في ظلال الإسلام

(١٧)

ضلالة فصل الدين عن السياسة

للإمام الأكبر الشيخ
محمد الخضر حسين

دراسة وتحقيق
الدكتور محمد عمارة

دار المعارف
تأسست ١٨٩٠

طباعة وتوزيع دار المعارف

الآراء الواردة فى هذا الكتاب تعبر عن وجهة نظر
المؤلف ولا تعبر عن وجهة نظر الناشر

تصميم الغلاف: دعاء عبد الواحد

تنفيذ المتن والغلاف
بقطاع نظم وتكنولوجيا المعلومات
دار المعارف

الناشر : دار المعارف - ١١١٩ كورنيش النيل - القاهرة ج. م. ع.
هاتف: ٢٥٧٧٧٠٧٧ – فاكس: ٢٥٧٤٤٩٩٩ E-mail: maaref@idsc.net.eg
http://gate.dar-elmarf.com

تمهيد

عن حياة الإمام.. وعلاقة الإسلام بالسياسة

ليست هذه بالترجمة المستفيضة لحياة الشيخ الفاضل محمد الخضر حسين.. وإنما هى «بطاقة» تجتهد لتكثف هذه الحياة الخصبة فى سطور..

- فمن أسرة جزائرية «شريفة»، يرتفع نسبها إلى الأمراء الأدارسة، بالمغرب، جاء والده.. ومن أسرة تونسية، اشتهرت بالعلم والفضل والتقوى - هى أسرة عزوز - جاءت والدته..
- وفى مدينة «نفطة»، من أعمال «الجريد»، بجنوب القطر التونسى، ولد شيخنا فى ٢٦ رجب سنة ١٢٩٣ هـ ١٦ أغسطس سنة ١٨٧٦م.. وفى «نفطة» كانت نشأته الأولى، التى تأثر فيها بأبيه، وبخاله السيد محمد المكى بن عزوز، الذى كان من كبار العلماء، وموضع احترام رجالات الدولة العثمانية يومئذ، والذى قضى الشطر الأخير من حياته فى الآستانة، تلبية لرغبة السلطان عبد الحميد الثانى [١٢٥٨ هـ - ١٣٣٦ هـ/ ١٨٤٢م - ١٩١٨ م].. وله مؤلفات علمية معروفة، وترجمة فى بعض كتب التاريخ...

وفى هذه النشأة الأولى، «بنفطة»، حفظ شيخنا القرآن الكريم، وألم بجانب من الأدب، والعلوم العربية، والشرعية..

- وفى الثانية عشرة من عمره [سنة ١٣٠٥ هـ سنة ١٨٨٨ م] انتقل مع أسرته إلى تونس العاصمة.. وبعد عامين [سنة ١٣٠٧ هـ سنة ١٨٨٩ م] التحق «بجامع الزيتونة»، المناظر، فى تونس والمغرب، للجامع الأزهر الشريف..

وفى الزيتونة تقدم الفتى فى تحصيل العلم، وظهرت أمارات نبوغه فى علوم العربية وعلوم الشريعة، وتجلى ذوقه الأدبى، فى الإنشاء وفى التذوق، حتى لقد طلبته الحكومة ليتولى بعض الخطط العلمية، قبل إتمام دراسته.. لكنه اعتذر عن عدم القبول لرغبة حكومة تونس الفرنسية!

- كانت رحلته الأولى، خارج تونس، إلى الشرق - ولما يزل طالبا - فزار طرابلس الغرب، فى ليبيا، سنة ١٣١٧ هـ سنة ١٨٩٩ م، فأقام بها أياما، ثم عاد إلى تونس، فلازم جامع الزيتونة.
- وفى سنة ١٣٢١ هـ سنة ١٩٠٣م نال شهادة العالمية، وأصبح من علماء الزيتونة.. وفى نفس العام الذى تخرج فيه من جامع الزيتونة أنشأ مجلة [السعادة العظمى]، التى كانت رائدة المجلات العلمية والأدبية فى بلاد الشمال الإفريقى يومئذ.. فلفت الأنظار إلى قلمه ولسانه.. فلقد كان خطيبا ومحاضرا إلى جانب كونه أديبا وشاعرا وكاتبا..
- وفى سنة ١٣٢٤ هـ سنة ١٩٠٥ م تولى قضاء مدينة بنزرت ومنطقتها، إلى جانب التدريس والخطابة بجامعها الكبير..
- وفى ١٧ ربيع الآخر سنة ١٣٢٤ هـ ٩ يونيو سنة ١٩٠٦ م ألقى فى نادى قدماء خريجى المدرسة الصادقية محاضرة عن «الحرية

فى الإسلام»، فكشف بها عن موقف فكرى ذى مغزى فى بلد يستبد بحكمه المستعمرون الفرنسيون؟!.. ثم ما لبث أن استقال من قضاء بنزرت، وعاد إلى تونس العاصمة، مدرسا بالمدرسة الصادقية، وكانت المدرسة الثانوية الوحيدة بتونس يومئذ.. وكان ذلك فى سنة ١٣٢٦ هـ سنة ١٩٠٨ م.. وفى العام التالى لتدريسه بالصادقية [سنة ١٣٢٧ هـ سنة ١٩٠٩م] تطوع للتدريس بجامع الزيتونة.. ثم أحيلت إليه مهمة تنظيم خزائن الكتب الخاصة بهذه الجامعة.. وتم تعيينه، رسميا، مدرسا بجامع الزيتونة.

- وفى سنة ١٣٢٥ هـ سنة ١٩٠٧م اشترك فى تأسيس «الجمعية الزيتونية».. ثم كلف بالخطابة فى «الخلدونية»..

وفى ١١ شوال سنة ١٣٢٧ هـ ٢٦ أكتوبر سنة ١٩٠٩م ألقى محاضرة فى نادى الجمعية الخلدونية عن «حياة اللغة العربية»... وفى العام التالى [سنة ١٣٢٨ هـ سنة ١٩١٠م] نظم قصيدة يدعو فيها علماء جامع الزيتونة إلى العناية بتنشئة جيل من الكتاب والأدباء والدعاة..

فوضحت مقاصده من وراء الدعوة إلى إحياء قيم «الحرية» و«العروبة» وأدوات «الكتابة» و«الخطابة» فى وطن يخضع لاستعمار ينهب خيراته ويستبد بمقدراته ويمسخ هويته العربية الإسلامية؟!..

- ولما قامت الحرب الطرابلسية فى ٥ شوال سنة ١٣٢٩ هـ ٢٩ سبتمبر سنة ١٩١١ م بين إيطاليا والدولة العثمانية، وزحفت الجيوش الإيطالية فاحتلت طرابلس وبنغازى، وقف الشيخ الخضر بقلمه ولسانه، ومن خلال مجلته [السعادة العظمى] يستفز الأمة لتقاوم

الغـزو الإيطالى، ويسـتنهض الدولة العثمانية اسـتخلاص الحق من غاصبيه.. ومن بيانه فى ذلك قصيدة مطلعها:

ردوا على مجدنا الذكر الذى ذهبا

يكفى مضاجعنا نـوم مضى حقبا!

- ثـم سـافر إلى الجزائر زائرا لأمهات مدنها، ومحاضـرا فيها.. وعاد إلى تونـس يواصـل دروسـه بالزيتونة، ونشـاطه فـى المحاضرات والخطابـة والكتابة فى الإصلاح الإسـلامى والنهضة العربية وإذكاء الروح الوطنية..
- وفـى هـذه الفـترة رفض رغبة الحكومـة ضمه إلى سـلك القضاء فى محكمة فرنسية؟!..
- وكان لابد من الصدام بين سعى الشيخ المناضل وبين سلطات الاستعمار الفرنسـى فى تونس، فوجهت هذه السلطات إليه فى سنة ١٣٢٩ هـ سنة ١٩١١ م تهمة «بث روح العداء للغرب، وبخاصة لسلطة الحماية الفرنسـية فى تونس».. فلما استشعر الشيخ الخطر على حياته، غادر تونس إلى الآستانة، بحجة الرغبة فى زيارة خاله السيد محمد المكى ابن عزوز، الذى كان يعيش هناك.. وكانت رحلته هذه إلى الآستانة، عـبر مصر، فدمشـق.. لكنه لم يلبث أن حـن إلى وطنه تونس، فعاد إليـه، عـبر نابولى، فى إيطاليا ونشـر أخبار رحلته هـذه.. وعينته الحكومـة عضوا بإحدى لجان التاريخ التونسـى.. لكن الجو الخانق الذى كان مفروضا على تونس من سلطات الاحتلال الفرنسى دعاه إلى الهجرة ثانية، فقصد إلى دمشق.. وفى طريقه إليها مرَّ بالقاهرة فلبث

فيها مدة وجيزة تعرف فيها على كوكبة من العلماء الأعلام المناضلين فى سبيل النهضة العربية والإحياء الإسلامى، منهم: الشيخ طاهر الجزائرى [١٢٦٨ هـ - ١٣٣٨ هـ/ ١٨٥٢م - ١٩٢٠ م] والسيد محمد رشيد رضا [١٢٨٢ هـ - ١٣٥٤ هـ/ ١٨٦٥م - ١٩٣٥م] والسيد محب الدين الخطيب [١٣٠٣ هـ - ١٣٨٩ هـ/ ١٨٨٦م - ١٩٦٩م] وأحمد تيمور باشا [١٢٨٨ هـ - ١٣٤٨ هـ/ ١٨٧١م - ١٩٣٠م].. وفى دمشق عين مدرسا للغة العربية فى المدرسة السلطانية سنة ١٣٣٠ هـ سنة ١٩١٢ م.. وخلال تلك الفترة سافر إلى القسطنطينية فوصلها يوم إعلان حرب البلقان «الروسية - العثمانية» - ذى القعدة سنة ١٣٣٠ هـ أكتوبر سنة ١٩١٢ م. ثم عاد إلى دمشق، ومنها سافر، بسكة حديد الحجاز، إلى المدينة المنورة سنة ١٣٣١ هـ سنة ١٩١٣ م.. ثم عاد إلى دمشق..

ومن دمشق إلى الآستانة، ولقى وزير حربيتها أنور باشا [١٢٩٩هـ - ١٣٤٠ هـ/ ١٨٨٢ م - ١٩٢٢ م] فاختاره محررا عربيا بالوزارة.. ولقد أتيحت له الفرصة ليلمس عوامل الفساد التى تفتك بمقومات الدولة العثمانية، فسجل ذلك شعرا فى قصيدته التى نظمها سنة ١٣٣٢ هـ سنة ١٩١٤ م، والتى يقول فيها:

أدمى فؤادى أن أرى الـ
أقلام ترسف فى القيود
فهجرت قوما كنت فى
أنظارهم بيت القصيد

وحسبت هذا الشرق لم
يبرح على عهد الرشيد
فإذا المجال كأنه
من ضيقه خلق الوليد!

● وفى سنة ١٣٣٣ هـ سنة ١٩١٥ م أرسله أنور باشا إلى العاصمة الألمانية برلين فى مهمة رسمية، فمكث بها تسعة أشهر، اجتهد خلالها أن يتعلم اللغة الألمانية... وعندما تحدث إليه المدير الألمانى للقسم الشرقى بوزارة الخارجية الألمانية، خلال صحبته بقطار ضواحى برلين، عن قول ابن خلدون [٧٣٢ هـ - ٨٠٨ هـ/ ١٣٣٢م - ١٤٠٦ م]: إن العرب أبعد الناس عن السياسة.. رفض هذا التفسير العنصرى لكلام ابن خلدون، ودافع عن العرب.. ونظم أبياتا قال فيها:

عذيرى من فتى أزرى بقومى
وفى الأهواء ما يلد الهذاء
سلوا التاريخ عن حكم تملت
رعاياه العدالة والإخاء
هو الفاروق لم يدرك مداه
أمير هز فى الدنيا لواء

ومن برلين عاد إلى الآستانة.. وما لبث أن ضاقت به، فحن إلى دمشق، وعاد إليها..

● وفى دمشق اعتقله السفاح أحمد جمال باشا [١٢٨٩هـ - ١٣٤٠ هـ/ ١٨٧٢م - ١٩٢٢ م] الحاكم العام فى سورية، فى رمضان سنة ١٣٣٤ هـ يوليو سنة ١٩١٦ م، لعدة أشهر، حتى أنقذه من السجن

تدخل وزير الحربية العثمانى أنور باشـا.. فغادر دمشق، بعد الإفراج عنه، إلى الآستانة، فأوفده أنور باشا، ثانية، إلى برلين سنة ١٣٣٥ هـ سنة ١٩١٧م، فالتقى فيها بزعماء الحركات الإسلامية هناك، من مثل الشيخ عبد العزيز جاويش [١٢٩٣ هـ- ١٣٤٧ هـ/ ١٨٧٦م - ١٩٢٩ م] والدكتـور عبـد الحميد سـعيد [١٢٩٩ هـ - ١٣٥٩ هـ/ ١٨٨٢م - ١٩٤٠ م] والدكتور أحمد فـؤاد [١٣٠٣ هـ - ١٣٥٠ هـ/ ١٨٨٦م - ١٩٣١ م]، ثم عاد، بعد فترة طويلة، إلى الآسـتانة.. ومنها رجع إلى دمشـق، وإلى التدريس فى المدرسـة السـلطانية بقية سنة ١٣٣٥ هـ وسـنة ١٣٣٦ هـ - سـنة ١٩١٧ م وسـنة ١٩١٨ م - فشرح لنجباء الطلاب كتاب ابن هشام [٧٠٨ هـ - ٧٦١ هـ/ ١٣٠٩ م - ١٣٦٠ م] «مغنـى اللبيب» فى علم العربية... وهو الشـرح الذى كان الأسـاس لبحثـه فى «القياس وشـروطه ومواقفه وأحكامه».. وهو البحث الذى طوره، فيما بعـد، كتابا نال به عضوية «هيئة كبار العلماء» بالجامع الأزهر.. وطبع سنة ١٣٥٣ هـ سنة ١٩٣٤م.

وفى سـنة ١٣٣٧ هـ سـنة ١٩١٨ م سافر من دمشـق إلى الآستانة، وكانـت الحرب العالمية الأولى فـى نهاياتها، ومنها توجه إلى ألمانيا للمرة الثالثة، فقضى بها سـبعة أشـهر.. وكانت نذر الزوال للدولة العثمانية تطل فى الأفق.. فعاد من ألمانيا إلى دمشق مباشرة!..

● وصادفـت عودته إلى دمشـق إقامة الحكم العربى بقيـادة فيصل بن الحسين [١٣٠٠ هـ - ١٣٥٢ هـ/ ١٨٨٣م - ١٩٣٣م] سنة ١٣٣٨ هـ سـنة ١٩١٩ م.. لكن الاحتلال الفرنسـى عاجل هـذا الأمل العربى سـنة ١٣٣٨ هـ سنة ١٩٢٠ م.. ففكر الشيخ، الذى هاجر من تونس المحتلة بالفرنسيين، فى العودة إليها بعد أن احتلوا دمشق أيضا!..

لكنه رحل إلى القاهرة وألقى بها عصا ترحاله الذى استمر عشر سنوات، فاستوطن القاهرة سنة ١٣٣٩ هـ سنة ١٩٢١ م.

- وفى القاهرة أعانه الاستقرار على الإنتاج العلمى المنظم، والنشاط الإصلاحى الدائم، فوضحت معالم نهجه فى التجديد والإصلاح، وتكونت من حوله حلقات الطلاب والمريدين، وأخذت تأثيرات علمه وإصلاحه تلفت إليه أنظار العلماء وطلاب الإصلاح..

ففى سنة ١٣٤٠ هـ سنة ١٩٢٢ م ألف رسالته «الخيال فى الشعر العربى».. واشتغل عدة سنوات فى التحقيق لكتب التراث بالقسم الأدبى فى دار الكتب المصرية.. وتجنس بالجنسية المصرية.. ثم تقدم إلى امتحان العالمية بالجامع الأزهر، فحصل عليها بجدارة، وأصبح واحدا من علماء الأزهر الشريف..

- ولم يكن التجنس بالجنسية المصرية، ولا الانخراط فى «هيئة كبار العلماء»، والاشتغال بالبحث والتحقيق.. لم يكن فى ذلك ما يعوق الشيخ الخضر عن مواصلة النهوض بمسئولياته وواجباته كعالم مسلم ومجاهد عربى.. وأيضا رعاية حقوق وطنه الأصلى تونس، وأشقائه الرازحين، بالمغرب، تحت نير الاستعمار الفرنسى.. فنهض الشيخ فى سنة ١٣٤٢ هـ سنة ١٩٢٤ م بتأسيس [جمعية تعاون جاليات إفريقيا الشمالية] لتكتيل وتحريك جهود أبنائها فى خدمة قضية تحرير هذه البلاد من الاستعمار.. ولقد كانت هذه الجمعية مكان اللقاء والتعاون بين أحرار تلك البلاد ومناضليها، فضمت عضويتها من المغرب: الفضيل الورتلانى [١٣٢٣ هـ - ١٣٧٨ هـ/ ١٩٠٦م - ١٩٥٩ م] ومن الجزائر:

البشـير الإبراهيمى [١٣٠٦ هـ - ١٣٨٥ هـ/ ١٨٨٩م - ١٩٦٥م] ومن تونس: الحبيب بورقيبة [١٩٠٣ م - ٢٠٠٠م].

● وفى سـنة ١٣٤٤ هـ سـنة ١٩٢٥ م بدأت معاركـه الفكرية الكبرى بكتابه [نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم].. ولقد كان الشيخ صديقا لأسرة عبد الرازق، يتردد على منزلهم، وبينه وبينهم علاقات المودة والاحترام.. وعندما قارب طبع كتاب الشيخ على عبد الرازق [الإسلام وأصول الحكم] على التمام، طلب آل عبد الرازق من الشـيخ الخضر عناوين زعماء العالم الإسلامى ومفكريه ليهدوا إليهم الكتاب، فأتاهم بقائمـة العناوين من صديقه محب الدين الخطيب.. فلما طبع كتاب [الإسـلام وأصول الحكم] أهديت إليه نسـخة منـه، ففاجأته أفكار صاحبه.. فعكف على الرد عليه ونقضه، فطبع الرد فى نفس السنة، ونفدت طبعته خلال شهر واحد!..

وفى العالم التالى [سـنة ١٣٤٥ هـ سـنة ١٩٢٦ م] ظهر كتاب [فى الشـعر الجاهلى] للدكتور طه حسـين، فرد عليه الشـيخ بكتابه [نقض كتـاب فى الشـعر الجاهلى] فصنـع معه ما صنع مع كتاب [الإسـلام وأصـول الحكم] عندما فنده فقرة فقـرة وفكرة فكرة، مع أدب رفيع فى الحوار وبراعة فى الجدل كشـفت عن عقـل متمكن ومتمرس فى ميدان البحث والمناظرة، يغترف صاحبه من معين من العلم لا يغيض.

لقد أدى الرجل بهذين الكتابين حق دين وأمة، ونهض بفرض كفائى وجب على الأمة جمعاء.. وكان، بحق، كما قال هو:

ناضلت عن حـق يحاول ذو هـوى

تـصـويـره للناس شيـئـا مـنـكرا

● وفى سنة ١٣٤٦ هـ سنة ١٩٢٧ م اشترك مع صديقه العلامة أحمد تيمور باشا فى تأسيس [جميعة الشبان المسلمين] التى جاءت طليعة الجمعيات الإسلامية التى تكونت للتعريف بالإسلام، والزود عن حضارته، فى تلك الحقبة التى تميزت بزحف فكرة «التغريب» على وطن العروبة وعالم الإسلام.. ولقد رأس أول اجتماع تحضيرى لتأسيسها فى ٢٥ نوفمبر سنة ١٩٢٧ م..

كذلك نهض الشيخ الخضر بتأسيس [جمعية الهداية الإسلامية]، التى ضمت كوكبة من المثقفين ثقافة دينية ومدنية.. وأصدر لها مجلة [الهداية الإسلامية..] .. وكون لها مكتبة عامة، جعل من مكتبته الخاصة نواة لها.. ولقد امتد نشاط هذه الجمعية إلى الأقاليم، فقامت لها فروع فيها.. وكانت محاضراته المستمرة فيها ومقالاته فى المجلة جهدا منتظما ومستمرا قدم من خلاله معالم دعواته للإحياء الإسلامى والنهضة العربية وتحرير ديار العروبة والإسلام.. ولقد جمعت مقالاته ومحاضراته هذه فى كتاب من ثلاثة أجزاء هو [رسائل الإصلاح]..

● وعندما أصدر الأزهر مجلته، التى بدأت باسم [نور الإسلام] فى سنة ١٣٤٩ هـ سنة ١٩٣٠ م عهد إلى الشيخ الخضر برئاسة تحريرها، فنهض بهذه المهمة من عددها الأول – [محرم سنة ١٣٤٩ هـ مايو سنة ١٩٣٠ م] – حتى عدد ربيع الآخر سنة ١٣٥٢ هـ يوليو سنة ١٩٣٣ م.. عندما استقال من رئاسة تحريرها، رافضا التعاون مع الأستاذ محمد فريد وجدى [١٢٩٥ هـ – ١٣٧٣ هـ/ ١٨٧٨م – ١٩٥٤م] الذى عين – دون إذن الشيخ الخضر – مديرا لتحرير المجلة.. وكان بينهما جدل

فكرى يومئذ فى الصحف والمجلات.. ولم تفلح وساطة الشيخ الظواهرى [١٢٩٥ هـ - ١٣٦٣ هـ/ ١٨٧٨م - ١٩٤٤م] - شيخ الأزهر - فى إثنائه عن الاستقالة.. وكان معاشه يومئذ أقل من خمسة جنيهات؟!.. لكن نشاطه تواصل فى التدريس بكلية أصول الدين.

- وعندما تكون «مجمع اللغة العربية» بالقاهرة فى سنة ١٣٥١ هـ سنة ١٩٣٢م، من عشرين عضوا عاملا، كان الشيخ الخضر واحدا من أقدم هؤلاء الأعضاء، ومن أكثرهم إنتاجا.. فلقد شارك فى كثير من لجان المجمع العلمية، من مثل: لجنة اللهجات.. ولجنة الآداب والفنون الجميلة.. ولجنة دراسات معجم فيشر.. ولجنة الأعلام الجغرافية.. ولجنة الأصول.. ولجنة معجم ألفاظ القرآن الكريم.. ولجنة المساحة والعمارة..ولجنة المعجم الوسيط.. الأمر الذى يعكس وزنه العلمى وثقله الفكرى وثقافته الموسوعية وجهده الدؤوب فى خدمة الفكر.. كذلك نشرت له مجلة المجمع العديد من الأبحاث، من مثل:

١ - «المجاز والنقل وأثرهما فى حياة اللغة العربية»..

٢ - «شرح قرارات المجمع والاحتجاج بها، وتكملة مادة لغوية ورد بعضها فى المعجمات ولم ترد بقيتها».

٣ - «الاستشهاد بالحديث فى اللغة».

٤ - «وصف جمع العاقل بصفة فعلاء».

٥ - «اسم المصدر فى المعجم».

٦ - «طرق وضع المصطلحات الطبية وتوحيدها فى البلاد العربية».

٧ – «شعر البديع فى نظر الأدباء».

٨ – «من وثق من علماء العربية ومن طعن فيه».

ولم يقف نشـاطه المجمعى عند مجمع القاهـرة.. فلقد اختير عضوا بالمجمع العلمى العربى بدمشق.

- وفى سـنة ١٣٦٦ هـ سـنة ١٩٤٧م رأس تحرير مجلة [لواء الإسلام] وبدأ فيها تفسيره للقرآن الكريم..
- وفى سـنة ١٣٧٠ هـ سـنة ١٩٥١ م نال عضوية «هيئة كبار العلماء» برسالته [القياس فى اللغة العربية].
- وعندما قامت الثورة المصرية فى ٢٣ يوليو سـنة ١٩٥٢م كان منصب شيخ الأزهر شاغرا.. فوقع اختيار الثورة وحكومتها على الشيخ الخضر إماما أكبر وشـيخا للإسلام ووجها مشرقا لهذه الجامعة العريقة تطل من خلاله على عالم العروبة والإسـلام.. فتوجه ثلاثة من الوزراء إلى منزل الشـيخ، بشارع خيرت، فى يوم الثلاثاء ٢٦ ذى الحجة سنة ١٣٧١ هـ ١٦ سبتمبر سنة ١٩٥٢م طالبين منه قبول مشيخة الأزهر.. فنهض بالأمانة ما وسعته الطاقة.. وعندما أحس بضغوط تحول بينه وبـين تنفيذ مـا يريد، أو تطلـب منه تنفيذ مـالا يرضى صمم على الاستقالة فى ٢ جمادى الأولى سنة ١٣٧٣ هـ ٧ يناير سنة ١٩٥٤م.. قائلا كلمته الشـهيرة: «يكفينى كوب لبن وكسرة خبز، وعلى الدنيا بعدهما العفاء»؟!.. ولقد ألح إلى ملابسات استقالته عندما قال: «إن الأزهر أمانة فى عنقى، أسـلمها – حين أسـلمها – موفورة كاملة، وإذا لم يتأت أن يحصل للأزهر مزيد من الازدهار على يدىّ فلا أقل من ألا يحصل له نقص»!..

● ومنذ ذلك التاريخ تفرغ للبحث والكتابة والمحاضرة، حتى وافاه الأجل، فانتقل إلى جوار ربه مساء يوم الأحد ١٣ رجب سنة ١٣٧٧ هـ ٣ فبراير سنة ١٩٥٨م.. فشيعه العلماء والفضلاء والعارفون لفضله وعلمه ونضاله، حتى لقد امتد موكب جنازته ما بين ميدان باب الخلق والجامع الأزهر الشريف؟!..

ولم يخلف الرجل وراءه من حطام الدنيا شيئا، حتى لقد دفن – بناء على وصيته – بمدفن الأسرة التيمورية، مع صديقه العلامة أحمد باشا تيمور!... لكنه خلّف، غير النضال والأثر الطيب والذكر الحسن والقدوة الصالحة، كنوزا من الفكر شاهدة على عقله المبدع والمجدد، وجهده الدؤوب، وعزمه الذى لم يعرف الوهن أو التقصير.. فغير خطبه ومحاضراته ومقالاته وأبحاثه التى لم تجمع.. خلف لنا هذه المؤلفات:

١ – [رسائل الإصلاح] – فى ثلاثة أجزاء.
٢ – [نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم].
٣ – [نقض كتاب فى الشعر الجاهلى].
٤ – [القياس فى اللغة العربية].
٥ – [الخيال فى الشعر العربى].
٦ – [آداب الحرب فى الإسلام].
٧ – [خواطر الحياة] – [ديوان شعر].
٨ – [تعليقات على كتاب [الموافقات] للشاطبى.

***

لقد كان، رحمه الله، عقلا إسلاميا مجددا.. ومناضلا فى سبيل النهضة العربية والإحياء الإسلامى، يتحلى بخلق الأولياء والصديقين والشهداء...

- فهو فى تونس يواجه الاستبداد الاستعمارى والمسخ الحضارى بالدعوة إلى إحياء العربية لتكون سلاحا فى معركة الأمة من أجل حريتها واستخلاص هويتها العربية الإسلامية.. ويستنهض الشعب بإبراز قيمة ومكانة «الحرية» فى الإسلام.. ويدفع الثمن هجرة من الربوع التى نشأ فيها!..
- وهو فى المشرق، بدمشق، يواجه تسلط السفاح أحمد جمال باشا، فيدفع الثمن سجنا وتعذيبا..

فلقد كان عداؤه للاستعمار الأجنبى وللاستبداد الداخلى شديدا ودائما..

فلا كان من عيش أرى فيه أمتى

تساس بكفَّىْ غاشم وغريب!

- وهو فى مصر يتصدى لخطر الغزو الفكرى، ممثلا فى تيار «التغريب»، فينقض كتابى على عبد الرازق وطه حسين.. ويسهم، بالفكر، فى إنهاض العروبة وتجديد الإسلام... ويسلك سبل التنظيم - الاجتماعى والفكرى والقومى والعلمى - من خلال [جمعية الهداية الإسلامية] ومجلتها.. و[جمعية تعاون جاليات إفريقيا الشمالية].. و[جمعية الشبان المسلمين].. و[هيئة كبار العلماء].. و[المجامع اللغوية].. و[القسم الأدبى بدار الكتب المصرية].. ومجلات [نور الإسلام] و[لواء الإسلام].. إلخ.. إلخ.. ليجمع الأنصار حول فكره التجديدى، وليمهد السبل لهذا الفكر كى يوضع فى الممارسة والتطبيق.

لقد جمع إلى وعيه بتراث أمته وكنوزها الحضارية، وعيا بالتحديات المعاصرة التى تحول بينها وبين النهضة والإحياء، فكان لسان «الأصالة»، المعبر عن مشكلات «المعاصرة» وضروراتها.. يذود عن «فكر الإسلام ومجد العروبة»، ويدعو إلى النهضة الحديثة المرتكزة على «المعارف» و«الصناعات»!..

أبناء هذا العصر، هل من نهضة
تشفى غليلا حره يتصعد؟!
هذى الصنائع ذللت أدواتها
وسبيلها للعالمين ممهد
إن المعارف والصنائع عُدّة
باب الترقى من سواها موصد!

ولقد أصاب صديقه العالم الفاضل محب الدين الخطيب، عندما وصفه فقال: هذا رجل آمن بالإسلام ودعوته، وأحب من صدر حياته أن يكون من الذين قال الله سبحانه فيهم: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ قَالُوا۟ رَبُّنَا ٱللَّهُ ثُمَّ ٱسْتَقَٰمُوا۟ تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا۟ وَلَا تَحْزَنُوا۟ وَأَبْشِرُوا۟ بِٱلْجَنَّةِ ٱلَّتِى كُنتُمْ تُوعَدُونَ ﴿٣٠﴾﴾[1] .... [2].

* * *

وإذا كان لنا – فى هذا المقام – وفى إطار هذا الحيز – الذى نحرص أن لا يكون طويلا – إذا كان لنا أن نضع بين يدى القارئ، وأمام عقله

(١) سورة فصلت الآية ٣٠.

(٢) لقد جمعنا مادة هذه الصفحات عن حياة الشيخ الخضر من مقال صديقه محب الدين الخطيب. وعنوانه: [شيخ الأزهر السابق: السيد محمد الخضر حسين] مجلة [الأزهر] عدد شعبان سنة ١٣٧٧ هـ. وكتاب [مشيخة الأزهر] لعلى عبد العظيم ج ٢ ص ١٤٧ – ١٦٢ طبعة القاهرة سنة ١٩٧٩م.

وبصيرتــه ملامح عن واحدة من المعــارك الفكرية الجليلة التى خاضها هذا الإمام الجليل.. فإننا نقدم صفحات عن معركته ضد محاولة الشيخ على عبد الرازق [١٣٠٥هـ - ١٣٨٦ هـ/ ١٨٨٧م - ١٩٩٦م] - بكتابه [الإسلام وأصول الحكم] - «علمنة» الإسلام... صفحات توجز القسمات الرئيسية والخطوط العامة لكتاب الشيخ الخضر: [نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم].

- ماذا قال فيه؟...
- وكيف تصدى به لأخطر وأكبر المعارك الفكرية التى دارت حول علاقة الإسلام بالدولة والسياسة فى عصرنا الحديث؟..

فى هذا الكتاب - [كتاب الشــيخ الخضر] - [نقض كتاب الإســلام وأصــول الحكــم] - عمد المؤلف إلى نهج يغنى قارئــه عن قراءة الكتاب الذى يرد عليه وينقضه.. فإذا لم يتيسر للقارئ الاطلاع على كتاب الشيخ على عبد الرازق، فإنه سيطلع عليه فى ثنايا كتاب الشيخ الخضر، حتى ليكاد الرجل لا يترك من كتاب [الإسلام وأصول الحكم] فقرة إلا أوردها ليناقش صاحبها ولينقدها وينقض فكرتها أو يبين رأيه فيها.. فهو يتتبع أبواب الكتاب، موضوع النقض، بابا بعد باب، فيبدأ بتلخيص الباب.. ثم يأخذ فى إيراد الفقرة المعبرة عن الفكرة، فينقضها، وهكذا، إلى نهاية البــاب.. ففيه معظم نصــوص كتاب على عبد الرازق.. الأمر الذى يغنى القارئ عن كتاب على عبد الرازق..

وفى هذا الكتاب يتجلى الشيخ الخضر، فى أسلوبه واختيار ألفاظه: «عالما - أديبا».. فهو ينتقى ألفاظه المعبرة بدقة شــديدة عن المعنى المراد

كما يصنع «الفلاسفة – العلماء».. وهو يتخير من هذه الألفاظ المحكمة ما هو جميل، ويصوغها فى أسلوب بالغ الرقى، كما يصنع الأدباء الذين برعوا فى تذوق العربية وفقهوا أسرار جمالها وأعانهم على ذلك علم غزير بعلومها.. حتى ليصلح أسلوب الرجل وبيانه لأن يكون نموذجا للغة «العلماء – الأدباء»!..

وفى هذا الكتاب نرى الشيخ الخضر عالما بالمنطق وقضاياه – بالمعنى الفنى والاصطلاحى – بارعا فى فن الجدل والمناظرة.. وإذا كان الشيخ على عبد الرازق قد برع فى «المراوغات التشكيكية» التى مكنته من أن يضع فى كتابه متناقضات يستطيع أن يلجأ من إحداها إلى الأخرى، عند المناظرة، وفى أسلوب وبألفاظ قد تسعفه إذا هو شاء أن ينفى عن كتابه التناقض؟! – وهو الأمر الذى وضح جليا فى «مذكرة» دفاعه عن نفسه ودفعه لاتهامات «هيئة كبار العلماء»[1] – فإن براعة الشيخ الخضر فى فن الجدل وأدب المناظرة قد مكنته من تتبع «المراوغات التشكيكية» للشيخ على عبد الرازق، فى صبر وأناة ورسوخ قدم، يحسده عليها أهل العلم وأساطين الجدل والمناظرة... وإن بدا الرجل، فى هذا الميدان، غير مألوف بالنسبة للقراء المتعجلين؟!..

