T.C
İSTANBUL SABAHATTİN ZAİM ÜNİVERSİTESİ
LISANSÜSTÜ EĞITIM ENSTİTÜSÜ
TEMEL ISLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ BİLİM DALI

SİYASETÜ'Ş-ŞER'İYYE BAĞLAMINDA MERCUH GÖRÜŞÜN TERCİH EDİLME NEDENLERİ "KARŞILAŞTIRMALI FIKIH ARAŞTIRMA"

YÜKSEK LİSANS TEZİ

İslam Çerkezoğlu

İstanbul
MAYIS –2021

T.C
İSTANBUL SABAHATTİN ZAİM ÜNİVERSİTESİ
LISANSÜSTÜ EĞITIM ENSTİTÜSÜ
TEMEL ISLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ BİLİM DALI

SİYASETÜ'Ş-ŞER'İYYE BAĞLAMINDA MERCUH GÖRÜŞÜN TERCİH EDİLME NEDENLERİ "KARŞILAŞTIRMALI FIKIH ARAŞTIRMA"

YÜKSEK LİSANS TEZİ

İslam ÇERKEZOĞLU

Tez Danışmanı

Dr. Öğr. Üyesi Magomedbasir GASANOV

İstanbul
MAYIS - 2021

Tez Onay Sayfası

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Müdürlüğüne

Bu çalışma, Jürimiz tarafından Temel Islam Bilimleri Anabilim Dalı, Temel İslam Bilimleri Bilim Dalında YÜKSEK LİSANS TEZİ olarak Kabul edimiştir.

Danışman: Dr. Öğr. Üyesi Magomedbasir GASANOV

Üye: Dr. Öğr. Üyesi Şamil ŞAHİN

Üye: Dr. Öğr. Üyesi El Hassen SİD AHMED EL HABIB.

Onay

Yukardaki imzalann, adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım

Prof. Dr. Ali GÜNEŞ

Enstitü Müdürü

BİLİMSEL ETİK BİLDİMİ

Yüksek lisans tezi olarak hazırladığım **SIYASETÜ'Ş-ŞER'İYYE BAĞLAMINDA MERCUH GÖRÜŞÜN TERCİH EDİLME NEDENLERİ "KARŞILAŞTIRMALİ FIKIH ARAŞTIRMA"** adlı çalışmanın öneri aşamasından sonuçlandığı aşamaya kadar geçen süreçte bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle uyduğunmu, tez içindeki tüm bilgileri bilimsel ahlak ve gelenek çerçevesinde elde ettiğimi, tez yazım kurallarına uygun olarak hazırladığımı, bu çalışmamda doğrudan veya dolaylı olarak yaptığım her alıntıya kaynak gösterdiğimi ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu beyan ederim.

İslam Çerkezoğlu

تعهد بالالتزام بالقواعد العلمية الأخلاقية

لقد التزمت خلال الفترة من مرحلة اقتراح الرسالة باسم "**الأخذ بالمرجوح لوجود مقتضٍ في السياسة الشرعية (دراسة فقهية مقارنة)**" وحتى نهاية إعدادي لهذه الرسالة بالقواعد الأخلاقية العلمية، وأقر بأني قد قمت بإعداد جميع المعلومات في الرسالة وفقا لقواعد كتابة الرسالة التي حصلت عليها في إطار الأخلاقيات العلمية والتقاليد، وأن جميع الاقتباسات التي استخدمتها في رسالتي بشكل مباشر أو غير مباشر هي كما وثقتها وكما أثبتها في قائمة المراجع.

إسلام تشركز أوغلو

شكر وتقدير

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين سيدنا محمد صلى الله عليه وعلى آله وصحبه أجمين وأحمد الله على إتمام هذه الرسالة.

واتقدم بجزيل الشكر، إلى الدكتور الفاضل محمد بصير حسنوف، الذي تفضَّل بالإشراف على رسالتي، رغم مشاغله الكثيرة، وما أبداه لي من ملاحظات قيِّمة، طوال فترة كتابة الرسالة. كما أتقدم بالشكر لجميع أساتذتي الكرام الذين درسوني في سنة الماجستير الدِّراسية. وإلى كل من ساعدني وقدَّم لي المشورة والنصح والفائدة.

وإلى والدي وأستاذي ومعلمي الدكتور أحمد زايد على متابعته ونصحه وإرشاده وعونه لي في هذه السنتين.

ÖZET

SİYASETÜ'Ş-ŞER'İYYE BAĞLAMINDA MERCUH GÖRÜŞÜN TERCİH EDİLME NEDENLERİ

"KARŞILAŞTIRMALİ FIKIH ARAŞTIRMA"

İslam Çerkezoğlu

Yüksek Lisans, Temel İslam Bilimleri

Tez danışmanı: Dr. Öğr. Üyesi. Magomedbasir GASANOV

Mayıs, 2021 – 161 Sayfa + xii Sayfa.

Elimizdeki bu Usulü Fıkıh araştırması, mercuh görüş ile fetva vermenin önemi ve İslam siyasi fıkhında kendisine duyulan ihtiyaç boyutundan bahsetmektedir. Zira mercuh görüşler her zaman amelsiz kalmaz; zayıflık mertebesinden kuvvet mertebesine götüren gereksinimlerin bulunması durumunda bazen amel edilmesi tercih edilir hale gelir. Böylece tercih edilmeme durumu tercih edilmeye dönüşür. Ben de bu tür görüşlerin mahiyet, bölüm, koşul ve amel etme kurallarını belirledim. Ayrıca müçtehitleri mercuh görüşle fetva vermeye sevk eden; maslahata riayet, zaruret, örf, niyet ve tedbir gibi en önemli sebeplerini dile getirdim. Teklifi hükmün uygulanması sırasında vaz'i hükmü de harekete geçirerek kaynak ve uygulamayı bir araya getirdim. Zira bu tasarrufları daha disiplinli hale getirmektedir. Araştırmamızda bir gereksinime bağlı olarak mercuh görüşün racih olanın önüne geçtiği bazı şeri siyasi model ve uygulamaları örnek olarak getirdim. Bu örnekler aynı zamanda İslam fıkhının esnekliğini ve yenilenebilir olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Böylece Müslüman yönetici ve siyaset adamı, siyasi davranışları sırasında kendi tercihiyle değil de darda kaldığında, mercuh görüş de olsa şeri tasarruf dairesi içerisinde kalabilmektedir. Öte yandan kendisine fıkhi ve siyasi davranışlarda geniş ve kapsayıcı bir bakış açısı sağlamaktadır. Çalışmamız dört bölümden oluşmaktadır. Önsöz niteliğinde olan birinci bölümde araştırma konusu, önemi, öz değeri, alanı, içeriği, temel problemleri, teorileri, hedefi, araştırma yöntemi ve geçmiş araştırmalar gibi konuları inceledim.Kaynak bölümünden ibaret olan ikinci bölüm ise iki konudan oluşmaktadır. Birinci konuda araştırma kavramları tarif edilirken, ikinci konuda ise şeri siyasetin temelleri, gereksinimleri ve görevleri incelenmiştir. Üçüncü bölüm de iki

konudan oluşmaktadır. Birinci konuda racih ve mercuh görüş ifadelerinin anlamları ve mercuh görüşün bölümleri açıklanmış, usuli bakış açısına göre amel edilmesinin hükmü ele alınmıştır. İkinci konuda ise mercuh görüş ile amel etmenin koşul ve kuralları ve bu ameli gerektiren en önemli gereksinimler değerlendirilmiştir. Dördüncü bölümde ise şeri siyasette mercuh görüşlerin tercih edildiği bazı uygulama örneklerine yer verilmiştir. Araştırmamız en öne çıkan sonuç ve tavsiyelerle son bulmuştur.

Anahtar kelimeler: Tercih, racih görüş, gereksinim, şeri siyaset, teklifi hüküm, vaz'i hüküm, darlık durumu ve muhayyerlik durumu.

ملخص الدراسة

الأخذ بالمرجوح لوجود مقتضٍ في السياسة الشرعية
"دراسة فقهية مقارنة"

إسلام تشركز أوغلو
رسالة ماجستير، معهد الدراسات العليا، قسم العلوم الإسلامية
إشراف الأستاذ المساعد: د محمد بصير حسانوف
مايو ،2021، 161 صفحة + xii صفحة

تسعى هذه الدراسة الأصولية الفقهية إلى تبيين أهمية القول المرجوح ومدى الحاجة إليه في الفقه السياسي الإسلامي، وأنه لا يكون مهملاً دائماً، بل يترجح العمل به أحياناً عند وجود المقتضيات التي تخرجه من مرتبة الضعف إلى مرتبة القوة، ومن حيز المرجوحية إلى نطاق الرجحان، فحددت ماهيته، وأقسامه، وشروطه، وضوابط العمل به وذكر أهم الأسباب التي تحمل المجتهدين على القول به، كمراعاة المصلحة والضرورة والعرف والمآلات والاحتياط. بصورة جمعت بين التأصيل والتطبيق، وذلك من خلال تفعيل الحكم الوضعي عند تنفيذ الحكم التكليفي، إذ هو أدعى إلى انضباط التصرفات، وقد تناول البحث بعض النماذج والتطبيقات التوضيحية من السياسة الشرعية التي عدل فيها عن الراجح إلى المرجوح لوجود مقتضٍ، والتي تؤكد مرونة الفقه الإسلامي وتجديد عطائه. وتمكن الحاكم والسياسي المسلم في تصرفاته السياسية من البقاء في دائرة التصرف الشرعي ولو في الحد المرجوح، وذلك في حالة الضيق لا حالة الاختيار، كما تزوده بالنظرة الشمولية الواسعة للفقه والممارسة السياسية. وقد تم ذلك من خلال أربعة فصول، الفصل الأول: تمهيديٌ اشتمل على ذكر موضوع الرسالة، وأهميتها، وقيمتها الذاتية، ونطاقها، ومحتواها، وأسئلتها الأساسية وفرضياتها، والهدف منها، ومنهج البحث، والدراسات السابقة، والفصل الثاني: فصلٌ تأصيليٌ، اشتمل على مبحثين، الأول: التعريف بمفردات البحث، والثاني: بيان ركائز وموجبات ووظائف السياسة الشرعية، والفصل الثالث: اشتمل على مبحثين: الأول: يبين معنى الراجح والمرجوح من الأقوال، وبيان أقسام

المرجوح وحكم العمل به في النظر الأصولي، والثاني: وفيه بيان ضوابط وشروط العمل بالمرجوح وأهم المقتضيات التي تستدعي العمل به، والفصل الرابع: يدور حول ذكر بعض التطبيقات في ترجيح المرجوح في السياسة الشرعية، وانتهت الرسالة بذكر أبرز النتائج والتوصيات.

الكلمات المفتاحية: الترجيح ـ القول الراجح ـ القول المرجوح ـ المقتضي ـ السياسة الشرعية ـ الحكم التكليفي ـ الحكم الوضعي ـ حالة الضيق وحالة الاختيار.

ABSTRACT

PREPONDERANCE OF PREFERENCE DUE TO A NECESSITY IN ISLAMIC POLITICAL JURISPRUDENCE

Islam Çerkezoğlu

Master basic Islamic Sciences

Thesis Advisor Asst. prpf. Magomedbasir GASANOV

Mayıs – 2021, 161 peges+ xii Peges

This study of Juristic fundamentalism seeks to demonstrate the significance of outweighed saying and the extent of its need in Islamic political jurisprudence, and it shall not be always neglected, but it is sometimes more likely to be applied when there are requirements that bring it from weakness to strength, and from probability to preponderance. Therefore, its nature, categories, terms and controls are defined and the most important relevant reasons were mentioned that led scholars to apply the same, such as taking into account interest, necessity, custom, destiny and precaution in a way that combined rooting and application, by enforcing the judgement on merits when implementing the mandatory judgment, as it is appropriate for the discipline. This research addresses some models and applications from Islamic policy including the alteration from the preponderant saying to the outweighed saying due to the requirements that confirm the flexibility and regeneration of Islamic jurisprudence, and enabling the Muslim governor and politician to control his political actions and maintain the Islamic actions in the outweighed extent, in the event of distress rather than the choice. It also provide a wide comprehensive overview of jurisprudence and political practice, this is investigated through four chapters. Chapter I: introduction, including subject of thesis, its importance, subjective value, scope, content, basic questions, hypotheses, its purpose, the method of research and previous studies. Chapter II: basics including two themes, first: definition of research vocabulary, second: the pillars, requirements and functions of the legitimate policy. Chapter III: includes two themes: first: the meaning of preponderant saying and the outweighed

saying, categories of outweighed saying, its practice in the fundamentalism, second: controls and terms of application of outweighed saying, the significant requirements that require to be applied. Chapter IV: some applications in weighting the outweighed saying in the legitimate policy, the study concludes with the most important findings and recommendations.

Keywords: weighting- preponderant saying - outweighed saying- requirement- legitimate policy- mandatory judgement- judgment on merits- state of distress and choice.

فهرس المحتويات

Tez Onay Sayfası..... خطأ! الإشارة المرجعية غير معرّفة.
BİLİMSEL ETİK BİLDİMİ..... **ii**
شكر وتقدير..... **iii**
ÖZET ..... **iv**
ملخص الدراسة..... **vi**
ABSTRACT..... **viii**
فهرس المحتويات ..... **x**
الفصل الأول: تمهيد..... **1**
1.1. موضوع البحث:..... 1
2.1. أهمية البحث ومكانته..... 2
3.1. الغرض من البحث: 3
4.1. نطاق البحث ومحتواه: 4
5.1. مشكلة البحث: 4
6.1. فرضية البحث:..... 5
7.1. أهداف من البحث:..... 5
8.1. مناهج البحث:..... 5
9.1. الدراسات السابقة:..... 6
9.1. خطة البحث: 7
2. الفصل الثاني: مدخل تأصيلي لموضوع البحث **10**
1.2.المبحث الأول: التعريف بمفردات عنوان البحث. 10
1.1.2. المطلب الأول: تعريف الترجيح، الراجح، المرجوح، المقتضي: .10
2.1.2. المطلب الثاني: تعريف السياسة الشرعية:.....15
2.2. المبحث الثاني: موجبات السياسة الشرعية وركائزها ووظائفها. 19
1.2.2. المطلب الأول: موجبات السياسة الشرعية. 19

2.2.2. المطلب الثاني: ركائز السياسة الشرعية. 32
3.2.2. المطلب الثالث: أهداف السياسة الشرعية.....43
3.الفصل الثالث: الأحكام الفقهية بين الراجح والمرجوح. **54**
1.3. المبحث الأول: الراجح والمرجوح في الفقه الإسلامي.....54
1.1.3. المطلب الأول: تعريف القول الراجح وحكم العمل به في النظر الأصولي.....54
2.1.3. المطلب الثاني: تعريف القول المرجوح وبيان أقسامه وحكم العمل به في النظر الأصولي.....57
2.3. المبحث الثاني: شروط وضوابط تتعلق بالراجح والمرجوح من الأحكام. 67
1.2.3. المطلب الأول: شروط العدول عن القول الراجح إلى المرجوح في النظر الأصولي.....67
2.2.3. المطلب الثاني: أسباب العدول عن القول الراجح إلى المرجوح في النظر الأصولي.....72
4. الفصل الرابع: تطبيقات في الأخذ بالمرجوح لوجود مقتضٍ في السياسة الشرعية. .**88**
1.4 المبحث الأول: تطبيقات من التصرفات السياسية للنبي صلى الله عليه وسلم وخلفائه الراشدين.....88
1.1.4. المطلب الأول: نماذج من التصرفات النبوية في العمل بالمرجوح. 88
2.1.4. المطلب الثاني: نماذج من تصرفات الخلفاء الراشدين في العمل بالمرجوح. 93
2.4. المبحث الثاني: نماذج من ترجيحات الفقهاء في تجويز العمل بالمرجوح في السياسة الشرعية. 106
1.2.4. المطلب الأول: الأخذ بالمرجوح في القضاء. 106
2.2.4. المطلب الثاني: اجتهادات الفقهاء في بعض أهم مسائل السياسية الشرعية: (قبول حكم المتغلب ـ شرط قرشية الخليفة ـ تعدد الخلفاء). 111

الخاتمة **134**
نتائج البحث: **135**
التوصيات **138**
فهرس المصادر والمراجع **139**
فهرس الآيات **155**
فهرس الأحاديث **157**
الجداول **159**
السيرة الذاتية **160**

الفصل الأول: تمهيد

الحمد لله رب العالمين، الحمد لله الذي مهد لنا شريعته، وسَهَّلَ لنا طريق الوصول إلى فهم دينه، وهيء لنا فهم فقهه، الحمد لله على نعمة الإسلام وكفى بها نعمه، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين سيدنا محمد وعلى آله وصحابته أجمعين أما بعد:

إن الناظر في الفقه الإسلامي يلحظ تعدد آراء المجتهدين فيما يسوغ فيه الاجتهاد، وتنتج اجتهاداتهم غالبا إما أقوالا راجحة أو مرجوحة أو شاذة، والأصل الأخذ بالراجح والعمل به، وقد يعدل عنه إلى المرجوح لموجب كالمصلحة ودواعي الضرورة وعدم القدرة وموجبات العرف ونحو ذلك وفق شروط وضوابط، فبوجودها جعلت الأقوال المرجوحة مؤكدة للاعتبار وأولى بالاختيار، ونقلتها من حيز الإهمال إلى نطاق الإعمال.

تسعى هذه الدراسة الأصولية الفقهية إلى تبيين أهمية القول بالمرجوح في الفقه السياسي الإسلامي، وحددت ضوابطه وشروطه وأقسامه وذكر أهم الأسباب التي تحمل المجتهدين على القول به، وتتناول الدراسة الجانب التأصيلي والتطبيقي معا، وذلك من خلال تفعيل الحكم الوضعي في تنفيذ الحكم التكليفي لأنه أدعى إلى انضباط الحكم، مع ذكر بعض النماذج التوضيحية من السياسة الشرعية التي يمكن العمل فيها بالمرجوح، والتي تؤكد مرونة الفقه الإسلامي وتجديد عطائه. وتمكن الحاكم المسلم من البقاء في دائرة التصرف الشرعي ولو في الحد المرجوح في تصرفاته السياسية، في حالة الضيق لا حالة الاختيار، كما تزوده بالنظرة الشمولية للفقه والممارسة السياسية.

1.1. موضوع البحث:

يتناول البحث عملاً فقهياً اجتهادياً دقيقاً يتعلق بمدى جواز التحول من راجح الأحكام إلى مرجوحها بعيداً عن الهوى والتشهي، في مجال السياسة الشرعية، مستدلاً بنماذج من التصرفات النبوية وتصرفات الخلفاء الراشدين، وبيان مدى الحاجة إلى مثل هذه الأحكام الفقهية في التطبيقات السياسية في قضايا معاصرة.

وهذا الموضوع عمل فقهي أصولي في السياسة الشرعية، وتحاول الدراسة التأكيد على مرونة الفقه الإسلامي وصلاحيته لكل زمن.

2.1. أهمية البحث ومكانته.

وُجِدتْ حالات معاصرة عديدة وصل فيها إسلاميون للحكم، وقدّموا تجارب إسلامية مالت في بعض الأحيان إلى جانب الإفراط والتشدد والظاهرية مثل: حركة طالبان في أفغانستان، وفي أحيان أخرى اتُّهمتْ بعكس ذلك من التفريط والتساهل ومجاراة العلمانية الحديثة كحالة الإخوان المسلمين عندما حكموا مصر بعد الثورة، فأثارت حالة التشدد مخاوفَ وتساؤلات حول حقيقة الحكم الإسلامي، ومدى ملاءمة السياسة الإسلامية لمعطيات الحاضر، وأثارت حالة التفريط تهماً من قبل بعض الإسلاميين الغيورين على الإسلام تجاه إسلاميين آخرين تقلدوا الحكم في بعض الأحيان .

وبين هؤلاء وأولئك ضاعت الصورة الحقيقية للحكم الإسلامي، ووقعت الحيرة في نفوس الكثيرين من المسلمين، ولم يجدوا شيئاً فقهياً يسعفهم، نظراً لأن الفقه السياسي الإسلامي ما زال الحلقة الأضعف في فقهنا الإسلامي بصفة عامة. مما يظهر مدى الحاجة إلى أهمية وجود دراسات فقهية معاصرة جادة تجمع بين التأصيل الشرعي، والرؤية الواقعية المنضبطة، التي لا تخضع لمعطيات الواقع بل توجهه، كما لا تجنح إلى استجلاب التاريخ بعيداً عن تلك المعطيات الحاضرة.

والدراسة تقدم للمسلم السياسي المعاصر تصوراً فقهياً أصيلاً مع معالجة معاصرة، توسع نظرته إلى الفقه وتمكنه من البقاء في دائرة التصرف الشرعي ولو في الحد المرجوح في تصرفاته السياسية. وقد قال الإمام الشعراني في كتابه الميزان الكبرى: إن الشريعة جاءتنا من حيث التكليف بالأوامر والنواهي على مرتبتين: تشديد وتخفيف، لا على مرتبة واحدة... فإن جميع المكلفين لا يخرجون عن قسمين: قوي وضعيف وهذا من جهة الإيمان والجسم والعقل والقدرة في كل عصر وزمان، فمن قوي خوطب بالأخذ بالعزائم والتشديد، ومن ضَعُفَ منهم خوطب بالأخذ بالرخص والتخفيف، وكل من الطريقين حينئذ على شريعة من ربه وتبيان[1]. وعليه فليس متصوراً بقاء السياسي دائماً في دائرة الفاضل الراجح، إذ أن كثيرا من القضايا السياسية لا يمسك دفتها شخص بعينه ولا دولة واحدة، بل هي قضايا دائمة التغير والتشابك، وغالباً ما تكون الاختيارات فيها اختيارات ما بين مفسدة ومفسدة، وليس بين مصلحة ومفسدة إذ الترجيح هنا أسهل، ولهذا تعنى الدراسة بقضية العمل بالمرجوح في مجال السياسة الشرعية،

1- عبد الوهاب، الشعراني، ***الميزان الكبرى***، تحقيق عبد الرحمن عميرة، ط1، (عالم الكتب، 1989م)، 62/1.

وإثبات إمكانية توسيع دائرة الاجتهاد في حركة الفقه السياسي للجواب عن نوازل جديدة. وضبط قواعد وأصول للعمل بالمرجوح بناء على المقاصد والمصالح التي يراعيها الإسلام وفق الدلائل والقرائن، لتمكن للمسلم السياسي أن يتشبث بالإسلام في ظل رحمته الواسعة، وتشريعاته المصلحية التي لا تضيق عن شيء مهما كان، وقد قال تعالى: ﴿ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾[2].

3.1. الغرض من البحث:

الغرض من هذا البحث هو تفعيل الحكم الوضعي بعد أن توجهت أكثر أنظار الباحثين إلى الحكم التكليفي، فالرخصة من أقسام الحكم الوضعي عند كثيرين مثل الجويني وغيره، وتفعيلها في تنفيذ الحكم التكليفي يعين على إتمامه والقيام به منضبطاً قائماً على أصل.

والهدف من هذا البحث إعطاء سند شرعي لتصرفات الحاكم المسلم المعاصر المُلْجَأ أحياناً إلى اتخاذ قرار مرجوح، والتوجه نحو الترخص في بعض الضرورات، وإن لم يوجد هذا النظر الفقهي الشرعي ربما خرج السياسي في تصرفه عن الحق مطلقاً، فيكون قد هجر الشرع وترك الحق، ومن الخير والفقه أن يتبين السياسي فقه الإسلام في ذلك كما قال شيخ الإسلام ابن تيمية:

"قَدْ تختلط بِالْحَسَنَاتِ سَيِّئَاتٌ إمَّا أن تكون مَغْفُورَة أَوْ غَيْرُ مَغْفُورَةٍ وَقَدْ يتعذر على المكلف سلوك الطريق المشروعة المحضة إلا بنوع من المحدث لعدم القائم بالطريق المشروعة علما وعملا. فإذا لم يستطع السالك بأن يسلك طريق النور الصافي ولم يجد إلا طريقا فيه نور ولكن ليس بصاف، فليسلكه وإلا بقي في الطريق المظلم المعتم، فحينئذ لا ينبغي أن نعيب الرجل وننهاه عن سلوك طريق النور الذي تعتريه بعض الظلمة. إلا إذا وُجِدَ نورٌ لا ظلمة فيه وإلا فكأننا نأمره بترك الطريق الذي فيه النور مع الظلمة إلى سَلْكِ طريق الظلمة والعتمة وترك النور بالكلية"[3].

وقد قال ابن تيمية هذا الكلام ليحمل ذم العلماء والحكام والقضاة والولاة على موضعه ويعرف أن عدولهم عن كمال خلافة النبوة المأمور به شرعا: "تارة يكون لتقصير بترك الحسنات

2- سورة النحل، الآية 89.

3- تقي الدين أحمد، ابن تيمية، ***مجموع الفتاوى***، تحقيق: عبد الرحمن محمد القاسم، ط3، (مجمع الملك فهد. المدينة المنورة، 1416هـ. 1995م)، ص364/10.

علما وعملا، وتارة يكون بعدوانٍ بفعل السيئات علما وعملا، وكلٌ من الأمرين قد يكون عن غلبة وقد يكون مع قدرة.

فالأول: قد يكون لعجز وقصور وقد يكون مع قدرة وإمكان.

والثاني: قد يكون مع حاجة وضرورة وقد يكون مع غنى وسعة، وكل واحد منهما معذور فَإِنَّ اللَّهَ يَقُولُ: ﴿ فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾، وَقَالَ: ﴿ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾، وَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ((إِذَا أَمَرْتُكُمْ بِأَمْرٍ فَأْتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ))، وَقَالَ سُبْحَانَهُ: ﴿ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾، وَقَالَ: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ ﴾، وَقَالَ:﴿فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ ﴾"[4].

4.1. نطاق البحث ومحتواه:

للرسالة نطاقان، الفقه السياسي، والأصولي، أما الأول: فيتعلق بتصرفات الحاكم السياسية حالة الضيق لا حالة الاختيار، في قراراته ومعاهداته، ومحاربته ومسالمته وسائر ما يتعلق بحكمه. مع تطبيقات معاصرة لذلك.

وأما النطاق الأصولي، فيتعلق بموضوعين رئيسين، الأول: الحكم الوضعي وبخاصة الرخصة وما يتعلق بها، والثاني: باب التعارض والترجيح وفقه ذلك كله.

5.1. مشكلة البحث:

اختلف بعض الفقهاء في الترجيح بين الأقوال بين متشدد ومتساهل؛ فنرى منهم من لا يأخذ إلا بالراجح من الأقوال، دون اعتبارٍ للمآلات وما تقتضيه الضرورات، كذلك نرى منهم من يتساهل، فيأخذ بالأقوال المرجوحة بل والضعيفة بدون مقتضٍ يقتضي ذلك؛ وبين هؤلاء وهؤلاء اضطربت الصورة الحقيقية لضوابط وأسباب العدول عن الراجح إلى المرجوح، ووقعت الحيرة في نفوس الكثيرين من المسلمين.

فجاء هذا البحث ليبين الضوابط والمقتضيات التي يجب أن تراعى عند العمل بالمرجوح وخاصةً في مجال السياسة الشرعية.

الأسئلة الأساسية للبحث:

يسعى البحث إلى الإجابة على السؤال الرئيسي الآتي:

4- المصدر السابق، ص364/10.

- ما مدى إمكانية العمل بالقول المرجوح في فقه السياسة الشرعية، وما هي ضوابط العمل به وأهم الأسباب الداعية إليه؟

وتتفرع من هذا السؤال الأسئلة الآتية:

- هل للشريعة قدرة على الفاعلية والحكم رغم التغيرات الكبيرة في الواقع المعاصر؟
- ما الفائدة من الأخذ بالقول المرجوح، وهل يساعد المجتهد في الفتوى حالة الضرورة؟ وهل يحقق المصالحَ المعتبرة، أم هو قول بالهوى والرأي والتشهي؟
- ما الضوابط الشرعية للعمل بالمرجوح في فقه السياسة الشرعية؟
- ما النماذج التي يمكن أن يعمل فيها بالقول المرجوح؟

6.1. فرضية البحث:

قدرة الشريعة التامة على الحكم الرشيد في كل الظروف وكافة المتغيرات، متى أدرك المجتهد منهجيتها وطريقة عملها في الحياة، وإمكانية أن يسير الحاكم المسلم وفق أحكامها ولو في حدود المرجوح منها.

7.1. أهداف البحث:

أ. بيان جواز الحكم بالمرجوح دون الراجح وفق الشروط والمقتضيات.

ب. إظهار أهمية تفعيل الحكم الوضعي في الاستدلال الفقهي وكونه موجها وضابطا في تقرير الأحكام التكليفية، من حيث أهمية اعتبار القدرة والاستطاعة في تقرير الأحكام الفقهية.

