

الفصل الثاني

الاستبداد السياسي:

من سد ذرائع إلى قوانين الطوارئ

الفصل الثاني

الاستبداد السياسي:

من سد ذرائع إلى قوانين الطوارئ

احتاجت الدولة باستمرار لتبرير استبدادها قديماً وحديثاً كي تظل محتفظة بحد أدنى من الشرعية السياسية في نظر مواطنيها. ولم تكن «الدولة المستبدة» في الاجتماع السياسي الإسلامي استثناءً من ذلك في بعض فترات تاريخها القديم (الدولة السلطانية)، وفي معظم تاريخها الحديث (الدولة الحديثة)؛ حيث سعت بدأب من أجل توظيف الدين في خدمة وجودها، وليس العكس كما كان يفترض الفقه السياسي الإسلامي القديم. وأغلب هذه المفاهيم الشرعية الأصولية ومنها «قاعدة سد الذرائع»، ومبدأ «الاحتياط»، و«أحكام الضرورة»، وسواها مما هو في معناها لم ينبج من التوظيف السياسي لترسيخ استبداد السلطة السياسية. ولكنني أخصص الحديث هنا عن «سد الذرائع» دون غيرها.

إن تاريخ قاعدة «سد الذرائع»، غير محدد بحساب السنين. ولم أتوصل إلى معرفة اسم أول العلماء المجتهدين الذي سك هذا التعبير في تاريخ الفقه الإسلامي وأصوله. وغير معروف كذلك اسم البلدة أو المصر أو المدينة

التي كان فيها «مكان» ولادة هذه القاعدة لأول مرة. وراحت سدى كل المحاولات والحيل البحثية التي بذلتها في سبيل الوصول إلى إجابة محددة عمّن وضعها، وعن زمان ومكان وضعه لها. وأقصى ما أمكنني الذهاب إليه هو التعيين التاريخي والاجتماعي المجلّ لهذه القاعدة؛ وغاية هذا التعيين المجلّ هو أن هذه القاعدة بنت القرن الثاني الهجري وشيء من القرن الثالث، وأنها نمت وترعرعت في القرنين الرابع والخامس، واستدّ عودها وبسقت أغصانها في القرنين السابع والثامن، ثم واصلت النمو عبر القرون من التاسع إلى الخامس عشر الهجري حتى تحولت بمرور الزمن إلى «نظرية» ذات جذور ممتدة في أعماق التراث الفقهي، وذات أغصان وفروع كثيفة ومتشابكة مع مختلف جوانب رؤية العقل الإسلامي للعالم؛ حتى قال بعضهم مؤخراً «إنه ما من شيء في الشريعة الإسلامية إلا وهو راجعٌ إلى مسألة الذرائع سداً وفتحاً». ومثل هذا التعيين المجلّ لا يشبع من يبحث بحث المتخصص في علم الاجتماع، أو في علم السياسة، ولا يقنعه.

ما أرقني وأقض مضجعي هو أنني وجدت أن إساءة استخدام هذه القاعدة وتسخيرها في خدمة سلطات الاستبداد كان أكثر من إحسان استخدامها وتوظيفها في خدمة الحريات العامة ورعاية المصالح الجماعية، وصون كرامة الإنسان. وقد كان من اليسير عليّ أن أعثر على تفاصيل الاجتهاد الأصولي والفقهي لـ «قاعدة الذرائع» وفتحها، وأن ألمر باختلاف المدارس الفقهية الكبرى في شأنها؛ ما بين موسع لأكامها ومطيل لذيل ثوبها، ومكبر لحجم عمامتها؛ مثل السادة المالكية والسادة الحنبلية، أو مضيق لكل ذلك مثل السادة الشافعية. وهناك من هم في منزلة وسطى بين هؤلاء وأولئك مثل السادة الحنفية. وليس من العسير كذلك أن أتبع «السردية» الفقهية

في أصول هذه القاعدة وفروعها، وأتعقب علاقاتها بغيرها من القواعد والنظريات وخصوصاً «درء المفسدة وجلب المصلحة»، و«الضرر يزال»، و«الاحتياط»، وغيرها من قواعد ونظريات أسهب فيها القوم على تنوع مذاهبهم، وتباين أصولهم وفروعهم ومواقفهم ما بين مجدد ومقلد؛ وإن كان هذا التبع يحتاج من المتخصص في الفقه وأصوله - وأولى من غيره - إلى كثير من التعب والصبر وطول النفس في تعقب الأقوال، وتجميع الآراء وتوثيقها.

لكني آثرت البحث عن «مادة» أستطيع بها (أولاً) أن أفهم صلة هذه القاعدة بالممارسات الاستبدادية للسلطة السياسية في الدولة السلطانية من جهة، وأن إسهم (ثانياً) في بناء «علم اجتماع الفقه الإسلامي»؛ فهذا - في نظري - واحد من أهم العلوم الغائبة عن خارطة علوم الفقه وأصوله. والأهم والأخطر هو أن غياب «علم اجتماع الفقه» نادراً ما يستشعر فقده أحد؛ وخصوصاً من أهل الإفتاء والاجتهاد، والمفترض أنهم هم الأكثر حاجة إلى نتائجه، وأن يكونوا الأحرص من غيرهم علي تحصيل فوائده، وبخاصة عندما يتصدون لقضايا المجال العام والمصالح الكلية لهذا المجتمع أو ذاك.

هناك بعض الجهود والمقدمات والسوابق البحثية الجادة التي لا غنى لنا عنها في سبيل جبر ذلك النقص، وسد هذا الثغر. وأذكر منها هنا مثالين أو ثلاثة، ثم أعود إلى قاعدة الذرائع من حيث صلتها بالسلطة السياسية واستبداد الدولة.

أول تلك السوابق البحثية الجادة هو ما كتبه الشيخ أبو زهرة في الخمسينيات والستينيات من القرن الرابع عشر الهجري (الثلاثينيات والأربعينيات من القرن العشرين الميلادي) عن أئمة الفقه وهم: أبو حنيفة، ومالك، وابن حنبل،

والشافعي، وابن تيمية، وابن حزم، وزيد، والصادق⁽¹⁾. وأهم ما يلفت النظر في تلك السلسلة هو منهجها الجديد الذي اختطه الشيخ أبو زهرة في تناوله للسيرة الاجتماعية والعلمية للأئمة مربوطة بمعطيات البيئة التي عاشها كل إمام منهم؛ على نحو يقترب من منهجية «علم اجتماع المعرفة». وللشيخ رحمه الله قصب السبق في فتح باب هذا النوع من الدراسات بلغة معاصرة ونسق واضح. ولعله تبارى في هذا المضمار مع معاصريه من أمثال عباس العقاد ومحمد حسين هيكل وطه حسين في الكتابة عن الشخصيات الكبيرة في التاريخ الإسلامي بمنهجية اجتماعية تاريخية جديدة، فنسج سلسلته الرائعة عن الأئمة الثمانية. ثم جاء من بعده عبد الرحمن الشرقاوي الذي اختصر ما قدمه وزاد عليه شيئاً في كتابه «أئمة الفقه التسعة»⁽²⁾، وكانت له في كتابته وجهة أخرى غير وجهة الشيخ أبو زهرة.

ثاني السوابق هو كتاب وائل حلاق بعنوان: «تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام: مقدمة في أصول الفقه السني»⁽³⁾. وهو عمل علمي رصين؛ حاول فيه أن يبين تأثير التغيرات السياسية والاجتماعية التي مرت بها المجتمعات الإسلامية على منهجية التفكير الفقهي. وأراد أن يعرف كيف ولماذا تعدلت الأوزان النسبية لمكونات النظرية العامة لأصول الفقه مثل الإجماع، والقياس، والعرف، وما يلحق بذلك من استحسان ومصالح مرسلة

(1) صدرت سلسلة أئمة الفقه للشيخ أبو زهرة في الثلاثينيات والأربعينيات من القرن العشرين، وأعيد طبعها مرات من دار الفكر العربي بالقاهرة.

(2) عبد الرحمن الشرقاوي، أئمة الفقه التسعة (القاهرة: دار الشروق، 2010)..

(3) وائل حلاق، تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام: مقدمة في أصول الفقه السني (بيروت: دار المدار الإسلامي، 2007).

واستصحاب. وأنعم نظره كثيراً في الإمام القرافي ابن القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي، لأنه هو الذي أدخل فكرة السياق المجتمعي بشكل واضح وممنهج في محالة فهم النصوص واستنباط دلالاتها. وفعل حلاق الشيء نفسه مع أئمة آخرين منهم الشاطبي ابن القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي. وبيّن كيف تأثر في موافقاته واعتصامه بما آلت إليه الأحوال السياسية والاجتماعية في زمنه. ووصل حلاق إلى عصرنا وميز فيه بين مدرستين: الأولى سماها «المنفعة الدينية» التي صاغ أنصارها نظريتهم الفقهية على أساس المصلحة؛ وإن أدى بهم ذلك إلى الخروج على بعض أصول الفقه - حسب رأيه الذي لا نوافقه عليه - والثانية سماها «التحرر الديني» وأنصارها في رأيه أكثر تماسكاً في تأصيلهم من أنصار المدرسة الأولى، وهو رأي لا نوافقه عليه أيضاً. وأياً كان الرأي فيما قدمه حلاق؛ فدراساته مهمة ومفيدة في سياق الطريق الطويل الذي بدأ السير فيه، وإن بخطوات متناقلة.

ثالث السوابق، وهو الأحداث والأهم من منظور الدرس الاجتماعي؛ هو ما قدمه علي محمد حاضري بعنوان «الفقه وعلم الاجتماع: دراسة في الروابط والصلات»⁽¹⁾. ورغم صغر حجم بحثه هذا؛ إلا أنه يقتحم المشكلة بجسارة، وينبه بشكل مباشر إلى ضرورات تطوير البحوث والدراسات الاجتماعية في مجال الفقه. وينبه أيضاً إلى تطوير البحوث والدراسات الفقهية بمنظور اجتماعي واسع وعملي وميداني يتضمن الجوانب السياسية

(1) علي محمد حاضري، الفقه وعلم الاجتماع: دراسة في الروابط والصلات» في: الاجتهاد وإشكاليات التطوير والمعاصرة، الجزء الأول (بيروت: معهد الرسول الأكرم ﷺ العالي للشريعة الإسلامية 2003). ص 93 - 108.

الخاصة بالمجال العام والمصالح الكلية. ويضرب عدداً من الأمثال التي يدلل بها على صواب القول بتأثير التغيير الاجتماعي في الاجتهاد الفقهي بأكثر مما يؤثر هذا الاجتهاد في وقائع عملية التغيير ذاتها. ويحلل محمد حاضري قضايا: الاستبداد، والعدالة الاجتماعية، والمرأة، وبطء التغيير الثقافي وأثره على تكليف المكلفين. ويشير براءة إلى «المراحل الانتقالية» وتأثيراتها أثناء عملية التغيير الثقافي، وكيف يتعين أن تنعكس على الاجتهادات الفقهية، وكيف تؤثر على أحوال المكلفين الذين يمرون بتلك المراحل. ويتساءل كذلك عن أثر كل هذا على «العرف» وعلاقته بعمليات الحراك الاجتماعي، مع ما للعرف من مكانة مرموقة لدى جمهرة علماء الفقه وأصوله في عملية استنباط الأحكام الشرعية.

ومن جانبي، فقد اكتشفت أهمية «علم اجتماع الفقه»، من اكتشافي لأهمية التاريخ الاجتماعي للفقه ذاته أثناء دراستي الموسعة عن «فقه نظام الوقف وتطبيقاته» وعلاقة الأوقاف بالسياسة في تاريخ مصر الحديثة⁽¹⁾. وتأكد لي أن مدار «التاريخ الاجتماعي للفقه» هو الإدراكات والاختيارات المجتمعية للاجتهادات الفقهية، أما مدار «علم اجتماع الفقه» فهو الخط الواصل بين اجتهادات المجتهدين والتحديات والمشكلات والوقائع التي عاصروها. ومن أسئلته الرئيسية: هل استجاب أولئك العلماء لتلك التحديات والنوازل العامة؟ أم إنهم غضوا الطرف عنها أو عن بعضها، ولماذا؟. وعرفتُ من ذلك أن ثمة فجوة كبيرة في الدراسات الخاصة بما أسميتها في حينه «علم

(1) هي في الأصل أطروحتي للدكتوراه في العلوم السياسية من كلية الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة القاهرة، وقد انتهيت منها في سبتمبر 1997، وصدرت عن دار الشروق في سنة 1998 بعنوان «الأوقاف والسياسة في مصر».