كذلك، يتجلى الرجل، فى كتابه هذا «ناقدا – محققا أمينا» .. فهو لا يقف فى نقد مصادر خصمه عندما استند إليه الخصم من نصوص واقتباسات، بل يعود إلى المصادر التى يقتبس منها الخصم، ليتحقق من أمانته فى النقل، وليرى هل انتزع النص من سياقه على نحو مخل

(١) انظرها فى كتابنا [معركة الإسلام وأصول الحكم].

باتساق الأفكار؟.. ولقد استطاع الرجل أن يمسك بتلابيب الشيخ على عبد الرازق فى بعض من هذه المواطن!...

وكمثال على هذا «النهج التحقيقى» فى نقد استخدام المصادر، تتبع الشيخ الخضر لمقولة الشيخ على عبد الرازق القائلة إن علماء الكلام الإسلاميين قد قرروا للخليفة والإمام سلطانا إلهيا مطلقا.. فلقد ذهب الشيخ الخضر إلى المصادر التى عزا إليها الشيخ على هذه المقولة، فكشف غياب الدقة عن الرجل فى هذا الادعاء - وهو يكشف لنا هذه الحقيقة، التى هى نموذج لهذا المنهج فى «النقد بالتحقيق» فيقول: «قال المؤلف - [على عبد الرازق] - عازيا إلى [طوالع الأنوار][1] وشرحه [مطالع الأنظار][2]: «ولا غرو أن يكون له - [الخليفة] - حق التصرف فى رقاب الناس وأموالهم وأبضاعهم[3]». قطف المؤلف هذه الجملة من أصلها وأطلقها خالية من الروح التى تجعلها حكمة جليلة، فإن صاحب [الطوالع] إنما ألقاها فى نسق التعليل لأخذ العدالة شرطا من شروط الإمامة، فقال: [الرابعة: أن يكون عدلا، لأنه يتصرف فى رقاب الناس وأموالهم وأبضاعهم]. وقال شارحه فى [المطالع]: [لو لم يكن - يعنى الإمام - عدلا لم يؤمن تعديه، وصرف أموال الناس فى مشتهياته، وتضييع حقوق المسلمين]، فالمراد من التصرف فى الأموال والرقاب والأبضاع التصرف بحق، وهو التصرف بنحو القضاء، أو بعمل مشروع،

(١) هو متن فى التوحيد. للإمام البيضاوى، ناصر الدين عبد الله بن عمر بن محمد ابن على.

(٢) لشمس الدين أبى الثناء محمود بن عبد الرحمن الأصفهانى.

(٣) الأبضاع: الفروج.

كاستخلاص الأموال المفروضة، وحمل الناس على أمر الجندية، وولاية نكاح من لا ولى لها[١].

فهو، هنا، يحقق اقتباسات خصمه، ويكشف التجاوز الذى حدث فى الاستشهاد بسبب عزل العبارة المقتبسة، قسرا، عن السياق الذى وردت فيه!...

ولقد كانت المعركة بين الشيخ على عبد الرازق وبين خصومه، فى نظر التيار «العلمانى»، على وجه الخصوص، قد اتخذت صورة الصراع بين «التجديد» وبين «الجمود والتقليد».. فصاحب [الإسلام وأصول الحكم] قد قدم نفسه كمجدد إسلامى، وتحدث عن كتابه كإسهام فى التجديد الدينى.. كما اشتملت جبهة خصومه على أصوات كثيرة مثقلة بنغمات «الجمود والتقليد».. لكن الشيخ الخضر حسين لم يكن من هؤلاء، ولا كان كتابه صوتا من هذه الأصوات... فلقد كان الرجل مجددا إسلاميا راسخ القدم على درب تجديد الإسلام، يخاصم الجمود والتقليد، ويرى فيهما شذوذا على نهج الإسلام الحق والمسلمين الحقيقيين.. وفى هذا الصدد يقول: «.. من أول ما عنى به الإسلام فى تشريعه أن أطلق العقول من وثاق التقليد، وفتح أمامها باب النظر حتى تعبر إلى قرارة اليقين على طريق الحجة والبرهان، قال تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾[٢]. وقال ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِى مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا ﴿٢٨﴾﴾[٣] وقد جرى علماء الإسلام، ولا سيما السلف الصالح، على هذا المنهج، فكانوا لا يتبعون ذا رأى على رأيه ولا يتقلدون

(١) الباب الأول من الكتاب الأول [ص ١١ من طبعة الأصل].

(٢) سورة الإسراء الآية ٣٦.

(٣) سورة النجم الآية ٢٨.

حكما قبل أن يعلموا مستنده، وإذا عرفوا المستند عرضوه على قانون الأدلة السمعية ووزنوه بميزان النظر ليعلموا مبلغه من الصحة، فإذا ثبت على النقد وسلم من وجوه الطعن رفعوه على كاهل القبول وإلا نبذوه نبذ الحذاء المرقع، غير مبالين بمقام مدعيه وإن حاكى القمر رفعة وسناء! ومن درس مسائل الخلاف من عهد الصحابة، - رضى الله عنهم -، إلى العصر الذى ساد فيه القول بسد باب الاجتهاد، رأى الصحابة كيف يخالف بعضهم بعضا ولا ينقاد صغيرهم إلى كبيرهم إلا بزمام الحجة، وسار على هذا الاستقلال وحرية الفكر التابعون فمَن بعدهم، ولا يكبر على أحد من المجتهدين أن يناظر أستاذه أو من كان أوفر منه علما وأوسع نظرا فيقارع حجته بالحجة، حتى إذا لم تمتلئ نفسه بالثقة من أدلته اجتهد لنفسه وأقام بجانب مذهبه مذهبا، ولتجدن من هؤلاء من يبلغه مذهب الصحابى فى قضية لم ينعقد عليها إجماع فيستأنف النظر فى دلائلها ولا يكون فى صدره حرج أن يخالف الصحابى أو يرجح مذهب تابعى على مذهبه»[1]..

وهذا الانحياز الإسلامى إلى التجديد قد ظل نهجا لم يخل منه عصر.. وإن ذبل خلال مرحلة الانحطاط والجمود - المملوكية العثمانية - أما فى عصرنا، عصر اليقظة «فإن فى العالم الإسلامى علماء شبوا على حرية الفكر وإطلاق العقل من وثاق التقليد الأصم، فهم لا يكرهون لذوى الألباب أن يبحثوا حتى فى أصل العقائد (وجود الخالق)، وهم لا يستطيعون أن يحولوا بين المرء وما يعتقد من باطل، وليس فى أيديهم سوى مقابلة الآراء بما تستحقه من تسليم أو تفنيد»[2].

(١) الباب الثالث من الكتاب الأول [ص ٣٨، ٣٩ من طبعة الأصل].

(٢) الباب الأول من الكتاب الثانى [ص ١٣٠، ١٣١ من طبعة الأصل].

هكذا حدد الشيخ الخضر موقعه فى هذه المعركة وأبان عن هويته، فهو نصير للتجديد، وخصم للجمود والتقليد، ومن هذا الموقع يتقدم لنقض كتاب الشيخ على عبد الرازق «بمقابلة الآراء بما تستحقه من تسليم أو تفنيد»!

* * *

وإذا كان الرجل قد حدد موقعه وأبان عن هويته فى هذا الصراع الفكرى، فهو قد نفى عن على عبد الرازق سمة التجديد، وأعلن عن أن «التغريب» والافتتان بالغرب ومقولات كُتّابه ونظريات فلاسفته وتصورات مستشرقيه هو الذى جعل الشيخ على عبد الرازق ينظر إلى الإسلام – فى قضية الدولة السياسية – بالمنظار الذى نظرت به النهضة الأوربية إلى المسيحية الكاثوليكية، فيرى الخلافة: استبدادا وحكما بالحق الإلهى وكهانة تجعل الحاكم نائبا عن الله، لا يُسْأَل عما يفعل.. ويرى الإسلام: دينا لا دولة، ورسالة روحية يا بُعد ما بينها وبين السياسة وتنظيم المجتمعات..

إنه تقليد الغرب، ذلك الذى جعل صاحب [الإسلام وأصول الحكم] يرى الإسلام مسيحية تطلب أن ندع ما لقيصر لقيصر وما لله لله!.. فهو «التغريب»، إذا، وليس «التجديد»، المنطلق الذى رآه الشيخ الخضر مصدرا لهذا الفكر الذى انفرد به الشيخ على عبد الرازق دون كل علماء الإسلام على امتداد تاريخ الإسلام!..

إنه يحدد «التغريب» – وتصور الإسلام – فى السياسة – مسيحية – كعلة أولى لهذا الفكر، فيقول: «يتساءل الناس أحيانا عن الحال الذى لبس قلب المؤلف – [الشيخ على عبد الرازق] – حتى أصبح يقول على الله

غير الحق: هل اقتحم هذه الخطيئة لقصور فى الفهم؟ أم لداعية افتتانه بملة أخرى؟. إذا صح للقارئ أن يتردد فى بعض المباحث السابقة، فإن هذا البحث – [الذى تصور فيه على عبد الرازق الإسلام «رسالة لا حكم وديـن لا دولـة»] – لا يبقـى له ريبة فى أن المؤلف قـد يقصد إلى قلب الحقائـق، حيث لا يصح أن تنقلب فى نظره»[1]! فليس قصور الفهم هو علة هذه الأفكار..

وعندمـا يتحدث على عبد الـرازق عن وجود تصورين للحاكم فى نظر علماء الإسلام، أحدهما – وهو مذهب الجمهور، فى رأيه – يرى الحاكم ذا سلطان إلهى مستبد... يبصر الشيخ الخضر أثر التقليد لمذاهب الغربيين – لا مذاهب الإسـلاميين – فى هذا الادعاء.. فيقول – فى تحفظ العلماء ودقتهم – : «والذى يؤخذ بطريق الاسـتنتاج أن المؤلف عرف أن للغربيين فى سلطة الملك مذهبين فابتغى أن يكون للمسلمين مثلهما، ولما لم يجد فى كلام أهله العلم عن الخلافة ما يوافق أو يقارب القول بأن سلطان الخليفة مستمد من سلطان الله تلمسه فى المدائح من الشعر أو النثر...»[2]؟! ..

وعندما يستند الشيخ على عبد الرازق إلى آراء المستشرق «السير أرنولد» [١٨٦٤م – ١٩٣٠م] فى تقرير «أحكام شرعية» خاصة بالإمامة والخلافة، يبصر الشـيخ الخضر أثر الافتتان بالغرب وتأثيرات الهيمنة التى تمارسها الحضارة الغربية على عقول البعض إلى الحد الذى جعلتهم يأخذون عنها، لا المباحث التاريخية والاجتماعية، بل وأحكام الشرع والدين؟!.. فيقول: «... ولو أحالنا المؤلف – [على عبد الرازق] – على كتاب السـير أرنولد

(١) الباب الثالث من الكتاب الثانى[ص ١٧٢ من طبعة الأصل].

(٢) الباب الأول من الكتاب الأول [ص ١٤ من طبعة الأصل].

– [الخلافة] – فى بحث تاريخى أو اجتماعى له مساس بالخلافة لأخذ منا الأسف على أن فاتنا الاطلاع عليه مأخذا بليغا، ولكنه أحالنا على كتاب السير أرنولد فى تحقيق حكم شرعى، فقلنا: لعله أراد خلط الجد بالهزل، أو إخراج أحكام الشريعة من دائرة الراسخين فى علومها!. يجب أن تكون قيمة الأحكام الشرعية فى نظر المؤلف فوق هذا التقدير، وما ينبغى له أن يخيل إلينا أنّا فى حاجة إلى الاقتداء بعقول الغربيين حتى فى أمور الدين من واجب وحرام. وإذا كان المؤلف يدرى أن للشريعة أصولا ومقاصد لم يدرسهما السير أرنولد حق دراستهما، فإن إحالتنا على كتابه ليست سوى عثرة فى سبيل البحث تعترض السذج فتكبو بهم فى تردد وارتياب»[1]!

وعندما يتصور الشيخ على عبد الرازق، ويصور الرسول – صلى الله عليه وسلم – مجرد «مبلغ» رسالة، لا حظ له ولا شأن «بالتنفيذ» لما تضمنته هذه الرسالة من تنظيم للمجتمعات وسياسة للناس.. ينبه الشيخ الخضر إلى تأثيرات صورة المسيح – عليه السلام – بنظر علمانية الحضارة الغربية، فى تلوين تلك الصورة المدعاة لنبى الإسلام.. «فالرأى الذى يقصده المؤلف – [على عبد الرازق] – حسبما تصرح به ألفاظه وما يسوق عليه من الشبه – هو أن النبى – صلى الله عليه وسلم – مبلغ فقط، ولم يكن من وظيفته تنفيذ ما أوحى إليه بتبليغه، وأنه لم يأت بشريعة لها مساس بالقضاء وسياسة الدولة. وهو رأى لم ينسج على أصل شرعى ولم يقم على بحث علمى، ولكن الافتتان بزخرف الحياة الإفرنجية يخامر العقل، فإذا الخيال ينقّر بالقلم

(١) الباب الثانى من الكتاب الأول [ص ٢٩ من طبعة الأصل].

ما شاء أن ينقّر، ويقلب صور الحقائق إلى مالا يخطر على قلب أفاك أثيم»[١]!

وإذا كان اللاهوت المسيحى قد تصور المسيح منبت الصلة بالدولة والسياسة، يدعو إلى أن ندع ما لقيصر لقيصر وما لله لله.. فهو قد تصوره إلهـا أو ابنا لله، له خصائص الألوهية وصلاحياتها.. فإذا جاء الشيخ على عبد الرازق وتحدث عن سلطان الرسول – صلى الله عليه وسلم – علـى القلوب سلطانا يجعل له «حق التصريف لكل قلب تصريفا غير محدود»... رأينا الشيخ الخضر ينبه على أن الإسلام يرى الله سبحانه وتعالى هو المنفرد بتصريف القلوب.. وينقل رأى الحافظ ابن حجر العسقلانى [٧٧٣ هـ – ٨٥٢ هـ/ ١٣٧٢م – ١٤٤٩ م] فى [فتح البارى] والذى يقول فيه: «إن الله تعالى تمدح بالانفراد بذلك ولا مشارك له فيه».. ورأى البيضاوى [٦٨٥ هـ/ ١٢٨٦ م] الذى يقول فى تفسير آية ﴿وَنُقَلِّبُ أَفْئِدَتَهُمْ وَأَبْصَٰرَهُمْ﴾[٢]: إن فى نسبة تقليب القلوب إلى الله إشعارا بأنه يتولى قلوب عباده ولا يكلها إلى أحد من خلقه».. ثم يحدد الشيخ الخضر مصدر هذا «الغلو» فيقول: «وإنك لتجد فى هذه الجمل من الغلو فى الوصف ما لم يذكره النبى – صلى الله عليه وسلم – عن نفسه، وإنما عُلّق بقلم المؤلف – [على عبد الرازق] – من أثر ديانة أخرى»[٣]!..

(١) الباب الثالث من الكتاب الثانى [ص ١٦٥ من طبعة الأصل].
(٢) سورة الأنعام الآية ١١٠.
(٣) الباب الثالث من الكتاب الثانى [ص ١٦٦ من طبعة الأصل].

وفـى الحديث عن موقف علماء الإسـلام من الفلسـفة يلمح الشـيخ الخضر حول خطر النهج الذى يجعل أصحابه مقلدين «لكل ما يلفظ به الغربيون»[١]...

ولم يكـن الرجل داعية لإقامة الأسـوار بين الحضارات، ولكنه كان نصيرا للتفاعل الصحى الراشـد، الذى يقوم بين حضارات مسـتقلة بما تتمايـز به وتتميز مـن سمات وخصائـص.. وعدوا للافتتـان بزخرف الحضـارة الغربية.. وهو يتحدث عـن هذا الموقف المتوازن عندما يعرض لموقف حضارتنا من الحضارة اليونانية، فيقول: «لقد عنى المسـلمون من علوم اليونـان بالفنون التى كانت معروفة لهم، أو كانت بضاعتهم فيها مزجـاة[٢]. وكانوا يصرفون عنايتهم إلى هذه العلوم على قدر ما يرون لها مـن فائدة، وعلى حسـب ما تمـس إليه الحاجة، فأقبلـوا على العلوم الرياضية والطبيعية والفلسفة والمنطق بمجامع قلوبهم، وأعطوا جانبا من عنايتهم إلى ما نقل لهم من سياسـة أفلاطون وأرسـطو، مع علمهم بأن أيديهم مملوءة بمبادئ السياسـة الكافية فى تدبير مصالح الأمة وصيانة حقوقها على منهج الحرية السـامية والعدالـة الصادقة... ومن نظر فى تاريخ عظماء الإسـلام ببصيرة لم تفتتن بزخرف المدنية الغربية رأى أن سيرتهم العملية وما يلفظون به من نوابغ الكلم ما يشهد له بأنهم أدركوا فى فن السياسـة شـأوا بعيدا ولم يكن حظهم منها أقل من حظ دارسى كتابى الجمهورية والسياسة»[٣]!.

(١) الباب الثالث من الكتاب الأول [ص ٥١ من طبعة الأصل].

(٢) أى رائجة.

(٣) الباب الثالث من الكتاب الأول [ص ٤٨ من طبعة الأصل].

لقد أبصر الشيخ الخضر أثر «التغريب» و«الافتتان بالحضارة الغربية» فى مجيء دعوى الشيخ على عبد الرازق جانحة عن مسار الفكر السياسى الإسلامى منذ تبلور هذا الفكر وحتى عصرنا الحديث.. ذلك أن من آفات هذا «التغريب»:

- تصور تطور كل المجتمعات على ذات الدرب وبذات المراحل وعلى نفس النحو الذى سلكه المجتمع الغربى فى التطور!
- وتصور كل المدارس الفكرية والمذاهب والمنظومات الفكرية فى ضوء مثيلاتها الغربية.. إلى الحد الذى نرى فيه ذاتنا وتاريخنا وواقعنا بمنظار الاستشراق!..

* * *

ولم يكن خلاف الشيخ الخضر مع هذا «النهج التغريبى» مجرد استمساك بفضيلة الاستقلال الفكرى، وفرط أنفة من التبعية لقوم غير مسلمين، كما قد يفهم البعض خطأ وقصر نظر! .. وإنما كان وراء هذا الموقف – فضلا عن أن فضيلة الاستقلال الفكرى هى السبيل الوحيد لرؤية الخصائص التى تمايز بين الحضارات، ومن ثم فإنها السبيل الوحيد لتحصيل الحقيقة وإدراك الصواب – كان وراء هذا الموقف المعادى لهذا «النهج التغريبى» موقفا وطنيا يدرك وظيفة هذا النهج التغريبى فى تكريس التبعية السياسية والعسكرية والاقتصادية المفروضة على وطن العروبة وعالم الإسلام من قبل أبناء الحضارة الغربية الغزاة المستعمرين.. فالتبعية الفكرية، هنا، تلعب دورا فاعلا وفعالا فى تأييد وتأبيد الاستعمار الذى يحول بين المسلمين وبين الحرية والنهضة والتقدم إلى الأمام!..

لقد كان الخضر: «شيخا – مجددا – مناضلا».. فهو عالم ملتزم بأصول الشريعة ومقاصدها.. وهو مجدد، جعله تجديده مهتما بواقع المسلمين المعاصر، معنيا بالحلول الكافلة للأمة تجاوز سلبيات الواقع الذى تعيش فيه. وهو مناضل يدرك دور الشريعة والتجديد فى التصدى لأعداء الأمة، الذين يفرضون عليها القهر والعبودية والتخلف، ويحولون بينها وبين الحرية والقوة والانطلاق...

- فهو فى تونس، قد ناهض الاستعمار، الذى اضطره إلى الهجرة من وطنه الأول إلى الشام..
- وهو فى الآستانة، يشارك فى العمل السياسى، ويضطلع بمهام فى السفارات الخارجية، تجعله على دراية بما يصنع الغرب وما يبيت لعالم الإسلام...
- وهو فى دمشق، يناضل الاستبداد، ويدخل السجن... ثم يضطره الاستعمار الفرنسى – الذى هجّره من تونس – إلى الهجرة من دمشق إلى القاهرة...
- وفى القاهرة – وبصدد كتاب [الإسلام وأصول الحكم] – أبصر الرجل كم هى جليلة تلك الخدمة التى يقدمها للاستعمار كل من يدعو إلى تجريد الإسلام من طابعه ودوره السياسى، وتجريد الدولة، فى وطن المسلمين، من صبغتها الإسلامية، وتقديم الإسلام دينا لا دولة، ورسالة روحية لا شرع فيها ولا سياسة... ذلك أن المسلمين، فى ظل الاستعمار، إذا اهتموا «بما لله»، «وتركوا ما لقيصر لقيصر»، كان المستفيد الأول من ذلك هو الأجنبى، لأن «قيصر» هنا

هو الاستعمار!.. «فعلمنة الإسلام» هى – فى حقيقتها – وبصرف النظر عن النوايا – تشريع يمنع الحرج والإثم عن ضمير المسلم إن هو خضع لسلطان أجنبى أو سلطة غير إسلامية... ومن ثم فإن اشتراط «إسلامية الدولة» و«إسلامية القانون»، هو – فى الحقيقة – دعوة للمسلمين كى يثوروا فى سبيل حريتهم وتسويد شريعة الإسلام فى الوطن الذى يعيشون فيه!..

أبصر الشيخ الخضر هذه الحقيقة الجوهرية، ونبه إليها وهو يرد دعوى الشيخ على عبد الرازق: «علمانية الإسلام»!

فهو عندما ينبه على تهافت أدلة الشيخ على عبد الرازق وحججه، يشبهها – ساخرا – بوعود الدول الاستعمارية وعهودها؟! ... فيقول عنه: «إنه تشبث بأوهى من عهد دولة انتعمارية[1]»؟!

وعندما يستدل على عبد الرازق على أن محمدا – صلى الله عليه وسلم – كان رسولا مبلغا، ولم يكن حاكما منفذا، بأن «الرسالة» غير «الملك»، وبكلمة المسيح – عليه السلام –: «أعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله»، وبأن يوسف – عليه السلام – كان عاملا فى دولة لا تدين بدينه... ينبه الشيخ الخضر على مغايرة النهج الإسلامى لما سبقه من نهج فى هذا الأمر... ويشير إلى الخطر البادى من استغلال هذه الدعوى فى تكريس انفراد «القيصر» المعاصر، الاستعمار، بالسلطة والسلطان فى عالم الإسلام.. فيقول: «لم يرض محمد بن عبد الله – عليه السلام – أن يقيم تحت سلطان غير سلطان الله، ولم يرض لمعتنقى دينه الحنيف أن يستكينوا لسلطة غير إسلامية، وفَرْضُ الهجرة والجهاد على ما نقول شهيد.

(١) الباب الثانى من الكتاب الثانى [ص ١٥٢ من طبعة الأصل].

وما ينبغـي للمؤلف – [على عبد الرازق] – أن يحشـر في غضون كتابه مثـل هـذه الكلمة – [أعطوا ما لقيصر لقيصـر وما لله لله] – التي تقضي حاجة في نفس المخالف المتغلب، وتبقى في النفوس أثر الاسـتكانة إلى أي يـد تقبض على زمامها»[1]؟! .. إن «محمـد بن عبد الله – صلوات الله عليـه – لم يعترف بسـلطة دار الندوة بمكـة، وحاربها حتى خضد شوكتها واستأصل جرثومة فسادها، ولم يعترف بسلطة قيصر، وأخذ يعد ما استطاع من قوة ليدفع شره ويقوض دعائم ملكه..»[2]؟!..

كذلك، فإن الادعاء بأن الإسلام دين ليست به شريعة لسياسة الدولة والمجتمع، هو – وعينا أم لم نع – دعوة تمنح المشروعية لسلطان الأجنبي المتغلب وفلسـفة قانونه الغريبة عن روح الأمة وهويتها الحضارية، ذلك أن «الإسلام يقصد من تأسيس الدولة الإسلامية أمرين:

أحدهمـا: إجراء أحكامه العادلة ونظمه الكافلة بسـعادة الحياة، إذ لا يقـوم عليهـا بحق إلا من آمـن بحكمتها وأشـرب قلبه الغيرة على تنفيذها.

ثانيهمـا: الاحتفاظ بكرامة أوليائه وإعزاز جانبهم حتى لا يعيشـوا تحـت سـلطان مخالف يـدوس حقوقهم، ويرفـع أبناء قومـه أو ملته عليهم درجات»؟![3].

والذيـن يجعلـون الإسـلام «دينا» لا «شـرعا»، سـيهدرون، ضمن ما يهدرون من «مقاصد الشـريعة» مقصـد «الجهاد»، الذي تجاوز كونه

---

(١) الباب الثاني من الكتاب الثاني [ص ١٣٦، ١٣٧ من طبعة الأصل].

(٢) الباب الثاني من الكتاب الأول [ص ٣٤ من طبعة الأصل].

(٣) الباب الثاني من الكتاب الثاني [ص ١٤٦ من طبعة الأصل].

سبيلا «لحفظ الدين»، وأصبح فى مواجهة الاستعمار الأجنبى السبيل الأول لحفظ مقاصد الشريعة كلها؟!.. ذلك «أن المقاصد التى تقصدها الشريعة السماوية ترجع إلى حفظ النفس، والدين، والعقل، والعرض، والنسب، والمال. فالقصاص، مثلا مشروع لحفظ النفس، وحد الزنا لصيانة النسب، وحد القذف لصيانة العرض، وعقوبة شارب الخمر لصيانة العقل، والجهاد لحفظ الدين، بل الاستعمار الأجنبى دل على أن الجهاد مشروع لحفظ الدين والنفس والعرض والمال، ويرشد إلى هذا قوله تعالى: ﴿وَإِن يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ لَا يَرْقُبُوا فِيكُمْ إِلًّا وَلَا ذِمَّةً﴾ [1][2]... فللشريعة الإسلامية، فى الواقع الإسلامى، دور تحريرى.. وهى ليست مجرد نصوص!.

ولقد كان طبيعيا للرجل الذى أدرك دلالة سيادة الشريعة وأحكامها على استقلال الأمة ودولتها، أن يبصر دلالة سيادة «الشريعة» الاستعمارية فى بلادنا على خضوعنا لهذا الاستعمار... فأحكام الشريعة الإسلامية هى قانون الأمة الطبيعى، وفى سيادتها، بدلا من الفلسفة القانونية للحضارة الغازية، مظهر من مظاهر الاستقلال.. «وإذا كانت القوانين الوضعية لا يخضع لها المسلمون بقلوبهم، ولا يتلقون القضاء القائم عليها بتسليم، كان تقريرها للفصل بينهم غير مطابق لقاعدة الحرية، إذ المعروف أن الأمة الحرة هى التى تساس بقوانين ونظم تألفها وتكون على وفق إرادتها أو إرادة جمهورها. فالشعوب الإسلامية لا تبلغ حريتها إلا أن تساس بقوانين ونظم يراعى فيها أصول شريعتها، وكل قوة تضرب عليها قوانين

(١) سورة التوبة الآية ٨.

(٢) الباب الأول من الكتاب الثالث [ص ٢٠٠ من طبعة الأصل].

تخالف مقاصد دينها فهى حكومة مستبدة غير عادلة. فالذين ينقلون قوانين وضعها سكان رومة أم لندرة أو باريز أو برلين، ويحاولون إجراءها فى بلاد شرقية، كتونس أو مصر أو الشام، إنما هم قوم لا يدرون أن بين أيديهم قواعد شريعة تنزل من أفق لا تدب فيها عناكب الخيال أو الضلال، وأن فى هذه القواعد ما يحيط بمصالح الأمة حفظا، ويسير بها فى سبيل المدنية الراقية عَنَقاً[1] فسيحا. ولو قيض الله لشعوب هذه الأمة الإسلامية رؤساء يحافظون على قاعدة حرية الأمم، لألفوا لجانا ممن وقفوا على روح التشريع الإسلامى، وكانوا على بصيرة من أحوال الاجتماع ومقتضيات العصر، وناطوا بعهدتهم تدوين قانون يقتبس من أصول الشريعة ويراعى فيه قاعدة جلب المصالح ودرء المفاسد. وبغير هذا العمل لا يملك المسلمون أساس حريتهم، ولا يسيرون فى سبيل سعادتهم آمنين»[2]!

فسيادة أحكام الشريعة فى الأمة، وهيمنتها وهيمنة فلسفتها بالمؤسسة القضائية الوطنية قسمة من قسمات «الاستقلال الحضارى»، بدونها ستظل سيادة الأمة منقوصة، وحريتها ناقصة، حتى ولو حققت «الاستقلال السياسى»، فأصبح لها «عَلَم» و«نشيد»؟!.

ومن هذه «الزاوية النضالية»، وبهذا «المنطق التحريرى» أبصر الشيخ الخضر مهمة «الخلافة» الإسلامية، ودورها التوحيدى للأمة، ومردود هذا الدور وفعاليته فى مواجهة التحديات التاريخية التى فرضها الاستعمار الغربى على عالم الإسلام.. «فالخلافة لا تزيد على ما يسمى دولة،

(١) العنق – بفتح العين والنون – هو السير السريع.

(٢) الباب الثالث من الكتاب الثالث [٢٤٣ ، ٢٤٤ من طبعة الأصل].

إلا أنها رابطة سياسية تجعل شعوبا مختلفى العناصر والقومية يولون وجوههم شطر رايتها بعاطفة من أنفسهم واختيار. ومن هذه الوجهة ينظر إليها بغاة الاستعمار بعين عابسة، ويحاول الغِرّ، الذى ينخدع ببهرج آرائهم، أن يطوى رايتها ويمحو أثرها»[1]؟! ...

لقد كانت الحصن الذى جمع المسلمين، على امتداد تاريخهم الطويل، فى مواجهة الغزاة.. وحتى فى لحظات ضعفها ومرضها، كانت «الرمز» الذى ظل الاستعمار على عدائه له وسعيه لمحوه، مخافة أن يتداركها التجديد والإصلاح فتعود حصنا للمسلمين، يجمع وحدتهم، ويحول بين الاستعمار وبين التهام أوطانهم واستنزاف ثرواتهم واحتلال عقلهم بفكرية التغريب!..

هكذا أدرك الشيخ الخضر خطر دعوى «علمانية الإسلام» على قضية القضايا بالنسبة للأمة.. قضية: رفضها لسلطان الأجنبى، ونهوضها لانتزاع حريتها من الاستعمار.

* * *

وإذا كان كتاب [الإسلام وأصول الحكم] قد ذهب فى تشويه صورة «الخلافة» الإسلامية، تاريخيا، إلى حد الافتراء الذى جعلها قهرا مسلحا واستبدادا بالأمر، من دون الأمة، باسم الله! .. فإن كتاب الشيخ الخضر قد برئ من «رد الفعل» الذى يبيض وجه هذه الخلافة دائما، حتى ولو كان ذلك بالزور والبهتان!.. بل إن الرجل لا يرغب فى إدارة المعركة حول اسم النظام وعنوانه.. فالدولة الإسلامية هى المطلب.. وليست «الخلافة» هى الشكل الوحيد ولا الاسم المفرد لهذه الدولة الإسلامية..

(١) الباب الثالث من الكتاب الأول [ص ٨٧ من طبعة الأصل].

وفارق بين أن ننتقد تراثنا فى نظم الحكم لنقترب من مقاصد الإسلام فى «الدولة الإسلامية»، وبين أن يكون هذا النقد سبيلا إلى التخلى عن شرط «إسلامية الدولة» وتجريد الإسلام من شرعه ومدخله فى السياسة وتنظيم المجتمعات.. «فلم يدع أحد قط أن صلاح شأن الرعية وصيانة شعائر الدين مربوطان باسم الخلافة، وأن لقب الخليفة كالرقية النافعة، يذهب بها كل بأس، أو الدعوة المستجابة، ينزل عندها كل خير، والذى نعلمه ويعلمه أشباه العامة من المسلمين أن الخلافة لا تريك آثارها وتمنحك ثمارها من منعة وعزة وعدالة إلا إذا سارت على سنة العزم فى الأمور والحكمة فى السياسة»[1].

وإذا كان العصر الحديث قد ألح ويلح على إعلاء مكانة الأمة فى تسيير شئون الدولة والمجتمع، فليس هناك، فى نهج الإسلام السياسى، ما يعارض هذا الاتجاه.. بل إن هذا هو نهج الإسلام الأصيل فى هذا الباب «فالقوة المشروعة للخليفة لا تزيد على القوة التى يملكها رئيس دولة دستورية، وانتخابه فى الواقع إنما كان لأجل مسمى وهو مدة إقامته قاعدة الشورى على وجهها، وبذله الجهد فى حراسة حقوق الأمة، وعدم وقوفه فى سبيل حريتها[2]... وشكل بعض الحكومات القائمة على خليفة ووزراء ومجلس نيابى يجرى انتخابه تحت ظلال الحرية التامة لا يخالف الشكل الملائم للخلافة الحقيقية بحال[3]..» بل لقد ذهب الإسلام السياسى فى شروط الخليفة إلى الحد الذى يجعل من دولته «الواقع» القريب من «مثال» «المدينة الفاضلة»!.. فلقد «قرر جمهور

(١) الباب الثالث من الكتاب الأول [ص ٩٠ من طبعة الأصل].
(٢) الباب الأول من الكتاب الأول [ص ١٣ من طبعة الأصل].
(٣) الباب الثالث من الكتاب الأول [ص ٨٤ من طبعة الأصل].

أهل العلم فى شـروط الخليفة أن يكون بالغـا فى العلم رتبة الاجتهاد، وأن يكـون ذا رأى وخبرة بتدبير الحرب والسـلم، وأن يكون شـجاعا لا يرهـب الموت الزؤام فما دونه، وأن يكـون عادلا لا تأخذه فى الحق لومة لائم. وتعرف مزية العدل باختبار سيرته فيما كان يتولاه من أعمال قبـل منصب الخلافة أو بما تدل عليه التجارب والمشـاهدة الطويلة من استقامته وشرف همته وإنكاره ما يفعل الظالمون بغيرة وحماسة..»[1].