ت. تمكين المسلم السياسي من التصرف وفق الشرع ولو في الحد المرجوح.

ج. إمداد الفقه السياسي بمادة فقهية اجتهادية معاصرة تتعلق بتصرفات الحاكم المسلم في ظل تعقيدات الأوضاع السياسة المعاصرة في العالم الإسلامي.

ح. الإسهام الفقهي في تقييم بعض التجارب السياسية الإسلامية المعاصرة وبيان مدى قربها أو بعدها عن الشرع.

8.1. مناهج البحث:

اعتمدت في البحث على المناهج الآتية:

أ. المنهج الاستقرائي: وذلك باستقصاء وتتبع آراء الفقهاء والأصوليين في المسألة، وبيان أوجه الاختلاف والاتفاق بينهم، ومعرفة أحوال ودواعي كل رأي من هذه الآراء، وما أدت إليه من

مآلات ونتائج، وتكمن أهمية الاستقراء هنا بالوقوف على الممكن من آراء الفقهاء والأصوليين ليصير البحث وفق المنهجية العلمية المطلوبة.

ب. المنهج التحليلي: وذلك بعرض أقوال الأصوليين والفقهاء، المناسبة لموضوع البحث وربطها بالقواعد الكلية التي يعتمد عليها، والاستشهاد ببعض النماذج التطبيقية الفقهية من تصرفات النبي صلى الله عليه وسلم وتصرفات الخلفاء الراشدين.

ج. المنهج الاستنباطي: استخلاص وتحرير المناطات التي يمكن بناء الأحكام عليها عند العمل بالمرجوح في القضايا التي يتناولها البحث.

وقد اعتمدت هذه المناهج لضرورتها في هذا البحث؛ حيث إن الاستقراء والتتبع مقدمة ضرورية لتصور الآراء والمسائل. ويأتي المنهج التحليلي كضرورة لمعرفة الأسرار والحكم التي يمكن للباحث الانطلاق منها إلى بناء أحكام تسهم في الفقه السياسي المعاصر، وهذا ثمرة العمل بالمنهج الاستنباطي.

9.1. الدراسات السابقة:

إن المادة العلمية المتعلقة بالجانب التطبيقي لهذا الموضوع قليلة، فقد عثرت على بعضها مبثوثاً في كتب المتقدمين من الفقهاء والأصوليين، مثل كتاب شيخ الإسلام ابن تيمية "رفع الملام عن الأئمة الأعلام"، وكتاب "الموافقات" للإمام الشاطبي وغيرهما من الكتب الفقهية، وبعض ماورد في كتب السياسة الشرعية الأخرى مثل "الأحكام السلطانية" للماوردي، و"غياث الأمم" للجويني وغيرهما، أما الدراسات المعاصرة حول هذا الموضوع فهي قليلة، ومن أجود ما اطلعت عليه من هذه الدراسات هي:

عاصم بن ابراهيم المطوع "العدول عن القول الراجح في الفتيا والقضاء دراسة تأصيلية تطبيقية"، طبع سنة 2018م.

هذا الكتاب كان من أهم المراجع التي ساعدتني في البحث لتعلقها الكبير بموضوعي وخاصة من الناحية التأصيلية، ولكن من الناحية التطبيقية فهو يختلف عن مجال هذا البحث، فهذا البحث يعمل في نطاق السياسة الشرعية لا الفتيا والقضاء.

حفيظة ربيع، "العدول عن القول الراجح إلى القول المرجوح"، جامعة المدينة العالمية، رسالة ماجيستير كلية العلوم الإسلامية، قسم الفقه وأصوله، سنة 2015م.

بذلت الباحثة في هذا البحث جهدا كبيرا، أساس بحثها بيان الضوابط الشرعية للعدول عن القول الراجح إلى القول المرجوح وما يتعلق به من مسائل، إلا أن بحثها كان بحثا نظرياً لا تطبيقياً. ولم تتطرق للمسائل المعاصرة.

عبد الله آل خنين "توصيف الأقضية في الشريعة"، عضو هيئة كبار العلماء في السعودية، دار النشر: دار ابن فرحون، سنة: 1434هـ، 2013م.

تناول هذا الكتاب الموضوع ضمن مبحث "الأخذ بالقول المرجوح والرخص الفقهية عند الاقتضاء". كان الأساس في هذا المبحث هو: بيان الأخذ بالقول المرجوح والرخص عند الاقتضاء فقط لا غير، ويعد بمثابة ورقات في كتاب كبير ليس هذا الموضوع موضوعه الأصلي، كما أن الشيخ لم يتوسع فيه بالشكل الذي تأمل الدراسة إلى تحقيقه وبيانه.

محمد عبد الله الحفناوي "التعارض والترجيح عند الأصوليين"، دار الوفاء للنشر والتوزيع، بدون تاريخ.

هذا الكتاب على أهميته إلا أنه لم يتعرض للجوانب التطبيقية واكتفى بالجانب التأصيلي لمسألة التعارض والترجيح بين الأقوال، كذلك لم يتعرض إلى مسألة ترجيح القول المرجوح، وما ذكره من أمثلة لا علاقة لها غالبا بالسياسة الشرعية.

ما تتميز به هذه الدراسة عن الدراسات السابقة:

هذه الدراسات بمجملها مفيدة وقيمة، إلا أنها إما أن تكون مقتصرة على الجانب النظري أو مقتصرة على جانبٍ تطبيقيٍ معين غير ما تؤول إليه هذه الدراسة، من أجل ذلك حاولت في هذه الدراسة الجمع بين الجانب النظري والجانب التطبيقي، وحددت الجانب التطبيقي في الفقه السياسي فقط، كما حاولت معالجة بعض قضايا السياسة المعاصرة وفق القواعد والمبادئ الشرعية الكلية للسياسة الشرعية، مستأنساً بالتطبيقات النبوية وسنة الخلفاء الراشدين وأقوال العلماء.

9.1. خطة البحث:

قسمت البحث إلى مقدمة وأربعة فصول، اشتمل كلٌ منها على مباحث.

الفصل الأول

وفيه المقدمة، وموضوع البحث، وأهمية البحث وقيمته الذاتية، والغرض من البحث، ونطاق البحث ومحتواه، ومشكلة البحث والأسئلة الأساسية له، وفرضيات البحث، والهدف من البحث، ومنهج البحث، والدراسات السابقة، وخطة البحث.

الفصل الثاني

مدخل تأصيلي لموضوع البحث.

1.2. التعريف بمفردات عنوان البحث.

1.1.2. تعريف الترجيح، والراجح، المرجوح، المقتضي.

2.1.2. تعريف السياسة الشرعية.

2.2. السياسة الشرعية، موجباتها، ركائزها، ووظائفها.

1.2.2. موجبات السياسة الشرعية.

2.2.2. ركائز السياسة الشرعية.

3.2.2. وظائف السياسة الشرعية.

الفصل الثالث

الأحكام الفقهية بين الراجح والمرجوح.

1.3. الراجح والمرجوح في الفقه الإسلامي.

1.1.3. تعريف الراجح من الأحكام، وبيان أسباب الرجحان.

2.1.3. تعريف القول المرجوح وبيان أقسامه وحكم العمل به في النظر الأصولي.

2.3. شروط وضوابط تتعلق بالراجح والمرجوح من الأحكام.

1.2.3. شروط العدول عن القول الراجح إلى المرجوح في النظر الأصولي.

2.2.3. أسباب العدول عن القول الراجح إلى المرجوح في النظر الأصولي.

الفصل الرابع

تطبيقات في الأخذ بالمرجوح لوجود مقتضٍ في السياسة الشرعية.

1.4. تطبيقات من تصرفات النبي (ص) وتصرفات الراشدين.

1.1.4. نماذج من التصرفات النبوية في العمل بالمرجوح.

2.1.4. نماذج من تصرفات الخلفاء الراشدين في العمل بالمرجوح.

2.4. ترجيحات الفقهاء في تجويز العمل بالمرجوح في السياسة الشرعية.

1.2.4. الأخذ بالمرجوح في القضاء.

2.2.4. اجتهادات الفقهاء في بعض أهم مسائل السياسية الشرعية (قبول حكم المتغلب ـ تعدد الخلفاء ـ شرط قرشية الخليفة).

الخاتمة.

ـ نتائج البحث.

ـ توصيات البحث.

2. الفصل الثاني: مدخل تأصيلي لموضوع البحث

وفيه مبحثان:

1.2. المبحث الأول: التعريف بمفردات عنوان البحث.

يأتي هذا المطلب ليكون تمهيدا ومدخلا لما بعده من فصول ومطالب، وفيه سأُعرِّف بعض المصطلحات الرئيسة المتعلقة بالبحث؛ لكي يكون القارئ على تصور تام لمعاني مصطلحات البحث؛ فتعينه على الفهم الصحيح والتصور المنضبط لهذه المفاهيم.

وهذه المصطلحات هي: (الترجيح، الراجح، المرجوح، المقتضي، السياسة، السياسة الشرعية).

1.1.2. المطلب الأول: تعريف الترجيح، الراجح، المرجوح، المقتضي:

أ. الترجيح لغة: رجوح الشيء يرجح إذا ثقل[5]، والراجح: الوازن، وأرجح الميزان أي أثقله حتى مال" [6]، وقيل أيضا: بأنه التمييل والتغليب[7]، وفي ذلك يقول السرخسي رحمه الله تعالى: "الترجيح لغةً: إظهار فضل في أحد جانبَي المعادلة وصفاً لا أصلاً، فيكون عبارةً عن مماثلة يتحقق بها التعارض ثُمّ يظهر في أحد الجانبيْن زيادة على وجه لا تقوم تلك الزيادة بنَفْسها، ومنه الرجحان في الوزن؛ فإنّه عبارة عن زيادة بَعْد ثبوت المعادلة بَيْن كفَّي الميزان"[8].

ويمكن أن نستنتج من هذه التعاريف اللغوية أن معنى الترجيح يدور حول الثقل والميلان. ويظهر أن له معانٍ أخرى مثل التمييل والتغليب ومثل ذلك، ولكن ما يتعلق ببحثنا هو معنى التمييل والتغليب.

اصطلاحا: المعنى الاصطلاحي لا يخرج كثيرا عن المعنى اللغوي، فقد عرف الأصوليون الترجيح تعريفات عدة، فقد عرفه الرازي فخر الدين بأنه: "تقوية أحد الطريقين على الآخر ليعلم الأقوى فيأخذ به ويترك الآخر، وإنما قلنا طريقين لأنه لا يكون الترجيح بين قولين أو أمرين إلا بعد تكامل كونهما طريقين لو انفرد كل واحد منهما فإنه لا يصح ترجيح الطريق على ما

5- زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي، الرازي، ***مختار الصحاح***، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، ط:5، (المكتبة العصرية – الدار النموذجية، بيروت – صيدا، 1420هـ . 1999م)، 99/1.

6- جمال الدين، ابن منظور، ***لسان العرب***، ط3، (دار صادر . بيروت، 1414هـ، 1994م)، 245/2

7- عبد الرحيم بن الحسن بن علي الإسنوي الشافعيّ، أبو محمد جمال الدين، ***نهاية السول شرح منهاج الوصول***، ط1، (دار الكتب العلمية –بيروت–لبنان، 1420هـ- 1999م)، 347.

8- محمد بن أحمد بن أبي سهل، السرخسي شمس الأئمة، ***أصول السرخسي***، (دار المعرفة – بيروت بدون تاريخ)، 249/2

ليس بطريق"[9]. وهذا كلام دقيق للرازي حيث يؤكد أن لا ترجيح إلا فيما يصح فيه الترجيح، وما لم يتحقق كونه طريقا معتبرا يمكن دخوله في الترجيح فلا اعتبار له فكأنه لا شيء.

وعرفه إمام الحرمين رحمه الله تعالى بأنه: "تغليب بعض الأمارات على بعض في سبيل الظن"[10]، وعرفه صاحب مختصر التحرير بأنه:" تقوية إحدى الأمارتين على الأخرى لدليل"[11]. وعرفه الشوكاني بأنه: "تقابل الدليلين على سبيل الممانعة"[12]. وهذا يعتبر تعريفا للتعارض فقط دون تعرض لتعريف الترجيح، وعرفه الشيخ عبد اللطيف البرزنجي بأنه: "تقديم المجتهد بالقول أو بالفعل أحد الطريقين المتعارضين لما فيه من مزية معتبرة تجعل العمل به أولى من الآخر"[13].

وعليه فنستنتج من هذه التعاريف أن الترجيح هو: اعتبار وتقديم المجتهد أحد الطريقين أو أحد القولين على الآخر بالقول أو بالفعل مستندًا على دليل يرجحه ويقويه، إما من داخله أو من قرائن خارجة عنه. وقد اخترت هذا التعريف لأنه جامع لكل ما وقفت عليه من تعاريف الترجيح.

ب. الراجح:

لغة: الراء والجيم والحاء أصل واحد، يدل على رزانة وزيادة، يقال رجح الشيء، وهو راجح، إذا رزن، وهو من الرجحان[14]، رجح الميزانُ يَرْجَحُ ويَرْجُحُ ويَرْجِحُ (مثلثةً) رجوحا ورجحانا ورَجَحَاناً، ويقال: زن وأرجح، وأعط راجحا، وأرجح الميزان أثقله حتى مال فهو الميلان، والراجح: الوازن ومن المجاز: رجَّحَ أحد قوليه على الآخر[15]. وهذا المعنى هو المقصود في هذا

9- الرازي، فخر الدين، ***المحصول***، تحقيق: طه جابر فياض العلواني، ط3، (مؤسسة الرسالة، 1418هـ، 1997م)، 397/5.

10- عبد الملك بن عبد الله، الجويني، ***البرهان في أصول الفقه***، تحقيق: صلاح عويضة، ط1، (دار الكتب العلمية بيروت، 1418هـ - 1997م)، 175/2

11- تقي الدين، ابن النجار، أبو البقاء، ***مختصر التحرير شرح الكوكب المنير***، تحقيق: محمد الزحيلي ونزيه حماد، ط2،(1418هـ - 1997م)، 616/4.

12- محمد بن علي بن محمد بن عبد الله، الشوكاني، ***إرشاد الفحول***، تحقيق: الشيخ أحمد عزو عناية، ط1، (دار الكتاب العربي، 1419هـ، 1999م)، 258/2.

13- عبد اللطيف عبد الله عزيز البرزنجي، ***التعارض والترجيح بين الأدلة الشرعية***، ط1، (دار الكتب العلمية - بيروت، 1413هـ - 1993م)، 89.

14- أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين ابن فارس، ***معجم مقاييس اللغة***، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، (دار الفكر، 1399هـ - 1979م)، 489/2.

15- محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني، الزَّبيدي، ***تاج العروس من جواهر القاموس***، (دار الهداية)، 383/6.

البحث أي أن الراجح هو: اختيارٌ وميلٌ وقوة وثقل إلى أحد القولين على الآخر لأسباب جعلته راجحا.

اصطلاحا: الراجح والمعتبر من الأقوال الفقهية، وقيل هو:"كل قول يظهر بمزيد مزية لدى الفقيه"[16]، وَعُرِّفَ أيضا بأن الرجحان: "صفة قائمة بالدليل ومضافة إليه، وهي كون الظن المستفاد من دليل أقوى من غيره. كالمستفاد من قياس العلة، أقوى من المستفاد من قياس الشبه. والرجحان صفة الدليل، وليس بفعل المرجح، ولذلك يقال: رجح الدليل رجحانا، فهو راجح"[17].

وعليه فإن الراجح هو: كل قول ظهر فيه قوة وميزة عن معارضه جعلته راجحا، وسببا للأخذ والعمل به عن غيره من الأقوال.

ج. المرجوح لغة:

اسم مفعول من رجح الشيء يرجِح ويرجُحُ ويرجَحُ، رجوحا ورجحانا. ورجح بمعنى ثَقُلَ ومال، ورجح عقله أي اكتمل، ورجح الرأي أي غلب على غيره[18]، فالمرجوح هو مقابل الراجح، والراجح كما عَرَّفْتُ سابقاً: بأنه ما وَزَنَ وأَرجَحَ وثَقُلَ ومَال. فيفهم تعريف المرجوح من تعريف الراجح. فنستطيع أن نقول بأن المرجوح هو: ما رجح عليه غيره وغلبه، أو ما خَفَّ وَضَعُفَ أمام الراجح الذي جعله مرجوحا لسبب ما.

اصطلاحا: تبين لي من تعريف الأصوليين للقول المرجوح بأنه: كل قولٍ ضَعُفَ بفقد قوته مقارنةً بمعارضه؛ إما لقوة في القول المعارض له أقوى منه جعلته مرجوحا، أو كان قولاً ضعيفاً لضعف دليله، أو كان قولاً انفرد به صاحبه وخالف الجمهور فيه. ـ وسيأتي ما قاله بعض الأصوليين في تعريف المرجوح وتقسيمه في الفصل الثاني ـ.

وقيل بأنه: القول الضعيف في المسألة المختلف فيها، ولكن يختلف معناه ووصفه بحسب الخلاف في المسألة المختلف فيها؛ فلو كان الخلاف معتبراً؛ يوصف القول المخالف للراجح بالمرجوح، وإن كان الخلاف غير معتبر؛ يوصف بالضعيف[19]. لكن ينبغي التفريق بين القول

16- عاصم بن عبد الله، المطاوع، ***العدول عن القول الراجح في الفتيا والقضاء***، ط1، (دار الميمان ـ الرياض، 2018م)، 37.

17- قطب مصطفى سانو، ***معجم مصطلحات أصول الفقه***، ط1، (دمشق ـ دار الفكر، 2000م)، 216.

18- محمد بن مكرم بن على، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور، ***لسان العرب***، مادة (عدل)، ط3، (دار صادر، بيروت، 1414ه)، 435//11

19-بتصرف.https://terminologyenc.com/ar/browse/term/7205، **موسوعة المصطلحات الإسلامية** [2020.08.25]

المرجوح والقول الشاذ، فالشاذ من الأقوال هو: مخالفة الفقيه الصواب والحق في المسألة، وخالف الصريح من نصوص الكتاب والسنة والإجماع [20]، أما العمل بالقول المرجوح فلا يعد أخذا بالقول الشاذ؛ لأن القول المرجوح أخذ بدليل، لكن مدرك هذا الدليل ضعيف[21]، وسيأتي تفصيل ذلك في الفصل الثاني.

د. الاقتضاء لغة:

مصدره اقتضاء، الاقتضاء له معان متعددة من أهمها:

1. الطلب: يقال تقاضيته حقي أي طالبته حقي، وافعل ما يقتضيه أدبك: أي ما يطالبك به[22].

2. الإلزام والوجوب والدلالة: يقال اقتضى الأمر الوجوب أي دل عليه ووجب ولزم، وقضى يقضي قضاء أي حكم وألزم بالحكم[23].

3. الاستدعاء: يقال اقتضى أمراً أي استدعاه[24].

4. الأداء: يقال قضى حاجته، وقضى الدين أي أداه[25].

يتبين لنا من هذه التعريفات أن الاقتضاء له معاني عدة، والمعنى المقصود في البحث هو الطلب والاستدعاء والدلالة، ومنه المقتضي أي ما يستدعيه النص ويطلبه ويدل عليه.

اصطلاحا: لا يخرج معناه اصطلاحا عن المعنى اللغوي كثيرا، استعمله الأصوليون بمعنى الدلالة والطلب والاستدعاء، فيقال الأمر يقتضي الوجوب أي يدل عليه ويطلبه.

عرفه الرازي: "بأنه هو المعلوم الذي في نفسه على صفة لأجلها يجلب الأثر. أي يستند إليه، مرتبا عليه في الوجود. والعلم به يستعقب العلم بالمقتضي على طريق الترتيب"[26].

20- محمد خالد، منصور، *"**العمل بالقول الشاذ وأثره في اضطراب الأحكام الفقهية**"، مجلة دراسات علوم الشريعة والقانون*، م. 35، ع.1، (2008 م): 36.

21- فراس عبد الحميد، الشايب، *"**أثر المصلحة في اختيار المجتهد القول المرجوح وترك الراجح في الفقه الإسلامي**"، المجلة الأردنية للدراسات الإسلامية*، م. 14، (1439هـ. 2018م): 29.

22- الزبيدي، ***تاج العروس***، مرجع سابق، 318/39.

23- المصدر السابق، ص:318/39. وينظر: الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم، الفراهيدي البصري، ***العين***، تحقيق: د مهدي المخزومي، د إبراهيم السامرائي، (الناشر: دار ومكتبة الهلال)، 185/5.

24- المصدر السابق، 318/39.

25- إبراهيم مصطفى وآخرون، ***المعجم الوسيط***، (دار الدعوة)، 743/2.

26- محمد بن عمر بن الحسين، فخر الدين الرازي، ***الكاشف عن أصول الدلائل وفصول العلل***، تحقيق أحمد حجازي السقا، ط1، (دار الجيل. بيروت، 1413هـ. 1992م)، 45.

وعرفه الدبوسي: "بأنه عبارة عن زيادة على النص لم يتحقق معنى النص بدونها"[27].

وعرفه الزركشي في البحر المحيط: بأن المقتضِي بكسر الضاد هو: اللفظ الذي يطلب الإضمار، أي أن اللفظ لا يستقيم إلا بإضمار شيء يُقّدَّرُ؛ فيستقيم اللفظ حينئذٍ، أما المقتضَى بفتح الضاد هو ذلك المضمر نفسه[28].

وقيل أيضا:" بأن الاقتضاء دلالة اللفظ على معنى خارج مقدر يتوقف عليه صدق الكلام أو صحته عقلا أو شرعا"[29].

وقيل بأنه: "الحامل على التقدير والزيادة في عملية دلالة الاقتضاء، وقيل أيضا بأن مقتضى النص: هو ما لا يدل عليه اللفظ، ولا يكون ملفوظا، ولكن يكون من ضرورة اللفظ، أعم من أن يكون شرعيا أو عقليا. أو هو عبارة عن جعل غير المنطوق به منطوقا، لتصحيح المنطوق به، وذلك لوجود قرينة تقتضي ذلك الأمر"[30]. ومثال ذلك لتوضيح التعريف قوله تعالى في آية الظهار: ﴿وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِن نِّسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَن يَتَمَاسَّا ﴾[31]، فمقتضى هذه الآية أن الرقبة مملوكة للمكفر عن ظهاره، لأنه لا يعقل أن يعتق المكلف رقبةً وهو لا يملكها، فيزاد على لفظ رقبة في هذه الآية، لفظ مملوكة، فيكون تقدير الكلام حينئذ: "فتحرير رقبة مملوكة". فهنا لفظ مملوكة لم تذكر في النص ولم يدل عليها اللفظ ولكن هي من مقتضى النص ومن ضرورته، فوجب تقدير ذلك لوجود قرينة دلت عليه.

فإذن يمكن أن أعرّف المُقْتَضِي اصطلاحا بأنه: معنى زائد مقدر في الكلام لا يصح إلا به.

ومن خلال ما ذكرناه من تعريفات الاقتضاء اللغوية والاصطلاحية تبين لنا العلاقة قريبة بين التعريف اللغوي والتعريف الاصطلاحي، فكما أن تعريفه في اللغة يدل على الطلب والاستدعاء والإلزام، فتعريفه في الاصطلاح أيضا يدل على طلب واستدعاء وإيجاب تقدير كلامٍ في النص لولاه لما صدق الكلام وما صح عقلا أو شرعا، فكأن النص طلب واستدعى هذه الزيادة المقدرة بداعي الضرورة.

27- عبد الله بن عمر بن عيسى، أبو زيد الدّبوسيّ الحنفي، ***تقويم الأدلة في أصول الفقه***، تحقيق: خليل محيي الدين الميس، ط1، (دار الكتب العلمية، 1421هـ - 2001م)، 135.

28- بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر، **الزركشي**، *البحر المحيط في أصول الفقه*، ط1، (1414هـ. 1994م)، 210/4.

29- المصدر السابق، 135، ينظر أيضا: محمد عبد الرحمن عاشور، ***"أثر الاختلاف في عموم المقتضي في الفروع الفقهية"***، (رسالة ماجيستير لم تنشر، كلية الشريعة والقانون في الجامعة الإسلامية، غزة، 1430هـ. 2009م)، 43.

30- قطب مصطفى سانو، ***أصول الفقه معجم مصطلحات***، مرجع سابق، 435.

31- سورة المجادلة، الآية3.

2.1.2. المطلب الثاني: تعريف السياسة الشرعية:

أ. السياسة لغة:

مأخوذة من السَّوْسِ: هي فعل السائس وهي الرياسة، يقال: يُسَوِّسُ الدابة أي يرعاها، ويقال أيضا: الوالي يُسَوِّسُ رعيته[32]، وعرفها ابن منظور بأنها: من ساس الأمر سياسة أي قام به، وإذا رأسوه قيل: سَوَّسُوهُ وأساسوه، وسَوَّسَهُ القوم: جعلوه يسوسهم. ويقال سَوَّسَ فلان أمر بني فلان أي كلف سياستهم ورعايتهم والقيام على أمرهم، وسوس الرجل أمور الناس إذا مُلِّكَ أمرهم.

وفي الحديث أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ((كانت بنو إسرائيل تسوسهم أنبيائهم))[33]، أي يتولون أمورهم كما يفعل الأمراء والولاة بالرعية.

السياسة: القيام على الشيء بما يصلحه[34].

يتبين لنا من تعريف كلمة "السياسة" أنها تدل على مجموعة من المعاني أهم هذه المعاني هي:

. الرياسة والملك.

. الرعاية والإصلاح وتدبير الأمور.

. التربية والترويض والإرشاد.

اصطلاحاً: عرفت السياسة تعاريف عديدة، تختلف بحسب الزمان، فنجدها عند المتقدمين ليست خاصة بالولاية وتصرفات الحاكم وإدارة الدول، كما هي عند المتأخرين وما اصطلح عليه العامة والخاصة الآن. فتعريفها كان مقتصراً على ما دل عليه المعنى اللغوي فقط، حتى بدأ الاصطلاح على معنىً لها خاص وهو المعروف والمشهور الآن، وسأقتصر على بعض التعريفات الشاملة عند المتقدمين، ومن أهمها ما يلي:

32- محمد بن أحمد الأزهري، الهروي، ***تهذيب اللغة***، تحقيق محمد عوض مرعب، ط1، (دار إحياء التراث العربي . بيروت، 2001م)، 91/13.

33- أخرجه الشيخان، محمد بن إسماعيل البخاري، ***الجامع المسند الصحيح المختصر***، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، ط1، (دار طوق النجاة، 1422هـ)، رقم:3455، 169/4. مسلم بن الحجاج النيسابوري، ***المسند الصحيح المختصر***، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (دار إحياء التراث العربي، بيروت)، رقم: 1842، 1471/3.

34- ابن منظور، ***لسان العرب***، مرجع سابق، 108/6.

ـ عرفها أبو الوفاء ابن عقيل بأنها: "ما كان فعلاً يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح، وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسول صلى الله عليه وسلم، ولا نزل به وحي"[35].

ـ وعرفها ابن تيمة بأنها: "علم بما يدفع المضرة عن الدنيا ويجلب منفعتها"[36].

ـ عرفها المقريزي بأنها: "القانون الموضوع لرعاية الآداب والمصالح وانتظام الأحوال"[37].

ـ وعرفها زين الدين بن نجيم الحنفي بأنها: "هي فعل شيء من الحاكم لمصلحة يراها وإن لم يرد بذلك الفعل دليل جزئي"[38].

ونخلص مما سبق أن السياسة لا تخرج عن المعنى اللغوي كثيرا فالسياسة كما تبين لي إدارة الحاكم الرعية بصورةٍ تهدف إلى تحقيق مصلحتهم الدينية والدنيوية.

ب. الشرعية لغة:

من شرع الوارد يشرع شرعا وشروعا: أي تناول الماء بفيه، وشرعت الدواب في الماء أي دخلت. وشَرَعْتُ في هذا الأمر شروعاً أي خضت، وأشرع يده في الماء إذا أدخلها فيه.

والشريعة: هي المواضع التي يُنْحَدَرُ إلى الماء منها، يقال مشرعة الماء أي مورد الشاربة التي يشرعها الناس فيستقون منها ويشربون، والعرب لا تسميها شريعة حتى يكون الماء فيها دائما لا انقطاع له، ولهذا سمي ما شرع الله لعباده شريعة، وقيل هي موضع على شاطئ البحر تشرع فيه الدواب، والشريعة والشِّرْعة: ما سنَّ الله من الدين كالصلاة والحج والصوم وسائر أعمال البر.[39] قال الله تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾[40].

