

القسم الثاني

تقريرات أصولية

obeikandi.com

(٧)

قيم جديدة لأصول عتيبة

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

ونعطف هاهنا لذكر هذه الأصول، ولكنه ليس ذكر التفصيل والتفهم 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 نطق 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 تفاوتاً فى أهمية بعض ما فى ثنائيا 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 قياساً، ومع ذلك فإن نسبة الأهمية تتجلى فى صورة أوضح فى أصول أخرى هى ثانوية فى الفقه العام ورئيسة فى فقه الدعوة، مثل العمل بقول الصحابي، والاستصحاب، وذلك بسبب ضيق موارد فقه الدعوة النصية.

إذن فلسنا نعى أن قضايا فقه الدعوة لها أصول غير أصول أبواب الفقه الأخرى، وإنما هى هى، سواء، فإننا 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 ديدناً وصناعة تلقائية عند الداعية المتفقه، فإن (تخريج الأحكام على القواعد الأصولية الكلية أولى من إضافتها إلى المناسبات الجزئية، وهو دأبُ فحول العلماء دون ضَعْفِ الفقهاء) كما

قال القرافي^(١)، وإذا تعود الفقيه الدعوى إرجاع قضايا فقه الدعوة إلى أصولها الكلية، ساعده ذلك على الاستطراد في التخريج لقضايا أخرى مقاربة لها، وبذلك تتوسع دائرة فتواه، وتتظم مفردات القضايا في نسق واضح وتكون لكل منها قيمة نسبية بحسب ما يماثلها أو يقاربها من قضايا أخرى؛ لأن إرجاع القضايا إلى أصولها ينقلها من التبعر المصاحب لاستقلاليتها إلى الارتباط بالنظائر، فيتاح النظر الشمولى، ويكون المنطق الفقهي الذي يحكمها متدرجاً متناسقاً وواضحاً، وفي هذه الظاهرة - إن كنا أصحاب مهارة في إظهارها - تركيز للمنحى العقلاني الذي هو أساس الصنعة الاجتهادية، مثلما هو أساس كل العلوم المعاصرة التي تحاول فهم الحياة كلها في طورها المعقد الذي آلت إليه بعد تنوع المسيرات الحضارية، فيكون الفقيه الدعوى بذلك (معاصراً) حقاً، من هذه الزاوية، يعيش عصره غير متخلف عنه، من باب، وينقد النتيجة الحضارية نقدًا موزوناً، من باب آخر، بما عنده من الذخيرة الأصولية وتطبيقاتها الوفيرة التي استطاع اكتشافها وتنظيمها، وإنما يهيمه من النتيجة الحضارية - كفقيه دعوى - الفكر السياسي والفكر التنظيمي والفكر التربوي، على وجه الخصوص، فإنها حقول ثلاثة توسعت وبلغت حدًا متقدمًا من الفاعلية والتأثير، ويليق له أن ينتدب نفسه كناقد لها، فيرفض ويقبل، وفقًا للحس الشرعي الإيماني الذي تزود به وللنظر الشمولى الذي أكسبته الأصول إياه، وما سيرفضه إنما هو أجزاء من كل، ولذلك لا يمكن أن يكون رفضه لها سلبياً 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 المهام المناطة بالفقيه الدعوى، وبها نواكب المسيرة الحيوية الحاضرة، وإنما يتمكن من هذه الإيجابية إذا اعتاد استعمال أصول الفقه في فرز وتصنيف القضايا الدعوية بمعناها الكامل الذي يشمل حقول الفكر الثلاثة في السياسة والتنظيم والتربية بأن ينظر إلى مجموعة القضايا على أنها كتلة واحدة مختلطة يراد تبويبها ووضعها في جداول متكاملة، فإذا بوبها على هذه الصورة ومسحها مسحاً شاملاً: تبينت له فراغات بينها يستطيع أن يقوم بملئها بسهولة مستعملاً المنطق نفسه المستعمل في مجاوراتها ومثيلاتها، أو قريباً منه.

(١) الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام للقرافي ٧٧.

وهذا هو جوهر العمل الفقهي وروحه، وكان المحدثون قديماً قد قاموا بأجل خدمة إسلامية من خلال المحافظة على النصوص الحديثية وتمييزها، ولكنهم وقفوا عند هذا الحد، مما أفقدهم النظر الشمولي، فزعم لذلك من زعم الزهد بالنصوص (وإنما أسرعت ألسنة المخالفين إلى الطعن على المحدثين بجهلهم أصول الفقه) كما يقول الخطيب البغدادي^(١) وبدرت من أبي على الشاشي الحنفى المتوفى سنة ٣٤٤هـ - وهو غير القفال - حماسة مفردة أخرج بها من لا بصر له بالأصول من المحدثين عن عداد من يتكامل بهم الإجماع، فقال: إن المعتبر هو: (إجماع أهل الرأي والاجتهاد، فلا يعتبر بقول العوام، والمتكلم، والمحدث الذي لا بصيرة له في أصول الفقه)^(٢)، ولهذا صار التنبيه الحازم على أهمية استنباط المعاني وأنها شعار الفقه، ونبهوا على (أن الإكثار من كتب الحديث وروايته لا يصير بها الرجل فقيهاً، إنما يتفقه باستنباط معانيه، وإمعان التفكير فيه)^(٣)، فإذا كان لهذا الاستنباط والتفكير نظام أصولي يجري فيه ويمضي قدماً: كان أجود ولاشك وأسرع إنتاجاً، وأبعد عن احتمالات الإغراب أو الشذوذ، ثم إذا توغل الفقيه في استعمال هذا النظام الأصولي وبوب جميع المفردات الفقهية المنصوص عليها أو التي أفتى بها الفقهاء قياساً واستحساناً واستصحاباً، بأن أرجعها إلى حقولها، ضاماً الأشباه والنظائر إلى بعضها: استبان له مثل الفهرست الفقهي الواسع، وتضاعفت صفة الإجابة؛ لأنه سيُلحق ما يستجد من القضايا بقضايا تناسبها بينها هذا الفهرست المستقصى، وكذلك سينقد مناهج ومفردات العلوم الحضارية المعاصرة التي صاغت الأمم على اختلافها؛ ليتتقى ويقر ويدع، على ضوء معايير الفقهية، وهي 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 جميعاً في تعاملها الحالي 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 في اكتشاف طريقها ويحدثها بما تفهم من أحكام الإسلام وبما لا تفهم أيضًا، ويدأب يحاول تفهيم الدعاة ليقوموا بتفهم 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 في غرس هذه الفناعة بجدوى الممارسة الأصولية في نفوس المتصدين لاكتشاف فقه الدعوة، وبدونها يبقى إفتاؤهم يمثل أقوالاً منفصلة عن بعضها البعض لا ينتظمها منطق رابط واحد أو تعليل متناسق، وتبقى جمهورهم 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 يقترح غير هباب ويأرس التأصيل، في استجابة فورية للحاجة، فيجتهد، مستنبطًا مفجرًا لمكانم الرأي، فيصيب ويقترف الخطأ، ولكن رقابة الآخرين من أمثاله من الدعاة المتفقهين تنسب على صوابه وتجعله أقرب إلى نيل صفة الاجتهاد الجماعى، وتصحح من أخطائه، فتجعله يعيد الكرة، وفي 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 السلبي إذا فقدوا النص، وكأن المثل فى ذلك مثل صديق يحتاجك ففتنأ 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 رأى الحسن.

ومهمة كتاب (أصول الإفتاء والاجتهاد التطبيقي في 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 مستمرًا ميسورًا.

مبحث الأصول سهل ما لم يعقده متكلم

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

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

لكن كون ما عدا 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 في 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 يؤدي إلى خدمة مذهبهم أم لا يؤدي)^(٢).

(فقد كان البحث فيه لا يعتمد على تعصب مذهبى، ولم تخضع فيه القواعد الأصولية للفروع المذهبية، بل كانت القواعد تدرس على أنها حاکمة 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 الثانى: 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 منهاجاً للاستنباط، وكانت حاكمة عليه، أما طريقة الحنفية فقد كانت غير حاكمة على الفروع بعد أن دونت، أى: أنهم استنبطوا القواعد التى تؤيد مذهبهم ودافعوا عنها، فهى مقاييس مقررة، وليست مقاييس حاكمة) ^(٢).

ويسأل الداعية: أى المنهجين اتبعت فى كتابى هذا؟

الحق؟ أنى خلطت بين المنهجين وزدتُ وحذفتُ.

فأصل توجهى: التقعيد الأصولى على طريقة الشافعية، وهو الذى غلب على طبيعة منهجى، وهو أيضاً منهج الشيخ القرضاوى فى بحوثه وتقعيده فقه الموازنات وفقه الأولويات، ولكنى لم أستطرد مع المتكلمين الذين خلطوا منهجهم بمنهج الشافعية وجعلوه مناسبة لعرض قواعدهم الكلامية، فإن معظم تلك الاستطرادات الكلامية التى أتى بها الأمدى والرازى وأمثالها لا يمكن أن تعيننا فى استنباط فقه الدعوة، سوى أثرها العام فى قارئها، من أنها تعلمه العقلانية المنطقية التى يكون بها أقرب إلى الاعتدال والحكمة حين يجتهد، فكان امتناعى عن الاستطراد الكلامى هو الحذف الذى أعنيه.

أما مشابهة منهجى فى الوجه الآخر لأصول الحنفية فمن باب أنى جعلت الكتاب وقواعده مناسبة لإيراد الفتاوى الجزئية فى أمور الدعوة، من التى فاه بها علماء العصور الأولى، أو علماء الدعوة فى هذا العصر، وتكميل ذلك بأقوال أملت على خبرتى الدعوية وممارستى، فكان ذكرى للقواعد الأصولية على منهج الشافعية مساعداً على تفهيم فتاوى

(١) أصول أبى زهرة ١٨.

(٢) أصول أبى زهرة ١٩.

الفقهاء جميعًا في 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، فخلطتها 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 ذهبوا إليه مذهبهم، 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) ^(١).

أشهرها جمع الجوامع لتاج الدين السبكي، والتحرير لابن الهمام، ومُسَلَّم الثبوت لمحِب الله الهندى.

فأنا تابع، لكنى مخصّص، أحوم فى ساحة فقه الدعوة لا أتعدها.

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 عملاً أصولياً. كما نوه أبو زهرة متابِعاً في ذلك الإمام الغزالي^(١). أو هو عمل فقهي أكثر مما هو أصولي، لكن لم يكن التفريق بينهما في هذا البحث، فغلبت الصفة الأصولية.

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

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

(١) راجع أصول أبي زهرة ٢٣.

جميع الأصول استوعبتها آية واحدة

ومن أجل استنباطات الفخر الرازي رحمه الله: التفاته إلى أن أكثر أصول الفقه مجموعة في آية واحدة، هي قوله تعالى:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ [النساء: ٥٩].

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: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾ [النساء: ٥٩] ^(١).

وقوله تعالى: ﴿وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ [النساء: ٥٩] (يدل عندنا على إجماع الأمة حجة، والدليل على ذلك أن الله تعالى أمر بطاعة أولى الأمر على سبيل الجزم في هذه الآية، ومن أمر الله بطاعته على سبيل الجزم والقطع لا بد أن يكون معصوما عن الخطأ) ^(٢)، ثم بين في كلام طويل أن هذه العصمة لا تنبغي للحكام والسلاطين، لكن إجماع أهل الحل والعقد هو مظنة العصمة، وعنده أن هذا الرأي أولى من الرأي الآخر الذي 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 في الآية) ^(٣)، ثم قال مؤكداً: (عندنا أن طاعة أهل الإجماع واجبة قطعاً، وأما طاعة الأمراء والسلاطين فغير واجبة قطعاً، بل الأكثر أنها تكون محرمة؛ لأنهم لا يأمرُونَ إلا بالظلم، وفي الأقل تكون واجبة بحسب الظن الضعيف، فكان حمل الآية على الإجماع أولى؛ لأنه أدخل الرسول وأولى الأمر في لفظ واحد، وهو قوله: ﴿أَطِيعُوا

(١) تفسيره ١٠/ ١١٥.

(٢) تفسيره ١٠/ ١١٦.

(٣) تفسيره ١٠/ ١١٧.

اللَّهُ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ» [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: ﴿فَإِنْ نَزَعْنَاهُ فِي شَيْءٍ فَردُّهُ 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 أحكاماً أصولية من فروع القياس ليس هذا محل تفصيلها، وهو فى كل ذلك مبدع، إذ لم أر ثانياً له؛ فهم من الآية أنها أم أصول الفقه.

لكنه مع ذلك، لم يصبر على تحليله 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 رحمته الله)، والقول بالاستصلاح الذى يقول به مالك رحمته الله: إن كان المراد به أحد هذه الأمور فهو تغيير عبارة ولا فائدة فيه، وإن كان مغايراً لهذه الأربعة كان القول به باطلاً قطعاً، 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، ففي أخبار الأمم الماضية وسير الأنبياء عليهم السلام، وفي الآيات المتعلقة بغزوات نبينا ﷺ وببقية سيرته المطهرة: في كل ذلك أحكام دعوية وموازنين وآداب، وكلها تصلح أن تكون أدلة، بحسب براعة الفقيه في استلهاهم معانيها.

هذا فقط، وما أظن أن النقاش الطويل في كتب الأصول حول عامّ القرآن وخاصه وناسخه ومنسوخه يعنينا كثيراً في أبواب فقه الدعوة، إذ لم أجد آية تتضمن حكماً دعوياً أو أدباً دعوياً تتجاوزها اختلافات الفقهاء.

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

إنما لك أن تلاحظ أن المجتهد في الفقه العام يحوم حول مثل: ﴿وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُنَّ وَلَدٌ﴾ [النساء: ١٢].

و ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّيَّتُهُ وَالِدُكُمْ وَلَحْمُ الْخَنزِيرِ وَمَا أَهَلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبْعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾ [المائدة: ٣].

بينما يعيش المجتهد في فقه الدعوة في عالم آخر من المعاني مختلف كلياً، وينفض عن ذهنه وعثاء ذكر الموت والطلاق والخنزير والخنق والوقذ، إلى ذكر سكينه قلب المؤمن عند أمره بالمعروف.

* فمن الموازين القرآنية في 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 السياسي الإسلامى، ويتدخل كثيرًا في 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 تَكُنْ فِي ضَيْقٍ مِمَّا يَمْكُرُونَ﴾ (٧٠) [النمل].

* ومنها: ﴿فَلَا تَبْتَئِسْ بِمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ﴾ (٣١) [هود].

* ومنها: ﴿يَتَأْتِيهَا الرُّسُولُ لَا يَحْزُنكَ الَّذِينَ يُسْكَرُونَ فِي الْكَفْرِ مِنَ الَّذِينَ قَالُوا آمَنَّا بِأَفْوَاهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِنْ قُلُوبُهُمْ﴾ [المائدة: ٤١] .

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

* ﴿فَلَعَلَّكَ بَئِجُ نَفْسِكَ عَلَىٰ آثَرِهِمْ إِنْ لَمْ يُؤْمِنُوا بِهَذَا الْحَدِيثِ أَسَفًا﴾ (٦) [الكهف] .

* وعلينا أن نفهم أنفسنا أننا شهداء على الناس، لا نحزن إذا واجهنا بعضهم بتكذيب، ولا يكبر علينا إعراضهم، فإنهم ما يزالون في اختلاف، كما قال الله تعالى: ﴿قَدْ نَعْلَمُ إِنَّهُ لَيَحْزُنُكَ الَّذِي يَقُولُونَ فَإِنَّهُمْ لَا كَذِبُونَكَ وَلَكِنَّ الظَّالِمِينَ بِآيَاتِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ﴾ (٣٣) [الأنعام] ، وقوله: ﴿وَإِنْ كَانَ كِبَارُكَ عَلَيْكَ إِعْرَاضُهُمْ فَإِنْ أُسْطِطِعْتَ أَنْ تَبْتَغِيَ نَفَقًا فِي الْأَرْضِ أَوْ سُلَّمًا فِي السَّمَاءِ فَتَأْتِيَهُمْ بِآيَةٍ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَىٰ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْجَاهِلِينَ﴾ (٣٥) [الأنعام].

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

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

وأنه ﴿لَنْ يُصِيبَنَا إِلَّا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَنَا هُوَ مَوْلَانَا وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ﴾ (٥١) [التوبة] ، ﴿فَاصْبِرْ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَلَا يَسْتَخِفَّنكَ الَّذِينَ لَا يُوقِنُونَ﴾ (٦٠) [الروم] .

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

* ومن القرائن التى يطمئن لها المؤمن لمثل هذه المعانى: إيمانه بتثبيت الله له، وأن الله يثبت الرعب فى قلوب الكافرين: ﴿إِذْ يُوحَىٰ رَبُّكَ إِلَى الْمَلَائِكَةِ أَنِّي مَعَكُمْ فَثَبِّتُوا الَّذِينَ آمَنُوا سَأُلْقِي فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُوا الرُّعْبَ﴾ [الأنفال: ١٢] .

وأنه يقللهم فى أعيننا ويكثرنا فى أعينهم، لنجرو: ﴿وَإِذْ يُرِيكُمُوهُمْ إِذِ التَّيَمُّنَ فِي أَعْيُنِكُمْ قَلِيلًا وَيُقَلِّلُكُمْ فِي أَعْيُنِهِمْ لِيَقْضَى اللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا﴾ [الأنفال: ٤٤] .

﴿ذَلِكُمْ وَأَنَّ اللَّهَ مُوهِنُ كَيْدِ الْكَافِرِينَ﴾ (١٨) [الأنفال] .

﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَنْ يَكُنِ اللَّهُ رَحْمَىٰ﴾ [الأنفال: ١٧] .

وكذلك ﴿إِنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ﴾ (١٢٨) [الأعراف] .

﴿وَإِنْ يُرِيدُوا أَنْ يَخْدَعُوكَ فَإِنَّ حَسْبَكَ اللَّهُ هُوَ الَّذِي آتَاكَ نَصْرَهُ وَبِالْمُؤْمِنِينَ﴾ (٦٢) [الأنفال] .

﴿وَلَا تَكُ فِي ضَيْقٍ مِمَّا يَمْكُرُونَ﴾ (١٣٧) [النحل] .

﴿فَتَلَوُهمْ يَعَذِّبُهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ وَيُخْزِيهمْ وَيَضْرِبُهُمُ عَلَىٰ رُءُوسِهِمْ وَسُودَّ قَوْمُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (١٤) [التوبة] .

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

﴿فِيمَا نَقُضُهُمْ مِيثَاقَهُمْ لَعَنَّاهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ وَنَسُوا حَظًّا مِمَّا ذُكِّرُوا بِهِ وَلَا نَزَالُ تَطَّلِعُ عَلَى خَائِنَةٍ مِنْهُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِنْهُمْ فَأَعْفُ عَنْهُمْ وَاصْفَحْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ [المائدة: ١٣] .

والعرف السياسي العام يملأ الساحة مقاصل ومشانق، لكن الإيمان يملأ الأرض رحمة وإحساناً، وتلك نقطة مضيئة في علم النفس السياسي القرآني، وفي فقه الدعوة، تزرى على الأحزاب والعروش وأئمة الاستبداد والظلم.

ويؤيد ذلك قوله تعالى: ﴿خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ﴾ [الأعراف: ٣٣] ومثله: ﴿فَاصْفَحْ الصَّفْحَ الْجَمِيلَ﴾ [الحجر: ٨٥]، و﴿ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ السَّيِّئَةِ نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَصِفُونَ﴾ [المؤمنون: ٩٦].

والسياق يبيد أنها في معاملة الكفار، فلأن تكون في معاملة المسلمين أصحاب الزلل أولى.

وفي قصة مسطح في حادثة الإفك: ﴿وَلَا يَأْتِلْ أُولُو الْفَضْلِ مِنْكُمْ وَالسَّعَةِ أَنْ يُؤْتُوا أُولِي الْقُرْبَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَالْمُهَاجِرِينَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلْيَعْفُوا وَلْيَصْفَحُوا أَلَا تُحِبُّونَ أَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [النور: ٢٢]، مع فوران قلب أبي بكر رضي الله عنه لقذف مسطح ابنته.

ويؤيد هذا التوجه: الخلق الإيماني الذي أمرنا الله به في عموم التعامل بالعفو ﴿وَجَزَّوْا سَيِّئَةً سَيِّئَةً مَثَلًا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ﴾ [الشورى: ٤٠] .
﴿وَلَا تَسْتَوِ الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ﴾ [فصلت: ٣٤] .

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

فهذا مثل لجمهرة الموازين القرآنية التي يسترشد بها المفتي الدعوى.

أحمد إمام السلفية يأخذ ببعض منهج الخلفية

ثم السنة مصدرنا الثاني.

وفي أحاديث الصحيحين غنى، ثم في الحديث الصحيح الموثق في بقية كتب السنة، نتحرره ونقدمه ونعمل به. وأحاديث الآحاد الصحيحة دليل كامل، نعمل بها ونحتج، ونتجاوز الجدل الطويل في كتب الأصول حول حجيتها.

وآخذ بمذهب الإمام أحمد بن حنبل في الحديث الحسن، وهو ما نزل عن درجة الصحة، وبرأ سنده من وجود متهم، ومتنه من النكارة، والسبب في هذا التساهل: قلة الموارد النصية في 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 بشيء، ثم (الأخذ بالمرسل والحديث الضعيف، إذا لم يكن في الباب شيء يدفعه، وهو الذي رجحه على القياس. وليس المراد بالضعيف عنده: الباطل ولا المنكر ولا ما في 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 الشافعي 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 محدثاً كبيراً كما هو فقيهه، وقد قضى شطر عمره مع علي بن المديني ويحيى بن معين يصحح ويضعف وينقد الرجال، إلا أن صنيعه هذا يفيدنا في فقه الدعوة جداً؛ لأن النصوص - كما ذكرنا مراراً - قليلة في الفقه الدعوى، مما يضطرنا الأمر إلى كثرة القياس واتباع المصالح والمقاصد، والإمام أحمد هنا يزودنا بمصدر آخر للاستدراك والتكميل يتمثل في الحديث النازل عن درجة الصحة لكن سنده لا يحوى

(١)، (٢) إعلام الموقعين ١/ ٣١، ٣٢.

متهماً بكذب أو تدليس، وإنما يكون سبب الضعف إرسال أو اضطراب أو قلة فقه الراوى مع صدقه وجلالة قدره. والذي يزيد أهمية هذه المنحة الحنبلية لنا أن أكثر مثل هذا الحديث النازل عن درجة الصحة - إنما هو في الآداب الإيمانية وليس في 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 فضلاً 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 أجد إليها إلا قليلاً، ربما لتربية سلفية مستولية على جعلتني أنتطع فأعرض عن مسلك سلكه أحمد رحمته 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 ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ [الأحزاب: ٢١]. وكذلك سائر الآيات الدالة على الائتثار بأمره والانتهاى 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 أمتة 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 استناداً إلى أن استطرادها كان من سنن الخلفاء الراشدين العملية، ونفى ما هو أكثر من الإباحة أكد. ولنا عودة لذلك.

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

(١) للشوكانى فى إرشاد الفحل ٤١.

(٢) للشوكانى فى إرشاد الفحول ٤٢.

والتقرير: (أن يسكت النبي ﷺ عن إنكار قول قيل بين يديه أو في عصره وعلم به، أو سكت عن إنكار فعلٍ فُعل بين يديه أو في عصره وعلم به، فإن ذلك يدل على الجواز)^(١).

ولذلك أدعواهم إلى إطالة التأمل في فعل وقول الصحابة رضي الله عنهم زمن النبي ﷺ، فقد يكون ذلك مورداً ثرياً من موارد فقه الدعوة، وقد حاولت أن أجد في تصرفات الصحابة معنى دعوياً في كثير من المناسبات.

لكن (لا بد أن يكون المقرّر منقاداً للشرع، فلا يكون تقرير الكافر على قول أو فعل دالاً على الجواز)^(٢).

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

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

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

السنة مصدر للتشريع والتوجيه في الإسلام بجوار القرآن الكريم. فالقرآن هو الأصل والأساس، والسنة هي 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 في التشريع ولا صلة له به. ولهذا لم يدخل الأصوليون السيرة في تعريف السنة، بل قالوا: السنة ما صدر عن النبي ﷺ من قول أو فعل أو تقرير، ولم يجعلوها منها السيرة.

(١)، (٢) للشوكاني في إرشاد الفحل ٤١.

أما المحدثون فهم الذين أضافوا إلى القول والفعل والتقرير: الوصف الخلقى والخلقى، 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 الخلقية والخلقية، ويروون كل ما يتصل بحياته ووفاته ﷺ.

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

وهنا ملاحظتان مهمتان:

الأولى: أن في السيرة كثيراً 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 غالباً. والفعل لا يدل على الوجوب والإلزام وحده، إنما يدل على الجواز فقط، أما الوجوب فلا بد له من دليل آخر.

صحيح أننا مطالبون بالاعتداء به ﷺ: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَذِكْرًا﴾ [الأحزاب]، ولكن الآية تدل على استحباب التأسي والاعتداء 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 نفتدى به بالبذاء بالدعوة سراً إذا كان الجهر ميسوراً ومأذوناً به.

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

وليس من الضروري أن نطلب «النصرة» من أصحاب السلطة والقوة - كما طلبها الرسول الكريم ﷺ من بعض القبائل فاستجاب له الأوس والخزرج - إذ لم يعد ذلك أسلوباً مجدياً في عصرنا.

وليس من الضروري أن نظل ثلاثة عشر عاماً نغرس العقيدة، وندعو إليها؛ لأننا اليوم نعيش بين مسلمين يؤمنون بأن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، فليسوا محتاجين إلى أن نعلمهم العقيدة مثل هذه المدة^(١).

ونأخذ بمذهب الصحابي ما لم يعظنا النظر المصلحي بخلافه

ولفتوى الصحابي، وقوله، وفعله، أهمية في فقه الدعوة أكبر من أهميتها في الفقه العام، ويحتاجها المجتهد في فقه الدعوة احتياجاً متكرراً؛ لندرة النصوص المتعلقة بفقه الدعوة، فيكون له في مذهب الصحابي الملاذ، وفيه كفاية إن شاء الله.

لكني مع ذلك لست أقول: إن نص الصحابي مثل نص الحديث سواء، بحيث لا يُخالف، وإنما أجد في رفض الشوكاني لحجية قول الصحابي منطقاً صائباً، إنما أقول بضرورة الاستئناس به، لما أقوله دائماً من ضيق موارد فقه الدعوة، قد يكون في أقوال الصحابة وأفعالهم من الإشارات المنجدة لنا ما يجعلنا نحصر على الترجيح بها، وأما أن نعتقد حجيتها الكاملة ووجوب عدم مخالفتها لها فلا، بل للداعية المجتهد أن يخالف ذلك، برأي مصلحي على الأكثر.

قال الشوكاني:

(والحق أنه ليس بحجة، فإن الله سبحانه لم يبعث إلى هذه الأمة إلا نبينا محمداً ﷺ، وليس لنا إلا رسول واحد وكتاب واحد، وجميع الأمة مأمورة باتباع كتابه وسنة نبيه، ولا فرق بين الصحابة ومن بعدهم في ذلك، فكلهم مكلفون بالتكاليف الشرعية وباتباع الكتاب والسنة، فمن قال: إنها تقوم الحجة في دين الله عز وجل بغير كتاب الله وسنة رسوله وما يرجع إليهما، فقد قال في دين الله بما لا يثبت، وأثبت في هذه الشريعة الإسلامية شرعاً 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 شرعاً ثابتاً 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 لرسول الله الذين أرسلهم بالشرائع إلى عبادته، لا لغيرهم، وإن بلغ في العلم والدين وعظم المنزلة أى مبلغ، ولا شك أن مقام الصحبة مقام عظيم، ولكن ذلك في الفضيلة وارتفاع الدرجة وعظمة الشأن، وهذا مسلم لا شك فيه، ولهذا مُدِّ أحدهم لا يبلغه من غيرهم الصدقة بأمثال الجبال، ولا تلازم بين هذا وبين جعل كل واحد منهم بمنزلة رسول الله ﷺ في حجة قوله وإلزام الناس باتباعه، فإن ذلك مما لم يأذن الله به ولا تثبت عنه في حرف واحد، وأما ما تمسك به بعض القائلين بحجية قول الصحابي مما روى عنه ﷺ أنه قال: «أصحابي كالنجوم، بأيهم اقتديتم اهتديتم»، فهذا مما لم يثبت قط، والكلام فيه معروف عند أهل هذا الشأن، بحيث لا يصح العمل بمثله في 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 ومشيههم على طريقتهما يقتضى أن اقتداء الغير بهم في 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 في بيان ذلك. وعلى مثل هذا الحمل يحمل ما صح عنه ﷺ من قوله: «اقتدوا بالذين من بعدي: أبى بكر وعمر». وما صح عنه من قوله ﷺ: «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين». فاعرف هذا واحرص عليه؛ فإن الله لم يجعل إليك وإلى سائر هذه الأمة إلا محمداً ﷺ، ولم يأمرك باتباع غيره، ولا شرع لك على لسان سواه من أمته حرفاً واحداً، ولا جعل شيئاً من الحجة عليك في قول غيره كائناً من كان^(١).

وقد بين الشيخ أبو زهرة في كتاب الأصول أن المذاهب الأربعة ترى قول الصحابي حجة ودليلاً، وكشف خطأ من يقول: إن أبا حنيفة لم يستعمله، وإنما هو الكرخي من الحنفية الذى لم يره حجة، وفند قول من ذكر أن الشافعى لم يعتبره في مذهبه الجديد، فأتى بنصوص من الرسالة والأُم في اعتباره، وهما المعبران عن فقهه الجديد.

ولا اعتبار 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 أحياناً.

لذلك انتقد أبو زهرة ما ذهب إليه الشوكاني في إرشاد الفحول من نقض الأخذ بقول الصحابي، واعتبرها مغالاة من الشوكاني.

لكنني وجدت بالاستقراء أن أكثر ما يمكن أن نحتاج إليه من أقوال الصحابة في فقه الدعوة يدخل في باب التحسينات وأخلاق الدعوة وأسلوبها، وليس في 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 اجتماعي وطرائق تربوية، لكن مما يرفع مقدار أهميتها أن الكثير منها جاء مثبّثًا وشارحًا لفقه الأولويات والموازنات اللذين شرحهما أمثال العز بن عبد السلام والشاطبي وابن تيمية وابن القيم في القديم، ثم الأخ القرضاوي اليوم، لذلك فإن فتوى الصحابي حجة عندنا ما لم يدفعها نص مخالف أو نظر مصلحي.

وهكذا لا أجد حرجًا أن أتناقض في هذا الوطن، فأرى تارة أن مذهب الصحابي حجة، كما في استقراءات أبي زهرة؛ لشدة حاجة فقه الدعوة إلى نصوص شاهدة، ثم أن أزعّم تارة أخرى ما زعم الشوكاني؛ لشدة حاجة فقه الدعوة إلى المرونة وحرية التصرف في عصر معقد هو أشبه بآخر الزمان المشحون بالغرائب وأنواع الحرج، وعلى العموم فإن فقيه الدعوة الذي يعاني من ندرة النصوص يتخذ من أقوال الصحابة وأفعالهم قرينة ترجيح وإشارة استئناس وشهادة أنه على السنن وما هو ببعيد عن خطوات السلف، فهي 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 تابعي أو فعله؛ لندرة النصوص، وإذا كانت السياسة الدعوية مبنية في 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 بفراصة قلبية محضة مستقلة من منزلة صاحب الرأي، لا نجد لها ضابطًا في كلام أهل الأصول.

بل لا أجد حرجاً أن نستطرد في هذا الميزان نازلين مع رجال الطبقات اللاحقة للتابعين من أئمة القرون الفاضلة الأولى، فإنهم مظنة الفهم الشرعي وفعل ما هو أليق بمقام الإبان.

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.

والذى يجب الاعتناء به: تمييز المقطوع به عن المظنون. ومستند القطع: الإجماع. فما اتفق ذلك فيه: تعين فيه الاتباع، وما لم يصادف فيه إجماعاً: عرضناه على مسالك النظر، وأعملنا فيه طرق المقاييس، وأدركنا فيه سبل الاجتهاد^(١).

ويتحمس الجوينى جداً لإبراز مكانة الإجماع فيقول: (عليه مدار معظم الأحكام في الفرق والجمع، وإليه استناد المقاييس والعبر، وبه اعتضاد الاستنباط في طرق الفكر)^(٢).

ثم قال:

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

وهذا ما يجعل مهمتنا في فقه الدعوة عسيرة جداً؛ لقلّة الإجماع المروى في مسأله، ولذلك يبقى مجال الاختلاف كبيراً واسعاً، 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 في تفاصيل الإمامة، كما يندر الإجماع أيضاً، فيستدرك الجوينى قائلاً:

(١) للجوينى في الغياثي ١٤٨.

(٢) الغياثي ٤٥.

(٣) الغياثي ٤٩.

(القواطع الشرعية ثلاثة)

* نص من كتاب الله تعالى لا يتطرق إليه التأويل.

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

* وإجماع منعقد.

فإذا لا ينبغي أن تُطلب مسائل الإمامة من أدلة العقل، بل تُعرض على القواطع السمعية، ولا مطمع في وجدان نص من كتاب الله تعالى في تفاصيل الإمامة، والخبر المتواتر مُعَوِّزٌ أيضًا، فآل مآل الطلب في تصحيح المذهب إلى الإجماع، فكل مقتضى ألفيناه معتضداً بإجماع السابقين فهو مقطوع به، فكل ما لم يصادف فيه إجماعاً اعتقدناه واقعة من أحكام الشرع، وعرضناه على مسالك الظنون عَرَضْنَا سائر الوقائع^(١).

قال: (وعبارة معظم القول في الولاية والولايات العامة والخاصة مظنونة في محل التأخي والتحري)^(٢) والتأخي هو التحري نفسه، أي: الاجتهاد.

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

ثم شرح تعريفه فقال:

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

ونعني بأهل الحل والعقد: المجتهدين في الأحكام الشرعية.

وإنما قلنا: على أمر من الأمور؛ ليكون متناولاً للعقليات والشرعيات واللغويات)^(٣).

(١) الغياثي ٦١.

(٢) الغياثي ٦١.

(٣) المحصول ٤/ ٢٠.

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

(واعتبار الإجماع في 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 في الباقي فيسكت عن مخالفته.