وليسـت صحيحـة ولا دقيقة ولا صادقة تلك الصورة الشـوهاء التى عممهـا صاحب [الإسـلام وأصـول الحكم] على مجمل نظـام الخلافة الإسـلامية عـبر التاريخ الإسـلامى.. «فلقد أتى عليهـا حين من الدهر وهـى لا تنتضى حسـامها ولا تلمع بإنذارهـا ووعيدها إلا فى وجه عدو يتربـص بالمؤمنين الدوائر، أو ثائر عصفت به ريح الأهواء وماله من أولى الألباب ولى ولا عـاذر. وأدركها زمن بعدت فيه عن حقيقتها، فخلطت عملا صالحا وآخر سـيئا، وربمـا كان إثمها فى بعض الأحيان أكبر من نفعها»[2].. فالتعميم فى تصوير الخلافة بصورة «القهر المستبد باسم الله» غريب عن المنهج العلمى فى دراسة التاريخ...

أما الصورة العثمانية للخلافة، والتى أتاحت لأعداء «الدولة الإسلامية» تشويه صورة الخلافة، بإطلاق وتعميم، فإن الإسلام السياسى حجة عليها وعلى سـلاطينها، وليسـت هى بالحجة على هذا الإسلام!.. «ولو أن المتأخرين من سـلاطين آل عثمـان أعطوا للخلافة شـيئا من حقوقها، وراعوا ما أمر الله به من وسـائل اسـتقامتها لما انفـرط عقد هذه الممالك

(١) الباب الثالث من الكتاب الأول [ص ٨٢ من طبعة الأصل].

(٢) الباب الثالث من الكتاب الأول [ص ٦٤ من طبعة الأصل].

الإسـلامية وأصبح كل قطعة منها تحت سلطة أجنبية تستبد عليها فى حكمها وتتصرف فى رقاب شعوبها وأموالهم كيف تشاء»[١].

لكن المرض لا يبرر الإعدام.. والفساد لا يستدعى اليأس من الإصلاح.. فإذا كانت الخلافة الإسـلامية لا تعدو: «الدولة الإسـلامية الجامعة»، «فليس إصلاح شـأنها – [إذا فسـد] – وإعادتها إلى سيرتها المثلى ممن يغارون على مصلحة الشرق واتحاد شعوبه ببعيد»[٢]؟!..

هذا عن الخلافة فى التاريخ..

***

ولقـد كانت الفكـرة الجوهرية والمحورية لكتاب [الإسـلام وأصول الحكم] هى دعوى أن الإسلام دين لا دولة، ورسالة لا حكومة، ويا بُعد ما بينه وبين السياسة وتنظيم المجتمعات!.

وبعض الذين تصدوا لنقد هذا الكتاب بلغوا فى معاداة هذه الدعوى مبلغ «رد الفعل»، حتى لقد بدت فى أقوالهم رائحة تصور الحكومة الإسـلامية «حكومة دينية» تشبه تلك التى عرفتها أوربا حاكمة «بالحق الإلهى»... ذلك أنهم تحدثوا عن «وحدة» الدين والدولة، مقابل دعوى «الفصل» بينهما!..

لكـن هذا الموقـع – موقـع «رد الفعل»، الغريب عن روح الإسـلام وجوهره – لم يكن هو الموقع الفكرى للشـيخ الخضر عندما نقض كتاب الشيخ على عبد الرازق... فهو قد تبنى موقف علماء الكلام المسلمين، من مختلف تيارات فكر أهل السـنة، الذين قرروا أن «الخلافة – الإمامة – الدولة» ليست من أصول الدين ولا أركانه ولا عقائده، وأنها من الفروع..

---

(١) الباب الثالث من الكتاب الأول [ص ٨٧ من طبعة الأصل].

(٢) الباب الثالث من الكتاب الأول [ص ٦٤ من طبعة الأصل].

ومن ثم فلا حجة لمن يدعى «علمانية الإسلام» بسبب خلو القرآن من الآيات التى تنص عَلى «الخلافة – الإمامة – الدولة»، فمكان الفروع، ليس بالضرورة هو القرآن الكريم... واستمرارا لهذا النهج الإسلامى العريق قال الشيخ الخضر: «إن الخلافة ليست من نوع العقائد[1]... وبحثها يرجع إلى النظر فى حكم عملى لا فى عقيدة من عقائد الدين. ومما يترتب على الفرق بين الأحكام العملية والعقائد أن الأحكام العملية يكتفى فيها بالأدلة المفيدة ظنا راجحا، وأما العقائد فإنها لا تقوم إلا على براهين قاطعة... فلا غضاضة على حكم الخلافة إذا لم يرد به قرآن يتلى، إذ ليست الخلافة زائدة على إمارة عامة تحرس شعائر الدين وتسوس الناس على طريق العدل، ولم يكن وجه المصلحة من إقامة هذه الإمارة بالخفى الذى يحتاج إلى أن يأتى به قرآن صريح... فالقرآن لم يصرح بحكم الإمارة العامة اكتفاء بما بثه فى تعاليمه من الأصول التى تبينها السنة ويرجع إليها الراسخون فى العلم عند الحاجة إلى الاستنباط، ولأن فى الأمر بإطاعة أولى الأمر عبرة لأولى الألباب...»[2]!.

فإذا استدل علماء الإسلام على وجوب «الخلافة – الإمامة – الدولة الإسلامية» بضرورتها، لأن «ترك الناس فوضى لا يجمعهم على الحق جامع ولا يزعهم عن الباطل وازع، يفضى إلى تبدد الجماعة، وإضاعة الدين، وانتهاك حرمة الأموال والنفوس والأعراض، فإنهم – [بهذا الاستدلال] – إنما يطبقون قاعدة شرعية، وهى قاعدة: «الضرر يزال» أو قاعدة: «مالا يتم الواجب المطلق إلا به، وكان مقدورا، فهو واجب»[3].

(١) الباب الثانى من الكتاب الأول [ص ٣٣ من طبعة الأصل].
(٢) الباب الثالث من الكتاب الأول [ص ٧٤، ٧٥ من طبعة الأصل].
(٣) الباب الثانى من الكتاب الأول [ص ٢٦ من طبعة الأصل].

ومن هـذا الموقع الفكـرى، الذى يـرى وجوب «الدولة الإسـلامية» – وليـس أى دولـة – دون أن تكون هذه الدولة عقيـدة من عقائد الدين أو ركنا من أركانه – أنكر الشـيخ الخضر إسـلامية الصورة التى صور بها الشـيخ على عبد الرازق الخليفة المسلم، ورفض ما قاله صاحب [الإسلام وأصول الحكم] عن طبيعة سـلطات الخليفة فى الإسـلام.. لقد قال على عبد الـرازق، عـن الخليفة: إن «ولايته عامة ومطلقـة، كولاية الله تعالى ورسوله الكريم».. وعلق الخضر على هذه العبارة فقال: «إنها من مبالغاته التى تضع للخلافة فى نفوس المسـتضعفين من الناس صورة مكروهة، ولو كان المؤلف – [على عبد الرازق] – يمشـى فى بحثه على صراط سـوى لتحرى فيما ينطق به عن المسلمين أقوالهم المطابقة، وهم لم يقولوا إن ولاية الخليفة عامة ومطلقة كولاية الله، فإن الله يفعل ما يشاء فيمن يشاء، ولا يسأل عما يفعل، والخليفة مقيد بقانون الشريعة ومسئول عن سائر أعماله. وكذلك رسـول الله – صلى الله عليه وسلم – له خصائص لا يحوم عليها الطـير ولا يبلغها مـدى البصر، منهـا أن تصرفاته نافـذة ولا تتلقى إلا بالتسليم، وتصرفات الخليفة قد تقابل بالمناقشة والنقض والإنكار..»[1].

وفى صراحة وحسـم يقرر الشيخ الخضر أن الأمة الإسلامية هى مصدر السـلطات التى فوضت بعضـا منها للخليفة والإمام، فـلا علاقة لطبيعة سـلطاته بتلك التى زعمتها الكهانة والدولة الدينية للأباطرة والملوك الذين جعلوا سـلطانهم مسـتمدا مـن الله... لقد زعموا نيابتهم عـن الله.. بينما الخليفة الإسـلامى نائب عن الأمة ووكيل عنها.. «ولم نعثر على كلمة – [فى فكر علماء الإسلام] – تنبئ – ولو بطريق التلويح – أن سلطان الخليفة

(١) الباب الأول من الكتاب الأول [ص ١٠ من طبعة الأصل].

مستمد من سلطان الله، وقصارى ما يستنتج من كلماتهم عنها ومباحثهم فيها أن الله أوجب على الناس إقامة إمام، وأن ولايته تنعقد إما بمبايعة أهل الحل والعقد أو بعهد من الخليفة قبله، وأنه إذا سعى فى السياسة فسادا، كان للأمة انتزاع زمام الأمر من يده ووضعه فى يد من هو أشد حزما وأقوم سبيلا..»[١].

فالإسلام يوجب «الدولة الإسلامية»، التى تسوس الناس بشريعته، وتحفظ بيضته.. وفى ذات الوقت ينكر مزاعم القائلين بسلطان إلهى لرأس هذه الدولة.. فلا هى «العلمانية» التى تفصل «الدين» عن «الدولة» ولا هى «الكهانة – والدولة الدينية – والحكم بالحق الإلهى – ونيابة الحاكم عن الله».. وإنما هى «الدولة المدنية» الحاكمة والمحكومة بشريعة الإسلام.. وبعبارة الشيخ الخضر: «إن شارع الإسلام يقصد إلى أن يكون للمسلمين دولة ذات صبغة دينية[٢]... ورياسة غير منفصلة عن الدين... وإمارة مرتبطة بالدين[٣].... فالإسلام دين وشريعة وسياسة، وعلى الدولة أن تضع سياستها فى صبغة إسلامية[٤]... لأن الإسلام عقيدة وشريعة ونظام اجتماعى، فهو بالنظر إلى أصول العقائد التى هى باب الإيمان به. إنما يدعى إليه بالحكمة والموعظة الحسنة، إذ لا يمكن لبشر أن يدخل فى قلب بشر عقيدة إلا أن يقرنها بما يثبتها فى النفس من برهان أو إقناع. وأما الشرائع والنظم الاجتماعية، فإن التجربة، فى القديم والحديث،

(١) الباب الأول من الكتاب الأول [ص ١٤ من طبعة الأصل].

(٢) الباب الأول من الكتاب الثالث [ص ١٩٧ من طبعة الأصل].

(٣) الباب الثانى من الكتاب الثالث [ص ٢٢١ من طبعة الأصل].

(٤) الباب الثالث من الكتاب الثالث [ص ٢٤٤ من طبعة الأصل].

دلت على أنها لا تقوم فى أمة ولا يطرد نفاذها إلا أن تكون شـدة البأس بجانبها والسـيوف من ورائها. فلابد للإسـلام من دولة ذات شوكة لتقوم على إجراء هذه الشرائع والنظم وتحول بينها وبين قوم لا يبصرون..»[١].

وإذا كانـت دعوى صاحب [الإسـلام وأصول الحكم] أن الرسـول – صلى الله عليه وسلم – كان «مبلغا» فقط، لم يكلف «بالتنفيذ»، هى دعوى متهافتة لم يقلها قبله قائل، من الشـرق أو الغرب، من المسـلمين أو من غيرهم، فإن الشـيخ الخضر يتحدث عن ولاية الرسول، رافضا أن تقتصر على القلوب دون الأجسـام – وهى دعوى على عبد الرازق – ويقول: إن «النظـر يقضى بأن الولاية على القلوب لا تكفى فى صيانة الحقوق وحفظ النفوس والأموال والأعراض، وأنه لابد من ولاية يكون شأنها تنفيذ قوانين المعامـلات والعقوبات فيمن يطغى به الهوى أو يتخبطه الغضب وإن كان من المؤمنين. فولاية الرسول – صلى الله عليه وسلم – كانت على القلوب ثم على الأجسـام، وكانـت ولاية هداية وتدبير لصـالح الحياة، وكانت رياسة دينية وسياسية، وكلاهما من عند الله، ولا بعد بين السياسة والدين إلا فـى نظر قوم لا يكادون يفقهون حديثا[٢]... لقد كان الرسـول الأعظم مظهر السلطة التشريعية، ومصدر السلطة التنفيذية. فالحكمة تجرى على لسـانه، ودم النفوس الخبيثة يجرى على سنانه. يرسل الموعظة الحسنة تحت مثار النقع، ويسن القانون العادل وهو يقاتل وحوشا غابها الرماح، ولقد كان فى تشريعه الحكيم أو عزمه النافذ عبرة لأولى الألباب..»[٣]!

(١) الباب الثانى من الكتاب الثانى [ص ١٤٣ من طبعة الأصل].

(٢) الباب الثالث من الكتاب الثانى [ص ١٦٧، ١٦٨ من طبعة الأصل].

(٣) الباب الأول من الكتاب الثانى [ص ١١٢من طبعة الأصل].

وإذا كان «الديـن» وضعـا إلهيـا ثابتا؛ فإن «الصبغـة الدينية» للدولة الإسـلامية وسياسـتها لا تعنى ثبـات نظم هذه الدولة وثبـات قوانينها، ولا تعنـى «الإلهية» و«الثبات» لهذه النظـم والقوانين جميعها... فالثابت هو «المقاصد والفلسـفات والغايات» وبعـض قليل من الأحكام التى تعلقت بثوابت لا تتغير ولا تتطور بتغير الزمان والمكان، أما ما عدا هذا القليل فهو متغير ومتطور يلعب فيه العقل المسـلم والإبداع التشـريعى للمسلمين الدور الأول والأعظم دونما قيد إلا الروح العامة لشريعة الإسلام والمصلحة المبتغاة للأمة الإسلامية... فلقد «أجمع المسلمون على أن إصلاح السياسة شطر من مقاصد الإسلام – [ولكن] – هل ادعوا، مع هذا، أن الإسلام رسم للسياسة خطـة معينة ووضع لكل واقعـة حكما مفصلا؟!.. الحـق أنهم لم يفعلوا ذلك، بل ملأوا كتبهم ببيان أن الشـريعة فصلت بعض أحكام لا تختلف فيها أحوال البشـر، ثم وضعت أصولا ليراعى تطبيقها على الوقائع حال الظروف الحافة بها، ومن هذه الأصول قاعدة: «رعاية المصالح المرسـلة»، وقاعدة: «العادة محكمة»، وقاعدة: «سد الذرائع»، وقاعدة: «المشقة تجلب التيسير»، وقاعدة: «ارتكاب أخف الضررين» وقاعدة: «الضرر يزال»[1] ... ولقد عنيت الشـريعة، فى الأكثر، بتفصيل مالا تختلف فيه مصالح الأمم ولا يتغير حكمه بتغير الزمان والمكان، وذلك ما يرجع إلى العقائد والأخلاق ورسـوم العبادات، ثم جاءت إلى قسـم المعاملات والسياسـات فأتت على شيء قليل من تفاصيله، وطوت سائره فى أصول عامة ثلاث:

إحداها: أن أحكام هذا القسم تختلف بحسب ما يقتضيه حال الزمان وتطور الشـعوب، فإذا وقعت الواقعة أو عرضت الحاجة نظر العالم فى

(١) الباب الثالث من الكتاب الثانى [ص ١٧٧ من طبعة الأصل].

منشـئها وما يترتب عليها من أثر، واسـتنبط لها حكما بقدر ما تسـعه مقاصد الشريعة ومبادئها العليا.

ثانيها: أن وقائع المعاملات والسياسات تتجدد فى كل حين، والنص على كل جزئية غير متيسـر، علاوة على أن تدوينها يسـتدعى أسـفارا لا فائدة للناس فى كُلْفة حملها.

ثالثها: أن الشـريعة لا تريد أسـر العقول وحرمانها من التمتع بلذة النظر والتسابق فى مجال الاجتهاد[1].

ولذلـك وجدنا فقهاء المسـلمين يجتهدون، كل مـن منظوره، وعلى ضـوء واقعه، ووفـق مقتضيات عصره، يجتهدون فـى «وضع» القوانين الإسلامية المسترشدة بروح الشريعة والمحكومة بمنطقها الإسلامى العام.. فهم «ينظرون إلى المصالح ويوازنون بينها وبين المفاسـد.. كما ينظر إليها أصحـاب القوانين الوضعيـة، من حيث عظمهـا وصغرها، ومن حيث مـا يترتـب عليها فـى الخارج من آثـار نافعة أو عواقب سـيئة»[2] .. ثم يصوغون القوانين، التى كونت تراثنا فى فقه المعاملات.

فالذين يتصورون أن «إسـلامية القانون» فى الدولة الإسلامية. تعنى إلـزام الحاضر باجتهادات الماضى، أو إلزام كل عالم الإسـلام باجتهاد واحد، لايفقهون هذا الجانب من سياسـة الإسـلام... بل إن بلوغ عالم الإسـلام فى التقارب والتضامن والاتحاد درجة إقامة الخلافة الواحدة، أو الحكومة الواحدة لا يعنى وحدة النظم والقوانين إذا ما اختلف الواقع فى إطار عالم الإسـلام.. ذلك «أن أخذ الأمم الإسـلامية بحكومة واحدة

(١) الباب الثانى من الكتاب الثانى [ص ١٥٤، ١٥٥ من طبعة الأصل].

(٢) الباب الأول من الكتاب الثالث [ص ٢٠١ من الأصل].

لا يقتضى توحيد قانونها السياسى أو القضائى، بل يوكل أمر كل شعب إلى أهـل الحل والعقد منه، فهم الذيـن ينظرون فيما تقتضيه مصالحه، ولا يقطعـون أمرا حتى يشـهدهم مـن أوتوا العلم بأصول الشـريعة لئلا يخرجوا عن حدودها ومقاصدها... فالتشـريع الإسلامى قائم على رعاية المصـالح، وما هى إلا المصـالح التى توضع فى ميزانه المسـتقيم، وهذا الميزان المسـتقيم لا يبخس شعبا من الشـعوب مصلحته التى يشهد بها العقل السـليم، ولا يفضّل حكما واحدا يجريه على كل شـعب وفى كل زمان، إلا إذا لم تختلف فيه مصالح الشعوب، فإن اختلفت اختلافا يعقله العالمون فلكل شعب حكم وسياسة، وذلك تقدير العزيز العليم..»[1].

فالدولة الإسـلامية: دولة دسـتورية.. ورأسـها: حاكم دستورى.. وأمتها: هى مصدر السـلطات.. وقانونها إبـداع وثمرة لعبقرية فقائها، يصوغون أغلبه بالاجتهاد المحكوم بروح الشريعة ومصلحة الأمة المرتبطة بظروف الزمان ومقتضيـات المكان... وهى، فى ظل الخلافة والحكومة الواحدة، أشـبه بعصبة الأمم الإسـلامية وجامعة الدول الإسلامية منها بالدولة الواحدة التى يسود فيها القانون الواحد والنظام الواحد فى واقع متغاير رغم وحدة الإسلام!..

وإذا كان هذا هو حال «الإسلام السياسى»، وإذا كانت تلك هى قاعدة «سياسـة الإسـلام».. فهل بنا من حاجة «لعلمانيـة» الحضارة الغربية، نتنكر باسـتعارتها لطبيعة إسلامنا؟! .. وألا يرعوى أولئك الذين يزيفون تاريخنا السياسى وفكرنا الإسلامى السياسى، لا لشىء إلا لافتعال التماثل بينه وبين تاريخ الكهانة الكنسـية فى أوربا العصور المظلمة والوسـطى،

(١) الباب الثالث من الكتاب الثانى [ص ١٧٩، ١٨٠ من طبعة الأصل].

بل ويزيفون صورة الإسلام، بجعله «علمانية» أو «كهانة».. لا لشيء إلا ليبرروا استعارتهم «للعلمانية» الغربية.. فهم يستوردون «مشكلة» ليستوردوا لها «الحلول»؟!..

هكذا نظر الشيخ الخضر إلى القضية المحورية والجوهرية فى كتاب [الإسلام وأصول الحكم].. وحدد حيالها رؤيته لموقف الإسلام.

***

وإذا كنا قد سبق وحققنا ونشرنا كتاب الشيخ الخضر [نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم] – ضمن كتابنا [معركة الإسلام وأصول الحكم] – فها نحن – إكمالا لإبراز جهاد هذا الإمام الكبير فى هذا الميدان– ميدان علاقة الإسلام بالسياسة والدولة والقانون.. ومرجعية الشريعة الإسلامية وصلاحها عبر الزمان والمكان – ها نحن نقدم له – فى هذا الكتاب – دراستين هامتين:

أولاهما: عن [ضلالة فصل الدين عن السياسة].

وثانيتهما: عن [الشريعة الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان].

سائلين المولى – جل وعلا – أن ينفع بهما.. إنه – سبحانه – خير مسئول وأكرم مجيب.

د. محمد عمارة

ربيع الأول سنة ١٤٣٤ هـ

يناير سنة ٢٠١٣ م

١ ـ ضلالة فصل الدين عن السياسة

مازال الرسل عليهم السلام يرمون فى الدعوة إلى أصول الإيمان بالله عن قوس واحدة، ولكل رسول بعد هذا شريعة يُراعى فى أمرها ونهيها حال من يُرْسَل إليهم خاصة، حتى حضر الوقت الذى تهيأ فيه البشر على اختلاف بيئاتهم للانتظام فى شريعة واحدة، فبعث الله المصطفى صلى الله عليه وسلم بالحنيفية السمحة، وجعله خاتم النبيين، وقضى بأن تكون شريعته خاتمة الشرائع، ولعموم رسالته، سواء الشاهد فيها والغائب العربى والعجمى، أقام على صدقه آيات باقيات ما نظر فيها ذو فطرة صافية أو بصيرة نافذ إلا أسلم وجهه لله قانتا ﴿وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانُ لِأُنذِرَكُم بِهِۦ وَمَنۢ بَلَغَ﴾ (١)، ولخلود شريعته جعلها أبلغ الشرائع حِكْمة، وأوفاها أصولا، وأوسعها للمصالح رعاية.

ثلاث حقائق كل واحدة منها شطر من الإسلام: عموم رسالة محمد صلى الله عليه وسلم، واشتمال شريعته بنصوصها وأصولها على أحكام مالا يتناهى من الوقائع، وكون هذه الشريعة أحكم ما تُساس به الأمم، وأصلح ما يُقْضَى به عند التباس المصالح أو التنازع فى الحقوق.

أجمع علماء المسلمين على هذه الحقائق وعرفها عامتهم، فمن أنكر واحدة منها فقد ابتغى فى غير هداية الإسلام سبيلا، ومثل من يمارى

(١) سورة الأنعام الآية ١٩.

فى شـيء منها ثم يدعى أنه لا يزال مخلصا للإسـلام مثل من يضرب بمعوله فى أساس صرح شامخ، ثم يزعم أنه حريصٌ على سلامته، عامل على رفع قواعده.

فتنت مدنية الشـهوات أشخاصا ينتمون إلى الإسلام، فانحرفت بهم عـن المحجة، وأدركوا أن مجاهرتهم بإنكار رسـالة المصطفى صلى الله عليه وسـلم تسـقطهم من حساب المسـلمين دفعة، فلا يبلغون من فتنة الأمة مأربا، فبيتوا أن يبقوا ثوب الإسلام على أكتافهم، ويحركوا بمدحه فى بعض المجالس ألسـنتهم أو فـى بعض الصحف أقلامهم لكى يركن الغافلون من المسـلمين إلى أقوالهم، فيقذفوا مـن وراء ريائهم وثقة بعض الناس بهم ما شـاءوا من آراء خاسـرة، ويزعموا أن هذه الآراء من هداية الإسلام أو أن الإسلام لا ينكرها.

والواقـع أن هـذا الصنف من المنحرفين قد أحـدث فى بعض البلاد الإسـلامية آثار فساد لم يُحدث معشارها النابذون إلى الدين على سواء، وكم أرتنا الأيام فى هذا الصنف من عجائب دلتنا على أن هناك مغارات يأتمرون بالدين بين حيطانها، ولغة إذا حضرهم بعض المسلمين يجنحون إلى التخاطب بها، وضروبا من الإغواء يجهدون أنفسهم فى تمويهها.

منذ عهد قريب أخذ بعض الكاتبين يتشـبهون بمن يؤلف على طريقة البحث العلمى، فقالوا ما شاءوا أن يقولوا، وخرجوا بغير مناسبة منطقية إلى إنكار أن يكون للإسلام مدخل فى الشئون القضائية والمعاملات المدنية[1].

(١) الإشـارة إلى كتاب الشـيخ على عبد الرازق [الإسلام وأصول الحكم] الذى صدر سـنة ١٩٢٥م.. ولقد رد عليه الشيخ الخضر حسين بكتاب [نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم] ولقد قمنا بتحقيقه وإعادة نشره ضمن كتابنا [معركة الإسلام وأصول الحكم].

جـال هذا الصوت جولـة الباطل ثم ذهب كصيحة فى واد، ولم يبق له صدى إلا فى آذان رهط لا يسـمعون رشـدا، ولا يفقهون حجة، وإن شئت فقل: صادف ذلك الصوت أفئدة هواء، فجعلوا يحاكونه فى بعض مـا يكتبون، ويوقظون فتنا لو أقبل كل على ما يحسـن أن يتحدث فيه لكانوا عنها فى شغل.

مـا كدنا ننتهى من إماطـة أذى ذلك الذى ادعى أنه يفسـر القرآن بالقـرآن، حتـى خرجت إحـدى المجلات تحمل مقـالا تحت عنوان «داء الشرق ودواؤه» وفى هذا المقال دعاية إلى فصل الدين عن السياسـة، وبلغ بكاتبه الحال أن زعم أن سـبب تأخر المسـلمين عدم فصلهم للدين عن السياسة.

ونحـن نـود والله يعلـم أن يقبل كل من بيده قلم علـى ما فيه خير للنـاس، والموضوعات العلميـة والأدبية والسياسـية مترامية الأطراف، وانصـراف نفس الكاتب عـن البحث فى أمثال هـذه الموضوعات ليس بعذر يبيح له أن يخوض بقلمه فى الحديث عن الدين خوض من يقولون مالا يتدبرون.

ونود والله يعلم أن نقبل على شـأننا، ونمضى فى سبيلنا، وليس فى فطرتنـا الولوع بأن نفند لكاتب رأيا، أو نبطل لباحث قولا، ولكن القوم أصبحوا يتسـاقطون على طمس معالم الحقيقة والفضيلة تسـاقط الفراش على السراج، والسكوت عنهم تفريط فى جنب الله، ومن فرط فى جنب الله خسر الدنيا قبل الآخرة.

قـال صاحـب المقال فى ذكر أهم النقط الجوهريـة التى ترجع إليها أسباب ضعف الشـرق: «الثانية عدم التفريق بنظام قاض بين السلطتين

الدينية والدنيوية، فكان هذا من جملة المسببات لتأخر المسلمين، إذ أن جمع السلطتين فى شخص واحد بدون تحديد لهما كان من أبعد[1] الأمور إلى اختلال النظام، وإذا كان هذا أفاد المسلمين فى صدر التاريخ الإسلامى وأمر العالم لهم كما قدمنا، إلا أنه كان بلاء بعد انقسام المسلمين إلى ممالك وفرق وشيع ومذاهب وأحزاب ووجود دول أخرى تنازعهم السيادة على العالم، وقد عاد اجتماع هاتين السلطتين بلاء عليهم إذ أصبحت الرياسة الدينية والدنيوية فى الواقع فى قبضة تلك الدول التى نازعتهم كما هو مشاهد الآن».

نعرف من قبل أن يظهر هذا المقال أن الذين يدعون إلى فصل الدين عن السياسة فريقان: فريق يعترفون بأن للدين أحكاما وأصولا تتصل بالقضاء والسياسة، ولكنهم ينكرون أن تكون هذه الأحكام والأصول كافلة بالمصالح آخذة بالسياسة إلى أحسن العواقب، ولم يبال هؤلاء أن يجهروا بالطعن فى أحكام الدين وأصوله، وقبلوا أن يسميهم المسلمون ملاحدة، لأنهم مقرون بأنهم لا يؤمنون بالقرآن ولا بمن نزل عليه القرآن.

ورأى فريق أن الاعتراف بأن فى الدين أصولا قضائية وأخرى سياسية، ثم الطعن فى صلاحها، إيذان بالانفصال عن الدين، وإذ دعا المنفصل عن الدين إلى فصل الدين عن السياسة كان قصده مفضوحا وسعيه خائبا، فاخترع هؤلاء طريقا حسبوه أقرب إلى نجاحهم وهو أن يدعوا أن الإسلام توحيد وعبادات، ويجحدوا أن يكون فى حقائقه ما له مدخل فى القضاء والسياسة، وجمعوا على هذا ما استطاعوا من الشبه لعلهم يجدون فى الناس جهالة أو غباوة، فيتم لهم ما بيتوا.

---

(١) كذا فى الأصل ولعلها محرفة عن كلمة «أدعى».

هذان مسلكان لمن ينادى بفصل الدين عن السياسة، وكلاهما يبتغى من أصحاب السلطان أن يضعوا للأمة الإسلامية قوانين تناقض شريعتها، ويسلكوا بها مذاهب لا توافق ما ارتضاه الله فى إصلاحها، وكلا المسلكين وليد الافتتان بسياسة الشهوات، وقصور النظر عما لشريعة الإسلام من حِكَم بالغات.

أما أن الإسلام قد جاء بأحكام وأصول قضائية، ووضع فى فم السياسة لجاما من الحكمة، فإنما ينكره من تجاهل القرآن والسنة ولم يحفل بسيرة الخلفاء الراشدين، إذ كانوا يزنون الحوادث بقسطاس الشريعة، ويرجعون عند الاختلاف إلى كتاب الله أو سنة رسول الله.

فى القرآن شواهد كثيرة على أن دعوته تدخل فى المعاملات المدنية، وتتولى إرشاد السلطة السياسية، قال تعالى: ﴿ أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ ﴿٥٠﴾ ﴾ [1] وكل حكم يخالف شرع الله فهو من فصيلة أحكام الجاهلية، وفى قوله تعالى: ﴿لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ إيماء إلى أن غير الموقنين قد ينازعون فى حسن أحكام رب البرية، وتهوى أنفسهم تبدُّلها بمثل أحكام الجاهلية، ذلك لأنهم فى غطاء من تقليد قوم كبروا فى أعينهم، ولم يستطيعوا أن يميزوا سيئاتهم من حسناتهم، وقال تعالى: ﴿ وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ عَن بَعْضِ مَا أَنزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ ﴾ [2] فرض فى هذه الآية أن يكون فصل القضايا على مقتضى كتاب الله، ونبه على أن من لم يدخل الإيمان فى قلوبهم يبتغون من الحاكم أن يخلق أحكامه من طينة ما يوافق أهواءهم،

(١) سورة المائدة الآية ٥٠.

(٢) سورة المائدة الآية ٤٩.

وأردف هـذا بتحذير الحاكم من أن يفتنه أسـرى الشـهوات عن بعض مـا أنزل الله، وفتنتهم له فى أن يسـمع لقولهم، ويضع مكان حكم الله حكما يلائم بغيتهم، قـال تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾[١] وفى آية: ﴿فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾[٢] وفى آية ثالثة: ﴿فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾[٣].

وفـى القـرآن أحكام كثيرة ليسـت من التوحيد ولا مـن العبادات، كأحكام البيع والربا والرهن والدَّين والأشـهاد، وأحكام النكاح والطلاق واللعان والولاء والظهار والحجر على الأيتام والوصايا والمواريث، وأحكام القصـاص والدية وقطع يد السـارق وجلد الزانـى وقاذف المحصنات، وجزاء السـاعى فى الأرض فسـادا، بل فى القرآن آيـات حربية فيها ما يرشـد إلى وسـائل الانتصـار كقوله تعالى مرشـدا إلى القـوة المادية: ﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ﴾[٤] وقولـه تعـالى مرشـدا إلى القـوة المعنويـة: ﴿وَلْيَجِدُواْ فِيكُمْ غِلْظَةً﴾[٥] وقوله تعـالى منبها على خطة هى من أنفع الخطط الحربية: ﴿قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ يَلُونَكُم مِّنَ ٱلْكُفَّارِ﴾[٦] والكفـار هنـا المحاربون، ففى الآية إرشـاد إلى أن يكون ما بينهم وبين ديارهـم أمنـا، ولا يدعـوا من ورائهم من يخشـون منـه أن ينهض إلى أموالهم وأهليهم مـن بعدهم، أو يجلب عليهم بخيله ورجله ليطعن فى

(١) سورة المائدة الآية ٤٥.
(٢) سورة المائدة الآية ٤٧.
(٣) سورة المائدة الآية ٤٤.
(٤) سورة الأنفال الآية ٦٠.
(٥) سورة التوبة الآية ١٢٣.
(٦) سورة التوبة الآية ١٢٣.

ظهورهم وقد أقبلوا على العدو الذى تجاوزوا إليه بوجوههم: وفى الآيات الحربية ما يتعلق بالصلح كقوله تعالى: ﴿وَإِن جَنَحُوا۟ لِلسَّلْمِ فَٱجْنَحْ لَهَا﴾[1] وقوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يُعْطُوا۟ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَٰغِرُونَ﴾[2] وفيها ما يتعلق بالمعاهدات كقوله: ﴿وَإِمَّا تَخَافَنَّ مِن قَوْمٍ خِيَانَةً فَٱنۢبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَىٰ سَوَآءٍ﴾[3].

وفى السنة الصحيحة أحكام مفصلة فى أبواب من المعاملات والجنايات إلى نحو هذا مما يدلك على أن من يدعو إلى فصل الدين عن السياسة إنما تصور دينًا آخر وسماه الإسلام.