نلاحظ أن الشريعة سميت بذلك تشبيهاً بشريعة الماء، والطريق الواضح البين للماء، فكما أن من شرع شريعة الماء من الإبل يصل للماء ويرتوي، كذلك أيضا من شرع وسلك طريق الله وشريعته السمحاء الواضحة البينة وصل للنجاة في الدنيا والآخرة، وارتوى منها واستقى، وكما أن العرب لا يسمون شريعة الماء بالشريعة حتى يكون الماء فيها دائما لا انقطاع فيه، كذلك

35- محمد بن أبي بكر بن أيوب، ابن القيم الجوزية، ***الطرق الحكمية في السياسة الشرعية***، تحقيق: نايف أحمد الحمد، ط1 (دار عالم الفوائد ـ مكة، 1428هـ)، 29/1.

36- ابن تيمية، ***مجموع الفتاوى***، مرجع سابق، 493/14.

37- أحمد بن علي عبد القادر، تقي الدين المقريزي، ***المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار***، ط1، (دار الكتب العلمية ـ بيروت، 1418هـ)، 383/3.

38- زين الدين بن ابراهيم بن محمد، ابن نجيم المصري، ***البحر الرائق شرح كنز الدقائق***، ط2، (دار الكتاب الإسلامي)، 11/5.

39- ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، مرجع سابق، 262/3. ابن منظور، ***لسان العرب***، مرجع سابق، 175/8.

40- سورة المائدة، الآية 48.

أيضا شريعة الله دائمةً صالحة لكل زمان ومكان لا انقطاع فيها ولا نقصان.

اصطلاحاً:

عرفها ابن تيمية: "الشريعة جامعة لكل ولاية وعمل فيه صلاح الدين والدنيا، والشريعة إنما هي كتاب الله وسنة رسوله. وما كان عليه سلف الأمة في العقائد والأحوال والعبادات والأعمال والسياسات والولايات والعطيات"[41]، وقسمها ابن تيمية إلى ثلاثة أقسام، قسم سماه بالشرع المنزل: وهو ما شرعه الله ورسوله، وقسم سماه بالشرع المتأول: وهو ما يسوغ فيه الاجتهاد، وقسم ثالث وهو الشرع المبدل: وهو ما كان فيه من الفجور والكذب والتبديل[42].

وعرفها الشريف الجرجاني: بأنها:"هي الائتمار بالتزام العبودية، وقيل هي الطريق في الدين"[43].

وعرفها ابن الأثير: "الشريعة ما شرع الله لعباده من الدين"[44].

وعرفها محمد شلتوت: "اسم للنظم والأحكام التي شرعها الله، أو شرع أصولها، وكلف المسلمين إياها ليأخذوا أنفسهم بها في علاقتهم بالله وعلاقتهم بالناس"[45].

وعرفها سيد سابق: "الشريعة هي مجموعة الأحكام المأخوذة من الكتاب والسنة والاجتهاد[46].

التعريف المختار: هي الأحكام الصادرة من الشارع، المأخوذة من المصادر الصحيحة المعتبرة في الإسلام، كُلِّفَ العباد بالائتمار بها والالتزام بأوامرها ونواهيها، لكي ينالوا بها صلاح الدنيا وصلاح الآخرة.

ج. تعريف السياسة الشرعية:

تعددت تعاريف العلماء للسياسة الشرعية، ومن الجدير بالذكر أن وصف السياسة ب(الشرعية) لم يكن متداولا ومعروفا لدى العلماء قديما، لأن السياسة لديهم كانت تعرف بأنها: رعاية الرعية وتحقيق مصالحهم دون مخالفة الشرع، فلم يكن هناك داعي لوصفها بالشرعية؛ لأن الأصل عندهم عندما كانت تطلق كلمة السياسة كانت تدل مباشرة على

41- ***مجموع الفتاوى لابن تيمية***، مرجع سابق، 308/19.

42- *المصدر السابق*، 308/19.

43- علي بن محمد بن علي الزين، الشريف الجرجاني (المتوفى:816هـ)، ***كتاب التعريفات***، ط1، (دار الكتب العلمية. بيروت، 1403هـ . 1983م)، 127.

44- مجد الدين المبارك بن محمد ابن عبد الكريم الشيباني، ابن الأثير، ***النهاية في غريب الحديث والأثر***، تحقيق: طاهر الزاوي، محمود محمد الطناحي، (المكتبة العلمية. بيروت، 1399هـ. 1979م)، 460/2.

45- محمد شلتوت، ***الإسلام عقيدة وشريعة***، ط8، (دار الشروق. القاهرة، 1421هـ. 2001م)، 73.

46- السيد سابق، ***خصائص الشريعة ومميزاتها***، ط1، (دار الفتح الإعلام العربي، 1409هـ. 1988م)، 3.

تحقيق مصلحة الرعية دون مخالفة للشارع. ولكن لما تبدلت الأحوال وظهر الفساد والظلم والجور من الحكام وعلماء السلطان، واعتبروا ذلك نوعا من السياسة المباحة لهم، اقتضى الأمر حينئذٍ أن يُفَرِّقَ العلماء بين ما كان من السياسة الشرعية والسياسة غير الشرعية (السياسة الظالمة الجائرة)[47]، ومما يدل على أن تعريف السياسة من غير وصفها بالشرعية كان عاماً: سأذكر هنا بعضاً من تعاريف المتقدمين للسياسة، ثم أذكر تعاريف السياسة الشرعية بعد ما قيدت بوصف الشرعية وذلك على النحو التالي:

عَرَّفَ السياسة أبو الوفاء ابن عقيل الحنبلي بأنها: "ما كان فعلاً يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح، وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسول صلى الله عليه وسلم، ولا نزل به وحي"[48].

وعرفها زين الدين بن نجيم الحنفي بأنها: "هي فعل شيء من الحاكم لمصلحة يراها وإن لم يرد بذلك الفعل دليل جزئي"[49].

أما السياسة الشرعية:

فأول من عرفها ووصفها بالشرعية هو الوزير طاهر بن الحسين بن رزيق الخزاعي (ت207هـ)، في كتابه (الوصية في الآداب الدينية والسياسة الشرعية)، ثم بدأ استعمالها كذلك، فصنف الإمام ابن تيمية كتابه الشهير (السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية)، ثم تتابع الأمر وصُنِّفَ الكثير من الكتب في هذا المجال تحت هذا الاسم[50].

عرفها شيخ الأزهر السابق الشيخ عبد الرحمن تاج بأنها: "اسم للأحكام والتصرفات التي تدبر بها شؤون الأمة في حكوماتها وتشريعاتها وقضائها، وفي جميع سلطاتها التنفيذية والإدارية، وفي علاقاتها الخارجية التي تربطها من الأمم"[51].

وعرفها القرضاوي: بأنها هي "السياسة القائمة على قواعد الشرع وأحكامه وتوجيهاته"[52].

وعرفها الدكتور أكرم كساب تعريفاً قيماً شاملاً: "تلك القرارات والأحكام التي تصدر من ولي الأمر حاكما أو عالما فيما جاء به النص، بحسن تطبيقه وتنزيله، وفيما لا نص فيه بما

47- أكرم كساب، ***السياسة الشرعية مبادئ ومفاهيم ضوابط ومصادر***، ط2، (دار الكلمة للنشر والتوزيع، 2019م)، 27.

48- ابن القيم، ***الطرق الحكمية في السياسة الشرعية***، مصدر سابق، 29/1.

49- ابن نجيم، ***البحر الرائق شرح كنز الدقائق***، مصدر سابق، 11/5.

50- أكرم كساب، ***السياسة الشرعية مبادئ ومفاهيم***، مرجع سابق، 26.

51- عبد الرحمن تاج، ***السياسة الشرعية والفقه الإسلامي***، (1415هـ)، 8.

52- يوسف القرضاوي، ***السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها***، ط1، (مكتبة وهبة، 1989م)، 27.

يحقق للأمة مصلحتها مع مراعاة مقاصد الشريعة، وتجنب مخالفتها"[53].

ويمكن أن نستخرج من هذه التعاريف أهم المسائل المتعلقة بالسياسة الشرعية في عدة نقاط:

أ. إدارة شؤون الأمة من الداخل في جميع كل ما يتعلق بها من تشريع وقضاء ومعاملات.

ب. إدارة شؤون الأمة من الخارج في علاقاتها مع الأمم الأخرى.

ت. حفظ الدين وسياسة الرعية به.

ج. تحقيق مصالح الرعية مع مراعاة مقاصد الشريعة وتجنب مخالفتها.

2.2. المبحث الثاني: موجبات السياسة الشرعية وركائزها ووظائفها.

بعد أن عَرَّفتُ السياسة الشرعية لغة واصطلاحا، من المناسب أن أخصص مبحثاً أبين فيه موجبات وركائز ووظائف السياسة الشرعية؛ وهذا لأهمية تأصيل الموضوع من ناحية، وأهمية تحديد ماهية وطبيعة السياسة الإسلامية من ناحية أخرى، فيتبين للقارئ التصور الصحيح لقواعد ووظائف السياسة الشرعية، فتساعده على فهم الجانب التطبيقي بشكل أيسر. وبما أن هذا البحث تأصيليٌ تطبيقيٌ، وَلُبُّ موضوعه بيان ترجيح المرجوح في السياسة الشرعية، فكان من الواجب أن نبدأ بالتأصيل قبل التطبيق، حتى نستطيع أن نحكم في الفروع بناء على الاستنباط من الأصول.

1.2.2. المطلب الأول: موجبات السياسة الشرعية.

الموجبات جمع موجب وهو: اسم الفاعل من الإيجاب، وهو ضد المختار الذي إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل، فهو الذي يجب أن يصدر عنه فعل من غير قصد وإرادة كالإشراق من الشمس والإحراق من النار. والمراد به هنا الداعي أو السبب أو الباعث. وقيل هو علة التصرف أو الحكم فمثلا: زنا المحصن موجبٌ للرجم[54]. وقيل: هو اسم من أسماء العلة وسميت به لأن العلة توجب معرفة ثبوت الحكم، وتؤثر في معرفته[55].

السياسة الشرعية كما ذكرت في المبحث الأول تتعلق بمهام عديدة، كإدارة شؤون الأمة من الداخل في جميع ما يتعلق بها من تشريع وقضاء ومعاملات، وإدارة شؤون الأمة من الخارج في

53- أكرم كساب، **السياسة الشرعية مفاهيم ومبادئ**، مرجع سابق، 22.

54- محمود عبد الرحمن، ***معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية***، مرجع سابق، 378/3. وينظر: محمد رواس قلعجي ومحمد صادق قنيبي، ***معجم لغة الفقهاء***، ط2، (دار النفائس للطباعة والنشر، 1408هـ، 1988م)، 468.

55- *قطب سانو*، ***معجم مصطلحات أصول الفقه***، مرجع سابق، 453.

علاقاتها مع الأمم الأخرى، وحفظ الدين وسياسة الأمة به، وتحقيق مصالح الرعية مع مراعاة مقاصد الشريعة وتجنب مخالفتها، وغيرها من المهام.

فالسياسة أو الإمامة أو الولاية بشكل عام تقوم على تحقيق المصالح والمنافع ودفع المفاسد عن الرعية، فكل قوم لا بد لهم من وضع قوانين سياسية يرجعون إليها لتحقيق مصالحهم ومنافعهم الدنيوية كالقوانين الوضعية الآن في الدول الحديثة. ولكن السياسة التي نقصدها في هذا البحث هي السياسة الشرعية أي التي مصدرها الشريعة الإسلامية، لا التي مصدرها القوانين الوضعية التي يضعها القوم بناء على أهوائهم ومطامعهم وغاياتهم. فللسياسة الشرعية أصول ثابتة لا تتغير وبناء على هذه الأصول يضع المجتهدون قوانين اجتهادية سكت عنها الشارع رحمة بعباده ومراعاة لاختلاف الأحوال والأزمان والمكان. فهذه طبيعة السياسة الإسلامية وأَوَّل ما أثبته العلماء واهتموا به أشد اهتمام بهذا الصدد هو موضوع وجوب الإمامة أو وجوب تنصيب حاكم أو خليفة يحكم الناس بالشرع، ويتساءلون هل هذا الحكم الإسلامي واجب وضروري إقامته على الأمة أم لا؟

واقتصر الجواب على هذا السؤال المهم على مدار التاريخ على جوابين مِنْ قائلٍ بالوجوب وهو رأي الجمهور وقائلٍ بالجواز وهو رأي قلة قليلة، والوجوب هو رأي جمهور العلماء والأغلبية العظمى من أهل السنة والجماعة، ورأي المعتزلة إلا بعضهم، ورأي أكثر الخوارج، ورأي الشيعة جميعا إلا أن لهم فهما خاصا بهم متعلق بالوجوب، فالوجوب عندهم معتمدٌ على النص ومن أنكره يخرج من الملة، فهو أصل من أصول الاعتقاد عندهم[56]. وسأقتصر في هذا المطلب على بيان براهين من قال بالوجوب من أهل السنة والجماعة والجمهرة العظمى من العلماء؛ لقوة حججهم ومنطقية براهينهم. وقبل أن أذكر براهينهم على القول بالوجوب، أقول: من المعلوم أن ولاية أمر الناس من أعظم أمور الدين فلا قيام للدين ولا صلاح للدنيا إلا بها. وهذا واضح من كلام النبي صلى الله عليه وسلم في أحاديث عدة، وسأبين ذلك في المطالب الآتية. وبالولاة أو الحكَّامِ تضبط الأمور وتستقيم الطباع وينال المطلوب وتتحقق المصالح والمنافع، ولهذا "قال علي بن أبي طالب –رضي الله عنه–: لا بد للناس من إمارة: برة كانت أو فاجرة. فقيل: يا أمير المؤمنين هذه البرة قد عرفناها فما بال الفاجرة؛ فقال: يقام بها الحدود، وتأمن

56– محمد ضياء الدين الريس، ***النظريات السياسية الإسلامية***، ط7، (مكتبة دار التراث، القاهرة)، 128.

بها السبل، ويجاهد بها العدو، ويقسم بها الفيء"[57].

ونشرع الآن في ذكر الأدلة التي استند إليها القائلون بالوجوب: وهي إما موجبات شرعية (أي من الكتاب والسنة والإجماع)، أو عقلية، وبعضها مستمد من الشرع والعقل معا، وسأبين ذلك فيما يلي:

1ـ الموجب الأول: الشرع (القرآن، السنة، الإجماع):

الموجب الشرعيٌ أي المستنبط من نص القرآن والسنة والإجماع، أي دلالته مستنبطةٌ من النص، سواء كان النص المستنبط منه مجملاً أو مبيناً، فأحياناً يستدل من النص بالمنطوق أو بالمفهوم كما هو معروف عند أرباب أصول الفقه.

لابد أولاً أن نبين خطأ وجهالة ما يقوله العلمانيون بفصل الدين عن الدولة بقولهم: (الدين لله والوطن للجميع) وغير ذلك من ادعاءاتهم المغلوطة الكاذبة عن الإسلام. فكان لا بد من أن نقف أمامهم ونثبت لهم عظم وشمول دين الإسلام وإبراز هذا الجانب من أحكامه وتعاليمه، فالإسلام اهتم بجانب الدولة وتنظيمها وإرشادها وتوجيهها بأحكامه وآدابه. وأكد أن ذلك جزء لا يتجزأ من نظام الإسلام القويم الذي يتميز بصلاحه لكل زمان ومكان، ونزل كتابه تبيانا لكل شيء.

أ. القرآن الكريم:

يقول الله تعالى: ﴿ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾[58]، فالقرآن نزل مبيناً لكل شيء يحتاجه الإنسان في دنياه وآخرته، ومن المستبعد عقلاً وشرعاً أن يكون القرآن غير مبينٍ لأهم مقومات الحياة وأهم ما يساعد البشر على الانضباط والالتزام وتحقيق ما خلقوا لأجله ألا وهي الإمامة والدولة.

ويكفي من القرآن هذه الآيات من سورة النساء: يقول الله تعالى:﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ ۚ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِ ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا ، يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ ۖ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا،أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَن يَتَحَاكَمُوا

57- ابن تيمية، ***السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية***، ط1، (وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة، السعودية، 1418هـ)51.

58- النحل: 89.

إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَن يَكْفُرُوا بِهِ وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَن يُضِلَّهُمْ ضَلَالًا بَعِيدًا﴾ [59]، جاء الخطاب في الآية الأولى للحكام والولاة: بأن يحكموا بالعدل، ويؤدوا الأمانات، فإن ذلك هو أساس انتظام الدول فبالعدل تنتظم الحياة وبأداء الأمانات تصلح المجتمعات. وفي الآية الثانية جاء الخطاب فيها للرعية: بأن يطيعوا أولي الأمر منهم بعد طاعة الله والرسول وأمرهم عند التنازع برد الخلاف إلى القرآن والسنة، وهذا يفترض ويوجب أن يكون للمسلمين دولة وحاكم يطاع ويرجع إليه الأمر، وإلا لكان هذا الأمر عبثا[60]، واستدل بهذه الآيات الإمام الماوردي قائلاً: بأن الشرع جاء بتفويض الأمور إلى الولي في الدين، ففرض علينا طاعة أولي الأمر فينا، وهم الأئمة المتأمرون علينا[61]، وهذا يدل أيضا على أن طاعة ولي الأمر لا تتحقق إلا بوجود ولي يطاع وإلا لكان الأمر في الآية عبثاً وحاش أن يكون كذلك، ولو لم يوجد إمام ولا دولة تهيمن وتطاع وتحكم، لترتب على ذلك الأمر حينئذ إثم الأمة جميعاً لعدم تأديتها ما أمرت به. فيتبين من هذه الآيات أن إقامة الإمامة واجبة وأمرٌ لا بد منه لتحقيق مصالح الدنيا والدين معاً، وضبط الناس في معاملاتهم وعباداتهم. وغيره من الآيات الكثيرة التي تأمر بالعدل وعدم الظلم والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وغير ذلك من الأمور المتعلقة بالدولة والإمارة والحكم وطرق الحكم، كقوله تعالى:﴿ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾[62]، وقوله تعالى:﴿ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾[63]، وقوله تعالى:﴿ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾[64]، يقول الطاهر ابن عاشور في تفسيره لهذه الآيات: وهذه الآية والتي بعدها في شأن الحاكمين ومرادها أن من لم يحكم بما أنزل الله من ترك الحكم جاحدا له أو مستخفاً به أو طاعناً في حقيقته أو مغيرا ومحرفاً له فهو كافر[65]. وهذا الحكم إذاً لا يكون إلا بإمام عادل مطاع يحكم بين الناس بالشرع، ووصف الشارع هنا من لم يحكم بما أنزل الله بالكفر والظلم والفسق أكبر دليل على وجوب إقامة سلطة وخلافة لتحقيق ذلك الحكم الذي أنزله الله وإلا لأثمت الأمة جميعاً بتركهم لذلك الحكم.

59- النساء، 59.

60- يوسف القرضاوي، ***من فقه الدولة في الإسلام***، بدون طبعة، 11.

61- الماوردي، ***الأحكام السلطانية***، مرجع سابق، 16.

62- المائدة: 44.

63- المائدة: 45.

64- المائدة: 47.

65- محمد الطاهر بن محمد، ابن عاشور التونسي، ***التحرير والتنوير***، (الدار التونسية للنشر، تونس، 1984هـ)، 212/6.

ب. السنة النبوية:

نجد في السنة عشرات بل مئات الأحاديث الصحيحة عن الإمارة والخلافة والقضاء والولاية والبيعة والأئمة وصفاتهم وحقوقهم من الطاعة والعون من الرعية لهم ونصيحتهم، وبتحديد واجباتهم من رعاية الرعية وأداء الأمانات وإقامة العدل وتنصيب الولاة وتطبيق الشرع والقضاء بين الناس وتنفيذ الحدود وإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر... وغير ذلك من الأمور المتعلقة بالدولة والحكم والسياسة. ولهذا نرى في كتب الحديث والفقه والعقائد أبوابا تتعلق بذلك كله أهمها الخلافة والإمامة، كما نجد في تراثنا الإسلامي العديد من الكتب المتعلقة بالسياسة والقضاء والإمامة والخلافة والإدارة والقانون وغير ذلك. وفي هذا المسلك سأبين مدى هشاشة وخطأ القائلين بعدم ثبوت التواتر من النصوص الشرعية على وجوب إقامة دولة وأن الدين منفصل عن السياسة، وذلك بإحصاء عدد الأبواب والأحاديث المتعلقة بكل ما يخص الإمارة والخلافة وشؤون الحكم والدولة من كتب الأحاديث الستة المعتمدة عند أرباب الحديث. مثبتاً بأن أدلة وجوب إقامة الدولة والإمامة أدلة يقينية تخرج من حيز الآحاد إلى حيز التواتر. والإحصاء يتبين لنا في الجدول الآتي:

الكتب الستة	عنوان الكتاب	مجمل عدد الأبواب	مجمل الأحاديث	من صفحة	إلى صفحة
صحيح البخاري	كتاب الأحكام	53 باب	88 حديث	595	603
صحيح مسلم	كتاب الإمارة	56 باب	185 حديث	1004	1021
سنن أبي داوود	كتاب الخراج والفيء والإمارة	41 باب	160 حديث	1442	1455
جامع الترمذي	أبواب الأحكام	42 باب	63 حديث	1784	1791
سنن النسائي	كتاب البيعة	39 باب	62 حديث	2359	2363
سنن ابن ماجه	أبواب الأحكام	26 باب	53 حديث	2615	2618

مجموع هذه الأحاديث611حديثاً، سأكتفي من كل هذه الأحاديث والأبواب ببعض الأحاديث التي تدل على الوجوب صراحة وهذا على سبيل المثال لا الحصر.

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((من مات وليس في عنقه بيعة، مات ميتة الجاهلية))[66]، لا شك في أن المسلم مأمور ببيعة حاكم يحكم بما أنزل الله ويحرم عليه أن يبايع من لا يلتزم بحكم الإسلام. فالبيعة التي تنجيه من هذا الإثم المذكور في الحديث هي بيعة من يحكم بما أنزل الله. فإذا لم يوجد ذلك الحكم ولم توجد تلك البيعة أثم المسلمون جميعاً حتى يقوم حكم إسلامي وبيعة لإقامة ذلك الحكم.

ويقول الشيخ يوسف القرضاوي بأن المسلم لا ينجيه في هذه الحالة من الإثم إلا أمران: الأول: الإنكار لهذا الوضع المخالف لشريعة الله ولو بالقلب عند العجز. الثاني: السعي وبذل الجهد لاستئناف حياة إسلامية قويمة، يوجهها حكم إسلامي صحيح، وهذا لا ينفع فيه السعي الفردي، فلا بد أن يتعاون المسلمون جميعا يدا بيد فالمؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضاً[67].

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم أيضا في الحديث الطويل عن حذيفة بن اليمان عندما كان يسأل الرسول صلى الله عليه وسلم عن الشر والناس تسأله عن الخير مخافة أن يدركه: ((كان الناس يسألون رسول الله عن الخير. وكنت أسأله عن الشر. مخافة أن يدركني.... ـ إلى قوله ـ فما ترى إن أدركني ذلك؟ قال: تلزم جماعة المسلمين وإمامهم.))[68]الشاهد هنا قوله عليه الصلاة والسلام: (تلزم جماعة المسلمين وإمامهم).

أولاً: هذا يدل على أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بطبيعة الحال يثبت أن وجود إمامٍ في كل عصر شيء بديهيٌ ومطلوب؛ لأنه أمر حذيفة بلزوم الجماعة وإطاعة إمامهم من غير أن يقول له تلزم جماعة المسلمين وإذا كان لهم إمام أطعه، بل قال له مباشرة وإمامهم.

ثانياً: تحقيق وجود الجماعة من المسلمين لا يكون غالباً إلا بإمام أو قائد أو مرشد يوجههم، يأمرهم فيطيعونه، وينهاهم فينتهون. وهذا أيضاً واضح جداً في كلام رسول الله صلى الله عليه

66- يحي بن شرف، النووي، ***صحيح مسلم بشرح النووي***، ط4، تحقيق: عصام الصبابطي، حازم محمد، عماد عامر، (دار الحديث، القاهرة، 1422هـ، 2001م)، كتاب الإمارة، باب وجوب ملازمة جماعة المسلمين، حديث رقم 1851، ص 481.

67- يوسف القرضاوي، ***من فقه الدولة في الإسلام***، مرجع سابق، 12.

68- النووي، ***صحيح مسلم بشرح النووي***، مصدر سابق، كتاب الإمارة، باب وجوب ملازمة جماعة المسلمين، حديث رقم 1847، ص 478.

وسلم، لا يحتاج إلى تأويلٍ أو تفصيل.

وفي حديث آخرٍ عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء، كلما هلك نبي خلفه نبي، وإنه لا نبي بعدي، وستكون خلفاء فتكثر، قالوا: فما تأمرنا؟ قال: فُوا ببيعة الأول، فالأول، وأعطوهم حقهم، فإن الله سائلهم عما استرعاهم))[69]. في هذا الحديث دليل على أن الخلفاء يقومون مقام النبي وأن لهم البيعة الأول فالأول، ومع أن هذا الحديث متعلقٌ ببيان أمر البيعة عند وجود بيعتين في آن واحد، فإذا بويع لخليفة بعد خليفة فبيعة الأول صحيحة يجب الوفاء بها وبيعة الثاني باطلة. إلا أنه متعلقٌ أيضا بموضوعنا ودلالته صريحة بوجوب بيعة إمام أو خليفة. فهذه المقدمة الأولى التي تدل على وجوب البيعة، ثم بعد ذلك بين الرسول صلى الله عليه وسلم كيفية هذه البيعة وضوابطها وآدابها بوجوب الوفاء ببيعة الأول فالأول، فبدون المقدمة الأولى لا تصح المقدمة الثانية، فكيف يأمرهم الرسول بالوفاء بالبيعة مع عدم أمرهم بوجوب إقامة إمام يُبَايَع له. وعندما سأل الصحابةُ النبيَ صلى الله عليه وسلم بقولهم: فما تأمرنا يا رسول الله؟ أجابهم بالوفاء ببيعة الأول فالأول ثم بين حقوق ذلك الإمام وأهميته ووجوب طاعته. فلزوم البيعة يستلزم حتما وجود إمام بدلالة الالتزام، فهذا إذاً دليل آخر يوضح وجوب الإمامة.

وعن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ((إذا خرج ثلاثة في سفر فليؤمروا أحدهم))[70]. وقال عليه الصلاة والسلام أيضا: ((لا يحل لثلاثة يكونون بفلاة من الأرض إلا أمروا عليهم أحدهم))[71]. بعض الناس يستنكف أن يستدل بهذه الأحاديث على وجوب الحكم، والحق أن هذا دليلٌ قاطع في وجوب تنصيب حاكم. ووجه الدلالة أن هذا قياس أولوي، فإذا كان الإسلام أوجب ذلك في الاجتماع الأقل فمن باب أولى أن يكون واجباً فيما هو أعلى كالأمة، ومثل هذا القياس اعتبره العلماء في قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ﴾[72] اعتبروا أن الضرب داخل هنا بالإجماع من باب أولى لأنه أعلى، وهذا من أعلى درجات القياس كما هو معروف عند أرباب الأصول.

69- المصدر السابق، كتاب الإمارة، باب وجوب الوفاء ببيعة الخلفاء الأول فالأول، حديث رقم: 1842، ص 472.

70- سليمان ابن الأشعث السجستاني، أبو داوود، ***سنن أبي داوود***، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، (المكتبة العصرية، بيروت)، حديث رقم: 2608، 36/3. حديث حسن صحيح.

71- أحمد ابن حنبل، ***مسند الإمام أحمد***، ط1، تحقيق: أحمد محمد شاكر، (دار الحديث، القاهرة، 1416هـ، 1995م)، رقم الحديث:6647، 205/6.

72- سورة الإسراء: الآية 23.

ج . الإجماع:

وهو أهم دليل عند أهل السنة وعمدة الأدلة على وجوب نصب الإمام، حتى إنهم يعتبرون باقي الأدلة والبراهين براهينٌ فرعيةٌ ومتفرعةٌ عن هذا الدليل أي (الإجماع)[73]. ولكن هذا الكلام مع صحته أي أن الإجماع دليلٌ قاطع على وجوب الإمامة، إلا أن فيه نظراً من ناحية أن الإجماع هو عمدة الأدلة والموجب الأساسي في الدلالة على وجوب الإمامة وأن باقي الموجبات متفرعة منه. وهذا كلام غير دقيق لأن الإجماع لا يتحقق إلا بمستند شرعي متفقٌ عليه من القرآن والسنة؛ فالإجماع إذاً هو المتفرع عن الأصل لا هو الأصل.