اجتماع الفقه». وكان ذلك في منتصف العقد الثاني من القرن الخامس عشر الهجري (منتصف التسعينيات من القرن العشرين). ثم عدتُ إلى الموضوع أكثر من مرة في دراسات مفردة، تناولت فيها «مقاصد العمل الخيري والأصول الإسلامية للمشاركة الاجتماعية»⁽¹⁾، وبحثت في «فرض الكفاية وفرض العين وعلاقتها بالمسؤولية الاجتماعية»⁽²⁾، ثم تناولت «أصول المجال العام وتحولاته في الاجتماع السياسي الإسلامي»⁽³⁾، ودققت في «فقه إدارة المياه في نظام الوقف»⁽⁴⁾.

وأثناء هذا البحث تبينت الصلات الوثيقة بين نمو قاعدة «سد الذرائع» في التطبيقات العملية من جهة، ونمو نزعة الاستبداد والاستئثار بالسلطة، وتشديد هذا الاستبداد في بنيان الدولة السلطانية، من جهة أخرى.

وكان من الأسئلة التي شغلتنني فانشغلت بها سؤال يقول: لماذا تبدو «الأمثال الشارحة» المضروبة في أغلب كتب الفقه وأصوله هزيلة؛ قياساً على قوة القواعد والنظريات التي تردُّ تلك الأمثال في سياق شرحها، وتقريب

(1) إبراهيم البيومي غانم، مقاصد العمل الخيري، والأصول الإسلامية للمشاركة الاجتماعية (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2010).

(2) إبراهيم البيومي غانم، فرض الكفاية والمسؤولية الاجتماعية: بحث في تحولات فرض الكفاية في الاجتماع السياسي الإسلامي من الدولة السلطانية إلى الدولة الوطنية الحديثة (مسقط: ندوة تطور العلوم الفقهية - الفقه الإسلامي في عالم متغير - 9 - 12 / 4 / 2011).

(3) إبراهيم البيومي غانم، أصول المجال العام وتحولاته في الاجتماعي السياسي الإسلامي». المجلة الاجتماعية القومية (القاهرة). العدد الأول - المجلد 46 - يناير 2009. ص 37 - 67.

(4) إبراهيم البيومي، فقه إدارة المياه وحماية البيئة في نظام الوقف الإسلامي (مسقط: ندوة تطور العلوم الفقهية. الفقه الحضاري / فقه العمران 3 - 6 / 4 / 2010).

معانيها؟. ثم ما الأثر الذي يتركه «هزال الأمثال» على التكوين العلمي للمشتغلين بعلوم الفقه وأصوله من جهة، وعلى الوعي الجمعي للمجتمع، وعلى عملية الاجتهاد والتجديد عموماً، وفي مسائل المصالح الجماعية وسلطات الحكام وصلاحيات أولي الأمر خصوصاً، من جهة أخرى؟.

سأوضح فيما بعد أهمية «الأمثال» في التكوين العلمي والتوجيه العملي وتأثير ذلك على مسألة الاستبداد. ولكن الذي يهمني هنا هو التأكيد على أن بحثي لم ينصرف إلى شيء مما أفضى إليه اجتهاد المجتهدين القدماء أو المحدثين في موضوع «سد الذرائع وفتحها» من الوجهة الأصولية؛ وإنما انصرف إلى تحليل الدلالات الاجتماعية والسياسية «للأمثال» التي غلب استعمالها في كتب الأصوليين والفقهاء، ولماذا ظلت هذه الأمثال تتكرر هي هي؛ لأكثر من ألف سنة دون أن يتصدى أحدهم لتحديثها بما يجعلها مستوعبة لوقائع التغير الاجتماعي وتحولاته من حقبة إلى حقبة؟. وما أثر هذه الظاهرة على فاعلية القاعدة موضوع اهتمامنا هنا؛ أعني «سد الذرائع وفتحها» في الممارسات الاجتماعية والسياسية، وما صلتها باستبداد الدولة واحتكار السلطة، وتغطية هذا الاستبداد بملايس شرعية؟ وبخاصة في واقعها الحديث والمعاصر؟. ثم ما الذي تكشف عنه الوقائع الفعلية لهذه القاعدة عندما وجدت طريقها إلى التطبيق: أحققت أهدافها «سداً وفتحاً»؟ أم لا؟ ولماذا؟. وإذا كان «سد الذرائع» طريقاً من عشر طرق للاجتهاد في تقدير المصلحة في النوازل التي لم يرد فيها بعينها نص⁽¹⁾؛ فلماذا آل أمر

(1) حسين حامد حسان، نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي (القاهرة: مكتبة المنبني، 1981)، ص (ط).

قاعدة «الذرائع» في الممارسة إلى تغليب «السد»، على «الفتح» فيما يخص العبادات والمعاملات الفردية، وتغيب ما يدخل في «المصالح العامة» مثل الخدمات والمرافق العامة مثل: الحريات العامة، والمصالح الكبرى، وأمور السلم والحرب، وغير ذلك مما هو في حكم هذه القضايا الكبرى؟.

أولاً: «في نقد الأمثال الشارحة» لـ «سد الذرائع وفتحها»

«الأمثال» الشارحة الواردة في كتب الفقه وأصوله، هي أحد المفاتيح الذهبية التي تساعد على فتح مغلفات العلاقة بين نظريات الفقه وقواعده في مستواها التجريدي من ناحية، وتطبيقاتها في مستواها العملي والممارسات المجتمعية والسياسية لها من ناحية أخرى⁽¹⁾. ينطبق هذا على نظرية المصلحة، ونظرية الاحتياط مثلاً، كما ينطبق على قاعدة «الذرائع سدا وفتحاً»، وقاعدة «درء المفسدة» وعلى غيرهما من القواعد. وقد قالوا قديماً بـ«المثال يتضح المقال» أو «الحال». وأضيف إلى ذلك أنه بالمثال تنكشف جوانب من الواقع المأخوذ منه، وتتضح بعض معالم السياق المضروب فيه. وقد يؤشر «المثال» على الميل العام في الممارسات الاجتماعية والسياسية التي هي منتهى إرادات واضعي تلك القواعد والنظريات؛ وإلا لما كان لها من فائدة، ولما كان من معنى لقولهم «لا خير في علم لا يبنني عليه عمل».

وبالنظر ملياً في «المثل» الذي يستخدمه المجتهد: الأصولي، أو الفقيه؛

(1) هناك مفاتيح أخرى تساعد على فتح مغلفات تلك العلاقة منها مثلاً: الفتاوى، وأحكام القضاء، ولكن كلامي مقتصر في هذا البحث على «الأمثال» المضروبة في بعض مؤلفات الفقه وأصوله.

يتبين أنه بمثابة المرأة التي ترتسم فيها ملامح العملية الاجتهادية. بل أذهب إلى أبعد من ذلك فأقول: إن المثال الشارح إذا كان مناسباً ومنضبطاً وفي محله؛ فهو «العلامة» الأساسية والأكيدة على قدرة المجتهد على التجديد. وبقدر براعته في ضرب المثل بتلك المواصفات، يكون نجاحه في إنجاز مهمته الاجتهادية والتعليمية في آن واحد. إن «الأمثال» هي خير تعبير عن عمق التجربة الاجتهادية والاجتماعية، الفردية والجماعية معاً؛ وهذا بعض ما يظهر من عناية القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف بضرب «الأمثال» لغايات منهجية وتعليمية وتربوية وسلوكية وتغيرية. ووظائف هذه الأمثال متعددة، ومنها: البيان، والإقناع، والتذكير، والتحذير، والاعتبار، والإصلاح،... إلخ.

وفي رأيي أن «اختيار» الأمثال التي يسوقها العلماء، في معرض حديثهم عن قاعدة «الذرائع» وغيرها من قواعد الفقه وأصوله؛ إنما هو عملية بالغة الدقة والحساسية؛ لأن الإخفاق في اختيار «المثال» الشارح المناسب، قد يهدم جهد المجتهد كله ويطرحه سدى. وغالباً ما تكون مادة «المثال» مقتبسة من معطيات الواقع، ومنتمية إلى مجال «الحس الاجتماعي المشترك»، وتعبّر عن قنوات سائدة أو ماثلة في مدركات السواد الأعظم من الناس. وأحياناً تكون الأمثال «افتراضية» بغرض التدريب على التفكير في المستقبل، أو لتوسيع الأفق ولو بالرياضة العقلية دون الوصول إلى حد مبالغة «الأرايين». وأيضاً قد يكون هدف الأمثال هو توقع مآلات الأفعال في الأيام المقبلة. وفي جميع الأحوال يكون توظيف الأمثال «الواقعية»، أو «الافتراضية» من أجل استثمار سلطتها في تحصيل الاقتناع بصحة ما يقول هذا المجتهد أو ذاك.

ارتباط «المثال» بسياقه المجتمعي - بما فيه الجانب السياسي - مسألة تبدو ضرورية؛ حتى ولو كان المثال من النوع «الافتراضي». إذ يستحيل مثلاً أن يطرأ على ذهن مجتهد من أبناء القرن الثاني الهجري أن يشرح لطلابه قاعدة سد الذرائع في مسألة من مسائل البيوع تختلط فيها المصالح مع المفسد بأن يضرب مثلاً شارحاً لهم بصفقة طائرات إف ستة عشر، أو صفقة سيارات دفع رباعي. ولكن الأرجح هو أن ذلك المجتهد كان عليه أن يلتقط واحدة من المعاملات السائدة في بيئته، وهو ما حدث فعلاً وورد مثلاً في موطأ «ابن وهب» (125 - 197 هـ - 795 م). ففيه ضرب مثال «حمار ربيعة» الشهير. وهو المثال الذي ولّد السادة المالكية منه أربعاً وعشرين مسألة في باب «سد الذرائع» في باب بيع الآجال على اختلاف صيغها.

وبمعايير زمنهم ومعطيات مجتمعهم الذي عاشوه وعاشوه، فإن مثالهم الشارح (حمار ربيعة) قد أدي وظيفته وأنهى مهمته، ولا تثريب عليهم فيما قالوه أو فعلوه. أما غير المقبول وغير المعقول أيضاً أن يظلّ «حمار ربيعة» يتردد كمثال مرجعي شارح لأبناء القرن الخامس عشر الهجري في كثير من دروس الفقه، ومن ذلك ما ورد على لسان أحد أشهر علمائه الذي لا يزال يقول: «مسألة حمار ربيعة ذكرها بن وهب عنه في موطنه قال: حدثني الليث بن سعد، قال: كتب إلي ربيعة يقول في رجل باع حمراً بعشرة دنانير سنة، ثم استقاله، فأقاله بربح دينار عجله له، وآخر باع حمراً.... إلخ»⁽¹⁾!!