وفى سيرة أصحاب رسول الله – وهم أعلم الناس بمقاصد الشريعة – ما يدل دلالة قاطعة على أن للدين سلطانا على السياسة، فإنهم كانوا يأخذون على الخليفة عند مبايعته شرط العمل بكتاب الله وسنة رسول الله. ولولا علمهم بأن السياسة لا تنفصل عن الدين لبايعوه على أن يسوسهم بما يراه أو يراه مجلس شوراه مصلحة، وفى صحيح البخارى «كانت الأئمة بعد النبى صلى الله عليه وسلم يستشيرون الأمناء من أهل العلم فى الأمور المباحة ليأخذوا بأسهلها، فإذا وضح الكتاب أو السنة لم يتعدوه إلى غيره اقتداء بالنبى صلى الله عليه وسلم».

ومن شواهد هذا محاورة أبى بكر الصديق وعمر بن الخطاب فى قتال مانعى الزكاة، فإنها كانت تدور على التفقه فى حديث «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله» فعمر بن الخطاب يستدل على عدم قتالهم

(١) سورة الأنفال الآية ٦١.
(٢) سورة التوبة الآية ٢٩.
(٣) سورة الأنفال الآية ٥٨.

بقولـه فى الحديـث: «فإذا قالوها عصموا منى دماءهـم وأموالهم» وأبو بكر الصديـق يحتج بقوله فـى الحديث: «إلا بحقها» ويقـول: الزكاة من حق الأموال، ولو لم يكونوا على يقين من أن السياسـة لا يسـوغ لها أن تخطو خطـوة إلا أن يأذن لها الدين بأن تخطوهـا، ما أورد عمر بن الخطاب هذا الحديـث، أو لـو جد أبو بكـر عندما احتج عمر بالحديث فسـحة فى أن يقول له: ذلك حديث رسول الله، وقتال مانعى الزكاة من شئون السياسة.

ومن شـواهد أن ربط السياسـة بالديـن أمر عرفه خاصـة الصحابة وعامتهم، قصة عمر بن الخطاب إذ بدا له أن يضع لمهور النسـاء حدا، فتلـت عليه امرأة قوله تعـالى: ﴿وَءَاتَيْتُمْ إِحْدَىٰهُنَّ قِنطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْـًٔا﴾[1] فما زاد على أن قال: رجل أخطأ وامرأة أصابت، ونبذ رأيه وراء ظهره، ولم يقل لها: ذلك دين وهذه سياسة.

وكتب السـنة والآثار مملوءة بأمثال هذه الشـواهد، ولم يوجد حتى فى الأمراء المعروفين بالفجور من حاول أن يمس اتصال السياسـة بالدين مـن الوجهة العلمية وإن جَرَوْا فى كثير من تصرفاتهم على غير ما يأذن به الله، جهالة منهم أو طغيانا. وأراد الحجاج[2] أن يأخذ رجلا بجريمة بعـض أقاربه. فذكره الرجـل بقوله تعالى ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾[3] فتركه ولم يخطر على باله وهو ذلك الطاغية أن يقول له: ما تلوته دين، وما سأفعله سياسة.

---

(١) سورة النساء الآية ٢٠.

(٢) هو الحجاج بن يوسف الثقافى [٤٠ هـ - ٩٥ هـ/٦٦٠ م - ٧١٤ م] أحد جبابرة ولاة بنـى أمية. قال عنه الخليفة العادل عمر بن عبد العزيز: «لو جاءت الأمم بمنافقيها وجئنا بالحجاج لرجحناهم»!

(٣) سورة الأنعام الآية ١٦٤.

وأما قيام أحكام الشريعة على أساس العدل، ورسمها للسياسة خططا محكمة الوضع فسيحة ما بين الجوانب، فذلك مالا أستطيع تفصيل الحديث عنه فى هذا المقال، وفيما كتبناه ونكتبه إن شاء الله تعالى تحت عنوان «الشريعة الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان»[1] ما يساعد على الإلمام بأصول الشريعة ومعرفة اتساعها لكل ما يحدث من الوقائع، والذى نقوله فى هذا المقام أن السياسة لا تجد فى الدين ما يقف دون مصلحة، ولا تجد منه ما يحمل على إتيان مفسدة، لاتجد فيه هذا ولا ذاك متى وزنت المصالح والمفاسد بميزان العقل الراجح، وكان القابضون على زمامها من حصافة الرأى فى منعة من أن يطيش بهم التقليد أو إرضاء طائفة خاصة إلى أن يروا الفساد صلاحا فيشرعوه، أو يروا الصلاح فى لون الفساد فينصرفوا عنه، وليس من شأن الدين أن يراعى فيما يشرع الأهواء الجامحة وإن كانت أهواء الملأ الذين استكبروا، أو أهواء من فى الأرض جميعا.

والرؤساء الذين لم يحافظوا فى سياسة شعوبهم الإسلامية على أحكام الشريعة وآدابها، فوضعوا لهم قوانين جائرة، وأذنوا بمظاهر غير صالحة إنما أتوا من ناحية جهلهم بسماحة شرع الإسلام وسعة قواعده وسمو مقاصده، وإذا كان على غير هؤلاء الرؤساء تبعة، فعلى أولى الحل والعقد من فضلاء الأمة وعلمائها إذا أهملوا علاجهم، ولم يبذلوا فى دعوتهم إلى الاستقامة جهدهم.

أما الأحداث وأشباه الأحداث الذين لا يهدأ لهم بال ما داموا يسمعون اسم الدين يجرى فى لسان بعض الدول باحترام، فإن من نشأ فى غير جد ، وأسرف فى حب اللهو، لا يألف شريعة تأمر بالعدل، وتضع

(١) وهو النص الذى سيلى هذا المقال – فى هذا الكتاب.

دون الأهـواء الجامحة حاجـزا، فلا عجب أن يتآمروا بها، ويشـيروا على السياسـة بأن تبتعد منها، وإذا بلغ هؤلاء مأربهم فى سياسـة وقع زمامها فى يد زائغ عن سـبيل الرشـد، فستذهب آمالهم خائبة فى كل قطر يسوسـه رئيس يقدر الإسـلام قدره، ويجد من حوله علماء درسـوا الشريعة بنباهة، ولا يخفى عليهم قصد من يتغنون بمدح الإسلام، وقبل أن تستريح حناجرهم يطعنونه فى الصميم.

يقول الكاتب: «إن جمع السـلطتين فى شـخص واحد بدون تحديد لهما كان من أدعى الأمور إلى اختلال النظام».

ليس فى الإسـلام سـلطة دينية إلا على معنى أن الأمير ينفذ أحكام الشـريعة المفصلة فى الكتاب والسـنة، أو المندرجة فى الأصول المأخوذة منهما. وقاعدة الشورى التى قررها القرآن الكريم، وجرى عليها الخلفاء الراشـدون كافلة بصحة الاجتهاد فى الأحكام المسـتنبطة من الأصول، أما النظم التى تقوم بها الشورى على وجهها الصحيح فموكولة إلى الآراء الراجحة وما تقتضيه مصالح الأمم أو العصور، فالإسلام لم يترك السلطة التـى وضعها فى أيـدى الأمراء مطلقة عن التقيد، وإذا اسـتهان بعض الأمراء بقاعدة الشـورى فإن التشريع تام، والوزر على من لم يأخذ نفسه بما قرره الشرع العزيز.

وإذا كان بعض الأمراء هم الذين خرجوا عما حده الإسـلام لسلطتهم الدينية، فحكمة الكاتب – متى كان مسلما – أن يقرر الحد الذى رسمه الإسـلام ويبين للناس كيف تعداه أولو الأمر، ليطالبوهم بالوقوف عنده، لا أن يقول كلاما مبهما، ويبنى عليه المناداة إلى شـهوة هى فصل الدين عن السياسة.

ويقول صاحب المقال: «وقد عاد اجتماع السلطتين بلاء عليهم إذ أصبحت الرياسة الدينية والدنيوية فى الواقع فى قبضة تلك الدول التى نازعتهم كما هو مشاهد الآن».

لسقوط الشعوب الإسلامية فى قبضة تلك الدول التى نازعتهم أسباب ليس الجمع بين السلطتين منها فى شىء، ومن طبيعة سيطرة تلك الدول عليهم أن تتصرف فى شئونهم على طرق لا تحفظ حقوقهم ولا تراعى فيها مصالحهم، وهل ينقص هذا البلاء لو أن المسلمين أعلنوا فصل سياستهم عن الدين قبل أن يسقطوا فى أيدى هذه الدول المنازعة لهم؟!

حرص الكاتب على شهوة فصل الدين عن السياسة جعله يورد فى معرض التشويق إليها ما ليس بحق ولا يشبه أن يكون حقا، بأى طريق عرف الكاتب أن تلك الدول إذا وجدت السياسة فى يد والدين فى يد أخرى، سلبت ما فى اليد الأولى من سياسة وتركت اليد الأخرى تعمل فى حدود سلطتها بحرية!

ويقول الكاتب: «وإذا كان هذا أفاد المسلمين فى صدر التاريخ الإسلامى وأمر العالم لهم كما قدمنا، إلا أنه كان بلاء بعد انقسام المسلمين إلى ممالك وفرق وشيع ومذاهب وأحزاب، ووجود دول أخرى تنازعهم السيادة على العالم».

قد عرفت أن الأمير المسلم ليس عنده فى الواقع سوى سلطة واحدة هى تدبير شئون الأمة على مقتضى القوانين الشرعية والنظم التى لا تخالف شيئا من أصولها، فتجريد الأمير من السلطة الدينية هو عزل له عن

الإمارة فى نظر الشريعة، ومن لم يكن أميرا فى نظر شارع الإسلام، فليس بأمير فى نظر المسلمين، فالمسلمون لا يستطيعون أن يتصوروا أميرا مجردا من السلطة الدينية فضلا عن أن يجردوه منها بالفعل ويرضوا بعد تجريده منها بالاستماع إليه والطاعة له. ولم تكن السلطة الدينية بيد الأمراء فى يوم من الأيام بلاء على المسلمين وإنما بلاء المسلمين فى عدم قيام بعض أمرائهم بما توجبه هذه السلطة من نحو العدل والشورى والمساواة وإعداد القوة لتقرير الأمن وكف العدو الذى يبسط إليهم يده بالسوء.

قال صاحب المقال: «فكل مملكة احتضنت مذهبا فى العقائد والفروع لتبقى وحدها منفصلة عن الممالك الأخرى، فبعد الانقسام أصبح كل أمير منهم إماما دينيا وحاكما سياسيا لقطره، فكانت النتيجة من هذا الجمع الإخلاف بالنظام العام، وزالت الوحدة المقصودة من روح التشريع الإسلامى فتعددت الخلافة واختلت أحكامها، بعكس الأمم الأخرى التى تنبهت إلى حكمة الفصل بين السلطتين فصار ذلك الفصل مصدرا لفائدة الأمة وحمايتها من التلاشى والانهيار، فلم يضرها اختلاف الدول فيها لوجود الرياسة الدينية قائمة فى حدود سلطتها وتخصصها، ولذلك بقيت وحدتها خالدة فى عصمة من الانشقاق والتدهور اللذين أصابا الوحدة الإسلامية».

وقع تفرق فى الممالك الإسلامية، وأصبح كل أمير مستقلا بالنظر فى أمور قطره، فكانت النتيجة من استقلال كل أمير بمملكة مع تقاطع هذه الممالك وتدابرها انحلال الرابطة الإسلامية وزوال الوحدة المقصودة من التشريع الإسلامى.

فسبب اختلال النظام العام أو أحكام الخلافة، انقسام الأمم الإسلامية إلى دول انقساما غير مصحوب بشئ من التحالف والتعاطف، أما أن كل أمير يرجع إليه النظر فى شئون رعيته الدينية فذلك من لوازم الإمارة فى الإسلام، فلم يكن لعد الأمير المستقل نفسه حارسا للدين فى مملكته الخاصة دخل فى اختلال النظام، فوهن المسلمين جاء من جهة استقلال كل أمير بطائفة من المسلمين استقلالا يقطع بينها وبين الدولة العظمى صلة التناصر والتعاون، لا من جهة أن رعاية الدين داخلة فى سياسة كل دولة.

ويقول الكاتب: «بعكس الأمم الأخرى التى تنبهت إلى حكمة الفصل بين السلطتين، فصار ذلك الفصل مصدرا لفائدة الأمة وحمايتها.. إلخ». وهذا صريح فى أن الكاتب يريد من الدول الإسلامية أن تفعل ما فعلته الدول الغربية من تجريد السياسة من الدين، وهو رأى لا يصدر إلا ممن يكنّ فى صدره أن ليس للدين من سلطان على السياسة، وهذا ما بيته فئة يريدون أن ينقصوا حقيقة الإسلام من أطرافها حتى تكون بمقدار الديانة المسيحية، ثم يصبغوا هذا المقدار من بعد بأى صبغة أرادوا، فيذهب بالإسلام، فلا القرآن نزل ولا محمد صلى الله عليه وسلم بعث، ولا الخلفاء الراشدون جاهدوا فى الله حق جهاده، ولا الراسخون فى العلم سهروا فى تعرف الأصول من مواردها، وانتزاع الأحكام من أصولها.

يضرب الكاتب المثل بالأمم الأخرى ويزعم أن فصلها الدين عن السياسة كان مصدر فائدة الأمة وحمايتها من التلاشى والانهيار، ومن أجل فصلها الدين عن السياسة ووجود الرياسة الدينية قائمة فى حدود سلطتها لم يضرها اختلاف الدول فيها.

وضربُ المثل على هذا الوجه أثرٌ نظرة متسرعة، إذ ليس للرياسة الدينية فى الإسلام حد تنتهى إليه ثم يكون للأفراد أو الجماعات أن تفعل بعده ما تشاء، ولو كان فى دين تلك الدول قوانين مدنية ونظم سياسية، وقامت كل دولة على تنفيذ تلك القوانين والنظم داخل حدودها، أفيكون مجرد رعايتها لما جاء به دينها سببا لانتشار مرض التقاطع بينها!

ليس فى طبيعة ربط السياسة بالدين التقهقر والتنازع إلا أن يكون فى تعاليم الدين ما يسير بالناس إلى وراء، أو ما يغرى بينهم العداوة والبغضاء، وليس فى دين الإسلام إلا ما يصعد بالأمم متى شاءت الصعود إلى السماء، وليس فيه إلا ما يدعو إلى الائتلاف والتعاون على أن تكون كلمة الحق هى العليا.

قال صاحب المقال: «ولنضرب لذلك مثلا وحدة الكنيسة الكاثوليكية فإنها على الرغم من اختلاف الدول الكاثوليكية بقيت لها زعامتها وشعورها بقوة فكرتها، وقد رأينا أثرها فى الحروب الصليبية المستمرة بل وفى كل الحوادث التى تلتها والتى تألبت فيها أوربا على الأمم الإسلامية، فإن للكنيسة والجمعيات الدينية المختلفة التى تستمد سلطتها منها أثرها الفعال فى بقاء وانتشار المسيحية وتأثيرها فى سياسة العالم».

ليس فى الإسلام سلطة دينية تشبه السلطة الكاثوليكية، والسلطة الدينية فى الإسلام لكتاب الله وسنة رسول الله ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا﴾[1].

(١) سورة النساء الآية ٥٩.

وعلى العلماء البيان وعلى الأمراء التنفيذ، فإن أراد الكاتب من السلطة البيـان، فالبيان حق لكل عالم تفقه فى أصول الشـريعة ومقاصدها، فلا يختـص به عالم دون آخر، ولا يعد بيـان العالم الذى تعينه الأمة للبيان أرجـح من بيان غيره إلا أن تكون حجته أقـوى، وإذا كان الأمر للحجة فما معنى تعيين شـخص ليكون مصدر البيان فى كل حال؟ فإن أراد من السلطة التنفيذ فليس له معنى سوى أن تكل الأمة إلى شخص القيام بتنفيذ أحكام الدين على أن تكون هى يده التى ينفذ بها، وسلاحه الذى يدافع به من يعارض فى التنفيذ، وذلك معنى الخلافة المعروفة فى الإسلام.

قال صاحب المقال: «ولو رزق المسـلمون رجـالا ينظرون بعين الناقد البصير – من قبل قرنين – وفصلوا الدين عن السياسة لكان للإسلام اليوم من الشـأن والسيادة فى الممالك التى اغتصبتها الدول الأوربية ما لا يقل عما للفاتيكان، وما كان خطر الاستيلاء الأجنبى عليهم عظيما».

كلام يروج ولكن فى غير هذا الوادى، ويتقبل ولكن بعقول لم تسـتنر بهداية. يأسف صاحب المقال على الشأن والسيادة اللذين فاتا المسلمين لعدم فصلهم الدين عن السياسة من قبل قرنين، ويرى أن إبقاءهم الدين فى جانب السياسة كان سببا فى أن صار خطر الأجنبى عليهم عظيما.

فصـل الدين عن السياسـة هدم لمعظم حقائق الديـن، ولا يقدم عليه المسلمون إلا بعد أن يكونوا غير مسلمين، وليست هذه الجناية بأقل مما يعتـدى به الأجنبى على الدين إذا جاس خلال الديار، وقد رأينا الذين فصلوا الدين عن السياسـة علنا كيف صاروا أشـد الناس عداوة لهداية القـرآن، ورأينا كيف كان بعض المبتلين بالاسـتعمار الأجنبى أقرب إلى الحرية فى الدين ممن أصيبوا بسـلطانهم، ونحن على ثقة من أن الفئة

التـــى ترتاح لمثل مقال الكاتب لـــو ملكت قوة لألغت محاكم يقضى فيها بأصول الإسلام، وقلبت معاهد تدرس فيها علوم شريعته الغراء إلى معاهد لهو ومجون، بل لم يجدوا فى أنفســـهم ما يتباطأ بهم عن التصرف فى مساجد يُذكر فيها اسم الله تصرّف من لا يرجو لله وقارا.

يقول الكاتب: «لو فصلوا الدين عن السياسة ما كان خطر الاستيلاء الأجنبى عليهم عظيما»، يقول هذا كأنه لا يدرى أن السياســة الطاغية لا تهاب إلا حديدا أشــد بأسا من حديدها، ونارا أشد حرا من نارها، فليس من المعقول أن تردها عن قصدها سلطة دينية ليس فى كنانتها سهم، ولا فى كفها حســام، أما قياسه حال السلطة الدينية الإسلامية – على فرض صحة إقامتها – بحال السلطة الكاثوليكية فى احترام مؤسساتها وإطــلاق يدها فى عمــل يرفع أهل ملتها، فمغالطــة أو غفلة عن الفرق بين ســلطة دينية يجد فيها الاستعمار مؤازرة أو موافقة على أى حال، وسلطة دينية قد يكون فى بعض أصولها مالا يلائم طبيعة الاستعمار.

ولو ربط المســلمون سياســتهم بالدين من قبل قرنــين ربطا محكما، لم تجد يد الغاصب للعبث بحقوقهم مدخلا، ولو أعلنوا فصل الدين عن السياســة لظلوا بغير دين، ولو جد فيهم الغاصب من الفشــل أكثر مما وجد، فليست مصيبة المســلمين فى تركهم السياسة مربوطة بالدين كما زعم الكاتب، وإنما هى ذهولهم عن تعاليم دين لم يدع وسيلة من وسائل النجاة إلا وصفها، ولا قاعدة من قواعد العدل إلا رفعها.

قال صاحب المقال: «فإن أعظم ما أصاب المســلمين من المصائب إنما هو فقد الرياسة الدينية بعد أن فقد منهم الاستقلال وحرمانهم من بقائها

درعا حاميا وسدا منيعا من تسرب المستعمرين باسم السياسة إلى السيطرة على شعور وضمائر الأمم الإسلامية حتى كاد يختل بناء الدين، ويتنكر المسلمون تعاليمه الحقة».

حقيقة فقد الرياسة الدينية من أعظم ما أصاب المسلمين، وهى الرياسة التى فى إحدى يديها هداية، وفى أخراهما قوة، أما الرياسة التى لايتعدى صاحبها أن يكون واعظا عاما، يدعو الناس إلى الصلاة والصيام والحج إن استطاعوا إليها سبيلا، فلم تفقد بعد ولم يحرم المسلمون منها، ولا تزال باقية ولكن فى أشخاص متفرقين فى البلاد لا فى شخص واحد كما يرغب صاحب المقال، ولم نذكر الزكاة فى قبيل ما يدخل فى الوعظ مخافة أن يكون الكاتب قد انتزعها من أحضان الدين وجعلها فى قسمة السياسة.

يربط الكاتب الوقائع ولكن بغير أسبابها، ويصل النتائج ولكن بغير مقدماتها، لنفرض أن المسلمين اتفقوا على ضلالة فصل الدين عن السياسة، وأقاموا رياسة دينية لا جند لها ولا سلاح، أمن المعقول أن تكون هذه الرياسة درعا حاميا، وسدا يمنع من تسرب المستعمرين إلى السيطرة على شعور الأمم الإسلامية وضمائرها؟!

إذا سيطر المستعمر على الشعور والضمائر فإن أكبر مساعد له على هذه السيطرة قبضه على زمام التعليم العام حيث يسير به على منهج يخرج به الناشىء مزلزل العقيدة غائبا عن سماحة الدين وحكمة التشريع، ومعظم النشء مأخوذون بحاجات أو دواع إلى أن يترددوا على مدارس الحكومة.

فإن أراد الكاتب أن يكون لتلك السلطة الدينية فضل إقامة مؤسسات تغنى عن مدارس التبشير ومستشفياتهم التى يتخذونها وسائل للسيطرة على شعور المسلمين وضمائرهم، قلنا: فى يد المسلمين أن يقيموا مؤسسات تحاكى تلك المؤسسات، فينقذوا أبناءهم من شر مؤسسات الأجنبى، ولا شىء يضطرهم إلى موبقة فصل الدين عن السياسة، وابتداع رياسة دينية لم ينزل الله بها من سلطان.

بسط صاحب المقال لسانه فى «الفقهاء المسلمين» كما يبسطه فيهم من لم يطالع كتبهم، فغلا فى وصفهم بالجمود، حتى زعم أنهم «لم يقولوا لنا كيف يجتهد الفقيه» وتمادى فى هذه المزاعم إلى أن قال: «ووجد من الفقهاء المزيفين من جوز إمامة المغتصب الذى يتولى ولاية الأمة بغير رغبتها وإرادتها».

يقول الفقهاء: تنعقد الإمامة ببيعة أهل الحل والعقد من العلماء والرؤساء ووجوه الناس، وهذا هو الأصل الذى ينبغى أن تكون عليه الإمامة فى كل حال، وأجازوا للإمام متى خشى التنازع فى الإمامة من بعده ورأى فى أحد رجاله الكفاية، أن يعهد إليه بها قطعا للفتنة. ولم يجيزوا لأحد أن يتولى أمرها دون أن يبايعه أهل الحل والعقد، أو يعهد إليه بها الإمام، وإن قام مسلم ذو قوة فتولاها بالقهر والغلبة، فإن كان جامعا لشروط الولاية من نحو العلم والعدل والاستقامة كان إقراره أسلم عاقبة من منازعته، وليس فى إقراره من بأس ما تحققت فيه شروط الولاية. فالفقهاء يجيزون ولاية المتغلب على معنى أنه بعد القهر والغلبة يعد إماما لتحقق شروط الإمامة فيه، ولأن منازعته تقضى إلى فتنة ليسوا فى حاجة إلى إثارتها.

فـإن فقد منه بعض شـروط الولايـة منتخبا كان أو معهـودا إليه، أو متغلبا، فمن الشروط ما يكون فقده مسقطا للولاية بنفسه كالارتداد عن الدين، واختلال العقل، ومنها ما يستحق به العزل بإجماع كالفسق، ومن الفقهاء غير المزيفين من يعد الفسق فى الشروط التى تسقط ولايته بنفسها ولا تحتـاج إلى إعلان أهل الحل والعقد بخلعه. أما القيام على الفاسـق وإبعـاده من مقر الولاية باليد، فموكـول إلى اجتهاد أهل الحل والعقد، وهم الذين يسلكون ما تقتضيه الحكمة وتستدعيه مصلحة الأمة.

هـذا ما يقوله الفقهاء أخذا من أصول الشـريعة ورعاية لمقاصدها فى الاسـتنباط، وليـس فيه تفريط فـى المصلحة العامـة، ولا ما يمس مقام الولاية العظمى بسوء.

❑❑❑

٢ ـ الشريعة الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان

تمهيد

يقع فى وهم من لا يدرى ما الإسلام أن شريعته لا توافق حال العصر الحاضر، ويبنى توهمه هذا على أن القوانين إنما تقوم على رعاية المصالح، ومصالح العصور تختلف اختلافا كثيرا، فالدعوة إلى بقاء أحكامها نافذة هى فى نظره دعوة إلى خطة غير صالحة.

ذلك ما نقصد فى هذا المقال إلى تفنيده وتفصيل القول فى دفع شبهته، حتى يثبت بالدليل المرئى رأى العين أن الشريعة الغراء تساير كل عصر، وتحفظ مصالح كل جيل.

ولما كان التشريع الإسلامى يعتمد فى معظم أحكامه على الاجتهاد، استدعى البحث أن نصدره بكلمة فى الاجتهاد، وفى هذه الكلمة ترى شيئا من عظمة علماء الشريعة، ولا إخالك إلا أن تقرأ البحث بدقة فلا تأتى على آخره حتى تشهد بأنهم كانوا هداة مصلحين. ونأخذ بعد بحث الاجتهاد فى تقرير الأصول التى جعلت الشريعة تسع مقتضيات العصور على اختلافها، وتقوم بحاجات الشعوب على تباعد ما بينها، ونسوق لك الشواهد على هذا من عمل القضاة ورجال الفتوى، حتى لا يبقى فى صدرك حرج من مزاعم أولئك الذين يكتبون أو يخطبون فيما لا يعلمون.

□□□

الاجتهاد فى أحكام الشريعة

شريعة الإسلام عامة فلا يختص بها قبيل من البشر دون قبيل، ودائمة فلا يختص بها جيل دون جيل، وأفعال البشر على اختلاف أجناسهم وتعاقب عصورهم لا تنتهى إلى حد، ولا تدخل تحت حصر، ومن أجل هذا لم تنزل أحكامها فى نسق واحد من التفصيل والبيان، بل أرشدت الشريعة إلى بعضها بدلائل خاصة، وقررت بقيتها فى أصول كلية ليستنبطها الذين أوتوا العلم عند الحاجة إليها.

يتمكن العالم من استنباط الأحكام بمعرفة أمرين:

(أحدهما) الأدلة السمعية التى تنتزع منها القواعد والأحكام.

(ثانيهما) وجود دلالة اللفظ المعتد بها فى لسان العرب واستعمال البلغاء.

ويرجع النظر فى الأدلة السمعية إلى الكتاب والسنة والإجماع، ويتصل بهذه الأدلة أصول اختلفت فيها أنظار الأئمة، كمذهب الصحابى، وعمل أهل المدينة، وشرع من قبلنا الذى لم يرد فى شريعتنا ما ينسخه، فإن الأخذ بهذه الأصول يرجع إلى التمسك بدليل منقول لا يدخل فيه العقل إلا على وجه التفهم كما يدخل فى غيره من نصوص الكتاب والسنة.

ويرجع النظر فى وجوه الدلالات إلى دلالة بالمنطوق، ودلالة بالمفهوم، ودلالة بالمعقول. ومن متناول دلالة المعقول ذلك الأصل الكبير الذى يسمونه القياس، ويضارع القياس فى هذه الدلالة أنواع جرى

فيها الخلاف بين أهل العلم، مثل الاستصحاب، والمصالح المرسلة، ومراعاة العرف، وسد الذرائع.

ثم إن الأدلة قد تتزاحم فى نظر المجتهد ويراها واردة على قضية واحدة، وكل منها يقتضى من الحكم غير ما يقتضيه الآخر، فيحتاج إلى أن ينقب عن الوجوه التى يترجح بها جانب أحدها ليعتمد عليه فى تقرير الحكم.

فدخل فى الأركان التى يقوم عليها الاجتهاد، القدرة على الموازنة بين الأدلة وترجيح أقواها على ما هو دونه عند تعارضها، فمن كان على بصيرة من الأدلة السمعية ووجوه دلالتها وطرق الترجيح بين الأدلة عند تعارضها، فقد قبض على زمام الاستنباط، واستعد لأن يجلس على منصة الاجتهاد.

فالاجتهاد: بذل الفقيه الوسع لاستخراج الأحكام العملية من أدلتها التفصيلية.

شرائط الاجتهاد

قلنا: إن الاجتهاد يدور على معرفة الأدلة السمعية، ووجوه دلالتها، وطرق الترجيح عند تعارضها.

أما معرفة الأدلة السمعية فتتحقق بمعرفة الكتاب والسنة والأحكام المشتركة بينهما كالعلم بالناسخ والمنسوخ، والأحكام الخاصة بالكتاب كالعلم بوجوه القراءات، والأحكام الخاصة بالسنة كالعلم بأصول الحديث وأحوال الرواة.

وأما معرفة وجوه الدلالات فتتحقق بالفرق بين المنطوق والمفهوم، والمجمل والمبيَّن، والنص والظاهر، والعام والخاص، والمطلق والمقيد،

والحقيقة والمجاز، والمحكم والمتشابه، والصريح والكناية، والمعانى التى يدل عليها الكلام بنفسه. والمعانى التى يراعيها البلغاء، ويسميها علماء البيان بمستتبعات التراكيب.

فمن شروط الاجتهاد العلم باللغة والنحو والمعانى والبيان، ومجمل القول أن يكون عارفا باللسان العربى ووجوه تصرفات ألفاظه ومعانيه معرفة ترفعه بين علماء اللغة وبلغائها مكانا عاليا.

أما طرق الترجيح فمنها ما يعرف بالنظر فى علوم الشريعة، كتقديم ما يتلى فى الكتاب الكريم على ما يروى على أنه حديث، ومنها ما يعرف بالبحث عن حال الرواة، كتقديم ما يرويه البخارى على ما يرويه غيره، ومنها ما يعرف بالنظر فى علوم اللغة، كتقديم النص على الظاهر والمنطوق على المفهوم.

الكتاب

ذكرنا فى شروط الاجتهاد العلم بالقرآن الكريم ولا سيما آيات الأحكام التى قدرها الغزالى[١] وابن العربى[٢] بخمسمائة آية، واقتصرا فى تقديرها على هذا العدد لأنهم رأوا مقاتل بن سليمان[٣]، وهو أول من أفرد آيات الأحكام فى تصنيف، قد جعلها خمسمائة آية، وقد نازعهم

(١) حجة الإسلام أبو حامد الغزالى [٤٥٠ هـ - ٥٠٥ هـ/ ١٠٥٨م - ١١١١م] فيلسوف ومتصوف وأصولى وفقيه، كانت إبداعاته ظاهرة إحيائية للفكر الإسلامى فى مختلف العلوم الإسلامية.

(٢) ابن العربى - القاضى - محمد بن عبد الله بن محمد المعافرى [٤٦٨ هـ - ٥٤٣ هـ/ ١٠٧٦ - ١١٤٨م] مجتهد، وحافظ، وأديب.

(٣) مقاتل بن سليمان [٣٥٠ هـ / ٧٦٧م] من أعلام المفسرين وأوائل الذين ألفوا فى علوم القرآن.

ابن دقيق العيد[١] فى هذا التقدير، وقال: مقدار آيات الأحكام لا ينحصر فـى هذا العدد، بل هو يختلف باختلاف القرائح والأذهان، وما يفتحه الله من وجوه الاستنباط. والراسخ فـى علوم الشريعة يعرف أن من أصولها أو أحكامها ما يؤخذ من موارد متعددة حتى الآيات الواردة فى القصص والأمثال.

وقد عنى طائفة من العلماء بآيات الأحكام بعد مقاتل، فألفوا فى تفسيرها خاصة كما فعل منذر بن سعيد البلوطى قاضى قرطبة المتوفى سنة ٣٥٥ هـ وأبو بكر أحمد ابن على الرازى الجصاص المتوفى سنة ٣٧٠ هـ وأبو بكر بن العربى المتوفى سنة ٤٦٨ هـ وعبد المنعم بن محمد المعروف بابن الفرس المتوفى سنة ٥٩٩ هـ.

السُنة

أوردنا فـى شروط الاجتهاد العلم بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، وقد اختلف أهل العلم فى القدر الذى فيه كفاية، فقال أبو بكر بن العربى فى كتاب المحصول: هى ثلاثة آلاف حديث، ونقل عن أحمد بن حنبل[٢] أن الأصول التى يدور عليها العلم ينبغى أن تكون ألفا ومائتين، ويذهب ابن القيم[٣] إلى أن الأصول التى تدور عليها الأحكام خمسمائة حديث، وهى مفصلة فى نحو أربعة آلاف حديث.

(١) ابن دقيق العيد، موسى بن على [٦٤١ هـ - ٦٨٥ هـ/ ١٢٤٤م - ١٢٨٦م] فقيه مجتهد، وأحد أبرز زعماء عصره.

(٢) أحمد بن حنبل [١٦٤ هـ - ٢٤١ هـ/ ٧٨٠ م - ٨٥٥ م] إمام الحنابلة فى الفقه، وإمام السلفية، وصاحب المسند فى الحديث.

(٣) ابن قيم الجوزية، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبى بكر [٦٩١ هـ - ٧٥١ هـ/ ١٢٩٢م - ١٣٥٠م] تلميذ شيخ الإسلام ابن تيمية، ومن أبرز الذين طوروا الفكر السلفى.

والحـق فى جانب من يقول: إنه لا يحق الاجتهاد إلا لمن كان عالما بما اشـتملت عليه من مجاميع السـنة كالأمهات السـت وما يلحق بها مـن الكتب التى التزم مصنفوها الصحة فيما يروون، إذ من المحتمل أن يوجد فيها ما يدل على الحكم صراحة ويأتى الاسـتنباط بما يخالفها، وكان أهل العلم فيما سـلف إنما يرجعون بالواقعة إلى الاسـتنباط بعد أن يبحثوا جهد استطاعتهم فلا يظفروا بآية أو سنةٌ تنص على حكمها. فى كتـاب القضاء لأبى عبيد[1] أن أبا بكـر الصديق كان إذا ورد عليه حكم نظـر فـى كتاب الله تعالى، فإن وجد فيه ما يقضى به قضى به، وإن لم يجد فى كتاب الله نظر فى سـنة رسـول الله صلى الله عليه وسلم، فإن وجد فيها ما يقضى به قضى به، فإن أعياه ذلك سـأل الناس هل علمتم أن رسـول الله صلى الله عليه وسلم قضى فيه بقضاء فربما قام إليه القوم فيقولون قضى فيه بكذا وكذا، فإن لم يجد سـنة سـنها النبى صلى الله عليه وسلم جمع رؤساء الناس فاستشارهم، فإذا اجتمع رأيهم على شىء قضى به، وكان عمر يفعل ذلك.

