القسم الثاني

تقريرات أصولية

(٧)

قِيمٌ جديدة لأصول عتيدة

أول درجات السُلّم الاجتهادى الصاعد: هى الأصول الفقهية التى أخذ بها الجمهور الأعظم من الفقهاء، من تقديم النص، واعتبار الإجماع، والعمل بالقياس والاستحسان، وتحكيم العرف.

وننعطف هاهنا لذكر هذه الأصول، ولكنه ليس ذكر التفصيل والتفهيم الكامل لها، فإن ذلك موطنه كتب أصول الفقه، إلا من بعض شرح هو ضرورى لنؤسس عليه كلامنا، وعلى الداعية أن يرجع إلى تلك الكتب، لنبدأ معه من حيث انتهت، وإنما حسبنا أن ننطق هنا بالاعتراف بهذه الأصول وإعلام الداعية المتفقه أن أصول الاجتهاد فى فقه الدعوة هى نفسها أصول الاجتهاد فى الفقه العام، ولكن هذه الوحدة فى الأصول لا تمنع تفاوتًا فى أهمية بعض ما فى ثنايا هذه الأصول من أجزاء، كما لا تمنع إضافات تتميز بها أصول فقه الدعوة، ربما، وسنحاول الإشارة إلى ذلك، بل إن هذا التفاوت فى الأهمية يتجاوز الأجزاء ليضفى على أصل من الأصول كلها أهمية فى فقه الدعوة هى أكبر بكثير من أهميته فى الفقه العام، ويأتى القياس على رأس هذه الأصول، إذ إن نصف قضايا فقه الدعوة إنما تؤخذ قياسًا، ومع ذلك فإن نسبة الأهمية تتجلى فى صورة أوضح فى أصول أخرى هى ثانوية فى الفقه العام ورئيسة فى فقه الدعوة، مثل العمل بقول الصحابى، والاستصحاب، وذلك بسبب ضيق موارد فقه الدعوة النصيّة.

إذن فلسنا نعنى أن قضايا فقه الدعوة لها أصول غير أصول أبواب الفقه الأخرى، وإنما هى هى، سواء، فإنّا نأخذ فى فقه الدعوة بمحكم القرآن، وبالسنة الصحيحة ولو كانت خبر آحاد، ونفسر بها الكتاب، ونعتد بالإجماع، وبالقياس، وإنما أردنا إعلان (الاعتراف) بذلك، من جهة، وتأكيد معنى التأصيل، من جهة أخرى، وجعله ديدنًا وصنعة تلقائية عند الداعية المتفقه، فإن (تخريج الأحكام على القواعد الأصولية الكليّة أولى من إضافتها إلى المناسبات الجزئية، وهو دأبُ فحول العلماء دون ضَعَفةِ الفقهاء) كما

قال القرافي[١]، وإذا تعود الفقيه الدعوى إرجاع قضايا فقه الدعوة إلى أصولها الكلية، ساعده ذلك على الاستطراد فى التخريج لقضايا أخرى مقاربة لها، وبذلك تتوسع دائرة فتواه، وتنتظم مفردات القضايا فى نسق واضح وتكون لكل منها قيمة نسبية بحسب ما يماثلها أو يقاربها من قضايا أخرى؛ لأن إرجاع القضايا إلى أصولها ينقلها من التبعثر المصاحب لاستقلاليتها إلى الارتباط بالنظائر، فيتاح النظر الشمولى، ويكون المنطق الفقهى الذى يحكمها متدرجًا متناسقًا وواضحًا، وفى هذه الظاهرة - إن كنا أصحاب مهارة فى إظهارها - تركيز للمنحى العقلانى الذى هو أساس الصنعة الاجتهادية، مثلما هو أساس كل العلوم المعاصرة التى تحاول فهم الحياة كلها فى طورها المعقد الذى آلت إليه بعد تنوع المسيرات الحضارية، فيكون الفقيه الدعوى بذلك (معاصرًا) حقًّا، من هذه الزاوية، يعيش عصره غير متخلف عنه، من باب، وينقد النتيجة الحضارية نقدًا موزونًا، من باب آخر، بما عنده من الذخيرة الأصولية وتطبيقاتها الوفيرة التى استطاع اكتشافها وتنظيمها، وإنما يهمه من النتيجة الحضارية - كفقيه دعوى - الفكر السياسى والفكر التنظيمى والفكر التربوى، على وجه الخصوص، فإنها حقول ثلاثة توسعت وبلغت حدًّا متقدمًا من الفاعلية والتأثير، ويليق له أن ينتدب نفسه كناقد لها، فيرفض ويقبل، وفقًا للحس الشرعى الإيمانى الذى تَزود به وللنظر الشمولى الذى أكسبته الأصول إياه، وما سيرفضه إنما هو أجزاء من كل، ولذلك لا يمكن أن يكون رفضه لها سلبيًّا بحيث يُسقطها ويأوى إلى راحة، فإن مهمة الهدم سهلة، ولكنه مسئول عن إيجاد أجزاء بديلة عنها لا تتنافر مع أحكام الإسلام وآدابه، وهذا التبديل هو أحد أظهر المهمات المناطة بالفقيه الدعوى، وبها نواكب المسيرة الحيوية الحاضرة، وإنما يتمكن من هذه الإيجابية إذا اعتاد استعمال أصول الفقه فى فرز وتصنيف القضايا الدعوية بمعناها الكامل الذى يشمل حقول الفكر الثلاثة فى السياسة والتنظيم والتربية بأن ينظر إلى مجموعة القضايا على أنها كتلة واحدة مختلطة يراد تبويبها ووضعها فى جداول متكاملة، فإذا بوبها على هذه الصورة ومسحها مسحًا شاملًا: تبينت له فراغات بينها يستطيع أن يقوم بملئها بسهولة مستعملًا المنطق نفسه المستعمل فى مجاوراتها ومثيلاتها، أو قريبًا منه.

---

(١) الإحكام فى تمييز الفتاوى عن الأحكام للقرافى ٧٧.

وهذا هو جوهر العمل الفقهى وروحه، وكان المحدثون قديمًا قد قاموا بأجل خدمة إسلامية من خلال المحافظة على النصوص الحديثية وتمييزها، ولكنهم وقفوا عند هذا الحد، مما أفقدهم النظر الشمولى، فزعم لذلك من زعم الزهد بالنصوص (وإنما أسرعت ألسنة المخالفين إلى الطعن على المحدثين بجهلهم أصول الفقه) كما يقول الخطيب البغدادى[١] وبدرت من أبى على الشاشى الحنفى المتوفى سنة ٣٤٤هـ - وهو غير القفال - حماسة مفرطة أخرج بها من لا بصر له بالأصول من المحدثين عن عداد من يتكامل بهم الإجماع، فقال: إن المعتبر هو: (إجماع أهل الرأى والاجتهاد، فلا يعتبر بقول العوام، والمتكلم، والمحدث الذى لا بصيرة له فى أصول الفقه)[٢]، ولهذا صار التنبيه الحازم على أهمية استنباط المعانى وأنها شعار الفقه، ونبهوا على (أن الإكثار من كتب الحديث وروايته لا يصير بها الرجل فقيهًا، إنما يتفقه باستنباط معانيه، وإمعان التفكر فيه)[٣]، فإذا كان لهذا الاستنباط والتفكر نظام أصولى يجرى فيه ويمضى قدمًا: كان أجود ولاشك وأسرع إنتاجًا، وأبعد عن احتمالات الإغراب أو الشذوذ، ثم إذا توغل الفقيه فى استعمال هذا النظام الأصولى وبوب جميع المفردات الفقهية المنصوص عليها أو التى أفتى بها الفقهاء قياسًا واستحسانًا واستصحابًا، بأن أرجعها إلى حقولها، ضامًّا الأشباه والنظائر إلى بعضها: استبان له مثل الفهرست الفقهى الواسع، وتضاعفت صفة الإجادة؛ لأنه سيُلحق ما يستجد من القضايا بقضايا تناسبها يبينها هذا الفهرست المستقصى، وكذلك سينقد مناهج ومفردات العلوم الحضارية المعاصرة التى صاغتها الأمم على اختلافها؛ لينتقى ويقر ويدع، على ضوء معاييره الفقهية، وهى مناهج ومفردات لا يستطيع مستريح أن يدعى انعدام الحاجة إلى نقدها وتمييزها ويفتعل الإعراض عنها والصدود؛ لأنها ليست قضيته كفرد يؤذن له أن ينعزل عنها ويغمض عينه، ولكنها قضية الأمة الإسلامية جميعًا فى تعاملها الحالى مع هذه الحضارة بعدما أصبحت الكرة الأرضية مثل قرية صغيرة واحدة واختلطت الثقافات والقيم والمفاهيم، والفقيه الدعوى أوسع من أن يكون مجرد فقيه

(١) الفقيه والمتفقه ٤٦١ .

(٢) الفقيه والمتفقه ٢٩١.

(٣) الفقيه والمتفقه ٢٦٠.

مجموعة من الدعاة المسلمين تنتظمهم حركة، وإنما هو رائد يتوكل عن الأمة فى اكتشاف طريقها ويحدثها بما تفهم من أحكام الإسلام وبما لا تفهم أيضًا، ويدأب يحاول تفهيم الدعاة ليقوموا بتفهيم الأمة، ويظل يكرر ذلك حتى تفهم هذه الأمة وتكون اقتباساتها الحضارية صحيحة وموافقة للإسلام.

إن نصف مهمة إيجاد الفقه الدعوى الوافى يكون قد تحقق إذا نجحنا فى غرس هذه القناعة بجدوى الممارسة الأصولية فى نفوس المتصدين لاكتشاف فقه الدعوة، وبدونها يبقى إفتاؤهم يمثل أقوالًا منفصلة عن بعضها البعض لا ينتظمها منطق رابط واحد أو تعليل متناسق، وتبقى جمهرتهم متطلعة دومًا إلى نص يسعفها قد لا تجده، أو إلى إفتاء لفقيه من السلف قد يطيلون انتظار العثور عليه، بينما التربية الأصولية تدع طالب الفقه يقتحم غير هياب ويمارس التأصيل، فى استجابة فورية للحاجة، فيجتهد، مستنبطًا مفجرًا لمكامن الرأى، فيصيب ويقترف الخطأ، ولكن رقابة الآخرين من أمثاله من الدعاة المتفقهين تثنّى على صوابه وتجعله أقرب إلى نيل صفة الاجتهاد الجماعى، وتصحح من أخطائه، فتجعله يعيد الكرة، وفى الإعادة مظنة نيل الصواب، وهذا هو شأن العملية الاجتهادية الجماعية: أنها توجد بيئة نقدية مشحونة بزخم يحركها ويخرجها من السكون، فتكون القضية الاجتهادية عامرة عمرانًا نابضًا كافيًا للتعامل السريع مع المستجدات ومع الأفكار الغازية التى تطرحها الحضارات العالمية، بينما لا يولد نمط النصوصيين غير الانتظار السلبى إذا فقدوا النص، وكأن المثل فى ذلك مثل صديق يحتاجك فتفتأ تمده بالمال بعد المال، ولكن ما هو خير لك وله: أن تضع فى يده آلة وتعلمه حرفة وتدعه يكسب رزقه بنشاطه الذاتى، فعلم الأصول آلة ولودة إذا أراد الفقيه رزقه من الرأى الحسن.

ومهمة كتاب (أصول الإفتاء والاجتهاد التطبيقى فى فقه الدعوة): هى إحداث الدعاية للمنحى الأصولى، وغرس معناه فى قلوب المتفقهين، وتحقيق الإملاء النفسى بجدواه وضرورته، وليست مهمة الكتاب أن يحشر جميع مفردات ما قيل وما قد يقال فى أشكال التعامل الدعوى، وإنما حسبنا أن نضع فى يد المتفقه طرف الخيط؛ ليكون تناوله لما بعده مستمرًّا ميسورًا.

مبحث الأصول سهل ما لم يعقده متكلم

إذن: فهذا الكتاب هدفه استثمار ما توصل إليه الأصوليون، والخروج بأمثلة وقضايا تطبيقية، وليس هدفه الإتيان ببيان كامل للأصول التى اعتقدوها والأدلة التى أقاموها لتصحيح مذاهبهم، ولذلك نبدأ من حيث انتهوا، ولسنا بحاجة إلى بسط الأدلة وشرح معانى وتفاريع كل أصل وقاعدة؛ لأنا نفترض فى مطالع هذا الكتاب أنه على دراية بعموميات فن الأصول، وأنه قد نظر فى كتاب جامع فيه قبل نظره فى كتابنا، إلا أننا سنذكر من الكلام الأصولى العام ما لابد منه لتكوين أساس ترتفع عليه التخريجات الخاصة فى فقه الدعوة.

ومن يراقب موارد الأحكام يتضح له جليًّا (أن الطريق الأول لتعرّفها: هو النصوص، وكل ما عدا النصوص: محمول عليها، أو مقتبس منها، بما تقرره من قواعد وكليات) [١].

لكن كون ماعدا النصوص إنما يحمل عليها أو يقتبس منها لا يعنى أنه ثانوى الأهمية، فإن النص إن كان يحكم المواريث والزواج والطلاق من خلال آيات واضحات، فإن فقه الدعوة ليس كذلك، بل تحكمه الأقيسة والمصالح فى الأكثر، وباب التأويل فيه واسع.

وكان علم الأصول قد طوره اتجاهان:

(الاتجاه الذى سُمى أصول الشافعيين أو أصول المتكلمين كان اتجاها نظريا خالصا) (لأن عناية الباحثين فيه متجهة إلى تحقيق القواعد وتنقيحها من غير اعتبار مذهبى، بل يريدون إنتاج أقوى القواعد، سواء أكان يؤدى إلى خدمة مذهبهم أم لا يؤدى) [٢].

(فقد كان البحث فيه لا يعتمد على تعصب مذهبى، ولم تخضع فيه القواعد الأصولية للفروع المذهبية، بل كانت القواعد تدرس على أنها حاكمة على الفروع، وعلى أنها دعامة الفقه، وطريقة الاستنباط) [٣].

---

(١) أصول أبى زهرة ٢٦٠.

(٢) أصول أبى زهرة ١٦.

(٣) أصول أبى زهرة ١٧.

والاتجاه الثاني: هو أصول الحنفية، و(هو الاتجاه المتأثر بالفروع. اتجه فيه الباحثون إلى قواعد الأصول ليقيسوا بها فروع مذهبهم ويثبتوا سلامتها بهذه المقاييس، وبذلك يصححون بها استنباطهم، ويتزودون بها في مقام الجدل والمناظرة، فكانت دراسة الأصول على ذلك النحو صورة لينابيع الفروع المذهبية وحججها)[١].

(وبهذا تختلف أصول الحنفية عن أصول الشافعية في أن أصول الشافعية كانت منهاجًا للاستنباط، وكانت حاكمة عليه، أما طريقة الحنفية فقد كانت غير حاكمة على الفروع بعد أن دونت، أي: أنهم استنبطوا القواعد التي تؤيد مذهبهم ودافعوا عنها، فهي مقاييس مقرَّرة، وليست مقاييس حاكمة)[٢].

ويسأل الداعية: أي المنهجين اتبعت في كتابي هذا؟

الحق؟ أني خلطت بين المنهجين وزدتُ وحذفت.

فأصل توجهي: التقعيد الأصولي على طريقة الشافعية، وهو الذي غلب على طبيعة منهجي، وهو أيضًا منهج الشيخ القرضاوي في بحوثه وتقعيده فقه الموازنات وفقه الأولويات، ولكني لم أستطرد مع المتكلمين الذين خلطوا منهجهم بمنهج الشافعية وجعلوه مناسبة لعرض قواعدهم الكلامية، فإن معظم تلك الاستطرادات الكلامية التي أتى بها الآمدي والرازي وأمثالهما لا يمكن أن تعيننا في استنباط فقه الدعوة، سوى أثرها العام في قارئها، من أنها تعلمه العقلانية المنطقية التي يكون بها أقرب إلى الاعتدال والحكمة حين يجتهد، فكان امتناعي عن الاستطراد الكلامي هو الحذف الذي أعنيه.

أما مشابهة منهجي في الوجه الآخر لأصول الحنفية فمن باب أني جعلت الكتاب وقواعده مناسبة لإيراد الفتاوى الجزئية في أمور الدعوة، من التي فاه بها علماء العصور الأولى، أو علماء الدعوة في هذا العصر، وتكميل ذلك بأقوال أملتها عليّ خبرتي الدعوية وممارستي، فكان ذكري للقواعد الأصولية على منهج الشافعية مساعدًا على تفهيم فتاوى

---

(١) أصول أبي زهرة ١٨.

(٢) أصول أبي زهرة ١٩.

الفقهاء جميعًا فى أمر الدعوة، وبرهانًا على صحتها، وهذا التقاء مع منهج الحنفية وتوسيع له.

أما الزيادة: فلأنى هدمت الحاجز الذى وضعه أهل الأصول بين علم الأصول وعلم القواعد الفقهية، وتفريقهم بين الاثنين، فالفرق صحيح كما قالوا، لكنى رأيت أثرًا للقواعد الفقهية فى الاستنباط يكمل القواعد الأصولية، فخلطتهما بسبب هذا الأثر.

كذلك زيادتى علم المقاصد إلى الأصول، متابعًا فى ذلك العز بن عبد السلام والشاطبى وابن تيمية وتلامذته، فإن أثرها فى الاستنباط مكمل أيضًا.

والجمع الذى ملت إليه بين المنهجين لم أبتدعه؛ ذلك أن علماء المالكية والحنابلة قد استعملوا طريقة الحنفية فى تصويب ما ذهبَتْ إليه مذاهبهم، ثم (بعد أن استقامت الطريقتان، كل واحدة منهما فى منهاجها: وجدت كتب فقهية جمعت بين الطريقتين تكتب الأصول مجردة، ثم تتولى تطبيقها وتزيد ما زاد الحنفية)[1].

أشهرها جمع الجوامع لتاج الدين السبكى، والتحرير لابن الهمام، ومُسَلَّم الثبوت لمحب الله الهندى.

فأنا تابع، لكنى مخصِّص، أحوم فى ساحة فقه الدعوة لا أتعداها.

على أن فى الأمر ملاحظة مهمة: ذلك أن ما ندعيه من وجود أصول اجتهاد فى فقه الدعوة ليس معناه وجود أصول فى فقه الدعوة مغايرة لأصول الاجتهاد فى الفقه العام، وإنما ذاك من هذا، ولكن إقرار أصول الفقه العامة على أنها هى نفسها ضوابط فقه الدعوة هو الذى نعنيه، إلا أن فقه الدعوة يتوسع فى القياس والاستصلاح واتباع المقاصد أكثر مما هو عليه الأمر فى الفقه العام، كما أشرنا.

كذلك فإن هذه الحقيقة تنتج ملاحظة مهمة: أن أكثر ما اعتنينا به هو النظر فى الاستنباط بالفعل فى دائرة ما يرسمه علم الأصول وعلم القواعد، وهذا عمل فقهى

(١) أصول أبى زهرة ٢١.

وليس عملًا أصوليًّا. كما نوه أبو زهرة متابعًا فى ذلك الإمام الغزالى[١]. أو هو عمل فقهى أكثر مما هو أصولى، لكن لم يكن التفريق بينهما فى هذا البحث، فغلبت الصفة الأصولية.

ويسوقنا منهجنا اضطرارًا إلى تجاوز الكثير من كلام الأصوليين المتكلمين الذين بحثوا مسائل الأصول على طريقة علم الكلام، فقد أسرفوا فى تشعيب المسائل وتفريعها، وردّ بعضهم على بعض فى ذلك، كتقريراتهم لمسائل الحسن والقبح مثلا، ولقضايا اللغة ودلالات الألفاظ والمجاز، وكثيرًا ما يطول الأخذ والرد بينهم، ثم يتدخل وسيط ثالث يبرهن على أن الخلاف لفظى والمؤدى واحد، والمعتزلة هم الذين بدءوا الإسراف، فرد عليهم علماء أهل السنة على طريقتهم، فتشابكت الأقوال.

وأجد مللًا فى المتابعة، وما وجدت طائلًا تحت ما أرهقوا به المتفقه، وأحسن ما يمكن أن نصف به ما قدموه فى هذه المباحث أنها رياضة عقلية نافعة، وعلامات على علو همتهم فى الذب عن الشريعة إزاء شبهات الطاعنين والمبتدعة، إذ إن دقائق أقوالهم وتقريراتهم تبقى منطقًا صحيحًا موفقًا فى الرد على كل من يحاول التحريف والخروج عن الضوابط، لكن هذا المنطق غير ضرورى لمتفقه نقى النية يبغى النظر والاجتهاد فى المسائل الحادثة، وبخاصة فى مسائل السياسة الشرعية وفقه الدعوة؛ إذ إن طريقة أهل الحديث والنصوص من علماء الأصول أجدى، الذين تابعوا منهج الشافعى فى رسالته، فركزوا على بيان القول فى حجية القرآن والسنة والإجماع والقياس، ثم ما بحثوه من المصالح، فطريق المتفقه إلى الاجتهاد يكون أكثر اختصارًا عبر هذه المباحث الخمسة وما تفرع عنها من قضايا العموم والخصوص والترجيح، وعليها كان تعويلنا، وبواسطتها كان استنباطنا، والذين جفلوا من علم الأصول فتوهموا صواب تجاوزه كأنهم أرادوا ترجمة نفرتهم من طريقة المتكلمين فى البحوث الأصولية فأخطئوا التعبير، وساقتهم ردة الفعل إلى مبالغة وحَيدة عن الفقه الموروث.

---

(١) راجع أصول أبى زهرة ٢٣.

جميع الأصول استوعبتها آية واحدة

ومن أجمل استنباطات الفخر الرازى رحمه الله: التفاته إلى أن أكثر أصول الفقه مجموعة فى آية واحدة، هى قوله تعالى:

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا ٥٩﴾ [النساء].

قال رحمه الله:

(اعلم أن هذه الآية آية شريفة مشتملة على أكثر علم أصول الفقه؛ وذلك لأن الفقهاء زعموا أن **أصول الشريعة أربع**: الكتاب والسنة والإجماع والقياس، وهذه الآية مشتملة على تقرير هذه الأصول الأربعة بهذا الترتيب.

أما الكتاب والسنة فقد وقعت الإشارة إليهما بقوله: ﴿أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ﴾ [النساء:٥٩] [(١)].

وقوله تعالى: ﴿وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡ﴾ [النساء:٥٩] (يدل عندنا على أن إجماع الأمة حجة، والدليل على ذلك أن الله تعالى أمر بطاعة أولى الأمر على سبيل الجزم فى هذه الآية، ومن أمر الله بطاعته على سبيل الجزم والقطع لابد أن يكون معصوما عن الخطأ) [(٢)]، ثم بين فى كلام طويل أن هذه العصمة لا تنبغى للحكام والسلاطين، لكن إجماع أهل الحل والعقد هو مظنة العصمة، وعنده أن هذا الرأى أولى من الرأى الآخر الذى يذهب إلى أنهم الأمراء، ثم **قال** (إن حمل الآية على طاعة الأمراء إنما تجب إذا كانوا مع الحق، فإذا حملناه على الإجماع لا يدخل الشرط فى الآية) [(٣)]، **ثم قال مؤكدًا**: (عندنا أن طاعة أهل الإجماع واجبة قطعًا، وأما طاعة الأمراء والسلاطين فغير واجبة قطعًا، بل الأكثر أنها تكون محرمة؛ لأنهم لا يأمرون إلا بالظلم، وفى الأقل تكون واجبة بحسب الظن الضعيف، فكان حمل الآية على الإجماع أولى؛ لأنه أدخل الرسول وأولى الأمر فى لفظ واحد، وهو قوله: ﴿أَطِيعُواْ

(١) تفسيره ١٠/ ١١٥.
(٢) تفسيره ١٠/ ١١٦.
(٣) تفسيره ١٠/ ١١٧.

﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ [النساء:٥٩]، فكان حمل أولى الأمر الذى هو مقرون بالرسول على المعصوم أولى من حمله على الفاجر الفاسق)، ثم (إن أعمال الأمراء والسلاطين موقوفة على فتاوى العلماء، والعلماء فى الحقيقة أمراء الأمراء، فكان حمل لفظ أولى الأمر عليهم أولى)[١].

و(اعلم أن قوله: ﴿فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ [النساء:٥٩] يدل عندنا على أن القياس حجة)، أى: (رد حكمه إلى الأحكام المنصوصة فى الوقائع المشابهة له، وذلك هو القياس، فثبت أن الآية دالة على الأمر بالقياس)[٢]، بل استطرد الرازى فاستنبط أحكامًا أصولية من فروع القياس ليس هذا محل تفصيلها، وهو فى كل ذلك مبدع، إذ لم أر ثانيًا له؛ فَهِمَ من الآية أنها أُمُّ أصول الفقه.

لكنه مع ذلك، لم يصبر على تحليقه فى هذا الفلك العالى، وأبت الطبيعة البشرية إلا أن ينزل إلى تعسف، فزعم أن هذه الآية دالة على أن ما سوى هذه الأصول الأربعة (مردود باطل)، وبنى على ذلك أن (القول بالاستحسان الذى يقول به أبو حنيفة رحمه الله، والقول بالاستصلاح الذى يقول به مالك رحمه الله: إن كان المراد به أحد هذه الأمور فهو تغيير عبارة ولا فائدة فيه، وإن كان مغايرًا لهذه الأربعة كان القول به باطلًا قطعًا، لدلالة هذه الآية على بطلانه)[٣].

وهذا كلام بارد مردود، دعاه إلى أن يفوه به التعصب المذهبى؛ لأنه شافعى، وإلا فإن الاستحسان والاستصلاح من الأصول المعمول بها، وقد قبلها جمهور أهل الأصول، وليس هنا محل بسطه.

مجالنا خمسة آلاف آية لا خمسمائة

وأول ما نعترف به ونذعن له: النص القرآنى، وقد شرحنا فى مواضع أخرى سعة الفقه الدعوى، فهو أوسع من فقه المعاملات والحدود، ويعتنى ببيان آداب الدعوة وسلوك الداعية مع المدعوين على اختلاف أصنافهم، ولذلك فإن الفقه العام إن كان يجد فى خمسمائة آية من آيات الأحكام فى القرآن بغيته؛ فإن فقه الدعوة يقتبس من كل آيات

(١) تفسيره ١٠/ ١١٧.
(٢) تفسيره ١٠/ ١١٨.
(٣) تفسيره ١٠/ ١١٩.

القرآن أحكامه وآدابه، ففى أخبار الأمم الماضية وسير الأنبياء عليهم السلام، وفى الآيات المتعلقة بغزوات نبينا ﷺ وبقية سيرته المطهرة: فى كل ذلك أحكام دعوية وموازين وآداب، وكلها تصلح أن تكون أدلة، بحسب براعة الفقيه فى استلهام معانيها.

هذا فقط، وما أظن أن النقاش الطويل فى كتب الأصول حول عامّ القرآن وخاصه وناسخه ومنسوخه يعنينا كثيرًا فى أبواب فقه الدعوة، إذ لم أجد آية تتضمن حكمًا دعويًّا أو أدبًا دعويًّا تتجاذبها اختلافات الفقهاء.

ويتحول المبحث القرآنى الأصولى عندنا إلى تذكير المجتهد بعشرات «الموازين» القرآنية ينبغى عليه أن يستحضر مدلولاتها ودقائق معانيها إذ هو يفتى ويستنبط، وتشكل هذه الموازين «كتلة مستقلة متميزة» تحتل حيزًا واضحًا فى موارد فقه الدعوة ليس له مثيل فى أصول الفقه العام، وهذه الموازين تمزج بين حكم التصرفات ودورانها بين الجواز والمنع والقبول والرفض والمدح والذم، وبين معان عقيدية غيبية تقوم شاهدة على المعنى الدنيوى أو بديلة عنه، وتمزج كذلك شيئًا من الملاحظات الحيوية وجريان الأقدار وقصص واقعية تقوم على نتائجها بالإشارة إلى مقدماتها الصائبة أو الخاطئة، و«السنن الكونية» التى تحدّث عنها الأستاذ عبد الكريم زيدان والشيخ يوسف القرضاوى هى بعض هذه الموازين لا جميعها، ويكفينا أن نستعرض أمثلة من هذه الموازين الآن، ونؤجل البقية إلى باب مستقل فى ختام التقريرات الأصولية، إذ يمكن أن تفهم هناك حين تورد مجتمعة بأكثر من مجرد إيرادها هنا.

إنما لك أن تلحظ أن المجتهد فى الفقه العام يحوم حول مثل: ﴿وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِن لَّمْ يَكُن لَّهُنَّ وَلَدٌ﴾ [النساء:١٢].

و ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾ [المائدة:٣].

بينما يعيش المجتهد فى فقه الدعوة فى عالم آخر من المعانى مختلف كليًّا، وينفض عن ذهنه وعثاء ذكر الموت والطلاق والخنزير والخنق والوقذ، إلى ذكر سكينة قلب المؤمن عند أمره بالمعروف.

* فمن الموازين القرآنية فى فقه الدعوة: ميزان استقبال تقلبات الصراع ومواقف الأحزاب والرجال بالسكينة والرزانة وهدوء القلب، والتيقن من أن الله تعالى سينصر المؤمنين ويخذل الكافرين والمنافقين، وهذا المعنى هو من حقائق علم النفس السياسى الإسلامى، ويتدخل كثيرًا فى تحديد الموقف الدعوى، كما أنه من أهم الموازين الملحقة بموازين الحلال والحرام، وهو متمم لها، ويمثل أدب التصدى لمهمة النذارة والشهادة على العالمين والنهى عن المنكر، وتشهد له آيات كثيرة.

* منها: ﴿وَلَا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ وَلَا تَكُن فِي ضَيْقٍ مِّمَّا يَمْكُرُونَ ﴿٧٠﴾﴾ [النمل].

* ومنها: ﴿فَلَا تَبْتَئِسْ بِمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ ﴿٣٦﴾﴾ [هود].

* ومنها: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ لَا يَحْزُنكَ الَّذِينَ يُسَارِعُونَ فِي الْكُفْرِ مِنَ الَّذِينَ قَالُوا آمَنَّا بِأَفْوَاهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِن قُلُوبُهُمْ﴾ [المائدة: ٤١].

﴿وَلَا يَحْزُنكَ قَوْلُهُمْ إِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا﴾ [يونس: ٦٥].

﴿فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَّفْسَكَ عَلَىٰ آثَارِهِمْ إِن لَّمْ يُؤْمِنُوا بِهَٰذَا الْحَدِيثِ أَسَفًا ﴿٦﴾﴾ [الكهف].

* وعلينا أن نُفهم أنفسنا أننا شهداء على الناس، لا نحزن إذا واجهنا بعضهم بتكذيب، ولا يكبر علينا إعراضهم، فإنهم ما يزالون فى اختلاف، كما قال الله تعالى: ﴿قَدْ نَعْلَمُ إِنَّهُ لَيَحْزُنُكَ الَّذِي يَقُولُونَ فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ وَلَٰكِنَّ الظَّالِمِينَ بِآيَاتِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ ﴿٣٣﴾﴾ [الأنعام]، وقوله: ﴿وَإِن كَانَ كَبُرَ عَلَيْكَ إِعْرَاضُهُمْ فَإِنِ اسْتَطَعْتَ أَن تَبْتَغِيَ نَفَقًا فِي الْأَرْضِ أَوْ سُلَّمًا فِي السَّمَاءِ فَتَأْتِيَهُم بِآيَةٍ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَىٰ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْجَاهِلِينَ ﴿٣٥﴾﴾ [الأنعام].

فليس صوابًا أن تذهب أنفسنا عليهم حسرات: ﴿فَلَا تَذْهَبْ نَفْسُكَ عَلَيْهِمْ حَسَرَاتٍ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا يَصْنَعُونَ ﴿٨﴾﴾ [فاطر].

* ويسلى الداعية نفسه بميزان: ﴿لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا﴾ [التوبة: ٤٠].

وأنه ﴿ لَن يُصِيبَنَآ إِلَّا مَا كَتَبَ ٱللَّهُ لَنَا هُوَ مَوْلَىٰنَا ۚ وَعَلَى ٱللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ ٱلْمُؤْمِنُونَ ﴿٥١﴾ ﴾ [التوبة] ، ﴿ فَٱصْبِرْ إِنَّ وَعْدَ ٱللَّهِ حَقٌّ ۖ وَلَا يَسْتَخِفَّنَّكَ ٱلَّذِينَ لَا يُوقِنُونَ ﴿٦٠﴾ ﴾ [الروم] .

وبها وعظ شيخ البخارى آدم بن أبى إياس الإمام أحمد بن حنبل لما ابتلى بالمحنة، وبعثها مفردة فى رسالة، فاتعظ.

* ومن القرائن التى يطمئن لها المؤمن لمثل هذه المعانى: إيمانه بتثبيت الله له، وأن الله يبث الرعب فى قلوب الكافرين: ﴿ إِذْ يُوحِى رَبُّكَ إِلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ أَنِّى مَعَكُمْ فَثَبِّتُوا۟ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ۚ سَأُلْقِى فِى قُلُوبِ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ٱلرُّعْبَ ﴾ [الأنفال:١٢] .

وأنه يقللهم فى أعيننا ويكثرنا فى أعينهم، لنجرؤ: ﴿ وَإِذْ يُرِيكُمُوهُمْ إِذِ ٱلْتَقَيْتُمْ فِىٓ أَعْيُنِكُمْ قَلِيلًا وَيُقَلِّلُكُمْ فِىٓ أَعْيُنِهِمْ لِيَقْضِىَ ٱللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا ﴾ [الأنفال:٤٤] .

﴿ ذَٰلِكُمْ وَأَنَّ ٱللَّهَ مُوهِنُ كَيْدِ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴿١٨﴾ ﴾ [الأنفال] .

﴿ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ ﴾ [الأنفال:١٧] .

وكذلك ﴿ إِنَّ ٱلْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦ ۖ وَٱلْعَٰقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ ﴿١٢٨﴾ ﴾ [الأعراف] .

﴿ وَإِن يُرِيدُوٓا۟ أَن يَخْدَعُوكَ فَإِنَّ حَسْبَكَ ٱللَّهُ ۚ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَيَّدَكَ بِنَصْرِهِۦ وَبِٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿٦٢﴾ وَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ ﴾ [الأنفال].

﴿ وَلَا تَكُ فِى ضَيْقٍ مِّمَّا يَمْكُرُونَ ﴿١٢٧﴾ ﴾ [النحل].

﴿ قَٰتِلُوهُمْ يُعَذِّبْهُمُ ٱللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ وَيُخْزِهِمْ وَيَنصُرْكُمْ عَلَيْهِمْ وَيَشْفِ صُدُورَ قَوْمٍ مُّؤْمِنِينَ ﴿١٤﴾ ﴾ [التوبة] .

وتظل مثل هذه المعانى تتأكد فى السياسة الشرعية حتى يصبح الندب واضحًا للأمير المسلم فى حالة القوة والتمكن أن يعفو ويتجاوز عن الخونة وأهل الإساءة، كقوله تعالى:

﴿فَبِمَا نَقْضِهِم مِّيثَٰقَهُمْ لَعَنَّٰهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَٰسِيَةً ۖ يُحَرِّفُونَ ٱلْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِۦ وَنَسُوا۟ حَظًّا مِّمَّا ذُكِّرُوا۟ بِهِۦ ۚ وَلَا تَزَالُ تَطَّلِعُ عَلَىٰ خَآئِنَةٍ مِّنْهُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْهُمْ ۖ فَٱعْفُ عَنْهُمْ وَٱصْفَحْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ ﴿١٣﴾﴾ [المائدة] .

والعُرف السياسى العام يملأ الساحة مقاصل ومشانق، لكن الإيمان يملأ الأرض رحمة وإحسانًا، وتلك نقطة مضيئة فى علم النفس السياسى القرآنى، وفى فقه الدعوة، تزرى على الأحزاب والعروش وأئمة الاستبداد والظلم.

ويؤيد ذلك قوله تعالى: ﴿خُذِ ٱلْعَفْوَ وَأْمُرْ بِٱلْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ ٱلْجَٰهِلِينَ ﴿١٩٩﴾﴾ [الأعراف] ومثله: ﴿فَٱصْفَحِ ٱلصَّفْحَ ٱلْجَمِيلَ ﴿٨٥﴾﴾ [الحجر] ، و﴿ٱدْفَعْ بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ ٱلسَّيِّئَةَ ۚ نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَصِفُونَ ﴿٩٦﴾﴾ [المؤمنون].

والسياق يبديها أنها فى معاملة الكفار، فلأن تكون فى معاملة المسلمين أصحاب الزلل أولى.

وفى قصة مسطح فى حادثة الإفك: ﴿وَلَا يَأْتَلِ أُو۟لُوا۟ ٱلْفَضْلِ مِنكُمْ وَٱلسَّعَةِ أَن يُؤْتُوٓا۟ أُو۟لِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينَ وَٱلْمُهَٰجِرِينَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ۖ وَلْيَعْفُوا۟ وَلْيَصْفَحُوٓا۟ ۗ أَلَا تُحِبُّونَ أَن يَغْفِرَ ٱللَّهُ لَكُمْ ۗ وَٱللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٢٢﴾﴾ [النور] ، مع فوران قلب أبى بكر رضي الله عنه لقذف مسطح ابنته.

ويؤيد هذا التوجه: الخلق الإيمانى الذى أمرنا الله به فى عموم التعامل بالعفو ﴿وَجَزَٰٓؤُا۟ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا ۖ فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُۥ عَلَى ٱللَّهِ ۚ إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿٤٠﴾﴾ [الشورى] .

﴿وَلَا تَسْتَوِى ٱلْحَسَنَةُ وَلَا ٱلسَّيِّئَةُ ۚ ٱدْفَعْ بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ فَإِذَا ٱلَّذِى بَيْنَكَ وَبَيْنَهُۥ عَدَٰوَةٌ كَأَنَّهُۥ وَلِىٌّ حَمِيمٌ ﴿٣٤﴾﴾ [فُصِّلَت] .

ولكن لهذه الرحمة حدود، ويجب أن لا تبلغ إلى حد المظاهرة: ﴿فَلَا تَكُونَنَّ ظَهِيرًا لِّلْكَٰفِرِينَ ﴿٨٦﴾﴾ [القصص].

فهذا مثل لجمهرة الموازين القرآنية التى يسترشد بها المفتى الدعوى.

أحمد إمام السلفية يأخذ ببعض منهج الخلفية

ثم السنة مصدرنا الثانى.

وفى أحاديث الصحيحين غنى، ثم فى الحديث الصحيح المبثوث فى بقية كتب السنة، نتحراه ونقدمه ونعمل به. وأحاديث الآحاد الصحيحة دليل كامل، نعمل بها ونحتج، ونتجاوز الجدل الطويل فى كتب الأصول حول حجيتها.

وآخذ بمذهب الإمام أحمد بن حنبل فى الحديث الحسن، وهو ما نزل عن درجة الصحة، وبرأ سنده من وجود متهم، ومتنه من النكارة، والسبب فى هذا التساهل: قلة الموارد النصية فى فقه الدعوة، فيكون العمل بالحديث الحسن من باب الضرورة.

فأصول أحمد بن حنبل خمسة: العمل بالنص، وفتوى الصحابة، فإذا روى عنهم خلاف: روى خلافهم ولم يجزم بشىء، ثم (الأخذ بالمرسل والحديث الضعيف، إذا لم يكن فى الباب شىء يدفعه، وهو الذى رجحه على القياس. وليس المراد بالضعيف عنده: الباطل ولا المنكر ولا ما فى روايته متهم بحيث لا يسوغ الذهاب إليه فالعمل به، بل الحديث الضعيف عنده قسيم الصحيح وقسم من أقسام الحسن، ولم يكن يقسم الحديث إلى صحيح وحسن وضعيف، بل إلى صحيح وضعيف)[(١)].

وقد **قال**: (سألت الشافعى عن القياس فقال: إنما يصار إليه عند الضرورة، أو ما هذا معناه)[(٢)].

وهذا الصنيع من الإمام أحمد من العمل بالحديث النازل عن درجة الصحة صنيع غريب بالنسبة إليه، باعتباره محدثًا كبيرًا كما هو فقيه، وقد قضى شطر عمره مع على بن المدينى ويحيى بن معين يصحح ويضعف وينقد الرجال، إلا أن صنيعه هذا يفيدنا فى فقه الدعوة جدًّا؛ لأن النصوص - كما ذكرنا مرارًا - قليلة فى الفقه الدعوى، مما يضطرنا الأمر إلى كثرة القياس واتباع المصالح والمقاصد، والإمام أحمد هنا يزودنا بمصدر آخر للاستدراك والتكميل يتمثل فى الحديث النازل عن درجة الصحة لكن سنده لا يحوى

(١)، (٢) إعلام الموقعين ١/ ٣١، ٣٢.

متهمًا بكذب أو تدليس، وإنما يكون سبب الضعف إرسال أو اضطراب أو قلة فقه الراوى مع صدقه وجلالة قدره. والذى يزيد أهمية هذه المنحة الحنبلية لنا أن أكثر مثل هذا الحديث النازل عن درجة الصحة - إنما هو فى الآداب الإيمانية وليس فى الحلال والحرام، فيتوافق ذلك مع طبيعة فقه الدعوة، إذ إن الفقه الدعوى ليس كله على وتيرة الصرامة والقطع والجزم الذى فى أحكام الحرام والحلال، إنما الكثير منه هو أخلاق وصفات وهدى تربوى ومندوبات وتحسينات لا تبلغ الحاجات فضلًا عن الضرورات، ومن هنا لا أمنع فقيه الدعوة أن يستطرد فى منهج الإمام أحمد تجاه الحديث النازل عن الصحة، فيكثر منه إن اقتضى الأمر، إذ هو خير من مجرد الرأى العقلى، وتضاف هذه الملاحظة كجزء من الفروق بين أصول الفقه العام وأصول فقه الدعوة، مع أنى لم ألجأ إليها إلا قليلًا، ربما لتربية سلفية مستولية علىّ جعلتنى أتنطع فأعرض عن مسلك سلكه أحمد رحمه الله.

* ونأخذ بالسنة العملية، لكن (اعلم أنه لا يشترط وجود دليل خاص يدل على التأسى، بل يكفى ما ورد فى الكتاب العزيز من قوله سبحانه ﴿لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ [الأحزاب:٢١]. وكذلك سائر الآيات الدالة على الائتمار بأمره والانتهاء بنهيه، ولا يشترط وجود دليل خاص يدل على التأسى به فى كل فعل من أفعاله، بل مجرد فعله لذلك الفعل، بحيث يطلع عليه غيره من أمته ينبغى أن يحمل على قصد التأسى به)[(١)].

و(تركه ﷺ للشىء كفعله له فى التأسى به فيه)[(٢)].

ومذهب الأصوليين فى السنة العملية مشهور، وهو أن هذا التأسى يكون فى عداد المباحات، ما لم ترد قرينة على الندب أو الوجوب.

وقد استند القرضاوى إلى هذا المبحث فى حسم أحد أهم الاختلافات بين الدعاة، وهو الخلاف فى البيعة: هل تكون مدى الحياة؟ فنفاها استنادًا إلى أن استطرادها كان من سنن الخلفاء الراشدين العملية، ونفى ما هو أكثر من الإباحة آكد. ولنا عودة لذلك.

* ومن المحتمل جدًّا أن يجد فقهاء الدعوة فى نوع السنة التقريرية قضايا كثيرة أيضًا تصلح شواهد وأدلة لأحكام فقه الدعوة.

---

(١) للشوكانى فى إرشاد الفحل ٤١.

(٢) للشوكانى فى إرشاد الفحول ٤٢.

والتقرير: (أن يسكت النبى ﷺ عن إنكار قول قيل بين يديه أو فى عصره وعلم به، أو سكت عن إنكار فِعلٍ فُعل بين يديه أو فى عصره وعلم به، فإن ذلك يدل على الجواز)[١].

ولذلك أدعوهم إلى إطالة التأمل فى فعل وقول الصحابة رضي الله عنهم زمن النبى ﷺ، فقد يكون ذلك موردًا ثريًّا من موارد فقه الدعوة، وقد حاولت أن أجد فى تصرفات الصحابة معنى دعويًّا فى كثير من المناسبات.

لكن (لابد أن يكون المقرَّر منقادًا للشرع، فلا يكون تقرير الكافر على قول أو فعل دالًّا على الجواز)[٢].

* وهل تدخل السيرة النبوية الكريمة ضمن أصل السنة وتكون دليلًا من أدلة الاجتهاد؟

هذه القضية مهمة؛ لأن أكثر الناس، بل الدعاة، ربما لا يميزون الالتباس الحاصل فى هذا الباب. وقد تطرق الشيخ القرضاوى لتوضيح هذه القضية الواضحة فى علم الأصول، الشائكة فى أذهان من لا يعرف الأصول، **فقال جزاه الله خيرا**:

(من أسباب الخطأ والاضطراب فى الفقه السياسى: الخلط بين السنة والسيرة فى الاحتجاج.

السنة مصدر للتشريع والتوجيه فى الإسلام بجوار القرآن الكريم. فالقرآن هو الأصل والأساس، والسنة هى البيان والتفسير والتطبيق، ولكن الخطأ الذى يقع فيه البعض هنا أنه يضع «السيرة» موضع «السنة»، ويستدل بأحداث السيرة النبوية على الإلزام كما يستدل بالسنة والقرآن.

والسيرة ليست مرادفة للسنة، فمن السيرة ما لا يدخل فى التشريع ولا صلة له به. ولهذا لم يُدخل الأصوليون السيرة فى تعريف السنة، بل **قالوا**: السنة ما صدر عن النبى ﷺ من قول أو فعل أو تقرير، ولم يجعلوا منها السيرة.

---

(١)، (٢) للشوكانى فى إرشاد الفحل ٤١.

أما المحدّثون فهم الذين أضافوا إلى القول والفعل والتقرير: الوصف الخَلقي والخُلُقي، والسيرة، لأنهم يجمعون كل ما يتعلق به ﷺ مما له علاقة بالتشريع وما لا علاقة له به، فيروون من حياته ما قبل البعثة من المولد والرضاع والنشأة والشباب والزواج.. إلخ، ويروون أوصافه الخَلقية والخُلُقية، ويروون كل ما يتصل بحياته ووفاته ﷺ.

المهم: أن بعض الفصائل الإسلامية تتخذ من السيرة دليلًا مطلقًا على الأحكام أو تعتبرها ملزمة لكل المسلمين.

وهنا ملاحظتان مهمتان:

الأولى: أن في السيرة كثيرًا من الوقائع والأحداث مروية بغير سند متصل صحيح، فقد كانوا يتساهلون في رواية السيرة ما لا يتساهلون في رواية الأحاديث المتعلقة بالأحكام وأمور الحلال والحرام.

الثانية: أن السيرة تمثل الجانب العملي من حياة النبي ﷺ، أي: تمثل قسم «الفعل» من السنة غالبًا. والفعل لا يدل على الوجوب والإلزام وحده، إنما يدل على الجواز فقط، أما الوجوب فلابد له من دليل آخر.

صحيح أننا مطالبون بالاقتداء به ﷺ: ﴿لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا ﴿٢١﴾﴾ [الأحزاب]، ولكن الآية تدل على استحباب التأسي والاقتداء به، لا على وجوبه.

على أن اتخاذ الأسوة من سيرته إنما يكون في الأخلاق والقيم والمواقف العامة، لا في المواقف التفصيلية.

فليس من الضروري أن نقتدي به بالبدء بالدعوة سرًّا إذا كان الجهر ميسورًا ومأذونًا به.

وليس من الضروري أن نهاجر كما هاجر إذا لم يكن لدينا ضرورة للهجرة بأن كنا آمنين في أوطاننا، متمكنين من تبليغ دعوتنا.

وليس من الضرورى أن نطلب «النُصرة» من أصحاب السلطة والقوة - كما طلبها الرسول الكريم ﷺ من بعض القبائل فاستجاب له الأوس والخزرج - إذ لم يعد ذلك أسلوبًا مجديًا فى عصرنا.

وليس من الضرورى أن نظل ثلاثة عشر عامًا نغرس العقيدة، وندعو إليها؛ لأننا اليوم نعيش بين مسلمين يؤمنون بأن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله، فليسوا محتاجين إلى أن نعلمهم العقيدة مثل هذه المدة)[1].

ونأخذ بمذهب الصحابى ما لم يعظنا النظر المصلحى بخلافه

ولفتوى الصحابى، وقوله، وفعله، أهمية فى فقه الدعوة أكبر من أهميتها فى الفقه العام، ويحتاجها المجتهد فى فقه الدعوة احتياجًا متكررًا؛ لندرة النصوص المتعلقة بفقه الدعوة، فيكون له فى مذهب الصحابى الملاذ، وفيه كفاية إن شاء الله.

لكنى مع ذلك لست أقول: إن نص الصحابى مثل نص الحديث سواء، بحيث لا يُخالف، وإنما أجد فى رفض الشوكانى لحجية قول الصحابى منطقًا صائبًا، إنما أقول بضرورة الاستئناس به، لما أقوله دائمًا من ضيق موارد فقه الدعوة، قد يكون فى أقوال الصحابة وأفعالهم من الإشارات المنجدة لنا ما يجعلنا نحرص على الترجيح بها، وأما أن نعتقد حجيتها الكاملة ووجوب عدم مخالفتنا لها فلا، بل للداعية المجتهد أن يخالف ذلك، برأى مصلحى على الأكثر.

قال الشوكانى:

(والحق أنه ليس بحجة، فإن الله سبحانه لم يبعث إلى هذه الأمة إلا نبينا محمدًا ﷺ، وليس لنا إلا رسول واحد وكتاب واحد، وجميع الأمة مأمورة باتباع كتابه وسنة نبيه، ولا فرق بين الصحابة ومن بعدهم فى ذلك، فكلهم مكلفون بالتكاليف الشرعية وباتباع الكتاب والسنة، فمن قال: إنها تقوم الحجة فى دين الله عز وجل بغير كتاب الله وسنة رسوله وما يرجع إليهما، فقد قال فى دين الله بما لا يثبت، وأثبت فى هذه الشريعة الإسلامية شرعًا لم يأمر الله به، وهذا أمر عظيم وتقول بالغ، فإن الحكم لفرد أو أفراد من عباد الله بأن قوله أو أقوالهم حجة على المسلمين يجب العمل بها وتصير شرعًا ثابتًا متقررًا تعم به

(١) من فقه الدولة للقرضاوى ٨٦، ٨٧.

البلوى مما لا يدان الله عز وجل به ولا يحل لمسلم الركون إليه، ولا العمل عليه، فإن هذا المقام لم يكن إلا لرسل الله الذين أرسلهم بالشرائع إلى عباده، لا لغيرهم، وإن بلغ فى العلم والدين وعظم المنزلة أى مبلغ، ولاشك أن مقام الصحبة مقام عظيم، ولكن ذلك فى الفضيلة وارتفاع الدرجة وعظمة الشأن، وهذا مسَلم لاشك فيه، ولهذا مُدّ أحدهم لا يبلغه من غيرهم الصدقة بأمثال الجبال، ولا تلازم بين هذا وبين جعل كل واحد منهم بمنزلة رسول الله ﷺ فى حجة قوله وإلزام الناس باتباعه، فإن ذلك مما لم يأذن الله به ولا تثبت عنه فى حرف واحد، وأما ما تمسك به بعض القائلين بحجية قول الصحابى مما روى عنه ﷺ أنه قال: «**أصحابى كالنجوم، بأيهم اقتديتم اهتديتم**»، فهذا مما لم يثبت قط، والكلام فيه معروف عند أهل هذا الشأن، بحيث لا يصح العمل بمثله فى أدنى حكم من أحكام الشرع، فكيف مثل هذا الأمر العظيم والخطب الجليل. على أنه لو ثبت من وجه صحيح لكان معناه أن مزيد عملهم بهذه الشريعة المطهرة الثابتة من الكتاب والسنة وحرصهم على اتباعها ومشيهم على طريقتها يقتضى أن اقتداء الغير بهم فى العمل بها واتباعها هداية كاملة؛ لأنه لو قيل لأحدهم: لم قلت كذا، لم فعلت كذا؟: لم يعجز من إبراز الحجة من الكتاب والسنة ولم يتلعثم فى بيان ذلك. وعلى مثل هذا الحمل يحمل ما صح عنه ﷺ من قوله: «**اقتدوا بالذين من بعدى: أبى بكر وعمر**». وما صح عنه من قوله ﷺ: «**عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الرشادين الهادين**». فاعرف هذا واحرص عليه؛ فإن الله لم يجعل إليك وإلى سائر هذه الأمة إلا محمدًا ﷺ، ولم يأمرك باتباع غيره، ولا شرع لك على لسان سواه من أمته حرفًا واحدًا، ولا جعل شيئًا من الحجة عليك فى قول غيره كائنًا من كان)[1].

وقد بيّن الشيخ أبو زهرة فى كتاب الأصول أن المذاهب الأربعة ترى قول الصحابى حجة ودليلًا، وكشف خطأ من يقول: إن أبا حنيفة لم يستعمله، وإنما هو الكرخى من الحنفية الذى لم يره حجة، وفنّد قول من ذكر أن الشافعى لم يعتبره فى مذهبه الجديد، فأتى بنصوص من الرسالة والأم فى اعتباره، وهما المعبران عن فقهه الجديد.

ولاعتبار قول الصحابة أسباب؛ ذلك أنهم الأقرب إلى رسول الله ﷺ، فهم أقدر على معرفة مرامى الشرع، كما أن احتمال أن تكون آراؤهم سنة نبوية: وارد؛ إذ كانوا لا يسندون أقوالهم أحيانًا.

---

(١) إرشاد الفحول ٢٤٤.

لذلك انتقد أبو زهرة ما ذهب إليه الشوكانى فى إرشاد الفحول من نقض الأخذ بقول الصحابى، واعتبرها مغالاة من الشوكانى.

لكنى وجدت بالاستقراء أن أكثر ما يمكن أن نحتاج إليه من أقوال الصحابة فى فقه الدعوة يدخل فى باب التحسينات وأخلاق الدعوة وأسلوبها، وليس فى أبواب الحرام المحض أو الأحكام المهمة الفاصلة، وهذا لا يهبط بأهميتها عندنا، فإن الداعية الممارس يدرك أن الشطر الأعظم من فقه الدعوة إنما هو مندوبات وآداب وترغيب وترهيب وسلوك اجتماعى وطرائق تربوية، لكن مما يرفع مقدار أهميتها أن الكثير منها جاء مثبتًا وشارحًا لفقه الأولويات والموازنات اللذين شرحهما أمثال العز بن عبد السلام والشاطبى وابن تيمية وابن القيم فى القديم، ثم الأخ القرضاوى اليوم، لذلك فإن فتوى الصحابى حجة عندنا ما لم يدفعها نص مخالف أو نظر مصلحى.

وهكذا لا أجد حرجًا أن أتناقض فى هذا الموطن، فأرى تارة أن مذهب الصحابى حجة، كما فى استقراءات أبى زهرة؛ لشدة حاجة فقه الدعوة إلى نصوص شاهدة، ثم أن أزعم تارة أخرى ما زعم الشوكانى؛ لشدة حاجة فقه الدعوة إلى المرونة وحرية التصرف فى عصر معقد هو أشبه بآخر الزمان المشحون بالغرائب وأنواع الحرج، وعلى العموم فإن فقيه الدعوة الذى يعانى من ندرة النصوص يتخذ من أقوال الصحابة وأفعالهم قرينة ترجيح وإشارة استئناس وشهادة أنه على السَنن وما هو ببعيد عن خطوات السلف، فهى بهذا الاعتبار ذات قيمة عظيمة، وتنقل الداعية من منزلة اضطراب الصدر تجاه قضية حادثة لا يجد فيها نصًّا ولا فتوى إلى منزلة الطمأنينة والثقة بوجود سابق له مقارب.

بل نذهب إلى أبعد من هذا ونستأنس بقول تابعى أو فعله؛ لندرة النصوص، وإذا كانت السياسة الدعوية مبنية فى الأكثر على الأقيسة والتماس المصالح، فمن باب أولى أن نحرص على القرائن المفسرة، وعلى ترجيح بعض الاجتهاد على بعض بمجرد ما يذكره الذاكرون من الهدى الحسن وعمق العلم وكمال الأخلاق لثقة من الثقات يقول به، ونجعل لقوله امتيازًا على قول ثقة آخر ذهب إلى اجتهاد مغاير، فنجعل الأول راجحًا بفراسة قلبية محضة مستلة من منزلة صاحب الرأى، لا نجد لها ضابطًا فى كلام أهل الأصول.

بل لا أجد حرجًا أن نستطرد فى هذا الميزان نازلين مع رجال الطبقات اللاحقة للتابعين من أئمة القرون الفاضلة الأولى، فإنهم مظنة الفهم الشرعى وفعل ما هو أليق بمقام الإيمان.

قرار مؤتمر الفقهاء الجامع أقوى من نظر الفقيه الفرد

ونقول بالإجماع، ملتزمين بما روى لنا من إجماع الصحابة، أو أى إجماع آخر قد يروى عن السلف.

و(الذى يجب الاعتناء به: تمييز المقطوع به عن المظنون. ومستند القطع: الإجماع. فما اتفق ذلك فيه: تعين فيه الاتباع، وما لم يصادف فيه إجماعًا: عرضناه على مسالك النظر، وأعملنا فيه طرق المقاييس، وأدرنا فيه سُبل الاجتهاد) [١].

ويتحمس الجوينى جدًّا لإبراز مكانة الإجماع **فيقول**: (عليه مدار معظم الأحكام فى الفرق والجمع، وإليه استناد المقاييس والعِبَر، وبه اعتضاد الاستنباط فى طُرق الفكر) [٢].

ثم قال:

(إن الإجماع مناط الأحكام، ونظر الإسلام، وقطب الدين، ومعتصم المسلمين، ومعظم مسائل الشريعة ينقسم إلى مجتهدات فى ملتطم الخلاف، ومستندها فى النفى والإثبات مسائل الإجماع، وليس من ورائها نصوص صريحة وألفاظ صحيحة فى الكتاب والسنة، والأصل فيها الإجماع) [٣].

وهذا ما يجعل مهمتنا فى فقه الدعوة عسيرة جدًّا؛ لقلة الإجماع المروى فى مسائله، ولذلك يبقى مجال الاختلاف كبيرًا واسعًا، وتتعدد اجتهادات المجتهدين.

بل إن مسائل الإمامة التى هى أقرب المسائل التى يُقاس عليها قضايا فقه الدعوة إنما هى مسائل يضيق فيها المصدر ويندر النص فى تفاصيل الإمامة، كما يندر الإجماع أيضًا، **فيستدرك الجوينى قائلًا:**

---

(١) للجوينى فى الغياثى ١٤٨.

(٢) الغياثى ٤٥.

(٣) الغياثى ٤٩.

(القواطع الشرعية ثلاثة:

* نص من كتاب الله تعالى لايتطرق إليه التأويل.

* وخبر متواتر عن الرسول ﷺ لا يُعارض إمكان الزلل روايته ونقله، ولا تقابل الاحتمالات متنه وأصله.

* وإجماع منعقد.

فإذًا لا ينبغى أن تُطلب مسائل الإمامة من أدلة العقل، بل تُعرض على القواطع السمعية، ولا مطمع فى وجدان نص من كتاب الله تعالى فى تفاصيل الإمامة، والخبر المتواتر مُعْوزٌ أيضًا، فآل مآل الطلب فى تصحيح المذهب إلى الإجماع، فكل مقتضى ألفيناه معتضدًا بإجماع السابقين فهو مقطوع به، فكل ما لم يصادَف فيه إجماعًا اعتقدناه واقعة من أحكام الشرع، وعرضناه على مسالك الظنون عَرْضَنا سائر الوقائع)[١].

قال: (وعبارة معظم القول فى الولاة والولايات العامة والخاصة مظنونة فى محل التآخى والتحرى)[٢] والتآخى هو التحرى نفسه، أى: الاجتهاد.

وفى تعريف الفخر الرازى أن الإجماع هو عبارة عن (اتفاق أهل الحل والعقد من أمة محمد ﷺ على أمر من الأمور).

ثم شرح تعريفه فقال:

(ونعنى بالاتفاق: الاشتراك، إما فى الاعتقاد، أو القول، أو الفعل، أو إذا أطبق بعضهم على الاعتقاد، وبعضهم على القول أو الفعل الدالين على الاعتقاد.

ونعنى بأهل الحل والعقد: المجتهدين فى الأحكام الشرعية.

وإنما قلنا: على أمر من الأمور؛ ليكون متناولًا للعقليات والشرعيات واللغويات)[٣].

---

(١) الغياثى ٦١.

(٢) الغياثى ٦١.

(٣) المحصول ٤/ ٢٠.

وأضاف د. طه جابر محقق الكتاب: (الدنيويات) وذكر أن المؤلف أشار إليها فى موطن آخر. ثم قال د. طه جابر معقبًا:

(واعتبار الإجماع فى كل هذه الأمور عند من لم يخصصه بالشرعيات، إنما كان لأن تلك الأمور اللغوية أو العقلية أو الدنيوية راجعة إلى الشرع؛ لأنها قد تترتب عليها أحكام شرعية، فيكون الإجماع فيها حجة باعتبار ما يترتب عليها، لا باعتبار ذاتها) [(١)].