(1) المسألة واردة في موطأ ابن وهب، وفي كثير من المصادر الأخرى انظر مثلاً: ابن عبد البر، الاستذكار، تحقيق سالم محمد عطا محمد علي معوض (بيروت: دار الكتب العلمية 1421 - 2000). وانظر ترددها في بحوث حديثة كثيرة نقلاً عن ابن عبد البر منها مثلاً: عبد الله بن بيه، سد الذرائع وتطبيقاته في مجال المعاملات. (جدة: سلسلة =

والغريب أنه لا يخطر على بال أحد من معاصرنا أن يضرب مثلاً جديداً، يكون أكثر ملاءمة لتوليد مئات المسائل في سد الذرائع التي تجلب كثيراً من المفسد وتضيع كثيراً من المصالح العامة في زمننا هذا في باب ييوع «الآجال» نفسه الذي ضرب فيه «حمار ربيعة» من قبل. هذا الفقيه المعاصر أو ذاك ليس مطالباً بالتمثيل بصفقة «إف ستة عشر»، أو «سيارات دفع رباعي»؛ رغم أهميتها في دفع العقل الاجتهادي إلى النظر في صميم المصالح والمفاسد العامة التي تشمل مجتمعنا المعاصر كله؛ وإنما هو مطالب على الأقل بأن يقدم مثلاً بـ «صفقة قمح» مستوردة من روسيا، أو أمريكا. أو حتى صفقة ملابس جاهزة واردة من الصين أو الهند، ويتخذها مثلاً شارحاً، أوحالة تدريبية على كيفية أعمال قاعدة «الذرائع فتحاً وسدّاً» في ييوع الآجال بحساب المصالح والمفاسد. ترى لو أن ربيعة حياً بين أظهرنا اليوم أكان يسأل شيخه عن حمار ثمنه عشرة دنانير؟ ولا يسأله عن صفقات الغاز، أو الأسلحة التي تدخل فيها حكومة هذا البلد أو ذاك؟

ليس من العسير - بعكس ما كنت أتوقع - حصر الأمثال المضروبة في شرح قاعدة «الذرائع فتحاً وسدّاً»، رغم كثرة المؤلفات الأصولية والفقهية التي تناولت هذه القاعدة قديماً ووسيطاً وحديثاً، وخصوصاً في أصول المالكية والحنابلة وفروعهم، وشروحاتهم، وحواشيمهم. وهذه الأمثال موجودة أيضاً ولكن بدرجة أقل كثيراً لدى غير هؤلاء وأولئك. وقد تبين لي من حصرها إلى أن هناك ما لا يزيد عن ثلاثين من الأمثال الأساسية الشارحة؛ هي

التي نجدُها سارحةً ومهيمنةً على أغلب تلك المؤلفات في باب «سد الذرائع وفتحها».

تقدير شروط إعمال «سد الذريعة أو فتحها»، هو المحور الأساسي الذي تدور حوله عملية الاجتهاد في القول بالسد أو بالفتح طبقاً للشروط والتقسيمات التي وضعها الأصوليون أمثال القرطبي (ت 410هـ) صاحب أقدم تقسيم للذرائع، وكذلك: القرافي، والزرکشي، والشاطبي، وابن تيمّة، وابن القيم، والغزالي، وغيرهم ممن أتى بعدهم وكرر أقوالهم؛ على ما بينهم من اختلافات في تلك التقسيمات، أو من مطارحات. ومن أراد معرفة مطارحاتهم بشأن كيفية تقدير تلك الشروط فليلتمسها هناك في كتبهم.

لقد تتبعْتُ الأمثال الشارحة لقاعدة «الذرائع» في المؤلفات المشار إليها. ودرستُها دراسةً مستوعبة. ووجدتُ أن سماتها الرئيسية تتمثل في: أن أغلب الأمثال متركزة أساساً في مسائل «العقائد والعبادات»، وفي «المعاملات»، ثم العدد القليل منها في «العواد والأعراف»، و العدد الأقل في «الجنایات والجزاءات»، ولا يكاد يوجد في تلك المؤلفات مثلاً شارحاً يتناول مسألة من مسائل «المصالح» العامة، أو قضية من قضاياها. وتلك السمات لمر تفارق أغلب مؤلفات الفقه وأصوله منذ بدايات عصر التدوين إلى العصر الحديث.

فأغلب تلك المؤلفات تستنسخ الأمثال نفسها. وربما كان ذلك سائغاً في الأزمنة السابقة؛ حيث كانت تلك الأمثال تؤدي وظيفتها الشارحة، والمساهمة أيضاً في تكوين الوعي العام، نظراً لثباتها النسبي في ظل التغير الاجتماعي الذي كان يجري بوتيرة بطيئة وغير محسوسة آنذاك. وكان الأمر يستغرق

وقتاً طويلاً حتى يحل شيء جديد محل شيء قديم. ولكن: ما مسوغ استمرار المُحدثين من أصوليين وفقهاء في استنساخ تلك الأمثال نفسها؟ وقد عدت عليها عوادي التغيرات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والسلوكية؛ حتى باتت تلك الأمثال قديمة شاحبة المعنى، ومتيصة الدلالة، وبات استرجاعها عملاً غريباً في سياق المعطيات الاجتماعية المعاصرة.

في ذرائع العبادات والعقائد نجد باستمرار أمثال: «سبَّ الأوثان»، «وسبَّ الرجل والديه»، و«من شكَّ في وضوئه أو صلاته»، و«المتحيرة في الحيض»، و«رجل له ثوبان أحدهما طاهرٌ، والآخر نجسٌ لا يستطيع تمييز أحدهما عن الآخر، يصلي عرياناً على أحد الأقوال!»، و«دخول الركبة في حدود العورة!»، و«الأسير يلتبس عليه شهر رمضان»، و«من لبس خفيه فأحدث، ثم مسح، فشك: هل كان قبل الصلاة أم بعدها؟!». وواضح أن تلك الأمثال أضحّت في أغلبها غير ذات دلالة، وباتت خارج الوعي الاجتماعي المعاصر الذي تشكّله عوامل متعددة منها، وربما أهمها: معطيات الثورة العلمية، ومنجزات ثورة الاتصالات وتداول المعلومات. فالمثال الذي يتحدث عن «الأسير الذي يلتبس عليه دخول شهر رمضان» قضت عليه تكنولوجيا الاتصالات من هواتف نقالة، ورسائل SMS، والفضائيات التي لا يكاد يخلو منها مكان من أماكن الاحتجاز أو الحبس فيها عدا استثناءات قليلة في بعض البلدان التي تعاني من فرط الاستبداد.

وفي ذرائع المعاملات الاقتصادية نجد باستمرار أمثال: حفر بئر في طريق المسلمين، وجميع بيوع الآجال التي يمثلون لها إلى اليوم كما أسلفنا بحمار ربيعة عند المالكية، وبيع السلاح في زمن الفتن، وبيع الغرر التي يمثلون

لها إلى اليوم «بيع السمك في الماء، والطير في الهواء، وبيع المرء ما في كفه، وبيع «عسب الفحل»، و«شاة من قطيع»⁽¹⁾. وما درى معاصرونا أن «المهاتف النقال» قد أزاح أكثر من ثلاثة أرباع الحاجة إلى «فقه بيوع الغرر»؛ حيث خفضت الاتصالات الحديثة وسهولتها احتمالات «الجهالة» وما يترتب عليها من «ضرر». والجهالة والضرر هما علة تحريم بيوع الغرر.

أما في الذرائع ذات الصلة بالعادات والأعراف والسلوكيات الاجتماعية، فالأمثال أقل عدداً وأقل انتشاراً، وتكرر في كتبهم أمثالٌ منها: التبول في الطريق العام!، والتصرف مع «الخنثى المشكل»!، و«التجاور في سكنى البيوت»، و«دخول الحمامات العامة» لغرض النظافة، و«لعب الشطرنج»، و«نارٌ في ملك امتدت للغير»، و«جاريةٌ مشتركة بين اثنين»!! ومثل هذه الأمثال إن لم تكن قد انقطعت؛ كالجارية المشتركة بين اثنين!، فإن التمدن قد أزاحها من طريقه عنوة؛ فلم يعد من المتصور أن يتبول أحد في الطريق العام إلا إذا كان يعاني من عيب من عيوب الأهلية، وفي هذه الحالة لا لوم عليه.

ويظهر من «الأمثال» المضروبة في المجالات السابقة هو أنها باستثناء مثاليين أو ثلاثة تكاد تندرج كلها في الاستدلال على «سد» ذريعة، أو احتياطٍ من مفسدة متيقنة، أو يغلب على الظن وقوعها. وليس منها أمثالٌ على «فتح» ذرائع من أجل جلب مصالح في أي من تلك المجالات. اللهم إلا مثال «عدم المنع من زراعة العنب» بحجة أن يُتخذَ خمراً، والسماح بمجاورة

(1) الصديق محمد الأمين الضير، الغرر وأثره في العقود في الفقه الإسلامي (بيروت: دار الجيل، ط2، 1990) ص76، 77.

اليوت رغم خشية وقوع الزنا. هذا بالرغم من أن الجميع يسلمون بأن «الذريعة كما يجب سدها، يجب فتحها»، ويستذكرون دون كلل مقولة الشاطبي، والقرافي من بعده التي تقول: «واعلم أن الذريعة كما يجب سدها يجب فتحها، ويكره ويندب ويباح..»⁽¹⁾.

وأما في ذرائع العقوبات والجزاءات الجنائية، فهي الأقرب إلى المجال السياسي، وهي الأهم بالنسبة لممارسات السلطات الاستبدادية. وهي وإن كانت قليلة العدد مقارنة بالأمثال في المجالات السابقة؛ إلا أن أغلبها يندرج في خانة «فتح الذرائع». والمثير للانتباه هنا هو أن «السلطان»، أو «القاضي»، هو من رخصوا له في التصرف من باب «فتح الذرائع» في «الجنایات» على ما يظهر من الأمثال التي ضربوها. وأكثر الأمثال شهرة قال بها المالكية، ومنها: أن لولي الأمر «التعزير» الشديد في أمور ليست فيها حدود منصوصة، ولو أقي التعزير على نفس المتهم. قال خليل صاحب المختصر «وعزَّر الإمام لمعصية الله، أو لحق آدمي، وإن زاد على الحد، أو أقي على النفس»⁽²⁾. ومنها «أن للقاضي أن يحكم بما يدل عليه ظاهر الشهود إذا زكاهم الثقات، وألا يردَّ شهادتهم لمجرد الاحتياط»⁽³⁾.

(1) القرافي، الفروق (بيروت: دار الكتب العلمية،) ج 2/ 61. وانظر أيضاً شرح تنقيح الفصول 449.

(2) المثال في مختصر خليل المتوفي سنة 776هـ/ 1374م، وأعاد استنساخه الشيخ ابن بيه في بحثه السابق ذكره، ص 62.

(3) محمد عمر سباعي: نظرية الاحتياط: دراسة تأصيلية تطبيقية (رسالة دكتوراه - الجامعة الأردنية - كلية الدراسات العليا - 2006)، 221.

وهناك مثال ثالث يخص «سارق الكفن» (نباش القبور)⁽¹⁾. وقد تجادل في عقوبته الحنفية قديماً، ولا يزال المحدثون يستعيدون المثال نفسه، مثلما يستعيدون غيره من الأمثال القديمة دون أي تغيير! رغم أنها توارت أو كادت تتلاشى من المخيال الاجتماعي لانقطاعها من الواقع المعاصر؛ الذي بزغت فيه أمثال أكثر خطراً تصل إلى سرقة المال العام، ونهب البنوك العامة والخاصة، وقد تصل إلى «سرقة الوطن» بأكمله، وهو بلا شك أهم من مسألة «سرقة الكفن».

لا تدل الأمثال «النادرة» في مسائل الجنايات والعقوبات، على وجود «فجوة» معرفية، وتهميش لمسائل أكثر أهمية فحسب؛ وإنما تدل تلك الأمثال أيضاً على ميل جارف نحو فتح باب الذرائع على مصراعيه للحاكم (السلطان) كي يفعل ما يشاء من منظوره الأمني؛ حتى لو «تجاوز الحد وأتى على النفس»، على ما جاء في مختصر خليل وفي غيره من المصادر الفقهية والأصولية. والمشكل هنا هو أن أحداً لا يستطيع أن يعترض على حق السلطان في «التعزير» لاعتبارات أمنية، أو يقلل من حق القاضي في التعزير لاعتبارات حقوقية؛ وإنما المشكل يكمن في كيفية التحقق من جدية الأدلة، و«عدالة» الإجراءات التي يتخذها السلطان، وسلامة الضمانات التي تحول دون إساءته للسلطة الممنوحة له؛ حتى نفتح أمامه الذرائع على هذا النحو؟.

عندما بحثت في مؤلفات المحدثين من الأصوليين والفقهاء؛ وجدتُ تلك

(1) انظر المرجع السابق حيث استعاد الباحث - وهو متميز - المسألة بحذاقها دون أن يعقب عليها بشيء في رسالته: ص 380 - 382..

الأمثال القديمة حاضرة فيها بقوة، مع هامش ضيق للغاية لبعض الأمثال المستحدثة. لا يختلف في ذلك علماء كبار مثل الشيخ الزنداني⁽¹⁾، والشيخ الزحيلي⁽²⁾، والشيخ ابن بيه⁽³⁾، والشيخ الشريف⁽⁴⁾، عن دارسين متخصصين من جيل الشباب مثل: إلياس بلكا⁽⁵⁾، ومحمد عمر سماعي⁽⁶⁾، وأفلح الخليلي⁽⁷⁾، وغيرهم.