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

ويعتبر في صحة الإجماع اتفاق كل من كان من أهل الاجتهاد سواء أكان مدرسًا مشهورًا أو خاملاً مستورًا) ^(٢).

وأما عامة الدعاة فهم تبع لفقهاء الدعوة، ولأهل الرأي والتجربة من أعضاء المجالس الشورية ورجال طبقات الإمارة الذين يتحملون المسؤولية، 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 يخف أمره على أهل بلده وجيرانه، ولم يخف حضوره وغيبته.

ويمكن للإمام أن يبعث إلى البلاد ويتعرف أقاويل الجميع.

(١) المحصول ٤ / ٢١.

(٢) للخطيب البغدادي في الفقيه والمتفقه ١٦٢.

فإن قيل: يجوز أن يكون في الغزو رجل من أهل العلم وحصل في أيدي 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 أمراً ميسوراً لا يصعب، وبخاصة مع خدمة الصحافة الإسلامية للقضايا المبحوثة وإشهارها لها وانتشار دقائق المحاورات في المؤتمر بواسطة الأشرطة المرئية والمسموعة بحيث تجعل ذبوع الرأى أقرب إلى التمام، فإن كان ثمة فقيه أسير لدى عدو أو سجين في زنزانه ظالم احتلنا لمعرفة رأيه إن لم تكن له بحوث سابقة نجعلها قرينة على مذهبه، أو انتظرناه إن كان في الوقت سعة ولم يكن الحكم في قضية ملحة، أو أهملنا دوره؛ لأننا أمرنا أن نتقى الله قدر المستطاع، وقد بذلنا الجهد.

إن أهمية الإجماع تكمن في الحقيقة في إمكانية تكرره اليوم، ولسنا نستبعد تحصيل إجماع أهل الرأى والفقهاء من الدعاة في أنحاء العالم على معنى من المعانى يصير حكماً شرعياً بإجماعهم، لهم حق العمل به وضبط العلاقات الدعوية بموجبه. ويتصور حصول هذا الإجماع من خلال قرارات مجالس الشورى في الأقطار، وباستفتاء الدعاة الذين هم مظنة العلم الشرعى. وصورة الإشكال في هذه الطريقة: ادعاء من يدعى من رجال الحركات الإسلامية الأخرى عدم دخولهم في هذا الإجماع إذا كان لهم أو لبعضهم رأى آخر. وما من شك في أن تحصيل إجماع كل الدعاة على اختلاف الجماعات التى ينتمون لها هو الأقوى الأدل، 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 الفكك منه إلا بإجماع آخر جديد ينقضه، ولكن هذه الجماعات لا ندعى 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 في الفقه العام صعب، وعلى الجويني لو كان حيًّا أن يكون أقل حماسة، وذلك لانعدام الحرية في كثير من البلاد، وتأثر عملية تكوين الإجماع بالسياسات الحكومية، وانظر سياسة الأزهر مثلاً، وكذا تنافس العلماء وتضعيف بعضهم بعضاً، بحيث يصعب تحقق شروط الإجماع والإقرار بأن كل من شارك في الإجماع إنما هو مجتهد، أو ادعاء عدم تخلف مجتهد عن الإجماع.

أما في محيط الدعوة، فإن إجماع فقهاءها ممكن، لكن هذا الإجماع ليس هو الإجماع الذي 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 أيضاً، ربما، وغاية ما يكون من هذا الإجماع أنه يزيد الداعية اطمئناناً إلى صحة الفتوى المجمع عليها من قبل فقهاء الدعوة، فيأخذها بقناعة أكبر، ويبقى الباب مفتوحاً لأن تنقض هذه الفتوى من قبل فقهاء آخرين في مجموعة دعوية أخرى في نفس الوقت، أو ينقضها جيل دعوى آخر يأتي لاحقاً في نفس المجموعة، فهذا الإجماع الدعوى لا علاقة له بتأتا بالإجماع الأصولي الذي 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، مثلاً؛ لأنها تستهلك من الجهد والوقت وانشغال الحواس الشيء الكثير، والدعوة ضئيلة بطاقتها ولا تبددها في أمور ثانوية يتولد عنها الإلهاء والانصراف عن العمل المثمر.

(الثاني): أن عدم حصول إجماع في قضية ما، وبقاء الرأي مختلفاً فيها: يجعل الأمير في حِلٍّ، وله إنفاذ اجتهاده. ونعني بالأمير: جنس الإمارة، إن كان فرداً أم مجموعة قيادية أم مجلس شورى.

(الثالث): أن اختلاف التعليل عند الذين يُعتمد بقولهم في عملية الإجماع غير ممنوع، مادامت النتيجة متفقة في 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 رأى، وتفاوت قوة الاستنباط، وتباين الاطلاع على الوقائع والأحداث: كل ذلك يجعل حصول الإجماع فى قضية ما صعباً ونادراً.

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 مزيداً من القيم الجديدة للأصول العتيقة، فيقول بالتخصص: باستبعاد أصوات المقلدين من عملية الإجماع، وبإعفاء الدعاة من شرط حفظ أحكام الفقه العام إذا كانوا أهل رأى واستنباط واجتهاد؛ لتكون حله هذه أقوى نجدة لنا فى معترك الإجماع الصعب، وأوسع مخرج لنا من ضيقه، ولتكون حروفه مهمة جداً فى فقه الدعوة.

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

مثلاً: العبرة بالإجماع فى مسائل الكلام بالمتكلمين، وفى مسائل الفقه بالمتكلمين 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 أيضاً بالفقيه الحافظ للأحكام والمذاهب إذا لم يكن متمكناً 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 حافظاً للأحكام فالحق أن خلافه معتبر، خلافاً 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 جدًا لنا فى الأمر الدعوى؛ **لأمرين:**

الأول: ما ذهب إليه الرازى من تجزئ مواضع الإجماع وتصحيح اعتبار قول الماهر فى أمر ضمن الإجماع؛ إذ إن هذا التجزئ 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 الموارث والطلاقيات.

الملذوعون فقط هم الذين يعقدون الإجماع الدعوى، ونحن أهل الدار وأدرى بما فيها، فلماذا أمنح هذا الفضولى 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، ويسمىها العرف الاصطلاحي الإخواني: «الثوابت».

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

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

ثم في عصر الأستاذ المرشد الهضيبي رحمه الله أضيفت معاني «دعاة لا قضاة» إلى كتلة الإجماع الإخواني، وفي سبعة أسطر منها نقاش، إلا أنه لم يمنع انعقاد الإجماع عليها، لاسيما وأن مواقف الدعوة تمثل تفسيراً صحيحاً لمفاد القاعدة.

وقبل سنوات قليلة بدأ مكتب الإرشاد في اعتماد عدد من الإفتاءات الدعوية في 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.

وفي هذا البيان ما يشير إلى استمرار الإجماع كقاعدة أصولية في فقه الدعوة معتبرة.

obeikandi.com

(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 المحرج اللهفان.

ولعل أوضح وأبسط عبارة في 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 يُقدَّر به الجرح: مقياس).

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

أو تقول: تعليلُ حُكم الفرع بعلّة حُكم الأصل.

وهذا هو المستعمل فى عرف الفقهاء) ^(٢).

(وإنما يكون قياساً: إذا اجتمع فيه أصلٌ وفرع وجامع بينهما، وهو المعنى الموجود فى الأصل والفرع جميعاً) ^(٣).

وهذا الجامع هو ما يسمى: العلة.

ومن أجمع تعريفات القياس: تعريف الأمدى 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 علة الحكم)^(١).

قال: (فهو إذن من باب الخضوع لحكم التماثل بين الأمور، الذى يوجب التماثل في أحكامها؛ لأن قضية التساوى في العلة: أوجدت التماثل في الحكم، فهو إذن مشتق من أمر فطرى تقره بدائته 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 أيضاً وليس النص فقط هو مذهب الشافعى، فقد نقل الشيخ على الخفيف عن الشيخ محمد أبى زهرة رحمه الله أن الشافعى قال:

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

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 الشافعى: (قول عامة من سلف لا نعلم له مخالفاً) هو تعبير يعنى به الإجماع، ويريد أن القياس يكون على الإجماع كما يكون على النص.

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

(١) أصول أبى زهرة ٢٠٤.

(٢) أصول أبى زهرة ٢٠٦.

(٣) أسباب اختلاف الفقهاء ٢٥٦.

قال ابن القيم:

(وهذا حد ما اعتمد عليه القياسون في الشريعة، وقالوا: هذا كتاب عمر إلى أبي موسى، ولم ينكره أحد من الصحابة، بل كانوا متفقين على القول بالقياس، وهو أحد أصول الشريعة، ولا يستغنى عنه فقيه^(١)).

(وعن ابن عباس قال: أرسلني عليٌّ إلى الحواريين لأكلهم، فلما قالوا: لا حكم إلا لله. قلت: أجل، صدقتم، لا حكم إلا لله، وإن الله حكم في رجل وامرأته، وحكم في قتل الصيد^(٢)، فالحكم في رجل وامرأته والصيد أفضل أم الحكم في الأمة يرجع بها، ويحقن دماءها، ويُلَمَّ سَعْتُهَا؟^(٣)).

فاستعمل ابن عباس رضي الله عنه القياس وجعله حُجَّتَهُ.

ولذلك: (قال المزملي: الفقهاء - من عصر رسول الله ﷺ إلى يومنا وهلم جرا - استعملوا المقاييس في الفقه في جميع الأحكام في أمر دينهم. قال: وأجمعوا بأن نظير الحق: حق، ونظير الباطل: باطل، فلا يجوز لأحد إنكار القياس؛ لأنه التشبيه بالأمر والتمثيل عليها)^(٤).

وكل الأحكام التي 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 والمعاني المعبرة

(١) إعلام الموقعين ١/ ١٣٠.

(٢) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ رِشْقَ بَيْنَهُمَا فَابْتَئُوا حُكْمًا مِّنْ أَهْلِهِ﴾ [النساء: ٣٥]، وقوله: ﴿يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا

عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [المائدة: ٩٥].

(٣) إعلام الموقعين ١/ ٢١٣.

(٤) إعلام الموقعين ١/ ٢٠٥.

(٥) إعلام الموقعين ١/ ١٩٥.

في الأحكام القدريّة والشرعية والجزائية ليدل بذلك على تعلق الحكم بها أين وجدت، واقتضاؤها لأحكامها، وعدم تخلفها عنها^(١).

(إن استقراء الشريعة في تصرفاتها قد أكسب فقهاء الأمة يقيناً بأنها ما سوت في جنس حكم من الأحكام جزئيات متكاثرة إلا ولتلك الجزئيات اشتراك في وصف يتعين عندهم أن يكون هو موجب إعطائها حكماً متماثلاً. ومن ثم استقام لهم من عهد الصحابة وهلمّ جراً أن يقيسوا بعض الأشياء على بعض فينوطوا بالمقيسة نفس الأحكام الثابتة بالشرع للمقيس عليها في الأوصاف التي أنبئوا أنها سبب نوط الحكم، وأنها مقصود الشارع من أحكامه، فإن كانت تلك الأوصاف فرعية قريبة سمينها عللاً، مثل: الإسكار. وإن كانت كليات سمينها مقاصد قريبة، مثل: حفظ العقل. وإن كانت كليات عالية سمينها مقاصد عالية، وهي نوعان: مصلحة ومفسدة).

(وإنما هرع الفقهاء في التشريع والتفريع إلى القياس على النظائر والجزئيات، ولم يعمدوا إلى الفحص عن المعاني الكليات القريبة ولا إلى الفحص عن إثبات وجود الكليين العالين وهما: المصلحة والمفسدة؛ لأنهم رأوا دلالة النظر على نظيره أقرب إرشاد إلى المعنى الذي صرح الشارع باعتباره في نظيره أو أوماً إلى اعتباره فيه أو أوصل الظن بأن الشارع ما راعى في حكم النظر إلا ذلك المعنى، فإن دلالة النظر 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 في إبراز خفيات المعاني ورفع الأستار عن الحقائق» فتكفى الفقيه مئونة الانتشار في البحث عن المعنى من أجناسه العالية. ثم بما فيها من التمثيل والضبط تنتقل بالمجتهد إلى المعنى الذي اشتمل عليه النظر غير المعروف حكمه فيلحقه في الكم بحكم كلياته القريبة ثم بحكم كلياته العالية؛ إذ لا يعسر عليه ذلك الانتقال حيثذ فتتجلى 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 في عدادهم إذ هي طريقة مثلى لجميع أهل المدارك العالية.

فإذا تقرر عندك هذا علمت أن الأصل في الأحكام الشرعية كلها قبول القياس عليها ما قامت منها معان ملحوظة للشارع^(١).

(إن القياس قد أكد ما يقتضيه منطق التشريع في الوقائع غير المنصوص عليها، بما يحقق العدالة في مظان أحكامها، وهو منطق ثابت مقرر قبل إجراء عمليات القياس، فجاء القياس عملاً فكرياً اجتهادياً تحليلياً مُظهرًا لمقتضى هذا المنطق الواقعي الثابت، ومن هنا قرر الأصوليون أن القياس مُظهر للحكم لا مثبت)^(٢).

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

ومن هنا يبدو لك فى يسر ووضوح: أن الوقوف عند حرفية النص؛ اصطناعاً 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 بحُجبة القياس، وأنه مصدر من مصادر التشريع ومُدرِك من مداركه، وهو أول طريق يلجأ إليه المجتهد لاستنباط الأحكام فيما لا نص فيه، وهو أوضح طرق الاستنباط الأخرى)^(٤).

شروط القانس 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 الجراف.

(١) للطاهر بن عاشور فى مقاصد الشريعة ١٠٨، ١٠٩، وأشار إلى أن القول الذى نقله عن بعض أساطين العلماء

إنما هو للزخمشى فى الكشف فى تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا﴾ [البقرة: ٢٦].

(٢) لفتحي الدرينى فى المناهج الأصولية ٦٠٣.

(٣) للدرينى ٦٠٥.

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

أول ذلك: (أن يُجعل شرط صحته: جَرِّه 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 شدد أحمد بن حنبل على أنه (لا ينبغي أن يقيس إلا رجل عالم كبير يعرف كيف يشبه 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 يعرف ذلك من كان خبيراً 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 المتفقيين، 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 ٣٨/٢.

(٤) فتح الباري ٣٠٢/١٣ 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 في الأقيسة، وحاولوا الجمع بين أشياء لا اشتراك بينها في علة) وردّ منهمجهم، وذكر أن (منهاج الجمهور أهدى سبيلاً وأقوم قِيلاً) ^(١).

نواكب الشمول فنقيس ... ونتأول لظاهري محجم متحجم

أما نحن فنذعن للشروط بحمد الله.

ونعتد بالقياس، ولا نأبه لقول المخالفين الذين ينكرونه ويتفننون في إيراد وصايا فقهاء الصدر الأول بتركه، فإن عامة ذلك إنما كان ردّاً 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 طريقاً إلى الاجتهاد، إلا الشيعة أنكروه، وغير نفر من المبالغين في الظاهرية جعلوه وراء ظهورهم وذهبوا إلى أبعد مما آلى إليه أمر ابن حزم، أو آخرين يتفلسفون في معنى التسلف لم يبعدوا عن ضحضاح التفقه إلى مكان عميق.

وقد أخبرنا إمام الحرمين الجويني (أن الفقهاء اتفقوا أنهم لا يناظرون في الفروع مَنْ 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 التي لا نجد فيها نصّاً واضحاً، ولذلك فإننا نحتاج القياس احتياجاً مؤكّداً، ولو ذهبنا إلى موافقة منكره لأغلقنا علينا باباً من الرحمة هو واسع جدّاً، ثم يتركنا المنكرون عند الأبواب الضيقة نتلفت ولا نكاد نجد نجدة.

(١) أصول أبي زهرة ٢٠٧.

(٢) الكافية في الجدل ٢٧٧.

ولكن ليس من شأننا هنا إطالة القول في تصحيح مذهب أهل القياس ومجادلة منكره، 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 أحياناً إلى غلو وإفراط وتمحّل وخروج عن الذوق وتقويل المقابل ما لم يقل، حتى لكان الكلام ليس كلام فقهاء يأترون للوصول إلى أفضل فهم للشريعة وأيسر طريقة لتطبيق الشريعة، وإنما يخيل للمراقب أنه كلام أعداء ديدنهم الاتهام والتجريح والتضعيف وسوء الظن بالغير، والأمر في الحقيقة أقرب من هذا التعقيد، والتوسط والاعتدال في هذا الباب خير، كما هما في كل مجال، ومن رد النص الصحيح بقياس أنكرنا عليه، ومن أخذ بالقياس عند فقدان النص واكبناه، وكفى الله المؤمنين قتال القلوب والألسن والظنون، وفي كل مجتهد على سنن الأولين السابقين بالخيرات بركة، وفي 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 في مراتب الفهم عن الله ورسوله لا يحصيه إلا الله، ولو كانت الأفهام متساوية لتساوت أقدام العلماء في العلم^(١)).

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

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 خلافاً للقياس المفترض، ومن ثم لم يجعلوا موافقة المعقول للمنقول ظاهرة من ظواهر الشرع، وإنما فهموا الأحكام فهماً تعبدياً محضاً لا يربطها بعلمها، 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 علمه وبذل جهده فى جنب سعة الشريعة، فسموه بالتعبدى، أى أن الشريعة تعبدتنا بذلك الحكم ولم تشرح مرادها منه فى نظر ذلك المجتهد) (١).

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 علتة منصوصة أو مومناً إليها، أو نحو ذلك.

وقسم تعبدى محض، وهو لا يهتدى إلى حكمته.

وقسم متوسط بين القسمين، وهو ما كانت علتة 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.

وفي إثبات هذا النوع من العلل خطر على التفقه في 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 يَسلموا من الوقوع فيما يشبه أحوال أهل الظاهر من الاعتبار بالتعبد^(١).

(وَأنت إذا نظرت إلى أصول الظاهرية: تجدهم يوشكون أن ينفوا عن الشريعة نَوع أحكامها بالحكمة؛ لأنهم نفوا القياس والاعتبار بالمعاني، ووقفوا عند الظواهر فلم يجتازوها، ولذلك ترى حجاجهم وجدلهم لا يعدو الاحتجاج بالفاظ الآثار وأفعال الرسول ﷺ وأصحابه)^(٢).

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

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

(نُفَاة القياس لما سَدُّوا على نفوسهم باب التمثيل والتعليل واعتبار الحُكْم والمصالح - وهو الميزان والقسط الذي أنزله الله -: احتاجوا إلى توسعة الظاهر والاستصحاب، فحملوهما فوق الحاجة ووسعوهما أكثر مما يَسَعانه، فحيث فهموا من النص حكما: أثبتوه ولم يبالوا بما وراءه، وحيث لم يفهموا منه: نَفَّوْهُ، وحملوا الاستصحاب. وأحسنوا في اعتنائهم بالنصوص ونصرها، والمحافظة عليها، وعدم تقديم غيرها عليها من رأى أو قياس أو تقليد، وأحسنوا في رد الأقيسة الباطلة، وبيانهم تناقض أهلها في 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، ولا سيما المنصوص على علته التي يجرى النص عليها مجرى التنصيص على التعميم باللفظ.

الخطأ الثاني: تقصيرهم في فهم النصوص، فكم من حكم دل عليه النص ولم يفهموا دلالته عليه، وسبب هذا الخطأ: حصرهم الدلالة في مجرد ظاهر اللفظ دون إيائه وتنبهه وإشاراته وعُرفه عند المخاطبين، فلم يفهموا من قوله: ﴿فَلَا تَقُلْ لِّمَآ أَقْبَى﴾ [الإسراء: ٢٣] ضرباً ولا سباً، ولا إهانة غير لفظ أف، فقصروا في فهم الكتاب كما قصروا في اعتبار الميزان.

الخطأ الثالث: تحميل الاستصحاب فوق ما يستحق) وهو ثلاثة أقسام: استصحاب البراءة الأصلية، واستصحاب الوصف المثبت للحكم الشرعي حتى يثبت خلافه، واستصحاب حكم الإجماع في محل النزاع^(١) وفيه تفصيل، لا أرى إرهاب طالب فقه الدعوة به، والمهم الأقرب للصواب منه هو النوع الأول الذي يميل إلى البراءة الأصلية.

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

وواضح أن بين المسلكين المذكورين في شرح الخطأين الثالث والرابع تناقضاً تاماً بسبب افتقار نفى القياس إلى منطق عقلي يسوغه، وكان الواجب عليهم الاسترسال في 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 حقاً على أئمة الفقه أن لا يساعدوا على وجود الأحكام التعبدية في تشريع المعاملات، وأن يوقفوا بأن ما ادَّعى التعبد فيه منها إنما هو أحكام قد خفيت عللها أو دقت، فإن كثيراً من أحكام المعاملات التي تلقاها بعض الأئمة تلقى الأحكام التعبدية قد عانى المسلمون من جرائها متاعب جمّة في معاملاتهم.

وعلى الفقيه أن يجيد النظر في الآثار التي يترأى منها أحكام خفيت عللها ومقاصدها، ويمحص أمرها، فإن لم يجد لها محملاً من المقصد الشرعي: نظر في مختلف الروايات، لعله يظفر بمسلك الوهم الذي دخل على بعض الرواة فأبرز مرويّه في صورة تؤذّن بأن حكمه مسلوب الحكمة والمقصد. وعليه أيضاً أن ينظر إلى الأحوال العامة في الأمة التي وردت تلك الآثار عند وجوده) ^(١).

قال: (وجملة القول: أن لنا اليقين بأن أحكام الشريعة كلها مشتملة على مقاصد الشارع، وهي حِكم ومصالح ومنافع، ولذلك كان الواجب على علمائها: تعرّف علل التشريع ومقاصده، ظاهرها وخفيها، فإن بعض الحكم قد يكون خفياً، وإن أفهام العلماء متفاوتة في التفتن لها، فإذا أعوز في بعض العصور الاطلاع على شيء منها فإن ذلك قد لا يعوز من بعد ذلك. على أن من يعوزه ذلك يحق عليه أن يدعو نظراءه للمفاوضة في ذلك مشافهة ومراسلة؛ ليتمكن 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 في ذلك الحكم، ولا يفرعوا على صورته، ولا يقيسوا، فلا ينتزعوا منه وصفاً ولا ضباطاً؛ لأن فوارق الأحوال المانعة من القياس تخفى عند عدم الاطلاع على العلة، ومن الفوارق مؤثر وغير مؤثر. وإذا جاز أن نثبت أحكاماً تعبدية لا علة لها، ولا يُطلع على علتها، فإنما ذلك في غير أبواب المعاملات المالية والجنائية، فأما هذان فلا أرى أن يكون فيها تعبدى، وعلى الفقيه استنباط العلل فيها) ^(٢).

مع اطراح دعواهم المتسرعة التي توهموا بها مخالفة بعض الأحكام للقياس، فقد ردهم ابن تيمية رداً وافياً في كتاب مطبوع مشهور، وفي إعلام الموقعين تفصيل لمن أراد

(١) مقاصد الشريعة ٤٧.

(٢) مقاصد الشريعة ٤٨.

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

مثلاً: (الذين قالوا: المضاربة والمساواة 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 شوبُ المعاوضة) ^(٢).

وفى المسألة تفصيل طويل ليس هنا محله.

كيمياء عجيبة، اسمها العلل، تجعل الحديد ذهباً

جوهر القياس: النظر والاجتهاد لاكتشاف علة حكم شرعى، مثل علة الإسكار فى الخمر، فإذا تسنى للفقهاء إثباتها: قاس عليها وقرع واستنبط حكماً آخر جديداً، يزعم أن العلة المكتشفة تصلح أن تكون علة له أيضاً.

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 سنة أو إجماع على مخالفة حكمها، فإذا احترز 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 في اجتهاداتنا القياسية بالإصابة في التعرف على العلة على وجه القطع الجازم، كمثّل الذي يكون في العقلية، وإنما نجتهد ما وسعنا في التعرف على العلة، ونجرى مع الظن الراجح والحال المطرد في تعيينها.

(إن الحكم العقلي إذا عُلل بعلّة: كان هو نفس العلة، فلا تكون غير تلك العلة) ^(١).

(فإن علة الحكم في العقلية لا تقبل، ولا تعلم صحتها إلا بطريق القطع) ^(٢).

(ولو طُوب بمثّل هذا في فروع الشريعة عند الاجتهاد والاختلاف لطولب بما يوجب القطع والكشف عنها على وجه يزيل به الطعن، وذلك محال في مواضع الاجتهاد في فروع الشريعة بالإجماع) ^(٣).

وإنما نقتصر (على مجرد الطرد في علل الشرع) ^(٤).

و(إذا غلب الظن من طريق الظاهر ألا دافع له - أي: للقياس - بأحد ما ذكرناه من الأصول: وقعت الكفاية في الحكم بأنه قياس، وإن لم يعلم قطعاً أنه موجب كذلك الحكم لا محالة، إذ لا سبيل إليه في أكثر مفصلات أحكام الشرع) ^(٥).

لكن العلة تكون أحياناً واضحة جداً، فيكون القياس جلياً تاماً، وتتعين تامة (دلالة النص، وتسمى مفهوم الموافقة، كما تسمى: دلالة الأولى، وبعض الفقهاء يسميها: القياس الجلي).

وتكون دلالة النص إذا كانت عبارة النص تدل على الحكم في واقعة أخرى لتحقيق موجب الحكم فيه، ويضربون مثلاً بقوله تعالى في شأن الوالدين: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَوْيَ وَلَا

نَهْرُهُمَا﴾ [الإسراء: ٢٣].

(١)، (٢) الكافية في الجدل للجويني إمام الحرمين ٢٧٤.

(٣)، (٤) الكافية في الجدل للجويني ٢٧٥.

(٥) الكافية في الجدل ٢٧٦.

(فبالأولى يجرم الضرب والشتم) (والنهي 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 التي تجمع بين الحكم المنصوص عليه وغير المنصوص عليه إلا بالاستنباط، بينما دلالة النص يُعرف الحكم من غير استنباط، بل إنه أحيانًا يستوى في إدراكه من اللفظ: الفقيه وغير الفقيه) ^(١).

شروط صحة التعليل

اشترط الفقهاء شروطًا للعلة، فأوجبوا أن تكون وصفًا ظاهرًا محسًا بحاسة من الحواس الظاهرة، كالإسكار في الخمر، والإيجاب والقبول في العقود. وأن تكون وصفًا منضبطًا، ومعنى الانضباط أن تكون للوصف حقيقة معينة محدودة يمكن التحقق من وجودها في الفرع بحددها أو بتفاوت يسير، كالقتل العمد من الوارث لمورثه، حقيقته مضبوطة، وأمكن تحقيقها في قتل الموصى له وللموصى. كذلك من شروط العلة أن تكون وصفًا مناسبًا، ومعنى مناسبتها 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 الحقيقي على تشريع الحكم والغاية المقصودة منه هو حكمته، ولو كانت الحكمة في جميع الأحكام ظاهرة مضبوطة لكانت هى علل الأحكام؛ لأنها هى الباعثة على تشريعها، ولكن لعدم ظهورها في بعض الأحكام وعدم انضباطها في بعضها: أقيمت مقامها أوصاف ظاهرة مضبوطة ملائمة ومناسبة لها، وما ساغ اعتبار هذه الأوصاف عللاً 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 في 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 في صحة التعليل بالمناسب المرسل.

*** المناسب المؤثر:** هو الوصف المناسب الذي 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 الذي رتب الشارع حكمًا على وفقه، ولم يثبت بالنص أو الإجماع اعتباره بعينه علة لنفس الحكم الذي رتب على وفقه، ولكن ثبت بالنص أو الإجماع اعتباره بعينه علة لحكم من جنس الحكم الذي 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 في تشريعه وتعليله، ولهذا يسمى المناسب الملائم، أى: الموافق تصرفات الشارع، وقد اتفق على صحة التعليل به وبناء القياس عليه.

*** مثال الوصف المناسب الذي اعتبره الشارع بعينه علة لحكم من جنس الحكم الذي رُتب على وفقه:** الصغر لثبوت الولاية للأب في تزويج الصغيرة، وذلك أنه ثبت بالنص ثبوت الولاية للأب في 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 هي 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 في الثيب الصغيرة فتقاس على البكر الصغيرة، وثبت عليها ولاية التزويج، وتقاس عليها أيضًا من في حكم الصغيرة، وهى المجنونة والمعتوهة.

* ومثال الوصف المناسب الذى اعتبر الشارع وصفاً 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 وصفاً 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 ليلاً ونهاراً مظنة الحرج والمشقة فى أدائها، والشارع اعتبر أشياء كثيرة هى مظان الحرج عللاً لأحكام كثيرة هى رخص وتخفيف عن المكلف، كالمرض والسفر لإباحة الفطر فى رمضان، والسفر لقصر الصلاة الرباعية، وعدم الماء للتيمم، ودفع الحاجة للسلم 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 ملأثم)^(٢).

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

* **والمناسب الملغى:** هو مثل تساوى الابن والبنات 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 عدوًا، 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 مفسدات 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 في معرفة وجود العلة في آحاد الصور، كالنظر في معرفة وجود الإسكار في النيذ. وتخرج المناط هو البحث الرئيس في القياس، وهو النظر والاجتهاد في إثبات علة حكم^(١). وقد جمع الفخر الرازي شرح هذه الاصطلاحات الثلاثة في قول موجز فقال: (واعلم أن الجمع الحاصل بين الأصل والفرع تارة يكون بإلغاء الفارق، والغزالي يسميه: تنقيح المناط.

وتارة باستخراج الجامع، وهاهنا لا بد من بيان أن الحكم في الأصل معلل بكذا، ثم من بيان وجود ذلك المعنى في الفرع، والغزالي يسمي الأول: تخرج المناط، والثاني: تحقيق المناط)^(٢).

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

(ويظهر من تتبع أحكام القضاء: أن القضاة يتجهون في القياس إلى الوصف المناسب إذا اعتبروه هو العلة، وذلك لأن القاضي لا يضع القواعد، ولكنه يقضى في الموضوع الذي بين يديه بما هو عدل وحق من غير أن يتجه إلى جعل قضاؤه في جزئية معينة عدالة عامة شاملة)^(٣).

وليس استشهدنا بهذا تسويغاً للعمل بالقانون الوضعي غير الشرعي، ولكننا أردنا أن هذا المنهج منهج عقلي وفطري، منهج العمل بالحكمة والوصف المناسب وإن لم يكن ثم ضبط، ففي الاستشهاد زيادة توكيد على صحة المنهج، وليس هو بعدول عن الشرع.

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

(٢) المحصول ٥/ ٢٠.

(٣) الأصول لأبي زهرة ٢٤٤.

والذى يعيننا في فقه الدعوة من هذه التقارير في قضية التعليل: الملاحظة المهمة التى أشار إليها الشيخ عبد الوهاب خلاف رحمته الله من أن: (صحة التعليل بالمناسب بناء على اعتبار جنسه في جنس الحكم تفتح أبواب القياس بسعة)، ذلك أننا شكونا مراراً من ضيق موارد الاجتهاد الدعوى، فأياً مورد يضاف نرحب به ونتوسع في 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 في مثل هذا الوصف المناسب أسهل بكثير من أنواعه الأخرى، والمجال فيه أرحب، بل يمكن تشكيل حزمة من الإفتاءات الدعوية قياساً على حكم شرعى واحد في الفقه العام، كمن يشتري شراء «الجملة» لا المفرد التجزئى، وأقرب مثال يمكن إيرادها في ذلك مثال: أحكام الإمارة الدعوية ودرجاتها وشروطها وآدابها، فإنها تقاس كلها على أحكام الخلفاء والأمراء وقادة الجيوش في الفقه العام والأحكام السلطانية، وقياس البيعة الرضائية الدعوية على البيعة العامة، وهى مسألة أعيت الأخ فضيلة الشيخ سعيد حوى رحمته الله فلم يستطع الجزم بها، مع أنه كان حنفياً والقياس منه قريب، فكان يرى في البيعة الرضائية أنها في حكم اليمين وتنقض بكفارة الإطعام، وعمل بذلك هو نفسه، مع أنه ليس في الأمر إعضال، بل هو قياس سوى ظاهر الوصف المناسب.

رَفْلُ دَعْوَى... 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 في فقه الدعوة، وتشكل جانباً من اختلاف القيمة الأصولية في تطبيقاتها الدعوية عن تطبيقاتها في الفقه العام، وتدور كلها في مدار التوسيع والتسهيل ورفع الحرج ما أمكن.

(التوسيع الأول): القياس بكثرة الإشباه.

قال الشوكاني: (قال ابن فورك: من الناس من اقتصر على الشبه وَمَنَعَ القول بالعلة. وقال ابن السمعاني: ذهب بعض القياسيين من الحنفية وغيرهم إلى صحة القياس من غير علة إذا لاح بعض الشبه.

والحق: ما ذهب إليه الجمهور من أنها معتبرة لا بد منها في كل قياس^(١).

والذى أراه أن قضايا فقه ضيقة المخرج في الأغلب، وفي قول من خالف الجمهور من القائلين بمجرد الشبه نوع توسيع على فقهاء الدعوة في 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 الشبه) 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 شابه الفرع 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 والسمعاني بخاصة إنما هو لوح بعض الشبه وليس كثرته ووفرته، فيكون إنكار المنكرين عليه أكبر، ولكنى أراه رغم ذلك، للضرورة التى قلت.

(التوسيع الثانى): القياس على قول فقيه من السلف عندما لا نجد نصاً 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 تصرفاً 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 كمثال 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 نتجاوز فنقول فى سياق الكلام: إن هذا الأمر (يقاس) على فتوى فلان.

(١) إرشاد الفحول ٢٠٦.

(٢) إرشاد الفحول ٢١٩.