و(الإجماع يعرف بقول، وبفعل، وبقول وإقرار، وبفعل وإقرار.

فأما القول: فهو أن يتفق قول الجميع على الحكم، وبأن يقولوا كلهم: هذا حلال أو حرام.

أما الفعل: فهو أن يفعلوا كلهم الشيء.

وأما القول والقرار: فهو أن يقول بعضهم قولًا وينتشر فى الباقى فيسكت عن مخالفته.

وأما الفعل والإقرار: فهو أن يفعل بعضهم شيئًا ويتصل بالباقين فيسكتوا عن إنكاره.

ويعتبر فى صحة الإجماع اتفاق كل من كان من أهل الاجتهاد سواء أكان مدرسًا مشهورًا أو خاملًا مستورًا) [(٢)].

وأما عامة الدعاة فهم تبع لفقهاء الدعوة، ولأهل الرأى والتجربة من أعضاء المجالس الشورية ورجال طبقات الإمارة الذين يتحملون المسئولية، فإن (الإجماع ينعقد عندنا باتفاق العلماء، إذا اتفقوا عليه كانت العامة تابعة لهم، ويمكن معرفة اتفاق أهل العلم؛ لأن من اشتغل بالعلم حتى صار من أهل الاجتهاد فيه: لم يَخف أمره على أهل بلده وجيرانه، ولم يخف حضوره وغيبته.

ويمكن للإمام أن يبعث إلى البلاد ويتعرف أقاويل الجميع.

---

(١) المحصول ٤/ ٢١.

(٢) للخطيب البغدادى فى الفقيه والمتفقه ١٦٢.

فإن قيل: يجوز أن يكون فى الغزو رجل من أهل العلم وحصل فى أيدى المشركين غير مقدور عليه؟

فالجواب: أن مثل هذا لا يخفى، وإذا جرى مثل ذلك لم ينعقد الإجماع إلا بالوقوف على مذهبه فيه)[١].

فانظر قوله: يبعث إلى البلاد، أى: كعقد مؤتمر دعوى اليوم لبحث موضوع معين ثم استقصاء المراسلة مع الذين لم يحضروا، ووسائل الاتصال الهاتفى الآن وأمثاله تجعل قضية تحصيل الإجماع أمرًا ميسورًا لا يصعب، وبخاصة مع خدمة الصحافة الإسلامية للقضايا المبحوثة وإشهارها لها وانتشار دقائق المحاورات فى المؤتمر بواسطة الأشرطة المرئية والمسموعة بحيث تجعل ذيوع الرأى أقرب إلى التمام، فإن كان ثمة فقيه أسير لدى عدو أو سجين فى زنزانة ظالم احتلنا لمعرفة رأيه إن لم تكن له بحوث سابقة نجعلها قرينة على مذهبه، أو انتظرناه إن كان فى الوقت سعة ولم يكن الحكم فى قضية ملحة، أو أهملنا دوره؛ لأننا أُمِرْنا أن نتقى الله قدر المستطاع، وقد بذلنا الجهد.

إن أهمية الإجماع تكمن فى الحقيقة فى إمكانية تكرره اليوم، ولسنا نستبعد تحصيل إجماع أهل الرأى والفقه من الدعاة فى أنحاء العالم على معنى من المعانى يصير حكمًا شرعيًّا بإجماعهم، لهم حق العمل به وضبط العلاقات الدعوية بموجبه. ويتصور حصول هذا الإجماع من خلال قرارات مجالس الشورى فى الأقطار، وباستفتاء الدعاة الذين هم مظنة العلم الشرعى. وصورة الإشكال فى هذه الطريقة: ادعاء من يدّعى من رجال الحركات الإسلامية الأخرى عدم دخولهم فى هذا الإجماع إذا كان لهم أو لبعضهم رأى آخر. وما من شك فى أن تحصيل إجماع كل الدعاة على اختلاف الجماعات التى ينتمون لها هو الأقوى الأدلّ، ولكن حل هذا الإشكال يكون بالتفريق بين إلزام النفس وإلزام الغير، فإن إجماع فقهاء جماعة من الجماعات يجعل قيادة تلك الجماعة مأسورة إلى ذلك الإجماع لا تستطيع مخالفته، سواء أكانت هى القيادة المعاصرة لحصول ذلك الإجماع، أم قيادة لاحقة، ولا تستطيع الفكاك منه إلا بإجماع آخر جديد ينقضه، ولكن هذه الإجماعات لا ندّعى إلزامها لقيادات الجماعات الأخرى.

---

(١) للخطيب البغدادى فى الفقيه والمتفقه ١٦٠.

وعلى الرغم من وجود الوسائل المدنية الحديثة وكون العالم أصبح قرية واحدة، فإن الإجماع فى الفقه العام صعب، وعلى الجوينى لو كان حيًّا أن يكون أقل حماسة، وذلك لانعدام الحرية فى كثير من البلاد، وتأثر عملية تكوين الإجماع بالسياسات الحكومية، وانظر سياسة الأزهر مثلًا، وكذا تنافس العلماء وتضعيف بعضهم بعضًا، بحيث يصعب تحقق شروط الإجماع والإقرار بأن كل من شارك فى الإجماع إنما هو مجتهد، أو ادعاء عدم تخلف مجتهد عن الإجماع.

أما فى محيط الدعوة، فإن إجماع فقهائها ممكن، لكن هذا الإجماع ليس هو الإجماع الذى عناه فقهاء الأصول، ولا يترتب عليه تحريج على آخرين خارج صف الدعوة أن يذهبوا إلى مخالفته، ولا تحريج على جيل آخر من الدعاة أن يخالفوه أيضًا، ربما، وغاية ما يكون من هذا الإجماع أنه يزيد الداعية اطمئنانًا إلى صحة الفتوى المُجمع عليها من قبل فقهاء الدعوة، فيأخذها بقناعة أكبر، ويبقى الباب مفتوحًا لأن تنقض هذه الفتوى من قبل فقهاء آخرين فى مجموعة دعوية أخرى فى نفس الوقت، أو ينقضها جيل دعوى آخر يأتى لاحقًا فى نفس المجموعة، فهذا الإجماع الدعوى لا علاقة له بتاتًا بالإجماع الأصولى الذى يكون حجة ويمنع من مخالفته إلا بإجماع آخر.

وتجدر الإشارة هنا إلى ثلاثة معان:

(الأول): أن طلب الإجماع لا يكون إلا للقضايا الكبيرة ذات الأهمية الاستثنائية، كقضايا الحكم والتغيير والتحالف مع غير المسلم، مثلًا؛ لأنها تستهلك من الجهد والوقت وانشغال الحواس الشىء الكثير، والدعوة ضنينة بطاقاتها ولا تبددها فى أمور ثانوية يتولد عنها الإلهاء والانصراف عن العمل المثمر.

(الثانى): أن عدم حصول إجماع فى قضية ما، وبقاء الرأى مختلفا فيها: يجعل الأمير فى حِلٍّ، وله إنفاذ اجتهاده. ونعنى بالأمير: جنس الإمارة، إن كان فردًا أم مجموعة قيادية أم مجلس شورى.

(الثالث): أن اختلاف التعليل عند الذين يُعتد بقولهم فى عملية الإجماع غير ممنوع، مادامت النتيجة متفقة فى القول بالحل أو الحرمة.

هذا بعض خبر الإجماع الدعوى، الذى هو وطيد العلاقة الطردية مع نضوج الممارسة الشورية فى الجماعة، يوسعها، وتمده هى بالمقابل بعوامل الإتقان، بل لا يمكن أن يوجد بدون الشورى، مع أن ما نعرفه من طبيعة اختلاف الناس والدعاة فى الرأى، وتفاوت قوة الاستنباط، وتباين الاطلاع على الوقائع والأحداث: كل ذلك يجعل حصول الإجماع فى قضية ما صعبًا ونادرًا.

لكن الإمام الرازى فقيه مرن، وله نمط تفكير أقرب إلى نمط تفكير الدعاة، وهو بذلك متقدم على عصره، وأقرب إلى تحسس مقتضيات عصرنا الحاضر، وكأنه أحد فقهاء الحركة الإسلامية الحديثة، وهو يأتينا هنا، حين ضاق حصول الإجماع فى تصورنا، بحلول عملية منطقية، ويمنحنا مزيدًا من القيم الجديدة للأصول العتيدة، فيقول بالتخصص: باستبعاد أصوات المقلدين من عملية الإجماع، وبإعفاء الدعاة من شرط حفظ أحكام الفقه العام إذا كانوا أهل رأى واستنباط واجتهاد؛ لتكون حلوله هذه أقوى نجدة لنا فى معترك الإجماع الصعب، وأوسع مخرج لنا من ضيقه، ولتكون حروفه مهمة جدًّا فى فقه الدعوة.

يقول رحمه الله: (المعتبر بالإجماع - فى كل فن - أهل الاجتهاد فى ذلك الفن، وإن لم يكونوا من أهل الاجتهاد فى غيره.

مثلًا: العبرة بالإجماع فى مسائل الكلام بالمتكلمين، وفى مسائل الفقه بالمتمكنين من الاجتهاد فى مسائل الفقه. فلا عبرة بالمتكلم فى الفقه، ولا بالفقيه فى الكلام، بل من يتمكن من الاجتهاد فى الفرائض دون المناسك يُعتبر وفاقه وخلافه فى الفرائض، دون المناسك.

ولا عبرة أيضًا بالفقيه الحافظ للأحكام والمذاهب إذا لم يكن متمكنًا من الاجتهاد.

والدليل على هذه المسائل: أن هؤلاء كالعوام فيما لا يتمكنون من الاجتهاد فيه، فلا يكون بقولهم عبرة.

أما الأصولى المتمكن من الاجتهاد إذا لم يكن حافظًا للأحكام فالحق أن خلافه معتبر، خلافًا لقوم.

والدليل عليه: أنه متمكن من الاجتهاد - الذى هو الطريق إلى التمييز بين الحق والباطل - فوجب أن يكون قوله معتبرًا، قياسًا على غيره)[١].

وهذا القول مهم جدًّا لنا فى الأمر الدعوى؛ لأمرين:

الأول: ما ذهب إليه الرازى من تجزىء مواضيع الإجماع وتصحيح اعتبار قول الماهر فى أمر ضمن الإجماع؛ إذ إن هذا التجزىء يفتح لنا طريق حصر الإجماع فى المسائل الدعوية على الدعاة الممارسين إذا كانوا من أهل الاجتهاد، فلا عبرة بقول من لم يتحمل أثقال الدعوة والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ممن جلسوا على التل يتفرجون.

الثانى: تصحيحه لاعتبار قول الأصولى ضمن الإجماع وإن لم يكن حافظًا للأحكام، فهذا يزيل اعتراض من يعترض على الدعاة بأنهم غير حفاظ للعلم كالذين انصرفوا إلى العلم المجرد؛ لأن الدعاة غالبًا ما يكونون كالذين وصفهم الرازى، هم أهل ذكاء ومعرفة بالقواعد الأصولية ونظر ثاقب فى الاجتهاد، لكن كثافة أعمالهم اليومية تجعلهم أقل حفظًا للفرعيات وأجزاء العلم، فإهدار الرازى لها يجعلهم أهل قول عريض فصيح فى الدعويات، وإن جهلوا المواريث والطلاقيات.

الملذوعون فقط هم الذين يعقدون الإجماع الدعوى، ونحن أهل الدار وأدرى بما فيها، فلماذا أمنح هذا لفضولى غريب عن أحاسيس الدعاة وتجاربهم، قتله الخوف، وأرهقه الطمع؟ بل أنا أولى بنفسى، وأنا فقيه نفسى ومفتيها، وما من حاجة... إلى بعض حياء.

وفى نوادينا إجماع... وسعى له كذلك

وكما حصل فى الفقه العام إجماع ترك أثره فى تشكيل صورة الفقه وحدودها: حصل فى فقه دعوة الإخوان المسلمين إجماع حدّد معنى دعوتهم، ومعظمه أقوال واجتهادات للإمام البنا رحمه الله أصفق عليها أصحابه وتلامذته الذين عملوا معه، ثم ارتضتها أجيال الإخوان اللاحقة فى جميع الأقطار، فحصل فيها إجماع دعوى، ويسميها العرف الاصطلاحى الإخوانى: «الثوابت».

---

(١) المحصول ٤/ ١٩٨.

أوضح مثال لذلك: «الأصول العشرون» التى أصبحت كتلة رئيسة فى فكر الإخوان، بحيث إن نفوس جميع الإخوان تشمئز جدًّا من متورط بمخالفة سطر منها، ويستوى فى هذه الحساسية عضو مكتب الإرشاد وأى أخ فى واحة موريتانية، أو قرية كردستانية، أو غابة إندونيسية، فكلهم على مستوى واحد من الجفلة وردة الفعل إزاء المخالف، حتى ليدعى إلى براءة هى أخت التوبة، فإن استدرك، وإلا أنذر، ثم تسحب منه صفة العضوية، لئلا يبقى عنصرًا لا يمثل مفاهيم الجماعة.

وأكثر ما ذهب إليه الإمام البنا رحمه الله فى رسائله وسيرته صار موطن إجماع من الإخوان كذلك، واعتبروه من الثوابت، إلا أن الجفلة إزاء المخالف لها أقل مما هى من مخالفة الأصول العشرين.

ثم فى عصر الأستاذ المرشد الهضيبى رحمه الله أضيفت معانى «دعاة لا قضاة» إلى كتلة الإجماع الإخوانى، وفى سبعة أسطر منها نقاش، إلا أنه لم يمنع انعقاد الإجماع عليها، لاسيما وأن مواقف الدعوة تمثل تفسيرًا صحيحًا لمفاد القاعدة.

وقبل سنوات قليلة بدأ مكتب الإرشاد فى اعتماد عدد من الإفتاءات الدعوية فى التعددية السياسية، وحقوق المرأة، والأحلاف، وغير ذلك، وقد حصل عليها شبه إجماع عبر عرضها على معظم القيادات القطرية وعلى عدد من فقهاء الإخوان، ومرور الزمن من غير اعتراض جدى معلل يجعلها تنال الإجماع التقريرى على الأقل.

وفى هذا البيان ما يشير إلى استمرار الإجماع كقاعدة أصولية فى فقه الدعوة معتبرة.

* * *

(٨)

القياسُ ذو النجدة

النص قليل، والإجماع أقل، وإنما النجدة العريضة يأتينا بها القياس، فإنه فتّاح الأبواب المغلقة، وحلال المشكلات، وملاذ الحيارى، وجعل الله فيه إغاثة المتقى المحرَج اللهفان.

ولعل أوضح وأبسط عبارة فى تفهيم معنى القياس **قول الإمام أبى إسحق الشيرازى**: (القياس: استنباط معنى الأصل، ورد الفرع إليه) [(١)].

قال الجوينى: (وأما القياس: ففى اللغة: من التقدير. يقال للميل الذى يُقْدّر به الجرح: مِقياس.

وحَدُّه فى عرف العلماء على تقريب اللغة: هو تقدير ما لم يُعلم بما عُلِم.

أو تقول: تعليلُ حُكم الفرع بعلَّةِ حُكم الأصل.

وهذا هو المستعمل فى عرف الفقهاء) [(٢)].

(وإنما يكون قياسًا: إذا اجتمع فيه أصلٌ وفرع وجامع بينهما، وهو المعنى الموجود فى الأصل والفرع جميعًا) [(٣)].

وهذا الجامع هو ما يسمى: العِلّة.

ومن أجمع تعريفات القياس: **تعريف الآمدى حين يقول**: (والمختار فى حد القياس أن يقال: أنه عبارة عن الاستواء بين الفرع والأصل فى العلة المستنبطة من حكم الأصل.

وهذه العبارة جامعة مانعة وافية بالغرض) [(٤)].

---

(١) التبصرة فى أصول الفقه للشيرازى.

(٢)، (٣) الكافية فى الجدل ٥٩، ٦٠.

(٤) الإحكام فى أصول الأحكام ٣/ ١٧٠.

واعتمد أبو زهرة أحد تعاريف الأصوليين، حين عرفوه (بأنه إلحاق أمر غير منصوص على حكمه، بأمر آخر منصوص على حكمه؛ للاشتراك بينهما في عِلة الحكم)[١].

قال: (فهو إذن من باب الخضوع لحكم التماثل بين الأمور، الذي يوجب التماثل في أحكامها؛ لأن قضية التساوي في العلة: أوجدت التماثل في الحكم، فهو إذن مشتق من أمر فطري تقره بَدَائِهُ العقول).

وبيّن أبو زهرة أن منهج جمهور الفقهاء هو (الاحتجاج به، والأخذ به في موضع لا نص فيه من كتاب أو سنة ولا قول لأحد من الصحابة، ولا أمر انعقد عليه إجماعهم، وذلك من غير إسراف ولا مجاوزة للحد)[٢].

والقياس على الإجماع أيضًا وليس النص فقط هو مذهب الشافعي، فقد نقل الشيخ علي الخفيف عن الشيخ محمد أبي زهرة رحمهما الله **أن الشافعي قال:**

(العلم وجهان: اتباع واستنباط. والاتباع: اتباع كتاب، فإن لم يكن: فسُنة، فإن لم يكن: فقول عامة من سلف لا نعلم له مخالفًا.

فإن لم يكن: فقياس على كتاب الله، فإن لم يكن: فقياس على سنة رسول الله، فإن لم يكن: فقياس على قول عامة من سلف لا مخالف له، ولا يجوز القول إلا بالقياس)[٣].

فقول الشافعي: (قول عامة من سلف لا نعلم له مخالفا) هو تعبير يعني به الإجماع، ويريد أن القياس يكون على الإجماع كما يكون على النص.

والصحابة رضي الله عنهم أول من سوّغ القياس ودعا إليه، وقد ورد بأوضح عبارة في كتاب عمر بن الخطاب لأبي موسى الأشعري رضي الله عنهما، لما قال له: (ثم الفهم الفهم فيما أدلى إليك مما ورد عليك مما ليس في قرآن ولا سنة، ثم قايس الأمور عند ذلك، واعرف الأمثال، ثم اعمد فيما ترى إلى أحبها إلى الله وأشبهها بالحق).

---

(١) أصول أبي زهرة ٢٠٤.

(٢) أصول أبي زهرة ٢٠٦.

(٣) أسباب اختلاف الفقهاء ٢٥٦.

قال ابن القيم:

(وهذا حد ما اعتمد عليه القيّاسون فى الشريعة، وقالوا: هذا كتاب عمر إلى أبى موسى، ولم ينكره أحد من الصحابة، بل كانوا متفقين على القول بالقياس، وهو أحد أصول الشريعة، ولا يستغنى عنه فقيه)[١].

و(عن ابن عباس قال: أرسلنى عليٌّ إلى الحرورية لأكلمهم، فلما قالوا: لا حكم إلا لله. قلت: أجل، صدقتم، لا حكم إلا لله، وإن الله حكم فى رجل وامرأته، وحكم فى قتل الصيد[٢]، فالحكم فى رجل وامرأته والصيد أفضل أم الحكم فى الأمة يرجع بها، ويحقن دماءها، ويلُمّ شَعَثها؟)[٣].

فاستعمل ابن عباس رضي الله عنه القياس وجعله حُجته.

ولذلك: (قال المزنى: الفقهاء - من عصر رسول الله ﷺ إلى يومنا وهلُمّ جرا - استعملوا المقاييس فى الفقه فى جميع الأحكام فى أمر دينهم. قال: وأجمعوا بأن نظير الحق: حق، ونظير الباطل: باطل، فلا يجوز لأحد إنكار القياس؛ لأنه التشبيه بالأمور والتمثيل عليها)[٤].

وكل الأحكام التى أوجبها الله تعالى (تجدها مشتملة على التسوية بين المتماثلين، وإلحاق النظير بنظيره، واعتبار الشيء بمثله، والتفريق بين المختلفين، وعدم تسوية أحدهما بالآخر)[٥].

(فهذا شرع الله وقدره ووحيه وثوابه وعقابه كله قائم بهذا الأصل، وهو إلحاق النظير بالنظير، واعتبار المثل بالمثل، ولهذا ذكر الشارع العلل والأوصاف المؤثرة والمعانى المعتبرة

---

(١) إعلام الموقعين ١/ ١٣٠.

(٢) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ﴾ [النساء:٣٥]، وقوله: ﴿يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ﴾ [المائدة:٩٥].

(٣) إعلام الموقعين ١/ ٢١٣.

(٤) إعلام الموقعين ١/ ٢٠٥.

(٥) إعلام الموقعين ١/ ١٩٥.

فى الأحكام القدرية والشرعية والجزائية ليدل بذلك على تعلق الحكم بها أين وجدت، واقتضائها لأحكامها، وعدم تخلفها عنها)[١].

(إن استقراء الشريعة فى تصرفاتها قد أكسب فقهاء الأمة يقينًا بأنها ما سوت فى جنس حكم من الأحكام جزئيات متكاثرة إلا ولتلك الجزئيات اشتراك فى وصف يتعين عندهم أن يكون هو موجب إعطائها حكما متماثلا. ومن ثم استقام لهم من عهد الصحابة وهَلُمَّ جرا أن يقيسوا بعض الأشياء على بعض فينوطوا بالمقيسة نفس الأحكام الثابتة بالشرع للمقيس عليها فى الأوصاف التى أنبئوا أنها سبب نوط الحكم، وأنها مقصود الشارع من أحكامه، فإن كانت تلك الأوصاف فرعية قريبة سميناها عللا، مثل: الإسكار. وإن كانت كليات سميناها مقاصد قريبة، مثل: حفظ العقل. وإن كانت كليات عالية سميناها مقاصد عالية، وهى نوعان: مصلحة ومفسدة).

(وإنما هرع الفقهاء فى التشريع والتفريع إلى القياس على النظائر والجزئيات، ولم يعمدوا إلى الفحص عن المعانى الكليات القريبة ولا إلى الفحص عن إثبات وجود الكليين العاليين وهما: المصلحة والمفسدة؛ لأنهم رأوا دلالة النظير على نظيره أقرب إرشاد إلى المعنى الذى صرح الشارع باعتباره فى نظيره أو أومأ إلى اعتباره فيه أو أوصل الظن بأن الشارع ما راعى فى حكم النظير إلا ذلك المعنى، فإن دلالة النظير على المعنى المرعى للشارع حين حكم له بحكم ما دلالة مضبوطة ظاهرة مصحوبة بمثالها. فقد قال بعض أساطين علمائنا: «ولاستحضار العلماء المثل والنظائر شأن ليس بالخفى فى إبراز خفيات المعانى ورفع الأستار عن الحقائق «فتكفى الفقيه مئونة الانتشار فى البحث عن المعنى من أجناسه العالية. ثم بما فيها من التمثيل والضبط تنتقل بالمجتهد إلى المعنى الذى اشتمل عليه النظير غير المعروف حكمه فيلحقه فى الكم بحكم كلياته القريبة ثم بحكم كلياته العالية؛ إذ لا يعسر عليه ذلك الانتقال حينئذ فتنجلى له المراتب الثلاث انجلاء بينا.

ولم يزل من طرق الاستدلال لدى ذوى العقول من الحكماء والرياضيين الوصول إلى الأشياء الدقيقة السامية بواسطة الأشياء الواضحة القريبة، فكذلك نعد الفقهاء فى عدادهم إذ هى طريقة مثلى لجميع أهل المدارك العالية.

---

(١) إعلام الموقعين ١/ ١٩٦.

فإذا تقرر عندك هذا علمت أن الأصل فى الأحكام الشرعية كلها قبول القياس عليها ما قامت منها معان ملحوظة للشارع)[١].

(إن القياس قد أكد ما يقتضيه منطق التشريع فى الوقائع غير المنصوص عليها، بما يحقق العدالة فى مظان أحكامها، وهو منطق ثابت مقرر قبل إجراء عمليات القياس، فجاء القياس عملًا فكريًّا اجتهاديًّا تحليليًّا مُظهرًا لمقتضى هذا المنطق الواقعى الثابت، ومن هنا قرر الأصوليون أن القياس مُظهر للحكم لا مثبت)[٢].

(إن القياس يرتقى بالنص من أُفقه اللغوى المحدود، إلى أفق منطقه التشريعى الرحب الذى لا حدود له، فأضحى بذلك خُطة تشريعية اجتهادية لتحقيق العدالة فى جميع مظان حكمها فى الفروع المستجدة إلى ما لا نهاية، حتى لا تجد بينها تخالفًا أو تناقضًا، ولا نقصد بمنطق التشريع إلا هذا.

ومن هنا يبدو لك فى يُسر ووضوح: أن الوقوف عند حرفية النص؛ اصطناعًا للمنهج اللغوى المحض: إهدار للمنطق التشريعى، بل إهدار للعدالة نفسها - وهى أساس التشريع كله - فى جميع مظان أحكامها التى يمكن إثباتها عن طريق الاجتهاد القياسى القائم على أصل معين يشهد لعلته بالاعتبار)[٣].

لذلك (قال جمهور العلماء بحُجية القياس، وأنه مصدر من مصادر التشريع ومُدرك من مداركه، وهو أول طريق يلجأ إليه المجتهد لاستنباط الأحكام فيما لا نص فيه، وهو أوضح طرق الاستنباط الأخرى)[٤].

شروط القائس والقياس

لكن هذه الحماسة العامة للقياس عبر الأجيال ليست دعوة للإفراط فيه، أو التفلت من الضوابط العاصمة من سوء استعماله، بل الواجب مراعاة عدد من الشروط الضرورية لتوجيه عمليات القياس الوجهة الموزونة الصحيحة البريئة من الجزاف.

---

(١) للطاهر بن عاشور فى مقاصد الشريعة ١٠٨، ١٠٩، وأشار إلى أن القول الذى نقله عن بعض أساطين العلماء إنما هو للزمخشرى فى الكشاف فى تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَسْتَحْيِۦٓ أَن يَضْرِبَ مَثَلًا﴾ [البقرة:٢٦].

(٢) لفتحى الدرينى فى المناهج الأصولية ٦٠٣.

(٣) للدرينى ٦٠٥.

(٤) ليوسف العالم فى المقاصد العامة للشريعة الإسلامية ٧١.

أول ذلك: (أن يُجعل شرط صحته: جَرْيه على أصول الشريعة، وسلامته مما يدفعه من نص بكتاب أو سنة أو إجماع أو قياس أقوى منه)[١].

وثانيها: أن يكون القائس من أهل العلم المشهود لهم، فقد شَدد أحمد بن حنبل على أنه (لا ينبغي أن يقيس إلا رجل عالم كبير يعرف كيف يشبّه الشيء بالشيء)[٢].

وفي هذا ما يسد الطريق على شباب يتدارسون أمر الدعوة فيستعجلون إفتاء أنفسهم بقياس من دون إقرار فقيه دعوى لهم بصحة قياسهم، فإنما (العلم بصحيح القياس وفاسده: من أجل العلوم، وإنما يَعرف ذلك مَن كان خبيرًا بأسرار الشرع ومقاصده، وما اشتملت عليه شريعة الإسلام من المحاسن)[٣].

وثالثها: أن يستعمله بلا تعسف ولا تكلف في إثبات العلة، وقد ذكر ابن حجر (إن المصير إلى الرأي إنما يكون عند فقد النص، وإلى هذا يومئ الشافعي فيما أخرجه البيهقي بسند صحيح إلى أحمد بن حنبل: سمعت الشافعي يقول: القياس عند الضرورة.

ومع ذلك فليس العامل برأيه على ثقة من أنه وقع على المراد من الحكم في نفس الأمر، وإنما عليه بذل الوسع في الاجتهاد ليؤجر ولو أخطأ)[٤].

فـ(إذا لم يجد الأمور الثلاثة[٥] واحتاج إلى القياس فلا يتكلفه، بل يستعمله على أوضاعه، ولا يتعسف في إثبات العلة الجامعة التي هي من أركان القياس، بل إذا لم تكن العلة الجامعة واضحة فليتمسك بالبراءة الأصلية)[٦].

أي: استصحاب الإباحة، ومن خلال هذه العبارة الأخيرة يكشف ابن حجر عن قاعدة أصولية بالغة الأهمية يذهل عنها بعض المتفقهين، وهي أن استصحاب الإباحة هو البديل الواضح السهل إذا انغلق باب القياس، وفي قوله تشجيع على الإحالة عليه، وأظن

---

(١) للجويني في الكافية في الجدل ٢٧١.

(٢) الفقيه والمتفقه ١٨١.

(٣) لابن القيم في إعلام الموقعين ٢/ ٣٨.

(٤) فتح الباري ١٣/ ٣٠٢ طبعة السلفية.

(٥) أي: القرآن والسنة والإجماع.

(٦) فتح الباري، رقم: ١٣٢٩٦.

أن فقه الدعوة يمكنه أن يستفيد من هذه القاعدة استفادة أوسع من استفادة الفقه العام، ولنا إليها عودة.

وأنكر أبو زهرة صنيع نفر من فقهاء المذاهب (توسعوا فى الأقيسة، وحاولوا الجمع بين أشياء لا اشتراك بينها فى علة) وردّ منهجهم، وذكر أن (منهاج الجمهور أهدى سبيلا وأقوم قيلا) [١].

نواكب الشمول فنقيس ... ونتأول لظاهرى محجم متحجم

أما نحن فنذعن للشروط بحمد الله.

ونعتد بالقياس، ولا نأبه لقول المخالفين الذين ينكرونه ويتفننون فى إيراد وصايا فقهاء الصدر الأول بتركه، فإن عامة ذلك إنما كان ردًّا على من أراد التنصل من النصوص الصحيحة بدعوى القياس، ولكن لما انضبط أمر القياس، وقُننت شروطه، ووضحت أدواته، وحددت العلل، وحُقق مناط مسائله: أجمع الفقهاء على جعله طريقًا إلى الاجتهاد، إلا الشيعة أنكروه، وغير نفر من المبالغين فى الظاهرية جعلوه وراء ظهورهم وذهبوا إلى أبعد مما آلى إليه أمر ابن حزم، أو آخرين يتفلسفون فى معنى التسلف لم يبعدوا عن ضحضاح التفقه إلى مكان عميق.

وقد أخبرنا إمام الحرمين الجوينى (أن الفقهاء اتفقوا أنهم لا يناظرون فى الفروع مَن ينفى القياس، ولا من ينفى خبر الواحد، ولا من ينفى القول بصفة العموم أو الأمر ويتوقف على الألفاظ) [٢].

وأكثر الأحوال الدعوية تتنزل منزلة هذه الفروع التى لا نجد فيها نصًّا واضحًا، ولذلك فإننا نحتاج القياس احتياجًا مؤكدًا، ولو ذهبنا إلى موافقة منكريه لأغلقنا علينا بابًا من الرحمة هو واسع جدًّا، ثم يتركنا المنكرون عند الأبواب الضيقة نتلفت ولا نكاد نجد نجدة.

---

(١) أصول أبى زهرة ٢٠٧.

(٢) الكافية فى الجدل ٢٧٧.

ولكن ليس من شأننا هنا إطالة القول فى تصحيح مذهب أهل القياس ومجادلة منكريه، وإنما نبدأ من حيث انتهى علماء الأصول، ونتجاوز محاوراتهم، فالنص عندنا مقدم، والقياس أصل، وكفى، ومن اللائق أن نصون قلوبنا عن كلام بارد أتى به الطرفان أخرجهما أحيانًا إلى غلو وإفراط وتمحّل وخروج عن الذوق وتقويل المقابل ما لم يقل، حتى لكأن الكلام ليس كلام فقهاء يأتمرون للوصول إلى أفضل فهم للشريعة وأيسر طريقة لتطبيق الشريعة، وإنما يخيل للمراقب أنه كلام أعداء ديدنهم الاتهام والتجريح والتضعيف وسوء الظن بالغير، والأمر فى الحقيقة أقرب من هذا التعقيد، والتوسط والاعتدال فى هذا الباب خير، كما هما فى كل مجال، ومَن رد النص الصحيح بقياس أنكرنا عليه، ومن أخذ بالقياس عند فقدان النص واكبناه، وكفى الله المؤمنين قتال القلوب والألسن والظنون، وفى كل مجتهد على سَنَن الأولين السابقين بالخيرات بركة، وفى التأول له وإفساح الطريق بين يديه مندوحة، فإنه (قد يقصر فهم أكثر الناس عن فهم ما دلت عليه النصوص وعن وجه الدلالة وموقعها، وتفاوت الأمة فى مراتب الفهم عن الله ورسوله لا يحصيه إلا الله، ولو كانت الأفهام متساوية لتساوت أقدام العلماء فى العلم[١].

ويبدو أن هذا الخلاف إنما هو ترجمة وانعكاس للتنافر القديم المستمر بين العقليتين: الشمولية والتجزيئية فى المجتمع الإسلامى، والأنماط التجزيئية هى المتهمة بتسبيب أنواع التأخر والجمود، وقد ساعدتها النكبات التى أرهقت الأمة فى العصر الأوسط على الانتشار والتأثير لا بين العامة فقط، بل حتى فى الأوساط العلمية، ولم يكن أمرها كذلك فى صدر الإسلام، وإنما كان الأئمة الذين يقودون تيارات العلم أصحاب منهجية شمولية وافية، ولذلك عمرت الحضارات الإسلامية فى زمانهم وإلى قرون عديدة، ومركزنا اليوم إذ نحن على وشك التوغل فى جولة جديدة للحضارة الإسلامية يدعونا إلى الانتباه إلى هذه الظاهرة التاريخية، وإلى ترويج المدرسة الشمولية والدعاية لها وتفهيمها إلى الدعاة الذين ألقيت على عواتقهم أعباء الاستئناف الحضارى. والاجتهاد هو القلب النابض لهذه النزعة الشمولية، والقياس هو روح الاجتهاد وأداته الفاعلة، ومن ثم فإنه العامل الأقوى فى كسب معركة الحياة، ومن القصور أن ننظر إليه كمجرد موضوع فقهى مختلف فيه نميل إلى الأخذ به، وإنما يجب أن ننظر إليه على أنه ضرورة حضارية، بسبب التعقد المدنى

(١) إعلام الموقعين ١/ ٣٣٢.

والفكرى الذى نحياه من خلال امتزاج الأمم. والاجتهاد المستند إلى القياس هو الكفيل بتوفير الأحكام الضابطة لأشكال العلاقات الجديدة التى أتى بها هذا التعقيد، ثم هو آلة الاقتباس الواعى من معطيات الأمم الأخرى، وبدونه يكون الاكتيال الجزاف والتقليد الذى يولد الاضطراب، وقد حصل من ذلك شىء كثير فى غياب الفقه والفقهاء والدعاة خلال فترة ضعف الأمة وسيطرة الاستعمار وحكم العلمانية التى فرضها الاستعمار، وأولى للدعوة أن تعود بالأمة إلى اكتشاف ذاتها القديمة، ثم تجديد هذه الذات وتوسيعها وتزويدها بهوية المعاصرة عبر فقه يحرس ويرعى عملية الإعادة، وشعاره: القياس.

وكأن الذى جنح ببعض الفقهاء إلى الزهد بالقياس هو ما فهموه من أن بعض الأحكام الشرعية المنصوص عليها قد جاءت خلافًا للقياس المفترض، ومن ثم لم يجعلوا موافقة المعقول للمنقول ظاهرة من ظواهر الشرع، وإنما فهموا الأحكام فهمًا تعبّديًّا محضًا لا يربطها بعللها، بينما أثبت الآخرون هذه الظاهرة، وأوجبوا الاستطراد فى العمل بها فى شكل الممارسة القياسية.

وشرح الطاهر بن عاشور كيف أن الفقهاء (عمدوا إلى أحكام ثبت صدورها من الشارع فى علم المجتهد وخفى عنه مراد الشارع منها، فاتهم علمَه وبذل جهده فى جنب سعة الشريعة، فسموه بالتعبّدى، أى أن الشريعة تعبدتنا بذلك الحكم ولم تشرح مرادها منه فى نظر ذلك المجتهد)[1].

و(وجدنا الفقهاء الذين خاضوا فى التعليل والقياس قد أوشكوا أن يجعلوا تقسيم أحكام الشريعة بحسب تعليلها ثلاثة أقسام:

قسم معلل لا محالة، وهو ما كانت علته منصوصة أو مومئًا إليها، أو نحو ذلك.

وقسم تعبدى محض، وهو لا يُهتدى إلى حكمته.

وقسم متوسط بين القسمين، وهو ما كانت علته خفية واستنبط له الفقهاء علة واختلفوا فيه، كتحريم ربا الفضل فى الأصناف الستة، وكمنع كراء الأرض على الإطلاق عند القائلين بالمنع على الإطلاق من الصحابة والتابعين.

---

(١) مقاصد الشريعة ٤٤.

وفى إثبات هذا النوع من العلل خطر على التفقه فى الدين. فمن أجل إلغائه وتوقيه: مالت الظاهرية إلى الأخذ بالظواهر ونفوا القياس، ومن الاهتمام به تفننت أساليب الخلاف بين الفقهاء، وأنكر فريق منهم صحة أسانيد كثير من الآثار.

ولقد نرى كثيرا من الفقهاء الذين جعلوا من أصولهم التمسك بظاهر لفظ الشارع أو بالوصف الوارد عند التشريع لم يَسْلموا من الوقوع فيما يشبه أحوال أهل الظاهر من الاعتبار بالتعبد)[١].

(وأنت إذا نظرت إلى أصول الظاهرية: تجدهم يوشكون أن ينفوا عن الشريعة نَوط أحكامها بالحكمة؛ لأنهم نفوا القياس والاعتبار بالمعانى، ووقفوا عند الظواهر فلم يجتازوها، ولذلك ترى حجاجهم وجدلهم لا يعدو الاحتجاج بألفاظ الآثار وأفعال الرسول ﷺ وأصحابه)[٢].

(على أن أهل الظاهر يقعون بذلك فى ورطة التوقف عن إثبات الأحكام فيما لم يرو فيه عن الشارع حكم من حوادث الزمان، وهو موقف خطير يخشى على المتردد فيه أن يكون نافيًا عن شريعة الإسلام صلاحها لجميع العصور والأقطار)[٣].

وكان ابن القيم من قبل شديد الغضب على مثل هذه السلبية الظاهرية واشتد نكيره عليهم فى مواضع عديدة من إعلام الموقعين، ووصف متحرقًا كيف أن:

(نُفاة القياس لما سَدُّوا على نفوسهم باب التمثيل والتعليل واعتبار الحِكَم والمصالح - وهو الميزان والقسط الذى أنزله الله -: احتاجوا إلى توسعة الظاهر والاستصحاب، فحمّلوهما فوق الحاجة ووسعوهما أكثر مما يَسَعانه، فحيث فهموا من النص حكمًا: أثبتوه ولم يبالوا بما وراءه، وحيث لم يفهموا منه: نَفَوْه، وحملوا الاستصحاب. وأحسنوا فى اعتنائهم بالنصوص ونصرها، والمحافظة عليها، وعدم تقديم غيرها عليها من رأى أو قياس أو تقليد، وأحسنوا فى رد الأقيسة الباطلة، وبيانهم تناقض أهلها فى نفس القياس وتركهم له، وأخذهم بقياس وتركهم ما هو أولى منه.

---

(١) مقاصد الشريعة ٤٤، ٤٥.

(٢) مقاصد الشريعة ٤٥.

(٣) مقاصد الشريعة ٤٦.

ولكن أخطأوا من أربعة أوجه:

أحدها: رد القياس الصحيح، ولاسيما المنصوص على علته التى يجرى النص عليها مجرى التنصيص على التعميم باللفظ.

الخطأ الثانى: تقصيرهم فى فهم النصوص، فكم من حكم دل عليه النص ولم يفهموا دلالته عليه، وسبب هذا الخطأ: حَصرُهم الدلالة فى مجرد ظاهر اللفظ دون إيمائه وتنبيهه وإشاراته وعُرفه عند المخاطبين، فلم يفهموا من قوله: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء:٢٣] ضربًا ولا سبًّا، ولا إهانة غير لفظ أف، فقصّروا فى فهم الكتاب كما قصروا فى اعتبار الميزان.

الخطأ الثالث: تحميل الاستصحاب فوق ما يستحق) وهو ثلاثة أقسام: استصحاب البراءة الأصلية، واستصحاب الوصف المثبت للحكم الشرعى حتى يثبت خلافه، واستصحاب حكم الإجماع فى محل النزاع) [١] وفيه تفصيل، لا أرى إرهاق طالب فقه الدعوة به، والمهم الأقرب للصواب منه هو النوع الأول الذى يميل إلى البراءة الأصلية.

(الخطأ الرابع لهم: اعتقادهم أن عقود المسلمين وشروطهم ومعاملاتهم كلها على البطلان حتى يقوم دليل على الصحة، فإذا لم يقم عندهم دليل على صحة شرط أو عقد أو معاملة استصحبوا بطلانه، فأفسدوا بذلك كثيرًا من معاملات الناس وعقودهم وشروطهم بلا برهان من الله بناء على هذا الأصل، وجمهور الفقهاء على خلافه، وأن الأصل فى العقود والشروط الصحة إلا ما أبطله الشارع أو نهى عنه، وهذا القول هو الصحيح) [٢].

وواضح أن بين المسلكين المذكورين فى شرح الخطأين الثالث والرابع تناقضًا تامًّا بسبب افتقار نفى القياس إلى منطق عقلى يسوغه، وكان الواجب عليهم الاسترسال فى استصحاب أصل جواز ما لم ينه الشرع عنه كمخرج سليم يعوض فقدانهم لمزايا القياس كما أشار ابن حجر من قبل.

---

(١) إعلام الموقعين ١/ ٣٣٧ - ٣٣٩.

(٢) إعلام الموقعين ١/ ٣٤٤.

من هنا - عند الطاهر بن عاشور-: (كان حقًّا على أئمة الفقه أن لا يساعدوا على وجود الأحكام التعبدية فى تشريع المعاملات، وأن يوقنوا بأن ما ادُّعِيَ التعبد فيه منها إنما هو أحكام قد خفيت عللها أو دقت، فإن كثيرًا من أحكام المعاملات التى تلقاها بعض الأئمة تلقى الأحكام التعبدية قد عانى المسلمون من جرائها متاعب جمة فى معاملاتهم.

وعلى الفقيه أن يجيد النظر فى الآثار التى يتراءى منها أحكام خفيت عللها ومقاصدها، ويمحص أمرها، فإن لم يجد لها محملًا من المقصد الشرعى: نظر فى مختلف الروايات، لعله يظفر بمسلك الوهم الذى دخل على بعض الرواة فأبرز مرويه فى صورة تؤذِن بأن حكمه مسلوب الحكمة والمقصد. وعليه أيضًا أن ينظر إلى الأحوال العامة فى الأمة التى وردت تلك الآثار عند وجوده) [(١)].

قال: (وجملة القول: أن لنا اليقين بأن أحكام الشريعة كلها مشتملة على مقاصد الشارع، وهى حِكَم ومصالح ومنافع، ولذلك كان الواجب على علمائها: تعرّف علل التشريع ومقاصده، ظاهرها وخفيها، فإن بعض الحِكم قد يكون خفيًّا، وإن أفهام العلماء متفاوتة فى التفطن لها، فإذا أعوز فى بعض العصور الاطلاع على شىء منها فإن ذلك قد لا يعوز من بعد ذلك. على أن من يعوزه ذلك يحق عليه أن يدعو نظراءه للمفاوضة فى ذلك مشافهة ومراسلة؛ ليمكن لهم تحديد مقادير الأحكام المتفرعة من كلام الشارع، فإن هم فعلوا ذلك فاستمر عوز الكشف عن مراد الشارع: وجب عليهم أن لا يتجاوزا المقدار المأثور عن الشارع فى ذلك الحكم، ولا يفرعوا على صورته، ولا يقيسوا، فلا ينتزعوا منه وصفًا ولا ضباطًا؛ لأن فوارق الأحوال المانعة من القياس تخفى عند عدم الاطلاع على العلة، ومن الفوارق مؤثر وغير مؤثر. وإذا جاز أن نثبت أحكامًا تعبدية لا علة لها، ولا يُطلع على علتها، فإنما ذلك فى غير أبواب المعاملات المالية والجنائية، فأما هذان فلا أرى أن يكون فيها تعبدى، وعلى الفقيه استنباط العلل فيها) [(٢)].

مع اطراح دعواهم المتسرعة التى توهموا بها مخالفة بعض الأحكام للقياس، فقد ردهم ابن تيمية ردًّا وافيًا فى كتاب مطبوع مشهور، وفى إعلام الموقعين تفصيل لمن أراده

(١) مقاصد الشريعة ٤٧.

(٢) مقاصد الشريعة ٤٨.

(فمن رأى شيئًا من الشريعة مخالفًا للقياس فإنما هو مخالف للقياس الذى انعقد فى نفسه، ليس مخالفًا للقياس الصحيح الثابت فى نفس الأمر. وحيث علمنا أن النص ورد بخلاف قياس: علمنا قطعًا أنه قياس فاسد. بمعنى أن صورة النص امتازت عن تلك الصورة التى يُظن أنها مثلها بوصفٍ أوجب تخصيص الشارع لها بذلك الحكم، فليس فى الشريعة ما يخالف القياس الفاسد، وإن كان بعض الناس لا يعلم فساده) [١].

مثلا: (الذين قالوا: المضاربة والمساقاة والمزارعة على خلاف القياس: ظنوا أن هذه العقود من جنس الإجارة؛ لأنها عمل بعوض، والإجارة يشترط فيها العلم بالعوض والمعوض، فلما رأوا العمل والربح فى هذه العقود غير معلومين قالوا: هى على خلاف القياس: وهذا من غلطهم؛ فإن هذه العقود من جنس المشاركات لا من جنس المعاوضات المحضة التى يشترط فيها العلم بالعوض والمعوض، والمشاركات جنس غير جنس المعاوضات، وإن كان فيها شَوبُ المعاوضة) [٢].

وفى المسألة تفصيل طويل ليس هنا محله.

كيمياء عجيبة، اسمها العلل، تجعل الحديد ذهبًا

جوهر القياس: النظر والاجتهاد لاكتشاف عِلة حكم شرعى، مثل علة الإسكار فى الخمر، فإذا تسنى للفقيه إثباتها: قاس عليها وفرّع واستنبط حكمًا آخر جديدًا، يزعم أن العلة المكتشفة تصلح أن تكون علة له أيضًا.

قال الشوكانى: (واعلم أن العلة ركن من أركان القياس، فلا يصح بدونها؛ لأنها الجامعة بين الأصل والفرع) [٣].

و(إنما تُعلم صحتها بجريها على أصول سليمة، لا يكون فيها ما ينقضها) (بنص من كتاب أو سُنة أو إجماع على مخالفة حكمها، فإذا احتُرز عن نص يدفعها بأحد هذه الوجوه: كانت سليمة على أصول الشريعة) [٤].

---

(١) إعلام الموقعين ١/ ٣٨٤.

(٢) إعلام الموقعين ١/ ٣٨٥.

(٣) إرشاد الفحول ٢٠٦.

(٤) للجوينى فى الكافية عن الجدل ٢٩٦، ٢٩٧.

ومن التعنت أن يطالبنا أحد فى اجتهاداتنا القياسية بالإصابة فى التعرف على العلة على وجه القطع الجازم، كمثل الذى يكون فى العقليات، وإنما نجتهد ما وسعنا فى التعرف على العلة، ونجرى مع الظن الراجح والحال المطرد فى تعيينها.

(إن الحكم العقلى إذا عُلل بعلة: كان هو نفس العلة، فلا تكون غير تلك العلة)[١].

(فإن علة الحكم فى العقليات لا تقبل، ولا تعلم صحتها إلا بطريق القطع)[٢].

(ولو طُولب بمثل هذا فى فروع الشريعة عند الاجتهاد والاختلاف لطولب بما يوجب القطع والكشف عنها على وجه يزيل به الطعن، وذلك محال فى مواضع الاجتهاد فى فروع الشريعة بالإجماع)[٣].

وإنما نقتصر (على مجرد الطرد فى علل الشرع)[٤].

و(إذا غلب الظن من طريق الظاهر ألا دافع له – أى: للقياس – بأحد ما ذكرناه من الأصول: وقعت الكفاية فى الحكم بأنه قياس، وإن لم يعلم قطعًا أنه موجب كذلك الحكم لا محالة، إذ لا سبيل إليه فى أكثر مفصَّلات أحكام الشرع)[٥].

لكن العلة تكون أحيانًا واضحة جدًّا، فيكون القياس جليًّا تامًّا، وتتعين تامة (دلالة النص، وتسمى مفهوم الموافقة، كما تسمى: دلالة الأولى، وبعض الفقهاء يسميها: القياس الجلى.

وتكون دلالة النص إذا كانت عبارة النص تدل على الحكم فى واقعة أخرى لتحقق موجب الحكم فيه، ويضربون مثلًا بقوله تعالى فى شأن الوالدين: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا﴾ [الإسراء:٢٣].

---

(١)، (٢) الكافية فى الجدل للجوينى إمام الحرمين ٢٧٤.

(٣)، (٤) الكافية فى الجدل للجوينى ٢٧٥.

(٥) الكافية فى الجدل ٢٧٦.

(فبالأولى يحرم الضرب والشتم) (والنهى عن أقل الأذى حتمًا نهى عن كل الأذى، وإن هذه الدلالة تفهم من النص من غير استنباط).

(فالفرق بين دلالة النص والقياس: أن القياس لا تعرف العلة التى تجمع بين الحكم المنصوص عليه وغير المنصوص عليه إلا بالاستنباط، بينما دلالة النص يُعرف الحكم من غير استنباط، بل إنه أحيانًا يستوى فى إدراكه من اللفظ: الفقيه وغير الفقيه) [١].

شروط صحة التعليل

اشترط الفقهاء شروطًا للعلة، فأوجبوا أن تكون وصفًا ظاهرًا محسًّا بحاسة من الحواس الظاهرة، كالإسكار فى الخمر، والإيجاب والقبول فى العقود. وأن تكون وصفًا منضبطًا، ومعنى الانضباط أن تكون للوصف حقيقة معينة محدودة يمكن التحقق من وجودها فى الفرع بحدها أو بتفاوت يسير، كالقتل العمد من الوارث لمورثه، حقيقته مضبوطة، وأمكن تحقيقها فى قتل الموصى له وللموصى. كذلك من شروط العلة أن تكون وصفًا مناسبًا، ومعنى مناسبته أن يكون مظنة لتحقيق حكمة الحكم، أى أن ربط الحكم به وجودًا وعدمًا من شأنه أن يحقق ما قصده الشارع بتشريع الحكم من جلب نفع أو دفع ضرر؛ لأن الباعث الحقيقى على تشريع الحكم والغاية المقصودة منه هو حكمته، ولو كانت الحكمة فى جميع الأحكام ظاهرة مضبوطة لكانت هى علل الأحكام؛ لأنها هى الباعثة على تشريعها، ولكن لعدم ظهورها فى بعض الأحكام وعدم انضباطها فى بعضها: أقيمت مقامها أوصاف ظاهرة مضبوطة ملائمة ومناسبة لها، وما ساغ اعتبار هذه الأوصاف عللًا للأحكام ولا أقيمت مقام حكمها إلا لأنها مظنة لهذه الحكم، فإذا لم تكن مناسبة ولا ملائمة: لم تصلح علة للحكم، فالإسكار مناسب لتحريم الخمر؛ لأن فى بناء التحريم عليه حفظ العقول. والقتل العمد العدوانى مناسب لإيجاب القصاص [٢].

أقسام العلة تبعًا لأقسام الوصف المناسب:

ومن ناحية اعتبار الشارع للمناسب وعدم اعتباره إياه: قسم الأصوليون الوصف المناسب إلى أقسام أربعة: المناسب المؤثر، والمناسب الملائم، والمناسب المرسل، والمناسب الملغى.

---

(١) أصول أبى زهرة ١٣١.

(٢) علم أصول الفقه لعبد الوهاب خلاف ٦٩.

وقد اتفق الفقهاء على صحة التعليل بالمناسب المؤثر، والمناسب الملائم، واختلفوا فى صحة التعليل بالمناسب المرسل.

* **المناسب المؤثر:** هو الوصف المناسب الذى رتب الشارع حكمًا عليه، وثبت بالنص أو الإجماع اعتباره بعينه علة للحكم. مثل: «لا يرث القاتل»، فالعلة فيه: القتل. وقد ثبت بالإجماع أن علة ثبوت الولاية المالية على الصغير: صغره، فالصغر وصف مناسب مؤثر. وهذا أعلى درجات الوصف المناسب.

* **المناسب الملائم:**

قال عبد الوهاب خلاف رحمه الله:

(هو الوصف المناسب الذى رتب الشارع حكمًا على وفقه، ولم يثبت بالنص أو الإجماع اعتباره بعينه علة لنفس الحكم الذى رتب على وفقه، ولكن ثبت بالنص أو الإجماع اعتباره بعينه علة لحكم من جنس الحكم الذى رتب على وفقه، أو اعتبار وصف من جنسه علة لهذا الحكم بعينه، أو اعتبار وصف من جنسه علة لحكم من جنس هذا الحكم. فمتى كان الوصف المناسب معتبرًا بنوع من هذه الأنواع الثلاثة للاعتبار: كان التعليل به موافقًا تصرفات الشارع فى تشريعه وتعليله، ولهذا يسمى المناسب الملائم، أى: الموافق تصرفات الشارع، وقد اتفق على صحة التعليل به وبناء القياس عليه.

* **مثال الوصف المناسب الذى اعتبره الشارع بعينه علة لحكم من جنس الحكم الذى رُتب على وفقه:** الصغر لثبوت الولاية للأب فى تزويج الصغيرة، وذلك أنه ثبت بالنص ثبوت الولاية للأب فى تزويج بنته البكر الصغيرة، فالحكم، وهو ثبوت الولاية رتب على وفق البكارة والصغر، ولم يدل نص أو إجماع على أن العلة لثبوت هذه الولاية البكارة أو الصغر، لكن ثبت بالإجماع اعتبار الصغر علة للولاية على مال الصغيرة، والولاية على النفس هى وولاية التزويج من جنس واحد، وهو الولاية، فكأن الشارع لما اعتبر الصغر علة للولاية على مال الصغيرة: اعتبر الصغر علة للولاية عليها بأنواعها. ومن أنواع الولاية: الولاية على تزويجها، فعلة ثبوت الولاية للأب على تزويج البكر الصغيرة: الصغر، وبما أن الصغر يتحقق فى الثيب الصغيرة فتقاس على البكر الصغيرة، وتثبت عليها ولاية التزويج، وتقاس عليها أيضًا من فى حكم الصغيرة، وهى المجنونة والمعتوهة.

*** ومثال الوصف المناسب الذى اعتبر الشارع وصفًا من جنسه علة للحكم الذى رتب على وفقه:** المطر لإباحة الجمع بين الصلاتين فى وقت واحد، وذلك أنه ثبت بالنص إباحة الجمع بين الصلاتين فى حال المطر، فالحكم، هو إباحة الجمع بين الصلاتين رتب على وفق حال المطر، ولم يدل نص ولا إجماع على أن المطر هو علة هذا الحكم، لكن دل نص آخر على إباحة الجمع بين الصلاتين فى وقت واحد حال السفر، وثبت بالإجماع أن علة إباحة الجمع: السفر، والسفر والمطر نوعان من جنس واحد؛ لأن كلا منهما عارض مظنة الحرج والمشقة، فكأن الشارع لما اعتبر السفر علة لإباحة الجمع بين الصلاتين: اعتبر كل ما هو جنسه علة لهذه الإباحة، فعلة إباحة الجمع بين الصلاتين حال المطر: المطر، يقاس عليه: الثلج والبرد.

*** ومثال الوصف المناسب الذى اعتبر الشارع وصفًا من جنسه علة لحكم من جنس الحكم الذى رتب على وفقه:** تكرر أوقات الصلوات فى الليل والنهار لسقوط قضاء الصلاة عن الحائض؛ وذلك أنه ثبت بالنص أن الحائض فى أثناء حيضها لا تصوم ولا تصلى، وإن عليها إذا طهرت أن تقضى الصوم دون الصلاة. فالحكم، وهو سقوط قضاء الصلوات عنها لم يدل نص على علته، ولكن رُئى أن تكرر أوقات الصلوات ليلًا ونهارًا مظنة الحرج والمشقة فى أدائها، والشارع اعتبر أشياء كثيرة هى مظان الحرج عللا لأحكام كثيرة هى رخص وتخفيف عن المكلف، كالمرض والسفر لإباحة الفطر فى رمضان، والسفر لقصر الصلاة الرباعية، وعدم الماء للتيمم، ودفع الحاجة للسَلم والعرايا، فكأن الشارع اعتبر كل نوع من أنواع مظان الحرج علة لكل نوع من أنواع الأحكام التى فيها تخفيف، وتكرر أوقات الصلوات من أنواع مظان الحرج، وسقوط قضائها عن الحائض من أنواع الأحكام التى فيها تخفيف.

وهذا النوع من أنواع الاعتبار يفسح المجال للتعليل بالأوصاف المناسبة؛ لأن كل وصف مناسب رتب الشارع الحكم على وفقه: لا يخلو من أن يكون أى وصف من جنسه اعتبره الشارع علة لحكم من جنس حكمه، وصحة التعليل بالمناسب بناء على اعتبار جنسه فى جنس الحكم تفتح أبواب القياس بسعة؛ لأن مثال هذا: أن الشارع إذا اعتبر

وصفًا هو مظنة الحرج علة لحكم فيه تخفيف: صح اعتبار أى وصف آخر من مظان الحرج علة لأى حكم آخر فيه تخفيف)[١].

ثم قال عبد الوهاب خلاف:

(ولا يتصور أن يوجد وصف مناسب رتب الشارع حكمًا على وفقه ولم يعتبره بأى نوع من أنواع الاعتبار السابقة، بل لابد أن الشارع اعتبره، ولو باعتبار جنسه علة لجنس حكمه، وعلى هذا فكل وصف مناسب رتب الشارع حكمًا على وفقه، فهو إما مؤثر، وإما ملائم)[٢].

* أما المناسب المرسل: فهو ما عرف بالمصلحة المرسلة، وشرح ذلك يأتى فى باب مستقل.

* والمناسب الملغى: هو مثل تساوى الابن والبنت فى الميراث لتساويهما فى القرابة، وقد ألغى الشارع ذلك.

إذن: (المناسبة معنى فى عمل من أعمال الناس يقتضى وجوب ذلك العمل أو تحريمه أو الإذن فيه شرعًا. وذلك المعنى وصفٌ ظاهرٌ منضبط بحكم العقل بأن ترتب الحكم الشرعى عليه مناسب لمقصد الشرع من الحكم.

ومقصد الشرع حصول مصلحة أو دفع مفسدة، فالوصف مثل: حكم القصاص من القاتل عدوانًا، فالقصاص مناسب لمقصد الشريعة، والمقصود منه مجازاة المعتدى بمثل ما اعتدى به وانزجار غير المعتدى عن أن يعتدى بمثله. ومثل: الإسكار فى شرب الخمر، فالإسكار وصف تترتب عليه مفاسد تقتضى تحريم ارتكابه.

واستخراج المجتهد للوصف المناسب يسمى: **تخريج المناط**.

وتنقيح المناط: هو إلغاء بعض الأوصاف أو الأحوال التى يشتمل عليها الفعل عن أن يكون علة للحكم، وجعل مناط الحكم ما عدا ذلك الملغى)[٣].

---

(١) علم أصول الفقه لعبد الوهاب خلاف ٧٣، ٧٤.

(٢) علم أصول الفقه لعبد الوهاب خلاف ٧٤.

(٣) مقاصد الشريعة للطاهر بن عاشور ١٧.

وهناك اصطلاح ثالث هو: **تحقيق المناط**، وهو النظر والاجتهاد فى معرفة وجود العلة فى آحاد الصور، كالنظر فى معرفة وجود الإسكار فى النبيذ. وتخريج المناط هو البحث الرئيس فى القياس، وهو النظر والاجتهاد فى إثبات علة حكم[١]. وقد جمع الفخر الرازى شرح هذه الاصطلاحات الثلاثة فى قول **موجز فقال**: (واعلم أن الجمع الحاصل بين الأصل والفرع تارة يكون بإلغاء الفارق، والغزالى يسميه: تنقيح المناط.

وتارة باستخراج الجامع، وهاهنا لابد من بيان أن الحكم فى الأصل معلل بكذا، ثم من بيان وجود ذلك المعنى فى الفرع، والغزالى يسمى الأول: تخريج المناط، والثانى: تحقيق المناط)[٢].

وكان أبو زهرة قد لاحظ أن من مرجحات قبول القياس بعلة غير مقطوع بها بل بوصف مناسب: ما عليه العمل فى تفسير القوانين الوضعية، وقضاء القضاة وفقها، فإن فى العرف القضائى الدارج شهادة على أن العقل يجيز هذا النوع من القياس، وأنه يلتقى مع الهدف العام للعدالة التى حرصت عليها القوانين الوضعية، مع أنها تخطئ فى ذلك وتصيب.

(ويظهر من تتبع أحكام القضاء: أن القضاة يتجهون فى القياس إلى الوصف المناسب إذا اعتبروه هو العلة، وذلك لأن القاضى لا يضع القواعد، ولكنه يقضى فى الموضوع الذى بين يديه بما هو عدل وحق من غير أن يتجه إلى جعل قضائه فى جزئية معينة عدالة عامة شاملة)[٣].