الإمامة ثابتة بالإجماع، ابتداء من إجماع الصحابة في عصر النبوة وما بعده، ثم إجماع الأمة بعد ذلك على وجوب إقامة إمام وسلطة. وهذا دليل شرعيٌ لأنه مصدر من مصادر الشريعة الإسلامية كما هو معروف عند الأصوليين، ويستدلون على ذلك بأن الصحابة رضي الله عنهم أجمعين قد ثبت عنهم أنهم عند بلوغهم خبر وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم بادروا إلى اجتماع عاجل لمناقشة مسألة مهمة مع تركهم أموراً مهمة أخرى منها تشييع جثمان النبي صلى الله عليه وسلم ودفنه، وهذا الاجتماع هو الذي اجتمع فيه الأنصار والمهاجرون في سقيفة (بني ساعدة) واشترك فيه كبار الصحابة من المهاجرين والأنصار حينذاك، اجتمعوا ليقرروا من سيخلف رسول الله صلى الله عليه وسلم في الإمامة، ومن هو الخليفة الذي سيختارونه لهذا الأمر العظيم، مع اختلافهم في تحديده في أول الأمر ولكنهم مجمعون على أمر واحد وهو وجوب تعيين خليفة يقوم على أمر المسلمين، ولم يكن هناك أحد يخالف ذلك الرأي أبدا، ولم يقل أحد من الصحابة لا حاجة لنا إلى ذلك الأمر الآن فهناك أمور أهم كدفن النبي (ص) وتشييع جثمانه وغيره. وعندما جرت البيعة في اليوم التالي، قام أبو بكر رضي الله عنه وخطب في هذا الاجتماع وقال:

"أيها الناس: من كان يعبد محمدا فإن محمدا قد مات، ومن كان يعبد الله فإن الله حي لا يموت. وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل. واستمر إلى أن قال: وإن محمدا قد مضى بسبيله، ولا بد لهذا الأمر من قائم يقوم به؛ فانظروا وهاتوا آراءكم". فناداه الناس وقالوا: صدقت يا أبا بكر ولكنا نصبح وننظر في هذا الأمر، ونختار من يقوم به[74].

73- ضياء الدين الريس، ***النظريات السياسية الإسلامية***، مرجع سابق، 131.

74- المرجع السابق، 131. وينظر: عبد الملك بن عبد الله، الجويني أبو المعالي إمام الحرمين، ***غياث الأمم في التياث الظلم***، (طبعة نهضة مصر)، 23.

وعند وفاة أبي بكر أيضا قال: تشاوروا في هذا الأمر ـ أي أمر الخلافة ـ وعهد إلى عمر بذلك، فهذا دليل قاطع على وجوب الإمامة. وقد ذكر ذلك ابن خلدون في مقدمته فقال: "ثم إن نصب الإمام واجب قد عرف وجوبه في الشرع بإجماع الصحابة والتابعين، لأن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم عند وفاته بادروا إلى بيعة أبي بكر وتسليم النظر إليه في أمورهم، وكذا في كل عصر من بعد ذلك، ولم يترك الناس فوضى في عصر من الأعصار. واستقر ذلك إجماعا دالا على وجوب نصب الإمام"[75]. فالإجماع إذاً من أهم البراهين في الدلالة على وجوب تعيين خليفة أو إمام على الرعية، ولا شك في أن إجماع الصحابة في عصر النبوة وعصر الخلفاء الراشدين على وجوب الإمامة كان في عصر ازدهار الإسلام وانتشاره وقوته وكان الإسلام مفهوما على حقيقته المحضة من غير تغيير ولا تشويه.

2ـ الموجب الثاني: جلب المصالح ودفع المفاسد ومنع الفوضى:

هذا موجب مستنده الجانب الاجتماعي والعقلي معا، إذا نظرنا إلى طبيعة الإنسان وخصائصه نجد أن الإنسان بطبيعته كائن اجتماعي، لا تصلح ولا تستقيم حياته منفردا منعزلا عن الناس. وفي هذا يعبر ابن خلدون بأن الإنسان (مدنيٌ بطبعه): أي أنه لا بد أن يعيش في مجتمع، يحتاج إلى غيره وغيره يحتاج إليه، فلا تقوم الحياة إلا بتبادل المنافع بين الناس والتعاون والمشاركة، وحاجات الإنسان كثيرة ومتنوعة لا يستطيع أن يقوم بها بنفسه بل هذا مستحيل عقلاً وواقعاً، فيترتب على ذلك توزيع الأعمال على الناس وتبادل المنافع بينهم، وانتشار الصناعات والحرف والزراعة؛ فتصلح الدنيا وينال كلٌ منافعه بالتبادل والمشاركة. وفي هذا يقول الله تعالى:﴿ أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ ۚ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُم مَّعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ۚ وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِّيَتَّخِذَ بَعْضُهُم بَعْضًا سُخْرِيًّا ۗ وَرَحْمَتُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ﴾[76] فالشاهد من الآية هنا قوله تعالى: ﴿لِّيَتَّخِذَ بَعْضُهُم بَعْضًا سُخْرِيًّا﴾ أي كما يقول المفسرون: يستخدم بعضهم بعضا وينفع بعضهم بعضا[77]، والمعنى المراد واضح من الآية. وهذا بطبيعة الحال أمرٌ ضروريٌ واجتماعيٌ وعقليٌ، ولهذا إذا تُرك الطابع الإنساني هكذا من غير نظام ولا ضابط؛ ترتبت على ذلك أمور شنيعة، كالاختلاف بين الناس وانتشار التنازع والصراع وإقامة الحروب وغير ذلك.

75- عبد الرحمن بن محمد، ابن خلدون، ***مقدمة ابن خلدون***، ط1، (مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت، 1440هـ، 2019م)، 162.

76- سورة الزخرف: آية 32.

77- محمد بن جرير الآملي، أبو جعفر الطبري، ***جامع البيان في تأويل القرآن***، ط1، تحقيق: أحمد محمد شاكر، (مؤسسة الرسالة، 1420هـ، 2000م)، 596/21.

كلٌ يريد تحقيق مطالبه وشهواته وغاياته، فإذا لم يكن هناك ضابط يرجعون إليه أو حاكم يحتكمون إليه أو قانون يحكمهم أو مرجعية يرجعون إليها غير الأهواء والشهوات الإنسانية هلكوا وضلوا وعم الفساد بينهم وانتشرت الفوضى وشاع الهمج بين الناس[78].

ولهذا قال الماوردي عن وجوب إقامة الخلافة وتعيين إمام: "وجبت بالعقل لما في طباع العقول من التسليم لزعيم يمنعهم من التظالم، ويفصل بينهم في التنازع والتخاصم، ولولا الولاة لكانوا فوضى مهملين، وهمجا مضاعين، وقد قال الأفوه الأودي: وهو شاعر جاهلي:

لا يَصْلُحُ الناس فوضى لا سَرَاةَ لهم ... ولا سَراة إذا جُهَّالهُم سادوا"[79].

وذكر الماوردي أيضا في موضع آخر في كتابه (أدب الدنيا والدين) متحدثا عمَّا يصلح به حال الإنسان في الدنيا: قائلا:

"هو سلطان قاهر تتألف من رهبته الأهواء المختلفة، وتجتمع لهيبته القلوب المتفرقة، وتكف بسطوته الأيدي المتغالبة، وتمتنع من خوفه النفوس العادية؛ لأن في طباع الناس من حب المغالبة على ما آثروه والقهر لمن عاندوه، ما لا ينكفون عنه إلا بمانع قوي، ورادع ملي. وقد أفصح عن ذلك المتنبي قائلا: والظلم من شيم النفوس ... فإن تجد ذا عفة فلعلة لا يظلم"[80].

وذكر ابن خلدون أيضا كلاماً مشابهاً لكلام الماوردي واستدل بنفس بيت المتنبي الذي استدل به الماوردي فقال فيما معناه: بأن الخير والشر ركبت في طبائع البشر، والشر أقرب إلى الإنسان من الخير غالبا لغلبة الشهوة والأهواء والفتن والأطماع على الإنسان، وإن خالف هذا الأصل قلة موجودة وفقها الله لاتباع الخير دائماً، ومن أخلاق وصفات الإنسان عموما الظلم والاعتداء والعدوان على الغير، ولن يصد ذلك العدوان والظلم إلا وازع معين يصده عن ذلك الاعتداء والظلم، كالحاكم أو القانون أو الضمير أو الدين أو غير ذلك[81].

فإذاً تبين لنا مما سبق أن الإنسان إذا تُرك لأمره هكذا من غير وازع أو ضابط يضبطه؛ هَلَكَ وضر وأضر، ومن المعلوم عند الفقهاء أن رفع الضرر عن الإنسان واجب شرعاً ومجمعٌ عليه ولا خلاف في ذلك؛ وبما أن دفع هذا الضرر لا يكون إلا بإمام عادل؛ فحينئذٍ نستخلص من هذا الدليل بأن إقامة الإمامة واجبة. وهذا هو ملخص البرهان الثاني.

78- الريس، ***النظريات السياسية***، مرجع سابق، 135.

79- علي بن محمد بن محمد بن حبيب الأنصاري، الماوردي، ***الأحكام السلطانية***، (دار الحديث، القاهرة)،15.

80- علي بن محمد بن حبيب الأنصاري، الماوردي، ***أدب الدنيا والدين***، (1986م)،134.

81- ابن خلدون، ***مقدمة ابن خلدون***، مصدر سابق،136.

3ـ الموجب الثالث: تنفيذ الأوامر والواجبات الدينية:

الواجبات الدينية إما واجبات فردية أو واجبات جماعية. الواجبات الفردية مثل: العبادة، وطلب العلم، التحلي بالأخلاق الحسنة، مراقبة الله في السر والعلن وغيره من الواجبات الفردية. وقد جمعها الإمام الغزالي في: العبادة والمعرفة، وقال بأن هذين الواجبين هما اللذان يقام بهما نظام الدين، وقال بأن العبادة والمعرفة لا يتوصل إليهما إلا بصحة الأبدان، وسلامة قدر الحاجات من الملبس والمسكن والمشرب والأمن وغيره من الضرورات والحاجات، فلا يستقيم نظام الدين إلا بتوفر هذه المقومات أولا التي ينبني عليها كل شيء يعين الإنسان على العبادة وطلب العلم وتحقيق ما أمر به من ربه، وإلا من كان دائما خائفا من عدوه مستغرقا جميع أوقاته في الدفاع عن نفسه وماله وأهله، وطالبا لقوته وطعامه، فمتى يتفرغ للعلم والعبادة التي هما أساس انتظام أمر الدين؛ ولهذا يكون بعدم وجود سلطان مطاع هلاك الناس وعدم أمن الواحد منهم على نفسه وماله ودنياه فيخسر دنياه وآخرته، وهذا يتبين لنا من تاريخ الأمم، فعندما يسقط سلطان أو يموت إمام ولم يتدارك السلطة سلطان غيره؛ انتشرت الفتنة وشاع الفساد وسلب القوي من الضعيف ما يريده، وبطلت الصناعات وفسدت المزروعات وهلكت الحيوانات، ولم يتفرغ أحد للعبادة ولا للواجبات التي خلق لأجلها. ولهذا قيل: (الدين والسلطان توأمان)، وقيل أيضا:(الدين أسٌ والسلطان حارس؛ وما لا أس له فمهدوم. وما لا حارس له فضائع)[82].

يتبين لنا من كلام الإمام الغزالي هنا أنه يؤكد على أن نظام الدين لا يصلح إلا بنظام الدنيا ولا يصلح نظام الدنيا إلا بإمام عادل مطاع فهو والدين توأمان والدين كأساس البيت والسلطان كالحارس له.

ومن موجبات إقامة الإمامة أيضا: حفظ الدين من التحريف والتشويه وإدخال البدع عليه وزجر من شذ عنه أو سعى فيه بفساد، وهذا لا يكون إلا بسلطان قوي مطاع، وفي هذا يقول الماوردي: " فهذه آثار السلطان في أحوال الدنيا وما ينتظم به أمورها. ثم لما في السلطان من حراسة الدين والدنيا والذب عنهما ودفع الأهواء منه، وحراسة التبديل فيه، وزجر من شذ عنه بارتداد، أو بغى فيه بعناد، أو سعى فيه بفساد. وهذه أمور إن لم تنحسم عن الدين بسلطان

82- أبو حامد محمد بن محمد، الغزالي، ***الاقتصاد في الاعتقاد***، ط1، (دار الكتب العلمية، بيروت، 1424هـ، 2004م)،128.
وينظر: الريس، ***النظريات السياسية***، مرجع سابق، 137.

قوي ورعاية وافية أسرع فيه تبديل ذوي الأهواء، وتحريف ذوي الآراء، فليس دين زال سلطانه إلا بدلت أحكامه، وطمست أعلامه. وكان لكل زعيم فيه بدعة، ولكل عصر فيه وهاية أثر... ومن هذين الوجهين وجب إقامة إمام يكون سلطان الوقت وزعيم الأمة ليكون الدين محروسا بسلطانه، والسلطان جاريا على سنن الدين وأحكامه"[83].

أما الواجبات الاجتماعية: فهي الواجبات المفروضة من الشارع على الأمة جملة، مثل الجهاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والتعزير وأخذ الصدقات وقطع المنازعات والقضاء والإمامة في الصلوات والأعياد وغير ذلك. وهذه تسمى (بفروض الكفاية) عند الفقهاء، أي إذا فعلها البعض سقطت عن الآخرين وإذا تركها الكل أثمت الأمة جميعاً، ولا تقوم هذه الواجبات الاجتماعية بواحد أو اثنين، وإنما تقوم بتدبير وإدارة وترتيب واختيار وتنظيم، ولا يقوم بذلك إلا سلطة عامة تكون لها الأمر والإرادة والقوة على الأفراد. وهذه هي بطبيعة الحال سلطة السلطان الواجبة لتأدية هذه الواجبات الاجتماعية[84]. وفي هذا يقول الشهرستاني:" إذ لا بد لكافتهم من إمام ينفذ أحكامهم، ويقيم حدودهم، ويحفظ بيضتهم، ويحرس حوزتهم، ويعبي جيوشهم، ويقسم غنائمهم، ويتحاكمون إليه في خصوماتهم ومناكحاتهم، وينصف المظلوم وينتصف من الظالم، وينصب القضاة والولاة في كل ناحية، ويبعث الدعاة في كل طرف"[85].

إذاً نستخلص من هذا البرهان أن التكاليف الشرعية التي كلفت بها الأمة لا تقوم إلا بإقامة إمامة عادلة تعين على تحقيق هذه الواجبات التي لن يستطيع الفرد ولا الأفراد ولا الأمة بأكملها أن تقوم بأدائها من غير سلطة عامة تنظم هذه الواجبات الدينية، ومن المعلوم عند الفقهاء بأن ما يتوقف عليه الواجب فهو واجب وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، فلا ريب إذاً بأن الإمامة واجبة شرعاً. بل هي الواجب الأساس الذي تقوم عليه باقي الواجبات الأخرى.

4. الموجب الرابع: إقامة العدل وتحقيقه بين الناس:

هذا هو الدليل الأخير على وجوب إقامة السلطة والإمامة. وهو في الأصل متفرع من الأدلة السابقة، ولكنّي أفردته بدليل خاصٍ به لأنه لا يقل أهمية عن باقي الأدلة. ومن المعلوم عند المسلمين أن الحياة الدنيا لن تصلح ولن تنتظم إلا بشريعة منزلة من عند الخالق البارئ لهذا الكون بما يصلحه وبما يفسده، وهذه الشريعة هي الشريعة الإسلامية التي يعين على تطبيقها

83- الماوردي، ***أدب الدنيا والدين***، مرجع سابق، 135.

84- الريس، ***السياسية***، مرجع سابق، 139.

85- محمد بن عبد الكريم بن أحمد، الشهرستاني، ***نهاية الأقدام في علم الكلام***، ط1، (مكتبة المثن، بغداد، 1965م)،478.

وتنفيذها وتحقيق أهدافها وغاياتها إمام عادل يحكم بشرع الله، فإذا أردنا تحقيق العدل المطلق في المجتمعات فليس هناك طريقٌ لتحقيق ذلك غير التمسك بالقانون الإلهي والشرائع السماوية، فالقانون الإلهي قانونٌ أكبر وأشمل وأصح وأتقن من القوانين الوضعية التي يضعها المخلوق الضعيف الجاهل بأسرار هذا الكون وخباياه، فإذاً لا يُحْكَمُ بشرع الله وقانونه في الأرض إلا بسلطان يُنَفِّذُ ذلك الحكم، ويسوس الرعية بهذا القانون الإلهي، ويسير بالأمة على نهج النبوة وميراث الأنبياء، لكي يتحقق العدل ويسعد الناس في دنياهم وآخرتهم.

وقد عبر عن ذلك ابن خلدون في مقدمته بكلماتٍ مفيدة في بيان معنى الإمامة والخلافة، فذكر أن المُلْكَ عموما ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

"ملكٌ طبيعيٌ وهو: حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة. وملك سياسيٌ وهو: حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية، ودفع المضار. وحكم إسلامي أي (الخلافة) وهو: حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها؛ إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة، فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به"[86].

فبين ابن خلدون هنا أن الحكم الإسلامي أو الخلافة أو الإمامة هي: حمل الرعية جميعاً على ما يقتضيه الشرع من مصالح أخروية وهي الأصل والغاية، ومصالح دنيوية متعلقة بالمصالح الأخروية فالمصالح الدنيوية كلها راجعة إليها، ينظر إليها بمنظور شرعي يكون وسيلة لتحقيق المصالح الأخروية لا تنفصل عن هذا المنظور. فكل حكم ينظر لتحقيق المصالح الدنيوية فقط مجردةً عن الغاية الكبرى أي النجاة في الآخرة، لا يكون حينئذٍ حكماً محموداً بل مذموماً في الشرع؛ لأنه ينظر بغير نور الله وهذا هو الحكم السياسي المحض كما ذكره ابن خلدون. وقد ذكر ابن خلدون ذلك موضحاً هذا الأمر: بأن الخلق ليس المقصود بهم دنياهم فقط، فالدنيا فانية وآخرتها الموت والهلاك، فكلها عبث وباطل، والله يقول: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ ﴾[87]، فالمقصود من الخلق كما هو واضح من الآية الكريمة إنما هو عبادة الله والمضي على الصراط المستقيم والتمسك بالدين وتنفيذ الأوامر والنواهي وتحقيق ما خلقنا لأجله[88]. فالدنيا إذاً ليست لتحقيق الشهوات ومطالب النفس ونيل الملذات فهذه

86- ابن خلدون، ***مقدمة ابن خلدون***، مصدر سابق، 200.

87- سورة المؤمنون، آية 115.

88- المصدر السابق، 200. الريس، ***النظريات السياسية***، مرجع سابق،143

ليست هي الغايات. وبناءً على ذلك نستخلص من هذا الكلام أن حمل الرعية على الأحكام الشرعية واجب شرعاً لكي يتحقق العدل في الدنيا وتتحقق النجاة في الآخرة، ولا يحمل الرعية على ذلك إلا الأنبياء وخلفاء الأنبياء ألا وهم الولاة والسلاطين. فبهذا يتبين لنا دلالة هذا البرهان على وجوب إقامة إمام وسلطة تعين على تحقيق ذلك كله.

2.2.2. المطلب الثاني: ركائز السياسة الشرعية.

بعد ذكر موجبات السياسة الشرعية في المطلب السابق، نشرع الآن في بيان أهم الركائز والأصول التي تقوم عليها السياسة الشرعية (نظام الحكم الإسلامي).

1. تعريف الركائز:

ركائز: جمع ركيزة، وتجمع على رِكاز وركائز، والرَّكز: غرز الشيء منتصباً كالرمح، ركزت الرمح أركزه ركزاً، أي غرزته منتصبا في مركزه، والرَّكائز: ما غرز من الأشجار وركز[89].إذاً فالركائز هي الأصول التي يعتمد ويرتكز عليها في إتمام أمر ما. فالمقصود بركائز السياسة الشرعية: هي تلك الأصول والأسس التي تعتمد عليها السياسة الشرعية.

قام النظام الإسلامي في حكمه على عدة أسس عامة وركائز ثابتة، كانت هي سبب قوته وصلاحيته، كالعدل والشورى والمساواة وغير ذلك من أصول الحكم الإسلامي، وهي أسس محكمة متكاملة، فإن حصل خلل في إحداها اختل ما سواها. فهو نظام رباني متكامل. والناظر في القرآن والسنة النبوية يجد أن الشارع لم يفرض في الغالب شكلا معينا من أشكال الحكم محدداً فيه تفاصيله وجزئياته، ولو فعل لكان جامدا، لذا سلب منه سمة الجمود وجعله نظاما مرناً صالحاً لكل عصر، كذلك أيضا لم يترك الأمر على عواهنه دون ضوابط تضبطه وأصول يقوم عليها، بل حدد الشارع أصولاً ثابتةً ومبادئ عامة كلية تصلح لكل زمان ومكان، وترك تحديد الجزئيات رحمة منه بخلقه، ليحقق هذا النظام مواكبة التطورات والتغيرات التي هي من سنن الكون.

2. أقسام الملك عند ابن خلدون:

وكما ذكرت آنفا أن ابن خلدون قد عبر عن أقسام الملك في مقدمته بكلماتٍ مفيدة في بيان معنى الإمامة والخلافة، فذكر أن المُلكَ عموما ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

"ملكٌ طبيعيٌ وهو: حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة.

89- الخليل بن أحمد، الفراهيدي، ***العين***، تحقيق: مهدي المخزومي، إبراهيم السامرائي، (دار ومكتبة الهلال)، 320/5.

وملك سياسيٌ وهو: حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية، ودفع المضار.

وحكم إسلامي أي (الخلافة) وهو: حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها؛ إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة، فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به"[90].

فإن الملك الذي نتحدث عنه هنا ونبين ركائزه وخصائصه وأصوله هو نظام الحكم الإسلامي أي السياسة الشرعية التي مصدرها الشرع.

والمقصود بالسياسة الشرعية: حمل الرعية جميعاً على ما يقتضيه الشرع من مصالح أخروية وهي الأصل والغاية، ومصالح دنيوية متعلقة بالمصالح الأخروية، فالمصالح الدنيوية كلها راجعة إليها، ينظر إليها بمنظور شرعي يكون وسيلة لتحقيق المصالح الأخروية لا تنفصل عن هذا المنظور.

ولا بد من القول بأن نظام الحكم الإسلامي ليس مشابها لأي نظام آخر عرفه العالم قبل الإسلام أو بعده، إنه نظام متميز عن كل ما سواه من الأنظمة البشرية أو الدينية الأخرى، فهو نظام رباني متميز بخصائصه ومناهجه وقواعده ومصدريته ومقوماته، ويكفي أنه نظام يحكم بنور الله ومصدر قوانينه من الله.

وسأكتفي في هذا المطلب بذكر أهم ركائز السياسة الشرعية المجمع عليها عند جمهور العلماء.

1. الركيزة الأولى: السياسة الشرعية ربانية المصدر، ومقتضاها (الحكم بما أنزل الله):

أ. تعريفها:

قولهم السياسة الشرعية هذا من باب إضافة الشيء إلى مصدره، أي سياسةٌ مصدرها الشرع، وهذه أهم ركائز السياسة الشرعية بل الأصل الذي ينبني عليه باقي الأصول. ومن المعلوم أن السياسة الشرعية لن تنسب إلى الشرع إلا إذا كانت متفقة مع أدلة الشرع وأصوله ومقاصده، وعلى هذا فإن كل سياسة تصادم أدلة الشرع وأصوله ومقاصده فهي ليست من السياسات الشرعية الربانية المصدر.

ب. أثر هذه الركيزة في السياسة الشرعية:

أعظم شيءٍ يميز هذه السياسة أنها من عند الله جاءت عن طريق الوحي، فلم تخضع لاجتهادات الحكام أو شهوات الخلق بل نزل بها الوحي من عند الله عز وجل. فالسياسة الشرعية لها قانون

90- ابن خلدون، ***مقدمة ابن خلدون***، مصدر سابق، 200.

مرجعيتها الربانية، ودستورها المتمثل في المبادئ والأصول والأحكام الشرعية التي جاء بها القرآن، وبينتها السنة النبوية في كل مجالات الحياة من عقائد وعبادات ومعاملات وأخلاق وعلاقات. والمسلمون يجب عليهم الالتزام بهذا الدستور الإلهي. يقول الله تعالى: ﴿وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ عَن بَعْضِ مَا أَنزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ ۖ فَإِن تَوَلَّوْا فَاعْلَمْ أَنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ أَن يُصِيبَهُم بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ ۗ وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ لَفَاسِقُون، أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ ۚ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾[91]،ذ وقال تعالى:﴿ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ [92]، ﴿ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴾[93] ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [94].

يقول الشيخ يوسف القرضاوي في ذلك: إن الدولة عند التزامها بقانون الشريعة هذا هو الذي أعطاها الشرعية، وجعل لها حق المعاونة والطاعة من الرعية في اليسر والعسر، والمنشط والمكره، فأما إذا تركت هذا الدستور الإلاهي وحادت عنه، فهذا هو الذي يسلب منها حق الشرعية ويسقط عن الناس واجب الالتزام بطاعتها، فإنما الطاعة في المعروف، ولا طاعة لبشر في معصية الخالق[95]، وفي الحديث الصحيح ((السمع والطاعة حق على المرء المسلم فيما أحب وكره، ما لم يؤمر بمعصية، فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة))[96]، وقال أبو بكر رضي الله عنه في خطبته قائلاً: " أطيعوني ما أطعت الله فيكم، فإن عصيته فلا طاعة لي عليكم"[97]. فهذه إذاً هي الركيزة الأولى من ركائز السياسة الشرعية.

2. الركيزة الثانية: الشورى:

أ. تعريف الشورى:

وتعني سؤال أهل العلم والرأي في أمر ما واتباع رأيهم، والمشورة تقابل الانفراد والتفرد بالرأي والاستبداد، وقد ندد الله في كتابه بفرعون مصر عندما كان مستبدا ومنفردا برأيه لا يعلو رأي

91- سورة المائدة: آية 49-50.

92- سورة المائدة: آية 44.

93- سورة المائدة: آية 45.

94- سورة المائدة: آية 47.

95- يوسف القرضاوي، ***من فقه الدولة في الإسلام***، مرجع سابق، 36.

96- البخاري، ***الجامع الصحيح***، رقم: 7144، 63/9.

97- صالح بن غانم، السدلان، ***وجوب تطبيق الشريعة الإسلامية في كل عصر***، ط1، (دار بلنسية للنشر والتوزيع، الرياض، 1417هـ، 1997م)، 33.

فوق رأيه[98]، فقال الله تعالى فيه" ﴿ قَالَ فِرْعَوْنُ مَا أُرِيكُمْ إِلَّا مَا أَرَىٰ وَمَا أَهْدِيكُمْ إِلَّا سَبِيلَ الرَّشَادِ ﴾[99].

ب . أدلة على وجوب الشورى:

تستند الشورى على أدلة من الكتاب والسنة وتطبيقات الرسول والصحابة في إدارة أمورهم وولاياتهم.

1. الأدلة من القرآن الكريم:

أوجب الله الشورى على المسلمين في آيتين، ورد فيهما النص الصريح على وجوب الالتزام بالشورى.

الآية الأولى قوله تعالى:﴿ فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنتَ لَهُمْ ۖ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ ۖ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ ۖ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ ۚ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ ﴾[100].

وهذا أمر للرسول صلى الله عليه وسلم وهو أكمل الخلق عقلا، وأهداهم رأيا، فمن باب أولى تكون الأمة مأمورة بذلك من بعده وهم دونه في الدرجة.

بين الإمام الرازي في تفسير هذه الآية عدة فوائد للشورى منها:

أولا: أن مشاورة الرسول صلى الله عليه وسلم أصحابه توجب علو شأنهم ورفعة مكانهم ودرجاتهم، وذلك يقتضي محبتهم له وطاعتهم إياه في العسر واليسر.

ثانيا: أن الرسول صلى الله عليه وسلم وإن كان أكمل الناس عقلا إلا أنه بشر يصيب ويخطئ، فلا يستبعد أن يخطر في بال إنسان رأي له وجه من المصلحة أوجه مما يخطر في بال الرسول صلى الله عليه وسلم، خاصة فيما يفعل في أمور الدنيا، وقد قال صلى الله عليه وسلم في ذلك: ((إذا كان شيء من أمر دنياكم فأنتم أعلم به، فإذا كان من أمر دينكم فإلي))[101]، وقال الحسن أيضاً: ((ما تشاور قوم قط إلا هدوا لأرشد أمرهم))[102].

98- يوسف القرضاوي، ***الدولة ونظام الحكم***، مرجع سابق، 76.

99- سورة غافر، الآية 29.

100- سورة آل عمران، الآية 159.