فهؤلاء جميعاً يبدؤون بالسردية الأصولية لقاعدة «الذرائع»، ويستنسخون الأمثال الشارحة لها من الكتب القديمة، ثم يخصصون حيزاً صغيراً للغاية لأمثال مستمدة من الواقع الاجتماعي الذي يعيشونه، ونادراً ما يقدمون جديداً. فالشيخ الزنداني (اليمن) بعد أن استوعب السردية الفقهية في سد وفتح الذرائع، اقترح عدم الرد على المخالف في الرأي إذا كان هذا الرد ذريعة إلى الفرقة. والشيخ ابن بيه (موريتانيا) انتهى بعد أن استوفى السردية

(1) الشيخ عبد المجيد الزنداني، سد الذرائع. بحث منشور على موقع جامعة الإيمان www.jameatalema.org.student.new13.htm

(2) الشيخ وهبة الزحيلي، الذرائع في السياسة الشرعية والفقه الإسلامي (دمشق: دار المكتبي للطباعة والنشر والتوزيع، 1419هـ - 1999م).

(3) الشيخ عبد الله بن بيه، سد الذرائع وتطبيقاته في مجال المعاملات، مرجع سابق.

(4) الشيخ سعود الشريم، قاعدة سد الذرائع - خطبة بالمسجد الحرام 8/ 7/ 1432هـ.

(5) إلياس بلكا، الاحتياط: حقيقته وحجته وأحكامه وضوابطه (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1424هـ / 2003م).

(6) محمد عمر سماعي، نظرية الاحتياط، مرجع سابق.

(7) أفلح بن أحمد الخليلي، فتح الذرائع: أدلته وضوابطه. ضمن أبحاث المؤتمر العام الثاني والعشرين للمجلس الأعلى للشئون الإسلامية - القاهرة - ورغم تقديري للأمثال التي قدمها إلا أنني استغربت المثال الذي نقله من كتاب الشيخ إطفيش (شامل الأصل والفرع - 1984، ص 133) ونفضل السكوت عنه.

نفسها استذكاراً؛ انتهى إلى مثالين جديدين: حمل جوازات السفر، والامتنال لإشارات المرور. وفي عمل آخر له عن سد الذرائع قال «الديمقراطية هي لسد الذرائع إلى الحرب والصراع»؛ ولم يقل إنها لفتح ذرائع الحرية على أية حال!. بل قال إن «الملكية في المغرب توفر ضماناً تحول دون انزلاق الديمقراطية إلى وضع مأساوي». وكلها نماذج تدل على نقص في الوعي بأبعاد تلك الأمثال ودلالاتها وصلتها بتوظيف قاعدة «الذرائع فتحا وسداً» في سياقات الاستبداد السياسي في الدولة الحديثة.

الشيخ الشريم إمام الحرم المكي أتى بمثال يقول «نمنع أطفالنا من تناول الحلوى سداً لذريعة التسوس؟». وأفلح الخليلي (سلطنة عمان) قدم حزمة جديدة من الأمثال على «فتح الذرائع» - ولم ينضم إلى قافلة السد - فذكر في نهاية بحث له: تسويغ رسومات ذات الأرواح لتعليم الصم والبكم، وإبقاء جثة ميتة لدراستها وتشريحها لتعليم الطب، ونش المقابر إن اقتضت ضرورة البحث عن جثة مفقود، والرسوم المتحركة لتعليم الأطفال المثل العليا. وأغلب هذه الأمثال وجدتها في فتاوى دار الإفتاء المصرية في أيام الشيخ جاد الحق رحمه الله. ولكن القول بجوازها فتحاً لذرائع التعليم وإزاحة الجهل مثلاً، قول لا يضيف جديداً؛ لأن هذه الوسائل مطبقة فعلاً دون حاجة إلى مثل هذه الأقوال أو «الفتاوى».

أما إلياس بلكا (المغرب) فقد التفت إلى قصور التعليل الفقهي في بيوع الغرر، وسود أكثر من عشر صفحات في سرديات فقهية وأصولية وأمثال شارحة للموضوع دون أن يطرح سؤال الواقع الأهم وهو: هل لا تزال عقود الغرر تحتل في واقع المجتمع اليوم؛ نفس الحيز الذي كانت تحتله إلى

مطالع القرن الرابع عشر على أكثر تقدير؟ وكما ترى تأثر حجم «بيوع الغرر» بصيغها التي شرحتها قديماً كتب الفقه وأصوله - تحت تأثير انتشار التعليم، وتطور وسائط نقل المعلومات وسهولة تداولها في أغلب المعاملات بفضل ثورة الاتصالات، ونظم المحاسبة والشفافية؟؟ أليس من الأولى أن ننحت تسميةً جديدةً هي «بيوع الضرر»؛ ونمثل لها بعقود بيع ثروات الأمة من غاز ونفط، وعقود امتيازات للشركات الأجنبية التي تنقب عن الثروات وتستغلها، أو امتيازات لدول أجنبية تقيم قواعد عسكرية في بلادنا؛ أو عقود «بيع الديون» القومية وما يترتب عليها من أضرار عامة يصعب تجنبها؟.

وفي مثل تلك الحالات غالباً ما يكون الشعب كله هو المغرر به، وليس فرداً هنا أو آخر هناك، وربما وقعت معه حكومته في الغرر نفسه. وفي مثل هذه «الأمثال» لا تغني شيئاً: لا مستويات التعليم العالية، ولا تكنولوجيا المعلومات وسهولة تداولها، ولا الشفافية وأنظمتها. أليس البحث في مآلات «عقود الضرر» من هذه الأنواع أحق بتطبيق قاعدة «سد الذرائع» وتطبيق نظرية الاحتياط. وما الذي سيحدث من ضرر إن تغيرت حكاية «بيع الرجل ما في كُمِّه» كمثال شارح لسد الذريعة في بيع الغرر، مقابل الانشغال بمثال بيع الدين القومي الغارقة فيه بلد من بلادنا؟ بعيداً عن أعين الشعب لأنه لا توجد سلطة رقابية على أعمال السلطة التنفيذية؟⁽¹⁾. السابقون كانت عندهم

(1) لم أذكر كثيراً من الأمثال التي ينهمك فيها بعضهم وهم يشرحون قاعدة الذرائع، مثل: حظر قيادة النساء للسيارات، ومنع افتراش جلود السباع للجلوس عليها سداً للذريعة الكبرى!، وتحريم الدش سداً للذريعة رؤية الصور الخليعة، وتحريم نسبة المطر إلى النوء سداً للذريعة الشرك، ومنع الزوجة من الاطلاع على رسائل الإِس أم إس=

مبررات قوية للاهتمام بذلك النوع من البيوع وضربوا لها الأمثال المناسبة للمعطيات الاقتصادية والثقافية لمجتمعهم الذي عاصروه؟؟ فما حجتنا نحن وما مبرراتنا التي تدعونا إلى استرجاع ما قاله السابقون؟.

الشيخُ وهبة الزحيلي (سوريا) انفرد بمناقشة موضوع مختلف عما درج عليه الفقهاء المعاصرون، عندما أثار مسألة «الذرائع في السياسة الشرعية». وكشف عن الصلة بين قاعدة سد الذرائع و«السياسة الشرعية». فبعد أن عرفها بتعريف الشيخ خلاف والشيخ تاج، وغيرهما من المعاصرين؛ أشار إلى أن فائدة السياسة الشرعية هي «مسايرة التطورات الاجتماعية». وكأنه يقدم إقراراً بأن «الفقه» ليس من عمله مسايرة تلك التطورات الاجتماعية!. ثم أضاف دليلين يؤكدان ذلك في سياق برهنته على شرعية «السياسة الشرعية»؛ بمعنى الخروج إلى أحكام استثنائية ومنح الحاكم سلطات تقديرية واسعة بحجة «درء الفتنة، ورعاية المصلحة» بتعبير قدماء العلماء، أو «حفظ الأمن والاستقرار والمحافظة على هيبة الدولة» بتعبيرات المحدثين من العلماء والحكام. وأول الدليلين هو تغير الظروف والأحوال، والثاني «قاعدة سد الذرائع، وقاعدة العرف» باعتبارهما من أصول أحكام هذه السياسة⁽¹⁾. والسؤال هنا هو: أليس الفقه هو الأولى بمتابعة تغير الأحوال واستيعاب العرف المتجدد؟.

وليس هذا هو أهم خطأ قاله الشيخ وهبة؛ وإنما الأهم هو إشارته العابرة

= التي تأتي لزوجها على هاتفه... إلخ لأن هذا النمط من الأمثال الجديدة تضيق الصدر، وتفوت الوقت فيما لا طائل منه.

(1) الزحيلي، الذرائع في السياسة الشرعية، مرجع سابق، ص 10 و 11.

في سطر واحد فقط من كتابه بقوله «مبدأ سد الذرائع لا يُنظر فيه فقط إلى النيات والمقاصد الشخصية، بل يُقصدُ مع ذلك إلى النفع العام، أو دفع الفساد العام»⁽¹⁾. ولم يرجع بعد ذلك في كتابه إلى السياسة الشرعية، ولم يشبع هذه الفكرة الجديدة التي أتى بها - ربما لأول مرة - ولكنه انهمك في سردية أصول فقه الذرائع وأمثالها الشارحة المستنسخة من كتب القدماء، وتاهت فكرته الجديدة في خضم هذه السردية، ولم يتذكرها إلا في الفقرة الأخيرة من خاتمة كتابه عندما قال «بابُ سدِّ الذرائع هو من أعظم الأبواب التي تدخلُ منها السياسة الشرعيةُ للعمل على إصلاحِ شؤون الأمة، والأخذ بها في الجادة وطريق الاستقامة، والنهوض بها على الأسبابِ القوية القويمة من قواعد الشريعة؛ فإن وليَّ الأمر إذا رأى شيئاً من المباح قد اتخذته الناس - عن قصد - وسيلة إلى مفسدة، أو أنه لسبب فساد الزمان أصبح يفضي إلى مفسدة أرجح مما قد يفضي إليه من المصلحة - كان له أن يحظره، ويسدَّ بابه، ويكون ذلك من الشريعة، وعملاً بالسياسة الشرعية التي تعتمد فيها تعتمد على قاعدة سدِّ الذرائع»⁽²⁾. ولا يخفى هنا أن الشيخَ لم يوضح كيف يتم التحقق من أن الناس اتخذوا مباحاً «عن قصد» وسيلة لمفسدة؟ وكيف نقيس «فساد الزمان»، وما معايير الترجيح بين المفسدة والمصلحة؟ فقط هو قد فتح الباب واسعاً أمام من سماه «ولي الأمر» كي يقيد حريات المواطنين بحجة سدِّ الذرائع إلى مفسدة أرجح.

هنا تتجلى أزمة افتقار الفقه وأصوله لمنهجيات العلوم الاجتماعية

(1) المرجع السابق، ص 19.

(2) نفسه، ص 65.

والسياسية التي تسهم في الإجابة على هذه الأسئلة حتى يكون هذا الاجتهاد الفقهي قابلاً للتطبيق. والشيء الوحيد الواضح والمحدد القابل للتطبيق الذي قاله الشيخ هو أن ولي الأمر إن رأي شيئاً من ذلك « كان له أن يحظره ويسد بابه ويكون ذلك من الشريعة عملاً بالسياسة الشرعية ».

ما الذي فعله الشيخ وهبة أيضاً؟! أولاً هو أزاح الصمت التاريخي الذي مارسه الأصوليون والفقهاء تجاه المسائل التي تدخل ضمن « المصلحة العامة والمفسدة العامة ». وقد وجدنا أنهم لم يمثلوا لها بمثال واحد طوال أكثر من ألف ومئتي سنة، وهم يتناولون قاعدة الذرائع فتحاً وسداً، درساً وشرحاً. وثانياً هو صرح بما لم يصرحوا به؛ ألا وهو أن كل ما يدخل ضمن المصلحة أو المفسدة العامة هو من اختصاص « ولي الأمر »، وليس للمجتهد الأصولي أو الفقيه دخل في تقدير شيء من ذلك؛ باعتبار أن ذلك من « السياسة الشرعية »؟.