وليس استشهادنا بهذا تسويغًا للعمل بالقانون الوضعى غير الشرعى، ولكنا أردنا أن هذا المنهج منهج عقلى وفطرى، منهج العمل بالحكمة والوصف المناسب وإن لم يكن ثمّ ضبط، ففى الاستشهاد زيادة توكيد على صحة المنهج، وليس هو بعدول عن الشرع.

---

(١) راجع للأمثلة والشرح: الإحكام فى أصول الأحكام للآمدى ٣/ ٢٦٤.

(٢) المحصول ٥/ ٢٠.

(٣) الأصول لأبى زهرة ٢٤٤.

والذى يعنينا فى فقه الدعوة من هذه التقريرات فى قضية التعليل: الملاحظة المهمة التى أشار إليها الشيخ عبد الوهاب خلاف رحمه الله من أن: (صحة التعليل بالمناسب بناء على اعتبار جنسه فى جنس الحكم تفتح أبواب القياس بسعة)، ذلك أننا شكونا مرارًا من ضيق موارد الاجتهاد الدعوى، فأيما مورد يضاف نرحب به ونتوسع فى استعماله ما أمكن، ومثل هذا التوسع منحة أصولية لفقه الدعوة، ونجدة حقيقية من مجمع الفقهاء لنا، تساعدنا على تأصيل كثير من أنواع العلاقات الدعوية المستجدة، إذ الأمر فى مثل هذا الوصف المناسب أسهل بكثير من أنواعه الأخرى، والمجال فيه أرحب، بل يمكن تشكيل حزمة من الإفتاءات الدعوية قياسًا على حكم شرعى واحد فى الفقه العام، كمن يشترى شراء «الجملة» لا المفرد التجزيئى، وأقرب مثال يمكن إيراده فى ذلك مثال: أحكام الإمارة الدعوية ودرجاتها وشروطها وآدابها، فإنها تقاس كلها على أحكام الخلفاء والأمراء وقادة الجيوش فى الفقه العام والأحكام السلطانية، وقياس البيعة الرضائية الدعوية على البيعة العامة، وهى مسألة أعيت الأخ فضيلة الشيخ سعيد حوى رحمه الله فلم يستطع الجزم بها، مع أنه كان حنفيًّا والقياس منه قريب، فكان يرى فى البيعة الرضائية أنها فى حكم اليمين وتنقض بكفارة الإطعام، وعمل بذلك هو نفسه، مع أنه ليس فى الأمر إعضال، بل هو قياس سوى ظاهرَ الوصف المناسب.

رَفْلُ دعوى... واسترسال مع التيسير

بل هذه المنحة التى دلنا عليها الشيخ عبد الوهاب خلاف هى مجرد مقدمة، وهى أدنى ما هنالك، والبحث يدخر لنا منحة هى أكبر، ثم أخرى هى أعظم ثم أخرى أجل، وما مضى من أمر القياس يتيح لنا الانعطاف نحو ذكر أمور من القياس ربما تكون لها أهمية بالغة فى فقه الدعوة، وتشكل جانبًا من اختلاف القيمة الأصولية فى تطبيقاتها الدعوية عن تطبيقاتها فى الفقه العام، وتدور كلها فى مدار التوسيع والتسهيل ورفع الحرج ما أمكن.

(التوسيع الأول): القياس بكثرة الإشباه.

قال الشوكانى: (قال ابن فورك: من الناس من اقتصر على الشَبَه ومَنَع القول بالعلة. وقال ابن السمعانى: ذهب بعض القياسيين من الحنفية وغيرهم إلى صحة القياس من غير عِلة إذا لاحَ بعضُ الشَبه.

والحق: ما ذهب إليه الجمهور من أنها معتبرة لابد منها فى كل قياس)[١].

والذى أراه أن قضايا فقه ضيقة المخرج فى الأغلب، وفى قول مَن خالف الجمهور من القائلين بمجرد الشبه نوع توسيع على فقهاء الدعوة فى مواردهم يحتاجونه، فأنا أميل إلى ذلك عند الضرورة، وتتبع الشبه أولى من إرسال الرأى المحض، والله أعلم.

والذى عنوه وأعنيه هو أمر أوسع من (قياس الشَبه) الذى يتبادر إلى الذهن هنا، فإن أوضح تعريفات قياس الشبه التى نقلها الشوكانى أنه (إلحاق فرع بأصل لكثرة إشباهه للأصل فى الأوصاف من غير أن يعتقد أن الأوصاف التى شابَه الفرعُ بها الأصل علة حكم الأصل)[٢].

ومع (كثرة إشباهه) هذه فقد اختلف القوم فى اعتباره مع أن الأكثر قد ذهبوا إلى اعتباره كما يقول الشوكانى، والذى رواه ابن فورك والسمعانى بخاصة إنما هو لوح بعض الشبه وليس كثرته ووفرته، فيكون إنكار المنكرين عليه أكبر، ولكنى أراه رغم ذلك، للضرورة التى قُلت.

(التوسيع الثانى): القياس على قول فقيه من السلف عندما لا نجد نصًّا من القرآن والسنة، فيكون قول الفقيه كأنه نص.

وهذا منهج فى الاجتهاد الدعوى مازال يسبب الأرق لبعض الدعاة ويستشكلونه جدًّا، يتمثل فى أننا نجد الفتوى من إمام من الأئمة فى قضية ما أو من تابعى أو صحابى، فنقيس عليها تصرفًا دعويًّا ونلحقه بتلك الفتوى تقليدًا لها، لوجه المماثلة، والكثير من الإفتاء الدعوى يقوم على هذا النمط من تقليدنا للفقهاء، ووجه الاستشكال أن هذا ليس هو القياس المعروف فى الأصول، إذ كيف نعامل كلام الفقيه كمثل معاملة نص أو إجماع بأن نجعله مقيسًا عليه؟

وليس فى الأمر حرج فى الحقيقة، فإن هذا الفن هو من (تخريج الأقوال فى النظائر) وليس هو القياس الأصولى الكامل المعروف، مع أننا قد نتجوز فنقول فى سياق الكلام: إن هذا الأمر (يقاس) على فتوى فلان.

---

(١) إرشاد الفحول ٢٠٦.

(٢) إرشاد الفحول ٢١٩.

وفى كتاب المعيار المعرب للونشريسى الفاسى كلام جيد فى هذا نقله عن بعض علماء المغرب يغنينا ويبين المقصد بدقة، وفيه تصحيح لطريقتنا فى هذا (القياس المجازى) إن صح التعبير، وذلك هو قول الفقيه محمد بن مرزوق العجيسى رحمه الله :

(إن القياس الممتنع على المقلد هو الذى يُنشئ به حكمًا فى واقعة بالقياس على أصل ثابت بالكتاب والسنة أو الإجماع، فإن هذا لا يكون إلا للمجتهد المطلق، وأما القياس الذى يُستعمل فى إخراج جزئية من نصٍّ كليةٍ، أو فى إلحاق مسألة بنظيرتها مما نص عليه المجتهد بعد اطلاع المقلد على مأخذ إمامه فيها، أو المستعمل فى ترجيح قول من أقوال الإمام فى مسألة بقياسه على قوله فى مسألة أخرى تماثلها، ولم يختلف قوله فيها بعد اطلاعه على المدارك: فهذا وأشباهه من تخريج الأقوال فى النظائر كما يفعله الأشياخ لا يمتنع على المقلد، ومن هذه صفته من المقلدين يسمى بالمجتهد المقيد، أى: المجتهد فى مذهب إمامه، ومَن لم يصل إلى هذه الدرجة من المقلدين فليس له أن يفتى بمذهب إمامه فى واقعة أو يقضى بقوله فى نازلة إلا أن يقول فيما تحقق نقله فى واقعة وقعت: قال فيها الإمام كذا).

ثم قال: (وهل الفضيلة والتفاوت الأعظم بين الفقهاء إلا فى تمييز المثل من الخلاف؟ وفى التفطن لإدراج الجزئية تحت الكلية؟ وقد نص على هذا ابن عبد السلام[١] فى أول كتاب الأقضية من شرحه لابن الحاجب، وأشار إلى مثل هذا بما حكاه ابن سهل فى أول كتاب الأحكام، وغير واحد أيضًا، فإن إلحاق المثل بمثله لا يكون إلا بضرب من القياس لكل من المجتهد والمقلد، وإن اختلف مطلبهما به.

وعليك بهذا التحقيق فى هذا المقام فإنه من مظان مزلة الأقدام، وبه تدرأ شَغَبا عظيمًا يشوش به الجهال فى هذا الزمان ويحقرون به ما عظم الله من نور العلم والفهم، ويقولون: ما لا يكون نصًّا[٢] فى غير النازلة لا يقبل من المقلد، وما علم المسكين أن كل نازلة تحدث نصًّا فى غير النازلة، لا النازلة التى أفتى فيها الإمام قطعًا[٣]، وإنما البحث: هل هى مثلها فتلحق بها بمقتضى فتواه أم لا؟ وإلحاقٌ بالمثل لابد فيه من القياس)[٤].

---

(١) هو فقيه مالكى متأخر، توفى عام ٧٣٦ هـ لا العز المشهور الشافعى.

(٢) أى آية أو حديثًا نجعلها مقيسًا عليه نقيس القضية الحادثة التى يراد الإفتاء فيها عليه.

(٣) أى أن الفتوى بالنازلة الأولى تكون نصًّا تقاس عليه نازلة تالية هى غير الأولى.

(٤) المعيار المعرب ١/ ١٠٢.

وهذا الكلام الواضح مستند لنا، وينطبق انطباقًا تامًا على منهجنا فى الاجتهاد فى قضايا الدعوة، لكنه هنا هو فقيه مذهبى يجتهد اجتهادًا مقيدًا فى حدود المذهب، ونحن نقتبس من كلام فقهاء الإسلام جميعًا فى جميع طبقاتهم دون التقيد بمذهب، ونجعل إفتاءهم فى قضية كالنص الذى نقيس عليه، وليس هو القياس بل إلحاق النظائر بعضها ببعض. وقد أكد هذا المعنى مرة أخرى **فقال**:

(وأما ما يدخل تحت عموم لفظ الإمام، أو يقيسه على قوله فى نظير المسئول عنه بما يكون مدرك الحكم فيها واحدًا: فله أن يفتى بقوله بهذا الاعتبار؛ لأنه لم يخرج عن مذهب إمامه) [(١)].

فسماه قياسًا مع أن المقيس عليه هو مجرد قول للإمام فى قضية نظيرة.

ثم أكده مرة أخرى بما لا يدع مجالًا للشك **فقال**:

(وحاصله أن القياس لفظ مشترك بين ما يستخرج به حكم قضية ابتداء على ما اقتضته الأدلة الشرعية من غير نظر إلى قول قائل. وهذا هو المثبَت للمجتهد والمنفى عن المقلد) ثم النوع الآخر، وهو (ما يستخرج به مثل الحكم الذى نص على إمام فى واقعة؛ لاستواء الواقعتين فى المدرك، من غير أن يلتفت إلى ما تقتضيه الأدلة الشرعية من أصل، وهذا لا نُسَلِّم انتفاءه عن المقلد، بل لابد منه، وأكثر فتاوى المقلدين بقول من قلدوه على هذا النهج، لكن لا ينبغى لهم القدوم على مثل هذا إلا بعد الجهد فى نص الإمام فى الواقعة) [(٢)].

وهذا كلام اعتبره بؤرة مبحث أصول الاجتهاد فى فقه الدعوة ومركز دائرته وقطبه وعينه ونواته وحجره الأساس، ويحق للدعاة أن يكتبوه بماء الذهب، فإنه هو مستندهم فى معظم اجتهادهم الدعوى بالرغم من التعكير الذى يلحقهم من وصفهم بالمقلدين.

إن النصوص الحاكمة لتصرفات الدعاة فى أبواب السياسة والتنظيم والتربية إنما هى نصوص قليلة، والثغرات كثيرة، ولذلك إن لم يكن نص من قرآن أو سنة فأولى أن نجعل

---

(١)، (٢) المعيار المعرب ١/ ١٠٥.

أقرب فتوى أو رأى مذهبى بمنزلة النص، فنقيس عليه، ونكون كمثل المفتى المتقيد بمذهب إمام حين يتخذ نصوص إمامه أصولًا يستنبط منها، مما ذكره العلماء وجوزوه، كمنزلة مرجوحة هابطة عن منزلة الاجتهاد المطلق الكلى أو الجزئى، لكنها ضرورية لضبط يوميات حياة الناس بالفتوى إن افتقدوا الراجحين من أهل الاستنباط المباشر، فكذلك نحن الدعاة، أولى لنا أن نعود أنفسنا الانضباط للشرع فى يوميات الدعوة، فنقدم فتوى دعاة يفتوننا عبر استنباط من أقاويل الفقهاء الأولين من السلف، يجعلونها أصولًا يقيسون عليها، فإنهم مظنة البركة والصواب، والقياس على اجتهادهم أولى من خطر التوسع فى الآراء المحضة، غير أننا لا نقيس على مذهب إمام واحد، إنما نتجول بين المذاهب كلها، ننتقى الأقرب إلى مقاصد الشريعة، أو نلجأ إلى ذلك من باب تحصيل التكامل، إذ لربما ضاقت علينا المخارج ولم نجد قولًا يسعفنا إلا عند واحد فقط من السلف، فنتخذ قوله أصلًا ونقيس عليه.

قال ابن الصلاح: (ويتخذ نصوص إمامه أصولًا يستنبط منها نحو ما يفعله المستقل بنصوص الشارع، وربما مرّ به الحكم وقد ذكره إمامه بدليله، فيكتفى بذلك فيه، ولا يبحث: هل لذلك الدليل من معارض؟ ولا يستوفى النظر فى شروطه كما يفعله المستقل، وهذه صفة أصحاب الوجوه والطرق فى المذهب، وعلى هذه الصفة كان أئمة أصحابنا، أو أكثرهم).

ومن شأنه أن يكون (بصيرًا بمسالك الأقيسة والمعانى، تام الارتياض فى التخريج والاستنباط، قيّمًا بإلحاق ما ليس بمنصوص عليه فى مذهب إمامه بأصول مذهبه وقواعده، ولا يعرى عن شوب من التقليد له، لإخلاله ببعض العلوم والأدوات المعتبرة فى المستقل، مثل أن يخل بعلم الحديث أو بعلم اللغة العربية)[1].

(التوسيع الثالث): القياس على القياس، وكان التوسيع الثانى يعتمد فى جزء منه عليه.

فمن القواعد الأصولية المالكية ذات الأهمية البالغة فى استنباط فقه الدعوة (القياس على القياس)، ولربما نستطيع تخريج ربع فقه الدعوة على هذا؛ لأن موارد فقه الدعوة

(١) أدب المفتى والمستفتى ٩٥.

ضيقة، وإذا ضاق الأمر اتسع، وقد لا أستطيع أن أستثمر هذه القاعدة استثمارًا جيدًا خلال تفاصيل نظريات فقه الدعوة، وهذا لا يقلل من أهمية القاعدة، إذ الأصل إيرادها والاعتراف بها وتنبيهك إليها أيها الداعية، ثم الأمر محال إليك: تتوسع فى استعماله كلما حزبك أمر وأهمّك ورَكَنك إلى زاوية محصورًا، فيكون لك المخرج من خلال هذه القاعدة الأصولية والفقهية، وهذه هى الغاية الرئيسة لهذا الكتاب، فإنه كتاب تقعيد وتأصيل وتمثيل، وليس كتاب حصر واستقراء وجرى مع منهج الأرأيْتُمِيَّة الذين يلهجون بقولهم: أرأيتم لو كان كذا، مع أن الشفقة عليك، وحب تدريبك واختصار الدرب عليك قد جعلانى أستقصى لك وأرتاد من التفصيل والتمثيل ما جعلنى أقرب إلى منهج الافتراض هذا، فقد أسرفت وأطنبتُ، وذهبت بعيدًا، أغوص وأستخرج لك الدرر الثمينة.

قال الشيخ أبو زهرة رحمه الله:

(قال بعض المالكية: إن الحكم الثابت بالقياس يصح أن يقاس عليه. وقد قال فى ذلك ابن رشد الكبير: «إذا علم الحكم فى الفرع: صار أصلًا، وجاز القياس عليه بعلة أخرى مستنبطة منه. وإنما سُمى فرعًا مادام مترددًا لم يثبت له الحكم بعد، وكذلك إذا قيس على ذلك الفرع بعد أن ثبت أصلًا بثبوت الحكم فيه فرع آخر بعلة مستنبطة منه أيضًا، فثبت الحكم فيه: صار أصلًا، وجاز القياس عليه إلى ما لا نهاية».

وليس كما يقال: «إن المسائل فروع فلا يصح قياس بعضها على بعض، وإنما يصح القياس على الكتاب والسنة والإجماع» وهذا خطأ بيّن؛ إذ الكتاب والسنة والإجماع هى أصول أدلة الشرع، فالقياس عليها أولًا، ولا يصح القياس على ما استنبط منها إلا بعد تعذر القياس عليها، فإذا نزلت النازلة ولم يوجد لها لا فى الكتاب ولا فى السنة ولا فى ما أجمعت عليه الأمة نص، ولا وجد فى شىء من ذلك كله علة تجمع بينه وبين النازلة، ووجد ذلك فيما استنبط منها: وجب القياس على ذلك)[1].

(١) أصول أبى زهرة ٢١٥، وأحال على المقدمات والممهدات لابن رشد ١/ ٢٢.

قال أبو زهرة:

(ولا يكتفى ابن رشد بذلك، بل يذكر أن ذلك متفق عليه بين فقهاء المذهب المالكى فيقول:

«واعلم أن هذا المعنى مما اتفق عليه مالك وأصحابه ولم يختلفوا فيه، على ما يوجد فى كتبهم من قياس المسائل بعضها على بعض، وهو صحيح فى المعنى، وإن خالف فيه مخالفون؛ لأن الكتاب والسنة والإجماع أصل الأحكام الشرعية، كما أن علم الضرورة أصل فى العلوم العقلية، فكما يبنى العلم العقلى على علم الضرورة هكذا أبدًا، من غير حصر بعدد على ترتيب ونظام الأقرب فالأقرب، ولا يصح أن يبنى الأقرب على الأبعد، فكذلك العلوم السمعية تبنى على الكتاب والسنة وإجماع الأمة، أو على ما يبنى عليه بصحته هكذا أبدًا إلى غير نهاية، ونظام الأقرب على الأقرب، ولا يصح بناء الأقرب على الأبعد».

وبهذا يقرر ابن رشد أن القياس يصح أن يكون الأصل فيه قياسًا، ويشترط فى ذلك تعذر إرجاع الفرع الجديد إلى الأصل من الكتاب والسنة، ويربط بين الدراسات العقلية المجردة والدراسات الفقهية، ويعقد بينها موازنة جامعة، وأن المسائل العقلية تعتمد على البدهيات الضرورية التى لا تختلف العقول فى إدراكها، ثم يبنى عليها من النظريات ما تحتاج فيه إلى تأمل وتعمق فى النظر واستقصاء، كما ترى فى الرياضيات - وخاصة الهندسة - تبنى على البدهيات، ثم تتكون من مجموعة البدهيات والنظريات، ويبنى على النظريات أخرى. وتبنى كل نظرية على أقرب نظرية، ولا يرجع إلى الأصل. كذلك الدراسات الفقهية: الأصول التى تعد كالضروريات العقلية: الكتاب والسنة والإجماع، وقد أجمع الفقهاء على اعتبارها أصولًا لهذا الفقه، ثم يقاس ما ثبت حكمه عن طريقها ما يكون أقرب إليها، ثم يقاس على الأقرب ما هو الأقرب إليه. وهكذا يسير الفقه على تقريب المسائل والربط بينها، بإلحاق كل شبيه بأقرب شبيه.

هذه وجهة نظر الذين اعتبروا الثابت بالقياس: أصلا يقاس عليه.

ولكن يُعترض عليه بأن العلة التى تربط الفرع بالأصل إن كانت هى علة القياس الأول الذى صار أصلا: فإن الأولى أن يعود الحكم إلى الأصل الأول من النصوص، وإن كانت غيرها، فالقياس باطل فى الثانى؛ لأن الوصف لم يكن الوصف المؤثر فى الحكم.

فمثلًا: إذا قيس فى حديث الربا: الأرز على البُر، فكان البيع فى الأرز مثلا بمثل، يدًا بيد. فإذا قيس على الأرز مثلًا: الزيت، فإنه إن كانت العلة مثلًا: الطعم مع القبول للادخار: فإن الأولى أن يقاس الزيت على البر بدل أن يقاس على الفرع وهو الأرز، وإذا لم يمكن الجمع بينه وبين الأصل: فإن القياس يكون باطلا.

ولكن يلاحظ أن ابن رشد يشترط أن يكون الأصل من القرآن والسنة والإجماع غير معروف، ولكن عرف ذلك الفرع من الأقيسة، فإنه يصح القياس عليه.

وقد يقول قائل: كيف يُتصور ذلك؟ فنقول: إن هناك قواعد مقررة ثابتة من مجموع النصوص، وعرفت على أنها نتائج مقررة ثابتة، وإن كانت لا ترجع إلى أصل معين، فإن هذه تعد أصلا لأقيسة تقاس عليها، فالأصل المعين يكون غير معروف، ولكنها مقررات شرعية يصح أن تكون أصلًا بذاتها.

هذه وجهة نظر الذين قالوا: إن ما يثبت بمقتضى القياس يصح أن يكون أصلًا يقاس عليه.

وأنه من الناحية الفقهية لا نستطيع أن نوافق عليه، ولكنه أصل من الأصول المالكية، لعل نظرية المصلحة المرسلة قد بنيت عليه.

وإن هذا المنهاج – وهو منهاج القياس على الفرع - يعد معمولًا به فى تفسير القوانين الوضعية، فإن أحكام القضاة قد تبنى على أقيسة، واستخراج علل النصوص القانونية والبناء عليها، وإن هذه الأحكام قد تقررها محكمة النقض، فإذا قررتها: تصير مبادئ قانونية يمكن القياس عليها، وتطبق على مقتضاها من غير نظر إلى أصلها من نصوص القانون، وإن ذلك منهاج قد اختص به المذهب المالكى الخصب).

كل ذلك قاله الشيخ أبو زهرة [1].

فأبو زهرة يرفض هذا المنطق، لكنه دلنا على أنه منهج مالكى، وقد يكون أصل نظرية المصالح المرسلة التى توسع فيها المالكية مبنيًّا على هذا المنهج فى القياس على القياس.

---

(١) أصول أبى زهرة ٢١٥-٢١٧.

وأنا أخالف أبا زهرة، وأميل إلى قبول هذا المنهج فى نطاق فقه الدعوة؛ لضيق مخارجه، وعسر قضاياه وشدة غرابتها ووقوع الدعوات فى كثير من الأحيان فى حرج وأزمات فى التعامل مع الحكومات والأحزاب، وفى سياساتها الداخلية أيام الفتن والمحن المرهقة، لاسيما وأن مذهب ابن رشد فى هذا يتحدث عن المماثلة والمشابهة والأقرب فالأقرب، وليس عن المساواة التامة فى العلة، والمستقرئ لطبيعة الشريعة ومقاصدها العامة وروحها يجد أن هذا المنهج يتوافق معها، وإذا كان قد جاز الأخذ بما هو مرسل من المصلحة فلم لا يجوز ما هو أكثر انضباطًا منه وله وجه أظهر من الربط بالأقيسة، لكنى لا أميل إلى الاستطراد فى ذلك وإجراء التتابع الذى ذكره ابن رشد؛ لأن التماثل يضعف بالتكرار.

أما تطبيق هذا المنهج فيما هو خارج نطاق فقه الدعوة من المعاملات العادية فلست أناضل دونه، وما أنا على ذلك بحريص.

على أن الشيخ أبا زهرة رحمه الله قد دلنا فى ثنايا تقريراته هذه على قاعدة أصولية مهمة لنا، وهى جعل القواعد الفقهية والمقررات أصلًا يقاس عليه، وهذا بذاته أهم من قاعدة القياس على القياس.

وكان أبو زهرة خلال منطقه الرافض لقاعدة القياس على القياس قد ذهب إلى أن علة القياس الثانى هى نفس علة القياس الأول فأولى أن يعود الحكم إلى الأصل الأول، ولست أرى فى هذا المنطق قوة؛ إذ كيف تكون العلة الثانية هى نفس الأولى؟ هذا لا يتجه، وهو استعجال منه رحمه الله مع جلالة قدره، وغاية ما يكون من ذلك - إن كان - هو التفريع الأفقى بإحداث قياسين متوازيين فى قضيتين استنادًا لعلة واحدة، وليس هو التفريع الرأسى، بإحداث قياس على قياس، والذى ذهب إليه ابن رشد وأصحاب القاعدة من المالكية هو أن يكون قياس جديد يعتمد على علة جديدة مقاربة للعلة الأولى؛ لأن حقيقة التعليل الأول لا يمكن أن نقطع بها قطعًا باتًّا، ولم نكلف بذلك، كما سبق فى استدراكات الجوينى التى رويناها، وإنما هو ظننا الراجح بأن الشارع قرر الحكم بناء على تلك العلة المظنونة فى اجتهادنا من دون القطع بذلك، فتكون العلة فى الفرع بدورها ليست هى علة الأصل تامة، بل منحوتًا منها، ينحت منها ظننا الاجتهادى الثانى، فنقول

بها على سبيل المقاربة والتسديد لا الجزم، وهكذا تضعف عملية التعليل الثالث ثم الرابع، إذ يكون فى كل مرتبة نوع غموض وبُعد عن منطق التعليل الأول، فنلجأ إلى المقاربة، وإنما انعقد كلام ابن رشد لتسويغ العمل بهذا التعليل المقارب المنحوت منه، ومن هنا اعترضت عليه ولم أر استطراد القياس على القياس؛ لأن المناسبة تضعف مع كل درجة، حتى تبعد، لكن تكرار القياس لمرة واحدة لا يحصل معه هذا الضعف، وتبقى المناسبة واضحة، فتكون قاعدة ابن رشد صحيحة، ويبدو أن بقية تقليد عند أبى زهرة منعته أن يرى هذا الفرق.

واستأنس هنا بما نقل عن الزركشى من أن الفقه عند أبى المظفر بن السمعانى الشافعى هو:

(استنباط حكم المشكل من الواضح)[1].

فمع أن التعميمات المودعة فى التعريفات ليست حجة فقهية أو قاعدة تفرض نفسها، إلا أنى أجد فى هذا التعريف معنى جيدًا بعيدًا عن مهمة تعريف الفقه، وهو أن صنعة الاستنباط لا يلزمها القياس الحرفى المستكمل لأركانه وشروطه، وإنما هى رؤية الوضوح تكفينا، أيًّا كان سبب الوضوح، لنص مثلًا، وهو أوضح الواضح، أو لقياس صحيح وما قاربه من مفاد القواعد، فيكون القياس على القياس فى موطن، وتكون طمأنينة القلب لانطباق قاعدة على قضية فرعية، وإن لم تكن قدرتنا الوصفية كافية لبيان التطابق، فى موطن آخر.

لم لا؟؛ طالما التقوى سبيلى، وأنى لا أنوى التملص بذلك، بل ديدنى التعبد؟

إن منطق القياس على القياس هو نفس منطق القياس على النص، وأرى فى المنع منه قسوة، فإنه إذا جرى أولًا جرى ثانيًا.

ثم لم لا أعتد بشهادة القلب لما يعجز عن وصفه اللسان من انطباق القواعد مع أن الفقه دين قبل أن يكون ألفاظًا وحدودًا، والدين كله عاطفة وشعور قلبى وموقف نفسى؟

---

(١) المنثور فى القواعد ١/ ٦٧.

إن القياس على القياس يفتح الباب على مصراعيه لقياس معظم العلاقات الدعوية الداخلية على فروع (الأحكام السلطانية) الواردة فى كتابى الماوردى والجوينى مثلًا، فنقيس شروط المرشد والأمراء على شروط الخليفة، وشروط عضوية المجالس واللجان على شروط الوزراء، وكذا طرق انعقاد الولاية، وغير ذلك، فإن أغلبها هو من الأحكام القياسية غير النصية، ويؤذن لنا بموجب منطق ابن رشد وغيره أن نقيس عليها.

وطبيعة هذا الكلام تنقلنا إلى تطمين متخوف يرانا نسلك مسلك تتبع التسهيلات بحجة ضيق موارد فقه الدعوة، فقد يظن أن هذا الصنيع هو مثل صنيع المسلم الفرد الذى يتتبع الرخص، فيوشك أن يفسد عليه دينه بسبب ذلك، فيتخوف البعض أن تفسد الدعوة، وليس كذلك الأمر أبدًا، فإن القول يصدق على الفرد ويكون لينًا متنصلًا من العزائم، وأما هنا فى أمر الموارد الأصولية الدعوية فإننا نحتاج فعلا قواعد تجعل الاجتهاد فى المستجدات سهلًا، فكلما اكتشفنا قاعدة تربط فقيه الدعوة باجتهاد السابقين وأصولهم كان ذلك أحسن من اللجوء إلى النظر العقلى المجرد، فصنيعنا هو طلب عصمة للدعوة فى الحقيقة، ولا داعى للوسوسة والخوف على الدعوة أن تنحرف أو يعمها عرف التساهل وتمييع القضايا؛ لأن الحياة الجماعية يسودها عرف التواصى بالتقوى، والتاريخ الملىء بمواقف البطولة يعظ باستمرار العزائم.

(التوسيع الرابع): القياس على القواعد الفقهية. وقد ورد فى ثنايا تعليقات أبى زهرة على قاعدة القياس على القياس، فتلقفته منه، ورأيت فيه أهمية عظمى فى أصول فقه الدعوة، ولكن لأن الكلام فيه لا يمكن فهمه تامًّا من دون ذكر القواعد الفقهية فإنى أرجأت إيراده.

(التوسيع الخامس): عدم اشتراط العلة المنضبطة فى القياس والاكتفاء بالحكمة.

فمن شروط العلة فى القياس أن تكون وصفًا منضبطًا.

قال أبو زهرة: (أى: لا يختلف باختلاف الأشخاص، ولا باختلاف الأحوال، ولا باختلاف البيئات، بحيث يكون محدود المعنى فى كل ما يتحقق فيه، فالسكر علة تحريم الخمر)[1].

---

(١) أصول أبى زهرة ٢٢٣.

(أما الحكمة فهى وصف مناسب للحكم يتحقق فى أكثر الأحوال، وهو غير منضبط، وغير محدود) [١].

فحصول ضرر من المشترى الجديد لعقار على الشريك أو الجار ليس أمرًا منضبطًا، فقد يكون المشترى من أهل الدين ولا يحصل منه الضرر، ولكن مجرد الاشتراك أمارة منضبطة، فهو العلة.

فذكر أبو زهرة: أن الحنابلة، ومنهم ابن تيمية وابن القيم وبعض الحنفية، اعتبروا الحكمة مناطًا للأقيسة.

قال أبو زهرة: (ولذلك اعتبر الوصف المناسب يكون علة للقياس من غير نظر إلى كونه منضبطًا أو غير منضبط، وقرروا أنه لا يمكن أن يكون نص قرآنى أو نبوى إلا وله حكمة واضحة ومصلحة مشروعة، وبها تناط الأحكام، وهذه المصلحة المشروعة هى التى تربط بها الأشباه والنظائر) [٢].

قال: (والأساس فى الخلاف بين الجمهور وبعض الحنابلة أن الجمهور اعتبروا العلة لابد أن تكون منضبطة، وإذا ثبتت العلة كانت عامة غير قابلة للتخصيص، فإذا استقرت العلة فى استنباط فقهى: عمموها فى كل المواضع التى تتحقق فيها، ولذلك قرروا من العلل المتقررة الثابتة المأخوذة من النصوص الشرعية أن بيع المعدوم لا يجوز، وهذه العلة عمموها، ولما كانت بعض العقود التى أقرها الشارع فيها بيع المعدوم، كإجارة الظئر، أو إجارة الشجر أو بيع الثمر قبل نضجه قالوا: إن هذه العقود ثبتت على خلاف القياس) [٣].

ومثل ذلك بيع السَلم أيضًا قالوا: إنه ثبت على خلاف القياس.

وكذا مسألة بيع الشاة المصرّاة وثبوت الخيار للمشترى بردها إذا حلبها مع صاع من تمر، والمصراة هى الشاة التى حبس صاحبها لبنها فى ضرعها ولم يحلبه لتبدو كثيرة اللبن، وهى قضية شهيرة فى الفقه بسبب رد الحنفية للحديث الوارد فيها وما أدعوه من أن ذلك

---

(١)، (٢) أصول أبى زهرة ٢٢٣.

(٣) أصول أبى زهرة ٢٢٤.

خلاف القياس؛ لأنه مخالف لقاعدة تعويض الاعتداء بمثله، فقد أطال ابن تيمية أنفاسه في بيان أن هذه الأحكام غير مخالفة للأقيسة، وألف في ذلك كتابا، والذي يهمنا من ذلك أنه بنى بيانه وتوجهه وفقًا للمناسب غير المنضبط، كما يقول أبو زهرة، وإنه (تعليل تقريب، وليس بيانًا لوصف منضبط يمكن أن يعمم في قياس) [(١)].

(وهذا غير منهاج الجمهور الذي يقرر أن العلة تكون عامة تعمل ما لم يعارضها نص، فإن عارضها: عُمل به، وكان على خلاف القياس)[(٢)].

وموطن الاستشهاد من هذه التقريرات أن منهج الحنابلة، وابن تيمية وتلامذته بخاصة، في عدم اشتراطهم للقياس العلة المنضبطة، بل مجرد الوصف المناسب والحكمة: هذا المنهج يُرجح صحة منهجي: «القياس على القياس»، والقياس على القواعد أو المقررات الفقهية، وذلك من مفهوم (الأولى)، ذلك أنه إذا كان القياس يصح تبعًا لوجود الوصف المناسب فإنه من باب أولى أن يصح بوجود ما هو أقوى من ذلك، من أصل ثبت بالقياس، أو قاعدة فقهية غلب اطرادها فإنها أقوى عندي من الحكمة والمصلحة. هذا ما أراه والله أعلم.

فإذا أضفنا إلى ذلك سعة أشار إليها قبل كل هذا عبد الوهاب خلاف، يتضمنها تصحيح التعليل بالمناسب بناء على اعتبار جنسه في جنس الحكم: فإن ستة توسيعات تكون قد اجتمعت لتسهيل مهمة الفقيه الدعوي في الاجتهاد، مما يجعلنا نتفاءل ونستسهل أمر الاجتهاد الدعوي، ومن ثم نميل إلى الجزم بأننا في خير عميم، وعلى منهج واضح بحمد الله، ولم يكن هناك غير تقاعد عن تعلم الأصول تراكم بمرور الزمن، فصارت عملية الاجتهاد الدعوي في أذهان الدعاة عملية تحفها الرهبة والمخاوف، وما هي إلا المخاوف من المجهول، ولو شاء نفر من أذكياء الدعاة أن يمدوا أيديهم إلى الاجتهاد لتناوشوه، وقد آن أوان الاستدراك، وتعميم علم الأصول في الأوساط الدعوية، وتلقين مبادئ المنطق الفقهي، كجزء من متطلبات مرحلة التمكين القريبة بإذن الله.

---

(١)، (٢) أصول أبي زهرة ٢٣٦.

ولست أستبعد أن يتململ هنا المتململون، وأن يرسلو الزفرات، ينكرون علينا هذا التجرؤ، وكأنهم يرون فى هذه التوسيعات مقدمات إرخاص لقيمة الاجتهاد العالية.

ومعاذ الله أن ننظر إلى الشريعة وذخيرة الإفتاء وعملية الاجتهاد بغير عين الاحترام والإجلال، أو أن نتوجه لها بغير نية التعبّد، **ولكن أسبابًا ثلاثة تسوغ لنا هذا الاقتحام والتوغل البعيد وحسن الظن بالدعاة:**

* **(الأول)**: أن التقوى تحرس من المزالق وسوء الاستعمال، فإن فقه الدعوة ما هو بضاعة مبذولة للمتملصين والمتبرمين، وإنما هو علم شريف فى المكان السامى يحتفل به الدعاة من أجل تصويب علاقاتهم الداخلية والخارجية، فى حرص على الثواب ومرضاة الله تعالى، وفى ذلك تطمين للمنكر الخائف من سوء الاستعمال، فإن هؤلاء الدعاة فى كل بلاد الإسلام هم ضمن صفوة المسلمين، وهم الذين يجددون الصور السالفة لأخلاق الإيمان، ويترجمون معانى الطهر والنجابة، ويحيون معانى الفضيل بن عياض وسفيان الثورى، ويتخذون من سيرة عمر بن عبد العزيز مثالا، وإذا كنا نسلمهم هذه الأصول فى الاجتهاد الدعوى فإنما نسلمها إلى أيد أمينة تعقلها عن السوء جميع معانى الوفاء، ثم هم تحت رقابة خطة تربوية ومنهجية جماعية تعاونية فى تزكية النفوس وتطهير القلوب.

* **(الثانى)**: إن مراعاة الموازين المنهجية فى الاجتهاد الدعوى تعصم وتسدد، ويفترض فى فقيه الدعوة أن يكون مذعنًا لتلك الموازين، مراعيًا لها، ولم نسقها مساق التمتع بذكرها، وإنما أوردناها مواعظ له ونصائح وجعلناها شروطًا بين يديه، بل قيودًا على يديه، وينبغى أن لا ينسينا أى فصل من فصول الكتاب ما سبقه من الفصول وما يلحقه، وهو يؤخذ جملة، ونتعامل مع كتلة معانيه كلها، وقد دعونا الداعية إلى مواقف المروءة، والتعالى على الحيل، والركون إلى ما هو الأشبه بالسنة، وظن الذى هو أهيأ وأتقى بالنبى ﷺ وبالصحابة وبأئمة الفقه، وأمثال ذلك من التحليقات الملائكية فى الآفاق العالية، ولنا حسن ظن بهذا الداعية وثقة بأنه أهل لهذا المستوى من المخاطبات، ونعتقد بأن أصول الفقه ليست هى وحدها عدة الفقيه، وإنما يلزمه أن يعرف (أصول الفقه، وتثبيت الحِجاج، ومحمود الرأى ومذمومه، وكيفية الاجتهاد وترتيب أدلته، والآداب التى ينبغى أن يتخلق بها الفقيه) كما يقول الخطيب البغدادى[1].

(١) الفقيه والمتفقه ١٢.

* (الثالث): إن التوسيع والتيسير هو الموقف الذى يلائم حاجة الذين تحاصرهم زحمة العلاقات الجديدة فى أشكالها، وهذا أمر لا يحسه الفقهاء القعود الذين أراحوا أنفسهم من عناء معالجة مشكلات العمل الجماعى وواجبات التصدى للفساد وتحرشات العلمانية، فمن السهل أن يدعى أحد التشديد والتحديد، وأن ينعى علينا الجرأة والاقتحام، ولكن ما هو البديل إن سأل نفسه؟ والحياة السياسية والتنظيمية اليوم كلها تعقيد، وليس من الصواب أن تعقل الداعية بالإفتاء الصارم فى محيط يحتاج فيه إلى مرونة التحرك وتغيير المواقف؛ لأن الصرامة ستحجزه عن مواكبة الأحداث والتعامل معها، أو سيكون البديل هو الجهل واتباع الظنون والقول على الله والإسلام بلا علم وبطريق عقلى محض، وهذا حال لا نرتضيه لأنفسنا، ونربأ بأنفسنا عنه، ونتنزه عنه، والمخرج السليم الأقرب للتقوى أن نبقى أنفسنا فى دائرة الفقه الواسعة وعند أطراف محيطها إن اعتقلتنا شدائد مركزها، وإن لبثًا مع أصل مختلف فيه لهو خير من تفلت وتسيب، وإن أخذًا بما هو أشبه بالفقه لهو أستر من التنكر للفقه، ويظل مثل هذا المنطق يستطرد حتى إذا لم يسعفنا نص جلى أو إجماع أو قياس أو طريق من طرق الاستدلال استشهدنا بفعل فقيه أو زاهد أو أمير عادل، باعتبار أنهم مظنة التقوى والنبل، وإنما نقول مثل هذا القول لقوم لهم نصيب من الحكمة، وينزلون القول منازله، لا إلى قوم يستعدون لجدالنا، وكأننا نروم التمرد على الأحكام، ولسنا دعاة تلجئهم صنعة الدعوة إلى المرونة.

فبهذه الاحتياطات تفهم حق الفهم الآثار الحسنة لهذه القيم الطارفة الجديدة للأصول العتيدة التليدة.

تعارض الأقيسة

قال أبو زهرة:

(إن استخراج الوصف المناسب المؤثر الذى يصلح عِلة يختلف، وبذلك تتعارض الأقيسة).

(ويختلف المجتهدون فيها، وقد قرر الشافعى أن هذا ليس بمذموم؛ لأنه اختلاف لأمر للاجتهاد فيه مجال)[1].

---

(١) أصول أبى زهرة ٢٣٦.

(وقد يتعارض القياسان فى نظر الفقيه الواحد، فيحتاج إلى ترجيح أحدهما على الآخر، فأبو حنيفة يرجح بقوة التأثير فى أحد الوصفين المتعارضين اللذين اعتبرا علة كل قياس، ويسمى ذلك استحسانا، ومالك يرجح بالمصلحة، والشافعى يحاول الترجيح) (بكفاءة الأشباه)[١]، ويسمى الشافعى ذلك (قياس الشبه)، وكان أبو زهرة قد شرحه فى فصل سابق وليس فى هذا السياق، فقال:

(وقياس الشبه أن يكون الفرع الذى يتعرف فى حكمه بالرجوع إلى الأصول المنصوص عليها: له فى هذه الأصول أشباه مختلفة، فيرد المجتهد الفرع إلى أقرب هذه الأصول شبهًا به، ويكون فيه تحقيق مقاصد الشارع.

ومثال ذلك: شراب عصير القصب، فإننا إذا أردنا حكمه من النصوص ورده إلى أصل من أصول الأحكام: ترددنا: أنلحقه بالخمر؛ لأنه يسكر أحيانًا، أم نلحقه بالشراب المباح، باعتبار أن السكر فيه ليس من طبيعته؟ فيقرر الفقيه أن يلحقه بالخمر إن تخمر؛ فإن الإسكار يكون من شأنه، ويلحقه بالشراب المباح إن لم يتخمر.

ويقول الشافعى فى هذا القسم:

(يكون الشىء له فى الأصول أشباه مختلفة، فيُلحق بأولاها به وأكثرها شبهًا فيه، وقد يختلف الفقهاء فى هذا)[٢].

(وإن الشافعى كانت تتعارض بين يديه الأقيسة أحيانًا من غير أن يجد مرجحًا لأحدهما على الآخر، فيعتبر فى المسألة وجهين، ويذكرهما فى كتبه من غير ترجيح لأحدهما)[٣].

هل يخصص القياس النصوص العامة؟

ذكر الرازى فى المحصول أنه: (يجوز تخصيص عموم الكتاب والسنة المتواترة بالقياس.

وهو قول الشافعى، وأبى حنيفة، ومالك، وأبى الحسين البصرى والأشعرى)[٤]، وأبو الحسين هذا معتزلى.

---

(١) أصول أبى زهرة ٢٣٦.

(٢) أصول أبى زهرة ٢٣٢، وأحال على الرسالة للشافعى ٤٧٩ طبعة أحمد محمد شاكر.

(٣) أصول أبى زهرة ٢٩٣.

(٤) المحصول ٣/ ٩٦.

وأظن أن هذا التخصيص يمكن أن يكون مصدرًا لإفتاء دعوى نخصص فيه عموميات القرآن والسنة بالقياس الجلي، كما اشترط بعضهم.

ولبعض الفقهاء ردود على هذه القاعدة لا يصوبونها، لكن بيّن الفخر الرازي وهن ردودهم، وأقواها: **قولهم**: إن من شرط القياس أن لا يدفعه النص.

قال: (إن أردتم أن شرطه أن لا يكون رافعًا لكل ما اقتضاه النص فحق.

وإن أردتم: أن لا يكون رافعًا لشيء مما اقتضاه النص، فهو عين المتنازع)[١].

وواضح أن التخصيص رفع لبعض ما يقتضيه النص، فيجوز.

وليس العمل بالتخصيص - إن أخذنا به - هو التزام التيسير دائمًا كما يتبادر إلى الذهن لأول وهلة، إذ هو كذلك، لكن الفقيه الدعوي قد يستحسن للدعوة والدعاة الشدائد والعزائم، فيخصص مفاد بعض النصوص المجيزة للترخص، الناحية منحى التسهيل.

لكن الرازي مال في تفسيره إلى المنع، فقال في تفسير الآية الكريمة: ﴿فَٱسْتَقِمْ كَمَآ أُمِرْتَ﴾ [هود:١١٢] : (اعلم أن هذه الآية أصل عظيم في الشريعة، وذلك لأن القرآن لما ورد بالأمر بأعمال الوضوء مرتبة في اللفظ: وجب اعتبار الترتيب فيها لقوله: ﴿فَٱسْتَقِمْ كَمَآ أُمِرْتَ﴾، ولما ورد في الزكاة بأداء الإبل من الإبل والبقر من البقر: وجب اعتبارها، وكذا القول في كل ما ورد أمر الله تعالى به.

وعندي أنه لا يجوز تخصيص النص بالقياس؛ لأنه لما دل عموم النص على حكمه: وجب الحكم بمقتضاه، لقوله: ﴿فَٱسْتَقِمْ كَمَآ أُمِرْتَ﴾، والعمل بالقياس انحراف عنه)[٢].

ورأى أبو زهرة المنع، وجعل تخصيص النص بالقياس منهجًا مردودًا مخالفًا لمنهج جمهور الفقهاء[٣]، وفي دعواه مخالفة الجمهور نظر؛ لأن ثلاثة من المذاهب الأربعة ذهبوا إلى التخصيص، كما أشار الرازي.

* * *

(١) المحصول ٣/ ١٠٢.

(٢) تفسير الرازي ١٨/ ٥٧.

(٣) أصول أبي زهرة ٢٠٧.

(٩)

أصول تكميلية

الاستصحاب... صاحبنا المنصف

إذا عُسر القياس فى قضية، فإن المخرج قريب، كامنٌ فى الاستصحاب، كما نصحنا ابن حجر من قبل.

ونعنى بذلك: «استصحاب الإباحة».

وهو جواب السؤال المشهور: هل الأصل فى الأمور: الإباحة أم التحريم؟

وفى ذلك خلاف مشهور.

ونأخذ بقول من يرى أن الأصل الإباحة.

لذلك: أيما قضية لم يرد فيها نص مانع أو إجماع مانع ولا يوجب القياس فيها قولًا: يمكن أن نعتقد أنها مباحة لنا.

قال الشوكانى: (ومعناه: أن ما ثبت فى الزمن الماضى فالأصل بقاؤه فى الزمن المستقبل. مأخوذ من المصاحبة، وهو بقاء ذلك الأمر ما لم يوجد ما يغيره، فيقال: الحكم الفلانى قد كان فيما مضى، وكلما كان فيما مضى ولم يظن عدمه فهو مظنون البقاء.

قال الخوارزمى فى الكافى: وهو آخر مدار الفتوى، فإن المفتى إذا سُئل عن حادثة يطلب حكمها فى الكتاب ثم فى السنة ثم فى الإجماع ثم فى القياس، فإن لم يجده فيأخذ حكمها من استصحاب الحال فى النفى والإثبات، فإن كان التردد فى زواله فالأصل بقاؤه، وإن كان التردد فى ثبوته فالأصل عدم ثبوته)[1].

---

(١) إرشاد الفحول ٢٣٧.

وأرى أنها قاعدة تصلح فى القضاء والإجراء التنفيذى مثلما تصلح لاستنباط أحكام، وبذلك نحتاجها بمعناها الإجرائى كثيرًا فى ضبط حقوق الدعاة وواجباتهم وأمثال ذلك مما تتناوله الأنظمة الداخلية للجماعة الإسلامية، وكأنه هو المعنى بقول من يقول: القديم على قدمه، فالأصل بقاء الحق إن شككنا فى زواله، كما أن الأصل نفى ثبوت الحق إن شككنا فى ثبوته.

ومن الأحكام الشرعية المبنية على قاعدة الاستصحاب الأصولية أيضًا:

(أنه ليس لأحد أن يدعى أن) (فلانًا العادل قد فسق إلا إذا أقام الدليل على فسقه؛ لأن العدل إذا ثبت صار صفة مستمرة تأخذ حكمها حتى يثبت نقيضها، وهو الفسق)[١].

وأشار أبو زهرة فى شرحه إلى تضمنه (بقاء الحكم نفيًا وإثباتًا حتى يقوم دليل على تغيير الحال، فهذه الاستدامة لا تحتاج إلى دليل إيجابى، بل تستمر حتى يقوم دليل مغير، **ومثال ذلك**: إذا ثبتت الملكية فى عين بدليل يدل على حدوثها، كشراء أو ميراث أو هبة أو وصية، فإنها تستمر حتى يوجد دليل على نقل الملكية أو غيره، ولا يكفى احتمال البيع)[٢].

(وإن ذلك مبنى على غلبة الظن باستمرار الحال) (ولذلك لا يعتبر دليلًا قويًا للاستنباط، وإذا عارضه دليل آخر قُدم عليه)[٣].

كذلك (إن الاستصحاب ليس فى ذاته دليلًا فقهيًا، ولا مصدرًا لاستنباط، ولكنه إعمالٌ لدليل قائم وإقرار لأحكام ثابتة لم يحصل تغيير فيها)[٤].

(إن الاستصحاب يؤخذ به حيث لا دليل، ولذلك وَسّع نطاق الاستصحاب الذين حصروا الأدلة فى أقل عدد. فنُفاة القياس وسعوا فى الاستدلال به، فالظاهرية والإمامية وسعوا فى الاستدلال به، وأثبتوا به الأحكام فى مواضع كثيرة لم يثبتها فيه جمهور الفقهاء الذين أثبتوا بالقياس، فكل موضع فيه قياس أخذ به الجمهور: قد أخذ الظاهرية فى

---

(١) الأصول لأبى زهرة ٢٧٧.

(٢) الأصول لأبى زهرة ٢٧٦.

(٣) الأصول لأبى زهرة ٢٧٧.

(٤) الأصول لأبى زهرة ٢٨٣.

موضعه بالاستصحاب، والشافعى الذى لم يأخذ بالاستحسان: كان أكثر أخذًا بالاستصحاب من الحنفية والمالكية؛ لأنه فى كل موضع كان للعرف أو الاستحسان فيه حكم: كان محله عند الشافعى: الاستصحاب.

ومن أجل هذا كان أقل الفقهاء أخذًا بالاستصحاب: المالكية، إذ هم الذين وسعوا نطاق الاستدلال، حتى لم يبقوا للاستصحاب إلا دائرة ضيقة، والحنفية يلونهم)[١].

وتلتقى قاعدة الاستصحاب مع قاعدة أن اليقين لا يزول بالشك.

ومن أمثلتها الدعوية فى الجماعة:

أن الأصل بقاء العضوية ما لم يقم دليل على زوالها، ولا أرى صواب ما تفعله بعض الأنظمة من زوال العضوية بعدم دفع الاشتراك المالى لأشهر أو التغيب عن الاجتماع لبضع مرات، فهذا يجرى فى عضوية النوادى وما وازاها من الأمور الصغيرة، فأما العضوية فى الجماعة فأمر أكبر ولا تثبت إلا باستقالة أو قرار للقيادة أو حكم محكمة دعوية.

والأصل الحفاظ على أسرار الجماعة وأخبارها الخاصة التى ينتج من ترويجها ضرر معنوى أو أمنى، فمن أذاعها من الأعضاء يُعاقب؛ لأنه مكلف بوعى ذلك من استصحاب الحال، ولا حاجة للنص على كل خبر وقرار بأنه مما يكتم.

نتعارف... فيُعترف بنا

وينهض العُرف كعامل من عوامل الترجيح وتجرىء الفقيه على المضى فى رأى يراه. (والترجيح بُعرف المسلمين يقع إذا أشرك فيه عامُّهم وخاصّهم على وجه واحد. فأما إذا كان ذلك من تهاون بعض الجهال المستثقلين لآداب الشريعة فلا عبرة به) إذ (لا تصفو لك منهم شريعة) (فضلا عن أن يرجح به مواضع الاجتهاد، ويقوى به براهين الله سبحانه)[٢].

---

(١) الأصول لأبى زهرة ٢٨٤.

(٢) للجوينى فى الكافية فى الجدل ٥١٣.

وما من شك فى أن الترجيح بعرف الدعاة هو أقوى وآكد؛ لمكانة الدعاة من الفضل والعلم والحرص على التأسى والتعبّد، فليس فيهم جاهل بحمد الله ولا متذمر من تكاليف الشريعة، وقد ألزموا أنفسهم ذلك باختيارهم، ويسود بينهم أدب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، فلا تكون أعرافهم إلا أعرافًا خيرية عفيفة عن السوء، ولذلك يكون تأثيرها فى الترجيح مؤكدا.

وقد عقد البخارى بابًا خاصًّا للعرف فقال: (باب: من أجرى أمر الأمصار على ما يتعارفون بينهم فى البيوع والإجارة، والكيل والوزن، وسننهم على نياتهم ومذاهبهم المشهورة).

قال ابن حجر:

(قال ابن المُنَيِّر وغيره: مقصوده بهذه الترجمة إثبات الاعتماد على العرف، وأنه يُقضى به على ظواهر الألفاظ. ولو أن رجلًا وكّل رجلًا فى بيع سلعة فباعها بغير النقد الذى عَرَفَ الناس: لم يجز. وكذا لو باع موزونًا أو مكيلًا بغير الكيل أو الوزن المعتاد.

وذكر القاضى حسين من الشافعية أن الرجوع إلى العرف: أحد القواعد الخمس التى يبنى عليها الفقه).

ثم ذكر القاضى حسين أمثلة لذلك.

(فمنها: الرجوع إلى العرف فى معرفة أسباب الأحكام من الصفات الإضافية).

مثل: (ثمن مثل، ومهر مثل، وكفء نكاح، ومئونة ونفقة وكسوة وسكنى وما يليق بحال الشخص من ذلك).

(ومنها: الرجوع إليه فى المقادير).

(ومنها: الرجوع إليه فى فعل غير منضبط يترتب عليه الأحكام؛ كإحياء الموات، والإذن فى الضيافة، ودخول بيت قريب، وتبسط مع صديق. وما يعد قبضًا وإيداعًا وهبة وغصبًا وحفظ وديعة وانتفاعًا بعارية.

ومنهـا: الرجـوع إليـه فى أمـر مخـصص، كألفـاظ الأيـمان، وفى الوقـف والوصـية والتفويض ومقادير المكاييل والموازين والنقود وغيره)[١].

ومعظم أعراف الدعاة فى الاجتماعات والمؤتمرات وأساليب التربية والنشاط يمكن تخريجها هذا التخريج، وكذا آداب الأخوّة وطرائق التعامل مع القادة والأقران.

وفى أحكام العلاقات الدعوية التى تنشأ بسبب واجب الإصلاح الاجتماعى الذى تقوم به الدعوة تراعى قاعدة (العادة محكمة)، وكون الأعراف تتغير من بلد إلى آخر فى العالم الإسلامى، فلا يجوز تقليد الفتوى فيما يقع فى قطر آخر، إذ لعل عادات الناس أخرى، وإنما تُجدَّد فتوى مناسبة فى كل قطر، وما يكون مكروها فى المشرق يكون حلالًا فى المغرب ومسوغًا[٢].

وفى الحجاب الشرعى للأخوات شروط عرفية فى بعض الأقطار يكون من اللائق أن تراعى ما لم تكن خلاف الأحكام الشرعية، وبخاصة إذا أثارت جدلًا مع الناس إذا تجاوزنها، فتكون مراعاتها من باب سد الذريعة.

إلا أن من أعراف الناس ما يكره أو يحرم من باب منافاتها لعقيدة التوحيد وليس لأحكام الحلال والحرام فقط، ويلزم أن لا يتورط الدعاة فى شىء من ذلك جريًا مع العرف، حتى ولو أثير جدل أو حصل ضرر. **مثال ذلك**: إيقاد النار يوم النوروز الذى هو بداية الربيع، كما فى ديار إيران وكردستان، فإن ذلك من بقايا المجوسية. وكذلك جميع مظاهر البدع التى أنكرها السلف، والعادات القبلية التى تعطل بعض أحكام الشرع. **وفى الأمر قاعدة عامة خلاصتها**: وجوب تميز الشخصية الإسلامية عن الكفرية، فى الملبس واللغة وطرائق التعبير والاصطلاحات وأساليب المعيشة والأعياد والعادات، وقد وضع ابن تيمية فى ذلك كتابًا خاصًا سماه «اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم»، يراعى فى هذه المواطن، ومنهجه صحيح، ويجب تنقية يوميات المسلم وحياته العائلية وفرحه وحزنه من كل بقايا تأثير الديانات الأخرى وصنيع أهل البدع.

---

(١) فتح البارى ٥/ ٣١٠.

(٢) ينظر: كتاب المقاصد العامة ليوسف العالم؛ لمزيد من الشرح من ص١٨٢ إلى ص١٨٧.

وقد أطنب أبو زهرة فى شرح العرف وقضاياه، وقال: (هذا أصل أخذ به الحنفية والمالكية فى غير موضع النص، والعرف ما اعتاده الناس من معاملات واستقامت عليه أمورهم) (ويقول شارح كتاب الأشباه والنظائر: «الثابت بالعرف ثابت بدليل شرعى». ويقول السرخسى فى المبسوط: «الثابت بالعرف كالثابت بالنص». ولعل معناه: أن الثابت بالعرف ثابت بدليل يُعتمد عليه كالنص حيث لا نص) (وإذا خالف العرف الكتاب والسنة؛ كتعارف الناس فى بعض الأوقات تناول بعض المحرمات، كالخمر وأكل الربا، فعرفهم مردود عليهم)[(١)].

ثم هناك عرف عام يسود كل الأمصار، ويبلغ أن يُترك به القياس، ويسمى «استحسان العرف»، (ويخصص به العام إذا كان ظنيًّا ولم يكن قطعيًّا، ومن أمثلة ترك العموم فى نص ظنى لأجل العرف أنه قد ورد نهى النبى ﷺ عن بيع وشرط ، ولكن قرر جمهور الحنفية مع المالكية أنه يجوز كل شرط جرى العرف باعتباره)[(٢)].

وهذا كمثل، وإلا فإن جواز الاشتراط من نصوص أخرى عند بقية الفقهاء. ثم هناك عرف خاص يسود قطرًا معينًا، أو طائفة من الناس، كعرف التجار أو الزراع، وهذا (لا يقف أمام النص، ولكنه يقف أمام القياس الذى لا تكون علته ثابتة بطريق قطعى من نص أو ما يشبه النص فى وضوحه وجلائه)[(٣)].

والذى أراه أن العرف بهذا الوصف يعتبر أصلًا من أصول الاجتهاد فى فقه الدعوة، وتنبنى عليه اجتهادات كثيرة، وأقل ما فيه أن يأتى عاضدًا لاجتهادات مخرجة وفق أصول أخرى، من رفع الحرج والمصالح مثلا، وهذا هو شأن أصل العرف فى الفقه العام أيضًا، فإن النظر المتأنى يفيد بإمكان تخريج كثير من الإفتاء الفقهى العرفى عن طريق قواعد أخرى.

والعرف العام والخاص معًا لهما هذه الصلة الوثيقة بفقه الدعوة كما أرى؛ لأن للدعاة أعرافًا تحكم حياتهم الدعوية الداخلية، فأشبه بهذا عرف التجار، ثم إن الدعوة تتعامل مع

---

(١) الأصول لأبى زهرة ٢٥٥.

(٢)، (٣) الأصول لأبى زهرة ٢٥٦.

عموم الناس فى كل العالم، فساغ الأخذ بالعرف الإسلامى العالمى، بل يسوغ اعتبار العرف العالمى العام الذى يشمل عرف الكفار أيضًا إذا أوقعتنا مخالفته فى حرج وضيق وعزلة. هذا ما أراه وإن كان المستعجلون يقومون لمثل هذا التصريح ثم لا يقعدون؛ لاستيلاء العاطفة عليهم، وسيزايد بعضهم ويتهم، ولكن ما أقول به هو الحق الذى يفهمه من أوتى فقهًا دقيقًا، ويريد أن يجعل أمور الدعوة سالكة ميسورة فى ظل هذا الاضطراب العالمى والحياة العصرية المعقدة التى تداخلت فيها الحقوق الشرعية مع القوانين الواجبة الاتباع لمن يريد أن لا ينعزل ومع سطوة الدعاية الإعلامية والإملاءات الفكرية والذوقية.

وبعض الأمثلة التى ضربها الفقهاء تشرح ذلك، ثم نعكف على أمثلة أخرى من الواقع الدعوى.

قال أبو زهرة: (ومن ذلك: تضمين من سعى بغيره كذبًا حتى أوقعه فى أذى فى المال أو الجسم، وإن ذلك يخالف قاعدة مقررة فى المذهب الحنفى، وهى أن الضمان دائمًا على المباشر دون المتسبب، وإن الذى أنزل الضرر هو من سعى إليه الساعى بالنميمة والكذب، فكان بمقتضى القاعدة أن يكون هو الضامن، ولكن رؤى العدول عن موجب القياس بها إلى تضمين الواشى؛ لكثرة فساد الواشين، وليكون ذلك ردعًا. بل إن بعض الفقهاء أفتى بجواز قتل الساعى فى أيام الفتنة، حسمًا لدائه، ولكيلا يكثر المرجفون الذين يفسدون النفوس)[1].