وفي كتاب المعيار العربى للنشرىسى الفاسى كلام جىء فى هذا نقله عن بعض علماء العربى يغنىنا وىبن المقصد بدقة، وفىه تصحىح لطرىقتنا فى هذا (القىاس المجازى) إن صبح التعبير، وذلك هو قول الفقىه محمد بن مرزوق العجىسى رحمته الله :

(إن القىاس الممتنع على المقلء هو الذى ىُنشئ به حكماً فى واقعة بالقىاس على أصل ثابت بالكتاب والسنة أو الإجماع، فإن هذا لا ىكون إلا للمجتهد المطلق، وأما القىاس الذى ىُستعمل فى إخراج جزئىة من نصّ كلىة، أو فى إلحاق مسألة بنظىرتها مما نص عليه المجتهد بعد اطلاع المقلء على مأخذ إمامه فىها، أو المستعمل فى ترجىح قول من أقوال الإمام فى مسألة بقیاسه على قوله فى مسألة أخرى تماثلها، ولم ىختلف قوله فىها بعد اطلاعه على المدارك: فهذا وأشباهه من تخرىج الأقوال فى النظائر كما یفعله الأشىاخ لا ىمتنع على المقلء، ومن هذه صفته من المقلدین ىسمى بالمجتهد المقىء، أى: المجتهد فى مذهب إمامه، ومن لم ىصل إلى هذه الدرجة من المقلدین فلیس له أن ىفتى بمذهب إمامه فى واقعة أو ىقضى بقوله فى نازلة إلا أن ىقول فىما تحقق نقله فى واقعة وقعت: قال فىها الإمام كذا).

ثم قال: (وهل الفضیلة والتفاوت الأعظم بین الفقهاء إلا فى تمىیز المثل من الخلاف؟ وفى التفتن لإدراج الجزئىة تحت الكلىة؟ وقد نص على هذا ابن عبد السلام^(١) فى أول كتاب الأقضىة من شرحه لابن الحاجب، وأشار إلى مثل هذا بما حكاه ابن سهل فى أول كتاب الأحكام، و غیر واحد أیضاً، فإن إلحاق المثل بمثله لا ىكون إلا بضرب من القىاس لكل من المجتهد والمقلء، وإن اختلف مطلبهما به.

وعلىك بهذا التحقىق فى هذا المقام فإنه من مظان مزلة الأقدام، وبه تدرأ شغباً عظیماً ىشوش به الجهال فى هذا الزمان وىحقرون به ما عظم الله من نور العلم والفهم، وىقولون: ما لا ىكون نصّاً^(٢) فى غیر النازلة لا ىقبل من المقلء، وما علم المسکین أن كل نازلة تحدث نصّاً فى غیر النازلة، لا النازلة التى أفتى فىها الإمام قطعاً^(٣)، وإنما البحث: هل هى مثلها فتلحق بها بمقتضى فتواه أم لا؟ وإلحاقاً بالمثل لا بد فىه من القىاس^(٤).

(١) هو فقىه مالکى متأخر، توفى عام ٧٣٦ هـ، لا العز المشهور الشافعى.

(٢) أى آیه أو حدیثاً نجعلها مقيساً علیه نقيس القضية الحادثة التى یراد الإفتاء فىها علیه.

(٣) أى أن الفتوى بالنازلة الأولى تكون نصّاً تقاس علیه نازلة تالية هى غیر الأولى.

(٤) المعیار العربى ١/١٠٢.

وهذا الكلام الواضح مستند لنا، وينطبق انطباقاً تاماً على منهجنا في الاجتهاد في قضايا الدعوة، لكنه هنا هو فقيه مذهبي يجهل اجتهاداً مقيداً في حدود المذهب، ونحن نقبس من كلام فقهاء الإسلام جميعاً في جميع طبقاتهم دون التقييد بمذهب، ونجعل إفتاءهم في قضية كالنص الذي 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 في نظير المسئول عنه بما يكون مدرك الحكم فيها واحداً: فله أن يفتى بقوله بهذا الاعتبار؛ لأنه لم يخرج عن مذهب إمامه) ^(١).

فسماه قياساً مع أن المقيس عليه هو مجرد قول للإمام في قضية نظيرة.

ثم أكد مرة أخرى بما لا يدع مجالاً 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 المثبت للمجتهد والمنفى عن المقلد) ثم النوع الآخر، وهو (ما يستخرج به مثل الحكم الذي نص على إمام في واقعة؛ لاستواء الواقعتين في المدرك، من غير أن يلتفت إلى ما تقتضيه الأدلة الشرعية من أصل، وهذا لا تُسلم انتفاءه عن المقلد، بل لا بد منه، وأكثر فتاوى المقلدين بقول من قلده على هذا النهج، لكن لا ينبغي لهم القدوم على مثل هذا إلا بعد الجهد في نص الإمام في الواقعة) ^(٢).

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

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

أقرب فتوى أو رأى مذهبي بمنزلة النص، فنقيس عليه، ونكون كمثّل المفتى المتقيد بمذهب إمام حين يتخذ نصوص إمامه أصولاً يستنبط منها، مما ذكره العلماء وجوزوه، كمنزلة مرجوحة هابطة عن منزلة الاجتهاد المطلق الكلي أو الجزئي، لكنها ضرورية لضبط يوميات حياة الناس بالفتوى إن افتقدوا الراجحين من أهل الاستنباط المباشر، فكذلك نحن الدعاة، أولى لنا أن نعود أنفسنا الانضباط للشرع في يوميات الدعوة، فنقدم فتوى دعاة يفتوننا عبر استنباط من أقاويل الفقهاء الأولين من السلف، يجعلونها أصولاً يقيسون عليها، فإنهم مظنة البركة والصواب، والقياس على اجتهادهم أولى من خطر التوسع في 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 قولاً يسعفنا إلا عند واحد فقط من السلف، فتتخذ قوله أصلاً ونقيس عليه.

قال ابن الصلاح: (ويتخذ نصوص إمامه أصولاً 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 يستوفي النظر في شروطه كما يفعله المستقل، وهذه صفة أصحاب الوجوه والطرق في المذهب، وعلى هذه الصفة كان أئمة أصحابنا، أو أكثرهم).

ومن شأنه أن يكون (بصيراً بمسالك الأقيسة والمعاني، تام الارتياض في التخريج والاستنباط، قيماً بالحق ما ليس بمنصوص عليه في مذهب إمامه بأصول مذهبه وقواعده، ولا يعرى عن شوب من التقليد له، لإخلاله ببعض العلوم والأدوات المعتمدة في المستقل، مثل أن يخل بعلم الحديث أو بعلم اللغة العربية)^(١).

(التوسيع الثالث): القياس على القياس، وكان التوسيع الثاني يعتمد في جزء منه عليه.

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

ضيقة، وإذا ضاق الأمر اتسع، وقد لا أستطيع أن أستثمر هذه القاعدة استثماراً جيداً 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 في استعماله كلما حزبك أمر وأهمتك ورَكَنتك إلى زاوية محصوراً، فيكون لك المخرج من خلال هذه القاعدة الأصولية والفقهية، وهذه هي الغاية الرئيسة لهذا الكتاب، فإنه كتاب تقعيد وتأصيل وتمثيل، وليس كتاب حصر واستقراء وجرى مع منهج الأرائِثِيَّة الذين يلهجون بقولهم: رأيتم لو كان كذا، مع أن الشفقة عليك، وحب تدريبك واختصار الدرب عليك قد جعلاني أستقصي لك وأرتاد من التفصيل والتمثيل ما جعلني أقرب إلى منهج الافتراض هذا، فقد أسرفت وأطنبت، وذهبت بعيداً، أغوص وأستخرج لك الدرر الثمينة.

قال الشيخ أبو زهرة رحمته الله:

(قال بعض المالكية: إن الحكم الثابت بالقياس يصح أن يقاس عليه. وقد قال في ذلك ابن رشد الكبير: «إذا علم الحكم في الفرع: صار أصلاً، وجاز القياس عليه بعله أخرى مستنبطة منه. وإنما سُمي فرعاً مادام متردداً لم يثبت له الحكم بعد، وكذلك إذا قيس على ذلك الفرع بعد أن ثبت أصلاً بنبوت الحكم فيه فرع آخر بعله مستنبطة منه أيضاً، فثبت الحكم فيه: صار أصلاً، 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 بَيِّن؛ إذ الكتاب والسنة والإجماع هي أصول أدلة الشرع، فالقياس عليها أولاً، ولا يصح القياس على ما استنبط منها إلا بعد تعذر القياس عليها، فإذا نزلت النازلة ولم يوجد لها لا في الكتاب ولا في السنة ولا في ما أجمعت عليه الأمة نص، ولا وجد في شيء من ذلك كله علة تجمع بينه وبين النازلة، ووجد ذلك فيما استنبط منها: وجب القياس على ذلك»^(١).

(١) أصول أبي زهرة ٢١٥، وأحال على المقدمات والمهدات لابن رشد ٢٢/١.

قال أبو زهرة:

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

«واعلم أن هذا المعنى مما اتفق عليه مالك وأصحابه ولم يختلفوا فيه، على ما يوجد في كتبهم من قياس المسائل بعضها على بعض، وهو صحيح في المعنى، وإن خالف فيه مخالفون؛ لأن الكتاب والسنة والإجماع أصل الأحكام الشرعية، كما أن علم الضرورة أصل في العلوم العقلية، فكما يبنى العلم العقلي على علم الضرورة هكذا أبداً، 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 أبداً إلى غير نهاية، ونظام الأقرب على الأقرب، ولا يصح بناء الأقرب على الأبعد».

وبهذا يقرر ابن رشد أن القياس يصح أن يكون الأصل فيه قياساً، ويشترط في 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 التي لا تختلف العقول في إدراكها، ثم يبنى عليها من النظريات ما تحتاج فيه إلى تأمل وتعمق في النظر واستقصاء، كما ترى في 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 التي تعد كالضروريات العقلية: الكتاب والسنة والإجماع، وقد أجمع الفقهاء على اعتبارها أصولاً 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: أصلاً يقاس عليه.

ولكن يُعترض عليه بأن العلة التي تربط الفرع بالأصل إن كانت هي علة القياس الأول الذي صار أصلاً: فإن الأولى أن يعود الحكم إلى الأصل الأول من النصوص، وإن كانت غيرها، فالقياس باطل في الثاني؛ لأن الوصف لم يكن الوصف المؤثر في الحكم.

فمثلاً: إذا قيس في حديث الربا: الأرز على البُر، فكان البيع في الأرز مثلاً بمثل، يداً بيد. فإذا قيس على الأرز مثلاً: الزيت، فإنه إن كانت العلة مثلاً: الطعم مع القبول للدخار: فإن الأولى أن يقاس الزيت على البر بدل أن يقاس على الفرع وهو الأرز، وإذا لم يمكن الجمع بينه وبين الأصل: فإن القياس يكون باطلاً.

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 أصلاً لأقيسة تقاس عليها، فالأصل المعين يكون غير معروف، ولكنها مقررات شرعية يصح أن تكون أصلاً بذاتها.

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

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

وإن هذا المنهاج - وهو منهاج القياس على الفرع - يعد معمولاً به في 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 المالكي الخصب).

كل ذلك قاله الشيخ أبو زهرة ^(١).

فأبو زهرة يرفض هذا المنطق، لكنه دلنا على أنه منهج مالكي، وقد يكون أصل نظرية المصالح المرسله التي توسع فيها المالكية مبنياً على هذا المنهج في القياس على القياس.

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

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 رحمته الله قد دلنا في ثانيا تقريراته هذه على قاعدة أصولية مهمة لنا، وهى جعل القواعد الفقهية والمقررات أصلاً يقاس عليه، وهذا بذاته أهم من قاعدة القياس على القياس.

وكان أبو زهرة خلال منطقته 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 في هذا المنطق قوة؛ إذ كيف تكون العلة الثانية هى نفس الأولى؟ هذا لا يتجه، وهو استعجال منه رحمته الله مع جلالة قدره، وغاية ما يكون من ذلك - إن كان - هو التفريع الأفقى بإحداث قياسين متوازيين في قضيتين استناداً لعلّة 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 للعلّة الأولى؛ لأن حقيقة التعليل الأول لا يمكن أن نقطع بها قطعاً باتاً، ولم نكلف بذلك، كما سبق في استدراكات الجوينى التى رويناه، وإنما هو ظننا الراجح بأن الشارع قرر الحكم بناء على تلك العلة المظنونة في اجتهادنا من دون القطع بذلك، فتكون العلة في الفرع بدورها ليست هى علة الأصل تامة، بل منحوتاً منها، ينحت منها ظننا الاجتهادى الثانى، فنقول

بها على سبيل المقاربة والتسديد لا الجزم، وهكذا تضعف عملية التعليل الثالث ثم الرابع، إذ يكون في كل مرتبة نوع غموض وُبُعد 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 أبي زهرة منعت أن يرى هذا الفرق.

واستأنس هنا بما نقل عن الزركشي من أن الفقه عند أبي المظفر بن السمعاني الشافعي هو:

(استنباط حكم المشكل من الواضح) ^(١).

فمع أن التعميمات المودعة في التعريفات ليست حجة فقهية أو قاعدة تفرض نفسها، إلا أنني أجد في هذا التعريف معنى جيداً بعيداً عن مهمة تعريف الفقه، وهو أن صناعة الاستنباط لا يلزمها القياس الحرفي المستكمل لأركانه وشروطه، وإنما هي رؤية الواضح تكفيها، أيًا كان سبب الواضح، لنص مثلاً، وهو أوضح الواضح، أو لقياس صحيح وما قاربه من مفاد القواعد، فيكون القياس على القياس في موطن، وتكون طمأنينة القلب لانطباق قاعدة على قضية فرعية، وإن لم تكن قدرتنا الوصفية كافية لبيان التطابق، في موطن آخر.

لم لا؟ طالما التقوى سبيلي، وأنى لا أنوى التملص بذلك، بل ديدنى التعب؟

إن منطق القياس على القياس هو نفس منطق القياس على النص، وأرى في المنع منه قسوة، فإنه إذا جرى أو لا جرى ثانيًا.

ثم لم لا أعتد بشهادة القلب لما يعجز عن وصفه اللسان من انطباق القواعد مع أن الفقه دين قبل أن يكون ألفاظاً وحدوداً، والدين كله عاطفة وشعور قلبي وموقف نفسي؟

إن القياس على القياس يفتح الباب على مصراعيه لقياس معظم العلاقات الدعوية الداخلية على فروع (الأحكام السلطانية) الواردة في كتابي الماوردي والجويني مثلاً، فنقيس شروط المرشد والأمرء 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 الذي يتتبع الرخص، فيوشك أن يفسد عليه دينه بسبب ذلك، فيتخوف البعض أن تفسد الدعوة، وليس كذلك الأمر أبداً، فإن القول يصدق على الفرد ويكون لئناً متصلاً من العزائم، وأما هنا في أمر الموارد الأصولية الدعوية فإننا نحتاج فعلاً قواعد تجعل الاجتهاد في المستجدات سهلاً، فكلما اكتشفنا قاعدة تربط فقيه الدعوة باجتهاد السابقين وأصولهم كان ذلك أحسن من اللجوء إلى النظر العقلي المجرد، فصنيعنا هو طلب عصمة للدعوة في الحقيقة، ولا داعي للوسوسة والخوف على الدعوة أن تنحرف أو يعمها عرف التساهل وتمييع القضايا؛ لأن الحياة الجماعية يسودها عرف التواصي بالتقوى، والتاريخ المليء بمواقف البطولة يعظ باستمرار العزائم.

(التوسيع الرابع): القياس على القواعد الفقهية. وقد ورد في ثنايا تعليقات أبي زهرة على قاعدة القياس على القياس، فتلقفته منه، ورأيت فيه أهمية عظمت في أصول فقه الدعوة، ولكن لأن الكلام فيه لا يمكن فهمه تماماً من دون ذكر القواعد الفقهية فإنني أرجأت إيراده.

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

فمن شروط العلة في القياس أن تكون وصفاً منضبطاً.

قال أبو زهرة: (أى: لا يختلف باختلاف الأشخاص، ولا باختلاف الأحوال، ولا باختلاف البيئات، بحيث يكون محدود المعنى في كل ما يتحقق فيه، فالسكر علة تحريم الخمر)^(١).

(أما الحكمة فهي وصف مناسب للحكم يتحقق في أكثر الأحوال، وهو غير منضبط، وغير محدود) ^(١).

فحصول ضرر من المشتري الجديد لعقار على الشريك أو الجار ليس أمراً منضبطاً، فقد يكون المشتري من أهل الدين ولا يحصل منه الضرر، ولكن مجرد الاشتراك أمانة منضبطة، فهو العلة.

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

قال أبو زهرة: (ولذلك اعتبر الوصف المناسب يكون علة للقياس من غير نظر إلى كونه منضبطاً أو غير منضبط، وقرروا أنه لا يمكن أن يكون نص قرآني أو نبوي إلا وله حكمة واضحة ومصلحة مشروعة، وبها تناط الأحكام، وهذه المصلحة المشروعة هي التي تربط بها الأشباه والنظائر) ^(٢).

قال: (والأساس في الخلاف بين الجمهور وبعض الحنابلة أن الجمهور اعتبروا العلة لا بد أن تكون منضبطة، وإذا ثبتت العلة كانت عامة غير قابلة للتخصيص، فإذا استقرت العلة في استنباط فقهي: عموها في كل المواضع التي تتحقق فيها، ولذلك قرروا من العلل المتقررة الثابتة المأخوذة من النصوص الشرعية أن بيع المعدوم لا يجوز، وهذه العلة عموها، ولما كانت بعض العقود التي 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 السلم أيضاً قالوا: إنه ثبت على خلاف القياس.

وكذا مسألة بيع الشاة المصرة وثبوت الخيار للمشتري بردها إذا حلبها مع صاع من تمر، والمصرة هي الشاة التي حبس صاحبها لبنها في ضرعها ولم يحلبه لتبدو كثيرة اللبن، وهي قضية شهيرة في الفقه بسبب رد الحنفية للحديث الوارد فيها وما أدعوه من أن ذلك

(١)، (٢) أصول أبي زهرة ٢٢٣.

(٣) أصول أبي 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 كتاباً، والذي يهمننا من ذلك أنه بنى بيانه وتوجهه وفقاً للمناسب غير المنضبط، كما يقول أبو زهرة، وإنه (تعليل تقريب، وليس بياناً لوصف منضبط يمكن أن يعمم في قياس) ^(١).

(وهذا غير منهج 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 التقارير أن منهج الحنابلة، وابن تيمية وتلامذته بخاصة، في عدم اشتراطهم للقياس العلة المنضبطة، بل مجرد الوصف المناسب والحكمة: هذا المنهج يُرجح صحة منهجى: «القياس على القياس»، والقياس على القواعد أو المقررات الفقهية، وذلك من مفهوم (الأولى)، ذلك أنه إذا كان القياس يصح تبعاً 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 عندى 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 الدعوى في الاجتهاد، مما يجعلنا نتفاءل ونستسهل أمر الاجتهاد الدعوى، 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 الدعوى في أذهان الدعاة عملية تحفها الرهبة والخوف، وما هى إلا المخاوف من المجهول، ولو شاء نفر من أذكاء الدعاة أن يمدوا أيديهم إلى الاجتهاد لتناوشوه، وقد آن أوان الاستدراك، وتعميم علم الأصول في الأوساط الدعوية، وتلقين مبادئ المنطق الفقهى، كجزء من متطلبات مرحلة التمكين القريبة بإذن الله.

ولست أستبعد أن يتململ هنا المتململون، وأن يرسلو الزفرات، ينكرون علينا هذا التجرؤ، وكأنهم يرون في 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 التعبد، ولكن أسباباً ثلاثة تسوغ لنا هذا الاقتحام والتوغل البعيد وحسن الظن بالدعاة:

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

*** (الثاني):** إن مراعاة الموازين المنهجية في الاجتهاد الدعوى تعصم وتسدد، ويفترض في فقيه الدعوة أن يكون مدعناً لتلك الموازين، مراعيًا لها، ولم نسقها مساق التمتع بذكرها، وإنما أوردناها مواظ له ونصائح وجعلناها شروطاً بين يديه، بل قيوداً على يديه، وينبغي 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 الذي هو أهيأ وأتقى بالنبي ﷺ وبالصحابة وبأئمة الفقه، وأمثال ذلك من التحليقات الملائكية في الآفاق العالية، ولنا حسن ظن بهذا الداعية وثقة بأنه أهل لهذا المستوى من المخاطبات، ونعتقد بأن أصول الفقه ليست هي وحدها عدة الفقيه، وإنما يلزمه أن يعرف (أصول الفقه، وتثبيت الحجاج، ومحمود الرأي ومذمومه، وكيفية الاجتهاد وترتيب أدلته، والآداب التي ينبغي أن يتخلق بها الفقيه) كما يقول الخطيب البغدادي^(١).

(١) الفقيه والمتفقه ١٢.

*** (الثالث):** إن التوسيع والتيسير هو الموقف الذى يلائم حاجة الذين تحاصرهم زحمة العلاقات الجديدة في 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 الجراءة والاقتحام، ولكن ما هو البديل إن سأل نفسه؟ والحياة السياسية والتنظيمية اليوم كلها تعقيد، وليس من الصواب أن تعقل الداعية بالإفتاء الصارم في 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، وتنزه عنه، والمخرج السليم الأقرب للتقوى أن نبقى أنفسنا في دائرة الفقه الواسعة وعند أطراف محيطها إن اعتقلتنا شدائد مركزها، وإن لبثاً مع أصل مختلف فيه هو خير من تفلت وتسبب، وإن أخذاً بما هو أشبه بالفقه هو أستر من التكر 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 والنبيل، وإنما نقول مثل هذا القول لقوم لهم نصيب من الحكمة، وينزلون القول منازلهم، 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 العتيقة التليدة.

تعارض الأقيسة

قال أبو زهرة:

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

(ويختلف المجتهدون فيها، وقد قرر الشافعى أن هذا ليس بمذموم؛ لأنه اختلاف لأمر للاجتهاد فيه مجال)^(١).

(١) أصول أبي زهرة ٢٣٦.

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

(وقياس الشبه أن يكون الفرع الذي يتعرف في حكمه بالرجوع إلى الأصول المنصوص عليها: له في هذه الأصول أشباه مختلفة، فيرد المجتهد الفرع إلى أقرب هذه الأصول شبيهاً 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 بالخمير؛ لأنه يسكر أحياناً، أم نلحقه بالشراب المباح، باعتبار أن السكر فيه ليس من طبيعته؟ فيقرر الفقيه أن يلحقه بالخمير إن تخمر؛ فإن الإسكار يكون من شأنه، ويلحقه بالشراب المباح إن لم يتخمر.

ويقول الشافعي في هذا القسم:

(يكون الشيء له في الأصول أشباه مختلفة، فيُلحق بأولاهها به وأكثرها شبيهاً فيه، وقد يختلف الفقهاء في هذا)^(٢).

(وإن الشافعي كانت تتعارض بين يديه الأقيسة أحياناً من غير أن يجد مرجحاً لأحدهما على الآخر، فيعتبر في المسألة وجهين، ويذكرهما في كتبه من غير ترجيح لأحدهما)^(٣).

هل يخصص القياس النصوص العامة؟

ذكر الرازي في المحصول أنه: (يجوز تخصيص عموم الكتاب والسنة المتواترة بالقياس.

وهو قول الشافعي، وأبو حنيفة، ومالك، وأبي الحسين البصري والأشعري)^(٤)، وأبو الحسين هذا معتزلي.

(١) أصول أبي زهرة ٢٣٦.

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

(٣) أصول أبي زهرة ٢٩٣.

(٤) المحصول ٩٦/٣.

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 بين 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). ووضح 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 الدعوى قد يستحسن للدعوة والدعاة الشدائد والعزائم، فيخصص مفاد بعض النصوص المجيزة للترخص، الناحية منحي التسهيل.

لكن الرازي مال في تفسيره إلى المنع، فقال في تفسير الآية الكريمة: ﴿فَأَسْتَقِمَّ كَمَا 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: ﴿فَأَسْتَقِمَّ كَمَا أُمِرْتَ﴾، ولما ورد في الزكاة بأداء الإبل من الإبل والبقر من البقر: وجب اعتبارها، وكذا القول في كل ما ورد أمر الله تعالى به. وعندى أنه لا يجوز تخصيص النص بالقياس؛ لأنه لما دل عموم النص على حكمه: وجب الحكم بمقتضاه، لقوله: ﴿فَأَسْتَقِمَّ كَمَا 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 ١٠٢/٣.

(٢) تفسير الرازي ٥٧/١٨.

(٣) أصول أبي زهرة ٢٠٧.

(٩)

أصول تكميلية

الاستصحاب... صاحبنا المنصف

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

ونعني بذلك: «استصحاب الإباحة».

وهو جواب السؤال المشهور: هل الأصل في الأمور: الإباحة أم التحريم؟
وفي 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 قولاً:
يمكن أن نعتقد أنها مباحة لنا.

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

قال الخوارزمي في الكافي: وهو آخر مدار الفتوى، فإن المفتى إذا سُئل عن حادثة
يطلب حكمها في الكتاب ثم في السنة ثم في الإجماع ثم في القياس، فإن لم يجده فيأخذ
حكمها من استصحاب الحال في النفي والإثبات، فإن كان التردد في زواله فالأصل بقاؤه،
وإن كان التردد في ثبوته فالأصل عدم ثبوته^(١).

(١) إرشاد الفحول ٢٣٧.

وأرى أنها قاعدة تصلح في القضاء والإجراء التنفيذي مثلما تصلح لاستنباط أحكام، وبذلك نحتاجها بمعناها الإجرائي كثيرًا في 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 في زواله، كما أن الأصل نفى ثبوت الحق إن شككنا في 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 في شرحه إلى تضمنه (بقاء الحكم نفيًا وإثباتًا حتى يقوم دليل على تغيير الحال، فهذه الاستدامة لا تحتاج إلى دليل إيجابي، بل تستمر حتى يقوم دليل مغير، ومثال ذلك: إذا ثبتت الملكية في عين بدليل يدل على حدوثها، ك شراء 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 قدم عليه)^(٣).

كذلك (إن الاستصحاب ليس في ذاته دليلًا فقهيًا، ولا مصدرًا لاستنباط، ولكنه إعمالٌ للدليل قائم وإقرار لأحكام ثابتة لم يحصل تغيير فيها)^(٤).

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

(١) الأصول لأبي زهرة ٢٧٧.

(٢) الأصول لأبي زهرة ٢٧٦.

(٣) الأصول لأبي زهرة ٢٧٧.

(٤) الأصول لأبي 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 وتجرى الفقيه على المضى فى رأى يراه. (والترجيح يُعرف المسلمين يقع إذا أشرك فيه عامُّهم وخاصُّهم على وجه واحد. فأما إذا كان ذلك من تهاون بعض الجهال المستقلين لأداب 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 في أن الترجيح بعرف الدعاة هو أقوى وأكد؛ 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 والنهي عن المنكر، فلا تكون أعرافهم إلا أعرافاً خيرية عفيفة عن السوء، ولذلك يكون تأثيرها في الترجيح مؤكداً.

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

قال ابن حجر:

(قال ابن المنير وغيره: مقصوده بهذه الترجمة إثبات الاعتماد على العرف، وأنه يُقضى به على ظواهر الألفاظ. ولو أن رجلاً وكل رجلاً في بيع سلعة فباعها بغير النقد الذي عَرَفَ الناس: لم يجوز. وكذا لو باع موزوناً أو مكياً 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 في معرفة أسباب الأحكام من الصفات الإضافية).

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

(ومنها: الرجوع إليه في المقادير).

(ومنها: الرجوع إليه في فعل غير منضبط يترتب عليه الأحكام؛ كإحياء الموات، والإذن في الضيافة، ودخول بيت قريب، وتبسط مع صديق. وما يعد قبضاً وإيداعاً وهبة وغصباً وحفظ وديعة وانتفاعاً بعارية.

ومنها: الرجوع إليه في أمر مخصص، كألفاظ الأيمان، وفي الوقف والوصية والتفويض ومقادير المكايل والموازين والنقود وغيره^(١).

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

وفي أحكام العلاقات الدعوية التي تنشأ بسبب واجب الإصلاح الاجتماعي الذي تقوم به الدعوة تراعى قاعدة (العادة محكمة)، وكون الأعراف تتغير من بلد إلى آخر في العالم الإسلامي، فلا يجوز تقليد الفتوى فيما يقع في قطر آخر، إذ لعل عادات الناس أخرى، وإنما تُجَدَّد فتوى مناسبة في كل قطر، وما يكون مكروهاً في المشرق يكون حلالاً في المغرب ومسوغاً^(٢).

وفي الحجاب الشرعي للأخوات شروط عرفية في بعض الأقطار يكون من اللائق أن تراعى ما لم تكن خلاف الأحكام الشرعية، وبخاصة إذا أثارت جدلاً مع الناس إذا تجاوزتها، 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 في شيء من ذلك جرياً مع العرف، حتى ولو أثير جدل أو حصل ضرر. مثال ذلك: إيقاد النار يوم النوروز الذي هو بداية الربيع، كما في ديار إيران وكردستان، فإن ذلك من بقايا المجوسية. وكذلك جميع مظاهر البدع التي أنكرها السلف، والعادات القبلية التي تعطل بعض أحكام الشرع. وفي الأمر قاعدة عامة خلاصتها: وجوب تميز الشخصية الإسلامية عن الكفرية، في الملبس واللغة وطرائق التعبير والاصطلاحات وأساليب المعيشة والأعياد والعادات، وقد وضع ابن تيمية في ذلك كتاباً خاصاً سماه «اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم»، يراعى في هذه المواطن، ومنهجه صحيح، ويجب تنقية يوميات المسلم وحياته العائلية وفرحه وحزنه من كل بقايا تأثير الديانات الأخرى وصنيع أهل البدع.

(١) فتح الباري ٥/ ٣١٠.

(٢) ينظر: كتاب المقاصد العامة ليوسف العالم؛ لمزيد من الشرح من ص ١٨٢ إلى ص ١٨٧.

وقد أطنب أبو زهرة في شرح العرف وقضاياه، وقال: (هذا أصل أخذ به الحنفية والمالكية في غير موضع النص، والعرف ما اعتاده الناس من معاملات واستقامت عليه أمورهم) (ويقول شارح كتاب الأشباه والنظائر: «الثابت بالعرف ثابت بدليل شرعي»). ويقول السرخسي في 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 في بعض الأوقات تناول بعض المحرمات، كالخمر وأكل الربا، فعرّفهم مردود عليهم)^(١).

ثم هناك عرف عام يسود كل الأمصار، ويبلغ أن يُترك به القياس، ويسمى «استحسان العرف»، (ويخصص به العام إذا كان ظنيًا ولم يكن قطعيًا، ومن أمثلة ترك العموم في نص ظني لأجل العرف أنه قد ورد نهى النبي 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 الذي لا تكون علته ثابتة بطريق قطعي من نص أو ما يشبه النص في وضوحه وجلالته)^(٣).

والذي أراه أن العرف بهذا الوصف يعتبر أصلًا من أصول الاجتهاد في فقه الدعوة، وتنبني عليه اجتهادات كثيرة، وأقل ما فيه أن يأتي عاصدًا لاجتهادات مخرجة وفق أصول أخرى، من رفع الحرج والمصالح مثلاً، وهذا هو شأن أصل العرف في الفقه العام أيضًا، فإن النظر المتأنى يفيد بإمكان تخريج كثير من الإفتاء الفقهي العرفي 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 لأبي زهرة ٢٥٥.

(٢)، (٣) الأصول لأبي زهرة ٢٥٦.

عموم الناس في كل العالم، فساغ الأخذ بالعرف الإسلامى العالمى، بل يسوغ اعتبار العرف العالمى العام الذى يشمل عرف الكفار أيضًا إذا أوقعنا مخالفته في 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 فقهاً دقيقاً، ويريد أن يجعل أمور الدعوة سالكة ميسورة في 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 كذباً حتى أوقعه في أذى في المال أو الجسم، وإن ذلك يخالف قاعدة مقررّة في المذهب الحنفى، وهى أن الضمان دائماً على المباشر دون المتسبب، وإن الذى أنزل الضرر هو من سعى إليه الساعى بالنميمة والكذب، فكان بمقتضى القاعدة أن يكون هو الضامن، ولكن روى العدول عن موجب القياس بها إلى تضمين الواشى؛ لكثرة فساد الواشين، وليكون ذلك ردعاً. بل إن بعض الفقهاء أفتى بجواز قتل الساعى في أيام الفتنة، حسماً لدائه، ولكيلا يكثر المرجفون الذين يفسدون النفوس)^(١).

أقول: وهذا المثل وحده يفتح باباً لأنواع من الإفتاء في فقه الدعوة أيام المحن والفتن، بحيث يشدد الإفتاء على أصحاب الطباع السيئة الذين يخالفون عرف المؤمنين والخلق العالمى. 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 في جانبه الدعوى، وعلى مثل هذا أيضًا يُجرّج تعامل حماس مع الخونة.

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

بعضهم على بعض». وكان ذلك الحكم مناسباً لزمانه، ولكن لما فشا الكذب صار لا بد من التزكية، ولذلك اشترطها الصاحبان لما عاجلوا شئون الناس في القضاء^(١).

وهذه الفتوى بدورها تدخل في صميم نظرية شروط التوثيق والتضعيف، وهى الأساس لكل احتياط نلجأ إليه في قبول الدعاة في الصف، وفي التأخير. ومن مثل هذا المثل يمكن أن أضيف شرحاً إلى قاعدة العرف: أن العرف كما يُقبل في صورته الإيجابية إذا استحسّن الناس شيئاً، فإنه يُرفض في صورته السلبية إذا انحرف الناس عن الخلق الحميد، وصورة الرفض أن تأخذ بالاحتياط فترفض بعض تعامل المنحرفين، أو تضع عليهم عقوبة. وغاية ما يقال في مثل هذا: أن الرفض والعقوبة يمكن تحريجهما 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 وتعزيد يشهد بالصواب.

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

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

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

شرع من قبلنا .. هل هو شرع لنا؟

إن خلاف الفقهاء في ذلك لا يبنى 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 في هذا الخلاف، وإلى ذلك ذهب أبو زهرة رحمته الله ^(١) وغيره.

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

عمق الإخلاص... يوقد اللمعات...

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

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

قال ابن السمعاني: (وإنكار الإلهام مردود، ويجوز أن يفعل الله بعبده ما يكرمه به، ولكن التمييز بين الحق والباطل في ذلك: أن كل ما استقام على الشريعة المحمدية ولم يكن في الكتاب والسنة ما يردده 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 نزع أن حجة شرعية، وإنما هو نور يختص الله به من يشاء، فإن وافق الشرع كان الشرع هو الحجة) ^(٢).

(١) الأصول لأبي زهرة ٢٨٨.

(٢) فتح الباري ٤٤/١٦.

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



(١٠)

الاستصلاح

بلى ... لم يجعل الله لرجل من قليين في جوفه، خوف تنافرها، ولكنه جعل له قلباً وعقلاً، يتناصران ويتعاضدان، ويكون الواحد منهما للآخر ظهيراً، وجعل لشرعية الإسلام قلباً وعقلاً أيضاً.

