ التخفيف في التكليف الشرعية.⁽⁴⁾

أما الأصوليون فقد فسروه بأنه: ما تمس الحاجة إليه في عموم الأحوال.⁽⁵⁾ ويعتبر عموم البلوى من الأسباب التي تدعو إلى الأخذ بالرخص والتخفيف في الشرع الإسلامي، فتتغير بناء عليها الفتوى ومن ذلك:

(1) حماد: حمزة عبد الكريم، هل يتغير الحكم الشرعي بناء على الرأي العام؟، ص 1، كتاب إلكتروني انظر www.saaaid.net

(2) سورة الفتح، آية 25.

(3) حماد: هل يتغير الحكم الشرعي بناء على الرأي العام، ص 9.

(4) الموسوعة الفقهية، 31 / ص 6، عبد المجيد صلاحين، عموم البلوى، مفهومه وأثاره الفقهية، مجلة دراسات، م 25، ع 2، ص 366.

(5) البخاري: كشف الأسرار 3 / 16.

ما ذكره الفقهاء من جواز عقد الاستصناع - وهو عقد مقاولة مع أهل الصنعة على أن يعمل شيئاً⁽¹⁾ - مع أنه يخالف القواعد لأنه عقد على المعدوم ؛ إلا أنه أُجيز للحاجة الماسة إليه وفي منعه مشقة وإحراج.⁽²⁾

إذاً لابد للمفتي أن يراعي هذه الموجبات للتغير، و لا يجمد على ما هو في الكتب، فإن الكتب أحياناً تمثل زمانها، فإذا الزمن تغير وتغيرت الحاجات وتغيرت القدرات وتغيرت المعلومات لابد للمفتي أن يراعي هذا، حتى تصيب فتواه الحكم الشرعي الصحيح.

وقد تضافرت الأدلة من الكتاب الكريم، والسنة النبوية على مشروعية تغير الفتوى والاجتهاد، وكذلك كان هدي الصحابة رضي الله عنهم والتابعين في تغير الفتوى، مما يؤكد أن هذا المبدأ له قدم راسخ في الشريعة الغراء، والذي بدوره يضمن مرونة الفقه الإسلامي وحيويته وصلاحيته لكل زمان ومكان.⁽³⁾

(1) درر الحكام، مادة 388، 1-3 / ص 358-359.

(2) حاشية ابن عابدين، 5 / ص 84.

(3) لمزيد الاطلاع على هذه الأدلة انظر ابن القيم: إعلام الموقعين، 2 / ص 5-34، المرعشلي: اختلاف الاجتهاد وتغيره، ص 133-

137، القرضاوي: عوامل السعة والمرونة في الشريعة الإسلامية، ص 73-108، الخفيف: أسباب اختلاف الفقهاء، ص 245.

علاقة أسباب التغيير بالمصلحة المرسلّة:

ومن الجدير بالذكر أن نذكر هنا علاقة هذه الأسباب بدليل المصلحة المرسلّة.

فإن أكثر العلماء يردون تغيير الأحكام إلى نظرية الاستصلاح، لأنه وفقاً للأسباب المتقدمة يجب تغيير الحكم الشرعي لتحقيق المصلحة ودفع المفسدة وإحقاق الحق والخير.

وهذا ما بينه الزحيلي بقوله: " لا ينكر تغيير الأحكام بتغيير الأزمان، كما هو معروف مشهور، وذلك بسبب تغيير العرف، أو تغيير مصالح الناس، أو مراعاة الضرورة، أو لفساد الأخلاق، وضعف الوازع الديني، أو لتطور الزمن وتنظيماته المستحدثة، فيجب تغيير الحكم الشرعي لتحقيق المصلحة ودفع المفسدة وإحقاق الحق والخير. وهذا يجعل مبدأ تغيير الأحكام أقرب إلى نظرية المصالح المرسلّة منها إلى نظرية العرف".⁽¹⁾

ولذلك نقول: إن المحرك الأساس لتغيير الأحكام، أو لتغيير الفتوى، هو نظرية الاستصلاح، فلا يكون اعتبار الأزمنة والأمكنة والعوائد في تغيير الأحكام، إلا لتحصيل مصالح العباد ودفع المفسد عنهم، وهذا مرده النظر إلى الاجتهاد الاستصلاحي.

وكذلك ما أضيف من أسباب تغيير الفتوى مما توسع فيه القرضاوي وغيره من تغيير المعلومات والحاجات والقدرات والرأي العام وغيرها، تجد أنها في نهاية الأمر تدور حول تحقيق مقاصد الشريعة من جلب مصلحة للعبد أو دفع مفسدة يمكن أن تلحق به.

وهذا ما يؤكد بوضوح أن رائد هذه العملية الحيوية في الفقه الإسلامي هو دليل المصلحة المرسلّة بشكل أساسي.

(1) الزحيلي: الفقه الإسلامي وأدلته، 1 / ص 139، وانظر كذلك حسين و الشرنباصي: أصول الفقه الإسلامي، ص 496، المرعشلي:

اختلاف الاجتهاد وتغيره، ص 115.

المطلب الثاني: دور المصلحة المرسلّة في تغيير أحكام السياسة الشرعية

من المهم في بداية هذا المطلب أن نذكر حقيقة مهمة وهي: أن الأحكام المبنية على مصلحة معينة، تظلّ معتبرة ما بقيت هذه المصلحة، التي هي مناط الحكم وعلته، فإذا انتفتت وجب أن يتغير الحكم تبعاً لها؛ لأن الحكم يدور مع علته وجوداً وعدمًا، وقد ذكرنا فيما سبق أن من أهم أسباب تغيير الفتوى تغيير المصلحة. (1)

ومن أمثلة ذلك: العقوبات التعزيرية، والأحكام التي تقتضيها السياسة الشرعية الوقتية، التي رويت عن الخلفاء الراشدين وغيرهم من الصحابة ومن بعدهم، بل من ذلك بعض ما ورد عن النبي ﷺ نفسه، وهذا ما سنتوسع فيه في الفصل الثاني.

قال ابن القيم: "هذه الأحكام سياسة جزئية بحسب المصلحة تختلف باختلاف الأزمنة، فظنها من ظنها شرائع عامة لازمة للأمة إلى يوم القيامة، ولكل عذر وأجر، ومن اجتهد في طاعة الله ورسوله فهو دائر بين الأجر والأجرين". (2)

وهذا التغيير والتبدل في أحكام السياسة الشرعية، مما يتصل بشكل وثيق بفقهاء الواقع الذي من أهم أسسه المصلحة وأثرها في الأحكام الشرعية وتغييرها وأثره في تغيير الأحكام، ولقد كان هذا المنهج واضحاً لدى الصحابة والخلفاء الراشدين، ولدى الأئمة المجتهدين بعد ذلك. ونحن نشير الآن إلى بعض الأحكام في نطاق الفقه السياسي، والتي تغيرت بسبب تغيير المصلحة ومنها:

المثال الأول: جمع القرآن وكتابه في المصاحف:

فقد جُمع القرآن ودُون في عهد أبي بكر رضي الله عنه على خلاف ما كان عليه الحال زمن النبي ﷺ، ثم كتابة المصاحف في عهد عثمان رضي الله عنه وإحراقه ما سواها، على خلاف ما كان عليه الحال في عهد الشيخين: أبي بكر وعمر رضي الله عنهم أجمعين. (3)

فأنت ترى أن المصلحة هنا مسوغ مهم يقضي بأن يتغير الحال فيتنغير من أجله الحكم، وهذا ما كان يلوح في ذهن الصحابة رضي الله عنهم.

(1) انظر ص 70.

(2) ابن القيم: الطرق الحكمية، ص 18.

(3) الشاطبي: الاعتصام، ص 354، ابن القيم: إعلام الموقعين، 2 / ص 572.

المثال الثاني: عقوبة شارب الخمر:

تغير فتوى الصحابة في مقدار عقوبة شارب الخمر التي لم يكن فيها حد مقدر زمن النبي ﷺ، فلما أتى زمن أبي بكر قرر العقوبة أربعين، أما زمن عثمان ؓ فقد جلد ثمانين وأربعين، وعليّ ورد عنه الأمران، وقال: كل سنة، ومعاوية أثبت الجلد ثمانين كلما رأى الناس لا يتساهون ولا يزدجرون.⁽¹⁾

فكانت المصلحة هنا - وهي زجر الناس عن الشرب والزيادة فيه - تتطلب تغيير هذا الحكم الاجتهادي والمتمثل في تحديد مقدار الجلد.

المثال الثالث: تمييز أهل الذمة بالزي وما في معناه:

ما نصت عليه بعض كتب الفقه في معاملة أهل الذمة بوجوب تمييزهم في الزي عن المسلمين، اتباعاً لما روي في ذلك عن عمر بن الخطاب أو عمر بن عبد العزيز، قالوا: لأنهم كانوا مخالطين لأهل الإسلام، فلا بد من تمييزهم عنا، كيلا يعامل معاملة المسلم من التوقير والإجلال، وربما يموت أحدهم فجأة في الطريق ولا يعرف، فيصلى عليه، ويدفن في مقابر المسلمين⁽²⁾، وربما كان هذا التمييز مطلوباً في أوائل عهود الفتح الإسلامي حيث يلزم الحذر والتحفّظ.

فإذا نظرنا إلى تلك المصلحة - مصلحة التمييز بين أرباب الديانات المختلفة في الدولة الواحدة - وجدنا ذلك غير مرغوب فيه، كما أنه من السهل تحقيق ذلك في عصرنا بما هو أيسر وأفضل من التمييز في الزي، وهو بطاقة الهوية أو البطاقة الشخصية التي تتضمن بيان ديانة حاملها، وبيان اسمه ولقبه وموطنه... إلخ.⁽³⁾

المثالين الرابع والخامس:

وقبل أن نذكر هذين المثالين من المهم أن نذكر أمراً مهماً، وهو تغيير رأي بعض الخلفاء الراشدين عن الرأي النبوي.

إن مخالفة بعض الخلفاء الراشدين للرأي الثابت عن رسول الله ﷺ في بعض أمور السياسة والاقتصاد والإدارة والحرب ونحوها، مما فعله النبي بوصفه إماماً أو رئيساً للدولة المسلمة، قد ثبتت مشروعيّتها.

(1) الشاطبي: الاعتصام، ص 356.

(2) ابن عابدين: حاشية رد المختار، 4 / ص 224.

(3) القرضاوي: شريعة الإسلام، ص 96-97.

وما فعله النبي ﷺ بوصفه إماماً يعني أن التصرف النبوي في مثل هذه الأمور كان مؤسساً على رعاية مصلحة للأمة خالصة أو غالبية، في زمنه عليه الصلاة والسلام، وقد تتغير هذه المصلحة بعد زمنه ﷺ، وحينئذ يطلب من الخليفة الذي ينوب عن النبي ﷺ أن يراعي المصلحة الجديدة، ولا يكون بذلك مخالفاً للرسول ﷺ، بل هو في حقيقة الأمر متبع له في نهجه الذي سنه، وهو رعاية الإمام لمصلحة الأمة في زمنه.⁽¹⁾

وبعد هذا العرض لهذه الحقيقة وبيان مشروعيتها ذلك، يمكننا أن نذكر المثالين في ضوء هذه الحقيقة المهمة، والتي تؤكد بجلاء أن تغيير أحكام السياسة الشرعية منوط بتغيير المصلحة وهناك المثالين:

1- رأي عمر ؓ في تقدير الجزية:

جاء في الحديث عن مسروق ؓ: (أن النبي ﷺ بعث معاذاً إلى اليمن، وأمره أن يأخذ من كل حالم ديناراً، أو عدله معافراً)⁽²⁾، والحالم هو البالغ، والعدل هو القيمة المساوية، والمعافر هي نوع من الثياب اليمنية.

فهذا رأي ثابت عن رسول الله ﷺ أمر به معاذاً وقد قام معاذ ؓ بإجرائه على أهل الذمة في اليمن في تقدير الجزية بدينار أو قيمته من ثياب اليمن.

ثم جاء بعد ذلك عمر ؓ فرأى رأياً آخر في هذه المسألة في عهده في تقدير الجزية على أهلها، فهو لم يلتزم بالدينار ولا بقيمته، وكذلك لم يجعل الجزية قدراً واحداً لكل الناس، بل قسمها إلى ثلاثة مستويات، بحسب حالة اليسار، فهناك المستوى الأعلى في الجزية وقدره بثمانية وأربعين درهماً، والحد الأوسط وقدره بأربعة وعشرين، والحد الأدنى وقدره باثني عشر درهماً، وهو ما أخذ به الحنفية⁽³⁾، وقد أقره الصحابة على ذلك، ولم يعتبروه مخالفةً للهدى النبوي.

وفي رواية أخرى: أنه قدر على أهل الذهب مثل أهل الشام أربعة دنانير، وعلى أهل الورق مثل أهل العراق أربعين درهماً، وهذا ما أخذ به المالكية.⁽⁴⁾

(1) القرضاوي: السياسة الشرعية، 139.

(2) النسائي: سنن النسائي: كتاب الزكاة، باب زكاة البقر، ح 2450، ص 381، الترمذي: سنن الترمذي، كتاب الزكاة عن رسول الله، باب ما جاء في زكاة البقر، ح 623، ص 158، أبو داود: سنن أبي داود، كتاب الخراج والإمارة والفيء، باب في أخذ الجزية، ح 3038، ص 465، أحمد: مسند أحمد، مسند الأنصار، حديث معاذ بن جبل، ص 1608-1609، والحديث صححه الألباني في تعليقاته على السنن الثلاثة المتقدمة.

(3) المرغيباني: الهداية شرح البداية، 2 / ص 861-860.

(4) الشرح الصغير للدردير مع حاشية الصاوي، 2 / ص 311-310.

والحقيقة أن كلا المذهبين الحنفي والمالكي جمداً الجزية عند مقدار لا تتعداه، لا يزداد عليه ولا ينقص منه، وهذا بلا شك مرده أن النظر عندهم كان يعتبر ما فعله عمر رضي الله عنه سنة من سنن الخلفاء الراشدين المهديين يجب أن تتبع، ولم ينظروا إليه باعتباره رأياً في السياسة الشرعية مبني على اعتبارات مصلحة في زمنه، يجوز تغييرها فيما بعد.

والمختار من آراء الفقهاء في هذه القضية هو رأي من فوضوا ذلك إلى اجتهاد الإمام، الذي يراعي العدل والإنصاف 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 اختيار القرضاوي في تكيف رأي عمر، وقد حشد العديد من الأدلة وأقوال العلماء مما يعضد هذا الاختيار.⁽¹⁾

2- رأي عمر رضي الله عنه في حذف كلمة (الجزية) عن نصارى بني تغلب⁽²⁾:

فإن الفاروق رضي الله عنه قد قبل منهم الجزية باسم الصدقة وضعفها عليهم، وهذا اجتهاد له قيمته وأهميته في باب السياسة الشرعية.

قال البيهقي في سننه: "قال الشافعي عقب هذا الحديث وهكذا حفظ أهل المغازي وساقوه أحسن من هذا السياق فقالوا رامهم على الجزية فقالوا نحن عرب لا نؤدي ما يؤدي العجم ولكن خذ منا كما يأخذ بعضكم من بعض يعنون الصدقة فقال عمر رضي الله عنه لا هذا فرض على المسلمين فقالوا فزد ما شئت بهذا الاسم لا باسم الجزية ففعل فتراضى هو وهم على أن ضعف عليهم الصدقة".⁽³⁾

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.⁽⁴⁾

(1) القرضاوي: السياسة الشرعية، ص 144 - 146.

(2) بنو تغلب بن وائل من العرب من ربيعة بن نزار انتقلوا في الجاهلية إلى النصرانية فدعاهم عمر إلى بذل الجزية فأبوا وأنفوا وقالوا نحن عرب خذ منا كما يأخذ بعضكم من بعض باسم الصدقة فقال عمر لا آخذ من مشرك صدقة فلحق بعضهم بالروم فقال النعمان بن زرعة يا أمير المؤمنين إن القوم لهم بأس وشدة وهم عرب يأنفون من الجزية فلا تعن عليك عدوك بهم وخذ منهم الجزية باسم الصدقة. المغني، 10/ ص 581، (الخراج يحيى بن آدم القرشي 1/ ص 65).

(3) سنن البيهقي الكبرى 14 / ص 73 برقم 19311.

(4) ابن الهمام: فتح القدير، 6 / ص 63، السرخسي: المبسوط، 2/ ص 362، النووي: المجموع شرح المهذب، 19 / ص 388، المغني 10/ ص 581-582،

قال الإمام أبو عبيد: "وكان لعمر في بني تغلب حكمان:

أحدهما: حقنه دماءهم لما أعطوه من أموالهم وهم عرب...

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 مما رأى من نفارهم وأنفهم منها فلم يأمن شقاقهم واللحاق بالروم فيكونوا ظهيراً لهم على أهل الإسلام، وعلم أنه لا ضرر على المسلمين من إسقاط ذلك الاسم عنهم مع استبقاء ما يجب عليهم من الجزية فأسقطها عنهم واستوفاهما منهم باسم الصدقة حين ضاعفها عليهم فكان في ذلك رتق ما خاف من فتقهم مع الاستبقاء لحقوق المسلمين في رقابهم وكان مسدداً.....فالذي يؤخذ من بني تغلب وإن كان يسمى صدقة فليس بصدقة لما أعلمتك ولا يوضع في الأصناف الثمانية التي في سورة براءة إنما موضعها موضع الجزية".(1)

وهذا رأي مهم لعمر رضي الله عنه في الفقه السياسي، فهو اجتهاد 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 شُرح له ما يترتب على ذلك من مضار ومفاسد، وإن القوم يمكن أن يلحقوا بالأعداء، وهم ذوو عدد وشوكة، ويمكن أن يستعين العدو بهم على المسلمين، لذلك قيل لعمر: لا تعن عدوك بهم على نفسك، أقول: لما شُرح ذلك لعمر غير رأيه، وراعى المصلحة العليا للأمة.(2)

المثال السادس: التصلب تجاه حكومة عندها رهائن من الدعاة في السجون:

إذا ما كان هناك رهائن من الدعاة في السجون، وهم معرضون للإعدام أو التعذيب أو التنكيل الشديد من قبل حكومة ما، وجب على الدعوة والجماعة المسلمة أن تتصلب تجاه هذه الحكومة بالأقوال والمواقف والمعاملة بالمثل إن استطاعت؛ لأن الدعوة لو استطرقت في الانسحاب ومداراة الظلمة كلما وجدت بعض دعائها بيد الظالم لما بقي لها معنى، ولوجد الظالمون في ذلك لعبة سهلة: أن يعتقلوا بعض الدعاة ليستجدي البقية العفو منهم، فيكون اشتراط السكوت وهدر المطالب الدعوية، لكن الدعوة مطالبة بمواقف الإنكار الصلبة، ولو أدى ذلك إلى بعض التلف وتقديم الضحايا.(3)

(1) أبو عبيد: الأموال، ص 482 - 483.

(2) القرضاوي: السياسة الشرعية، ص 148 - 149.

(3) محمد أحمد الراشد: أصول الإفتاء والاجتهاد التطبيقي، 2/ ص 146.

فإذا ما رجعت تلك الحكومة عن مواقفها واعتقالاتها لرجال الدعوة رجعت الدعوة عن مواقفها الصلبة تجاه هذه الحكومة، وبذلك تتحقق مصلحة الدعوة والجماعة.

الخلاصة:

هذه الأمثلة وغيرها الكثير مما يصعب حصرها، تسير بنا نحو تقرير مبدأ عظيم مفاده:
أن أحكام السياسة الشرعية تتبدل وتتغير تبعاً لتغير المصالح في مظانها، فالمصلحة في زمان معين تعيّن على الإمام أو رئيس الدولة أن يحكم بحكم معين في مسألة ما، ثم إذا رأى أن المصلحة تغير وجهها في هذه المسألة، أو رأى من بعده من الأئمة والولاة تغير المصلحة فعليهم أيضاً أن يلحظوها في اجتهاداتهم واستنباطاتهم.

وهذا ما كان واضحاً في عصر الصحابة الكرام رضي الله عنهم من جمعهم للمصحف الشريف وكتابته على خلاف ما كان في عهد رسول الله ﷺ وكذلك تغير فتواهم في عقوبة شارب الخمر وتغير رأي بعض الخلفاء الراشدين عن الرأي النبوي كتقدير عمر للجزية وحذفه لكلمة الجزية عن نصارى بني تغلب مع إبقاء مضمونها.

وفي عصرنا أيضاً من تغير لبعض الأحكام الشرعية باعتبار تغير المصلحة، كتغير حكم تمييز أهل الذمة بزي خاص بما في معناه اليوم من بطاقات شخصية، واتخاذ المواقف الصلبة في الإنكار والمعاملة بالمثل تجاه حكومة عندها رهائن من الدعاة؛ ليكون ذلك دافعاً للاضطهاد ومحققاً لسلامة وقوة رجال الدعوة وغيرها.

كل ما تقدم يعني بوضوح أن المصلحة المرسلّة من أهم الأدوات التي تعمل على تغير بعض أحكام الفقه السياسي.

الفصل الثاني

دور المصلحة المرسلّة في توجيه

أحكام السياسة الشرعية في عصر الصحابة

ويشمل ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: دور المصلحة المرسلّة في توجيه الأحكام الدستورية

المبحث الثاني: دور المصلحة المرسلّة في توجيه أحكام العقوبات

المبحث الثالث: دور المصلحة المرسلّة في توجيه أحكام العلاقات الدولية

المبحث الأول

دور المصلحة المرسلّة في توجيه الأحكام الدستورية

ويشمل ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: حقيقة الأحكام الدستورية

المطلب الثاني: كيف توجه المصلحة المرسلّة الأحكام الدستورية

المطلب الثالث: تطبيقات المصلحة المرسلّة في الأحكام الدستورية في عصر الصحابة

المطلب الأول: حقيقة الأحكام الدستورية

أولاً: تعريف الدستور لغة:

الدستور كلمة فارسية تعني دفتر الذي تكتب فيه أسماء الجند، والذي تجمع فيه قوانين الملك، وتطلق أيضاً على الوزير، وهي مركبة من كلمة "دست" بمعنى قاعدة، وكلمة "ور" أي صاحب، وانتقلت إلى العربية من التركية بمعنى (قانون، وإذن) ثم تطور استعمالها حتى أصبحت تطلق الآن على القانون الأساسي في الدولة. (1)

ثانياً: تعريف الدستور اصطلاحاً:

قد استقر معنى كلمة دستور عند فقهاء النظم السياسية والدستورية على أنه: القانون الأساسي للدولة الذي يحدد نظام الحكم فيها ويحدد السلطات ويوزع الاختصاصات، ويسجل الحريات والواجبات. (2)

والحقيقة أنه ليس هناك دستور إسلامي بالمعنى الحديث وضع من قبل، ولكن كانت أحكام هذا القانون كسائر الأحكام الشرعية الأخرى، تطبق من غير أن تتخذ اسماً خاصاً.

فمثلاً الحدود والتعزيرات في الإسلام منبثّة في كتب الفقه الإسلامي من غير أن تتخذ اسماً مستقلاً، ولكن لا تمنع تعاليم الإسلام أو مبادئ الشريعة الإسلامية من تجميع هذا الجزء من الشريعة الإسلامية وتبويبه وتقنينه وأن نطلق عليه "قانون العقوبات".

وهكذا الحال بالنسبة للأحكام الشرعية الخاصة بنظام الحكم وتحديد السلطات وتوزيع اختصاصاتها وتسجيل الحقوق والواجبات والحريات، والتي هي منتشرة في كتب الفقه بشكل كبير كاختيار الإمام، والبيعة، ومدة بقائه في الحكم، والشروط الواجب توافرها فيه، والذين لهم الحق في الاختيار "أهل الحل والعقد"، إلى غير ذلك، هذه كلها لا يمنع من حصرها في قانون واحد هو القانون الأساسي، أو هو باللفظ المصطلح عليه حديثاً "دستور الدولة". (3)

ولكن بعض الباحثين في شأن الدستور الإسلامي يرى أن هناك تدويناً للدستور في بعض العصور، ويمثل بالوثيقة التي كتبها رسول الله ﷺ عندما هاجر إلى المدينة، ويعتبرها دستوراً للدولة

(1) د. محمد موسى هندأوي، المعجم في اللغة الفارسية، ص 207، السيد آدي شير، معجم الألفاظ الفارسية المعربة، ص 63، أحمد عطية الله، المعجم السياسي، ص 251، نقلاً عن الإسلام والدستور لعبد العزيز السديري، ص 25 (كتاب إلكتروني من موقع www.alminbar.al-islam.com).

(2) كامل الدقس، الدولة الإسلامية، ص 224.

(3) مقال بعنوان "هل هناك دستور إسلامي"، صالح عشاوي، مجلة الدعوة، م 6، ع 40، ص 12-13.

في ذلك العصر، موافقاً لظروف ومتطلبات الوقت الذي وضع فيه، ولكنها في الحقيقة ليست دستوراً كاملاً بالمعنى الحديث للدستور، بل هي وثيقة لها أهميتها في تاريخ الدولة الإسلامية.⁽¹⁾

ولم يثبت بعد هذه الوثيقة تدوين يشبهها لأحكام دستورية في الدولة الإسلامية، بل استمر العمل بالرجوع إلى الأحكام الثابتة، واستنباط أحكام جديدة لما يستجد من وقائع والتعارف على أعراف معينة غير مخالفة لأحكام الشريعة، تستقر لفترة من الزمن، حتى بدأت حركة تدوين الدساتير في الدول الإسلامية بإعلان الدستور التونسي عام 1861 م، ثم الدستور العثماني عام 1876 م، اللذين يمكن اعتبارهما أول دستورين إسلاميين بمعنى الدستور الحديث تم تدوينها.⁽²⁾

وإذا ما أردنا أن نعرف الدستور في الفقه الإسلامي نجد أنه: "مجموعة القواعد الرئيسة المنبثقة عن المصادر الأساسية في الشريعة الإسلامية والتي تنظم جميع شؤون الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية، وهي التي وضعت القواعد العامة لتنظيم الحكم وشؤون السياسة، وتركت للأمة (أهل الحل والعقد) الاجتهاد فيما يجد في إطار الكتاب والسنة".⁽³⁾

وهذا التعريف يجمع في مضمونه تعريفين للدستور: أحدهما عام، والآخر خاص:

أ - التعريف العام: هو مجموعة القواعد والأحكام العامة الواردة في القرآن الكريم والسنة النبوية، التي تنظم المبادئ الرئيسة التي يقوم عليها الحكم في الإسلام .