أقول: وهذا المثل وحده يفتح بابًا لأنواع من الإفتاء فى فقه الدعوة أيام المحن والفتن، بحيث يشدد الإفتاء على أصحاب الطباع السيئة الذين يخالفون عُرف المؤمنين والخلق العالى. وكذلك: تفتى بمثل هذا الدولة التى تحكم بالإسلام أو تقارب ذلك إذا سعى ضدها أهل الإرجاف والفتن والعصيان، وقد شرحنا من قبل أن فقه الدعوة يشمل عمل المجاميع الدعوية وعمل الدولة أيضًا فى جانبه الدعوى، وعلى مثل هذا أيضًا يُخرّج تعامل حماس مع الخونة.

وأورد أبو زهرة مثلًا آخر فقال: (ومن ذلك أن أبا حنيفة رحمه الله كان يرى أن الشهادة لا تحتاج إلى تزكية للشهود ممن يثق بهم القضاء، وذلك لقول النبى ﷺ: «**المسلمون عدول**

(١) الأصول لأبى زهرة ٢٥٧.

بعضهم على بعض». وكان ذلك الحكم مناسبًا لزمانه، ولكن لما فشا الكذب صار لابد من التزكية، ولذلك اشترطها الصاحبان لما عالجا شئون الناس فى القضاء)[١].

وهذه الفتوى بدورها تدخل فى صميم نظرية شروط التوثيق والتضعيف، وهى الأساس لكل احتياط نلجأ إليه فى قبول الدعاة فى الصف، وفى التأمير. ومن مثل هذا المثل يمكن أن أضيف شرحًا إلى قاعدة العرف: أن العرف كما يُقبل فى صورته الإيجابية إذا استحسن الناس شيئًا، فإنه يُرفض فى صورته السلبية إذا انحرف الناس عن الخلق الحميد، وصورة الرفض أن تأخذ بالاحتياط فترفض بعض تعامل المنحرفين، أو تضع عليهم عقوبة. وغاية ما يقال فى مثل هذا: أن الرفض والعقوبة يمكن تخريجها وفق قواعد أصولية أخرى ووفق قواعد فقهية، ولا يضير ذلك، إذ إن تخريج الفتوى وفق أكثر من قاعدة هو عامل قوة وتطمين إلى صحتها، وبمثل ذلك نفهم جميع قاعدة العرف، أنها سند لقواعد أخرى وتعضيد يشهد بالصواب.

وضرب أبو زهرة مثلًا آخر فقال: (ومنها: المتفق عليه بين فقهاء المذهب الحنفى أنه لا يجوز أخذ أجرة على تعليم القرآن، ولا إقامة الشعائر؛ لأن هذه عبادات، والعبادة لا يؤخذ أجرة عليها، ولكن لما امتنع الناس عن تعليم القرآن إلا بأجرة، وإقامة الشعائر إلا بأجرة: جوّز الفقهاء ذلك ليستمر حفظ القرآن، ولتقوم الشعائر من أذان وجماعة فى المساجد)[٢].

وهذا الإفتاء يمكن تعديته إلى الدعاة أيضًا، بل الذهاب إلى أبعد من مجرد التجويز والقول بالوجوب، لا من باب امتناع الناس عن التطوع، بل من باب طلب إتقان المتفرغ لعمله وتوسيع علمه ومداركه، وتسكين نفسه أن لا تقلق أمام حاجات المعاش فى مجتمع مدنى متطور لا تحصل به كفاية العوائل إلا بإنفاق المال، والحياة الدعوية اليوم متشعبة جدًّا، ونحتاج أنواع التخصصات كلها، لا مجرد تحفيظ القرآن وإقامة الشعائر، ولذلك نوجب مسايرة حاجات الحياة المعقدة وضرورات الأمر بالمعروف والجهاد ومكملاتها

(١)، (٢) الأصول لأبى زهرة ٢٥٨.

ومهداتها، وصرف المال لكل من يقوم بجهد فى هذه المجالات واجب، وضرورته واضحة عند أهل الخبرة بطبيعة الخطط الدعوية الشمولية.

شرع من قبلنا .. هل هو شرع لنا؟

إن خلاف الفقهاء فى ذلك لا ينبنى عليه حكم؛ لأنه ما من نص تحكيه النصوص الشرعية عن شرائع من قبلنا إلا وفيه ما يدل على الخصوصية أو العموم، أو يمكن أن يقتبس ذلك من نص آخر، ولذلك لا ثمرة من الدخول فى هذا الخلاف، وإلى ذلك ذهب أبو زهرة رحمه الله [(١)] وغيره.

إنما هى سيرة الأنبياء عليهم السلام مع أقوامهم تعنينا، وما فيها من أدب دعوى وأساليب خطاب، وذلك لا يدخل فى نطاق الحلال والحرام، وإنما هو فى مكارم الأخلاق والفضائل والعزائم.

عمق الإخلاص... يوقد اللمعات...!

يرى أبو زيد الدبوسى - أحد أئمة الحنفية -: (أن الإلهام: ما حرك القلب لعلم يدعو إلى العمل به من غير استدلال).

قال: (والذى عليه الجمهور أنه لا يجوز العمل به إلا عند فقد الحجج كلها فى باب المباح).

قال ابن السمعانى: (وإنكار الإلهام مردود، ويجوز أن يفعل الله بعبده ما يكرمه به، ولكن التمييز بين الحق والباطل فى ذلك: أن كل ما استقام على الشريعة المحمدية ولم يكن فى الكتاب والسنة ما يرده فهو مقبول، وإلا فمردود، يقع من حديث النفس ووسوسة الشيطان).

ثم **قال:** (نحن لا ننكر أن الله يكرم عبده بزيادة نور منه يزداد به نظره ويقوى به رأيه، وإنما ننكر أن يرجع إلى قلبه بقول لا يعرف أصله. ولا نزعم أنه حجة شرعية، وإنما هو نور يختص الله به من يشاء، فإن وافق الشرع كان الشرع هو الحجة)[(٢)].

---

(١) الأصول لأبى زهرة ٢٨٨.

(٢) فتح البارى ١٦/ ٤٤.

ولسنا بحاجة إلى زيادة بيان بعد بيان ابن السمعانى، والدعاة أوعى وأفقه من أن يتورط أحدهم بادعاء إلهام يسوّغ به رأيه، وبذلك ينزل الإلهام عن أن يكون أصلًا أو فرعًا للاستنباط، ولكن هذا لا يمنع أن نقف معجبين أمام دقة بعض اجتهادات فقه الدعوة وإفتاءات الدعاة، بحيث نلمس فيها مقدارًا زائدًا على ما جرى على لسان العلم من المنطق السليم والاستنباط القويم وبراعة الاحتجاج؛ مما يحملنا على الظن أن وراء ذلك أشياء من الإلهام الربانى، أو يكمن ذلك الإلهام وراء خطوات وأعمال لبعض الدعاة تصبح من ظواهر تطور الدعوة وعنوان نجاح استثنائى متميز، وبذلك لا يكون الإلهام مصدرًا، لكنه يكون مَعلمًا من معالم الإجادة، فيتضاعف اهتمامنا واحتفاؤنا بتلك الحكمة المودعة فى بعض الاجتهادات التى أدت إليها أدلة الشريعة المتفق عليها.

* * *

(١٠)

الاستصلاح

بلى ... لم يجعل الله لرجل من قلبين فى جوفه، خوف تنافرهما، ولكنه جعل له قلبًا وعقلًا، يتناصران ويتعاضدان، ويكون الواحد منهما للآخر ظهيرًا، وجعل لشريعة الإسلام قلبًا وعقلًا أيضًا.

ولئن كانت ملامح المنطق القوى والتعليل فى القياس تشير إلى أنه العقل، فإن ملامح الفراسة فى المصلحة تشير إلى أنها قلب فقه الدعوة، وبها يحيا ويتوسع ويتطور ويستجيب لأنواع الحاجات.

وكان الإمام مالك رحمه الله هو أول من وضع المصلحة فى إطارها الأصولى، وأبرزها ونبّه الأذهان لها، وجعلها شعارًا لمذهبه وعلامة مميزة.

قال الشاطبى واصفًا ريادة مالك فى هذا المضمار: (التزم مالك فى العبادات: عدم الالتفات إلى المعانى، وإن ظهرت لبادى الرأى، وقوفًا مع ما فهم من مقصود الشارع فيها من التسليم على ما هى عليه) والتزم (الوقوف مع حدّه الشارع دون ما يقتضيه معنى مناسب - إن تُصوِّر - لقلة ذلك فى التعبدات وندوره.

بخلاف قسم العادات الذى هو جار على المعنى المناسب الظاهر للعقول، فإنه استرسل فيه استرسال المدل العريق فى فهم المعانى المصلحية.

نعم، مع مراعاة مقصود الشارع أن لا يخرج عنه ولا يناقض أصلًا من أصوله، حتى لقد استشنع العلماء كثيرًا من وجوه استرساله زاعمين أنه خلع الربقة، وفتح باب التشريع. وهيهات، ما أبعده من ذلك رحمه الله، بل هو الذى رضى لنفسه فى فقهه بالاتباع، بحيث يخيل لبعض أنه مقلد لمن قبله، بل هو صاحب البصيرة فى الدين)[1].

---

(١) الاعتصام ٣٦٦.

وكان المالكية فى القرنين اللاحقين من بعده قد خذلوه، فلم يرفعوا البناء المصلحى فوق الأساس الذى أرساه لهم، ومنعهم التقليد من الجرأة.

لكن تعقد الحياة كان يزداد عبر القرون، وكانت التقوى تقل فى الناس ويُسبّب ضمورها أنواعًا من الظلم وتشابك العلاقات، وبرزت قضايا جديدة ذات إشكال من جرّاء تداخل الحقوق، مما أوجد إلحاحًا فى الظرف يدعو إلى رؤية الاستثناء واللجوء إلى المداراة والموازنات، فعاد الدنو إلى المصلحة كملاذ وملجأ ومثابة ينطلق منها الفقه لإيجاد الحلول المناسبة، فأخذ الراية شافعى هذه المرة بعد أن تهيّب المالكية من التوغل، وهزّها العز بن عبد السلام، وهو الحر المحلق فى آفاق جميع المذاهب وإن انتسب إلى الشافعى، ففتح له، ومهّد للفقه من دروب التأول الصحيحة ما يعز بها ويبعده عن العجز، وأوجد علاقة سلام بين الفقه والحاجة نَأَتْ به عن حربٍ سلاحُها التحريج والتضييق والحصار والتحريم، وإن أبطال الحروب كثير عددهم، ولكن الحضارات لم تكشف عن معادن من أبطال البناء غير قلائل.

وكتاب العز «**قواعد الأحكام فى مصالح الأنام**» كله دندنة حول معانى المصالح ومعارجها، وتعتبر نظراته فيه قفزة كبيرة فى «فقه الفقه» لم يفهمها الكثيرون، ولكن معاناة الدعاة ولذعات قلوبهم مازالت تؤهلهم من بين جمهرة المتفقهين لإدراك المدى التطويرى البعيد الذى أتت به نظرية المصالح العزّية لفن الإفتاء الشرعى، ولقد كانت تقريرات العز فاتحة عهد ثان للفقه الإسلامى، ليس أثره بأقل من عهد نشوء المذاهب، وهو الذى مهّد لانطلاقة ابن تيمية وأصحابه من بعد فى التطبيق المرن للأحكام الشرعية، ثم ورث فقه الدعوة المعاصر كل ذلك، وانبغت له عملية التأصيل لعدد لا حصر له من أشكال التعامل المستحدثة وأدارها على محور مصلحى واحد، ووضع لها ما يكفل التناسق فى المنطق، والتكامل فى الأداء، بحيث أدّت إلى سيطرة تامة على حركة القطاعات الدعوية مهما تعددت أنواعها، سياسية أم تنظيمية أم تربوية، ومهما امتد انتشارها الجغرافى ونأت الديار واختلفت الأعراف وتنوعت التحديات، مما أتاح الاقتراب من بداية عهد ثالث لتطوير الفقه يواكب الجولة الحضارية الإسلامية الجديدة ويلبى حاجاتها، بل نحن الآن فعلًا فى معمعة هذا العهد الثالث وأشد غليانه، وأنظر فى ذلك التوسع فى الفقه السياسى كمثل

واضح، وتنظير فقه الأقليات الذى يقوم المجلس الأوروبى للإفتاء بدور الريادة فيه كمثل آخر، والفقه الاقتصادى والمصرفى كمثل ثالث.

وشَرَع العز مع مبادى كتابه يشرح ظاهرة النظر المصلحى فى الشرع وينبه إلى أنها توافق الفطرة الإنسانية ونتائج المحاكمات العقلية، و(أن تقديم الأصلح فالأصلح، ودرء الأفسد فالأفسد: مركوز فى طبائع العباد) [١]. (ولا يقدم الصالح على الأصلح إلا جاهل بفضل الأصلح، أو شقى متجاهل لا ينظر إلى ما بين المرتبتين من التفاوت) [٢].

و(معظم مقاصد القرآن: الأمر باكتساب المصالح وأسبابها، والزجر عن اكتساب المفاسد وأسبابها) [٣].

(والشريعة كلها مصالح: إما تدرأ مفاسد أو تجلب مصالح) [٤].

ولكن (المصالح المحضة قليلة، وكذلك المفاسد المحضة، والأكثر منها: اشتمل على المصالح والمفاسد) [٥].

لأن (المصالح الخالصة عزيزة الوجود) [٦].

واستمر يفرع ويفصل مطنبًا، على نحو سنورده فى ثنايا هذا الفصل وغيره، بحيث تقوم من خلال جميع ملاحظاته نظرية تامة الأركان مما نبّه تاج الدين السبكى سريعًا فى نفس العصر إلى تميز قول العز فى هذا الباب، وبيّن كيف (رجّع الشيخ عز الدين بن عبد السلام الفقه كله إلى اعتبار المصالح، ودرء المفاسد من جملتها) [٧].

وكان القرّافى من أوائل الذين أمدتهم ملاحظات العز بجرأة إضافية على أصل قناعاته المالكية، وأدلى بدلوه عبر كتاب «الذخيرة»، وأنه وجد من خلال استعراض

---

(١)، (٢) قواعد الأحكام ١/ ٥.

(٣) قواعد الأحكام ١/ ٩.

(٤)، (٥) قواعد الأحكام ١/ ١٢.

(٦) نقلًا عن السيوطى فى الأشباه والنظائر ٨.

(٧) الذخيرة ١/ ١٤٣.

الأحكام (أن الله تعالى إنما بعث الرسل لتحصيل مصالح العباد، عملًا بالاستقراء، فمهما وجدنا مصلحة: غلب على الظن أنها مطلوبة للشرع) [١]، و(إن الله تعالى شرع الشرائع لتحصيل المصالح الخالصة، أو الراجحة، أو درء المفاسد الخالصة، أو الراجحة) [٢].

وأطنب الفخر الرازى الشافعى فى التدليل على أن الشريعة إنما جاءت لتحقيق مصالح العباد، ونبّه إلى (أنه تعالى حكيم بإجماع المسلمين، والحكيم لا يفعل إلا لمصلحة، فإن من يفعل لا لمصلحة يكون عابثًا، والعبث على الله تعالى محال؛ للنص والإجماع والمعقول) [٣].

واستشهد بقول الله تعالى: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ ﴿١١٥﴾﴾ [المؤمنون].

ثم قال: (إن الله تعالى خلق الآدمى مشرفًا مكرمًا؛ لقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾ [الإسراء:٧٠]. ومن كرّم أحدًا ثم سعى فى تحصيل مطلوبه: كان ذلك السعى ملائمًا لأفعال العقلاء، مستحسنًا فيما بينهم. فإذن: ظن كون المكلف مكرَّما: يقتضى ظن أن الله تعالى لا يشرع إلا ما يكون مصلحة له) [٤].

وذكر (أن الله تعالى خلق الآدميين للعبادة؛ لقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾﴾ [الذاريات] والحكيم إذا أمر عبده بشىء فلابد وأن يزيح عُذره وعِلته، ويسعى فى تحصيل منافعه، ودفع المضار عنه؛ ليصير فارغ البال، فيتمكن من الاشتغال بأداء ما أمره به، والاجتناب عما نهاه عنه، فكونه مكلفًا يقتضى ظن أن الله تعالى لا يشرع إلا ما يكون مصلحة له) [٥].

---

(١) الذخيرة ١/ ١٣٨.

(٢) المحصول ٥/ ١٧٣.

(٣)، (٤)، (٥) المحصول ٥/ ١٧٤.

ثم (النصوص الدالة على أن مصالح الخلق ودفع المضار عنهم مطلوب الشرع:

قال الله تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ ١٠٧﴾ [الأنبياء].

وقال الله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي ٱلۡأَرۡضِ جَمِيعٗا﴾ [البقرة:٢٩].

وقال: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلۡأَرۡضِ جَمِيعٗا﴾ [الجاثية:١٣].

وقال: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلۡيُسۡرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلۡعُسۡرَ﴾ [البقرة:١٨٥].

وقال عز وجل: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيۡكُمۡ فِي ٱلدِّينِ مِنۡ حَرَجٖ﴾ [الحج:٧٨].

وقال ﷺ: «**بعثت بالحنيفية السهلة السمحة**».

وقال: «**لا ضرر ولا ضرار فى الإسلام**»)[(١)].

ثم (إنه وصف نفسه بكونه رءوفًا رحيمًا بعباده وقال: ﴿وَرَحۡمَتِي وَسِعَتۡ كُلَّ شَيۡءٖ﴾ [الأعراف:١٥٦].

فلو شرع ما لا يكون للعبد فيه مصلحة: لم يكن ذلك رأفة ولا رحمة).

(فهذه الوجوه) (دالة على أنه تعالى ما شرع الأحكام إلا لمصلحة العباد)[(٢)].

وبلغت نظرية المصالح أقصى نضوجها فى تقريرات ابن تيمية، وأعطاها صاحبه وتلميذه ابن القيم من بعده متانة فى الصياغة وجمعًا لأطرافها، وأمدّها بنفحة من الحماسة حين عَرَضها، تُرغم الحَرَفى فى فهم النصوص على مواكبة الركب المصلحى والإذعان لمنحى الموازنات، (فإن الشريعة مبناها وأساسها على الحِكم ومصالح العباد فى المعاش والمعاد، وهى 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)[(٣)].

---

(١)، (٢) المحصول ٥/ ١٧٥.

(٣) لابن القيم فى إعلام الموقعين ٣/ ١٤.

التعريف الدقيق للمصلحة والمفسدة

عرّف الطاهر بن عاشور المصلحة بأنها: (وصف للفعل يحصل به الصلاح، أى: النفع منه دائمًا أو غالبًا، للجمهور أو للآحاد) [١].

(وأما المفسدة فهى ما قابل المصلحة، وهى وصف للفعل يحصل به الفساد، أى: الضرر دائمًا أو غالبًا، للجمهور أو للآحاد) [٢].

(هذا، وتحقيق الحد الذى نعتبر به الوصف مصلحة أو مفسدة أمر دقيق فى العبارة، ولكنه ليس عسيرًا فى الاعتبار والملاحظة؛ لأن النفع الخالص والضر الخالص، وإن كانا موجودين إلا أنهما بالنسبة للنفع والضر المشوبين يعتبران عزيزين) [٣].

تحرير موضع النزاع فى المصلحة المرسلة

قال الشيخ أبو زهرة تحت مثل هذا العنوان:

(يتفق جمهور الفقهاء على أن المصلحة معتبرة فى الفقه الإسلامى، وأن كل مصلحة يجب الأخذ بها مادامت ليست شهوة ولا هوى ولا معارضة فيها للنصوص تكون مناهضة لمقاصد الشرع.

بيد أن الشافعية والحنفية يشددون فى وجوب إلحاقها بقياس ذى عِلة منضبطة، فلابد أن يكون ثمة أصل يقاس عليه، وأن تكون العلة الجامعة منضبطة، تكون وعاء للمصلحة، وإن تخلفت المصلحة عنها فى بعض الأحوال.

وقال المالكية والحنابلة: أن الوصف المناسب الذى تتحقق فيه المصلحة، وإن لم يكن منضبطًا: يصلح علة للقياس، وإذا كان يصلح علة: فالمصلحة المرسلة من نوعه، فتكون ثابتة أصلًا، كما أمكن القياس بالوصف المناسب، وهو الحكمة، من غير التفات إلى كونه منضبطا.

ولهذا القرب بين الوصف المناسب والمصلحة المرسلة: قد ادعى بعض المالكية أن الفقهاء جميعًا يأخذون بالمصلحة المرسلة) [٤].

---

(١)، (٢) مقاصد الشريعة ٦٥.

(٣) مقاصد الشريعة ٦٧.

(٤) أصول أبى زهرة ٢٦٥، وذكرنا فى مبحث سابق معنى العلة المنضبطة، وأنها ما كانت عامة لا تختلف باختلاف الأشخاص والأحوال والبيئات، والوصف المناسب أو الحكمة هى النفع الظاهر أو دفع الفساد.

المصالح درجات... والمفاسد درجات

هو سُلم متدرج متصاعد.

(فإن أوامر الشرع تتبع المصالح الخالصة أو الراجحة، ونواهيه تتبع المفاسد الخالصة أو الراجحة، حتى يكون أدنى المصالح يترتب عليه الثواب، ثم تترقى المصلحة والندب وتعظم رتبته حتى يكون أعلى رتب المندوبات تليه أدنى رتب الواجبات، وأدنى رتب المفاسد يترتب عليها أدنى رتب المكروهات، ثم تترقى المفاسد والكراهة فى العظم حتى يكون أعلى رتب المكروهات يليه أدنى رتب المحرمات. هذا هو القاعدة العامة) [١].

والمشهور فى بيان الدرجات: تقسيم المصالح إلى ضرورات وحاجيات وتحسينات، وقيل: إن الغزالى هو أول من وضعه.

فالضرورات خمس: حفظ الدين، والنفس، والنسل، والمال، والعقل.

والحاجيات: يفتقر إليها من حيث التوسعة ورفع الحرج، مثل: رخص العبادات، وإباحة الصيد، والقرض.

والكماليات: وهى محاسن العادات ومكارم الأخلاق، وتسمى **التحسينات** أيضًا.

وشروط الغزالى هى المتداولة بين الفقهاء، حيث اشترط فى المصالح المرسلة أن تؤدى إلى (المحافظة على مقصود الشرع) [٢]، مثل: ما حدث من جمع القرآن، والاقتصاص من جماعة القتلة، وجواز أخذ مال من الأغنياء عند الحاجة. ومن الشروط: **الكلية**، أى: أن يعم نفعها جميع المسلمين، أو يمكن أن يكون أى مسلم فى مقام المحتاج لها، وليست قضية فردية.

ثم **القطعية**، أى أنها لم تثبت بظن ضعيف، بل بظن راجح يقترب من القطع والجزم، وأول ما بدأ به العز بن عبد السلام بحثه فى المصالح تنبيهه على أن الاعتماد فيها إنما هو

---

(١) للقرافى فى الفروق ٢/ ١٦٢.

(٢) المستصفى ١/ ١٤١.

(على ما يظهر فى الظنون) وأنه (غير مقطوع به)، وأن التصرف يكون (بناء على حُسن الظنون) (ولا يمكن ضبط المصالح والمفاسد إلا بالتقريب) [١].

(وذهب الغزالى إلى أن المناسب إن وقع فى رتبة التحسين والتزيين: لم يعتبر حتى يشهد له أصل معين. وإن وقع فى رتبة الضرورى: فميله إلى قبوله، لكن بشرط، قال: ولا يبعد أن يؤدى إليه اجتهاد مجتهد. واختلف قوله فى الرتبة المتوسطة، وهى رتبة الحاجى، فرده فى المستصفى، وهو آخر قوليه، وقبله فى شفاء العليل كما قبل ما قبله) [٢].

ثم العز بن عبد السلام، والشاطبى: قسما المصالح إلى ثلاثة أيضًا: ضرورية، وحاجية، وتحسينية، بل الفقهاء (جميعًا يتفقون على تقسيم المصالح إلى ثلاثة أقسام، وإن حصل خلاف فى قسم من الأقسام: لا يعتبر خلافًا بينهم فى مبدأ التقسيم إلى ثلاث مراتب من حيث القوة والضعف) [٣].

قال الطاهر بن عاشور:

(ومن الحاجى ما هو تكملة للضرورى، كسد بعض ذرائع الفساد، وكإقامة القضاة والوزعة والشرطة لتنفيذ الشريعة) [٤].

ويقاس عليه فى محيط الدعوة مثلًا: إقامة النقباء ورؤساء المناطق، وتوزيع الدعاة إلى طبقات فى القيادة والتنفيذ، وتحديد شروط كل طبقة ووصف سلطة الداعية فيها وحقوقه وواجباته.

ويسرى هذا المنطق نفسه فى تدرج المصالح على الجانب المعاكس أيضًا، إذ المفاسد درجات أيضًا، فنحن (نجدها متفاوتة فى جنسها تفاوتًا بيّنًا تنبئ عن آثار الأفعال المشتملة على المفاسد فى خرم المقاصد الشرعية والكليات الضرورية أو الحاجية أو بعض التحسينية القريبة من الحاجية. وتنبئ عنه أيضًا مقادير أثرها من الإضرار والإخلال فى أحوال الأمة

---

(١) قواعد الأحكام ١/ ٣.

(٢) الاعتصام ٣٥٢.

(٣) مقاصد الشريعة ليوسف العالم ١٦١.

(٤) مقاصد الشريعة ٨٢.

بكثرة ذلك وقلته، وانتشاره وانزوائه، وطول مدته وقصرها، مع اختلاف العصور والأحوال.

فالمنهيات كلها مشتملة على المفاسد، ومع ذلك فقد رتبتها الشريعة مراتب مجملة فصّلها الفقهاء من بعد. فقد جاء فى الشريعة ذكر الفواحش والكبائر واللمم: ﴿ٱلَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَٰٓئِرَ ٱلْإِثْمِ وَٱلْفَوَٰحِشَ إِلَّا ٱللَّمَمَ﴾ [النجم:٣٢] وجاء ذكر الإثم والبغى: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَٱلْإِثْمَ وَٱلْبَغْىَ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ﴾ [الأعراف:٣٣] ، وجاء وصف المنهيات بأن بعضها أكبر من بعض: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلشَّهْرِ ٱلْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ ۖ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ ۖ وَصَدٌّ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ وَكُفْرٌۢ بِهِۦ وَٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِۦ مِنْهُ أَكْبَرُ عِندَ ٱللَّهِ ۚ وَٱلْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ ٱلْقَتْلِ﴾ [البقرة:٢١٧]. وفى أحاديث من الصحاح ذكر أكبر الكبائر أو ذكر جواب: أىّ الذنب أعظم؟ ، مرتّب بعضها عقب بعض.

وقد ذكر القرآن الفساد مطلقًا تارة، ومقيدًا بالكثرة تارة، فقال: ﴿إِنَّهُۥ كَانَ مِنَ ٱلْمُفْسِدِينَ﴾ [القصص:٤]، وقال: ﴿أَلَآ إِنَّهُمْ هُمُ ٱلْمُفْسِدُونَ وَلَٰكِن لَّا يَشْعُرُونَ ﴿١٢﴾﴾ [البقرة]، وقال: ﴿فَأَكْثَرُوا۟ فِيهَا ٱلْفَسَادَ ﴿١٢﴾﴾ [الفجر:١٢] (١).

(وقد وضع بعض الفقهاء لبعض مراتب المفاسد أسماء ليست بالكثيرة ولا بالمطردة. فرتب الشافعية مراتب الحرام والمكروه وخلاف الأولى. ورتب الحنفية مراتب التحريم وكراهة التحريم وكراهة التنزيه) (٢).

تسديد السياسة بالمصلحة: فهم فقهى أصيل

ومن التطبيق القديم لقاعدة المصالح المرسلة: تجاوز الفقهاء لمقدار ضبط المعاملات الفردية بها إلى التصريح بضرورة ضبط السياسة الشرعية بها، وفهمهم أن جوهر السياسة إنما يكون فى صورة لجوء الحاكم المسلم إلى كل عمل تقضى به المصلحة يتلاءم مع جنس المصالح التى أتت بها الشريعة إن لم يجد نصًّا فى ذلك أو سابقة فى السيرة، وكان الفقيه الحنبلى الكبير الإمام ابن عقيل شارح الألفية النحوية من أشد المتحمسين فى ذلك، مما

(١)، (٢) للطاهر بن عاشور فى مقاصد الشريعة ٧٢.

يمنح محاولة تطوير الفقه السياسى الإسلامى المعاصر شهادة موثوقة تخوله التوسع فى الباب المصلحى؛ لضيق موارده النصية، ويمكن لفقه الدعوة كذلك أن يستفيد من هذا التوجه العقيلى، فيلج بشجاعة باب الإفتاء المصلحى؛ لندرة النصوص فيه أيضا، خلافًا لمن يظن أن هذه التوجهات المصلحية فى السياسة وفقه الدعوة إنما هى توجهات جديدة مستحدثة ينكرها الفقهاء الأولون.

قال ابن القيم: (وجرت فى ذلك مناظرة بين أبى الوفاء بن عَقيل وبين بعض الفقهاء، **فقال ابن عقيل**: العمل بالسياسة هو الحزم، ولا يخلو منه إمام، **وقال الآخر**: لا سياسة إلا ما وافق الشرع، **فقال ابن عقيل**: السياسة ما كان من الأفعال بحيث يكون الناس معه أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد، وإن لم يشرعه الرسول ﷺ ولا نزل به وحى؛ فإن أردت بقولك «لا سياسة إلا ما وافق الشرع» أى لم يخالف ما نطق به الشرع فصحيح، وإن أردت ما نطق به الشرع فغلط وتغليط للصحابة؛ فقد جرى من الخلفاء الراشدين من القتل والمثل ما لا يجحده عالم بالسير، ولو لم يكن إلا تحريق المَصَاحف كان رأيًا اعتمدوا فيه على مصلحة، وكذلك تحريق علىّ كرم الله وجهه الزنادقة فى الأخاديد، ونفى عمر نَصْرَ ابن حجاج) [1].

و(هذا موضع مزلة أقدام، ومضلة أفهام، وهو مقام ضَنْك فى معترك صعب، فرَّط فيه طائفة فعطلوا الحدود، وضيعوا الحقوق، وجرأوا أهل الفجور على الفساد، وجعلوا الشريعة قاصرة لا تقوم بمصالح العباد، وسَدُّوا على أنفسهم طرقا صحيحة من الطرق التى يُعرف بها المحق من المبطل، وعطلوها مع علمهم وعلم الناس بها أنها أدلة حق، ظنا منهم مُنَافاتها لقواعد الشرع، والذى أوجب لهم ذلك نوع تقصير فى معرفة حقيقة الشريعة والتطبيق بين الواقع وبينها، فلما رأى وُلاة الأمر ذلك، وأن الناس لا يستقيم أمرهم إلا بشىء زائد على ما فهمه هؤلاء من الشريعة، فأحدثوا لهم قوانين سياسية ينتظم به مصالح العالم؛ فتولد من تقصير أولئك فى الشريعة وإحداث هؤلاء ما أحدثوه من أوضاع سياستهم شرٌّ طويل، وفساد عريض، وتفاقَمَ الأمر، وتعذَر استدراكه، وأفرط فيه طائفة أخرى فسوغت منه ما يُناقض حكم الله ورسوله، وكلا الطائفتين أتيت من قبل تقصيرها فى معرفة ما بعث الله به رسوله؛ فإن الله أرسل رُسُله وأنزل كتبه ليقوم الناس بالقِسط،

(١) إعلام الموقعين ٤/ ٣٧٢.

وهو العدل الذى قامت به السموات والأرض، فإذا ظهرت أمارات الحق، وقامت أدلة العقل، وأسْفَرَ صبحه بأى طريق كان؛ فثم شرعُ الله ودينه ورضاه وأمره، والله تعالى لم يحصر طرق العدل وأدلته وأماراته فى نوع واحد وأبطل غيره من الطرق التى هى أقوى منه وأدل وأظهر، بل بين بما شرعه من الطرق أن مقصوده إقامة الحق والعدل وقيام الناس بالقسط، فأى طريق استخرج بها الحق ومعرفة العدل وجب الحكم بموجبها ومقتضاها، والطرق أسباب ووسائل لا تُراد لذواتها، وإنما المراد غاياتها التى هى المقاصد، ولكن نبه بما شرعه من الطرق على أسبابها وأمثالها، ولن تجد طريقًا من الطرق المثبتة للحق إلا وهى شِرْعَة وسبيل للدلالة عليها، وهل يظن بالشريعة الكاملة خلاف ذلك؟

ولا نقول: إن السياسة العادلة مخالفة للشريعة الكاملة، بل هى جزء من أجزائها وباب من أبوابها، وتسميتها سياسة أمرٌ اصطلاحى، وإلا فإذا كانت عَدلا فهى من الشرع)[١].

درء المفاسد مُقدم على إنشاء المصالح

المنطق الفقهى الذى استندت إليه قاعدة الاستصلاح يستطرد فيفرّع عليها فرعًا مهمًّا مفاده أن (درء المفاسد أولى من جلب المصالح، فإذا تعارض مفسدة ومصلحة قدم دفع المفسدة غالبًا؛ لأن اعتناء الشارع بالمنهيات أشد من اعتنائه بالمأمورات، ولذلك قال ﷺ: **«إذا أمرتكم بأمر فائتوا منه ما استطعتم، وإذا نهيتكم عن شىء فاجتنبوه»**[٢].

ولذلك صار هذا المعنى قاعدة فى مقدمات مجلة الأحكام العدلية العثمانية، نصها: (درء المفاسد أولى من جلب المصالح).

والذى أفهمه أنها كما هى على إطلاقها عند اقتران كل مصلحة مع مفسدة، فإنها فى الأرجح - كما تشير الأمثلة التى يضربها الفقهاء وأوردتها المجلة - تطبق أيضًا إذا ما أراد أحد جلب مصلحة لنفسه فتتولد من ذلك أضرار على غيره، فيمنع من ذلك[٣]، مثل حداد بين بزّازين، وإذا تولد ضرر جديد حادث من مصلحة قديمة مستقرة، فإن هذه الحالة تفسرها القاعدة الأخرى التى مفادها أن (الضرر يدفع بقدر الإمكان).

---

(١) إعلام الموقعين ٤/ ٣٧٣.

(٢) للسيوطى فى الأشباه والنظائر ٩٧.

(٣) راجع شرح القواعد الفقهية لأحمد الزرقا ٥.

ومن تطبيقات هذه القاعدة في الفقه الدعوي: إيجاب العزيمة على الداعية إذا تولدت من الرخصة التي يأخذ بها أضرار معنوية على عموم الدعوة، أو أضرار مادية على الدعاة.

ومن تطبيقاتها: أن تجنيب الدعوة المحن الكبيرة وظلم الحاكمين مقدم على تحقيق بعض المكاسب التنظيمية أو المعنوية من بعض المواقف في النهي عن المنكر إذا ترجّح ورود الضرر بسبب النهي والمعارضة.

ومن تطبيقاتها: إبقاء الصف نقيًّا ورفض قبول مطعون في عدالته أو متهم من قبل الناس، حتى ولو كان صاحب مال يفيد الدعوة بماله، أو صاحب أدب أو فن من الفنون التي تستفيد منها الدعوة، حتى ولو كان اتهام الناس له باطلًا، فإنا ننتصر للمظلوم إذا اقتدرنا، أما إذا كان الناس سيظلمون الدعوة إذا انتصرنا له فإن حالة الاقتدار ستتئلم ونكون أشبه بضعيف غير مقتدر، وورد في كلام الإمام البنا: البعد عن هيمنة الكبراء والأعيان.

وكل هذه المسائل قضايا تقديرية خاضعة للظرف الذي تكون فيه الفتوى، وتتدخل موازين أخرى في ترجيح التجويز أو المنع، وإنما أردنا بيان جواز استناد الفتوى الدعوية إلى مثل هذا المنطق في درء المفاسد.

اجتماع المصالح وعجزنا عن الأخذ بجميعها بل ببعضها

للمصالح جدول متدرج في الأهمية، له درجة قصوى ودرجة دنيا، وبينهما درجات، وينبغي تنفيذ أحسن ما يمكن، ولا ننزل إلى درجة أقل إلا عند تعذر تحصيل الأعلى منها.

وقد أطال العز بن عبد السلام أنفاسه في بيان منطق هذه القاعدة المتفرعة من قاعدة الاستصلاح، **فقال في اجتماع عدة مصالح في آن واحد**: (فإن أمكن تحصيلها حصلناها، وإن تعذر تحصيلها: حصلنا الأصلح فالأصلح، والأفضل فالأفضل؛ لقوله تعالى: ﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ ﴿١٧﴾ ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥ﴾ [الزُّمَر] وقوله: ﴿وَٱتَّبِعُوٓا۟ أَحْسَنَ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُم﴾ [الزُّمَر:٥٥]، وقوله: ﴿وَأْمُرْ قَوْمَكَ يَأْخُذُوا۟ بِأَحْسَنِهَا﴾ [الأعراف:١٤٥])[1].

(١) قواعد الأحكام ١/ ٥٣، ١٠٥.

(فمن قدر على الجمع بين الأمر بمعروفين فى وقت واحد: لزمه ذلك، لما ذكرناه من وجوب الجمع بين المصلحتين.

وإن تعذر الجمع بينهما: أُمِر بأفضلهما)[١].

أو (إذا استوت مع تعذر الجمع: تخيرنا، وقد يُقرع)[٢].

أى: أن المجتهد يسلك سلوكًا تنازليًّا متدرجًا، فالأصل عند وجود أكثر من مصلحة: الأخذ بها كلها، فإن لم يستطع: أخذ بأفضلها، فإن لم يتبين له وجه الأفضلية: اختار إحداها، فإن اختلفت اختيارات المجتهدين: كانوا جميعًا مأجورين، مع أن الصواب قد يكون مع أحدهم فقط، فإن لم يجرؤ أحد منهم على الاختيار: صار اللجوء إلى القرعة المحضة بين المصالح المجتمعة فى آن واحد، أى: أن يفوض المجتهدون الأمر إلى الله؛ يختار لهم ما هو الأصلح، لكن إذا تبين عجزنا عن تحصيل المصلحة الأكبر: رضينا بتحصيل المصلحة الأصغر، لانعدام الخيار.

قال العز: (إذا تعارضت مصلحتان وتعذر جمعهما: فإن عُلم رجحان أحدهما: قُدمت، وإن لم يُعلم رجحانٌ: فإن غلب التساوى: فقد يظهر لبعض العلماء رجحان إحداهما فيقدمها، ويظن آخر رجحان مقابلها فيقدمه. فإن صوّبنا المجتهدين فقد حصل لكل واحد منهما مصلحة لم يحصلها الآخر، وإن حصرنا الصواب فى أحدهما، فالذى صار إلى المصلحة الراجحة مصيب للحق، والذى صار إلى المصلحة المرجوحة مخطئ معفو عنه إذا بذل جهده فى اجتهاده)[٣].

(والحاصل أن الشرع يجعل المصلحة المرجوحة عند تعذر الوصول إلى الراجحة أو عند مشقة الوصول إلى الراجحة بدلا من المصلحة الراجحة)[٤].

وعلى قاعدة الموازنة بين المصالح هذه تتخرج أيضًا جميع أنماط التعامل التنظيمى والتربوى بين الدعاة، قادة وأتباعًا، فإن العنصر النموذجى الجامع لمحاسن الصفات نادر

---

(١) قواعد الأحكام ١/ ٥٣، ١٠٥.

(٢) قواعد الأحكام ١/ ٥٣.

(٣)، (٤) قواعد الأحكام ١/ ٥١، ٥٢.

الوجود، والغالب أن تجد أهل نقصان، ولو التزمت الشروط بحذافيرها لتعطلت الأعمال، وما أنت بواجد من يتولاها، ولشغرت القيادات، وقل من يرضاها، ولكن حكم الفطرة وإلحاح الحاجة اليومية يجعلانك ترضى بشيء دون شيء، وبمنزلة دون منزلة، من دون أن تفطن - ربما - إلى أنك تطبق قاعدة الموازنة بين المصالح، ولعلك تطبق المفاضلات والاستثناءات ظانًّا أنها الأصل والحكم البدهي، فتغض الطرف عن مقصر ومخلط، لعدم وجود أمثل منها، وتقدم الساذج وقليل المراس إذا لم يكن هناك أخبر منهما، وتهدر حقوقًا خوفًا من فتنة عارمة، وتغلظ القول لذي صغيرة تخاف أن تكون سُنّة سوء تستفحل، وتميل - إذ لا خطر - إلى حزم مضاعف تجاهه وسياسة صارمة، وأنت في كل ذلك تتفرس، فترخي أو تشد، وتقرب أو تبعد، متبعًا حكم قاعدة الموازنة بين المصالح في فعلك، وإن لم تقلها بلسانك.

والذي قُدّر له أن يعاني شيئًا من أمر القيادة الدعوية يعلم بأن هذه القاعدة التنازلية عند اجتماع المصالح هي المعيار الأشد تأثيرًا في طبيعة الخطة الدعوية، فإن الأماني عراض، والصواب الذي يشير إليه العلم التخطيطي النظري كثير متنوع، وخواطر الإبداع تجعل الدعاة يقترحون على القيادات شيئًا جيدًا يستند إلى منطق صحيح، لكن الطاقات محدودة، والبيئة صعبة، ومشاكسات الخصوم واردة، والحريات العامة مثلومة، وقد تنعدم، ولذلك لا يمكن الجري مع الخيال التخطيطي، ويجبرنا هذا المنطق الفقهي على نوع من الواقعية والتناسب مع المعطيات المتاحة، ويكون التخطيط هو «فن الممكن»، وليس التحليق النظري المجرد.

اجتماع المفاسد وعجزنا عن دفعها كلها

ونفس هذا المنطق يسري على الحالة المعاكسة أيضًا، التي يكون فيها اجتماع مفاسد في آن واحد، ولا تستطيع التخلص منها كلها، فترضى بحصول المفسدة الخفيفة من أجل دفع المفسدة الأثقل وطأة، ويتمثل الفساد أحيانًا بضرر مادي، وأحيانًا بضرر معنوي نفسي، ربما يكون هو الأثقل على النفوس الحرة الأبية التي تعودت العزة الإيمانية والاستعلاء.

قال العز: (إذا اجتمعت المفاسد المحضة، فإن أمكن درؤها: درأنا، وإن تعذر درء الجميع: درأنا الأفسد فالأفسد، والأرذل فالأرذل.

فإن تساوت فقد يتوقف وقد يتخير، وقد يختلف فى التساوى والتفاوت. لا فرق فى ذلك بين مفاسد المحرمات والمكروهات)[١].

ومن القواعد التى رصدها السيوطى أنه: (إذا تعارض مفسدتان روعى أعظمهما ضررًا بارتكاب أخفهما)[٢].

وبين العز والسيوطى وقبلهما وبعدهما، فقهاء كثير عددهم يصرحون بمثل ذلك، ولذلك فإن هذه القاعدة فى تعارض المفاسد قد أوردتها مجلة الأحكام العدلية العثمانية فى المادة ٨٢ منها، **ولفظها**:

(إذا تعارض مفسدتان: روعى أعظمهما ضررًا بارتكاب أخفهما).

وجاءت المادة ٩٢ بتأكيد لهذا المعنى، ونصها: (يُختار أهون الشرين).

والتطبيق الدعوى والسياسى لهذه القاعدة جاء مبكرًا جدًّا، فمن أخبار الحسن البصرى ما أخرجه الآجرى بسنده عنه أنه **قيل له**:

(يا أبا سعيد: خرج خارجى بالخُريبة - محلة عند البصرة - فقال: المسكين رأى منكرًا فأنكره، فوقع فيما هو أنكر منه)[٣].

وما درى أبو سعيد - إذ هو ينام سعيدًا فى قبره - كم من مساكين هذا اليوم فى خُريبات الجزائر والصعيد، نحلف عنهم أيمانًا مغلظة أنهم يُنكرون منكرًا سياسيًّا، وأنهم أصحاب قضية صادقة، وأن حقوقهم الثابتة قد سُلبت، وحصل عليهم العدوان، لكنهم لم يُدركوا أن أعمالهم قد ولدت منكرًا أكبر، وفوتت مصالح أعظم، ولو تأملوا بعين الفقه النقدى وعلى قواعد الموازنات لعلموا أن الاستدراك الإسلامى أبعد من أن تأتى به انتقامات وشتات طلقات، إنما تتكفل به خطة عريضة ذات مدى زمنى طويل، فيها تكامل نوعى سياسى وتنظيمى وإعلامى واجتماعى، مع مشروع حضارى شامل وأنماط معرفية تعتمد الأدب والفن، لنواجه بكل ذلك وجوه الجاهلية فى الحياة المعاصرة، ونظل نبنى بصبر طويل بناء الإيمان لبنة بعد لبنة، ونرفأ ونرمّم الجزيئة بعد الجزيئة مما أصابه

---

(١) قواعد الأحكام ١/ ٧٩.

(٢) الأشباه والنظائر ٦٩.

(٣) الشريعة ٢٨.

الانحراف عن الإسلام فى مجتمعنا المسلم، ونطالب بالحريات، فنقول مقالتنا ونفعل فعلتنا عن اقتدار فى الجو الحر، فيرجحنا ثقلنا النوعى والكمى معًا.

نشترى مصالح وندفع ثمنًا فاسدًا

ثم يقودنا المنطق المصلحى نفسه إلى قاعدة أخرى فى تعارض المصالح والمفاسد، فقد سلف القول فى اجتماع المصالح، أو فى اجتماع المفاسد، أما هنا فاجتماع لمصالح ومفاسد معًا فى آن واحد، فكيف نسلك؟

المنطق نفسه يطرد، فيقول العز:

(إذا اجتمعت مصالح ومفاسد، فإن أمكن تحصيل المصالح ودرء المفاسد: فعلنا ذلك امتثالًا لأمر الله تعالى فيهما؛ لقوله سبحانه وتعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن:١٦].

وإن تعذر الدرء والتحصيل، فإن كانت المفسدة أعظم من المصلحة: درأنا المفسدة ولا نبالى بفوات المصلحة) [(١)].

(وإن كانت المصلحة أعظم من المفسدة حصلنا المصلحة مع التزام المفسدة.

وإن استوت المصالح والمفاسد فقد يتخير بينهما وقد يتوقف فيهما، وقد يقع الاختلاف فى تفاوت المفاسد) [(٢)].

وكلام ابن تيمية فى ذلك كثير، ومن أجمع كلامه الذى يُتخذ أساسًا فى بيان هذه القاعدة وشرحها أن (جماع ذلك داخل فى القاعدة العامة فيما إذا تعارضت المصالح والمفاسد، والحسنات أو السيئات، أو تزاحمت، فإنه يجب ترجيح الراجح منها فيما إذا ازدحمت المصالح والمفاسد وتعارضت المصالح والمفاسد.

فإن الأمر والنهى - إن كان متضمنًا لتحصيل مصلحة ودفع مفسدة - فيُنظر فى المعارض له: فإن كان الذى يفوت من المصالح، أو يحصل من المفاسد: أكثر: لم يكن مأمورًا به، بل يكون محرمًا إذا كانت مفسدته أكثر من مصلحته.

---

(١)، (٢) قواعد الأحكام ١/ ٨٣، ٨٤.

لكن اعتبار مقادير المصالح والمفاسد هو بميزان الشريعة، فمتى قدر الإنسان على اتباع النصوص: لم يعدل عنها، وإلا اجتهد رأيه لمعرفة الأشباه والنظائر. وقلّ أن تُعْوز النصوص مَن كان خبيرًا بها وبدلالتها على الأحكام.

وعلى هذا: إذا كان الشخص والطائفة جامعين بين معروف ومنكر، بحيث لايفرقون بينهما، بل إما أن يفعلوهما جميعًا أو يتركوهما جميعًا: لم يجز أن يؤمروا بمعروف ولا أن يُنهوا عن منكر، بل يُنظر، فإن كان المعروف أكثر: أمر به، وإن استلزم ما هو دونه من المنكر، ولم ينه عن منكر يستلزم تفويت معروف أعظم منه، بل يكون النهى حينئذ من باب الصد عن سبيل الله، والسعى فى زوال طاعته وطاعة رسوله ﷺ وزوال فعل الحسنات.

وإن كان المنكر أغلب: نُهى عنه، وإن استلزم فوات ما هو دونه من المعروف، ويكون الأمر بذلك المعروف المستلزم للمنكر الزائد عليه أمرًا منكرًا، وسعيًا فى معصية الله ورسوله.

وإن تكافأ المعروف والمنكر المتلازمان: لم يؤمر بهما ولم يُنه عنهما.

فتارة يَصلحُ الأمر، وتارة يصلح النهى، وتارة لا يصلح أمر ولا نهى حيث كان المعروف والمنكر متلازمين، وذلك فى الأمور المعينة الواقعة)[1].

والكثير من افتاءات ابن تيمية تستند إلى هذه الموازنة المصلحية، لكن أشدها جرأة واستفزازًا للدعاة الأتقياء الأنقياء وأكثرها غرابة: فتواه فى جواز التوظف عند ظالم من أجل تقليل ظلمه.

فقد سُئل ابن تيمية (عن رجل متول ولايات، ... وعليها من الكلف السلطانية ما جرت به العادة، وهو يختار أن يسقط الظلم كله، ويجتهد فى ذلك حسب ما قدر عليه، وهو يعلم أنه إن ترك ذلك أقطعها غيره وولى غيره فإن الظلم لا يترك منه شىء، بل ربما يزداد... فهل يجوز لمثل هذا بقاؤه على ولايته؟ وقد عُرفت نيته واجتهاده وما رفعه من الظلم بحسب إمكانه، أم عليه أن يرفع يده عن هذه الولاية...

(١) رسالة الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ٢١.

وهو إذا رفع يده لا يزول الظلم بل يبقى ويزداد... وأى الأمرين خير له: أن يستمر مع اجتهاده فى رفع الظلم وتقليله، أم رفع يده مع بقاء الظلم وزيادة. وإذا كانت الرعية تختار بقاء يده لما لها فى ذلك من المنفعة به ورفع ما رفعه من الظلم، فهل الأولى له أن يوافق الرعية أم يرفع يده؟

فأجاب:

الحمد لله. نعم، إذا كان مجتهدًا فى العدل ورفع الظلم بحسب إمكانه، وولايته خير وأصلح للمسلمين من ولاية غيره، .. فإنه يجوز له البقاء على الولاية.. ولا إثم عليه فى ذلك، بل بقاؤه على ذلك أفضل من تركه إذا لم يشتغل إذا تركه بما هو أفضل منه.

وقد يكون ذلك عليه واجبًا إذا لم يقم به غيره قادرًا عليه، فنشر العدل بحسب الإمكان، ورفع الظلم بحسب الإمكان: فرض على الكفاية، يقوم كل إنسان بما يقدر عليه من ذلك إذا لم يقم غيره فى ذلك مقامه، ولا يطالب - والحالة هذه - بما يعجز عنه من رفع الظلم.

وما يقرره الملوك من الوظائف ــ أى الضرائب ــ التى لا يمكنه رفعها لا يُطلب بها، وإذا كانوا هم ونوابهم يطلبون أموالًا لا يمكن دفعها إلا بإقرار بعض تلك الوظائف.. كان أخذ تلك الوظائف ودفعها إليهم خيرًا للمسلمين من إقرارها كلها.. وهذا كوصى اليتيم وناظر الوقف والعامل فى المضاربة والشريك، وغير هؤلاء ممن يتصرف لغيره بحكم الولاية أو الوكالة، إذا كان لا يمكنه فعل مصلحتهم إلا بأداء بعضه من أموالهم للقادر الظالم فإنه محسن فى ذلك غير مسىء..

.. والذى ينهى عن ذلك لئلا يقع ظلم قليل لو قبل الناس منه تضاعف الظلم والفساد عليهم، فهو بمنزلة من كانوا فى طريق وخرج عليهم قطاع الطريق، فإن لم يرضوهم ببعض المال أخذوا أموالهم وقتلوهم، فمن قال لتلك القافلة: لا يحل لكم أن تعطوا لهؤلاء شيئًا من الأموال التى معكم للناس، فإنه يقصد بهذا حفظ ذلك القليل الذى ينهى عن دفعه، ولكن لو عملوا بما قال لهم: ذهب القليل والكثير، وسُلبوا مع ذلك، فهذا مما لا يشير به عاقل، فضلًا أن تأتى به الشرائع، فإن الله تعالى بعث الرسل لتحصيل المصالح وتكميلها، وتعطيل المفاسد وتقليلها بحسب الإمكان)[1].

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية ٣/ ٣٥٦ - ٣٦٠.

وتأملٌ قليلٌ فى هذه الفتوى يوضح أنه ليس من السهل على داعية تربى على كلام سيد قطب فى المفاصلة والاستعلاء أن يذعن لها، وبخاصة أن يكون هو نفسه هذا الموظف المدارى المتحمل للأثقال النفسية الناشئة عن تعامله اليومى مع هذا الظالم، لكن الفقه هو الفقه، ومنطق ابن تيمية فيها قوى، وأولى للداعية أن يترك المزايدات العاطفية ويخضع لمنطق المصالح، وأن يتقدم فى رهط من أصحابه الدعاة على هدى من هذه القاعدة فى تحقيق مكاسب دعوية عبر التملص الذكى من بعض الظلم واحتمال بعضه، حتى يستوى قويًّا من بعد دهر أو يكون وارثًا، ويجوز خلال ذلك التدريب على صنعة الحكم عبر وظيفته، بل عبر وزارته، فإن هذه الفتوى هى أصل يمكن الاستناد إليه فى الفتوى المعاصرة فى الاستيزار ضمن الأنظمة العلمانية عند إمكان تحقيق مصالح من ذلك، وأذكر أنى لما حاضرت أول مرة بمثل هذه المعانى قبل ربع قرن، وأوردت هذه الفتوى لابن تيمية: حصلت حيصة، وتتابع بعض الدعاة فى إلقاء كلمات حماسية تأبى الذل وإقرار ما ذهب إليه ابن تيمية، ثم دارت الأيام، وبدّلت التجارب القناعات، وأصبح المنطق المصلحى اليوم مألوفًا وأكثر قبولًا لدى الدعاة.

حركة الحياة كلها قائمة على الموازنة بين المصالح والمفاسد

يعود الفقه بعد هذه الجولة التفريقية ليوجز جميع هذه القواعد المصلحية والموازنات فى كلام جامع شامل يساعد على تثبيت معانيها، فيقول العز بن عبد السلام:

(ومن تتبع مقاصد الشرع فى جلب المصالح ودرء المفاسد حصل له من مجموع ذلك اعتقاد أو عرفان بأن هذه المصلحة لا يجوز إهمالها، وأن هذه المفسدة لا يجوز قربانها وإن لم يكن فيها إجماع ولا نص ولا قياس خاص، فإن فهم نفس الشرع يوجب ذلك. ومثل ذلك أن من عاشر إنسانًا من الفضلاء الحكماء العقلاء وفهم ما يؤثره ويكرهه فى كل ورد وصدر ثم سنحت له مصلحة أو مفسدة لم يعرف قوله فيها، فإنه يعرف بمجموع ما عهده من طريقته وألفه من عادته أنه يؤثر تلك المصلحة ويكره تلك المفسدة. ولو تتبعنا مقاصد ما فى الكتاب والسنة، لعلمنا أن الله أمر بكل خير دقه وجله، وزجر عن كل شر دقه وجله فإن الخير يعبر به عن جلب المصالح ودرء المفاسد. والشر يعبر به عن جلب المفاسد ودرء المصالح. وقد قال تعالى: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ۝٧ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ ۝٨﴾ [الزلزلة] وهذا فى الخير الخالص والشر المحض. وإنما

الإشكال إذا لم يعرف خير الخيرين وشر الشرين، أو يعرف ترجيح المصلحة على المفسدة أو ترجيح المفسدة على المصلحة أو جهلنا المصلحة والمفسدة، ومن المصالح والمفاسد ما لا يعرفه إلا كل ذى فهم سليم وطبع مستقيم، يعرف بها دق المصالح والمفاسد وجلها، وأرجحها من مرجوحها، وتفاوت الناس فى ذلك على قدر تفاوتهم فيما ذكرته، وقد يغفل الحاذق الأفضل عن بعض ما يطلع عليه الأخرق المفضول ولكنه قليل، وأجمع آية فى القرآن للحث على المصالح كلها والزجر عن المفاسد بأسرها قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ وَإِيتَآئِ ذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ وَٱلْبَغْىِ ۚ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴿٩٠﴾﴾ [النحل]، فإن الألف واللام فى العدل والإحسان للعموم والاستغراق. فلا يبقى من دق العدل: وجله شىء إلا اندرج فى قوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ﴾ ولا يبقى من دق الإحسان وجله شىء إلا اندرج فى أمره بالإحسان. والعدل: هو التسوية والإنصاف. والإحسان: إما جلب مصلحة أو دفع مفسدة، وكذلك الألف واللام فى الفحشاء والمنكر والبغى عامة مستغرقة لأنواع الفواحش ولما يذكر من الأقوال والأعمال. وأفرد البغى وهو ظلم الناس بالذكر من اندراجه فى الفحشاء والمنكر للاهتمام به؛ فإن العرب إذا اهتموا أتوا بمسميات العام. ولهذا أفرد البغى وهو الظلم مع اندراجه فى الفحشاء والمنكر للاهتمام به، كما أفرد إيتاء ذى القربى بالذكر مع اندراجه بالعدل والإحسان)[1].

ويثنى ابن تيمية فيقول: (فتفطن لحقيقة الدين، وانظر ما اشتملت عليه الأفعال من المصالح الشرعية والمفاسد، بحيث تعرف ما ينبغى من مراتب المعروف، ومراتب المنكر، حتى تقدم أهمها عند المزاحمة، فإن هذا حقيقة العمل بما جاءت به الرسل، فإن التمييز بين جنس المعروف وجنس المنكر، وجنس الدليل وغير الدليل: يتيسر كثيرًا، فأما مراتب المعروف والمنكر، ومراتب الدليل، بحيث تقدم عند التزاحم أعرف المعروفين فتدعو إليه، وتنكر أنكر المنكرين، وترجح أقوى الدليلين: فإنه هو خاصة العلماء بهذا الدين)[2].

وأرشدك ابن القيم إلى أنك (إذا تأملت شرائع دينه التى وضعها بين عباده وجدتها لا تخرج عن تحصيل المصالح الخالصة، أو الراجحة، بحسب الإمكان، وإن تزاحمت: قدم أهمها وأجلها، وإن فاتت أدناها، وتعطيل المفاسد الخالصة، أو الراجحة، بحسب الإمكان

---

(١) قواعد الأحكام ٢/ ١٦١.

(٢) اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم ٣٩٨.

وإن تزاحمت: عطل أعظمها فسادًا باحتمال أدناها، وعلى هذا وضع أحكم الحاكمين شرائع دينه دالة عليه، شاهدة له بكمال علمه وحكمته ولطفه بعباده وإحسانه إليهم، وهذه الجملة لا يستريب فيها من له ذوق من الشريعة، وارتضاع من ثديها، وورود من صفو حوضها)[١].

وعلى العموم فإن (الوقوف على التساوى أعز من الوقوف على التفاوت)[٢].

ويطرد هذا المنطق عند السيوطى حتى فى فهم الأقدار الربانية التى تخفى حكمتها على الناظر لها لأول وهلة.

فقد سُئل السيوطى عن معنى قول البيضاوى فى تفسير سورة آل عمران عند قوله تعالى ﴿بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [آل عمران:٢٦] : (ذكر الخير وحده؛ لأنه المقضى بالذات، والشر مقضى بالعَرَض، إذ لا يوجد شر جزئى ما لم يتضمن خيرًا كليًّا)؟

فأجاب السيوطى قائلًا:

(لاشك أن الشرائع كلها متفقة على النظر إلى جلب المصالح ودرء المفاسد، وكذا أحكام القضاء والقدر جارية على سَنَن ذلك، وإن خفى وجه ذلك على الناس فى كثير منها ولهذا ورد فى الحديث: لا تتهم الله على نفسك؟

فإذا علم ذلك - ومن المعلوم أن الله قدّر الخير والشر -: كان مظنة أن يقول القائل: كيف قدر الشر، وهو خلاف ما علم نظره إليه شرعًا وقدرًا؟

وهذه هى الشبهة التى تمسك بها المعتزلة.

والجواب: أن الشر اليسير إذا كان وسيلة إلى خير كثير: كان ارتكابه مصلحة لا مفسدة. ألا ترى أن الفصد والحجامة وشرب الدواء الكريه ونحوها من الأمور المؤلمة لكونه وسيلة إلى حصول الصحة: يحسن ارتكابه فى مقتضى الحكمة ويعد خيرًا لا شرًّا وصحة لا مرضًا لاستلزامه ذلك؟ فكذلك كل ما قضاه الله من الشر فإنما قضاه بحكمة بالغة، وهو وسيلة إلى خير أعظم وأعم نفعًا، ولهذا ورد: «لا تكرهوا الفتن؛ فإن فيها

(١) مفتاح دار السعادة ٢/ ٢٢.