ولكن الشيخ وهبة لم يضرب مثلاً واحداً شارحاً لهذا الذي ذهب إليه؛ واكتفى بإحالة الموضوع « لولي الأمر » مستخدماً صيغة المفرد؛ علماً بأن القرآن الكريم تحدث بصيغة الجمع عن « أولي الأمر » في الآيتين اللتين وردت فيهما هاتان الكلمتان: الآية 59، والآية 83 من سورة النساء؛ ما يعني طبقاً للمنطق القرآني أن النظر في المصالح العامة وتدبير شئون الناس مسؤولية يشترك فيها أكثر من « ولي أمر » واحد. ولا معنى لتعدد أشخاص أولي الأمر إن كانوا من صنف واحد (سلطان أو رئيس) وإنما يتحقق جمعهم بتنوع اختصاصاتهم وتعدد أصنافهم. وشيخنا أحال الموضوع برمته « لولي الأمر »، ولم يشرك المجتهدين والعلماء في تحمل هذه المسؤولية بحكم اختصاصهم في تقدير المصالح والمفاسد والنظر في المآلات!.

وكما سلف القول، فإنّ مؤلفات المجتهدين «أصوليين وفقهاء»، قدماء ومحدثين؛ خلّو - تقريباً - من أمثال شارحة لقاعدة الذرائع في قضايا «المصالح العامة» و«المنافع العمومية»؛ التي هي في الوقت نفسه الميدان الرئيسي لعمل السلطة السياسية. ويبدو أن هذا النوع من المصالح قد أحالوه بـ «صمت» إلى فقه «السياسة الشرعية»؛ حسبما نجده في كتبها المتكاثرة منذ القرنين السابع والثامن الهجريين. وقد فوّضوا ولي الأمر في تقدير المصلحة العامة بالتشاور مع أركان حكمه. ووضعوا تعريفات بالغة الدلالة لمفهوم السياسة الشرعية، كالقول بأنها تعني: «التصرف في عموم مصالح الأمة مما زاد على القضاء والفتيا» كما قال القرافي⁽¹⁾، وتردد هذا المعنى بمضمونه عند علماء آخرين منهم: ابن نجيم، وابن عقيل، والطرابلسي قديماً، ومحمد البنا، وعبد الله جمال الدين، وعبد الوهاب خلاف، وعبد الرحمن تاج، وغيرهم حديثاً. وباب «السياسة الشرعية» (بمعنى فتح باب الإجراءات الاستثنائية، والخروج على الأحكام والقوانين العادية) لم يكن سوى الباب الملكي لما سيعرف في تاريخنا الحديث باسم الأحكام العرفية وقوانين الطوارئ، وهي أحكام وقوانين أدت إلى تجذير السلطة الاستبدادية وإضفاء «الشرعية» عليها من جهة، وأسهمت من جهة أخرى في حصر اختصاص الاجتهاد الفقهي بمعناه الأصولي في مسائل العبادات والمعاملات الفردية؛ لا الجماعية التي يعجب بها واقعنا وتمس مصالح السواد الأعظم من الناس. والسؤال هنا هو: لماذا لم تناقش المجامع الفقهية المعاصرة ولو مرة واحدة «الحكم الشرعي في قوانين الطوارئ» و«المحاكم الاستثنائية» في أي بلد من بلادنا العربية؟ هل لأنها

(1) القرافي، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام (بيروت: دار البشائر الإسلامية، 1416هـ / 1995) ص 56.

اعتبرتها من شئون «المصلحة العامة» التي يختص بها ولاية الأمر، ومجالسهم «التشريعية» التي لم تتخذهم مرة واحدة في شأن العمل بالطوارئ وأحكام الضرورة القاسية حسبها يقدرها «ولي الأمر». أم ثمة أسباب أخرى تتصل بمزدوج «الترهيب والترغيب»؟؟.

وليس مصادفة أن تتكرر في كتب الفقه المالكي وأصوله - وفي غير المالكي أيضاً - عبارة كالتي نقلها ابن فرحون (ت: 799هـ - 1397م) أي قبل ما يقرب من ستمائة سنة في كتابه «الديباج المذهب»، ونصها هو: «سلطان جائرٌ سبعين سنة، خير من أمة سائبة ساعة من نهار»، أو كالتي ذكرها القاضي عياض (476 - 544هـ) أي قبل ما يقرب من ألف سنة في كتابه «إكمال المعلم» وهي قوله: «جمهور أهل السنة من أهل الحديث والفقه والكلام أنه لا يخلع السلطان بالظلم والفسق وتعطيل الحقوق، ولا يجب الخروج عليه بل يجب وعظه»⁽¹⁾!

أياً ما كان الأمر؛ فإن «الأمثال الشارحة» لقاعدة «الذرائع سداً وفتحاً» باتت تعاني من عدة إشكاليات موضوعية. وهذه الإشكاليات التي أتينا على بعض منها جعلتها معزولة في معظمها عن الواقع المعاصر؛ وخاصة في ظل استمرار عجز العلماء المعاصرين عن تجديدها؛ فضلاً عن إحجامهم عن نقد الموروث منها للتأكد من فعاليتها أو عدم فاعليتها في أداء مهمتها التعليمية والتطبيقية في الواقع الاجتماعي المتغير.

(1) القاضي عياض، إكمال المعلم بفوائد مسلم، تحقيق يحيى خيلوش (المنصورة: دار الوفاء، 1419). وقد استدل بتلك القولة الشيخ بن بيه في بحثه «الإرهاب: التشخيص والحلول». سلسلة محاضرات منتدى الفقه الإسلامي - جدة - (ب. ت) منشور على موقع: www.fiqhacademy.org.sa

إن جل جهد المعاصرين متجه للتشديد على «الذرائع» من جهة «السد»، أو من باب «الاحتياط». وتبلغ هذه النزعة ذروتها باستحضار مقولة «فساد الزمان»؛ فهناك ينهض الفقيه الأصولي «لسد» ذرائع الفساد العميم، وينهض فقيه السياسة الشرعية للاحتياط من الفتن؛ وتغليب دواعي حفظ النظام والاستقرار على أي اعتبارات أخرى، وبينهما وبسببهما تسود «ثقافة» مترعة بالتردد والحذر والإحجام عن أخذ زمام المبادرة في كثير من أشغال الحياة ومتطلباتها؛ بدعوى سد ذرائع الفساد. والنتيجة هي وجود «فجوة» كبيرة تحجب النظرية الفقهية عن الممارسات الاجتماعية على اتساعها؛ بل وتوظفها في خدمة سلطات الدولة الحديثة المستبدة. والنتيجة هي أيضاً مزيد من تراجع تأثير «الثقافة الشرعية» في توجيه مسارات الحياة الاجتماعية. وإذا أضفنا إلى ذلك إشكالية «نقص» الاجتهادات في كيفية نقل قواعد الذرائع إلى أرض الواقع وتحديد المسئول عن ذلك (فرداً كان أو مؤسسة، أو سلطة ما)؛ لا تضح لنا عمق أزمة «النظرية الفقهية»، ولتبين هزال «النظام الفقهية» في واقعه المعاصر. وهو ما سنتابع - في البند الآتي - جوانب منه يبحث بعض الأمثلة لهذه القاعدة وهي قيد التطبيق.

ثانياً: مآلات قاعدة الذرائع في التطبيق

يقيني أن لدينا «نظرية فقهية» عملاقة، وأن المجتهدين في الفقه وأصوله شيدوا بناءً رائعاً من القواعد والمبادئ التي تشكل مضمون هذه النظرية، وإن بقيت فيها مواضع لبنات تحتاج إلى إكمال هنا أو هناك. ولكن «النظرية» مهما كانت قوتها، و«القواعد» مهما كانت روعتها؛ فإنها لا تنتقل تلقائياً إلى التطبيق في الواقع الاجتماعي. كما لا تكفل «النظرية»، أو «القاعدة» نجاح

هذا التطبيق في بلوغ أهدافه. ومن هنا بالضبط يتعين البحث في وقائع عملية الانتقال من «التأصيل النظري»، إلى حيز التطبيق العملي.

ويمكن التمييز مبدئياً بين أربع وسائل يتم بها نقل القاعدة أو الحكم الشرعي بصفة خاصة من مستوى التجريد إلى أرض الواقع ووضعها في الحيز الاجتماعي بمستوياته الفردية والجماعية، وبأساقه الاقتصادية، والعائلية، والفئوية، والسياسية، والسلوكية أيضاً.

الوسيلة الأولى هي فتوى المفتي. وكي تجد الفتوى طريقها للتطبيق لابد من قبول المعنى بهذه الفتوى لها وعمله بها؛ إذ المفتي مخبر، وليس مجبراً للمستفتي. والثانية هي حكم القاضي، وهو واجب التنفيذ والعمل به لحسم الخصومة؛ إذ القاضي «مَجْبَرٌ» وليس مخبراً للمتخاصمين أمامه. والثالثة هي قرار السلطان/ الرئيس/ الحكومة؛ وهو قرار واجب الزوم والعمل به في حدود طاعة الحاكم الشرعي. وقد يأخذ أمر الحاكم صورة قانون أو تشريع واجب النفاذ. أما الوسيلة الرابعة فهي مجالس العلم والتعليم والوعظ والإرشاد، وأدوات تكوين الوعي والتأثير في وجدان العام؛ كنشر الكتب، وبرامج الفضائيات، ومواقع التواصل الاجتماعي على شبكة المعلومات الدولية؛ باعتبار أن التبليغ واحد من أهم وظائف العلماء⁽¹⁾.

في مباحث «سد الذرائع» بمؤلفات الفقه وأصوله قديماً وحديثاً لا تكاد توجد إجابة «نظرية» لسؤالين. الأول هو: من المنوط به مسئولية تقدير المفسدة والمصلحة والتوصل إلى رأي أو قرار بترجيح أحدهما على

(1) قد اجتهدنا في استنتاج الوسائل الأربع سابقة الذكر وهي قد تسهم في الإجابة على السؤالين المذكورين في متن هذه الصفحة.

الأخرى⁽¹⁾؟. والثاني هو: من المنوط به «تنفيذ» عملية السد أو الفتح عندما تغدو لازمة التنفيذ؟. لا جواب على أي من ذينك السؤالين؛ وإن كانت هناك ثروة من المعايير «النظرية» التي يمكن تحويلها لمؤشرات تساعد في الإجابة، وبالقطع هي ستساعد في تحديد وتمييز المفسدة من المصلحة وترجيح إحداها على الأخرى؛ وذلك بعد عرضها على واحدة أو أكثر من الجهات آنفة الذكر (المفتي - القاضي - الحاكم). وأهم تلك المعايير هي: «قوة الشبهة»، و«عدم مخالفة المنصوص عليه»، و«انتفاء البديل الشرعي»، و«أن لا يؤول الأمر إلى الحرج»، و«أن لا يوقع العمل في الوسوس والأوهام»، و«أن يتحقق المقصود من العمل به»، و«تقديم الأقوى عند التعارض»، و«عدم الإخلال بالنظام العام»، و«تعيين المحصور مما لا ينحصر»⁽²⁾... إلخ.

من نقاط القوة - وهي كثيرة - في قاعدة الذرائع، أنها من جانب «الفتح» تتضمن قوة تغييرية تدفع إلى تحسين شروط الواقع وتطويره بفتح الذرائع أمام كل جديد نافع. وأنها من جانب «السد» تنطوي على نزعة محافظة لا غنى عنها لأي نظام اجتماعي أو سياسي بشرط ألا تطغي على النزعة التغييرية أو تجردها. كما أن الأساس المعرفي لهذه القاعدة من شأنه أن

(1) من الحالات النادرة ما ذكره الشيخ الزحيلي وهو بمعرض الحديث عن سد الذرائع في العقود قال: «وإذا علم الغرض (الفساد) من العقد بأدلة مثبتة كان للقضاء إبطاله» سداً لذريعة ضياع الحقوق. انظر: الذرائع في السياسة الشرعية، مرجع سابق، ص 61. ولم يزد الشيخ على هذه الإشارة العابرة.

(2) مسألة كيفية تمييز المحصور من غير المحصور من المسائل التي ناقشها عدد من الأئمة ببراعة تناسب عصرهم، منهم الغزالي، انظر: إحياء علوم الدين، ج 2/ 103. ومنهم العز بن عبد السلام في: شجرة المعارف والأحوال وصالح الأقوال والأعمال (بيروت: دار الكتب العلمية 2033) ص 476.