فالدستور الإسلامي بهذا التعريف العام ثابت على مدى الزمن، لا يمكن تعديله، أو تغييره، أو إلغاؤه بحال؛ لأنه وحي من الله وليس لبشر أن يغير في الوحي أو يبديل .⁽⁴⁾

ب - التعريف الخاص: هو مجموعة القواعد والأحكام الأساسية في الدولة المسلمة، التي تبين نظام الحكم وشكل الدولة، والسلطات العامة فيها، والأشخاص والهيئات التي تتولى هذه السلطات،

(1) السديري: الإسلام والدستور، ص 59 .

(3) محمد السيد سليم، محمد مفتي: الإسلام في دساتير الدول الإسلامية، ص 10-11، نقلاً عن: الإسلام والدستور، ص 59.

(4) كامل الدقس: الدولة الإسلامية، ص 227.

(4) السديري: الإسلام والدستور، ص 56، الدقس، ص 226.

وارتباطها ببعضها، وبيان حقوق الأفراد، وواجباتهم، صادرة في ذلك عن مبادئ الإسلام العامة، وتنظيماته في الشؤون الدستورية. (1)

والدستور بهذا المعنى لا يعني الأحكام الشرعية الثابتة، والمبادئ الأساسية لنظام الحكم في الإسلام، وإنما يعني الدستور في دولة إسلامية - مهما اختلفت زمان وجودها ومكانها - والذي يبين التنظيمات الأساسية في تلك الدولة حسب ظروفها وأحوالها، وقد يختلف دستور دولة إسلامية عن أخرى، باختلاف مكانها أو زمانها .

وتعريف الدستور بهذا المعنى، يمكن أن يسمى (التعريف الفني أو القانوني)، وهو الذي تعنى به هذه الدراسة.

ومن خلال التعريفين السابقين للدستور يتضح لنا أن الأحكام والقواعد الدستورية في النظام الإسلامي تنقسم إلى قسمين: ثابتة وغير ثابتة .

فالأحكام الدستورية الثابتة هي: ما ورد صريحاً من قواعد عامة في نصوص القرآن والسنة، وما كان محل إجماع علماء المسلمين منها، في الشؤون الدستورية كالشورى، والعدالة، والمساواة، والتعاون.

وغير الثابتة هي الأحكام المستنبطة عن طريق الاجتهاد والرأي، مما يتعلق بالأساليب والأنظمة، والتفصيلات التي تختلف تبعاً لاختلاف ظروف الزمان والمكان. (2)

والأحكام المرنة مثل ما صدر عن الرسول ﷺ بصفته السياسية، أي باعتباره إماماً ورئيساً للدولة، مما هو مبني على المصلحة الموجودة في عصره ﷺ مثل طريقة إرسال الجيوش للقتال، وتولية القضاة والولاة، وعقد المعاهدات وتدبير أمور الدولة المالية والإدارية، فهذه أحكام وتشريعات وقتية حسب المصلحة والظروف في ذلك الزمن. (3)

(1) السديري: الإسلام والدستور، ص 56، الدقس: الدولة الإسلامية، ص 226 .

(2) د. محمود حلمي: نظام الحكم الإسلامي مقارنا بالنظم المعاصرة، ص 121.

(3) توفيق بن عبد العزيز السديري: الإسلام والدستور، ص 56-58 .

مما سبق يتبين لنا أن الأحكام الدستورية تبحث في الموضوعات التالية:

- شكل الدولة، هل هي بسيطة أو مركبة، ملكية أو جمهورية.
- السلطات العامة في الدولة: التشريعية، والتنفيذية، والقضائية.
- الأشخاص أو الهيئات التي تتولى السلطات العامة.
- علاقة هذه السلطات ببعضها، نوع هذه العلاقة، وهل هناك فصل مطلق بينهما أو مرن.

- الحريات الفردية وضماناتها، وهي الحريات الشخصية، والتملك، والمسكن، والرأي، والتعليم، والمساواة أمام القضاء، والوظائف العامة، والتكاليف العامة.⁽¹⁾

والآن بعد أن عرضنا لتعريف الدستور في اللغة وفي الاصطلاح، يمكننا أن نعرف الأحكام الدستورية بشكل عام فنقول:

الأحكام الدستورية هي: الأحكام التي تتعلق بنظام الحكم وأصوله، من خلال بيان شكل الدولة وسلطاتها، وطريقة توزيع هذه السلطات، وبيان اختصاصاتها، وبيان حقوق المواطنين وواجباتهم.⁽²⁾

(1) النعيم: عبد العزيز العلي، أصول الأحكام الشرعية ومبادئ علم الأنظمة، ص 182-184، نقلاً عن السديري: الإسلام والدستور، ص

. 16

(2) انظر الزحيلي: الفقه الإسلامي وأدلته، 1 / ص 34، السديري: الإسلام والدستور، ص 16 .

المطلب الثاني: كيف توجه المصلحة المرسلّة الأحكام الدستورية

إن مصادر التشريع في الإسلام، هي منابع التي تستقى منها الأحكام بوجه عام، ومن هذه الأحكام: الأحكام الدستورية.

فجميع الأحكام في الدولة الإسلامية مستمدة من كتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ كمصدرين أساسيين ثابتين، لا يقبلان التغيير ولا التبديل ولا التطور، وكذلك مصادر فرعية (تبعية) مستمدة من روح الكتاب والسنة والإجماع والقياس كالمصلحة المرسلّة ونحوها.

وفي مجال الأحكام الدستورية، فإن القرآن والسنة هما المصدران الأساسيان الثابتان للدستور الأعلى للدولة الإسلامية في جميع شؤون الحياة: السياسية والاجتماعية والاقتصادية والعقائدية والأخلاقية والدولية.

وهذا هو القسم الأول (التشريع الإلهي المحض)، الذي يشمل الأحكام الثابتة التي لا تقبل التغيير أو التبديل في جميع الظروف والأزمنة والأمكنة، فنصوص الكتاب والسنة ملزمة للحاكم والمحكومين على حد سواء.

أما القسم الثاني: فهو الأحكام التي استتبطها أهل الذكر والاجتهاد عن طريق القياس والاستحسان والاستصلاح وسد الذرائع وغيرها، وهذه الأحكام مرنة قابلة للتغيير والتبديل على ضوء الكتاب والسنة. (1)

فلاجتهاد له دور كبير في استنباط العديد من الأحكام الدستورية في الدولة الإسلامية .

ومن الأمثلة لبعض الأحكام الدستورية التي يمكن أن تستنبط عن طريق الاجتهاد باستخدام القياس، قياس أهل القوة والشوكة ممن يصلحون للإمارة على قریش، بجامع علة مشتركة بينهما هي القوة والشوكة فيكون الأمير من غير قریش على أن يكون من أهل القوة والشوكة. (2)

وكذلك فإن الاجتهاد في مجال الأحكام الدستورية عن طريق دليل المصلحة المرسلّة ظاهر، فإن المصلحة المرسلّة تعمل في مجال المعاملات (في كفيات أصول المعاملات وتفصيلها)؛ لأن أصول التعامل (3) مضبوطة ومحددة، ولا تقبل التغيير بموجب المصلحة والمنفعة، وذلك كالشورى

(1) كامل الدقس: الدولة الإسلامية، ص 225-226، السديري: الإسلام والدستور، ص 79.

(2) مقدمة ابن خلدون، 1 / ص 104-105، السديري: الإسلام والدستور، ص 79.

(3) أصول التعامل يقصد بها: المعالم الأساسية للحكم والركائز الأساسية التي تقوم عليها الدولة ونظام الحكم فيها، مثل الشورى والعدل والحرية والمساواة وغيرها. انظر الاجتهاد المقاصدي، نور الدين الخادمي، 2 / ص 105.

والعدل والحرية والمساواة وغيرها، فهي مبادئ أساسية فرضتها النصوص الأساسية لا تخضع للتغيير ولا تقبل التطور.

لكن هذه النصوص لم تتعرض إلى كيفية تطبيقها، بل تركت ذلك لاجتهادات المجتهدين من أهل الحل والعقد في كل زمان ومكان، حتى يختاروا الطريقة المفضلة والأسلوب الأنسب لزمانهم وبيئتهم.⁽¹⁾

وإن القانون الدستوري والذي يمثل الأحكام الدستورية يدخل بلا شك تحت باب المعاملات مما يقبل الاجتهاد الاستصلاحي، وذلك في مسائل عديدة من أهمها⁽²⁾:

- 1- الطرق التي اتبعت في اختيار الخليفة.
- 2- الأساليب المختلفة التي كان يتبعها الخلفاء في الأخذ بالشورى .
- 3- نوع الوزارة (تفويض أو تنفيذ) .
- 4- توزيع الاختصاصات بين سلطات الدولة، وتحديد العلاقة بينها.
- 5- تشكيل مجلس الشورى وكيفية عمله.

ونضيف في مثال الشورى والأخذ بها في زماننا اليوم، مدة التعيين وطرقه، وشروط المشاركة والترشح وأسباب العزل، وتوزيع الناخبين، وطرق الفرز، وعلاقة المجالس الشورية أو النيابية بغيرها من مؤسسات الدولة وأجهزتها، مما يدخل في توجيهها وتحديدها النظر المصلحي الذي يقوم على الحفاظ على مقاصد الشارع الحكيم.

وفيما يتعلق بالنظم الإدارية، ضبط إجراءات العمل والتقاعد والمعاش والترسيم والتفقد والتربص والتأديب والعزل وغيره.⁽³⁾

وبخصوص السلطات الثلاثة وعلاقتها ببعضها، فإن ما فعله عمر رضي الله عنه من فصله للسلطة القضائية عن السلطة التنفيذية في بعض الأحوال والأمور والبلدان، نرى أنه كان مستخدماً فيه المصلحة المرسلّة.⁽⁴⁾

(1) الدقس: الدولة الإسلامية، ص 229، الخادمي: الاجتهاد المقاصدي، 2 / ص 105، على جريشة: مصادر الشريعة الإسلامية مقارنة بالمصادر الدستورية، ص 69-70، حسب الله: أصول التشريع الإسلامي، ص 183.

(2) جريشة: مصادر الشريعة الإسلامية مقارنة بالمصادر الدستورية، ص 70.

(3) الخادمي: الاجتهاد المقاصدي، 2 / ص 105.

(4) السديري: الإسلام والدستور، ص 79.

وغير ذلك العديد مما يجد في الدولة الإسلامية، مما يحتاج إلى نظر واجتهاد يقوم على رعاية مصالح الأمة، وبهذا يتبين أنه تم فعلاً استنباط أحكام دستورية عن طريق الاجتهاد، وخاصة المصلحة المرسلّة، وهذا ما سنعرض له في المطلب الثالث إن شاء الله تعالى، وسنكتفي بضرب الأمثلة في مجالات ثلاثة هي:

المجال الأول: الطريقة التي اتبعت في تنصيب الخلفاء الأربعة رضي الله عنهم.

المجال الثاني: في تنظيمات الدولة الإسلامية في الناحية الإدارية.

المجال الثالث: في بعض التنظيمات العسكرية.

المطلب الثالث: تطبيقات المصلحة المرسلّة في الأحكام الدستورية في عصر الصحابة

لقد جدد الكثير من الوقائع والحوادث في عصر الصحابة رضي الله عنهم، وذلك لانتساع رقعة الدولة الإسلامية من خلال الفتوحات الإسلامية المتلاحقة ودخول العديد من الحضارات في كنف دولة الإسلام، فكان الصحابة رضي الله عنهم يصدرون الأحكام ويفتون الناس بما وجدوا في كتاب الله، فإن لم يجدوا فبسنة رسول الله ﷺ، وإلا اتفقوا على أمر معين، فإذا عجزوا عن ذلك كله اجتهدوا رأيهم .

ولذلك فلقد كان للاجتهاد في عصرهم دور بارز في مراعاة أحوال الناس، ومسايرة قضاياهم، وكان النظر المصلحي عندهم حاضراً في أذهانهم واجتهاداتهم وإن لم يصرحوا به في عباراتهم وفتاواهم، وخصوصاً فيما يتعلق بالإمامة الكبرى أو الخلافة، وكذلك أمور القضاء، والتنظيمات الإدارية والعسكرية، مما يطلق عليه الأحكام الدستورية .

وسنضرب في هذا المطلب بعض الأمثلة المتعلقة بالأحكام الدستورية في عصر الصحابة، والتي كان مستندتها الرجوع إلى دليل المصلحة المرسلّة .

المثال الأول: الخلافة (الإمامة الكبرى) والبيعة:

إن الطريقة التي عالج بها التشريع الإسلامي هذا الأمر، تجمع بين المرونة والخلود، فنظام الحكم في الإسلام والسلطات في الدولة جاء تقريرها على شكل مبادئ عامة، وترك الأمر للاجتهاد في التفاصيل والوسائل والأساليب .

ففي موضوع الخلافة، لم يحدد النبي ﷺ ابتداءً طريقة معينة لتنصيب الخليفة، بل ترك للأمة أن تشكل نظمها وأوضاعها بحسب مصالحها المتجددة . (1)

وهذا واضح في نصب الخليفة الأول أبي بكر ﷺ، ثم عمر ثم عثمان، ثم علي رضي الله عنهم جميعاً .

أما الآن فنحن بصدد بيان أحوال تنصيب كل خليفة من الخلفاء الأربعة أبي بكر وعمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم .

(1) السديري: الإسلام والدستور، ص 120 - 121 ، بلتاجي: منهج عمر في التشريع، ص 375 ، خلاف: السياسة الشرعية 9، 20 .

1- تنصيب أبي بكر ؓ:

إن تنصيب أبي بكر ؓ خليفة للمسلمين⁽¹⁾، من خلال ترشيح عمر ؓ له وإيعاز عبد الرحمن بن عوف ؓ، أمر له أسبابه الموضوعية من تاريخ أبي بكر وسيرته وعلاقته بالرسول ؐ وقربه منه.

فعمر ؓ كان يستدل بالمصلحة المرسلّة في دعوته لتنصيب أبي بكر ؓ حيث أبان ذلك صريحاً في حديثه قائلاً: " أيها الناس إني كنت قلت لكم بالأمس مقالة ما كانت مما وجدتها في كتاب الله ولا كانت عهداً عهداً إلى رسول الله ﷺ ولكني قد كنت أرى أن رسول الله ﷺ سيدبر أمرنا؛ وإن الله قد أبقى فيكم كتابه الذي به جاء ﷺ، فإن اعتصمتم به هداكم الله لما كان هداه له، وإن الله قد جمع أمركم على خيركم صاحب رسول الله ﷺ ثاني اثنين إذ هما في الغار، فقوموا فبايعوه فبايع الناس أبا بكر البيعة العامة بعد بيعة السقيفة"، فعمر ؓ كان يرى أن أمر الخلافة متروك لاجتهاد المسلمين وذلك واضح في قوله: " إني كنت قلت لكم بالأمس مقالة ما كانت مما وجدتها في كتاب الله ولا كانت عهداً عهداً إلى رسول الله ﷺ"، فهو ترشيح قصد به سد الفتنة والنزاع والفرقة، مما يحقق مصلحة المسلمين .⁽²⁾

2- تنصيب عمر ؓ:

وكذلك كان الأمر في استخلاف أبي بكر لعمر رضي الله عنهما، فقد بين أبو بكر أن القوي الأمين الذي يستطيع أن يباشر هذا الأمر هو وحده عمر في ذلك الوقت، فلقد صرح عمر بذلك حين قبله لترشيح أبي بكر قائلاً: " لو علمت أن أحداً من الناس أقوى عليه مني - يعني الاستخلاف - لكنت أقدم فتضرب عنقي أحب إليّ من أن أليه".⁽³⁾

كان عمر إذاً هو المتعين لهذا الأمر، لبعده مكانته في الإسلام وقربه من رسول الله ﷺ، وكذلك ليحامي الجبهة الإسلامية في ميدان القتال، حيث كانت الحرب مشتعلة في فارس والروم بين المسلمين وغيرهم، فرأى أبو بكر أنه لا مجال للخلاف على الخلافة في هذه الفترة، فكانت المصلحة تقتضي أن يحسم الأمر قائد فذ يستطيع أن يمد الجيش بالمساعدات من الرجال والأسلحة والطعام

(1) القصة كاملة انظر: سيرة ابن هشام، 4/ص 511 .

(2) بلتاجي: منهج عمر في التشريع، ص 362، السديري: الإسلام والدستور، ص 120-122، شلبي: السياسة والاقتصاد في التفكير الإسلامي، ص 110 .

(3) ابن سعد: الطبقات الكبرى، 3/ص 197.

وغيره، ثم كانت بعد ذلك مشاورة أهل الرأي، ثم البيعتين الخاصة لأهل الرأي والعامّة لجميع الناس⁽¹⁾.

3- تنصيب عثمان ؓ:

أما تنصيب عثمان ؓ، فقد سلك فيه عمر ؓ مسلكاً جديداً لم يعهد في عهد رسول الله ﷺ ولا في عهد الصديق ؓ، فهو جمع الرؤساء وأهل الحل والعقد المرشحين للخلافة وجعلهم في مجلس واحد للشورى، كل منهم أمام الآخر وجهاً لوجه، ليتصارحوا ويتفقوا على واحد منهم وهذا ما بينه ابن سعد في طبقاته بقوله: "كان عمر بن الخطاب وهو صحيح يسأل أن يستخلف فيأبى فصعد يوماً المنبر بكلمات وقال: إن مت فأمركم إلى هؤلاء الستة الذين فارقوا رسول الله ﷺ وهو عنهم راض علي بن أبي طالب ونظيره الزبير بن العوام وعبد الرحمن بن عوف ونظيره عثمان بن عفان وطلحة بن عبيد الله ونظيره سعد بن مالك" ⁽²⁾، وكان يعلم ؓ أن ذلك المختار من بين الستة إنما تتعدّد الخلافة له في الحقيقة من خلال البيعة العامة بين المسلمين بعد اتفاق هؤلاء نفر عليه .

وكان هذا التدبير اجتهاداً منه في اختيار الوسيلة التي تناسب ظروف الناس عند ذلك لاختيار خليفته، فإنه ابتغى مصالح الناس في ذلك ⁽³⁾.

4- تنصيب علي ؓ:

لقد ترتب على الفتنة الكبرى بمقتل عثمان ؓ ووقوع الفوضى بالمدينة أحداث خطيرة في تاريخ الإسلام أثّرت في خلافة علي ؓ تأثيراً بالغاً منذ بداية عهده بها. فلم يتوافر له الاتفاق أو الإجماع الشامل الذي حظي به الخلفاء السابقون. فبايعه كبار المهاجرين والأنصار في المدينة وأهل الأمصار والمصريون، ولم يبايعه أهل الشام وبنو أمية بزعامة معاوية بن أبي سفيان، ونقل عن طلحة والزبير أنهما بايعاه مكرهين، ثم خرجا من المدينة إلى مكة ثم إلى البصرة مع عائشة مطالبين بدم عثمان رحمه الله، فقاتلها علي كرم الله وجهه يوم الجمل، وقتلا في هذه المعركة. ولكن بالرغم من أن سيدنا علي كرم الله وجهه قد استنكر قتل عثمان، ولزم بيته، أصر المهاجرون والأنصار على بيعته حسماً للفتنة وصيانة لدار الهجرة، فطلب حينئذ منهم عقدها في المسجد علانية وعن رضا المسلمين، ورضي في ذلك بعد شدة، وبعد أن رآه مصلحة⁽⁴⁾.

(1) شلبي: السياسة والاقتصاد في التفكير الإسلامي، ص 111 .

(2) بلتاجي: منهج عمر في التشريع، ص 365 ، السديري: الإسلام والدستور ، ص 122.

(3) طبقات ابن سعد، 3 / ص 63.

(4) ابن سعد: 3/ص 31 وما بعدها .

فلذلك كان النظر المصلحي حاضراً في ذهن المهاجرين والأنصار ، حين أُصرّوا على توليه على

ﷺ.

والخلاصة:

إن اختيار الخليفة يتم أساساً ببيعة أكثر المسلمين العامة، بعد ترشيح أولي النظر والرأي أو أهل الحل والعقد، عملاً بمبدأ الشورى في الإسلام قال تعالى: ﴿وَأْمُرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾⁽¹⁾. وأما العهد السابق من الخليفة فلا يعدو أن يكون مجرد ترشيح لا أثر له إذا لم تنضم إليه البيعة .

فأمر الخلافة كما رأيت في عهد الخلفاء رضي الله عنهم، كان متروكاً لاجتهاد المسلمين، يقررون فيه ما يلائم مصالحهم المتجددة، حسب اختلاف الزمان والمكان، وكان رائد هذا الاختلاف في الأساليب والوسائل هو النظر المقاصدي القائم أساساً على اعتبار المصالح المرسلّة.

وما أظهر ما قال الشاطبي في موافقاته مؤيداً ما ذهب إليه من قيام تنصيب الخلفاء الأربعة على دليل المصلحة المرسلّة، حيث قال: " فإن ولاية العهد من أبي بكر لعمر، وترك الخلافة شورى بين ستة، وعمل السكة للمسلمين، واتخاذ السجن لأرباب الجرائم في عهد عمر، لم يكن في شيء من ذلك سنة عن رسول الله ﷺ وإنما هو النظر المصلحي الذي أقره الصحابة، رضي الله عنهم. (2)

(1) سورة الشورى، آية 38.

(2) الشاطبي: الموافقات، 2/ ص 307، هامش 3 .

المثال الثاني: التطبيقات الإدارية في الدولة

الخليفة رئيس الدولة الأعلى، وصاحب مسؤوليات كبرى، يقود الأمة نحو أفضل الغايات، ويخطط لمسيرتها في ضوء أعدل الطرق وأصحها وأيسرها. وبما أنه فرد ذو قدرات محدودة، فهو يحتاج إلى أعوان وأنصار لتسيير الحكم في البلاد، ومن هؤلاء الأعوان تتكون السلطة التنفيذية في الإسلام.

ولقد نقل التاريخ أن الخلفاء المسلمين أبدوا نجاحاً باهراً في إدارة البلاد، وأن الإسلام ابتكر وأبدع في الحرب والإدارة والسياسة، كما اخترع وأبدع في العلم والتشريع وأسباب المدنية .

فرأينا الصديق ﷺ قد استحدث بعض النظم الإدارية، والتي لم تكن في العهد النبوي، مما يلائم مصلحة الدولة المسلمة .

فقد روى لنا الطبري في تاريخه ذلك فقال: " لما ولي أبو بكر قال له أبو عبيدة أنا أكفيك المال يعني الجزاء، وقال عمر أنا أكفيك القضاء فمكث عمر سنة لا يأتيه رجلان، و كان يكتب له زيد بن ثابت ويكتب له الأخبار عثمان بن عفان ﷺ وكان يكتب له من حضر، و كان عامله على مكة عتاب بن أسيد وعلى الطائف عثمان بن أبي العاصي وعلى صنعاء المهاجر بن أبي أمية وعلى حضرموت زياد بن ليبيد وعلى خولان⁽¹⁾ يعلى بن أمية وعلى زبيد ورمع⁽²⁾ أبو موسى الأشعري وعلى الجند معاذ بن جبل وعلى البحرين العلاء بن الحضرمي وبعث جرير بن عبد الله إلى نجران وبعث بعبد الله بن ثور أحد بني الغوث إلى ناحية جرش وبعث عياض بن غنم الفهري إلى دومة الجندل وكان بالشام أبو عبيدة وشرحبيل بن حسنة ويزيد بن أبي سفيان وعمرو بن العاص كل رجل منهم على جند وعليهم خالد بن الوليد ".⁽³⁾

وفي عهد الفاروق ﷺ وجدنا العديد من التنظيمات الإدارية في الدولة المسلمة، والتطوير في طرق الحكم فيها ووسائله وأساليبه ومن ذلك:

(1) خولان بفتح الخاء وتسكين الواو قرية كانت بقرب دمشق خربت بها قبر أبي مسلم الخولاني وبها آثار باقية. (ياقوت الحموي، معجم البلدان، 2 / ص 407)

(2) زبيد بفتح أوله وكسر ثانيه ثم ياء مثناة من تحت اسم واد به مدينة يقال لها الحصيب ثم غلب عليها اسم الوادي فلا تعرف إلا به وهي مدينة مشهورة باليمن أحدثت في أيام المأمون. (معجم البلدان، 3 / ص 131)

رمع بكسر أوله وفتح ثانيه وعين مهملة موضع باليمن وقيل هو جبل باليمن وقال نصر رمع قرية أبي موسى ببلاد الأشعريين من اليمن قرب غسان وزبيد. (معجم البلدان، 3 / ص 66)

(3) الطبري: تاريخ الطبري، 2 / ص 616-617، الزحيلي: الفقه الإسلامي وأدلته، 8 / ص 6216-6217.