(٢) قواعد الأحكام ١/ ٢٠.

حصاد المنافقين». وورد: «لو لم تذنبوا لخفت عليكم ما هو أكبر من ذلك: العجب العجب». فتقدير الذنوب وإن كان شرًّا فليست لكونها مقصودة فى نفسها، بل لغيرها، وهو السلامة من داء العجب، التى هى خير عظيم. قال بعض المحققين: ولهذا قيل: يا مَن إفساده إصلاح! يعنى: أن ما قدره من المفاسد فلتضمنه مصالح عظيمة، اغتفر ذلك القدر اليسير فى جنبها لكونه وسيلة إليها، وما أدى إلى خير فهو خير، فكل شر قدره الله لكونه لم يقصد بالذات، بل بالعرض لما يستلزمه من الخير الأعظم، يصدق عليه بهذا الاعتبار أنه خير، فدخل فى قوله: ﴿بِيَدِكَ ٱلْخَيْرُ﴾ [آل عمران:٢٦]) [(١)].

وفى مجموع الفتاوى لابن تيمية فى الجزء العشرين من ص ٤٨ إلى ص ٦١ باب طويل جيد فى تعارض المصالح والمفاسد، ينبغى أن يطالعه من يريد المهارة فى فقه الدعوة.

قاعدة المصلحة مصدر تجديدى تطويرى للفقه

والمهم الذى نخرج به من مبحث المصلحة، وخلاصة القول الذى يجب أن نتذكره: أن الإفتاء المصلحى يمكن أن يأتى جديدًا لا مثال له سابق يقاس عليه، ويعتمد الاجتهاد فيه على نظرة شاملة للفقه وخبرة بمقاصد الشرع يحوزها المفتى المستصلح.

وهذا ما سعى الطاهر بن عاشور إلى شرحه فأجاد، وذكر (أن مقصد الشارع لا يجوز أن يكون غير مصلحة، ولكنه ليس يلزم أن يكون مقصودًا منه كل مصلحة، فمن حق العالم بالتشريع أن يخبر أفانين هذه المصالح فى ذاتها وفى عوارضها، وأن يسبر الحدود والغايات التى لاحظتها الشريعة فى أمثالها وأحوالها إثباتًا ورفعًا، واعتدادًا ورفضًا، لتكون له دستورًا يُقتدى، وإمامًا يُحتذى، إذ ليس له مطمع عند عروض كل النوازل النازلة والنوائب العارضة بأن يظفر لها بأصل مماثل فى الشريعة المنصوصة ليقيس عليه، بله نص مقنع يفىء إليه. فإذا عنَّت للأمة حاجة وهرع الناس إليه يتطلبون قوله الفصل فيما يقدمون عليه: وجدوه ذكى القلب، صارم القول، غير كسلان ولا متبلد) [(٢)].

ثم قال بعد بيان أنواع المصالح الضرورية والحاجية والتحسينية: (وليس غرضنا من بيان هذه الأنواع مجرد معرفة مراعاة الشريعة إياها فى أحكامها المتلقاة عنها؛ لأن ذلك

---

(١) الحاوى للفتاوى ١/ ٣٠٠.

(٢) مقاصد الشريعة الإسلامية ٧٨، ٨٣.

مجرد تفقه فى الأحكام، وهو دون غرضنا من علم مقاصد الشريعة، ولا أن نقيس النظائر على جزئيات تلك المصالح؛ لأن ذلك ملحق بالقياس، وهو من غرض الفقهاء، وإنما غرضنا من ذلك أن نعرف كثيرًا من صور المصالح المختلفة الأنواع المعروف قصد الشريعة إياها، حتى يحصل لنا من تلك المعرفة يقين بصور كلية من أنواع هاته المصالح، فمتى حلت الحوادث التى لم يسبق حلولها فى زمن الشارع ولا لها نظائر ذات أحكام متلقاة منه: عرفنا كيف ندخلها تحت تلك الصور الكلية، فنثبت لها من الأحكام أمثال ما ثبت لكلياتها، ونطمئن بأننا فى ذلك مثبتون أحكامًا شرعية إسلامية.

وهذا ما يسمى بالمصالح المرسلة.

ومعنى كونها مرسلة: أن الشريعة أرسلتها فلم تنط بها حكمًا معينًا، ولا يُلقى فى الشريعة لها نظير معين له حكم شرعى تقاس هى عليه.

فهى إذن كالفرس المرسل غير المقيد.

ولا ينبغى التردد فى صحة الاستناد إليها؛ لأننا إذا كنا نقول بحجية القياس الذى هو إلحاق جزئى حادث لا يعرف له حكم فى الشرع بجزئى ثابت حكمه فى الشريعة للمماثلة بينهما فى العلة المستنبطة، وهى مصلحة جزئية ظنية غالبًا لقلة صور العلة المنصوصة، فلأن نقول بحجية قياس مصلحة كلية حادثة فى الأمة لا يعرف لها حكم على كلية ثابت اعتبارها فى الشريعة باستقراء أدلة الشريعة الذى هو قطعى أو ظنى قريب من القطعى: أولى بنا وأجدر بالقياس وأدخل فى الاحتجاج الشرعى)[1].

جمهور الفقهاء يستصلح

ينكر القرافى أن يكون الأخذ بالمصلحة المرسلة من خواص المذهب المالكى فقط فيقول:

(وأما المصلحة المرسلة: فغيرنا يصرح بإنكارها، ولكنهم عند التفريع نجدهم يعللون بمطلق المصلحة، ولا يطالبون أنفسهم عند الفروق والجوامع بإبداء الشاهد لها بالاعتبار، بل يعتمدون على مجرد المناسبة، وهذا هو المصلحة المرسلة)[2].

---

(١) مقاصد الشريعة الإسلامية ٧٨، ٨٣.

(٢) الذخيرة ١/ ١٤٤.

وقوله صواب، بل ذهب د. مصطفى الخن[١] إلى أن أئمة المذاهب الأربعة كلهم أخذوا بالمصلحة المرسلة أو (الاستصلاح)، وأن ذلك لم يكن مقصورًا على مالك، مع أن الثلاثة الآخرين لم يصرحوا بتعبير المصلحة، وإنما جعلوه استحسانًا أو قياسا.

فالإمام أحمد لم ينص على اصطلاح الاستصلاح، بل كان يعتبره معنى من معانى القياس، كما يقول الشيخ أبو زهرة مما نقله د. مصطفى، ومن اجتهاده فى ذلك: نفى المخنث؛ لوقوع الفساد منه، وعقوبة من يطعن فى الصحابة، فقد ذكرهما ابن القيم فى إعلام الموقعين عنه، وهما من فتاوى المصلحة.

وكان الشافعى يذهب فى اعتماد المصالح إلى مدى بعيد، (ولكنه كان يسمى ذلك قياسًا، إذ القياس فى مفهومه هومطلق الاجتهاد وفق أدلة الشريعة ومقاصدها)، وقد قال فى الرسالة: (الاجتهاد أبدًا لا يكون إلا على طلب شىء، وطلب الشىء لا يكون إلا بدلائل، والدلائل هى القياس) هكذا بتعميم.

(وقد نقل إمام الحرمين فى كتابه البرهان عن الشافعى اعتماده على المصالح المرسلة، وأسهب فى بيان ذلك، إلى أن قال فى ختام كلامه: ومن تتبع كلام الشافعى لم يره متعلقًا بأصل، ولكنه ينوط الأحكام بالمعانى المرسلة، فإن عَدِمها: التفت إلى الأصول مشبها).

ومن أمثلة اجتهاده فى ذلك: رجوع الشهود عن شهادتهم التى تعمدوا فيها أن ينال المشهود عليه نوع عقاب بشهادتهم، جعلها الشافعى جناية ويخير المشهود عليه بين أن يقتص أو يأخذ العقل، على تفصيل. وهذا استصلاح لم يأت به نص.

فى أمثلة أخرى.

وأما الإمام أبو حنيفة فلم يتعرض لذكر الاستصلاح لكنه بنى كثيرًا من اجتهاداته عليه؛ (فقد كان الاستصلاح معتمدًا عنده، ولكنه كان داخلًا فى اعتباره ضمن ما يسميه هو بالاستحسان، أو اعتماد العرف، ولا مشاحة فى الاصطلاح.

فمن المسائل التى قال بها الحنفية استحسانًا، وهى عند آخرين، كالمالكية، مأخوذة استصلاحًا: القول بالاستصناع، والقول بتضمين الصناع.

---

(١) فى كتابه أثر الاختلاف فى القواعد الأصولية ٥٤٤ وما بعدها.

ومن المسائل التى قال بها أبو حنيفة اعتمادًا على العرف، وهى داخلة فى الحقيقة تحت الاستصلاح: قوله بعدم توبة الزنديق إذا تاب بعد القبض عليه).

(هذا، وعلى الرغم مما أثبتناه من اتفاق الأئمة الأربعة على اعتماد المصالح دليلًا فى الاجتهاد: فقد اختلفت آراؤهم فى أحكام بعض المسائل المصلحية) (مصدر خلافهم فيها هو خلافهم فى جلاء المصلحة المرسلة فى هذه الفروع جلاء كافيًا لإقامة الحكم الشرعى عليه) أى: (يرى البعض أن تلك المصلحة غير وافية الشروط أو أن مصلحة أخرى تعارضها، أو أن أصلًا آخر من أصول الشريعة يصادمها، فيحجم عن الأخذ بها وبناء الحكم عليها، والكل متفقون على المبدأ) ذكر كل ذلك د. مصطفى الخن.

لكن الشيخ على الخفيف يعترض على مَن (يقول: إن فى المذاهب الأربعة كثيرًا من الأحكام قامت على المصالح مستقلة، فليس يتحرر مذهب من اعتبارها).

قال: (غير أن إثبات ذلك يفتقر إلى إثبات أن القول بتلك الأحكام إنما كان لمجرد المصلحة، ولم يكن لدى القائل بها دليل سواها، وهذا ما لا يمكن إثباته)[(١)].

وهو ما ذهب إليه د. مصطفى الخن فى الحقيقة، فقد بيّن أن المذاهب الأخرى توصلت إلى النتيجة نفسها بمسميات أخرى، وكثير من قضايا الفقه يمكن الوصول إليها بأكثر من دليل، وهذه الظاهرة عنصر تعضيد للاستصلاح، وليست إضعافًا له، ولا يتجه اعتراض الشيخ على الخفيف.

وكان الطاهر بن عاشور قد تعجب من تردد إمام الحرمين الجوينى فى اعتماد الاستصلاح (مع جلالة علمه ونفاذ فهمه)، ولكن ما نقله مصطفى الخن عنه ينفى مثل هذا التردد، ولعله تخوف من سوء الاستعمال فدعا إلى الاحتياط والاشتراط، فرأى الطاهر ذلك ترددًا، وقد نخلت كتاب الجوينى المسمى بالغياثى، وهذبته، ولبثت معه طويلًا وبعين المدقق الفاحص، فوجدته يذهب فيه مذهب الاستصلاح بتوسع، وأستطيع أن أجزم أن نصف اجتهاداته فيه قد قامت على نظر مصلحى واضح.

قال الطاهر: (أما الغزالى فأقبل وأدبر، فلحق مرة بطرف الوفاق لاعتبار المصالح المرسلة، ومرة بطرف رأى إمام الحرمين، إذ تردد فى مقدار المصلحة)[(٢)].

---

(١) أسباب اختلاف الفقهاء ٢٦٦.

(٢) مقاصد الشريعة ٨٣.

وما هو بتردد، بل هو الاشتراط، ويشهد له أنه مبتكر تقسيم المصالح فى سلمها المتصاعد، لكنه الاحتياط، وكان ابن دقيق العيد قد وقف أيضًا مثل هذا الموقف الحذر وخاف الانحراف عند الاستطراد، **فقال**: (لست أنكر على من اعتبر أصل المصالح، لكن الاسترسال فيها وتحقيقها محتاج إلى نظر سديد، وربما يخرج عن الحد) [١].

حتى عندنا فى المحيط الدعوى، كثيرًا ما يؤدى ذكر قاعدة المصلحة وكثرة الاستشهاد لها بحوادث الرضى بأخف الضررين: إلى تخوف يولد انعكاسًا سيئًا فى الفهم لدى بعض الدعاة، يفهمون به قاعدة المصلحة على أنها الانسحاب واللين والترخص. فيُفهم كسل وقلة بذل.

ولا ينكر أن هذه الظاهرة يمكن أن تبرز مع كثرة ذكر الموازين المصلحية، ولكنها لا تنقض صحة هذه الموازين أبدًا، والتربية هى المسئولة عن علاج هذه الظاهرة بأن تلجأ الخطة التربوية إلى معادلة ذكر هذه الأصول الاجتهادية بكلمات حماسية وقصص جهادية، ويجب أن يروى الدعاة تاريخ العزائم ومناقب الباذلين فى الوقت الذى يروى فيه فقه المصالح وتأنى المخططين.

وهذا بعض سر حرصى على كلمات الحماسة فى كتاب المسار مثلًا، وهو من أسرار البوارق بعد المنطلق ومواعظ الداعية.

ومذاهب العقليين والفلاسفة تستصلح أيضًا

وفى ثنايا تدليل العز بن عبد السلام على صواب منهجية الاستصلاح: جزم بأن مفادها هو مفاد عقلى بحت، وأن العقول تذهب هذا المذهب، وجعل ذلك قرينة الصواب، وطريقة سهلة لاكتشاف المصالح، **فقال**:

(ومن أراد أن يعرف المتناسبات والمصالح والمفاسد، راجِحِها ومرجوحِها: فليعرض ذلك على العقل، بتقدير أن الشرع لم يرد به، ثم يبنى عليه الأحكام، فلا يكاد حكم منها يخرج عن ذلك إلا ما تعبّد الله به عباده ولم يَقِفْهُم عْلى مصلحته أو مفسدته. وبذلك تعرف حسن الأعمال وقبحها) [٢].

---

(١) نقله الشوكانى فى إرشاد الفحول ٢٤٣.

(٢) قواعد الأحكام ١/ ٨.

قال د. يوسف العالم: (ومسألة التقبيح والتحسين العقليين: نبتت جذورها فى علم الكلام، وانتقلت إلى علم الأصول، وصاروا يتحدثون عنها عَرَضا عند الكلام على أفعال المكلفين وطريقة إدراك حكم الله فيها.

وهى أيضًا لها علاقة بنظرية المصلحة الشرعية؛ لأن الأفعال أسباب ووسائل لجلب المصالح ودفع المفاسد، فهل المصلحة المجلوبة والمفسدة المدفوعة تعرف عن طريق الشرع فقط؟ أو تعرف بطريق العقل؟)[١].

وواضح أن المعتزلة يذهبون (إلى أن الأفعال فى ذواتها مع قطع النظر عن أوامر الشرع ونواهيه: متصفة بالحسن والقبح، وأرادوا بالقبح كون الفعل بحيث يستحق فاعله الذم عند العقل، والحسن كونه بحيث لا يستحق فاعله ذلك. ثم القبح هو معنى الحرمة، والحسن تتفاوت مراتبه)[٢].

(ويرى بعض المعتزلة أن الأفعال تتصف بصفة الحسن والقبح للاعتبارات التى تقترن بها؛ لأن الاستقراء التام للجزئيات غير ممكن.

وفى نظر المعتزلة أن أوامر الشرع ونواهيه ما هى إلا كاشفات، لا مثبتة)[٣].

(أما الأشاعرة فقد ذهبوا إلى أن الأفعال لا حسن لها ولا قبح بذلك المعنى، بل قبحها كونها منهيًّا عنها، وحسنها بخلافه)[٤].

أقول: وقولنا بنظرية المصلحة يوجب الصيرورة إلى قول المعتزلة، ولكن ليس على إطلاقه، بل مع التشديد على العمل بالنص الصحيح ولو خالف ظاهر العقل، لا كما ذهبوا إليه.

ويشهد للعز وللمعتزلة صنيع الفيلسوف سبينوزا، أبو الفلسفة الحديثة، إذ إن شطرًا واسعًا من فلسفته يتمثل فيما ذهب إليه من أن الموازنة بين درجات المصالح والمفاسد

---

(١) المقاصد العامة للشريعة الإسلامية ليوسف حامد العالم ٤٠.

(٢)، (٣)، (٤) المقاصد العامة ٣٩، ٤٠.

طبيعة إنسانية خالدة، وهو يُحيى فى (الرسالة اللاهوتية السياسية) مذهب سقراط العقلانى فى ذلك، ويقول:

(إنه قانون شامل للطبيعة البشرية كون الإنسان لا يمتنع عن أمر يعتقد بأنه طيب إلا فى حال كون هذا الامتناع ناتجًا عن وجود أمل فى الحصول على خير أكبر، أو فى حال وجود الخشية من حصول مصيبة أكبر، وهو نفس القانون الذى بموجبه لا يصبر أحد على شر ما إلا إذا كان هذا الصبر هادفًا لتجنب ما هو أدهى أو قائمًا على الأمل بالحصول على خير أكبر. أى: أن الإنسان يختار من بين أمرين طيبين: ما يعتقده أكثر خيرًا من الآخر، ومن بين شرين: ذاك الذى يتراءى له أقل شرًّا. أقول ما يبدو للإنسان فى لحظة الاختيار أكثر أو أقل، ولكن هذا لا يعنى أن الواقع يجب أن يكون بالضرورة كما يعتقد الإنسان.

إن هذا القانون مطبوع بشكل راسخ فى الطبيعة البشرية، وبحيث ينبغى لنا أن نضعه بين الحقائق الخالدة التى لا يمكن لأحد تجاهلها).

وقد سمّاه مؤلف الكتاب المعرّف بفلسفة سبينوزا بـ (التصريح السقراطى تمامًا) [1].

أقول: فالشرع موافق للطبيعة البشرية، وجاءت دلائل موافقته هذه فى جملة أحكام رأى فيها الفقهاء هذه الموازنة، وقد أحالوا المسلم إلى مثل هذه الموازنة فى جملة أمور ليس فيها نص شرعى صريح؛ لما فيها من منطق عقلانى فطرى، ولا أستبعد أن يكون سبينوزا أخذ ذلك من تأثراته بالعلم الشرعى المالكى الأندلسى؛ لأنه يهودى إسبانى عاش فى بقايا البيئة الإسلامية، ثم لما حصلت الضغوط على اليهود بعد انسحاب المسلمين: اضطر إلى الهجرة إلى هولندا، وهناك نشر فلسفته، ومنها نظريته فى المصالح هذه، فهو سارق لها فى الحقيقة من الفقه المالكى، ثم خلطها بتخرصات؛ لأنه محروم من نعمة الإيمان، والأثر السقراطى فيها هو الأقل، وأثر الفقه الإسلامى فيها هو الأظهر، ومع ذلك فإن سقراط كان أقرب إلى عقيدة التوحيد، وربما كان عنده من بقايا النبوات الأولى شىء، بعكس تلامذته الملاحدة، وفى كتابى «حركة الحياة» - الذى لم أنشره بعد - زيادة تفصيل فى أخبار فلسفة سبينوزا المصلحية.

---

(١) كتاب «سبينوزا» ضمن سلسلة أعلام الفكر العالمى. ترجمة عقيل حسين ٨٧.

المصلحة القطعية لها قوة حاسمة

هذه الشهادة (الشرعية - العقلية) المزدوجة للمصلحة منحت المصلحة قوة حاسمة، وصارت بها دليلًا تامًّا ربما يدفع الأدلة الأخرى فى مواطن التضاد التى يكون المخرج منها: الترجيح، واعتبار التفوق الدلالى، الذى هو ترجمة التفوق النوعى.

يقول الشيخ أبو زهرة: (والمصلحة - كما ترى - لا تقف أمام نص قطعى، السند فيه قطعى، والدلالة فيه قطعية.

أما إذا كان الحكم ثابتًا بنص ظنى فى سنده أو فى دلالته، والمصلحة ثابتة ثبوتًا قطعيًّا لا مجال للشك فيه، وهى من جنس المصالح التى أقرتها الشريعة وملائمة لها: فإن المصلحة تخصص النص إذا كان عامًّا غير قطعى، وتردُّ الآحاد، إن عارضها؛ لأنه يكون بين أيدينا دليلان: أحدهما ظنى، والآخر قطعى، ومن المقررات الفقهية أنه إذا تعارض ظنى مع قطعى: خصّص الظنى بالقطعى، أو رُدَّ، إن كان غير قابل للتخصيص.

هذا نظر الإمام مالك رضي الله عنه: يخصص عام القرآن بالمصلحة كما خصصت بالقياس، ويرد خبر الآحاد بالمصلحة القطعية، كما يرده بالقياس القطعى)[1].

لكن يلاحظ هنا أن مثل هذا المنحى المالكى يقحمنا فى الخلاف الحاد بين أهل الحديث وبعض الفقهاء، كالحنفية، وأيضًا المالكية ما يفيد هذا القول لأبى زهرة، فإن أهل الحديث فى غمرة دفاعهم عن حجية أحاديث الآحاد لا يقرون بأنها من الأدلة الظنية، ويرون أنها قطعية، أو بعضهم على الأقل يرى ذلك، فكأن فهمهم يمنع أن تكون المصلحة مخصصة أو رادّة، لكنى لا أرى أن الخروج من الخلاف يستلزم الاستناد إلى تقرير مدى حجية أحاديث الآحاد؛ لأن الأمر يمكن تخريجه على قاعدة «سد الذرائع» لا على قاعدة المصلحة، فيزول الإشكال، ولم نتطرق بعد إلى مبحث الذرائع هذا، ولكنه مبحث ينجدنا هاهنا؛ لأن الذريعة التى نسدها قد تكون ثابتة بدليل قوى يرقى إلى أن يكون نصًّا من أحاديث الآحاد، لكن العمل به يؤدى إلى مفسدة وضرر فنغلق باب العمل به تجنبًا للضرر، وغاية الفرق بين التخريجين المصلحى والذرائعى أن سد الذريعة يكون من باب الضرورات، فيقدر عندئذ بمقدارها ويرتفع المنع بالفرج والسعة، بينما المصلحة فيها سعة

---

(١) أصول الفقه لأبى زهرة ٢٦٨.

تأويل تؤدى إلى سعة عمل وإطراده، وهذا هو منطقى الخاص فى الخروج من هذا الخلاف. وثمة ملاحظة أخرى على كلام أبى زهرة؛ إذ إنه اقتصر على ذكر مالك وأنه صاحب هذا المذهب الذى يعطى للمصلحة قوة الدفع، والذى أراه أن ذلك هو صنيع المذاهب كلها؛ إذ إن التقريرات السابقة أدت بنا إلى استنتاج أن الشافعى يلحق المصلحة بالقياس ويجعلها وجهًا من وجوهه، والحنفية يدرجون الرؤية المصلحية ضمن الاستحسان الذى توسعوا فيه، والحنابلة يأخذون بها عمليًّا من دون تخريج واضح، لكن يغلب على صنيعهم العمل بسد الذرائع، وهو الوجه الآخر للمصلحة، وبالوصف المناسب غير المنضبط، ويجعلونه علة للقياس المصلحى، ولا وجه عندى لقصر قوة التخصيص المصلحى أو الدفع على المالكية؛ لأن فى هذا القصر نوع إضعاف لقوة دلالة المصلحة، بينما يتضمن تواطؤ الفقهاء على التخصيص بها أو الرد نوع إسناد لمنطق الاستصلاح، وإجماع المذاهب الأربعة صورة مصغرة من الإجماع المعتبر شرعًا، ومنطقها مشترك جامع.

هذا... أو الحرج...!!

من هذا السرد الشامل لآفاق النظر المصلحى نفهم المقدار العظيم من الحلول والتيسيرات التى يمكننا ابتكارها وفقًا لقاعدة المصلحة، وأنها هى الملاذ والركن الشديد الآمن الذى يأوى إليه الحائر الذى لا يجد نصًّا يسعفه ولا قياسًا ظاهرًا يرفع عنه الحرج، ثم هو يريد فى الوقت نفسه الانشداد إلى المعانى الشرعية وعدم السماح لنفسه التفلت من حدود المنطق الشرعى والجرى مع الظن والأهواء.

وبذلك ندرك سبب تأكيدات الطاهر بن عاشور (أن طريق المصالح هو أوسع طريق يسلكه الفقيه فى تدبير أمور الأمة عند نوازلها ونوائبها إذا التبست عليه المسالك، وأنه إن لم يتبع هذا المسلك الواضح والمحجة البيضاء فقد عطل الإسلام عن أن يكون دينًا عامًّا وباقيا)[1].

لكن هذا التعطيل إن أذنت به تقليدات فقيه وسمح به ضيق أفقه وضمور شعوره بالمسئولية تجاه إنفاذ الشرع وتمكينه من السيطرة على مجريات أمور الناس: فإن تحليل

(١) مقاصد الشريعة ٨٧.

الواقع المعاصر واحتدام المعركة بين الإسلاميين والعلمانيين لا يأذنان به ولا يسمحان؛ لأن الحياة المدنية والضارية تزداد تعقيدًا، وتأتى الأيام بمشكلات كثيرة من نوع جديد لم يعرفه الفقه القديم، ولابد من وضع حلول عصرية تستند إلى فقه ذى مرونة يستجيب للمستجدات والتطورات، ولن تأتى بذلك التنطعات والتحريجات والإفتاءات التقليدية غير المسئولة، التى هى سهلة على من يريد أن يعفى نفسه من مشقة الاجتهاد الكامنة فى أن المجتهد يلزمه أن يبذل كل جهده لاستنباط معنى مناسب من جملة النصوص منطق الفقه يجعله حلًّا للمشكلات الطارئة، وإنما تأتى بذلك أنواع من التفكير الحر المتكامل، تحتل المصلحة فيه مساحة واسعة.

لذلك فإنه ليس الآن، بل قبل قرون طويلة: عاش الفقيه المالكى الكبير ابن العربى هذه الأحاسيس، ورأى فى أنماط الصرامة الحرفية التقليدية ذهولًا عن الفهم الشرعى الصائب، فتحمس فقال:

(لم يفهم الشريعة مَن لم يحكم بالمصلحة) [1].

وهذا بلاغ فى يد الدعاة اليوم، يجيز لهم ويخولهم أن يمضوا فى دروب النظر المصلحى اللازم للتجانس مع معطيات الحياة المعاصرة وأنماطها، وأن يتوسعوا فى الاجتهاد، وليس عليهم مراعاة هواجس نفر يصخبون، وكل حجتهم أنهم لم يجدوا فى الكتب التى بين أيديهم نص الإفتاء الدعوى والسياسى الجديد، فإن هؤلاء مساكين، حجب عنهم التقليد الفهم، وأهلكهم الحزن والعبوس وسوء الظن بأنفسهم والناس، ولم يستبشروا كما استبشرنا بابتسامات العز بن عبد السلام والارتسامات اللطاف.

* * *

(١) أحكام القرآن ٢/ ٧٥٥.

(١١)

مراعاة مقاصد الشريعة

إذا لم يتمكن المجتهد من القياس الظاهر: أخذ بالمصلحة، فإن لم يجد مصلحة منضبطة: راعى المقاصد العامة للشريعة فى اجتهاده، ولا شك أن مدلولاتها أقل انضباطًا من المصلحة، لكن تقيد الفقيه بها خير من رأى عقلى محض لا يراعيها.

وأخذ الفقهاء بها قديمٌ، خلافًا لما يظن أنها من القول المستحدث، فقد عقب القاضى ابن العربى على توسع مالك فى قبول التحكيم وإمضائه لما فيه من مصلحة الناس، وتضييق الشافعى له، إذ هو عنده غير لازم، **فقال**:

(والشافعى ومن سواه لا يلحظون الشريعة بعين مالك رحمه الله، ولا يلتفتون إلى المصالح، ولا يعتبرون المقاصد، وإنما يلحظون الظواهر وما يستنبطون منها) [(١)].

وشاهدنا فى هذا القول ذكر اعتبار المقاصد، وأنها أمر وراء ظواهر الشريعة، ولسنا نريد الانتقاص، بل فى كل الأئمة خير.

بل هو معروف عن الشافعية أيضًا، ولكن يسمونها (القواعد الكلية) وتحمس لها الزنجانى الشافعى المتوفى سنة ٦٥٦ هـ، وضرب لها مثلًا بمقصد (الخشوع) فى الصلاة والاستدلال به على بطلان الصلاة بالعمل الكثير الذى يلغى الخشوع.

قال: (وليس لهذا التقدير أصل خاص يستند إليه، وإنما استند إلى أصل كلى، وهو أنه قد تقرر فى كليات الشرع أن الصلاة مشروعة للخشوع والخضوع، فمادام الإنسان على هيئة الخشوع: يُعد مصليًا، وإذا انخرم ذلك: لا يُعد مصليًا) [(٢)].

وكذلك قتل الجماعة إذا قتلوا واحدًا: جعله الزنجانى من هذا القبيل: أن ديدن الشرع تحقيق العدل ومنع الدماء، وخلط هذا المعنى بالمصلحة، بحيث أصبح كلامه غير منفك

---

(١) أحكام القرآن ٢/ ٦٢٣.

(٢) تخريج الفروع على الأصول ٣٢٠.

عن قاعدة اعتبار المصالح التى قال بها المالكية وجملة من الفقهاء، وذكر الزنجانى أن الاقتصاص من الجماعة بالواحد (عدوان وحيف فى صورته، ومن حيث إن الله تعالى قيّد الجزاء بالمثل فقال: ﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ﴾ [النحل:١٢٦] ، ثم عدل أهل الإجماع عن الأصل المتفق عليه لحكمة كلية ومصلحة معقولة، وذلك أن المماثلة لو روعيت هاهنا لأفضى الأمر إلى سفك الدماء المفضى إلى الفناء، إذ الغالب وقوع القتل بصفة الشركة، فإن الواحد يقاوم الواحد غالبًا، فعند ذلك يصير الحيف فى هذا القتل عدلًا عند ملاحظة العدل المتوقع منه، والعدل فيه جور عند النظر إلى الجور المتوقع منه، فقلنا بوجوب القتل دفعًا لأعظم الظلمين بأيسرهما. وهذه مصلحة لم يشهد لها أصل معين فى الشرع، ولا دل عليها نص كتاب ولا سنة، بل هى مستندة إلى كلى الشرع، وهو حفظ قانونه فى حقن الدماء، مبالغة فى حسم مواد القتل واستبقاء جنس الإنس. واحتج فى ذلك بأن الوقائع الجزئية لا نهاية لها، وكذلك أحكام الوقائع لا حصر لها، والأصول الجزئية التى نقتبس منها المعانى والعلل محصورة متناهية، والمتناهى لا يفى بغير المتناهى، فلابد إذن من طريق آخر يتوصل به إلى إثبات الأحكام الجزئية، وهى التمسك بالمصالح المستندة إلى أوضاع الشرع ومقاصده على نحو كلى، وإن لم يستند إلى أصل جزئى) [(١)].

فانظر إلى عبارته: أصل كلى، كليات الشرع، لحكمة كلية ومصلحة معقولة، العدل، الجور، هذه مصلحة لم يشهد لها أصل معين فى الشرع، حفظ قانونه، حسم مواد القتل، المصالح المستندة إلى أوضاع الشرع . مقاصده على نحو كلى وإن لم يستند إلى أصل جزئى.

فإذا تدبرت هذه العبارات والاصطلاحات عرفت أنه يريد معنى اعتبار المقاصد والتخريج على معانيها.

وفى تاريخ الفقه نجد أن الشاطبى هو الذى تولع بذكر المقاصد، وأجاد القول فيها، فكما يُنسب تقعيد المصالح إلى العز بن عبد السلام، مع أن القول فيها قول مالك وغيره، فإن تقعيد المقاصد كان صنعة شاطبية رغم أن ذكرها أقدم منه.

ثم كان استعمال ابن تيمية وابن القيم لها، وربما سمّوها «روح الشريعة».

---

(١) تخريج الفروع على الأصول ٣٢٠.

واشتهر فى هذا العصر كتاب فقيه تونس الأكبر الشيخ الطاهر بن عاشور فى المقاصد، وأجاد فيه، وجمع فيه شتات القول، وزاد من عنده، وشرح، وضرب أمثلة، وخلط كل ذلك بحماسة ظاهرة تنتصر للمقاصد وتجعل الفقيه أكثر جرأة على العمل بها.

ثم نظم إسماعيل الحسنى قول الطاهر فى شكل نظرية كاملة، وفى فعله محاسن وتجويد، لكنه ذهب بعيدًا؛ فزعم وجوب تجاوز علم الأصول المعروف إلى نظرية المقاصد الشرعية، فأخطأ فى ذلك، وجميع كتابنا هذا يرد عليه، وما من أصولى إلا ويرفض هذا الزعم، إذ إن علم المقاصد علم مكمل للأصول، يتناسق معه، وليس هو البديل، ويربطهما منطق متقارب.

وكان الدكتور يوسف حامد العالم رحمه الله، أحد وجوه العلم الشرعى فى السودان، قد وضع كتابًا جيدًا فى نظرية المقاصد، ولم يلتزم فهم ابن عاشور كما فعل الحسنى، وإنما كان بحثه عامًّا، واستقصى، واستوعب، دون أن يجازف مجازفة الحسنى أو أن يتورط فى مثل زعمه البارد.

ولما توغلت فى تأليف أصول الاجتهاد هذا: علمت بوجود كتاب ألفه الدكتور حسن الترابى عنوانه (تجديد أصول الفقه الإسلامى)، فأصابتنى رهبة، إذ ما عساى أقول فى (تجديد) لأصول أطبق عليها الفقهاء وارتضوها، وتخوفت أن أكون فى موضع الناقد لقضايا لا يفهمها غير ذكى يحيط بجزئيات الفقه علمًا، فلما رأيت الكتاب وجدته رسالة صغيرة، ووجدت فيه أشياء مفيدة من النظر الناقد الصحيح، لكنى لم أجد فيه (التجديد) الذى زعمه، فاللفظة مرهبة، والمضمون مسالم، ولم أجد فيه غير تقرير لقضايا المصالح والمقاصد والاستصحاب، ودعوة إلى الاجتهاد ونبذ التقليد، وكل هذه القضايا قد ذكرها الأقدمون وبرعوا فيها وبسطوا القول فيها، فالإمام مالك مال إلى المصلحة ميلًا شديدًا حتى غدت منهجًا واسعًا عند أتباعه من الفقهاء، والعز بن عبد السلام بطل فى هذا الدرب، واضح الرؤية طويل النفس فى تقريره عبر كتابه (قواعد الأحكام فى مصالح الأنام)، والشاطبى أبو المقاصد عبر (الموافقات) و(الاعتصام)، وهو مفجرها ثم طورها ابن عاشور.

بل وجدت الشيخ قاسيًا فى اتهام أجيال الأمة وإعابة مناهج الفقه القديم، ولم يعجبنى ذلكم منه، فإنها أجيال مباركة، وذاك العلم الأول هو الذى علمنا، وكان الحارس

من الإغراب والشذوذ، ووجود أقوال باهتة لبعض فقهاء تلك الأيام لا يشوه الصورة الجميلة لتلك الثروة الفقهية العظيمة، وحين مال إلى ذكر العصر المتأخر جزم بأن (الخط البياني العام ما ينفك منحدرًا منذ زمان إلى يومنا هذا) ولم ينظر إلى الاستدراكات القيمة التي جاء بها شاه ولي الله الهندي، أو الشوكاني اليماني وسلفه ابن الوزير، أو الألوسي العراقي، أو الفلاني الإفريقي، أو ابن عاشور، وأمثالهم، ولولا حروفهم ما نطق الشيخ بحرف من زعم التجديد.

وينحصر إيجاب الشيخ في دعوته إلى الشورى كمصدر إثراء أمين للفقه، وإلى التقنين كحارس من الانفلات في الاجتهاد، وهي دعوة صحيحة سبقه إليها الدواليبي والزرقا وشيوخ الأزهر وعلال الفاسي وأمثالهم.

الاسترسال مع الفطرة مقصد شرعي قطعي

المقاصد عند الطاهر بن عاشور - كما انتبه إسماعيل الحسني لمنهجه-: تنقسم إلى مراعاة المصالح، ومراعاة الفطرة، ومن الفطرة: طلب الحرية، والمساواة. أي: أن ابن عاشور جعل الفطرة قسيم المصلحة.

وقد استوفينا الكلام عن المصلحة، ولذلك نتوقع أن ينحصر البحث في هذا الفصل حول الفطرة، إلا ما يختلط بها في النصوص من الكلام المصلحي، وما نضطر إليه من التمثيل المزدوج.

قال إسماعيل الحسني: (يُظهر التأصيل الفطري لمقاصد الشريعة صلاحية وصف الفطرة كأصل كلي جامع لكليات الشريعة. ويلاحظ ابن عاشور -بحق-: غياب التنظير لهذا الوصف الأصيل في مباحث علماء الأصول.

وإذ تقررت أهميته: تعيّن على الفقهاء العناية به وملاحظته في فقههم، لأن هذا الوصف معيار صالح لتقويم الأعمال التي يأتي بها المكلف، فما أدّى إلى خرق عظيم لوصف الفطرة: اعتبر محرمًا.

أما ما أدى إلى حفظ كيانه: فهو واجب. أما إذا كان دون ذلك في الأمرين: فهو منهي أو مطلوب في الجملة، وأما ما لا يمسه فهو مباح) [1].

(١) نظرية المقاصد عند ابن عاشور ٢٧٨.

وهذا إيجاز جيد لقول الشيخ الطاهر.

وأصل هذا النظير ومداره: الآية الكريمة: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ﴾ [الروم:٣٠].

قال الطاهر بن عاشور:

(الفطرة: الخلقة، أى النظام الذى أوجده الله فى كل مخلوق).

(فوصف الإسلام بأنه الفطرة معناه أنه فطرة عقلية؛ لأن الإسلام عقائد وتشريعات، وكلها أمور عقلية أو جارية على وفق ما يدركه العقل ويشهد به).

(إن الفطرة النفسية للإنسان هى الحالة التى خلق الله عليها عقل النوع الإنسانى سالمًا من الاختلاط بالرعونات والعادات الفاسدة، فهى المراد من قوله تعالى: ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا﴾ [الروم:٣٠]. وهى صالحة لصدور الفضائل عنها، كما شهد به قوله تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِىٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ۝٤ ثُمَّ رَدَدْنَٰهُ أَسْفَلَ سَٰفِلِينَ ۝٥ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾ [التين]، فلا شك أن المراد بالتقويم فى الآية: تقويم العقل الذى هو مصدر العقائد الحقة والأعمال الصالحة، وأن المراد برده أسفل سافلين: انتقال الناس إلى اكتساب الرذائل بالعقائد الباطلة والأعمال الذميمة).

و(إن المخاطبين بتمييز الفطرة عن غيرها هم العلماء والحكماء أهل العقول الراجحة، فلا يعوز هؤلاء تحقيق معنى الفطرة وتمييزها عما يلتبس بها من المدركات والوجدانات. على أنه إن عَسُر على أحدهم تحقيق معنى فطرى دقيق أو شديد التباس غيره به، وخاف هوى نفسه أن يخيل له الأمر غير الفطرى فطريًّا: فعليه حينئذ أن يعمق النظر طويلًا، وأن يعتبر بشهادة العلماء الأفاضل المشهود لأفكارهم بكثرة العصمة من الخطأ).

(ومعنى وصف الإسلام بأنه فطرة الله: أن الأصول التى جاء بها الإسلام هى من الفطرة، ثم تتبعها أصول وفروع هى من الفضائل الذائعة المقبولة، فجاء بها الإسلام وحرّض عليها، إذ هى من العادات الصالحة المتأصلة فى البشر، والناشئة عن مقاصد من الخير سالمة من الضرر، فهى راجعة إلى أصول الفطرة، وإن كانت لو تُركت الفطرة وشأنها لما شهدت به ولا بضدها، فلما حصلت: اختارتها الفطرة، ولذلك استقرت عند الفطرة

واستحسنتها. مثال ذلك: الحياء والوقاحة، فإنهما إذا لم يخرجا إلى حد الاستعمال فى الإضرار كانا سواء فى شهادة الفطرة).

إذن: هى الفطرة التى فطر الله الإنسان والمخلوقات عليها.

لها حكم، وعلمه بعض القلوب دون البعض.

ويُنْبِئ عن أحكامها وموازينها قوله ﷺ عن موسى لما تناول فى طفولته اللبن: «**فاختار الفطرة**» كما فى صحيح البخارى.

ويشرح ذلك ما فى الحديث القدسى الطويل فى صحيح مسلم: «**وخلقتُ عبادى حنفاء**».

وهو نص جليل، مفاده الفقهى: أن الأصل فى الناس أنهم على التوحيد، ثم على ما يقتضيه التوحيد من مكارم الأخلاق وتحريم القبائح والجريمة والفساد، لكن الانحراف حصل فشوّه صورة الحياة الإنسانية الصافية السليمة، وهذا يعنى أن الفقيه كما يستصحب أصل الإباحة: يستصحب فى أحكامه واجتهاده أصل الفطرة، ما لم يختلف المختلفون فى تنسيب الأمر إلى الفطرة وإلحاقه بها أم لا، وعندئذ يترجح قول الأعقل الأدين الأعلم من الفقهاء على قول من هو أقل منه كعبا، ويعرف ذلك بالخبرة والمخالطة وقواعد التوثيق والتعديل، ثم الخطأ فى ذلك إن حصل: مغتفر، فإنما نطالب بغلبة الظن، وفى المطالبة بالقطع إعنات وتعطيل للفتوى التى يجب أن يكون دربها سهلًا سلسًا، فإن رفع الحرج عن المفتى والمجتهد المستنبط فرع من ظاهرة رفع الحرج فى الدين عن عامة المسلمين.

إن توافق الإسلام مع (الفطرة) ملحظ من ملاحظ المقاصد الشرعية، وإذا أردنا الاهتمام بتفاصيل البراهين الدالة على هذا التوافق خرجنا عن غرض مبحثنا، فإنما ذلك من المباحث العامة فى الأصول، ومنهجيتنا تتجاوز المبحث الأصولى العام إلى توظيفه وكيفية استثماره فى الاجتهاد الدعوى، ولذلك فإن طالب العلم بإمكانه أن يرجع مثلًا إلى تقريرات إسماعيل الحسنى فى كتابه عن نظرية المقاصد عند ابن عاشور ليتبين مدارك فقه الفطرة[1].

(١) ص ٢٦٣ وما بعدها.

ثم يواكبنا ليعرف (أن علل الشرع ومقاصده - باعتبارها شواهد الفطرة وشواهد التشريع -: قد تظهر وقد تخفى، وفى الحالة الثانية: يتفاوت العلماء بحسب ممارستهم لحقائق الأشياء، وخبرتهم بتصاريف الشريعة، واستحضارهم لمقاصدها وعصمة أنفسهم بوازع الحق أن يميلوا مع الأهواء. إنه على قدر اجتهاد المجتهد فى هذه الاعتبارات يحصل له التقويم الفطرى المطابق للشرع، فهذا العمل الصالح من أحسن أنواع التقويم بعد تفهّم الشريعة؛ لأنه يزيد الفطرة رسوخًا) [١].

وفى استقراء الحسنى أن ابن عاشور جعل من المقاصد العامة الشرعية التى تنبنى على وصف الفطرة: العموم، والمساواة، والحرية، والسماحة، وانتفاء النكاية عن الشريعة، أى: انتفاء كونها وردت لإحراج أحد، وأما العموم فمعناه مخاطبة عموم الناس بالتكليف الشرعى دون استثناء وتخصيص، والسماحة هى الوسطية بين الإفراط والتفريط، والغلو والتساهل، وقد عقدنا لذلك فصلًا طويلًا، وأحرى بمبحث أصول الاجتهاد الدعوى أن يقف وقفة عند المساواة والحرية، كمقصدين شرعيين يستندان إلى الفطرة.

قصور علم أصول الفقه وضرورة تكميله بعلم مقاصد الشريعة

ولاحظ الشيخ الطاهر بن عاشور أن طالب الفقه (إذا تمكن من علم الأصول: رأى رأى اليقين أن معظم مسائله مختلفٌ فيها بين النظّار، مستمر بينهم الخلاف فى الفروع تبعًا للاختلاف فى تلك الأصول. وإن شئت فقل: قد استمر بينهم الخفاف فى الفروع؛ لأن قواعد الأصول انتزعوها من صفات تلك الفروع، إذ كان علم الأصول لم يدَّون إلا بعد تدوين الفقه بزهاء قرنين) [٢].

(لذلك لم يكن علم الأصول منتهى ينتهى إلى حكمه المختلفون فى الفقه، وعسر أو تعذر الرجوع بهم إلى وحدة رأى أو تقريب حال.

على أن معظم مسائل أصول الفقه لا ترجع إلى خدمة حكمة الشريعة ومقصدها، ولكنها تدور حول محور استنباط الأحكام من ألفاظ الشارع بواسطة قواعد تمكّن العارف بها من انتزاع الفروع منها) [٣].

---

(١) نظرية المقاصد عند الإمام الطاهر بن عاشور ٢٧١، وأحال على تفسير ابن عاشور ٣٠/ ٤٢٩.

(٢) مقاصد الشريعة الإسلامية ٥.

(٣) مقاصد الشريعة الإسلامية ٥.

(وبعبارة أقرب: تمكين تلك القواعد المتضلع فيها من تأييد فروع انتزعها الفقهاء قبل ابتكار علم الأصول لتكون تلك الفروع بواسطة تلك القواعد مقبولة فى نفوس المزاولين لها من مقلدى المذاهب) [١].

ولقد استطرد الأصوليون فى بيان أصولهم (بمعزل عن بيان حكمة الشريعة ومقاصدها العامة والخاصة فى أحكامها، فهم قصروا مباحثهم على ألفاظ الشريعة وعلى المعانى التى أنبأت عليها الألفاظ، وهى علل الأحكام القياسية، وربما يجد المطلع على كتب الفقه العالية من ذكر مقاصد الشريعة كثيرًا من مهمات القواعد، لا يجد منه شيئًا فى علم الأصول) [٢].

(ومن وراء ذلك خبايا فى بعض مسائل أصول الفقه أو مغمور أبوابها المهجورة عند المدارسة أو المملولة، ترسب فى أواخر كتب الأصول لا يصل إليها المؤلفون إلا عن سآمة، ولا المتعلمون إلا الذين رزقوا الصبر على الإدامة، فبقيت ضئيلة ومنسية، وهى بأن تُعدّ فى علم المقاصد حَرية، وهذه هى مباحث المناسبة والإخالة فى مسالك العلة، ومبحث المصالح المرسلة، ومبحث التواتر، والمعلوم بالضرورة) [٣].

ولحظ ابن عاشور ملحظًا ثانيًا سلبيًّا فى أصول الفقه،وهو إدخال الأصوليين ما ليس بقطعى فى مسائل الأصول، و(لم نرهم دونوا فى أصول الفقه أصولًا قواطع يمكن توقيف المخالف عند جريه على خلاف مقتضاها، كما فعلوا فى أصول الدين، بل لم نجد القواطع إلا نادرة، مثل ذكر الكليات الضرورية: حفظ الدين والنفس والعقل والنسب والمال والعرض، وما عدا ذلك فمعظم أصول الفقه مظنونة) [٤].

ونقل عن القرافى قوله: (إن من أصول الفقه مسائل ضعيفة المدارك، كالإجماع السكوتى، ونحو ذلك، والمخالف فيها لم يخالف قاطعًا، بل ظنًّا) [٥].

---

(١) مقاصد الشريعة الإسلامية ٥.

(٢) مقاصد الشريعة الإسلامية ٥، ٦.

(٣)، (٤) مقاصد الشريعة ٦.

(٥) مقاصد الشريعة / ٧.

قال: (وأنا أرى سبب اختلاف الأصوليين فى تقييد الأدلة بالقواطع هو الحيرة بين ما ألفوه من أدلة الأحكام وبين ما راموا أن يصلوا إليه من جعل أصول الفقه قطعية كأصول الدين السمعية، فهم قد أقدموا على جعلها قطعية، فلما دونوها وجمعوها: ألفوا القطعى فيها نادرًا ندرة كادت تذهب باعتباره فى عداد مسائل علم الأصول.

كيف وفى معظم أصول الفقه اختلاف بين علمائه؟.

فنحن إذا أردنا أن ندون أصولًا قطعية للتفقه فى الدين: حق علينا أن نعمد إلى مسائل أصول الفقه المتعارفة، وأن نعيد ذوبها فى بُوتقة التدوين، ونعيرها بمعيار النظر والنقد، فننفى عنها الأجزاء الغريبة التى غلثت بها، ونضع فيها أشرف معادن مدارك الفقه والنظر، ثم نعيد صوغ ذلك العلم ونسميه: علم مقاصد الشريعة، ونترك علم أصول الفقه على حالة تُستمد منه طرق تركيب الأدلة الفقهية) [١].

ولقد فاضت كلمات مباركة من بعض أئمة الدين أمست قواعد قطعية للتفقه، إلا أن تناثرها، وانغمارها بوقوعها فى أثناء استدلال على جزئيات: يسارع ذلك إليها بإبعادها عن ذاكرة من قد ينتفع بها عند الحاجة إليها. وهذا مثل قولهم: لا ضرر ولا ضرار) [٢].

(**وقول مالك**: ودين الله يسر) [٣].

(ولحق بأولئك أفذاذ أحسب أن نفوسهم جاشت بمحاولة هذا الصنيع، مثل: عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام المصرى الشافعى فى قواعده، وشهاب الدين أحمد بن إدريس القرافى المصرى المالكى فى كتابه الفروق، فلقد حاولا غير مرة تأسيس المقاصد الشرعية.

والرجل الفذ الذى أفرد هذا الفن بالتدوين هو أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبى المالكى؛ إذ عنى بإبراز القسم الثانى من كتابه المُسمى «عنوان التعريف بأصول التكليف» فى أصول الفقه، وعنون ذلك القسم بكتاب المقاصد، ولكنه تطوح فى مسائله إلى تطويلات وخلط، وغفل عن مهمات من المقاصد، بحيث لم يحصل منه الغرض المقصود، على أنه أفاد حد الإفادة، فأنا أقتفى آثاره ولا أهمل مهماته) [٤].

---

(١) مقاصد الشريعة ٧، ٨.

(٢)، (٣) مقاصد الشريعة ٨.

(٤) مقاصد الشريعة/ ٨.

ولست أدرى لماذا لم يذكر مساهمة ابن تيمية وتلامذته فى ذلك، فإنها مساهمة بارزة ذات قيمة، وكلام ابن تيمية فى ذلك أرفع وأحكم. كذلك فإن علم القواعد متكفل إلى حد بعيد بتحقيق ما أراده من اكتشاف المقاصد.

وبيّن ابن عاشور أن ميدان تطبيقاته لعلم المقاصد (ما هو قانون للأمة، ولا أريد به مطلق الشيء المشروع، فالمندوب والمكروه ليسا بمرادين لى)[1].

أقول:

وهذا تحليل جيد من هذا العلم التونسى لحقيقة علم أصول الفقه وما علق به من سلب، ونحن معه فى منحاه هذا خلال تناولنا لأصول الاجتهاد فى فقه الدعوة، ونتخذ من علم المقاصد مقصدًا ومنهجًا لنا فى الكشف عن فقه الدعوة، غير أننا نختلف معه فى أمرين:

الأول: فى التمثيل والشواهد، فشواهدنا دعوية تتعلق بقضايا التأمير والتعامل السياسى مع الحكومات والأحزاب والتجمعات، بينما هو فقيه عام، شواهده متعلقة بتعامل الناس بالأموال وبما يشجر بينهم.

والثانى: فى مجال الاهتمام، فإذ هو يبعد عن المندوب والمكروه نجعلهما نحن أصل ميداننا، فإن الفرض أو الحرام قد تبينا لكل داعية إلا ما استجد من أمور تحتاج إلى اجتهاد جديد يحاوله كل علماء الأمة، والداعية فرد فى هذه الأمة يلحقه ما يلحق بقية أفراد الأمة تجاههما من فعل أو ترك حسب ما ستستقر عليه الفتوى، ولكنه بالإضافة إلى صفته الدعوية يعيش فى خصوصية تحيطه بحساسية شديدة وتكاليف زائدة، عليه فعلها، وعفاف مضاعف، عليه احتماله، بما نصب نفسه فى منصب القدوة والرمز والمثال والريادة وما وازى ذلك من واجبات التربية وأخلاق الخواص أهل العزائم، وأساس هذه الزوائد والشدائد: فعل المندوب والترفع على المكروه وهجره، والصبر على متاعب تعتريه بسبب ذلك، وجهود وطاقة مصروفة هى أكبر من جهد ملتزم الفرض وناهى نفسه عن الحرام، وهكذا فإن ما زهد به الطاهر بن عاشور هو أصل مبتغانا، وحوله ندندن، وما زهد، ولكن غاية مبحثه غير غاية مبحثنا، فجاء توسعنا واقتصاره.

---

(١) مقاصد الشريعة ٩.

وظاهرة خبايا الزاويا التى لاحظها ظاهرة صحيحة لاحظناها أيضًا، ومن أجلها ارتدنا لإخواننا كل بعيد، وجردنا، ونبشنا، فظفرنا لهم بفرائد، وربما كانت كتب الفتاوى أكثر هبة وإمدادًا لنا من كتب الأصول، لتحدثها عن مشكلات ومعضلات لم يحدث من قبل بها ابتلاء.

وثمة فرق ثالث ألمسه يتمثل فى أننا نستطيع ضم الكثير من القواعد الفقهية إلى مبحث المقاصد ونجعل مضمونها دالًا على هذه المقاصد، وهى ملاحظة لاحظها قبلى د. يوسف العالم؛ (لأن هذه القواعد حاكمة على الجزئيات التى تدخل تحت لوائها)[1]، بل الشيخ الطاهر نفسه أشار إلى ذلك حين ذكر: لاضرر ولا ضرار، وإن دين الله يسر، والقول بذلك يفيدنا فى تقرير الوفاء للأصوليين وجمهرة الفقهاء السابقين، والاعتراف بأنهم هم الذين أسسوا معانى المقاصد، وهم الذين ابتكروها فأحسنوا، وكان لهم من الفهم لها مقدار وافر، لكن أقوالهم كانت بحاجة إلى من يجمعها وينسقها ويزيد عليها ويطورها، وهو ما صنعه ابن عاشور مشكورًا، وهذه ظاهرة علمية معروفة: أن يعمد لاحق إلى جمع وتوسيع التفاتات السابقين وتنظيرها، والإقرار بذلك يمنع أن نطنب فى ذم علم الأصول كما يحلو لبعض المعاصرين، أو للقسوة فى بيان قصوره كما فعل ابن عاشور، إذ أخاف أن نكون كالأمة التى إذا دخلت لعنت أختها، لذلك لم أستحسن تقليل ابن عاشور من شأن صنيع الشاطبى فى المقاصد ودعواه سقوطه فى الخلط، بل الشاطبى إمام فن المقاصد، وهو متقن فى كل قوله، والطاهر مجرد شارح.

الحاجة إلى معرفة مقاصد الشرع

عقد د. يوسف العالم فصلًا نافعا[2] حول (حاجة المجتهد إلى معرفة مقاصد الشارع والطرق التى تعرف بها المقاصد).

وأول ذلك: أنه (لابد من أن يعرف المكلف مقاصد الشارع، بحيث تكون مقاصده تابعة لمقاصد الشارع ومحكومة بها.

---

(١) المقاصد العامة للشريعة ٨٥.

(٢) الصفحات ١٠٦ إلى ١٢٢ من كتابه المقاصد العامة للشريعة، وأحال على الاعتصام للشاطبى، وحجة الله البالغة، وتنقيح الفصول للقرافى، وغيرها.

والمكلف إما أن يكون مقلدًا أو مجتهدا.

فإن كان عاميًّا مقلدا فالأصل فيه أن يتلقى الشريعة بدون معرفة مقاصدها التى ترمى إليها تفصيلًا؛ لأن معرفة المقاصد نوع دقيق من أنواع العلم)، (وأما إن كان مجتهدًا يتصرف فى الشريعة باستنباط الأحكام من النصوص والقواعد والمبادئ ويطبقها على الوقائع: فهذا لابد له من معرفة مقاصد الشريعة؛ لأن اجتهاده فى الأمور التى ليست دلالتها واضحة إنما يقع موقعه على فرض أن يكون ما ظهر له هو الأقرب إلى قصد الشارع، والأولى بأدلة الشريعة، دون ما ظهر لغيره من المجتهدين، فيجب عليه اتباع ما هو الأقرب.

وتصرف المجتهدين فى الشريعة له خمسة أنواع:

الأول: فهم مدلولات الألفاظ التى وردت فى الكتاب والسنة بحسب الوضع اللغوى والاستعمال الشرعى الذى يقتضيه الاستدلال الفقهى. وقد تكفل ببيان معظم هذا علماء الأصول.

واحتياج المجتهد فى هذا النوع إلى مقاصد الشريعة احتياج ما، بحيث يتأكد من دلالة اللفظ اللغوية والاستعمال الشرعى.

الثانى: بعد التأكد من سلامة الدلالة بمقتضى اللغة أو بمقتضى الاستعمال الشرعى: يبحث عما يعارض الأدلة التى لاحت له، والتى استكمل إعمال النظر فى استفادة مدلولاتها؛ ليعتقد بأن تلك الأدلة سالمة مما يُبطل دلالتها، وما يقتضى عليها بالإلغاء، وهو نسخها، أو بالتقييد أو التخصيص. فإذا اعتقد أن الدليل سالم عن المعارض: أعمله، وإذا وجد له معارضًا: نظر فى كيفية العمل بالدليلين معًا، أو رجحان أحدهما على الآخر.

واحتياج المجتهد إلى معرفة المقاصد فى هذا النوع أشد من النوع الأول؛ لأن باعث اهتدائه إلى البحث عن المعارض والتنقيب عن ذلك المعارض فى مظانه يقوى ويضعف بمقدار ما ينقدح فى نفسه وقت النظر فى الدليل الذى بين يديه أن ذلك الدليل غير مناسب لأن يكون مقصودًا للشارع على عِلاته.

فبمقدار تشككه فى أن يكون ذلك الدليل كافيًا لإثبات حكم الشرع فيما هو بصدده: يشتد تنقيبه على المعارض، وبمقدار التشكك: يحصل له الاقتناع بانتفاء بحثه عن المعارض عند عدم العثور عليه.

الثالث: قياس ما لم يرد حكمه فى أقوال الشارع على حكم ما ورد حكمه فيه، بعد أن يعرف علل التشريعات الثابتة بطريق من طرق مسالك العلة.

واحتياج المجتهد إلى معرفة مقاصد الشريعة فى هذا النوع ظاهر؛ لأن القياس يعتمد إثبات العلل، وإثبات العلل قد يحتاج إلى معرفة مقاصد الشريعة، كما فى المناسبة، وتخريج المناط، وتنقيح المناط، وإلغاء الفارق. ولذلك جعلوا العلة ضابطًا للحكمة، ووجوه الحكم الشرعية من المقاصد.

النوع الرابع: إعطاء حكم لفعل أو واقعة وقعت للناس، ولا يُعرف حكمها فيما لاح للمجتهدين من أدلة الشريعة، ولا نظير له لقياس عليه.

فاحتياج المجتهد فى هذا النوع إلى معرفة مقاصد الشارع أظهر؛ لأن هذا النوع كفيل بدوام أحكام الشريعة وعمومها للعصور والأجيال التى أتت بعد عصر الرسول عليه الصلاة والسلام، والتى تأتى إلى انقضاء الدنيا. وفى هذا النوع أثبت الإمام مالك رحمه الله ومَن معه حُجية المصالح المرسلة، وقال الأئمة بمراعاة المصالح الشرعية الضرورية، وألحقوا بها الحاجية والتحسينية، وسموا الجميع بالمناسب، وقد قسمه إمام الحرمين إلى خمسة أقسام).

وفى هذا النوع وقع النزاع والجدل بين من جنحوا إلى الرأى ومن جنحوا إلى الاستمساك بالنصوص.

النوع الخامس: ما يسمى بالتعبّدى من الأحكام الشرعية، وعلى المجتهد فى هذا النوع - إذا عجز عن إدراك حكمة الشارع فى حكم من الأحكام - أن يتهم نفسه بالقصور ويستضعف علمه فى جنب سعة الشريعة وكمالها. وكل ما ورد عليه فى شرع الله مما يصادم الرأى فإنه حق يتبين على التدريج، حتى يظهر فساد ذلك الرأى؛ لأن الشرع حق، والحق لا يختلف فى نفسه.

وحاجة المجتهد فى هذا إلى مقاصد الشريعة أنه بمقدار ما يتحصل من مقاصد الشريعة ويستكثر مما حصل فى علمه منها: يقل بين يديه هذا النوع التعبدى. والعلماء فى مقام فهم مقاصد الشريعة متفاوتون.

الطرق التى تعرف بها مقاصد الشارع

قال د. يوسف العالم أنها ثلاث طرق:

الأول: النص الصريح المعلل.

(والمتتبع لآيات التشريع فى الكتاب الحكيم وأحاديث الأحكام: يجد معظمها مقرونًا بالتعليل). مثل قوله تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾ [الأنفال:٦٠]، وقوله: ﴿قُل لِّلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَٰلِكَ أَزْكَىٰ لَهُمْ﴾ [النور:٣٠]، وقوله تعالى: ﴿مَّا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنكُمْ﴾ [الحشر:٧].