يدفع العقل الاجتهادي الفقهي - ومعه العقل الجمعي للمجتمع - للتفكير فيما سموه «المآلات»؛ أي في المستقبل وتقدير عواقب الأمور، وتحليل مساراتها المحتملة. وهذا النمط من التفكير المتقدم يلزمه مدُّ البصر إلى الأجلين المتوسط والبعيد لأخذ ما يلزم من إجراءات ومبادرات في التوقيت المناسب لدرء المفسدة وجلب المصلحة.

ولكنَّ وقائع الممارسة الاجتماعية التاريخية تُظهر أنَّ الأمر لم يَسرَّ على هذا المنوال الإيجابي طول الوقت. وأن روعة فكرة «المآلات» كما تجلت في قاعدة «الذرائع»، ونظرية «الاحتياط» مثلاً؛ لم تتحول في الواقع إلى ثقافة عامة للتفكير في المستقبل والمبادرة بالأعمال والمشروعات الكفيلة بتحقيق المصالح ودرء المفسدات العامة والخاصة. بل ثمة مؤشرات ودلائل على أن النزوع «الفقهي» نحو المبالغة في الاحتياط وسد الذرائع كان ولا يزال أقوى منه نحو فتحها، وأقوى من توظيفها في التدريب على رؤية المستقبل وحسن تقدير المآلات.

وتكفي الإشارة إلى خطورة هذه النزعة عندما يصل الأمر إلى القول بـ«فساد الزمان»⁽¹⁾؛ هكذا بإطلاق! لأن التسليم بأن الفساد صار صفة «لزمان» معناه أن بناء السدود والحوائط لقفل ذرائع الفساد لن يكفيها

(1) انظر حيث يؤصل لهذا المفهوم ويقوي نزعة السد، يوسف بلمهدي، البعد الزماني والمكاني وأثرهما في الفتوى (بيروت: دار الشهاب، 1421هـ - 2000م) ص 203. ويتابعه كمال إمام مؤكداً أن «فساد الزمان ليس إلا من تطبيقات مبدأ الذرائع سدا وفتحاً»، دون أن يعرفنا المقصود بفساد الزمان! انظر: كمال إمام، قواعد تغير الفتوى بين الحدث الكائن والزمن: قراءة أصولية (مسقط: ندوة تطور العلوم الفقهية؛ الفقه الإسلامي في عالم متغير - 9 - 12 / 4 / 2011. ص 13.

جميع المجتهدين من فقهاء وأصوليين!. ومثل هذه التعميمات غير المتحفظة لا يؤيدها الواقع الاجتماعي، وترفضها منهجيات العلوم الاجتماعية. كما أن بدائه العقول تقول إن الخير في الدنيا أقوى من الشر؛ وإلا لآلت إلى الخراب.

وإذا كان الفقهاء قد سلموا كل ما له صلة بالمصالح العامة إلى زمام «السياسة الشرعية» وسلطة ولي الأمر!. فإنهم لم يسلموا هم أنفسهم من «سلطة ولي الأمر»؛ حيث أجبرت تلك السلطة بعضهم حيناً ورغبت بعضهم الآخر حيناً آخر للمشاركة في تقدير تلك المصالح العامة، أو بالأدق في إضفاء الشرعية على تقدير «ولي الأمر» لها. وفيما يلي بعض الأمثلة على ذلك، وهي أمثلة توضح مآلات قاعدة الذرائع وهي قيد التطبيق، وكيف خدمت السلطات الاستبدادية أكثر مما خدمت السواد الأعظم من الأمة. وقد اخترت ثلاث حالات من تاريخ الاستبداد في الدولة الحديثة، وكلها تتعلق بمصالح عامة وقضايا جماعية.

الحالة الأولى: فتوى «سد ذرائع» مفاصد اجتماعية عامة تقع من طريق «الوقف».

في سنة 1262هـ / 1846م أصدر «الشيخ محمد الجزائري»⁽¹⁾ (مفتي

(1) ولد الشيخ محمد الجزائري بالجزائر سنة 1189هـ / 1775م وولي القضاء هناك، قبل أن ينفيه الاحتلال الفرنسي، فرحل للإسكندرية، فعينه محمد علي باشا مفتياً لها، وظل في منصبه إلى أن عزله عباس باشا سنة 1266هـ - 1850م وتوفي سنة 1267هـ 1851م انظر: محمد زياد التكلية، ترجمة العلامة المفتي ابن العنابي الجزائري الأثري. موقع الألوكة بتاريخ 17 / 7 / 2007. www.aluka.net

الإسكندرية فتوى بجواز منع الوقف. وكان حاكم مصر محمد علي باشا قد أرسل للمفتي الجزائري سؤالاً نصه هو: «ما قولكم فيها لو ورد أمر أميري يمنع إيقاف الأماكن المملوكة لأهلها؛ سداً لذريعة ما غلب على العامة من التوصل به لأغراض فاسدة من حرمان بعض الورثة، والمماطلة بالديون وتعريضها للتلف: هل يجوز ذلك، ويجب امتثال أمره، أم كيف الحال أفيدو» (أ.ه).

فأفتاه المفتي الجزائري. وجاء في نص فتواه أنه: «يجوز لولي الأمر أن يصدر أمراً بمنع الناس من وقف أملاكهم وتحييسها فيها يستقبل من الزمان؛ سداً لذريعة أغراضهم الفاسدة... ولأنه مما تقتضيه السياسة الشرعية، استناداً لما حكيناه عن إمام المذهب» (أبو حنيفة). ويظهر بجلاء أن السؤال تضمن إشارة واضحة إلى رغبة السلطة في توجيه الفتوى باتجاه محدد، وهذه الإشارة هي قوله إنه قد: «غلب على العامة التوصل»؛ أي التذرع بالوقف وهو مباح، إلى حرمان بعض الورثة أو ماطلة أصحاب الديون، أو تعريضها للتلف، وهي أمور غير مباحة شرعاً. وإزاء هذا النص الوارد في السؤال لم يكن أمام المفتي إلا أن يفتي بجواز المنع على نحو ما جاء في فتواه.

وعلى أثر تلك الفتوى، أصدر محمد علي أمراً عاماً في 9 رجب 1262 هـ (1846م)، بمنع إنشاء أوقاف جديدة اعتباراً من تاريخه⁽¹⁾. فماذا حصل بعد ذلك؟. تقول الوثائق إن أمر محمد علي بمنع الوقف استناداً إلى تلك الفتوى لم يطبق إلا في حدود ضيقة جداً في الأراضي العشورية؛ أما الوقف في بقية

(1) انظر كتابنا: الأوقاف والسياسة في مصر (القاهرة: دار الشروق، 1998) ص 389، و390.

الممتلكات من عقارات مبنية وأراضٍ زراعية فلم يتوقف. ولم يستمر أمر المنع إلا ثلاث سنوات فقط، وظل أقرب إلى أن يكون حبراً على ورق، إلى أن ألغاه عباس باشا الأول بعد أن أصبح والياً على مصر دون أن يستصدر فتوى جديدة أو يستشر المفتي نفسه وكان لا يزال على قيد الحياة. وأصدر عباس بتاريخ 25 رمضان 1256هـ (1849م) أمراً ليس فقط بالإلغاء؛ وإنما بإدانة ضمنية لفتوى الشيخ وأمر المنع الذي كان جدّه محمد علي قد أصدره. ومما جاء في أمر عباس: «كان قد صدرت إرادة مخصوصة من جانب الحكومة بمنع الأهالي من وقف أملاكهم، ولكن ظهر أن هذا الأمر جائز، وتعد على حقوق الناس؛ لذلك أمرنا بصرف النظر عن اتباع حكم هذه الإرادة، ليكون كل شخص حراً في وقف أملاكه حسب حكم الشرع الشريف المحمدي، ولا يتعرض له أحد، ولا يمنع»⁽¹⁾.

وما أن زال أمر المنع رسمياً بذلك القرار الجديد الذي أصدره عباس حتى عاد وقف الأهالي للأراضي العشورية بأشد مما كان. وأحصيت أنه تم وقف ثلاثة آلاف فدان في سنة واحدة (1267هـ) وهي المساحة التي سُجلت في محكمة مصر الشرعية وحدها، ويحتمل أن هناك مساحات أخرى تم وقفها وتسجيلها في محاكم أخرى خلال تلك السنة. هذا إضافة إلى أن الأهالي استمروا في وقف أملاكهم خلال سنوات المنع في غير الأراضي العشورية كما سلف القول. وكان الفشل هو مآل فتوى الشيخ الجزائري وقرار الوالي محمد علي!.

ثمّة خطأ أكيد أدى إلى ذلك المآل الفاشل لأمر المنع وإلغائه وإدائته

(1) المرجع السابق، ص 389.

وإدانة الفتوى التي استندت إلى «سد الذرائع»، وإلى «السياسة الشرعية» على نحو ما رأينا. وسؤالنا هو: أين مكمن الخطأ؟ هل لأن الوالي محمد علي اعتمد على معلومات غير دقيقة في تقدير حجم حالات سوء استخدام الوقف لتحقيق «أغراض فاسدة»؛ ومن ثم لم يأبه الناس بأمر المنع الذي أصدره؟ وإذا كان الأمر كذلك: فهل يُلام المفتي في شيء على المآل الفاشل لفتواه؟ أم إن ضعفَ شكيمة محمد علي في أواخر سني حكمه هو الذي تسبب في عدم تطبيق أمره بمنع الوقف، وكانت الرغبة الاجتماعية أقوى من أمر السلطة، رغم استنادها على فتوى شرعية بجواز ذلك سداً للذرائع «الأغراض الفاسدة»؟. لسنا نعرف على وجه الدقة. لكن لا يُحتج على أية حال بقول قائل: إن محمد علي كان عدواً للأوقاف فأراد أن يمنعها بغطاء فتوى شرعية، فال أمره للإخفاق. فهذه حجة غير صحيحة؛ لأن محمد علي قبل سنتين فقط من إصدار أمر المنع كان قد فرغ من إنشاء خامس وقفية له وباسمه شخصياً في سنة 1260هـ⁽¹⁾، أي إنه لم يكن عدواً للوقف. الأمر الذي يشير إلى أنه كان جاداً في سد ذرائع الفساد في الممارسة الاجتماعية للوقف حسبما تشير إليه المعلومات التي تجمعت لديه، ولكن خطأ ما وقع. ومن جهة أخرى لا يعقل أبداً أن أحوال الناس تغيرت من الفساد إلى الصلاح في السنوات الثلاث التي فصلت بين أمر منع الوقف سداً للذرائع الفساد، وأمر إلغاء المنع الذي أصدره عباس الأول في سنة 1256هـ / 1849م.

والملفت للنظر أن المفتي الجزائري كان على قيد الحياة عندما أطاح

(1) نفسه، ص 132، 133. حيث أثبتنا جميع بيانات وفيات محمد علي باشا الخمس التي قام بتسجيلها خلال الفترة من 1228هـ - 1260هـ.

الوالي عباس بالفتوى وبأمر جده محمد علي ووصفه بأنه «جائر»، وتضمن أمر الإلغاء نقداً لأذعاً؛ صرح فيه بأن المنع مخالف لحكم «الشرع الشريف المحمدي». فهل كان عباس أحرص على إمضاء حكم الشرع المحمدي من جده، ومن فضيلة المفتي؟ وإذا كانت الإجابة بالنفي: فلماذا لم يوضح المفتي هذا الأمر ولم يدافع عن فتواه، ولماذا لم يدافع أحد غيره عن «الفتوى» إن كان حدث له ما يمنعه من الدفاع عنها؟ أم إن علامات الاستفهام الأكبر تحوم أصلاً حول محمد علي الذي ترك مفتي المحروسة آنذاك، واختار أن يستفتي مفتي الإسكندرية بالذات - وقد علمنا أنه عينه مفتياً على الإسكندرية بعد نفيه من الجزائر؟. وأضف إلى هذا كله أنه لم يثبت أن جهة رسمية أو علمائية قامت بمراجعة ما جرى لفتوى الجزائري أو أمر محمد علي بمنع الوقف لمعرفة لماذا كان مآلهما الفشل؟. وفي حدود علمي؛ لا توجد سوابق تاريخية لمراجعات جرت بشأن مآلات فتاوى «الذرائع»؛ لا سداً ولا فتحاً في قضايا السياسات العامة، أو المصالح الجماعية المشتركة. وقد يكون السبب في ذلك هو أن السلطات الاستبدادية كانت، ولا تزال، غير متساهلة مع من يقوم بشيء من ذلك.