1- محاسبة الولاية على ما في حوزتهم من المال فإذا زاد ما في يد الوالي عما كان عليه قبل الولاية زيادة فاحشة، قدر مرتباته وحقه في الغنائم وأخذ الفائض إلى بيت المال. (1)

2- جعل عمر رضي الله عنه القاضي غير الوالي في بعض الولايات؛ لظروف وأحوال معينة، فكان أول من دفعه من الوالي إلى غيره وفوضه فيه، فولى أبا الدرداء معه بالمدينة قاضياً، وولى شريحاً وقيل: كعب بن سورة قضاء البصرة، وكان واليها أبا موسى الأشعري، وولى أبا موسى الأشعري وقيل: شريحاً قضاء الكوفة، وكان واليها المغيرة بن شعبة، وكانت أحكام هؤلاء القضاة ملزمة ونهائية، وواجبة التنفيذ من قبل الولاية، مما يؤكد استقلالية القضاء في تلك البلدان، ولم يكن الفصل للسلطة القضائية شاملاً لجميع الولايات؛ لأن فصل السلطة القضائية عن التنفيذية لم يكن معروفاً بعد لعدم بروز الحاجة إليه، وعندما رأى عمر رضي الله عنه الحاجة في بعض الولايات لذلك جعل القاضي غير الوالي، ويعتبر ذلك بداية لفصل السلطة القضائية عن التنفيذية في الدولة الإسلامية. (2)

وما كان هذا الفصل في السلطات إلا استدلالاً بالمصلحة المرسلّة من عمر رضي الله عنه. (3)

3- أنشأ عمر الدواوين، كديوان العطاء، والجند، والاستيفاء، وهذه الدواوين تعتبر نواة للجهاز الإداري في الدولة الإسلامية، وفكرة الدواوين أساساً ارتبطت ارتباطاً مباشراً بالفتوح الإسلامية؛ وذلك لبروز مشكلات جديدة أمام الدولة نظراً لاتساعها، ولالتقاء المسلمين بحضارات جديدة استفيد مما فيها مع المحافظة على الأصول والمقومات الإسلامية، فأوعز عمر رضي الله عنه إلى بعض الصحابة منهم عقيل بن أبي طالب ومخرمة بن نوفل وجبير بن مطعم وكانوا من شباب قريش أن يبدأوا بكتابة هذه الدواوين قائلاً: "اكتبوا الناس على منازلهم فبدعوا ببني هاشم فكتبوهم ثم أتبعوهم أبا بكر وقومه ثم عمر وقومه وكتبوا القبائل ووضعوها على الخلافة ثم رفعوه إلى عمر، فلما نظر فيه قال: لا، ما وددت أنه كان هكذا، ولكن ابدعوا بقرابة رسول الله صلى الله عليه وآله الأقرب فالأقرب حتى تضعوا عمر حيث وضعه الله فشكره العباس رضوان الله عليه على ذلك". (4)

وواضح أن استدلال عمر رضي الله عنه في إنشائه الدواوين هو المصلحة المرسلّة وهذا ما بينه الشاطبي بقوله: "إن كل أصل شرعي لم يشهد له نص معين، وكان ملائماً لتصرفات الشرع،

(1) ابن فرحون: تبصرة الحكام، 2/ ص 214، الزحيلي: الفقه الإسلامي وأدلته، 8/ ص 6217.

(2) ابن الأثير: الكامل في التاريخ، 2/ ص 295، الزحيلي: الفقه الإسلامي وأدلته، 8/ ص 6233.

(3) السديري: الإسلام والدستور، ص 128.

(4) الماوردي: الأحكام السلطانية، ص 297-321، مقدمة ابن خلدون: 1/ ص 192.

ومأخوذاً معناه من أدلته؛ فهو صحيح يُبنى عليه، ويُرجع إليه إذا كان ذلك الأصل قد صار بمجموع أدلته مقطوعاً به؛ ويدخل تحت هذا ضرب الاستدلال المرسل الذي اعتمده مالك⁽¹⁾.

ثم يذكر أن من أمثلة الاستدلال المرسل تدوين الدواوين. هذه بعض التجديدات الإدارية في عصر الخلفاء الراشدين، والتي تعتبر من الوقائع الدستورية، لارتباطها بشكل الدولة وتنظيمها، وسلطاتها.

وبذلك يتضح أنه تم فعلاً استنباط أحكام دستورية جديدة في الدولة الإسلامية تخص التنظيمات الإدارية عن طريق الاجتهاد، وبلا شك هذا الاجتهاد لن يكون في معزل عن اعتبار المصالح بجنسها البعيد مما يطلق عليه بناء الأحكام على دليل المصالح المرسلّة.

المثال الثالث: بعض التنظيمات العسكرية

من الوقائع الدستورية في عصر الخلفاء الراشدين تنظيم الجيوش وتسيير القوات الفاتحة المبلغة لدين الله تعالى في شتى بقاع الأرض، وتشمل هذه الوقائع أموراً كثيرة منها:

1 - طريقة تعيين أمراء الأجناد .

ولنضرب مثلاً على ذلك كيفية تعيين أمير الجند في القادسية حيث جمع عمر الناس وقال لهم: إني كنت عزمت على المسير حتى صرفني نوو الرأي منكم، وقد رأيت أن أقيم وأبعث رجلاً فأشيروا علي برجل. وكان سعد بن أبي وقاص على صدقات هوازن، فكتب إليه عمر بانتخاب ذوي الرأي والنجدة والسلاح.⁽²⁾

فهذا النص يبين أن تنصيب سعد أميراً لجند القادسية كان استصلاحاً؛ لأن عمر ﷺ كان يعلم أن هذا الرجل هو المتعين لهذه الإمارة بعد إشارة أهل الرأي والنجدة والسلاح، ومن قبلها دعاء رسول الله ﷺ لسعد قائلاً: ارم سعد، فذاك أبي وأمي.⁽³⁾

2 - تنظيم الجيوش وتعبئتها بشرياً وروحياً ومادياً .

حيث أن أمير المؤمنين عمر بن الخطاب ﷺ كتب إلى سعد أن يجعل الأمراء على القبائل، والعرفاء على كل عشرة عريفاً على الجيوش، وأن يعبئوا الجيش ويواعدهم إلى القادسية، وهذا نص الوصية: "إذا جاءك كتابي هذا فعشّر الناس وعرفّ عليهم وأمر على أجنادهم وعبّأهم ومر رؤساء المسلمين فليشهدوا، وقدرهم وهم شهود ثم وجّههم إلى أصحابهم وواعدهم القادسية واضمم

(1) الشاطبي: الموافقات، 1 / ص 28، هامش (2).

(2) ابن الأثير: الكامل في التاريخ، 2 / ص 301، 332، تاريخ الطبري، 3 / ص 3-4، السديري: الإسلام والدستور، ص 129.

(3) البخاري: صحيح البخاري، كتاب المغازي، باب إذ همت طائفتان منكم أن تفشلا والله وليهما، 4 / ص 39، ح 2905.

إليك المغيرة بن شعبة في خيله، واكتب إلي بالذي يستقر عليه أمرهم فبعث سعد إلى المغيرة فانضم إليه وإلى رؤساء القبائل فأتوه فقدر الناس وعبأهم، وأمّر أمراء الأجناد وعرف العرفاء فعرف على كل عشرة رجلاً كما كانت العرافات أزمان النبي ﷺ، وأمّر على الرايات رجالاً من أهل السابقة وعشر الناس، وأمّر على الأعشار رجالاً من الناس لهم وسائل في الإسلام وولى الحروب رجالاً، فولى على مقدماتها ومجنباتها وساقنتها ومجرداتها وطلائعها ورجلها وركبانها فلم يفصل إلا على تعبئة ولم يفصل منها إلا بكتاب عمر وإذنه".⁽¹⁾

فأنت ترى أن هذا التنظيم وهذه التعبئة للجيش، كان عمر ومن بعده سعد يريان فيها المصلحة الحربية، في وضع الرجل المناسب في المكان المناسب، وتعبئة الجيش مادياً ومعنوياً.

الخلاصة:

هذه النماذج وغيرها من الوقائع الدستورية في الناحية العسكرية في عهد الخلفاء الراشدين تمت ممارستها واقعياً، ابتداءً من إنفاذ جيش أسامة بن زيد ﷺ في عهد أبي بكر ﷺ، ثم حروب المرتدين، وبقية الفتوحات في عهد الصديق ﷺ، ثم في عهد عمر ﷺ الذي شهد أكبر توسع للدولة الإسلامية في ذلك الوقت، ثم في عهد عثمان ﷺ الذي استكمل الفتوحات العمرية، وسير أول أسطول بحري للدولة الإسلامية.

كل هذه التنظيمات العسكرية وغيرها، مستحدثة تتطلب مراعاة مصلحة الدولة المسلمة، فكان استحداثها إذاً قائم على النظر المصلحي .

هذه الأمثلة على الوقائع الدستورية في عهد الخلفاء رضي الله عنهم، اقتصرنا عليها؛ لأن عصرهم هو العصر الذي اتسع فيه الاجتهاد، وكانت رؤيتهم ثاقبة في النظر إلى الوقائع، كما وأن هذه الأمثلة عالجت قضايا بالغة الأهمية، مثل موضوع الخلافة، والتنظيمات الإدارية والعسكرية، والناظر إلى هذه الأمثلة من الوقائع الدستورية، يتكون عنده بما لا يدع مجالاً للشك قوة العلاقة بين الأحكام الدستورية في الإسلام، ودليل المصلحة المرسلّة؛ لأنه كما رأينا فإن تجدد الزمان والوقائع يضع المسلمين أمام تحديات تفرض عليهم الاجتهاد الذي يحقق مصالح الأمة، وهذه الأحكام الدستورية هي مما يستحدث، فكان لا بد إذاً من نظر اجتهادي يتسق مع مقاصد الشريعة، مما يحقق لها الخلود والصلاحية لكل زمان ومكان، وإن هذا النظر يتركز بشكل أساسي في دليل المصلحة المرسلّة .

(1) ابن كثير: البداية والنهاية، 4 / ص 36، تاريخ الطبري، 3 / ص 14.

المبحث الثاني

دور المصلحة المرسلّة في توجيه أحكام العقوبات

ويشمل ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: حقيقة العقوبة وأنواعها

المطلب الثاني: كيف توجه المصلحة المرسلّة أحكام العقوبات

المطلب الثالث: تطبيقات المصلحة المرسلّة في أحكام العقوبات في عصر الصحابة

المطلب الأول: حقيقة العقوبة لغة واصطلاحاً

أولاً: العقوبة لغة واصطلاحاً:

العقوبة في اللغة: اسم من العقاب، والعقاب بالكسر والمعاقبة: أن تجزي الرجل بما فعل من سوء . يقال عاقبه بذنبه معاقبة وعقاباً: أخذ به⁽¹⁾، كما في قوله تعالى: ﴿ وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ ﴾⁽²⁾.

والعقوبة في الاصطلاح: هي الألم الذي يلحق الإنسان مستحقاً على الجناية، كما عرفها الطحاوي⁽³⁾ وعرفها بعضهم بالضرب أو القطع أو الرجم أو القتل، سمي بها؛ لأنها تتلو الذنب، من تعقبه: إذا تبعه⁽⁴⁾.

وفرق بعضهم بين العقوبة وبين العقاب: بأن ما يلحق الإنسان إن كان في الدنيا يقال له العقوبة، وإن كان في الآخرة يقال له العقاب⁽⁵⁾.

ثانياً: أنواع العقوبات في الشريعة الإسلامية

العقوبات الدنيوية ثلاثة أنواع وهي⁽⁶⁾:

1 - الحدود: وهي العقوبات المقدرّة شرعاً الواجبة حقاً لله تعالى الغالب في الشريعة⁽⁷⁾. أي التي تستوجبها المصلحة العامة: وهي دفع الفساد عن الناس، وتحقيق الصيانة والسلامة لهم. وتطبق على جرائم سبعة: الزنا، القذف، شرب المسكرات، السرقة، الحراية، الردة، البغي.

2 - القصاص:

أما القصاص فهو أن يفعل بالجاني مثل ما فعل⁽⁸⁾. سواء كانت الجناية على النفس أو على ما دونها، فيقتل من قتل ويجرح من جرح . وقد شرع القصاص مراعاة للحقين: حق الجماعة العام في أصل العقاب، وحق المجني عليه الخاص في نوع العقاب.

(1) ابن منظور: لسان العرب، والمصباح المنير للفيومي، مادة (عقب) .

(2) سورة النحل، آية 126 .

(3) حاشية الطحاوي على الدر المختار 2 / 388 .

(4) ابن عابدين 4 / ص 3 .

(5) حاشية الطحاوي على الدر المختار 2 / 388 .

(6) الزحيلي: الفقه الإسلامي وأدلته 7 / ص 5274 .

(7) ابن عابدين 4 / 3، وكشاف القناع للبهوتي، 6 / ص 99، ونيل الأوطار للشوكاني، 7 / ص 230، مختار الصحاح للرازي، مادة: () حدد، التعريفات للجرجاني، ص 74 .

(8) ابن رشد: بداية المجتهد، 2 / ص 404، الجرجاني: التعريفات، ص 148.

3 - التعازير:

جمع تعزير والتعزير هو: عقوبة غير مقدرة شرعاً، تجب حقاً لله، أو لآدمي، في كل معصية ليس فيها حد ولا كفارة غالباً. (1)

إذاً فالتعزير يكون في كل جريمة لا حد فيها ولا كفارة، سواء أكانت اعتداء على حق الله تعالى، كالأكل في نهار رمضان بغير عذر، وترك الصلاة في رأي الجمهور، والربا وطرح النجاسة وأنواع الأذى في طريق الناس، أم على حق الأفراد أو العباد، كتقبيل الأجنبية أو المفاخدة، وسرقة ما دون النصاب الشرعي والسرقة من غير حرز، وخيانة الأمانة، والرشوة، والقذف والسب والإيذاء بغير ألفاظ القذف. (2)

قال ابن القيم: " إن المعاصي ثلاثة أنواع: نوع فيه الحد ولا كفارة فيه، كالسرقة والشرب والزنا والقذف، فالحد فيه مغن عن التعزير. ونوع فيه الكفارة ولا حد فيه كالوطء في نهار رمضان عند الشافعية والحنابلة بعكس الحنفية والمالكية، والوطء في الإحرام. ونوع ثالث لا حد فيه ولا كفارة، مثل قبلة الأجنبية والخلوة بها، ودخول الحمام بغير منزر، وأكل الميتة والدم ولحم الخنزير، ونحو ذلك، وهذا النوع فيه التعزير، ولا يجوز للإمام تركه في قول الجمهور، وقال الشافعية: إنه راجع إلى اجتهاد الإمام في إقامته وتركه، كما يرجع إلى اجتهاده في قدره ". (3)

أنواع العقوبات التعزيرية: والعقوبات التعزيرية كالتوبيخ، والحبس، والضرب، والتغريم بالمال، والقتل سياسةً لمعتادي الإجرام وفي جرائم أمن الدولة والتجسس واللواط وسب النبي ﷺ، ونحو ذلك مما يراه الحاكم ولي الأمر رادعاً للشخص، بحسب اختلاف حالات الناس والزمان والمكان ودرجة الرقي والحضارة.

(1) المبسوط للرخسي 9 / 36، وكشاف القناع للبهوتي 6 / 154، والأحكام السلطانية للماوردي ص 344-348، ومغني المحتاج 5 / 514، إعلام الموقعين 1 / 386 .

(2) الزحيلي: الفقه الإسلامي وأدلته 7 / 5300.

(3) ابن القيم: إعلام الموقعين، 1 / 386 .

ولو نظرنا إلى العقوبة التعزيرية نرى أن الشرع لم يحدد مقدارها ولا نوعها وإنما فوض الأمر فيها للحكام حسب ما تقتضيه المصلحة في كل زمان وحسب ما يحقق الزجر بالنسبة للجناة، والتعزير لا يتقدر بقدر ويخير في العقوبات على قدر الجريمة وصاحبها، وهذا موكول لاجتهاد الإمام.⁽¹⁾

هذا عرض سريع للعقوبة في اللغة والاصطلاح، وبيان أنواعها حتى تكون الصورة واضحة، والآن يمكنني أن أعرف مدى عمل المصلحة المرسلّة في كل واحدة من هذه العقوبات، وهذا ما سأبينه في المطلب الثاني إن شاء الله تعالى.

(1) إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، لابن دقيق العيد: 4 / 137.

المطلب الثاني: كيف توجه المصلحة المرسلة أحكام العقوبات

تتنوع العقوبات في الشريعة الإسلامية كما ذكرنا، بين العقوبات الحدية والقصاص والعقوبات التعزيرية، ولكل محل يعمل فيه الاجتهاد الاستصلاحي.

ولذلك سنذكر مجال عمل المصلحة المرسلة في أحكام الحدود والقصاص، وكذلك مجال عملها في العقوبات التعزيرية.

توطئة:

إن من أهم ما تتسم به الشريعة الغراء، أنها تسير مستجدات العصر، وتواكب الواقع الذي يحياه الناس، حتى تضع لهم الأحكام التي تحقق مقصود الشارع الحكيم سبحانه وتعالى.

ولذلك فإن الاجتهاد في اختيار الأحكام الملائمة للواقع المحققة لمقصود الشارع المبصرة للعواقب والمآلات، يعتبر من أرقى أنواع استشراف المستقبل والتخطيط له.

وأول من برع في تأصيل هذا الفقه العظيم والذي نسميه " فقه الواقع " - أو " الاجتهاد التنزيلي " أو " الاجتهاد التطبيقي " - هو الإمام الشاطبي في كتابيه الموافقات والاعتصام، فقد أكد البعد الكلي للنصوص فقال: " تعريف القرآن الكريم بالأحكام الشرعية أكثره كلي لا جزئي، وحيث جاء جزئياً فمأخذه على الكلية إما بالاعتبار أو بمعنى الأصل ".⁽¹⁾

ويؤكد الدريني في كتابه " المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي " ضرورة دراسة الواقعة أو الحالة المعروضة درساً وافياً وتحليل دقيق، لعناصرها وظروفها وملابساتها، إذ التفهم للنص الشرعي يبقى في حيز النظر، ولا تتم سلامة تطبيقه إلا إذا كان ثمة تفهم واع للوقائع بمكوناتها وظروفها، وتبصر بما عسى أن يسفر عنه التطبيق من نتائج؛ لأنها الثمرة العملية المتوخاة من الاجتهاد التشريعي كله".⁽²⁾

ولبيان المسألة على حقيقتها لا بد لنا من تعريف الاجتهاد التنزيلي وأهم مكوناته، وعلاقة ذلك بالاجتهاد الاستصلاحي.

فالاجتهاد التنزيلي هو: " هو إعمال العقل من ذوي ملكة راسخة متخصصة في إجراء حكم الشرع الثابت بمدركه الشرعي، على الوقائع الفردية والجماعية، تحقيقاً لمقاصد الشارع، وتبصراً بمآلات التنزيل ".⁽³⁾

(1) الشاطبي: الموافقات، 2 / ص 254.

(2) الدريني: المناهج الأصولية، ص 5.

(3) جحيش: بشير بن مولود، الاجتهاد التنزيلي، كتاب إلكتروني من موقع وزارة الأوقاف قطر www.islam.gov.qa.

وإن من أهم ضوابط تحقيق الاجتهاد التطبيقي أو التنزيلي، هو تحقيق مناط الحكم الشرعي، والذي هو الشطر المهم في عملية الاجتهاد الاستصلاحي بعد تلمس الدليل الشرعي للواقعة (تخريج المناط).

وتحقيق مناط الحكم هو: إثبات مضمون الحكم الشرعي التكليفي، المستفاد من نص أو إجماع أو اجتهاد، في الوقائع الجزئية أثناء التطبيق، والتحقق من مدى اشتراك الأصل والفرع في العلة عند القياس. (1)

فواضح من تعريف تحقيق المناط، أن الاجتهاد التنزيلي يعمل في مجال النصوص والإجماع والاجتهاد، لكن من جهة تطبيقها وتنزيلها على الوقائع الجزئية، بما يحقق مقصود الشارع سبحانه وتعالى.

وإن أحكام العقوبات من حدود وقصاص وتعزيرات التي مستندتها نص أو إجماع أو اجتهاد، يمكن أن يعمل فيها الاجتهاد الاستصلاحي ، وهذا نراه في الآتي:

أولاً: عمل المصلحة المرسلّة في العقوبات الحدية والقصاص:

وحسب ما نراه يمكن أن تعمل المصلحة في هذا المجال في حالات منها:

1- وسائل إثبات الحدود والقصاص، ودرءهما:

الأصل أن الحدود والقصاص يثبتان إما بالإقرار أو الشهادة، وأن ما عدا ذلك لا يثبتان به، لكن بعض الفقهاء (2) قد جوزوا إثبات الحدود والقصاص بالقرائن الدالة عليها وذلك في مثل (3):

أ- إثبات حد الزنا على المرأة الحامل إذا لم تكن ذات زوج ولا سيد.

ب- إثبات حد الزنا على المرأة الملاعنة عند نكولها باللعان.

ت- إثبات حد الخمر على من وجد في فيه رائحته أو تقيئه ، أو في حال سكره.

ث- إثبات حد السرقة على من وجد عنده المال المسروق.

(1) الشوكاني: إرشاد الفحول، 2 / ص 228، الشاطبي: الموافقات، 2 / ص 361 وهامش (4)، الأمدي: الإحكام، 3 / ص 235، السبكي: الإبهاج، 3 / ص 82 وجحيش: الاجتهاد التنزيلي.

(2) الإمام مالك وأصحابه وابن تيمية وتلميذه ابن القيم، ورواية عن الإمام أحمد، وهو أيضا المستفاد من قول ابن الغرس- من فقهاء الحنفية- حيث قال: (القرائن الدالة على ما يطلب الحكم به دلالة واضحة بحيث تصيره في حيز المقطوع به) فلم يفصل بين الحد وغيره مما يدل على أنه أراد التعميم. مجلة مجمع الفقه الإسلامي، 12 / ص 1218، دور القرائن والأمارات في الإثبات، إعداد: د0 عوض عبد الله أبو بكر، على الموقع الإلكتروني للمكتبة الشاملة www.shamela.ws.

(3) لمزيد الاطلاع على هذه المسائل انظر: الموطأ مع شرح الزرقاني، الخرشي، المنتقى شرح الموطأ، مختصر خليل، السياسة الشرعية لابن تيمية، إعلام الموقعين، الطرق الحكمية، تبصرة الحكام لابن فرحون.

وبناء على هذه القرائن جوز بعض الفقهاء المعاصرين العمل بالقرائن في إثبات الحدود والقصاص، مثل قرينة البصمة الوراثية، والفحوصات الطبية كقرينة على شرب الخمر، وكذلك جوزوا درءها بالقرائن كقرينة وجود البكارة عند المرأة التي يثبت عليها حد الزنا.⁽¹⁾

وقائدهم في هذا التجويز هو مصلحة المجتمع، حيث أصبح من المستحيل إثبات مثل هذه الجرائم بشهادة الشهود، كما انعدم الضمير والوازع الديني الذي يجعل من الشخص مقراً بذنب ارتكبه، فأدى ذلك إلى فقد الخوف من العقوبة وزالت هيبتها، كما ارتفعت نسبة البغايا وعدد الأولاد الغير شرعيين، وأصبح للسرقة شبكات وعصابات تستطيع مراوغة أقوى أجهزة لحفظ الأمن.

وهذه القرائن التي نتكلم عنها ونحن نجوزها، لا بد من ضبطها وضبط الشبهات التي ترد عليها، بحيث لا يخرج عن الإطار العام لمقاصد الشرع الحنيف.

هذا الضبط يكون من خلال الحاكم المسلم، كمعرفته بأمانة ومهارة خبراء البصمة والفحص الطبي وغيرهما، وكذلك دقة المعامل المخبرية وتطورها، وتكرار التجارب سيما في أكثر من مختبر، وعلى أيدي خبراء آخرين يطمئن الحاكم إلى أمانتهم، وخبرتهم المميزة، وغير ذلك من القرائن والأحوال التي تحمل الحاكم الشرعي إلى الاطمئنان إلى صحة النتائج، وترجح ظهور الحق وبيانه عنده، إذ البينة ما أسفرت عن وجه الحق وبينته بأي وسيلة.⁽²⁾

2- تأجيل تطبيق الحدود و إسقاطها:

إن المصلحة المرسلّة تعمل في هذا الجانب، وذلك لأن أساسها وهو تحقيق مناط الحكم لم يتحقق في مظانه، وهذا ما يمكن أن يكون في الأحوال التالية:
أ- تأجيل تطبيق الحدود في دار الكفر.
فإن الحدود يمكن تأخير تطبيقها لمصلحة راجحة، كأن يكون بالمسلمين حاجة إلى المحدود أو تقوية به أو شغل عنه أو خوف عليه من اللحوق بالكفر.

كذلك ما حدث من أبي محجن الثقفي من شربه للخمر في واقعة القادسية، حيث حبسه سعد بن أبي وقاص رضي الله عنهم ولم يقم الحد عليه للاثشغال عنه.⁽³⁾

(1) عمر بن محمد السبيل: البصمة الوراثية ومدى مشروعيتها استخدامها في النسب والجنابة على الرابط

رسالة دكتوراه في الفقه المقارن قدمت للمعهد العالي للقضاء بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، والتي حملت عنوان (أثر التقنية الحديثة في الخلاف الفقهي)، مجلة العدل تعنى بشؤون الفقه والقضاء تصدر عن وزارة العدل بالمملكة العربية السعودية، على الرابط www.moj.gov.sa/adl/topic_d_d.aspx?ID=35&IDd=610-16k

(2) السبيل: البصمة الوراثية.

(3) ابن قدامة: المغني، 10 / ص 528، سابق: فقه السنة: 2 / ص 234 - 235.

ب- تحديد المرض الذي يسوغ تأجيل الحدود.

فإن المرض الذي يسوغ تأجيل تطبيق الحدود يمكن أن تعمل فيه المصلحة المرسلّة، من خلال الفحوصات الطبية والمخبرية التي تبين حجم المرض وعلاقته بتطبيق الحدود، هل سيؤدي لهلاك المحدود أو تأخير شفائه، أم لا تأثير له.

ت- عدم قطع عمر ﷺ السارق عام المجاعة.