وكذا فى الحديث، كقوله ﷺ: «من صلى بالناس فليخفف؛ فإن فيهم المرىض والضعيف وذا الحاجة».

قال: الطريق الثانى: إستقراء تصرفات الشارع.

جاء فى قواعد الأحكام للعز بن عبد السلام: «من تتبع مقاصد الشرع فى جلب المصالح ودرء المفاسد: حصل له من مجموع ذلك اعتقاد أو عرفان بأن هذه المصلحة لا يجوز إهمالها، وأن هذه لا يجوز قربانها، وإن لم يكن فيها إجماع ولا نص ولا قياس خاص، فإنّ فهم نفس الشرع يوجب ذلك»[(١)].

فإذا كان فهم الشريعة يخلق الملكة القوية فى معرفة المصالح والمفاسد المقصودة للشارع: فإن ذلك لا يتم إلا باستقراء تصرفات الشارع، وباستقراء الجزئيات يمكننا أن نصل إلى مقصد كلى للشارع.

(والاستقراء نوعان:

(النوع الأول: **استقراء الأحكام**. باستقرائنا للأحكام التى عُرفت عللها. وهذا الاستقراء فى الواقع يئول إلى استقراء تلك العلل المثبتة بطريق مسالك العلة، فإن باستقراء العلل: يحصل العلم بمقاصد الشارع بسهولة؛ لأننا إذا استقرأنا عللًا كثيرة متماثلة فى

(١) قواعد الأحكام ٢/ ١٨٩، والموافقات ١/ ١٥.

كونها ضابطًا لحكمة متحدة: أمكننا أن نستخلص منها حكمة واحدة؛ فنجزم بأنها مقصد شرعي، كما يُستنتج من الجزئيات تحصيل مفهوم كلي على حسب قواعد المنطق).

مثال ذلك: (أننا إذا علمنا علة النهي عن المزابنة، الثابتة بمسلك الإيماء في قوله ﷺ لمن سأل عن بيع التمر بالرطب: «**أينقص الرطب إذا جفّ؟**» قال السائل: نعم. قال: «**فلا إذن**». فيحصل لنا بذلك أن علة تحريم المزابنة - وهي بيع مجهول بمعلوم أو مجهول بمجهول من جنسه - هي الجهل بمقدار أحد العوضين، وهو الرطب منهما المبيع باليابس؛ لأنه ينقص بالجفاف.

وإذا علمنا النهي عن بيع الجزاف بالمكيل، وعلمنا أن علته جهل أحد العوضين بطريق استنباط العلة، فإننا نصل إلى أن مقصد الشارع: تجنب الغرر بقدر الإمكان. ومن ذلك نهيه عليه الصلاة والسلام عن شراء ما في بطون الأنعام حتى تضع، وعن بيع ما في ضروعها إلا بكيل، وعن ضربة الغائص، أي: الذي يغوص في البحر لأجل الجواهر. والعلة في جميع ذلك ترجع إلى الجهالة والغرر، وعدم القدرة على التسليم).

وهكذا فإننا (بعد معرفة هذه العلل وغيرها في مجال العقود المنهي عنها لهذا السبب: يمكننا أن نستخلص منها قصدًا واحدًا وهو: إبطال الغرر في المعاوضات، وبذلك لا يبقى خلاف في أن كل تعاوض اشتمل على خطر، أو غرر، وجهالة في ثمن أو مُثمن، أو أجل، فهو تعاوض باطل).

(النوع الثاني من أنواع الاستقراء: هو استقراء أدلة أحكام اشتركت في غاية واحدة وباعث واحد).

مثال ذلك: أنه (من المعلوم أن النهي عن الاحتكار في الطعام، الوارد في قوله ﷺ: «**من احتكر طعاما فهو خاطئ**»: علته: إقلال الطعام من الأسواق. وكذلك النهي عن تلقي الركبان، وبيع الطعام قبل قبضه؛ علته: طلب رواج الطعام في الأسواق. ويرى بعض العلماء أن النهي عن بيع الطعام بالطعام نسيئة علته: هي أن يبقى الطعام في الذمة، فيفوت رواجه. ومن ذلك النهي عن بيع الحاضر للبادي.

وبهذا الاستقراء لهذه الأدلة: يحصل لنا العلم بأن رواج الطعام وتيسير تناوله: مقصد من مقاصد الشرع، ونعمد إلى هذا المقصد فنجعله أصلًا، ونقول: إن الرواج إنما يكون

بصور من المعاوضات، والإقلال يكون بصور من المعاوضات أيضًا؛ لأن الناس لا يتركون التبايع. أما ما عدا المعاوضات فلا يخشى معه عدم رواج الطعام، ولذلك قالوا بجواز الشركة والتولية والإقالة في الطعام قبل قبضه).

(والطريق الثالث من الطرق التي نتعرف بها على مقاصد الشرع: الاهتداء بالصحابة رضوان الله عليهم، والاقتداء بهم في فهم الأحكام من الكتاب والسنة وتطبيقها على الوقائع، وذلك لما توفر فيهم من صدق الإيمان، وفصاحة اللسان، وأصول البيان، ومعاصرتهم لنزول القرآن، ومشاهدتهم لمن كُلف ببيان القرآن بأفعاله وأقواله وتقريراته) (فالصحابة رضوان الله عليهم: عاصروا مبدأ نزول التشريع ولازموه وعزّروه ونصروه إلى أن بلغ أشده بقوله تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾ [المائدة:٣]، فهم إذن أجدر الناس بفهم عبارته ومعرفة مقاصده، فعن طريقهم وصلت الشريعة إلى التابعين وتابعيهم والأجيال المتعاقبة إلى يومنا هذا).

ونقطة الضعف في مثل هذه النقول بالنسبة لفقه الدعوة، لا لعموم البحث الفقهي: أن الباحثين يوردون أمثلة من العبادات والمعاملات، كأمثلة المزابنة والاحتكار، فتنشأ حاجة لإيراد أمثلة سياسية ودعوية تعين الداعية على الاستفادة من هذه الأصول.

وأحد الأمثلة الدعوية التي تتبادر إلى الذهن: أننا نعلم أن علة الجهاد: إنما لتكون كلمة الله هي العليا، ولرفع الظلم الذي يحرص الكافر على أن يوقعه على المسلمين. وكذلك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لهما علة مشابهة مقاربة لرفع حيف يصدر عن فاسق أو تصويب انحراف. وتحريم موالاة الكافر إنما يفرضه حسم المقدمات والممهدات التي تؤدي إلى إضعاف قوة المسلمين ووحدتهم عند الحرب، من تسرب خبر إلى جاسوس كافر يواليه المسلم من دون أن يفطن لذلك، أو إلقاء كلمة تخذيل في روع المسلم يتقبلها دون تمييز ويذيعها بين صفوف المسلمين. وهكذا من اجتماع هذه العلل المتماثلة أو المتقاربة نستطيع أن نؤكد المعنى الظاهر في آية: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِۦ وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾ [المنافقون:٨]، وأن نجعل تحصيل عزة الإسلام والمسلمين مقصدًا شرعيًّا نستنبط منه أنواعًا من الإفتاء بتحريم أو كراهة بعض أشكال التعامل مع الكفار، أو التعامل السياسي، ونفرض العزيمة، ونقلل الترخص، ونمنع الدعاة من مواقف فيها دونٌ وانسحابٌ ودَنِيّة ولحوق عار أو شكل من السمعة المعنوية الردية.

كذلك نعلم من ظواهر الشرع أن التناصح بين المسلمين واجب، وأن الدين النصيحة، والعلة فى ذلك: الاستفادة من عقل وفقه ونباهة مسلم لتسديد تصرف مسلم آخر تعوزه بعض هذه الصفات. ثم نعلم أن علة كون يد الله مع الجماعة أن تصرفهم يلاحظ عموم المنفعة الإسلامية وهو من الأنانية الفردية أبعد. ثم إن عِلة الإجماع كأصل من أصول معرفة الأحكام أن العدد الكبير من العلماء أبعد عن الخطأ فى الرأى وفهم الشرع. ثم إن الصحابة كانوا طبقات، وأن النبى ﷺ كان يُدنى قدماء المهاجرين وأصحاب بيعة العقبة، وعلة ذلك أنهم أهل سابقة وبذل واضح، وهم الذين اختارهم القدر الربانى ليتمثل بهم الفرقان فى بدر، فتجتمع هذه العلل لجعل الشورى ملزمة، والقيادة جماعية، وجعل ذلك من مقاصد الشريعة، وترجيح تفسير آية: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ﴾ [آل عمران:١٥٩] بالوجوب والإلزام، ومن ثم إجراء جميع الإفتاء الدعوى وفق ذلك، وتضمين الأنظمة الداخلية والدساتير الدعوية واللوائح التنظيمية معنى جماعية القيادة، ومنع تفويض داعية فرد بالاستبداد بأمر القيادة مهما كان من العلم والورع، والتوقف عن التوقيع على صك بياض ولو كان للفضيل بن عياض، وما يظنه الظان من أن فعل الخلفاء الراشدين يكسر وجوب ما نقول به فهو فى وهم؛ لأن غاية ما هنالك أنهم فعلوا ذلك ولم يقولوا ويصرحوا بوجوب ما عملوه، ونحن نعلم أن السنة العملية للنبى ﷺ لا تفيد الوجوب إلا بقرينة زائدة على الفعل، فكيف بسنة عملية لمن هو دون النبى ﷺ؟ وهكذا تنتهض العلل التى ذكرناها وأشياء أخرى تقاربها لتعزيز منطق الجزم بأن إلزامية الشورى وجماعية القيادة هما مقصد من مقاصد الشريعة، وما كان رضا الفقهاء بتوارث الخلافة وإمضاء حكم الإمام المتغلب والسكوت عن انعدام الشورى إلا من باب سد الذرائع ودرء فتن يتوقعونها، ولم يجرؤ إمام من الفقهاء على تجويز تلك الأوضاع الشاذة. إنما هو فقه الضرورات يحمل على التغافل عنها، وأما تخبطات علماء السوء ووعاظ السلاطين فلا يُعتد بها، وجمهور الفقهاء برىء من تزلفاتهم وتحريفهم الكلم عن مواضعه.

ومن الأمثلة الدعوية السياسية أيضًا أننا نرى مئات الآيات القرآنية تؤكد ذم اليهود وأخلاقهم ووجوب قهرهم وانتزاع أى سلطة لهم إن تمكنوا منها، وعلة ذلك: الغدر، وعداوة المسلمين، ثم الأحاديث القولية فى ذلك مشهورة، والسيرة العملية أكدت ذلك وحصل لهم إجلاء وقتل وإذلال، وبذلك نستطيع أن نجزم بأن استمرار التضييق عليهم

وحربهم مقصد شرعى قطعى يمنع الصلح معهم صلحًا يقر لهم بحق دائم فى أرض فلسطين، ويؤدى إلى تطبيع معاشى معهم، خلافًا للأمم النصرانية أو المجوسية أو الوثنية، فإنه لم يرد فى الشرع ما يجعل إدامة الحرب معهم واجبًا أو الإلحاح فى إذلالهم مستديما، بل إن جنحوا للسلم نجنح أيضا ما لم تكن بقايا ظلم نستدرك عليها، بينما ربع القرآن أو خمسه وصايا تقرر فساد اليهود وعداوتهم، وبذلك يمنع الفقه ما هو أكثر من الهدنة مع اليهود، ويوضح أن كَبتهم مقصد شرعى دائم، ولا يمكن لفتوى أن تخرق هذا المدرك الشرعى الإيمانى القطعى، والصبر واحتمال الأذى وانتظار الفرج مع الاستعداد هو المسلك الوحيد الواجب الذى يفتى به، وتقصير الحاكمين أو الجيل اللاهى من ذرارى المسلمين ليس بحجة تنقض هذه الحقيقة الإيمانية القطعية، وكل ما حصل من اتفاقات تخالف هذا المقصد الشرعى باطلة.

هذه أمثلة تكفى لتوضيح مكانة المقاصد، وفى ثنايا الفصول القادمة مزيد منها، مع الإشارة إلى أن فتوى المفتى قد لا تستند إلى دليل أصولى واحد، وإنما تتعدد أدلتها، وعند التوغل فى مبحثنا سيتضح ذلك جليًّا.

المقاصد الكبرى الرئيسة : العدل وتغيير الفساد

تحقيق العدل والإحسان، مقصد شرعى رئيس، ويتممه رفع الظلم ونجدة المظلوم.

قال يوسف العالم فى تعقيبه على الآية الكريمة: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَٱلۡإِحۡسَٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَيَنۡهَىٰ عَنِ ٱلۡفَحۡشَآءِ وَٱلۡمُنكَرِ وَٱلۡبَغۡيِۚ يَعِظُكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَذَكَّرُونَ ٩٠﴾ [النحل] : (فالعدل بين الناس مقصود للشارع، ويُبرز هذا المعنى تصريح الآية بالمفهوم المخالف للعدل المأمور به، وهو النهى عن الفحشاء والمنكر والبغى، وهذه الثلاثة ما هى إلا جماع المفاسد)[1].

وفى الأمر بالعدل آيات أخرى وأحاديث كثيرة، حتى أصبح هذا المقصد العنوان الذى يوصف به الإسلام، بل كل الأديان، وهو من معانى الفطرة التى أشار إليها ابن عاشور.

---

(١) المقاصد العامة ٨٦.

فكل ما حقق العدل: يفتى به المفتى، كما أن كل ما حقق العدل يقضى به القاضى، ومفتى الدعوة يفتى استنادًا إلى هذا المقصد العام إن لم يجد نصًّا أو قياسًا ظاهرًا أو مصلحة منضبطة الوصف، كما أن قيادة الدعوة تأمر الحاكم والمحكوم بالعدل، وتنتصر للمظلوم، شعبا أو جماعة أو فردًا، ما لم يمنع من ذلك نشوء ضرر أكبر من الظلم الذى يراد رفعه، وفق قاعدة الموازنة، وكان نصر المظلوم أحد أركان بيعة المسلمين للنبى ﷺ.

والله تعالى ذمّ كافرًا: ﴿وَإِذَا تَوَلَّىٰ سَعَىٰ فِي ٱلْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ ٱلْحَرْثَ وَٱلنَّسْلَ ۗ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْفَسَادَ ﴿٢٠٥﴾﴾ [البقرة] (وهذا مناقض لقصد الشارع فى خلقه وأمره) كما يقول يوسف العالم[1].

فرفع الفساد والرعونات والطيش الإنسانى مقصد شرعى قطعى، سواء صدر هذا الفساد من كافر أو مسلم فاسق، وكثيرًا ما يحدث هذا عند الثورات والتحديات السياسية، فيكون القتل الجزاف، وإهلاك حتى الحيوان والزروع، وتخريب القرى وتشريد الأبرياء، وكل ذلك كان كثيرًا وسبّب عُقدًا وآلامًا وأحزانًا وثارات، ومن شأن مفتى الدعوة أن يفتى بمنع الفساد، وأن يعلم الدعاة إذا عارضوا أو تظاهروا أو قاتلوا أن لا يعتدوا على برىء ولا يقترفوا تخريبا، بحيث تتميز أنماط الأداء السياسى الدعوى عن أنماط الأداء الحزبى العلمانى، وقد رأيت من محاسن حزب «العدالة والوحدة» الإسلامى فى إندونيسيا أنهم إذا قاموا بمظاهرة فى جاكارتا يخصصون فرقة منهم لتنظيف الشارع والمكان الذى قامت فيه المظاهرة من الأوراق والنفايات، ولاحظ ذلك بعض رجال الصحافة فكتب عن نمط إسلامى جديد فى العرف السياسى. كما أن على الدعوة فى مواقفها أن تنهى عن منكر الساسة الذين يهلكون الحرث والنسل عند ممارستهم العمل السياسى، وتقيس عليها إهلاك التعليم المدرسى، والتجارة، والعمل الخيرى المستدرك على فسادهم، والمستشفيات والرعاية الصحية، ونظام المرور، وأعمال الدوائر البلدية فى النظافة، وأمثال ذلك، فإن العلة واحدة، وقد اعتادت بعض الجيوش فى بعض البلاد الإسلامية عند قمع الثورات أن إذا أطلقت طلقة من قرية: دُمرت القرية كلها وقُتل من فيها حتى المرأة والطفل والحيوان، ولما تعاون فصيل من أهل مدينة حلبجة مع إيران أثناء الحرب: أمر صدّام بإهلاك نسل حلبجة من العاجزين والنساء والأطفال بالغازات السامة فأبادت

(١) المقاصد العامة ٨٧.

أكثر من خمسة آلاف منهم فى دقائق، فى حين كان رجال القتال من أهلها خارجها، وارتُكبت فى ليبيا والجزائر والصومال ولبنان وسوريا جهالات عنوانها: إهلاك الحرث والنسل، لا يقترفها الحاكم فقط بل الفصائل المتنازعة أيضًا، وكل ذلك من المنكر الذى يجب أن تقف الدعوة ضده، وتبرأ منه، وتمارس نقيضه من أنواع المعروف، وتسعى إلى عمران الأرض، فهمًا للآية الكريمة ﴿وَٱسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ [هود:٦١]، وجعل النبى ﷺ إماطة الأذى عن الطريق: أدنى الإيمان، (وبذلك ندرك أن مقاصد الشرع محصورة بين وجوه المصالح، كبيرة كانت أو صغيرة) كما يقول يوسف العالم، ومن ذلك كون الكلمة الطيبة صدقة، وتعين الرجل فى دابته فتحمله عليها أو ترفع له عليها متاعه: صدقة، مما رواه البخارى.

وهكذا يتضح أن تغيير الفساد: من مقاصد الشريعة، ونبه الطاهر بن عاشور إلى أن من مقاصد الشريعة: (تغيير الأحوال الفاسدة وإعلان فسادها، وهذا المقام هو المُشار إليه بقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ وَلِيُّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ يُخْرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ﴾ [البقرة:٢٥٧]، وقوله: ﴿وَيُخْرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ بِإِذْنِهِۦ وَيَهْدِيهِمْ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿١٦﴾﴾ [المائدة]. والتغيير قد يكون إلى شدة على الناس؛ رعيًا لصلاحهم، وقد يكون إلى تخفيف؛ إبطالًا لغلوهم)[(١)].

ويقابله: إقرار المعروف، ونبه الطاهر بن عاشور إلى أن مقاصد الشريعة: (تقرير أحوال صالحة قد اتبعها الناس، وهى الأحوال المعبر عنها بالمعروف فى قوله تعالى: ﴿يَأْمُرُهُم بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ [الأعراف:١٥٧]. وأنت إذا افتقدت الأشياء التى انتحاها البشر منذ القدم وأقاموا عليها قواعد المدنية البشرية: تجدها أمورًا كثيرة من الصلاح والخير توورثت من نصائح الآباء والمعلمين والمربين والرسل والحكماء والحكام العادلين، حتى رسخت فى البشر، مثل: إغاثة الملهوف، ودفع الصائل، وحراسة القبيلة والمدينة، والتجمع فى الأعياد)[(٢)].

(وأكثر ما يحتاج إليه فى مقام التقرير هو حكم الإباحة؛ لإبطال غلو المتغالين بحملهم على مستوى السواد الأعظم من البشر الصالح، كما قال الله تعالى: ﴿وَيُحِلُّ لَهُمُ

(١) مقاصد الشريعة ١٠٢.

(٢) مقاصد الشريعة ١٠٢، ١٠٣.

﴿ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ ٱلْخَبَٰٓئِثَ﴾[الأعراف:١٥٧] فإن الطيبات تناولتها الناس، وشذ فيها بعض الأمم وبعض القبائل فحرموا على أنفسهم طيبات كثيرة)[(١)].

(ويحتاج أيضًا فيه إلى دفع ما يعلق بالأوهام من العوارض، يخيل إليهم أن الصالحات مفاسد لصدورها من المتلبس بالفساد. فقد سأل حكيم بن حزام رسول الله ﷺ فقال: أرأيت أعمالًا كنت أتحنث بها في الجاهلية، من صدقة وعتق وصلة رحم؟ فقال: رسول الله ﷺ: «**أسلمت على ما سلف من خير**»[(٢)].

وهذا أصل مهم في تجويز دخول الدعوة ودولة الإسلام في مواثيق مع الكفار على إقرار خصال من المعروف يقرها الإسلام، مثل: ميثاق حقوق الإنسان، إذا كنا نأمن تفسير حرياته بأنها تشمل حرية الدعوة إلى الإلحاد، وإذا أوضحنا لزوم عدم تساوى المسلم والكافر في بعض الحقوق التي يؤثر فيها دين الشخص، كما مرّ في الاستثناء من مقصد التساوى في كلام الطاهر بن عاشور نفسه.

وجمع ابن تيمية ذلك، وبيّن أن (تحريم الخبائث يندرج في معنى النهي عن المنكر، كما أن إحلال الطيبات يندرج في الأمر بالمعروف؛ لأن تحريم الطيبات ما نهى الله عنه، وكذلك الأمر بجميع المعروف والنهي عن كل منكر مما لم يتم إلا للرسول، الذي تمم الله به مكارم الأخلاق المندرجة في المعروف)[(٣)].

المساواة من مقاصد الشرع الرئيسة

قال الطاهر بن عاشور: (المساواة في التشريع أصل لا يتخلف إلا عند وجود مانع، فلا يحتاج إثبات التساوى في التشريع بين الأفراد أو الأصناف إلى البحث عن موجب المساواة، بل يكتفى بعدم وجود مانع من اعتبار التساوى. ولذلك صرح علماء الأمة بأن خطاب القرآن بصيغة التذكير يشمل النساء. ولا تحتاج العبارات من الكتاب والسنة في إجراء أحكام الشريعة على النساء إلى تغيير الخطاب من تذكير إلى تأنيث ولا عكس ذلك.

---

(١)، (٢) مقاصد الشريعة ١٠٣.

(٣) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام ابن تيمية ٢٨/ ١٢٢.

وفى صحيح البخارى عن عبادة بن الصامت قال: كنا عند النبى ﷺ فقال: «**أتبايعونى على أن لا تشركوا بالله شيئا ولا تسرقوا ولا تزنوا وقرأ آية النساء**» الحديث. وإن الأصل فى الأفعال الصادرة من رسول الله ﷺ أنها مشروعة للأمة حتى يدل دليل على الخصوصية.

وموانع المساواة هى العوارض التى إذا تحققت تقتضى إلغاء حكم المساواة لظهور مصلحة راجحة فى ذلك الإلغاء أو لظهور مفسدة عند إجراء المساواة. وأعنى بالعوارض اعتبارات تلوح فى أحوال معروضات المساواة فيصير إجراء المساواة فى أحوال تلك المعروضات غير عائد بالصلاح فى بابه ويكون الصلاح فى ضد ذلك، أو يكون إجراء المساواة عندها، أى: عند تلك العوارض فسادا راجحًا أو خالصا.

وليست تسميتها بالعوارض مرادا منه أنها أمور عارضة مؤقتة؛ لأن هذه العوارض قد تكون دائمة أو غالبة الحصول، وإنما تسميتها بالعوارض من حيث إنها تبطل أصلًا منظورًا إليه فى الشريعة نظرًا أو لا، فجعلت لأجل ذلك أمورًا عارضة إذ كانت مبطلة أصلًا أصيلًا لأننا بيّنا أن المساواة هى الأصل فى التشريع.

وقاعدة اعتبار هذه الموانع واعتبار تأثيرها فى منع المساواة أن اعتبارها يكون بمقدار تحققها وبمقدار دوامها أو غلبة حصولها، وأن اعتبارها موانع للمساواة يكون فى الغرض الذى من حقها أن تمنع المساواة فيه لا مطلقا، فالفضائل مثلا تمنع مساواة الفاضل للمفضول فى الجزاء والمنح، ولا تمنع مساواتها فى الحقوق الأخرى. والمرجع فى معرفة تقدير ما تمنع هذه الموانع التساوى فيه هو إما المعنى الذى اقتضى المنع وإما قواعد التقنين؛ فمعرفة مساواة العالم بعلم ما لمن ليس بعالم به فى آثار ذلك العلم ترجع إلى المعنى. وكذلك معرفة عدم مساواة غير المسلمين من أهل ذمة الإسلام للمسلمين فى بعض الحقوق مثل ولاية المناصب الدينية ترجع إلى المعنى؛ لأن صلاح الاعتقاد من أصول الإسلام، فيكون اختلال اعتقاد غير المسلم موجبا انحطاطه فى نظر الشريعة عن الكفاءة لولاية أمور المسلمين، لأن ذلك الاختلال لا ينضبط عندنا فلا ندرى مقدار ما ينجر للجماعة من تصرفاته إذا أسندت إليه . ولذلك اتفق العلماء على منع ولاية غير المسلم فى كثير من الولايات، واختلفوا فى بعضها مثل: الكتابة والحسابة)[1].

(١) مقاصد الشريعة ٩٦، ٩٧.

(ثم إن العوارض المانعة من المساواة في بعض الأحكام أقسام أربعة: جبلية، وشرعية، واجتماعية، وسياسية، وكلها قد تكون دائمة أو مؤقتة طويلة أو قصيرة.

فالجبلية والشرعية والاجتماعية تتعلق بالأخلاق واحترام حق الغير وبانتظام الجماعة على أحسن وجه.

والسياسة تتعلق بحفظ الحكومة الإسلامية من وصول الوهن إليها.

فالموانع الجبلية الدائمة كمنع مساواة المرأة للرجل فيما تقصر فيه عنه بموجب أصل الخلقة، مثل: إمارة الجيش والخلافة عند جميع العلماء، ومثل: القضاء في قول جمهور من علماء الإسلام)[1].

(ويلحق بالجبلي أيضا صفات مكتسبة ناشئة عن قابلية وعن سعي تترك آثارا في الخلقة لا يبلغ إلى مثلها إلا من اكتسب أسبابها فتفيد كماله في الإحساس والتفكير؛ مثل تفاوت العقول والمواهب في الصلاحية لإدراك المدركات الخفية، فلا مساواة بين العالم وغيره في كل عمل فيه أثر بيّن لتفاوت الإدراك، مثل: التصدى لتفهم الشريعة، والقدرة على تلقى ما طريق تلقيه الاستنباط، والمقدرة على تعرف أحكام الشريعة في مختلف النوازل، وعلى تنزيلها في الأحوال الصالحة لها كإدراك التفرقة بين مشتبه النوازل، وإدراك حيل الخصوم، وعدالة الشهود. فلذلك كان بلوغ مرتبة الاجتهاد موجبا ترجيح صاحبه لولاية القضاء ومانعًا من مساواته لمن هو دون مرتبته من العلماء. وكذلك القرب من مرتبة الاجتهاد بالنسبة لذى البعد عنها.

فحقيق بالفقهاء وولاة الأمور أن يراعوا هذه الموانع ومقاديرها وتأصيلها، فيُعملوا آثارها في المساواة بعد تحقق ثبوتها، ويعلموا ما كان منها متعلقًا تعلقًا ضعيفًا بالجبلة يقبل الزوال لحصول أضداد أسبابه، فلا ينوطوا به أحكاما دائمة. وما كان منها خفيا حصوله لا ينبغي مراعاته إلا بعد التجربة)[2].

(وأما الموانع الاجتماعية فأكثرها مبنيٌّ على ما فيه صلاح المجتمع. وبعضها يرجع إلى المعاني المعقولة، وبعضها يرجع إلى ما تواضع عليه الناس واعتادوه فتأصل فيهم.

---

(١) مقاصد الشريعة ٩٧.

(٢) مقاصد الشريعة ٩٨.

مثال الأول: منع مساواة الجاهل للعالم في التصدى للنظر في مصالح الأمة)[١].

(وأما الموانع السياسية فهى الأحوال التى تؤثر فى سياسة الأمة فتقتضى إبطال حكم المساواة بين أصناف أو أشخاص أو فى أحوال خاصة. كل ذلك لمصلحة من مصالح دولة الأمة)[٢].

والمنطق فى الاجتهاد الدعوى يجرى هذا المجرى أيضًا، فالأصل: المساواة بين الدعاة، لكنهم يتفاوتون فى الأهلية والكفاية والعلم، وبذلك تنعدم المساواة بينهم فى القيام بأنواع الإمارات، وعلى هذا انبنت نظرية الشروط فى استكفاء الأمناء وتقليد النصحاء، وهو مبحث يتضح خلاله تمام الاتضاح أن النصوص العامة فى الشروط والصفات فضفاضة فى معانيها، ولذلك يلجأ قائد المجموعة الدعوية إلى توزيع الأمناء من الدعاء على مراكز المسئولية وفق نظرة مقاصدية واسعة الآفاق والتخريج، ويكون اجتهاده فى ذلك عريضًا جدًّا، حتى ليستعين فيه بمجرد الفراسة الإيمانية ونور وجه التابع أو غبش يعتريه، بل بالنبرة، ويعتبرها الدليل على عزمات القلب أو اللحن، مادام القائد يجزم بأنه يفعل ذلك اجتهادًا يريد إعزاز حال الإسلام قدر الإمكان، دون هوى أو معان رديئة.

لكن هذا لا ينفى أن الأصل: تساوى الدعاة فى الحقوق والواجبات، الرجال والنساء سواسية، وعلى ذلك ينبغى أن تُبنى الأنظمة الداخلية للجماعة الإسلامية، إلا ما يستثنى مما يوجبه تعليل واضح يشير إلى الفرق.

والأمر كذلك فى التجمع العالمى، تتساوى الأقطار فى الحقوق والواجبات وقوة التصويت على القرار، إلا ما يكون من فرق يعززه منطق الفقه، كضخامة العدد التى تشير إلى قوة التأثير، فليس القطر الصغير مثل: قطر كبير تكون الكتلة الدعوية فيه أضعافًا، وليس القطر الذى يكثر فيه المخضرمون أهل التجربة الطويلة مثل قطر ناشئ لم تعرك دعاته المعاناة بعد، وقد أخذ بذلك النظام العالمى فعلا ومَنحَ أصواتًا أكثر للقطر الواسع أو القديم، ومنطقه فى ذلك صحيح، قياسًا على عدم تساوى المقلد والمجتهد، واستنباطًا من مكانة المهاجرين والأنصار أهل العقبة، ومن أنفق جهده وليس ماله فقط قبل الفتح أو

---

(١)، (٢) مقاصد الشريعة ٩٨ .

بعده، والفتح فى المثال الدعوى: فتح تجاوز مراحل التأسيس، وفتح النضوج وتدوين الفكر الإسلامى والانتشار الواسع والصمود وسوابق الجهاد وتحمّل المحن ومداراة الفتن، وليس الحكم هو صورة الفتح الوحيدة.

ومن المساواة أيضًا: مساواة أجزاء القطر فى الميزانية الحكومية، بحيث لا تتنعم المدن والعاصمة على حساب القرى والأرياف، إلا لسبب وجيه يجعل المساواة نسبية، من الأمور التى تقتضيها خطة الدفاع العسكرية مثلًا، أو الوجاهة التى ينبغى أن تبدو بها العاصمة لكونها مركز الحكم والتخصصات الرفيعة المستوى التى تخدم كل البلد، فالدعوة فى مواقفها تتبنى هذا الفهم فى المساواة وتأمر به.

ومن المساواة التى تأمر بها الدعوة: مساواة بين أبناء الشعب إذا تعددت قومياته، فى الحقوق والوظائف والفرص، وظلم الأكثرية للأقلية مشاهد، وهو من المنكر الذى يجب أن تنهى عنه الدعوة، إلا ما يكون من معاقبة مسىء يرد فعل الظلم بظلم مقابل وقتال وبغى، وهذا المقصد الشرعى فى المساواة يصلح كتخريج فقهى لحل المشكلة الكردية وأمثالها من مشكلات القوميات فى العالم الإسلامى، مثل: القضية البربرية، والطاجيك والأزبك فى أفغانستان، والبلوش فى إيران، ومشكلات مماثلة فى باكستان وإندونيسيا، وكل مطالب هذه الأقليات اليوم من الحق المختلط بالباطل، وبشكل بالغ التعقيد؛ لأن الظلم القومى الأول لم يكن الرد عليه بما يناسب الطرق السياسية الإسلامية، وإنما كان الرد عليه بظلم قومى مماثل يكون فى الغالب أكثر غلوًّا من الأول، وتم اقتباس أساليب شيوعية غوغائية فى كثير من الأحيان عند المطالبة، من تفجيرات وتخريب، وحصل تعاون مع العدو بسبب ذلك، حتى مع إسرائيل أحيانًا، وبذلك كله صارت القضايا معقدة لا يفتى فيها مفتى الدعوة استنادًا إلى مقصد المساواة فقط، بل إلى عدد من الأدلة والقواعد فى المصالح وتعارضها، وسد الذرائع، وعليه أن يرى بصفة خاصة: مقصد وحدة الأمة الإسلامية، وعدم جواز التجزىء والانفصال، إذ إن هذا المقصد قطعى ثابت بالآيات والأحاديث والإجماع، وأصحاب الأقليات يتجاوزون طلب المساواة إلى طلب الاستقلال، ولذلك تتعارض الأدلة اليوم بين يدى مفتى الدعوة، ويصبح الترجيح صعبًا، وإذا اتضح فإن العواطف الجياشة عند الأطراف المتنازعة ترفضه، إذ المنطق العقلانى عند الفتن قليل، وهذه الصراعات القومية هى من الفتن فى الوصف الإسلامى، ولذلك

يصعب أن نجد حلًّا إسلاميًّا لأوضاع معقدة سبّبتها علاقات غير إسلامية فى ظل سيطرة ما تزال غير إسلامية، إنما الحل الإسلامى يكون حين يكون هناك حكم إسلامى يعالج ذلك بموازين الإسلام ومقاصد الشرع، ويشذب عواطف الجميع الإيمان ويميل بها إلى التآخى والإحسان، وهو ما لم يحصل حتى الآن فى البلاد التى تشكو من هذه المشكلات القومية.

والآية الجامعة الفاذة التى توجه الحل الإسلامى للمشكلة القومية هى قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْ ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ۚ﴾ [الحُجرات:١٣]، ويؤيد معناها قوله تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰ﴾ [المائدة:٢].

(والتعارف مقصود به التعاون، ولا مراء أنه بغير هذا التعاون، لا يتصور أن تقوم حضارة أو عمران. وتفسير ذلك أنه إذا كان اختلاف الألوان والألسنة، أثرًا لاختلاف البيئات والبقاع، وضعًا جغرافيًا، ومناخًا، فإن لذلك أثره أيضًا فى اختلاف تلك البيئات ثروات ومقدَّرات، حيوانية وزراعية ومعدنية، وعلوما ومعارف؛ أى: منافع تختلف طبيعة، ومقدارًا، ونوعية، وغزارة ونزارة، وهذا واقع ندركه، ونعيش فيه، وهو مما يستوجب التبادل، والتكامل، كلٌّ وما يحتاج إليه، مما يفتقده ويفتقر إليه، من حاجات معايشة، مادة ومعنى، وهو متوفر عند الآخر، وهذا هو التكافل والتواصل الحضارى الذى قصده الإسلام من التعارف، فيما نرى، وهو أساس الحضارة والعمران على مستوى إنسانى عالمى.

فكان اختلاف الناس شعوبًا وقبائل، وألسنة وألوانا، مؤذنًا باختلاف البيئات التى يعيشون فيها، ثروات ومقدرات، ومعارف وعلومًا، وموجبًا بالتالى للتواصل والتكافل، وفاءً لما تتطلبه معايشهم، فضلًا عن كون ذلك أثرًا من آثار قدرة الله تعالى فى الخلق والتكوين، وهو مبدأ يقوم على معنى حضارى وإنسانى رائع حقًّا، لم يبلغ شأوه أى من التشريعات الوضعية حتى يومنا هذا، فيما نرى.

هذا، ومحال أن يُقر الإسلام بواقع وجود القبائل، والشعوب والأمم، ثم ينكر أن يكون لكل منها مصالح خاصة بها، وإنما يوجب ألا تمارس هذه المصالح على نحو يضر بالصالح الإنسانى العام، أو ينافى مقتضى الحق والعدل والمساواة، أو يخل بمبدأ التكافل والتواصل الإنسانى والحضارى فى دائرة البر والخير المشترك.

ولا يتم هذا على الوجه الأكمل، إلا إذا توافرت كل أمة على تنمية مصالحها، وثرواتها، ومعارفها، سعيًا منها للإسهام فى تحقيق المصلحة العليا للحياة الإنسانية على وجه هذه الأرض، دون افتئات، أو عدوان، أو ظلم، أو بغى، أو فساد، كما بينا.

والإدراك العميق لهذا المعنى الإنسانى فى فلسفة الإسلام السياسية، يمهّد السبيل لنشر دعوته، بقيمها الموضوعية، ومثلها العليا، إذ لا يعدو ذلك أن يكون ضربًا من التواصل الحضارى فى جانبه الفكرى والمعنوى، وهو أعظم خطرًا، وأبلغ أثرًا، من التواصل فى الجانب المادى المجرد)[1].

والحرية مقصد إسلامى رئيس آخر

والحرية مقصد شرعى يوازى المساواة، ويلتقى مع منطقها، ويكملها فى المعنى والأداء. ودليل الحرية الأكبر: الفطرة، فقد خلق الله الناس أحرارًا، واستصحاب أصل الإباحة يدل عليها ويكسبها منطقًا فى مجال المحاججة الفقهية، ثم معنى العزة التى منحتها الآية للمؤمنين يؤيدها، بل الحرية مفاد العزة ووجهها الآخر، وإيماءات مكارم الأخلاق التى بُعث بها النبى ﷺ تلتقى كلها مع تفريعات معنى الحرية ولوازمها الجزئية والجانبية، بل التوحيد أصلًا شمم وسمو ورفع رأس ينفى السجود لصنم أو طاغية متكبر، بل أصل الخلقة يدل على الحرية، فإن الله خلق الإنسان فى أحسن تقويم، والتقويم الحسن يقتضى تمكينه من السعى الحر فى الأرض، يعمرها ويعلى بين جنبات الحياة التسبيح.

ومن التكلف طلب الدليل على أن الشريعة جعلت الحرية من مقاصدها، وتعرف ذلك من المعنى المضاد، فإن من القطعى فى بدائه الناس أن الله يسخط لسجن عباده، وتعذيبهم، وتقييد أيديهم وأرجلهم، ورميهم فى الظلمات الرطبة خلف أبواب الحديد لا يسمعون غير أنين أصحابهم، والله لا يرضى استبداد حاكم بعد أن أمره بالشورى، ولا أن تُستنفر الجيوش لمراقبة المسلمين بعد أن وجهها للجهاد وقتال الكفار، وخلق العقول لتفكر لا ليعطلها كاره للفكر، وجعل الأجيال تترى ليعمروا الأرض لا ليعطلها معطل يحجزها عن الإنتاج والتعارف والسياحة فى الأرض.

---

(١) لفتحى الدرينى فى خصائص التشريع الإسلامى ٥٥، ٥٦.

وبهذا التقرير: نطلب الحرية، فإنه ما اجتمع مسلم وجاحد فى جو حر يعملان ما يشاءان: إلا كان المسلم هو الأظهر؛ لأن منطقه هو الأقوى، وعفافه مشاهد، ووقته أبرك، وشخصيته أكثر اتزانًا، وقلبه أبعد عن القلق والهواجس، فهو متفوق ابتداء بمؤهلاته النفسية المعنوية والفكرية، وإن تفوق خصمه ماليًّا وماديًّا.

ولهذا نحاول ما استطعنا تثبيت وترويج «الإعلان الإسلامى لحقوق الإنسان» المستند بلا شك على المكانة العالمية التى حازها «الإعلان العالمى لحقوق الإنسان»، وحتى لو لم نحصل على ذلك، وكان الإعلان العالمى متاحًا: دخلنا فى عقده رغم ذهابه إلى حريات تتحفظ عليها عقيدة التوحيد؛ لأن إيجابياته تبقى أكبر من سلبياته، ومستندنا فى ذلك أن الحرية مقصد شرعى قطعى، وقاعدة الموازنة بين المصالح والمفاسد. والمفروض فى القيادات أن تجعل مطلب الحرية وحقوق الإنسان مطلبًا رئيسًا فى الخطة الدعوية الإستراتيجية والخطط المرحلية، والفقه الدعوى يفتيها بذلك، ولها أن تحتج بهذا المنطق.

ويعكس مفتى الدعوة مقصد الحرية على علاقات الدعاة داخل الجماعة أيضًا، فيجزم بحرمة انفراد القائد بالرأى والقرار المصيرى، وإنما عليه اعتبار آراء قيادة تكون معه ومجلس شورى. كذلك حرية الداعية فى أن ينصح قيادته دونما تشهير وافتتان، فإن أساء فى ذلك: حول أمره إلى محكمة دعوية تعاقبه أو تفصله، ولا يفصله القائد، بل ولا القيادة مجتمعة، بل ولا مجلس الشورى مجتمعا، وهذا النسق من التفكير والعلاقة يؤدى إلى تعزيز مكانة «المؤسسات» فى الجماعة ومنحها قوة الحسم، فالقيادة مؤسسة، والمجلس مؤسسة، والمحكمة مؤسسة، وصلاحيات كل منها يجب أن تكون موصوفة ابتداء، وهو منطق يوجبه مقصد الحرية الشرعى، ويسنده مفاد البيعة الرضائية، إذ إن الداعية ألزم نفسه بالطاعة باختياره التام، فيجب أن نحترم ذلك منه ونجعلها طاعة بالحسنى، ومعنى الجماعية فى هذه المؤسسات هو أظهر صفات هذه الحسنى ومدلولاتها، وهذا الداعية قد وضع روحه ومستقبله وماله وسمعته على كفيه، وقدمها لقيادة الدعوة تتصرف فيها كيف تشاء؛ إيمانًا منه بضرورة ذلك للوصول إلى تمكين الدعوة والإسلام أن يقود الحياة ويستدرك على الفساد ويحفظ قضايا الأمة، فبأى حق بعد هذا يستبد فرد بالقرار ويعرّض الرقاب للقطع أو الأبدان للسجن والتشريد أو القلوب للحسرات والقلق؟!

كيف نكتشف الوصف المقاصدى

إن العلل التى يتداول ذكرها صاحب القياس تدخل كلها فى عداد المصالح والمقاصد، والمصالح المرسلة كلها مقاصد. وكذا باب منع الحيل، إنما يرتكز على أن المتحايل يخالف مقصد الشريعة.

وسد الذريعة يسلك نفس المسالك، إذ هو رعاية مقصد الشرع حين يؤدى تطبيق النص فى حال معيّن إلى ضد المقصد، فيوقف العمل به.

وكل من بحث فى المقاصد أشار إلى هذه المظان الشرعية للعثور على الوصف المقاصدى.

ومن هذه المظان: (انتباه الأصوليين -وخاصة الأحناف- إلى العنصر السياقى فى إدراك مقاصد الشارع من ألفاظه) [١]. مثل: ﴿ وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ ﴾ [البقرة:٢٢٨]. (ويفهم منها عن طريق السياق اللغوى أن مقصد الشارع من الحكم هو براءة الرحم. ولما كانت الفرقة بين الزوجين بسبب الطلاق تماثل الفرقة بينهما بسبب الفسخ فى المعنى المقصود السالف، وهو براءة الرحم: التحق الفسخ بالطلاق، ووجب على المرأة الاعتداد بثلاثة قروء فى حال الفسخ) [٢].

وواضح أن هذا الفهم من السياق هو أحد وجوه اكتشاف العلة وتحقيق المناط.

والفقه العام يورده هكذا، بهذا البرود وقلة الحفاوة، ويشير إلى أنه مجرد طريق هو مظنة اكتشاف العلة والمقصد، وعندى أن هذا أسلوب من أساليب استقراء المقاصد الشرعية فى فقه الدعوة هو أهم بكثير من أثره فى الفقه العام، ويلزمنا أن نحتفى بطريقة «مفاد السياق» هذه حفاوة مضاعفة؛ لأن آيات الجهاد والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، وآيات المحن والفتن، وطرائق الأنبياء فى الدعوة، وآداب التابع والمتبوع، وأوصاف المجتمعات والدول وأئمة العدل والظلم، وملامح مكارم الأخلاق والرذائل: هذه الآيات هى الأكثر الأكثف فى القرآن، وآيات الأحكام أقل، وكذا الأحاديث المقابلة لها فى مواضيعها، وهذا يعنى احتمال أن نعثر عبر السياق على كثير من العلل والمقاصد

(١) نظرية المقاصد عند الإمام الطاهر بن عاشور، لإسماعيل الحسنى ١١٩.

(٢) المصدر السابق ونقله عن محمد زكريا البرديسى فى أصول الفقه.

التربوية والاجتماعية والسياسية، وإذا كان الفقه العام يتكلم عن براءة الرحم يكتشفه من السياق، فإن فقه الدعوة والسياسة الشرعية يتكلم عن براءة المسلم من العيوب الأخلاقية ذات الأثر على الحياة الجماعية، كنكث البيعة والتولي يوم الزحف والبخل في أيام الاستعداد للجهاد، كما يتكلم عن براءة الصف من مخذل ومرجف، ويتكلم عن براءة السياسة الإسلامية من الخيانة، وبراءة الدولة من الظلم، وبراءة الأحرار من وساوس الخنوع والذل، وبراءة الحياة الإنسانية كلها من الشرك، وهذه أبواب عريضة جدًّا يتجول المفتي في فقه الدعوة بينها بطلاقة، ويسهل عليه أن يجد وراءها أدلة كاملة وعللًا واضحة ومقاصد لا يرتاب فيها صاحب الذوق الإيماني، وهذا مثال لبعض التقريرات الأصولية الضامرة في الفقه العام العظيمة الأهمية في الفقه الدعوي وأصول الإفتاء والاجتهاد الاجتماعي والسياسي، والمفتي الدعوي يدرك عبر ممارسته أن وراء مفاد السياق خيرًا كثيرًا.

شروط الاستدلال بالمقاصد

قال الطاهر بن عاشور:

(المقاصد الشرعية نوعان: معان حقيقية، ومعان عرفية عامة.

ويشترط في جميعها أن يكون ثابتًا، ظاهرًا، منضبطًا، مطردًا.

فأما **المعاني الحقيقية** فهي التي لها تحقق في نفسها، بحيث تدرك العقول السليمة ملاءمتها للمصلحة أو منافرتها لها، أي تكون جالبة نفعًا عامًّا أو ضررًا عامًّا، إدراكًا مستقلًّا عن التوقف على معرفة عادة أو قانون، كإدراك كون العدل نافعًا، وكون الاعتداء على النفوس ضارًّا، وكون الأخذ على يد الظالم نافعًا لصلاح المجتمع.

والتقييد بالعقول السليمة لإخراج مدركات العقول الشاذة، كمحبة الظلم في الجاهلية).

(وأما **المعاني العرفية** العامة فهي المجربات التي ألفتها نفوس الجماهير واستحسنتها استحسانًا ناشئًا عن تجربة ملاءمتها لصلاح الجمهور، كإدراك كون الإحسان معنى ينبغي تعامل الأمة به، وكإدراك كون عقوبة الجاني رادعة إياه عن العود إلى مثل جنايته).

و(**المراد بالثبوت**: أن تكون تلك المعاني مجزومًا بتحققها أو مظنونًا ظنًّا قريبًا من الجزم.

والمراد بالظهور: الاتضاح، بحيث لا يختلف الفقهاء فى تشخيص المعنى، ولا يلتبس على معظمهم بمشابهة، مثل: حفظ النسب.

والمراد بالانضباط: أن يكون للمعنى حد معتبر لا يتجاوزه ولا يقصر عنه، بحيث يكون القدر الصالح منه لأن يعتبر مقصدًا شرعيًّا قدرًا غير مشكك، مثل: حفظ العقل إلى القدر الذى يخرج به العاقل عن تصرفات العقلاء الذى هو المقصد من مشروعية التعزير بالضرب عند الإسكار.

والمراد بالاطراد: أن لا يكون المعنى مختلفًا باختلاف أحوال الأقطار والقبائل والأعصار).

(وقد تتردد معان بين كونها صلاحًا تارة وفسادًا أخرى، أى: بأن اختل منها وصف الاطراد، فهذه لا تصلح لاعتبارها مقاصد شرعية على الإطلاق[1]، ولا لعدم اعتبارها كذلك، بل المقصد الشرعى فيها أن توكل إلى علماء الأمة وولاة أمورها الأمناء على مصالحها من أهل الحل والعقد لعيّنوا لها الوصف الجدير بالاعتبار فى أحد الأحوال دون غيره، وذلك مثل: القتال والمجالدة، فقد يكون ضرًّا إذا كان لشق عصا الأمة، وقد يكون نفعًا إذا كان للذب عن الحوزة ودفع العدو).

(فإن دلت أدلة شرعية على أن اعتبرت الشريعة من مقاصدها معانى اعتبارية أو معانى عرفية خاصة احتاجت الشريعة إلى اعتبارها فى مقاصدها لما تشتمل عليه من تحصيل صلاح عام أو دفع ضر) (كاعتبار القرشية فى شرط الخليفة: وجب على الفقيه سبر تلك الاعتبارات، فإن حصل له الظن فى الجملة بأنها مقصودة للشارع: أثبتها كمسائل فرعية قريبة من الأصول، ولا يجترئ على أن يتجاوز مواقع ورودها. وإن قوى الظن بأنها مقاصد شرعية مطردة: فله حينئذ تأصيلها ومجاوزة مواقع ورودها، كاعتبار الذكورة شرطًا فى الولايات القضائية والإمارة، بناء على العرف العام المطرد فى العالم يومئذ)[2].

(فيستخلص من هذا كله: أن المقاصد الشرعية: معان حقيقية لها تحقق فى الخارج.

---

(١) الإطلاق هنا ليس توكيدًا لعدم الصلاح، بل راجع للاعتبار، أى: لا تعتبر مقصدًا فى كل حال. أقول ذلك لئلا يشتبه المعنى على القارئ المسرع، والسياق يشير إلى ذلك. الراشد.

(٢) مقاصد الشريعة ٥١ -٥٣.

وتلحق بها المعانى الاعتبارية القريبة من الحقيقة.

ومعان عرفية عامة متحققة.

وتلحق بها معان عرفية خاصة تقرب من المعانى العرفية العامة) [١].

وفى فعلنا هذا نحرص على اكتشاف بعض المقاصد القطعية، من أجل نفى الخلاف، ثم نكتفى أيضًا بمقاصد ظنية أخرى، بعدما قررنا أنها مقاصد تصلح أن تكون أصلًا للاستنباط.

قال الطاهر بن عاشور:

(وإن أعظم ما يهم المتفقهين: إيجاد ثلة من المقاصد القطعية ليجعلوها أصلًا يصار إليه فى الفقه والجدل) [٢].

(وعلى أننا غير ملتزمين للقطع وما يقرب منه فى التشريع، إذ هو منوط بالظن، وإنما أردت أن تكون ثلة من القواعد القطعية ملجأ نلجأ إليه عند الاختلاف والمكابرة، وإن ما يحصل من تلك القواعد هو ما نسميه علم مقاصد الشريعة، وليس ذلك بعلم أصول الفقه) [٣].

(واعلم أن مراتب الظنون فى فهم مقاصد الشريعة متفاوتة بحسب تفاوت الاستقراء المستند إلى مقدار ما بين يدى الناظر من الأدلة، وبحسب خفاء الدلالة وقوتها).

(على أن لاحتمال قيام المعارضات لشواهد استقراء الفقيه أثرًا بينًا فى مقدار قوة ظنه وضعفه) [٤].

لكن ذلك لا يعنى تساهل المجتهد فى تعيين المقاصد، بل يجب عليه التأمل الطويل وعمق التفكر قبل أن يصف الموضوع بأنه مقصد، وتجويز الاستدلال بالمقصد الظنى لا يعنى اصطياد الخواطر سريعًا وادعاء مقصديتها، وإنما هو الظن القوى، فإن لم يستطع

---

(١) مقاصد الشريعة ٥١ -٥٣.

(٢)، (٣)، (٤) مقاصد الشريعة ٤٠ -٤٣.

تقوية بعض ظنونه: قالها إعلامًا لغيره من الفقهاء، لعل أحدًا منهم يلتقطها فيمنحها من منطقه قوة.

قال الطاهر بن عاشور:

(وعلى الباحث فى مقاصد الشريعة أن يطيل التأمل ويجيد التثبت فى إثبات مقصد شرعى، وإياه والتساهل والتسرع فى ذلك؛ لأن تعيين مقصد شرعى كلى أو جزئى أمر تتفرع عنه أدلة وأحكام كثيرة فى الاستنباط، ففى الخطأ فيه خطر عظيم. فعليه أن لا يعيّن مقصدًا شرعيًّا إلا بعد استقراء تصرفات الشريعة فى النوع الذى يريد انتزاع المقصد الشرعى منه، وبعد اقتفاء آثار أئمة الفقه، ليستضىء بأفهامهم وما حصل لهم من ممارسة قواعد الشرع، فإن هو فعل ذلك: اكتسب قوة استنباط يفهم بها مقصود الشرع.

ثم هو بعد الاضطلاع بهذا العمل العظيم لا يجد الحاصل فى نفسه سواءً فى اليقين بتعيين مقصد الشريعة؛ لأن قوة الجزم بكون الشىء مقصدًا شرعيًّا تتفاوت بمقدار فيض ينابيع الأدلة ونضوبها، وبمقدار وفرة العثور عليها واختفائها، وليس هذا التوفير وضده بعالةٍ على مقدار استفراغ جهد الفقيه الناظر واستكمال نشاطه، بل إن الأدلة على ذلك متفاوتة الكثرة والقلة فى أنواع التشريعات بحسب سعة وضيق الزمان الذى عرض فى وقت التشريع، وبحسب كثرة وقلة الأحوال التى عرضت للأمة فى وقت التشريع.

ألا ترى أن مسائل العبادات والآداب الشرعية أكثر أدلة وآثارًا عن الشارع من مسائل المعاملات والنوازل؟ إذ كان معظم التشريع قبل الهجرة مقصورًا على النوعين الأولين دون الثالث؛ لأن جهل الأمة فى مبدأ أمرها بمعرفة الله ورسله واليوم الآخر والعبادات كان أعرق وأشد من جهلهم بطرائق الإنصاف فى المعاملة.

وعلى هذا فالحاصل للباحث عن المقاصد الشرعية قد يكون علمًا قطعيًّا، أو قريبًا من القطعى، وقد يكون ظنًّا، ولا يعتبر ما حصل للناظر من ظن ضعيف أو دونه، فإن لم يحصل له من عمله سوى هذا الضعيف فليفرضه فرضًا مجردًا؛ ليكون تهيئة لناظر يأتى بعده)[1].

---

(١) مقاصد الشريعة ٤٠.

إن علم مقاصد الشريعة الذى هو من أجلّ العلوم الإسلامية يريد أن ينحرف به البعض فيزعم أنه البديل عن أصول الفقه، وهذه دعوة خطرة تقترب بصاحبها من الهدم، أدرك أو لم يدرك؛ لأن المقاصد جملة من المعانى العامة الفضفاضة التى تسمح لكل دعى أن يزعم أن فتواه أو أعماله توافق الشرع لوجود مسحة من أحد المقاصد الشرعية فيها، فيزعم أن ذلك أقرب للعدل، أو فيه إعمال المساواة، وبذلك يتعاظم الجنوح إلى التساهل والتملص من شدائد الشرع بمثل هذا الزعم، ولن تستطيع إطالة النفس فى جدال المتساهل لوجود مجال عريض له يحتمى فيه بالتأويل، إذ القضايا المصلحية أو المقاصدية قضايا عقلية فيها مرونة، فيجبهك المتملص بأنه رجل وأنت رجل، ففيم التميز؟ وله عقل مثلما لك عقل، فلم احتكار دعوى الصواب منك؟ وبذلك يحار الداعية التلميذ الذى يراقب المشهد، وما يكون ذلك إلا من تنزيل علم المقاصد غير منزلته، وادعاء بطلان علم أصول الفقه وإن علم المقاصد هو البديل عنه، فى الفرية التى يروج لها البعض، والصحيح أن علم الأصول حق، وهو الحامى الحارس للشرع، الذى يبين عوار الإفتاء المتساهل الشارد عن احتياطات الفقهاء الأقدمين أهل الحرص والإيمان والبركة، وأن علم المقاصد ما هو إلا علم مكمّل لعلم الأصول، بحيث إن لم يُسعفك نص ولا قياس ولا نظر مصلحى أو استصحاب لجأت إلى المقاصد تستعين بها، وليست هى البديل.

استئناف للمعنى... وتوكيد

جزم الدكتور يوسف العالم بأن (هذه الأدلة المتنوعة تجعلنا نقطع بأن للشارع مقاصد وأهداف تتحقق بواسطة اتباع أحكامه، وقد توصل العلماء السابقون بعد البحث فى النصوص الجزئية والكلية والعموميات، والمطلقات والمقيدات، فى جميع أبواب الفقه، فوجدوها كلها دائرة على حفظ مقاصد الشارع)[١].

وإن تصرف الفقيه تجاه النصوص، أو استعماله القياس: هى من الأمور الواضحة المضبوطة بقواعد أصول الفقه، ولكن الصعب (إعطاء حكم لفعل أو حادث حَدَث للناس لا يعرف حكمه فيما لاح للمجتهدين من أدلة الشريعة ولا له نظير يقاس عليه)[٢].

---

(١) مقاصد الشريعة ليوسف العالم ٩٣.

(٢) مقاصد الشريعة للطاهر بن عاشور ١٥/ ١٦.

فالفقيه بحاجة إلى معرفة مقاصد الشريعة، وبخاصة ما وقع عليه هذا النحو الصعب (فاحتياجه فيه ظاهر، وهو الكفيل بدوام أحكام الشريعة الإسلامية للعصور والأجيال التى أتت بعد عصر الشارع والتى تأتى إلى انقضاء الدنيا، وفى هذا النحو أثبت مالك رحمه الله حجية المصالح المرسلة، وفيه أيضًا قال الأئمة بمراعاة الكليات الشرعية الضرورية، وألحقوا بها الحاجية والتحسينية وسموا الجميع بالمناسب، وهو مقرر فى مسالك العلة من علم أصول الفقه، وفى هذا النحو هرعَ أهل الرأى إلى إعمال الرأى والاستحسان) [(١)].

وهذا ما جعل الشيخ الطاهر يؤلف كتابه فى المقاصد؛ إذ إنه أراد إثراء الفقه الإسلامى باجتهادات جديدة تناسب الأوضاع المستجدة وتفتح الباب فى المستقبل لكل اجتهاد يقتضيه التطور المدنى والحضارى، فوجد فى المقاصد الدليل الوافى الذى يستجيب لذلك، وهو يفهم رحمه الله: (إن أكثر المجتهدين إصابة وأكثر صواب المجتهد الواحد فى اجتهاداته يكونان على مقياس غوصه فى تطلب مقاصد الشريعة) [(٢)].

مع ملاحظة أن (مقاصد الشرع تتفاوت بحسب عظم المصالح وحقارتها، فكلما عظمت المصلحة: زاد الاهتمام بتحصيلها، ومنع ما يحول دون حصولها، أو يعرّض وجودها للخطر) كما ينبه إلى ذلك يوسف العالم [(٣)].

وهو منطق يستمد من انقسام الأعمال فى نظر الشارع إلى فاضل ومفضول، وأن الإيمان أكثر من سبعين درجة أو شعبة، لها أعلى ولها أدنى، كما أن المعاصى تنقسم إلى صغائر وكبائر، والإثم المترتب عليها متفاوت.

الفهم المنهجى لظاهرة المقاصد الشرعية وآفاق تأثيره

إن الاستسلام لهذا المنطق المقاصدى القوى، ورؤية تطوره البطىء من مجرد خواطر عند الفقهاء الأولين إلى نظرية متكاملة هذا اليوم يرجى لها أن تقود الاجتهاد المستقبلى: ينقلنا إلى الإصرار على إحداث نقله منهجية فى علم الأصول تطور هذا المنطق المقاصدى الغائى التعليلى، وتضع له مزيدًا من الأطر الموضوعية، بل والشكلية أيضًا؛ لأن حسن

(١) مقاصد الشريعة للطاهر بن عاشور ١٥/ ١٦.

(٢) مقاصد الشريعة لابن عاشور ٢٤.

(٣) المقاصد العامة ٩١.

العرض والتبويب والاصطلاح تتكفل بتفهيم أعمق وتتيح سهولة فى الإضافة الموضوعية أيضًا.

وممن يتوغل فى هذا المذهب اليوم: الأستاذ الدكتور فتحى الدرينى، وكتبه تفتأ تذكر المنهجية وتفجّر معانيها، وهو يرى مصيبًا: (أن سائر الأصوليين، كالإمام الغزالى، والآمدى، قد وقفوا عند الحكمة التشريعية الجزئية، أو العلة، مبنى للقياس الأصولى، بما هى الغاية الجزئية التى تهيمن على النص الخاص، تحدد مضمونه، وترسم مجال تطبيقه. وهم، وإن أشاروا إلى المقاصد الكلية، لكنهم لم يولوها عنايتهم فى البحث والاستقصاء، والتحليل، والتأصيل والتطبيق، وبذلك لم يتمكنوا من الارتقاء إلى الأفق المنطقى العام للتشريع على النحو الذى حاول الإمام الشاطبى محاولة جادة أن يفعل. فالإمام الغزالى ومن سار فى فلكه: اكتفوا بالبحث الجزئى فى المنطق التشريعى، بوجه عام، بخلاف الإمام الشاطبى، فقد تعدى ذلك إلى الكليات، والمقاصد العامة، تأصيلًا، وفى هذا مجال للاجتهاد بالرأى خصيب فيما يتعلق ببحوث السياسة بوجه خاص؛ لأنها - كما هو معلوم - تعتمد القواعد العامة، والأصول الكلية، ومقاصد التشريع؛ لأن ما ورد من الأدلة الجزئية التى تتعلق بها: نزر يسير نسبيًّا) [(١)].