والحديـث الذى يرويـه أحد الأئمة ويصله بمـا ينبئ عن صحته، يسـوغ للفقيـه متى عرف مذهب الـراوى فى التعديـل أن يعتمد على تصحيحه، ومن هذا القبيل ما يرويه البخارى ومسـلم فى صحيحيهما. وأما ما يروى فى الكتب التى لا تخلو من الضعيف، فلابد له من النظر فى سـند الحديث والبحث عن سيرة من يجهل حاله حتى يكون على بينة من أمره.

(١) أبـو عبيد القاسـم بن سـلام [١٥٧هـ - ٢٢٤ هـ/ ٧٧٤ م - ٨٣٧ م] صاحب المؤلفات الشهيرة فى علوم القرآن والسنة واللغة والفقه والأموال.

علوم اللغة العربية

أخذنا فى شـروط المجتهد أن يكون قائما على علوم اللغة العربية، بحيث يبلغ فى فهم الكلام العربى مبلغ العرب الناشـئين فى الجاهلية أو فى صدر الإسـلام، قال أبو إسحاق الشاطبى[1] «لا غنى للمجتهد فى الشـريعة عن بلوغ درجة الاجتهاد فـى كلام العرب بحيث يصير فهم خطابها طبعا غير متكلف».

وقد يقع فى خاطرك أن شرط الاجتهاد فى اللسان العربى يجعل رتبة الاجتهاد فى الشـريعة بمنزلة المتعذر، فإنه يقتضى أن يسـلك الفقيه فى البحث عن معانى الألفاظ وأحكامها ووجوه بلاغتها الطرق التى سـلكها أئمـة تلك العلـوم، ولا يكفيه أن يأخذ من القاموس أن النكاح مثلا يطلق على الوطء والعقد، ومن كتاب سـيبويه أن الخفض يكون بالجوار، ومن دلائل الإعجاز أن تقديم المعمول أو تعريف المسند يفيد القصر، حتى يتتبع كلام العرب بنفسـه ويقف على صحـة إطلاق النكاح على الوطء والعقد، ويظفر بشـواهد كثيرة يحقق بها قاعدة الخفض بالجوار، وشواهد أخرى يعلـم بها أن تقديم المعمول أو تعريف الطرفين يفيد الحصر. وتكليفه بأن يبلغ فى علوم اللغة هذه الغاية يشبه التكليف بما لا تسعه الطاقة.

وجواب هذا:

أن المجتهد فى الشـريعة لابد له من أن يرسخ فى علوم اللغة رسوخ البالغـين درجة الاجتهاد، وله أن يرجع فى أحكام الألفاظ ومعانيها إلى

---

(١) الشـاطبى، إبراهيم بن موسـى بن محمد اللخمى [٧٩٠ هـ/ ١٣٨٨ م] صاحب كتاب [الموافقات] الذى أسس لعلم مقاصد الشريعة. وكان أصوليا، حافظا.

روايــة الثقة وما يقوله الأئمة، وإذا وقع نــزاع فى معنى أو حكم توقف عليه فهم نص شــرعى تعين عليه حينئذ بذل الوســع فى معرفة الحق بين ذلك الاختلاف، ولا يســوغ له أن يعمل على أحد المذاهب النحوية أو البيانية فى تقرير حكم إلا أن يستبين له رجحانه بدليل.

فالمجتهد فى أحكام الشريعة وإن ساغ له التقليد فى العلوم التى هى وسائل الاستنباط، يجب عليه أن يكون فى معرفتها بمكانة سامية، حتى إذا جرى اختلاف فى رتبة حديث أو قاعدة عربية احتاج إلى تطبيقها، جرد نظره لاجتلاء الحقيقة دون أن يقف وقفة الحائر أو يتمســك بأحد الآراء على غير بينة.

أصول الفقه

مســائل علم الأصول منها ما يســتمد من النظر فى الكتاب والسنة، ومنها ما يســتمد مــن النظر فى علوم اللغة العربيــة، فيمكن لمن تضلع من موارد الشــريعة ورسخ فى فهم لسان العرب، أن يدرك هذه الأصول بنفســه كمــا أدركها الأئمة الذين نهضوا بالاجتهــاد قبل أن يدون علم الأصــول، ولكن الوصول إلى مســائل الأصول وهى مدونة أســهل على الطالب من أن يبذل جهده فى اســتقرائها ويرسل فكره فى اقتناصها، باحثــا عنها فى أبواب متفرقة، وموارد متشــعبة، وعلى أى حال كان طالــب الاجتهاد فى الأحكام لا يســتقيم له هذا المنصــب إلا أن ينظر فى الأصول نظر الباحث المســتقل، بحيث لا يبنى فى الاســتنباط على الاســتصحاب أو ســد الذرائع مثلا، ولا يقرر الحكم اعتمادا على عمل أهل المدينة أو مذهب الصحابى، متابعة لمن يقول بحجيتها، فالاجتهاد

فى الأصول بمنزلة الأساس للاجتهاد فى الأحكام، فلا يدخل فى قبيل المجتهد المطلق من يبنى فى تقرير الأحكام على أصول قررها إمامه وتلقاها منه بتقليد.

فالحق مع من لم يرض لمدعى الاجتهاد إلا أن يرسخ فى أصول الفقه ويبحث مسائله بنظر قائم بنفسه، حتى لا يعتمد فى الاستنباط إلا على أصل رأى كيف تشهد به البينة وتقوم عليه الحجة.

الفقه

يظهر فى بادئ الرأى أن ليس من شروط الاجتهاد المطلق معرفة الأحكام التى استنبطها الفقهاء من دلائل الشريعة، ذلك لأنها صادرة عن اجتهاد، فيجب أن يكون الاجتهاد متقدما عليها فى الوجود، فهو مستقل عنها، وجائز أن يتحقق بدونها، ولو قدرنا ناشئا درس علوم اللغة حتى أصبح فى ذوقه وفهمه لدقائق العربية كالعربى الخالص، ثم أقبل على التفقه فى الكتاب والسنة حتى عرف مقاصد الشريعة، لأمكنه استنباط الأحكام من دلائلها كما استنبطها العلماء من قبل أن تدون المذاهب والآراء. والتحقيق أن معرفة المذاهب ودرس أحكام الفقه مربوطة بأصولها مما يخطو بالعالم فى سبيل الاجتهاد خطوات سريعة لولا دراسة الفقه على هذا الوجه لأنفق فى بلوغها مجهودا كبيرا وزمنا طويلا.*

ثم إنه يأمن العثار والخطأ فى الفتوى أكثر مما إذا لم يدرس أقوال الأئمة من قبله، وهذا ما يراه طائفة من الأصوليين كأبى حامد الغزالى إذ قال: «إنما يحصل الاجتهاد فى زماننا بممارسة الفقه، فهو طريق تحصيل الدربة فى هذا الزمان».

وهذا محمل ما ينقل عن السلف من حث الفقهاء على معرفة اختلاف أهل العلم من قبلهم، قال هشام بن عبد الله الرازى[١]: من لم يعرف اختلاف الفقهاء فليس بفقيه. وقال عطاء[٢]: لا ينبغى لأحد أن يفتى الناس حتى يكون عالما باختلاف الناس، فإنه إن لم يكن كذلك رد من العلم ما هو أوثق من الذى فى يدى، وقال سفيان بن عيينة[٣]: أجرأ الناس على الفتوى أقلهم علما باختلاف العلماء. وقال سعيد بن أبى عروبة[٤]: من لم يسمع الاختلاف فلا تعده عالما.

ولا يقصدون بهذا حفظ مجرد الخلاف، بل القصد أن يعرف أقوال السلف ومداركها.

مواقع الإجماع

يذكر الأصوليون فى شرط المجتهد أن يكون عارفا بمواقع الإجماع، وهذا فى الواقع شرط لصحة الاجتهاد بالفعل، وليس بشرط فى بلوغ رتبة الاجتهاد، وإنما أخذوا هذا شرطا لصحته لئلا يقرر الفقيه حكما يخرج به عن الإجماع، إذ كل فتوى يخرق بها صاحبها الإجماع هى

---

(١) هشام بن عبد الله الرازى [٢٠١ هـ/ ٨١٦ م] من فقهاء الأحناف، أخذ عن أبى يوسف ومحمد، صاحبى أبى حنيفة.

(٢) عطاء بن رباح [٢٧ هـ - ١١٤ هـ/ ٦٤٧ م - ٧٣٢ م] من أجلاء فقهاء التابعين، ولد باليمن، ونشأ بمكة، وصار مفتى مكة ومحدّثها.

(٣) سفيان بن عيينة بن ميمون الهلالى [١٠٧ هـ - ١٩٨ هـ/ ٧٢٥ م - ٨١٤ م] فقيه، واسع العلم، وحافظ. ولد بالكوفة، وسكن مكة، وأصبح محدّثها.

(٤) سعيد بن أبى عروبة بن مهران [١٥٦ هـ/ ٧٧٣ م] إمام البصرة، وأحفظ زمانه للحديث.

فى نظر أئمة الدين باطلة، وقد خفف الإمام الغزالى فى هذا الشرط فقال: ليس من واجبه أن يحفظ المسائل التى وقع عليها الإجماع، فالواقعة التى علم أنها كانت موضع اختلاف، والحادثة التى يعرف من حالها أنها وليدة عصره ولم يقع لها مثيل فى العصور المتقدمة، له أن يجتهد ويفتى فيهما بما قام الدليل على رجحانه وإن لم يكن ملما بالمسائل التى انعقد عليها الإجماع.

فإن وقعت الواقعة ولم يكن قد بلغه أنه جرى فيها اختلاف، ولم يثق بأنها وليدة عصره، بحث ما استطاع، فإن لم يقف على أنها مسألة مجمع عليها، تناولها بالاجتهاد وفصّل لها حكما مطابقا.

القياس

هل يعد فى شروط المجتهد أن يكون ممن يقول بأصل القياس؟

هذا ما يراه أبو إسحق الإسفرائينى[١] وعزا إلى الجمهور أنهم قالوا: إن نفاة القياس لا يبلغون درجة الاجتهاد، وأخذ به إمام الحرمين[٢] وقال: علماء الشافعية لا يقيمون لأهل الظاهر وزنا.

ومن أهل العلم من لم يتمسك بهذا الشرط، وعدَّ الظاهرىَّ الذى تحققت فيه الشروط الآنفة فى قبيل أهل الاجتهاد، وينبنى على هذا أن يكون خلافهم معتدّاً به، فلا إجماع فيما خالفوا فيه من الأحكام.

---

(١) أبو إسحق الإسفرائينى، إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران [٤١٨ هـ/ ١٠٢٧م] عالم بالفقه والأصول، كان يلقب بركن الدين.

(٢) إمام الحرمين، الجوينى، عبد الملك بن عبد الله [٤١٩ هـ - ٤٧٨ هـ/ ١٠٢٨م - ١٠٨٥م] فقيه، متكلم، من أبرز من طوروا المذهب الأشعرى.

وهذا ما ذكر أبو منصور البغدادى[١] أنه الصحيح من مذهب الشافعية وقال ابن الصلاح[٢]: إنه الذى استقر عليه الأمر.

وسنسوق فى مقام آخر الأدلة على أن القياس أصل من أصول الشريعة الغراء.

العدالة والاستقامة

ليست العدالة شرطا لتحقق وصف الاجتهاد فى نفسه، وإنما هى شرط فى قبول فتوى المجتهد، إذ الفتوى من قبيل الإخبار، والنفس لا تركن إلى خبر الفاسق، ومن يعمل سوءًا يسهل عليه أن يقول زورا، والتقوى هى التى تحمل المجتهد على التروى فى تفصيل الحكم، فلا يلفظ بالفتوى إلا بعد النظر فى الواقعة وما يترتب عليها من مصالح أو مفاسد، ثم يعود إلى قواعد الشريعة فيفصل لها حكما يطابقها، قال مالك بن أنس[٣]: ربما وردت علىَّ المسألة فتمنعنى من الطعام والشراب والنوم، فقيل له: يا أبا عبد الله والله ما كلامك عند الناس إلا نقرٌ فى حجر، ما تقول شيئا إلا تلقوه منك. قال: فمن أحق أن يكون هكذا إلا من كان هكذا. وقال: ربما وردت علىَّ المسألة فأفكر فيها ليالىَ. وكان إذا سُئل عن المسألة يقول للسائل: انصرف حتى أنظر فيها، فينصرف

(١) أبو منصور البغدادى، عبد القاهر بن طاهر [٤٢٩ هـ/ ١٠٣٧م] من أئمة علماء الأصول، والمؤرخين للفرق الإسلامية.

(٢) ابن الصلاح، عثمان بن عبد الرحمن [٥٧٧ هـ - ٦٤٣ هـ/ ١١٨١م - ١٢٤٥م] من مشاهير علماء الحديث والتفسير والفقه والرجال.

(٣) مالك بن أنس [٩٣ هـ - ١٧٩ هـ/ ٧١٢ م - ٧٩٥ م] إمام دار الهجرة، وصاحب المذهب الفقهى الشهير. وجامع الموطأ فى أحاديث الفقه.

السـائل ويجعل مالك يردد النظر فى المسألة، فقيل له فى ذلك، فقال: إنى أخاف أن يكون لى من المسائل يوم وأىُّ يوم! وكذلك كان السلف من الصحابة والتابعين، يكرهون التسـرع فى الفتوى، ويود كل واحد منهم أن يكون غيره قد كفاه أمرها، حتى إذا رآها قد تعينت عليه بذل جهده فى تعرُّف حكمها ثم أفتى.

❑❑❑

بناء الشريعة على حفظ المصالح ودرء المفاسد

القوانين العادلة هى التى تقوم على رعاية حفظ المصالح ودرء المفاسد، ولا يختلف علماء الإسلام فى أن أحكام الشريعة قائمة على رعاية هذين الأصلين، وإذا كانت المصالح والمفاسد قد تخفى فى بعض ما يشرع على أنه عبادة فإن الأحكام المشروعة لغير العبادات من آداب الاجتماع ونظم المعاملات والجنايات لا تقصر العقول السليمة عن إدراك أسرارها، ومن الميسور تقريرها على وجه يظهر به فضل الشريعة السماوية على القوانين الوضعية.

يقرر الباحثون عن حكمة التشريع من علمائنا أن المصالح أربعة أنواع: اللذات وأسبابها، والأفراح وأسبابها، وأن المفاسد أربعة أنواع: الآلام وأسبابها، والغموم وأسبابها، ويسمون اللذات والأفراح بالمصالح الحقيقية، وأسبابها: المصالح المجازية، كما يسمون الآلام والغموم المفاسد الحقيقية، وأسبابها المفاسد المجازية، ويذكرون أن المصالح المحضة كالمفاسد المحضة نادرة الوجود، وأكثر الوقائع ما تجتمع فيه المصلحة والمفسدة، فما كان مصلحة محضة فحكمه الإذن قطعا. وما كان مفسدة محضة فحكمه النهى بلا مراء، فأما ما يكون مصلحة من ناحية ومفسدة من ناحية أخرى، فالشارع الحكيم ينظر إلى الأرجح منهما ويفصل الحكم على قدر الأرجحية، فما رجحت مصلحته على مفسدته أذن فيه على وجه الإباحة أو الندب

أو الوجوب. وما رجحت مفسدته على مصلحته نهى عنه على وجه الكراهة أو التحريم.

التفقه فى الأدلة السمعية

ذكرنا فيما سلف أن من أحكام الشريعة ما يدل عليه آية أو سنة صريحة: كتحريم الجمع بين الأختين، والقضاء للذكر فى الإرث بمثل حظ الأنثيين، والقصاص، وقطع يد السارق والسارقة، وهذا النوع من الأحكام لا يختلف أئمة الدين فى أنه شريعة عامة باقية، ولا يجوز لولى الأمر إهماله ولا أن يستبدل به غيره.

وربما دعت الضرورة إلى إرجاء إقامة الحد، كما أخر الإمام علىٌّ رضى الله عنه القصاص من قتلة عثمان مرتقبا وقتا يتمكن فيه منهم وهو آمن من عصبيتهم. وفى سنن أبى داود أن النبى صلى الله عليه وسلم نهى أن تقطع الأيدى فى الغزو، وروى أن عمر بن الخطاب كتب إلى الناس: أن لا يجلدنَّ أمير جيش ولا سرية ولا رجل من المسلمين أحدا وهو غاز حتى يقطع الدرب قافلا، لئلا تلحقه حمية الشيطان فيلحق بالعدو.

وقد تطرأ حال عامة تجعل ولى الأمر فى ريب من أن تكون واقعة أخذ المال خِفْيَة من قبيل السرقة المفروض فيها حد القطع، فيكف يده عن إجرائه، وقد روى أن عمر بن الخطاب رضى الله عنه أسقط قطع يد السارق فى عام المجاعة لأن الحاجة كانت غالبة، فمن المحتمل القريب وقتئذ أن يكون الدافع إلى السرقة اضطراره إلى ما يسد رمقه وينقذه من التهلكة.

ولا يلحق بمثل هذا الحال أن تعتل أذواق قوم وتساورهم شهوات طائشة فيقيموا هذه الأذواق مقام العقل، وتلك الشهوات مقام المصلحة، فينكروا ما فرض الإسلام على الزانى أو شارب الخمر من عقوبة. وعلى حكماء الأمة أن يعالجوا هذه الأذواق حتى تسلم من مرضها، ويقوموا تلك الشهوات حتى تعود إلى حال اعتدالها.

يُدخل الاجتهاد الأدلة السمعية على النحو الذى ذكرنا، ويُدخلها من جهة الإطلاق والتقييد. أما الإطلاق فكما قال تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأۡكُلُواْ ٱلرِّبَوٰٓاْ أَضۡعَٰفٗا مُّضَٰعَفَةٗۖ ﴾ [1] فأطلق الأئمة فى تحريم الربا، وعدوا قوله تعالى ﴿أَضۡعَٰفٗا مُّضَٰعَفَةٗ﴾ من قبيل ما روعى فيه حال ما كانوا يفعلون وقت نزول الآية، ومن أدلة هذا الإطلاق قوله تعالى ﴿وَإِن تُبۡتُمۡ فَلَكُمۡ رُءُوسُ أَمۡوَٰلِكُمۡ ﴾ [2] فهو صريح فى حرمة الربا كثيره وقليله.

ومن أمثلة هذا أن الله تعالى حرم على الرجل نكاح ربيبته فقال ﴿وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَآئِكُمُ ٱلَّٰتِي دَخَلۡتُم بِهِنَّ فَإِن لَّمۡ تَكُونُواْ دَخَلۡتُم بِهِنَّ ﴾ [3] وظاهر الآية أن المحرمة بنت الزوجة التى تكون فى حجر الزوج، ولكن الأئمة تفقهوا فى هذا الوصف فلم يظهر فيه أثر للتحريم فأوّلوه على أنه من قبيل الأوصاف التى ترد فى الكلام البليغ من جهة أنها الحال الغالبة فى الموصوف، وأفتوا بتحريم الربيبة على زوج أمها وإن لم تكن فى حجره.

---

(١) سورة آل عمران الآية ١٣٠.

(٢) سورة البقرة الآية ٢٧٩.

(٣) سورة النساء الآية ٢٣.

وأما التقييد فكحديث النهى عن بيع [١] الماء، فقد خصصه الإمام مالك بآبـار الصحراء التى تتخذ فى الأرضين غـير المتملكة، فيكون صاحبها الذى حفرها أولى بها، فإذا قضى منها وطره ورويت ماشيته ترك الفضل للناس من غير ثمن، واستند الإمام فى هذا التخصيص وصرف النهى عن بيع الماء فى الأرض المملوكة إلى الأصل الذى ورد به السمع وانعقد عليه الإجماع، وهو أنه لا يحل مال أحد إلا بطيب نفس منه.

ومن أمثلة هذا الباب حديث «شاهداك أو يمينه[٢]».

فظاهـر الحديـث أن اليمين حق على كل منكـر، ولكن الإمام مالكا قيـده بحال ما إذا كان بـين المتقاضين خلطة، وإنما قيـده بقاعدة درء المفاسـد، إذ أخذ الحديث على إطلاقه يجرئ السفهاء على أهل الفضل فيسـتطيعون أن يوجهوا عليهم متى شـاءوا دعـاوى، ويقفوهم للحلف إيلاما وامتهانا.

يقيـد المجتهد النصوص أو يطلقها على ما تقتضيه الأدلة السـمعية والأصول الشـرعية، ولا يصرف نظره عن النص جملةً إلا أن يثبت لديه أنه منسوخ، أو يعارضه ما هو أقوى سندا أو دلالة، أو يكون الحكم مربوطا بشىء على أنه علة مشروعيته، وتزول هذه العلة فيتبعها الحكم وتدخل الواقعة فى نص آخر، أو تحتاج إلى حكم من المجتهد يطابقها.

ومثـال هذا أن النبى صلى الله عليه وسـلم تـرك صلاة التراويح فى جماعـة وقال فى وجـه تركها «ولم يمنعنى من الخـروج إليكم إلا أنى

(١) رواه ابن ماجه والإمام أحمد.

(٢) رواه البخارى.

خشيت أن تفرض عليكم صلاة الليل فتعجزوا عنها[١]». وقد زالت بوفاته عليه الصلاة والسلام الخشية من أن تفرض عليهم، ولهذا أقامها عمر بن الخطاب بعد، وقال «نعم البدعة هذه».

وقصر الحكم على حال وجود العلة متى كان منصوصا عليها أمر واضح لا شبهة فيه. وقد يجيء الحكم مجردا من ذكر العلة فيقررها المجتهد استنباطا ويجعل الحكم مقصورا على حال هذه العلة المستنبطة، ومن هذا القبيل أن المؤلفة قلوبهم قد ذكروا في آية مصارف الزكاة ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱلْعَٰمِلِينَ عَلَيْهَا وَٱلْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ﴾[٢].

فرأى بعض الأئمة أن علة جعلهم في مصارف الزكاة الحاجة في بداية الإسلام إلى تكثير أنصاره، أما حين قويت شوكته، وكثر أتباعه وحماته، فقد زالت الحاجة إلى تأليف المخالفين، وسقطوا من مصارف الزكاة.

ومن أقوال الرسول صلى الله عليه وسلم ما يحمله المجتهد على أنه صادر منه بصفة الإمامة لا أنه حكم عام كسائر أحكام الشريعة التي يراد بها التبليغ، ومثال هذا قوله صلى الله عليه وسلم في غزوة حنين «من قتل قتيلا فله سلبه»[٣] فإن من الأئمة من يذهب في هذا إلى أنه تصرف من جهة الإمامة، وأنه منظور فيه إلى ما اقتضته المصلحة في تلك الغزوة، فلقائد الجيوش من بعده أن لا يجعل سلب القتيل للقاتل حيث لم تدع إلى ذلك مصلحة. ولهذا النوع من أقواله عليه الصلاة والسلام ناحية يرجع بها إلى التشريع، وهي أنه يجوز لولي الأمر أن

(١) رواه البخاري ومسلم وأبو داود والنسائي.

(٢) سورة التوبة الآية ٦٠.

(٣) رواه البخاري ومسلم وأبو داود والترمذي وابن ماجه ومالك والإمام أحمد.

يجتهد ويقول «من قتل قتيلا فله سلبه» أسوة برسول الله صلى الله عليه وسلم، ولا يرده عن هذا القول أن السلب من الغنيمة. والغنيمة فى أصلها ملك للمجاهدين، أو أن هذه المنحة تنقص الإخلاص وتجعل بعض الجند يقاتل للسلب لا لإعلاء كلمة الله.

هذه من الوجوه التى يدخل فيها الاجتهاد الصحيح عند التفقه فى الأدلة السمعية، وهاهنا قد تزل أقدام بعض الناظرين فى عجل، أو يفتضح بعض من يكيدون للشريعة من طريق التأويل، حيث يعمدون إلى بعض النصوص الشرعية ويذهبون فى تفسيرها مذهبا يخرجون به عن مقاصد الشريعة، أو ينقضون به أصلا من أصولها.

وجمهور أهل العلم على أن الأحكام المقررة بطريق السمع وليس للمجتهد أن يتعداها هى ما جاء فى كتاب أو سنة أو إجماع، وقول الصحابى فيما لا يقال بالرأى هو من قبيل المرفوع[1] فهو داخل فى السنة، أما قوله الذى يمكن أن يكون اجتهادا فليس بحجة تقطع غيره عن الاجتهاد، لأن الصحابى غير معصوم عن الخطأ، ولأن الصحابة كانوا يختلفون فيما بينهم من غير إنكار، وما يقع فى موطأ مالك، من ذكر قول الصحابى فى مقام الاحتجاج، إنما يأتى به الإمام فى معنى التأييد لاجتهاده أو للترجيح بين الأخبار عند اختلافها. قال القاضى أبو بكر بن العربى فى شرح حديث «عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين» من سنن الترمذى: «أمر بالرجوع إلى سنة الخلفاء، وهو يكون على أمرين: الأول التقليد لمن عجز عن النظر، والثانى الترجيح عند اختلاف الصحابة،

---

(١) الحديث المرفوع هو ما أضيف إلى النبى – صلى الله عليه وسلم – قولا أو فعلا عنه، أى ما أخبر فيه الصحابى عن رسول الله.

فيقدم فيه الخلفاء الأربعة أو أبو بكر وعمر، وإلى هذه النزعة كان ينزع مالك، ونبه عليه فى الموطأ» واعتماد الإمام مالك على عمل أهل المدينة فيما لا مجال للرأى فيه أو فيما كان طريقه النقل المستفيض كالصاع والمد والأذان والإقامة يرجع إلى الاحتجاج بالسنة، فإن العادة تقتضى أن يكون عملهم هذا من زمن النبى صلى الله عليه وسلم، إذ لو تغير عما كان عليه زمن الوحى لعلموه، وإذا قدم عمل أهل المدينة الذى هو فى معنى السنة على خبر الآحاد فإنما قدم على خبر الآحاد سنة يراها أمتن سندا وأقوى. وأنكر بعض أصحابه أن يكون قد وقع منه تقديم عمل أهل المدينة على الحديث الصحيح، قال أبو بكر بن العربى فى كتاب العارضة «ومن لا تحصيل له من أصحابنا يظن أن مالكا يقدم عمل أهل المدينة على الحديث الصحيح، ولم يفعل ذلك قط، ولا ترك مالك قط حديثا لأجل مخالفة أهل المدنية له بعملهم وفتواهم».

لا يدخل الاجتهاد فى النصوص المحكمة إلا بنحو الإطلاق أو التقييد على مقتضى الأصول الصادقة، وهذا واضح بنفسه فيما إذا كان النص قرآنا أو سنة متواترة، أما خبر الآحاد فإن لم يره المجتهد معارضا لأصل آخر وجب العمل به عند أئمة الدين بلا مراء، كما أخذ عمر بن الخطاب رضى الله عنه بخبر عبد الرحمن بن عوف فى أخذ الجزية من المجوس، وهو قوله صلى الله عليه وسلم «سنوا بهم سنة أهل الكتاب[1]».

أما إذا ورد خبر الآحاد فيما يظهر معارضا لقاعدة أو قياس صحيح فهذا موضع نظر أهل العلم واختلاف آرائهم، فمنهم من يقدم الحديث

(١) فى صحيح البخارى.

على الأقيسة والقواعد، يظهر هذا من قول الإمام الشافعى[١]: إذا صح الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فاضربوا بقولى الحائط، وقوله: إذا صح الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وصح الإسناد به فهو المنتهى، وقال محمد بن إسحاق بن خزيمة[٢]: لا قول لأحد مع رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا صح الخبر.

ونجد آثارا كثيرة عن الصحابة تدل على أنهم كانوا يتركون القياس لخبر الواحد، كما ترك عمر بن الخطاب القياس فى الجنين لخبر حمل بن مالك فى إيجاب غرة عبد أو أمة وقال لولا هذا لقضينا فيه برأينا[٣] وروى أنه ترك القياس فى تفريق ريه الأصابع على قدر منافعها حين روى له حديث «فى كل أصبع عشر من الإبل[٤]».

ويقول بعض المتمسكين بالحديث فى كل حال: إنه لا يوجد حديث ثابت على خلاف القياس الصحيح، وحيث جاءت الشريعة باختصاص بعض الأصناف بحكم يفارق به نظائره، فلابد أن يختص ذلك الصنف بوصف يوجب اختصاصه بالحكم ويمنع مساواته لتلك النظائر، لكن الوصف الذى اختص به الصنف قد يظهر لبعض الناس ويخفى على بعض، فمن رأى شيئا من الشريعة مخالفا للقياس فإنما هو مخالف للقياس الذى انعقد فى نفسه لا للقياس الصحيح الثابت

---

(١) الشافعى، محمد بن إدريس [١٥٠ هـ - ٢٠٤ هـ/ ٧٦٧ م - ٨٢٠ م] صاحب المذهب الفقهى المشهور، وواضع علم أصول الفقه.

(٢) محمد بن إسحاق بن خزيمة السلمى [٢٢٣ هـ - ٣١١ هـ/ ٨٣٨ م - ٩٢٤ م] إمام نيسابور فى عصره، مجتهد فى الفقه وعالم بالحديث.

(٣) رواه أبو داود.

(٤) رواه الترمذى وأبو داود والنسائى والدارمى ومالك والإمام أحمد.

فى نفس الأمر، وقد جاء هؤلاء إلى كل ما جاءت به السنة من أحكام: كالمساقاة والمزارعة وبيع العرايا[١]، وبسطوا فى بيان الفرق بينها وبين أفراد القياس الذى ادُّعى أنها جاءت على خلافه.

والواقع أن الذين يسمون مثل المساقاة والسلم والمصراة[٢] خارجة عن القياس يعترفون بأنه انضم إلى هذه الأبواب ما جعلها تخالف سائر أفراد القاعدة التى يبدو لأول النظر أنها من مشمولاتها. وهذا عز الدين بن عبد السلام[٣] يقول فى قواعد المصالح «أمر الله تعالى بإقامة مصالح متجانسة، وأخرج بعضها عن الأمر إما لمشقة ملابستها وإما لمفسدة تعارضها، وزجر عن مفاسد متماثلة، وأخرج بعضها عن الزجر إما لمشقة اجتنابها، وإما لمصلحة تعارضها».

ومن أهل العلم من يقدم القاعدة والقياس الذى تكون مقدماته قاطعة على خبر الواحد، وقد تردد أصحاب الإمام مالك فى مذهبه: فروى عنه أصحابه العراقيون تقديم القياس على الخبر، وروى عنه المدنيون والمغاربة تقديم الخبر على القياس، والتحقيق أن للإمام فى كل حديث يتعارض مع القياس نظرا خاصا، فيقدم مثلا الحديث الذى تعضده قاعدة أخرى كحديث العرايا: عارضته قاعدة الربا وعضدته قاعدة المعروف.

---

(١) أن يهب الرجل لآخر النخلة ثم يتأذى دخوله لها فيخرص ثمرها ويشتريها منه بتمر.

(٢) المصراة هى التى صرى لبنها أى حبس وجمع فلم يحلب أيامًا، وقد جاء فى الحديث الشريف أن مشتريها متى أحتلبها يكون بخير النَّظَرَيْن: إما أن يمسكها أو يردها وصاع تمر.

(٣) عز الدين بن عبد السلام [٥٧٧ هـ - ٦٦٠ هـ] سلطان العلماء، وأبرز قادة الأمة فى عصره، ومن أشهر علماء الأصول.

فقد أريناك أيها القارئ والنبيه كيف كان علماء الإسلام يرعون عند التفقه فى الكتاب والسنة قاعدة حفظ المصالح ودرء المفاسد، وأن ما جاء به القرآن والسنة من الأحكام المفصلة كفيل بحفظ مصالح الوقائع أو دراء مفاسدها، وفى استطاعة الراسخين فى العلم أن يبينوا ما حفظته من المصالح أو درأته من المفاسد بيانا كافيا.

وإذا كان من لازم الأحكام العادلة حفظ المصالح أو درء المفاسد، فليس من شرط كل حكم أن يتغير باختلاف العصور أو المواطن، فإن الواقعة قد تشتمل بطبيعتها على مصلحة أو على مفسدة لا يختلف حالها باختلاف العصور والمواطن، فيكون لها حكم واحد لا يتغير إلا أن يتغير حال الواقعة نفسها. ومن الذى يعقل أن يكون القصاص مثلا زاجرا عن القتل مقللا لوقائعه فى عصر أو من موطن دون آخر؟

والحقيقة أن حكم الواقعة إنما يتجدد عندما تتغير طبيعة الواقعة، وأن الحكم المشروع للواقعة بحق قد يبقى حكمها العادل ولو مضت عليه أحقاب، حتى يعرض لها من الأحوال ما يستدعى تفصيل حكم غير ما شرع لها أولا؛ ومن تيسر له أن يدرس ما فصلته الشريعة من أحكام محكمة – وهى فيما يرى أقل مما شرعته فى ضمن أصول وقواعد – عز أن يجد فيها حكما يتعلق بواقعة يختلف حالها باختلاف الزمان والمكان، وإذا وجد العالم الراسخ فى فهم مقاصد الشريعة واقعة علق عليها الشارع حكما، ثم تغير حالها بعد إلى حال تقتضى تغير الحكم اقتضاء ظاهرا، كان له أن يرجع بها إلى أصول الشريعة القاطعة ويقتبس لها من هذه الأصول حكما، يطابقها، ومثال هذا أن النبى صلى الله عليه وسلم

نهى عن منع النساء من الخروج إلى المساجد، فإذا نظر المجتهد إلى علة النهى عن منعهن وجدها المحافظة على مصلحة المرأة من سعيها إلى المسجد وحضورها صلاة الجماعة وانتفاعها بما تسمع من قرآن أو خطبة، ولم يكن فى خروجها لعهده عليه الصلاة والسلام مفسدة تستدعى المنع، فإذا جاء عهد يكثر فيه تعرض السفلة من الرجال للنساء، وحدثت وقائع تدل على أن سلطان الدين أصبح ضعيف الأثر فى نفوس هؤلاء وهؤلاء، فقد أخذت واقعة خروج المرأة إلى المسجد حالا غير الحال التى كانت عليه فى زمن النبوة وانضم إلى مصلحة خروجها مفسدة، فللمجتهد أن ينظر فى هذه المفسدة ويقيسها بالمصلحة ليعلم أيهما أرجح وزنا، ثم يرجع بالواقعة إلى أصول الشريعة ويستنبط لها حكما يراعى فيه حالتها الطارئة.