إن عمر ﷺ لم يوقف العمل بالنص القرآني كما يزعم بعضهم، فهو لا يملك إيقاف حد من الحدود، وإنما كان اجتهاده منصباً على تحقيق المناط، فرأى أن أركان الجريمة لم تتحقق في السرقة عام المجاعة، إذ بالرغم من وجود الركن المادي وهو أخذ المال من يد مالكه، ووجود نص محرم للسرقة، فإن الركن الثالث الذي هو القصد إلى ارتكاب الجريمة بنية ارتكابها لم يتحقق، لأن الدافع لهؤلاء كان هو الجوع أساساً.⁽¹⁾

فالحدود ليست أحكاماً نظرية مجردة تطبق في المطلق بل هي أحكام وضعية بتعبير الشاطبي في الموافقات مغروزة في الواقع وقائمة عليه مثل السبب والشرط والمانع، فلا يطبق حد إلا إذا توافرت أسبابه وتحققت شروطه وغابت موانعه، فلا تقطع يد سارق إن لم تتوافر لديه أسباب الحياة الكريمة، وإشباع الحاجات الأساسية من عمل وغذاء وكساء ومسكن وتعليم وعلاج، وبعد غياب الموانع من بطالة وجوع وعري وجهل ومرض، وهذا ما فعله عمر ﷺ حين علق تطبيق حد السرقة عام الرمادة.⁽²⁾

⁽¹⁾ حمادي إدريس: الخطاب الشرعي وطرق استثماره، ص 397.

⁽²⁾ مقال بعنوان: العقوبات البدنية وحقوق الإنسان للدكتور حسن حنفي، مرفق على الرابط www.alarabiya.net/views/2005/06/11/13837.htm-31k ، انظر كذلك (حوار حول العلاقة بين النص والاجتهاد للأستاذ الدكتور يوسف القرضاوي، حولية كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، ع10، ص 18 - 22).

3- الزيادة على الحد والقصاص:

أما هذا المجال وهو الزيادة على الحد في العقوبة، فإن المصلحة المرسلّة تعمل فيه بشكل واضح وكبير، مما قد يندرج تحت العقوبات التعزيرية وذلك في مثل الحالات التالية:

أ- قتل شارب الخمر في المرة الرابعة (أي بعد الرابعة).

ب- الزيادة على أربعين في عقوبة شارب الخمر.

ت- التعريب في حق الزاني الغير محصن عند الحنفية خلافاً للجمهور.

ث- قتل الجماعة بالواحد.

ج- قتل السارق إن تكرر منه ذلك في المرة الخامسة.

وهذه الأمثلة سنوسع البحث في بعضها في مطلبنا الثالث حين نتكلم عن تطبيقات المصلحة المرسلّة.

4- وسائل تنفيذ العقوبات وكيفيةها:

تتنوع العقوبة الحدية في الشريعة الإسلامية بين الجلد والرجم والقطع والقتل، وسنرى مدى

عمل المصلحة المرسلّة في كل واحدة من هذه العقوبات:

أولاً: عقوبة الجلد

إن حقيقة الجلد في اللغة هو الضرب بالسوط وهو مصدر جلده يجلده، يقال: رجل مجلود وجلد في حد أو تعزير أو غيرهما، وامرأة مجلودة وجلد وجليدة، ويطلق الجلد مجازاً على الإكراه على الشيء فيقال: جلده على الأمر: أكرهه عليه.⁽¹⁾، والجلد في الاصطلاح لا يخرج عن المعنى اللغوي .

وقد اتفق جمهور الفقهاء على أن آلة الجلد هي السوط في غير حد الخمر، أما في الخمر فبعضهم قال: يقام الحد فيها بالأيدي والنعال وأطراف الثياب إذا كان مريضاً، وبشرط أن تكون معقودة مفتولة للقوي السليم، وبعضهم قال أي شئ رآه الحاكم من ذلك فحسن، كما نص بعضهم أنه لا يمتنع أن يجلد في الخمر بسوط لا يكسر ولا يجرح ولا يعفن لحماً.⁽²⁾

والشافعية يرون: أن المريض الذي لا يرجى برؤه، فإنه يجلد عندهم بعثكال (أي عرجون) عليه مائة غصن، فإن كان عليه خمسون ضرب به مرتين بحيث تمس الأعضاء جميعها، فإن برئ أجزاءه .⁽³⁾

(1) ابن منظور: لسان العرب، مادة " جلد " .

(2) ابن قدامة: المغني، 10 / ص 332.

(3) الشريبي: مغني المحتاج، 5 / ص 451 - 452.

ويرى الظاهرية: أن آلة الجلد في الزنا والقذف سوط أو حبل من شعر أو كتان أو قُنْب (1) أو صوف أو قضيب من خيزران أو غيره، أما آلة حد الخمر فهي كما ورد في الحديث أن النبي ﷺ جلد فيها بالجريد والنعال، وفي حديث آخر أنه قال في الشارب: اضربوه. فمن الضارب بيده والضارب بنعله والضارب بثوبه. (2)

فواضح أن للحاكم أو من ينوب منابه أن يجلد بأي من الآلات التي سبق ذكرها من السياط كأساس، أو الأيدي والنعال وأطراف الثياب إذا كان المحدود مريضاً، أو بها بشرط أن تكون معقودة مفتولة للقوي السليم، أو بعثكال عليه مائة غصن للمريض الذي لا يرجى برؤه فإن كان عليه خمسون ضرب به مرتين، وهذا يقدره الحاكم حسب حالة المحدود والمتوفر من هذه الآلات، وبلا شك هذا مجال لعمل المصلحة المرسلّة.

ثانياً: عقوبة الرجم

اتفق الفقهاء على مشروعية رجم الزاني المحصن بالحجارة المتوسطة التي هي دون الكبيرة وفوق الصغيرة.

إلا أن لهم مسالك في التصوير وفي التوسعة أو التضييق نوردها فيما نقله من كتبهم:

- فيقول الأحناف:

أن آلة حد الزنا للمحصن الرجم بالحجارة حتى يموت. (3)

- وينص المالكية:

على كون هذه الحجارة متوسطة بين الصغير والكبير دون الصغار خشية التعذيب والعظام خشية التشويه. (4)

(1) القنب بضم القاف وتسكين النون هو: الجراب أو الغطاء يستر الشيء كجراب قضيب الدابة والغطاء يستر مخالبا الأسد وغلاف الزهر والنبات ومخلب الأسد والشراع العظيم. انظر ابن منظور: لسان العرب مادة "قنب"، والمعجم الوسيط، والمصباح المنير للفيومي وغيرها.

(2) ابن حزم: المحلى، 11 / ص 171.

(3) المرغيباني: الهداية شرح البداية، 2 / ص 739.

(4) الصاوي: بلغة السالك، 2 / ص 390 - 391.

- ونص الشافعية:

على أنها تكون بالمدر (أى الطين المتحجر) ولو قتل بسيف اعتد به، والأولى كونه بنحو حجارة معتدلة بأن يكون كل منها يملأ الكف، ويحرم حجر كبير مذنف لتقويته المقصود من التثكيل، ويحرم صغير ليس له كبير تأثير ولطول تعذيبه. (1)

- ويقول الحنابلة:

أن آلة الرجم تكون بالحجارة وغيرها. (2)

فنحن نرى أن ما ذهب إليه كل من الشافعية والحنابلة من جواز الرجم بغير الحجارة- حيث إن الرجم يؤول في نهايته إلى القتل-، يفتح الباب أمام الإمام المسلم أن يرمم بما يراه مناسباً ويحقق مقصود الرجم، من القتل والإحسان فيه مع تحصيل فائدة الزجر للجنة بمثل ذلك، والإمام في صنيعه هذا يُعمل دليل المصلحة المرسلّة في تعيين آلة الرجم.

ثالثاً: عقوبة القطع

من المتفق عليه بين الفقهاء مراعاة الإحسان في إقامة الحد، لقوله ﷺ: (لَأَتَكُونُوا عَوْنَ الشَّيْطَانِ عَلَىٰ أَخِيكُمْ). (3)

ولم نقف للفقهاء على آلة محددة لقطع السارق، بل إن أكثر ما ذكره أنه يقطع بحاد، بأسهل ما يمكن، فيجلس ويضبط لئلا يتحرك فيجني على نفسه، وتشد يده بحبل وتجر حتى يبين مفصل الكف من مفصل الذراع، ثم يوضع بينهما سكين حاد ويدق فوقهما بقوة ليقطع في مرة واحدة، أو توضع السكين على المفصل وتمد مدة واحدة، وإن علم قطع أوحى (أسرع) من هذا قطع به. (4)

فقولهم (إن علم قطع أسرع من هذا قطع به)، يفتح الباب أمام التقنية الجديدة والآلات الحديثة التي يمكن أن يقطع بها السارق بأسهل ما يكون، إذ الحكمة الردع والزجر فتحصلان بأي آلة يحددها الحاكم بحيث يكون مراعيًا في استخدامها الإحسان، كما أن حسم اليد بالزيت أو الدهن المغلي بقصد سد العروق والمحافظة على حياة الجاني يمكن أن يحصل من خلال التقنية الحديثة والمعالجات الطبية المتطورة في زماننا.

(1) حاشية قليوبي، 4 / ص 279.

(2) ابن قدامة:المغني، 10 / ص 117.

(3) صحيح البخاري، كتاب الحدود، باب ما يكره من لعن شارب الخمر، 4 / ص 279، ح 6781.

(4) حاشية ابن عابدين، 4 / ص 104، الرعي: شمس الدين، مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، 6 / ص 305 - 306، النووي:

روضة الطالبين، 10 / ص 149، ابن قدامة:المغني، 10 / ص 263 .

وتصرف الحاكم أو الإمام في مثل هذه الحالات هو منوط بالمصلحة من خلال تحقيق الردع للجناة وفي نفس الوقت المحافظة على حياتهم، فكان استدلالاً قائماً على دليل المصلحة المرسلّة.

رابعاً: عقوبة القصاص أو الإعدام.⁽¹⁾

عند البحث في كتب الفقهاء، نجد أنها تناولت هذه القضية تحت عنوان: هل يكون القصاص بالسيف أم بغيره؟

سبب الاختلاف:

يعود سبب الاختلاف في هذه المسألة إلى التعارض الظاهري في الأحاديث التي استدلت بها كل فريق.⁽²⁾

آراء الفقهاء: انقسمت آراء الفقهاء في هذه المسألة إلى رأيين:

1- الرأي الأول:

لا يستوفي القصاص إلا بالسيف، وذهب إلى هذا: الحنفية⁽³⁾، ورواية عند الحنابلة⁽⁴⁾.

2- الرأي الثاني:

يُفعلُ بالجاني بمثل ما فعل بالمجني عليه، إلا إذا كان الفعل محرماً في نفسه ففيه أقوال. وذهب إلى هذا: المالكية⁽⁵⁾، والشافعية⁽⁶⁾، ورواية أخرى عند الحنابلة⁽⁷⁾، والظاهرية⁽⁸⁾.

(1) لمزيد الاطلاع على هذه المسألة انظر: حكم تنفيذ القصاص والإعدام بالوسائل الحديثة في الفقه الإسلامي، للمؤلف د. حمزة عبد الكريم حماد، كتاب إلكتروني على الموقع الإلكتروني WWW.SAID.NET

(2) ابن رشد، أبو الوليد، محمد بن أحمد: بداية المجتهد ونهاية المقتصد، 2 / ص 522 .

(3) الزيلعي، عثمان بن علي،، تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، 9 / ص 391 .

(4) ابن مفلح، إبراهيم بن محمد، المبدع شرح المقنع، 8 / ص 291-292.

(5) الدسوقي، محمد بن أحمد، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، 4 / ص 264-265.

(6) الخطيب الشربيني، الشيخ محمد، مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج، 5 / ص 277-279.

(7) ابن مفلح: المبدع شرح المقنع، 8 / ص 291-292، المرادوي: علي بن سليمان، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، 9 / ص 490-491.

(8) ابن حزم، علي بن أحمد: المحلى، 10 / ص 370-372.

وقد استند الحنفية في اقتصارهم على القصاص بالسيف على حديث: (لَا قُوَدَ إِلَّا بِالسَّيْفِ)⁽¹⁾، والحديث في جملة طرقه ضعيف.⁽²⁾

وإن سلمنا بصحته، فيحمل تعليل الحنفية بالاقتصار على استخدام السيف كما قال الجصاص: "إن المراد بالقصاص إتلاف نفسه - أي القاتل - بأيسر الوجوه وهو السيف".⁽³⁾

فالمصلحة تتحقق إذا بايقاع القتل بأي أداة تزهق روح الجاني بأيسر ما يمكن من الألم والعذاب، فأى وسيلة تحققت فيها هذه المصلحة وهي كما ذكرنا إزهاق روح القاتل بأيسر الطرق جاز استخدامها لتنفيذ القصاص والإعدام ضمن ضوابط ينبغي مراعاتها.

وبناء عليه يجوز استخدام وسائل غير السيف في القصاص والإعدام ضمن ضوابط محددة ما دامت تحقق مقصود المشرع من إحسان القتل.

وكلما تقدمت الحياة في ابتكار وسائل حسان في القتل على هذا الوجه وجب شرعاً المصير إلى التنفيذ به وهذا ما ذهب إليه الشيخ محمود شلتوت رحمه الله.⁽⁴⁾

وتجدر الإشارة هنا إلى أنه: لو اكتشف العلم الحديث أدوات جديدة للإعدام والقصاص فإن حكمها الشرعي يكون جواز استخدامها، ولا أرى في هذا البحث ضرورة للوقوف عند استعمال السيف بل يباح استخدام أي أداة تحقق مقصود الشارع من القتل ألا وهو الإحسان في القتل، إضافة إلى الضوابط الآتية⁽⁵⁾:

1- أن تكون الوسيلة قادرة على إنهاء الحياة بسرعة دون بطئ؛ حتى لا تسبب عذاباً وألماً لمن وجب عليه القتل.

2- أن لا تكون الوسيلة المستخدمة تؤدي إلى تشويه جسم الإنسان؛ وذلك للنهي عن المثلة، إضافة إلى أن ذلك تنافي تكريم الله للإنسان.⁽⁶⁾

(1) سنن ابن ماجه: كتاب الديات، باب لا قود إلا بالسيف، ص 453، ح 2667، قال الألباني: ضعيف جداً.
(2) إرواء الغليل، 7 / ص 285 - 294، ح 2229، العسقلاني، أحمد بن حجر، التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، كتاب الجراح، باب ما يجب به القصاص، قال عنه ابن حجر: "في الإسناد بعض من يجهل"، 4 / ص 1318 - 1319.
(3) الجصاص، أبو بكر، أحمد بن علي، أحكام القرآن، 1 / ص 160-161.
(4) شلتوت، محمود، المسؤولية الجنائية في الإسلام، مقال منشور في موقع البلاغ، على الرابط www.balagh.com/mosoa/feqh/qz0yiz3u.htm.
(5) الشرباصي، القصاص في الإسلام، ص 146، نقلاً عن: حكم تنفيذ القصاص والإعدام بالوسائل الحديثة في الفقه الإسلامي، للمؤلف د. حمزة عبد الكريم حماد، على الموقع الإلكتروني WWW.SAID.NET.
(6) الزحيلي: الفقه الإسلامي وأدلته، 7 / ص 5687، و الشرباصي: القصاص في الإسلام، ص 146، وعبد العال، محمد: عقوبة الإعدام دراسة مقارنة في القانون الوضعي والشريعة الإسلامية، ص 228 نقلاً عن حكم تنفيذ القصاص والإعدام بالوسائل الحديثة في الفقه الإسلامي، للمؤلف د. حمزة عبد الكريم حماد، على الموقع الإلكتروني WWW.SAID.NET.

إذا طبقنا هذه الضوابط على الآلات الحديثة (الكرسى الكهربائى - المقصلة - الحقنة الكيماوية - الشنق - الرمي بالرصاص) نخرج بجواز التنفيذ ببعض الطرق الحديثة، ضمن الضوابط السابقة، ذلك أن الوسائل المستخدمة تؤدي إلى الموت بسرعة ويسر دون تعذيب للجاني، ولا يترتب عليه تمثيل بالقاتل ولا مضاعفة تعذيبه وهذا ما ذهب إليه فضيلة الشيخ عبد القادر عودة إذ يقول: "هل يجوز الاستيفاء بما هو أسرع من السيف؟ الأصل في اختيار السيف أداة للقصاص أنه أسرع في القتل، وأنه يزهق روح الجاني بأيسر ما يمكن من الألم والعذاب، فإذا وجدت أداة أخرى أسرع من السيف فلا مانع شرعاً من استعمالها، فلا مانع من استيفاء القصاص بالمقصلة، والكرسى الكهربائى...".⁽¹⁾ مستنداً بذلك إلى الفتوى الصادرة عن لجنة الفتوى في الأزهر الشريف التي جاء في نصها: "واللجنة ترى... أنه لا مانع شرعاً من استيفاء القصاص بالمقصلة والكرسى الكهربائى وغيرهما مما يفضي إلى الموت بسهولة وإسراع، ولا يتخلف الموت عنه عادة، ولا يترتب عليه تمثيل بالقاتل، ولا مضاعفة تعذيبه".⁽²⁾

واستخدام هذه الآلات الحديثة المرسلّة عن أدلة التحليل و التحريم في عملية القصاص، والتي يتفق استخدامها مضمّنة بالشروط والضوابط التي بينها مع مقصود الشارع الحكيم، يمكن أن يكتفه الإمام حسب الحالات والظروف التي تمر بها الدولة محققاً بذلك المصلحة المرادة للشارع، وهذا الاستخدام يدخل بشكل واضح في إطار الاستصلاح الشرعي.

لكننا نرفض جواز استخدام الكرسى الكهربائى وكذلك الحقنة الكيماوية إلا إذا أعوزتنا الآلة فنحوّزها تحت تأثير البنج والذي يقلل من الألم والتعذيب، ونرفض كذلك الشنق في عملية القصاص والإعدام؛ وذلك بسبب الآثار التي يتركها استخدام هذه الأدوات من تشويه لجسم الإنسان، إضافة إلى كون استعمالها يناهى حكمة التشريع؛ لما فيها من تعذيب يتنافى استعمالها مع مقصود المشرع، والله تعالى أعلم.

(1) عودة : التشريع الجنائي الإسلامي، 2/ص154.

(2) لجنة الفتوى بالجامع الأزهر، إجابة عن سؤال آلة القصاص، مجلة الأزهر، عدد رجب 1356هـ-1937م، ص 503.

ثانياً: عمل المصلحة المرسلّة في العقوبات التعزيرية

سبق أن عرفنا أنواع العقوبات الثلاثة، وحين تكلمنا عن العقوبة التعزيرية وجدنا أن العلماء يرون أنها عقوبة غير مقدرة شرعاً، تجب حقاً لله، أو لأدمي، في كل معصية ليس فيها حد ولا كفارة غالباً، بل إن ابن فرحون يعرفها مضمناً فيها مفهوم الاستصلاح فيقول: والتعزير تأديب استصلاح وزجر على ذنوب لم يشرع فيها حدود ولا كفارات.⁽¹⁾

وبناء على هذا فإننا نرى أن هذه العقوبة يرجع أمر تحديدها وتكييفها وتوقيت تطبيقها حسب تقدير الإمام أو الحاكم المسلم محققاً في ذلك مقصود الشارع من جلبه للمصلحة ودرءه للمفسدة، ولذلك فإن الاستصلاح الشرعي في مجال العقوبات التعزيرية كثير جداً مسايرة لما يجد من التجاوزات والجرائم المادية والمعنوية، وسندعم هذا القول في عرضنا لبعض الأمثلة التطبيقية على دليل المصلحة المرسلّة في مجال العقوبات التعزيرية، وهذا ما سنعرضه في المطلب التالي إن شاء الله تعالى.

(1) ابن فرحون: تبصرة الحكام في أصول الأفضية ومناهج الأحكام، 2 / ص 200.

المطلب الثالث

تطبيقات المصلحة المرسلّة في العقوبات التعزيرية

ويشمل مثالان :

المثال الأول: قتل الجماعة بالواحد

المثال الثاني: عقوبة شارب الخمر

المثال الأول: قتل الجماعة بالواحد

الأصل في مشروعيته حديث سعيد بن المسيب أن عمر بن الخطاب قتل نقرأ خمسة أو سبعة برجل واحد قتلوه قتل غيلة وقال عمر لو تمألاً عليه أهل صنعاء لقتلتهم جميعاً. (1)
وقد ذهب العلماء في قتل الجماعة بالواحد إلى مذهبين (2):

*المذهب الأول:

تقتل الجماعة بالواحد إذا قتلوه، كثرت الجماعة أو قلت إذا اشتركوا في قتل الواحد:
وهو مذهب الثوري والأوزاعي والليث وأبو حنيفة ومالك والشافعي وأصحابهم وأحمد وإسحاق وأبو ثور، وهو مروى كذلك عن عمر وعلي والمغيرة بن شعبة وابن عباس رضي الله عنهم، وبه قال إبراهيم والشعبي وقتادة وأبو سلمة والحسن وسليمان بن موسى وغيرهم. (3)

*المذهب الثاني:

لا تقتل الجماعة بالواحد، بل تجب عليهم الدية:
وهو مذهب أهل الظاهر وقول ابن الزبير، وروى ذلك عن معاذ بن جبل، وبه قال محمد بن سيرين وابن شهاب الزهري وحبيب بن أبي ثابت. (4)

(1) مالك: موطأ مالك، كتاب العقول، باب ما جاء في الغيلة والسحر، ح 1580، ص 512، وصححه الألباني في إرواء الغليل ح 2201، 7 / ص 259-261.

(2) ابن قدامة: المغني 9 / ص 367-368، ابن عبد البر: الاستنكار، 9 / ص 395-397.

(3) السرخسي: المبسوط، 26 / ص 228، الكاساني: بدائع الصنائع، 7 / ص 238، القرافي: الذخيرة 12 / ص 340 - 341، زكريا الأنصاري: أسنى المطالب في شرح روض الطالب 4 / ص 17، البهوتي: كشف القناع 5 / ص 606.

(4) ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، 7 / ص 462 وغيره.

فقد ذهب أصحاب المذاهب الفقهية⁽¹⁾ وكذلك علماء الأصول إلى اعتبار المصلحة المرسلّة في قتل الجماعة بالواحد.⁽²⁾

(¹) وليبين أن العلماء في إيجابهم قتل الجماعة بالواحد يُعملون دليل المصلحة ، نورد أقوال العلماء كالتالي:
أولاً: المذهب الحنفي:

قال السرخسي: "ولأن شرع القصاص لحكمة الحياة وذلك بطريق الزجر كما قررنا ومعلوم أن القتل بغير حق في العادة لا يكون إلا بالتغالب والاجتماع لأن الواحد يقاوم الواحد فلو لم نوجب القصاص على الجماعة بقتل الواحد لأدى إلى سد باب القصاص وإبطال الحكمة التي وقعت الإشارة إليها بالنص". (المبسوط، 26 / ص 228)
وفي بدائع الصنائع قال: "لأن القتل لا يوجد عادة إلا على سبيل التعاون والاجتماع فلو لم يجعل فيه القصاص لانسد باب القصاص. إذ كل من رام قتل غيره استعان بغير يضمه إلى نفسه ليبطل القصاص عن نفسه وفيه تفويت ما شرع له القصاص وهو الحياة". (الكاساني: بدائع الصنائع، 7 / ص 238)

ثانياً: المذهب المالكي

قال في الذخيرة: "قاعدة: الأصل في القصاص التساوي لأنه من القصاص متى قص شيء من شيء فهو بينهما سواء من الجانبين فهو شرط إلا أن يؤدي إلى تعطيل القصاص قطعاً أو غالباً وله أمثلة... ومنها قتل الجماعة بالواحد وقطع الأيدي باليد لو اشترط الواحدة لتساعد الأعضاء ببعضهم وسقط القصاص". (القرافي: الذخيرة 12 / ص 340 - 341).

ثالثاً: المذهب الشافعي

قال الأنصاري: "لو قتل الجماعة واحداً قتلوا به وإن تفاضلت الجراحات في العدد والفحش والأرش سواء أقتلوه بمحدد أم بمثقل كأن ألقوه من شاهق أو في بحر لأن القصاص عقوبة تجب للواحد على الواحد فتجب له على الجماعة كحد القذف ولأنه شرع لحقن الدماء فلو لم يجب عند الاشتراك لاتخذ ذريعة إلى سفكها". (أسنى المطالب في شرح روض الطالب 4 / ص 17)

رابعاً: المذهب الحنبلي

وابن قدامة يقول: "ولأن القصاص لو سقط بالاشتراك أدى إلى التمسارح إلى القتل به فيؤدي إلى إسقاط حكمة الردع والزجر". (المغني، 9 / ص 368)

وفي كشف القناع "وتقتل الجماعة بالواحد إذا كان فعل كل واحد منهم صالحاً للقتل به وانفرد لقوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ (سورة البقرة، آية 179) ؛ لأنه إذا علم أنه متى قتل به أتلف به فلو لم يشرع القصاص في الجماعة لبطلت الحكمة في مشروعية القصاص". (البهوتي: كشف القناع 5 / ص 606)
فواضح أن الحكمة من شرعية قتل الجماعة بالواحد هو المصلحة المتمثلة في الحياة التي أشار إليها النص، وهذا بين في أقوال أصحاب المذاهب الأربعة.

(2) أما علماء الأصول، فأقوهم تبين بوضوح اعتبار المصلحة المرسلّة في قتل الجماعة بالواحد وإليكها:

أولاً: قال الإمام الشاطبي: "يجوز قتل الجماعة بالواحد والمستند فيه المصلحة المرسلّة إذ لا نص على عين المسألة ولكنه منقول عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه، ووجه المصلحة أن القتل معصوم وقد قتل عمداً فإهداره داع إلى خرم أصل القصاص واتخاذ الإستعانة والإشتراف ذريعة إلى السعي بالقتل إذا علم أنه لا قصاص فيه". (الاعتصام، ص 361)

ثانياً: وفي شفاء الغليل يبين الإمام الغزالي أن مستند قتل الجماعة بالواحد هو المصلحة المرسلّة فيقول: "وعلى الجملة فالمسألة اجتهادية، وإنما هذا نظر في تعيين الطريق في رعاية المصلحة، مع الاتفاق على رعاية المصلحة". (الغزالي: شفاء الغليل، ص 255)

ثالثاً: وأبو زهرة يقول: "وقد نقل عن عمر رضي الله عنه أنه قتل الجماعة بالواحد إذا اشتركوا في قتله، لأن المصلحة تقتضي ذلك إذ لا نص في الموضوع". (ابن حنبل ص 232)

رابعاً: وأخيراً البوطي يشير إلى هذه المصلحة بل يضع هذا الفرع مستنداً به على المصلحة المرسلّة فيقول: "والمثال الرابع: ما أفتى به عمر رضي الله عنه من قتل الجماعة بالواحد مستنداً في ذلك إلى أن القتل معصوم قتل عمداً، وقد أضيف جرم القتل المتعمد إلى مجموع الأشخاص، فلو لم يقتص منهم لكان ذلك إهداراً لدم بري وتعطيلاً لحكم القصاص الثابت بالكتاب، وفتحاً لباب الجنايات دون تعرض للعقوبة الرادعة عنها.