(ومعلوم أن مجرد سرد الحكم مقرنًا بدليله، وبيان وجه الاستدلال به: وإن كان خطوة أولى لغوية وعقلية، غير أن ذلك وحده لا يرقى بالباحث إلى الأفق المنطقى الذى يمكن العقل من تمثل روح التشريع كملًا، جزئيًّا وكليًّا، والنفاذ إلى الحقائق الكبرى التى هى بينات الإقناع، فتثريه بمعانى الوحى إثراء يمده بالقدرة على إنتاج رؤى وصور فكرية مبتكرة فى نطاق تلك المعانى، لا يعدوها، وهذا ما قرره الإمام الشاطبى: منهجًا استقرائيًّا غائيًّا فى الاجتهاد التشريعى) [(٢)].

(إن الإمام الشاطبى هو رائد المنهج الغائى فى البحث الأصولى، وهو منهج يغاير المنهج اللغوى فى تفسير النص التشريعى، بل لا نعدو الحقيقة إذا قلنا: إن الإمام الشاطبى هو الأصولى الوحيد الذى وفى بحث موضوع المقاصد حقه من الاستدلال، والاستنتاج، والتأصيل والتفريع.

---

(١)، (٢) خصائص التشريع الإسلامى فى السياسة والحكم / ١١.

غير أن تطبيقاته الاجتهادية قد جاءت محدودة؛ لأن جهده كان مصروفًا إلى التأصيل، غالبًا)[١].

(أما من الناحية الفقهية، فإن أعلام الفقه السياسى، كالماوردى، وأبى يعلى الحنبلى، والغزالى، وابن تيمية، وابن جماعة، وابن أبى الربيع، والطرطوشى، وغيرهم: لا تجدهم يتناولون المسائل العامة فى الفقه السياسى، كلًّا على حدة، فى بحث مستقص جامع مستقل، فضلًا عن التنسيق بين أحكام المسألة الواحدة، وتبيّن الفكرة العامة التى تنتظم تلك الأحكام، وما تقوم عليه من ضوابط، وإنما اكتفوا بالتعداد الجزئى لفروع الفقه السياسى غالبًا، تعدادًا غير متكامل، ولا مستوف، ولا مقترن بالفكرة العامة الموجِّهة، والمقصد العام الذى تستهدفه، وهذا قوام الاجتهاد التشريعى فى التأصيل والتفريع، لكنه يفتقر إلى التحليل العلمى والتصرف العقلى الذى ينتهى بالباحث المتخصص إلى استجلاء فلسفة التشريع)[٢].

وهذه ملاحظات صحيحة، والخروج من التجزىء إلى التنظير والتقعيد هو الكفيل بتطوير الفقه؛ لأنه يوفر آنذاك منطلقات آمنة وواضحة للمجتهد والناقد الفاحص معًا، بل وللسائل أيضًا، فإن نصف العلم يكمن فى حسن السؤال.

إلا أن حشر الدرينى اسم ابن تيمية ضمن الجزئيين: فى القلب منه شىء؛ لأنه تكلم بالتنظير، ووضع القواعد، وشرح واستوعب، إلا أن كلامه التنظيرى جاء مفرقًا موزعًا، فهو صاحب منهجية تنظيرية واضحة، إلا أنه شتتها، أو اكتشفها تباعًا، فجاءت مفرقة فى كتبه، لكن جمعها يجعلها كاملة، وهذا أمر يختلف عن العقلية التجزيئية. بل حتى بقية الفقهاء: لم يخل أحد منهم من إضافة منهجية فى تنظير المقاصد والمصالح، بجمعها منهم أجمعين تتضح النظرية الكاملة، وهو ما فعله الطاهر بن عاشور ويحاوله الدرينى وغيره،

(١) خصائص التشريع الإسلامى فى السياسة والحكم ١٢.

(٢) خصائص التشريع الإسلامى فى السياسة والحكم ١٣.

وانظـر إلى صـنيع الغـزالى فى تقـسيم القـضايا إلى ضرورات وحاجيـات وتحـسينات، ومكملاتها: تجد أنه مثال لاكتشاف جزء من النظرية أجمع الفقهاء على استعماله.

* * *

(١٢)

القواعد الفقهية

تنتصب جمهرة القواعد الفقهية كأدلة ثرية تعين المجتهد على الاستنباط، وهى تقع خارج دائرة الأدلة الأصولية، لكنها تكملها، وإذا ضاقت المخارج وغمضت المدارك على الفقيه: لجأ إليها تعينه.

وعجب القرافى لها، ولنجدتها واستعدادها، رغم تواضعها واستتارها وحيائها، (فكم من علم لا يوجد مسطورًا بفصِّه[١] ونصه أبدًا، ولا يُقدر على نقله، وهو موجودٌ فيها نص من القواعد ضمنًا على سبيل الاندراج، يَتفطنُ لاندراجه آحاد الفقهاء دون عامتهم)[٢].

ويمكن صرف كلامه إلى القواعد الأصولية والقواعد الفقهية معًا، أننا نجد فى ثناياها إشارات تكون كافية لاستنباط الرأى، لكن الفقهاء من بعد القرافى أظهروا هذه القواعد المستترة، وشهروها، وشرحوها، فما عادت خافية، واصطلحوا على تسميتها بالأشباه والنظائر أيضًا.

وهى المسائل التى يشبه بعضها بعضًا، فيصير مفادها قاعدة.

وقد وردت فى كتاب عمر لأبى موسى رضي الله عنهما، أن: (اعرف الأمثال والأشباه).

أما كلمة النظائر فلم ترد، لكن الفقهاء أضافوها لما أرادوا أن يتكلموا فى القواعد، فوجدوا بعض الفروق، فاستعملوا كلمة النظائر؛ حتى يمكن جمع القواعد تحت عنوان شامل؛ لأن النظير قد شارك أصله ولو بوجه واحد، فالنظير أعم من الشبيه، والنظير قد لا يكون متشابهًا من كل وجه.

وهكذا، فإن الذى جرى هو تدوين الفروق أولًا، والقواعد الفقهية ثانيًا، ثم جُمع بين الموضوعين بعنوان الأشباه والنظائر[٣].

---

(١) فص الأمر: أصله وحقيقته ومخرجه.

(٢) الإحكام فى تمييز الفتاوى عن الأحكام ٢٢٦.

(٣) راجع القواعد لعلى الندوى، الصفحات من ٦٣ إلى ٧٥.

لكن «الأشباه» عند تاج الدين السبكى تكون فى أن (يجتذب الفرع أصلان، ويتنازعه مأخذان، فيُنظر إلى أولاهما وأكثرهما شبهًا، فيلحق به) [١].

وأحرى أن يكون مصدرًا إذا راعينا ذلك، فهو «الإشباه».

وهو معنى آخر واستعمال ثان لهذا الاصطلاح، وهو بمنهجية الاجتهاد أليق، وأما عُرف الفقهاء فقد جرى على أن معنى الأشباه: المتماثلات.

ومن الكتب المشهورة المطبوعة فى القواعد الفقهية: كتاب ابن اللحّام الحنبلى، وكتاب ابن رجب الحنبلى البغدادى ثم الشامى، وهو ممن أخذ عن ابن تيمية، وقد جردت كتابيهما فما وجدت شيئًا يقتبس لفقه الدعوة فى الأول، وفى الثانى قليل.

لكن اقتبست أشياء نافعة من كتاب «الأشباه والنظائر» للإمام زين الدين بن نُجيم، فقيه القرن العاشر، وهو (من أجلّ الكتب المؤلفة فى بابه لدى السادة الحنفية، فى تأصيل القواعد وتخريج الفروع عليها، وإبانة ما يدخل فيها وما يخرج عنها، وهو من أحسن كتب التفقيه للمتمكنين فى العلم والتحصيل، إذ يولّد فى ذهن المتفقه التأصيل والتعليل، فقراءتُه مُثمرة للمتفقه المتأهل أفضل الثمرات) [٢].

وكتاب السيوطى مماثل، إلا أن أمثلته من فروع الفقه الشافعى.

ما هى القواعد الفقهية؟

القاعدة - فى تعريف الجرجانى -: (هى قضية كلية منطبقة على جميع جزئياتها).

لكن لوجود استثناءات وشذوذ: مال الفقهاء إلى الاحتياط فى التعريف، فقالوا مثل قول تاج الدين السبكى:

(هى الأمر الكلى الذى ينطبق عليه جزئيات كثيرة تفهم أحكامها منها).

ولذلك نص الفقهاء على أنها: (حكم أكثرى لا كلى، ينطبق على أكثر جزئياته لتعرف أحكامها).

---

(١) عن القواعد لعلى الندوى ٦٤، وأحال على مخطوطة الأشباه والنظائر للسبكى، ورقة ١١٧.

(٢) لعبد الفتاح أبى غدة رحمه الله من مقدمته لكتاب شرح القواعد الفقهية لأحمد الزرقا ٢٠.

كما عند الحموى شارح الأشباه والنظائر لابن نجيم.

ووصفها المِقَرى بأنها أخص من الأصول وسائر المعانى العقلية العامة، وأعم من العقود وجملة الضوابط الفقهية الخاصة.

لذلك مال على الندوى إلى أن يحقق احتياطات الفقهاء ويأخذ بمزايا تعريفاتهم، فوضع تعريفًا أجود، **فقال بأنها:**

(حكم شرعى فى قضية أغلبية يُتعرف منها أحكام ما دخل تحتها).

واقترح تعريفًا آخر أيضًا، أنها:

(أصل فقهى كلى يتضمن أحكامًا تشريعية عامة من أبواب متعددة فى القضايا التى تدخل تحت موضوعه) [١].

والمعانى واضحة جدًّا لمن جمع بين هذه التعريفات جميعًا فى ذهنه واستحضر مراد الفقهاء من كل منها، وفى ذلك كفاية.

والفرق بين القاعدة والضابط الفقهى ما ذكره ابن نجيم وغيره: (أن القاعدة تجمع فروعًا من أبواب شتى، والضابط يجمعها من باب واحد). وربما يخلط الفقهاء بينهما.

(ولم يكن الفقه فى فجر الإسلام على الشاكلة الموجودة بين أيدينا اليوم من كثرة الفروع فيه؛ إذ إن التوسع فى المسائل قد نجم فى العصور المتأخرة بعد أن جدّت حوادث وقضايا، فحينئذ لم تبق مندوحة أمام الفقهاء عن التفريع للمسائل التى لم يُنص عليها، وتخريجها على أصول تم وضعها وأحكم نسجها فى القرون الأولى. وبجهود دائبة متواصلة فى هذا المجال مع تعاقب العصور: أضحى للفقه كيان محكم شامخ البنيان موطد الأركان.

وبجانب التدوين والتفريع: نهج الفقهاء مناهج مختلفة وأساليب متنوعة فى إبراز الفقه الإسلامى، وأوجدوا فنونًا فى الفقه لم تكن معهودة من قبل ولا مأثورة من الأقدمين، وتلك الفنون الجديدة ساعدت على نمو الفقه بشكل واسع وسريع).

---

(١) القواعد لعلى الندوى ٤٣-٤٥.

(وتلك الجهود الجبارة التى بذلت فى خدمة الفقه على امتداد التاريخ: تمثلها كتب أصول الفقه ومصادر الفقه التى تصدى فيه الأصوليون والفقهاء لبيان الأصول وذكر الفروع على أنماط مختلفة.

فإن المجموعة الأولى من التراث الفقهى تتكون من مصادر أصول الفقه، وهى تبحث عن مناهج الاستنباط وطرق الاستدلال التى تعصم الفقيه عن الوقوع فى الخطأ والعثار، ففى ضوئها يسير الفقيه فى نهج سديد، وتقوم تلك الأصول القويمة بمثابة ميزان توزن به الأحكام الفقهية، وقد تضمنت تلك الكتب شيئًا كثيرًا من الأحكام الفقهية بجانب أنها تتناول الأصول وتصوّر اتجاهات الفقهاء فى البحث عن المسائل.

والمجموعة الثانية: تتألف من الفروع الفقهية أو المسائل التفصيلية المأخوذة من الكتاب والسنة وآثار الصحابة والتابعين، والتى استثمرها الفقهاء عن طريق إعمال القياس، والتعليل، والنظر فى مقاصد الشارع الحكيم. وقد تكدست هذه الثروة الثمينة، ودونت فى كتب فقهية كثيرة.

وكان من تنوع تلك الفروع المتكاثرة المتزايدة وثمرتها: وجود القواعد الفقهية وبروزها فنًّا مستقلًّا إلى الساحة العلمية، فإن الفقهاء - بعد إجالة النظر فى نصوص الكتاب والسنة، واستقراء تلك الفروع الفقهية، وعن طريق استنباط المناط وتحقيقه فى كثير من الأحيان -: استنتجوا هذه القواعد الجامعة التى احتلت مكانًا مرموقًا بين الفنون الفقهية الأخرى، التى نشأت وترعرعت فى حدود القرن الرابع الهجرى)[1].

والقواعد الفقهية كما يصفها فقيه الشام الشيخ مصطفى الزرقا رحمه الله: (تعابير فقهية مركزة، تعبّر عن مبادئ قانونية، ومفاهيم مقررة فى الفقه الإسلامى، تبنّتها المذاهب الاجتهادية فى تفريع الأحكام، وتنزيل الحوادث عليها، وتخريج الحلول الشرعية للوقائع)[2].

(فهذ القواعد: صيغ إجمالية عامة من قانون الشريعة الإسلامية، ومن جوامع الكلم المعبر عن الفكر الفقهى، استخرجها الفقهاء فى مدى متطاول من دلائل النصوص

(١) لعلى أحمد الندوى فى القواعد الفقهية ٢٣، ٢٤.

(٢) مقدمة الشيخ لكتاب والده أحمد الزرقا: شرح القواعد الفقهية.

الشرعية، وصاغوها بعبارات موجزة جزلة، وجرت مجرى الأمثال فى شهرتها ودلالاتها فى عالم الفقه الإسلامى، بل فى عالم القانون الوضعى أيضًا، فكثير منها تعبر عن مبادئ حقوقية معتبرة ومقررة لدى القانونيين أنفسهم؛ لأنها ثمرات فكر عدلى وعقلى ذات قيم ثابتة فى ميزات التشريع والتعامل والحقوق والقضاء) [١].

و(هذه القواعد لا تختص بباب أو أبواب معينة من الفقه، بل تنبسط على سائر أقسام الفقه، وتتفرع عليها فروع من جميع أبوابه، ويظهر بها ارتباط المسائل الفرعية بالمبادئ والعلل الحاكمة فيها من مختلف تلك الأقسام، كثيرًا من فروع الأحكام فى مختلف الأبواب) [٢].

(فالطالب فى دراسته الشرعية أو القانونية: إذا تلقى هذه القواعد، وتفهّم جيدًا مدلولاتها ومدى تطبيقاتها، ووقف على مستثنياتها) (ثم تفهّم الأسباب الفقهية التى قضت بقطع الفرع المستثنى عن قاعدته الظاهرة، وإلحاقه بقاعدة أو أصل آخر: يشعر ذلك الطالب فى ختام دراسته لهذه القواعد وشروحها كأنما وقف فوق قمة من الفقه تشرف على آفاق مترامية الأطراف من الفكر الفقهى نظريًّا وعمليًّا، ويرى امتداداته التطبيقية فى جميع الجهات) [٣].

ثم (إن فى هذه القواعد تصويرًا بارعًا، وتنويرًا رائعًا للمبادئ والمقررات الفقهية العامة، وكشفا لآفاقها ومسالكها النظرية، وضبطا لفروع الأحكام العملية بضوابط تبيّن فى كل زمرة من هذه الفروع وحدة المناط، وجهة الارتباط برابطة تجمعها، وإن اختلفت موضوعاتها وأبوابها.

ولولا هذه القواعد لبقيت الأحكام الفقهية فروعًا مشتتة قد تتعارض ظواهرها دون أصول تمسك بها فى الأفكار، وتبرز فيها العلل الجامعة، وتبيِّن اتجاهاتها التشريعية وتمهد بينها طريق المقايسة والمجانسة) [٤].

---

(١)، (٢)، (٣) مقدمة الشيخ لكتاب والده أحمد الزرقا: شرح القواعد الفقهية.

(٤) من كتاب المدخل الفقهى العام، نقلًا عن مقدمته لكتاب أبيه فى القواعد / ٣٥.

وقد (تكونت مفاهيمها وصيغت نصوصها بالتدرج فى عصور ازدهار الفقه ونهضته على أيدى كبار فقهاء المذاهب من أهل التخريج والترجيح، استنباطًا من دلالات النصوص التشريعية لعامة، ومبادئ أصول الفقه، وعلل الأحكام، والمقررات العقلية)[١].

وقد (كانت تعليلات الأحكام الفقهية الاجتهادية، ومسالك الاستدلال القياسى عليه: أعظم مصدر لتقعيد هذه القواعد وإحكام صيغها بعد استقرار المذاهب الفقهية الكبرى، وانصراف كبار أتباعها إلى تحريرها وترتيب أصولها وأدلتها)[٢].

لذلك كان الباب مفتوحًا للإضافة إليها، وسيبقى، ولذلك ولجناه محاولين اكتشاف قواعد تليق لفقه الدعوة، نستعيرها من شوارد كلام الفقهاء، كما سيتبين فى فصول لاحقة.

إذن، فوظيفة القواعد الفقهية وظيفة شريفة عظيمة، والذى يدرسها - كما يقول الأستاذ مصطفى الزرقا - دراسة وافية سيشعر (أنه قد ملك مَلكة فقهية راسخة، وأنه قد أصبح على ذروة عالية يرى منها كيف تتشعب خطوط الفكر الفقهى فى معالجة القضايا والنوازل من أى موضوع كانت، وكيف يسير الفكر الفقهى من عاصمة مسالكه ومركزها الرئيسى، وهو مقاصد الشريعة ونصوصها الأساسية)[٣].

مدى حُجية الاستدلال بالقواعد!!

أصول الفقه هى أدلة عامة.

وقواعد الفقه هى أحكام عامة.

هذا هو حاصل كلام ابن تيمية[٤] وغيره.

وقد سرى مثل هذا التمييز إلى بحوث المعاصرين، فعند مصطفى الزرقا أن القواعد الفقهية (هى مفاهيم ومبادىء فقهية كبرى ضابطة لموضوعاتها).

---

(١)، (٢) نفس المصدر السابق ٣٦.

(٣) مقدمته لكتاب والده (شرح القواعد الفقهية) : ١٤.

(٤) الفتاوى الكبرى ذات الخمسة أجزاء ٣/ ٤٩٢.

(وأن معانيها الفقهية كانت مقررة لدى الأئمة المجتهدين، وتعتبر أصولًا علمية لهم يقيسون بها، ويبنون عليها، ويعللون بها) (وهى غير أصول الفقه التى هى علم يقرر الطريقة العلمية فى تفسير النصوص وفهمها والاستنباط منها) [١].

ولست أرى فرقًا بين الوصفين.

وعلى هذا النحو من التفريق جرى فقهاء آخرون، وأثبتوا فروقًا بين القاعدة الأصولية والقاعدة الفقهية، من أن القاعدة الأصولية وسط بين الأدلة والأحكام، وهى ضابط للاستنباط الصحيح، وتنطبق على جميع جزئياتها، والقاعدة الفقهية موضوعها فعل المكلف، وتنطبق على أغلب الجزئيات، ويرد عليها الاستثناء، فى فروق أخرى أوضحها أن القواعد الأصولية هى قواعد مقررة قبل الأحكام التى تستنبط منها، فهى خارج الأحكام ومنفصلة عنها، لكنها توصل إليها، بينما القواعد الفقهية هى ظواهر مرصودة داخل مجموعة الأحكام.

وهذا منطق صحيح، لا يسع من يبتغى الدقة فى الكلام إلا أن يعترف بصوابه، ولكن ما جدوى ذلك؟

أنا أرى أنه لا جدوى، وأرى أن القواعد الفقهية تقرر معانى يمكن للمجتهد أن يتخذها أساسًا فى الاستنباط والتأويل والتعليل، فهى دليل من أدلة الاستنباط إذن، سوى أن مساحتها أضيق.

وأى عيب فى أن تكون الأحكام المتماثلة المشتركة فى علل متقاربة والمستندة إلى دليل أصولى دليلًا بدورها طالما أن النتيجة واحدة؟

أنا أرى أن القواعد الفقهية تعين الفقيه على الاستنباط والإفتاء كمثل إعانة القواعد الأصولية، سواء بسواء، وبين العلمين تداخل قوى وتبادل للدور، وتكامل واضح، والتفريق أقرب إلى التكلف والتنطع والوقوف عند ما لا طائل تحته، وتكملهما معًا: معرفة نظرية المقاصد الشرعية العامة، وبهذه الثلاثة - مع الملكة والذكاء واستحضار النصوص والعلم بالواقع -: يستطيع المفتى أن يجتهد ويفتى بفتواه. هى جميعها آلات اجتهادية، وغاية ما فى الأمر أن آلة ولّدت آلة أخرى تقوم بمثل دورها أو تقاربه، وليس فى ذلك

(١) لمصطفى الزرقا فى المدخل الفقهى العام مما جعله مقدمة لكتاب أبيه فى القواعد ٣٩.

خلل منطقي يوجب المنع، وبخاصة (أن كثرة التفريع: تظهر مدى رسوخ القاعدة وامتداد سلطانها) كما يقول الأستاذ مصطفى الزرقا[١].

وقد وجدت الأستاذ الدكتور فتحي الدريني يميل إلى الاستدلال بها، ويأتي بنص عن الشاطبي يؤيده، مما جعله يلفت النظر في كتابه عن خصائص التشريع إلى أنه (قد يكون العنصر العقلي المتخصص ذا دور مهم في استخلاص مفاهيم «كلية معنوية» من أدلة خاصة أو من استقراء الجزئيات التي يجمعها مفهوم معنوي عام، باعتباره مبنى من مباني العدل، تنهض به تلك الجزئيات، مما يفيد القطع واليقين والحجة في بناء الأحكام الفرعية للوقائع المتجددة، ووجوب العمل بها. وهذا من أخطر ما يُتصور للعقل من دور في الاجتهاد التشريعي الأصولي، وهو ما أشار إليه الإمام الشاطبي حيث يقول: (إن المجتهد إذا استقرى معنى عامًّا من أدلة خاصة، واطرد له ذلك المعنى: لم يفتقر بعد ذلك إلى دليل خاص على خصوص نازلة تطرأ، بل يحكم عليها بالدخول تحت عموم المعنى المستقرى من غير اعتبار بقياس أو غيره، إذ صار المستقرى من عموم المعنى كالمنصوص بصيغة عامة، فكيف يحتاج إلى صيغة خاصة بمطلوبه؟)[٢].

وهذا كلام مهم جدًّا وواضح جدًّا في تأييد كون القواعد الفقهية من أدلة الشرع التي يمكن للمجتهد أن يرجع لها حين الاستنباط.

أما قول أهل الوساوس من أن ذلك قد يوقعه في الخطأ فهو قول لا ينهض به منطق؛ إذ إن المجتهد معرض للخطأ حين يقيس أيضًا، وحين يحكم بالمصالح، بل حين يوثق راويًا ضعيفًا لحديث يستشهد به، لكن أخطاء المجتهدين هذه لم تزلزل مكانة القياس والاستصلاح والنصوص.

وكنت قد توقفت طويلًا عند نفي أهل الأصول أن تكون القواعد الفقهية دليلًا من أدلة الاستنباط، وتأملت نفيهم مرة بعد مرة، فلم أجد لهم ما يسوغ ذلك سوى عدم تلاؤم ذلك مع قواعدهم الأصولية.

---

(١) في مقدمته لكتاب والده (١١).

(٢) خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، د. الدريني ٤٧١، وأحال على الموافقات ٢/ ٣٠٤.

لكن حماستى الشديدة للقواعد الفقهية مالت بى إلى مخالفتهم، إنما على وجل وخوف؛ لسطوة علم الأصول، لكنى لما رأيت الدرينى يثنّى فى كتابه عن المناهج الأصولية على ذلك أيضًا ويميل إلى ما فهمته: تشجعت وجزمت، لكنى بعد طول التأمل وجدت ما هو أقرب، وهو تخريج الاستدلال بالقواعد الفقهية على ما أجمع عليه جمهور الفقهاء من الاستدلال بالنوع الثالث من أقسام العلة القياسية، الذى هو الوصف المناسب الملائم الذى اعتبر الشارع وصفًا من جنسه علة لحكم من جنس الحكم الذى رتب على وفقه، فهذا الباب من المناسب مبنى على ملاحظة اطراد اعتبار الشارع العلل فى مظان كثيرة تجعل من الاطراد (جنسًا) لأفراده التى هى تلك المظان، فيكون القياس فى ما لم يرد فى نصوص الشرع مما هو من نفس الجنس، مثل: التخفيف بسبب الحرج، الذى اطرد فى المرض والسفر وظهور الحاجات، وهذا القياس دليل شرعى يقول به جمهور الفقهاء، فلماذا لا تكون القاعدة الفقهية كذلك، وهى مشتقة من نفس منطق (التجنيس) هذا، وتعتمد على الاطراد؟

أنا أقول: أى فرق بين القواعد الفقهية وهذا النوع من القياس اعتمادًا على علل وصفها من جنس العلل التى ثبتت لجنس الأحكام التى ترتب القياس وفقها؟

أنا لا أرى فرقًا سوى الاصطلاح، وهذا من هذا، والله أعلم.

وهذا المنطق جعلنى لا ألتفت إلى تردد مصطفى الزرقا، وتهيبه، وزعمه أنه لا يسوغ (أن يقتصر القضاة فى أحكامهم على الاستناد إلى شىء من هذه القواعد الكلية فقط دون نص آخر خاص أو عام يشمل بعمومه الحادثة المقضى فيها؛ لأن تلك القواعد الكلية - على ما لها من قيمة واعتبار - هى كثيرة المستثنيات، فهى دساتير للتفقيه، لا نصوص للقضاء)[1].

وهل لم يرد الاستثناء على القياس فى صورة الاستحسان، أو على الاستصلاح فى صورة سد الذرائع؟

كلام كان الزرقا يدارى به تشنجات المقلدين فيما أرى!

---

(١) عن مقدمته لكتاب أبيه فى القواعد ٣٥.

ولذلك لما نقل على الندوى عن بعض الفقهاء المنع من القضاء والفتيا بالرجوع إلى القواعد كأدلة وحيدة (إذ ليس من المعقول أن يجعل ما هو جامع ورابط للفروع دليلًا من أدلة الشرع. ثم إن معظم هذه القواعد لا تخلو من المستثنيات، وربما كانت المسألة التى يراد حكمها من المسائل المستثناة).

(إنما هى شواهد يُستأنس بها فى تخريج أحكام القضايا الجديدة على المسائل الفقهية المدونة).

استدرك على ذلك استدراكًا صحيحًا فقال:

(ينبغى أن يبين هنا أن عدم جواز استناد القاضى أو المفتى إلى إحدى القواعد الفقهية وحدها: إنما محله فيما يوجد فيه نص فقهى يمكن الاستناد إليه، فأما إذا كانت الحادثة لا يوجد فيها نص فقهى أصلًا، لعدم تعرض الفقهاء لها، ووجدت القاعدة التى تشملها، فيمكن عندئذ استناد الفتوى والقضاء إليها، اللهم إلا إذا قُطع أو ظُن فرق بين ما اشتملت عليه القاعدة وهذه المسألة الجديدة) [1].

فلا تستبدن بك الوساوس أخى، ودع أهل التقليد، ووازن باستقلال.

والذى يجعلنى فى هذا الموطن أناضل هذه المناضلة وأنافح هذه المنافحة فى إثبات حجية القواعد الفقهية: أن فقه الدعوة والسياسة قليل الموارد والنصوص، فكلما كثرنا موارده وأدلته ونوعناها: قربناه من الثراء والوفاء بحاجات الدعوة الاجتهادية فى مواقفها وخططها وتربيتها، وبحاجات الدولة الإسلامية فى سياساتها التى تسلكها فى عالم معقد متعارض المصالح تؤثر فيه معاهدات دولية وقرارات عليا، ما كان المسلم طرفًا فى عقدها ولا استشير فيها، ولكنه ملزم بمراعاتها، وإلا عوقب بحصار أو حرب ربما.

وهكذا، وبهذا الحرص والتماس المخارج: فإن المجتهد فى فقه الدعوة، أصبح يستوى مع المجتهد فى الفقه العام فى استعمال النص، والإجماع، والقياس، والاستصحاب، والمصلحة، وخبر الصحابى، والعرف، لكنه أضحى يدور أيضًا فى دائرة أوسع، فيها قياس على قياس، وتوسع فى خبر الصحابى، واستدلال بحديث حسن، وبمقاصد

(١) القواعد لعلى الندوى ٢٩٥.

شرعية، وبقواعد فقهية، وبموازين قرآنية، وتمثل هذه الغنيمة الثمينة النجاح الأول الذى تحرزه محاولة التعرف على أصول الإفتاء والاجتهاد فى نظريات فقه الدعوة والسياسة.

«الأمور بمقاصدها» أشهر القواعد الفقهية

ألا وإن أول القواعد وأشهرها وأوسعها أثرًا: قاعدة: «الأمور بمقاصدها»، وهى معنى حديث «**إنما الأعمال بالنيات**».

ويشهد لهذا الحديث: حديث «**رُب قتيل بين الصفَّيْن، الله أعلم بنيته**».

وحديث: «**من قاتل لتكون كلمة الله هى العليا فهو فى سبيل الله**».

لكن مع الانتباه إلى أن النية الحسنة لا تشفع للفعل المخالف للشرع، إذ إن المطلوب أن تكون أعمالنا خالصة لله وصوابًا وفق شرع الله، معًا.

وقد أورد السيوطى أكثر من مائة باب من فروع الفقه تؤثر النية فيها، وقد أورد البخارى حديث النيات فى أبواب القتل الخطأ، وطلاق السكران، وطلاق المكره، إشارة إلى خضوعها له.

وقال السيوطى فى هذا الحديث؛ حديث: «**إنما الأعمال بالنيات**»:

(اتفق الإمام الشافعى، وأحمد بن حنبل، وابن مهدى، وابن المدينى، وأبو داود، والدارقطنى، وغيرهم، على أنه ثلث العلم، ومنهم من قال: ربعه.

ووجه البيهقى كونه ثلث العلم بأن كسب العبد يقع بقلبه ولسانه وجوارحه، فالنية أحد أقسامها الثلاثة وأرجحها؛ لأنها قد تكون عبادة مستقلة، وغيرها يحتاج إليها، ومن ثم ورد: (نية المؤمن خير من عمله).

وكلام الإمام أحمد يدل على أنه أراد بكونه ثلث العلم أنه أحد القواعد الثلاث التى ترد إليها جميع الأحكام عنده، فإنه قال: أصول الإسلام إلى ثلاثة أحاديث: حديث: «**الأعمال بالنية**»، وحديث: «**من أحدث فى أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد**»، وحديث: «**الحلال بيّن والحرام بيّن**»[1].

---

(١) الأشباه والنظائر ١٠.

وقاعدة «الأمور بمقاصدها» هذه: تختلف عن أصل مقاصد الشريعة، فإنها هنا فى ملاحظة مقصد النص الواحد وإعماله وترجيحه على ظاهره اللغوى، أو ملاحظة مقصد فعل المكلف، بينما أصل المقاصد الشرعية يلاحظ ظواهر عامة فى التشريع تتولى رعاية مقاصد معينة ونتعرف عليها عبر الاستقراء واطراد علل النصوص وورودها على نسق واحد أو متقارب.

ثم إنها قاعدة عظيمة، ولها فى الفقه الدعوى مكانة كبيرة، فإنها تتجاوز أن يأسرها فقهاء الفروع إلى بيان أهمية النية فى أعمال جزئية إلى أن تكون أساس الترجيح عند تعارض وسائل دعوية إدارية وتنظيمية مع المقاصد الكبرى للدعوة، من إشاعة التوحيد، والبشارة والنذارة، وتمكين أحكام الشرع فى الواقع، وترويج الأخلاق، وحفظ مصالح الأمة السياسية والاقتصادية، وصيانة عواطف الإيمان ومعنوية المسلمين، وأمثال ذلك، فكلما تعارض مقصد من هذه المقاصد مع وسيلة منصوص عليها فى نظام داخلى أو اتفاق: لزم الاجتهاد بترجيح المقصد، لكن بطريق نظامى أيضًا، من خلال فتوى لجنة مسماة سلفًا؛ لئلا يتطرق اتهام إلى قائد حيّره التعارض، فإن لم يكن ثمّ نص فى لائحة نظام وإنما هو العرف فقط فإن الأمر أسهل، ومن قول الفقهاء فى ذلك: أن (الاحتياط للمقاصد أولى من الاحتياط للوسائل) [(١)].

أى: إذا طرأ ما ينقص المقصد: أبقينا رعاية المقصد حتى لو ذهب الناقض نتيجة ذلك بوسيلة من الوسائل وألغاها أو أحدث خللًا فيها، والتمثيل فى فقه العبادات ما يكون من مسامحة فى الوضوء الذى هو وسيلة، إذا وجدت ضرورة، من أجل إتمام الصلاة التى هى مقصد، ويستطرد الأمر عندى فى الفقه الدعوى إلى تصنيف المقاصد درجات متفاضلة، فترعى المقاصد العليا على حساب المقاصد التى دونها، وهى ترجمة أخرى لقاعدة ترجيح أوفر المصلحتين ودفع أكبر المفسدتين فى حالات التعارض.

ومن تطبيقاتها الدعوية عندى: أصل وجود الدعوة الإسلامية وما يجر إليه نشاطها من ضرر وتلف فى الأنفس والأموال على دعاتها وعلى الآخرين. فوجودها خيرى، ونيتها صادقة فى تحقيق مصالح الدين والمسلمين، ودفع الأذى عنهم، ولذلك لا ضمان عليها فى

(١) فتح البارى ١/ ٢٤٩.

ذلك، والقول بعدم إمكانية الوقوف على حقيقة جميع الرجال الذين يدّعون إنشاء دعوة ويمارسون العمل لا يُبطل هذا التطبيق الدعوى لهذه القاعدة الفقهية، إنما يجرنا ويحيلنا إلى استحضار القرينة والدليل من خلال استعراض جميع أعمال هذه المجموعة الدعوية، فإن كان النفع منها أغلب وأرجح، والخطأ منها أقل: حُكم بصحة قصدها؛ قياسًا على فعل القتل وما يترتب عليه من قصاص، (فإنه يتوقف على أن يقصد القاتل القتل، لكن الآلة المفرقة للأجزاء تقام مقام قصد القتل؛ لأن هذا القصد مما لا يوقف عليه، ودليل الشيء في الأمور الباطنة يُقام مقامه.

ويتوقف على أن يقصد قتل نفس المقتول لا غيره، فلو لم يقصد القتل أصلًا، أو قصد القتل، ولكن أراد غير المقتول فأصاب المقتول، فإنه لا يقتص منه في شيء من ذلك بل تجب الدية)[1].

وشاهدنا من هذا الشرح: سقوط القصاص إذا لم يكن المقتول مُعَيَّنًا في ذهن القاتل أو الآمر بالقتل، والممارسة الدعوية أشبه بمعارك القتال، قد يُقتل الداعية أو من يُناجزه الدعاة، لكن من غير تعيين مسبق، إلا ما كان عن اغتيال يتعين فيه المقتول، على أن التلف الذي جره النشاط الدعوي لا تحكمه قاعدة المقاصد هذه فقط، وإنما تحكمه قاعدة سقوط العقوبة والضمان بالتأول، والدعوة متأولة، والسلف لم يضمنوا الخوارج والمتأولين.

قاعدة «التأول يمنع العقوبة والقصاص»

والمناسبة القدرية فقط هي التي وصلت آخر كلام النيات بأول هذه القاعدة، ولم أتعمدها، وهي قاعدة أتيت بتمام شرحها من استرسال الفقهاء في تقريراتهم، وقد أوردها أهل الأشباه والنظائر في سياق قواعدهم، كما عند ابن رجب في قواعده، وقصدت بذلك تنبيه طالب العلم الشرعي إلى أن شرح ظاهرة التقعيد أوسع بكثير مما يظن، وأن هذا الفن لم يستوف الفقهاء كل القول فيه ضمن كتب الأشباه والقواعد، بل نثروها في كل كتبهم.

ومن أوائل الإشارت في تاريخ الفقه إلى هذه القاعدة ما نقله الشيباني من حديث الزهري أنه قال: (وقعت الفتنة وأصحاب رسول الله ﷺ كانوا متوافرين، فاتفقوا على أنه

---

(١) شرح القواعد الفقهية للشيخ أحمد الزرقا ٥٣.

لا قَوَد فى دم استُحل بتأويل القرآن، ولا حدّ فى فرج استحل بتأويل القرآن، ولا ضمان فى مال استحل بتأويل القرآن، إلا أن يوجد الشيء بعينه فيرد على أهله) [١].

واستنبط الشيبانى قاعدة عامة فى ذلك فقال:

(لا حكم للمَنَعة إذا تجردت عن التأويل، كما لا حكم للتأويل إذا تجرّد عن المنعة) [٢].

يُقصد بالمنعة تجمهر أهل البغى فى طرف من البلاد بحيث يكونون أصحاب قوة وامتناع، بحيث لا يستطيع إمام المسلمين إجراء حكمه عليهم إلا بحرب، فمن أهل المنعة المتجردين عن التأويل: عصابات اللصوص تستبد بأرض من أراضى المسلمين.

أما المنعة بالنسبة إلى الدعوة الإسلامية فليس من شرط تحققها أن تنحاز الدعوة إلى جهة وتتحدى الحاكم، ولكن تجمهر الدعاة بعدد كبير، واتخاذهم فكرًا معروفًا يشهرونه، وقيامهم بسلسلة من الأعمال التنظيمية والإدارية، وتأمير أمير يبايعونه: يقوم مقام المنعة، ويجعل أعمالهم ضمن نطاق التأول المقصود: فإن كانت لهم دُور عامة ومراكز ومؤسسات: كان معنى المنعة آكد وأظهر.

وممن أورد هذه القاعدة: العز بن عبد السلام، إنما أوردها فى ثنايا الاستثناء من قاعدة الضمان، **فقال**: (مَن أتلف شيئًا عمدًا بغير حق لزمه الضمان جبرًا لما فات من الحق.

ويستثنى من ذلك صور:

إحداها: ما أتلفه الكفار على المسلمين من النفوس والأموال، فإنهم لا يضمنون، لما فى تضمينه من التنفير عن الإسلام) [٣].

وكذلك: (ما يتلفه المرتدون فى حال القتال، وفى تضمينه مع تحريه اختلاف من جهة أن التضمين منفر عن الإسلام) [٤].

---

(١) شرح السير الكبير ٥/ ١٨٤٩.

(٢) شرح السير ٥/ ١٨٥٠.

(٣)، (٤) قواعد الأحكام ٢/ ١٦٥.

وكذلك: (ما يتلفه البغاة على أهل العدل فى حال القتال، فإنهم لا يضمنونه، على قول؛ لما فيه من التنفير عن الطاعة والإذعان، وعلى قول: يضمنون؛ لانحطاط رتبة التنفير عن الإسلام) [١].

وتلقف ابن تيمية ذلك فبيّن أن أهل البغى والمرتدين إذا آذوا المسلمين، فالدماء والأذى هدر بعد توبتهم أو القضاء عليهم مادام هناك تأويل، كذلك مؤذى الآمر بالمعروف لا يعوضه إذا تاب [٢].

ثم كرر ذلك فقال: (فالآمر الناهى إذا نيل منه وأوذى، ثم إن ذلك المأمور المنهى تاب وقبل الحق منه: فلا ينبغى له أن يقتص منه ويعاقبه على أذاه، فإنه قد سقط عنه بالتوبة) [٣].

ثم قال:

(فالمأمور المنهى إن كان مستحلًّا لأذى الآمر الناهى، كأهل البدع والأهواء، الذين يعتقدون أنهم على حق، وأن الآمر الناهى لهم معتد عليهم، فإذا تابوا لم يعاقبوا بما اعتدوا به على الآمر الناهى) [٤].

(ولهذا كان جمهور العلماء - كأبى حنيفة ومالك وأحمد، فى أصح الروايتين، والشافعى - فى أحد القولين - على أن أهل البغى المتأولين لا يضمنون ما أتلفوه على أهل العدل بالتأويل، كما لا يضمن أهل العدل ما أتلفوه على أهل البغى بالتأويل، باتفاق العلماء.

وكذلك أصح قولى العلماء فى المرتدين، فإن المرتد والباغى المتأول والمبتدع كل هؤلاء يعتقد أحدهم أنه على حق، فيفعل ما يفعله متأولًا، فإذا تاب من ذلك كان كتوبة الكافر من كفره، فيغفر له ما سلف مما فعله متأولا، وهذا بخلاف من يعتقد أن ما يفعله بغى وعدوان، كالمسلم إذا ظلم المسلم، والذمى إذا ظلم المسلم) [٥].

---

(١) قواعد الأحكام ٢/ ١٦٥.

(٢) مجموع الفتاوى ٨/ ٣٣٤.

(٣)، (٤) مجموع فتاوى ابن تيمية ١٥/ ١٧١.

(٥) مجموع فتاوى ابن تيمية ١٥/ ١٧١، ١٧٢.

وتطرق ابن رجب الحنبلي، الذى هو أحد أصحاب ابن تيمية، إلى هذه القاعدة فى كتابه عن القواعد، **فقال**: (الطائفة الممتنعة عن حكم الإمام، كالبغاة لا يضمن الإمام وطائفته ما أتلفوه عليهم حال الحرب، وفى تضمينهم ما أتلفوه على الإمام فى تلك الحال روايتان، أصحهما: نفى الضمان؛ إلحاقًا لهم بأهل الحرب.

وأما أهل الردة إذا لحقوا بدار الحرب، أو اجتمعوا بدار منفردين ولهم منعة، ففى تضمينهم روايتان. واختار أبو بكر عدم التضمين إلحاقًا لهم بأهل دار الحرب) [(١)].

وكذلك ابن القيم، أوردها فى إعلام الموقعين **فقال**:

(والمتأول مطيع لله مأجور، إما أجرًا واحدًا أو أجرين. والنبى ﷺ لم يؤاخذ خالدًا فى تأويله حين قتل بنى جذيمة بعد إسلامهم، ولم يؤاخذ أسامة حين قتل من قال: لا إله إلا الله؛ لأجل التأويل).

(وهذا أكثر من أن يُستقصى. وأجمع أصحاب رسول الله ﷺ على أن كل مال أو دم أصيب بتأويل القرآن فهو هدر فى قتالهم فى الفتنة. **قال الزهرى**: وقعت الفتنة وأصحاب رسول الله ﷺ كلهم متوافرون، فأجمعوا على أن كل مال أو دم أصيب بتأويل القرآن فهو هدر، وأنزلوهم منزلة الجاهلية.

ولم يؤاخذ النبى ﷺ عمر بن الخطاب رضي الله عنه حين رمى حاطبَ بن أبى بلتعة المؤمن البدرى بالنفاق؛ لأجل التأويل، ولم يؤاخذ أسيد بن حضير بقوله لسعد سيد الخزرج: إنك منافق تجادل عن المنافقين؛ لأجل التأويل [(٢)].

ومن تمام هذا الموقف إزاء التأول عند السيوطى، موجزًا ما اشتهر عن سائر الفقهاء: (أن البغاة لا يتبع مدبرهم، ولا يذفف على جريحهم، ولا يقتل أسيرهم، ويُرد سلاحهم وخيلهم إليهم، ولا يستعان عليهم بكافر) [(٣)].

وهى آداب وأحكام أخذها الفقهاء من وصايا على رضي الله عنه لمن قاتل معه فى صفين وقتال الخوارج.

---

(١) القواعد لابن رجب ٢٢٠.

(٢) إعلام الموقعين ٤/ ٨٩.

(٣) الأشباه والنظائر للسيوطى ٥٥٦.

ومن التطبيق الدعوى لذلك: أن لغو الدعاة أيام الفتن، والتهم المتبادلة بينهم: يجعلها الأمير هدرًا، ولا يعاقب بها؛ لوجود التأول، لكن ذلك لا يمنع من عزل داعية عن وظيفة دعوية كان يتولاها قبل افتتانه، إذ لا يصدق اسم العقوبة على مثل ذلك، وإنما الوظائف تحكمها مقادير تحقق المصالح العامة، وليست هى من الحق المكتسب لأحد حتى يكون حرمانه منها عقوبة.

ومن التطبيق الدعوى لهذه القاعدة أيضًا: أن الدعوة تكون فى مواقفها بمنزلة الآمر بالمعروف، فمن آذاها ثم تمكنت وسيطرت، فتاب ودلّت القرائن على توبته: وقفت منه الموقف إزاء المتأول، وغفرت له، لكن هذا الحكم تتنازعه آراء أخرى تقوم على رؤى مصلحية وغيرها، ويجوز أن تخرج الدعوة إلى عقوبة من آذاها عند رجحان النظر المصلحى فى ذلك، وكان العز بن عبد السلام قد أشار إلى أن ما يتلفه البغاة على أهل العدل يضمنونه، فى قولٍ؛ لانحطاط رتبة التنفير عن الإسلام، وهو القول المرجوح، لكنه يشير إلى أن مخالفة هذه القاعدة ليست مخالفة إجماع، وأشار ابن تيمية إلى وجود قولين لأحمد والشافعى أصلًا.

وكنا قد أشرنا إلى أن الاستعمال الأكبر لهذه القاعدة: ما تفتى به الدعوة نفسها من جواز ارتكاب القتل فى جهادها وأمرها ونهيها وخطتها التغييرية لوروده على غير شخص معيّن، والعلة: التأول الحاصل منها فى أن ذلك تقتضيه المصلحة الإسلامية، ولا أرى وجهًا لقول من يقول: إن هذا هو تطبيق عكسى للقاعدة، باعتبار أن الهدر إنما يكون من متضرر إذا وجد تأولا، وحالة الدعوة أنها تسبب الضرر للغير إذا أفتت نفسها. وسبب عدم توجه الاعتراض عندى أن الهدر لم يكن إزاء واقعة تاريخية انتهت ولن تعود، وإنما هو حكم قائم قابل للتكرر بتكرر الوقائع، ومعنى هذا أن الخارج الذى يخرج يعلم بهذا الحكم، ويحتمى بالهدر الذى يمنحه التأول، وربما ما كان يخرج لو لم يكن توقعه لهذا الهدر، فهو إنما بنى حسابه على ذلك، وموقف الدعوة شبيه بموقف هذا الخارج المترقب للهدر، وفى ذلك ما يجيز لها هذه الأفعال المحرمة على غيرها من الأفراد، أو على غيرها ممن لا منعة لهم؛ لأن فعلها سياسى، وحكم السياسى مغاير، والتأول يسرى عليه، وهذا المقدار إنما هو فى تقرير رفع الإثم الدينى، وإما أن تكون الدعوة مصيبة فى موقفها أو تكون مخطئة، فإن التأول لا يقوم شاهدًا لها على الصواب بل تحكم ذلك موازنات مصلحية عديدة

شرحناها سابقًا، وجزمنا بخطأ من يغامر ويجازف ويتخطى الحسابات الواقعية ويوجز حلوله بطلقة متجاوزًا متطلبات المشروع الإسلامي الشامل.

قاعدة «الأصل في الكلام الحقيقة، لا المجاز»

ومن القواعد المشهورة: أن (الأصل في الكلام الحقيقة، لا المجاز)؛ لأن المجاز فرع في الكلام، ومتخلف عن الحقيقة، (والحقيقة في اللغة: الكلمة المستعملة فيما وضعت له في اصطلاح التخاطب، كاستعمال لفظة القتل مثلًا في إزهاق الروح) (والمجاز: هو استعمال الكلمة في غير ما وضعت له، لقرينة) [١] كما في تعريفات الجرجاني.

و(المراد بهذه القاعدة أنه إذا كان للفظ معنيان متساوٍ استعمالهما، معنى حقيقي ومعنى مجازي، وورد مجردًا عن مرجّح يرجح أحد المعنيين على الآخر: يراد به حينئذ المعنى الحقيقي لا المجازي) [٢].

(أما إذا وجد مرجح للمجاز فلا شك في تقديمه على الحقيقة) و(يصار إليه أيضًا عند تعذر الحقيقة، أو تعسّرها، أو معارضة العرف والعادة لها) [٣].

من تطبيقاتها الدعوية: أداء البيعة للقائد في العمل الدعوي، فإنها تصرف إلى حقيقة معنى البيعة واشتمالها على وجوب الطاعة والولاء وإبطان النصح، وليس إلى مجاز تحتمله لفظة البيعة، من الوعد بالاستقامة على أوامر الدين وأحكامه وعلى الأخلاق، أو البيعة على العمل كما يصفها البعض.

ومن معاني البيعة التي هي على الحقيقة: أنها تكون لشخص آدمي حي موجود، أو لأشخاص، ولا يجوز أن تصرف إلى ميت، ولا إلى موضوع العمل، فيقول المبايع الذي يبغي النقض: أنا بايعت على العمل للإسلام، ولم أبايع أحدًا بذاته مشخصًا، فإن ذلك مجاز، ولا قرينة تصرف البيعة عن حقيقتها التي هي للأمير.

ومن المجاز في هذا الموطن: صرف البيعة إلى أنها تنزل منزلة اليمين، وأنّ حالف اليمين إذا رأى أمرًا خيرًا مما حلف عليه: استدرك فنقض يمينه وأدّى كفارة إطعام

---

(١)، (٢)، (٣) شرح القواعد لأحمد الزرقا ١٣٣، ١٣٤.

المساكين، ويكون متحللًا من البيعة، وهذا هو اجتهاد الشيخ سعيد حوى رحمه الله، كتبه، وكان يقوله لنا، وهو اجتهاد خاطئ غريب، وهذه القاعدة وحدها كافية فى بيان بعده عن الصواب وعن المنطق الفقهى الصحيح، وقد رأيته بايع ليلًا، ونقض صباحًا، وقال: سأطعم المساكين، فعجبت لاختلاط الأمر عليه مع ما عنده من فقه، غفر الله له، وهى واقعة تحثنا على ترويج معانى أصول الاجتهاد فى فقه الدعوة بين الدعاة وشرحها؛ ليكون ثمّ تمييز لما يوافق منطق الفقه أو يصادمه.

وواضح أن الوثائق الدعوية، من أنظمة واتفاقات ومعاهدات يفسر كلامها بالحقيقة لا المجاز، بينما كلمات الوعظ والعاطفيات والحماسة يمكن أن يكون المجاز فيها كثيرًا.

جمهرة أخرى من القواعد

وأود أن أكتفى بالقواعد الثلاث الآنفة مشروحة، فقد استوجب التبويب الموضوعى للكتاب أن أذكر شرح قواعد أخرى فى فصول قادمة، كقاعدة «لا ضرر ولا ضرار»، وقاعدة «رفع الحرج».

على أنه ليس من واجب هذا الكتاب أن يستعرض جميع القواعد، إنما هو كتاب تدريب على صنعة الاجتهاد، وعلى من يروم الاجتهاد أن يجمع القواعد من مظانها فى كتب القواعد والأشباه والنظائر، ويستحضرها حين يريد أن يستنبط ويفتى.

لكن يليق أن أذكر هاهنا بعض القواعد التى استقرت فى أذهان الناس على أنها بديهيات، ويفهمها كل مسلم، ولا تستدعى شرحًا مثل:

* لا مساغ للاجتهاد فى مورد النص.
* وما جاز لعذر: بطل بزواله.
* الضرر لا يزال بمثله.
* السكوت فى معرض الحاجة بيان.
* العبرة للغالب الشائع لا للنادر.
* البينة على من ادعى، واليمين على من أنكر.

* الثابت بالبرهان كالثابت بالعيان.

* المرء مؤاخذ بإقراره.

* الغُرم بالغُنم.

فالداعية الذى يحاول الاجتهاد عليه أن يستحضر هذه المعانى الكلية الضرورية أثناء محاولته الاستنباطية.

وهذه القواعد وغيرها: ذكرتها مجلة الأحكام العدلية التى أعدتها لجنة من كبار علماء الدولة العثمانية الأحناف عام ١٢٨٦هـ ثم صدرت قانونًا مدنيًّا شرعيًّا عامًّا يطبق فى أرجاء الدولة منذ عام ١٢٣٩ هـ وعنها أخذت بعض القوانين المدنية العربية وبها تأثرت، ولها شروح كثيرة، وكانت تدرس فى كليات الحقوق، ولذلك كانت ترد على لسان المحامين، وعنهم أخذها كثير من الناس وتداولوها وأصبحت معانى ليست غريبة فى أوساط المثقفين.

التفكير المنهجى يؤدى إلى ظاهرة استمرار التقعيد

مثل هذا الكلام فى القواعد: يكسبنا قناعة بأن الذى يجدر بالمتفقه: أن يتوسع فى دراسة القواعد الفقهية (تفريعًا عليها، أو تعليلًا لها، أو تقييدًا، أو استثناء منها، أو بيانًا لفروق دقيقة بين مسائل متشابهة فى الظاهر قد أعطاها الفقهاء أحكامًا مختلفة) [(١)].

ويساعد المتفقه على هذه الإحاطة: رصده لما يتعلق بالقواعد فى جميع أبواب الفقه، وسبب ذلك (أن هناك كثرة كاثرة من فروع الأحكام أو قيودها أو تعليلاتها يذكرها الفقهاء استطرادًا فى غير مظانها، فلا يراها الباحث إلا مصادفة حين يكون مهتمًّا بالبحث عن سواها، فمن لم يكن منتبهًا لاصطياد هذه الشوارد: تمر به عابرة وتغيب).

وقد وكّلت نفسى بحمد الله عن الدعاة إذ هم فى أشغالهم الخيرية، فجعلت نفسى صيّادًا أعمل لمصلحتهم، وركضت وراء الشوارد حتى وثقتها بعقال وقدتها أسيرة تركع بين يدى همم المتفقهين من دعاة الإسلام، تمنحهم الطاعة، وتبدى استعدادها لخدمتهم: أنهم أسياد الأرض، بما لهم من رفعة العلم.

---

(١) من مقدمة الأستاذ مصطفى الزرقا لكتاب والده شرح القواعد الفقهية ١٣.

فقد وجدت حين جرد كتب الفقه إشارات قيمة تصلح أن تكون قواعد فقهية، بل أصولية، فميزتها وأكسبتها صفة القواعد، وأظهرتها، مع أنها غير مذكورة فى كتب القواعد والأصول، وأنا أعتبر عملى هذا من جملة التطوير الذى هُديتُ إليه، ولله الحمد، وسيجدها إخوانى الدعاة فى بقية فصول الكتاب.

وأُسمى بعضها «القواعد الفِراسية»، وهو اصطلاح استحدثته وجمعته من شتات موزع من فلتات ألفاظ الفقهاء ونوادر ملاحظاتهم، وأعنى بها القواعد المأخوذة مفادها من فراسة عامة فى نمط جريان أحكام الشرع ومنطقها التعليلى من دون أن تبلغ فى الوضوح فى دلالتها مبلغ القواعد المشهورة، ربما، ولا يرتقى التعليل فيها إلى مبلغ تعليلات القياس القوى، وإنما هو الظن والتخمين واستصحاب قرينة التكثير والتقليل فى إحصاء الأحكام المتقاربة، ومن هذه القواعد قاعدة «الذوق» التى أشار إليها الغزالى، وسيأتى شرحها، وقواعد وموازين قرآنية.

وكلما ازداد طالب العلم توغلًا فى درب التمرن على الاستنباط: ازداد إيمانًا بأهمية القواعد، ودورها فى ضبط الاجتهاد، ويفهم عندئذ سبب ما جزم به القرافى من (أن كل فقه لم يخرّج على القواعد فليس بشىء) [1].

وكلامه ينصرف إلى القواعد الأصولية والفقهية، معا.

وهو صادق ومصيب؛ فالاجتهاد الشرعى ليس من الرجم بالغيب، ولا هو صنعة عقلانى محض يكثر التأمل، وقد يطيش ويُغرب ويتعسف، وإنما هو علم يستند إلى جمهرة من النصوص الشرعية، وإلى منطق مستل منها، وأصول تضبطه، وقواعد توجهه، ومنهجية مترابطة تحكم سلسلة من العمليات المتتالية المترابطة تؤدى إليه، ومن لم يحط بكل ذلك ويتبع هذه الطرائق فليس بشىء، ولا قوله بشىء، ولا فقهه بسديد، وهذا الكتاب إنما هو محاولة لأن يكون فقه الدعوة الإسلامية وسياسة الدولة على شىء، بعيدًا عن الارتجال ومجرد الخيال، وتعليم لجمهرة القياديين فى الدعوة أن يكون قرارهم وتخطيطهم وموقفهم موزونًا بميزان الشرع والمنطق الفقهى، مقيدًا بشروط واستدراكات وضعتها أجيال السلف الصالح لخّصت بها تجربتها الاجتهادية، وآن لمتكلف أن يتوقف

(١) الذخيرة ١/ ٥٠.

عن فتاوى الانتقام والتحريج والانغلاق كلما ناله ظلم أو سمع أنين إخوانه، كما آن لمستعجل أن يمتنع عن فتاوى التسهيل وسعة التأويل كلما وجد حرية ومجالا، بل الخضوع للقواعد أولى، والصواب يفتأ يكون مع واقعي، متوازن، منهجي، منطقي، متوسطٍ بين الإفراط والتفريط.

* * *

(١٣)

موازين قرآنية

تحتل الموازين القرآنية شطرًا واسعًا من القواعد التى لم يذكرها أصحاب كتب القواعد فى كتبهم، أذهلهم عنها حصرهم موارد الأحكام القرآنية فى خمسمائة آية، وهو قول صحيح إذا قُصد به الأحكام الواضحة الجازمة، وأما الأحكام الخفية المستترة فى ثنايا الآيات فهى كثيرة أيضًا، ويمكن أن تظهر لمن أطال التأمل والتدبر فى القرآن، وهو واجب يوجبه قول الله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ ۚ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا ﴿٨٢﴾﴾ [النساء].

قال القرطبى: (دلت هذه الآية، وقوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ ﴿٢٤﴾﴾ [محمد] على وجوب التدبر فى القرآن ليعرف معناه، فكان فى هذا ردّ على فساد قول من قال: لا يؤخذ من تفسيره إلا ما ثبت عن النبى ﷺ، ومنع أن يتأول على ما يسوغه لسان العرب. وفيه دليل على الأمر بالنظر والاستدلال وإبطال التقليد، وفيه دليل على إثبات القياس)[1].

وأول من نحى منحى استنباط وجمع القواعد الفقهية العامة من القرآن: هو النبى ﷺ، وذلك لما وصف آية: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ﴿٧﴾﴾ [الزلزلة] بأنها آية «**جامعة فاذة**» واستدل بعمومها على أن اقتناء الحمير ورصدها للجهاد ليس ببعيد عن فضل رصد الخيل، وإنما هو من جنس الخير العام الذى ذكرته الآية. كذا فى صحيح البخارى، فى كتاب الجهاد منه.

فمعنى «**الجامعة الفاذة**» هو نفس معنى «القاعدة» أو «الأصل» أو «الميزان». وبذلك يكون النبى ﷺ أول فقهاء الأشباه والنظائر. فهو تعبير نبوى كريم يسن به التقعيد الأصولى والفقهى.

---

(١) تفسير القرطبى ٥/ ١٨٧.

قال ابن حجر:

(وسماها جامعة لشمولها لجميع الأنواع من طاعة ومعصية، وسماها فاذة لانفرادها فى معناها).

ونقل ابن حجر عن ابن المنيّر شارح البخارى قال:

(هو استدلال بالعموم وإثبات لصيغته، خلافًا لمن أنكر أو وقف).

قال ابن حجر:

(وفيه تحقيق لإثبات العمل بظواهر العموم، وأنها ملزمة حتى يدل دليل التخصيص، وفيه إشارة إلى الفرق بين الحكم الخاص المنصوص والعام الظاهر، وأن الظاهر دون المنصوص فى الدلالة) (١).

ولست أرى فرقًا بين معنى الأخذ بالعموم، ومعنى التقعيد والتفريع على القاعدة.

وقد بيّن الشاطبى أن كل دليل شرعى، أو قاعدة كلية، إذا تكررت فى مواضع كثيرة، واستشهد بها على معان أصولية أو فروعية، ولم يقترن بها تقييد ولا تخصيص، مع تكررها، وإعادة تقررها، فذلك دليل على بقائها على مقتضى لفظها من العموم، كقوله تعالى: ﴿أَلَّا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ﴿٣٨﴾﴾ [النجم] (٢).