وربما نظر الفقيه فى مثل هذا نظرة مستعجل فيخطىء المرمى، وهذا ما جرى لمروان بن الحكم حين قدم خطبة العيد على الصلاة نظرا إلى أن الناس كانوا فى عهد النبوة والخلافة الرشيدة يجلسون بعد صلاة العيد لسماع الخطبة، فلم يكن فى تقديم الصلاة على الخطبة من بأس، ولكنهم صاروا بعد ذلك العهد يكتفون بالصلاة ويدعون سماع الخطبة، كما قال مروان معتذرا لأبى سعيد الخدرى «إن الناس لم يكونوا يجلسون لنا بعد الصلاة فجعلتها قبل الصلاة». وقد خالفه الصحابة والأئمة من بعدهم فى ترك هذه السنة لأنهم رأوا أن هذا تصرف فى أمر من قبيل العبادات التى يجب أن تقام كما وردت عن الشارع، على أن مفسدة خروج الناس قبل سماع الخطبة يمكن درؤها بوعظهم وإرشادهم إلى البقاء بالمسجد حتى انتهائها، وقد حضرت صلاة العيد فى السنة

الماضية بأحد المساجد الكبيرة فى القاهرة فوقف الإمام قبل الصلاة وذكر الحاضرين بعدم الخروج قبل انقضاء الخطبة، فامتثلوا.

فالتفقه فى الكتاب والسنة على النحو الذى يحفظ الحقوق ويسير بالأمة فى أهدى سبل المدينة إنما يستطيعه من امتلأ بعلوم القرآن والحديث، وخاض فى حكمة التشريع وعرف مقاصد الشارع، وقدر المصالح والمفاسد بميزانها الصحيح.

❑❑❑

الأصول النظرية الشرعية

لم يختلف المسلمون فى أن الشريعة الإسلامية نزلت لتقرير أحكام الوقائع، فلا واقعة إلا لها حكم مدلول عليه بالنص أو بأصل من الأصول المستمدة من النصوص.

أما الأحكام المستفادة من النصوص، فهى الأحكام المأخوذة من الكتاب والسنة كتحريم الميسر، ومنع القاضى من أن يقضى وهو غضبان، وجواز الشفعة للشريك. وقد أريناك بوجه عام أن كل ما قرره الشارع من أحكام مفصلة هو دائر بين حفظ المصالح ودرء المفاسد. وسنتناول بإذن الله تعالى القول فى هذه الأحكام بتفصيل كلما اقتضى المقام بيانها.

وأما الأحكام المدلول عليها بأصول عامة فيستبين أمرها بالنظر فى هذه الأصول، وهو ما أزمعنا البحث عنه منذ الآن. وسترى من هذه الأصول كيف تيسر للشريعة أن لا تدع واقعة من غير حكم، وكيف تتحرى بالأمة أرشد طرق المدنية وأعدل نظم القضاء. واحتواء الشريعة على أصول عامة، وتناول الأصول لما لا يتناهى من الوقائع مما يزيدنا تفقها فى قوله عليه الصلاة والسلام «بعثت بجوامع الكلم»[1] ويضع فى أيدينا معجزة مازال كثير من الناس عنها فى غطاء، وهى شريعة سمحة حكيمة تتناول كل ما يمكن تصوره من الحوادث على تباعد المواطن واختلاف الأجيال.

(١) رواه البخارى والنسائى.

وما جاءت على هذا النحو إلا لأن رسالة المبعوث بها عامة كما قال الله تعالى ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةٗ لِّلنَّاسِ بَشِيرٗا وَنَذِيرٗا ﴾ (١).

ونحن نعلم أن الألفاظ وضعت للدلالة على ما فى النفس، فمتى أتى المتكلم بلفظ شأنه أن يدل على ما فى نفسه ويستبين منه المخاطبون قصده، وقف عنده سواء كانت دلالته بالمنطوق أو المفهوم، أو بمقتضى المعنى أو بقرينة حال أو عادة مطرودة. ويكفى فى الخطاب الموجه إلى الناس كافة أن يفهمه القوم المستنيرون منهم، وهم الذين يبلغون سائر الطبقات ما فيه من أحكام وحكمة. وإذا كان هذا شأن المتكلم بلغة العرب بل شأن المتكلمين بألسنة غيرها فيما يظهر، فمن حكمة الشريعة العامة الخالدة أن تسلكه فى إرشادها وفيما تسنه من أحكام لا تنقضى وقائعها.

والأصول التى نريد البحث عنها فى هذا المقام هى: القياس، والاستصحاب، ومراعاة العرف، وسد الذرائع، والمصالح المرسلة، والاستحسان.

القياس

حقق علماء الإسلام أن لكل حكم شرعى حكمة تلائم شرعه، ومرجع الحكمة إلى رعاية المصالح والمفاسد، وقد قرر المحققون كأبى إسحاق الشاطبى وغيره أن أحكامه تعالى معللة بمصالح العباد، وهذا معروف باستقراء موارد الشريعة كقوله تعالى ﴿ وَلَكُمۡ فِي ٱلۡقِصَاصِ حَيَوٰةٞ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَلۡبَٰبِ ﴾ (٢) وقوله تعالى ﴿ وَإِذۡ تَقُولُ لِلَّذِيٓ أَنۡعَمَ ٱللَّهُ عَلَيۡهِ وَأَنۡعَمۡتَ

(١) سورة سبأ الآية ٢٨

(٢) سورة البقرة الآية ١٧٩.

عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَاتَّقِ اللَّهَ وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ وَتَخْشَى النَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَن تَخْشَاهُ فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا ﴾ [١] وقوله صلى الله عليه وسلم فى وجه طهارة الهرة «إنها فى الطوافين عليكم والطوافات» [٢] وقوله فى وجه منع بيع الثمرة قبل بدو صلاحها «أرأيت إذا منع الله الثمرة بم يأخذ أحدكم مال أخيه»[٣].

وإذا كانت الأحكام المنصوص عليها قائمة على رعاية المصالح، فإذا قرر الشارع للواقعة حكما ونبه فى الآية أو الحديث على وجه المصلحة المناسبة لتقريره، أو كان ذلك الوجه ظاهرًا ظهورًا لا تحوم عليه شبهة، صح للمجتهد أن يعمد إلى كل واقعة تحقق فيها ذلك الوجه من المصلحة ويسوى بينها وبين الواقعة المنصوص عليها فيما علقه عليها الشارع من حكم، وذلك ما نسميه بالقياس.

فالقياس أن يعمد المجتهد إلى حكم أمر معلوم فيثبته لأمر آخر لاشتراك الأمرين فى علة الحكم. ومثال هذا أن النبى صلى الله عليه وسلم قال «لا يتناجى اثنان دون واحد»[٤] وعلة هذا النهى أن الاثنين إذا تناجيا دون رفيقهما قد يقع فى نفسه أن حديثهما فى شأنه ويحدث له من الظنون ما يكدر صفو الإخاء بينهم. وللفقيه متى اطمأن إلى هذه العلة أن يقرر حرمة محادثة اثنين بلسان لا يعرفه الثالث متى كانا يحسنان لسانا يعرفه رفيقهما، لأن علة النهى متحققة فى هذه الصورة تحققها فى المناجاة.

---

(١) سورة الأحزاب الآية ٣٧.

(٢) رواه أبو داود والترمذى والنسائى والدارمى وابن ماجة ومالك والإمام أحمد.

(٣) رواه البخارى ومسلم والنسائى ومالك.

(٤) رواه الإمام أحمد.

فـأى عالم يتلو قوله تعالى ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نُودِىَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوْمِ ٱلْجُمُعَةِ فَٱسْعَوْاْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلْبَيْعَ﴾ [١] ولا يفهـم أن علـى الأمر بترك البيع عند النداء للصلاة كونه شاغلا عن أدائها؟

وهـذه العلة موجـودة فى غير البيع نحو الإجـارة بلا فارق، فيصح إلحاقها بالبيع فى منعها عند النداء لصلاة الجمعة.

وأى عالم يسـمع قولـه عليه الصلاة والسـلام «لا يبيع بعضكم على بيـع بعض[٢]». ولا يفهم أن علة النهى ما يحدثه هذا البيع من التقاطع والعداء، ثم ينتقل بوسيلة العلة إلى حرمة استئجاره على إجارته.

وإنمـا جعلنا القياس فى صـدر البحث من نوع دلالة اللفظ بالمعقول، لأن اللفـظ إذا دل بمقتضى وضعه على حكم واقعة وعرفت علة الحكم، فـإن العقل متى وجد هـذه العلة متحققة فى واقعـة أخرى، أدرك أن حكمها حكم الأولى، نظرًا إلى أن الشـارع يسـوى بـين الواقعتين حيث اشتركتا فى الوصف المؤثر فى الحكم وتماثلتا فيه من كل وجه.

فالقياس أصل من أصول الشريعة، وبه اتسع نطاقها، وصارت تتناول مـن الوقائع مالا يتناهى. قال الإمام أحمد بن حنبل: لا يسـتغنى أحد عن القياس. وقال إبراهيم النخعى[٣]: ما كل شـىء نُسأل عنه نحفظه، ولكنا نعرف الشـىء بالشىء ونقيس الشىء بالشـىء. وقال الشعبى[٤]:

(١) سورة الجمعة الآية ٩.

(٢) رواه البخارى ومسـلم وأبو داود والترمذى والنسائى وابن ماجة والدارمى ومالك والإمام أحمد.

(٣) إبراهيم بن يزيد النخعى، أبو عمران [٤٦ هـ - ٩٦ هـ/ ٦٦٦ م - ٧١٥ م] فقيه العراق، وأحد الحفاظ، ومن أكابر التابعين صلاحا، وصاحب مذهب فقهى.

(٤) الشعبى، عامر بن شراحيل [١٩ هـ - ١٠٣ هـ/ ٦٤٠ م - ٧٢١ م] من الفقهاء، وحفاظ الحديث الثقات، تولى القضاء لعمر بن عبد العزيز.

إنا نأخذ فى زكاة البقر فيما زاد على الأربعين بالمقاييس. وقال المزنى[١]: الفقهاء فى عصر رسول الله صلى الله عليه وسم إلى يومنا استعملوا المقاييس فى الفقه فى جميع الأحكام فى أمر دينهم، قال: وأجمعوا أن نظير الحق حق ونظير الباطل باطل. وقال ابن عقيل الحنبلى[٢]: قد بلغ التواتر المعنوى عن الصحابة باستعمال القياس، وهو قطعى، وحقق أبو إسحاق الشاطبى أن أصل العادات[٣] الالتفات إلى المعنى أى أنها معقولة الحكمة، واستدل على هذا بأمرين:

أحدهما: الاستقراء، فقال: إنا وجدنا الشارع قاصدا لمصالح العباد، والأحكام العادية تدور معها حيثما دارت، فترى الشىء الواحد يمنع فى حال لا تكون فيه مصلحة، فإذا كانت فيه مصلحة جاز.

ثانيهما: أن الشارع توسع فى بيان العلل والحِكَم فى تشريع باب العادات، وأكثر ما علل بالمناسب الذى إذا عرض على العقول تلقته بالقبول، ثم قال: ففهمنا من ذلك أن الشارع قصد منها اتباع المعانى لا الوقوف على النصوص.

جرى العمل بالقياس لعهد الصحابة رضى الله عنهم، ثم التابعين، وظهر العمل عليه فى العراق لعهد الإمام أبى حنيفة[٤] وأصحابه أكثر

---

(١) المزنى: إسماعيل بن يحيى بن إسماعيل، أبو إبراهيم [١٧٥ هـ - ٢٦٤ هـ/ ٧٩١ م - ٨٧٨ م] مصرى، صاحب الشافعى، كان زاهدا عالما قوى الحجة.

(٢) ابن عقيل الحنبلى، أبو الوفاء البغدادى [٤٣١ هـ - ٥١٣ هـ/ ١٠٤٠ م - ١١١٩ م] شيخ الحنابلة ببغداد، كان معتزليا ثم ترك الاعتزال إلى السلفية.

(٣) يعنى بالعادات : ما سوى العبادات.

(٤) أبو حنيفة النعمان بن ثابت [٨٠ هـ - ١٥٠ هـ/ ٦٩٩ م - ٧٦٧ م] أحد الأئمة الأربعة، وإمام الحنفية، ورأس مدرسة الرأى بالعراق.

من ظهوره فى الحجاز فاستكثروا منه وبرعوا فيه، ومازال الناس يأخذون بالقياس إذا لم يجدوا فى الواقعة نصا حتى جاء إبراهيم بن سيار النظام [١] فأحدث القول بإنكار القياس زاعما الاستغناء عنه بالنظر إلى ما يدعونه من وصف الفعل بالحسن أو القبح الذاتيين. قال أبو القاسم عبيد ابن عمر[٢] فى كتاب القياس: ما علمت أن أحدا من البصريين ولا غيرهم ممن له نباهة سبق إبراهيم بن سيار النظام إلى القول بنفى القياس والاجتهاد، ولم يلتفت إليه الجمهور، وممن خالفه فى ذلك فريق من زعماء المعتزلة كأبى الهذيل[٣] وبشر بن المعتمر[٤] وبشر المريسى[٥].

وظهر بعد هذا داود بن على الأصبهانى[٦] المتوفى سنة ٢٧٠ هـ ونشأ بظهوره مذهب الظاهرية، وروى عنه أنه كان ينكر القياس إلا أن يكون جليًّا وهو ما يكون المقيس فيه أولى بالحكم من المقيس عليه كتحريم ضرب الوالدين قياسا على التأفيف الثابتة حرمته فى قوله تعالى ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [٧] أو مساويا كحرمة إتلاف مال اليتيم باللبس قياسا

(١) النظام، أبو إسحق، إبراهيم بن سيار، توفى [٢٢١ هـ/ ٨٣٦ م] من أئمة فلاسفة المعتزلة.

(٢) أبو القاسم عبيد بن عمر البغدادى [٣٠٠ هـ - ٣٦٥ هـ/ ٩١٣ م - ٩٧٦ م] فقيه، أصولى، نشأ ببغداد، ورحل إلى الأندلس، وتوفى بها.

(٣) أبو الهذيل العلاف [١٣٥ هـ - ٢٣٥ هـ/ ٧٥٣ م - ٨٥٠ م] إمام المعتزلة فى عصره.

(٤) أبو سهل بشر بن المعتمر [٢١٠هـ - ٨٢٥ م] من فقهاء المعتزلة وفلاسفتها.

(٥) أبو عبد الرحمن، بشر بن غياث المريسى [٢١٨ هـ/ ٨٢٣ م] فقيه وفيلسوف معتزلى.

(٦) داود بن على الظاهرى [٢٠٠ هـ - ٢٧٠ هـ] أسس المذهب الظاهرى فى الفقه.

(٧) سورة الإسراء الآية ٢٣.

على أكله الثابتة حرمته بقوله تعالى ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَٰلَ ٱلْيَتَٰمَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِى بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا ﴿١٠﴾﴾[1]، وهذان النوعان يسميهما الأصوليون مفهوم الموافقة. وأجاز بعضهم القياس الذى وقع النص على علته خاصة، وأنكروا ما كانت علته مستنبطة.

وجاء بعد هؤلاء أبو محمد على بن حزم الأندلسى[2] المتوفى سنة ٤٥٦ هـ فوقف فى جمود وأنكر أن تكون أحكام الشريعة معللة، وبنى على هذا الرأى الجامد إنكار القياس جملة ولم يفرق بين جلىّ وخفىّ، وبين ما كانت علته منصوصة وما كانت علته مستنبطة، قال فى كتابه الإحكام: ذهب أهل الظاهر إلى إبطال القياس جملة وهو الذى ندين الله به، والقول بالعلل باطل، وقال: لا يشرع الله شيئا من الأحكام لعلة أصلا، فإذا نص الله تعالى أو رسوله صلى الله عليه وسلم على أن أمر كذا بسبب كذا أو من أجل كذا أو لأنه كان كذا فعندى أنه جعل ذلك سببا للشىء فى ذلك الموضع خاصة، ولا توجب تلك الأسباب شيئا من تلك الأحكام فى غير تلك المواضع البتة. وأغلظ القول على القائلين بالقياس وحمل عليهم حملة جافية. والناظر فى الشريعة بتدبر، القائم على سير الأئمة المجتهدين بيقظة، يدرك أن ابن حزم سار فى غير سبيل، واعتمد على غير دليل.

تحدث أبو بكر بن العربى فى كتاب العارضة عن طائفة الظاهرية وقال: وغُرَّبهم رجل كان عندنا يقال له ابن حزم، انتدب لإبطال النظر وسد سبل العبر، ونسب نفسه إلى الظاهر اقتداء بداود وأشياعه، واعتمد الرد على الحق نظما ونثرا. ثم أورد القاضى أبو بكر أبياتا فى الرد عليه،

(١) سورة النساء الآية ١٠.

(٢) أبو محمد، على بن أحمد بن حزم الأندلسى، الظاهرى [٣٨٤ هـ - ٤٥٦ هـ/ ٩٩٤م - ١٠٦٤ م] أحد أئمة الظاهرية، ومن مشاهير علماء الأندلس وفلاسفتها.

ومما يقول فى الأبيات:

إن الظواهر معدود مواقعها
فكيف تحصى بيان الحكم فى البشر
فالظاهرية فى بطلان قولهم
كالباطنية غير الفرق فى الصور
كلاهما هادم للدين من جهة
والقطع العدل موقوف على النظر
هذى الصحابة تستمرى خواطرها
ولا تخاف عليها غرة الخطر
وتعمل الرأى مضبوطا مآخذه
وتخرج الحق محفوظا من الأثر

بالغ ابن حزم فى إنكار القياس وجحوده أن تكون أحكام الشريعة معللة، وادعى أن نصوص الشريعة وافية بكل ما يحتاج إليه من أحكام، وقد خرج بهذه النزعة عن طريقة السلف، ولم يرتضها منه المحققون من الخلف، وجمهور أهل العلم يتمسكون بأصل القياس وإن كانوا يختلفون فى بعض ضروبه، وهؤلاء اختلفوا فى تقدير الأحكام المستفادة من النصوص، فمنهم من يراها قليلة بالنسبة لما يؤخذ من طريق الأقيسة، حتى قال إمام الحرمين: إن النصوص لا تفى بعشر معشار الشريعة، وسائرها مأخوذ من طريق القياس. وقال قوم منهم ابن-تيمية[1]: إن النصوص وافية بمعظم أحكام العباد، والبقية مشروعة على طريق القياس.

(١) تقى الدين، أحمد عبد الحليم بن تيمية [٦٦١ هـ - ٧٢٨ هـ/ ١٢٦٣ م - ١٣٢٨ م] فقيه السلفية وفيلسوفها، وأحد المجددين لمذهبها. اشتهر بشيخ الإسلام.

وقد يكون اختلافهم فى هذا التقدير راجعا إلى اختلافهم فى فهم النصوص وفيما تتناول من معان، فبعضهم لا يتعدى فى تفسير اللفظ صورة واحدة، وغيره يذهب فى تأويله إلى معنى واسع ويجعله شاملا لصور شتى، فالخمر المحرمة بالكتاب – مثلا– يحملها بعضهم على عصير العنب خاصة، وعليه فما لا يكون من عصير العنب من المسكرات يرجع فى حرمته إلى دليل آخر كالقياس. ويذهب آخرون إلى أن الخمر فى القرآن يتناول كل مسكر، واستدلوا على هذا بحديث مسلم «كل مسكر خمر» فعلم من الحديث أن لفظ الخمر لم يكن عندهم مخصوصا بعصير العنب، فيكون المسكر من غير عصير العنب محرما بنص الآية، سواء أكان الحديث مبينا لمعنى الخمر لغة أم مبينا له على مقتضى عرف الشارع، فإن الشارع يتصرف فى اللغة، ومن تصرفاته فيها أن يستعمل اللفظ فيما هو أعم من معناه كما يستعمله فيما هو أخص منه.

ونحن لا ننكر أن من أنصار القياس من أوردوا فى الاستدلال على صحته ما يقصر عن أن يفيد علما أو يكسب ظنا، كما أن منكرى القياس ساقوا آيات وآثارًا تعسفوا فى جعلها أدلة على بطلانه، وإنما يقصد بتلك الآيات والآثار والآراء التى لا تستند إلى علم، والأقيسة التى تتكئ على غير أصل، كقياس الذين قالوا (إنما البيع مثل الربا) وأما القياس بمعنى الحكم على الشيء بحكم نظيره الموافق له فى المعنى المقتضى للحكم بدون فارق فذلك مالا يختلف أولو الألباب فى صحته، قال ابن قيم الجوزية: وهل يسترِيب عاقل فى أن النبى صلى الله عليه وسلم لما قال «لا يقضى القاضى بين اثنين وهو غضبان[1]» إنما كان ذلك لأن الغضب يشوش عليه

(١) رواه البخارى والإمام أحمد.

قلبه وذهنه ويمنعه من كمال الفهم، ويحول بينه وبين إنعام النظر، ويعمى عليه طريق العلم والقصد، فمن قصى النهى على الغضب وحده دون الهم المزعج، والخوف المقلق، والجوع، والظمأ الشديد، وشغل القلب المانع من الفهم. فقد قل فقهه وفهمه.

فالقياس أصل فى الشـريعة أصيل، وإذا تعـرض له نفر بعقول غير راجحـة أو بقلوب غير عامرة بالتقوى، فابتغوه وسـيلة إلى أحكام تتبرأ منها الشـريعة، فقد بليت النصوص – وهى حقائق كالصبح إذا أسفر – بأمثـال هؤلاء، فخرجوا بها عـن مقتضى الحكمة والبلاغة، وجاءوا فى تأويلها بما يشاكل عقولهم ويرضى شهواتهم.

قال الإمام الشـافعى رضى الله عنه «ولا يكون لأحد أن يقيس حتى يكون عالما بما مضى قبله من السـنن، وأقاويل السـلف، وإجماع الناس واختلافهم، ولسـان العـرب، ويكون صحيح العقـل، حتى يفرق بين المشـتبه، ولأ يعجل بالقول ولا يمتنع من الاسـتماع ممن خالفه، لأن له فى ذلك تنبيها على غفلة ربما كانت منه أو تنبيها على فضل ما اعتقده من الصواب».

الاستصحاب

يجد الإنسـان فى نفسه أنه إذا تحقق عدم شىء أو وجوده كان على ظن من استمرار ذلك الشىء على ما تحقق فيه من عدم أو وجود، ويبنى علـى ذلك الظن أعمالا ليس من شـأنه أن يفعلها فـى حال ما إذا كان فى شـك من اسـتمرار الشىء على العدم أو الوجود، فإذا ناقش أحد فى مراسـلة الشـخص ممن عرف وجوده، وزعم أن مثل هذه المراسلة يكفى فيها أن يكون على شك من استمرار وجوده، فإنه لا يستطيع أن يناقش

فى أن من اشترى حيوانا غائبا مثلا كان قد رآه من قبل، ودفع ثمنه، أنه اعتمد على ظن استمرار حياته، ولا يستطيع أن يناقش فى أن من اقتحم بصبيته مفازة مغبرة الأرجاء دون أن يحمل معه ماءً كافيا إنما اعتمد على ظنه بقاء ما عرفه فيها من آبار نابعة. ولولا ما يغلب على ظن الأب العطوف من حياة ابنه الغائب فى سفر لما كان يبيت إلا فى قلق وحيرة. وإنك لتجلس إلى الإنسان العاقل وتسأله عن شخص عرف أحواله ثم انقطع عنه شهرًا أو سنة فيتحدث عنها بكلام من لا يشك فى أنها واقعة فى الحال، فيقول هو موسر أو بائس، له ولد أو لا ولد له، بينه وبين فلان عداوة أو صداقة.

وظن الإنسان لاستمرار ما تحقق عدمه أو وجوده، منبه إلى أن الأصل فى عدم الشىء أو وجوده الاستمرار حتى يقوم الشاهد على انقطاعه، وهذا الأصل مما نظر إليه الفقهاء عند تقرير الأصل الذى يسمونه «الاستصحاب».

الاستصحاب: أصل من أصول الشريعة التى تجعل العلماء فى فسحة، وتخلصهم من مواقف الحيرة، وهو أصل متفق على العمل به فى الجملة وإن اختلفوا فى بعض ضروبه، قال القرطبى[1]:

«القول بالاستصحاب لازم لكل أحد، لأنه أصل تنبنى عليه النبوة والشريعة، فإن لم نقل باستمرار حال تلك الأدلة لم يحصل العلم بشىء من تلك الأمور». واستمرار حال أدلة النبوة والشريعة من الاستصحاب الذى لا يختلف العقلاء فى صحته، ولا يتطرق إليه الريب فى حال.

(١) القرطبى: محمد بن أحمد بن أبى بكر، الأندلسى [٦٧١ هـ / ١٢٧٣ م] من كبار المفسرين، وصاحب [الجامع لأحكام القرآن].

ونحـــن لا نقصد فى هذا المقام إلى بســـط القول بذكـــر مذاهب الفقهاء فى الاســـتصحاب وتقرير أدلتها، فموضع ذلـــك كتب الأصول، والقصد أن نتحدث عنه بمقدار ما يســـتبين القارئ حقيقة أصل من الأصول التى جعلـــت مجال الاجتهاد فســـيحا، وطريق الفتوى ممهـــدة، ولا تتجلى حقيقته إلا ببيان أقســـامه وضرب المثل لكل قسم منها، وذلك ما نتحراه فى هذا المقال:

الاســـتصحاب: ثبوت أمر فـــى الزمن الحاضر بناء علـــى ثبوته فيما مضى، فالأمر الذى علم وجوده ثم طرأ الشـــك فى عدمه فالأصل بقاؤه، والأمر الذى علم عدمه ثم عرض الشك فى وجوده، فالأصل استمراره فى حـــال العدم، فمن تزوج فتاة على أنهـــا بكر ثم ادعى بعد البناء بها أنه وجدهـــا ثيبًا لم تقبل دعـــواه إلا ببينة، لأن حال البكارة ثابت من حين نشـــأتها، فيستصحب إلى حين البناء حتى تقوم على عدمه البينة. ومن اشترى طائرًا أو كلبًا على أنه يحسن الصيادة، وادعى بعدُ أنه وجده غير متعلم لها، سُمعت دعواه هذه إلا أن تدفع ببينة. لأن حال الحيوان فى الأصل عدم معرفة الصيادة حتى يُعَلمها، فإذا وقع فيها تردد استصحب الأصل حتى يقوم الشاهد على ثبوتها.

والاستصحاب كســـائر الأصول التى يستخدمها المجتهد من استقراء جزئيـــات كثيرة من موارد الشـــريعة، ويرجع بمقتضى مـــا ذكره علماء الأصول إلى أربعة أقسام:

أحدهـــا: اســـتصحاب مـــا هو حكم الأشـــياء فى الأصـــل حتى يقوم الدليـــل على ما يخالفـــه، وبيان هذا أن كثيرا من أئمة الشـــريعة ذهبوا

إلى أن الأشياء فى الأصل خالية من الحُكْم؛ أى أنها لا توصف بشىء من الأحكام الشرعية من الوجوب والحرمة والندب والكراهة والإباحة، ومقتضى هذا رفع الحرج والإثم عن الفعل والترك، ورجح فريق أنها على الإباحة. ومآل القولين واحد، فإن الحرج فى الفعل والترك مرفوع على كلا المذهبين، وإنما يمتاز مذهب الإباحة بأنه صريح فى التخيير أما مذهب انتقاء الأحكام فغايته رفع الحرج، ورفع الحرج لا يستلزم التخيير فى الأمر لاحتمال أن يكون مكروها. ورأى آخرون أنها على المنع. وأدلة هذه المذاهب مبسوطة كما ذكرنا فى كتب الأصول.

وتظهر فائدة الخلاف فى الأشياء التى لا يجد المجتهد على حكمها من دليل. أو الأشياء التى تتعارض عندها الأدلة ولا يبدو له فى جانب أحدها وجه من الترجيح.

فهذه الأشياء يرجع بها كل فريق من أصحاب هذه المذاهب إلى استصحاب ما يراه أصلا للأشياء، فهذا يستصحب فيها انتفاء الحكم فتلحق بما لا حرج فيه، وذاك يستصحب فيها الإباحة فتكون من قبيل المخير فى فعله وتركه، والآخر يستصحب فيها المنع فتدخل فيما لا يجوز الإقدام عليه. وقد يسبق إلى ظنك أن القول بانتفاء الأحكام واستصحاب هذا الانتفاء فيما لا يطلع له المجتهد على جكم، يجعل بعض الأفعال خالية من أحكام الشريعة، فيدفع هذا الظن بأن المجتهد يصل به الدليل المعتد به فى نظر الشارع إلى أن مالا يجد له حكما فى نص أو قياس، يستصحب الأصل الذى هو انتفاء الأحكام الخمسة المقتضى رفع الحرج، فيرجع إلى أن حكم الشارع فيه رفع الحرج فى الفعل والترك.

هـذا وقد اختار كثير من المحققين أن الأصل فى الأشـياء الإباحة، فهى على التخيير حتى ينهض الدليل على ما سواه من كراهة أو حرمة أو نـدب أو وجوب، فـإذا عرض لهؤلاء أو للقائلين بـأن الأصل انتفاء الأحكام أمر، اجتهدوا فى تعرف حكمه من الأدلة السمعية أو القياس، فإن لم يظفروا به هنالك اسـتصحب الأولون فيه الإباحة، واسـتصحب الآخرون رفع الحرج والإثم.

ومقتضى هذا الأصل أن كل ما يوجد فى هذا الكون من جماد أو نبات أو حيوان ولم يرد فى الشـرع ما يقتضى النهى عن تناوله واسـتعماله، يكون من قبيل المأذون فيه.

ذلك ضرب من الاستصحاب؛ وهنا ضرب آخر وهو استصحاب ما دل الشرع على ثبوته كملك الأرض أو البضاعة عند تحقق المقتضى له، وحل النكاح بعد امتلاك العصمة، وشغل الذمة عند التزام مال أو إتلافه، فإذا عرض شـك فى الملك أو حل النكاح أو شـغل الذمة، ألغى الشك وقضى باسـتمرار الملك حتى تقوم البينة على نفيـه، وببقاء العصمة حتى يعلم انقطاعها، وببقاء الذمة مشغولة بما التزمت، وقيمة ما أتلفت حتى تبثت براءتها بإقرار أو بينة.

والقضاء ببقاء الملك أو العصمة أو شغل الذمة مع عروض الشك فيها، يسـتند إلى اسـتصحاب ما دل الشرع على ثبوته قبل حال الشك، فصار بعد حال الشـك بمنزلة المعلوم. ولم يختلف أهـل العلم فى العمل بهذا الضرب من الاستصحاب إلا أن يقوم تجاهه ما يراه المجتهد أقرب دلالة وأظهر حكما.

ذانك ضربان من الاستصحاب، وهنا ضرب ثالث وهو استصحاب العدم الأصلي: كأن يدعى الشريك أو المضارب أن المال لم ينتج عنه ربح، فتقبل دعـواه اسـتصحابا للأصل الذى هو عدم الربـح إلا أن يثبت الربح ببينة. ومن مثله أن يشـترى المضارب صنفا من البضائع فيدعى صاحب المال أنه نهاه عن شـراء هذا الصنف، وينكر المضارب، فالقول للمضارب استصحابا للأصل الذى هو عدم النهى. وهذا الضرب من الاستصحاب لا يخالف فى العمل به أحد من أهل العلم إلا أن يصرفه عنه دليل أظهر منه وأقوى.

تلك ثلاثة أضرب من الاسـتصحاب؛ وهنـا ضرب رابع منه وهو أن يعلم ثبوت أمر عقلى أو حسـى بإحدى طرق العلم، ثم يقع الشـك فى زواله فيسـتصحب بقاؤه وتجرى الأحكام على هذا الاسـتصحاب حتى يحصل العلم أو الظن بزواله، ومن أمثلته الدائرة أن يفقد شـخص فيقوم بعض من شأنه أن يرثه مدعيًا وفاته مطالبا بقسم ما ترك من مال، فترد دعواه بأن حياة ذلك الشخص كانت قبل الفقد معلومة، فتستصحب فيما بعد حتى يقوم الشاهد بوفاته.

وهـذا الضـرب من الاسـتصحاب يعمل عليه كثير مـن أئمة الفقه، وخالـف فى حجيتـه أئمة آخرون، وذهبوا فيه مذاهب وسـعتها كتب الأصول بحثا واستدلالا.

تلـك أربعة أضـرب من الاسـتصحاب. وهنا ضرب خامس يسـمى استصحاب الإجماع، وهو أن يكون الأمر بحالة ويتفق فيه على حكم ثم يتغير إلى حالة أخرى، فيسـتصحب حكم الإجماع فى الأمر بعد تغيره حتى يقوم الدليل على أن له حكما غير ما انعقد عليه الإجماع.