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

وكان الإمام مالك رحمه الله هو أول من وضع المصلحة في إطارها الأصولي، وأبرزها ونبه الأذهان لها، وجعلها شعاراً لمذهبه وعلامة مميزة.

قال الشاطبي واصفاً زيادة مالك في هذا المضمار: (التزم مالك في العبادات: عدم الالتفات إلى المعاني، وإن ظهرت لبادى الرأى، وقوفاً مع ما فهم من مقصود الشارع فيها من التسليم على ما هي عليه) والتزم (الوقوف مع حده الشارع دون ما يقتضيه معنى مناسب - إن تُصور - لقلة ذلك في التعبدات وندوره.

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

نعم، مع مراعاة مقصود الشارع أن لا يخرج عنه ولا يناقض أصلاً من أصوله، حتى لقد استشنع العلماء كثيراً من وجوه استرساله زاعمين أنه خلع الربقة، وفتح باب التشريع. وهيئات، ما أبعد من ذلك رحمه الله، بل هو الذى رضى لنفسه في فقهه بالاتباع، بحيث يخيل لبعض أنه مقلد لمن قبله، بل هو صاحب البصيرة في الدين^(١).

وكان المالكية في القرنين اللاحقين من بعده قد خذلوه، فلم يرفعوا البناء المصلحي فوق الأساس الذي أرساه لهم، ومنعهم التقليد من الجرأة.

لكن تعقد الحياة كان يزداد عبر القرون، وكانت التقوى تقل في الناس ويُسبب ضموها أنواعاً من الظلم وتشابك العلاقات، وبرزت قضايا جديدة ذات إشكال من جرّاء تداخل الحقوق، مما أوجد إلحاحاً في الظرف يدعو إلى رؤية الاستثناء واللجوء إلى الإدارة والموازنات، فعاد الدنو إلى المصلحة كملاذ وملجأ ومثابة ينطلق منها الفقه لإيجاد الحلول المناسبة، فأخذ الراية شافعي هذه المرة بعد أن تهيب المالكية من التوغل، وهزّها العز بن عبد السلام، وهو الحر المحلق في آفاق جميع المذاهب وإن انتسب إلى الشافعي، ففتح له، ومهد للفقه من دروب التأول الصحيحة ما يعز بها ويبعده عن العجز، وأوجد علاقة سلام بين الفقه والحاجة نأت به عن حرب سلاحها التحريج والتضييق والحصار والتحريم، وإن أبطال الحروب كثير عددهم، ولكن الحضارات لم تكشف عن معادن من أبطال البناء غير قلائل.

وكتاب العز «قواعد الأحكام في مصالح الأنام» كله دندنة حول معاني المصالح ومعارجها، وتعتبر نظراته فيه قفزة كبيرة في «فقه الفقه» لم يفهمها الكثيرون، ولكن معاناة الدعاة ولذعات قلوبهم مازالت تؤهلهم من بين جمهرة المتفقهين لإدراك المدى التطويري البعيد الذي أتت به نظرية المصالح العزّية لفن الإفتاء الشرعي، ولقد كانت تقارير العز فاتحة عهد ثان للفقه الإسلامي، ليس أثره بأقل من عهد نشوء المذاهب، وهو الذي مهد لانطلاقة ابن تيمية وأصحابه من بعد في 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 مصلحي واحد، ووضع لها ما يكفل التناسق في المنطق، والتكامل في الأداء، بحيث أدت إلى سيطرة تامة على حركة القطاعات الدعوية مهما تعددت أنواعها، سياسية أم تنظيمية أم تربوية، ومهما امتد انتشارها الجغرافي ونأت الديار واختلقت الأعراف وتنوعت التحديات، مما أتاح الاقتراب من بداية عهد ثالث لتطوير الفقه يواكب الجولة الحضارية الإسلامية الجديدة ويلبي حاجاتها، بل نحن الآن فعلاً في معمعة هذا العهد الثالث وأشد غليانه، وأنظر في ذلك التوسع في الفقه السياسي كمثّل

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

وشرع العز مع مبادئ كتابه يشرح ظاهرة النظر المصلحى فى الشرع وينبه إلى أنها توافق الفطرة الإنسانية ونتائج المحاكمات العقلية، و(أن تقديم الأصلح فالأصلح، ودرء الأفسد فالأفسد: مركز 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 مفسد 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 مطبناً، على نحو سنورده فى ثنايا هذا الفصل وغيره، بحيث تقوم من خلال جميع ملاحظاته نظرية تامة الأركان مما نبّه تاج الدين السبكي سريعاً فى نفس العصر إلى تميز قول العز فى هذا الباب، ويّين 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 بجراحة إضافية على أصل قناعاته المالكية، وأدلى بدلوه عبر كتاب «الذخيرة»، وأنه وجد من خلال استعراض

(١)، (٢) قواعد الأحكام ٥/١.

(٣) قواعد الأحكام ٩/١.

(٤)، (٥) قواعد الأحكام ١٢/١.

(٦) نقلاً عن السيوطى فى الأشباه والنظائر ٨.

(٧) الذخيرة ١/١٤٣.

الأحكام (أن الله تعالى إنما بعث الرسل لتحصيل مصالح العباد، عملاً 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) .

وأظن الفخر الرازي الشافعي في التدليل على أن الشريعة إنما جاءت لتحقيق مصالح العباد، ونبه إلى (أنه تعالى حكيم بإجماع المسلمين، والحكيم لا يفعل إلا لمصلحة، فإن من يفعل لا لمصلحة يكون عابثاً، والعبث على الله تعالى محال؛ للنص والإجماع والمعقول)^(٣) .

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

ثم قال: (إن الله تعالى خلق آدمي مشرفاً مكرماً؛ لقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾ [الإسراء: ٧٠] . ومن كرم أحداً ثم سعى في تحصيل مطلوبه: كان ذلك السعى ملائماً لأفعال العقلاء، مستحسناً فيما بينهم. فإذا: ظن كون المكلف مكرماً: يقتضي ظن أن الله تعالى لا يشرع إلا ما يكون مصلحة له)^(٤) .

وذكر (أن الله تعالى خلق آدميين للعبادة؛ لقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات] والحكيم إذا أمر عبده بشيء فلا بد وأن يزيح عُذره وعِلته، ويسعى في تحصيل منافعه، ودفع المضار عنه؛ ليصير فارغ البال، فيتمكن من الاشتغال بأداء ما أمره به، والاجتناب عما نهاه عنه، فكونه مكلفاً يقتضي 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: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ (١٧) [الأنبياء].

وقال الله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [البقرة: ٢٩].

وقال: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [الجاثية: ١٣].

وقال: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥].

وقال عز وجل: ﴿وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨].

وقال ﷺ: «بعثت بالحنيفية السهلة السمحة».

وقال: «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام» (١).

ثم (إنه وصف نفسه بكونه رءوفاً رحيماً بعباده وقال: ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [الأعراف: ١٥٦].

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

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

وبلغت نظرية المصالح أقصى نضوجها في تقارير ابن تيمية، وأعطاهها صاحبه وتلميذه ابن القيم من بعده متانة في الصياغة وجمعاً لأطرافها، وأمدّها بنفحة من الحماسة حين عَرَضَها، تُرغم الحرْفِي في فهم النصوص على مواكبة الركب المصلحي والإذعان لمنحى الموازنات، (فإن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها، فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث: فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل) (٣).

(١)، (٢) المحصول ١٧٥/٥.

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

التعريف الدقيق للمصلحة والمفسدة

عرّف الطاهر بن عاشور المصلحة بأنها: (وصف للفعل يحصل به الصلاح، أى: النفع منه دائماً أو غالباً، للجمهور أو للأحاد) ^(١).

(وأما المفسدة فهي ما قابل المصلحة، وهى وصف للفعل يحصل به الفساد، أى: الضرر دائماً أو غالباً، للجمهور أو للأحاد) ^(٢).

(هذا، وتحقيق الحد الذى نعتبر به الوصف مصلحة أو مفسدة أمر دقيق فى العبارة، ولكنه ليس عسيراً فى الاعتبار والملاحظة؛ لأن النفع الخالص والضرر الخالص، وإن كانا موجودين إلا أنها بالنسبة للنفع والضرر المشويين يعتبران عزيزين) ^(٣).

تحرير موضع النزاع فى المصلحة المرسلّة

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 علة منضبطة، فلا بد 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 منضبطاً: يصلح علة للقياس، وإذا كان يصلح علة: فالمصلحة المرسلّة من نوعه، فتكون ثابتة أصلاً، كما أمكن القياس بالوصف المناسب، وهو الحكمة، من غير التفات إلى كونه منضبطاً.

ولهذا القرب بين الوصف المناسب والمصلحة المرسلّة: قد ادعى بعض المالكية أن الفقهاء جميعاً يأخذون بالمصلحة المرسلّة) ^(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 والكرهية في العظم حتى يكون أعلى رتب المكروهات يليه أدنى رتب المحرمات. هذا هو القاعدة العامة) ^(١).

والمشهور في بيان الدرجات: تقسيم المصالح إلى ضرورات وحاجيات وتحسينات، وقيل: إن الغزالي 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: وهي محاسن العادات ومكارم الأخلاق، وتسمى التحسينات أيضًا.

وشروط الغزالي هي المتداولة بين الفقهاء، حيث اشترط في المصالح المرسل أن تؤدي 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، أي: أن يعم نفعها جميع المسلمين، أو يمكن أن يكون أي مسلم في مقام المحتاج لها، وليست قضية فردية.

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

(١) للقرافي في الفروق ١٦٢/٢.

(٢) المستصفى ١/١٤١.

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

(وذهب الغزالي إلى أن المناسب إن وقع في رتبة التحسين والتزيين: لم يعتبر حتى يشهد له أصل معين. وإن وقع في رتبة الضرورى: فميله إلى قبوله، لكن بشرط، قال: ولا يبعد أن يؤدي إليه اجتهاد مجتهد. واختلف قوله في الرتبة المتوسطة، وهى رتبة الحاجى، فرده في المستصفى، وهو آخر قوله، وقبله في 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 في قسم من الأقسام: لا يعتبر خلافًا بينهم في مبدأ التقسيم إلى ثلاث مراتب من حيث القوة والضعف) ^(٣).

قال الطاهر بن عاشور:

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

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

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

(١) قواعد الأحكام ٣/١.

(٢) الاعتصام ٣٥٢.

(٣) مقاصد الشريعة ليوסף العالم ١٦١.

(٤) مقاصد الشريعة ٨٢.

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

فالمنهيات كلها مشتملة على المفساد، ومع ذلك فقد رتبها الشريعة مراتب مجتمعة فصلها الفقهاء من بعد. فقد جاء في الشريعة ذكر الفواحش والكبائر واللمم: ﴿الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبِيرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ إِلَّا اللَّمَمَ﴾ [النجم: ٣٢] وجاء ذكر الإثم والبغى: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَفِيَّ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ﴾ [الأعراف: ٣٣] ، وجاء وصف المنهيات بأن بعضها أكبر من بعض: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْهَرَامِ فَقُلْ فِيهِ قُلٌّ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَصَدُّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَكُفْرٌ بِهِ وَالْمَسْجِدِ الْأَحَرِّ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِنْدَ اللَّهِ وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ﴾ [البقرة: ٢١٧]. وفي أحاديث من الصحاح ذكر أكبر الكبائر أو ذكر جواب: أي الذنب أعظم؟ ، مرتّب بعضها عقب بعض.

وقد ذكر القرآن الفساد مطلقاً تارة، ومقيداً بالكثرة تارة، فقال: ﴿إِنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ﴾ [القصاص: ٤]، وقال: ﴿أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَكِنْ لَا يَشْعُرُونَ﴾ [البقرة: ١٢]، وقال: ﴿فَاكْثُرُوا فِيهَا الْفَسَادَ﴾ [الفجر: ١٢] ^(١).

(وقد وضع بعض الفقهاء لبعض مراتب المفساد 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 فقهي 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 في صورة لجوء الحاكم المسلم إلى كل عمل تقضي به المصلحة يتلاءم مع جنس المصالح التي أتت بها الشريعة إن لم يجد نصاً في ذلك أو سابقة في السيرة، وكان الفقيه الحنبلي الكبير الإمام ابن عقيل شارح الألفية النحوية من أشد المتحمسين في ذلك، مما

(١)، (٢) للطاهر بن عاشور في 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 أيضاً، خلافاً 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 عقيل 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 يحجده عالم بالسير، ولو لم يكن إلا تحريق المصاحف كان رأياً اعتمدوا فيه على مصلحة، وكذلك تحريق على كرم الله وجهه الزنادقة فى الأخاديد، ونفى عمر نصر ابن حجاج^(١)).

و(هذا موضع مزلة أقدام، ومضلة أفهام، وهو مقام ضنك فى معترك صعب، فرط فيه طائفة فعطلوا الحدود، وضيعوا الحقوق، وجرأوا أهل الفجور على الفساد، وجعلوا الشريعة قاصرة لا تقوم بمصالح العباد، وسدوا على أنفسهم طرقاً صحيحة من الطرق التى يُعرف بها المحق من المبطل، وعطلوها مع علمهم وعلم الناس بها أنها أدلة حق، ظنا منهم مُتَنَافَتِهَا 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 بشيء 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 شرّ طويل، وفساد عريض، وتفاقم الأمر، وتعذر 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 رُسُلَهُ وأنزل كتبه ليقوم الناس بالقسط،

وهو العدل الذى قامت به السموات والأرض، فإذا ظهرت أمارات الحق، وقامت أدلة العقل، وأسفر صبحه بأى طريق كان؛ فثم شرع 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 تُتراد لذواتها، وإنما المراد غاياتها التى هى المقاصد، ولكن نبيه بما شرعه من الطرق على أسبابها وأمثالها، ولن تجد طريقاً من الطرق المثبتة للحق إلا وهى شريعة 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 أمر اصطلاحى، وإلا فإذا كانت عدلاً فهى من الشرع^(١).

درء المفسد مقدم على إنشاء المصالح

المنطق الفقهى الذى استندت إليه قاعدة الاستصلاح يستطرد فيفرع عليها فرعاً مهماً مفاده أن (درء المفسد أولى من جلب المصالح، فإذا تعارض مفسدة ومصلحة قدم دفع المفسدة غالباً؛ لأن اعتناء الشارع بالمنهيات أشد من اعتنائه بالمأمورات، ولذلك قال ﷺ: «إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم، وإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه»^(٢).

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

والذى أفهمه أنها كما هى على إطلاقها عند اقتران كل مصلحة مع مفسدة، فإنها فى الأرجح - كما تشير الأمثلة التى يضر بها الفقهاء وأوردتها المجلة - تطبق أيضاً إذا ما أراد أحد جلب مصلحة لنفسه فتتولد من ذلك أضرار على غيره، فيمنع من ذلك^(٣)، مثل حداد بين بزازين، 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 الدعوى: إيجاب العزيمة على الداعية إذا تولدت من الرخصة التي يأخذ بها أضرار معنوية على عموم الدعوة، أو أضرار مادية على الدعاة. ومن تطبيقاتها: أن تجنب الدعوة المحن الكبيرة وظلم الحاكمين مقدم على تحقيق بعض المكاسب التنظيمية أو المعنوية من بعض المواقف في النهي عن المنكر إذا ترجح ورود الضرر بسبب النهي والمعارضة.

ومن تطبيقاتها: إبقاء الصف نقياً ورفض قبول مطعون في عدالته أو متهم من قبل الناس، حتى ولو كان صاحب مال يفيد الدعوة به، أو صاحب أدب أو فن من الفنون التي تستفيد منها الدعوة، حتى ولو كان اتهم الناس له باطلاً، فإننا نتصر للمظلوم إذا اقتدرنا، أما إذا كان الناس سيظلّمون الدعوة إذا انتصرنا له فإن حالة الاقتدار ستثلم 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 الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ﴾ [الزمر: ١٧] وقوله: ﴿وَأَتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ﴾ [الزمر: ٥٥]، وقوله: ﴿وَأْمُرْ قَوْمَكَ يَأْخُذُوا بِأَحْسَنِهَا﴾ [الأعراف: ١٤٥]^(١).

(١) قواعد الأحكام ١/٥٣، ١٠٥.

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

وإن تعذر الجمع بينهما: أمر بأفضلهما^(١).

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

أى: أن المجتهد يسلك سلوكاً تنازلياً متدرجاً، 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 جميعاً مأجورين، مع أن الصواب قد يكون مع أحدهم فقط، فإن لم يجرؤ أحد منهم على الاختيار: صار اللجوء إلى القرعة المحضنة بين المصالح المجتمعة في 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 علم رجحان أحدهما: قُدمت، وإن لم يُعلم رجحان: فإن غلب التساوى: فقد يظهر لبعض العلماء رجحان إحداها فيقدمها، ويظن آخر رجحان مقابله فيقدمه. فإن صوّبنا المجتهدين فقد حصل لكل واحد منهما مصلحة لم يحصلها الآخر، وإن حصرنا الصواب في أحدهما، فالذى صار إلى المصلحة الراجحة مصيب للحق، والذي صار إلى المصلحة المرجوحة مخطئ معفو عنه إذا بذل جهده في اجتهاده)^(٣).

(والحاصل أن الشرع يجعل المصلحة المرجوحة عند تعذر الوصول إلى الراجحة أو عند مشقة الوصول إلى الراجحة بدلاً من المصلحة الراجحة)^(٤).

وعلى قاعدة الموازنة بين المصالح هذه تتخرج أيضاً جميع أنماط التعامل التنظيمي والتربوي بين الدعاة، قادة وأتباعاً، فإن العنصر النموذجي 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 يجعلناك ترضى بشيء دون شيء، وبمنزلة دون منزلة، من دون أن تفتن - ربما - إلى أنك تطبق قاعدة الموازنة بين المصالح، ولعلك تطبق المفاضلات والاستثناءات ظاناً أنها الأصل والحكم البدهي، فتغض الطرف عن مقصر ومخلط، لعدم وجود أمثل منها، وتقدم الساذج وقليل المراس إذا لم يكن هناك أخير منها، وتهذر حقوقاً خوفاً من فتنة عارمة، وتغلظ القول لذي صغيرة تخاف أن تكون سنة سوء تستفحل، وتميل - إذ لا خطر - إلى حزم مضاعف تجاهه وسياسة صارمة، وأنت في كل ذلك تتفرس، فترخى أو تشد، وتقرب أو تبعد، متبعاً حكم قاعدة الموازنة بين المصالح في فعلك، وإن لم تقلها بلسانك.

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

اجتماع المفساد وعجزنا عن دفعها كلها

ونفس هذا المنطق يسرى على الحالة المعاكسة أيضاً، التى يكون فيها اجتماع مفسد في آن واحد، ولا تستطيع التخلص منها كلها، فترضى بحصول المفسدة الخفيفة من أجل دفع المفسدة الأثقل وطأة، ويتمثل الفساد أحياناً بضرر مادي، وأحياناً بضرر معنوى نفسى، ربما يكون هو الأثقل على النفوس الحرة الأبية التى تعودت العزة الإيمانية والاستعلاء.

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

فإن تساوت فقد يتوقف وقد يتخير، وقد يختلف في التساوى والتفاوت. لا فرق في ذلك بين مفسدات المحرمات والمكروهات^(١).

ومن القواعد التي رصدتها السيوطي أنه: (إذا تعارض مفسدتان روعى أعظمهما ضرراً بارتكاب أخفهما)^(٢).

وبين العز والسيوطي وقبلهما وبعدهما، فقهاء كثير عددهم يصرحون بمثل ذلك، ولذلك فإن هذه القاعدة في تعارض المفسدات قد أوردتها مجلة الأحكام العدلية العثمانية في المادة ٨٢ منها، ولفظها:

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

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

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

(يا أبا سعيد: خرج خارجى بالخرّبة - محلة عند البصرة - فقال: المسكين رأى منكراً فأنكره، فوقع فيما هو أنكر منه)^(٣).

وما درى أبو سعيد - إذ هو ينام سعيداً في قبره - كم من مساكين هذا اليوم في خريبات الجزائر والصعيد، نحلف عنهم أيأناً مغلظة أنهم يُنكرون منكراً سياسياً، وأنهم أصحاب قضية صادقة، وأن حقوقهم الثابتة قد سُلبت، وحصل عليهم العدوان، لكنهم لم يدركوا أن أعمالهم قد ولدت منكراً أكبر، وفوت مصالح أعظم، ولو تأملوا بعين الفقه النقدي وعلى قواعد الموازنات لعلموا أن الاستدراك الإسلامى أبعد من أن تأتى به انتقامات وشتات طلاقات، 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 في الحياة المعاصرة، ونظّل بنى بصبر طويل بناء الإيمان لبنة بعد لبنة، ونرفأ ونرّمم الجزيئة بعد الجزيئة مما أصابه

(١) قواعد الأحكام ١/ ٧٩.

(٢) الأشباه والنظائر ٦٩.

(٣) الشريعة ٢٨.

الانحراف عن الإسلام في مجتمعنا المسلم، ونطالب بالحريات، فنقول مقالتنا ونفعل فعلتنا عن اقتدار في الجو الحر، فيرجحنا ثقلنا النوعي والكمي معاً.

نشترى مصالح وندفع ثمنًا فاسدًا

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

المنطق نفسه يطرد، فيقول العز:

(إذا اجتمعت مصالح ومفاسد، فإن أمكن تحصيل المصالح ودرء المفاسد: فعلنا ذلك امتثالاً لأمر الله تعالى فيهما؛ لقوله سبحانه وتعالى: ﴿فَأَنْقُزُوا اللَّهَ مَا أَسْطَعْتُمْ﴾ [التغابن: ١٦]. وإن تعذر الدرء والتحصيل، فإن كانت المفسدة أعظم من المصلحة: درأنا المفسدة ولا نبالي 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 في تفاوت المفاسد) ^(٢).

وكلام ابن تيمية في ذلك كثير، ومن أجمع كلامه الذي يُتخذ أساساً في بيان هذه القاعدة وشرحها أن (جماع ذلك داخل في القاعدة العامة فيما إذا تعارضت المصالح والمفاسد، والحسنات أو السيئات، أو تزامنت، فإنه يجب ترجيح الراجح منها فيما إذا ازدحمت المصالح والمفاسد وتعارضت المصالح والمفاسد).

فإن الأمر والنهي - إن كان متضمناً لتحصيل مصلحة ودفع مفسدة - فيُنظر في المعارض له: فإن كان الذي يفوت من المصالح، أو يحصل من المفاسد: أكثر: لم يكن مأموراً به، بل يكون محرماً إذا كانت مفسدته أكثر من مصلحته.

لكن اعتبار مقادير المصالح والمفاسد هو بميزان الشريعة، فمتى قدر الإنسان على اتباع النصوص: لم يعدل عنها، وإلا اجتهد رأيه لمعرفة الأشباه والنظائر. وقُلَّ أن تُعوز النصوص مَنْ كان خبيراً بها وبدلاً لها على الأحكام.

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

وإن كان المنكر أغلب: نُهي عنه، وإن استلزم فوات ما هو دونه من المعروف، ويكون الأمر بذلك المعروف المستلزم للمنكر الزائد عليه أمراً منكراً، وسعياً في معصية الله ورسوله.

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

فتارة يصلح الأمر، وتارة يصلح النهي، وتارة لا يصلح أمر ولا نهى حيث كان المعروف والمنكر متلازمين، وذلك في الأمور المعينة الواقعة ^(١).

والكثير من افتاءات ابن تيمية تستند إلى هذه الموازنة المصلحية، لكن أشدها جرأة واستفزازاً للدعاة الأتقياء والأنقياء وأكثرها غرابة: فتواه في جواز التوظيف عند ظالم من أجل تقليل ظلمه.

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

(١) رسالة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ٢١.

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

فأجاب:

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

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

وما يقرره الملوك من الوظائف - أى الضرائب - التى لا يمكنه رفعها لا يُطلب بها، وإذا كانوا هم ونوابهم يطلبون أموالاً لا يمكن دفعها إلا بإقرار بعض تلك الوظائف.. كان أخذ تلك الوظائف ودفعها إليهم خيراً للمسلمين من إقرارها كلها.. وهذا كوصى اليتيم وناظر الوقف والعامل في 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 في ذلك غير مسمى..

.. والذي ينهى عن ذلك لئلا يقع ظلم قليل لو قبل الناس منه تضاعف الظلم والفساد عليهم، فهو بمنزلة من كانوا في طريق وخرج عليهم قطاع الطريق، فإن لم يرضوهم ببعض المال أخذوا أموالهم وقتلوهم، فمن قال لتلك القافلة: لا يحل لكم أن تعطوا هؤلاء شيئاً من الأموال التى معكم للناس، فإنه يقصد بهذا حفظ ذلك القليل الذى ينهى عن دفعه، ولكن لو عملوا بما قال لهم: ذهب القليل والكثير، وسلبوا مع ذلك، فهذا مما لا يشير به عاقل، فضلاً أن تأتى به الشرائع، فإن الله تعالى بعث الرسل لتحصيل المصالح وتكميلها، وتعطيل المفاسد وتقليلها بحسب الإمكان^(١).

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

حركة الحياة كلها قائمة على الموازنة بين المصالح والمفاسد

يعود الفقه بعد هذه الجولة التفريقية ليجز 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 إنساناً 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 عاداته 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: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾ (٧) وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ (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 بهما دق المصالح والمفاسد وجلهما، وأرجحهما من مرجوحهما، وتفاوت الناس في ذلك على قدر تفاوتهم فيما ذكرته، وقد يغفل الحاذق الأفضل عن بعض ما يطلع عليه الأخرق المفضول ولكنه قليل، وأجمع آية في القرآن للحث على المصالح كلها والزرع عن المفاسد بأسرها قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ [النحل، ١٠]، فإن الألف واللام في العدل والإحسان للعموم والاستغراق. فلا يبقى من دق العدل: وجله شيء إلا اندرج في قوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ﴾ ولا يبقى من دق الإحسان وجله شيء إلا اندرج في أمره بالإحسان. والعدل: هو التسوية والإنصاف. والإحسان: إما جلب مصلحة أو دفع مفسدة، وكذلك الألف واللام في الفحشاء والمنكر والبغى عامة مستغرقة لأنواع الفواحش ولما يذكر من الأقوال والأعمال. وأفرد البغى وهو ظلم الناس بالذكر من اندراجه في الفحشاء والمنكر للاهتمام به؛ فإن العرب إذا اهتموا أتوا بمسميات العام. ولهذا أفرد البغى وهو الظلم مع اندراجه في الفحشاء والمنكر للاهتمام به، كما أفرد إيتاء ذى القربى بالذكر مع اندراجه بالعدل والإحسان^(١).

ويشئ 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 المزاخمة، 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 التزامهم أعرف المعروفين فتدعو إليه، وتنكر أنكر المنكرين، وترجح أقوى الدليلين: فإنه هو خاصة العلماء بهذا الدين)^(٢).

وأرشدك ابن القيم إلى أنك (إذا تأملت شرائع دينه التي وضعها بين عباده وجدها لا تخرج عن تحصيل المصالح الخالصة، أو الراجحة، بحسب الإمكان، وإن تزاخمت: 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 تزامنت: 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 في فهم الأقدار الربانية التى تخفى حكماتها على الناظر لها لأول وهلة.

فقد سُئل السيوطى عن معنى قول البيضاوى في تفسير سورة آل عمران عند قوله تعالى ﴿يَسْأَلُكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [آل عمران: ٢٦]: (ذكر الخير وحده؛ لأنه المقضى بالذات، والشر مقضى بالعرض، إذ لا يوجد شر جزئى ما لم يتضمن خيراً كلياً)؟

فأجاب السيوطى قائلاً:

(لاشك أن الشرائع كلها متفقة على النظر إلى جلب المصالح ودرء المفاسد، وكذا أحكام القضاء والقدر جارية على سنن ذلك، وإن خفى وجه ذلك على الناس في كثير منها ولهذا ورد في 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 شرعاً وقدرًا؟ وهذه هي 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 في مقتضى الحكمة ويعد خيراً لا شراً وصحة لا مرضاً لاستلزامه ذلك؟ فكذلك كل ما قضاه الله من الشر فإنما قضاه بحكمة بالغة، وهو وسيلة إلى خير أعظم وأعم نفعاً، ولهذا ورد: «لا تكرهوا الفتن؛ فإن فيها

(١) مفتاح دار السعادة ٢/ ٢٢.

(٢) قواعد الأحكام ١/ ٢٠.

حصاد المنافقين». وورد: «لو لم تذبوا لحفت عليكم ما هو أكبر من ذلك: العجب العجب». فتقدير الذنوب وإن كان شرًّا فليست لكونها مقصودة في نفسها، بل لغيرها، وهو السلامة من داء العجب، التي هي خير عظيم. قال بعض المحققين: ولهذا قيل: يا مَنْ إفساده إصلاح! يعنى: أن ما قدره من المفاصد فلتضمنه مصالح عظيمة، اغتفر ذلك القدر اليسير في 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 في قوله: ﴿بِيَدِكَ الْخَيْرُ﴾ [آل عمران: ٢٦] (١).

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

قاعدة المصلحة مصدر تجديدي لتطوير للفقه

والمهم الذي نخرج به من مبحث المصلحة، وخلاصة القول الذي يجب أن نتذكره: أن الإفتاء المصلحي يمكن أن يأتي جديدًا لا مثال له سابق يقاس عليه، ويعتمد الاجتهاد فيه على نظرة شاملة للفقه وخبرة بمقاصد الشرع يحوزها المفتي 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 في ذاتها وفي عوارضها، وأن يسبر الحدود والغايات التي لاحظتها الشريعة في أمثالها وأحوالها إثباتًا ورفعًا، واعتدادًا ورفضًا، لتكون له دستورًا يُتّدى، وإمامًا يُحتذى، إذ ليس له مطمع عند عروض كل النوازل النازلة والنوائب العارضة بأن يظفر لها بأصل مماثل في الشريعة المنصوصة ليقس عليه، بله نص مقنع يفىء إليه. فإذا عنت 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 في أحكامها المتلقاة عنها؛ لأن ذلك

(١) الحاوى للفتاوى ١/ ٣٠٠.

(٢) مقاصد الشريعة الإسلامية ٧٨، ٨٣.

مجرد تفقه في 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 التي لم يسبق حلولها في 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 في ذلك مثبتون أحكامًا شرعية إسلامية.

وهذا ما يسمى بالمصالح المرسلة.

ومعنى كونها مرسلة: أن الشريعة أرسلتها فلم تنظ بها حكمًا معينًا، ولا يُلقى في الشريعة لها نظير معين له حكم شرعي تقاس هي عليه. فهي إذن كالفرس المرسل غير المقيد.

ولا ينبغي التردد في صحة الاستناد إليها؛ لأننا إذا كنا نقول بحجية القياس الذي هو إلحاق جزئي حادث لا يعرف له حكم في الشرع بجزئي ثابت حكمه في الشريعة للمماثلة بينهما في العلة المستنبطة، وهي مصلحة جزئية ظنية غالبًا لقلة صور العلة المنصوصة، فلأن نقول بحجية قياس مصلحة كلية حادثة في الأمة لا يعرف لها حكم على كلية ثابت اعتبارها في الشريعة باستقراء أدلة الشريعة الذي هو قطعي أو ظني قريب من القطعي: أولى بنا وأجدر بالقياس وأدخل في الاحتجاج الشرعي^(١).

جمهور الفقهاء يستصلح

ينكر القرافي أن يكون الأخذ بالمصلحة المرسلة من خواص المذهب المالكي 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)^(٢).

(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 مقصوراً على مالك، مع أن الثلاثة الآخرين لم يصرحوا بتعبير المصلحة، وإنما جعلوه استحساناً أو قياساً.

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

وكان الشافعي يذهب في اعتماد المصالح إلى مدى بعيد، (ولكنه كان يسمى ذلك قياساً، إذ القياس في مفهومه هو مطلق الاجتهاد وفق أدلة الشريعة ومقاصدها)، وقد قال في الرسالة: (الاجتهاد أبداً لا يكون إلا على طلب شيء، وطلب الشيء لا يكون إلا بدلائل، والدلائل هي القياس) هكذا بتعميم.

(وقد نقل إمام الحرمين في كتابه البرهان عن الشافعي اعتماده على المصالح المرسلة، وأسهب في بيان ذلك، إلى أن قال في ختام كلامه: ومن تتبع كلام الشافعي لم يره متعلقاً بأصل، ولكنه ينوط الأحكام بالمعاني المرسلة، فإن عَدِمَها: التفت إلى الأصول مشبهاً).

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

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

فمن المسائل التي قال بها الحنفية استحساناً، وهي عند آخرين، كالمالكية، مأخوذة استصلاحاً: القول بالاستصناع، والقول بتضمين الصناعات.

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

ومن المسائل التي قال بها أبو حنيفة اعتمادًا على العرف، وهي داخلة في 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 في الاجتهاد: فقد اختلفت آراؤهم في أحكام بعض المسائل المصلحية) (مصدر خلافهم فيها هو خلافهم في جلاء المصلحة المرسلة في هذه الفروع جلاءً كافيًا لإقامة الحكم الشرعي 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 مَنْ (يقول: إن في 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 في الحقيقة، فقد بين 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 الجويني في اعتماد الاستصلاح (مع جلالة علمه ونفاذ فهمه)، ولكن ما نقله مصطفى الخن عنه ينفي مثل هذا التردد، ولعله تخوف من سوء الاستعمال فدعا إلى الاحتياط والاشتراط، فرأى الطاهر ذلك ترددًا، وقد نخلت كتاب الجويني المسمى بالغيثي، وهذبته، ولبثت معه طويلاً وبعين المدقق الفاحص، فوجدته يذهب فيه مذهب الاستصلاح بتوسع، وأستطيع أن أجزم أن نصف اجتهاداته فيه قد قامت على نظر مصلحي واضح.

قال الطاهر: (أما الغزالي فأقبل وأدبر، فلحق مرة بطرف الوفاق لاعتبار المصالح المرسلة، ومرة بطرف رأى إمام الحرمين، إذ تردد في مقدار المصلحة) ^(٢).

(١) أسباب اختلاف الفقهاء ٢٦٦.

(٢) مقاصد الشريعة ٨٣.