* وهكذا غدت ﴿أَلَّا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ﴿٣٨﴾﴾ [النجم] قاعدة فقهية تفيد استقلال كل شخصية بكسبها، وانتفاء مسئولية جميع المسلمين عما يقترفه أحدهم، ما لم تكن قرينة الرضا من الآخرين بفعله، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ فِرْعَوْنَ وَهَامَٰنَ وَجُنُودَهُمَا كَانُوا خَٰطِـِٔينَ ﴿٨﴾﴾ [القصص]، إذ الجندية المستديمة قرينة على الطاعة والرضا فى الغالب.

* ومن موازين القرآن: «عدم استواء الطيب والخبيث»؛ لقوله تعالى: ﴿قُل لَّا يَسْتَوِي ٱلْخَبِيثُ وَٱلطَّيِّبُ وَلَوْ أَعْجَبَكَ كَثْرَةُ ٱلْخَبِيثِ﴾ [المائدة: ١٠٠].

---

(١) فتح البارى ٦/ ٤٠٥.

(٢) الاعتصام ١٠٤.

قال ابن العربى فى تفسيرها:

(إن الحرام يؤذى فى الدين، ويجب فسخه ورده، والحلال ينفع ويجب إمضاؤه ويصح تنفيذه.

قال الله تعالى: ﴿أَمْ نَجْعَلُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ كَٱلْمُفْسِدِينَ فِى ٱلْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ ٱلْمُتَّقِينَ كَٱلْفُجَّارِ ﴿٢٨﴾﴾ [ص].

وقال: ﴿أَمْ حَسِبَ ٱلَّذِينَ ٱجْتَرَحُوا۟ ٱلسَّيِّـَٔاتِ أَن نَّجْعَلَهُمْ كَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ سَوَآءً مَّحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ ۚ سَآءَ مَا يَحْكُمُونَ ﴿٢١﴾﴾ [الجاثية] [(١)].

فما اشتهر من أن الناس سواسية: لا يعنى الاستواء فى المنزلة، بل ذاك معناه التسوية فى الحقوق العامة والواجبات والموقف أمام أحكام الشرع، لا يستثنى أحد، وأما الفضل فمنازل، ونحن أهل الصلاة والإيمان والعفاف: أعلى من كل فاجر لا يسجد، ونحن إذ نركع: أطهر من خبيث يطفق يزنى ويرتع وللخمر يكرع.

* ويبتنى على ذلك ميزان: «امتياز المسلم». وبموجبه نفضل أنفسنا على الآخرين من المسلمين الذين ليست لهم صلاة مثل صلاتنا، ولا أفعال خير مثل أفعالنا، فإذا تزاحمت مصالحنا ومصالحهم: قدمنا مصالحنا، ما لم يكن هناك معنى يراعى من معانى سد الذريعة، أو الإيثار التربوى الذى يتعمد تأليف القلوب.

وأصل هذه القاعدة: إفتاء بعض الفقهاء فى أمور كهذه.

من ذلك: خِطبة الرجل المرأة على خطبة أخيه لها: الأصل فيها المنع للنهى الوارد، وعلى ذلك الجمهور، لكن قال عبد الرحمن بن القاسم وارث علم مالك: (إنما معنى النهى: إذا خطب رجل صالح على خطبة رجل صالح، وأما إن كان الأول غير صالح والثانى صالح: جاز) [(٢)].

والمجتهد فى فقه الدعوة يمكنه أن يفتى بأن مصالح الدعاة مقدمة على مصالح الفساق، ويستدل بمذهب القرافى الذى يوجب أن يكون:

---

(١) أحكام القرآن ٢/ ٦٩٦.

(٢) بداية المجتهد ونهاية المقتصد لابن رشد ٢/ ٣.

(سَدُّ خُلة الولى الصالح أعظم من سد خلة الفاسق الطالح؛ لأن مصلحة بقاء الولى والعالم فى الوجود لنفسه وللخلق أعظم من مصلحة الفاسق)[١].

ومن تطبيقات ذلك: ما يكون عند العمل الإغاثى من تقديم العالم على الجاهل، والمتدين على الفاسق، والمصلى على تارك الصلاة، والمحجبة على المتبرجة، ما لم تنشأ مفسدة من هذا التفريق.

* ومن الموازين القرآنية: أنه ﴿مَا عَلَى ٱلْمُحْسِنِينَ مِن سَبِيلٍ﴾ [التوبة:٩١] أى: ما من سبيل إلى لومهم إذا تخلفوا عن أمر اضطرارًا، ومعانٍ أخرى.

وتمام الآية هى قوله تعالى: ﴿لَّيْسَ عَلَى ٱلضُّعَفَآءِ وَلَا عَلَى ٱلْمَرْضَىٰ وَلَا عَلَى ٱلَّذِينَ لَا يَجِدُونَ مَا يُنفِقُونَ حَرَجٌ إِذَا نَصَحُوا۟ لِلَّهِ وَرَسُولِهِۦ ۚ مَا عَلَى ٱلْمُحْسِنِينَ مِن سَبِيلٍ ۚ وَٱللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٩١﴾ وَلَا عَلَى ٱلَّذِينَ إِذَا مَآ أَتَوْكَ لِتَحْمِلَهُمْ قُلْتَ لَآ أَجِدُ مَآ أَحْمِلُكُمْ عَلَيْهِ تَوَلَّوا۟ وَّأَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ ٱلدَّمْعِ حَزَنًا أَلَّا يَجِدُوا۟ مَا يُنفِقُونَ ﴿٩٢﴾﴾ [التوبة].

قال ابن العربى:

(يريد: من طريق إلى العقوبة على فعله؛ لأنه إحسان فى نفسه، والحسن ما لم يَنه عنه الشرع، والقبيح ما نهى عنه).

و(هذا عموم ممهّد فى الشريعة، أصل فى رفع العقاب والعتاب عن كل محسن).

وهى (أقوى دليل على قبول عذر المعتذر بالحاجة والفقر عن التخلف فى الجهاد إذا ظهر له من حاله صدق الرغبة، مع دعوى المَعْجَزة، كإفاضة العين وتغيير الهيئة، لقوله: ﴿تَوَلَّوا۟ وَّأَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ ٱلدَّمْعِ﴾ [التوبة:٩٢]، ويدل على أنه لا يلزم الفقير الخروج فى الغزو والجهاد تعويلا على النفقة فى المسألة حاشا ما قاله علماؤنا[٢] دون سائر الفقهاء: إن ذلك إذا كان له عادة: لزمه ذلك)[٣].

---

(١) الفروق ٢/ ١٦٢.

(٢) أى: المالكية.

(٣) أحكام القرآن ٢/ ٩٩٥.

واستنبط الرازى منها أصل براءة الذمة، فقال فى تفسيره: ﴿مَا عَلَى ٱلْمُحْسِنِينَ مِن سَبِيلٍ﴾ [التوبة:٩١]: - (هذا بعمومه يقتضى أن الأصل فى حال كل مسلم: براءة الذمة، وعدم توجه مطالبة الغير عليه فى نفسه وماله، فيدل على أن الأصل فى نفسه حرمة القتل، إلا لدليل منفصل، والأصل فى ماله: حرمة الأخذ، إلا لدليل منفصل، وأن لا يتوجه إليه شىء من التكاليف، إلا لدليل منفصل.

فتصير هذه الآية بهذا الطريق أصلًا معتبرًا فى الشريعة فى تقرير أن الأصل براءة الذمة)[(١)].

ومن مكملات معنى هذه الآية فى ميزانها هذا قوله تعالى: ﴿وَلَا تَبْخَسُوا۟ ٱلنَّاسَ أَشْيَآءَهُمْ﴾ [الأعراف:٨٥]، أى: أن نعترف بما لهم من رصيد خيرى قدموه يستحقون عليه الشكر والعرفان منا، إذ «**لم يشكر الله من لا يشكر الناس**» كما فى الحديث الصحيح الذى صححه الشيخ الألبانى.

كذلك من مكملاتها قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنسَوُا۟ ٱلْفَضْلَ بَيْنَكُمْ﴾ [البقرة:٢٣٧]، وأحد معانيها: الإقرار بفضل من حاز سبب فضل، من علم أو جهاد أو إنفاق أو سابقة، والتعامل معه باحترامه وتقديمه بمقدار فضله.

وتجتمع كل هذه المعانى المتقاربة لتقرر أن أصل التعامل مع أهل الإحسان: هو ترجيحهم على غيرهم ممن لا إحسان لهم، أو ممن تكون درجتهم فى الإحسان أقل، فى الإمارات والتوليات إن تساووا فى الشروط الأخرى، وأنهم إن كانت منهم هفوة: لم يعاقبوا، وإن وقعوا فى تقصير أو إبطاء: لم يعاتبوا، إلا بالإيماء ربما، وأمثال ذلك، وبهذا يفتى مفتى الدعوة، ويقضى حاكم المحكمة الدعوية، وهو سلوك القائد معهم أيضًا.

* وأقرب القواعد الأخرى إلى هذه القاعدة: قاعدة: «**ملاحظة الوسع عند التكليف**»، ويمكن أن تكون صياغتها التقنينية فى أن يقال: «وُسع المرء معتبر عند تكليفه». وهى معنى الآيات الكريمة: ﴿لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة:٢٣٣]، ﴿لَا

(١) تفسيره ١٦/ ١٢٨.

﴿يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ۚ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْ﴾ [البقرة:٢٨٦] ، ﴿لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [الأنعام:١٥٢] ، ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَآ ءَاتَىٰهَا ۚ﴾ [الطلاق:٧] .

فالأمير الشرعى لا يكلف أتباعه شيئًا على سبيل الإعنات والتعجيز والإرهاق ليلوم بعد ذلك، ويسجل التردد هفوة يعيّرهم بها، وإنما يكون التكليف «بالحسنى» كما اشتهر هذا اللفظ عند المحاججة والجدل والاشتراط، والعنت المعنوى أشد كثيرًا من العنت المادى، كأن يرى القائد مسلك ترخّص يعيبه عرف الناس فيأمر أتباعه به وهم كارهون، خوفًا من انثلام سمعتهم، والمواعظ وأقول الحكماء فى مثل هذا الباب أكثر من آيات الأحكام، وفيها شرح أوفى. والأعراف القبلية فى بعض البلاد شديدة، بينما أعراف الدعوة أخف، فلربما ظهر نوع نشاز وافتراق غير مفهوم من رجال القبيلة، ويكون المخرج بالتلطف والموازنة والتعامل مع الناس على قدر عقولهم، ما لم يكن فى العرف شىء من جاهلية تصادم آداب الإسلام، وانظر أعراف القبائل فى اليمن كمثال. وأما التكليف المعاكس المتمثل بحمل القائد أتباعه على ارتكاب العزائم واختيار درجات الكمال، فإنه تكليف تبرره النظرية التربوية الدعوية، وهو من الحق، وإن اختار القائد من وسع أتباعه أقصاه وأعلاه، وإنما يُنصح فى هذه الحالة بالتدرج وعدم الأمر بنقلة حاسمة بطفرة، كما يُنصح بترويح النفس من بعد شوط من الجد، خوف الملل، والتجربة فى ذلك أبلغ من التنظير.

نصر... وبراء... وولاء

* ومن الموازين القرآنية التى تعنينا فى الدعوة والسياسة: ميزان «نصر المسلم».

وهو فى قوله تعالى: ﴿وَإِنِ ٱسْتَنصَرُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ فَعَلَيْكُمُ ٱلنَّصْرُ﴾ [الأنفال:٧٢].

قال ابن العربى: (يريد: إن دَعَوا من أرض الحرب عونكم بنفير أو مال لاستنقاذهم فأعينوهم، فذلك عليكم فرض، إلا على قوم بينكم وبينهم عهد، فلا تقاتلوهم عليهم، يريد: حتى يتم العهد أو يُنبذ على السواء) [(١)] .

﴿بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ﴾ [الأنفال:٧٣] (يعنى فى النصرة أو فى الميراث).

﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَلَمْ يُهَاجِرُوا۟ مَا لَكُم مِّن وَلَٰيَتِهِم مِّن شَىْءٍ حَتَّىٰ يُهَاجِرُوا۟ ۚ﴾ [الأنفال:٧٢].

---

(١) أحكام القرآن ٢/ ٨٨٧.

(فإن ذلك عام فى النصرة والميراث، فإن من كان مقيمًا بمكة على إيمانه لم يكن ذلك معتدا له به، ولا مثابا عليه حتى يهاجر، ثم نسخ الله ذلك بفتح مكة والميراث بالقرابة، سواء أكان الوارث فى دار الحرب أو فى دار الإسلام، لسقوط اعتبار الهجرة بالسُنة، إلا أن يكونوا أسراء مستضعفين، فإن الولاية معهم قائمة، والنصرة لهم واجبة بالبدن بألا يبقى منا عين تطرف حتى نخرج إلى استنقاذهم إن كان عددنا يحتمل ذلك، أو نبذل جميع أموالنا فى استخراجهم، حتى لا يبقى لأحد درهم) [1].

وهذه من العزائم الشرعية الثقيلة فى الحقيقة، لمكان الوجوب، لكن المسلمين فى هذا الجيل نسوا هذه العزيمة بسبب خضوعهم لحكومات لا تبنى سياستها وفق الموازين الشرعية، وحصل منهم تخاذل، أو تأول، أو اضطرار أحيانًا بسبب تعقيدات الموقف الدولى، فصارت النجدة نادرة الوقوع، فمات عِرق النصرة فى قلب الجيل المعاصر؛ بسبب النسيان أو بسبب الصدأ من جراء التعطل الطويل، ولولا أن الدعاة يحملون هموم الأمة اليوم، ويأمرون بنصر المستضعفين لكان الخطب أكبر، وجميع الحكومات مشت على استياء فى قضايا البوسنة وكوسوفو وبورما وكشمير وغيرها، ولربما فرَطت وخذلت المستنصر كليًّا، وكان فى الأفغان شيء أحسن، ولكن إنما حصل بسبب التقاء المصالح الأميركية والأوربية مع الجهاد، ولذلك تبدلت الموازين بعد هزيمة العدو.

وميزان «النصر» هذا مؤيد بآيات أخرى كثيرة، وأحاديث، وقصص بطولات عند السلف، وبقى عرق النصر عند المعتصم نابضًا رغم تخليطات البدعة وإيهامها له، فانتفض حين سمع «وامعتصماه» وترك فى عمورية شاهدًا، وعلى الدعوة اليوم أن تجعل «النصر» واجبًا من واجباتها، فيقوم جهاد عند الإمكان، أو تقوم إغاثة على الأقل، وترويج إعلامى للقضية، عند عدم الإمكان، وهذا ليس من الاقتراحات الخططية، وإن كان كذلك، لكنه من أصول الإفتاء فى فقه الدعوة، لأن التكييف الشرعى لهذا «النصر» أنه واجب، إلا أن تتزاحم المصالح والواجبات والمفاسد، فيقوم للدعوة العذر ، أو أن ينظر إلى جملة معارك المستضعفين اليوم فى العالم الإسلامى فى الاعتبار الدعوى على أنها معركة كبرى واحدة، فتنبنى مواقف الدعوة عندئذ على علم التعبية العسكرية وعلى الرؤية الإستراتيجية، فيحسب التقدم والهجوم والتوقف والانسحاب بميزان واحد عى امتداد الجبهات كلها،

(١) أحكام القرآن ٢/ ٨٨٧.

مثلما يفعله القائد الحربى، وعندئذ يجوز للدعوة أن تبنى خططها على تحقيق تقدم محلى يكون تمهيدًا لنصر مسلم وراء البحار، أو يُكلف جزء الدعوة الأقرب بمهمة «النصر»، وتوجه الجهود الأخرى لما هو عند المخطط أهم وأولى، والموقف المزدوج فى القضايا المركزية أصح، مثل قضية فلسطين، فإن جزء الدعوة الفلسطينى يجاهد، وتسنده الأجزاء الباقية ماديًّا وإعلاميًّا إذ هى فى طريقها إلى فلسطين عبر تمهيداتها المحلية.

* ومن الموازين القرآنية: ميزان «البراء من الكافرين».

وهو فى قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَتَّخِذُونَ ٱلْكَٰفِرِينَ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ ۚ أَيَبْتَغُونَ عِندَهُمُ ٱلْعِزَّةَ فَإِنَّ ٱلْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا ﴿١٣٩﴾﴾ [النساء].

* وهذا الاستفهام الإنكارى واضح الدلالة على أن العلة فى التحريم: أنهم يبتغون عند الكافرين العزة والنصرة والجاه والتمكين، ويتقوون بهم على المسلمين، وكل ذلك من الكفر أو النفاق القريب من الكفر، بحسب ما يصاحب ذلك من الاعتقاد والرضا بدينهم أو مجرد التقوّى بهم.

* وقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَتَّخِذُوا۟ ٱلْيَهُودَ وَٱلنَّصَٰرَىٰٓ أَوْلِيَآءَ ۘ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ۚ وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمْ فَإِنَّهُۥ مِنْهُمْ﴾ [المائدة:٥١].

وهذا الحكم صارم جازم أن الذى يتولاهم يكون منهم، أى: خارج ملة الإسلام، إذا رضى.

* وقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَتَّخِذُوا۟ ٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُوا۟ دِينَكُمْ هُزُوًا وَلَعِبًا مِّنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ وَٱلْكُفَّارَ أَوْلِيَآءَ ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴿٥٧﴾﴾ [المائدة].

* وقوله تعالى: ﴿لَّا يَتَّخِذِ ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلْكَٰفِرِينَ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ ۖ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ فَلَيْسَ مِنَ ٱللَّهِ فِى شَىْءٍ إِلَّآ أَن تَتَّقُوا۟ مِنْهُمْ تُقَىٰةً ۗ وَيُحَذِّرُكُمُ ٱللَّهُ نَفْسَهُۥ ۗ وَإِلَى ٱللَّهِ ٱلْمَصِيرُ ﴿٢٨﴾﴾ [آل عمران].

ومن أجمع الكلام فى ذكر الموالاة: كلام الرازى فى تفسيره وقوله رحمه الله:

(اعلم أنه تعالى أنزل آيات كثيرة فى هذا المعنى.

* منها قوله: ﴿لَا تَتَّخِذُوا بِطَانَةً مِّن دُونِكُمْ﴾ [آل عمران:١١٨].

* وقولـه: ﴿لَّا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾ [المجادلة:٢٢].

* وقوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ﴾ [المائدة:٥١].

* وقوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ﴾ [الممتحنة:١].

* وقوله: ﴿وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾ [التوبة:٧١].

واعلم أن كون المؤمن مواليًا للكافر يحتمل ثلاثة أوجه:

- **أحدها:** أن يكون راضيا بكفره ويتولاه لأجله، وهذا ممنوع منه؛ لأن كل من فعل ذلك كان مصوبًا له في ذلك الدين، وتصويب الكفر: كفر، والرضا بالكفر: كفر، فيستحيل أن يبقى مؤمنًا مع كونه بهذه الصفة).

- **وثانيها:** المعاشرة الجميلة في الدنيا بحسب الظاهر، وذلك غير ممنوع منه.

- **والقسم الثالث:** وهو كالمتوسط بين القسمين الأولين، هو: أن موالاة الكفار بمعنى الركون إليهم، والمعونة، والمظاهرة، والنصرة، إما بسبب القرابة أو بسبب المحبة، مع اعتقاد أن دينه باطل. فهذا لا يوجب الكفر، إلا أنه منهى عنه؛ لأن الموالاة بهذا المعنى قد تجره إلى استحسان طريقته والرضا بدينه، وذلك يخرجه عن الإسلام، فلا جرم هدد الله تعالى فيه فقال: ﴿وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ﴾ [آل عمران:٢٨].

فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون المراد من الآية النهي عن اتخاذ الكافرين أولياء بمعنى أن يتولوهم دون المؤمنين، فأما إذا تولوهم وتولوا المؤمنين معهم: فذلك ليس بمنهي عنه. وأيضًا فقوله: ﴿لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ﴾ [آل عمران:٢٨] : فيه زيادة مزية؛ لأن الرجل قد يوالي غيره ولا يتخذه موالِيًا، فالنهي عن اتخاذه مواليًا لا يوجب النهي عن أصل موالاته.

قلنا: هذان الاحتمالان، وإن قاما في الآية، إلا أن سائر الآيات الدالة على أنه لا تجوز موالاتهم دلت على سقوط هذين الاحتمالين)[1].

---

(١) تفسيره ٨/ ١٠.

وقوله تعالى: ﴿فَلَيْسَ مِنَ ٱللَّهِ فِى شَىْءٍ﴾ [آل عمران:٢٨].

(فيه حذف، والمعنى: فليس من ولاية الله فى شيء يقع عليه اسم الولاية، يعنى أنه منسلخ من ولاية الله تعالى رأسًا، وهذا أمر معقول، فإن موالاة الولى وموالاة عدوه ضدان) (ويحتمل أن يكون المعنى: فليس من دين الله فى شيء، وهذا أبلغ) [(١)].

والملاحظ فى الرازى هنا أنه يقول بكلام صحيح، لكن يورده بدم بارد، ليس فيه غليان على هؤلاء الموالين للكفار، وذلك لأنه فقيه فروع ومفسر، ورؤيته للقضية من زاوية أن الموالى يوالى عن قرابة أو محبة، ولم تكن له تجربة دعوية أو سياسية ليدرك الوجه الأكبر للقضية، وهى الموالاة السياسية واستنصار حكام المسلمين الضعفاء بدول الكفر القوية بحيث يكونون تبعًا لهم، ويبذلون من الولاء المقدار الكبير، ويتخلون عن استقلال قرارهم ليكون مجرد قرار تابع، والهدف صغير يتمثل فى حماية واستمرار حكمهم ولا يحقق من مصالح الأمة شيئًا، وهذا نفاق غليظ يقرب أن يكون كفرًا، والنذارة يجب أن تكون بليغة شديدة، بينما لا يزيد الرازى على أن يرى هذا التصرف منهيًّا عنه، وكأنه يجيب سائلًا يبتغى أن يقوم بنزهة عائلية لساعة يوالى خلالها كافرا فيجيبه بالنهى. وهذه الظاهرة معروفة فى كلام العلماء الذين لم تكن لهم تجربة إصلاحية دعوية، يأتى كلامهم بلا حرارة وإن كان صحيحًا.

ومن أهم حيثيات الزجر عن الولاء: اعتقاد حصول الفتنة فى الأرض والفساد الكبير إذا والينا الكفار بطاعتهم والدخول فى حلفهم والتنسيق معهم، وهى نتيجة نعرفها من قوله تعالى فى تثبيت الولاية بين المؤمنين ونفى إمكانها مع الكافرين: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَهَاجَرُوا۟ وَجَٰهَدُوا۟ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱلَّذِينَ ءَاوَوا۟ وَّنَصَرُوٓا۟ أُو۟لَٰٓئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ۚ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَلَمْ يُهَاجِرُوا۟ مَا لَكُم مِّن وَلَٰيَتِهِم مِّن شَىْءٍ حَتَّىٰ يُهَاجِرُوا۟ ۚ وَإِنِ ٱسْتَنصَرُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ فَعَلَيْكُمُ ٱلنَّصْرُ إِلَّا عَلَىٰ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَٰقٌ ۗ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿٧٢﴾ وَٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ۚ إِلَّا تَفْعَلُوهُ تَكُن فِتْنَةٌ فِى ٱلْأَرْضِ وَفَسَادٌ كَبِيرٌ ﴿٧٣﴾﴾ [الأنفال].

والمعنيان واردان وشكَّلا أجزاء من التاريخ ظاهرة، ومن معاناة الأمة: معنى وجود الاستنصار، وخذل الأمة للمستضعف المستنصر، فحصل فساد وفتنة من الكفار على

(١) تفسيره ٨/ ١١.

المسلمين فى صور استعمار وظلم ومذابح واستباحة أعراض وتجهيل وتجويع، مما يصدق عليه اسم الفساد الكبير.

ومعنى وجوب أن يكون حلف الكفار بينهم فقط، ﴿بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ﴾ [الجاثية:١٩]، وبراءة المسلمين من الانضمام إلى تلك الموالاة، فيحصل ألا يفعل المسلمون ذلك، ويدخلوا فى الولاء لكافر قوى أو كطرف ضعيف فى حلف أقوياء، فيستبد بهم الكفار، ويديروا المعارك بأموال المسلمين وأنفس المسلمين لمصلحتهم الإستراتيجية البعيدة المدى، ويكون الفساد العالمى الكبير، وفى التاريخ المعاصر شاهد.

لذلك ينبغى على مفتى الدعوة، والمفتى السياسى الإسلامى، أن يلحظا هذه الملاحظ عند الفتوى فى هذه المعضلات، فإن جيل المسلمين الحاضر بحاجة إلى وعى.

إن إشاعة الوعى السياسى، وبيان تفاصيل أسواء الكافرين وضلالهم، فى نظامهم القديم والجديد: هو أسلوب شرعى قرآنى علينا أن نواصله، وهو كامن فى الآية الشرعية: ﴿وَكَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ ٱلْآيَـٰتِ وَلِتَسْتَبِينَ سَبِيلُ ٱلْمُجْرِمِينَ ﴿٥٥﴾﴾ [الأنعام]، وبذلك يبعد المرء عن المجرم، وهذا التبيين ميزان فقهى قرآنى على المفتى مراعاته إذا تجددت صور الباطل؛ لئلا يغفل الحكام والعامة عن ذلك.

* وغفلة الحاكم أكبر، ولذلك أضاف الله تعالى ميزان «عدم اتخاذ بطانة من الكفار» إلى ميزان وجوب البراء، وذلك فى قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَتَّخِذُوا۟ بِطَانَةً مِّن دُونِكُمْ لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا وَدُّوا۟ مَا عَنِتُّمْ قَدْ بَدَتِ ٱلْبَغْضَآءُ مِنْ أَفْوَٰهِهِمْ وَمَا تُخْفِى صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ ۚ قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ ٱلْآيَـٰتِ ۖ إِن كُنتُمْ تَعْقِلُونَ ﴿١١٨﴾﴾ [آل عمران]. وتأتى البطانة اليوم فى صورة مستشار رسمى أو أكثر، خفية فى الأغلب، ولكن الرئيس الإندونيسى عبد الرحمن واحد أصدر مرسومًا بتعيين كيسنجر اليهودى المشهور وزير خارجية أميركا الأسبق مستشارا، وهو الآن حريص على خبالته، وخبالة غثاء من المسلمين هناك، وأى خبالة أعظم من أن أهل كل مقاطعة يثورون ويطالبون بالاستقلال لمجرد أن الميزانية المركزية لا تمنحهم كفايتهم!

* ومن لوازم ميزان البراء من الكافر: ميزان «الولاء للمؤمنين».

فإن الدين لا يقبل الحياد، ولا الجلوس على التل متفرجا، إنما يوالى المسلم إخوانه المسلمين، ويشاركهم فى الضراء كما يشاركهم فى السراء.

ومن شواهده: قول الله تعالى: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَهُمْ رَٰكِعُونَ ﴿٥٥﴾ وَمَن يَتَوَلَّ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ فَإِنَّ حِزْبَ ٱللَّهِ هُمُ ٱلْغَٰلِبُونَ ﴿٥٦﴾﴾ [المائدة].

ومنطق التزهيد فى موالاة الكافر واضح لمن يريد أن يجعل القضية قضية حسابية مصلحية قياسية، إذ يقول الله تعالى: ﴿بَلِ ٱللَّهُ مَوْلَىٰكُمْ ۖ وَهُوَ خَيْرُ ٱلنَّٰصِرِينَ ﴿١٥٠﴾﴾ [آل عمران].

أى: أنكم إن أردتم أن ينصركم الكافر فهى صفقة خاسرة؛ لأن الله يمدكم بنصر أكبر من نصر الكافر، وليس شرطًا أن يكون هذا المدد فى صورة غيبية ونجدة ملائكية حتى يشك ضعيف الإيمان بها ويستبعدها، بل فى صورة هداية قوم من المسلمين يوالونكم وينصرونكم، وهذا مشاهد فى التاريخ الإسلامى: أنه ما تعفف مسلم ورفض التبعية وسلك طريق العزة والعلياء والشمم ورضى بالطريق الأصعب واستقل وجاهد: إلا وهام بمسلكه الأحرار، فيتحلقون حوله، ويهاجرون إليه، ويرتضون أن يكونوا جنودًا له، ويرخصون أرواحهم، فيوقن من يفهم جريان الأقدار وحركة الحياة وأسرارها أن الله هو الذى هدى قلوبهم وساقهم إليه، وأن الله يترجم نصرته الخفية فى صورة أشخاص مشخصين تعرفهم، وليس فى صورة الملائك فقط.

وفى الدعاء: ﴿وَٱجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ وَلِيًّا وَٱجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ نَصِيرًا ﴿٧٥﴾﴾ [النساء].

وهذا مثل ذاك أيضًا، فإن تصور الولاية الربانية والنصرة الإلهية لن يكون إلا بأن يقذف الله فى قلوب بعض عباده حنانًا عليك، وتصديقًا لك، وقناعة بخطتك الاستعلائية التحررية، فيهديهم لمعونتك وولايتك ونصرتك.

وقلب المتوكل حى يدرك ذلك.

وقلب المهزوم عن هذه الأحاسيس بعيد.

بل هو يدرك جرائمه وما اقترف، ويعلم أن الله خاذله، فيتعلق بالقشة، علها تنقذه من الطوفان، وحساباته هى حسابات الحاسبة، فيضرب ويجمع ويطرح، فيرى أنه يكسب عشرين سنة بين الاستعانة وسيل العرم، فيستكثرها، فيضيف ظلام الولاء للكافر إلى ظلامه الأول وظلمه، ونحن حساباتنا حسابات الخلود الأخروية، والولاء لعُبّاد رب الخلود، فما قيمة حفنة سنوات إلى هذا الخلود؟

لذلك نفتأ نوالى ركب الخالدين.

* بل الموازين القرآنية تذهب إلى أبعد من حرمة موالاة الكافر، فتنكر موالاة الظالم والركون إليه، وذلك فى قوله تعالى: ﴿وَلَا تَرْكَنُوٓاْ إِلَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ فَتَمَسَّكُمُ ٱلنَّارُ وَمَا لَكُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ مِنْ أَوْلِيَآءَ ثُمَّ لَا تُنصَرُونَ ﴿١١٣﴾﴾ [هود].

ويحتمل أن المراد بذلك الركون إلى الذين كفروا، وقد سمى الله تعالى الشرك بالظلم العظيم، لكن من المحتمل أن مراد الآية هو العموم الظاهر، وأن المراد هو المسلم الظالم أيضًا.

فواجب المسلم أن يتفقد عرق الحساسية فيه، ألا يكون قد أصابه شلل، فيداويه، ويتفقد قلبه، ألا يكون قد علاه الران، فيغسله، ليتم له العفاف ويتنزه عن إثم الولاء لكافر وظالم، وإثم القعود عن نصرة مسلم، وعلى مفتى الدعوة أن يلحظ النتائج البعيدة المدى للولاء والبراء، ولا يغتر بنتائج سريعة تهزّه، كما هزّت الخفاف، فانطلى عليهم أمر الجلاف.

مصلح محسن مسارع مسابق.... يقود الوطنى بشعار: «ادفعوا»

* ومن الموازين القرآنية التى يمكن أن تقترن بميزان الولاء والبراء وتكمله: ميزان: **أن الحفاظ على الوطن فطرة، ورفع الظلم عن الأهل والأبناء، وأن ذلك لا ينافى نية العمل فى سبيل الله**؛ لعدم إنكار الله تعالى على قول بنى إسرائيل: ﴿قَالُواْ وَمَا لَنَآ أَلَّا نُقَٰتِلَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَقَدْ أُخْرِجْنَا مِن دِيَٰرِنَا وَأَبْنَآئِنَا﴾ [البقرة:٢٤٦]. لذلك ليست المثاليات التى يظنها البعض بواجبة، أولئك الذين يظنون وجوب عدم ازدواج هذا الشعور مع الجهاد فى سبيل الله، وأنه يجب كمال التجريد للغاية بنوع من المبالغة، فهذه فطر لا يمكن نفيها، وفى مثل هذا التشدد فتح باب من الوسوسة واتهام النفس.

ومثل ذلك: رعاية الأولاد وارتياد المصالح لهم؛ لقوله تعالى حاكيًا قوة الفطرة فى ذلك: ﴿أَيَوَدُّ أَحَدُكُمْ أَن تَكُونَ لَهُۥ جَنَّةٌ مِّن نَّخِيلٍ وَأَعْنَابٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ لَهُۥ فِيهَا مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ وَأَصَابَهُ ٱلْكِبَرُ وَلَهُۥ ذُرِّيَّةٌ ضُعَفَآءُ فَأَصَابَهَآ إِعْصَارٌ فِيهِ نَارٌ فَٱحْتَرَقَتْ ۗ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمُ ٱلْءَايَٰتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ ﴿٢٦٦﴾﴾ [البقرة]. والواضح أنه ليس أحد يودّ ذلك لذريته الضعفاء.

وتحدث القرآن عن قوم من المنافقين فى غزوة أحد: ﴿وَقِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا۟ قَٰتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَوِ ٱدْفَعُوا۟﴾ [آل عمران:١٦٧] من باب المحاجة، أى: دافعوا عن أنفسكم وعيالكم وأموالكم وأرضكم إن لم تقاتلوا فى سبيل الله. وسنعود إلى هذا المعنى وتفسير هذه الآية فى فصل لاحق، ويعنينا: أن ورودها فى الجدل يومها فيه معنى جوازها وصدورها عن الفطرة، ولكن القتال فى سبيل الله أعلى منها، والأعمال فى منطق الفقه درجات ومنازل.

* ومن موازين القرآن: ترقب كثرة الفسق ونقض العهد من الكافرين؛ لقوله تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ يَطْبَعُ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴿١٠١﴾ وَمَا وَجَدْنَا لِأَكْثَرِهِم مِّنْ عَهْدٍ ۖ وَإِن وَجَدْنَآ أَكْثَرَهُمْ لَفَٰسِقِينَ ﴿١٠٢﴾﴾ [الأعراف]. وانظر كيف قدمت بريطانيا وعودًا لشريف مكة، ثم ظهر أن معاهدة سايكس بيكو كانت قبل الوعود قد قسمت العالم العربى بين الدول الاستعمارية. وانظر الوعود الأميركية والتزام جانب إسرائيل فى قصة الصلح.

* وسُنة الإصلاح بين الناس سُنة قرآنية، ندب الله لها فى قوله تعالى: ﴿أَن تَبَرُّوا۟ وَتَتَّقُوا۟ وَتُصْلِحُوا۟ بَيْنَ ٱلنَّاسِ﴾ [البقرة:٢٢٤].

والشفاعة الحسنة من جنس الإصلاح: ﴿مَّن يَشْفَعْ شَفَٰعَةً حَسَنَةً يَكُن لَّهُۥ نَصِيبٌ مِّنْهَا﴾ [النساء:٨٥].

وقال تعالى: ﴿لَّا خَيْرَ فِى كَثِيرٍ مِّن نَّجْوَىٰهُمْ إِلَّا مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلَٰحٍۭ بَيْنَ ٱلنَّاسِ﴾ [النساء:١١٤].

وندب إلى الصلح فى مواطن، منها: بين طائفتين تقتتلان، كما فى سورة الحجرات، ومنها بين الأزواج: ﴿أَن يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا ۚ وَٱلصُّلْحُ خَيْرٌ﴾ [النساء:١٢٨].

ومفتى الدعوة لا يفتى بالصوارم إلا من بعد أن يطرق باب الصلح، فإن الصلح خير.

* فإن مال أحد المختلفين إلى قبول الصلح: انتهض ميزان قرآنى آخر يحكم هذه الحالة: أن لا نزيد إحراج المتسامح صاحب العفو فنضغط عليه كثيرًا فى التنازل، قياسًا على عفو ولى القتيل، فى قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِصَاصُ فِي ٱلۡقَتۡلَىۖ ٱلۡحُرُّ بِٱلۡحُرِّ وَٱلۡعَبۡدُ بِٱلۡعَبۡدِ وَٱلۡأُنثَىٰ بِٱلۡأُنثَىٰۚ فَمَنۡ عُفِيَ لَهُۥ مِنۡ أَخِيهِ شَيۡءٞ فَٱتِّبَاعُۢ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَأَدَآءٌ إِلَيۡهِ بِإِحۡسَٰنٖ ﴾ [البقرة:١٧٨].

فهى وصية بالأداء بالإحسان بمناسبة القصاص، ولكن مفادها عام فى كل التصرفات، لوحدة العلّة.

ومن ذلك: عدم زيادة المشقة على المتعاقد إذا قرن عقده بفضل منه، وهو مشتق من قوله تعالى: ﴿أَن تَأۡجُرَنِي ثَمَٰنِيَ حِجَجٖۖ فَإِنۡ أَتۡمَمۡتَ عَشۡرٗا فَمِنۡ عِندِكَۖ وَمَآ أُرِيدُ أَنۡ أَشُقَّ عَلَيۡكَ ﴾ [القصص:٢٧].

والعقود الدعوية كلها فضل من الداعية المتعاقد؛ لأنها تقوم أصلًا على البيعة الرضائية، وهى محض فضل، فتكون الحسنى وعدم المشقة فى التعامل معه، ويكون مفتى الدعوة وقاضيها رحماء، والفضل لله تعالى أن هدانا للإيمان، وقذف فى قلوبنا فقه البيعة، ولكننا نتحدث فى معرض حقوق، فننسب الفضل للداعية.

* بل حتى مرتكب الذنب: إن تاب وأصلح، فإن الله يتوب عليه، ويندب لعباد الله أن يغفروا له. هكذا تقول الموازين القرآنية.

مثل قوله تعالى: ﴿ كَتَبَ رَبُّكُمۡ عَلَىٰ نَفۡسِهِ ٱلرَّحۡمَةَۖ أَنَّهُۥ مَنۡ عَمِلَ مِنكُمۡ سُوٓءَۢا بِجَهَٰلَةٖ ثُمَّ تَابَ مِنۢ بَعۡدِهِۦ وَأَصۡلَحَ فَأَنَّهُۥ غَفُورٞ رَّحِيمٞ ٥٤ ﴾ [الأنعام].

وقوله تعالى: ﴿ فَمَن تَابَ مِنۢ بَعۡدِ ظُلۡمِهِۦ وَأَصۡلَحَ فَإِنَّ ٱللَّهَ يَتُوبُ عَلَيۡهِ ﴾ [المائدة:٣٩].

وقوله تعالى: ﴿ إِلَّا مَن ظَلَمَ ثُمَّ بَدَّلَ حُسۡنَۢا بَعۡدَ سُوٓءٖ فَإِنِّي غَفُورٞ رَّحِيمٞ ١١ ﴾ [النمل].

لكن الإصلاح هنا ليس هو قول اللسان فقط، إذ الإصلاح مطلوب من المؤمن ابتداء قبل الإساءة، كما فى قوله تعالى: ﴿وَمَا نُرۡسِلُ ٱلۡمُرۡسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَۖ فَمَنۡ ءَامَنَ وَأَصۡلَحَ

فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٤٨﴾ [الأنعام]، وقوله تعالى: ﴿إِنْ أُرِيدُ إِلَّا الْإِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ﴾ [هود:٨٨]، فهو الإصلاح في العمل، والنية، وإنما التوبة تؤكده لكونه علامة عليها.

* بل الميزان القرآني يحث على ما هو أبعد من النية، والابتداء: يحث على **المسارعة وحيازة السبق**، وذلك قوله تعالى: ﴿وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ﴾ [البقرة:١٤٨]، والمسابقة تقتضي التبكير والتعجيل، ﴿وَعَجِلْتُ إِلَيْكَ رَبِّ لِتَرْضَى ﴿٨٤﴾﴾ [طه]، والعجلة تضعه في الإسراع والسير الحثيث والقرار الجازم دون إبطاء: ﴿أُولَئِكَ يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَهُمْ لَهَا سَابِقُونَ ﴿٦١﴾﴾ [المؤمنون]، وكل هذه المعاني شواهد فقهية مثلما هي مواعظ إيمانية، قد لا تتميز بها أحكام الحلال والحرام، لكن تتضح بها أحكام المندوب، مثل المفاضلة بين درجات الدعاة، فإن لأهل السبق منزلة تجلب حقوقًا، أو ترجيحًا عند التساوي، والمسارعة تدعو المفتي إلى تقصير آماد التراخي المضروبة لأعمال المعروف الواجبة، ويجعل فسحتها الزمنية أضيق لحمل الدعاة على الإسراع.

* **ويكتمل هذا الميزان بميزان آخر قريب منه، وهو «الأخذ بالأحسن» والأمثل والأرفع والأتم**؛ لقوله تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا لَهُ فِي الْأَلْوَاحِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْعِظَةً وَتَفْصِيلًا لِكُلِّ شَيْءٍ فَخُذْهَا بِقُوَّةٍ وَأْمُرْ قَوْمَكَ يَأْخُذُوا بِأَحْسَنِهَا﴾ [الأعراف:١٤٥]، فكما أن الداعية يأخذ بالأحسن، فإن المفتي الدعوي قد يختار للدعاة هذا الأحسن الأليق لمنازل الدعاة، وهي خيارات تقع في المنزلة بين الرخصة والعزيمة كما أرى، فيوجبها عليهم، وربما يوجب العزيمة عند الشدائد، ولا ينافي هذا حكم اختيار أيسر الأمرين، إذ يقع هذا في الاختيار الفردي، وأما الأعمال التي تتعدى آثارها الفرد إلى الجماعة فيمكن أن يحكم فيها المفتي باختيار الأحسن.

* وهكذا، بعد هذه الجمهرة من الموازين: يتضح جليًّا دورها في توجيه اجتهاد الفقيه الدعوي، فهو إن أراد الاجتهاد في واقعة: استحضرها جميعًا كقواعد فقهية يمكن أن يستنبط منها الفتوى، أو أن يقيس عليها، وتنفعه عند ذاك حتى الموازين القرآنية المشهورة على ألسنة الناس، كقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ [المائدة:١]، وقوله: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ [المائدة:٢]، وقوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ

﴿يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا۟ ٱلْأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا﴾ [النساء:٥٨]، وينبغي أن يُنص على كل ذلك في علم القواعد الفقهية الدعوية إن زهد بها علم القواعد العام.

تدبيرات ربانية تعيد تشكيل الحياة

ويستند الفقيه الدعوي أيضًا إلى ميزانين إيمانين غيبيين متقابلين متكاملين:

أولهما: أن الله سيمحق عمل الكافرين، والثاني: أن الله سيوفق المؤمنين، وآثارهما في الحياة الدنيا مشاهدة معروفة، قبل الآخرة وعذابها أو نعيمها، والشاهد: قصص إهلاك عاد وثمود والأمم السابقة وبقاء الآثار التي تدل على ذلك، وإنما قلنا: إنها غيبية؛ لعدم إدراك الجميع أن ذلك من تدبير العلي القدير ناصر المؤمنين ومخزي الكافرين، وإنما يدرك ذلك من له بصيرة إيمانية وقياس قلبي قبل القياس العقلي.

فأما ميزان محق عمل الكافرين فشواهده كثيرة، منها:

* قوله تعالى: ﴿وَأَنَّ ٱللَّهَ مُخْزِى ٱلْكَٰفِرِينَ ۝٢﴾ [التوبة].
* وقوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ لَا يُفْلِحُ ٱلْمُجْرِمُونَ ۝١٧﴾ [يونس].
* وقوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ لَا يُفْلِحُ ٱلظَّٰلِمُونَ ۝١٣٥﴾ [الأنعام].
* ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ ۝١٤٤﴾ [الأنعام].
* والآيات: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُصْلِحُ عَمَلَ ٱلْمُفْسِدِينَ ۝٨١﴾ [يونس].
* ﴿وَأَنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى كَيْدَ ٱلْخَآئِنِينَ ۝٥٢﴾ [يوسف].
* ﴿قَدْ مَكَرَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ فَأَتَى ٱللَّهُ بُنْيَٰنَهُم مِّنَ ٱلْقَوَاعِدِ فَخَرَّ عَلَيْهِمُ ٱلسَّقْفُ مِن فَوْقِهِمْ وَأَتَىٰهُمُ ٱلْعَذَابُ مِنْ حَيْثُ لَا يَشْعُرُونَ ۝٢٦ ثُمَّ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ يُخْزِيهِمْ﴾ [النحل].
* ﴿وَلَا يَزِيدُ ٱلظَّٰلِمِينَ إِلَّا خَسَارًا ۝٨٢﴾ [الإسراء].
* ﴿وَقَدْ خَابَ مَنِ ٱفْتَرَىٰ ۝٦١﴾ [طه].

* ﴿فَكُلًّا أَخَذْنَا بِذَنۢبِهِۦ ۖ فَمِنْهُم مَّنْ أَرْسَلْنَا عَلَيْهِ حَاصِبًا وَمِنْهُم مَّنْ أَخَذَتْهُ ٱلصَّيْحَةُ وَمِنْهُم مَّنْ خَسَفْنَا بِهِ ٱلْأَرْضَ وَمِنْهُم مَّنْ أَغْرَقْنَا ۚ وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَلَٰكِن كَانُوٓا۟ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ ﴿٤٠﴾﴾ [العنكبوت].

* ﴿جُندٌ مَّا هُنَالِكَ مَهْزُومٌ مِّنَ ٱلْأَحْزَابِ ﴿١١﴾﴾ [ص].

* ﴿أَمْ يَقُولُونَ نَحْنُ جَمِيعٌ مُّنتَصِرٌ ﴿٤٤﴾ سَيُهْزَمُ ٱلْجَمْعُ وَيُوَلُّونَ ٱلدُّبُرَ ﴿٤٥﴾﴾ [القمر].

* ﴿قُلْ كَفَىٰ بِٱللَّهِ بَيْنِى وَبَيْنَكُمْ شَهِيدًا ۖ يَعْلَمُ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۗ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِٱلْبَٰطِلِ وَكَفَرُوا۟ بِٱللَّهِ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْخَٰسِرُونَ ﴿٥٢﴾﴾ [العنكبوت].

* ﴿وَلَا يُرَدُّ بَأْسُهُۥ عَنِ ٱلْقَوْمِ ٱلْمُجْرِمِينَ ﴿١٤٧﴾﴾ [الأنعام].

لماذا، وكيف يكون ذلك؟

* لأنهم يتبعون الشيطان، و﴿إِنَّ كَيْدَ ٱلشَّيْطَٰنِ كَانَ ضَعِيفًا ﴿٧٦﴾﴾ [النساء].

* ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّآ أَرْسَلْنَا ٱلشَّيَٰطِينَ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ تَؤُزُّهُمْ أَزًّا ﴿٨٣﴾ فَلَا تَعْجَلْ عَلَيْهِمْ ۖ إِنَّمَا نَعُدُّ لَهُمْ عَدًّا ﴿٨٤﴾﴾ [مريم].

* والغافل قرينه الشيطان: ﴿وَمَن يَعْشُ عَن ذِكْرِ ٱلرَّحْمَٰنِ نُقَيِّضْ لَهُۥ شَيْطَٰنًا فَهُوَ لَهُۥ قَرِينٌ ﴿٣٦﴾﴾ [الزُّخرُف].

* وهذا يسبب لهم الريب: ﴿وَٱرْتَابَتْ قُلُوبُهُمْ فَهُمْ فِى رَيْبِهِمْ يَتَرَدَّدُونَ ﴿٤٥﴾﴾ [التوبة].

* والطبع على قلوبهم فهم لا يفقهون: ﴿كَذَٰلِكَ نَطْبَعُ عَلَىٰ قُلُوبِ ٱلْمُعْتَدِينَ ﴿٧٤﴾﴾ [يونس].

* فيعيشون تحت أثقال طبقات من الأوساخ الفكرية والأخلاقية: ﴿وَيَجْعَلُ ٱلرِّجْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ ﴿١٠٠﴾﴾ [يونس].

* ويرزحون تحت وطأة الإرهاق النفسي والقلق: ﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِى فَإِنَّ لَهُۥ مَعِيشَةً ضَنكًا﴾ [طه:١٢٤].

* ويحجب الله عنهم النور: ﴿وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ ٱللَّهُ لَهُۥ نُورًا فَمَا لَهُۥ مِن نُّورٍ ﴿٤٠﴾﴾ [النور].

* ويحاصرهم من جميع الجهات: ﴿وَجَعَلْنَا مِنۢ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ سَدًّا وَمِنْ خَلْفِهِمْ سَدًّا فَأَغْشَيْنَٰهُمْ فَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ ﴿٩﴾﴾ [يس].

* فيضعون خطة ويبرمون أمرا من السوء، يبرم الله أقوى منه: ﴿أَمْ أَبْرَمُوٓا۟ أَمْرًا فَإِنَّا مُبْرِمُونَ ﴿٧٩﴾﴾ [الزُّخرُف]، فكل خطة سوء: هناك لله خطة بمقابلتها تفلها: ﴿إِنَّمَا بَغْيُكُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِكُم﴾ [يونس:٢٣]، ﴿وَلَا يَحِيقُ ٱلْمَكْرُ ٱلسَّيِّئُ إِلَّا بِأَهْلِهِۦ﴾ [فاطر:٤٣].

* فيلتمسون بعد الحصار وفشل الخطة المخرج، فيبين الله لهم طريق استدراج يلجونه فتكون متاهة: ﴿سَنَسْتَدْرِجُهُم مِّنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٤٤﴾﴾ [القلم].

* فتصيبهم رهبة: ﴿وَقَذَفَ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلرُّعْبَ﴾ [الأحزاب:٢٦].

* فينفض الجنود عن الظالم ويتركونه وحيدًا: ﴿وَمَا لِلظَّٰلِمِينَ مِنْ أَنصَارٍ ﴿٢٧٠﴾﴾ [البقرة:٢٧٠].

* فيكون انتصار المسلم، وانتحار الظالم: ﴿فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ سَيْلَ ٱلْعَرِمِ﴾ [سبأ:١٦]، ﴿وَمَزَّقْنَٰهُمْ كُلَّ مُمَزَّقٍ﴾ [سبأ:١٩].

* ويرتفع التكبير، وتقر أعين المؤمنين.

* **وأما توفيق الصف المؤمن، وأن الله ينصره، فشواهده كثيرة أيضًا:**

* أظهرها: قوله تعالى: ﴿وَلَن يَجْعَلَ ٱللَّهُ لِلْكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا ﴿١٤١﴾﴾ [النساء].

قال ابن العربى:

(هذا خبر، والخبر من الله سبحانه لا يتجوز أن يقع بخلاف مخبره، ونحن نرى الكافرين يتسلطون على المؤمنين فى بلادهم وأبدانهم وأموالهم وأهليهم.

فقال العلماء فى ذلك قولين:

أحدهما: لن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا فى الحجة، فلله الحجة البالغة.

الثاني: لن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلًا في الحجة يوم القيامة)[(١)].

لكن ابن العربي ضعف هذا المنطق وبيّن الوجه الأظهر من المعنى **فقال وهو المحق**:

(أما حَمله على نفي وجود الحجة من الكافر على المؤمن فذلك ضعيف؛ لأن وجود الحجة للكافر محال، فلا يتصرف فيه الجعل بنفي ولا إثبات.

وأما نفي وجود الحجة يوم القيامة فضعيف لعدم فائدة الخبر فيه، وإن أوهم صدر الكلام معناه؛ لقوله: ﴿فَٱللَّهُ يَحۡكُمُ بَيۡنَهُمۡ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ﴾ [البقرة:١١٣]، فأخّر الحكم إلى يوم القيامة، وجعل الأمر في الدنيا دُولة، تُغلب الكفار تارة، وتغلب أخرى، بما رأى من الحكمة وسبق من الكلمة، ثم قال: ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلًا، فتوهّم من توهم أن آخر الكلام يرجع إلى أوله، وذلك يُسقط فائدته.

وإنما معناه ثلاثة أوجه:

الأول: لن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلًا يمحو به دولة المؤمنين، ويُذهب آثارهم، ويستبيح بيضتهم، كما جاء في الحديث: «**ودعوت ربي ألا يُسلط عليهم عدوًّا من غيرهم يستبيح بيضتهم، فأعطانيها**».

الثاني: أن الله تعالى لا يجعل للكافرين على المؤمنين سبيلًا منه إلا أن تتواصوا بالباطل ولا تتناهوا عن المنكر، وتتقاعدوا عن التوبة، فيكون تسليط العدو من قبلكم، وهذا نفيس جدًّا.

الثالث: أن الله سبحانه لا يجعل للكافرين على المؤمنين سبيلا بالشرع، فإن وجد ذلك فبخلاف الشرع)[(٢)].

قلت: أي: ليس في الشرع ثغرة يمكن أن يستعملها كافر لظلم مسلم، ويكون ظاهر الشرع مؤيدًا له.

وقد حل بنا الثاني فكانت غلبة الكفر.

فمن أمر بالمعروف أهدى له سبب للعز: هو دوام دولته.

---

(١) أحكام القرآن ١/ ٥٠٩.

(٢) أحكام القرآن ١/ ٥١٠.

فإن لم يأمر: ظل باب التوبة على انفتاحه بانتظار من يلج منه، وأما محق عز الإسلام من كل مكان فلا.

والآيات تؤيد هذا الرجاء، وتجعل المؤمن على يقين أن النصر والتمكين فى انتظاره.

من ذلك قوله تعالى:

* ﴿وَكَانَ حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرُ الْمُؤْمِنِينَ ﴿٤٧﴾﴾ [الروم].

* ﴿إِنَّا لَنَنصُرُ رُسُلَنَا وَالَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ يَقُومُ الْأَشْهَادُ ﴿٥١﴾﴾ [غافر].

* ﴿ثُمَّ نُنَجِّي رُسُلَنَا وَالَّذِينَ آمَنُوا كَذَٰلِكَ حَقًّا عَلَيْنَا نُنجِ الْمُؤْمِنِينَ ﴿١٠٣﴾﴾ [يونس].

* ﴿وَاللَّهُ غَالِبٌ عَلَىٰ أَمْرِهِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٢١﴾﴾ [يوسف].

* ﴿وَلَيَنصُرَنَّ اللَّهُ مَن يَنصُرُهُ ۗ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ ﴿٤٠﴾﴾ [الحج].

* ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّن بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا﴾ [النور:٥٥] .

* ﴿إِنَّ اللَّهَ يُدَافِعُ عَنِ الَّذِينَ آمَنُوا﴾ [الحج:٣٨].

ويمنح الله المؤمنين أنواعًا من الصفات الإيجابية التى ترجحهم فى الصراع:

* منها: السكينة وهدوء النفس وانتفاء القلق: ﴿هُوَ الَّذِي أَنزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الفتح:٤]، ﴿فَأَنزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَأَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ التَّقْوَىٰ﴾ [الفتح:٢٦].

* ومنها: صلاح البال واستعداده للتفكير المنطقى السليم: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَآمَنُوا بِمَا نُزِّلَ عَلَىٰ مُحَمَّدٍ وَهُوَ الْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ كَفَّرَ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَأَصْلَحَ بَالَهُمْ ﴿٢﴾﴾ [محمد].

* وهداية السبيل وحسن التخطيط والقرار الصائب: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا ۚ وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ ﴿٦٩﴾﴾ [العنكبوت] .

* وهداية القلب ونورانيته وصدق الفراسة: ﴿وَمَن يُؤْمِن بِاللَّهِ يَهْدِ قَلْبَهُ﴾ [التغابن:١١].

* والعلم، والسياسة، والهيمنة: ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُۥٓ ءَاتَيْنَٰهُ حُكْمًا وَعِلْمًا ۚ وَكَذَٰلِكَ نَجْزِى ٱلْمُحْسِنِينَ ﴿٢٢﴾﴾ [يوسف].

* وثبات الجنان ورسوخ الموقف: ﴿وَرَبَطْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ إِذْ قَامُوا۟ فَقَالُوا۟ رَبُّنَا رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ لَن نَّدْعُوَا۟ مِن دُونِهِۦٓ إِلَٰهًا﴾ [الكهف:١٤].

* وطول الصبر: ﴿وَٱللَّهُ مَعَ ٱلصَّٰبِرِينَ ﴿٢٤٩﴾﴾ [البقرة:٢٤٩].

* عندئذ يُلهم الدعاء والاستغاثة بالله: ﴿فَدَعَا رَبَّهُۥٓ أَنِّى مَغْلُوبٌ فَٱنتَصِرْ ﴿١٠﴾﴾ [القمر].

﴿رَبَّنَآ أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا وَثَبِّتْ أَقْدَامَنَا وَٱنصُرْنَا عَلَى ٱلْقَوْمِ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴿٢٥٠﴾﴾ [البقرة].

* فتأتيهم البشرى: ﴿أَلَآ إِنَّ أَوْلِيَآءَ ٱللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٦٢﴾ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَكَانُوا۟ يَتَّقُونَ ﴿٦٣﴾ لَهُمُ ٱلْبُشْرَىٰ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَفِى ٱلْءَاخِرَةِ ۚ لَا تَبْدِيلَ لِكَلِمَٰتِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ هُوَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ ﴿٦٤﴾﴾ [يونس].

ويكون النصر والتمكين بإذن الله.

إن استعراض مثل هذا الحشد من الآيات هو المنهج الإسلامى الصحيح لفهم قصة حركة الحياة، الموافق لقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا ٱلْقُرْءَانَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِن مُّدَّكِرٍ ﴿١٧﴾﴾ [القمر].

وفقيه الدعوة عليه أن يستحضر هذه الموازين الإيمانية أيضًا عند الفتوى، فلا يركن إلى الحسابات فقط فيفتى باقتحام إن وَجَد قوة، وبانسحاب إن رأى ضعفا، بل يتشجع ويشجع، ويوقن بأن صف الكفار أو الفساق مخذول بإذن الله، وأن الله يدافع عن الذين آمنوا، إلا أن يجعل العقل السليم الانتصار مستحيلًا ؛ لوجود تفاوت عظيم فى العدد والاستعداد، لكن المسلم فى الأحكام الشرعية الظاهرة مطالب أن يثبت أمام اثنين من الكفار، كما فى سورة الأنفال، وهذه الأحكام الإيمانية الأخرى تجيز لفقيه الدعوة أن يفتى بابتناء الخطة على واحد مقابل ثلاثة، وواحد مقابل أربعة، وما قارب ذلك، إذا رأى فى الصف الإسلامى تربية حسنة ووعيًا، ورأى أن النذارة قد استوفيت، وأن اليوم يوم مفاصلة، وكان ابن تيمية قد أقسم أن النصر حاصل لما غزا التتر الشام، وقاد المعركة ونجح. وقابل ألب أرسلان فى «ملاذ كرد» ستمائة ألف رومى باثنى عشر ألف مسلم،

وانتصر. وقاد حسام الدين لاشين ألف فارس فأباد جيشًا من التتر قوامه اثنا عشر ألفًا، والله يؤيد بنصره من يشاء، وتكاد تقليدات بعض الدعاة لقواعد التخطيط الغربية تنسيهم هذه الموازين الإيمانية التى هى من الحق، والقائد الدعوى يبصر بنور الله، وأما التهور فمعروف شكله، والقلوب الحية تميزه، واقتحام المهالك منكر، ولكن الثقة بالله وبموازين القرآن جزء من الحق، وجزء من عُدة الإفتاء فى مواقف الدعوة.

والموازين القرآنية التى سردناها فى الولاء والبراء والحسنى وسنة الإصلاح والمسارعة فى الخيرات وأمثالها كلها تصلح أن تكون قواعد فقهية، وإن لم يذكرها أهل الأشباه والنظائر، وتصلح أن يستند الإفتاء الدعوى إلى معناها ومنطقها؛ ليكون تجانسٌ وتوافقٌ بين اختياراتنا الفقهية الأحكامية التى ترسم خطتنا ومسيرتنا، وبين القدر الربانى السائر، فتكون سيطرتنا الإسلامية على حركة الحياة، من مقام الهيمنة: القبْلية، بالوصف الصحيح الواعى للواقع والإفتاء الدقيق للتحرك، والبَعدية، بالإخبات، والتسبيح، وعمق التربية، والدعاء بأن ينصر الله المؤمنين، فقد طال الألم.

بل يمكن لفقيه الدعوة أن يستبشر حتى بزوال إسرائيل، ويصدّق الأقوال المحكية عن ورطاتها المستقبلية أو النذارات التلمودية ليهود، التى ربما تكون من بقايا النبوات، وذلك أن التحليل يُنبئ عن نضوج العمل الإسلامى فى أقطار كثيرة، قد ينتهى إلى تمكين، والصلح يتعثر، والمعادلة الدولية قد تتبدل كما تبدلت من قبل، وتكون ثغرة نلج منها، والمعادلة السكانية داخل إسرائيل تتطور لصالحنا، وغضبة العرب وشيكة، والإسناد الإسلامى بدأ، والزعامات الإيمانية تتربى، وتجمع الوعى ويعلو ذكرها، والاستعداد لا يلزمه أكثر من عقد سنين، ثم الأمر كله نشاز أصلًا وحدث فى سنوات غفلة وفراغ، والموازين القرآنية تملأ القلوب ثقة وأملا، وما على فقيه الدعوة إلا أن يعظ بالعمل.... والتوكل.

* * *