والمثال الذى يوضحه: مناظرة جرت بين أبى سعيد البردعى وداود الظاهرى فى بيع أم الولد، قال داود الظاهرى: قد اتفقنا على جواز بيعها قبل العلوق بالحمل، فمن زعم أن بيعها بعد الولادة لا يجوز فعليه الدليل. فقال أبو سعيد: قد اتفقنا على منع بيعها حاملا، فمن زعم أن بيعها بعد الوضع جائز فعليه الدليل. فسكت داود ولم يحر جوابا، وهذا النوع من الاستصحاب قبله بعض أهل العلم ورده آخرون.

ذلك الاستصحاب وتلك أقسامه، وقد استنبط الفقهاء استصحابا آخر هو على عكس الأول ويسمى الاستصحاب المقلوب، وحقيقته ثبوت أمر فى الزمن السابق بناء على ثبوته فى الزمن الحاضر، وللمالكية فتاوى مبنية على رعايته، كمسألة الوقف الذى لا يدرى بعد البحث أصل مصرفه وشرط واقفه، ولكنا نجده فى الزمن الحاضر يصرف على حالة، إذ قالوا: إن هذه الحالة تستصحب فيما قبله ويحمل على أن مصرفه فى الأصل هكذا، وتكون الحالة التى يصرف عليها صحيحة حتى تقوم البينة على عدم مطابقتها لما صدر من الواقف. وكمسألة الزوج يغيب عن زوجته دون أن يترك لها نفقة ثم يقدم فتطالبه بما أنفقت فى غيبته، فيدعى أنه كان فى مدة الغيبة معسرا، وتدعى هى أنه كان موسرا، إذ قالوا: إنه ينظر إلى حال قدومه من عسر أو يسر وتستصحب فى زمان الغيبة، فإن قدم موسرا عد فى الغيبة ذا يسار وقضى عليه بما تطلب الزوجة من النفقة. فهاهنا ثبت أمر وهو يسار الزوج فى الزمن السابق، أعنى زمن الغيبة، بناء على ثبوته فى الزمن الحاضر أى زمن قدومه، بالاستصحاب.

وإنما يعتمد المجتهد على الاستصحاب بجميع أقسامه بعد أن ينظر فى الحادثة ولا يجد لها حكما فى نص أو قياس، قال الخوارزمى[١] فى كتاب الكافى: «الاستصحاب آخر مدار الفتوى، فإن المفتى إذا سئل عن حادثة يطلب حكمها فى الكتاب ثم فى السنة ثم فى الإجماع ثم فى القياس، فإن لم يجده يأخذ حكمها من استصحاب الحال فى النفى والإثبات، فإن كان التردد فى زواله فالأصل بقاؤه وإن كان التردد فى ثبوته فالأصل عدم ثبوته».

هذا صفوة ما يقوله أهل العلم فى الاستصحاب، وقد رأيته كيف يفتح للفقهاء طرقا يصدرون بها الفتوى فى يسر، وينفذون منها إلى فصل القضايا فى سرعة، علاوة على ما فيه من الدلالة على سماحة الإسلام، وأنه دين الفطرة الذى لا يشعر أولياؤه بحرج فيما شرع من أحكام.

مراعاة العرف

للعادات أثر كبير فى شرع النظم والقوانين، فلا غنى للمشرع عن مراعاتها قليلا أو كثيرا، ولها قسط وافر من عناية واضعى القوانين فى القديم والحديث، فأساس القانون الرومانى عادات كانت تجرى فى مدينة روما؛ وأساس القانون الإنجليزى عادات السكسون والنورمان الذين فتحوا بلاد إنجلترا.

---

(١) الخوارزمى، الفقيه، يوسف بن محمد الخوارزمى [القرن العاشر الهجرى – السادس عشر الميلادى] وفى معجم سركيس أن كتاب الكفاية فى شرح الهداية هو لجلال الدين بن شمس الخوارزمى.

وكذلك الشريعة الإسلامية لم تقطع النظر عن العرف، وجعلت رعايته أصلا من أصولها العامة على شـروط نذكرها فيما بعد. ومن القواعد التى تدور عليها أحكامها السمحة «العادة محكمة».

والعرف والعادة ما يغلب على الناس من قول أو فعل أو ترك.

ومثـال العرف القولى من باب الوقف، قـول الفقهاء فى حبس يقول صاحبه: «هو حبس على ولدى» إنه يدخل فيه البنات إذا كان لفظ الولد يطلـق على الذكر والأنثى فى عرف بلد الواقف أو لم يكن هناك عرف، أما إذا كان عرفهم إطلاقه على الذكر فقط فإنه يختص بالذكور ولا يدخل فيه الإناث، وإن كان معنى الولد لغة يعم الصنفين.

ويراعى العرف القولى وإن لم يوافق لغة العرب أو ما جاء فى لسـان الشـارع. وعلـى هذا ينبنى قول بعض أهل العلـم فيمن حلف لا يأكل لحما فأكل سمكا: إنه لا يحنث، حيث إن السمك لا يسمى فى العرف لحما وإن سمى به فى قوله تعالى ﴿وَمِن كُلٍّ تَأْكُلُونَ لَحْمًا طَرِيًّا﴾ (١). كما أن من حلف لا يجلس على بساط لا يحنث بجلوسه على الأرض، لأنها لا تسمى فى العرف بساطا، وإن كان لفظ البساط يتناولها بمقتضى معناه فى لسان العرب كما قال تعالى ﴿وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ بِسَاطًا﴾ (٢).

يعتـد بالعرف القولى متـى كان عاما لبلد أو قوم، وتحمل عليه ألفاظ المتكلمين من أهل تلك البلد بإطلاق، سـواء فى ذلك العقود والالتزامات والأيمـان والنـذور، أما إذا كان العرف القولى خاصـا بالمتكلم دون قومه أو أهـل بلـده، حمل لفظه عند المالكية علـى عرفه الخاص فى الأيمان

(١) سورة فاطر الآية ١٢.

(٢) سورة نوح الآية ١٩.

والنذور والطلاق، أما العقود فإنما يرجع فيها إلى العرف العام أو الوضع اللغوى إن لم يكن هناك عرف عام.

ومثال العرف الفعلى: الزوجان يختلفان فى المهر بعد البناء فيدعى الزوج أنه دفعه لها، وتنكر الزوجة ذلك، فقد قال الإمام مالك: إن القول للزوج، لأن العرف بالمدينة كان جاريا بدفع المهر قبل الدخول. وتطرد هذه الفتوى فى كل بلد تجرى فيه العادة بدفع المهر قبل البناء. ومن هذا القبيل مسألة الحيازة عند المالكية، فمن حاز عقارًا عشر سنين ثم قام شخص يدعى استحقاق ذلك العقار، ولم يقم عذرا عن سكوته تلك المدة، بنحو غيبته عن البلد، أو عدم علمه بحيازة المدعى عليه للعقار، فإنه لا ينتفع بالبينة التى تثبت له أصل الملك، ذلك لأن العرف جار على أن الرجل لا يشاهد غيره يتصرف فى ملكه هذه المدة الطويلة ويسكت عنه. وكذلك أفتى الإمام المازرى[1] فيما إذا جرت عادة قوم بقدر الصداق وعرفها المتعاقدان أن هذه العادة بمنزلة التسمية ويحكم بذلك القدر المتعارف، ولا يكون النكاح من قبيل نكاح التفويض.

هذا هو الشأن فى العرف الفعلى العام لقوم أو أهل بلد، أما العرف الفعلى الخاص بفرد قد حكى شهاب الدين القرافى[2] الإجماع على عدم الاعتداد به فلا تخصص به العمومات ولا تقيد به المطلقات. وأنكر عليه بعض الفقهاء المالكية حكاية الإجماع وأوردوا مسائل فى المذهب تدل

---

(١) المازرى، أبو عبد الله، محمد بن مسلم بن محمد [٥٣٠ هـ / ١١٣٦ م] أصولى، ومتكلم، وصوفى.

(٢) القرافى، شهاب الدين أحمد بن إدريس [٦٨٤ هـ / ١٢٨٥م] من علماء الأصول، وكبار فقهاء المذهب المالكى.

على التخصيص بالعوائد الفعلية وإن كانت خاصة. ومما ساقه بعضهم مثالا لهذا الضرب من العرف مسألة الرجل يوكل آخر على شراء ثوب فيشترى له ما لا يناسب عادته أو عادة خدمه، فقد أفتوا بأن ما اشترى غير لازم للموكل بل هو لازم للوكيل.

ومثال العرف الجارى بالترك تسامح الناس فى ثمر الغصن الخارج عن حدود البساتين، فمن وجد شيئا منه واقعا على الطريق مثلا ساغ له الانتفاع به دون توقف على الإذن الصريح من صاحبه لأن أصحاب البساتين يتسامحون فى مثله ولا يتعرضون لمن يلتقطه.

والعرف ثلاثة أقسام:

أحدها: ما يقوم الدليل الخاص على اعتباره كمراعاة الكفاءة فى النكاح.

وثانيها: ما يقوم الدليل على نفيه كعادة الجاهلية فى التبرج وطوافهم بالبيت عراة ومناصرة الأخ وإن كان ظالما.

وثالثها: ما لم يقم الدليل الخاص على اعتباره أو نفيه، وهذا موضع نظر المجتهدين، فيذهب كثير منهم إلى مراعاته ويجعلونه أصلا من أصول الشريعة يبنون عليه فتاوى وأحكاما، وأكثر ما تجد هذه الفتاوى فى كتب المالكية والحنفية والحنابلة.

وصلة العادة بالشريعة على وجهين:

أحدهما: أن يغلب على الناس أمر فيقره الشارع ويجعله حكما يقضى به عند الاختلاف. ومثال هذا من الشريعة الغراء وضع الدية على العاقلة ومراعاة الكفاءة فى النكاح. والتحقيق أن الشريعة العادلة لا تجعل نفس العادة قانونا إلا أن تكون العادة معقولة صالحة.

ثانيهما: أن يغلب على الناس معنى فيراعيه فى تفصيل حكم الواقعة حتى إذا تبدلوا بذلك المعنى عرفا آخر كان على المفتى إعادة النظر فى الواقعة لتقرير حكم يراعى فيه العرف الطارئ، وهكذا يتجدد النظر فى الواقعة ما تجددت العادات. ومثال هذا أن يجرى العرف فى بضاعة بدفع ثمنها نقدا، فإذا اشترى أحد شيئا من هذه البضاعة ووقع فى حيازته ثم قام البائع يدعى أنه لم يقبض ثمنها وادعى المشترى أنه سلم له الثمن حسب العادة الجارية، فأصل مراعاة العرف يقضى بأن يكون القول للمشترى مع اليمين متى عجز البائع عن إقامة البينة. فالحكم الذى بنى على العرف فى هذا المثال هو جعل القول للمشترى حيث صدقه العرف حتى يكذبه البائع ببينة.

ومن أمثلته أن العادة جارية فى كثير من البلاد على أن الرجل يستودع زوجته المال فإذا سلم أحد إلى آخر وديعة فوضعها عند زوجته فضاعت منه لا يكون ضامنا لها نظرا إلى هذا العرف، وكأن صاحب المال لعلمه بالعرف فى إيداع الرجل المال عند زوجته يعد راضيا بإيداع المال عند الزوجة. وإنما يضمن المودع إذا تصرف فى الوديعة على وجه لا يرضى عنه صاحبها.

هل يراعى العرف الفاسد؟

إذا جرى عرف الناس ببعض العقود الفاسدة مثلا، فهل يراعى هذا العرف فى بناء الأحكام، أو إنما تبنى الأحكام على العرف الجارى على وجه صحيح؟

ذهب كثير من فقهائنا إلى عدم مراعاة العرف الفاسد، وذهب آخرون إلى مراعاته. ومما ينبنى على هذا أن يجرى عرف قوم ببعض العقود

الفاسدة شرعًا، ويختلف المتعاملان فيدعى أحدهما أن العقد وقع على الوجه الفاسد، يروم نقض البيع ويدعى الآخر أنه وقع على الوجه الصحيح، فالقائلون بصحة مراعاة العرف الفاسد يرون العرف هنا شاهدا بصدق مدعى الفساد فينقض البيع إلا أن يقيم الآخر البينة على أن المعاملة جرت على وجهها الصحيح. قال عبد المنعم ابن الفرس[1] فى كتاب أحكام القرآن «وإذا تنازعا فى بيع أو إجارة وادعى أحدهما الصحة والآخر الفساد، وكان الفساد الذى ادعاه جاريا بين الناس فالمشهور أن القول قول مدعى الصحة، ومن أصحاب مالك من يقول القول لمدعى الفساد وتفسخ المعاملة».

والقائلون بمراعاة العرف الفاسد ينظرون إلى أن المعنى الذى اقتضى جعل القول لمدعى الصحة فيما إذا جرى العرف على الصحة حاصل فى العرف الفاسد وهو غلبة معنى على الناس يقتضى غلبة الظن بصدق من اقترن هذا المعنى بدعواه.

وبمراعاة العرف فى كثير من الأحكام صح أن تختلف أحكام بعض الوقائع باختلاف المكان والزمان لأن العادة قد تجرى فى موطن دون آخر وتطرأ فى عصر وتنقطع فى عصر ولا يعد اختلاف الأحكام باختلاف العادات اختلافا فى أصل خطاب الشارع، بل معنى هذا الاختلاف أن العادات إذا اختلفت اقتضت كل عادة حكما يلائمها، فالواقعة إذا صحبتها عادة اقتضت حكما غير الحكم الذى تقتضيه عندما تقترن بغيرها من العادات. فإذا جرت عادة قوم باستقباح كشف

(١) عبد المنعم بن الفرس، أبو محمد عبد المنعم بن محمد بن عبد الرحيم الغرناطى [٥٢٤ هـ - ٥٩٧ هـ/ ١١٣٠ م - ١٢٠١م] فقيه، أصولى، ومحدث، ونحوى، وأديب.

الـرأس فى جماعة كان للقاضى أن يعزر من اسـتحق التعزير الخفيف بكشـف رأسـه فى ملأ من الناس، فعمل من استحق التعزير قد اقترن بعادة استقباح كشـف الرأس فكان التعزير بكشف الرأس مجزئا. وإذا لم يكن كشـف الرأس فى عادةِ قوم مسـتقبحا، امتنع أن يكون طريقًا كافيًـا للتعزير، ولابد للقاضى من اتخاذ طريق آخر يكون له وقع الألم فى نفس المستحق للتعزير.

فخطاب الشـارع الذى تعلق بالواقعة المقتضية للتعزير حال صحبتها لعادة اسـتقباح كشـف الرأس، غيرُ الخطاب الذى يتعلق بواقعة مثلها تصاحب عادة عدم استقباح ذلك.

ولاختلاف الأحكام باختلاف العرف ترى فقهاء المذاهب لا يأخذون بفتاوى أئمتهم القائمة على رعاية العرف متى تحققوا أن العرف قد تغير وأن الواقعة أصبحت تسـتحق حكمًا آخـر غير ما قرره الأئمة من قبل، فلفقهاء المالكية: كأبى عبد الله بن عتاب[١] والقاضى أبى بكر بن العربى وأبى الوليد بن رشـد[٢] وأبى الأصبغ[٣] بن سـهل والقاضى ابن زرب[٤]

---

(١) أبـو عبيد الله بـن عتاب – لعله: عبد الرحمن بن محمد بن عتاب الأندلسـى القرطبى [٤٣٣ هـ – ٥٢٠ هـ/ ١٠٤١ م – ١١٢٦ م].

(٢) أبو الوليد بن رشـد – الجد – محمد بن أحمد بن أحمد بن رشـد [٤٥٠ هـ – ٥٢٠ هـ/ ١٠٥٩ م – ١١٢٦م] من كبار الفقهاء والأصوليين المالكية بالأندلس.

(٣) أبـو الأصبـغ بن سـهل – لعله: أبو الأصبغ بن محمد بن سـعيد الأندلسـى [٢٥٥ هـ – ٣٢٠ هـ/ ٨٦٩ م– ٩٣٢ م] – أو: أصبـغ بـن الفرج بن سـعيد بن نافع [٢٢٥ هـ/ ٨٤٠ م] من كبار الفقهاء المالكية بمصر.

(٤) القاضـى ابـن زرب، محمد بن زرب القرطبـى [٣١٧ هـ – ٣٨١ هـ/ ٩٢٩ م – ٩٩١ م] من قضاة وفقهاء المالكية بقرطبة.

– فتاوى عدلوا فيها عن المشـهور فى المذهب وبنوها على رعاية العرف وجـرى باختيارهم عمل أهـل القضاء والفتوى من بعدهم. قال شـهاب الدين القرافى فى قواعده: إذا جاءك رجل من غير أهل إقليمك يستفتيك لا تُجـره على عرف بلـدك والمقرر فى كتبك. فهذا هـو الحق الواضح. والجمـود على المنقولات أيّـة كانت إضلال فى الديـن وجهل بمقاصد المسلمين والسلف الماضين.

وكذلـك ترى فقهـاء الحنفية يخالفون ما نص عليـه أبو حنيفة فى مسـائل بناها علـى عرف كان جاريا فـى زمنه. وقالوا فـى وجه هذه المخالفـة: إن أبـا حنيفة لـو كان فى زمنهم لما وسـعه إلا أن يفتى بما أفتوا بـه. ولم يعدّوا التصرف فى الأحـكام القائمة على العرف خروجا علـى المذهب وإنما هو الأخـذ بأصل إمامهم الـذى يقتضى الرجوع إلى العرف فى الأحكام.

يراعـى العرف فى القضاء والفتوى وليـس للفقيه أن يفتى أو يقضى بما جرى به العرف المخالف لأصل من أصول الشـريعة إلا أن تدعو إلى ما جـرى به العرف ضـرورة فيكون الحكم مبنيا علـى مراعاة الضرورة ويدخل فى قبيل الرخصة التى يقررها الفقيه على سبيل الاجتهاد.

فشأن الفقيه أن ينظر فى المعاملات المخالفة لأصل من أصول الشريعة فـإن وجدها ناشـئة عن ضـرورة كان له أن يسـتثنيها مـن أصل المنع ويجعل الضرورة علة اسـتثنائها من ذلك الأصل. فإن كانت ناشـئة عن جهالـة أو هـوى غالب فما له إلا أن يفتى بفسـادها ويعلم الناس وجه المعاملـة الصحيحة. ولا يصـح جعل ما يجرى به العرف الفاسـد أمرًا مشروعًا ويفتى بصحته دون أن تدعو إليه ضرورة يحسن العارف بمقاصد

الشريعة تقديرها. قال العلامة أبو عبد الله ابن شعيب أحد علماء تونس فى القرن الثامن «وغلبة الفساد إنما هى من إهمال حملة الشريعة، ولو أنهم نقضوا عقود الفساد لم يستمر الناس على الفساد». وقال الأستاذ الشيخ إبراهيم الرياحى التونسى فى إحدى فتاويه «والعرف المعتبر هو ما يخصص العام ويقيد المطلق، وأما عرف يبطل الواجب ويبيح الحرام فلا يقول به أحد من أهل الإسلام».

فإذا أفتى بعض الفقهاء بصحة عقد مخالف لأصل شرعى وظهر من عبارته أنه استند فى إفتائه إلى جريان العرف بهذا العقد، فاعلم أن العبارة لم تفرغ فى قالب التحقيق، أو أنه لم يزن الفتوى بقسطاس الشرع المستقيم.

وقد يذكر بعض الفقهاء العرف فى سياق الاستدلال على جواز أمر ويريدون ما كان جاريا فى عهد النبوة أو بين أهل العلم، وليس الدليل فى الحقيقة نفس العرف وإنما هو إقرار النبى صلى الله عليه وسلم أو الإجماع الذى لا ينعقد إلا على دليل ومثال هذا أن الإمام مالكا خص قوله تعالى ﴿ وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ ﴾[1] بغير ذوات الأقدار والشرف، وقال لا يجب على الشريفة إرضاع ولدها لأن العادة جارية بذلك. ولا يريد الإمام أن مجرد جريان العرف يسوغ هذا التخصص، وإنما أراد جريان العرف مع عدم إنكار أهل العلم من السلف فيرجع إلى الاستدلال بالإجماع. وقال بعض أهل العلم: عدم إرضاع الشريفة لولدها عادة عربية. واستمر الأمر فيها بعد الإسلام إلى زمن مالك رضى الله عنه.

(١) سورة البقرة الآية ٢٣٣.

ومن هذا القبيل اكتفاؤهم فى صحة البيع بالمعاطاة مستندين إلى العادة. وقالوا: إن استمرار هذه العادة يشهد بصحة نقلها خلفا عن سلف. ويغلب على الظن أنها كانت جارية فى عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم[١] وقد نبه ابن السبكى[٢] على ما قلنا من أن العادة لا تخصص العام بنفسه فقال فى جمع الجوامع: «والأصح أن العادة بترك بعض الأمور تخصيص إن أقرها النبى صلى الله عليه وسلم أو الإجماع».

هذا أصل من الأصول التى يستند إليها المفتى أو القاضى فى تفصيل أحكام الحوادث فتجيئ صالحة عادلة. وبمثل هذا الأصل يعلم أن الشريعة الإسلامية ملائمة لكل زمان ومكان. وليست كما يزعم خالى الذهن من تعاليمها أنها ضيقة المجال فلا تفى بأحكام الحوادث. أو أنها قديمة العهد فلا تحفظ مصالح ما تجدد من الأزمان.

سد الذرائع

من أعمال الإنسان أو أقواله ما يشتمل على المفسدة بنفسه، كالغصب يحرم الإنسان من الانتفاع بماله، وكالقذف يلوث عرض البرىء، ويسقط مكانته من النفوس.

ومن الأعمال أو الأقوال مالا تنشأ عنه المفسدة مباشرة، بل يكون وسيلة إلى عمل أو قول فيه مفسدة، كمناولة السكين لمن يسفك بها دما معصوما، فالمناولة فى نفسها عارية عن المفسدة، وإنما هى وسيلة إلى

---

(١) البحر المحيط للزركشى.

(٢) ابن السبكى، تاج الدين السبكى، عبد الوهاب بن على [٧٢٧ هـ - ٧٧١ هـ/ ١٣٢٧ م - ١٣٧٠م] فقيه، أصولى، من مصنفى الطبقات وصاحب [طبقات الشافعية].

ما فيه المفسدة. وهو سفك الدم بغير حق. وكدلالة الظالم على مكان شخص برىء يريد الظالم أن يناله بأذى. فليس فى نفس الدلالة مفسدة تقع بوقوعها. وإنما المفسدة فيما كانت الدلالة وسيلة إليه. وهو إصابة النفس البريئة بالأذى. ويدلك على أن مثل مناولة السكين، ودلالة الظالم على مكان البرىء لا تحمل فى نفسها مفسدة. أنها توجد فى بعض الأحيان دون أن ينشأ عنها فى الخارج فساد. كأن يقوم مانع من استعمال السكين فى معصوم الدم. أو ينصرف الظالم عن أذية من دُلّ على مكانه. وتخلف المفسدة عن الوسيلة لعارض لا يرفع الإثم عن فاعلها. لأن الإثم منوط بفعل الوسيلة مع العلم بما شأنها أن تفضى إليه من فساد.

ومن حكمة التشريع الإسلامى أنه لم يقصر النظر على ما يحتوى المفسدة بنفسه بل وجه نظره إلى وسائل ما فيه المفسدة فمنعها. والنصوص الواردة فى الكتاب والسنة للنهى عن وسائل ما تقع المفسدة بوقوعه غير قليلة. ومن شواهد هذا قوله تعالى: ﴿قُل لِّلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَٰلِكَ أَزْكَىٰ لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ ﴿٣٠﴾﴾[1] فالأمر بغض البصر من ناحية أن النظر يثير الهوى، والهوى يدفع إلى ارتكاب مفسدة هتك الأعراض واختلاط الأنساب.

ومن هذه الشواهد قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انظُرْنَا﴾[2] منع المسلمين من أن يقولوا (راعنا) مع قصدهم إلى طلب الرعاية سداً لباب كان اليهود يدخلون منه إلى سب النبى صلى الله عليه وسلم. إذ يستعملون هذه الكلمة ولا يقصدون منها طلب الرعاية.

(١) سورة النور الآية ٣٠.

(٢) سورة البقرة الآية ١٠٤.

وإنما يقصدون بها معنى اسم الفاعل المأخوذ من الرعونة.

ومن هذا الباب قوله تعالى ﴿ وَلَا تَسُبُّوا۟ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَيَسُبُّوا۟ ٱللَّهَ عَدْوًۢا بِغَيْرِ عِلْمٍ ﴾ [١] فقد نهى عن سب معبودات المشركين وهم يسمعون. وأشار إلى أن وجه النهى عن هذا السب إفضاؤه إلى ما فيه المفسدة. وهو إطلاق ألسنتهم بسبب الله تعالى. ويضاهى هذا الشاهد قوله صلى الله عليه وسلم «إن من أكبر الكبائر أن يلعن الرجل والديه» قيل يا رسول الله وكيف يلعن الرجل والديه؟ قال «يسب الرجل فيسب أباه ويسب أمه[٢]» فجعل الرجل شاتما لوالديه ولم يصدر منه شتمهما، وإنما تعاطى وسيلة هذا الشتم؛ وهو شتمه لأبى الرجل الأجنبى أو أمه، فدل على أن فاعل الوسيلة بمنزلة فاعل ما يتبعها.

وفى الشريعة أحكام كثيرة تقوم على إعطاء الوسائل حكم ما من شأنه أن يوجد بعدها من ضروب الفساد تراها قد منعت نكاح المرأة قبل أن تنقضى عدتها حذرا من اختلاط الأنساب. ثم منعت خطبة المعتدة باللفظ الصريح لأنها تفضى إلى تسرع المعتدة بالإجابة وادعاء انقضاء العدة قبل انتهاء أجلها. وقبول الهدية مأذون فيه ولكنه يحرم على المقرض قبول هدية من المقترض كراهة أن تتخذ الهدية طريقا للربا. وكذلك القاضى لا يجوز له قبول الهدية حذرا من أن تتخذ وسيلة لموبقة الارتشاء. قال ربيعة «إياك والهدية فإنها ذريعة الرشوة».

وإذا أقبل القاضى على أحد الخصمين دون الآخر وبش فى وجهه، انكسر قلب خصمه، وضعف بيانه عن إقامة الحجة فيضيع حقه.

---

(١) سورة الأنعام الآية ١٠٨.

(٢) صحيح الإمام البخارى.

فيحرم هذا الإقبال لأنه وسيلة إلى ضعف البيان الذى هو سبب ضياع كثير من الحقوق.

وقد تلقى تبعة الضمان على فاعل الوسيلة إذا أفضت إلى ما فيه المفسدة كربان السفينة يخرج فى تصريفها عن المعتاد ويسير بها فى خطر وهو قادر على اجتنابه فإنه يضمن ما يضيع بغرقها من الأموال والنفوس وإن لم يقصد إلى إغراقها. وجاء فى فتاوى علمائنا أن من حفر بئرًا فى طريق شخص قاصدًا هلاكه، فوقع فمات كان جزاؤه القصاص.

ولا تختص الذرائع التى يجب سدها بالأفعال، بل يعد فى قبيلها ترك الأفعال التى يحمى بها نفوس أو أموال. فمن وجد رضيعا بمكان خال، وتركه بحاله وهو قادر على إنقاذه عالم بأن تركه يفضى إلى موته، فمات عد تركه للطفل فى موقع التهلكة جريمة، إذ كان من وسائل الفساد التى يجب سدها ومعاقبة من يرتكبها. وجاء فى فتاوى الفقهاء أن من منع فضل مائه مسافرا وهو عالم أنه لا يحل له منعه، وأنه يموت إن لم يسقه، فمات حقت عليه عقوبة القصاص. وكذلك الحارس ينام اختيارا فى الوقت الذى اعتاد فيه النوم، فيضيع شىء مما أقيم لحراسته، فإنه يضمن ما ضاع، وليس نومه إلا تركا للحراسة، وكان هذا الترك وسيلة إلى ضياع المال.

لم يختلف العلماء فى أن سد الذرائع من أصول الشريعة، وإنما يختلفون فى بعض الفروع يذهب بها بعضهم نحو سد الذرائع، ويرجع بها آخرون إلى أصل غير هذا الأصل، قال أبو إسحاق الشاطبى «إن سد الذرائع أصل شرعى قطعى متفق عليه فى الجملة وإن اختلف العلماء

فى تفاصيله، وقد عمل به السلف بناء على ما تكرر من التواتر المعنوى فى نوازل متعددة دلت على عمومات معنوية، وإن كانت النوازل خاصة ولكنها كثيرة» يريد الشاطبى أن السلف جروا فى تفصيل بعض الأحكام على أصل سد الذرائع. ومستندهم فى تحقيق هذا الأصل ما ورد فى الكتاب والسنة من الأحكام العائدة إلى هذا الأصل، وهذه الأحكام وإن كان كل واحد منها متعلقا بنازلة خاصة، قد بلغت من الكثرة مبلغ ما يدل على قصد الشارع إلى سد ذرائع الفساد. فتكون هذه الأحكام الكثيرة بمنزلة قول عام يرد فى القرآن أو السنة مصرحا ببناء الأحكام عى سد الذرائع.

والذرائع ثلاثة أقسام:

أحدها: ما أجمع العلماء على سده. وهى الوسيلة التى تفضى إلى ما فيه مفسدة على وجه القطع أو الظن القريب منه. كإلقاء السموم فى الأطعمة. وحفر الآبار فى الطرق. فإلقاء السم فى الطعام يفضى علبى وجه القطع أو الظن القريب منه إلى موت من يتناول الطعام كما أن حفر الآبار فى الطرق يفضى إلى وقوع السائرين بها فى غفلة أو ظلام.

ومن هذا القسم صنع الخمر والاتجار بها فإنه يفضى إلى مفسدة تعاطى شربها قطعا أو ظنا غالبا ويدلكم على وجوب سد هذه الوسائل حديث أنس فيما رواه الترمذى (لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم فى الخمر عشرة: عاصرها، ومعتصرها، وشاربها، وساقيها، وحاملها، والمحمولة إليه، وبائعها، ومبتاعها، وواهبها، وآكل ثمنها) وللحاكم المسلم

أن يمنع بمقتضى هذا زرع المخدرات والاتجار بها ويضع على ذلك عقوبة رادعة.

ثانيها: ما أجمعوا على إلغائه وعدم الالتفات إليه وهى الوسائل التى يكون إفضاؤها إلى المفسدة نادرا ومثال هذا زرع العنب فإنه يكون وسيلة إلى اتخاذ الخمر وتناولها شربا ولكن هذه المفسدة نادرة بالنسبة إلى الانتفاع بالعنب من حيث إنه ثمرة طيبة فلا تمتد الحرمة من تعاطى الخمر إلى وسيلته التى هى زرع العنب بل تبقى منوطة بنحو تحويله إلى خمر أو تعاطى ما أسكر من عصيره.

وقد يكون اتخاذ الخمر من العنب فى بعض البلاد كثيرا، ولا تقتضى هذه الكثرة المنع من زرع العنب، فإن فى هذا المنع حرمانا للناس من منافعه الطيبة وقد جعل الشارع لموبقة الخمر عقوبة، متى تولى القيام عليها حازم رشيد، طهرت البلاد من خبث المسكرات، وباهت سائر البلاد برجال لا يخالط عقولهم كدر، ولا يمس نشاطهم كسل، ولا يدنو من جدهم هزل.

وإذا فرض أن أمة تبلغ فى السفاهة أن يكون اتخاذ الخمر هو الغالب على أعنابها بحيث يكون انتفاعها من العنب فى غير هذا الوجه نادرا، كان للعارف بأصول الشريعة وسياستها النظر فى هذه الحالة ليقرر لها حكما مطابقا لها.

وفى صناعة الطب مصلحة الشفاء من أمراض كثيرة، وقد تكون المداواة وسيلة إلى إتلاف بعض النفوس، وهذه الحالة نادرة بالنسبة إلى ما تفضى إليه من الصحة والسلامة، فتلغى الحالة النادرة، وتبقى

المداواة مأذونـا فيها بإطلاق، وليس على الطبيب ضمان ما أتلف إلا أن يتبين تفريطه وعدم نصحه فى العلاج.

وفى تسـيير السـفن فى البحر منافع لا تحصى، وقد يفضى تسـيير السفينة إلى غرقها وهلاك ركابها، ولكن الغرق نادر بالنظر إلى السلامة، فتلغى الحالة النادرة ويبقى تسيير السفن مأذونا فيه بإطلاق. وليس على ربـان السـفينة متى غرقت من ضمان؛ إلا أن يتصـرف فيها على وجه يتبين فيه تفريطه.

ويلحق بهذا الضرب اتخاذ السـيارات والطيارات والغواصات، فإنه قد ينشـأ عن اسـتعمال هذه المخترعات إتلاف بعض النفوس البريئة، ولكن هـذا الضرر قليل بالنسـبة إلى ما يترتـب عليها من نحو مصلحة الدفاع وقطع المسـافات البعيدة فى أقرب زمـان، فلا تمتد الحرمة من إتلافها لبعض النفوس إلى أصل استعمالها بل تبقى الحرمة مقصورة على اسـتعمالها بدون روية واحتراس، وهـو المفضى إلى نحو إهلاك النفوس أو الأموال.

ثالثها: ما يتردد بين أن يكون ذريعة إلى مفسدة، وبين أن لا يكون. وهذا موضع اختلف فيه أهل العلم، فمنهم من قال بالمنع من هذا القسـم نظـرا إلى مـا قد يفضى إليه من المفسـدة، ومنهم من ذهب إلى الإغماض عنه وعدم عده فى الذرائع التى يجب سدها، ومثال هذا استناد القاضى فـى الحكم إلى ما يعلم من حال القضية ترفـع إليه، فمن أهل العلم من منعه، وأوجب على القاضى الرجوع إلى البينات والوقوف عندها مخافة أن يتخذ القضاة الذين لم تشرب قلوبهم التقوى الاستناد إلى العلم ذريعة

إلى الجـــور فى القضية، فيفصل فيها اتباعا للهوى، بزعم أنه يعلم منها ما لم تعلمه البينة.