إن كل تلك التعقيدات التي أحاطت بفتوى وأمر منع الوقف تطبيقاً لقاعدة سد ذرائع تكشف عن حجم الفارق الهائل بين جمال التنظير والتعقيد الأصولي والفقهية، وبين مصائر التفعيل في الممارسة الاجتماعية والسياسية. والأهم من ذلك أنها ترينا أن نقص أدوات التعرف على حقائق الواقع والممارسات الاجتماعية تعتبر سبباً رئيسياً من أسباب تلك الفجوة بين النظرية والتطبيق. وهو ما يدعو إلى التفكير في كيفية علاج هذا النقص بإزالة الحواجز بين متخصصي العلوم الاجتماعية والإنسانية

ومتخصصي العلوم الفقهية والأصولية، وأصحاب السلطة السياسية وأولي الأمر.

الحالة الثانية: فتاوى «سد ذرائع» مفاصد عامة تقع من طريق الحرب والمطالبة بالإصلاح السياسي. (فتاوى حرب الخليج الثانية، وفتاوى مظاهرات الربيع العربي).

وجَدْتُ قاعدة «سد الذرائع» طريقها إلى قضايا الحرب والسياسة عبر «فتاوى» كثيرة في التاريخ المعاصر للدولة الحديثة ومن أشهرها «فتاوى حرب الخليج الثانية» التي اندلعت ضد العراق يوم 29 / 6 / 1411 - 16 / 1 / 1991م، وفتاوى المظاهرات الشعبية التي اتسع نطاقها في أجواء ما سمي «الربيع العربي» في سنتي 1432 / 1433 هـ - 2011 / 2012م. وبالرغم من الصعوبة البالغة في تتبع هذا النمط من الفتاوى، إلا أنني حاولت التعرف على أهم آليات تشغيل قاعدة «الذرائع» فيها، وما المآلات التي آلت إليها هذه القاعدة على أرض الواقع: هل أدت مهمتها في قطع الطرق المؤدية إلى تضييع المصالح وحسم ذرائع الفساد وكبح جماح الاستبداد؟ أم لا؟

1- في شأن فتاوى حرب الخليج الثانية؛

لا نريد أن ننكأ الجراح باستذكار «فوضى الفتاوى» ما بين مؤيد ومعارض للاستعانة بجيوش «المشركين والكفار» لدفع الضرر عن المسلمين، وسد ذرائع الفساد والدمار المتوقع «من حاكم العراق» آنذاك. وكان الأمر قد غُمَّ على الجميع آنذاك: «المفتين»، و«المستفتين»، وحتى على صنّاع القرار من رجال الحكم والسياسة في شتى بلاد المسلمين. ومع هذا توالى الفتاوى من الطرفين معتمدة - فيما اعتمدت - على قواعد فقهية كثيرة منها

«سد الذرائع»، و«منع الضرر»، و«الاحتياط»، و«الضرورة»، وغيرها من القواعد الأصولية التي تتطلب معرفة دقيقة بمعطيات القضية محل النظر قبل الإفتاء فيها أو تنزيل حكم شرعي عليها. ومن ذلك على سبيل المثال: فتوى الشيخ عبد العزيز بن باز رحمه الله، رقم 6/ 172 التي جاء فيها: «وأما ما اضطرت إليه الحكومة السعودية من الأخذ بالأسباب الواقية من الشر، والاستعانة بقوات متعددة الأجnas من المسلمين وغيرهم للدفاع عن البلاد وحرقات المسلمين وصد ما قد يقع من العدوان من رئيس دولة العراق فهو إجراءً مسدداً، وموفق، وجائز شرعاً وقد صدر من مجلس هيئة كبار العلماء - وأنا واحد منهم - بياناً بتأييد ما اتخذته الحكومة السعودية في ذلك، وأنها قد أصابت فيما فعلته...»⁽¹⁾. أ. هـ.

وفي سياق الجدل العارم حول أمثال تلك الفتوى، رد الشيخ ابن باز على من شكك في وجود أدلة شرعية قوية تدعم فتوى هيئة كبار العلماء بشأن الاستعانة بغير المسلمين في الدفاع عن بلاد المسلمين وقتال حاكم العراق. ومما جاء في رده: «وهيئة كبار العلماء في المملكة العربية السعودية لما تأملوا هذا ونظروا فيه، وعرفوا الحال بينوا أن هذا أمر سائغ...، بل يجب فوراً استعمال ما يدفع الضرر عن المسلمين، ولو بالاستعانة بطائفة من المشركين فيما يتعلق بصد العدوان وإزالة الظلم، وهم جاءوا لذلك وما جاءوا ليستحلوا البلاد، ولا ليأخذوها، بل جاءوا لصد العدوان وإزالة الظلم ثم يرجعون إلى بلادهم...». وأنهى جوابه بعبارة هي أدق ما وصف به الحال؛ إذ

(1) عبد العزيز بن باز، مجموع فتاوى ومقالات متنوعة. الموقع الرسمي للشيخ <http://www.binbaz.org.sa/index.php>

قال: «والناس أقسامٌ: منهم من جهل الحقائق والتبست عليه الأمور، ومنهم من هو جاهل لا يعرف الأحكام الشرعية، ومنهم من هو مستأجر من الطغاة الظلمة ليشوش على الناس»⁽¹⁾.

وسؤالنا هنا هو: هل توافرت لمن أصدروا مثل تلك الفتوى المعلومات الكافية ودرسوا احتمالات الحرب والسلام في ضوءها، وعرفوا «مآلاتها» قبل أن يصدروا فتواهم؛ سواء بتأييد الاستعانة بجيوش «الكفار» أو بمعارضة ذلك؟. أشك⁽²⁾. وعلى أية حال فإنّ المتيقن هو أن أحداً لم يراجع تلك الفتاوى أو درسها بعد أن مضت «مدة المآل» الذي جرى استبصار «المصالح والمفاسد» في ضوءه عند صدور الفتوى. والأرجح أن تأثيرها كان شبه منعدم في توجيه مجريات الأحداث بشكل إيجابي؛ غير أنها صبت الزيت على النار بين شعوب الأمة. وغالبُ الظنّ أن تلك الفتاوى كانت «فتاوى استظهار» بقواعد فقهية ومنها «سد الذريعة»، و«حكم الضرورة»؛ أكثر من كونها «فتاوى افتقار» إلى تلك القواعد والسعي لإعمالها في الواقع بعد دراسة مقتضياتها حق دراستها.

ووفق ما سبق بيانه من قيام المجتهدين القدامى بإزاحة مسائل ومعضلات

(1) انظر السؤال الموجه للشيخ ابن باز ورده عليه: الموقع الرسمي للشيخ رحمه الله، المرجع السابق.

(2) تقارير اليونسيف مثلاً قالت إن 4.500 طفل عراقي كانوا يموتون شهرياً جراء الحصار الذي فرض على العراق أعقاب حرب الخليج الثانية. انظر: Stephen Zunes: Iraq 10 years after Gulf War; Foreign Policy in Focus. Vol., 6, No. 1 January 2001 فهل كان ذلك في تقدير مآلات «فتوى جواز الاستعانة بالكفار في الدفاع عن المسلمين»؟.

«المصالح العامة» إلى زمام «السياسة الشرعية»، وتفويض «ولي الأمر» في تقدير المصالح والمضار، واتخاذ ما يراه مناسباً؛ أكانت ثمة حاجة أصلاً لأن تتصارع مرجعيات الإفتاء للإدلاء «بفتاوى» في شأن بالغ الخطورة مثل «حرب الخليج»؛ وذلك بتسخير قواعد فقهية بغير استجماع شروط تطبيقها، وهو ما أدى بها لمآلات الفشل في نهاية المطاف؛ وكانت عاقبة أمرها أنها لا مصلحة جلبت ولا مفسدة درأت، ولا استبداداً قاومت؟!.

2- في شأن فتاوى مظاهرات الربيع العربي؛

انخرط المفتون الشرعيون أيضاً في إصدار فتاوى المنع سداً لذرائع الفساد، أو الإجازة فتحاً لذرائع الحرية في عديد من مجتمعاتنا، وإن كان صوت المفتين بالسد والمنع أعلى وأشيع من نظرائهم المفتين بالفتح والإجازة. وبعيداً عن الفريقين؛ فإن أغلب المتظاهرين في عواصم ومدن العالم العربي في أغلبهم لم ينتظروا مثل تلك الفتاوى كي يقرروا المشاركة أو عدم المشاركة فيها، فضلاً عن أن أكثرهم لا يهتم بقراءتها أو التدقيق في أدلتها. وهذا معناه أن صدور تارك الفتاوى في وقت لاحق على وقوع المظاهرات، أو أثناءها، كان مشوباً - على أقل تقدير - بشبهة ضغوط سلطات الدولة التي تريد المحافظة على بقائها، وإدانة المطالبين بالتححرر من استبدادها السياسي ومن مظالمها الاجتماعية والاقتصادية.

ومعمعة الخلافات بين مراجع الإفتاء واقعة في شأن «التظاهر السلمي»، وغيره من أشكال الاحتجاج السلمي مثل: الاعتصامات، والإضرابات، والعصيان المدني. أما الاحتجاجات غير السلمية فلا خلاف بين الجميع في منعها لكون المفاسد والأضرار التي تؤول إليها

راجحة. ولا تغيب قاعدة «الذرائع» سداً أو فتحاً عن الحجج التي يسوقها المؤيدون والمعارضون.

الحجة الأساسية للذين أفتوا بجواز التظاهرات وغيرها من صور الاحتجاجات السلمية هي: أنها من باب «العادات والعرف»، و«المصالح المرسلة»؛ حيث أنها تجلب المنافع وتدفع الأضرار، وأن الأصل هو الأمر الشرعي بالتغيير إلى الأفضل، وعدم الرضا أو السكوت على الفساد والمعاصي والظلم، وإلا أصابنا الله بالخذلان في الدنيا، والنيران في الآخرة؛ فقد جاء في التنزيل: «ولا تركنوا إلى الذين ظلموا فتمسكم النار وما لكم من دون الله من أولياء ثم لا تنصرون». إلى غير ذلك من الأدلة⁽¹⁾.

أما الحجة الأساسية للذين أفتوا بمنع التظاهرات فهي: أنها بدعةٌ مستحدثةٌ من أفعال الكفار في الغرب (لاحظ أن بعضهم أجاز قبل ذلك إبان غزو العراق للكويت، أن يأتي الكفار أنفسهم بأسلحتهم وعتادهم للدفاع عن المسلمين في مواجهة مسلمين آخرين!). وقالوا أيضاً إنها ذريعةٌ للشغب والفوضى والتخريب والصدام مع الشرطة، واختلاط الرجال بالنساء. وهي أيضاً باب للخروج على الحكم وفتح ذرائع الفتنة⁽²⁾. والفتاوى بالمنع استناداً لتلك الحجج وأمثالها متظاهرة متكاثرة، منها ما جاء في فتوى الشيخ بن عثيمين، والتي يرددها كثيرون في شأن منع تظاهرات الربيع العربي. وفيها قال: «المظاهرات كلها شر؛ سواء أذن فيها الحاكم أو لم يأذن. وإذن بعض

(1) انظر حشداً من تلك الأدلة في: فهد بن أحمد بن ناصر بن هلاي الجعدي المري القحطاني، المظاهرات: حكمها الشرعي، مصالحها. مفسدها وأقوال العلماء فيها.

دراسة منشورة على موقع [http:// www.elthwed.com/vb/showthread.php?](http://www.elthwed.com/vb/showthread.php?)

(2) المرجع السابق، نفسه.

الحكام بها ما هي إلا دعاية، وإلا لو رجعت إلى ما في قلبه لكان يكرهها أشد كراهة، لكن يتظاهر بأنه كما يقول: ديمقراطي، (!) وأنه قد فتح باب الحرية للناس، وهذا ليس من طريقة السلف!». ومن تلك الفتاوى كذلك: فتوى الشيخ عبد العزيز الراجحي في رده على: «السؤال: ما رأيكم فيمن يُجَوِّزُ المظاهرات للضغط على ولي الأمر حتى يستجيب له؟. الجواب: المظاهرات هذه ليست من أعمال المسلمين، هذه دخيلة، ما كانت معروفة إلا من الدول الغربية الكافرة»⁽¹⁾.