وما هو بتردد، بل هو الاشتراط، ويشهد له أنه مبتكر تقسيم المصالح في 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 في المحيط الدعوى، كثيرًا ما يؤدي ذكر قاعدة المصلحة وكثرة الاستشهاد لها بحوادث الرضى بأخف الضررين: إلى خوف يولد انعكاسًا سيئًا في الفهم لدى بعض الدعاة، يفهمون به قاعدة المصلحة على أنها الانسحاب واللين والترخص. فيفهم كسل وقلة بذل.

ولا ينكر أن هذه الظاهرة يمكن أن تبرز مع كثرة ذكر الموازين المصلحية، ولكنها لا تنقض صحة هذه الموازين أبدًا، والتربية هي 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 في الوقت الذي يروى فيه فقه المصالح وتأنى المخططين.

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

ومذاهب العقليين والفلاسفة تستصلح أيضاً

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

(ومن أراد أن يعرف المتناسبات والمصالح والمفاسد، راجعها ومرجوعها: فليعرض ذلك على العقل، بتقدير أن الشرع لم يرد به، ثم يبنى عليه الأحكام، فلا يكاد حكم منها يخرج عن ذلك إلا ما تعبد الله به عباده ولم يقفهم على مصلحته أو مفسدته. وبذلك تعرف حسن الأعمال وقبحها) ^(٢).

(١) نقله الشوكاني في إرشاد الفحول ٢٤٣.

(٢) قواعد الأحكام ٨/١.

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

وهي 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 في ذاتها مع قطع النظر عن أوامر الشرع ونواهيها: 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 التي تقترب منها؛ لأن الاستقراء التام للجزئيات غير ممكن).

وفي نظر المعتزلة أن أوامر الشرع ونواهيها ما هي إلا كاشفات، لا مثبتة)^(٣).

(أما الأشاعرة فقد ذهبوا إلى أن الأفعال لا حسن لها ولا قبح بذلك المعنى، بل قبحها كونها منهيًا 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 يُحْيِي في (الرسالة اللاهوتية السياسية) مذهب سقراط العقلاني في ذلك، ويقول:

(إنه قانون شامل للطبيعة البشرية كون الإنسان لا يمتنع عن أمر يعتقد بأنه طيب إلا في حال كون هذا الامتناع ناتجاً عن وجود أمل في الحصول على خير أكبر، أو في حال وجود الخشية من حصول مصيبة أكبر، وهو نفس القانون الذي بموجبه لا يصبر أحد على شر ما إلا إذا كان هذا الصبر هادفاً لتجنب ما هو أدهى أو قائماً على الأمل بالحصول على خير أكبر. أى: أن الإنسان يختار من بين أمرين طيبين: ما يعتقد أنه أكثر خيراً من الآخر، ومن بين شرين: ذاك الذي يترأى له أقل شراً. أقول ما يبدو للإنسان في لحظة الاختيار أكثر أو أقل، ولكن هذا لا يعنى أن الواقع يجب أن يكون بالضرورة كما يعتقد الإنسان. إن هذا القانون مطبوع بشكل راسخ في الطبيعة البشرية، وبحيث ينبغي لنا أن نضعه بين الحقائق الخالدة التي لا يمكن لأحد تجاهلها).

وقد سَمَّاه مؤلف الكتاب المعرّف بفلسفة سبينوزا بـ (التصريح السقراطي تماماً) ^(١).

أقول: فالشرع موافق للطبيعة البشرية، وجاءت دلائل موافقته هذه في جملة أحكام رأى فيها الفقهاء هذه الموازنة، وقد أحالوا المسلم إلى مثل هذه الموازنة في جملة أمور ليس فيها نص شرعى صريح؛ لما فيها من منطق عقلاني فطري، ولا أستبعد أن يكون سبينوزا أخذ ذلك من تأثراته بالعلم الشرعى المالكي الأندلسي؛ لأنه يهودى إسباني عاش في بقايا البيئة الإسلامية، ثم لما حصلت الضغوط على اليهود بعد انسحاب المسلمين: اضطر إلى الهجرة إلى هولندا، وهناك نشر فلسفته، ومنها نظريته في المصالح هذه، فهو سارق لها في الحقيقة من الفقه المالكي، ثم خلطها بتخرصات؛ لأنه محروم من نعمة الإيمان، والأثر السقراطي 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، وفي كتابي «حركة الحياة» - الذى لم أنشره بعد - زيادة تفصيل في 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 دليلاً تاماً ربما يدفع الأدلة الأخرى في 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 ثابتاً بنص ظنى فى سنده أو فى دلالته، والمصلحة ثابتة ثبوتاً قطعياً لا مجال للشك فيه، وهى من جنس المصالح التى أقرتها الشريعة وملائمة لها: فإن المصلحة تخصص النص إذا كان عاماً غير قطعى، وتردُّ الأحاد، إن عارضها؛ لأنه يكون بين أيدينا دليلان: أحدهما ظنى، والآخر قطعى، ومن المقررات الفقهية أنه إذا تعارض ظنى مع قطعى: خصَّص الظنى بالقطعى، أو رُدَّ، إن كان غير قابل للتخصيص.

هذا نظر الإمام مالك رحمته الله: يخصص عام القرآن بالمصلحة كما خصصت بالقياس، ويرد خير الأحاد بالمصلحة القطعية، كما يرده بالقياس القطعى ^(١).

لكن يلاحظ هنا أن مثل هذا المنحى المالكى يقحمنا فى الخلاف الحاد بين أهل الحديث وبعض الفقهاء، كالحنفية، وأيضاً المالكية ما يفيد هذا القول لأبى زهرة، فإن أهل الحديث فى غمرة دفاعهم عن حجية أحاديث الأحاد لا يقرون بأنها من الأدلة الظنية، ويرون أنها قطعية، أو بعضهم على الأقل يرى ذلك، فكأن فهمهم يمنع أن تكون المصلحة مخصصة أو رادة، لكنى لا أرى أن الخروج من الخلاف يستلزم الاستناد إلى تقرير مدى حجية أحاديث الأحاد؛ لأن الأمر يمكن تخريجه على قاعدة «سد الذرائع» لا على قاعدة المصلحة، فيزول الإشكال، ولم نتطرق بعد إلى مبحث الذرائع هذا، ولكنه مبحث نوجدنا هاهنا؛ لأن الذريعة التى نسدها قد تكون ثابتة بدليل قوى يرقى إلى أن يكون نصاً من أحاديث الأحاد، لكن العمل به يؤدى إلى مفسدة وضرر فنغلق باب العمل به تجنباً للضرر، وغاية الفرق بين التخريجين المصلحي 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 تؤدي 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 القرارات 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 عملياً من دون تحريج 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 شرعاً، ومنطقها مشترك جامع.

هذا... أو الحرج...!!

من هذا السرد الشامل لأفاق النظر المصلحى نفهم المقدار العظيم من الحلول والتيسيرات التى يمكننا ابتكارها وفقاً لقاعدة المصلحة، وأنها هى الملاذ والركن الشديد الآمن الذى يأوى إليه الحائر الذى لا يجد نصّاً يسعفه ولا قياساً ظاهراً 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 نوازها ونوائبها إذا التبتت عليه المسالك، وأنه إن لم يتبع هذا المسلك الواضح والمحجة البيضاء فقد عطل الإسلام عن أن يكون ديناً عاماً وباقياً)^(١).

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

الواقع المعاصر واحتدام المعركة بين الإسلاميين والعلمانيين لا يأذنان به ولا يسمحان؛ لأن الحياة المدنية والضارية تزداد تعقيداً، وتأتى الأيام بمشكلات كثيرة من نوع جديد لم يعرفه الفقه القديم، ولا بد 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 حلاً 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 المالكي الكبير ابن العربى هذه الأحاسيس، ورأى فى أنماط الصرامة الحرفية التقليدية ذهولاً عن الفهم الشرعى الصائب، فتحمس فقال:

(لم يفهم الشريعة من لم يحكم بالمصلحة) ^(١).

وهذا بلاغ فى يد الدعاة اليوم، يجيز لهم ويخولهم أن يمضوا فى دروب النظر المصلحي 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.

obeikandi.com

(١١)

مراعاة مقاصد الشريعة

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

وأخذ الفقهاء بها قديماً، خلافاً لما يظن أنها من القول المستحدث، فقد عقب القاضي ابن العربي على توسع مالك في 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 رحمته الله، ولا يلتفتون إلى المصالح، ولا يعتبرون المقاصد، وإنما يلحظون الظواهر وما يستنبطون منها) ^(١).

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

بل هو معروف عن الشافعية أيضاً، ولكن يسمونها (القواعد الكلية) وتحمس لها الزنجاني الشافعى المتوفى سنة ٦٥٦ هـ، وضرب لها مثلاً بمقصد (الخشوع) في 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 في كليات الشرع أن الصلاة مشروعة للخشوع والخضوع، فإدام الإنسان على هيئة الخشوع: يُعد مصلئاً، وإذا انخرم ذلك: لا يُعد مصلئاً) ^(٢).

وكذلك قتل الجماعة إذا قتلوا واحداً: جعله الزنجاني 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 التي قال بها المالكية وجملة من الفقهاء، وذكر الزنجاني أن الاقتصاد من الجماعة بالواحد (عدوان وحيث في صورته، ومن حيث إن الله تعالى قيّد الجزاء بالمثل فقال: ﴿وَلِإِنْ 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 المفضي إلى الفناء، إذ الغالب وقوع القتل بصفة الشركة، فإن الواحد يقاوم الواحد غالباً، فعند ذلك يصير الحيف في هذا القتل عدلاً عند ملاحظة العدل المتوقع منه، والعدل فيه جور عند النظر إلى الجور المتوقع منه، فقلنا بوجوب القتل دفعاً لأعظم الظلمين بأيسرهما. وهذه مصلحة لم يشهد لها أصل معين في الشرع، ولا دل عليها نص كتاب ولا سنة، بل هي مستندة إلى كلى الشرع، وهو حفظ قانونه في حقن الدماء، مبالغة في حسم مواد القتل واستبقاء جنس الإنس. واحتج في ذلك بأن الوقائع الجزئية لا نهاية لها، وكذلك أحكام الوقائع لا حصر لها، والأصول الجزئية التي نقتبس منها المعاني والعلل محصورة متناهية، والمتناهي لا يفي بغير المتناهي، فلا بد إذن من طريق آخر يتوصل به إلى إثبات الأحكام الجزئية، وهي التمسك بالمصالح المستندة إلى أوضاع الشرع ومقاصده على نحو كلى، وإن لم يستند إلى أصل جزئي^(١).

فانظر إلى عبارته: أصل كلى، كليات الشرع، لحكمة كلية ومصلحة معقولة، العدل، الجور، هذه مصلحة لم يشهد لها أصل معين في الشرع، حفظ قانونه، حسم مواد القتل، المصالح المستندة إلى أوضاع الشرع. مقاصده على نحو كلى وإن لم يستند إلى أصل جزئي. فإذا تدبرنا هذه العبارات والاصطلاحات عرفت أنه يريد معنى اعتبار المقاصد والتخريج على معانيها.

وفي تاريخ الفقه نجد أن الشاطبي هو الذي 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 في هذا العصر كتاب فقيه تونس الأكبر الشيخ الطاهر بن عاشور في 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 في شكل نظرية كاملة، وفي فعله محاسن وتجويد، لكنه ذهب بعيداً؛ فزعم وجوب تجاوز علم الأصول المعروف إلى نظرية المقاصد الشرعية، فأخطأ في ذلك، وجميع كتابنا هذا يرد عليه، وما من أصول إلا ويرفض هذا الزعم، إذ إن علم المقاصد علم مكمل للأصول، يتناسق معه، وليس هو البديل، ويربطهما منطقاً مقارب.

وكان الدكتور يوسف حامد العالم رحمته الله، أحد وجوه العلم الشرعي في السودان، قد وضع كتاباً جيداً في نظرية المقاصد، ولم يلتزم فهم ابن عاشور كما فعل الحسنى، وإنما كان بحثه عاماً، واستقصى، واستوعب، دون أن يجازف بمجازفة الحسنى أو أن يتورط في مثل زعمه البارد.

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

بل وجدت الشيخ قاسياً في اتهام أجيال الأمة وإعابة مناهج الفقه القديم، ولم يعجبني ذلكم منه، فإنها أجيال مباركة، وذاك العلم الأول هو الذي 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 البياني 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 كل جامع لكليات الشريعة. ويلاحظ ابن عاشور -بحق-: غياب التنظير لهذا الوصف الأصيل في مباحث علماء الأصول).

وإذ تقرر أهميته: تعيّن على الفقهاء العناية به وملاحظته في فقههم، لأن هذا الوصف معيار صالح لتقويم الأعمال التي يأتى بها المكلف، فما أدّى إلى خرق عظيم لو صف الفطرة: اعتبر محرّمًا.

أما ما أدى إلى حفظ كيانه: فهو واجب. أما إذا كان دون ذلك في الأمرين: فهو منهى أو مطلوب في الجملة، وأما ما لا يمسّه فهو مباح^(١).

(١) نظرية المقاصد عند ابن عاشور ٢٧٨.

وهذا إيجاز جيد لقول الشيخ الطاهر.

وأصل هذا النظر ومداره: الآية الكريمة: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ﴾ [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 سائماً من الاختلاط بالعادات الفاسدة، وهى صالحة لصدور الفضائل عنها، كما شهد به قوله ﴿فَطَرَتِ اللَّهُ النَّاسَ﴾ [الروم: ٣٠]. وهى صالحة لصدور الفضائل عنها، كما شهد به قوله تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ٤ ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ ٥﴾ [الأنبياء: ٥٠]، فلا شك أن المراد بالتقويم العقل الذى هو مصدر العقائد الحقة والأعمال الصالحة، وأن المراد برده أسفل سافلين: انتقال الناس إلى اكتساب الرذائل بالعقائد الباطلة والأعمال الذميمة).

(وإن المخاطبين بتميز 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 عُسِرَ على أحدهم تحقيق معنى فطرى دقيق أو شديد التباس غيره به، وخاف هوى نفسه أن يخيّل له الأمر غير الفطرى فطرياً: فعليه حينئذ أن يعمق النظر طويلاً، 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 تركت الفطرة وشأنها لما شهدت به ولا بضدها، فلما حصلت: اختارتها الفطرة، ولذلك استقرت عند الفطرة

واستحسنستها. مثال ذلك: الحياء والوقاحة، فإنها إذا لم يخرجنا إلى حد الاستعمال في الإضرار كانا سواء في شهادة الفطرة).

إذن: هي الفطرة التي فطر الله الإنسان والمخلوقات عليها.

لها حكم، وعلمه بعض القلوب دون البعض.

ويُنبئ عن أحكامها وموازينها قوله ﷺ عن موسى لما تناول في طفولته اللبن: «فاختار الفطرة» كما في صحيح البخارى.

ويشرح ذلك ما في الحديث القدسي الطويل في صحيح مسلم: «وخلقتُ عبادى حنفاء».

وهو نص جليل، مفاده الفقهى: أن الأصل في الناس أنهم على التوحيد، ثم على ما يقتضيه التوحيد من مكارم الأخلاق وتحريم القبائح والجريمة والفساد، لكن الانحراف حصل فشوه صورة الحياة الإنسانية الصافية السليمة، وهذا يعنى أن الفقيه كما يستصحب أصل الإباحة: يستصحب في أحكامه واجتهاده أصل الفطرة، ما لم يختلف المختلفون في 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 في ذلك إن حصل: مغتفر، فإننا نطالب بغلبة الظن، وفي المطالبة بالقطع إعنات وتعطيل للفتوى التى يجب أن يكون درجتها سهلاً سلساً، فإن رفع الحرج عن المفتى والمجتهد المستنبط فرع من ظاهرة رفع الحرج في الدين عن عامة المسلمين.

إن توافق الإسلام مع (الفطرة) ملحوظ من ملاحظ المقاصد الشرعية، وإذا أردنا الاهتمام بتفاصيل البراهين الدالة على هذا التوافق خرجنا عن غرض مبحثنا، فإننا ذلك من المباحث العامة في الأصول، ومنهجيتنا تتجاوز المبحث الأصولى العام إلى توظيفه وكيفية استثماره في الاجتهاد الدعوى، ولذلك فإن طالب العلم بإمكانه أن يرجع مثلاً إلى تقارير إسماعيل الحسنى في كتابه عن نظرية المقاصد عند ابن عاشور ليتبين مدارك فقه الفطرة^(١).

ثم يواكبنا ليعرف (أن علل الشرع ومقاصده - باعتبارها شواهد الفطرة وشواهد التشريع - : قد تظهر وقد تخفى، وفي 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 في هذه الاعتبارات يحصل له التقويم الفطري المطابق للشرع، فهذا العمل الصالح من أحسن أنواع التقويم بعد تفهّم الشريعة؛ لأنه يزيد الفطرة رسوخاً) ^(١).

وفي استقرار الحسنى أن ابن عاشور جعل من المقاصد العامة الشرعية التي تنبئ على وصف الفطرة: العموم، والمساواة، والحرية، والساحة، وانتفاء النكاية عن الشريعة، أى: انتفاء كونها وردت لإحراج أحد، وأما العموم فمعناه مخاطبة عموم الناس بالتكليف الشرعى دون استثناء وتخصيص، والساحة هى الوسطية بين الإفراط والتفريط، والغلو والتساهل، وقد عقدنا لذلك فصلاً طويلاً، وأخرى 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 تبعاً 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 يدّون 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 ومقاصدها، 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 ٤٢٩/٣٠.

(٢) مقاصد الشريعة الإسلامية ٥.

(٣) مقاصد الشريعة الإسلامية ٥.

(وبعبارة أقرب: تمكن تلك القواعد المتضلع فيها من تأييد فروع انتزعها الفقهاء قبل ابتكار علم الأصول لتكون تلك الفروع بواسطة تلك القواعد مقبولة في نفوس المزاويلين لها من مقلدى المذاهب) ^(١).

ولقد استطرد الأصوليون في بيان أصولهم (بمعزل عن بيان حكمة الشريعة ومقاصدها العامة والخاصة في أحكامها، فهم قصرُوا 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 المدارس أو المملولة، ترسب فى أواخر كتب الأصول لا يصل إليها المؤلفون إلا عن سامة، ولا المتعلمون إلا الذين رزقوا الصبر على الإدامة، فبقيت ضئيلة ومنسية، وهى بأن تُعدّ فى علم المقاصد حرة، وهذه هى مباحث المناسبة والإخالة فى مسالك العلة، ومبحث المصالح المرسلّة، ومبحث التواتر، والمعلوم بالضرورة) ^(٣).

ولحظ ابن عاشور ملحظًا ثانيًا سلبيًا 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 ظنًا) ^(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 في تقييد الأدلة بالقواطع هو الخيرة 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 نادراً ندرة كادت تذهب باعتباره في عداد مسائل علم الأصول.

كيف وفي معظم أصول الفقه اختلاف بين علمائه؟.

فنحن إذا أردنا أن ندون أصولاً قطعية للتفقه في الدين: حق علينا أن نعلم إلى مسائل أصول الفقه المتعارفة، وأن نعيد ذوبها في بوتقة التدوين، ونعيرها بمعيار النظر والنقد، فننفي عنها الأجزاء الغريبة التي 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 في أثناء استدلال على جزئيات: يسارع ذلك إليها بإيعادها 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 في قواعده، وشهاب الدين أحمد بن إدريس القرافى المصرى المالكى في كتابه الفروق، فلقد حاولوا 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 المسمى «عنوان التعريف بأصول التكليف» في أصول الفقه، وعنون ذلك القسم بكتاب المقاصد، ولكنه تطوح في 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 أدري لماذا لم يذكر مساهمة ابن تيمية وتلامذته في ذلك، فإنها مساهمة بارزة ذات قيمة، وكلام ابن تيمية في ذلك أرفع وأحكم. كذلك فإن علم القواعد متكفل إلى حد بعيد بتحقيق ما أراده من اكتشاف المقاصد.

ويبين ابن عاشور أن ميدان تطبيقاته لعلم المقاصد (ما هو قانون للأمة، ولا أريد به مطلق الشيء المشروع، فالمندوب والمكروه ليسا بمرادين لي) ^(١).

أقول:

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

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

والثاني: في مجال الاهتمام، فإذا 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 في هذه الأمة يلحقه ما يلحق بقية أفراد الأمة تجاههما من فعل أو ترك حسب ما ستستقر عليه الفتوى، ولكنه بالإضافة إلى صفته الدعوية يعيش في خصوصية تحيطه بحساسية شديدة وتكاليف زائدة، عليه فعلها، وعفاف مضاعف، عليه احتماله، بما نصب نفسه في 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 تعثره بسبب ذلك، وجهود وطاقة مصروفة هي أكبر من جهد ملتزم الفرض ونهاى 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.

وظاهرة خبايا الزاويا التي لاحظها ظاهرة صحيحة لاحظناها أيضًا، ومن أجلها ارتدنا لإخواننا كل بعيد، وجرنا، ونشنا، 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 ألسه يتمثل في أننا نستطيع ضم الكثير من القواعد الفقهية إلى مبحث المقاصد ونجعل مضمونها دالًّا على هذه المقاصد، وهى ملاحظة لاحظها قبلى د. يوسف العالم؛ (لأن هذه القواعد حاكمة على الجزئيات التى تدخل تحت لوائها) ^(١)، بل الشيخ الطاهر نفسه أشار إلى ذلك حين ذكر: لا ضرر 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 نافعًا ^(٢) حول (حاجة المجتهد إلى معرفة مقاصد الشارع والطرق التى تعرف بها المقاصد).

وأول ذلك: أنه (لا بد 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 للقراى، وغيرها.

والمكلف إما أن يكون مقلدًا أو مجتهدًا.

فإن كان عاميًا مقلدًا فالأصل فيه أن يتلقى الشريعة بدون معرفة مقاصدها التي ترمى إليها تفصيلًا؛ لأن معرفة المقاصد نوع دقيق من أنواع العلم، (وأما إن كان مجتهدًا يتصرف في الشريعة باستنباط الأحكام من النصوص والقواعد والمبادئ ويطبقها على الوقائع: فهذا لا بد له من معرفة مقاصد الشريعة؛ لأن اجتهاده في الأمور التي 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 في الشريعة له خمسة أنواع:

الأول: فهم مدلولات الألفاظ التي وردت في الكتاب والسنة بحسب الوضع اللغوي والاستعمال الشرعي الذي يقتضيه الاستدلال الفقهي. وقد تكفل ببيان معظم هذا علماء الأصول.

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

الثاني: بعد التأكد من سلامة الدلالة بمقتضى اللغة أو بمقتضى الاستعمال الشرعي: يبحث عما يعارض الأدلة التي لاحت له، والتي استكمل إعمال النظر في 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 في كيفية العمل بالدليلين معًا، أو رجحان أحدهما على الآخر.

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

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

الثالث: قياس ما لم يرد حكمه في 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 في هذا النوع ظاهر؛ لأن القياس يعتمد إثبات العلل، وإثبات العلل قد يحتاج إلى معرفة مقاصد الشريعة، كما في المناسبة، وتخريج المناط، وتنقيح المناط، وإلغاء الفارق. ولذلك جعلوا العلة ضابطاً للحكمة، ووجوه الحكم الشرعية من المقاصد.

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

فاحتياج المجتهد في هذا النوع إلى معرفة مقاصد الشارع أظهر؛ لأن هذا النوع كفيل بدوام أحكام الشريعة وعمومها للعصور والأجيال التي أتت بعد عصر الرسول عليه الصلاة والسلام، والتي تأتي إلى انقضاء الدنيا. وفي هذا النوع أثبت الإمام مالك رحمته الله ومن معه حُجْية المصالح المرسلة، وقال الأئمة بمراعاة المصالح الشرعية الضرورية، وألحقوا بها الحاجية والتحسينية، وسموا الجميع بالمناسب، وقد قسمه إمام الحرمين إلى خمسة أقسام).

وفي هذا النوع وقع النزاع والجدل بين من جنحوا إلى الرأي ومن جنحوا إلى الاستمسك بالنصوص.

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

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

الطرق التي تعرف بها مقاصد الشارع

قال د. يوسف العالم أنها ثلاث طرق:

الأول: النص الصريح المعلن.

(والمتبع لآيات التشريع في الكتاب الحكيم وأحاديث الأحكام: يجد معظمها مقروناً بالتعليل). مثل قوله تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾ [الأنفال: ٦٠]، وقوله: ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ﴾ [النور: ٣٠]، وقوله تعالى: ﴿مَا آفَاءَ اللَّهِ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كُنْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ﴾ [الحشر: ٧].

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

قال: الطريق الثاني: إستقراء تصرفات الشارع.

جاء في قواعد الأحكام للعز بن عبد السلام: «من تتبع مقاصد الشرع في جلب المصالح ودرء المفسدات: 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، فإن فهم نفس الشرع يوجب ذلك»^(١).

فإذا كان فهم الشريعة يخلق الملكة القوية في معرفة المصالح والمفسدات المقصودة للشارع: فإن ذلك لا يتم إلا باستقراء تصرفات الشارع، وباستقراء الجزئيات يمكننا أن نصل إلى مقصد كلي للشارع. (والاستقراء نوعان:

(النوع الأول: استقراء الأحكام. باستقراءنا للأحكام التي عرفت عللها. وهذا الاستقراء في الواقع يؤول إلى استقراء تلك العلل المثبتة بطريق مسالك العلة، فإن باستقراء العلل: يحصل العلم بمقاصد الشارع بسهولة؛ لأننا إذا استقراءنا عللاً كثيرة متماثلة في

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

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

مثال ذلك: (أننا إذا علمنا علة النهى عن المزبنة، الثابتة بمسلك الإيذاء 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 المزبنة - وهى بيع مجهول بمعلوم أو مجهول بمجهول من جنسه - هى الجهل بمقدار أحد العوضين، وهو الرطب منهما المبيع باليابس؛ لأنه ينقص بالجفاف.

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

وهكذا فإننا (بعد معرفة هذه العلل وغيرها فى مجال العقود المنهى عنها لهذا السبب: يمكننا أن نستخلص منها قصداً واحداً وهو: إبطال الغرر فى المعاولات، وبذلك لا يبقى خلاف فى أن كل تعاوض اشتمل على خطر، أو غرر، وجهالة فى ثمن أو مئمن، أو أجل، فهو تعاوض باطل).

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

مثال ذلك: أنه (من المعلوم أن النهى عن الاحتكار فى الطعام، الوارد فى قوله ﷺ: «من احتكر طعاماً فهو خاطئ»): علتة: إقلال الطعام من الأسواق. وكذلك النهى عن تلقى الركبان، وبيع الطعام قبل قبضه؛ علتة: طلب رواج الطعام فى الأسواق. ويرى بعض العلماء أن النهى عن بيع الطعام بالطعام نسيئة علتة: هى أن يبقى الطعام فى الذمة، فيفوت رواجه. ومن ذلك النهى عن بيع الحاضر للبادى.

وبهذا الاستقراء لهذه الأدلة: يحصل لنا العلم بأن رواج الطعام وتيسير تناوله: مقصد من مقاصد الشرع، ونعمد إلى هذا المقصد فنجعله أصلاً، **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، والافتداء 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 وعزروه ونصروه إلى أن بلغ أشده بقوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ 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 مقارنة لرفع حيف يصدر عن فاسق أو تصويب انحراف. وتحريم موالاة الكافر إنما يفرضه حسم المقدمات والممهدات التي تؤدي إلى إضعاف قوة المسلمين ووحدهم عند الحرب، من تسرب خبر إلى جاسوس كافر يواليه المسلم من دون أن يفتن 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 الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾ [المنافقون: ٨]، وأن نجعل تحصيل عزة الإسلام والمسلمين مقصدًا شرعيًا 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 ودنيّةٌ ولحوق عار أو شكل من السمعة المعنوية الرديّة.

كذلك نعلم من ظواهر الشرع أن التناصح بين المسلمين واجب، وأن الدين النصيحة، والعلة في 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 علة الإجماع كأصل من أصول معرفة الأحكام أن العدد الكبير من العلماء أبعد عن الخطأ في الرأي وفهم الشرع. ثم إن الصحابة كانوا طبقات، وأن النبي ﷺ كان يُدنى قدماء المهاجرين وأصحاب بيعة العقبة، وعلة ذلك أنهم أهل سابقة وبذل واضح، وهم الذين اختارهم القدر الرباني ليمثل بهم الفرقان في بدر، فتجتمع هذه العلل لجعل الشورى ملزمة، والقيادة جماعية، وجعل ذلك من مقاصد الشريعة، وترجيح تفسير آية: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ [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 في وهم؛ لأن غاية ما هنالك أنهم فعلوا ذلك ولم يقولوا ويصرحوا بوجوب ما عملوه، ونحن نعلم أن السنة العملية للنبي ﷺ لا تفيد الوجوب إلا بقريئة زائدة على الفعل، فكيف بسنة عملية لمن هو دون النبي ﷺ؟ وهكذا تنتهز العلل التي 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 يجزؤ إمام من الفقهاء على تجويز تلك الأوضاع الشاذة. إنها هو فقه الضرورات يحمل على التغافل عنها، وأما تحبطات علماء سوء ووعاظ السلاطين فلا يُعتد بها، وجمهور الفقهاء برىء من ترلفاتهم 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 في ذلك مشهورة، والسيرة العملية أكدت ذلك وحصل لهم إجلاء وقتل وإذلال، وبذلك نستطيع أن نجزم بأن استمرار التضييق عليهم

وحرهم مقصد شرعى قطعى يمنع الصلح معهم صلحاً يقر لهم بحق دائم فى أرض فلسطين، ويؤدى إلى تطبيع معاشى معهم، خلافاً للأمم النصرانية أو المجوسية أو الوثنية، فإنه لم يرد فى الشرع ما يجعل إدامة الحرب معهم واجباً أو الإلحاح فى إذلالهم مستديماً، بل إن جنحوا للسلم نجح أيضاً ما لم تكن بقايا ظلم نستدرك عليها، بينما ربع القرآن أو خمسة وصايا تقرر فساد اليهود وعداوتهم، وبذلك يمنع الفقه ما هو أكثر من الهدنة مع اليهود، ويوضح أن كبتهم مقصد شرعى دائم، ولا يمكن لفتوى أن تحرق هذا المدرك الشرعى الإيمانى القطعى، والصبر واحتمال الأذى وانتظار الفرج مع الاستعداد هو المسلك الوحيد الواجب الذى يفتى به، وتقصير الحاكمين أو الجيل اللامى 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 جلياً.

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 اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَايَ ذِى الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ [النحل] : (فالعدل بين الناس مقصود للشارع، ويبرز هذا المعنى تصريح الآية بالمفهوم المخالف للعدل المأمور به، وهو النهى عن الفحشاء والمنكر والبغى، وهذه الثلاثة ما هى إلا جماع المفاصد)^(١).

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.

فكل ما حقق العدل: يفتى به المفتى، كما أن كل ما حقق العدل يقضى به القاضي، ومفتى الدعوة يفتى استناداً إلى هذا المقصد العام إن لم يجد نصّاً أو قياساً ظاهراً أو مصلحة منضبطة الوصف، كما أن قيادة الدعوة تأمر الحاكم والمحكوم بالعدل، وتتصر للمظلوم، شعباً أو جماعة أو فرداً، ما لم يمنع من ذلك نشوء ضرر أكبر من الظلم الذى يراد رفعه، وفق قاعدة الموازنة، وكان نصر المظلوم أحد أركان بيعة المسلمين للنبي ﷺ.

والله تعالى ذم كافراً: ﴿وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ ۗ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفَاسِدَ ۝٩٥﴾ [البقرة] (وهذا منافض لقصد الشارع في خلقه وأمره) كما يقول يوسف العالم^(١).

رفع الفساد والرعونات والطيش الإنسانى مقصد شرعى قطعى، سواء صدر هذا الفساد من كافر أو مسلم فاسق، وكثيراً ما يحدث هذا عند الثورات والتحديات السياسية، فيكون القتل الجزاف، وإهلاك حتى الحيوان والزروع، وتخريب القرى وتشريد الأبرياء، وكل ذلك كان كثيراً وسبب عقداً وآلاماً وأحزاناً وثورات، ومن شأن مفتى الدعوة أن يفتى بمنع الفساد، وأن يعلم الدعاة إذا عارضوا أو تظاهروا أو قاتلوا أن لا يعتدوا على برىء ولا يقترفوا تخريباً، 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 جاكرتا 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 صدام بإهلاك نسل حلبجة من العاجزين والنساء والأطفال بالغازات السامة فأبادت

أكثر من خمسة آلاف منهم في دقائق، في حين كان رجال القتال من أهلها خارجها، وارتكبت في ليبيا والجزائر والصومال ولبنان وسوريا جهالات عنوانها: إهلاك الحرث والنسل، لا يقتربها الحاكم فقط بل الفصائل المتنازعة أيضاً، وكل ذلك من المنكر الذي يجب أن تقف الدعوة ضده، وتبرأ منه، وتمارس نقيضه من أنواع المعروف، وتسعى إلى عمران الأرض، فهماً للآية الكريمة ﴿وَأَسْتَعْمِرْكُمْ فِيهَا﴾ [هود: ٦١]، وجعل النبي ﷺ إمطة 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 في دابته فتحمله عليها أو ترفع له عليها متاعه: صدقة، مما رواه البخاري.

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 المشار إليه بقوله تعالى: ﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾ [البقرة: ٢٥٧]، وقوله: ﴿وَيُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ [المائدة: ١٦]. والتغيير قد يكون إلى شدة على الناس؛ رعيًا لصالحهم، وقد يكون إلى تخفيف؛ لإبطالاً لغلوهم^(١).

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

(وأكثر ما يحتاج إليه في 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.

الطَّبِيبَتِ وَيَحْرَمُ عَلَيْهِمُ الْخَبِيثَ ﴿١٥٧﴾ [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 مفسد لصدورها من المتلبس بالفساد. فقد سأل حكيم بن حزام رسول الله ﷺ فقال: أرأيت أعمالاً كنت أتحث 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 موثيق 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، ويّين أن (تحريم الخبائث يندرج في معنى النهى عن المنكر، كما أن إحلال الطيبات يندرج في الأمر بالمعروف؛ لأنّ تحريم الطيبات ما نهى الله عنه، وكذلك الأمر بجميع المعروف والنهى عن كل منكر مما لم يتم إلا للرسول، الذي تمم الله به مكارم الأخلاق المندرجة في المعروف)^(٣).

المساواة من مقاصد الشرع الرئيسية

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 يكفي 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.