101- أحمد بن حنبل، ***مسند الإمام أحمد***، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، ط1، (مؤسسة الرسالة، 1421هـ، 2001م)، حديث رقم: 12544، 19/20.

102- محمد بن إسماعيل، البخاري، ***الأدب المفرد***، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، ط3، (دار البشائر الإسلامية، بيروت، 1409هـ، 1989م)، 100.

ثالثاً: قال سفيان بن عيينة والحسن إنما أمر بالمشورة ليقتدي به غيره في المشاورة ويصير ذلك سنة من بعده في أمته.

رابعاً: شاورهم في الأمر لا لأنك محتاج إليهم، بل لأجل أنك حين تشاورهم اجتهد كل واحد منهم في استخراج أفضل ما عنده في تلك الواقعة، فتصير الأرواح متطابقة متوافقة على تحصيل أصلح الوجوه فيها، وتطابق الأرواح الطاهرة على شيء واحد مما يعين على حصوله، وهذا هو السر عند الاجتماع في الصلوات، والسر في أن فضل صلاة الجماعة أكبر من صلاة المنفرد.

خامساً: المشاورة لا تكون إلا فيما ليس فيه نص قاطع من كتاب وسنة، والمقصود بها هنا في الآية أي مشاورتهم في أمور الحرب ونحوه أي مما لم ينزل عليك فيه وحي[103].

أما الآية الثانية: قوله تعالى: فَمَا أُوتِيتُم مِّن شَيْءٍ فَمَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ۖ وَمَا عِندَ اللَّهِ خَيْرٌ وَأَبْقَىٰ لِلَّذِينَ آمَنُوا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ ، وَالَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ وَإِذَا مَا غَضِبُوا هُمْ يَغْفِرُونَ، وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ﴾[104].

بين الله سبحانه وتعالى في هذه الآية صفات المؤمنين الذين ينعمون بنعيم الجنة والنجاة من النار ويظفرون برضا الله. فبين بعضا من هذه الصفات وهي: التوكل على الله واجتناب الكبائر والعفو وإقام الصلاة، ومن هذه الصفات أيضا الشورى فقال تعالى: ﴿وأمرهم شورى بينهم﴾، ففي الآية بيانٌ بأن الشورى من صفات المؤمنين الذين ينجون في دنياهم وآخرتهم بالتمسك بهذه الصفات الحميدة، وبيان أن أمر الشورة مستقر في المجتمع المسلم في صغير الأمر وكبيره.

2. الأدلة من السنة:

جاءت أحاديث متنوعة على الحث على اتباع الشورى والإشادة بشأنها والتنويه بفضائلها ومن ذلك

قوله عليه الصلاة والسلام: ((لا ندم من استشار ولا خاب من استخار))[105]،

وقال أيضا: ((استعينوا على أموركم بالمشاورة))[106]،

وقال: ((ما شقي قط عبد بمشورة، وما سعد باستغناء رأي))[107]،

103- محمد بن عمر بن الحسن، فخر الدين الرازي، ***مفاتيح الغيب***، ط3، (دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1420هـ)، 410/9.

104- سورة الشورى، آية 36،38.

105- سليمان بن أحمد، أبو القاسم الطبراني، ***المعجم الصغير***، تحقيق: محمود شاكر، ط1، (المكتب الإسلامي دار عمار، بيروت، 1405هـ، 1985م)، 175/2.

106- الماوردي، ***أدب الدنيا والدين***، مصدر سابق، 303، ولم اهتد إليه في كتب السنة.

107- محمد بن أحمد القرطبي، شمس الدين القرطبي، ***الجامع لأحكام القرآن***، تحقيق: أحمد البردوني، ط2، (دار الكتب المصرية،=

وقوله صلى الله عليه وسلم: ((المستشار مؤتمن))[108]، وقوله عليه السلام: ((اثنان خير من واحد وثلاثة خير من اثنين، وأربعة خير من ثلاثة، فعليكم بالجماعة فإن الله لن يجمع أمته إلا على هدى))[109]، ومما روي عن أبي هريرة رضي الله عنه أنه قال: ((لم يكن أحد أكثر مشورة لأصحابه من رسول الله صلى الله عليه وسلم))[110]، فكل هذه الأحاديث تدل على عظم أمر الشورى وأهميتها في إدارة الأمور لا سيما إذا كانت متعلقة بأمور الأمة بأكملها.

3. الأدلة من تطبيقات الرسول والصحابة رضوان الله عليهم:

كان الرسول صلى الله عليه وسلم هو القدوة الحسنة في ذلك، فكثيرا ما نزل عن رأيه وأخذ برأي الصحابة بعد استشارتهم، فمنها استشارته صلى الله عليه وسلم الصحابة في اختيار المكان الذي ينزلون فيه يوم بدر، فأخذ برأي الحباب ابن المنذر وهي قصة معروفة[111]. وقبول رأي الأغلبية في الخروج يوم أحد فكان من العاقبة ما كان[112]. وعمله بمشورة السعدين: سعد بن معاذ وسعد بن عبادة يوم الأحزاب إذ أشاروا عليه بعدم مصالحة رؤساء غطفان[113]، إلى غير ذلك من المواقف الكثيرة التي تبين عمل الرسول والصحابة بعده بذلك المبدأ. وتواترت الروايات عن عمر رضي الله عنه حين جمع القرآن فاستشار القُرَّاء وكبار الصحابة فيما يهم أمر المسلمين كأمر الخراج، وكذلك عثمان بن عفان رضي الله عنه عند جمعه للمصحف استشار أكابر الصحابة فوافقوه الرأي، وغيره من الأمثلة الكثيرة. وهذا كله قاطع على أن نظام الحكم الإسلامي نظامٌ شوريٌ أساسه الشورى[114].

ج. حجية الشورى:

بعدما عرفنا بالأدلة القاطعة وجوب الشورى ومكانتها في السياسة الشرعية فالسؤال هنا:

ما مدى الالتزام بنتيجتها؟

=القاهرة، 1384هـ، 1964م)، 251/4. وذكر في مسند الشهاب القضاعي، محمد بن سلامة بن جعفر، القضاعي المصري، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد، ط2، (مؤسسة الرسالة، بيروت، 1407هـ، 1986م)، 6/2.

108- أبو داوود، ***سنن أبي داوود***، مصدر سابق، رقم: 5128، 333/4.

109- أحمد بن حنبل، ***مسند الإمام أحمد***، مصدر سابق، رقم: 21293، 219/35.

110- ابن تيمية، ***السياسة الشرعية***، مرجع سابق 127.

111- وهبة الزحيلي، ***الفقه الإسلامي وأدلته***، ط4، (دار الفكر، دمشق)، 6201/8.

112- المرجع السابق، 6201/8.

113- المرجع السابق، 6201/8.

114- الريس، ***النظريات السياسية***، مرجع سابق، 336.

اختلف الفقهاء حول حجية الشورى إلى فريقين: فريق قائلٌ بعدم وجوب الالتزام بنتيجتها أي قائل بـ(الندب)، وفريق قائلٌ ب(الوجوب) أي وجوب الالتزام بنتيجتها، وفيما يلي بيان رأي الفريقين:

أولا: رأي القائلين بالندب وعدم الإلزام:

ذهب البعض إلى القول بأن الشورى معلمة وليست ملزمة، مستندين بذلك على أن الحاكم أو الولي بما له من الرئاسة العامة في الدولة الإسلامية، وما عهد إليه بالبيعة فهو مسؤول عن حفظ وحراسة الدين وسياسة الدنيا به، لذا كان من حقه أن يتولى كل أعمال الدولة بتنفيذ ما يراه أصلح للرعية وكفيلا بما عاهد عليه أمته عند بيعته، فله أن يختار الرأي الذي يراه أرجح وأقوى في نظره بحيث يكون قد حقق الأمانة التي رضي بحملها ورضي الرعية أيضا بحمله إياها، وهي حراسة الدين وسياسة الدنيا به[115].

ثانياً: رأي القائلين بالوجوب:

ويرى البعض الآخر إلى وجوب الالتزام بما اقتضته الشورى، مستندين في ذلك على ما دلت عليه الأدلة من القرآن الكريم والسنة النبوية، فهي دلالات قاطعة على وجوبها، وكما هو معلوم عند أرباب الأصول بأن الواجب يقتضي لتحققه الالتزام به والقيام بما يتضمنه، وإذا كانت الأدلة القطعية دلت على ذلك بشكل صريح فتطبيق الشورى إذاً واجب. وهذا هو رأي جمهور العلماء والرأي الذي أوافقه.

وإذا قلنا بعدم الالتزام بنتيجة الشورى فإن ذلك يفقدها قيمتها وأهميتها والغاية منها، فهي ليست مجرد توصية يعمل بها أولو الأمر بل إن عدم أدائها والالتزام بها يؤدي إلى تقوية الشعور بالاستبداد والتسلط وانفراد الرأي، في حين أن الشورى تهدف إلى المشاركة والتعاون بين الراعي والرعية في الحكم بالرأي[116]. ونظام الحكم الإسلامي ينفي الاستبداد والظلم والتفرد بالرأي، والشورى هي التي تحول دون ذلك. وفي ذلك يقول عبد الرحمن الكواكبي في كتابه (طبائع الاستبداد) مبينا رذيلة الاستبداد:

"الاستبداد أعظم بلاء، يتعجل الله به الانتقام من عباده الخاملين ولا يرفعه عنهم حتى يتوبوا توبة الأنفة، نعم، الاستبداد أعظم بلاء لأنه وباء دائم بالفتن وجدب مستمر بتعطيل الأعمال،

115- يوسف القرضاوي، ***الدولة ونظام الحكم***، المرجع السابق،81.

116- المرجع السابق، 81.

وحريق متواصل بالسلب والغصب، وسيل جارف للعمران، وخوف يقطع القلوب، وظلام يعمي الأبصار، وألم لا يفتر، وصائل لا يرحم، وقصة سوء لا تنتهي"[117].

3. الركيزة الثالثة: العدل والمساواة:

أ ـ تعريف العدل: العدل مصدر، وهو نقيض الظلم مقابل للجور، وهو التسوية بين الأمرين[118]، والعدل من أسماء الله الحسنى، له العدل المطلق. وبصفة عامة هو: تنفيذ حكم الله في أرضه، فإذا تحقق العمل بالشريعة تحقق العدل الذي أمرنا به[119].

ب ـ الدليل على وجوب العدل:

أمر الله عباده بتطبيق شريعته بين الناس بالعدل، فإن العدل أساس كل ملك وأصل كل نظام فهو من إحدى قواعد الدنيا التي لا تنتظم بدونها، ولا تصلح إلا بها؛ ولذلك نجد جميع الشرائع الإلهية لا تخلو من التوصية والأمر به، والعدل نقيض الظلم، والظلم ينفر القلوب ويشتت الناس ويبعد أهل الحق، بينما العدل يجمع الشمل ويألف القلوب ويجتمع عليه أهل الحق. وقد حذر الله في كتابه، ورسوله في سنته بتحذيرات كثيرة تبين مدى سوء وشدة عقوبة الظالم، يقول الله تعالى: ﴿ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا ۚ وَإِن يَسْتَغِيثُوا يُغَاثُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ ۚ بِئْسَ الشَّرَابُ وَسَاءَتْ مُرْتَفَقًا﴾ [120].

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم محذراً من الظلم: ((اتقوا الظلم فإنه ظلمات يوم القيامة))[121]، وقال أيضا: ((من مشى مع ظالم ليعينه وهو يعلم أنه ظالم خرج من الإسلام))[122]، وغيره من الآيات والأحاديث التي تدل على عقوبة الظلم والظالمين. فالعدل هو الغاية الكبرى بل غاية الغايات من نظام الحكم الإسلامي، فالأمر بالعدل ورد صريحا في القرآن الكريم، وحثت عليه الأحاديث الشريفة، وكان الرسول عليه أفضل الصلاة والسلام وصحابته رضوان الله عليهم أجمعين أفضل قدوة يقتدى بها في إقامة العدل وتطبيق مبادئه في الحكم ونشره بين الناس والشواهد على ذلك عديدة.

117- عبد الرحمن الكواكبي، ***طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد***، (مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2012م)، 19.

118- علي بن محمد، ابن السمناني، ***روضة القضاة وطريق النجاة***، ط2، تحقيق: صلاح الدين الناهي، (دار الفرقان، عمان، 1404هـ، 1984م)، 204/1.

119- الريس، ***النظرات السياسية***، مرجع سابق، 328.

120- سورة الكهف، آية 29.

121- أخرجه الشيخان: البخاري، ***الجامع الصحيح***، رقم: 2447، 129/3. مسلم، ***صحيح مسلم***، رقم: 2578، 1996/4.

122- البخاري، ***التاريخ الكبير***، (دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد)، رقم: 2693، 250/4.

يقول الله تعالى في ذلك: ﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ ۚ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِ ۗ﴾[123]، وقال الرازي في تفسير هذه الآية: أجمع العلماء على أن من كان حاكما وجب عليه أن يحكم بالعدل[124]، واستدل بالآيات المؤيدة لهذا الإجماع كقوله تعالى: ﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْ﴾ [125]، وقوله تعالى: ﴿ وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ وقوله تعالى﴿يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ﴾[126]، وقد بين الطبري في تفسيره معنى العدل المقصود في هذه الآية بقوله: " ذلك حكم الله الذي أنزله في كتابه وبينه على لسان رسوله، لا تعدوا ذلك فتجوروا عليهم" وبين أن هذا الأمر متوجه للولاة من المسلمين[127].

ج. أثر العدل مع الأعداء والأقليات الدينية:

العدل واجب حتى مع لأعداء وهذا من أفضل ما يميز نظام الحكم الإسلامي عن غيره من النظم والقوانين الأخرى، وقد جاء النص على ذلك قاطعاً، يقول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ ۖ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا ۚ اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ ۖ وَاتَّقُوا اللَّهَ ۚ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴾[128]. إن العدل مبدأ ثابت وأساس لكل من يستظل براية الإسلام سواء كان مسلما أم غير مسلم كالذميين والمستأمنين وغيرهم ممن دخلوا في رعاية الإسلام، وفي ذلك يقول رسول الله صلى الله عليه وسلم في الحث على العدل بشكل عام: ((لا تزال هذه الأمة بخير ما إذا قالت صدقت، وإذا حكمت عدلت، وإذا استرحمت رحمت))[129]، وقوله: ((إن أحب الناس إلى الله يوم القيامة وأدناهم منه مجلسا إمام عادل، وأبغض الناس إلى الله وأبعدهم منه مجلسا إمام جائر))[130].

123- سورة النساء، آية 58.

124- الرازي، ***مفاتيح الغيب***، مرجع سابق، 110/10.

125- سورة النحل، آية 90.

126- سورة ص، آية 26.

127- محمد بن جرير، أبو جعفر الطبري، ***جامع البيان في تأويل القرآن***، ط1، تحقيق: أحمد محمد شاكر، (مؤسسة الرسالة، 1420هـ، 2000م)، 494/8.

128- سورة المائدة، آية 8.

129- سليمان بن أحمد اللخمي، أبو القاسم الطبراني، ***المعجم الأوسط***، تحقيق: طارق بن عوض الله، (دار الحرمين، القاهرة)، 243/1، إسناده ضعيف.

130- محمد بن عيسى بن الضحاك، ***سنن الترمذي***، تحقيق: أحمد محمد شاكر، ط2، (مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، 1395هـ، 1975م)، رقم:1329، 609/3.

وفي حثه على العدل بشكل خاص مع غير المسلم يقول عليه الصلاة والسلام: ((من قتل نفسا معاهدا لم يرح رائحة الجنة))[131]، وقال أيضا: ((ألا من ظلم معاهدا، أو انتقصه، أو كلفه فوق طاقته، أو أخذ منه شيئا بغير طيب نفس، فأنا حجيجه يوم القيامة))[132].

ومن أمثلة العدل في عهد الصحابة مع غير المسلمين: أنه حين دخل جيش أبي عبيدة ابن الجراح الشام وعاهد أهل حمص بالدفاع عنهم مقابل ما يدفعونه من جزية، فدفعوا المال، ثم بعد ذلك تفشى الطاعون في جيشه فلم يستطع أن يوفي بوعده وعجز عن الدفاع عنهم، فأرسل إليهم يرد لهم أموالهم، فتأثروا لهذا العدل الإسلامي، وجاهدوا مع المسلمين[133].

وغير ذلك من المواقف العديدة المعروفة في كتب السيرة والأثر والتي تبين أهمية العدل في الإسلام ورحمته بالناس. وقد كتب عمر ابن خطاب في رسالته لأبي موسى الأشعري يوصيه فيها بقوله: "سو بين الخصمين في مجلسك، وإشارتك وإقبالك حتى لا ييأس ضعيف من عدلك ولا يطمع قوي في حيفك"[134].

د. أثر العدل في الجانب الاجتماعي والاقتصادي:

لا تنحصر أهمية ركيزة العدل في جانب واحد، بل تؤثر في الجانب الاجتماعي والاقتصادي والسياسي والديني، فتأثيرها في الجانب الديني والسياسي قد بَيَّنْتُ بعضَ ما يتعلق به، أما تأثيرها في الجانب الاقتصادي والاجتماعي فهو التأثير الأكبر والأهم، وقد اعتنى بذلك الأمر الكثير من علماء السياسة وعلماء الاجتماع، كالماوردي وابن خلدون وغيرهم. فعدل الحاكم وولي الأمر في كل ما يتعلق بحقوق الرعية وأمورهم، كالحقوق المترتبة على أعمالهم من أموال وغيره، هو الذي يبعث الطمأنينة والرضا عن الحاكم من الرعية، ويحفزهم ذلك على العمل والجد والاجتهاد، فينتج عن ذلك الازدهار في الصناعات والعمران والزراعة والتجارة فينموا المجتمع وتكثر الخيرات، وبذلك تقوى المجتمعات، فبالمال والقوة والعمل تقوم المجتمعات وتنهض وتستمر. وبعكس ذلك تكون عواقب الظلم والجور على الرعية والاعتداء على حقوقهم هي السبب الأكبر في منع الناس عن مزاولة أعمالهم وركود نشاطهم، وهذا لفقدهم الثقة في تحصيل

131- البخاري، ***الجامع الصحيح***، رقم: 6914، 12/9.

132- أبو داوود، ***سنن أبي داوود***، رقم: 3052، 170/3.

133- يوسف القرضاوي، ***الدولة ونظام الحكم***، مرجع سابق، 92.

134- المرجع السابق، 92.

حقوقهم فيؤدي ذلك إلى تدهور الاقتصاد وكساد العمران وضعف الدولة. وقد بين ذلك الأمر الماوردي في كلامه عن القواعد التي بها تصلح الدنيا، قائلاً:

"فهي عدل شامل يدعو إلى الألفة، ويبعث على الطاعة، وتتعمر به البلاد، وتنمو به الأموال، ويكثر معه النسل، ويأمن به السلطان. فقد قال المرزبان لعمر حين رآه وقد نام متبذلا: عدلت فأمنت فنمت. وليس شيء أسرع في خراب الأرض ولا أفسد لضمائر الخلق من الجور؛ لأنه ليس يقف على حد ولا ينتهي إلى غاية، ولكل جزء منه قسط من الفساد حتى يستكمل"[135].

وفي ذلك أيضاً عقد ابن خلدون فصلا كاملاً في مقدمته بعنوان: (فصل في أن الظلم مؤذن بخراب العمران)، بين فيه بأن الظلم والعدوان على الرعية في أموالهم يذهب آمالهم وثقتهم في اكتسابها وتحصيلها، لما يرونه من أن مصيرها الانتهاب والسلب. وعلى قدر الظلم والاعتداء يكون انقباض الرعية عن السعي والعمل للاكتساب. وازدهار العمران ووفرة الأموال إنما تكون بالأعمال، فإذا امتنع الناس عن العمل كسدت أسواق العمران، وعمت الفوضى وانتشر الخراب[136].

هـ. المساواة ضمان أساسي لتحقيق العدالة:

دعوة الإسلام إلى تحقيق العدل والتمسك به، هي في نفس الوقت دعوة إلى المساواة بين الناس كافة، والمقصود بالمساواة في الإسلام: مساواة الجميع أمام القانون، فلا ملكا ولا وزيرا ولا غنيا فوق القانون، فلا تميز بعرق ولا بلون، بل الكل سواسيه أمامه كأسنان المشط، فلا فضل لأحد على أحد إلا بالتقوى، قال عليه الصلاة والسلام: ((أيها الناس إن ربكم واحد وأباكم واحد، كلكم لآدم وآدم من تراب، لا فضل لعربي على أعجمي ولا لأعجمي على عربي، ولا لأسود على أحمر، ولا لأحمر على أسود، إلا بالتقوى، ألا هل بلغت؟))[137]، وكما ذكرت آنفاً بأن نظام الحكم الإسلامي لا يقوم ولا يستقيم إلا بوجود الأسس جميعها: (الحكم بما أنزل الله والشورى في غير ما أنزل الله والعدل والمساواة)، فلا يتحقق واحد من هذه الأسس إلا بتحقق باقي الأسس معاً، ولا يتسم نظام الحكم بأنه حكم إسلامي إلا بتحققها جميعاً؛ لأنه لا يكون عدل بلا مساواة ولا مساواة بلا شورى وهكذا. ولذلك ساوى الإسلام بين الحاكم والمحكوم

135- الماوردي، ***أدب الدنيا والدين***، مرجع سابق، 139.

136- ابن خلدون، ***مقدمة ابن خلدون***، مرجع سابق، 294.

137- أحمد بن حنبل، ***مسند الإمام أحمد***، مصدر سابق، 38، 474.

في الحقوق العامة، واعتبر وظيفة الحاكم وظيفة تكليف لا تشريف، ووظيفة محددة لخدمة الرعية، وفي ذلك ورد عن عمر رضي الله عنه في كتابه لأبي موسى عندما أرسله إلى الكوفة: "يا أبا موسى ... إنما أنت واحد من الناس، غير أن الله جعلك أثقلهم حملا، إن من ولي أمر المسلمين يجب عليه ما يجب على العبد لسيده"[138]، ويؤصل الإسلام المساواة بين الخلق ومن ذلك أنه لا يفرق بين متماثلين ولا يجمع بين متخالفين، فتؤدي هذه المساواة إلى تكافؤ الفرص بين جميع الناس[139]، وهذا هو العدل بعينه، يقول الله تعالى: ﴿وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ﴾[140]. يتبين لنا إذاً بأن المساواة أمام القانون هي أهم مبادئ العدل وهذا هو المعنى الذي أكده أبو بكر رضي الله عنه في أول خطبة خطبها بعد بيعته بقوله: "ألا وإن أضعفكم عندي القوي، حتى آخذ الحق منه، وأقواكم عندي الضعيف حتى آخذ الحق له"[141]. واشتمل على هذا المعنى أيضا حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم مرويا عن عائشة رضي الله عنها قالت: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((إنما أهلك من كان قبلكم أنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه، وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحد، والذي نفس محمد بيده، لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها))[142]. فهذا كله يدل على المساواة بين الناس أمام القانون، القوي والضعيف، والغني والفقير، والأسود والأبيض، وهذا هو العدل الذي يأمر به الإسلام ويتميز به نظام حكمه.

وبهذا أكون قد بينت في هذا المطلب أهم الركائز التي يعتمد عليها في النظام الحكم الإسلامي. وكل ركيزة منها مرتبطة بغيرها من الركائز، فهي كالبناء المتكامل الذي إذا سقطت منه ركيزة انهدم البناء.

3.2.2. المطلب الثالث: وظائف السياسة الشرعية.

لقد ذكرت في المبحث الأول أن السياسة الشرعية تتعلق بمهام عديدة، كإدارة شؤون الأمة خارجيا وداخليا، وفق مبدأ عام هو: حفظ الدين وسياسة الدنيا به، بهدف تحقيق مصالح الرعية مع مراعاة مقاصد الشريعة، وفي هذا المطلب سيتم تفصيل هذا المجمل من وظائف

138- محمد يوسف الكاندهلوي، ***حياة الصحابة***، تحقيق: بشار عواد، ط1، (مؤسسة الرسالة، بيروت، 1420هـ، 1999م)، 368/2.

139- يوسف القرضاوي، ***الدولة ونظام الحكم***، مرجع سابق، 96.

140- سورة فصلت، آية 34.

141- النظريات السياسية، مرجع سابق، 328.

142- أخرجه الشيخان، البخاري، الجامع الصحيح، رقم: 4304، 151/5. صحيح مسلم، رقم: 1688، 1315/3.

السياسة الشرعية، ومنطلقنا في تحديد وظائف السياسة الشرعية هو تعريف الإمام الماوردي للخلافة حيث عرفها قائلا: "الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا به"[143]، فقوله: حراسة الدين وسياسة الدنيا به، تمثل الوظيفتين الكبيرتين للحكم الإسلامي تندرج تحتهما كافة المهام والوظائف التفصيلية. وبصيغة أخرى يجمل الماوردي في موضع آخر كافة المهام والوظائف المنوطة بالحاكم المسلم في عشر وظائف رئيسية وهي:

1. حفظ الدين بأصوله الثابتة، وما أجمع عليه السلف، ورعايته من تبديل فيه وتحريف، والحث على العمل به، فإن ظهر مبتدع أو خرج ذو شبهة بين له الصواب من الخطأ، وأقام عليه ما يلزمه من الحدود أو التعزيرات، لِيُحْرَسَ الدين من الخلل، وتمنع الأمة من الزلل.

2. تنفيذ الأحكام بين المتخاصمين، وإعطاء الحقوق للمستحقين، حتى يعم العدل وينعدم الظلم.

3. حماية البيضة وحراسة الأمة من عدو في الدين أو غاصب نفس أو مال، ليعم الأمن، ويتصرف الناس آمنين على أنفسهم وأموالهم.

4. إقامة الحدود من غير تقصير أو تجاوز؛ ليصان الدين عن الانتهاك ولتحفظ محارم الله تعالى، وتحفظ حقوق العباد.

5. إقامة الجيوش وتحصين الثغور وبناء قوة رادعة مانعة من ظفر الأعداء بثغرة ينتهكون فيها محارم الله، أو يسفكون فيها دماء مسلم أو معاهد.

6. جهاد من عاند الإسلام بعد دعوته حتى يسلم أو يدخل في الذمة، ليحفظ دين الله ويظهر على كل الأديان.

7. جباية الصدقات والفيء على ما أوجبه الشارع من غير خوف ولا عسف.

8. تقدير العطايا وما يتولاه من بيت المال من غير إفراط أو تفريط في عطائها وأخذها، وعمارة البلدان باعتماد مصالحها، وتهذيب سبلها ومسالكها.

9. اختيار وتولية الأمناء واستكفاء النصحاء فيما يفوض إليهم من الأعمال والمهام والأمانات، لكي تكون الأعمال بالكفاءة مضبوطة، والأمانات بالأمانة محفوظة.

10. أن يباشر الخليفة بنفسه تصفح الأحوال، ومشارفة المهام والأمور والوظائف، لينهض بالأمة ويحرس الدين، فلا يعول على من فوضهم منشغلا بشهوة أو عبادة، فقد يخون الأمين

143- الماوردي، ***الأحكام السلطانية***، مرجع سابق، 15.

ويغش[144].

ويمكن فهم موقع هذه الوظائف من الدين في ضوء ما فصله الشاطبي وأصله في الموافقات من كون حفظ مصالح الدين والدنيا هي المقصد الكلي للشرع، فمقاصد الشرع في الخلق تنقسم إلى ثلاثة أقسام: "مقاصد ضرورية، وحاجية، وتحسينية"[145]، وفي هذا يقول الشاطبي رحمه الله تعالى: "فأما الضرورية: فمعناها أنها لا بد منها في قيام مصالح الدارين، بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتهارج وفوت حياة، وفي الأخرى فوت النجاة والنعيم، والرجوع بالخسران المبين"[146]، فالمقاصد الضرورية هي التي تقوم عليها الحياة الإنسانية، فإذا اختلت فسدت حياة الإنسان في الدارين. وحصر الشاطبي رحمه الله تعالى هذه المقاصد الضرورية في خمس مقاصد كلية معروفة وهي: الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال. وحفظ هذه الضروريات في جملتها تمثل وظيفة السياسة الشرعية، ففيها حفظ الدين والدنيا معا؛ والضروريات الخمس جامعة بين الديني والدنيوي، فحفظ الدين يمثل الوظيفية الأولى التي نص عليها الماوردي (حراسة الدين)، وحفظ باقي المقاصد من نفس وعقل ونسل ومال تندرج تحت الوظيفة الثانية وهي حفظ الدنيا.

أ. جهات تحقيق هذه الوظائف:

يمكن أن نزيد الأمر وضوحا في بيان كيفية تحقيق تلك الوظائف باتخاذ مسلكين عمليين تقوم عليهما مسألة الحفظ ذكرهما الشاطبي رحمه الله تعالى وهما: مسلك إيجابي ومسلك سلبي، أو يمكن أن نقول الحفاظ على تلك المقاصد من ناحية الوجود ومن ناحية العدم.