غير أن هذا المستند من المصلحة، لا يوجد نص معين يدل عليه ولا شاهد من أصل يقاس عليه، فكان ذلك من قبيل المصلحة المرسلّة". (البوطي: ضوابط المصلحة، ص 311) = ...

المثال الثاني: عقوبة شارب الخمر

اختلف أهل العلم في مقدار عقوبة شارب الخمر، هل هي أربعين أم ثمانين أم غير ذلك؟ فذهبوا إلى مذهبين⁽¹⁾:

المذهب الأول:

أن حد الشرب والسكر ثمانون جلدة وهذا هو ما يراه الفقهاء:

أبو حنيفة ومالك والشافعي في رواية عنه وأحمد في رواية عنه والثوري والأوزاعي وابن المنذر.⁽²⁾

المذهب الثاني: ويرى بعض الفقهاء أن حد الشرب والسكر أربعون جلدة:

وهذا هو ما يراه أبو ثور وداود والشافعي وأحمد بن حنبل في رواية ثانية عنه.⁽³⁾

والرأي الراجح عند عامة أهل العلم: أن العقوبة "ثمانون جلدة" وأنه لم يحدد مقدارها بهذا العدد إلا في عهد عمر بن الخطاب رضي الله عنه، حيث استشار أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم في حد شارب الخمر، فأفتى علي بن أبي طالب رضي الله عنه بأن يحد ثمانين جلدة ووافق أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم على هذا الرأي، وأرى أنه مادام قد ثبت حد الشرب للخمر وتغيرت فتوى الصحابة رضي الله عنهم في مقدار الحد من عصر لعصر، ومن حال لحال، فيكون مرجع ذلك إلى نظر الإمام أو الحاكم؛ فإذا رأى أن يجلده عدداً معيناً إلى حد الثمانين جلدة فله بما وقع من الصحابة أسوة . وإن رأى أن يأمر بمطلق الضرب له من غير تعيين فله برسول الله صلى الله عليه وسلم أسوة .⁽⁴⁾

وثبوت عقوبة الثمانين جلدة للشارب عقوبة تعزيرية، وإجماع الصحابة عليها كان بعد استدلال عمر وعلي رضي الله عنهما والذي كان مبنياً على المصلحة المرسلّة، وهذا ما سنؤكد من خلال استعراضنا لجملة من الأدلة وأقوال العلماء.

وما سأسوقه من الأدلة وأقوال العلماء إنما هو لبيان أن المصلحة المرسلّة هي من شرّعت الزيادة المجمع عليها من الصحابة وهي الثمانين جلدة.

= فتبين لنا بما لا يدع مجالاً للشك أن مستند عمر رضي الله عنه ومن بعده من الصحابة والتابعين والفقهاء في قتلهم الجماعة بالواحد هو المصلحة المرسلّة، والتي تحقق مقصود الشارع الحكيم في حفظ حياة الناس.

(1) ابن رشد: بداية المجتهد، 2 / ص 574، الشوكاني: نيل الأوطار، 7 / ص 289 - 297، ابن قدامة: المغني، 10 / ص 323.

(2) المبسوط للرخسي، 9 / ص 122، الدردير: الشرح الكبير، 4 / ص 270، النووي: المجموع شرح المهذب، 20 / ص 113، البهوتي: كشف القناع، 6 / ص 117 وغيرها.

(3) النووي: المجموع شرح المهذب، 20 / ص 113، البهوتي: كشف القناع، 6 / ص 117 وغيرها.

(4) التشريع الجنائي الإسلامي مقارنة بالقانون الوضعي، عبد القادر عودة، ص 649.

أولاً: النصوص الصحيحة: مثل ما ورد في صحيح البخاري وغيره أن النبي ﷺ لم يقدر في الخمر حداً معيناً.

1- حديث أنس: أن النبي ﷺ: (أتی برجل قد شرب الخمر فجلده بجریدتین نحو أربعین قال وفعله أبو بكر فلما كان عمر انتشار الناس فقال عبد الرحمن أخف الحدود ثمانین فأمر به عمر) (1).

فقوله " نحو أربعین " يبين أنه لم يكن هناك شئ مقدر ومحدد، ونحو تفيد التقريب وليست للتحديد.

2- حديث ابن شهاب الزهري: أخبرنا عبد الرزاق قال أخبرنا معمر وبن جريج قال سئل بن شهاب كم جلد رسول الله ﷺ في الخمر قال: لم يكن رسول الله ﷺ فرض فيها حداً، كان يأمر من حضره يضربون بأيديهم ونعالهم حتى يقول رسول الله ﷺ: ارفعوا، وفرض فيها أبو بكر أربعين سوطاً وفرض فيها عمر ثمانين سوطاً. (2) فهذا الحديث يوضح بصراحة أنه ليس هناك حد مقدر في عقوبة شارب الخمر.

وهذا يرد على من يقول إن عقوبة الثمانين جلدة مخالفة للحد وهو أربعون، ويؤيد هذا كلام الإمام الغزالي: " لم يحد للشرب مقدار في الشرع، بل أتى النبي ﷺ بشارب، فأمر حتى ضرب بالنعال وأطراف الثياب وحشي عليه التراب، فلما آل الأمر إلى أبي بكر، وقدر ذلك بأربعين وراه قريباً مما كان يأمر به النبي ﷺ، وحكم بذلك عمر مدة، ثم توالى عليه الكتب من أطراف البلاد بتتابع الناس في الفساد وشرب الخمر واستحقار هذا القدر من الزجر، فجرى ما جرى في معرض الاستصلاح تحقيقاً لزجر الفساق ". (3)

فهذا يبين بوضوح أن مقدار عقوبة شارب الخمر أمر مرده إلى الحاكم، حسب ما يراه من تحقيق المصلحة، فكانت هذه العقوبة التعزيرية قائمة على الاستدلال المرسل.

ثانياً: أقوال العلماء

1- قال ابن حجر في الفتح (4):

إن الطبري وابن المنذر وغيرهما حكوا عن طائفة من أهل العلم أن الخمر لا حد فيها وإنما فيها التعزير واستدلوا بأحاديث الباب فإنها ساكنة عن تعيين عدد الضرب وأصرحها حديث أنس السابق ولم يجزم فيه بالأربعين في أرجح الطرق عنه، وكذلك حديث ابن شهاب المتقدم... وورد أنه لم يضربه أصلاً وذلك فيما أخرجه أبو داود والنسائي بسند قوي عن ابن عباس أن رسول الله ﷺ لم يوقت في الخمر حداً قال ابن عباس: " وشرب رجل فسكر فانطلق به إلى النبي ﷺ، فلما حاذى دار العباس انفلت فدخل على العباس فالتزمه فذكر ذلك للنبي ﷺ فضحك ولم يأمر فيه بشيء ".

(1) مسلم، كتاب الحدود، باب حد الخمر، ح 4343، ص 125-126 .

(2) مصنف عبد الرزاق، 7 / ص 302.

(3) الغزالي: شفاء الغليل، ص 212.

(4) ابن حجر: فتح الباري 12 / ص 100.

2- ما جاء عن الإمام الشوكاني:

- في نيل الأوطار: " والحاصل أن دعوى إجماع الصحابة غير مسلمة فإن اختلافهم في ذلك قبل إمارة عمر وبعدها وردت به الروايات الصحيحة ولم يثبت عن النبي ﷺ الاقتصار على مقدار معين بل جلد تارة بالجريد وتارة بالنعال وتارة بهما فقط وتارة بهما مع الثياب وتارة بالأيدي والنعال، والمنقول من المقادير في ذلك إنما هو بطريق التخمين ولهذا قال أنس نحو أربعين... ولا دليل يقتضي تحتم مقدار معين لا يجوز غيره ". (1)

- في الدرر البهية: "من شرب مسكراً مكلفاً مختاراً جُلد على ما يراه الإمام؛ إما أربعين جلدة أو أقل أو أكثر، ولو بالنعال ". (2)

3- وهذا أيضاً مذهب الإمام البخاري:

كما ذكر ابن حجر قائلاً: " فإنه لم يترجم بالعدد أصلاً، وما أخرج هنا في العدد شيئاً مرفوعاً. (3)

4- والإمام الشاطبي:

يبين اتفاق الصحابة رضي الله عنهم على عقوبة شارب الخمر ثمانين جلدة وأن هذه العقوبة هي عقوبة تعزيرية من جهة مقدارها فلذلك وقع الاختلاف في تحديدها، ويؤكد أن ذلك من قبيل الاستدلال المرسل ويعتبر ذلك من أمثلة الاستصلاح فيقول: "المثال الثاني: اتفاق أصحاب رسول الله ﷺ على حد شارب الخمر ثمانين، وإنما مستندهم فيه الرجوع إلى المصالح والتمسك بالاستدلال المرسل ". (4)

5- والبوطي كذلك:

يبين أن عقوبة شارب الخمر ثمانين جلدة، وأن مستند الصحابة في ذلك هو المصلحة المرسلية فيقول: "المثال الخامس: اتفاق الصحابة في عهد عمر ﷺ على حد شارب الخمر ثمانين، وإنما كان مستندهم فيه المصلحة الداعية إلى مزيد من الزجر عن شرب الخمر، وذلك بسبب تتابع الناس في الشرب واستهانتهم بما قد يلحقهم بسببه من أذى طفيف. وهو أمر ظهر بعد وفاته ﷺ عندما اتسعت رحاب الدولة الإسلامية وفتحت أبواب المال والغنى على المسلمين، فهي إذن مصلحة مرسلية ". (5)، وهذا ما ذهب إليه أبو زهرة والقرضاوي. (6)

(1) الشوكاني، نيل الأوطار، / ص 293 .

(2) الشوكاني: الدرر البهية في المسائل الفقهية، ص 114.

(3) ابن حجر: فتح الباري، 12 / ص 100.

(4) الشاطبي: الاعتصام، ص 356.

(5) البوطي: ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، ص 311-312 .

(6) أبو زهرة: ابن حنبل، ص 231، القرضاوي: السياسة الشرعية، ص 214 - 215.

إن ما سقناه من الأدلة، وكذلك ما استعرضناه من أقوال العلماء القدامى والمحدثين، يقرر لدينا ظهور التعزير في تقدير عقوبة شارب الخمر والتي تقدر بثمانين جلد، وهي في الحقيقة تعتبر سنة من سنن الخلفاء الراشدين التي حث النبي ﷺ على اتباعها والتزامها والتي وقع إجماعهم عليها، ومستند الصحابة كما رأينا في ذلك كان المصلحة المرسلّة، فالمصلحة المرسلّة لها أثر واضح في تقرير أحكام العقوبات التعزيرية.

يبين هذه الحقيقة الإمام الشاطبي فيقول: "ويطلق أيضاً لفظ السنة على ما عمل عليه الصحابة، وجد ذلك في الكتاب أو السنة أو لم يوجد؛ لكونه اتباعاً لسنة ثبتت عندهم لم تنقل إلينا، أو اجتهاداً مجتمعاً عليه منهم أو من خلفائهم؛ فإن إجماعهم إجماع، وعمل خلفائهم راجع أيضاً إلى حقيقة الإجماع من جهة حمل الناس عليه حسبما اقتضاه النظر المصلحي عندهم؛ فيدخل تحت هذا الإطلاق المصالح المرسلّة والاستحسان، كما فعلوا في حد الخمر⁽¹⁾، وتضمنين الصناع، و...."⁽²⁾.

الخلاصة:

وبعد هذا العرض لبعض العقوبات الحدية و التعزيرية، وثبت أن مستند الصحابة ومن بعدهم فيها هو النظر المصلحي، يظهر بوضوح أن دليل المصلحة المرسلّة يؤثر بقوة فيما لا نص فيه وفيما يرجع تقديره إلى الإمام أو الحاكم من العقوبات والزواج، وكذلك في العقوبات الحدية من جهة إثبات موجباتها وتأجيل تطبيقها وكذلك الزيادة على الحد، وتؤثر كذلك في وسائل تطبيق الحدود والتعزيرات، وإن المصلحة المرسلّة في هذا كله توجه هذه الأحكام بما يحقق مصالح الخلق ويدرأ عنهم المفساد مما يمكن أن يندرج في المحافظة على مقاصد الشريعة الغراء.

(1) الشاطبي: الموافقات، 2 / ص 306 هامش (5).

(2) الشاطبي: الموافقات، 2 / ص 306.

المبحث الثالث

دور المصلحة المرسلّة في توجيه أحكام العلاقات الدولية

ويشمل ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: حقيقة العلاقات الدولية في الإسلام

المطلب الثاني: كيف توجه المصلحة المرسلّة أحكام العلاقات الدولية

المطلب الثالث: تطبيقات المصلحة المرسلّة في أحكام العلاقات الدولية في عصر الصحابة

المطلب الأول: حقيقة العلاقات الدولية في الإسلام:

توطئة:

اقتضت حكمة الله جل وعلا، أن يكون الدين الإسلامي كاملاً شاملاً، يعالج كل القضايا التي يمر بها الناس في كل الأعصار والأزمان، وهذا من جمال وكمال هذا التشريع الخالد.

فبعد أن مكن الله سبحانه وتعالى لرسوله الكريم وللصحب الكرام بالنصر والتمكين في المدينة المنورة- جعل الله ذلك في غزتنا عاجلاً غير آجل- وباعت مساعي الكفر والنفاق واليهود بالفشل، ولما كانت الشريعة الإسلامية ذات نزعة عالمية لا تميز بسبب الأصل أو الجنس أو اللغة، قال تعالى: ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ (1).

وكانت الدولة الإسلامية الأولى بقيادة رسول الله ﷺ تعاصر إمبراطورية الفرس بالشرق وإمبراطورية الروم بالغرب، وإمارات الشام والعراق واليمن كانت خاضعة لسطان هاتين المملكتين العظيمتين، رأى النبي ﷺ أن يبلغ هذه الحكومات دعوته، فكتب الرسائل الشهيرة إلى كل من الدول المعاصرة له داعياً إياها لتحقيق السلم والكف عن إهراق الدماء، ومن هذه الرسائل، رسالة إلى الحارث بن أبي شمر أمير الشام، ورسالته التي بعثها إلى النجاشي عظيم الحبشة، ورسالته إلى هرقل ملك الروم، ورسالته إلى ملك الفرس، وغيرها العديد، ومن هنا ظهرت أول علاقة دولية رسمية للدولة الإسلامية، وصلاتها مع باقي الأمم والشعوب في تبليغ الدعوة (2).

وبعد وفاة النبي ﷺ تأسست دولة الخلافة الإسلامية واتسعت رقعة الدولة الإسلامية، وقام علماء المسلمين بتصنيف المؤلفات العديدة والمراجع المعتمدة في موضوع العلاقات والقانون الدولي الإسلامي أو ما يسمى بالعلاقات الدولية.

وكان فقهاء المسلمين قد تكلموا في البداية عن علاقة الدولة الإسلامية بغيرها من الدول، تحت أبواب واسعة في كتب الفقه كـ " الجهاد " و " أسلاب الحرب " و " الأمان " و كذلك "الخراج". وفي وقت لاحق اكتسب موضوع العلائق الخارجية أهمية خاصة، واتخذ البحث فيها اسماً علمياً وهو " السير "، ولكن غلب هذا الاسم في أسنة الفقهاء على المغازي (3).

واتخاذ هذا المصطلح " السير " للدلالة على نظرية الحرب والسلم أو ما يسمى بالعلاقات الدولية، كان منذ عهد أبي حنيفة رحمه الله الذي عرف أنه أول من استعمل مصطلح

(1) سورة سبأ، آية 38 .

(2) ابن كثير: البداية والنهاية، 2 / ص 184.

(3) الفيومي: المصباح المنير، مادة سير، عارف أبو عبيد: العلاقات الدولية في الفقه الإسلامي، ص 15.

سيرة، من خلال مجموعة دروسه التي كان يلقيها عن الإسلام في الحرب والسلام، ووصلت هذه الدروس منقحة على يد تلاميذه في كتب " السير الصغير " و " السير الكبير " لمحمد بن الحسن الشيباني، والرد على سير الأوزاعي لأبي يوسف، وهناك كتاب لابن قيم الجوزية وهو كتاب " أحكام أهل الذمة " والعديد من المؤلفات لعلماء المسلمين لكن تحت أبواب خاصة كالسير والجهاد والمغازي.

وبعدها شاع استعمال هذا المصطلح بين الفقهاء في مختلف العصور، ليبين سيرة المسلمين في المعاملة مع المشركين من أهل الحرب ومع أهل العهد منهم من المستأمنين، وأهل الذمة ومع المرتدين، الذين هم أخص الكفار بالإنكار بعد الإقرار، ومع أهل البغي الذين حالهم دون حال المشركين.⁽¹⁾

وبالتالي يظهر لنا أن العلاقات الدولية في الإسلام تبحث في حقيقة: " الجهاد والمكافين بالقتال وواجبات المسلمين قبل بدء المعركة وفي أثنائها وبعد انتهائها وحكم المعاهدات من أمان وهدنة وعقد ذمة، وحكم الأنفال والغنائم وكيفية تقسيم خمس الغنيمة وحكم أموال المسلمين التي استولي عليها الأعداء وحكم الأسري وحكم المرتدين ".⁽²⁾

حقيقة العلاقات الدولية لغة واصطلاحاً:

وبعد هذه التوطئة، يحسن بنا أن نبين حقيقة العلاقات الدولية لغة واصطلاحاً وذلك كما يلي:

أولاً: في اللغة

1- العلاقات:

العلاقات جمع علاقة، والعلاقة بالكسر في السوط ونحوه كالسيف والقدح والمصحف والقوس وما أشبه ذلك . وعلاقة السوط: ما في مقبضه من السير .

والعلاقة كسحابة: الصداقة والحب وقد تقدم شاهده . وأيضا الخصومة وقد علق به علقاً: إذا خصمه أو صادقه . ويقال: لفلان في أرض فلان علاقة أي: خصومة وهو ضد . وفي الصحاح: والعلاقة بالفتح: علاقة الخصومة وعلاقة الحب . والعلاقة أيضاً: ما تعلق به الرجل من صناعة وغيرها . والعلاقة: ما يتبلغ به من عيش كالعلاقة بالضم وقد تقدم . والعلاقة من المهر: ما يتعلقون به على المتزوج.

⁽¹⁾ السرخسي: المبسوط، 10 / ص 240.

⁽²⁾ عارف أبو عبيد: العلاقات الدولية في الفقه الإسلامي، ص 84 ، الفقه الإسلامي وأدلته، 8 / ص 5845.

والمعنى الذي يظهر مما تقدم أن العلاقة هي الصداقة أو الخصومة، كما قال: علاقة الخصومة والحب.⁽¹⁾

2- الدولية:

نسبة إلى الدولة و الدولة: انقلاب الزمان من حال البؤس والضر إلى حال الغبطة والسرور . والدولة في الحرب: أن تدال إحدى الفئتين على الأخرى يقال: كانت لنا عليهم الدولة . قال الفراء: قوله تعالى: ﴿ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ ﴾⁽²⁾، قرأها السلمي بالفتح وقال: ليس هذا للدولة بموضع إنما الدولة للجيشين يهزم هذا هذا ثم يهزم الهازم فنقول: قد رجعت الدولة على هؤلاء كأنها المرة .

قال: والدولة بالضم في الملك والسنن التي تغير وتبدل عن الدهر فتلك الدولة . أو هما سواء بمعنى واحد يضمن ويفتحان . أو الضم في الآخرة والفتح في الدنيا . وقال أبو عبيد: الدولة بالضم: اسم الشيء الذي يتداول به بعينه وبالفتح: الفعل . وقال عيسى بن عمر: كلتاها تكون في المال والحرب سواء . وقال يونس: أما أنا فوالله ما أدري ما بينهما . قال شيخنا: وتستعمل في نفس الحالة السارة التي تحدث للإنسان فيقال: هذه دولة فلان قد أقبلت . وقيل: بالضم: انتقال النعمة من قوم إلى قوم وبالفتح: الاستيلاء والغلبة وقيل غير ذلك .

والدولة انتقال حالة سارة من قوم إلى قوم، والدولة ما ينال من المال بالدولة فيتداوله القوم بينهم هذا مرة وهذا مرة.⁽³⁾

فالدولة إذاً هي ما ينال من المال أو النعمة أو الاستيلاء والغلبة بالدولة فيتداوله القوم بينهم هذا مرة وهذا مرة.

ومن خلال ما تقدم من تعريفات، فالعلاقات الدولية في اللغة تعني ما تكون عليه هذه الدول فيما بينها من حب وصداقة أو بغض وخصومة أو قوة وغلبة أو مال ونعمة.

(1) انظر: تاج العروس للزبيدي، 1 / ص 6499، مختار الصحاح للرازي، 1 / ص 467، القاموس المحيط، 1 / ص 1293.

(2) سورة الحشر، آية 7.

(3) تاج العروس، 1 / ص 7069.

ثانياً: في الاصطلاح

إذا ما نظرنا إلى حقيقة العلاقات الدولية في اللغة، نجد أن هذا المعنى اللغوي قد يضيف طابعاً على المعنى الاصطلاحي حيث ينقله إلى حيز مشابه، مما يكون بين الدول من صداقة إلى حالة من السلم، أو خصومة إلى حالة من الحرب. ولذلك فإنني أخلص في نهاية هذا المطلب إلى بيان حقيقة العلاقات الدولية في الاصطلاح الإسلامي مستأنساً بهذا المعنى اللغوي، وبما قدمته من توطئة في توضيح مفهوم العلاقات الدولية فأقول:

العلاقات الدولية:

هي ما يكون بين الدول من روابط تقوم على أساس من قواعد عامة، وضوابط تحكم تعاملها فيما بينها باعتبارها مستقلة ذات سيادة.⁽¹⁾ وهذا ما يتعلق بحالتي السلم والحرب والتي تكون بين المجتمعات والدول.

(1) انظر كذلك بحث بعنوان " العلاقات الدولية في أثناء السلم - المعاهدات والاتفاقات "، عبد العزيز الخياط، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، م4، ع7 / ص 51.

المطلب الثاني: كيف توجه المصلحة المرسلّة أحكام العلاقات الدولية؟

إن الاجتهاد في مجال المتغيرات أمر لا بد منه كما قررنا من قبل، وإن مما يدخل في مجال المتغيرات أحكام العلاقات الدولية.

وهذا ما أكدته القرّة داغي: " مما ينبغي التأكيد عليه أن نطاق المتغيرات في الفتاوى والأحكام الفقهية الظنية واسع جداً، وهو يشمل كل الاجتهادات الفقهية السابقة، إضافة إلى منطقة العفو التي تقبل التغييرات بشكل واضح حسب الاجتهادات الفقهية.

ونطاق المتغيرات يشمل كل شيء ما عدا الأصول والثوابت القطعية، وفي غير أصول العقائد والعبادات، وأكثر ما يظهر في عالم المعاملات الاقتصادية والمالية والقضايا السياسية والطبية، والعلاقات الدولية ونحوها " (1).

فهو يبين أن أحكام العلاقات الدولية مجال خصب للاجتهاد، فكيف إذا انضم إلى ذلك ما قد تقرر في الشريعة الإسلامية، أن من أهم القواعد الإسلامية التي تحكم العلاقات الدولية في الإسلام، الدوران مع مصلحة الأمة الإسلامية في تحقيق الدعوة الإسلامية وتحقيق السلم والعدل، وصد العدوان والدفاع عن المظلومين، وهذا بلا شك من صلاحيات وواجبات الإمام الحاكم المسلم، فله أن يطالب بإعادة حالة السلام مع الأعداء، أو عقد هدنة، أو إطلاق سراح أسرى الأعداء بمقابل أو بدون مقابل أو غير ذلك من المسائل التي تقريرها منوط برأي الإمام ضمن القواعد والضوابط الشرعية المقررة في هذا المجال، وهذا ما يقرره الإمام مستلهماً في ذلك مصلحة الأمة بل ومحققاً لها. (2)

يظهر ما قلناه من خلال ما أورده الإمام السيوطي حيث قال: " القاعدة الخامسة تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة..."

ومن فروع ذلك:

أنه إذا تخير في الأسرى بين القتل والرق والمن والفداء لم يكن له ذلك بالتشهي بل بالمصلحة حتى إذا لم يظهر وجه المصلحة يحبسهم إلى أن يظهر " (3).

(1) مقال بعنوان " مساحة المتغيرات في الأحكام الفقهية "، د. علي محي الدين القرّة داغي، على الرابط iumonline.us/articles/2008/07/05.shtml

(2) انظر كذلك بحث بعنوان " العلاقات الدولية في أثناء السلم - المعاهدات والاتفاقات " لسماحة الدكتور عبد العزيز الخياط، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، م4، ع7 / ص 52.

(3) السيوطي: الأشباه والنظائر، ص 121.