وفي صحيح البخارى عن عبادة بن الصامت قال: كنا عند النبي ﷺ فقال: «أتبايعونى على أن لا تشرکوا بالله شيئاً ولا تسرقوا ولا تزنىوا 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 بالصالح فى بابه ويكون الصلاح فى ضد ذلك، أو يكون إجراء المساواة عندها، أى: عند تلك العوارض فساداً راجحاً أو خالصاً.

وليس تسميتها بالعوارض مراداً منه أنها أمور عارضة مؤقتة؛ لأن هذه العوارض قد تكون دائمة أو غالبية الحصول، وإنما تسميتها بالعوارض من حيث إنها تبطل أصلاً منظوراً إليه فى الشريعة نظراً أو لا، فجعلت لأجل ذلك أموراً عارضة إذ كانت مبطلّة أصلاً أصلاً لأننا بينّا 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 مطلقاً، فالفضائل مثلاً تمنع مساواة الفاضل للمفضول فى الجزاء والمنح، ولا تمنع مساواتهما 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 والحسابه^(١).

(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^(١).

(ويلحق بالجبلية أيضا صفات مكتسبة ناشئة عن قابلية وعن سعى 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 بين لتفاوت الإدراك، مثل: التصدى لتفهم الشريعة، والقدرة على تلقي ما طريق تلقيه الاستنباط، والقدرة 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 ومانعاً 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، فيعملوا آثارها في المساواة بعد تحقق ثبوتها، ويعلموا ما كان منها متعلقاً تعلقاً ضعيفاً بالجبلية يقبل الزوال لحصول أضرار أسبابه، فلا ينوطوا به أحكاماً دائمة. وما كان منها خفياً حصوله لا ينبغي مراعاته إلا بعد التجربة^(٢).

(وأما الموانع الاجتماعية فأكثرها مبنية 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 فهي الأحوال التي تؤثر في سياسة الأمة فتقتضي إبطال حكم المساواة بين أصناف أو أشخاص أو في أحوال خاصة. كل ذلك لمصلحة من مصالح دولة الأمة)^(٢).

والمنطق في الاجتهاد الدعوى يجرى هذا المجرى أيضًا، فالأصل: المساواة بين الدعاة، لكنهم يتفاوتون في الأهلية والكفاية والعلم، وبذلك تنعدم المساواة بينهم في القيام بأنواع الإمارات، وعلى هذا انبنت نظرية الشروط في استكفاء الأمناء وتقليد النصحاء، وهو مبحث يتضح خلاله تمام الاتضاح أن النصوص العامة في الشروط والصفات فضفاضة في معانيها، ولذلك يلجأ قائد المجموعة الدعوية إلى توزيع الأمناء من الدعاة على مراكز المسئولية وفق نظرة مقاصدية واسعة الآفاق والتخريج، ويكون اجتهاده في ذلك عريضًا جدًا، حتى ليستعين فيه بمجرد الفراسة الإيمانية ونور وجه التابع أو غيبش 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 ينفي أن الأصل: تساوى الدعاة في 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 في التجمع العالمى، تتساوى الأقطار في 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 دعائه المعاناة بعد، وقد أخذ بذلك النظام العالمى فعلا ومنَح أصواتًا أكثر للقطر الواسع أو القديم، ومنطقة في ذلك صحيح، قياسًا على عدم تساوى المقلد والمجتهد، واستنباطًا من مكانة المهاجرين والأنصار أهل العقبة، ومن أنفق جهده وليس ماله فقط قبل الفتح أو

بعده، والفتح في المثال الدعوى: فتح تجاوز مراحل التأسيس، وفتح النضوج وتدوين الفكر الإسلامي والانتشار الواسع والصمود وسوابق الجهاد وتحمل المحن ومداورة الفتن، وليس الحكم هو صورة الفتح الوحيدة.

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

ومن المساواة التي تأمر بها الدعوة: مساواة بين أبناء الشعب إذا تعددت قومياته، في الحقوق والوظائف والفرص، وظلم الأكثرية للأقلية مشاهد، وهو من المنكر الذي يجب أن تنتهى عنه الدعوة، إلا ما يكون من معاقبة مسمى يرد فعل الظلم بظلم مقابل وقاتل وبغى، وهذا المقصد الشرعى في المساواة يصلح كتخريج فقهي لحل المشكلة الكردية وأمثالها من مشكلات القوميات في العالم الإسلامي، مثل: القضية البربرية، والطاجيك والأزبك في أفغانستان، والبلوش في إيران، ومشكلات مماثلة في باكستان واندونيسيا، 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 في الغالب أكثر غلواً من الأول، وتم اقتباس أساليب شيوعية غوغائية في كثير من الأحيان عند المطالبة، من تفجيرات وتخريب، وحصل تعاون مع العدو بسبب ذلك، حتى مع إسرائيل أحياناً، وبذلك كله صارت القضايا معقدة لا يفتى فيها مفتى الدعوة استناداً إلى مقصد المساواة فقط، بل إلى عدد من الأدلة والقواعد في المصالح وتعارضها، وسد الذرائع، وعليه أن يرى بصفة خاصة: مقصد وحدة الأمة الإسلامية، وعدم جواز التجزئ 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 صعباً، وإذا اتضح فإن العواطف الجياشة عند الأطراف المتنازعة ترفضه، إذ المنطق العقلانى عند الفتن قليل، وهذه الصراعات القومية هى من الفتن في الوصف الإسلامى، ولذلك

يصعب أن نجد حلاً إسلامياً لأوضاع معقدة سببتها علاقات غير إسلامية في 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 التأخى والإحسان، وهو ما لم يحصل حتى الآن في البلاد التى تشكو من هذه المشكلات القومية.

والآية الجامعة الفاذة التى توجه الحل الإسلامى للمشكلة القومية هى قوله تعالى:

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَفْقَرُكُمْ﴾ [الحجرات: ١٣]، ويؤيد معناها قوله تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ﴾ [المائدة: ٢].

(والتعارف مقصود به التعاون، ولا مرأ أنه بغير هذا التعاون، لا يتصور أن تقوم حضارة أو عمران. وتفسير ذلك أنه إذا كان اختلاف الألوان والألسنة، أثراً لاختلاف البيئات والبقاع، وضعاً جغرافياً، ومناخاً، فإن لذلك أثره أيضاً في اختلاف تلك البيئات ثروات ومقدّرات، حيوانية وزراعية ومعدنية، وعلومها ومعارف؛ أى: منافع تختلف طبيعة، ومقداراً، ونوعية، وغزارة ونزارة، وهذا واقع ندركه، ونعيش فيه، وهو مما يستوجب التبادل، والتكامل، كلُّ وما يحتاج إليه، مما يفتقده ويفتقر إليه، من حاجات معاشية، 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 شعوباً وقبائل، وألسنة وألوانا، مؤذناً باختلاف البيئات التى يعيشون فيها، ثروات ومقدرات، ومعارف وعلومًا، وموجباً بالتالى للتواصل والتكافل، وفاءً لما تتطلبه معاشهم، فضلاً عن كون ذلك أثراً من آثار قدرة الله تعالى فى الخلق والتكوين، وهو مبدأ يقوم على معنى حضارى وإنسانى رائع حقاً، 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 بالمصالح 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 في 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 في فلسفة الإسلام السياسية، يمهد السبيل لنشر دعوته، بقيمها الموضوعية، ومثلها العليا، إذ لا يعدو ذلك أن يكون ضررًا من التواصل الحضارى في جانبه الفكرى والمعنوى، وهو أعظم خطرًا، وأبلغ أثرًا، من التواصل في الجانب المادى المجرد^(١).

والحرية مقصد إسلامى رئيس آخر

والحرية مقصد شرعى يوازى المساواة، ويلتقى مع منطقتها، ويكملها في المعنى والأداء. ودليل الحرية الأكبر: الفطرة، فقد خلق الله الناس أحرارًا، واستصحاب أصل الإباحة يدل عليها ويكسبها منطقتًا في مجال المحاجة الفقهية، ثم معنى العزة التى منحتها الآية للمؤمنين يؤيدها، بل الحرية مفاد العزة ووجهها الآخر، وإياءات مكارم الأخلاق التى بُعث بها النبى ﷺ تلتقى كلها مع تفرعات 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 وقاتل الكفار، وخلق العقول لتفكر لا ليعطلها كاره للفكر، وجعل الأجيال ترى ليعمروا الأرض لا ليعطلها معطل يحجزها عن الإنتاج والتعارف والسياحة فى الأرض.

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

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

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

ويعكس مفتى الدعوة مقصد الحرية على علاقات الدعاة داخل الجماعة أيضاً، فيجزم بحرمة انفراد القائد بالرأى والقرار المصيرى، وإنما عليه اعتبار آراء قيادة تكون معه ومجلس شورى. كذلك حرية الداعية في أن ينصح قيادته دونما تشهير وافتتان، فإن أساء في ذلك: حول أمره إلى محكمة دعوية تعاقبه أو تفصله، ولا يفصله القائد، بل ولا القيادة مجتمعة، بل ولا مجلس الشورى مجتمعاً، وهذا النسق من التفكير والعلاقة يؤدي إلى تعزيز مكانة «المؤسسات» في 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 الجماعة في 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؛ إيماناً 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 المرسله 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 معين 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: ﴿وَالْمُطَلَّقَتُ بِرَيْصَتِهَا بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ [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 قُرُوءٍ 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 نحتمى بطريقة «مفاد السياق» هذه حفاوة مضاعفة؛ لأن آيات الجهاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وآيات المحن والفتن، وطرائق الأنبياء فى الدعوة، وآداب التابع والمتبوع، وأوصاف المجتمعات والدول وأئمة العدل والظلم، وملامح مكارم الأخلاق والردائل: هذه الآيات هى الأكثر الأكتف 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 والتولى 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 جداً يتجول المفتي في فقه الدعوة بينها بطلاقة، ويسهل عليه أن يجد وراءها أدلة كاملة وعللاً واضحة ومقاصد لا يرتاب فيها صاحب الذوق الإيماني، وهذا مثال لبعض التقريرات الأصولية الضامرة في الفقه العام العظيمة الأهمية في الفقه الدعوى وأصول الإفتاء والاجتهاد الاجتماعي والسياسي، والمفتي الدعوى يدرك عبر ممارسته أن وراء مفاد السياق خيراً كثيراً.

شروط الاستدلال بالمقاصد

قال الطاهر بن عاشور:

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

ويشترط في جميعها أن يكون ثابتاً، ظاهراً، منضبطاً، مطرداً.

فأما المعانى الحقيقية فهى التى لها تحقق فى نفسها، بحيث تدرك العقول السليمة ملاءمتها للمصلحة أو منافرتها لها، أى تكون جالبة نفعاً عاماً أو ضرراً عاماً، إدراكاً مستقلاً عن التوقف على معرفة عادة أو قانون، كإدراك كون العدل نافعاً، وكون الاعتداء على النفوس ضاراً، وكون الأخذ على يد الظالم نافعاً لصالح المجتمع.

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

(وأما المعانى العرفية العامة فهى المجربات التى ألفتها نفوس الجماهير واستحسنتها استحساناً ناشئاً عن تجربة ملاءمتها لصالح الجمهور، كإدراك كون الإحسان معنى ينبغى تعامل الأمة به، وكإدراك كون عقوبة الجانى رادعة إياه عن العود إلى مثل جنائته).

و(المراد بالشبوت: أن تكون تلك المعانى مجزوماً بتحققها أو مظنوناً ظناً قريباً من الجزم.

والمراد بالظهور: الاتضاح، بحيث لا يختلف الفقهاء في 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 شرعيًا قدرًا غير مشكك، مثل: حفظ العقل إلى القدر الذي يخرج به العاقل عن تصرفات العقلاء الذي هو المقصد من مشروعية التعزير بالضرب عند الإسكار.

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

(وقد تردد معان بين كونها صلاحًا تارة وفسادًا أخرى، أي: بأن اختل منها وصف الاطراد، فهذه لا تصلح لاعتبارها مقاصد شرعية على الإطلاق^(١)، ولا لعدم اعتبارها كذلك، بل المقصد الشرعي فيها أن توكل إلى علماء الأمة وولاية أمورها الأمناء على مصالحها من أهل الحل والعقد لعيّنوا لها الوصف الجدير بالاعتبار في أحد الأحوال دون غيره، وذلك مثل: القتال والمجالدّة، فقد يكون ضرًا 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 معاني اعتبارية أو معاني عرفية خاصة احتاجت الشريعة إلى اعتبارها في مقاصدها لما تشتمل عليه من تحصيل صلاح عام أو دفع ضرر) (كاعتبار القرشية في شرط الخليفة: وجب على الفقيه سبر تلك الاعتبارات، فإن حصل له الظن في الجملة بأنها مقصودة للشارع: أثبتّها 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 في الولايات القضائية والإمارة، بناء على العرف العام المطرد في العالم يومئذ)^(٢).

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

(١) الإطلاق هنا ليس توكيدًا لعدم الصلاح، بل راجع للاعتبار، أي: لا تعتبر مقصدًا في 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).

وفي فعلنا هذا نحصر 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 يهيم المتفقهين: إيجاد ثلثة من المقاصد القطعية ليجعلوها أصلًا يصار إليه في الفقه والجدل)^(٢).

(وعلى أننا غير ملتزمين للقطع وما يقرب منه في التشريع، إذ هو منوط بالظن، وإنما أردت أن تكون ثلثة من القواعد القطعية ملجأً 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 في فهم مقاصد الشريعة متفاوتة بحسب تفاوت الاستقراء المستند إلى مقدار ما بين يدي الناظر من الأدلة، وبحسب خفاء الدلالة وقوتها).

(على أن لاحتتمال قيام المعارضات لشواهد استقراء الفقيه أثرًا بينًا في مقدار قوة ظنه وضعفه)^(٤).

لكن ذلك لا يعنى تساهل المجتهد في تعيين المقاصد، بل يجب عليه التأمل الطويل وعمق التفكير قبل أن يصف الموضوع بأنه مقصد، وتجويز الاستدلال بالمقصد الظنى لا يعنى اصطيات 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 منطقته قوة.

قال الطاهر بن عاشور:

(وعلى الباحث في مقاصد الشريعة أن يطيل التأمل ويحيد الثبوت في إثبات مقصد شرعى، وإياه والتساهل والتسرع في ذلك؛ لأن تعيين مقصد شرعى كلى أو جزئى أمر تتفرع عنه أدلة وأحكام كثيرة في الاستنباط، ففى الخطأ فيه خطر عظيم. فعليه أن لا يعين مقصدًا شرعيًا إلا بعد استقراء تصرفات الشريعة في 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 الشيء مقصدًا شرعيًا تتفاوت بمقدار فيض ينابيع الأدلة ونضوبها، وبمقدار وفرة العثور عليها واختفائها، وليس هذا التوفير وضده بعالة 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 قطعيًا، أو قريبًا من القطعى، وقد يكون ظنًا، 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^(١).

(١) مقاصد الشريعة ٤٠.

إن علم مقاصد الشريعة الذى هو من أجل العلوم الإسلامية يريد أن ينحرف به البعض فيزعم أنه البديل عن أصول الفقه، وهذه دعوة خطيرة 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 يتعاضم الجنوح إلى التساهل والتملص من شدائد الشرع بمثل هذا الزعم، ولن تستطيع إطالة النفس فى جدال المتساهل لوجود مجال عريض له يحتوى فيه بالتأويل، إذ القضايا المصلحية أو المقاصدية قضايا عقلية فيها مرونة، فيجبهك التملص بأنه رجل وأنت رجل، فقيم التميز؟ وله عقل مثلاً 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 مكمل 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 والمقيّدات، 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 ١٦/١٥.

فالفقيه بحاجة إلى معرفة مقاصد الشريعة، وبخاصة ما وقع عليه هذا النحو الصعب (فاحتياجه فيه ظاهر، وهو الكفيل بدوام أحكام الشريعة الإسلامية للعصور والأجيال التي أتت بعد عصر الشارع والتي تأتي إلى انقضاء الدنيا، وفي هذا النحو أثبت مالك رحمه الله حجية المصالح المرسله، وفيه أيضًا قال الأئمة بمراعاة الكليات الشرعية الضرورية، وألحقوا بها الحاجة والتحسينية وسموا الجميع بالمناسب، وهو مقرر في مسالك العلة من علم أصول الفقه، وفي هذا النحو همع أهل الرأي إلى إعمال الرأي والاستحسان^(١) .

وهذا ما جعل الشيخ الطاهر يؤلف كتابه في المقاصد؛ إذ إنه أراد إثراء الفقه الإسلامي باجتهادات جديدة تناسب الأوضاع المستجدة وتفتح الباب في المستقبل لكل اجتهاد يقتضيه التطور المدني والحضاري، فوجد في المقاصد الدليل الوافي الذي يستجيب لذلك، وهو يفهم رحمه الله : (إن أكثر المجتهدين إصابة وأكثر صواب المجتهد الواحد في اجتهاداته يكونان على مقياس غوصه في 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 في نظر الشارع إلى فاضل ومفضول، وأن الإيمان أكثر من سبعين درجة أو شعبة، لها أعلى ولها أدنى، كما أن المعاصي تنقسم إلى صغائر وكبائر، والإثم المترتب عليها متفاوت.

الفهم المنهجي لظاهرة المقاصد الشرعية وآفاق تأثيره

إن الاستسلام لهذا المنطق المقاصدي القوي، ورؤية تطوره البطيء من مجرد خواطر عند الفقهاء الأولين إلى نظرية متكاملة هذا اليوم يرجى لها أن تقود الاجتهاد المستقبلي: ينقلنا إلى الإصرار على إحداث نقله منهجية في علم الأصول تطور هذا المنطق المقاصدي الغائي التعليلي، وتضع له مزيداً 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 بتفهم أعمق وتتيح سهولة في الإضافة الموضوعية أيضًا.

ومن يتوغل في هذا المذهب اليوم: الأستاذ الدكتور فتحي الدريني، وكتبه تفتأ تذكر المنهجية وتفجر معانيها، وهو يرى مصيبًا: (أن سائر الأصوليين، كالإمام الغزالي، والآمدي، قد وقفوا عند الحكمة التشريعية الجزئية، أو العلة، مبنى للقياس الأصولي، بما هي الغاية الجزئية التي تهيمن على النص الخاص، تحدد مضمونه، وترسم مجال تطبيقه. وهم، وإن أشاروا إلى المقاصد الكلية، لكنهم لم يولوها عنايتهم في البحث والاستقصاء، والتحليل، والتأصيل والتطبيق، وبذلك لم يتمكنوا من الارتقاء إلى الأفق المنطقي العام للتشريع على النحو الذي حاول الإمام الشاطبي محاولة جادة أن يفعل. فالإمام الغزالي ومن سار في فلكه: اكتفوا بالبحث الجزئي في المنطق التشريعي، بوجه عام، بخلاف الإمام الشاطبي، فقد تعدى ذلك إلى الكليات، والمقاصد العامة، تأصيلًا، وفي 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 التي تتعلق بها: نزر يسير نسبيًا) ^(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 المنطقي الذي يمكن العقل من تمثل روح التشريع كملًا، جزئيًا وكليًا، والنفاد إلى الحقائق الكبرى التي هي بينات الإقناع، فتثريه بمعاني الوحي إثراء يمدّه بالقدرة على إنتاج رؤى وصور فكرية مبتكرة في نطاق تلك المعاني، لا يعدوها، وهذا ما قرره الإمام الشاطبي: منهجًا استقرائيًا غائيًا في الاجتهاد التشريعي) ^(٢).

(إن الإمام الشاطبي هو رائد المنهج الغائي في البحث الأصولي، وهو منهج يغيّر المنهج اللغوي في تفسير النص التشريعي، بل لا نعدو الحقيقة إذا قلنا: إن الإمام الشاطبي هو الأصولي الوحيد الذي وفي بحث موضوع المقاصد حقه من الاستدلال، والاستنتاج، والتأصيل والتفريع.

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، كلاً على حدة، فى بحث مستقص جامع مستقل، فضلاً عن التنسيق بين أحكام المسألة الواحدة، وتبين الفكرة العامة التى تنظم تلك الأحكام، وما تقوم عليه من ضوابط، وإنما اكتفوا بالتعداد الجزئى لفروع الفقه السياسى غالباً، تعداداً غير متكامل، ولا مستوف، ولا مقترن بالفكرة العامة الموجهة، 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 التجزئى إلى التنظير والتفصيل هو الكفيل بتطوير الفقه؛ لأنه يوفر آنذاك منطلقات آمنة وواضحة للمجتهد والناقد الفاحص معاً، بل وللسائل أيضاً، 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 مفرقاً موزعاً، فهو صاحب منهجية نظيرية واضحة، إلا أنه شتتها، أو اكتشفها تباعاً، 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 تنضح 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.

وانظر إلى صنيع الغزالي في تقسيم القضايا إلى ضرورات وحاجيات وتحسينات، 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 مسطوراً بفصّه^(١) ونصه أبداً، ولا يُقدر على نقله، وهو موجودٌ فيما نص من القواعد ضمناً على سبيل الاندراج، يتفطنُ لاندراجه آحاد الفقهاء دون عامتهم)^(٢).

ويمكن صرف كلامه إلى القواعد الأصولية والقواعد الفقهية معاً، أننا نجد في 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 أيضاً.

وهى المسائل التى يشبه بعضها بعضاً، فيصير مفادها قاعدة.

وقد وردت فى كتاب عمر لأبى موسى رضي الله عنه، 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 النظر قد شارك أصله ولو بوجه واحد، فالنظر أعم من الشبيه، والنظر قد لا يكون متشابهاً من كل وجه.

وهكذا، فإن الذى جرى هو تدوين الفروق أولاً، والقواعد الفقهية ثانياً، ثم جمع 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 السبكي تكون في أن (يجتذب الفرع أصلاً، ويتنازعه مأخذان، فيُنظر إلى أولاهما وأكثرهما شبهاً، فيلحق به) ^(١).

وأخرى 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 في القواعد الفقهية: كتاب ابن اللحام الحنبلي، وكتاب ابن رجب الحنبلي البغدادي ثم الشامي، وهو ممن أخذ عن ابن تيمية، وقد جردت كتابيهما فما وجدت شيئاً يقتبس لفقه الدعوة في الأول، وفي الثاني قليل.

لكن اقتبست أشياء نافعة من كتاب «الأشباه والنظائر» للإمام زين الدين بن نجيم، فقيه القرن العاشر، وهو (من أجل الكتب المؤلفة في بابيه لدى السادة الحنفية، في تأصيل القواعد وتخريج الفروع عليها، وإبانة ما يدخل فيها وما يخرج عنها، وهو من أحسن كتب التفقيه للمتمكنين في العلم والتحصيل، إذ يولّد في ذهن المتفقه التأصيل والتعليل، فقراءته ثمرة للمتفقه المتأهل أفضل الثمرات) ^(٢).

وكتاب السيوطي مماثل، إلا أن أمثلته من فروع الفقه الشافعي.

ما هي القواعد الفقهية؟

القاعدة - في تعريف الجرجاني -: (هي قضية كلية منطبقة على جميع جزئياتها).

لكن لوجود استثناءات وشذوذ: مال الفقهاء إلى الاحتياط في التعريف، فقالوا مثل

قول تاج الدين السبكي:

(هي الأمر الكلي الذي 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 لعلي الندوي ٦٤، وأحال على مخطوطة الأشباه والنظائر للسبكي، ورقة ١١٧.

(٢) لعبد الفتاح أبي غدة رحمه الله من مقدمته لكتاب شرح القواعد الفقهية لأحمد الزرقا ٢٠.

كما عند الحموى شارح الأشباه والنظائر لابن نجيم.

ووصفها المقرئ 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 تعريفاً أجود، فقال بأنها:

(حكم شرعى فى قضية أغلبية يُعرف منها أحكام ما دخل تحتها).

واقترح تعريفاً آخر أيضاً، أنها:

(أصل فقهى كلى يتضمن أحكاماً تشريعية عامة من أبواب متعددة فى القضايا التى تدخل تحت موضوعه) ^(١).

والمعانى واضحة جداً لمن جمع بين هذه التعريفات جميعاً فى ذهنه واستحضر مراد الفقهاء من كل منها، وفى ذلك كفاية.

والفرق بين القاعدة والضابط الفقهى ما ذكره ابن نجيم وغيره: (أن القاعدة تجمع فروعاً 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، وتخرجيها على أصول تم وضعها وأحكم نسجها فى القرون الأولى. وبجهود دائبة متواصلة فى هذا المجال مع تعاقب العصور: أضحى للفقه كيان محكم شامخ البنيان موطن الأركان.

وبجانب التدوين والتفريع: نهج الفقهاء مناهج مختلفة وأساليب متنوعة فى إبراز الفقه الإسلامى، وأوجدوا فنوناً 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 التي بذلت في خدمة الفقه على امتداد التاريخ: تمثلها كتب أصول الفقه ومصادر الفقه التي تصدى فيه الأصوليون والفقهاء لبيان الأصول وذكر الفروع على أنماط مختلفة).

فإن المجموعة الأولى من التراث الفقهي تتكون من مصادر أصول الفقه، وهي تبحث عن مناهج الاستنباط وطرق الاستدلال التي تعصم الفقيه عن الوقوع في الخطأ والعتار، ففي ضوئها يسير الفقيه في نهج سديد، وتقوم تلك الأصول القويمة بمثابة ميزان توزن به الأحكام الفقهية، وقد تضمنت تلك الكتب شيئاً كثيراً من الأحكام الفقهية بجانب أنها تتناول الأصول وتصور اتجاهات الفقهاء في البحث عن المسائل.

والمجموعة الثانية: تتألف من الفروع الفقهية أو المسائل التفصيلية المأخوذة من الكتاب والسنة وآثار الصحابة والتابعين، والتي استثمارها الفقهاء عن طريق إعمال القياس، والتعليل، والنظر في مقاصد الشارع الحكيم. وقد تكدست هذه الثروة الشمينية، ودونت في كتب فقهية كثيرة.

وكان من تنوع تلك الفروع المتكاثرة المتزايدة وثمرتها: وجود القواعد الفقهية وبروزها فناً مستقلاً إلى الساحة العلمية، فإن الفقهاء - بعد إجمالة النظر في نصوص الكتاب والسنة، واستقراء تلك الفروع الفقهية، وعن طريق استنباط المناط وتحقيقه في كثير من الأحيان - استنتجوا هذه القواعد الجامعة التي احتلت مكاناً مرموقاً بين الفنون الفقهية الأخرى، التي نشأت وترعرعت في حدود القرن الرابع الهجري^(١).

والقواعد الفقهية كما يصفها فقيه الشام الشيخ مصطفى الزرقا رحمته الله: (تعايير فقهية مركزة، تعبر عن مبادئ قانونية، ومفاهيم مقررة في الفقه الإسلامي، تبنتها المذاهب الاجتهادية في تفريع الأحكام، وتنزيل الحوادث عليها، وتخريج الحلول الشرعية للوقائع)^(٢).

(فهذه القواعد: صيغ إجمالية عامة من قانون الشريعة الإسلامية، ومن جوامع الكلم المعبر عن الفكر الفقهي، استخراجها الفقهاء في مدى متناول من دلائل النصوص

(١) لعل أحمد الندوى في القواعد الفقهية ٢٣، ٢٤.

(٢) مقدمة الشيخ لكتاب والده أحمد الزرقا: شرح القواعد الفقهية.

الشرعية، وصاغوها بعبارات موجزة جزلة، وجرت مجرى الأمثال في شهرتها ودلالاتها في عالم الفقه الإسلامي، بل في عالم القانون الوضعي أيضًا، فكثير منها تعبر عن مبادئ حقوقية معتبرة ومقررة لدى القانونيين أنفسهم؛ لأنها ثمرات فكر عدلي وعقلي ذات قيم ثابتة في 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 في مختلف الأبواب)^(٢).

(فالطالب في دراسته الشرعية أو القانونية: إذا تلقى هذه القواعد، وتفهم جيدًا مدلولاتها ومدى تطبيقاتها، ووقف على مستثباتها) (ثم تفهم الأسباب الفقهية التي قضت بقطع الفرع المستثنى عن قاعدته الظاهرة، وإحاقه بقاعدة أو أصل آخر: يشعر ذلك الطالب في ختام دراسته لهذه القواعد وشروحها كأنها وقف فوق قمة من الفقه تشرف على آفاق مترامية الأطراف من الفكر الفقهى نظريًا وعمليًا، ويرى امتداداته التطبيقية في جميع الجهات)^(٣).

ثم (إن في هذه القواعد تصويرًا بارعًا، وتنويرًا رائعًا للمبادئ والمقررات الفقهية العامة، وكشفاً لآفاقها ومسالكها النظرية، وضبطاً لفروع الأحكام العملية بضوابط تبين في كل زمرة من هذه الفروع وحدة المناط، وجهة الارتباط برابطة تجمعها، وإن اختلفت موضوعاتها وأبوابها).

ولولا هذه القواعد لبقيت الأحكام الفقهية فروغًا مشتتة قد تتعارض ظواهرها دون أصول تمسك بها في الأفكار، وتبرز فيها العلل الجامعة، وتبين اتجاهاتها التشريعية وتمهد بينها طريق المقايسة والمجانسة)^(٤).

(١)، (٢)، (٣) مقدمة الشيخ لكتاب والده أحمد الزرقا: شرح القواعد الفقهية.

(٤) من كتاب المدخل الفقهي العام، نقلًا عن مقدمته لكتاب أبيه في القواعد / ٣٥.

وقد (تكونت مفاهيمها وصيغت نصوصها بالتدرج في عصور ازدهار الفقه ونهضته على أيدي كبار فقهاء المذاهب من أهل التخريج والترجيح، استنباطاً من دلالات النصوص التشريعية لعامة، ومبادئ أصول الفقه، وعلل الأحكام، والمقررات العقلية)^(١).

وقد (كانت تعليقات الأحكام الفقهية الاجتهادية، ومسالك الاستدلال القياسي 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 مفتوحاً للإضافة إليها، وسيبقى، ولذلك ولجناه محاولين اكتشاف قواعد تليق لفقه الدعوة، نستعيرها من شوارد كلام الفقهاء، كما سيتبين في فصول لاحقة.

إذن، فوظيفة القواعد الفقهية وظيفة شريفة عظيمة، والذي يدرسها - كما يقول الأستاذ مصطفى الزرقا - دراسة وافية سيشعر (أنه قد ملك ملكة فقهية راسخة، وأنه قد أصبح على ذروة عالية يرى منها كيف تشعب خطوط الفكر الفقهي في معالجة القضايا والنوازل من أي موضوع كانت، وكيف يسير الفكر الفقهي من عاصمة مسالكه ومركزها الرئيسي، وهو مقاصد الشريعة ونصوصها الأساسية)^(٣).

مدى حجية الاستدلال بالقواعد!!

أصول الفقه هي أدلة عامة.

وقواعد الفقه هي أحكام عامة.

هذا هو حاصل كلام ابن تيمية^(٤) وغيره.

وقد سرى مثل هذا التمييز إلى بحوث المعاصرين، فعند مصطفى الزرقا أن القواعد الفقهية (هي مفاهيم ومبادئ 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 أصولاً علمية لهم يقيسون بها، ويننون عليها، ويعللون بها) (وهي غير أصول الفقه التي هي علم يقرر الطريقة العلمية في تفسير النصوص وفهمها والاستنباط منها)^(١).

ولست أرى فرقاً بين الوصفين.

وعلى هذا النحو من التفريق جرى فقهاء آخرون، وأثبتوا فروقاً بين القاعدة الأصولية والقاعدة الفقهية، من أن القاعدة الأصولية وسط بين الأدلة والأحكام، وهي ضابط للاستنباط الصحيح، وتنطبق على جميع جزئياتها، والقاعدة الفقهية موضوعها فعل المكلف، وتنطبق على أغلب الجزئيات، ويرد عليها الاستثناء، في فروق أخرى أوضحها أن القواعد الأصولية هي قواعد مقررة قبل الأحكام التي تستنبط منها، فهي خارج الأحكام ومنفصلة عنها، لكنها توصل إليها، بينما القواعد الفقهية هي ظواهر مرصودة داخل مجموعة الأحكام.

وهذا منطق صحيح، لا يسع من يبتغى الدقة في الكلام إلا أن يعترف بصوابه، ولكن ما جدوى ذلك؟

أنا أرى أنه لا جدوى، وأرى أن القواعد الفقهية تقرر معاني يمكن للمجتهد أن يتخذها أساساً في الاستنباط والتأويل والتعليل، فهي دليل من أدلة الاستنباط إذن، سوى أن مساحتها أضيق.

وأى عيب في أن تكون الأحكام المتماثلة المشتركة في علل متقاربة والمستندة إلى دليل أصولي دليلاً بدورها طالما أن النتيجة واحدة؟

أنا أرى أن القواعد الفقهية تعين الفقيه على الاستنباط والإفتاء كمثال إعانة القواعد الأصولية، سواء بسواء، وبين العلمين تداخل قوى وتبادل للدور، وتكامل واضح، والتفريق أقرب إلى التكلف والتنطع والوقوف عند ما لا طائل تحته، وتكملها معاً: معرفة نظرية المقاصد الشرعية العامة، وهذه الثلاثة - مع الملكة والذكاء واستحضار النصوص والعلم بالواقع -: يستطيع المفتي أن يجتهد ويفتى بفتواه. هي جميعها آلات اجتهادية، وغاية ما في الأمر أن آلة ولدت آلة أخرى تقوم بمثل دورها أو تقاربه، وليس في ذلك

(١) لمصطفى الزرقا في المدخل الفقهي العام مما جعله مقدمة لكتاب أبيه في 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 عامًا 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 كالمخصوص بصيغة عامة، فكيف يحتاج إلى صيغة خاصة بمطلوبه؟)^(٢).

وهذا كلام مهم جدًا وواضح جدًا في تأييد كون القواعد الفقهية من أدلة الشرع التي يمكن للمجتهد أن يرجع لها حين الاستنباط.

أما قول أهل الوسائيس 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 تزلز مكانة القياس والاستصلاح والنصوص.

وكنتم قد توقفت طويلاً عند نفى أهل الأصول أن تكون القواعد الفقهية دليلاً من أدلة الاستنباط، وتأملت نفهم 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 ٣٠٤/٢.