تستند تلك الفتاوى التي تمنع المظاهرات والاحتجاجات السلمية إلى قاعدة «سد الذرائع» خشية وقوع ما أشار إليه المفتون من مفسد. أما الأضرار والمظالم التي يئن منها الناس من فرط استبداد السلطة الحاكمة فعلاجها هو «الصبر». وعندما يرد الحديث عما هو واقع من المفسد وليس «المتوقع» يأتي رد أولئك المفتين باستدعاء تراث «السياسة الشرعية»، مع تكثيف التركيز على ما فيه من وصايا «بالصبر» على الحاكم مهما كان ظلمه وفسقه وفجوره؛ «حتى يستريح برُّ، أو يستراح من فاجر» كما يقول أولئك المفتون. وهكذا يبدو المشهد «الإفتائي» في مجمله «سورياليا» فحجج كل فريق منقوضة عند الفريق الآخر، لا حجر منها يبقى على حجر.

ولا يزال الوقت مبكراً لمعرفة «مآلات» فتاوى تظاهرات الربيع العربي، وهل ستكون كسابقاتها من الفتاوى التي تناولت قضايا سياسية و«مصالح

(1) منقولة بنصوصها كاملة في المرجع السابق، نفسه. وتجدها مبثوثة مواقع كثيرة بشبكة المعلومات الدولية منها مثلاً: <http://www.alsalafway.com/cms/news.php?action=news&id=74>

عامة» على الأقل في العصر الحديث؟ أم سيختلف مآلها من بلد لآخر بحسب ضغوط عمليات التغير الاجتماعي ومطالبات الإصلاح السياسي؟.

الحالة الثالثة: فتاوى غائبة بشأن «ذرائع» قوانين الطوارئ العربية:

لم تحظَ «قوانين الطوارئ العربية»⁽¹⁾ بعناية أي مرجع إفتائي؛ لا مجمع فقهي، ولا مفت مفرد؛ لكي يبحثها وفق قاعدة «سد الذرائع وفتحها»، أو وفق غيرها من القواعد الأصولية ذات الصلة برعاية «المصلحة» و«دفع الضرر». ومعظم الدساتير العربية تمنح رئيس الدولة حق إعلان «حالة الطوارئ» وتعطيل العمل بالدستور ذاته، ووقف العمل بالقوانين العادية؛ كلياً أو جزئياً في حالات عدة منها: وقوع الفوضى، والكوارث الطبيعية، والحرب، والنزاعات الأهلية، أو «الفتنة» الداخلية... إلخ.

وعندي ثلاثة أسباب تدعو المجمع الفقهيّ وعلماء الفقه وأصوله بصفة عامة إلى البحث في قوانين الطوارئ وإعلان الرأي الشرعي فيها باعتبارها مثلاً شارحاً ودالاً على واقع مجتمعاتنا المعاصرة: السبب الأول هو دخول هذه القوانين بأكملها تحت قاعدة «سد الذرائع»، وغيرها من القواعد الأصولية الخاصة برعاية المصالح كما سلف القول، وهذا العمل يدخل في صميم اختصاص تلك المجمع. والثاني هو أن الفكرة الأساسية لهذه القوانين متجذرة في كتب «السياسة الشرعية». وهذا مجرد «افتراض» مني؛ وهو بحاجة إلى «أصولي نابه» يقوم بالتثبت من صحته. والظاهر الذي لا يختلف على اثنان هو أن قوانين الطوارئ بحالتها الراهنة عبارة عن «مجمع لذرائع

(1) توجد قوانين طوارئ في عدد من الدول العربية منها: مصر، وسوريا، والجزائر، واليمن، والعراق، وتونس، وموريتانيا.

الاستبداد»، ومرجع للمفاسد التي تضيع المصالح، وتهدر الكرامة الآدمية، وتقضي على الحرية، وتنتهك العدالة، وتؤجج عوامل الاحتراب بين أبناء الأمة. هي بكلمة واحدة «نقيض الحكم الدستوري»⁽¹⁾؛ أي نقيض حكم القانون الذي يميز الدولة الحديثة، وشبيه حكم «السياسة الشرعية» الذي أسهم في نمو الاستبداد في الدولة السلطانية. والسبب الثالث هو أن تأثيرات هذه القوانين أسهمت في تشكيل مسارات ووقائع التغير الاجتماعي والسياسي في عديد من المجتمعات الإسلامية خلال الربع الأول من القرن الخامس عشر الهجري. ومن ثم فإن دراسة الآثار وتحليل النتائج التي ترتبت عليها تحليلاً أصولياً سيساعد في إدراك الواقع، ومعرفته قبل إصدار فتاوى بشأنه. وأتوقع أن تكون الأسئلة البحثية بالغة الثراء في هكذا بحث؛ وخاصة أن قوانين الطوارئ تتناول في موادها كافة المصالح العامة والخاصة، والحقوق الفردية والجماعية، وتحول «ولي الأمر» حق التصرف فيها بحسب ما يقدره هو للمحافظة على تلك المصالح ورعايتها.

لا توجد اختلافات نوعية كثيرة بين نصوص قوانين الطوارئ في البلدان الإسلامية. وبالمثال يتضح الحال. وفيما يأتي مثالان أحدهما هو م/ 3 من قانون الطوارئ المصري، والثاني هو م/ 4 من قانون الطوارئ السوري. ويكاد الثاني أن يكون نسخة من الأول؛ فيها عدا فروق طفيفة في الصياغة. وهذه النصوص ناطقة بذاتها ولا تحتاج إلى كثير من التحليل أو البيان لكشف صلتها أولاً بمبدأ «سد الذرائع» الشبيه الموروث لفكرة الطوارئ، وثانياً صلتها

(1) طارق البشري، نظام الطوارئ: هل هو حالة دستورية؟ مجلة الهلال (القاهرة) عدد يوليو 1991م. ص 29 - 37.

بآليات بناء سلطات الاستبداد في الدولة الحديثة مقارنة بالدولة السلطانية، وثالثاً بمواقف الجماعة العلمية ودلالات صمتها على هذه القوانين صمتاً مطبقاً.

أ- مادة 3 من قانون الطوارئ المصري رقم 162 لسنة 1958م⁽¹⁾:

«لرئيس الجمهورية متى أعلنت حالة الطوارئ أن يتخذ بأمر كتابي أو شفوي التدابير الآتية:

أولاً: وضع قيود على حرية الأشخاص في الاجتماع والانتقال والإقامة والمرور في أماكن أو أوقات معينة والقبض على المشتبه بهم أو الخطرين على الأمن والنظام العام واعتقالهم، والترخيص في تفتيش الأشخاص والأماكن دون التقيد بأحكام قانون الإجراءات الجنائية، وكذلك تكليف أي شخص بتأدية أي عمل من الأعمال.

ثانياً: الأمر بمراقبة الرسائل أياً كان نوعها ومراقبة الصحف والنشرات والمطبوعات والمحركات والرسوم، وكافة وسائل التعبير والدعاية والإعلان قبل نشرها وضبطها ومصادرتها وإغلاق أماكن طباعتها.

ثالثاً: تحديد مواعيد فتح المحال العامة وإغلاقها، وكذلك الأمر بإغلاق هذه المحال كلها أو بعضها.

رابعاً: الاستيلاء على أي منقول أو عقار والأمر بفرض الحراسة على الشركات والمؤسسات وكذلك تأجيل أداء الديون والالتزامات المستحقة والتي تستحق على ما يستولى عليه أو على ما تفرض عليه الحراسة.

(1) صدر برئاسة الجمهورية في 13 ربيع الأول سنة 1378هـ - 27 سبتمبر 1958.

خامساً: سحب التراخيص بالأسلحة أو الذخائر أو المواد القابلة للانفجار أو المفرقعات على اختلاف أنواعها والأمر بتسليمها وضبطها وإغلاق مخازن الأسلحة.

سادساً: إخلاء بعض المناطق أو عزلها وتنظيم وسائل النقل وحصر المواصلات وتحديدّها بين المناطق المختلفة، ويجوز بقرار من رئيس الجمهورية توسيع دائرة الحقوق المبينة في المادة السابقة على أن يعرض هذا القرار على مجلس الأمة في أول اجتماع له».

ب- مادة/ 4 من قانون الطوارئ السوري رقم⁽¹⁾:

«للمحاکم العرفي أو نائبه أن يصدر أوامر كتابية باتخاذ جميع القيود أو التدابير الآتية أو بعضها وأن يحيل مخالفيها إلى المحاكم العسكرية.

أ- وضع قيود على حرية الأشخاص في الاجتماع والإقامة والتنقل والمروّر في أماكن أو أوقات معينة، وتوقيف المشتبه فيه أو الخطرين على الأمن والنظام العام توقيفا احتياطيا، والإجازة في تحري الأشخاص والأماكن في أي وقت، وتكليف أي شخص بتأدية أي عمل من الأعمال.

ب- مراقبة الرسائل والمخابرات أياً كان نوعها، ومراقبة الصحف والنشرات والملفات والرسوم والمطبوعات والإذاعات وجميع وسائل التعبير والدعاية والإعلان قبل نشرها وضبطها ومصادرتها وتعطيلها وإلغاء امتيازها وإغلاق أماكن طبعتها.

ج- تحديد مواعيد فتح الأماكن العامة وإغلاقها.

(1) صدر بالمرسوم التشريعي رقم 51 بتاريخ 22 / 12 / 1962.

د- سحب إجازات الأسلحة والذخائر والمواد القابلة للانفجار والمفرقات على اختلاف أنواعها والأمر بتسليمها وضبطها وإغلاق مخازن الأسلحة.

هـ- إخلاء بعض المناطق أو عزلها وتنظيم وسائل النقل وحصر المواصلات وتحديد ها بين المناطق المختلفة.

و- الاستيلاء على أي منقول أو عقار وفرض الحراسة المؤقتة على الشركات والمؤسسات وتأجيل الديون والالتزامات المستحقة والتي تستحق على ما يجري الاستيلاء عليها.

ز- تحديد العقوبات التي تفرض على مخالفة هذه الأوامر على أن لا تزيد على الحبس مدة ثلاث سنوات وعلى الغرامة حتى ثلاثة آلاف ليرة سورية أو إحداها. وإذا لم يحدد الأمر العقوبات على مخالفة أحكامه فيعاقب على مخالفتها بالحبس مدة لا تزيد على ستة أشهر وبغرامة لا تزيد على خمسمائة ليرة سورية، أو بإحدى هاتين العقوبتين. كل ذلك مع عدم الإخلال بالعقوبات الأشد المنصوص عليها في القوانين الأخرى.

ليس علماء الشريعة من الأصوليين والفقهاء وحدهم هم الغافلين عن دراسة قوانين الطوارئ بمعايير المصالح والمقاصد الشرعية، وتفنيد هذه القوانين وبيان أثرها في ترسيخ الاستبداد والظلم والفساد وغير ذلك من المفاسد التي يأبأها الإسلام؛ وإنما هناك كثيرون آخرون من أساتذة القانون والقضاة والحقوقيين، ودعاة حقوق الإنسان؛ نجدهم أيضاً - في أغلبهم ⁽¹⁾ - غير

(1) من الدراسات النادرة في نقد قانون الطوارئ المصري دراسة أستاذنا العلامة طارق البشري: نظام الطوارئ، مرجع سابق، وأيضاً دراسة الحقوقي جمال عيد، «بحث=

مهتمين بنقد هذه القوانين وتفنيدها والدعوة لتطويرها على نحو يحافظ على المصالح الكبرى للدولة من جهة، والحريات العامة، والكرامة الإنسانية، والعدالة، والسلام الأهلي من جهة أخرى.

= قانوني عن قوانين الطوارئ المصري»، منشور على الموقع الإلكتروني «قضايا» [http:// qadaya.net/](http://qadaya.net/)، وثمة دراسة قيمة مقارنة في هذا الموضوع كتبها: محمود أبو صوي، بعنوان «حالة الطوارئ في الوطن العربي وتقييد حقوق الإنسان: دراسة مقارنة»، نسخة إلكترونية منشورة على موقع: [http:// dustour.org/ media-](http://dustour.org/media-library/publications_palestine/emergency_state.pdf) [library/publications_palestine/emergency_state.pdf](http://dustour.org/media-library/publications_palestine/emergency_state.pdf) 2011م.