1. حفظ الدين:

أ. حفظ الدين من جانب الوجود:

المقصود بحفظ الدين من جانب الوجود يكون بفعل ما به قيامه وثباته ورسوخه في المجتمع، والحفاظ على ما يقيم أركانه وتثبيت قواعده؛ وذلك بحفظ كلياته الكبرى الضرورية التي تراعى في تشريع الأحكام الشرعية، عبر عن ذلك الشاطبي بقوله: "والحفظ لها يكون بأمرين: أحدهما:

144- الماوردي، ***الأحكام السلطانية***، مرجع سابق، 40.

145- إبراهيم بن موسى اللخمي، أبو إسحاق الشاطبي، ***الموافقات***، تحقيق: إبراهيم رمضان، ط7، (دار المعرفة، بيروت، 1431هـ، 2010م)،324/2.

146- *المصدر السابق*،324/2.

ما يقيم أركانها ويثبت قواعدها. وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب الوجود"[147].

ويقول رحمه الله تعالى: "فأصول العبادات راجعة إلى حفظ الدين من جانب الوجود؛ كالإيمان، والنطق بالشهادتين، والصلاة، والزكاة، والصيام، والحج، وما أشبه ذلك"[148]، لذا فالغاية من إقامة العبادات والشعائر هو حفظ الدين من جانب الوجود.

فيجب على الحاكم أن يحفظ الدين بأصوله الثابتة، وحمايته من التبديل فيه والتحريف، والحث على العمل به، وذلك بنشر العلم، وإرسال الدعاة إلى البلاد لنشر الإسلام، وتشجيع العلماء وتوقيرهم وإعلاء كلمتهم بين الناس، فإن ظهر مبتدع أو خرج ذو شبهة بينوا له الصواب من الخطأ، ومن استحق الجزاء أقيم عليه ما يلزمه من الحدود أو التعزيرات، كما يجب عليه الاجتهاد في إقامة الشعائر الدينية على أكمل وجه، وتسهيل جميع السبل المساعدة على ذلك، من بناء المساجد والأمر بالمعروف وإقامة الحدود من غير تقصير أو تجاوز؛ وصد المنكرات، وجهاد من عاند الإسلام بعد دعوته حتى يسلم أو يدخل في الذمة، وجهاد المرتدين لإعلاء كلمة الدين.

كما فعل أبو بكر الصديق رضي الله عنه مع المرتدين في حروب الردة، وموقفه من الذين امتنعوا عن دفع الزكاة وفرقوا بينها وبين الصلاة، "فعن أبي هريرة، أن عمر بن الخطاب قال لأبي بكر: علام تقاتل الناس وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله، وأن محمدا رسول الله، فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها))[149]، فقال أبو بكر: والله لو منعوني عناقا – وفي رواية: عقالا – كانوا يؤدونه إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، لأقاتلنهم على منعها، إن الزكاة حق المال، والله لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة. قال عمر: فما هو إلا أن رأيت الله قد شرح صدر أبي بكر للقتال، فعرفت أنه الحق"[150].

وما فعله خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم الصديق أبو بكر رضي الله عنه مثال واضح لكيفية حفظ الدين من جانب الوجود، فحاربهم ليصان الدين عن الانتهاك ويظهر على كل الأديان ولتحفظ محارم الله تعالى وحقوق العباد، حتى قام أبو بكر رضي الله عنه حينها وقال كلمة لو وعاها ولاة الأمور وعملوا بها دائما لسادوا الدنيا جميعا، قال: "أينقص الدين وأنا

147- المصدر السابق، 324/2.

148- المصدر السابق، 325/2.

149- محمد ناصر الدين، الألباني، ***صحيح الجامع الصغير وزياداته***، (المكتب الإسلامي)، حديث رقم: 1370، 292/1.

150- إسماعيل بن عمر، ابن كثير، ***البداية والنهاية***، ط1، تحقيق: عبد الله عبد المحسن التركي، (دار هجر للطباعة والنشر، 1418هـ، 1997م)، 438/9.

حي؟! أينقص الدين وأنا حي؟! أقاتلهم وحدي حتى تنفرد سالفتي، وقام معه المسلمون"[151].

وقد أشار ابن تيمية إلى هذا المعنى في هذا النص فقال:

"إصلاح دين الخلق الذي متى فاتهم خسروا خسرانا مبينا ولم ينفعهم ما نعموا به في الدنيا وإصلاح ما لا يقوم الدين إلا به من أمر دنياهم... ولهذا كان عمر بن الخطاب يقول: إنما بعثت عمالي إليكم ليعلموكم كتاب ربكم، وسنة نبيكم. فلما تغيرت الرعية من وجه، والرعاة من وجه؛ تناقصت الأمور. فإذا اجتهد الراعي في إصلاح دينهم ودنياهم بحسب الإمكان كان من أفضل أهل زمانه، وكان من أفضل المجاهدين في سبيل الله"[152].

ب . حفظ الدين من جانب العدم:

وحفظ الدين من جانب العدم يكون بترك ما به انعدامه واختلاله ووهن جانبه، وهذا هو ما وصفه الشاطبي مكملا كلامه في أمري الحفظ بقوله: "والثاني: ما يدرأ عنها الاختلال الواقع أو المتوقع فيها، وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب العدم"[153]، ولا يكفي حفظ الدين من جانب الوجود بل لابد من النظر إلى كل ما من شأنه أن يحدث ضعفا أو هنا في قوة هذا الدين، كالمعاصي والجرائم والانحرافات التي يقع فيها المكلفون وهنا نرى كيف حمى الله تعالى جناب دينه، فوضع حدوداً وأحكاماً وقوانين وضوابط تندرج تحت ما سماه الفقهاء بباب الحدود والجنايات، فبها يتم صد وردع كل معتدي يبغي الفساد وينتهك حرمة الإسلام، وفي ذلك المعنى يقول الشاطبي رحمه الله تعالى: "والجنايات ما كان عائدا على ما تقدم بالإبطال، فشرع فيها ما يدرأ ذلك الإبطال ويتلافى تلك المصالح؛ كالقصاص والديات للنفس والحد للعقل، وتضمين قيم الأموال للنسل، والقطع والتضمين للمال، وما أشبه ذلك"[154].

يفهم من كلام الشاطبي هنا أن الحفاظ على الدين من جانب العدم يكون بإبطال كل فعل يترتب عليه خلل ومفسدة للدين، فواجب على الحاكم الحفاظ على الدين من جانب العدم بمنع ودرء كل مفسدة وضرر يمكن أن تمس الدين، كالردة التي توحي للناس وهن شأن الإسلام، أو أن المرتد اطلع على شيء استدعى ردته، ومنعا لذلك شرع الله تعالى حد الردة، حفظا لقوة

151- محمد بن عبد الله العمري، ولي الدين التبريزي، ***مشكاة المصابيح***، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، ط3، (المكتب الإسلامي، بيروت،1985م)، 1700/3.

152- ابن تيمية، ***السياسة الشرعية***، مرجع سابق، 22.

153- االشاطبي، ***الموافقات***، مصدر سابق، 324/2.

154- المصدر السابق، 326/2.

الدين ومهابته. وأوجب الإسلام إحياء فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ونشر الدعاة والعلماء للرد على أهل البدع ومقاومة الأفكار الضارة حفظا له من التحريف، كما أوجب تجهيز الجيوش بالعدة والعتاد لحفظ الثغور ومجاهدة الأعداء حتى لا يفتن المسلمون في دينهم، أو تذهب ديارهم ومقدراتهم.

2. حراسة الدنيا بالدين

وحراسة الدنيا تعني حفظها، وهذا الحفظ يكون كذلك من جانبي الوجود والعدم:

ولابد هنا من التنبيه على أمرين:

الأول: هو أن حفظ الدنيا حفظاً تاماً لا يتحقق إلا بسياسة الدنيا بالدين كما بين الماوردي في تعريفه للخلافة.

الثاني: أن حفظ الدنيا يكون بحفظ بقية الضرورات الخمس وهي: "حفظ النفس والعقل والنسل والمال"، فهذه المفردات مكونة لمعنى حفظ الدنيا، وهي مقاصد كلية تندرج كما بينت تحت الوظيفة الثانية الكبرى من وظائف الخليفة وهي: سياسة الدنيا بالدين.

والمقصود بحفظ الدنيا هو فعل كل ما يترتب عليه تحقيق مصالح الرعية في هذه الضرورات المذكورة، واستقامة أمورهم من غير حصول ضرر أو خلل يترتب عليه فساد تلك المصالح. وحفظ هذه المقاصد الضرورية يكون كذلك من (جانب الوجود) يكون بفعل ما به قيامها وثباتها واستمراريتها في المجتمع. وحفظها من (جانب العدم) يكون بترك ومنع ما به يحصل اختلال هذه الضرورات الأربعة. ولا يكون إلا بتطبيق كامل وصحيح لشريعة الله في الأرض لأنها هي القانون الأشمل والدستور الأكمل الذي به تحفظ تلك المقاصد جميعا. ولكي يتضح الأمر سأمثل على حفظ كل مقصد من تلك المقاصد بحكم من أحكام الله التي تقتضي وتهدف إلى حفظ تلك المقاصد من جانب الوجود ومن جانب العدم.

أ. حفظ النفس:

1ـ **حفظ النفس من جانب الوجود:** يجب على الإمام حفظ النفس بفعل كل ما يحقق لها استمرارية العيش والوجود من مصالح ضرورية وحاجية وتحسينية؛ وذلك بتوفير المأكولات والمشروبات والمسكونات والصناعات وغير ذلك من الضروريات التي بدونها تهلك الأنفس.

وهي الضرورات التي ذكرها الله تعالى في قصة آدم عليه السلام في قوله:﴿ إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَى﴾[155]. وتنفيذ تلك الوظائف لا بد أن تكون وفق الشرع لكي يتحقق المطلوب منها بالشكل الصحيح، وهذا لا يقوم به إلا الإمام لما يتمتع به من سلطة وقوة.

ومثال ذلك من أحكام الشرع: حفظ الله تعالى النفس البشرية قبل إيجادها وذلك بتحديد المسؤولية قبل وجود الإنسان نطفة في رحم أمه، فوضع الله أحكاما تكفل للإنسان استمراريته ورعايته وحفظه من الأخطار والأضرار قبل وجوده وبعد وجوده؛ فشرع عقد النكاح وحرم الزنى؛ لكي يلتزم الآباء بمقتضى هذا العقد وهو القيام على شؤون الأولاد من رعاية وتربية ونفقة، ولولا ذلك العقد لما تحمل الآباء تلك المسؤولية الكبيرة لعدم وثوق الآباء بنسبة الأبناء إليهم. وغير ذلك من الأحكام كوجوب النفقة على الزوجة الحامل حتى تضع ولو طلقت، فقال تعالى: ﴿وَإِن كُنَّ أُولَاتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّىٰ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾[156]. فيجب على الإمام حينئذ أن يقوم بتهيئة كل العوامل المساعدة على تنفيذ تلك الأحكام التي مقصدها حفظ النفس.

2ـ حفظ النفس من جانب العدم: يجب على الإمام أن يمنع كل فعل يترتب عليه ضرر أو خلل يمس النفس البشرية، وذلك بتنفيذ الأحكام التي مقصدها حفظ النفس كإقامة الحدود والتعزيرات على من يستحق.

ومثال ذلك من أحكام الشرع: تنفيذ حد القصاص بقتل من قتل نفسا بريئة بغير ذنب عمدا، وإن كان عن غير عمد فتؤخذ الدية منه، كذلك القصاص في الأطراف فالعين بالعين والسن بالسن. كذلك أمر الله تعالى بعدم إلقاء النفس البشرية إلى التهلكة ومنع إيذائها وإلحاق الضرر بها، قال تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾[157]، وقال عليه الصلاة والسلام: ((لا ضرر ولا ضرار))[158]، وقال أيضا: ((من قتل نفسه بحديدة فحديدته في يده يتوجأ بها في بطنه في نار جهنم خالدا مخلدا فيها أبدا، ومن شرب سما فقتل نفسه فهو يتحساه في نار جهنم خالدا مخلدا فيها أبدا، ومن تردى من جبل فقتل نفسه فهو يتردى في نار جهنم خالدا

155- سورة طه، آية 118.

156- سورة الطلاق: آية 6.

157- سورة البقرة، آية 195.

158- محمد بن يزيد القزويني، ابن ماجه، ***سنن ابن ماجه***، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (دار إحياء الكتب العربية)، رقم:2341، 784/2.

مخلدا فيها أبدا))[159]. وغير ذلك من الأحكام الكثيرة التي تأمر بالحفاظ على النفس وتحث على رعايتها وتحقيق مصالحها من غير إلحاق أي ضرر بها.

ب . حفظ العقل:

1ـ حفظ العقل من جانب الوجود:

يجب على الإمام أن يسعى في حفظ عقول رعيته من كل ما يفسدها ويضر بها، وأن يهيئ كل السبل المساعدة على حفظها، كنشر العلم والحث على تعلمه، ومحاربة الجهل بإقامة المؤسسات التعليمية، وتدريس المناهج السليمة القويمة وغير ذلك من الأسباب التي تساعد على حفظ العقل وذلك لا يكون إلا بتنفيذ الأحكام الشرعية التي تتعلق بحفظ العقل.

ومثال ذلك من أحكام الشرع: تكريم الله تعالى للعلم والعلماء والحث على التعلم والتفقه في الدين، بل فضل الله العلماء بأن خصهم بالخشية منه سبحانه وتعالى فقال: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ [160]. وقوله تعالى: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾[161]، وغير ذلك من الآيات الدالة على فضل العلم والعلماء. وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "طلب العلم فريضة على كل مسلم"[162]، وقيل أيضا: "فضل العلم أحب إلى الله من فضل العبادة"[163]، وغير ذلك من الأحاديث الدالة على فضل العلم وذم الجهل، فهذا كله مندرج تحت مقصد حفظ العقل؛ فواجب على الحاكم إذا أن يوفر تلك الأسباب المعينة على حفظ العقل من جانب الوجود.

2ـ حفظ العقل من جانب العدم: تحريم المسكرات كالخمر، فقد حرم الله الخمر لتغطيتها للعقل ولما تسببه من ضرر مترتب على شربها، فبين عقوبة شاربها في الآخرة، فلعنها الله ولعن شاربها، كما يروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((لعَنَ اللَّهُ الْخَمْرَ وَشَارِبَهَا وَسَاقِيَهَا وَبَائِعَهَا وَمُبْتَاعَهَا وَعَاصِرَهَا وَمُعْتَصِرَهَا وَحَامِلَهَا وَالْمَحْمُولَةَ إِلَيْه))[164]، وقال الغزالي: "حرم الشرع شرب الخمر لأنه يزيل العقل، وبقاء العقل مقصود للشرع، لأنه آلة الفهم، وحامل الأمانة ومحمل الخطاب والتكليف، فالعقل ملاك أمور الدين والدنيا فبقاؤه مقصود، وتقويته

159- أخرجه الشيخان: البخاري، ***الجامع الصحيح***، رقم: 5778، 139/7. مسلم، ***صحيح مسلم***، رقم: 109، 103/1.

160- سورة فاطر: آية 28.

161- سورة الزمر: آية 9.

162- ابن ماجه، ***سنن ابن ماجه***، رقم: 224، 81/1.

163- أحمد ابن حنبل، ***الزهد***، ط1، (دار الكتب العلمية، بيروت، 1420هـ، 1999م)، 194.

164- أبو داوود، ***سنن أبي داوود***، رقم: 3674، 326/3. الترمذي، ***سنن الترمذي***، رقم: 1295، 581/3.

مفسدة"[165]، وبناء على ذلك الحكم الشرعي وجب على الإمام أن يقوم بمنعها ومعاقبة شاربها وبائعها، وذلك ينطبق على باقي الأحكام التي مقصدها حفظ العقل.

ج. حفظ النسل:

1ـ حفظ النسل من جانب الوجود: يجب على الإمام كذلك حفظ النسل وفعل كل ما يساعد على استمراريته وبقائه، ومثال ذلك من الشرع: عقد النكاح أو الزواج، فالزواج سنة الله في عباده من بدء الخليقة وذلك لما فيه من مصالح الدين والدنيا، ومقصد الزواج الأصلي هو المحافظة على استمرارية النسل ومنعه من الانقطاع، قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَ ٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَآءً ﴾[166]، وقد شرع الله تعالى النكاح لأن فيه حفظ الدين والعقل والنفس والنسل معا، فهو كمال للدين، وجمع للعقل، وحفظ للنفس والنسل، ويترتب على الزواج المستقيم أمور عظيمة تعين على إصلاح المجتمعات، كبناء اللبنة الرئيسية التي يقوم عليها باقي البناء وهي الأسرة فبتكوين الأسر وتكثير النسل وتربية الأفراد تقوى المجتمعات. بيد أن الأسرة إذا بنيت على التقوى والصلاح فهذا يكون سببا في ازدهار الأمة وقيامها وقوتها؛ ذلك لما تقوم به تلك الأسر الصالحة من تربية للأبناء تربية صالحة وإنشاء للأجيال نشأة منبعها الإسلام. قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((تزوجوا الودود الولود فإني مكاثر بكم الأمم))[167]. فيجب على الإمام أن يقوم بتوفير كل ما به يحفظ النسل ويوجد ويستمر.

2ـ حفظ النسل من جانب العدم: يجب على الإمام إذا سهل طريقا لجلب مصلحة، لا بد له من منع كل الطرق المخلة بذلك الطريق، حتى يحفظ تلك المصلحة المقصودة وتتم على أكمل وجه، وقد مثلت على جانب حفظ النسل من جانب الوجود بعقد الزواج الذي جعله الشارع سببا لاستمرارية النسل، فإذن لا بد من إغلاق جميع الطرق التي تناقض ذلك السبب، ولذلك نجد الشارع الحكيم حرم الزنى تحريما مؤبدا وأوعد عليه بالعقوبات الأليمة في الآخرة، وجعل له أشد العقوبات في الدنيا بالجلد والرجم والتغريب والفضيحة. والمقصود الأصلي من تحريم الزنا هو المحافظة على النسل من كل ما يخل بوجوده أو يمنع من استمراريته. قال تعلى:

165- محمد بن محمد الغزالي، أبو حامد الغزالي، ***شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل***، ط1، تحقيق: محمد الكبيسي، (مطبعة الإرشاد، بغداد، 1390هـ، 1971م)، 160.

166- سورة النساء، آية1.

167- أبو داوود، ***سنن أبي داوود***، مرجع سابق، رقم: 2050، 220/2.

﴿وَلَا تَقْرَبُواْ ٱلزِّنَىٰٓ إِنَّهُۥ كَانَ فَٰحِشَةً وَسَآءَ سَبِيلًا﴾[168]، وفي بيان العقوبة عليه قال تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِاْئَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِى دِينِ ٱللَّهِ﴾[169]، فحينئذ يجب على الحاكم حفظ النسل بتطبيق تلك الحدود والزواجر التي تحافظ عليه من الإخلال به أو انعدامه.

د . حفظ المال:

1ـ حفظ المال من جانب الوجود: يجب على الإمام كذلك حفظ مقصد الشارع في الأموال، فمما لا شك فيه أن المال ضرورة كبرى من ضروريات الحياة لا غنى للبشر عنها، في طعامهم وملبسهم ومشربهم ومسكنهم، فبه تقوم حاجاتهم الضرورية والحاجية والتحسينية، وقد أمرنا الشارع بحفظ تلك الأموال من الإهدار والتبذير والإتلاف ووضعها في غير ما خلقت له، فقال تعالى: ﴿وَلَا تُؤْتُواْ ٱلسُّفَهَآءَ أَمْوَٰلَكُمُ ٱلَّتِى جَعَلَ ٱللَّهُ لَكُمْ قِيَٰمًا﴾[170]، وقال تعالى: ﴿وَلَا تُبَذِّرْ تَبْذِيرًا﴾[171]، وقال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ إِذَآ أَنفَقُواْ لَمْ يُسْرِفُواْ وَلَمْ يَقْتُرُواْ وَكَانَ بَيْنَ ذَٰلِكَ قَوَامًاوَٱلَّذِينَ إِذَآ أَنفَقُواْ لَمْ يُسْرِفُواْ وَلَمْ يَقْتُرُواْ وَكَانَ بَيْنَ ذَٰلِكَ قَوَامًا﴾[172]. ومن أجل الحفاظ عليها شرع الشارع أحكاما وعقودا تبين لنا كيفية المحافظة عليها كالمكاتبة والمراهنة والإشهاد وغير ذلك من العقود وما يسمى في الفقه بأحكام البيوع؛ فلذلك وجب على الحاكم أن يقوم بتطبيق أحكام الله تعالى التي مقصدها الحفاظ على الأموال، وإيجاد العوامل التي تعين على ذلك المقصد كإيجاد طرق حديثة لتنمية الاقتصاد والتجارة وغير ذلك.

2ـ حفظ المال من جانب العدم: يجب على الإمام كذلك حفظ المال من جانب العدم وذلك بمنع كل ما به يحصل خلل أو ضرر في الأموال، ولا يكون ذلك إلا بإقامة حدود الله تعالى، فالله حرم أكل أموال الناس بالباطل، فقال تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ﴾[173]، وقال عليه الصلاة والسلام: ((كل المسلم على المسلم حرام دمه، وماله، وعرضه))[174]، كذلك أعطى الشرع للإنسان حق الدفاع عن أمواله من الاعتداء والظلم،

168- سورة النساء: آية 32.

169- سورة النور: آية 2.

170- سورة النساء: آية 5.

171- سورة الاسراء: آية 26.

172- سورة الفرقان: آية 67.

173- سورة البقرة: آية 188.

174- مسلم، ***صحيح مسلم***، مرجع سابق، رقم:2564، 1986/4.

وفي ذلك روي عن النبي صلى الله عليه وسلم: ((أنه: جاءه رجل فقال يا رسول الله أرأيت إن جاء رجل يريد أخذ مالي. قال: فلا تعطه مالك. قال: أرأيت إن قاتلني. قال: قاتله. قال: أرأيت إن قتلني. قال: فأنت شهيد. قال: أرأيت إن قتلته. قال: هو في النار))[175]. يتبين من تلك الأحاديث وغيرها من الأحاديث الكثيرة التي تأمر بالحفاظ على الأموال والنهي عن الظلم وأكل الأموال بالباطل أن حفظ الأموال من المقاصد الضرورية التي يأمر بحفظها الشارع. ولهذا وجب على الحاكم أن يحفظ ذلك المقصد بتطبيق كل ما يعين على ذلك من إقامة للحدود كحد السرقة وقطع الطريق وإلى منع المحرمات كالربا والميسر وغير ذلك.

وخلاصة القول في هذا المطلب:

إن السلطة السياسية لها الأهمية الكبرى في حفظ تلك المقاصد من جانب الوجود ومن جانب العدم، وحفظ مقاصد الشارع في خلقه، وتحقيق شريعته التي تكفل صلاح الأمة والأفراد، وهذا كله لما تمتلكه من سلطة مختارة من المجتمع تمكنها من القيام بما ذكرناه سواء كان من جانب الوجود وذلك بتثبيت قواعد ذلك الدين وإقامته، أو من جانب العدم وذلك بالردع وإقامة الحدود والتعزيرات على كل من يخل بتلك المقاصد الكلية الضرورية. فالسلطة السياسية لها الكلمة العليا في صلاح المجتمعات أو فسادها، ووظيفتها هي جلب المصالح ودرء المفاسد عن ذلك الدين العظيم.

175- المرجع السابق، رقم: 140، 124/1.

3.الفصل الثالث: الأحكام الفقهية بين الراجح والمرجوح.

1.3. المبحث الأول: الراجح والمرجوح في الفقه الإسلامي.

في هذا المبحث تعريف للقول الراجح والمرجوح، وبيان لأقسام القول المرجوح، وحكم العمل بكل قسم، وبيان حكم العمل بالقول الراجح. ومن المفيد بدايةً أن أبين أهمية الترجيح ومدى الحاجة إليه. فمن المعلوم شمول الشريعة لكل الحوادث والتصرفات، وأنها لم تنص على حكم كل الوقائع بطريقة واحدة، حيث فَصَّلَتْ فيما يحتاج إلى تفصيل كأصول العقيدة والعبادات وأسس المعاملات والعقوبات المقدرة، تلك الأمور التي لا تتغير بتغير الزمان والمكان والعرف، أما ما هو قابل للخلاف فوضعت مبادئه الأساسية وقواعده الكلية وأصوله الثابتة، وتركت التفصيلات فيه للمجتهدين؛ وهذا من رحمة الله بخلقه ومن إعجاز تشريعه، لتناسب تشريعاته الزمان والمكان.

ولما كانت بعض أحكام الشريعة تبدو متعارضة أحيانا، الأمر الذي يتعذر معه العمل في نفس الحالة بالراجح والمرجوح معا، كان اللجوء إلى الترجيح أمرا معقولا ومطلوبا.

ومن هنا كان الاجتهاد أمرا ضروريا، ومطلبا مهما في بقاء هذه الشريعة وخلودها، وسر من أسرار مرونة الفقه الإسلامي. ومن ضمن مسائل الاجتهاد مسألة الترجيح بين الأدلة، إذ يعد هذا الباب من أهم أبواب الاجتهاد التي يُحتاج إليها؛ فبه تنكشف الأدلة والأحكام الصحيحة من غير الصحيحة، والراجحة من المرجوحة، والقوية من الشاذة، كذلك من أهميته أيضا إرشاد المكلفين إلى الحكم الشرعي الصحيح بناء على الدليل لا على الرأي والتشهي، ولو انعدم الاجتهاد والمجتهدون انعدم الترجيح بين الأدلة، وتوقف معالجة المسائل والنوازل الجديدة، وسار المكلف مستندا على رأيه وهواه، لفقده من يوجهه في معرفة الأحكام؛ ومن هنا كانت أهمية هذا الباب.

1.1.3. المطلب الأول: تعريف القول الراجح وحكم العمل به في النظر الأصولي.

أولا: تعريف الراجح:

لغة: الراء والجيم والحاء أصل واحد، يدل على رزانة وزيادة، وهو اسم فاعل من رجح، يقال رجح الشيء، إذا رزن، وهو من الرجحان[176]، رجح الميزانُ يَرْجَحُ ويَرْجُحُ ويَرْجِحُ رجوحًا

176- أحمد ابن فارس، ***معجم مقاييس اللغة***، مرجع سابق، 489/2.

ورجحانا ورَجَحَاناً، ويقال: زن وأرجح، وأعط راجحا، وأرجح الميزان أثقله حتى مال فهو الميلان، والراجح: الوازن ومن المجاز: رجَّحَ أحد قوليه على الآخر[177]. وهذا المعنى هو المقصود في هذا البحث أي أن الراجح هو: ميل وقوة وغلبة وزيادة الموزون وثقل في أحد القولين على الآخر لأسباب جعلته راجحا. أو زيادة أحد الموزونين المتقابلين على وجه لا تقوم به المماثلة.

ـ اصطلاحا: هو:"كل قول يظهر بمزيد مزية لدى الفقيه"[178]، وَعُرِّفَ الرجحان بأنه: "صفة قائمة بالدليل ومضافة إليه، وهي كون الظن المستفاد من دليل أقوى من غيره. كالمستفاد من قياس العلة، أقوى من المستفاد من قياس الشبه. والرجحان صفة الدليل، وليس بفعل المرجح، ولذلك يقال: رجح الدليل رجحانا، فهو راجح"[179].

وعليه فإن الراجح هو: كل قول ظهرت فيه قوة ومزية عن معارضه جعلته راجحا، وسببا للأخذ والعمل به دون غيره.

ثانيا: حكم العمل بالقول الراجح في النظر الأصولي:

قبل أن أذكر رأي أهل العلم في حكم العمل بالقول الراجح، أبدأ الكلام هنا بكلام الشاطبي رحمه الله تعالى بقوله:

" المفتي البالغ ذروة الدرجة هو الذي يحمل الناس على المعهود الوسط فيما يليق بالجمهور؛ فلا يذهب بهم مذهب الشدة، ولا يميل بهم إلى طرف الانحلال، والدليل على صحة هذا أنه الصراط المستقيم الذي جاءت به الشريعة؛ فإن مقصد الشارع من المكلف الحمل على التوسط من غير إفراط ولا تفريط، فإذا خرج عن ذلك في المستفتين خرج عن قصد الشارع، ولذلك كان ما خرج عن المذهب الوسط مذموما عند العلماء الراسخين".[180]

يتبين لنا من كلام الشاطبي هنا أنه يجب مراعاة التوسط في الفتيا من غير إفراط ولا تفريط وأن هذا التوسط هو طريق الصراط المستقيم الذي جاءت به الشريعة.