وعليه فإنّ الاجتهاد الاستصلاحي في مجال العلاقات الدولية في الإسلام، يمكن أن يلعب دوراً ذا أهمية في العديد من المسائل والتي يمكن أن نجمل أهمها في المجالات التالية:

أولاً: مجال الجهاد وأحكامه:

إن من أهم المسائل البارزة في مجال الجهاد والقتال في الإسلام، والتي تقوم على اعتبار مصلحة الأمة، وفي ذات الوقت هي من مجالات عمل الإمام، ما يتعلق بأحكام الأسرى وتقرير ما يناسب لهم من قتل أو استرقاق أو منّ أو فداء أو حبس أو غيرها، وكذلك ما يخص التعامل مع الجاسوس المسلم الذي يعمل لصالح الأعداء، وأيضاً ما يتعلق بضرب الترس المسلم حال تنرس الكفار به.... وغير ذلك.

ثانياً: مجال المعاهدات:

إن مجال المعاهدات في الإسلام قائم بلا شك كذلك على اعتبار المصلحة في العديد من المسائل، فجواز الهدنة والموادعة ابتداء قائم على اعتبار المصلحة، بل إن تحديد مدة الهدنة أمر مرده للإمام يحدده مستندلاً بالمصلحة المرسلّة، وهذا ما ذهب إليه جمهور الفقهاء عدا الشافعية⁽¹⁾، وكذلك تقدير الجزية على أهل الكتاب هو مبني على النظر إلى الاجتهاد الاستصلاحي العادل، ومن هذا الباب أيضاً حذف كلمة "جزية" عن نصارى بني تغلب وحذفها عن الأقليات الغير مسلمة في بلاد الإسلام وإبدالها باسم الزكاة أو الضريبة مضاعفة.⁽²⁾

ثالثاً: ما يقع للمسلمين من فيء وما شابهه

والمصلحة المرسلّة كدليل من أدلة الاستنباط والاجتهاد، ليست بعيدة عن أحكام الفيء وما يقع للمسلمين من أموال، وهذا واضح في رفض عمر رضي الله عنه تقسيم الأرض المفتوحة على المقاتلين والمعروفة بسواد العراق، وكذلك طريقة توزيع الفيء بين التسوية والتفضيل في العطاء. فلو نظرنا في قرار عمر رضي الله عنه عدم تقسيم أرض سواد العراق على المقاتلين، لوجدناه ينبع بعد تفكير راجح وأكد في مصلحة الأمة كلها لا مصلحة جيل وحسب، وهو في ذلك لم يخالف في فعله هذا الرأي النبوي في تقسيمه أرض خيبر على المسلمين المقاتلين كما يزعم البعض.⁽³⁾

(1) سنفصل القول في هذه المسألة في المطلب الثالث إن شاء الله تعالى.

(2) لمزيد الاطلاع على هاتين المسألتين انظر السياسة الشرعية للقرضاوي، ص 142-151.

(3) المرجع السابق .

وهذا ما أكدّه القرضاوي حيث قال: " إن قرار التقسيم لأرض خيبر هو تصرف بوصف الإمامة، لا بوصف التبليغ عن الله تبارك وتعالى، أي أن هذا قرار من قرارات السلطة السياسية أو الإدارية العليا، اتخذها 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 يرونه أصلح لزمانهم ومكانهم، وإن خالفوا في بعض الجزئيات في بعض المواقف أو الآراء النبوية، بل هم في هذا مطبقون للمنهج النبوي في رعاية المصالح، ودرء المفسد حسب ظروف الزمان والمكان....."⁽¹⁾

وفي مسألة توزيع الفيء كان رأي عمر رضي الله عنه بالترفضيل في العطاء كان قائماً على الاجتهاد المؤدي إلى تحقيق المصلحة وإعطاء كل ذي حق حقه وفق معايير مرعية وضوابط معلومة.⁽²⁾

وبذلك يظهر أن المصلحة المرسلّة أصل أصيل في كثير من مسائل الجهاد والقتال والأسرى ووسائل القتال، وكذلك أحكام المعاهدات من هدنة وأمان وعقد ذمة، وفي مجال الفيء وما شاكله كذلك، مما يؤكد أن المصلحة المرسلّة تلعب دوراً مهماً في تقرير وتوجيه العديد من مسائل العلاقات الدولية في الإسلام.

وسأحاول في المطلب الثالث من هذا المبحث أن أفرد بعض المسائل بالتفصيل والبيان، حتى أقرر ما قد سقته من قبل، وسأقتصر في ذلك على مسألتين وهما:

1- ما يفعل بالأسير.

2- تحديد مدة الهدنة.

⁽¹⁾ السياسة الشرعية للقرضاوي، ص 194 - 195.

⁽²⁾ المرجع السابق، ص 137-138.

المطلب الثالث

تطبيقات المصلحة المرسلّة في أحكام العلاقات الدولية في عصر الصحابة

ويشمل مثالان:

المثال الأول : ما يفعل بالأسير في الإسلام

المثال الثاني: تحديد مدة الهدنة

المثال الأول: ماذا يفعل بالأسير في الإسلام:

إن المصلحة المرسلّة في موضوع الأسرى يمكن أن تلعب دوراً في نقطتين:

النقطة الأولى:

في تحديد ما يفعل بالأسير من قتل أو استرقاق أو من أو فداء أو غيرها.

النقطة الثانية:

كدليل على مشروعية قتل الأسرى أو استرقاقهم.

ولبيان ذلك نفرّد كل نقطة على حدة:

النقطة الأولى: في تحديد ما يفعل بالأسير من قتل أو استرقاق أو من أو فداء:

فقد ذهب جمهور العلماء إلى أن الإمام أو من ينوب عنه، له أن يختار أحد أمور حددها كل واحد من أصحاب المذاهب بما هداه إليه اجتهاده⁽¹⁾، وهي في جملتها تقع بين القتل والاسترقاق والمن والفداء وضرب الجزية عليهم، وأن قائده في هذا هو تقديره للمصلحة المترتبة للأمة، يفعل ذلك بالاجتهاد لا بالتشهي، فإن خفيت عليه المصلحة حبسهم حتى يظهر له وجهها. وتقدير المصلحة يتم بحسب ما يرى في الأسير من قوة بأس وشدة نكاية، أو أنه مأمون الخيانة، أو مرجو الإسلام، أو مطاع في قومه، أو أن المسلمين في حاجة إلى المال.

(1) انظر القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، 8 / ص 514 و المغني لابن قدامة، 10 / ص 393 و الفتاوى لابن تيمية 34 / ص 116 و زاد المعاد لابن القيم، 3 / ص 94 و الأشباه والنظائر للسيوطي، ص 121 و نيل الأوطار للشوكاني، 8 / ص 134 - 135 وأخيراً الفقه الإسلامي وأدلته للزحيلي، 8 / 5913 - 5915.

وهذا يبين بوضوح أن الإمام في تقديره لأحد هذه الأمور ينظر إلى ما يحقق مقصود الشارع من جلب منفعة أو درء مفسدة للأمة، مما يمكن اعتبار قيامه على المصلحة المرسلّة.⁽¹⁾

(1) ولبيان الأمر بوضوح نورد هنا أقوال العلماء وأئمة المذاهب تأكيداً على اعتبار المصلحة في ذلك:

• قال الإمام القرطبي في تأويل قوله تعالى: ﴿ فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّىٰ إِذَا أَنتَحْتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَتَأَقَ فِيمَا مَنَّا بَعْدَ وَإِمًا فِدَاءً حَتَّىٰ تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا ﴾ فيها خمسة أقوال - ثم سردّها ورجح الخامس - فقال: " إن الآية محكمة والإمام مخير في كل حال، رواه علي بن أبي طلحة عن ابن عباس، وقاله كثير من العلماء منهم ابن عمر والحسن وعطاء وهو مذهب مالك والشافعي والثوري والأوزاعي وأبي عبيد وغيرهم وهو الاختيار، لأن النبي ﷺ والخلفاء الراشدين فعلوا كل ذلك، قتل النبي ﷺ عقبة بن أبي معيط والنضر بن الحارث يوم بدر صبراً، وفادى سائر أسارى بدر، ومنّ على ثمامة بن أثال الحنفي وهو أسير في يده، وأخذ من سلمة بن الأكوع جارية ففدى بها أناساً من المسلمين، وهبط عليه قوم من أهل مكة فأخذهم النبي ﷺ ومنّ عليهم، وقد منّ على سبى هوازن وهذا كله ثابت في الصحيح وهذا القول يروى عن أهل المدينة والشافعي وأبي عبيد وحكاها الطحاوي مذهباً عن أبي حنيفة وبالله عز وجل التوفيق " . (الجامع لأحكام القرآن، 8 / ص 514)

* قال ابن قدامة في المغني: " وإذا سبى الإمام فهو مخير إن رأى قتلهم، وإن رأى منّ عليهم وأطلقهم بلا عوض، وإن رأى أطلقهم على مال يأخذهم منهم، وإن رأى فادى بهم، وإن رأى استترقهم، أي ذلك رأى فيه نكاية للعدو وحظاً للمسلمين فعل، فإن هذا تخيير مصلحة واجتهاد لا تخيير شهوة، فمتى رأى المصلحة في خصلة من هذه الخصال تعينت عليه ولم يجز العدول عنه " . (10 / ص 393)

* ورجح قول الجمهور شيخ الإسلام ابن تيمية فقال في الفتاوى: " فإن الإمام إذا خير في الأسرى بين القتل والاسترقاق والمن والفداء، فعليه أن يختار الأصلح للمسلمين فيكون مصيباً في اجتهاده حاكماً بحكم الله ويكون له أجران، وقد لا يصيبه فيثاب على استقراغ وسعه ولا يأثم بعجزه عن معرفة المصلحة " . (34 / ص 116)

• واختار شيخ الإسلام ابن القيم قول الجمهور فقال في زاد المعاد: " كان - أي رسول الله ﷺ - يمن على بعضهم ويقتل بعضهم، ويفادي بعضهم بالمال، وبعضهم بأسرى المسلمين، وقد فعل ذلك كله بحسب المصلحة " . (3 / ص 94)

• وقال السيوطي في الأشباه والنظائر: " تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة، هذه القاعدة نص عليها الشافعي، وقال منزلة الإمام من الرعية منزلة الولي من النبي، ومنها أنه إذا تخير في الأسرى بين القتل والرق والمن والفداء لم يكن له ذلك بالتشهي بل بالمصلحة حتى إذا لم يظهر وجه المصلحة يحبسهم إلى أن يظهر " . (ص 121)

* قال الشوكاني في نيل الأوطار: " ومذهب الجمهور أن الأمر في الأسارى الكفرة من الرجال إلى الإمام يفعل ما هو الأحظ للإسلام والمسلمين، قال الطحاوي وظاهر الآية يعني قوله تعالى: ﴿ فَإِمَّا مَنَّا بَعْدَ وَإِمًا فِدَاءً ﴾ (سورة محمد، آية 4) حجة للجمهور، والحاصل أن القرآن والسنة قاضيان بما ذهب إليه الجمهور، فإنه قد وقع منه ﷺ المن وأخذ الفداء كما في أحاديث الباب، ووقع منه القتل فإنه قتل النضر بن الحرث وعقبة بن أبي معيط وغيرهما، ووقع منه فداء رجلين من المسلمين برجل من المشركين كما في حديث عمران بن حصين، قال الترمذي بعد أن ساق حديث عمران بن حصين المذكور والعمل على هذا عند أكثر أهل العلم من أصحاب النبي ﷺ وغيرهم، أن للإمام أن يمن على من شاء من الأسارى ويقتل من شاء منهم ويفدي من شاء " . (8 / ص 134 - 135)

* وأخيراً قال الزحيلي: " حكم الأسرى: اتفق الفقهاء على أن لولي الأمر أن يفعل بالنسبة للأسرى ما يراه الأوفق لمصلحة المسلمين، ويختار أحد أمور حددها كل واحد من أصحاب المذاهب بما هداه إليه اجتهاده " . (الفقه الإسلامي وأدلته، 8 / 5913 - 5915)

فواضح مما تقدم أن قائد الإمام في تخييره في الأسرى بين القتل أو الاسترقاق أو المن أو الفداء أو ضرب الجزية أو الحبس هو ما يتحقق لديه من المصلحة المعترية شرعاً، وتحديد هذه المصلحة والبناء عليها يحتاج إلى نظر واجتهاد من الإمام فكان هذا كله مبني على النظر المصلحي.

النقطة الثانية: اعتبار المصلحة المرسلّة دليل على مشروعية قتل الأسرى أو استرقاقهم:

إن الحكم الأساسي في معاملة الأسرى هو ما قرره القرآن الكريم بعبارات صريحة فيما جاء في سورة محمد في قوله تعالى: ﴿ فَإِذَا لَقِيتُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّىٰ إِذَا أَثْنَتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَتَاقَ، فِيمَا مَنَّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً حَتَّىٰ تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا ﴾⁽¹⁾، فقرر القرآن واحدة من خصلتين في معاملة الأسرى بعد شد وثاقهم:

الأولى: المن عليهم بإطلاق سراحهم لوجه الله تعالى، بلا مقابل، إلا ابتغاء مثوبة الله ورضاه، وتحبيب الإسلام إليهم، حين يرون حسن معاملة المسلمين لهم.

الثانية: مفاداتهم بمال كما قبل النبي ﷺ فداء أسرى بدر بالمال، وكانوا ثلاثة وسبعين أسيراً، أو بأسرى من المسلمين، كما فعل النبي ﷺ في غزوات أخرى.

وما خرج عن (المن والفداء) فهو - عند التأمل - من باب (السياسة الشرعية) التي يتخذ ولي الأمر فيها قراراته وفق المصلحة، التي تحقق للناس مطالبهم وحاجاتهم، ولا تخالف قواعد الشرع.⁽²⁾

ومن ذلك استرقاق الأسرى، وقد كان الرق نظاماً سائداً في العالم كله، ولم يكن من مصلحة المسلمين أن يلغوه وحدهم، وأعداؤهم يتعاملون به، لهذا أبقوه، مع إدخال إصلاحات عليه، حصرت أسبابه في أضيق نطاق، وهو: أسرى الحرب الشرعية على سبيل الجواز، لا على سبيل الإلزام، ووسعت من أبواب تحريره، حتى جعلت أحد مصارف الزكاة تحرير الرقاب، ووضعت من القواعد الإنسانية ما يجعل الرقيق (إنساناً مكرماً) لا مجرد أداة للعمل، أو ماشية للأمة، كما سماه بعض فلاسفة اليونان.

يؤكد هذا الزحيلي فيقول: "إن استرقاق الأسرى كان معاملة بالمثل، والمعاملة بالمثل كان منهج الشريعة والخلفاء في العلاقات الخارجية، عملاً بأحكام السياسة الشرعية المؤقتة، وتحقيقاً للمصلحة الإسلامية العامة".⁽³⁾

⁽¹⁾ سورة محمد، آية 4.

⁽²⁾ انظر مقال بعنوان: "أحكام الأسرى في الإسلام، وقفة مع آية المن والفداء"، للدكتور يوسف القرضاوي، على الرابط www.islamonline.net/servlet/Satellite?c=ArticleA_C&cid=1173695144103&pagename=Zone-Arabic-Shariah%2FSRALayout.

⁽³⁾ الزحيلي: الفقه الإسلامي وأدلته، 8 / ص 5916.

ومعلوم أن هذه السياسة الشرعية المؤقتة قائمة على دليل المصلحة المرسلّة أساساً، وبالتالي فهي قابلة للتغير إذا تغير وجه المصلحة، وحيث إنه ليس هناك اليوم استرقاق في العالم، فليس هناك ثمة مصلحة للمسلمين في استرقاق أسرى أعدائهم.

وكذلك فإن قتل بعض الأسرى هو من باب السياسة الشرعية القائمة على أساس اعتبار المصلحة المرسلّة، والمتأمل في سياق الحوادث التي وقع فيها القتل للأسرى من النبي ﷺ يجد أن هؤلاء الأسرى ليسوا أشخاصاً عاديين، بل هم أناس لهم تاريخ أسود في معاداة الدعوة الإسلامية ومقاومتها، وشدة إيذاء الرسول الكريم والمؤمنين، فهم أشبه بمن يسمون في عصرنا بـ "مجرمي الحرب" الذين يستنتنون من سائر الأسرى ويخصون بالعقوبة، جزاء لهم على ما اقترفوا من إساءات للإسلام وأهله، فهؤلاء في قتلهم مصلحة كبرى للمسلمين وحسماً لمادة الفساد، واستئصالاً لجذور الشر، وقطعاً لشرابين الفتنة.⁽¹⁾

و الكاساني يؤكد أن قتل الأسرى قائم على المصلحة المرسلّة: "وأما الرقاب فالإمام فيها بين خيارات ثلاثة إن شاء قتل الأسارى منهم وهم الرجال المقاتلة وسبى النساء والذراري لقوله تبارك وتعالى: ﴿فَأَضْرِبُوا فَوْقَ الْأَعْنَاقِ﴾⁽²⁾، وهذا بعد الأخذ والأسر، وروي أن رسول الله لما استشار الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم في أسارى بدر فأشار بعضهم إلى الفداء وأشار سيدنا عمر رضي الله عنه إلى القتل فقال رسول الله: لو جاءت من السماء نار ما نجي إلا عمر، أشار عليه الصلاة والسلام إلى أن الصواب كان هو القتل، وكذا روي أنه عليه الصلاة والسلام أمر بقتل عقبة بن أبي معيط والنضر بن الحارث يوم بدر وبقتل هلال بن خطل ومقيس بن صبابه يوم فتح مكة ولأن المصلحة قد تكون في القتل لما فيه من استئصالهم فكان للإمام ذلك".⁽³⁾

وبهذا يظهر لنا أن المصلحة المرسلّة قد لعبت دوراً مهماً في تحديد ما يفعل بالأسير في الإسلام من قتل أو من أو فداء أو استرقاق، وكذلك لعبت من قبل دوراً بارزاً في اعتبار كل من القتل والاسترقاق للأسرى حيث كانت دليل المشروعية على ذلك.

(1) انظر مقال بعنوان: "أحكام الأسرى في الإسلام، وقفة مع آية المن والفداء"، للدكتور يوسف القرضاوي، منشور على الرابط www.islamonline.net/servlet/Satellite?c=ArticleA_C&cid=1173695144103&pagename=Zone-Arabic-Shariah%2FSRLayout، الفقه الإسلامي وأدلته، 8 / ص 5916.

(2) سورة الأنفال، آية 12.

(3) الكاساني: بدائع الصنائع، 7 / ص 119.

المثال الثاني: تحديد مدة الهدنة⁽¹⁾:

اتفق الفقهاء على أن عقد الصلح مع العدو لا يبد من أن يكون مقدراً بمدة معينة، فلا تصح المهادنة إلى الأبد من غير تقدير بمدة، وإنما هي عقد مؤقت؛ لأن الصلح الدائم يفضي إلى ترك الجهاد، ومع هذا الاتفاق فإنهم اختلفوا في المدة التي تجوز بها الهدنة.

فقال الشافعية:

إذا كان بالمسلمين قوة فتجوز لمدة أربعة أشهر فما فوقها إلى ما دون سنة في الأظهر، لقوله تعالى: ﴿بِرَاءةٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ * فَسِيحُوا فِي الْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ﴾⁽²⁾، ولأن الرسول ﷺ هادن صفوان بن أمية أربعة أشهر عام الفتح، ولا تبلغ المدة سنة؛ لأنها مدة تجب فيها الجزية.

فإن كان بالمسلمين ضعف؛ فتجوز لعشر سنين فقط فما دونها بحسب الحاجة، لأن هذا غاية مدة الهدنة، لأنه ﷺ هادن قريشاً في الحديبية هذه المدة على المعتمد، فإن لم يقو المسلمون طوال تلك المدة فلا بأس أن يجدد الإمام مدة مثلها أو دونها على رجاء أن يقووا، وإذا انقضت المدة والحاجة باقية استؤنف العقد.⁽³⁾

(1) الزحيلي: الفقه الإسلامي وأدلته، 8 / 5877 - 5878، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، المعاهدات والاتفاقات من العلاقات الدولية في أثناء السلم، إعداد: د. عبد العزيز الخياط، م 4 ع 7 / ص 79 - 80، موقع لواء الشريعة، مقال بعنوان: أحكام الهدنة في الشريعة الإسلامية لمحمد صديق، على الرابط www.shareah.com/index.php?records/view/action/view/id/2507/.

(2) سورة التوبة، آية 1-2.

(3) الشافعي: الأم، 9 / ص 295.

وأما غير الشافعي من الجمهور: فإنهم لم يحددوا للهدنة مدة إنما تركوا لاجتهاد الإمام وبقدر الحاجة، وحسب المصلحة التي يراها. (1)

والذي يظهر لي أن الشافعية يتفقون مع الجمهور من ناحية عملية، حين يفرقون بين حالة القوة والضعف للمسلمين وما يبني عليها من تحديد مدة الهدنة، وكذلك حينما يتركون للإمام أن يحدد المدة إذا كانت حاجة الأمة باقية في ذلك.

وبناء على ذلك فتحديد مدة الهدنة يدخل في سياق السياسة الشرعية، القائمة بالأساس على اعتبار المصلحة المرسلّة، فيُعمل الإمام أو من ينوب مكانه هذا الدليل في تحديد هذه المدة.

(1) لمزيد الإيضاح في هذه المسألة نستعرض أقوال الفقهاء والعلماء فيما يلي:

جاء في الفتاوى الكبرى: " ويجوز عقدها مطلقاً ومؤقتاً والمؤقت لازم من الطرفين يجب الوفاء به ما لم ينقضه العدو ولا ينقض بمجرد خوف الخيانة في أظهر قولي العلماء، وأما المطلق فهو عقد جائز يعمل الإمام فيه بالمصلحة " (4 / ص 613)
وابن القيم يبين أن الهدنة تجوز مؤقتة ودون تأقيت بحسب مصلحة المسلمين ويضع هذه المسألة تحت عنوان: فصل هل تجوز الهدنة المطلقة دون تحديد مدة فيقول بعد أن يعرض أقوال العلماء في ذلك: " و الصواب أنه يجوز عقدها مطلقاً ومؤقتة.
ويجوز عقدها مطلقاً وإذا كانت مطلقة لم يمكن أن تكون لازمة التأييد بل متى شاء نقضها وذلك أن الأصل في العقود أن تعقد على أي صفة كانت فيها المصلحة والمصلحة قد تكون في هذا وهذا.
وللعائد أن يعقد العقد لازماً من الطرفين وله أن يعقده جائزاً يمكن فسخه إذا لم يمنع من ذلك مانع شرعي وليس هنا مانع بل هذا قد يكون هو المصلحة فإنه إذا عقد عقداً إلى مدة طويلة فقد تكون مصلحة المسلمين " (أحكام أهل الذمة ، 2 / ص 874 - 876)
وفي كشف القناع: " وتجوز ولو فوق عشر سنين لأنها تجوز في أقل من عشر فجازت في أكثر منها كمدة الإجارة ولأنه إنما جاز عقدها للمصلحة فحيث وجدت جازت تحصيلاً للمصلحة " (3 / ص 127)

وهذا ما اختاره الزحيلي وابن باز، يقول الأخير: " تجوز الهدنة مع الأعداء مطلقاً ومؤقتة، إذا رأى ولي الأمر المصلحة في ذلك؛ لقول الله سبحانه: ﴿ وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ﴾ (سورة الأنفال الآية 61)، ولأن النبي ﷺ فعلهما جميعاً، كما صالح أهل مكة على ترك الحرب عشر سنين، يأمن فيها الناس، ويكف بعضهم عن بعض، وصالح كثيراً من قبائل العرب صلحاً مطلقاً، فلما فتح الله عليه مكة نبذ إليهم عهودهم، وأجل من لا عهد له أربعة أشهر، كما في قول الله سبحانه: ﴿ بَرَاءَةٌ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ فَسِيحُوا فِي الْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ ﴾ (سورة التوبة الآيتان 1-2). وبعث ﷺ المنادين بذلك عام تسع من الهجرة بعد الفتح مع الصديق لما حج ﷺ؛ ولأن الحاجة والمصلحة الإسلامية قد تدعو إلى الهدنة المطلقة ثم قطعها عند زوال الحاجة، كما فعل ذلك النبي صلى الله عليه وسلم، وقد بسط العلامة ابن القيم - رحمه الله - القول في ذلك في كتابه (أحكام أهل الذمة)، واختار ذلك شيخه شيخ الإسلام ابن تيمية وجماعة من أهل العلم. والله ولي التوفيق " .

حوار أجراه الدكتور عبد الله الرفاعي رئيس تحرير جريدة المسلمون مع سماحة الشيخ حفظه الله، ونشر نص الحوار في العدد (516) بتاريخ 1415/7/21 هـ - مجموع فتاوى ومقالات متنوعة الجزء الثامن، الموقع الإلكتروني لفضيلة الشيخ عبد الله بن باز رحمه الله على الرابط: www.binbaz.org.sa/mat/1943-18k .

الخلاصة:

من خلال عرضنا لما سبق، يظهر لنا أن دليل المصلحة المرسلّة بالغ الأهمية في استنباط الأحكام الشرعية التي تواكب مستجدات العصر، بل إن هذا الدليل كما سبق وبيننا يخرج من رحم الاجتهاد المقاصدي، والذي بدوره يعد من أهم بواعث استشراف المستقبل بالإضافة إلى أنه من أسس تمثين الحضارة الإسلامية.

وهذا ما رأيناه حيث لعب هذا الدليل دوراً هاماً في الأحكام الدستورية حيث كان تنصيب الخليفة والذي يعد من أهم أمور الدين قائماً على اعتبار المصلحة المرسلّة، وكذلك فقد شرّعت المصلحة المرسلّة العديد من المستجدات الإدارية في عهد الشيخين أبي بكر وعمر رضي الله عنهما وكذلك في مجال الترتيبات العسكرية.

وكذلك فإن العقوبات بكافة أنواعها الحدية والقصاص والتعزيرية، قد لعبت فيها المصلحة المرسلّة دوراً وإن كان بمستوى مختلف.

فقد رأينا دوراً للمصلحة المرسلّة في مجال العقوبات الحدية من إثباتها لبعض موجبات الحدود وتأجيل تطبيق البعض الآخر، وكذلك الزيادة على الحدود في بعضها، والمصلحة المرسلّة كذلك عملت في بعض وسائل تنفيذ عقوبات الحدود والقصاص وكيفياتها.