لكن حماسى الشديدة للقواعد الفقهية مالت بى إلى مخالفتهم، إنما على وجل وخوف؛ لسطوة علم الأصول، لكنى لما رأيت الدرني يثنى في 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 للملائم 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 العلة في مظان كثيرة تجعل من الاطراد (جنسًا) لأفراده التى هى تلك المظان، فيكون القياس في ما لم يرد في نصوص الشرع مما هو من نفس الجنس، مثل: التخفيف بسبب الحرج، الذى اطراد في 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 العلة 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 في أحكامهم على الاستناد إلى شيء 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^(١).

وهل لم يرد الاستثناء على القياس في صورة الاستحسان، أو على الاستصلاح في صورة سد الذرائع؟

كلام كان الزرقا يدارى به تشنجات المقلدين فيما أرى!

(١) عن مقدمته لكتاب أبيه في 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 و رابط للفروع دليلاً من أدلة الشرع. ثم إن معظم هذه القواعد لا تخلو من المستثنيات، وربما كانت المسألة التي يراد حكمها من المسائل المستثناة).

(إنما هي شواهد يُستأنس بها في تخريج أحكام القضايا الجديدة على المسائل الفقهية المدونة).

استدرك على ذلك استدراكاً صحيحاً فقال:

(ينبغي 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 أصلاً، لعدم تعرض الفقهاء لها، ووجدت القاعدة التي تشملها، فيمكن عندئذ استناد الفتوى والقضاء إليها، اللهم إلا إذا قُطع أو ظُنَّ فرق بين ما اشتملت عليه القاعدة وهذه المسألة الجديدة)^(١).

فلا تستبدن بك الوسوس أخى، ودع أهل التقليد، ووازن باستقلال.

والذى يجعلنى فى هذا الوطن أناضل هذه المناضلة وأنافع هذه المنافعة فى إثبات حجية القواعد الفقهية: أن فقه الدعوة والسياسة قليل الموارد والنصوص، فكلما كثرتنا موارد وأدلته ونوعاتها: قربناه من الثراء والوفاء بحاجات الدعوة الاجتهادية فى مواقفها وخططها وتربيته، وبحاجات الدولة الإسلامية فى سياساتها التى تسلكها فى عالم معقد متعارض المصالح تؤثر فيه معاهدات دولية وقرارات عليا، ما كان المسلم طرفاً 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 أيضاً 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 أثراً: قاعدة: «الأمور بمقاصدها»، وهى معنى حديث «إنما الأعمال بالنيات».

ويشهد لهذا الحديث: حديث «رُب قَتِيلَ بَيْنَ الصَّفَيْنِ، اللَّهُ أَعْلَمُ بِنِيَّتِهِ».

وحديث: «مَنْ قَاتَلَ لَتَكُونَ كَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعَلِيَا فَهُوَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ».

لكن مع الانتباه إلى أن النية الحسنة لا تشفع للفعل المخالف للشرع، إذ إن المطلوب أن تكون أعمالنا خالصة لله وصواباً وفق شرع الله، معاً.

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 مهدي، وابن المدينى، وأبو داود، والدارقطنى، وغيرهم، على أنه ثلث العلم، ومنهم من قال: ربعة.

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 بين والحرام بين»^(١).

وقاعدة «الأمر بمقاصدها» هذه: تختلف عن أصل مقاصد الشريعة، فإنها هنا في ملاحظة مقصد النص الواحد وإعماله وترجيحه على ظاهره اللغوي، أو ملاحظة مقصد فعل المكلف، بينما أصل المقاصد الشرعية يلاحظ ظواهر عامة في التشريع تتولى رعاية مقاصد معينة ونتعرف عليها عبر الاستقراء واطراد علل النصوص وورودها على نسق واحد أو متقارب.

ثم إنها قاعدة عظيمة، ولها في الفقه الدعوى مكانة كبيرة، فإنها تتجاوز أن يأسرها فقهاء الفروع إلى بيان أهمية النية في أعمال جزئية إلى أن تكون أساس الترجيح عند تعارض وسائل دعوية إدارية وتنظيمية مع المقاصد الكبرى للدعوة، من إشاعة التوحيد، والبشارة والندارة، وتمكين أحكام الشرع في 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 في نظام داخلي أو اتفاق: لزم الاجتهاد بترجيح المقصد، لكن بطريق نظامي أيضًا، من خلال فتوى لجنة مسماة سلفاً؛ لئلا يتطرق اتهام إلى قائد حيّره التعارض، فإن لم يكن ثم نص في لائحة نظام وإنها هو العرف فقط فإن الأمر أسهل، ومن قول الفقهاء في 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 وألغاه أو أحدث خللاً فيها، والتمثيل في فقه العبادات ما يكون من مساحة في الوضوء الذى هو وسيلة، إذا وجدت ضرورة، من أجل إتمام الصلاة التى هى مقصد، ويستطرد الأمر عندى فى الفقه الدعوى إلى تصنيف المقاصد درجات متفاوتة، 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 النفس والأموال على دعائها وعلى الآخرين. فوجودها خيرى، ونيتها صادقة فى تحقيق مصالح الدين والمسلمين، ودفع الأذى عنهم، ولذلك لا ضمان عليها فى

ذلك، والقول بعدم إمكانية الوقوف على حقيقة جميع الرجال الذين يدعون إنشاء دعوة وبارسون العمل لا يبطل هذا التطبيق الدعوى لهذه القاعدة الفقهية، إنما يجزئنا 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؛ قياساً 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 أصلاً، أو قصد القتل، ولكن أراد غير المقتول فأصاب المقتول، فإنه لا يقتص منه في شيء من ذلك بل تجب الدية^(١).

وشاهدنا من هذا الشرح: سقوط القصاص إذا لم يكن المقتول مُعَيَّنًا في ذهن القاتل أو الأمر 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 الدعوى لا تحكمه قاعدة المقاصد هذه فقط، وإنما تحكمه قاعدة سقوط العقوبة والضمان بالتأول، والدعوة متأولة، والسلف لم يضمّنوا 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 أوردتها أهل الأشباه والنظائر في سياق قواعدهم، كما عند ابن رجب في قواعد، وقصدت بذلك تنبيه طالب العلم الشرعى إلى أن شرح ظاهرة التقييد أوسع بكثير مما يظن، وأن هذا الفن لم يستوف الفقهاء كل القول فيه ضمن كتب الأشباه والقواعد، بل نثروها في كل كتبهم.

ومن أوائل الإشارات في تاريخ الفقه إلى هذه القاعدة ما نقله الشيباني من حديث الزهرى أنه قال: (وقعت الفتنة وأصحاب رسول الله ﷺ كانوا متوافرين، فاتفقوا على أنه

(١) شرح القواعد الفقهية للشيخ أحمد الزرقا ٥٣.

لا قَوْدَ في دم استُحِلَّ بتأويل القرآن، ولا حَدٌّ في فرج استُحِلَّ بتأويل القرآن، ولا ضِمانٌ في مال استُحِلَّ بتأويل القرآن، إلا أن يوجد الشيء بعينه فيرد على أهله^(١).

واستنبط الشيباني قاعدة عامة في ذلك فقال:

(لا حكم للمَنعة إذا تجردت عن التأويل، كما لا حكم للتأويل إذا تجرَّد عن المنعة)^(٢).

يُقصد بالمنعة تجمهر أهل البغى في 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 أراضي 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 أكد وأظهر.

ومن أورد هذه القاعدة: العز بن عبد السلام، إنما أوردتها في ثنايا الاستثناء من قاعدة الضمان، فقال: (مَنْ أَتْلَفَ 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 في تضمينه من التنفير عن الإسلام^(٣).

وكذلك: (ما يتلفه المرتدون في حال القتال، وفي تضمينه مع تحريره 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 في 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 فيبين أن أهل البغى والمرتدين إذا آذوا المسلمين، فالدماء والأذى هدر بعد توبتهم أو القضاء عليهم مادام هناك تأويل، كذلك مؤذى الأمر بالمعروف لا يعوضه إذا تاب^(٢).

ثم كرر ذلك فقال: (فالأمر الناهي إذا نيل منه وأوذى، ثم إن ذلك المأمور المنهى تاب وقبل الحق منه: فلا ينبغي له أن يقتصص منه ويعاقبه على أذاه، فإنه قد سقط عنه بالتوبة)^(٣).

ثم قال:

(فالمأمور المنهى إن كان مستحلاً لأذى الأمر الناهي، كأهل البدع والأهواء، الذين يعتقدون أنهم على حق، وأن الأمر الناهي لهم معتد عليهم، فإذا تابوا لم يعاقبوا بما اعتدوا به على الأمر الناهي)^(٤).

(ولهذا كان جمهور العلماء - كأبي حنيفة ومالك وأحمد، في أصح الروايتين، والشافعي - في أحد القولين - على أن أهل البغى المتأولين لا يضمنون ما أتلّفوه على أهل العدل بالتأويل، كما لا يضمن أهل العدل ما أتلّفوه على أهل البغى بالتأويل، باتفاق العلماء.

وكذلك أصح قول العلماء في المرتدين، فإن المرتد والباغي المتأول والمبتدع كل هؤلاء يعتقد أحدهم أنه على حق، فيفعل ما يفعله متأولاً، فإذا تاب من ذلك كان كتوبة الكافر من كفره، فيغفر له ما سلف مما فعله متأولاً، وهذا بخلاف من يعتقد أن ما يفعله بغى وعدوان، كالمسلم إذا ظلم المسلم، والذمي 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، الذي هو أحد أصحاب ابن تيمية، إلى هذه القاعدة في كتابه عن القواعد، فقال: (الطائفة الممتنعة عن حكم الإمام، كالبغاة لا يضمن الإمام وطائفته ما أتلّفوه عليهم حال الحرب، وفي تضمينهم ما أتلّفوه على الإمام في تلك الحال روايتان، أصحهما: نفى الضمان؛ إلحاقاً لهم بأهل الحرب).

وأما أهل الردة إذا لحقوا بدار الحرب، أو اجتمعوا بدار منفردين ولهم منعة، ففى تضمينهم روايتان. واختار أبو بكر عدم التضمين إلحاقاً لهم بأهل دار الحرب^(١).

وكذلك ابن القيم، أوردها في إعلام الموقعين فقال:

(والتأول مطيع لله مأجور، إما أجراً واحداً أو أجرين. والنبى ﷺ لم يؤاخذ خالداً في 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 في قتالهم في الفتنة. قال الزهري: 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 حاطب 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 السيوطي، موجزاً ما اشتهر عن سائر الفقهاء: (أن البغاة لا يتبع مدبرهم، ولا يذفف على جريهم، ولا يقتل أسيرهم، ويُرد سلاحهم وخيلهم إليهم، ولا يستعان عليهم بكافر)^(٣).

وهي آداب وأحكام أخذها الفقهاء من وصايا على رضي الله عنه لمن قاتل معه في صفين وقتال الخوارج.

(١) القواعد لابن رجب ٢٢٠.

(٢) إعلام الموقعين ٤/٨٩.

(٣) الأشباه والنظائر للسيوطي 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 افتتاحه، إذ لا يصدق اسم العقوبة على مثل ذلك، وإنما الوظائف تحكمها مقادير تحقق المصالح العامة، وليست هي من الحق المكتسب لأحد حتى يكون حرمانه منها عقوبة.

ومن التطبيق الدعوى لهذه القاعدة أيضًا: أن الدعوة تكون في موافقها بمنزلة الأمر بالمعروف، فمن آذاها ثم تمكنت وسيطرت، فتاب ودلت القرائن على توبته: وقفت منه الموقف إزاء المتأول، وغفرت له، لكن هذا الحكم تتنازعه آراء أخرى تقوم على رؤى مصلحة وغيرها، ويجوز أن تخرج الدعوة إلى عقوبة من آذاها عند رجحان النظر المصلحة في ذلك، وكان العز بن عبد السلام قد أشار إلى أن ما يتلفه البغاة على أهل العدل يضمنونه، في قول؛ 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 والشافعي أصلاً.

وكنا قد أشرنا إلى أن الاستعمال الأكبر لهذه القاعدة: ما تفتى به الدعوة نفسها من جواز ارتكاب القتل في جهادها وأمرها ونهيها وخطتها التغييرية لوروده على غير شخص معين، والعلة: التأول الحاصل منها في أن ذلك تقتضيه المصلحة الإسلامية، ولا أرى وجهًا لقول من يقول: إن هذا هو تطبيق عكسي للقاعدة، باعتبار أن الهدر إنما يكون من متضرر إذا وجد تأولا، وحالة الدعوة أنها تسبب الضرر للغير إذا أفتت نفسها. وسبب عدم توجه الاعتراض عندي أن الهدر لم يكن إزاء واقعة تاريخية انتهت ولن تعود، وإنما هو حكم قائم قابل للتكرار بتكرر الوقائع، ومعنى هذا أن الخارج الذي يخرج يعلم بهذا الحكم، ويحتّمى بالهدر الذي 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، وفي ذلك ما يميز 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 في تقرير رفع الإثم الدينى، وإما أن تكون الدعوة مصيبة في موقفها أو تكون مخطئة، فإن التأول لا يقوم شاهداً لها على الصواب بل تحكم ذلك موازنات مصلحة عديدة

شرحناها سابقاً، وجزمنا بخطأ من يغامر ويجازف ويتخطى الحسابات الواقعية ويوجز حلوله بطلقة متجاوزاً متطلبات المشروع الإسلامى الشامل.

قاعدة «الأصل فى الكلام الحقيقة، لا المجاز»

ومن القواعد المشهورة: أن (الأصل فى الكلام الحقيقة، لا المجاز)؛ لأن المجاز فرع فى الكلام، ومتخلف عن الحقيقة، (والحقيقة فى اللغة: الكلمة المستعملة فيما وضعت له فى اصطلاح التخاطب، كاستعمال لفظة القتل مثلاً فى إزهاق الروح) (والمجاز: هو استعمال الكلمة فى غير ما وضعت له، لقريئة)^(١) كما فى تعريفات الجرجاني.

و(المراد بهذه القاعدة أنه إذا كان للفظ معنيان متساوٍ استعمالهما، معنى حقيقى ومعنى مجازى، وورد مجرداً عن مرجح يرجح أحد المعنيين على الآخر: يراد به حيثئذ المعنى الحقيقى لا المجازى)^(٢).

(أما إذا وجد مرجح للمجاز فلا شك فى تقديمه على الحقيقة) و(يصار إليه أيضاً عند تعذر الحقيقة، أو تعسرهما، أو معارضة العرف والعادة لها)^(٣).

من تطبيقاتها الدعوية: أداء البيعة للقائد فى العمل الدعوى، فإنها تصرف إلى حقيقة معنى البيعة واشتمالها على وجوب الطاعة والولاء وإبطان النصيح، وليس إلى مجاز تحتمله لفظة البيعة، من الوعد بالاستقامة على أوامر الدين وأحكامه وعلى الأخلاق، أو البيعة على العمل كما يصفها البعض.

ومن معانى البيعة التى هى على الحقيقة: أنها تكون لشخص آدمى حى موجود، أو لأشخاص، ولا يجوز أن تصرف إلى ميت، ولا إلى موضوع العمل، فيقول المبايع الذى يبنى النقض: أنا بايعت على العمل للإسلام، ولم أباع أحدًا بذاته مشخصاً، فإن ذلك مجاز، ولا قريئة تصرف البيعة عن حقيقتها التى هى للأمر.

ومن المجاز فى هذا الموطن: صرف البيعة إلى أنها تنزل منزلة اليمين، وأن حالف اليمين إذا رأى أمراً خيراً مما حلف عليه: استدرك فنقض يمينه وأدى كفارة إطعام

المساكين، ويكون متحللاً من البيعة، وهذا هو اجتهاد الشيخ سعيد حوى رحمته الله، كتبه، وكان يقوله لنا، وهو اجتهاد خاطئ غريب، وهذه القاعدة وحدها كافية في بيان بعده عن الصواب وعن المنطق الفقهي الصحيح، وقد رأيت به بايع ليلاً، ونقض صباحاً، 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 ثم 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 كثيراً.

جمهرة أخرى من القواعد

وأود أن أكتفى بالقواعد الثلاث الآتية 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 صناعة الاجتهاد، وعلى من يروم الاجتهاد أن يجمع القواعد من مظانها فى كتب القواعد والأشباه والنظائر، ويستحضرها حين يريد أن يستنبط ويفتى.

لكن يلىق أن أذكر هاهنا بعض القواعد التى استقرت فى أذهان الناس على أنها بديهيات، ويفهمها كل مسلم، ولا تستدعى شرحاً 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.

* البيئة على من ادعى، واليمين على من أنكر.

* الثابت بالبرهان كالثابت بالعيان.

* المرء مؤاخذ بإقراره.

* العُرم بالغُرم.

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 ١٢٨٦ هـ، ثم صدرت قانوناً مدنياً شرعياً عاماً يطبق فى أرجاء الدولة منذ عام ١٢٣٩ هـ، وعنهما 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 يـؤدى إلى ظاهرة استمرار التقعيد

مثل هذا الكلام فى القواعد: يكسبنا قناعة بأن الذى يجدر بالمتفقه: أن يتوسع فى دراسة القواعد الفقهية (تفريعاً عليها، أو تعليلاً لها، أو تقييداً، أو استثناء منها، أو بياناً لفروق دقيقة بين مسائل متشابهة فى الظاهر قد أعطاها الفقهاء أحكاماً 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 تعليقاتها يذكرها الفقهاء استطراداً فى غير مظانها، فلا يراها الباحث إلا مصادفة حين يكون مهتماً بالبحث عن سواها، فمن لم يكن منتبهاً لاصطياد هذه الشوارد: تمر به عابرة وتغيب).

وقد وكّلت نفسى بحمد الله عن الدعاة إذ هم فى أشغالهم الخيرية، فجعلت نفسى صياداً أعمل لمصلحتهم، وركضت وراء الشوارد حتى وثقتها بعقال وقدتها أسيرة تركع بين يدى همم المتفقهين من دعاة الإسلام، تمنحهم الطاعة، وتبدي 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 في كتب القواعد والأصول، وأنا أعتبر عملي هذا من جملة التطوير الذي هُديتُ إليه، والله الحمد، وسيجدها إخواني الدعاة في بقية فصول الكتاب.

وأسمى بعضها «القواعد الفِراسية»، وهو اصطلاح استحدثته وجمعته من شتات موزع من فلتات ألفاظ الفقهاء ونوادير ملاحظاتهم، وأعني بها القواعد المأخوذة مفادها من فِراسة عامة في نمط جريان أحكام الشرع ومنطقها التعليلي من دون أن تبلغ في الوضوح في دلالتها مبلغ القواعد المشهورة، ربما، ولا يرتقى التعليل فيها إلى مبلغ تعليقات القياس القوى، وإنما هو الظن والتخمين واستصحاب قرينة التكثير والتقليل في إحصاء الأحكام المتقاربة، ومن هذه القواعد قاعدة «الذوق» التي أشار إليها الغزالي، وسيأتي شرحها، وقواعد وموازين قرآنية.

وكلما ازداد طالب العلم توغلاً في درب التمرن على الاستنباط: ازداد إيماناً بأهمية القواعد، ودورها في ضبط الاجتهاد، ويفهم عندئذ سبب ما جزم به القرافي من (أن كل فقه لم يخرج على القواعد فليس بشيء) ^(١).

وكلامه ينصرف إلى القواعد الأصولية والفقهية، معا.

وهو صادق ومصيب؛ فالاجتهاد الشرعي ليس من الرجم بالغيب، ولا هو صنعة عقلاني 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 تؤدي إليه، ومن لم يحط بكل ذلك ويتبع هذه الطرائق فليس بشيء، ولا قوله بشيء، ولا فقهه بسديد، وهذا الكتاب إنما هو محاولة لأن يكون فقه الدعوة الإسلامية وسياسة الدولة على شيء، بعيداً عن الارتجال ومجرد الخيال، وتعليم لجمهرة القياديين في الدعوة أن يكون قرارهم وتخطيطهم وموقفهم موزوناً بميزان الشرع والمنطق الفقهى، مقيداً بشروط واستدراكات وضعتها أجيال السلف الصالح لخصت بها تجربتها الاجتهادية، وأن لتكلف أن يتوقف

عن فتاوى الانتقام والتحريج والانغلاق كلما ناله ظلم أو سمع أنين إخوانه، كما أن لمستعجل أن يمتنع عن فتاوى التسهيل وسعة التأويل كلما وجد حرية ومجالاً، بل الخضوع للقواعد أولى، والصواب يفتأ يكون مع واقعي، متوازن، منهجي، منطقي، متوسط بين الإفراط والتفريط.

(١٣)

موازين قرآنية

تحتل الموازين القرآنية شطرًا واسعًا من القواعد التي لم يذكرها أصحاب كتب القواعد في كتبهم، أذهلهم عنها حصرهم موارد الأحكام القرآنية في خمسمائة آية، وهو قول صحيح إذا قصد به الأحكام الواضحة الجازمة، وأما الأحكام الخفية المستترة في ثنايا الآيات فهي كثيرة أيضًا، ويمكن أن تظهر لمن أطال التأمل والتدبر في القرآن، وهو واجب يوجبه قول الله تعالى: ﴿ أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا ﴾ [النساء].

قال القرطبي: (دلت هذه الآية، وقوله تعالى: ﴿ أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْرًا عَلَى قُلُوبٍ أَفْقَالُهَا ﴾ [محمد] على وجوب التدبر في القرآن ليعرف معناه، فكان في هذا ردّ على فساد قول من قال: لا يؤخذ من تفسيره إلا ما ثبت عن النبي ﷺ، ومنع أن يتأول على ما يسوغه لسان العرب. وفيه دليل على الأمر بالنظر والاستدلال وإبطال التقليد، وفيه دليل على إثبات القياس) (١).

وأول من نحى منحنى استنباط وجمع القواعد الفقهية العامة من القرآن: هو النبي ﷺ، وذلك لما وصف آية: ﴿ فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ﴾ [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 الذي ذكرته الآية. كذا في صحيح البخاري، في كتاب الجهاد منه.

فمعنى «الجامعة الفاذة» هو نفس معنى «القاعدة» أو «الأصل» أو «الميزان». وبذلك يكون النبي ﷺ أول فقهاء الأشباه والنظائر. فهو تعبير نبوى كريم يسن به التقعيد الأصولي والفقهى.

(١) تفسير القرطبي ٥/ ١٨٧.

قال ابن حجر:

(وسماها جامعة لشمولها لجميع الأنواع من طاعة ومعصية، وسماها فاذة لانفرادها في معناها).

ونقل ابن حجر عن ابن المنير شارح البخاري قال:

(هو استدلال بالعموم وإثبات لصيغته، خلافاً 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 في الدلالة) ^(١).

ولست أرى فرقاً بين معنى الأخذ بالعموم، ومعنى التعميد والتفريع على القاعدة.

وقد بين الشاطبي أن كل دليل شرعي، أو قاعدة كلية، إذا تكررت في مواضع كثيرة، واستشهد بها على معان أصولية أو فروعية، ولم يقترن بها تقييد ولا تخصيص، مع تكررها، وإعادة تقررهما، فذلك دليل على بقائها على مقتضى لفظها من العموم، كقوله تعالى: ﴿أَلَا نَزَرُ وَأَزَرُهُ وَزَرَ أُخْرَى﴾ [النجم] ^(٢).

* وهكذا غدت ﴿أَلَا نَزَرُ وَأَزَرُهُ وَزَرَ أُخْرَى﴾ [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: ﴿إِنْ فِرْعَوْنَ وَهَمَنَّ وَخُنُودُهُمَا كَانُوا خَاطِئِينَ﴾ [قصص]، إذ الجنديّة المستديمة قرينة على الطاعة والرضا في الغالب.

* ومن موازين القرآن: «عدم استواء الطيب والخبيث»؛ لقوله تعالى: ﴿قُلْ لَا يَسْتَوِي الْخَبِيثُ وَالطَّيِّبُ وَلَوْ أَعْجَبَكَ كَثْرَةُ الْخَبِيثِ﴾ [المائدة: ١٠٠].

(١) فتح الباري ٦/ ٤٠٥.

(٢) الاعتصام ١٠٤.

قال ابن العربي في تفسيرها:

(إن الحرام يؤذى في الدين، ويجب فسخه ورده، والحلال ينفع ويجب إمضاؤه ويصح تنفيذه.

قال الله تعالى: ﴿أَمْ يَجْعَلُ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ يَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ﴾ (٢٨) [ص].

وقال: ﴿أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ أَجْرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَنْ يَجْعَلَهُمُ اللَّهُ كَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَوَاءً مَحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ﴾ (٣١) [الجنائنة] (١).

فما اشتهر من أن الناس سواسية: لا يعنى الاستواء في المنزلة، بل ذاك معناه التسوية في 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: أظهر من خبيث يطفق يزنى ويرتع وللخمر يكرع.

* **وبنتى على ذلك ميزان: «امتياز المسلم»**. وبموجبه نفضل أنفسنا على الآخرين من المسلمين الذين ليست لهم صلاة مثل صلاتنا، ولا أفعال خير مثل أفعالنا، فإذا تزامت 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 في أمور كهذه.

من ذلك: خطبة الرجل المرأة على خطبة أخيه لها: الأصل فيها المنع للنهي 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 في فقه الدعوة يمكنه أن يفتى بأن مصالح الدعاة مقدمة على مصالح الفساق، ويستدل بمذهب القرافي الذى يوجب أن يكون:

(١) أحكام القرآن ٢/٦٩٦.

(٢) بداية المجتهد ونهاية المقتصد لابن رشد ٣/٢.

(سَدُّ خُلَّةِ الْوَلِيِّ الصَّالِحِ أَعْظَمُ مِنْ سَدِّ خُلَّةِ الْفَاسِقِ الطَّالِحِ؛ لِأَنَّ مَصْلَحَةَ بَقَاءِ الْوَلِيِّ وَالْعَالَمِ فِي الْوُجُودِ لِنَفْسِهِ وَلِلْخَلْقِ أَعْظَمُ مِنْ مَصْلَحَةِ الْفَاسِقِ) ^(١).

ومن تطبيقات ذلك: ما يكون عند العمل الإغاثي من تقديم العالم على الجاهل، والمتدين على الفاسق، والمصل على تارك الصلاة، والمحجبة على المترجعة، ما لم تنشأ مفسدة من هذا التفريق.

* ومن الموازين القرآنية: أنه ﴿مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ﴾ [التوبة: ٩١] أى: ما من سبيل إلى لومهم إذا تحلفوا عن أمر اضطراراً، ومعانٍ أخرى.

وتمام الآية هي قوله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَى الضَّعَفَاءِ وَلَا عَلَى الْمَرْضَى وَلَا عَلَى الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ مَا يُنْفِقُونَ حَرَجٌ إِذَا نَصَحُوا لِلَّهِ وَرَسُولِهِ مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ وَاللَّهُ عَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ ^(١١) وَلَا عَلَى الَّذِينَ إِذَا مَا أَتَوْكَ لِتَحْمِلَهُمْ قُلْتَ لَا أَحِدٌ مَّا أَحْمِلُكُمْ عَلَيْهِ تَوَلَّوْا وَأَعْيَيْنُهُمْ تَفِيضٌ مِنَ الدَّمْعِ حَزَنًا أَلَّا يَجِدُوا مَا يُنْفِقُونَ ^(١٢) [التوبة].

قال ابن العربي:

(يريد: من طريق إلى العقوبة على فعله؛ لأنه إحسان في نفسه، والحسن ما لم ينه عنه الشرع، والقبیح ما نهى عنه).

(وهذا عموم ممهّد في الشريعة، أصل في رفع العقاب والعتاب عن كل محسن).

وهي (أقوى دليل على قبول عذر المعتذر بالحاجة والفقر عن التخلف في الجهاد إذا ظهر له من حاله صدق الرغبة، مع دعوى المعجزة، كإفاضة العين وتغيير الهيئة، لقوله: ﴿تَوَلَّوْا وَأَعْيَيْنُهُمْ تَفِيضٌ مِنَ الدَّمْعِ﴾ [التوبة: ٩٢]، ويدل على أنه لا يلزم الفقير الخروج في الغزو والجهاد تعويلاً على النفقة في 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 الرازي منها أصل براءة الذمة، فقال في تفسيره: ﴿مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ﴾ [التوبة: ٩١]: - (هذا بعمومه يقتضي أن الأصل في حال كل مسلم: براءة الذمة، وعدم توجه مطالبة الغير عليه في نفسه وماله، فيدل على أن الأصل في نفسه حرمة القتل، إلا لدليل منفصل، والأصل في ماله: حرمة الأخذ، إلا لدليل منفصل، وأن لا يتوجه إليه شيء من التكليف، إلا لدليل منفصل).

فتصير هذه الآية بهذا الطريق أصلاً معتبراً في الشريعة في تقرير أن الأصل براءة الذمة (١).

ومن مكملات معنى هذه الآية في ميزانها هذا قوله تعالى: ﴿وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ﴾ [الأعراف: ٨٥]، أى: أن نعترف بما لهم من رصيد خيري قدموه يستحقون عليه الشكر والعرفان منا، إذ «لم يشكر الله من لا يشكر الناس» كما في الحديث الصحيح الذي صححه الشيخ الألباني.

كذلك من مكملاتها قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنْسُوا الْفَضْلَ 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 المعاني المتقاربة لتقرر أن أصل التعامل مع أهل الإحسان: هو ترجيحهم على غيرهم ممن لا إحسان لهم، أو ممن تكون درجتهم في الإحسان أقل، في الإمارات والتوليات إن تساوا في الشروط الأخرى، وأنهم إن كانت منهم هفوة: لم يعاقبوا، وإن وقعوا في تقصير أو إبطاء: لم يعاتبوا، إلا بالإنبياء ربها، وأمثال ذلك، وبهذا يفتى مفتي الدعوة، ويقضى حاكم المحكمة الدعوية، وهو سلوك القائد معهم أيضاً.

* وأقرب القواعد الأخرى إلى هذه القاعدة: قاعدة: «ملاحظة الوسع عند التكليف»، ويمكن أن تكون صياغتها التقينية في أن يقال: «وسع المرء معتبر عند تكليفه». وهي معنى الآيات الكريمة: ﴿لَا تُكَلِّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٣٣]، ﴿لَا

يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ ﴿البقرة: ٢٨٦﴾ ، ﴿لَا تُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [الأنعام: ١٥٢] ، ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَاءً أَتَنَهَا﴾ [الطلاق: ٧] .

فالأمير الشرعي لا يكلف أتباعه شيئاً على سبيل الإعانات 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 كثيراً من العنت المادى، كأن يرى القائد مسلك ترخص يعيبه عرف الناس فيأمر أتباعه به وهم كارهون، خوفاً من انشلام سمعتهم، والمواظ على أقوال الحكماء في مثل هذا الباب أكثر من آيات الأحكام، وفيها شرح أوفى. والأعراف القبلية في 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 في العرف شئ من جاهلية تصادم آداب الإسلام، وانظر أعراف القبائل في 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 في هذه الحالة بالتدرج وعدم الأمر بنقلة حاسمة بطفرة، كما يُنصح بترويح النفس من بعد شوط من الجِد، خوف الملل، والتجربة في ذلك أبلغ من التنظير.

نصر... وبراء... وولاء

* ومن الموازين القرآنية التى تعيننا فى الدعوة والسياسة: ميزان «نصر المسلم».

وهو فى قوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَسْتَنْصَرُكُمْ فِى الدِّينِ فَعَلَيْكُمْ النَّصْرُ﴾ [الأنفال: ٧٢].

قال ابن العربى: (يريد: إن دَعَا 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 أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ﴾ [الأنفال: ٧٣] (يعنى فى النصرة أو فى الميراث).

﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِنَ الدِّينِ وَنَحْنُ مِنْ شَيْءٍ حَتَّىٰ يُهَاجِرُوا﴾ [الأنفال: ٧٢].

(فإن ذلك عام في النصر والميراث، فإن من كان مقيمًا بمكة على إيمانه لم يكن ذلك معتدلاً به، ولا مثاباً عليه حتى يهاجر، ثم نسخ الله ذلك بفتح مكة والميراث بالقرابة، سواء أكان الوارث في دار الحرب أو في دار الإسلام، لسقوط اعتبار الهجرة بالسنة، إلا أن يكونوا أسراء مستضعفين، فإن الولاية معهم قائمة، والنصرة لهم واجبة بالبدن بالألا يبقى منا عين تطرف حتى نخرج إلى استنقاذهم إن كان عددنا يحتمل ذلك، أو نبذل جميع أموالنا في استخراجهم، حتى لا يبقى لأحد درهم)^(١).

وهذه من العزائم الشرعية الثقيلة في الحقيقة، لمكان الوجوب، لكن المسلمين في هذا الجيل نسوا هذه العزيمة بسبب خضوعهم لحكومات لا تبني سياستها وفق الموازين الشرعية، وحصل منهم تخاذل، أو تأول، أو اضطراب أحياناً بسبب تعقيدات الموقف الدولي، فصارت النجدة نادرة الوقوع، فمات عرق النصر في قلب الجيل المعاصر؛ بسبب النسيان أو بسبب الصدا من جراء التعطل الطويل، ولولا أن الدعاة يحملون هموم الأمة اليوم، ويأمرون بنصر المستضعفين لكان الخطب أكبر، وجميع الحكومات مشت على استياء في قضايا البوسنة وكوسوفو وبورما وكشمير وغيرها، ولربما فرطت وخذلت المستنصر كلياً، وكان في الأفغان شيء أحسن، ولكن إنما حصل بسبب التقاء المصالح الأميركية والأوروبية مع الجهاد، ولذلك تبدلت الموازين بعد هزيمة العدو.

وميزان «النصر» هذا مؤيد بآيات أخرى كثيرة، وأحاديث، وقصص بطولات عند السلف، وبقي عرق النصر عند المعتصم نابضاً رغم تخطيطات البدعة وإيهامها له، فانتفض حين سمع «وامعتصماه» وترك في عمورية شاهداً، وعلى الدعوة اليوم أن تجعل «النصر» واجباً من واجباتها، فيقوم جهاد عند الإمكان، أو تقوم إغاثة على الأقل، وتروج إعلامي للقضية، عند عدم الإمكان، وهذا ليس من الاقتراحات الخطئية، وإن كان كذلك، لكنه من أصول الإفتاء في فقه الدعوة، لأن التكليف الشرعي لهذا «النصر» أنه واجب، إلا أن تتراحم المصالح والواجبات والمفاسد، فيقوم للدعوة العذر، أو أن ينظر إلى جملة معارك المستضعفين اليوم في العالم الإسلامي في الاعتبار الدعوى على أنها معركة كبرى واحدة، فتنبني مواقف الدعوة عندئذ على علم التعبئة العسكرية وعلى الرؤية الإستراتيجية، فيحسب التقدم والهجوم والتوقف والانسحاب بميزان واحد على امتداد الجبهات كلها،

مثلاً يفعلها القائد الحربى، وعندئذ يجوز للدعوة أن تبنى خططها على تحقيق تقدم محلى يكون تمهيداً 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، وتسند الأجزاء الباقية مادياً وإعلامياً إذ هى فى طريقها إلى فلسطين عبر تمهيداتها المحلية.