ولكن ما هو الطريق الموصل إلى الصراط المستقيم البعيد عن الإفراط والتفريط القريب من الاعتدال والتوسط؟

177- الزَّبيدي، ***تاج العروس من جواهر القاموس***، مرجع سابق، 383/6.

178- عاصم بن عبد الله المطاوع، ***العدول عن القول الراجح في الفتيا والقضاء***، مرجع سابق، 37.

179- قطب مصطفى سانو، ***معجم مصطلحات أصول الفقه***، مرجع سابق، 216.

180- الشاطبي، ***الموافقات***، مرجع سابق، 608/4.

الجواب: لا يتوصل إلى هذا الطريق إلا بنظر المفتي والفقيه في أدلة المسائل الخلافية، واختيار القول الراجح بناء على الضوابط والشروط الصحيحة الموضوعة للترجيح، لأنه يحرم الحكم والفتيا بقول أو حكم في المسائل الخلافية من غير ترجيح ونظر بين الأدلة، وقد نقل الشاطبي وغيره عن الأئمة الإجماع على وجوب الترجيح والقطع به؛ قال الشاطبي: "اتفق الأصوليون على إثبات الترجيح بين الأدلة المتعارضة إذا لم يمكن الجمع، وأنه لا يصح إعمال أحد دليلين متعارضين جزما من غير نظر في ترجيحه على الآخر"[181].

فقد اتفق العلماء على أن الأصل هو الأخذ بالراجح من الأقوال وترك المرجوح منها؛ وهذا في حالة القدرة على العمل بالراجح؛ لأن الراجح لا يكون راجحا إلا بدليل يقويه ويجعله أولى بالأخذ به دون المرجوح، والمجتهد لا يفتي إلا بناء على دليل، فإذا ترجح لديه أحد الدليلين وجب عليه الأخذ بالراجح وترك المرجوح، وإذا تعارض عنده دليلان ولم يتمكن من الجمع بينهما، عمل بالراجح منهما، وقد ذكر هذا الاتفاق أكثر العلماء.

وأذكر هنا بعضا من أقوال الأصوليون في وجوب العمل بالقول الراجح ما يلي:

1. قال الآمدي: ما علم ونقل إلينا من إجماع الأمة من صحابةٍ وسلفٍ في النوازل والوقائع المختلفة يدل على وجوب تقديم الراجح والعمل به من الظنيين[182].

2. قال الزركشي: إذا تحقق الترجيح وجب العمل بالراجح وإهمال الآخر، لإجماع الصحابة على العمل بما ترجح عندهم من الأخبار[183].

2. قال القرافي: العمل بالراجح واجب إجماعا. وذكر أيضا: مناسبة العقل تقتضي تقديم الراجح[184].

وما أحسن ما ذكره بن مزين عن عيسى بن دينار عن ابن القاسم عن مالك أنه قال: "ليس كل ما قال رجل قولا وإن كان له فضل يتبع عليه؛ لقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَسۡتَمِعُونَ ٱلۡقَوۡلَ

181- المصدر السابق، 4/ 491.

182- علي بن أبي علي بن محمد الثعلبي، الآمدي، ***الإحكام في أصول الأحكام***، تحقيق: عبد الرازق عفيفي، (المكتب الإسلامي، بيروت)، 239/4. بتصرف يسير.

183- بدر الدين محمد بن بهادر الزركشي، ***البحر المحيط في أصول الفقه***، ط1، (دار الكتبي، 1414هـ، 1994م)، 145/8.

184- أحمد بن إدريس، شهاب الدين القرافي، ***نفائس الأصول في شرح المحصول***، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، ط1، (مكتبة نزار مصطفى الباز، 1416هـ، 1995م)، 3654/8.

فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ﴾[185]، ومعنى كلام مالك هنا أنه ليس كل قول صدر من عالم فاضل يعتبر ويعتد به، بل إنما يعتبر قوله إذا كان له حظ من النظر، ويرحم الله القائل:

وليس كل خلاف جاء معتبرا إلا خلافاً له حظ من النظر"[186]

فالمتقرر عند الفقهاء والأصوليين وجوب العمل بالقول الراجح عند التعارض بين الأدلة في حالة الاختيار، وجواز العمل بغيره من الضعيف والمرجوح في حالة الاضطرار وعند انعدام المقتضيات التي تقتضي العدول عنه إلى القول المرجوح، وهذه المقتضيات هي ما سَيبيّنهُ الباحث في المبحث الثاني من هذا الفصل.

2.1.3. المطلب الثاني: تعريف القول المرجوح وبيان أقسامه وحكم العمل به في النظر الأصولي.

1. أولا: تعريف المرجوح لغة: هو نقيض الراجح، اسم مفعول من رجح الشيء يرجِح ويرجُحُ ويرجَحُ، رجوحا ورجحانا. ورجح بمعنى ثقل ومال، ورجح عقله أي اكتمل، ورجح الرأي أي غلب على غيره[187]، والذي يفهم من تعريف الراجح أن المرجوح هو: ما خف وزنه وضعف بالنسبة لمعارضه.

ـ اصطلاحا: يتبين لنا تعريف المرجوح من خلال تعريف الأصوليون للقول الراجح، وقد بينت ذلك في المطلب السابق، وبناء على ما تبين؛ فإن القول المرجوح هو: ما كان دليله أضعف من معارضه المقابل له. ويمكن أن يقال بأنه: ما ضعف دليله من الأقوال أو ما انفرد به صاحبه وخالف الجمهور فيه؛ وهذا عكس القول الراجح؛ لأن تعريف الراجح كما ذكرت بأنه: ما ميز بصفة قائمة فيه تقويه على غيره من الأدلة.

لكن ينبغي التفريق بين القول المرجوح والقول الشاذ الضعيف شديد الضعف، والذي يعرفونه بأنه: "مخالفة الفقيه الحق والصواب، وهو الصريح من نصوص الكتاب والسنة والإجماع"[188].

أما القول المرجوح فهو أخذٌ بدليل، لكن مدرك هذا الدليل ضعيف[189]؛

185- الزمر،18.

186- محمد بن قاسم القادري الفاسي، ***رفع العتاب والملام عمن قال العمل بالضعيف اختيارا حرام***، تحقيق: محمد معتصم بالله البغدادي، ط1، (دار الكتاب العربي، بيروت، 1406هـ، 1985م)، 27.

187- انظر ***لسان العرب، والقاموس المحيط***، 489/2.

188- محمد خالد منصور، بحث بعنوان: ***العمل بالقول الشاذ وأثره في اضطراب الأحكام الفقهية***، (مجلة دراسات، علوم الشريعة والقانون، المجلد 35، العدد 1،2008م)، 36.

189- فراس عبد الحميد الشايب، ***أثر المصلحة في اختيار المجتهد القول المرجوح وترك الراجح في الفقه الإسلامي***، (المجلة الأردنية=

فلا يعد العمل بالقول المرجوح أخذا بالقول الشاذ؛ لأن القول المرجوح أخذ بدليل، لكن مدرك هذا الدليل ضعيف بخلاف الشاذ، وسيتبين لنا أقسام القول المرجوح فيما يلي من هذا المطلب.

وعليه فإن تعريف المرجوح عموما كما تبين للباحث: هو ما ضعف دليله، ولم يخالف نصا من الكتاب والسنة، أو كل قول سَلِم في نفسه ووجد ما هو أقوى منه، فصار مرجوحا لقوة معارضه وإن كان له قوة في نفسه، وكذلك يطلق مصطلح المرجوح على الضعيف في نفسه لكونه مخالفا لمقتضى الكتاب والسنة. وسأبين الفرق بينهما بعد ذلك.

2. ثانيا: أقسام القول المرجوح:

إذا استقرأنا كلام الفقهاء والأصوليين، نجد أنهم قسموا القول المرجوح إلى قسمين، أحدهما مقبول والآخر مردود.

قال محمد بن القاسم القادري الفاسي:

" أن ما يقابل الراجح يسمى بالضعيف؛ فالضعيف هو مالم يقو دليله، بأن يكون عارضه طريقٌ أو قولٌ أقوى منه فيكون ضعفه ضعفاً نسبيًا، أي هو ضعيف بالنسبة لمقابله الأقوى منه، حتى وإن كان له قوة في نفسه. أما إن كان مخالفاً للإجماع أو النص أو القواعد أو القياس الجلي، فحينئذٍ يكون ضعيفا في نفسه وهذا هو القسم الثاني من الضعيف ويسمى بالضعيف المدرك"(190).

يتبين لنا من كلامه رحمه الله أن القول المرجوح هو القول الضعيف وهو المقابل للراجح أي القول الذي لم يقو دليله. والضعيف في كلامه– رحمه الله–إما أن يكون ضعيفاً نسبياً أو ضعيفاً مدركاً.

ـ فالضعيف النسبي: هو ما كان معارضه أقوى منه فيكون ضعفه ضعفا نسبيًا بالنسبة للمعارض، فهو ضعيف بالنسبة للمعارض لا لضعفه في نفسه، فهو عكس الضعيف المدرك.

ـ أما الضعيف المدرك: فهو القول الذي خالف الإجماع أو القواعد أو النص أو القياس الجلي، فيكون حينئذ ضعيفا في نفسه لا بالنسبة إلى غيره.

=للدراسات الإسلامية، مجلد 14، 1439هـ، 2018م)، 29.

190- محمد بن قاسم القادري الفاسي، ***رفع العتاب والملام عمن قال العمل بالضعيف اختيارا حرام***، مرجع سابق، 20.

وقد ذكر القرافي في الإحكام في إجابته على السؤال السابع عشر، في حكم من قال بالضعيف المدرك وحَكم به، أجاب قائلا:

"المدرك المختلف فيه قسمان: تارة يكون في غاية الضعف، فهذا ينقض قضاء القاضي إذا حكم به، لأنه لا يصلح أن يكون معارضا للقواعد الشرعية، فيكون هذا الحكم على خلاف القواعد، وما كان على خلاف القواعد الشرعية من غير معارض يقدم عليها نُقِضَ إجماعا. وإن كان المدرك متقاربا مع ما يعارضه في الشريعة: فهاهنا خلافان أحدهما في المدرك، والآخر في الحكم المترتب عليه. فإذا حكم الحاكم بذلك الحكم الذي يقتضيه ذلك المدرك امتنع نَقض ذلك الحكم، لاتصال حكم الحاكم به. وليس حكمه بأحد القولين في الحكم حكما منه بأحد القولين في المدرك، ولو كان كذلك لامتنع الخلاف بعد ذلك في الشاهد واليمين، لكون بعض الحكام حكم به، لكنه لا يرتفع الخلاف في هذه المدارك أبدا إلا أن ينعقد إجماع في عصر من العصور على أحد القولين فيها. فظهر حينئذ أن الحكم بالمدرك المختلف فيه ليس حكما بالمدرك، بل بمقتضاه"[191].

يظهر لنا من كلام القرافي هنا أن الضعيف المدرك إما أن يكون في غاية الضعف فهذا لا يُحكم به ولا يُقبل حُكْمُ من حَكَمَ به، وهذا هو الضعيف المدرك المقصود في كلام الإمام الفاسي آنفا. وإما أن يكون ضعيفا مقاربا لمعارضه، وهذا هو الضعيف النسبي الذي ذكره الفاسي. فكلٌ من الإمامين يقول بهذه القسمة للقول المرجوح، ولكن كل إمام منهما له طريقته الخاصة في اختيار ألفاظه وطريقة شرحه، فمع اختلافهما في اللفظ إلا أنهم متفقون في المعنى.

بناءً على ما سبق ينقسم القول المرجوح إلى قسمين:

1. القسم الأول: الضعيف النسبي: و"هو الضعيف بالنسبة لما هو أقوى منه[192]. وهذا القسم يجوز الأخذ به إذا كان الحاكم والمفتي من أهل الترجيح والاجتهاد وترجح عنده ذلك الحكم لوجود مقتضٍ من المقتضيات أو مرجح من المرجحات فيأخذ به ولا يُنْقَض. أما المقلد

191- شهاب الدين أحمد بن إدريس المالكي، القرافي، ***الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام***، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، ط2، (دار البشائر الإسلامية للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1416هـ، 1995م)، 84/1. ولمزيد من البيان لهذا التقسيم لدى العلماء انظر: ***الموافقات***، 518/4. ***حاشية الدسوقي على الشرح الكبير***، (دار الفكر)، 130/4. محمد أمين، ابن عابدين، ***شرح منظومة عقود رسم المفتي***، ط1، (مطبعة المعارف، سوريا، 1031هـ)، 53. **البحر المحيط**، 347/8. عز الدين عبد العزيز ابن عبد السلام، ***قواعد الأحكام في قواعد الأنام***، تحقيق: طه عبد الرؤوف، (مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، 1414هـ، 1991م)، 60/1. ***عقود رسم المفتي***، 53،55.

192- الفاسي، ***رفع العتاب***، مرجع سابق، 20.

فلا يجوز له الأخذ به إلا عند الضرورة، بشرط أن يكون مقلداً أهل الترجيح من المذهب في ذلك، وسأفصل القول في حكم العمل به بعد قليل.

2. القسم الثاني: الضعيف المدرك غاية الضعف:

هو ما خالف الإجماع أو القواعد أو النص أو القياس الجلي، فيكون حينئذ ضعيفا في نفسه لضعف دليله[193]. ولا يجوز العمل به عند كافة العلماء.

3. ثالثا: حكم العمل بالقول المرجوح عند الأصوليين:

والمرجوح المراد هنا هو المرجوح النسبي لا الضعيف المدرك، وقد اختلف الأصوليون في حكم العمل بالمرجوح النسبي في الفتوى على أقوال يمكن إجمالها في قولين:

القول الأول: عدم جواز العمل به ولو كان ثمَّ مقتضى شرعي.

وهو قول بعض الحنفية والشافعية والمالكية كابن عابدين والقرافي والدسوقي والشاطبي في أحد قوليه[194].

قال ابن عابدين: لا يجوز العمل بالقول الضعيف عندنا حتى لنفسه، ومذهب الحنفية المنع عن المرجوح حتى لنفسه[195].

وقال القرافي: أما الحكم والفتيا بما هو ضعيف ومرجوح فخلاف للإجماع[196].

وقال الدسوقي في حاشيته: أما القول الشاذ والضعيف فلا يفتى بهما ولا يقبل الحكم بأحدهما ولا يجوز العمل به في خاصة نفس المفتي بل يقدم العمل بقول الغير عليه؛ لأنه أقوى في مذهبه[197]. وهذا اختيار المصريين أما المغاربة فيقولون بجواز العمل به في خاصة نفسه[198]. وسأنبه عليه في القول الثاني.

وقال الشاطبي في أحد قوليه معقبا على كلام الإمام المازري في جوابه على سؤال قد سُئِلَهُ في مسألة مشابهة: "فانظر كيف لم يستجز –وهو المتفق على إمامته– الفتوى بغير مشهور المذهب، ولا بغير ما يعرف منه بناء على قاعدة مصلحية ضرورية؛ إذ قل الورع والديانة من

193- الفاسي، ***رفع العتاب***، مرجع سابق، 20. القرافي، ***الإحكام في تمييز الفتاوي***، مرجع سابق، 84/1.

194- ابن عابدين، ***حاشية ابن عابدين***، 74/1. الدسوقي، ***حاشية الدسوقي***، 20/1. الفاسي، ***رفع العتاب والملام***، 40.33. الشاطبي، ***الموافقات***، 145/4. المطاوع، ***العدول عن القول الراجح في الفتيا والقضاء***،119.

195- ابن عابدين، ***حاشية ابن عابدين***، 74/1. بتصرف يسير.

196- القرافي، ***الإحكام***، 93/1.

197- الدسوقي، ***حاشية الدسوقي***، 20/1. بتصرف يسير.

198- المرجع السابق، 20/1.

كثير ممن ينتصب لبث العلم والفتوى كما تقدم تمثيله، فلو فتح لهم هذا الباب لانحلت عرى المذهب، بل جميع المذاهب لأن ما وجب للشيء وجب لمثله، وظهر أن تلك الضرورة التي ادعيت في السؤال ليست بضرورة"[199].

القول الثاني: جواز العمل به، والقائلون بهذا القول مختلفون في مساحة الأخذ به ما بين موسع ومضيق. على النحو الآتي:

1-يجوز للمفتي أن يأخذ بالقول المرجوح في خاصة نفسه، وعدم جواز ذلك في الفتيا، وهو قول عند بعض المالكية والحنفية والشافعية[200].

قال الكردي في الفوائد: يجوز للمفتي العمل بالقول المرجوح إذا أراد العمل به في خاصة نفسه، ويجوز للعامي تقليده بالنسبة للعمل به[201].

وقال الدسوقي في حاشيته: بأنه يجوز العمل بالشاذ في خاصة النفس ويقدم كذلك على القول بمذهب الغير، وهذا هو اختيار المغاربة في المذهب خلافاً للمصريين[202].

وقال العلامة الفاسي في كتابه رفع العتاب والملام: أنه يحق للمفتي أن يأخذ بالضعيف في خاصة نفسه عند الضرورة[203].

2- جواز العدول إلى القول المرجوح إذا كان المقتضى الشرعي لذلك هو الاحتياط. وهذا قول لبعض الشافعية ورجحه الزركشي[204].

قال الزركشي في البحر: يجوز للمفتي البارع في المذهب أن يحكم ويفتي بالأقوال المرجوحة إذا قوي مدركها وكان ذلك من باب الاحتياط في الدين[205].

199- الشاطبي، ***الموافقات***، 512/4.

200- الفاسي، ***رفع العتاب والملام***، 63. الدسوقي، ***حاشية الدسوقي***، 20/1. محمد بن سليمان الكردي، ***الفوائد المدنية فيمن يفتي من بقوله أئمة الشافعية***، ط1، تحقيق: بسام الجابي، (دار الجفان والجابي، لبنان، 2011م)، 318.

201- الكردي، ***الفوائد المدنية***، مرجع سابق، 318، بتصرف يسير.

202- الدسوقي، ***حاشية الدسوقي***، 20/1. بتصرف يسير.

203- الفاسي، ***رفع العتاب***، 63. بتصرف يسير.

204- الكردي، ***الفوائد المدنية***، 371. عثمان ابن عبد الرحمن تقي الدين، ابن الصلاح، ***أدب المفتي والمستفتي***، ط2، تحقيق: موفق عبد الله عبد القادر، (مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، 1423هـ، 2002م)، 123. الزركشي، ***البحر المحيط***، 347/8.

205- الزركشي، ***البحر المحيط***، 347/8. بتصرف كبير.

وقال الكردي في الفوائد المدنية: بأولوية الأخذ به لمن يريد الاحتياط في الدين وهذا على سبيل الندب لا الوجوب[206].

وقال ابن الصلاح: إن ترك المجتهد مذهبه إلى مذهب هو أسهل عليه وأوسع، فلا يجوز، وإن تركه لكون الآخر أحوط المذهبين، فالظاهر جوازه، ولكن عليه بيان ذلك في فتواه[207].

ولكي يتضح معنى الاحتياط في الدين في هذا القول أُمَثِّلُ على ذلك بأحد آراء الشافعية بأن لمس الصغيرة والشعر والظفر ينقض الوضوء، فإن هذا القول في مذهبهم ضعيف، لكن القول به أحوط في الدين فكان الوضوء منه أولى[208].

3- جواز الأخذ والعمل بالقول المرجوح عند وجود المقتضيات الشرعية التي توجب الأخذ به، بشروط مقررة.

وهذا قول الجمهور، من الحنفية كابن عابدين، والمالكية كالشاطبي والقرافي، وبعض الشافعية كالكردي، وأكثر الحنابلة كشيخ الإسلام ابن تيمية[209].

قال ابن عابدين: "لو عمل بالضعيف في بعض الأوقات لضرورة اقتضت ذلك فلا يمنع منه"[210].

وقال عز الدين ابن عبد السلام: "وفي الرخص تترك المصالح الراجحة إلى المصالح المرجوحة للعذر دفعا للمشاق"[211].

وقال السبكي:

"إذا قصد المفتي الأخذ بالقول المرجوح لمصلحة دينية جاز"[212].

وقال الحافظ ابن رجب: وقد يعدل إلى الأقوال المرجوحة إذا كان في الإفتاء بالأقوال الراجحة مفسدة[213].

206- الكردي، ***الفوائد المدنية***، 371. بتصرف كبير.

207- ابن الصلاح، ***أدب المفتي والمستفتي***، 123.

208- محيي الدين بن يحي ابن شرف الدين، النووي، ***المجموع شرح المهذب***، (دار الفكر)، 28/2.

209- ابن عابدين، ***عقود رسم المفتي***، 16، 26. ابن عابدين، ***حاشية ابن عابدين***، 171/1. الفاسي، ***رفع العتاب***، 63. الشاطبي، ***الموافقات***، 511/4، 552. الكردي، ***الفوائد المدنية***، 338. ابن تيمية، ***مجموع الفتاوى***، 198.194/24.

210- ابن عابدين، ***عقود رسم المفتي***، 53.

211- المرجع السابق، 60/1.

212- الكردي، ***الفوائد المدنية***، 338.

213- عبد الرحمن ابن أحمد، ابن رجب الحنبلي، ***الاستخراج لأحكام الخراج***، ط1، (دار الكتب العلمية، بيروت، 1405هـ، 1985م)، 89. بتصرف يسير.

وكلام الباحث وإن كان إيراداً لأقوال المجوزين إلا أن كلام الشاطبي ظاهره الوجوب تقديرا للمآلات، فقد فصل في ذلك حيث ذكر أن من مقاصد الشريعة النظر في مآلات الأفعال سواء كانت هذه الأفعال مخالفة أو موافقة، فالمجتهد لا يحكم على فعل صادر من المكلف بالأخذ أو بالمنع إلا بعد النظر في ما سيؤول إليه ذلك الفعل، فإما أن يكون مشروعا لجلب مصلحة أو درء مفسدة تنشأ عنه، ولكن له مآل على خلاف ما قصد فيه، وقد يكون غير مشروع لمصلحة تندفع به ومفسدة تجلب به، ولكن له مآل على خلاف ذلك، فإذا أطلق المفتي في القول الأول بالمشروعية، فربما أدى ذلك إلى خلاف المطلوب المتوقع من ذلك الفعل فتكون جلب المصلحة فيه مؤدية إلى مفسدة تساوي المصلحة المجتلبة أو تزيد عنها، فيكون هذا مانعا من إطلاق القول بالمشروعية وكذلك العكس في عدم إطلاق القول بعدم المشروعية، فهذا مجال للمجتهد صعب المورد، إلا أنه عذب المذاق، محمود الغب، جار على مقاصد الشريعة[214].

وقال ابن تيمية رحمه الله:

"فالعمل الواحد يكون فعله مستحبا تارة، وتركه تارة، باعتبار ما يترجح من مصلحة فعله وتركه، بحسب الأدلة الشرعية، والمسلم قد يترك المستحب إذا كان في فعله فساد راجح على مصلحته"[215]، ثم ذكر عدة أمثلة تبين هذا الأصل، كترك النبي صلى الله عليه وسلم بناء البيت على قواعد إبراهيم. وترجيع الأذان تارة وتركه تارة، وفعل خلاف الأفضل لأجل بيان السنة وتعليمها للجاهلين بها مثل الجهر بالتعوذ والبسملة وغيره من الأمثلة.

وأكمل كلامه قائلا: "فهذه الأمور[216]مع كون أحدها راجحاً والآخر مرجوحاً فمن عمل بالمرجوح فقد عمل جائزاً. وقد يكون العمل بالمرجوح أرجح لمصلحةٍ راجحةٍ كما يكون ترك الراجح كذلك أرجح أحيانا للمصلحة الراجحة"[217].

وبين في موضع آخر في فتاويه قائلاً: "المفضول قد يصير فاضلاً لمصلحة راجحة... ومن الناس من لا يصلح له الأفضل، بل يكون فعله للمفضول أنفع"[218].

214- الشاطبي، ***الموافقات***، 553. بتصرف كبير

215- ابن تيمية، ***مجموع الفتاوى***، 194/24.

216- أي الأمثلة التي ذكرها في بيانه لذلك الأصل.

217- المرجع السابق، 194/24.

218- المرجع السابق، 348،335/22.

ـ الترجيح:

بعد ذكر الآراء في حكم الأخذ بالقول المرجوح والعدول إليه عن الراجح، يميل الباحث إلى ترجيح ما ذهب إليه الجمهور وهو القول بجواز العدول عن الراجح إلى المرجوح عند وجود المقتضيات الشرعية المعتبرة التي تقتضي ذلك، والتي ذكرها أصحاب هذا الرأي سواء من وسع منهم ومن ضيق، فهو قول وجيه قوي، يثري الفقه الإسلامي ويؤكد مرونته وسعته.

وسبب ميل الباحث إلى ترجيح القول بجواز العدول عن الراجح إلى المرجوح:

1ـ هو أن مراعاة الضرورات والحاجات أمرت به الشريعة، فللضرورة والحاجة أحكامهما، وتقدر الضرورات بقدرها، كما أنها تبيح المحظورات، فإذا كانت الضرورة عند تحققها تبيح المحرمات؛ فمن باب أولى إباحتها للقول المرجوح؛ لأنه وافق دليلاً في الجملة، كذلك من القواعد المقررة عند الفقهاء أن المشقة تجلب التيسير والأمر إذا اتسع ضاق وإذا ضاق اتسع، وغير ذلك من القواعد المقررة التي يعود إليها هذا القول. فالأخذ بالمرجوح داخل تحت هذه الأصول.

2ـ ليس الأخذ بالراجح والفاضل مطلوباً بإطلاق، ولا ترك المرجوح والمفضول مطلوبا بإطلاق، كما قال الشاطبي، فالأصل في الفتيا هو طلب تحقيق مراد الشارع، فإذا تحقق مقصد الشارع المراد في مسألة ما بالأخذ بالقول المرجوح فهذا هو الواجب، لأن الأخذ بالقول الراجح حينئذ لن يؤول إلى مراد الشارع المقصود، فتبين لنا أن إطلاق القول بالقبول أو عدم القبول غير جائز في الفتيا، فكل مسألة لها مقتضياتها وضوابطها. فهذا يدل على أن الأخذ بالقول المرجوح عند وجود المقتضيات الشرعية سائغ شرعا وعقلا.

3ـ أن القول المرجوح حال الأخذ به وتقديمه على الراجح عند توفر موجبات العمل به كالضرورة والحاجة الشديدة ومراعاة المصلحة المعتبرة والعرف وغيره من الموجبات، أصبح في حقيقة الأمر قولا راجحاً لا مرجوحا.

4ـ يشهد لصحة ذلك القول واعتباره كلام كبار أهل العلم المذكور آنفا من كل مذهب في جواز الأخذ به عند توفر المقتضيات الشرعية.

4. رابعاً: الفرق بين ترجيح المرجوح وتتبع الرخص

بيان الفروق بين هذين المصطلحين في غاية الأهمية لأنه قد يترتب على عدم توضيحها لبس وخلط عند البعض؛ بحيث يظن الناظر في ظاهر الأمر أن العمل بالمرجوح وتتبع الرخص هما

مصطلحان مختلفان في الألفاظ والتراكيب مشتركان في المعنى، وهذا على خلاف الحقيقة، فكل منهما مختلف عن الآخر في المعنى والحكم؛ وبما أن الحكم على الشيء لا يَتَأَتَّى إلا بعد تصوره، فيجب أن أبين تعريف كل منهما لكي يتبين لنا الفرق بن العمل بالمرجوح وتتبع الرخص، أما تعريف ترجيح المرجوح فقد تقدم ذكره، وأما تتبع الرخص، فتعريفها: "هي الاجتهادات المذهبية المبيحة لأمر بمقابل اجتهادات أخرى تحظره لمسوغ شرعي"[219]، والمقصود بتتبع الرخص هو كما يقول الزركشي: "بأنه اختيار الأسهل والأهون من كل مذهب والعمل به"[220].

ومن أهم الفروق بين العمل بالمرجوح وتتبع الرخص يتضح للباحث فيما يلي:

1ـ الفرق الأول: العمل بالقول المرجوح يكون مبنياً على تعليل مصلحي معتبر ومقتضيات شرعية تقتضي ذلك العدول، وأما تتبع الرخص فليس مبنياً إلا على هوى النفس والتشهي، فكل منهما يشتركان في أصل واحد، وهو: ترك العزيمة؛ لكن سبب ترك العزيمة في كل منهما مختلف عن الآخر، فالسبب في العمل بالمرجوح هو العمل بالمقتضيات الشرعية التي اقتضت ذلك الترك، أما السبب في تتبع الرخص هو اتباع الهوى ومطالب النفس. ولهذا يقول الإمام الذهبي رحمه الله تعالى:

"ومن تتبع رخص المذاهب، وزلات المجتهدين، فقد رق دينه، كما قال الأوزاعي أو غيره: من أخذ بقول المكيين في المتعة، والكوفيين في النبيذ، والمدنيين في الغناء، والشاميين في عصمة الخلفاء، فقد جمع الشر. وكذا من أخذ في البيوع الربوية بمن يتحيل عليها، وفي الطلاق ونكاح التحليل بمن توسع فيه، وشبه ذلك، فقد تعرض للانحلال، فنسأل الله العافية والتوفيق"[221].