أما في مجال العقوبات التعزيرية، فإن المصلحة المرسلّة تلعب دوراً كبيراً وأساسياً في إثبات جرائم التعزير وفي تحديد العقوبة نفسها، وفي توقيتها، وكذلك في وسائل مثل هذه العقوبات.

أما في مجالات العلاقات الدولية، والتي من أهم أسسها أنها تدور على تحقيق المصلحة للأمة الإسلام، فقد رأينا أن المصلحة المرسلّة قد عملت في العديد من مسائل الجهاد كأحكام الأسرى، والمعاهدات والاتفاقيات، وكذلك في مسائل المال المتحصل للدولة الإسلامية جراء الغزو أو الفتح.

وإن هذه المجالات الثلاث - الأحكام الدستورية، أحكام العقوبات، أحكام العلاقات الدولية - والتي قد لعبت فيها المصلحة المرسلّة دوراً مهماً، تمثل بلا شك مفردات السياسة الشرعية، وهذا يبين دور هذا الدليل - المصلحة المرسلّة - في أحكام السياسة الشرعية في عصر الصحابة رضي الله عنهم.

الخاتمة : وقسمت إلى قسمين :

القسم الأول : أهم النتائج التي توصل إليها البحث :

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات ، والصلاة والسلام على أشرف المخلوقات سيد الأنام وعلى آله وصحبه والمؤمنين والمؤمنات وبعد ...

في ختام هذا البحث أسأل الله تعالى التوفيق والسداد ، وهذه جملة من أهم النتائج التي توصلت إليها والمتمثلة في :

1- أن المصلحة المرسله هي: " كل منفعة داخله في مقاصد الشارع دون أن يكون لها شاهد خاص بالاعتبار أو الإلغاء " ، وأن أهميتها تبرز حيث إنه يمكن بواسطتها إحداث التشريعات والقوانين اللازمة لكل ما يستجد من وقائع وما تقتضيه ظروف الحياة المعيشية .

2- قد عملت بالمصلحة المرسله المذاهب الأربعة المشهورة ، وكان هذا ظاهراً وبيناً في الفروع الفقهية ، بالرغم من اختلافهم في كونه دليلاً مستقلاً من أدلة الأحكام الشرعية ، وهذا يعني أن العمل بالمصلحة المرسله هو قول الجمهور وهو الراجح بين أقوال العلماء .

3- التعريف المختار للسياسة الشرعية أو ما يسمى بالفقه السياسي هو : " تدبير شئون الأمة في الداخل والخارج ، وفق المصلحة العامة ، وبما يتفق مع مقاصد الشريعة " .

4- إن العمل بالسياسة الشرعية ، أصل أصيل في شرع الله تعالى ، حيث تضافرت الأدلة من الكتاب العزيز ، والسنة النبوية المشرفة ، على وجوب العمل به ، وكذلك هو عمل الصحابة الكرام ، وما تدعمه القواعد الشرعية ، فتبين حجية العمل بالسياسة الشرعية .

5- الفقه السياسي الإسلامي نوعان ، فقه ثابت وهو قواعد السياسة الشرعية ومقاصدها العامة في الأحوال العادية ، وآخر متغير متطور تقتضيه سياسة التشريع ، وهذا الأخير أساسه المصادر التبعية للفقه الإسلامي وبالأخص المصالح المرسله وسد الذرائع وفتحها ، ومبدأ الاستحسان والعرف .

6- تتبع أهمية العمل بقواعد السياسة الشرعية وخصوصاً (المصلحة المرسله) من أن ترك العمل بها واتباع التقليد من قبل القادرين على الاجتهاد يعني هدم أكبر جانب من الفقه المتطور المتغير ، وبالمقابل فإن العمل بها خليق أن يحقق المصالح التي تنهض بحضارة الأمة .

7- الاستصلاح الشرعي يعتبر أخصب الطرق التشريعية فيما لا نص فيه ، ولذلك هو من أهم عوامل المرونة في الشريعة الإسلامية ، وخاصة الفقه السياسي .

8- ظهر لي أن المصلحة المرسله لها دور في إنشاء أحكام فقه سياسي جديدة ، وكان هذا واضحاً في عصر الصحابة رضي الله عنهم ، والتابعين ومن بعدهم .

9- إن تغيير بعض الأحكام في الشريعة الإسلامية بشكل عام وفي الفقه السياسي خاصة ، أمر لا مندوحة عنه؛ لأنه يحقق مقاصد الشارع الحكيم ، وهذا التغيير محركه الأساس هو نظرية الاستصلاح .

10- قد نأكد لدينا من خلال البحث ، أن المصلحة المرسلّة تُشرّع العديد من الأحكام الدستورية ، ومن ذلك أعظم أمر في الأمة ألا وهو تنصيب الخليفة ، وكذلك شرّعت العديد من التنظيمات الإدارية والعسكرية في عصر الصحابة الكرام رضي الله عنهم ومن بعدهم .

11- يبدو لي رجحان العمل بالمصلحة المرسلّة في إثبات بعض جرائم الحدود ، وذلك من خلال العمل بقريظة البصمة الوراثية وقريظة الفحوصات الطبية ، وكذلك يمكن أن تعمل في تأجيل تطبيق بعض الحدود أو إسقاطها ، وهي بلا شك تشغل دوراً مهماً في الزيادة على الحد ، ولها دور في وسائل تنفيذ بعض عقوبات الحدود ، في حدود ما أجازّه الشارع ، أما في مجال العقوبات التعزيرية فإنها تعمل بشكل كبير جداً .

12- إن القصاص بالمقصلة وغيرها من الآلات الحديثة تُشرّعه المصلحة المرسلّة ، طالما أن هذه الوسائل لا تنافي روح التشريع الإسلامي .

13- تلعب المصلحة المرسلّة دوراً بارزاً في أحكام السياسة الشرعية ، وذلك فيما يخص العلاقات الدولية ، من جهادٍ وتوابعه ، ومعاهدات واتفاقيات ، وأموال منقولة وغير منقولة .

القسم الثاني : التوصيات

1- نوصي بأن يدرس مساق عن فقه السياسة الشرعية في برنامج البكالوريوس في كلية الشريعة والقانون ، وذلك لأهمية هذا الفقه في حياة الأمة علماً وواقعاً .

2- توصية لأعضاء البرلمان والسلك الدبلوماسي ورجال الحكومة ، بعقد دورات وندوات في السياسة الشرعية وما دل عليها من مصادر التشريع الإسلامي .

3- إلى الجهات المعنية بالتحقيق في الجرائم الأمنية والجنائية ، نوصي بتعزيز وجود المختبرات الجنائية والتي تقود إلى التعرف على المجرمين ، وذلك من خلال فحص البصمة الوراثية والفحوصات الطبية والتي ترجح العمل بها لدى فقهاء الأمة ، مما يسهل عمل هذه الجهات ويحقق الأمن للمجتمع .

4- بعد أن تبين مدى العلاقة بين المصلحة المرسلّة والسياسة الشرعية ، أوصي بأن يُبحث في علاقة المصادر التبعية الأخرى بالسياسة الشرعية ، وخصوصاً دليل سد الذرائع تكميلاً للفائدة ، حيث أنه يأتي في الدرجة الثانية من ناحية قوة العلاقة بالسياسة الشرعية بعد المصلحة المرسلّة .

والله من وراء القصد

الفهارس العامة

وتشتمل على أربعة فهارس:

- 1- فهرس الآيات القرآنية.
- 2- فهرس الأحاديث النبوية.
- 3- فهرس المصادر والمراجع.
- 4- فهرس الموضوعات.

1- فهرس الآيات القرآنية:

مكان ورودها	رقم الآية	السورة	الآية
122	179	البقرة	﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾
52	286	البقرة	﴿رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا﴾
52	28	آل عمران	﴿لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ﴾
50	104	آل عمران	﴿وَلَتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾
24	121	آل عمران	﴿وَإِذْ غَدَوْتَ مِنْ أَهْلِكَ تُبَوِّئُ الْمُؤْمِنِينَ مَقَاعِدَ لِلْقِتَالِ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾
49	159	آل عمران	﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾
ب، 23	59-58	النساء	﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾
24	105	النساء	﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ﴾
3	176	النساء	﴿وَإِنْ كَانُوا إِخْوَةً رِجَالًا وَنِسَاءً فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ﴾
18	48	المائدة	﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾
24	49	المائدة	﴿وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ﴾
60	141	الأنعام	﴿وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَ جَنَّاتٍ مَعْرُوشَاتٍ وَغَيْرَ مَعْرُوشَاتٍ﴾
139	12	الأنفال	﴿فَاضْرِبُوا فَوْقَ الْأَعْنَاقِ﴾
42	53	الأنفال	﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَىٰ قَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾
142، 24	61	الأنفال	﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ﴾

24	65	الأطفال	﴿ وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ﴾
141-140	2-1	التوبة	﴿ بَرَاءَةٌ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ * فَسِيحُوا فِي الْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ ﴾
24	92-91	النحل	﴿ وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ وَلَا تَنْقُضُوا الْأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا وَقَدْ جَعَلْتُمُ اللَّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلًا إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ * وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَقَضَتْ غَزْلَهَا ﴾
52	106	النحل	﴿ مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيْمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيْمَانِ ﴾
106	126	النحل	﴿ وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ ﴾
23	86	الكهف	﴿ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ مَغْرِبَ الشَّمْسِ وَجَدَهَا تَغْرُبُ فِي عَيْنٍ حَمِئَةٍ ﴾
45	64	مريم	﴿ وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا ﴾
22	41	الحج	﴿ الَّذِينَ إِنْ مَكَانَهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ ﴾
16	78	الحج	﴿ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾
22	55	النور	﴿ وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ ﴾
ش	12	لقمان	﴿ وَمَنْ يَشْكُرْ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ ﴾
128	38	سبأ	﴿ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾
49	42	فصلت	﴿ لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ ﴾
100، 49	38	الشورى	﴿ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ ﴾
138، 137	4	محمد	﴿ فَإِذَا لَقِيتُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّىٰ إِذَا أَتَخْتَمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَتَاقَ، فِيمَا مَنَّا بَعْدَ وَإِمَا فِدَاءً ﴾
79	25	الفتح	﴿ وَلَوْلَا رِجَالٌ مُّؤْمِنُونَ وَنِسَاءٌ مُّؤْمِنَاتٌ لَّمْ تَعْلَمُوهُمْ أَنْ تَطَّوُّوهُمْ فَتَصِيبِكُمْ مِنْهُمْ مَعْرَةٌ بَغَيْرِ عِلْمٍ ﴾

14	2	الحشر	﴿ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ ﴾
52	5	الحشر	﴿ مَا قَطَعْتُمْ مِنْ لِينَةٍ أَوْ تَرَكْتُمُوهَا قَائِمَةً عَلَى أُصُولِهَا فَبِإِذْنِ اللَّهِ وَلِيْخِزِي الْفَاسِقِينَ ﴾
24	7	الحشر	﴿ مَا آفَاءَ اللَّهِ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ ﴾
40	14	نوح	﴿ وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا ﴾

2- فهرس الأحاديث النبوية

الصفحة	اسم الراوي	نص الحديث
61	البخاري	(أُرْسِلَ إِلَيَّ أَبُو بَكْرٍ مَقْتَلًا أَهْلَ الْيَمَامَةِ)
103	البخاري	(ارم سعد ، فداك أبي وأمي)
24	البخاري ومسلم	(أَلَا كَلُّكُمْ رَاعٍ وَكَلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ)
74	مالك	(أمر بالتقاط ضوال الإبل وبيعها، فإذا جاء صاحبها أعطي ثمنها)
121	مالك	(أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ قَتَلَ نَفْرًا خَمْسَةً أَوْ سَبْعَةً بِرَجُلٍ وَاحِدٍ)
41	أبو داود	(إِنَّ اللَّهَ يَبْعُثُ لِهَذِهِ الْأُمَّةِ عَلَى رَأْسِ كُلِّ مِائَةِ سَنَةٍ مَنْ يُجَدِّدُ لَهَا دِينَهَا)
57	مسلم	(إِنَّمَا نَهَيْتُكُمْ مِنْ أَجْلِ الدَّافَةِ الَّتِي دَفَّتْ عَلَيْكُمْ فَكُلُوا وَتَصَدَّقُوا وَادْخُرُوا)
84	النسائي، الترمذي، أبو داود، وأحمد	(أن النبي ﷺ بعث معاذًا إلى اليمن، وأمره أن يأخذ من كل حالم دينارًا، أو عدله معافر)
124	مسلم	(أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ أَتَى بِرَجُلٍ قَدْ شَرِبَ الْخَمْرَ فَجَلَدَهُ بِجَرِيدَتَيْنِ نَحْوَ أَرْبَعِينَ)
26	البخاري ومسلم	(بَعَثَنِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَا وَالزُّبَيْرُ وَالْمِقْدَادُ بْنُ الْأَسْوَدِ)
25	أبو داود	(جَاءَ رَجُلٌ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ يَشْكُو جَارَهُ فَقَالَ أَذْهَبَ فَاصْبِرْ فَأَتَاهُ مَرَّتَيْنِ أَوْ ثَلَاثًا)
26	أبو داود، الترمذي، والنسائي	(حبس النبي ﷺ رجلاً في تهمة ثم خلى عنه)
74	مسلم	(سئل النبي ﷺ عن ضالة الإبل، هل يلتقطها من يراها، فنهي عن التقاطها)
50	الترمذي، أبو داود، ابن ماجه، وغيرهم	(غَلَا السَّعْرُ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ سَعَرَ لَنَا)
18	البخاري	(كَانَتْ بَنُو إِسْرَائِيلَ تَسُوسُهُمُ الْأَنْبِيَاءُ)
115	البخاري	(لَأَنْ تَكُونُوا عَوْنَ الشَّيْطَانِ عَلَى أَخِيكُمْ)
78، 28	ابن ماجه	(لَأَضْرِرَنَّ وَلَا ضَرَّارَ)
117	ابن ماجه	(لَأَقُودَنَّ إِنَّا بِالسَّيْفِ)

124	عبد الرزاق	(لم يكن رسول الله ﷺ فرض في الخمر حداً)
45	الهيثمي	(ما أحلَّ اللهُ في كتابه فهو حلالٌ وما حرَّم فهو حرامٌ وما سكتَ عنه فهو عفوٌ)
25	البخاري ومسلم	(مَا مِنْ وَالٍ يَلِي رَعِيَّةً مِنَ الْمُسْلِمِينَ فَيَمُوتُ وَهُوَ غَاشٌّ لَهُمْ إِلَّا حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ)
57	البخاري ومسلم	(مَنْ ضَحَّى مِنْكُمْ فَلَا يُصْبِحَنَّ بَعْدَ ثَلَاثَةِ وَبَقِيَّ فِي بَيْتِهِ مِنْهُ شَيْءٌ)
78	مسلم	(نهى أن يطرق الرجل أهله ليلاً)
74	مالك	(وكان الحكم على ذلك حتى خلافة عثمان، فلما رأى الناس قد دبَّ إليهم الفساد، وامتدت أيديهم إلى الحرام عدل الحكم)

3- فهرس المصادر والمراجع

أولاً: القرآن الكريم وعلومه

- 1) الجصاص: أحمد بن علي الرازي الجصاص أبو بكر، أحكام القرآن، دار الفكر.
- 2) السعدي: عبد الرحمن بن ناصر، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، إهداء من الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة - مؤسسة مكة للطباعة والنشر.
- 3) القرطبي: أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين، الجامع لأحكام القرآن، دار الحديث، 1423 هـ - 2002 م.
- 4) ابن كثير: الحافظ أبو الفداء، تفسير القرآن العظيم، دار البيان الحديثة، 1423 هـ - 2002 م.

ثانياً: الحديث الشريف وشروحه

- 5) الألباني: محمد ناصر الدين، إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، المكتب الإسلامي - بيروت، ط2 1405 - 1985.
- 6) البخاري: محمد بن إسماعيل أبو عبدالله، صحيح البخاري، دار الحديث - القاهرة، 1425 هـ - 2004 م.
- 7) البيهقي: أحمد بن الحسين بن علي بن موسى أبو بكر، سنن البيهقي الكبرى، دار الفكر، ط1 1419 هـ - 1999 م.
- 8) التبريزي: محمد بن عبد الله الخطيب، مشكاة المصابيح، تحقيق محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، ط2 1405 هـ - 1985 م.
- 9) الترمذي: محمد بن عيسى أبو عيسى الترمذي السلمي، سنن الترمذي، مع الحكم على أحاديثه والتعليق للألباني، مكتبة دار المعارف للنشر والتوزيع - الرياض - ط1.
- 10) الحاكم النيسابوري: محمد بن عبد الله أبو عبد الله، المستدرک على الصحيحين، دار الكتب العلمية - بيروت ط1 1411 هـ - 1990 م.
- 11) ابن حجر: أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد العسقلاني، التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، مكتبة نزار مصطفى الباز، ط1، 1417 هـ - 1997 م.
- 12) ابن حنبل: أحمد بن حنبل أبو عبدالله الشيباني، مسند الإمام أحمد بن حنبل، دار الفكر.
- 13) الدارمي: عبد الله بن عبد الرحمن أبو محمد، سنن الدارمي، دار ابن حزم، ط1 1423 هـ - 2002 م.
- 14) أبو داود: سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي، سنن أبي داود، مع الحكم على أحاديثه والتعليق للألباني، مكتبة دار المعارف للنشر والتوزيع - الرياض - ط1.

- (15) ابن دقيق العيد: تقي الدين أبو الفتح محمد بن علي بن وهب بن مطيع القشيري، إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، دار الكتب العلمية.
- (16) ابن أبي شيبة: أبو بكر عبد الله بن محمد العبسي الكوفي، مُصنّف ابن أبي شيبة، دار الفكر، 1414 هـ - 1994 م.
- (17) الصنعاني: أبو بكر عبد الرزاق بن همام، مصنّف عبد الرزاق، دار الكتب العلمية، 1421 هـ - 2000 م.
- (18) العسقلاني: أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل الشافعي، فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار مصر للطباعة، ط1، 1421 هـ - 2001 م.
- (19) القاسم بن سلام: أبو عبيد، كتاب الأموال، دار الفكر - بيروت ط 3 1401 هـ - 1981 م.
- (20) القرشي: يحيى بن آدم، كتاب الخراج، دار الشروق، ط11987 م.
- (21) ابن ماجه: محمد بن يزيد أبو عبدالله القزويني، سنن ابن ماجه، مع الحكم على أحاديثه والتعليق للألباني، مكتبة دار المعارف للنشر والتوزيع - الرياض - ط1.
- (22) مالك: مالك بن أنس أبو عبدالله الأصبحي، موطأ الإمام مالك، المكتبة العلمية.
- (23) النسائي: أحمد بن شعيب أبو عبد الرحمن النسائي، سنن النسائي، مع الحكم على أحاديثه والتعليق للألباني، مكتبة دار المعارف للنشر والتوزيع - الرياض - ط1.
- (24) الهيثمي: علي بن أبي بكر، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، دار الكتب العلمية، ط1 1422 هـ - 2001 م.

ثالثاً: أصول الفقه وقواعده:

أصول المذاهب:

- (25) الأمدي: سيف الدين علي بن محمد، الإحكام في أصول الأحكام، دار الفكر.
- (26) الإيجي: عبد الرحمن بن أحمد، شرح العضد، دار الكتب العلمية بيروت، ط1 1421 هـ - 2000 م.
- (27) ابن بدران: عبد القادر بن أحمد بن مصطفى، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل، دار الكتب العلمية، ط1، 1417 هـ - 1996 م 0
- (28) البخاري: علاء الدين عبد العزيز بن أحمد، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، دار الكتاب العربي، 1394 هـ - 1974 م 0
- (29) البناني: عبد الرحمن جاد الله، حاشية العلامة البناني على شرح الجلال المحلي على متن جمع الجوامع، دار الكتب العلمية، ط1 1418 هـ - 1998 م.

- (30) الجوزية: ابن قيم، إعلام الموقعين عن رب العالمين، دار الحديث، 1425 هـ - 2004 م.
- (31) الرازي: فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين، المحصول في علم أصول الفقه، من مطبوعات جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط1 1401 هـ - 1981 م.
- (32) الزنجاني: أبو المناقب شهاب الدين محمود بن أحمد، تخريج الفروع على الأصول، مطبعة جامعة دمشق، 1382 هـ - 1962 م.
- (33) أبو زهرة: محمد، الإمام مالك بن أنس، دار الفكر العربي، 1427 هـ - 2006 م.
- (34) السبكي: علي بن عبد الكافي، الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوي، دار الكتب العلمية، ط1، 1404 هـ - 1984 م.
- (35) السرخسي: شمس الدين، المبسوط، دار المعرفة - بيروت، ط2.
- (36) السيوطي: عبد الرحمن بن أبي بكر، الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية - بيروت، ط1 1413 هـ - 1983 م.
- (37) الشاطبي: أبي إسحاق إبراهيم بن موسى، الاعتصام، دار الكتب العلمية، ط2، 1415 هـ - 1995 م.
- (38) الشاطبي: إبراهيم بن موسى، الموافقات في أصول الشريعة، دار الحديث - القاهرة، 1427 هـ - 2006 م.
- (39) الشوكاني: محمد بن علي بن محمد، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط1 1423 هـ - 2002 م.
- (40) الغزالي: حجة الإسلام أبو حامد، شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، مطبعة الإرشاد - بغداد، 1390 هـ - 1971 م.
- (41) الغزالي: أبو حامد محمد بن محمد بن محمد، المستصفى من علم الأصول، دار إحياء التراث العربي و مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ط1.
- (42) ابن قدامة: عبد الله بن أحمد، روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، دار الكتب العلمية، ط2 1414 هـ - 1994 م.
- (43) اللكنوي: محمد بن نظام الدين محمد السهالوي الأنصاري، فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، دار الكتب العلمية، ط1 1423 هـ - 2002 م.
- (44) النسفي: عبد الله بن أحمد، كشف الأسرار شرح المصنف على المنار، دار الكتب العلمية، ط1 1406 هـ - 1986 م.

(ب) أصول عامة:

- (45) إدريس: حمادي، الخطاب الشرعي وطرق استثماره، المركز الثقافي العربي، ط1، 1994.
- (46) الأمدي: سيف الدين علي بن محمد، الإحكام في أصول الأحكام، دار الفكر، 1401هـ - 1981 م
- (47) البغا: مصطفى، أثر الأدلة المختلف فيها، دار الإمام البخاري.
- (48) البوطي: محمد سعيد، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، الدار المتحدة للطباعة والنشر - مؤسسة الرسالة، ط6، 1412 هـ - 1992 م.
- (49) الجديع: عبد الله بن يوسف، تيسير علم أصول الفقه، مؤسسة الريان، ط1427، 4هـ - 006 م.
- (50) حسب الله: علي، أصول التشريع الإسلامي، دار المعارف بمصر، ط5 1396 هـ - 1976 م.
- (51) حسين (أحمد فراج) و الشرنباصي (رمضان): أصول الفقه الإسلامي، دار الجامعة الجديدة للنشر، 2004.
- (52) الخادمي: نور الدين بن مختار، الاجتهاد المقاصدي حجيته.. ضوابطه.. مجالاته، سلسلة كتاب الأمة (سلسلة دورية تصدر كل شهرين عن وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية - قطر)، ع 65، جمادى الأولى 1419 هـ، السنة الثامنة عشرة
- (53) الخفيف: علي، أسباب اختلاف الفقهاء، دار الفكر العربي، ط2 1416 هـ - 1996 م.
- (54) خلاف: عبد الوهاب، علم أصول الفقه، دار الحديث، 1423 هـ - 2003 م.
- (55) الدريني: محمد فتحي، بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله، مؤسسة الرسالة، ط1 1414هـ - 1994 م.
- (56) الدريني: فتحي، المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي، الشركة المتحدة للتوزيع، ط2، 1405 هـ - 1985 م
- (57) الراشد: محمد أحمد، أصول الإفتاء والاجتهاد التطبيقي في نظريات فقه الدعوة الإسلامية، دار المحراب.
- (58) الزحيلي: وهبة، أصول الفقه الإسلامي، دار الفكر، ط1 1406 هـ - 1986 م.
- (59) أبو زهرة: محمد، ابن حنبل حياته وعصره، آراؤه وفقهه، دار الفكر العربي، 1427 هـ - 2006 م
- (60) الطائي: أحمد عليوي حسين، الموازنة بين المصالح دراسة تطبيقية في السياسة الشرعية، دار النفائس، الأردن، ط1 1427 هـ - 2007 م.
- (61) سلطان: صلاح، الأدلة الاجتهادية بين الغلو والإنكار، ط2 1427 هـ - 2006 م.

62) شلبي: محمد مصطفى، أصول الفقه الإسلامي، دار النهضة العربية - بيروت ط2: 1398هـ - 1978م.

63) العنكي: مجيد حميد، أثر المصلحة في التشريعات، الدار العلمية الدولية ودار الثقافة للنشر والتوزيع، ط1، 2002 م.

64) القرضاوي: يوسف، شريعة الإسلام صالحة للتطبيق في كل زمان ومكان، مكتبة وهبة.

65) القرضاوي: يوسف، عوامل السعة والمرونة في الشريعة الإسلامية، مكتبة وهبة، ط3، 1419هـ - 1999م

66) المرعشلي: محمد عبد الرحمن، اختلاف الاجتهاد وتغيره وأثر ذلك في الفتيا، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، 1424 هـ - 2003 م

رابعاً: السياسة الشرعية والقضاء:

67) ابن تيمية: السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، دار الكاتب العربي، الدار العثمانية - عمان / مكتبة الراشد بتحقيق د.صالح اللحام، ط1 1425 هـ - 2004 م.

68) الجوزية: ابن قيم، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى 1991 م.