فاستناد القاضى إلى علمه متردد بين أن يكون وسيلة إلى حفظ الحق، وأن يكون ذريعة إلى مفسدة الجور فى القضاء. والمحققون على سد الذريعة فى مثل هذا الفرع. والقاضى الذى يعلم من القضية خلاف ما قامت عليه البينـــة، يصرف الحكم فيها إلى غيره، ويشـــهد لديه بما يعلم، فتجرى عليه أحكام الشهادة. فإما أن يقبل وإما أن يلغى.

ومما يساق فى الحديث عن هذا القسم أن الشريعة تحرم على الإنسان أن يقرض آخر عشـــرة دنانير – مثلا – على أن يردها إليه خمســـة عشر دينارا، فإن هذه العقدة هى الربا بعينه، ولو باع زيد سلعة لعمرو بخمسة عشـــر مؤجلة. ثم اشتراها منه بعشـــرة نقدا. لكان مآل هذا البيع والشراء إلى أن زيدا دفع إلى عمرو عشـــرة نقدا وأخذ منه بعد أجل مسمى خمسة عشر. ومثل هذه الصورة قد يقصد فيها زيد وعمرو إلى البيع والشراء على وجـــه البت. ثم يبدو لزيد أن يشـــترى ما بـــاع. فيكون هناك عقدان كل منهما مستقل عن الآخر. فيفارق هذا البيع والشراء عقدة الربا.

فإن قصدا من البيع والشـــراء إعطاء عشرة ليؤخذ بدلها خمسة عشر عنـــد الأجـــل فقد جعلـــت هذه المعاملة وســـيلة إلى ما حـــرم من الربَا. لأنها وإن جرت بألفاظ البيع والشـــراء. يشـــتمل علـــى معنى الربا من جميع أطرافه.

ومـــن كبار الأئمة من يمنع هذه المعاملة حيث يكثر قصد الناس فيها إلى القرض بمنفعة. ويستند فى هذا المنع إلى قاعدة سد ذرائع الفساد.

وقـــد بلغ بعض الفقهاء فى مراعاة ســـد الذرائـــع أنه كره فعل بعض

المندوبات إذا كان إظهارها والمواظبة عليها وسيلة إلى اعتقاد العامة سنيتها أو وجوبها. وكان الإمام مالك رضى الله عنه يكره المجيء إلى بيت المقدس خيفة أن يتخذ الناس ذلك سنة، وقال سعيد بن حسان[١]: كنت أقرأ على ابن نافع[٢] فلما مررت بحديث التوسعة ليلة عاشوراء، قال لى: حرق[٣] عليه، قلت: ولم ذلك يا أبا محمد؟ قال: خوفا من أن يتخذ سنة، وقد ذكرنا فيما سبق أن الإمام مالكا كره إتباع رمضان بصوم ستة أيام من شوال مخافة أن يعتقد العامة أنها فى حكم صوم رمضان، ومن لا يجيزون ترك المندوب لخوف اعتقاد وجوبه أو سنيته، ويعتمدون على أن من واجب العلماء تبين أحكام الشريعة وآدابها للناس، وإزاحة ما يحوم بأذهانهم من الأوهام الباطلة، وهذا هو الوسيلة التى يكفى بها شر اعتقاد العامة لسنية الأمر المندوب أو وجوبه.

وكما نظر الشارع إلى وسائل الفساد فسدَّها، نظر إلى وسائل ما فيه صلاح ففتحها بالإذن فيها والحث عليها. ومثال هذا تسعير ما يباع فى الأسواق من نحو الأقوات فإنه ذريعة إلى حماية العامة من أن يغبنوا ويغلى الباعة عليهم ما يحتاجونه فى كل يوم. فالإذن فى التسعير فتح ذريعة إلى مصلحة اقتصادية لا يستهان بها. فلولى الأمر أن يجمع وجوه أهل السوق، ويحضر غيرهم استظهارا على صدقهم، فيسألهم

---

(١) أبو عثمان سعيد بن حسان [٢٣٦ هـ/ ٨٥٠ م] من أهل قرطبة، كان مولى للأمير الحكم بن هشام.

(٢) ابن نافع الصائغ، عبد الله [٢٠٦ هـ/ ٨٢١م] مدنى، من أصحاب الإمام مالك ابن أنس.

(٣) كذا فى الاعتصام للشاطبى. ويطلق التحريق بمعنى الحك والبرد بالمبرد.

كيف يشترون، وكيف يبيعون، ويضع للحاجيات أثمانا محدودة فيها ربح للباعة، ولا تجحف بالعامة.

وترى الشريعة تأتى إلى الأمر يكون له وجه من الضرر فتأمر به حيث يكون ذريعة إلى ما فيه مصلحة أكبر من ذلك الضرر ومن هذا القبيل بذل المال لفداء الأسرى. فالمال المبذول للعدو يزيده قوة، وحرام على المسلمين أن يمدوا عدوهم ولو بوزن ذرة من ذهب أو فضة. ولكن هذا البذل ذريعة إلى مصلحة يصغر فى جانبها ضرر البذل، والمصلحة هى إنقاذ المسلمين من أيدٍ تسومهم سوء العذاب أو الهوان.

وفى حلف الشخص بالله كاذبا إثم كبير، ومقتضى هذا أنه لا يجوز لصاحب الحق – متى أنكر المدعى عليه – أن يطالبه باليمين، لأنه يدفعه إلى ارتكاب الإثم الكبير ولكن الشارع الحكيم أذن لصاحب الحق فى تحليف المنكر، مع علمه بأنه سيحلف بالله كاذبا، إذ كان التحليف ذريعة إلى ظهور الحق فى كثير من الأحيان، حيث يحمل المدعى عليه على الإقرار لأول الأمر، أو على الرجوع إليه بعد الإنكار، فهذه المسألة من المواضع التى أغمض فيها الشارع عن وجه الفساد، وفتح بها الذريعة إلى مصلحة ذات شأن خطير.

وخلاصة القول إن الشريعة الإسلامية قد بنت كثيرا من أحكامها المنطوق بها فى الكتاب والسنة على رعاية سد الذرائع، وقد استخلص الفقهاء من هذه الأحكام الكثيرة أن من أصول الشريعة سد ذرائع الفساد، واستمدوا من هذا الأصل أحكاما حالوا بها بين الناس وبين ما يفضى إلى

كثير من مواقع الفساد. فقاعدة سد الذرائع قاعدة محكمة، وفيها شاهد واضح على أن الشرع الإسلامى صالح لكل زمان ومكان.

المصالح المرسلة:

من اطمأن قلبه إيمانا بأن الشريعة وحى نزل بها الروح الأمين على أفضل الخليقة لم يرتب فى أنها قائمة على حكمة، وأن الخير فى الاقتداء بها والوقوف عند حدودها، يقطع بهذا كل من صادفت فيه دلائل النبوة فطرة سليمة أو ألمعية ثاقبة، ويزيد المتفقه فى الشريعة بعد هذا الاعتقاد الذى اقتضاه أصل الإيمان أنه يرى حق اليقين كيف قامت أصولها وفُصِّلت أحكامها على رعاية المصالح فى الحياتين: العاجلة والآجلة، ولم يختلف أهل العلم فى أن كل حكم شرعى مربوط بحكمة، وأن الحكمة هى التى دعت إلى تقريره، ومرجع هذه الحكم إلى المصالح والمفاسد، ومن هذا الأصل الذى دل على أن الله تعالى قد شرع الأحكام على طريقة جلب المصالح ودرء المفاسد، نشأت قاعدة المصالح المرسلة.

لا نزاع فى بناء الأحكام على المصالح التى قام الدليل الشرعى على رعايتها، ومثال هذا حفظ العقل الذى دل على رعايته تحريم الخمر وإقامة الحد على شاربها، فإذا عرض للمجتهد مطعوم لا يسمى خمرا ولكنه يفعل بالعقل ما تفعله الخمر لم يتردد فى تحريمه أخذا بالدليل القائم على اعتداد الشارع بمصلحة حفظ العقل وبنائه بعض الأحكام على رعايتها، وهذا هو أصل القياس فى الشريعة، فإنه مبنى

على التفقه فى بعض الأحكام المنصوصة ومعرفة قصد الشارع فيها إلى مصلحة بعينها، حتى إذا وُجدت هذه المصلحة فى واقعة أخرى أخذت حكم الواقعة المصرح بها.

ولا نزاع فى عدم الاعتداد بالمصالح التى قام الدليل الشرعى على إلغائها، والشارع الحكيم لا يلغى مصلحة إلا إذا عارضتها مصلحة أرجح منها؛ أو استتبعت مفسدة لا يستخف بأمرها، ومثال هذا الاستسلام للعدو: قد يبدو أن فيه مصلحة حفظ النفوس من القتل، ولكن الشارع رأى أن هذه المصلحة مغمورة بالمفاسد من كل جانب، فلم يعتد بها وأذن فى دفاع العدو نظرًا إلى مصلحة أرجح منها، وهى احتفاظ الأمة بالعزة والكرامة والتمكن من المسابقة فى مضمار الحياة.

ومن هذا الباب تعدد الزوجات: يتبعه من الضرر أن تتألم المرأة من أن تشاركها فى صلة الزوجية امرأة أخرى، ففى ترك التعدد مصلحة هى قطع وسيلة استياء الزوجة، ولكن الشارع ألغى هذه المصلحة مكتفيا بما اشترطه من العدل بين الزوجات، وأباح التعدد نظرا إلى ما قد يترتب عليه من المصالح، كتكثير النسل، ومساعدة الرجل على تجنب الحرام الذى قد يقع فيه صاحب الزوجة الواحدة إذا عرض مانع من التمتع بها مثل المرض والنفاس.

ومما يدخل فى هذا السلك قصة أمير الأندلس عبد الرحمن بن الحكم[1] إذ باشر إحدى نسائه فى رمضان، ثم ندم على ما فعل، وجمع الفقهاء

(١) عبد الرحمن بن الحكم بن هشام بن عبد الرحمن الأموى [١٧٦ هـ - ٢٣٨ هـ ٧٩٢ م - ٨٥٢ م] رابع ملوك بنى أمية بالأندلس.

وسألهم عما يكفّر به، فقال له يحيى بن يحيى الليثى[1]: تكفر بصوم شهرين متتابعين، فلما خرجوا قال له بعض الفقهاء: لم لم تفته بمذهب مالك، وهو التخيير بين العتق والصيام والإطعام؟ فقال: لو فتحنا له هذا الباب سهل عليه أن يباشر كل يوم ويعتق رقبة، ولكن حملته على أصعب الأمور لئلا يعود.

وقد أقيمت هذه الفتوى على رعاية مصلحة لم يعتدّ بها الشارع، ففى حمل الملك على الصوم مصلحة منعه من اتباع الشهوات، ولكن الشارع ألغى هذه المصلحة مكتفيا بالنهى عن الإفطار وتأثيم من يرتكبه، وجعل الكفارة العتق أو الإطعام أو الصيام من غير فرق بين الملك وغيره.

ويبقى النظر فى المصالح التى لم يقم دليل معين على رعايتها أو على إلغائها، وهذه هى التى تسمى المصالح المرسلة، وقد اعتد بهذه المصالح كثير من الفقهاء، وبنوا بعض الفتاوى على رعايتها، والجارى على بعض الألسنة والأقلام أنها أصل من أصول المذهب المالكى، والواقع أن لها يدا فى سائر المذاهب المعوّل عليها، وللمالكية القسط الأوفر فى استثمارها، قال ابن دقيق العيد: الذى لا شك فيه أن لمالك ترجيحا على غيره من الفقهاء فى هذا النوع، ويليه أحمد بن حنبل، ولا يكاد يخلو غيرهما عن اعتباره فى الجملة، ولكن لهذين ترجيح فى استعماله. وقال البغدادى فى «جنة الناظر»: لا تظهر مخالفة الشافعى لمالك فى المصالح، فإن مالكا يقول: إن المجتهد

(١) يحيى بن يحيى الليثى [١٥٢ هـ - ٢٣٤ هـ/ ٧٦٩ م - ٨٤٩ م] عالم الأندلس فى عصره، سمع الموطأ على مالك بن أنس بالمدينة، وأخذ عن علماء مكة ومصر.

إذا استقرأ موارد الشرع ومصادره، أفضى نظره إلى العلم برعاية المصالح فى جزئياته وكلياته، وأن لا مصلحة إلا وهى معتبرة فى جنسها. لكنه استثنى من هذه القاعدة كل مصلحة صادمها أصل من أصول الشريعة، وما حكاه أصحاب الشافعى عن الشافعى لا يعدو هذه المقالة.

ولهذه القاعدة أمثلة مسوقة فى كتب الأصول من فتاوى السلف وأقضيتهم، ومن هذه الأمثلة قضاء الصحابة رضى الله عنهم بتضمين الصناع، فالرجل ينصب نفسه لصناعة كالخياطة أو الصبغ فيدفع إليه شخص ثوبا ليخيطه أو يصبغه، فيدعى ضياعه ولم يقم بينة على أنه تلف بغير سبب منه، فيقضى على الصانع بضمان الثوب أخذا بقاعدة المصالح المرسلة، ووجه المصلحة فى هذا المثال أن الناس فى حاجة شديدة إلى الصناع، وهم يغيبون بالأمتعة عن أعين أصحابها، وليس من شأنهم الاحتياط فى حفظها، فمن المصلحة القضاء بضمانهم حتى لا تضيع أموال كثيرة، وهذا معنى قول على كرم الله وجهه: «لا يُصْلحُ الناسَ إلا ذاك» يعنى تضمين الصناع.

ومن أمثلته قتل الجماعة بالواحد، فإن القصاص الوارد فى النص هو قتل النفس بالنفس، فإذا اشترك جماعة فى قتل شخص واحد، فهى قضية لم يوجد لها دليل معين، وقد ذهب الإمامان: مالك والشافعى إلى قتل الجماعة بالواحد، وهو ما يروى عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه، والمستند فى هذا قاعدة المصالح المرسلة، ووجه المصلحة أن عدم أخذ الجماعة بالقصاص يذهب بدم القتيل المعصوم هدرا، ويفتح بابا قصد الشارع إلى إغلاقه، وهو باب سفك الدماء البريئة،

فإن الجماعة متى أمنوا من عقوبة القصاص حين يشتركون فى القتل، سهل على أحقادهم أو شهواتهم أن تسوقهم حتى يمدوا أيديهم إلى إزهاق الأرواح دفعة، ففى قتل الجماعة بالواحد مصلحة حياة نفوس كثيرة وحفظها من أن يتواطأ على قتلها جماعات ما لها فى احترام الأرواح من خلاق.

ومما أسندوه إلى هذه القاعدة أن يتحفز العدو للهجوم على بلاد الإسلام ولم يكن فى بيت المال ما يقوم بحاجة الجند المهيأ لقتاله، فقد قال طائفة من علماء الأندلس للأمير العادل أن يفرض على الأغنياء ما يراه كافيا للجند فى الحال، ووجه المصلحة أن هذا الفرض تقوى به شوكة الدولة وتخلص به البلاد من استيلاء قوم إن ظهروا عليها لا يرقبوا فيها إلاً ولا ذمة.

وإلى هذه القاعدة يستند الإمام مالك فى إجازته سجن المتهم، فالسجن عذاب والأصل أن لا يعذب أحد لمجرد الدعوى، ولكن الإمام رحمه الله تعالى نظر إلى أن فى سجن المتهم مصلحة الوصول إلى الحق وليس ببعيد أن يقصد الشارع إلى حفظ هذه المصلحة، ويغضى عما يلحق المتهم من ألم الاعتقال، والمراد من المتهم من تقوم حوله قرينة تحيك فى نفس الحاكم وتؤثر فى قلبه شيئا من الظن.

وليس فى الأخذ بالمصالح المرسلة فتح طريق يدخل منه العوام إلى التصرف فى أحكام الشريعة على ما يلائم آراءهم أو ينافرها – كما ظنه بعض الكاتبين – فإن ما ذكرناه فى شرط الأخذ بهذه المصالح من عدم ورود دليل شرعى على رعايتها أو إلغائها يرفعها عن أن تكون فى

متناول آراء العامة أو أشباه العامة، إذ لا يدرى أن هذه المصلحة لم يرد فى مراعاتها أو إهمالها دليل شرعى إلا من كان أهلا للاستنباط، قال الشيخ عمر الفاسى[1] فى رسالة له فى الوقف: «وأنَّى للمقلد أن يدعى غلبة الظن أن هذه المصلحة فيها تحصيل مقصود الشارع، وأنها لم يرد فى الشرع ما يعارضها ولا ما يشهد بإلغائها، مع أنه لا بحث له فى الأدلة ولا نظر له فيها، وهل هذا إلا اجتراء على الدين وإقدام على حكم شرعى بغير يقين؟» فليس كل ما يبدو للعقل أنه مصلحة يدخل فى قبيل المصالح المرسلة وتبنى عليه الأحكام، وإنما هى المصالح التى يتدبرها من هو أهل لتعرف الأحكام من مآخذها حتى يثق بأنه لم يرد فى الشريعة شاهد على مراعاتها أو إلغائها.

ولا يقف فى سبيل المصالح المرسلة ما أورده بعض الكاتبين من أنه يفضى إلى اختلاف الأحكام باختلاف المواطن والعصور. فإن هذا الاختلاف معدود فى محاسن الشريعة. وهو ناحية من النواحى التى روعيت فى جعلها الشريعة العامة الباقية. وليس اختلاف الأحكام الناشئ عن مراعاة المصالح المرسلة اختلافا فى أصل الخطاب وإنما جاء من جهة تطبيق أصل عام دائم هو أن المصلحة التى لم يرد دليل على مراعاتها بخصوصها أو إلغائها، يقضى فيها المجتهد على قدر ما يراه فيها من صلاح. فالأحكام المبنية على رعاية المصالح المرسلة تستند إلى أصل تعرَّفه المجتهدون من موارد الشريعة. فكأن الشارع يقول للذين أوتوا العلم: إذا عرض لكم أمر فيه مصلحة ولم تجدوا فى الأدلة التى بين أيديكم

(١) الشيخ عمر الفاسى، أبو جعفر [١١٨٨ هـ/ ١٧٧٤ م] من علماء المالكية بمدينة فاس.

ما يـدل على رعايتها بخصوصها أو إلغائها، فزنوا تلك المصلحة بعقولكم الراسخة فى فهم المقصود من التشريع، وفصّلوا لها حكما يطابقها.

وقد ادعى بعض أهل العلم من غير المالكية أن الإمام مالكا أفتى بانيًا علـى قاعدة المصالح المرسـلة بجواز قتل ثلث العامـة لمصلحة الثلثين، والمالكية ينكرون نسبة هذه الفتوى إلى الإمام مالك أشد الإنكار ويقولون: إنها لم تنقل فى كتبهم البتة، وإنما تكلموا كما تكلم غيرهم فى مسـألة العدو يضع أمامه الأسـرى المسلمين يتترس بهم فى الحرب، فأفتوا بأنه يجـوز دفاع العدو بنحـو الرمى متى خيف اسـتئصال الأمة ولو أفضى الدفاع إلى قتل أولئك الأسرى من المسلمين.

ونقرأ فى ترجمة الشـيخ علاء الديـن الجمالى أحد فقهاء الحنفية أن السـلطان سـليمًا همَّ بقتل جماعة خالفوا أمر السلطان فى بيع الحرير، فدخل عليه الشـيخ علاء الدين منكرًا عليه قتلهم، فقال له السـلطان: أما يحل قتل ثلث العالم لنظام الباقى! فقال الشـيخ علاء الدين: نعم، ولكن إذا أدى الحال إلى خلل عظيم، فعفا السلطان عن الجميع.

وقد حقق الباحثون فى المصالح المرسلة النظر، وأجروها فى أبواب المعاملات، وتجنبوا بها أصول العبادات، لأن المتفقه فى علم الشريعة يـدرك أن أحكام المعامـلات مبنية على رعاية المصـالح المدنية التى يتيسر للعقول السليمة متى تلقتها من الشارع؛ وغاصت فى تدبرها من كل جانب، أن تقف على أسـرارها، وترى خير الحياة فى التمسـك بهـا، وأما العبـادات ففيها ما تسـتبين حكمته، ويبـدو القصد من مشـروعيته واضحا، ومنها ما لم تقف العقول على حكمته الخاصة،

وحسب العقل فى الإيمان بحكمة ما كان من هذا القبيل أنه صادر ممن قام الدليل القاطع على أنه لا يأمر إلا بخير. ولا يجد فى هذا الإيمان حرجا مادامت العبادات على اختلاف ضروبها بريئة مما تنبذه العقول الراجحة. والفرق بين ما لا يقف العقل على مصلحته الخاصة، وما ينبذه لاشتماله على فساد راجح، لا يخفى إلا على ذى نظر سقيم.

ولما كثر فى العبادات ما تخفى مصلحته الخاصة، قالوا: إن أصلها التعبد، وقصروا الأمر فيها على ما ورد عن الشارع الحكيم. ثم إن الشارع حذّر من الزيادة على ما قرره من العبادات، وسمى ما يخترع بقصد القربة بدعة وضلالة. والتصرف فى العبادت من طريق المصالح المرسلة يفتح باب البدع ويدخل بالناس فى ضلال بعيد.

فلا نزاع فى بطلان اختراع عبادات ذات أوضاع لم يرد بها كتاب أو سنة، بدعوى أن فيها مصالح توافق قصد الشارع فيما وضع من العبادات.

وقد يتصرف الفقهاء فى أشياء تتصل بأصل العبادة، وينظرون إليها من ناحية المصالح الملائمة لتلك العبادة، فيصيبون فى الحكم، ويخطئون، ومن أمثلة تصرفهم الصحيح أن أذان الجمعة كان على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم والخليفتين بعده واحدا يقام بباب المسجد. ومن الواضح الجلى أن القصد من الأذان الإعلام بدخول وقت الصلاة، ولما كثر الناس واتسع العمران بالمدينة أقام عثمان رضى الله عنه أذانا بالزوراء[1]،

(١) موضع بالمدينة قرب المسجد.

وهذا العمل خارج عن البدعة؛ لأنه تصرف فى إحدى وسائل العبادة، لا فى أصل العبادة، ولأن القصد من الأذان واضح وضوحا لا تحوم عليه ريبة، وهو إعلام المصلين بدخول الوقت، وفى الأذان بالزوراء إعلام بدخول الوقت على وجه أكمل، ولم يكن الباعث على زيادة هذا الأذان وهو كثرة الناس واتساع العمران متحققا فى عهد النبى صلى الله عليه وسلم حتى يقال: إن الشارع لم يعتد بهذه المصلحة، وأنها ليست من نوع المصالح التى توفق قصده من التشريع.

وقد يتسرع إلى هذه القاعدة من لا يجيد فهمها، فيفتى بغير حق أو يقضى بغير عدل، وقد رأيت السلطان سليما كيف توهم أن فى قتل جماعة كثيرة خالفوا أمره فى بيع الحرير مصلحة يأذن الشارع بالمحافظة عليها، وظن بعض القضاة أن هذه القاعدة تبيح له أن يقطع أنملة شاهد زور، ليمنعه من الكتابة، واستشار ابن دقيق العيد فى هذه العقوبة فأنكرها أشد الإنكار. وعدها من المنكرات العظيمة الوقع فى الدين والاسترسال فى أذى المسلمين.

وخاتمة المقال أن رعاية المصالح المرسلة من أهم القواعد التى تأتى بثمر طيب متى تناولها الراسخ فى علوم الشريعة، البصير بتطبيق أصولها.

الاستحسان

جرى لفظ الاستحسان فى عبارات بعض الأئمة على وجه يتوهم منه أن الاستحسان أصل من الأصول التى يُرجع إليها فى استنباط الأحكام، وتعرض له علماء الأصول عند بحث الأدلة، ونسبوا الأخذ به إلى بعض

الأئمة، ونقلوا إنكاره عن آخرين، واختلفوا فى تفسيره، وإليك صفوة ما قيل فى هذا الوجه من الاستدلال:

روى محمد بن عبد العزيز العتبى[١] فى كتاب المستخرجة عن أصبغ بن الفرج عن ابن القاسم أن مالكا قال «تسعة أعشار العلم الاستحسان» وقال مالك فى بعض فتاويه أستحسن فى كذا أن يكون الحكم كذا، وقال ابن خويز منداد[٢] وهو من المالكية فى كتابه الجامع لأصول الفقه «وقد عول مالك على الاستحسان وبنى عليه أبوابا ومسائل من مذهبه».

واستند الحنفية إلى الاستحسان فى تقرير كثير من الأحكام، ويعارضون به القياس، فيقولون فى بعض الأحكام: هذا ما يقتضيه الاستحسان وذاك ما يقتضيه القياس.

وعبر الإمام الشافعى بالاستحسان فى أحكام بعض الحوادث، فقال: أستحسن أن تكون المتعة ثلاثين، وقال: أستحسن أن يؤجل الشفيع ثلاثًا.

وأنكر قوم أن يكون الاستحسان دليلا شرعيًّا، وشنعوا على القائلين به، ظنًّا منهم أن استحسان هؤلاء الأئمة من قبيل الرجوع إلى الرأى دون رعاية دليل شرعى ثابت. والرجوع إلى الرأى المحض فى تقرير الأحكام الشرعية لا يقول به عامى مسلم فضلا عن إمام بلغ رتبة الاجتهاد أو الترجيح. ومن هنا تصدى علماء الأصول من المالكية والحنفية لتفسير

---

(١) محمد بن أحمد عبد العزيز العتبى الأندلسى [٢٥٥ هـ/ ٨٦٩ م] فقيه، ومحدث.

(٢) ابن خويز منداد، محمد بن أحمد عبد الله بن خويز [٣٩٠ هـ/ ١٠٠٠م] عراقى، من الفقهاء والأصوليين. مالكى المذهب.

الاستحسان الوارد فى عبارات أئمتهم. وبينوا أنه عائد إلى أدلة متفق عليها، أو أدلة معروفة فى مذهب المعبَّر به. وحملوا قول الإمام الشافعى «من استحسن فقد شرّع» على معنى الاستحسان الذى لا يقوم على رعاية دليل شرعى وكذلك الأثر الذى يسوقه بعض المحتجين لصحة القول بالاستحسان وهو «ما رآه المسلمون حسنًا فهو عند الله حسن[١]» إنما يحمل على أن المراد بالمسلمين ذوو الكفاية لاستنباط الأحكام، فيكون دليل الاحتجاج بالإجماع.

أما المالكية فيقول محققوهم كأبى الوليد الباجى[٢]: الاستحسان هو الأَخذ بأقوى الدليلين؛ وكذلك قال ابن خويز منداد: معنى الاستحسان عندنا القول بأقوى الدليلين. ويضاهى هذا قول الحفيد بن رشد[٣] الاستحسان عند مالك هو الجمع بين الأدلة المتعارضة. ومعنى هذا أن الاستحسان فى مذهب مالك ليس بدليل مستقل وإنما هو ترجيح أحد الدليلين على الآخر. كأن يتعارض فى حادثة جزئية قياسان أو يعارض أصلا من الأصول عرف أو مصلحة مرسلة أو سد ذريعة فينظر المجتهد ويرجّح أحد القياسين على الآخر أو يرجّح قاعدة العرف أو المصالح المرسلة أو سد الذريعة على ذلك الأصل المُعارَض.

---

(١) هو من قول عبد الله بن مسعود؛ وليس بحديث.

(٢) أبو الوليد الباجى سليمان بن خلف بن سعد [٤٠٣ هـ - ٤٧٤ هـ/ ١٠١٣م - ١٠١٨ م] فقيه مالكى، وأصولى، ومتكلم، ومحدث، ومفسر، وأديب.

(٣) ابن رشد - الحضير - محمد بن أحمد بن محمد بن رشد [٥٢٠ هـ - ٥٩٥ هـ/ ١١٢٦م - ١١٩٨م] من أكابر فلاسفة الإسلام، وفقهاء المالكية، وقاضى قضاة قرطبة، والشارح الأكبر لأعمال أرسطو.

ونكتفى بذكر مثال لما تعارض فيه قياسان. ومن هذا المثال يتبين وجوه الترجيح فى الأدلة الباقية:

معروف فى مذهب مالك أن المتبايعين إذا اختلفا فى قدر الثمن أو المبيع كأن يقول البائع بعتك بعشرة. ويقول المشترى إنما بعتنى بستة. فوجه الحكم أن ينظر فيمن قوله أشبه أى أقرب إلى الصدق. فيقضى بقوله مع اليمين. فإن كان المبيع يساوى عشرة، ترجح قول البائع، وإن كان يساوى ستة ترجّح قول المشترى.

ومعروف فى المذهب أيضا أن المودع (بكسر الدال) والمودع (بفتحها) أو المعير والمستعير. إذا اختلفا فى الشىء المودَع أو المعار، كان القول للمودَع أو المستعير. لأن كلا منهما أمين على ما تسلمه.

وجرت بين الفقهاء حادثة اختلاف المتراهنين. كأن يخرج المرتهن رهنا فيقول الراهن رهنتك ما هو أفضل منه. ويقول المرتهن بل هو رهنك. وقد تجاذب هذه الحادثة قياسان القياس على اختلاف المتبايعين، وهذا يقتضى أن يكون القول قول الراهن إن أشبه، أى صدقه شاهد حال، كأن يرهنه رهنا بألف فيخرج المرتهن رهنا يساوى مائة، وهذا ما ذهب إليه أصبغ بن الفرج. والقياس على المودَع والمستعير، وهذا يقتضى أن يكون القول للمرتهن وإن لم يخرج إلا ما يساوى درهما، وهذا ما ذهب إليه أشهب[1].

وقياس اختلاف المتراهنين على اختلاف المعير والمستعير أو المودع والمودع أجلى من قياسه على اختلاف المتبايعين، لأن المرتهن يشبه المودَع

(١) أبو عمرو أشهب بن عبد العزيز بن داود القيسى [١٤٥ – ٢٠٤ هـ/ ٧٦٢ – ٨١٩م] صاحب الإمام مالك، وفقيه الديار المصرية فى عصره.

أو المستعير فى كونه مأمونًا على ما وضع عنده من الرهن، غير أن قياسه على المتبايعين الذى هو أخفى من قياسه على المودَع أو المستعير قد تقوى بقلة الأمانة فى الناس، وبأن الراهن سلم الرهن إلى المرتهن عن احتياج إلى الدين، أما المودع والمعير فإنما سلم الوديعة أو العارية عن اختيار محض.

فيصح أن يقال إن قول أشهب مبنى على القياس، وقول أصبغ مبنى على الاستحسان، كما قال ابن رشد فى كتاب البيان: قول أشهب إغراق فى القياس، وقول أصبغ استحسان وهو أظهر.

وهذه العبارة من العلامة ابن رشد تريك كيف يطلقون الاستحسان ويريدون منه القياس الخفى المعارض للقياس الجلى.

وأما الحنفية، فيقولون: الاستحسان ترك القياس الجلى بدليل أقوى منه. ويريدون من الدليل الأقوى ما يشمل الحديث والإجماع والضرورة والقياس الخفى.

وأمثلة معارضة هذه الأدلة للقياس الجلى مفصلة فى كتب أصول الفقه. ونكتفى بذكر مثال للأخذ بالقياس الخفى المعارِض للقياس الجلى، وهو أنهم قالوا سؤر[1] السباع من الطيور يتبادر إلى الذهن قياسه على سؤر سباع البهائم فى الحكم بنجاسته. لاشتراك سباع الطيور وسباع البهائم فى نجاسة اللعاب، لتولده من لحم حرام، وهذا هو القياس الجلى. ولكن سباع الطيور تشرب الماء بمنقارها ومنقارها من عظم جاف طاهر لا رطوبة فيه، فلا يخشى تنجس الماء بملاقاته، فيصح أن يقاس سؤرها على سؤر طاهر اللعاب كالآدمى وما يؤكل من الأنعام،

(١) السؤر – من الماء والطعام – البقية تبقى فى الكوب أو الإناء بعد الشرب والأكل.

لعدم ملاقاة الماء للرطوبة التى يلاقيها من ألسنة السباع من البهائم، وهذا هو القياس الخفى.

وإذا كان الاستحسان ترجيح أحد الدليلين المتعارضين فيما يتراءى للمجتهد أو النظر لا ينبغى أن يجرى فى صحته اختلاف بين أهل العلم.

وهو بهذا المعنى شاهد على دقة أنظار علماء الشريعة إذ كانوا لا ينساقون فى تقرير الأحكام إلى ما يتبادر لهم فى الاستدلال إلا بعد النظر فى الواقعة من جميع وجوهها.

ومن فسر الاستحسان بدليل يقذفه الله فى قلب المجتهد تقصر عنه عبارته فقد فسره بما تتضافر أصول الشريعة على إسقاطه وإخراجه من دائرتها. ومن هذا الذى وصل إلى رتبة استنباط الأحكام ولا يستطيع أن يعرب عما فى ضميره ويدل على ما خطر له من المعانى! ثم إن قبول مثل هذا الذى ينقدح فى النفس وتعجز اللسان عن بيانه وعده فى أدلة الأحكام يفتح لأصحاب الأهواء بابا يخرجون منه إلى ما يشاءون من الابتداع فى الدين والعبث بأحكامه.

❑❑❑

الفهرس

تمهيد..عن حياة الإمام.. وعلاقة الإسلام بالسياسة بقلم الدكتور محمد عمارة ٣

١ – ضلالة فصل الدين عن السياسة..... ٤٦

٢ – الشريعة الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان.....

تمهيد..... ٦٥

الاجتهاد فى أحكام الشريعة..... ٦٦

– شرائط الاجتهاد..... ٦٧

بناء الشريعة على حفظ المصالح ودرء المفاسد..... ٧٨

الأصول النظرية الشرعية..... ٩٠

– القياس..... ٩١

– الاستصحاب..... ٩٩

– مراعاة العرف..... ١٠٦

– سد الذرائع..... ١١٥

– المصالح المرسلة..... ١٢٥

– الاستحسان..... ١٣٣

رقم الإيداع	٢٠١٣ / ٢١٠٦١
الترقيم الدولى	ISBN 978-977-02-7899-4

٥٣ / ٢٠١٣ / ١

طبع بمطابع دار المعارف (ج.م.ع)