*** ومن الموازين القرآنية: ميزان «البراء من الكافرين».**

وهو فى قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَخْذَوْنَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ أَبِئِنَّهُمْ عَنْ عَذَابِ آلِ الْعِزَّةِ فَإِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا﴾ [النساء].

*** وهذا الاستفهام الإنكارى واضح الدلالة على أن العلة فى التحريم: أنهم يتتبعون عند الكافرين العزة والنصرة والجاه والتمكين، ويتقنون بهم على المسلمين، وكل ذلك من الكفر أو النفاق القريب من الكفر، بحسب ما يصاحب ذلك من الاعتقاد والرضا بدينهم أو مجرد التقوى بهم.**

*** وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ﴾ [المائدة: ٥١].**

وهذا الحكم صارم جازم أن الذى يتولاهاهم يكون منهم، أى: خارج ملة الإسلام، إذا رضى.

*** وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَكُمْ هُزُوا وَلَعِبًا مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَالْكَافِرَ أَوْلِيَاءَ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّكُمْ مُؤْمِنُونَ﴾ [المائدة: ٥٧].**

*** وقوله تعالى: ﴿لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقْلَةً وَيَحْذَرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ﴾ [آل عمران: ٢٨].**

ومن أجمع الكلام فى ذكر الموازنة: كلام الرازى فى تفسيره وقوله ﷺ:

(اعلم أنه تعالى أنزل آيات كثيرة فى هذا المعنى.

* منها قوله: ﴿لَا تَتَّخِذُوا بِطَانَةً مِّن دُونِكُمْ﴾ [آل عمران: ١١٨].

* وقوله: ﴿لَا تَتَّخِذُوا قَوْمًا يُمُونُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَن حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾ [المجادلة: ٢٢].

* وقوله: ﴿يَتَّخِذُهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ﴾ [المائدة: ٥١].

* وقوله: ﴿يَتَّخِذُهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ﴾ [المتحنة: ١].

* وقوله: ﴿وَالْمُؤْمِنَتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾ [التوبة: ٧١].

واعلم أن كون المؤمن موالياً للكافر يحتمل ثلاثة أوجه:

- **أحدها:** أن يكون راضياً بكفره ويتولاه لأجله، وهذا ممنوع منه؛ لأن كل من فعل ذلك كمان مصوباً له في ذلك الدين، وتصويب الكفر: كفر، والرضا بالكفر: كفر، فيستحيل أن يبقى مؤمناً مع كونه بهذه الصفة).

- **وثانيها:** المعاشرة الجميلة في الدنيا بحسب الظاهر، وذلك غير ممنوع منه.

- **والقسم الثالث:** وهو كالتوسط 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 منهي عنه؛ لأن الموالاة بهذا المعنى قد تجر إلى استحسان طريقتيه والرضا بدينه، وذلك يخرج عن الإسلام، فلا جرم هدد الله تعالى فيه فقال: ﴿وَمَن يَفْعَلْ ذَلِكَ 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 يتولاهم دون المؤمنين، فأما إذا تولاهم وتولوا المؤمنين معهم: فذلك ليس بمنهي عنه. وأيضا فقله: ﴿لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ﴾ [آل عمران: ٢٨]: فيه زيادة مزية؛ لأن الرجل قد يوالى غيره ولا يتخذ موالياً، فالنهي عن اتخاذ موالياً 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^(١).

وقوله تعالى: ﴿فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ﴾ [آل عمران: ٢٨].

(فيه حذف، والمعنى: فليس من ولاية الله في شيء يقع عليه اسم الولاية، يعنى أنه منسلخ من ولاية الله تعالى رأساً، وهذا أمر معقول، فإن موالة الولي وموالة عدوه ضدان) (ويحتمل أن يكون المعنى: فليس من دين الله في شيء، وهذا أبلغ) ^(١).

والملاحظ في الرازي 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 الموالة السياسية واستنصار حكام المسلمين الضعفاء بدول الكفر القوية بحيث يكونون تبعاً لهم، ويبدلون من الولاء المقدار الكبير، ويتخلون عن استقلال قرارهم ليكون مجرد قرار تابع، والهدف صغير يتمثل فى حماية واستمرار حكمهم ولا يحقق من مصالح الأمة شيئاً، وهذا نفاق غليظ يقرب أن يكون كفراً، والندارة يجب أن تكون بليغة شديدة، بينما لا يزيد الرازى على أن يرى هذا التصرف منهياً عنه، وكأنه يجب سائلاً يبتغى أن يقوم بنزعة عائلية لساعة يوالى خلالها كافراً فيجيبه بالنهى. وهذه الظاهرة معروفة فى كلام العلماء الذين لم تكن لهم تجربة إصلاحية دعوية، يأتى كلامهم بلا حرارة وإن كان صحيحاً.

ومن أهم حشيات 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 الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَنَّهُدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ ءَاوُوا وَنَصَرُوا أُولَئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَهَاجَرُوا مَا لَكُمْ مِنْ وَلِيَّتِهِمْ مِنْ شَيْءٍ حَتَّى يَهَاجَرُوا وَإِنْ أَسْتَنْصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمْ النَّصْرُ إِلَّا عَلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ۝٧٢﴾ وَالَّذِينَ كَفَرُوا بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ إِلَّا تَفْعَلُوهُ تَكُنْ فِتْنَةٌ فِي الْأَرْضِ وَفَسَادٌ كَبِيرٌ ۝٧٣﴾ [الأنفال].

والمعنيان واردان وشكلاً أجزاء من التاريخ ظاهرة، ومن معاناة الأمة: معنى وجود الاستنصار، وخذل الأمة للمستضعف المستنصر، فحصل فساد وفتنة من الكفار على

المسلمين في صور استعمار وظلم ومذابح واستباحة أعراض وتجهيل وتجويع، مما يصدق عليه اسم الفساد الكبير.

ومعنى وجوب أن يكون حلف الكفار بينهم فقط، ﴿بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾ [الجاثية: ١٩]، وبراءة المسلمين من الانضمام إلى تلك الموالاة، فيحصل ألا يفعل المسلمون ذلك، ويدخلوا في الولاء لكافر قوى أو كطرف ضعيف في حلف أقوياء، فيستبد بهم الكفار، ويديروا المعارك بأموال المسلمين وأنفس المسلمين لمصلحتهم الإستراتيجية البعيدة المدى، ويكون الفساد العالمى الكبير، وفي التاريخ المعاصر شاهد.

لذلك ينبغي على مفتى الدعوة، والمفتى السياسى الإسلامى، أن يلحظا هذه الملاحظة عند الفتوى في هذه المعضلات، فإن جيل المسلمين الحاضر بحاجة إلى وعى.

إن إشاعة الوعى السياسى، وبيان تفاصيل أسوء الكافرين وضلالهم، في نظامهم القديم والجديد: هو أسلوب شرعى قرآنى علينا أن نواصله، وهو كامن في الآية الشرعية: ﴿وَكَذَلِكَ نَقُصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ لَّا تَسْتَعِينُ سَبِيلُ الْمُجْرِمِينَ﴾ [الأنعام]، وبذلك يبعد المرء عن المجرم، وهذا التبيين ميزان فقهي 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 في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا بَطَانَةً مِّن دُونِكُمْ لَا يَأُولُونَكُمْ خَبَا وَلَا وُدًّا مَا عَنِتُّمْ قَدْ بَدَتِ الْبَغْضَاءُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ وَمَا تُخْفِي صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ الْآيَاتِ إِن كُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [آل عمران]. وتأتى البطانة اليوم في صورة مستشار رسمى أو أكثر، خفية في الأغلب، ولكن الرئيس الإندونيسى عبد الرحمن واحد أصدر مرسوماً بتعيين كيسنجر اليهودى المشهور وزير خارجية أميركا الأسبق مستشاراً، وهو الآن حريص على خبالته، وخباله غثاء من المسلمين هناك، وأى خباله أعظم من أن أهل كل مقاطعة يشعرون 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 في الضراء كما يشاركهم في السراء.

ومن شواهد: قول الله تعالى: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ ٥٥ وَمَنْ يَتَوَلَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا فَإِنَّ حَرْبَ اللَّهِ هُمْ الْعُقُلُونَ ٥٦﴾ [المائدة].

ومنطق التزهيد في موالاته الكافر واضح لمن يريد أن يجعل القضية قضية حساية مصلحية قياسية، إذ يقول الله تعالى: ﴿بَلِ اللَّهَ مَوْلَاكُمْ ۖ وَهُوَ خَيْرُ النَّاصِرِينَ ١٥٠﴾ [آل عمران].

أى: أنكم إن أردتم أن ينصركم الكافر فهي صفقة خاسرة؛ لأن الله يمدكم بنصر أكبر من نصر الكافر، وليس شرطاً أن يكون هذا المدد في صورة غيبية ونجدة ملائكية حتى يشك ضعيف الإيمان بها ويستبعدوها، بل في صورة هداية قوم من المسلمين يوالونكم وينصرونكم، وهذا مشاهد في التاريخ الإسلامى: أنه ما تعفف مسلم ورفض التبعية وسلك طريق العزة والعلواء والشمم ورضى بالطريق الأصعب واستقل وجاهد: إلا وهام بمسلكه الأحرار، فيتحلقون حوله، ويهاجرون إليه، ويرتضون أن يكونوا جنوداً له، ويرخصون أرواحهم، فيوقن من يفهم جريان الأقدار وحركة الحياة وأسرارها أن الله هو الذى هدى قلوبهم وساقهم إليه، وأن الله يترجم نصرته الخفية في صورة أشخاص مشخصين تعرفهم، وليس في صورة الملائك فقط.

وفي الدعاء: ﴿وَأَجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ نَصِيرًا ٧٥﴾ [النساء].

وهذا مثل ذاك أيضاً، فإن تصور الولاية الربانية والنصرة الإلهية لن يكون إلا بأن يقذف الله في قلوب بعض عباده حناناً عليك، وتصديقاً 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، عليها تنقذه من الطوفان، وحساباته هي حسابات الحاسبة، فيضرب ويجمع وي طرح، فيرى أنه يكسب عشرين سنة بين الاستعانة وسيل العرم، فيستكثرها، فيضيف ظلام الولاء للكافر إلى ظلامه الأول وظلمه، ونحن حساباتنا حسابات الخلود الأخروية، والولاء لِعُباد 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 في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ وَمَا لَكُم مِّنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ أَوْلِيَاءَ ثُمَّ لَا تُنصَرُونَ﴾ [هود: ١١٣].

ويحتمل أن المراد بذلك الركون إلى الذين كفروا، وقد سمي 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 تهزه، كما هزّت الخفاف، فانطلى عليهم أمر الجلاف.

مصلح محسن مسارع مسابق... يقود الوطنى بشعار: «ادفعوا»

* ومن الموازين القرآنية التي يمكن أن تقترن بميزان الولاء والبراء وتكمله: ميزان: أن الحفاظ على الوطن فطرة، ورفع الظلم عن الأهل والأبناء، وأن ذلك لا ينافى نية العمل في سبيل الله؛ لعدم إنكار الله تعالى على قول بنى إسرائيل: ﴿قَالُوا وَمَا لَنَا أَلَّا نُقَاتِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَقَدْ أُخْرِجْنَا مِنْ دِينِنَا وَأَبْنَاءِنَا﴾ [البقرة: ٢٤٦]. لذلك ليست المثاليات التي يظنها البعض بواجبة، أولئك الذين يظنون وجوب عدم ازدواج هذا الشعور مع الجهاد في سبيل الله، وأنه يجب كمال التجريد للغاية بنوع من المبالغة، فهذه فطر لا يمكن نفيها، وفي مثل هذا التشدد فتح باب من الوسوسة واتهام النفس.

ومثل ذلك: رعاية الأولاد وارتداد المصالح لهم؛ لقوله تعالى حاكياً قوة الفطرة في ذلك: ﴿يُودُّ أَحَدُكُمْ أَنْ تَكُونَ لَهُ جَنَّةٌ مِّنْ نَّخِيلٍ وَأَعْنَابٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ، فِيهَا مِن كُلِّ الثَّمَرَاتِ وَأَصَابَهُ الْكِبَرُ وَلَهُ ذُرِّيَّةٌ ضُعَفَاءُ فَأَصَابَهَا إِعْصَارٌ فِيهِ نَارٌ فَاحْتَرَقَتْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ ﴿٣١﴾﴾ [البقرة]. والواضح أنه ليس أحد يودّ ذلك لذريته الضعفاء.

وتحدث القرآن عن قوم من المنافقين في غزوة أحد: ﴿وَقِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا فَنَاجُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَوْ ادْفَعُوا﴾ [آل عمران: ١٦٧] من باب المحاججة، أي: دافعوا عن أنفسكم وعيالكم وأموالكم وأرضكم إن لم تقاتلوا في سبيل الله. وسعود إلى هذا المعنى وتفسير هذه الآية في فصل لاحق، ويعيننا: أن ورودها في الجدل يومها فيه معنى جوازها وصدورها عن الفطرة، ولكن القتال في سبيل الله أعلى منها، والأعمال في منطق الفقه درجات ومنازل.

* ومن موازين القرآن: ترقب كثرة الفسق ونقض العهد من الكافرين؛ لقوله تعالى: ﴿كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِ الْكَافِرِينَ ﴿١٠١﴾ وَمَا وَجَدْنَا لِأَكْثَرِهِمْ مِنْ عَهْدٍ وَإِن وَجَدْنَا أَكْثَرَهُمْ لَفَاسِقِينَ ﴿١٠٢﴾﴾ [الأعراف]. وانظر كيف قدمت بريطانيا وعداً لشريف مكة، ثم ظهر أن معاهدة سايكس بيكو كانت قبل الوعود قد قسمت العالم العربي بين الدول الاستعمارية. وانظر الوعود الأميركية والتزام جانب إسرائيل في قصة الصلح.

* وسنة الإصلاح بين الناس سنة قرآنية، ندب الله لها في قوله تعالى: ﴿أَنْ تَبْرَأُوا وَتَتَّقُوا وَتُصْلِحُوا بَيْنَ النَّاسِ﴾ [البقرة: ٢٢٤].

والشفاعة الحسنة من جنس الإصلاح: ﴿مَنْ يَشْفَعْ شَفَاعَةً حَسَنَةً يَكُنْ لَهُ نَصِيبٌ مِّنْهَا﴾ [النساء: ٨٥].

وقال تعالى: ﴿لَا خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِّنْ نُّجُوهُمْ إِلَّا مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلَاحٍ يَبْتَغِ النَّاسَ﴾ [النساء: ١١٤].

وندب إلى الصلح في مواطن، منها: بين طائفتين تقتتلان، كما في سورة الحجرات، ومنها بين الأزواج: ﴿أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا وَالصُّلْحُ 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 قرآني آخر يحكم هذه الحالة: أن لا نزيد إحراج المتسامح صاحب العفو فنضغط عليه كثيرًا في التنازل، قياسًا على عفو ولي القتل، في قوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيَ الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ أَلَمُ الْخُرِّ بِالْخُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَى بِالْأُنْثَى فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَابْتِغَاءً بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءً إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ﴾ [البقرة: ١٧٨].

فهى وصية بالأداء بالإحسان بمناسبة القصاص، ولكن مفادها عام في كل التصرفات، لوحدة العلة.

ومن ذلك: عدم زيادة المشقة على المتعاقد إذا قرن عقده بفضل منه، وهو مشتق من قوله تعالى: ﴿أَنْ تَأْجُرَنِي ثَمَنِي حِجَجٍ فَإِنْ أَتَمَمْتَ عَشْرًا فَمِنْ عِنْدِكَ وَمَا أُرِيدُ أَنْ أَشُقَّ عَلَيْكَ﴾ [القصص: ٢٧].

والعقود الدعوية كلها فضل من الداعية المتعاقد؛ لأنها تقوم أصلاً على البيعة الرضائية، وهى محض فضل، فتكون الحسنى وعدم المشقة في التعامل معه، ويكون مفتى الدعوة وقاضيهما رحاء، والفضل لله تعالى أن هداانا للإيمان، وقذف في قلوبنا فقه البيعة، ولكننا نتحدث في 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 رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ أَنَّهُ مَنْ عَمِلَ مِنْكُمْ سُوءًا بِجَهْلَةٍ ثُمَّ تَابَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَصْلَحَ فَأَنَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [الأنعام: ٥٤].

وقوله تعالى: ﴿فَمَنْ تَابَ مِنْ بَعْدِ ظُلْمِهِ وَأَصْلَحَ فَإِنَّ اللَّهَ يَتُوبُ عَلَيْهِ﴾ [المائدة: ٣٩].

وقوله تعالى: ﴿إِلَّا مَنْ ظَلَمَ ثُمَّ بَدَلْ حُسْنًا بَعْدَ سُوءٍ فَإِنِّي غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [النمل: ١١].

لكن الإصلاح هنا ليس هو قول اللسان فقط، إذ الإصلاح مطلوب من المؤمن ابتداء قبل الإساءة، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا نُرْسِلُ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ فَمَنْ آمَنَ وَأَصْلَحَ

فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٤٨﴾ [الأنعام]، وقوله تعالى: ﴿إِنْ أَرِيدُ إِلَّا الْإِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ﴾ [هود: ٨٨]، فهو الإصلاح في العمل، والنية، وإنما التوبة تؤكد لكونه علامة عليها.

* بل الميزان القرآني يحث على ما هو أبعد من النية، والابتداء: يحث على المسارعة وحيازة سبق، وذلك قوله تعالى: ﴿وَلِكُلِّ وُجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيًا فَاسْتَفِوا الْخَيْرَاتِ﴾ [البقرة: ١٤٨]، والمسابقة تقتضي التبكير والتعجيل، ﴿وَعَجِلْتُ إِلَيْكَ رَبِّ لِتَرْضَى﴾ [طه]، والعجلة تضعه في الإسراع والسير الحثيث والقرار الجازم دون إبطاء: ﴿أُولَئِكَ يُسْرِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَهُمْ لَهَا سَابِقُونَ﴾ [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 حقوقاً، أو ترجيحاً عند التساوى، والمسارعة تدعو المفتي إلى تقصير آمد 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 الْأَلْوَابِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْعِظَةً وَتَفْصِيلاً لِكُلِّ شَيْءٍ فَخَذَهَا يَفْزَعُ وَأَمَرَ قَوْمَهُ بِأَخْذِهَا بِأَحْسَنِهَا﴾ [الأعراف: ١٤٥]، فكما أن الداعية يأخذ بالأحسن، فإن المفتي الدعوى 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 جلياً دورها في توجيه اجتهاد الفقيه الدعوى، فهو إن أراد الاجتهاد في واقعة: استحضرها جميعاً كقواعد فقهية يمكن أن يستنبط منها الفتوى، أو أن يقيس عليها، وتنفعه عند ذاك حتى الموازين القرآنية المشهورة على السنة الناس، كقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ [المائدة: ١]، وقوله: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ [المائدة: ٢]، وقوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ

يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا ﴿٥٨﴾ [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 الدعوى أيضًا إلى ميزانين إيمانين غيبين متقابلين متكاملين:

أولهما: أن الله سيمحق عمل الكافرين، **والثاني:** أن الله سيوفق المؤمنين، وأثارهما 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 العلى القدير ناصر المؤمنين ومخزي الكافرين، وإنما يدرك ذلك من له بصيرة إيمانية وقياس قلبى قبل القياس العقلى.

فأما ميزان محق عمل الكافرين فشواهد كثيرة، منها:

* قوله تعالى: ﴿وَأَنَّ اللَّهَ مُخْزِي الْكَافِرِينَ ﴿٢﴾﴾ [التوبة].

* وقوله تعالى: ﴿إِنَّهُمْ لَا يُفْلِحُ الْمُجْرِمُونَ ﴿١٧﴾﴾ [يونس].

* وقوله تعالى: ﴿إِنَّهُمْ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ ﴿١٣٥﴾﴾ [الأنعام].

* ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ﴿١٤٤﴾﴾ [الأنعام].

* والآيات: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُصْلِحُ عَمَلَ الْمُفْسِدِينَ ﴿٨١﴾﴾ [يونس].

* ﴿وَأَنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي كَيْدَ الْخَائِنِينَ ﴿٥٢﴾﴾ [يوسف].

* ﴿قَدْ مَكَرَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَآتَى اللَّهُ بُيُوتَهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ فَخَرَّ عَلَيْهِمُ

السَّقْفُ مِنْ فَوْقِهِمْ وَأَتَنَّهُمْ الْعَذَابُ مِنْ حَيْثُ لَا يَشْعُرُونَ ﴿٦٦﴾ ثُمَّ يَوْمَ الْقِيَمَةِ يُخْزِيهِمْ ﴿[النحل].

* ﴿وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا ﴿٨٢﴾﴾ [الإسراء].

* ﴿وَقَدْ خَابَ مَنْ افْتَرَىٰ ﴿٦٦﴾﴾ [طه].

* ﴿فَكَلَّا أَخَذْنَا بِذُنُوبِهِ فَمِنْهُمْ مَن أَرْسَلْنَا عَلَيْهِ حَاصِبًا وَمِنْهُمْ مَن أَخَذَتْهُ الصَّيْحَةُ وَمِنْهُمْ مَن خَسَفْنَا بِهِ الْأَرْضَ وَمِنْهُمْ مَن أَغْرَقْنَا وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُظْلِمَهُمْ وَلَكِن كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ [٤٠] [العنكبوت].

* ﴿جُنْدٌ مَا هَئِلَ لَكِ مَهْزُومٌ مِّنَ الْأَحْزَابِ﴾ [١١] [ص].

* ﴿أَمْ يَقُولُونَ نَحْنُ جَمِيعٌ مُنْتَصِرٌ﴾ [٤٤] سَيَهْرَمُ الْجَمْعُ وَيُولُونَ الذَّبْرَ [٤٥] [القمم].

* ﴿قُلْ كَفَى بِاللَّهِ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ شَهِيدًا يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالَّذِينَ آمَنُوا بِالْبَاطِلِ وَكَفَرُوا بِاللَّهِ أُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ﴾ [٥٢] [العنكبوت].

* ﴿وَلَا يَرْدُّنَّاسُهُ عَنِ الْقَوْمِ الْمُجْرِمِينَ﴾ [١٥٧] [الأنعام].

لماذا، وكيف يكون ذلك؟

* لأنهم يتبعون الشيطان، و﴿إِنَّ كَيْدَ الشَّيْطَانِ كَانَ ضَعِيفًا﴾ [٧٦] [النساء].

* ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّا أَرْسَلْنَا الشَّيَاطِينَ عَلَى الْكَافِرِينَ تَؤْزُهُمْ أَزًّا﴾ [٨٣] ﴿فَلَا تَعْجَلْ عَلَيْهِمْ إِنَّمَا نَعُدُّ لَهُمْ عَذَابًا﴾ [٨٤] [مريم].

* والغافل قرينه الشيطان: ﴿وَمَن يَعِشْ عَن ذِكْرِ الرَّحْمَنِ نُفِضَ لَهُ شَيْطَانًا فَهُوَ لَهُ قَرِينٌ﴾ [٣٦] [الرَّخُف].

* وهذا يسبب لهم الريب: ﴿وَأَزَابَتْ قُلُوبُهُمْ فَهُمْ فِي رَيْبِهِمْ يَتَرَدَّدُونَ﴾ [٤٥].

[التوبة].

* والطبع على قلوبهم فهم لا يفقهون: ﴿كَذَلِكَ نَطْعُ عَلَى قُلُوبِ الْمُعْتَدِينَ﴾ [٧٦] [يونس].

* فيعيشون تحت أثقال طبقات من الأوساخ الفكرية والأخلاقية: ﴿وَيَجْعَلُ الرَّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾ [١٠٠] [يونس].

* ويرزحون تحت وطأة الإرهاق النفسي والقلق: ﴿وَمَن أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا﴾ [طه: ١٢٤].

* ويحبب الله عنهم النور: ﴿وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَعَالَهُ مِنْ نُورٍ﴾ [٤٠] [النور].

* ويحاصرهم من جميع الجهات: ﴿وَجَعَلْنَا مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ سَدًّا وَمِنْ خَلْفِهِمْ سَدًّا فَأَغْشَيْنَاهُمْ فَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ﴾ [١] [يس].

* فيضعون خطة ويبرمون أمرا من السوء، يبرم الله أقوى منه: ﴿أَمْ أَمْرُؤَا آثَرَ فَإِنَّا مُبْرَمُونَ﴾ [٧٦] [الزخرف]، فكل خطة سوء: هناك لله خطة بمقابلتها تغلبها: ﴿إِنَّمَا بَغْيُكُمْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ﴾ [يونس: ٢٣]، ﴿وَلَا يَحِيقُ الْمَكْرُ السَّيِّئُ إِلَّا بِأَهْلِهِ﴾ [فاطر: ٤٣].

* فيلتمسون بعد الحصار وفشل الخطة المخرج، فيبين الله لهم طريق استدراج يلجونه فتكون متاهة: ﴿سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [٤٤] [القلم].

* فتصيبهم رهبة: ﴿وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ﴾ [الأحزاب: ٢٦].

* فينفذ الجنود عن الظالم ويتركونه وحيداً: ﴿وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ﴾ [البقرة: ٢٧٠].

* فيكون انتصار المسلم، وانتحار الظالم: ﴿فَارْسَلْنَا عَلَيْهِمْ سَيْلَ الْعَرِمِ﴾ [سبأ: ١٦]، ﴿وَمَزَقْنَاهُمْ كُلَّ مُمَزَقٍ﴾ [سبأ: ١٩].

* ويرتفع التكبير، وتقر أعين المؤمنين.

* وأما توفيق الصف المؤمن، وأن الله ينصره، فشواهد كثيرة أيضاً:

* أظهرها: قوله تعالى: ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ [النساء].

قال ابن العربي:

(هذا خبر، والخبر من الله سبحانه لا يتجاوز أن يقع بخلاف خبره، ونحن نرى الكافرين يتسلطون على المؤمنين في بلادهم وأبدانهم وأموالهم وأهلهم).

فقال العلماء في ذلك قولين:

أحدهما: لن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً في الحجة، فله الحجة البالغة.

الثاني: لن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً في الحجة يوم القيامة^(١).

لكن ابن العربي ضعف هذا المنطق وبيّن الوجه الأظهر من المعنى فقال وهو المحق:
(أما حمّله على نفى وجود الحجة من الكافر على المؤمن فذلك ضعيف؛ لأن وجود الحجة للكافر محال، فلا يتصرف فيه الجعل بنفى ولا إثبات.

وأما نفى وجود الحجة يوم القيامة فضعيف لعدم فائدة الخبر فيه، وإن أوهم صدر الكلام معناه؛ لقوله: ﴿فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَمَةِ﴾ [البقرة: ١١٣]، فأخّر الحكم إلى يوم القيامة، وجعل الأمر في الدنيا دولة، تُغلب الكفار تارة، وتغلب أخرى، بما رأى من الحكمة وسبق من الكلمة، ثم قال: ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً، فتوهم من توهم أن آخر الكلام يرجع إلى أوله، وذلك يُسقط فائدته.

وإنما معناه ثلاثة أوجه:

الأول: لن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً يمحوه دولة المؤمنين، ويُذهب آثارهم، ويستبيح بيضتهم، كما جاء في الحديث: «ودعوت ربي ألا يُسلط عليهم عدوّاً من غيرهم يستبيح بيضتهم، فأعطانيها».

الثاني: أن الله تعالى لا يجعل للكافرين على المؤمنين سبيلاً منه إلا أن تتواصوا بالباطل ولا تتناهوا عن المنكر، وتتقاعدوا عن التوبة، فيكون تسليط العدو من قبلكم، وهذا نفيس جداً.

الثالث: أن الله سبحانه لا يجعل للكافرين على المؤمنين سبيلاً بالشرع، فإن وجد ذلك فبخلاف الشرع^(٢).

قلت: أي: ليس في الشرع ثغرة يمكن أن يستعملها كافر لظلم مسلم، ويكون ظاهر الشرع مؤيداً له.

وقد حل بنا الثاني فكانت غلبة الكفر.

فمن أمر بالمعروف أهدي 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 في انتظاره. من ذلك قوله تعالى:

* ﴿وَكَانَ حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (٤٧) [الروم].

* ﴿إِنَّا لَنَنْصُرُ رُسُلَنَا وَالَّذِينَ ءَامَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ يَقُومُ الْأَشْهُدُ﴾ (٥١) [غافر].

* ﴿ثُمَّ نُنَجِّي رُسُلَنَا وَالَّذِينَ ءَامَنُوا كَذَلِكَ حَقًّا عَلَيْنَا نَجِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (١٠٣) [يونس].

* ﴿وَاللَّهُ غَالِبٌ عَلَى أَمْرِهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (٦١) [يوسف].

* ﴿وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَن يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾ (٤٠) [الحج].

* ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا 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 يُدْفِعُ عَنِ الَّذِينَ ءَامَنُوا﴾ [الحج: ٣٨].

ويمنح الله المؤمنين أنواعاً من الصفات الإيجابية التي ترجحهم في 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 المنطقي السليم: ﴿وَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا

الصَّالِحَاتِ وَءَامَنُوا بِمَا نُزِّلَ عَلَىٰ مُحَمَّدٍ وَهُوَ الْحَقُّ مِن رَبِّهِمْ كَفَّرَ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَأَصْلَحَ بَالَهُمْ﴾ (٢) [محمد].

* وهداية السبيل وحسن التخطيط والقرار الصائب: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ

سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾ (٦١) [العنكبوت].

* وهداية القلب ونورانيته وصدق الفراسة: ﴿وَمَن يُؤْمِنْ بِاللَّهِ يَهْدِ قَلْبَهُ﴾ [التغابن: ١١].

* والعلم، والسياسة، والهيمنة: ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ ۖ ءَاتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ﴾ [يوسف: ٢٢] .

* وثبات الجنان ورسوخ الموقف: ﴿وَرَبَطْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ إِذْ قَامُوا فَقَالُوا رَبُّنَا رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ لَن نَّدْعُوهُ مِن دُونِهِ ۚ إِلَٰهًا﴾ [الكهف: ١٤] .

* وطول الصبر: ﴿وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾ [البقرة: ٢٤٩] .

* عندئذ يُلهم الدعاء والاستغاثة بالله: ﴿فَدَعَا رَبَّهُ أَنِّي مَغْلُوبٌ فَانْتَصِرْ﴾ [القمر: ١٠] .

﴿رَبَّنَا أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا وَتَسَبَّحْ أَقْدَامَنَا وَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ﴾ [البقرة: ٢٥٠] .

* فتأتيهم البشرى: ﴿أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٦٢﴾ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ ﴿٦٣﴾ لَهُمُ الْبُشْرَىٰ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ ۚ لَا بُدَّ لِكَلِمَتِ اللَّهِ ذَٰلِكَ ۖ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ ﴿٦٤﴾﴾ [يونس: ٦٢-٦٤] .
ويكون النصر والتمكين بإذن الله.

إن استعراض مثل هذا الحشد من الآيات هو المنهج الإسلامي الصحيح لفهم قصة حركة الحياة، الموافق لقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِن مُّدْكِرٍ﴾ [القمر: ١٧] .

وفقيه الدعوة عليه أن يستحضر هذه الموازين الإيمانية أيضًا عند الفتوى، فلا يركن إلى الحسابات فقط فيفتي باقتحام إن وجد قوة، وبانسحاب إن رأى ضعفا، بل يشجع ويشجع، ويوقن بأن صف الكفار أو الفساق مخذول بإذن الله، وأن الله يدافع عن الذين آمنوا، إلا أن يجعل العقل السليم الانتصار مستحيلاً؛ لوجود تفاوت عظيم في العدد والاستعداد، لكن المسلم في الأحكام الشرعية الظاهرة مطالب أن يثبت أمام اثنين من الكفار، كما في سورة الأنفال، وهذه الأحكام الإيمانية الأخرى تجيز لفقيه الدعوة أن يفتي بابتناء الخطة على واحد مقابل ثلاثة، وواحد مقابل أربعة، وما قارب ذلك، إذا رأى في الصف الإسلامي تربية حسنة ووعياً، 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 في «ملاذ كرد» ستمائة ألف رومي 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 التي هي من الحق، والقائد الدعوى يبصر بنور الله، وأما التهور فمعروف شكله، والقلوب الحية تميزه، واقتحام المهالك منكر، ولكن الثقة بالله وبموازن القرآن جزء من الحق، وجزء من عدة الإفتاء في مواقف الدعوة.

والموازن القرآنية التي سردناها في الولاء والبراء والحسنى وسنة الإصلاح والمسارة في الخيرات وأمثالها كلها تصلح أن تكون قواعد فقهية، وإن لم يذكرها أهل الأشباه والنظائر، وتصلح أن يستند الإفتاء الدعوى إلى معناها ومنطقها؛ ليكون تجانس وتوافق بين اختياراتنا الفقهية الأحكامية التي ترسم خطتنا ومسيرتنا، وبين القدر الرباني السائر، فتكون سيطرتنا الإسلامية على حركة الحياة، من مقام الهيمنة: القبليّة، بالوصف الصحيح الواعي للواقع والإفتاء الدقيق للتحرك، والبعديّة، بالإخبارات، والتسييح، 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 لليهود، التي ربما تكون من بقايا النبوات، وذلك أن التحليل يُنبئ عن نضوج العمل الإسلامي في أقطار كثيرة، قد ينتهي 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 الإسلامي بدأ، والزعامات الإيمانية تترى، وتجمع الوعي ويعلو ذكرها، والاستعداد لا يلزمه أكثر من عقد سنين، ثم الأمر كله نشاز أصلاً وحدث في سنوات غفلة وفراغ، والموازن القرآنية تملأ القلوب ثقة وأملا، وما على فقيه الدعوة إلا أن يعظ بالعمل.... والتوكل.