69) حلمي: محمود، نظام الحكم الإسلامي مقارناً بالنظم الوضعية، دار الهدى، ط1

70) حيدر: علي، درر الحكام شرح مجلة الأحكام، دار الكتب العلمية - بيروت.

71) خلاف: عبد الوهاب، السياسة الشرعية أو نظام الدولة الإسلامية في الشئون الدستورية والخارجية و المالية، دار الأنصار - القاهرة، 1397 هـ - 1977 م.

1398هـ - 1978 م

72) الدريني: فتحي، خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، مؤسسة الرسالة، ط1، 1402 هـ - 1982 م.

73) الرفاعي: جميلة عبد القادر، السياسة الشرعية عند الإمام ابن قيم الجوزية، دار الفرقان للنشر والتوزيع، ط1، 2004 م.

74) شلبي: أحمد، السياسة والاقتصاد في التفكير الإسلامي، ط4 1979 م

75) عليان: شوكت محمد، دور الحسبة في حماية المصالح، ط1، 1421 هـ - 200 م

76) العوا: محمد سليم و غليون: برهان، النظام السياسي الإسلامي، دار الفكر، ط1، 1424 هـ - 2004 م

77) أبو فارس: محمد عبد القادر، النظام السياسي في الإسلام، 1980.

- (78) ابن فرحون: إبراهيم ابن الإمام شمس الدين أبي عبد الله محمد اليعمرى، تبصرة الحكام في أصول الأفضية ومناهج الأحكام، دار الكتب العلمية - لبنان/ بيروت - 1422هـ - 2001م.
- (79) القرضاوى: يوسف، السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها، مكتبة وهبة، ط1، 1419 هـ - 1998 م.
- (80) الماوردي: الأحكام السلطانية، دار الحديث، 1427 هـ - 2006 م.

خامساً: الفقه الإسلامي:

(أ) فقه المذاهب:

- (81) الأنصاري: شيخ الإسلام زكريا، أسنى المطالب في شرح روض الطالب، المكتبة الإسلامية.
- (82) ابن تيمية: تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، الفتاوى الكبرى، دار المعرفة.
- (83) البجيرمي: سليمان بن عمر بن محمد، حاشية البجيرمي على شرح منهج الطلاب (التجريد لنفع العبيد)، المكتبة الإسلامية - ديار بكر - تركيا.
- (84) البهوتي: منصور بن يونس بن إدريس، شرح منتهى الإرادات المسمى دقائق أولي النهى لشرح المنتهى، دار الفكر
- (85) البهوتي: منصور بن يونس بن إدريس، كشف القناع عن متن الإقناع، دار الكتب العلمية، ط1 1418 هـ - 1997 م
- (86) ابن حزم: أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري، المحلى، مكتبة دار التراث
- (87) الدسوقي: محمد عرفه، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، دار إحياء الكتب العربية
- (88) الدردير: أحمد بن محمد بن أحمد، الشرح الصغير للدردير مع حاشية الصاوي، 1410 هـ - 1989 م
- (89) الرُّعيني: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن الطرابلسي المغربي، المعروف بالحطاب، مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، دار الفكر، ط2، 1398 هـ - 1978م.
- (90) الزيلعي: فخر الدين عثمان بن علي الحنفي، تبين الحقائق شرح كنز الدقائق، دار الكتب الإسلامي - القاهرة - 1313هـ.
- (91) الشافعي: أبو عبد الله محمد بن إدريس، الأم، دار الكتب العلمية - بيروت، ط1 1413 هـ - 1993 م.

- 92) الشربيني: محمد الخطيب، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، دار الحديث - القاهرة، 1427 هـ - 2006 م
- 93) الصاوي: أحمد، بلغة السالك لأقرب المسالك، دار الفكر
- 94) الطحاوي: أحمد بن محمد بن إسماعيل، حاشية الطحاوي على الدر المختار، دار المعرفة، 1395 هـ - 1975 م
- 95) ابن عابدين: حاشية رد المختار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار فقه أبو حنيفة، دار الفكر للطباعة والنشر - بيروت - 1421 هـ - 2000 م.
- 96) الغنيمي: عبد الغني دمشقي الميداني، اللباب في شرح الكتاب، دار الحديث، ط4، 1399 هـ - 1979 م
- 97) ابني قدامة: موفق الدين وشمس الدين، المغني ومعه الشرح الكبير على متن المقنع في فقه الإمام أحمد بن حنبل، دار الفكر.
- 98) ابن القيم: أحكام أهل الذمة، دار الجيل، ط1 1421 هـ - 2001 م.
- 99) ابن مفلح: إبراهيم بن محمد بن عبد الله بن محمد، أبو إسحاق، برهان الدين، المبدع شرح المقنع، المكتب الإسلامي، 1402 هـ - 1982 م
- 100) ابن نجيم الحنفي: زين الدين، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، دار الكتاب الإسلامي.
- 101) القرافي: الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام، دار البشائر الإسلامية، ط1 بحلب 1387 هـ - 1967 م، ط2 بيروت 1416 هـ - 1995 م.
- 102) القرافي: شهاب الدين أحمد بن إدريس، الذخيرة، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1994 م
- 103) القليوبي: شهاب الدين أحمد بن أحمد بن سلامة، حاشيتان. قليوبي: على شرح جلال الدين المحلي على منهاج الطالبين، دار الكتب العلمية، 1417 هـ - 1997 م
- 104) الكاساني: علاء الدين، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتب العلمية، ط2، 1406 هـ - 1986 م.
- 105) المرداوي: علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان دمشقي الصالحي، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، دار إحياء التراث العربي، 1337 هـ - 1957 م.
- 106) مالك بن أنس: المدونة الكبرى، دار الفكر
- 107) المرغيناني: أبي الحسن علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الرشداني، الهداية شرح بداية المبتدي، دار السلام ط2 1427 هـ - 2006 م.
- 108) النووي: أبو زكريا محي الدين بن شرف، المجموع شرح المهذب، المكتبة السلفية - المدينة المنورة.

- (109) النووي، روضة الطالبين وعمدة المفتين، المكتب الإسلامي، ط2، 1405 هـ - 1985م.
- (110) ابن الهمام: كمال الدين محمد بن عبد الواحد، فتح القدير، دار الفكر، ط1 1389 هـ - 1970 م، ط2 1397 هـ - 1977م.
- (111) وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية: الكويت ، الموسوعة الفقهية، ط1 1412 هـ - 1992م.

(ب) فقه عام:

- (112) بلتاجي: محمد، منهج عمر في التشريع، دار السلام، ط2، 1424 هـ - 2003م.
- (113) الجبوري: عبد الله محمد، الفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد، دار النفائس - الأردن، ط1 1425 هـ - 2005 م.
- (114) جريشة: علي، مصادر الشريعة الإسلامية مقارنة بالمصادر الدستورية، مكتبة وهبة
- (115) الدقس: كامل، الدولة الإسلامية، دار الأرقم، ط1، 1993
- (116) ابن رشد: أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي الشهير بابن رشد الحفيد، بداية المجتهد و نهاية المقتصد، دار إحياء التراث العربي، ط1، 1412هـ- 1992م
- (117) الزحيلي: وهبة، الفقه الإسلامي وأدلته، دار الفكر المعاصر
- (118) الزرقاء: مصطفى أحمد، المدخل الفقهي العام، دار الفكر، دمشق، 1967 - 1968.
- (119) سابق: سيد، فقه السنة، دار الفتح للإعلام العربي، ط1، 1421هـ- 2000 م
- (120) الشوكاني: محمد بن علي بن محمد، نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخيار شرح منتقى الأخبار، دار الفكر، ط1 1421 هـ - 2000م.
- (121) الصنعاني: محمد بن علي، الدرر البهية في المسائل الفقهية، دار النشر الدولي، ط1، 1413هـ.
- (122) ابن عبد البر: أبو عمر يوسف بن عبد الله النمري، الاستنكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار، مؤسسة الرسالة، ط1، 1414 هـ - 1993م.
- (123) أبو عبيد: عارف، العلاقات الدولية في الفقه الإسلامي، دار النفائس، ط1، 1427هـ - 2007م.
- (124) عودة: عبد القادر، التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي، دار الكاتب العربي
- (125) ابن القيم: محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله، إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان، دار الحديث - القاهرة، تحقيق: السيد الجميلي.
- (126) ابن القيم: الجوزية: محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين، زاد المعاد في هدي خير العباد، دار ابن رجب، ط1، 1426 هـ - 2006 م.

127) موسى: محمد يوسف، المدخل لدراسة الفقه الإسلامي، دار الفكر العربي، ومكتبة الجلاء الجديدة 1416 هـ - 1996 م.

سادساً: كتب التاريخ والبلدان:

- 128) ابن الأثير: الكامل في التاريخ، دار الكتب العلمية، ط1 1407 هـ - 1987 م.
129) الحموي: ياقوت، معجم البلدان، دار الفكر - بيروت
130) ابن خلدون: مقدمة ابن خلدون، دار العودة
131) ابن سعد: محمد بن سعد بن منيع أبو عبدالله البصري الزهري، الطبقات الكبرى، دار صادر - بيروت.
132) ابن كثير: الحافظ أبو الفداء، البداية والنهاية، دار الحديث، 1427 هـ - 2006 م.
133) ابن هشام: السيرة النبوية، دار الحديث، 1424 هـ - 2004 م.
134) الطبري: محمد بن جرير، تاريخ الأمم والملوك، مؤسسة الأعلمي، 1879 م.

سابعاً: كتب اللغة والمعاجم:

- 135) الجرجاني: علي بن محمد بن علي، التعريفات، دار الراشد.
136) الخوارزمي الزمخشري: أبو القاسم محمود بن عمر بن محمد بن عمر أساس البلاغة، دار صادر - 1399 هـ - 1979 م.
137) الرازي: محمد بن أب بكر بن عبد القادر، مختار الصحاح، دار الحديث، ط1 1421 هـ - 2000 م.
138) الزبيدي: محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني، أبو الفيض، الملقب بمرتضى، تاج العروس من جواهر القاموس.
139) سانو: قطب مصطفى، معجم مصطلحات أصول الفقه، دار الفكر المعاصر - بيروت، دار الفكر - دمشق، ط1 2000 م، ط2 1423 هـ - 2002 م.
140) الفيروزآبادي: محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، دار الفكر، 1415 هـ - 1995 م.
141) الفيومي: أحمد بن محمد بن علي، المصباح المنير، دار الحديث، ط1 1421 هـ - 2000 م.
142) الكفوي: أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني: الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط2 1413 هـ - 1993 م.
143) مجموعة من المؤلفين، المعجم الوسيط، المكتبة الإسلامية.
144) ابن منظور: محمد بن مكرم بن منظور الأفرقي المصري، لسان العرب، دار صادر - بيروت، الطبعة: الأولى.

145) النسفي: نجم الدين أبي حفص عمر بن محمد، طلبية الطلبة في الاصطلاحات الفقهية، دار الفنائس - عمان - 1416هـ - 1995م، تحقيق: خالد عبد الرحمن العك.

ثامناً: المجالات والدوريات والرسائل:

146) الأمين: حسن عبد الله، توظيف الزكاة في مشاريع ذات ريع بلا تمليك فردي للمستحق، بحث محكم منشور في مجلة مجمع الفقه الإسلامي لمؤتمر مجمع الفقه الإسلامي، م1، ع3، ص 365، 1408 هـ - 1987 م.

147) الترتوري: مطاوع، مصادر النظم الإسلامية، مجلة البحوث الإسلامية، ع27 / ص 127، 1410 هـ.

148) دنيا: شوقي أحمد، المضاربات على العملة ماهيتها وآثارها وسبل مواجهتها مع تعقيب من منظور إسلامي، بحث محكم منشور في مجلة مركز صالح كامل للاقتصاد الإسلامي جامعة الأزهر، السنة الثانية، ع 6، ص 52، 1419 هـ - 1998 م.

149) الصالح: عبد الله محمد، المصلحة المرسلية عند الأصوليين وتطبيقاتها المعاصرة، دراسات، مجلة علمية محكمة، م 26 ع 2، 1420 هـ - 1999 م.

150) الصالح: عبد الله محمد، المصلحة المرسلية عند الأصوليين وتطبيقاتها المعاصرة، مجلة دراسات، م26، ع2، 1420 هـ - 1999 م.

151) أبو صقر: محمد صبحي، سياسة التشريع عند عمر بن الخطاب، رسالة ماجستير، الجامعة الإسلامية - غزة، 1428 هـ - 2007 م.

152) صلاحين: عبد المجيد محمود، عموم البلوى، مفهومه وآثاره الفقهية، بحث محكم في مجلة دراسات، م25، ع 2، ص 366، 1419 هـ - 1998 م.

153) عشاوي: صالح، هل هناك دستور إسلامي، وهو مقال منشور في مجلة الدعوة صوت الحق والقوة والحرية، م6، ع40، ص 12-13، 1399 هـ - 1979 م.

154) القرضاوي: يوسف، حوار حول العلاقة بين النص والاجتهاد، مجلة دراسات، ع10، ص 18 - 22، حولية كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، 1423 هـ - 1992 م.

155) القره داغي: علي محيي الدين، الأسواق المالية في ميزان الفقه الإسلامي، بحث محكم، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، م1، ع7، ص 82، 1412 هـ - 1992 م.

156) منصور: محمد خالد، السياسة الشرعية وقواعدها فيما لا نص فيه، وهو بحث محكم، مجلة دراسات علوم الشريعة والقانون تصدر عن عمادة البحث العلمي، الجامعة الأردنية، مجلد 25 العدد 2، 1998.

157) مقدار: زياد إبراهيم، التطور والثبات في فهم نصوص الشريعة الإسلامية، رسالة دكتوراة، جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية، جمهورية السودان، 1418 هـ - 1997 م.

تاسعاً: المواقع الإلكترونية:

م	عنوان الموقع	اسم الموقع
1	www.alminbar.al-islam.com	منبر الإسلام
2	www.islamderbalah.com	إسلام درباله
3	www.islam.gov.qa	وزارة الأوقاف الإسلامية-قطر
4	www.qaradawi.net	موقع العلامة القرضاوي
5	www.islamonline.net	موقع إسلام أونلاين
6	www.saaid.net	موقع صيد الفوائد
7	www.shamela.ws	موقع المكتبة الشاملة
8	www.moj.gov	موقع مجلة العدل الصادرة عن وزارة العدل بالمملكة العربية السعودية
9	www.balagh.com	موقع البلاغ
10	www.iumsonline.net	موقع الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين
11	www.shareah.com	موقع لواء الشريعة
12	www.binbaz.org	موقع العلامة عبد الله بن باز
13	www.alarabiya.net	موقع قناة العربية

الفهرست

الصفحة	الموضوع
أ	البسمة
ب	آية التصدير
ت	الإهداء
ث	المقدمة
ج	أهمية الموضوع
ج	أسباب اختيار الموضوع
ح	الجهود السابقة
خ، د، ذ، ر	خطة البحث
ز	منهج البحث
س	ملخص البحث
ش	الشكر والتقدير
1	الفصل التمهيدي: علاقة المصلحة المرسلّة بالسياسة الشرعية
2	المبحث الأول: حقيقة المصلحة المرسلّة وأقسامها
3	توطئة
3	المطلب الأول: حقيقة المصلحة المرسلّة
3	أولاً: المصلحة لغة
4	ثانياً: المصلحة اصطلاحاً
4	ثالثاً: المرسلّة لغة
4	المصلحة المرسلّة اصطلاحاً
7	المطلب الثاني: أهمية المصلحة المرسلّة وأسبابها ومحلها
7	أولاً: أهمية المصلحة المرسلّة
8	ثانياً: الأسباب الداعية للعمل بالمصلحة المرسلّة
9	ثالثاً: محل العمل بالمصلحة المرسلّة
10	المطلب الثالث: حجية المصلحة المرسلّة وآراء العلماء فيها وشروطها

10	أولاً: حجيتها ومذاهب العلماء فيها و أدلة مذاهب العلماء
13	أدلة المجيزين
14	أدلة المانعين
15	الترجيح
16	ثانياً: شروط العمل بالمصلحة المرسله
17	المبحث الثاني: حقيقة السياسة الشرعية وبيان قواعدها
18	المطلب الأول: حقيقة السياسة الشرعية لغة واصطلاحاً
18	أولاً: السياسة لغة
18	ثانياً: الشرعية لغة
19	ثالثاً: تعريفات السياسة الشرعية اصطلاحاً
21	التعريف المختار
22	المطلب الثاني: أدلة السياسة الشرعية
22	أولاً: أدلة السياسة الشرعية من القرآن الكريم
24	ثانياً: أدلة السياسة الشرعية من السنة النبوية
26	ثالثاً: أدلة السياسة الشرعية من فعل الصحابة الكرام رضي الله عنهم
28	رابعاً: القواعد الشرعية التي تؤيد العمل بالسياسة الشرعية وتوجيه
29	المطلب الثالث: مصادر السياسة الشرعية
29	القسم الأول: النصوص الشرعية الخاصة الواردة في المسألة الخاصة
30	القسم الثاني: قواعد السياسة الشرعية فيما لا نص فيه
31	أهمية العمل بقواعد السياسة الشرعية فيما لا نص فيه
33	المبحث الثالث: قيمة المصلحة المرسله بالنسبة للسياسة الشرعية
36	الفصل الأول: أثر المصلحة المرسله في أحكام السياسة الشرعية
37	المبحث الأول: أثر المصلحة المرسله في مرونة أحكام السياسة الشرعية
38	المطلب الأول: المرونة لغة واصطلاحاً، والألفاظ ذات الصلة
38	البند الأول: المرونة لغة واصطلاحاً
38	أولاً: المرونة في اللغة
38	ثانياً: المرونة في الاصطلاح
39	التعريف المختار

40	البند الثاني: الألفاظ ذات الصلة بالمرونة
40	أولاً: التطور
40	1- التطور لغة
40	2- التطور اصطلاحاً
41	ثانياً: التجديد
41	1- التجديد لغة
41	2- التجديد في الاصطلاح
42	ثالثاً: التغيير
42	1- التغيير لغة
42	2- التغيير اصطلاحاً
44	المطلب الثاني: عوامل المرونة في الشريعة الإسلامية
44	تمهيد
45	عوامل المرونة في الشريعة الإسلامية
45	العامل الأول: سعة منطقة العفو المتروكة قصداً
49	العامل الثاني: اهتمام النصوص بالأحكام الكلية
50	العامل الثالث: قابلية النصوص لتعدد الأفهام
52	العامل الرابع: رعاية الضرورات والأعذار والظروف الاستثنائية ومصالح الناس المتغيرة وتبدل النوايا وتطور الزمن وتنظيماته المستحدثة
53	العامل الخامس: تغير الفتوى بتغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والأعراف والأعمار والجنس
54	العامل السادس: الأصل إطلاق المباح
55	المطلب الثالث: دور المصلحة المرسلّة في مرونة أحكام السياسة الشرعية
58	الخلاصة
59	المبحث الثاني: أثر المصلحة المرسلّة في إنشاء أحكام السياسة الشرعية
60	المطلب الأول: حقيقة الإنشاء
60	المطلب الثاني: دور المصلحة المرسلّة في إنشاء أحكام السياسة الشرعية
61	1- دور المصلحة المرسلّة في إنشاء أحكام السياسة الشرعية في عصر الصحابة
61	المثال الأول: جمع القرآن الكريم زمن أبي بكر ؓ
62	المثال الثاني: عهد أبي بكر لعمر بالخلافة

62	المثال الثالث: إن الخلفاء الراشدين قضوا بتضمين الصانع
62	المثال الرابع: اتفاق أصحاب رسول الله ﷺ على حد شارب الخمر ثمانين
63	المثال الخامس: جواز قتل الجماعة بالواحد
63	المثال السادس: ما قام به عمر ﷺ من التعازير بعقوبات شتى
63	2- دور المصلحة المرسلّة في إنشاء أحكام السياسة الشرعية في عصر التابعين
64	3- دور المصلحة المرسلّة في إنشاء أحكام السياسة الشرعية في ما بعد عصر التابعين
69	المبحث الثالث: أثر المصلحة المرسلّة في تغيير أحكام السياسة الشرعية
70	المطلب الأول: حقيقة تغيير الأحكام وأهميته وأسبابه
70	أولاً: حقيقة هذا التغيير
73	ثانياً: أهمية تغيير الأحكام
74	ثالثاً: أسباب تغيير الأحكام أو موجباته
81	علاقة أسباب تغيير الأحكام بالمصلحة المرسلّة
82	المطلب الثاني: دور المصلحة المرسلّة في تغيير أحكام السياسة الشرعية
82	المثال الأول: جمع القرآن وكتابه في المصاحف
83	المثال الثاني: عقوبة شارب الخمر
83	المثال الثالث: تمييز أهل الذمة بالزّي وما في معناه
83	المثالين الرابع والخامس
84	1- رأي عمر ﷺ في تقدير الجزية
85	2- رأي عمر ﷺ في حذف كلمة (الجزية) عن نصارى بني تغلب
86	المثال السادس: التصلب تجاه حكومة عندها رهائن من الدعاة في السجون
87	الخلاصة
88	الفصل الثاني: دور المصلحة المرسلّة في توجيه أحكام السياسة الشرعية في عصر الصحابة
89	المبحث الأول: دور المصلحة المرسلّة في توجيه الأحكام الدستورية
90	المطلب الأول: حقيقة الأحكام الدستورية
90	أولاً: تعريف الدستور لغة
90	ثانياً: تعريف الدستور اصطلاحاً
94	المطلب الثاني: كيف توجه المصلحة المرسلّة الأحكام الدستورية
97	المطلب الثالث: تطبيقات المصلحة المرسلّة في الأحكام الدستورية في عصر الصحابة

97	المثال الأول: الخلافة (الإمامة الكبرى) والبيعة
101	المثال الثاني: التطبيقات الإدارية في الدولة
103	المثال الثالث: بعض التنظيمات العسكرية
104	الخلاصة
105	المبحث الثاني: دور المصلحة المرسلّة في توجيه أحكام العقوبات
106	المطلب الأول: حقيقة العقوبة لغة واصطلاحاً
106	أولاً: العقوبة لغة واصطلاحاً
106	ثانياً: أنواع العقوبات في الشريعة الإسلامية
109	المطلب الثاني: كيف توجه المصلحة المرسلّة أحكام العقوبات
110	أولاً: عمل المصلحة المرسلّة في العقوبات الحدية والقصاص
110	1- وسائل إثبات الحدود والقصاص، ودرءهما
111	2- تأجيل تطبيق الحدود وإسقاطها
113	3- الزيادة على الحد والقصاص
113	4- وسائل تنفيذ العقوبات وكيفيةها
119	ثانياً: عمل المصلحة المرسلّة في العقوبات التعزيرية
120	المطلب الثالث: تطبيقات المصلحة المرسلّة في العقوبات التعزيرية
121	المثال الأول: قتل الجماعة بالواحد
123	المثال الثاني: عقوبة شارب الخمر
127	المبحث الثالث: دور المصلحة المرسلّة في توجيه أحكام العلاقات الدولية
128	المطلب الأول: حقيقة العلاقات الدولية في الإسلام
128	توطئة
129	حقيقة العلاقات الدولية لغة واصطلاحاً
132	المطلب الثاني: كيف توجه المصلحة المرسلّة أحكام العلاقات الدولية
133	أولاً: مجال الجهاد وأحكامه
133	ثانياً: مجال المعاهدات
133	ثالثاً: ما يقع للمسلمين من فيء وما شابهه
135	المطلب الثالث: تطبيقات المصلحة المرسلّة في أحكام العلاقات الدولية في عصر الصحابة
136	المثال الأول: ماذا يُفعل بالأسير في الإسلام

136	النقطة الأولى: في تحديد ما يفعل بالأسير من قتل أو استرقاق أو من أو فداء
138	النقطة الثانية: اعتبار المصلحة المرسله دليل على مشروعية قتل الأسرى أو استرقاقهم
140	المثال الثاني: تحديد مدة الهدنة
142	الخلاصة
143	الخاتمة
143	القسم الأول: النتائج
144	القسم الثاني: التوصيات
145	الفهارس العامة
146	1- فهرس الآيات القرآنية:
149	2- فهرس الأحاديث النبوية:
151	3- فهرس المصادر والمراجع:
162	4- فهرس الموضوعات:

Abstract

Research title :

The function of the unconditioned benefit through the Islamic juristical policy in the period of the Prophet's Companions.

the research focused on a group of important cases that needed to be revealed as the following :

The introductory chapter, the relationship of the unconditioned benefit with the Islamic juristical policy, consisted of three sections; First, I talked about the nature and province of the unconditioned benefit. Second, I talked about the unconditioned benefit by revealing its judgments. Third, I extremely clarified the relationship between the unconditioned benefit and the Islamic juristical policy.

Consequently, I talked about the first chapter, the effect of the unconditioned benefit on the Islamic juristical policy judgments, which consisted of three sections either. At the first section, I reported the effect of the unconditioned benefit on the flexibility of Islamic juristical policy judgments. At the second one, I revealed the effect of the unconditioned benefit on creating the Islamic juristical policy judgments. Then I talked about the effect of the unconditioned benefit on changing the Islamic juristical policy judgments, at the third section.

The function of the unconditioned benefit for guiding the Islamic juristical policy judgments, the title of the second and latter chapter, consisted of three sections. At the first section, I talked about The function of the unconditioned benefit for guiding the constitutional judgments. The second concerned with The function of the unconditioned benefit for guiding judgments of sanctions. The third section explained clearly The function of the unconditioned benefit for guiding the international relations.

The Islamic juristical policy truly connected existentially and non-existentially with the evidence of the unconditioned benefit; since the developing political Islamic jurisprudence can not be separated from this reality. Therefore, the continuity of Islamic jurisprudential thinking and arousing civilization can steadily be achieved. Surely, all of this is a result of Allah's wisdom and His great gifts on the nation of Islam.

Eventually, I advise on studying and searching for the political Islamic jurisprudence and what it refers to, especially to block all the pretexts.