وقال ابن تيمية: لا يجوز تتبع الرخص مطلقاً[222].

وقال ابن حزم: "وطبقة أخرى وهم قوم بلغت بهم رقة الدين وقلة التقوى إلى طلب ما وافق أهواءهم في قول كل قائل؛ فهم يأخذون ما كان رخصة من قول كل عالم مقلدين له غير طالبين ما أوجبه النص عن الله تعالى وعن رسوله"[223].

219- عاصم المطوع، ***العدول عن القول الراجح في الفتيا والقضاء***، مرجع سابق، 99.

220- الزركشي، ***البحر المحيط***، مرجع سابق، 381/8.

221- محمد ابن أحمد بن عثمان، شمس الدين الذهبي، ***سير أعلام النبلاء***، ط3، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، (الرسالة، 1405هـ، 1985م)، 90/8.

222- مجد الدين ابن تيمية، ***المسودة في أصول الفقه***، تحقيق: محمد محي الدين، (دار الكتاب العربي)، 518.

223- القرافي، ***الإحكام في أصول الأحكام***، مصدر سابق، 65/5.

2. الفرق الثاني: هو أن العمل بالمرجوح وقع فيه الخلاف بين العلماء من حيث جواز العمل به أو عدمه، وقد بينت ذلك في المطلب السابق؛ فتبين لنا بأن الجمهور على جواز العمل به وفق شروط وضوابط. أما تتبع الرخص فليس فيه خلاف بل حكي الإجماع على تحريمه[224].
وقال ابن تيمية: الذي يدل عليه كلام أصحابنا وغيرهم أنه لا يجوز تتبع الرخص مطلقاً[225].
3. الفرق الثالث: هو أن العمل بالقول المرجوح يمكن ضبطه ومعرفة مقتضياته، لأنه لا يكون إلا من مجتهد عالم بتلك المقتضيات الشرعية المعتبرة، ولما يترتب على العمل به من المصالح الشرعية المعتبرة، أما تتبع الرخص فلا يمكن ضبطها لأنها راجعة إلى الهوى والتشهي، ولما يترتب على العمل بها من مفاسد وانحلال من الدين وتحكيم الهوى مكان الأدلة الشرعية واختلاف الأمة وعدم الانضباط على قواعد محدودة مقررة لأن ذلك سيؤدي إلى تتبع كل فرد ما تشتهيه نفسه، وهذا لا يمكن ضبطه[226]. وقد أورد الشاطبي جملة من هذه المفاسد المترتبة على تتبع الرخص فقال:

"مما في اتباع رخص المذاهب من المفاسد، سوى ما تقدم ذكره في تضاعيف المسألة؛ كالانسلاخ من الدين بترك اتباع الدليل إلى اتباع الخلاف، وكالاستهانة بالدين إذ يصير بهذا الاعتبار سيالا لا ينضبط، وكترك ما هو معلوم إلى ما ليس بمعلوم؛ لأن المذاهب الخارجة عن مذهب مالك في هذه الأمصار مجهولة، وكانخرام قانون السياسة الشرعية، بترك الانضباط إلى أمر معروف، وكإفضائه إلى القول بتلفيق المذاهب على وجه يخرق إجماعهم، وغير ذلك من المفاسد التي يكثر تعدادها"[227].

4. الفرق الرابع: هو أن العمل بالمرجوح له حالان، فإما أن يكون العمل به أهون وأسهل من العمل بالراجح وإما أن يكون أشد وأشق؛ وذلك لأن المفتي سواء كان العمل بالمرجوح أهون أو أشد لا يعمل به بناء على تشهي وهوى بل يعمل به بناءً على ما تقتضيه الحال وتستوجبه الموجبات الشرعية المعتبرة، فهو مقيد بتلك المقتضيات والضوابط الشرعية. وأما تتبع الرخص فليس له إلا حالة واحدة، وهو: العمل بالأيسر والأهون من أقوال الفقهاء وترك

224- علي بن أحمد بن حزم، الأندلسي، ***مراتب الإجماع في العبادات والمعاملات والاعتقادات***، (دار الكتب العلمية، بيروت)، 175.

225- مجد الدين ابن تيمية، ***المسودة في أصول الفقه***، مرجع سابق، 518.

226- عاصم المطوع، ***العدول عن القول الراجح في الفتيا والقضاء***، مرجع سابق، 100.

227- الشاطبي، ***الموافقات***، 511.

الراجح منها، فلا يمكن أن يكون تتبع الرخص فيه اختيار لأشق الأقوال وأشدها، لأن هذا يتعارض مع معنى تتبع الرخص فالرخصة هي ضد العزيمة[228].

2.3. المبحث الثاني: شروط وضوابط تتعلق بالراجح والمرجوح من الأحكام.

1.2.3. المطلب الأول: شروط العدول عن القول الراجح إلى المرجوح في النظر الأصولي.

بعدما تقدم في المبحث الأول من ذكر تعريف القول المرجوح وذكر الأقوال في حكم العمل به، وأن الجمهور على جواز العمل به وفق شروط مقررة وضوابط شرعية؛ حتى لا يكون الأخذ بها عن هوى وتشهي، وطريقا إلى تسيب الأحكام الشرعية، وتتبع الرخص، فلو فتح هذا الباب للعامة والخاصة من غير ضوابط وشروط؛ لهدمت الأحكام الشرعية، وانطلق كل واحد منا في عالم مسلوب المعالم، لا دستور له ولا قانون؛ فلهذا كان لا بد من وضع الضوابط التي تعين المسلم على العيش في إطار ما يحدده الشارع له، وتعينه أيضا على تحقيق مقاصده وغاياته على أكمل وجه ممكن؛ لذا في هذا المطلب سأبين هذه الشروط والضوابط، وذلك فيما يلي:

1ـ الشرط الأول: أن يكون دليل القول المرجوح مبنياً على أصل شرعي غير مخالفٍ لصريح الأدلة الشرعية من كتاب وسنة أو معارضا لها، وأن يكون في المسائل التي يسوغ فيها الاجتهاد.

ومعنى هذا الشرط أنه يجب أن يكون دليل القول المرجوح مبنياً على أصلٍ شرعيٍ معتبر، أو ما جرى مجرى تلك الأصول كمراعاة كليات الشريعة وقواعدها العامة، أو وجود مقتضي من المقتضيات الشرعية يقتضي ذلك العدول كالضرورة والمصلحة وغيره، وهذا مما سيأتي تفصيله في أسباب ودواعي العمل بالمرجوح في المطلب الثاني من هذا المبحث.

وأما كونه غير مخالف أو معارض للأدلة الشرعية فهذا قيد يتضح من خلاله أن الواقعة أو النازلة تتميز بعدة أوصاف تختص بها فيترجح القول المطابق والملاقي لتلك الأوصاف وتترك باقي الأقوال غير المطابقة، فإذا نزلت نازلة أخرى مشابهة لتلك النازلة لكنها غير مطابقة مع النازلة المشابهة لها إما بزيادة وصف أو نقصان وصف أو وجود قيد زائد، حينئذ يكون القول الراجح في النازلة الأولى غير مناسب للنازلة الأخرى لاختلاف أوصاف النازلتين، فنأخذ بالقول

228- عاصم المطوع، ***العدول عن القول الراجح في الفتيا والقضاء***، مرجع سابق، 101.

المرجوح في الواقعة الأخرى؛ لأنه حينئذ يكون راجحا لا مرجوحا بداعي الحال. وبهذا لا يكون حينئذ ثمة تعارض بين أدلة القول الراجح وأدلة القول المرجوح، لعدم اشتراكهما في نفس الأوصاف، فكأن الاختلاف بين القولين اختلاف تنوع لا اختلاف تضاد[229]، وقد بين الشاطبي ذلك الأمر بتفصيل[230].

2. الشرط الثاني: أن يكون القول المرجوح صادرا ممن استوفى شروط الاجتهاد، متمكناً من تقدير المقتضيات الشرعية لذلك.

هذه من أهم الشروط المتفق عليها عند كافة العلماء هي أهلية المجتهد؛ لأن المجتهد مُوَقِّعٌ عن الله تعالى فلا يأخذ حكم شرعي من غير مجتهد لما يترتب على ذلك من فساد عظيم وانحلال من الدين، وهذا الشرط قد أقره العلماء في شروط الاستنباط للأحكام الشرعية المستنبطة من النصوص الصريحة المتفق عليها، فمن باب أولى أن يكون هذا الشرط من أهم الشروط التي تلزم الناظر في الأقوال المتعارضة المختلف عليها، وفي هذا يقول الشاطبي رحمه الله: "فيكون هذا شرطاً مانعاً من إطلاقنا القول بالجواز وكذلك العكس في عدم إطلاق القول بعدم المشروعية، فهذا مجال للمجتهد صعب المورد، إلا أنه عذب المذاق، محمود الغب، جار على مقاصد الشريعة"[231].

فبين الشاطبي هنا أن القول في الوقائع والنوازل بالجواز والعدم إنما هو خاص بالمجتهد دون غيره بل ووصفه بالصعوبة تأكيداً على أهمية ذلك الأمر.

ويقول الدسوقي أيضاً في حاشيته: "فالمقلد لا يحكم إلا بالقول الراجح من مذهب إمامه فلا يحكم بالضعيف من مذهبه ولا بقول غيره، وكذا المفتي فإن كان من أهل الترجيح وترجح ذلك عنده من المرجحات والمقتضيات المعتبرة التي استدعته إلى الحكم بالضعيف الذي لم يشتد ضعفه لم ينقض حكمه، كما لو قاس عند عدم النص وهو أهله، أما لو حكم بالضعيف شديد الضعف نقض حكمه"[232].

229- عاصم المطوع، ***العدول عن القول الراجح في الفتيا***، مرجع سابق، 142.

230- الشاطبي، ***الموافقات***، 4/ 560.

231- المرجع السابق، 553/4. بتصرف.

232- الدسوقي، ***حاشية الدسوقي***، مرجع سابق، 130/4.

3. الشرط الثالث: أن يكون موجب العمل بالقول المرجوح في رتبة الضروريات أو الحاجيات لا في رتبة التحسينات.

وهذا لأن الضروريات لها أحكامها في الشريعة ووجوب مراعاتها أمر معلوم ظاهر، وكذلك الحاجيات فهي في الغالب تنزل منزلة الضروريات، كما هو مشهور في القاعدة المقررة عند أهل العلم أن: (الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة كانت أو خاصة)[233]. ولكن لا بد من التحقق من أن وجود الضرورة أو الحاجة الموجبة للأخذ بالقول المرجوح لها وجودٌ حقيقيٌ، فلا يكتفي في القول بوجود الضرورة بالمظنة، قال ابن قدامة: "الضرورة أمر معتبر بوجود حقيقته لا يكتفي فيه بالمظنة"[234].

وقد ذكر في هذا الشرط الشيخ عاصم عبد الله المطوع ملاحظة دقيقة مهمة يجب للفقيه أن يتنبه لها عند أخذه بالقول المرجوح، وهي: ما سماه الشيخ (بالقوة الذاتية) للمقتضي الشرعي الموجب للأخذ بالقول المرجوح، فإن المفتي عند نظره في مسألة ما ربما يستند على موجب شرعي معتبر يقتضي العمل بالمرجوح ولكنه ربما لا ينتبه إلى القوة الذاتية لذلك الموجب، فربما يقع في الخطأ من هذا الوجه، فمراعاة المصلحة مثلاً من أهم موجبات العمل بالقول المرجوح ولكنها لا تراعى إذا كانت في رتبة التحسينات؛ لضعف قوتها الذاتية، أما إذا كانت في رتبة الضروريات والحاجيات فيجب مراعاتها لقوتها الذاتية[235]. فهذا ملحظ مهم ودقيق يجب على الفقيه الناظر في النوازل المستجدة أن يعتني به عند نظره في تلك المسائل.

وفي ذلك ذكر ابن عابدين في حاشيته ناقلا عن فخر الأمة في باب الحيض: "لو أفتى مفت بشيء من هذه الأقوال في مواضع الضرورة طلبا للتيسير كان حسنا"[236]، وذكر أيضا في موضع آخر في حاشيته ناقلا عن ابن نجيم: "لا يعدل عن قول الإمام إلا لضرورة من ضعف دليل أو تعامل بخلافه كالمزارعة"[237].

ومن ذلك أيضا: ما ذكره ابن تيمية في الفتاوى بتجويزه تمديد مدة المسح على الخفين إذا ترتب على خلعه ضرر، كما لو كان في الأراضي التي يشتد فيها البرد وتكثر فيها الثلوج فلو

233- عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي، ***الأشباه والنظائر***، ط1، (دار الكتب العلمية، 1411هـ، 1990م)، 88.

234- عبد الله بن احمد بن محمد، ابن قدامة المقدسي، ***المغني***، (مكتبة القاهرة، 1388هـ، 1968م)، 416/9.

235- عاصم المطوع، ***العدول عن القول الراجح في الفتيا والقضاء***، مرجع سابق، 143.

236- ابن عابدين، ***رد المحتار على الدر المختار***، مرجع سابق، 289/1.

237- المرجع السابق، 361/1.

خلعه لتضررت قدماه من البرد، وكما لو كان مع رفقة في سفر متى خلع وغسل لم ينتظروه، أو كان يخاف عدوا أو أسداً، أو ترتب على فعل ذلك فوات واجب أو نحو ذلك[238].

4ـ الشرط الرابع: اقتصار القول بالمرجوح على محل الفتوى دون التعميم.

فيلتزم المفتي بالعمل بالمرجوح في تلك الواقعة فحسب، دون غيرها من الوقائع المتشابهة معها. لأن الأخذ بالراجح من الأقوال هو الأصل، فإن الأخذ بالمرجوح استثناء من ذلك الأصل، والاستثناء لا يكون عاما في كل حالاته، بل يقيد بحالات معينة تُعمله، وكما هو معلوم عند الفقهاء بأن الضرورة تقدر بقدرها، وما جاز لعذر بطل بزواله. فوجب الاقتصار على محل الفتوى منعا لتتبع الرخص المنهي عنه، وإغلاق منفذ التشهي والهوى.

قال العلامة الفاسي في كتابه رفع العتاب: "... والشاهد في قوله:(يوما ما)، فإنه يفيد أن ارتكاب الرخصة ـ الذي هو العمل بالضعيف ـ إنما يسوغ ويجوز للضرورة يوما ما، ولا يجوز ذلك في كل ضرورة، لأنه يؤدي إلى تتبع الرخص المنهي عنه"[239].

5 ـ الشرط الخامس: ألا يكون القول المرجوح قولا شاذاً.

والشاذ هو مخالفة الفقيه الحق والصواب من النص الصحيح الصريح والإجماع[240]، وقيل بأنه القول المنفرد الذي لم يصدر من الجماعة و المخالف للجماعة[241]، وقيل هو مخالفة الواحد من العلماء سائرهم، ولكن ابن حزم انتقد هذا التعريف، وذلك لأن الواحد يمكن أن يخالف الجمهور إلى الحق؛ فإذا خالفهم إلى الحق فهو أمر محمود، أما الشذوذ فمذموم، ولا يجتمع الذم والمدح بأي حال، ومَثَّلَ لذلك برأي أبي بكر رضي الله عنه عند مخالفته لجمهور الصحابة في حروب الردة، وكان هو المصيب مع انفراده برأيه[242]، ولهذا عرف ابن حزم الشاذ: بأنه مخالفة الحق، حيث قال: "إن حد الشذوذ مخالفة الحق، فكل من خالف الصواب في مسألة ما فهو فيها شاذ"[243].

238- ابن تيمية، ***مجموع الفتاوى***، مرجع سابق، 177/21.

239- الفاسي، ***رفع العتاب والملام***، مرجع سابق، 37.

240- محمد خالد، منصور، ***العمل بالقول الشاذ وأثره في اضطراب الأحكام الفقهية***، (مجلة دراسات، علوم الشريعة والقانون، مجلد،35، العدد1، 2008)، 38.

241- الفاسي، ***رفع العتاب والملام***، مرجع سابق، 20.

242- القرافي، ***الإحكام في أصول الأحكام***، مرجع سابق، 86/5.

243- المرجع السابق، 87/5.

فالقول الشاذ بناء على ما ذكر يكون شاذاً إذا خالف النصوص الشرعية الصحية، أو إذا خالف الإجماع، أو إذا انفرد به قائله وكان مأخذه ضعيفاً، أو إذا خالف أصول الشريعة وكلياتها العامة.

قال ابن القيم رحمه الله: "وينبغي أن يعلم أن القول الذي لا سلف به الذي يجب إنكاره، أن تكون المسألة قد وقعت في زمن السلف، فأفتوا فيها بقول أو أكثر من قول، فجاء بعض الخلف، فأفتى فيها بما لم يقله أحد منهم، فهذا هو المنكر"[244].

6. الشرط السادس: أن يكون القول بالمرجوح لأجل مصلحة معتبرة شرعا راجحة:

مراعاة المصلحة المعتبرة، دائما محل اهتمام يضعها المجتهد أمامه عند الفتوى، فالشريعة جاءت لتحقيق مصالح العباد؛ ولهذا كان تغير وجه المصلحة من الأسباب الباعثة على العدول عن الراجح إلى المرجوح، قال ابن رجب: "قد ينزل القول الراجح المجتهد فيه إلى غيره من الأقوال المرجوحة إذا كان في الافتاء بالقول الراجح مفسده. وقرأت بخط القاضي مما كتبه من خط أبي حفص أن ابن بطة كان يفتي أن الرهن أمانة فقيل له إن ناسا يعتمدون على ذلك ويجحدون الرهون فأفتى بعد ذلك بأنه مضمون"[245]، ثم بين بعد ذلك أقوال العلماء في المسألة فقال: "واختار ابن عقل جواز تغييره بالاجتهاد لاختلاف المصالح باختلاف الأزمنة ومن الأصحاب من استثنى من ذلك ما علم أن ما عقده لعلة فيزول بزوالها ويتغير بتغيرها. كضرب عمر رضي الله عنه الخراج، فإنه ضربه بحسب الطاقة وهي تختلف باختلاف الأوقات"[246].

وقال ابن تيمية في فتاويه بعد ما بين جواز فعل المفضول وترك الفاضل لمصلحة الموافقة والتأليف بين القلوب وجمع الكلمة: "... فهذه الأمور مع كون أحدها راجحاً والآخر مرجوحاً فمن عمل بالمرجوح فقد عمل جائزاً. وقد يكون العمل بالمرجوح أرجح لمصلحةٍ راجحةٍ كما يكون ترك الراجح كذلك أرجح أحيانا للمصلحة الراجحة "[247].

وذكر ابن السبكي في فتاويه: "إذا قصد المفتي الأخذ بالقول المرجوح مصلحة دينية جاز"[248].

244- محمد بن أبي بكر بن أيوب، ابن القيم الجوزية، ***بدائع الفوائد***، (دار الكتاب العربي، بيروت)، 267/3.

245- ابو الفرج عبد الرحمن بن أحمد، ابن رجب الحنبلي، ***الاستخراج لأحكام الخراج***، ط1، (دار الكتب العلمية، بيروت، 1405هـ، 1985 م)،89/1.

246- المرجع السابق، 89/1.

247- ابن تيمية، ***مجموع الفتاوى***، مرجع سابق، 198/24.

248- تقي الدين علي بن عبد الله، السبكي، ***فتاوى السبكي***، (دار المعارف)، 148/1.

7ـ الشرط السابع: أن يترتب على العمل بالقول الراجح مفسدة ظاهرة:

من المعلوم أن بعض الأحكام تتغير بتغير الزمان والمكان، فما من قبيل تلك الأحكام ربما يكون القول الراجح في زمن أو مكان معين ليس راجحا في زمن ومكان آخر لا يناسبه ذلك الحكم لترتب المفاسد الظاهرة على الأخذ به، فوجب ذلك الأخذ بالقول المرجوح لدرء تلك المفاسد. قال ابن رجب: "من نظر في هذا القيد الذي قيد به محققو الأصحاب وتأمل فيه علم أنه لا تجوز الفتيا في كثير من هذه الأزمان المتأخرة بتغيير الخراج سدا للذريعة لأن ذلك يتطرق به كثيرا إلى الظلم والعدوان ... وقد يعدل عن القول الراجح إلى غيره من الأقوال المرجوحة إذا كان في الإفتاء بالقول الراجح مفسدة"[249]. وقد ذكرت كلام الشاطبي في ذلك في المطلب السابق فليرجع إليه.

2.2.3. المطلب الثاني: أسباب العدول عن القول الراجح إلى المرجوح في النظر الأصولي.

لم أجد من العلماء من جمع أسباب العدول عن القول الراجح إلى المرجوح في موضوع واحد، إلا أن ذلك لا يعني أنهم لم يبحثوها، وإنما بحثوها في ثنايا كتبهم، وفي هذا المطلب سأذكر أهم الأسباب الرئيسية التي يعدل بسببها المجتهد عن القول الراجح إلى المرجوح، وترجع في جملتها إلى مراعاة خمسة أشياء: المصلحة، والضرورة، والعرف والعوائد، والمآلات، والاحتياط. هذا إجمالا، وأبدأ في تفصيل ذلك على النحو التالي:

1ـ السبب الأول: العمل بالمرجوح مراعاةً للمصلحة.

جاءت الشريعة الشريفة لتحقيق مصالح الناس ودرء المفاسد عنهم، والمصلحة كما هو معروف "واحدة المصالح، وهي خلاف الفساد"[250]، وتعني في اصطلاح العلماء: "المنفعة المقصودة من الشارع الحكيم لعباده من حفظ الضرورات الخمس، وهي: حفظ دينهم ونفوسهم وعقولهم ونسلهم وأموالهم طبق ترتيب معين فيما بينها"[251].

ومن التعريف نرى أن المصلحة معتبرة شرعا متى كانت موافقة لمقصود الشارع، وهو حفظ الضرورات الخمس عليهم.

أ ـ أقسام المصلحة.

معلوم أن لأهل العلم تقسيمات وشروطا للنظر والتقدير المصلحي، فقد قسموها إلى

249- ابن رجب، ***الاستخراج***، مرجع سابق، 89/1.

250- ابن منظور، ***لسان العرب***، مرجع سابق، 516/2. ابن فارس، ***معجم مقاييس اللغة***، مرجع سابق، 303/3.

251- الرازي، ***المحصول***، مرجع سابق، 157/5.

مصالح معتبرة، ومصالح ملغاة، ومصالح مرسلة.

1. المصالح المعتبرة: وهي المصالح التي شهد بها الشارع واعتبرها، فتكون حجةً يعتبر بها، مثالها: تحريم كل ما أسكر من مأكول أو مشروب قياساً على الخمر؛ لأن الخمر حرمت لحفظ العقل، فيتبين لنا أن العلة من التحريم هي مراعاة هذه المصلحة[252].

2 ـ المصالح الملغاة: وهي المصالح التي شهد لها الشارع بالبطلان والفساد، وقامت الأدلة على إلغائها. مثالها: تحريم الربا مع كون توفر المصلحة فيه لبعض العاملين به؛ لكن الشارع حرمه فبطلت تلك المصلحة. فكل مصلحة آنية رأيناها وتوهمنا المصلحة فيها ولم يعتبرها الشارع وأبطلها فهي مصلحة ملغاة.

3 ـ المصالح المرسلة: ما لم يشهد له من الشرع بالبطلان ولا بالاعتبار نص معين[253]، فهي كل منفعة داخلة في مقاصد الشارع من غير أن يكون لها دليل خاص بها يعتبرها أو يلغها. وهي كثيرة منها جمع المصحف وتصنيف الكتب وغير ذلك من المصالح التي لا يوجد لها شاهد سواء بالاعتبار أو بالإلغاء.

فالأولى لا خلاف في اعتبارها، والثانية لا خلاف في إلغائها، والأخيرة محل خلاف بين أهل العلم[254].

ب ـ شروط العمل بالمصلحة المرسلة:

ومن عناية العلماء بضبط هذه المسالة وضعوا شروطا منها:

1. ألا تكون معارضة للأدلة الشرعية المعتبرة: (الكتاب والسنة والإجماع والقياس)، لئلا تتعطل النصوص الشرعية وتلغى[255].

2. أن تكون المصلحة موافقة لمقاصد الشريعة الكلية، ملائمة لتصرفات الشارع، فكل مصلحة لا توافق تصرفات الشارع وتعارض مقاصده الكلية فهي باطلة لا يجوز العمل بها.

252- الغزالي، ***المستصفى***، مرجع سابق، 174.

253- الغزالي، ***المستصفى***، مرجع سابق، 174.

254- ولمعرفة أقوال العلماء في ذلك ينظر: عاصم المطوع، ***العدول عن القول الراجح***، مرجع سابق، 164.

255- ابن تيمية، ***مجموع الفتاوى***، مرجع سابق، 344/11، 345.

3ـ ألا تكون المصلحة المرسلة معارضةً لمصلحةٍ أعلى منها، وألا يترتب على العمل بها جلب مفسدة أكبر منها[256]. فالضابط عند تعارض المصالح المرسلة من حيث ترجيح بعضها على بعض يكون وفق ضوابط وهي:

الضابط الأول: القوة الذاتية للمصلحة.

الضابط الثاني: مقدار شمول تلك المصلحة.

الضابط الثالث: مآلات العمل بتلك المصلحة وما تتركه من أثر.

وتفصيل ذلك: أن المصالح تتفاوت في قوتها الذاتية، فالمصلحة التي تحقق حفظ الدين مقدمة على المصلحة التي تحقق حفظ المال عند تعارضها وهكذا. والنظر في مراتب تلك المصالح عاملٌ مهمٌ أيضاً في ترجيح مصلحة على أخرى عند التعارض، فالمصلحة التي في رتبة الضروريات مقدمة على المصلحة التي في رتبة الحاجيات وهكذا.

فإذا كانت المصلحتان المتعارضتان في نفس الرتبة أي كلاهما في رتبة الضروريات أو الحاجيات أو التحسينيات فحينئذ ينظر إلى الضابط الثاني وهو مقدار شمول تلك المصلحة، فيقدم حينئذ أكثر المصلحتين شمولا وأكثرها نفعاً، كترجيح مصلحة الانشغال بالتعليم الشرعي على الانشغال بالنوافل عند تعارضهما وهكذا.

فإذا تساوت كلتا المصلحتين في مقدار شمولهما، فينظر حينئذ إلى الضابط الثالث وهو: مآل العمل بتلك المصلحة وما يترتب عليه من أثر، فتقدم المصلحة التي تؤول إلى منفعة أكبر وتترك أثراً أنفع من معارضتها وهكذا[257].

ج ـ أمثلةٌ عن عدول المجتهد من القول الراجح إلى المرجوح مراعاة للمصلحة:

1. غصب الأرض الموقوفة: رجَّحَ الأحناف القول المرجوح في هذه المسألة بتضمين الغاصب الغني للأرض الموقوفة، فلو أن رجلا غصب أرضاً موقوفة قيمتها مائة دينار، ثم جاء غاصب آخر غصبها من الغاصب الأول بعد ما زادت قيمة الأرض وصارت تساوي مائتي دينار، فلمتولي الوقف تضمين الغاصب الأول إذا كان أغنى من الثاني، أو تضمين الثاني إذا كان أغنى من الأول؛ وهذا لأن تضمين الغني أنفع للوقف من تضمين الآخر، فعدل الأحناف في هذه

256- عاصم المطوع، ***العدول عن القول الراجح***، مرجع سابق، 175.

257- لتفصيل ذلك ينظر: البوطي، ***ضوابط المصلحة***، مرجع سابق، 284،261.

المسألة عن القول الراجح عندهم في المذهب وهو: تخيير المغصوب منه بين تضمين الأول أو الثاني، إلى القول المرجوح عندهم وهو تضمين الغني مراعاةً للمصلحة[258].

2ـ تعدد صلاة الجمعة في المصر الواحد: المشهور عند المالكية أنهم لا يجيزون تعدد صلاة الجمعة في المصر الواحد الذي لا يعسر الاجتماع فيه في مكان واحد، فلا يجيزونها إلا في المسجد الجامع، فإذا تعددت المساجد في المصر الواحد فلا تقام صلاة الجمعة إلا في أول مسجد أقيم في هذا البلد. إلا أن المالكية عدلوا عن هذا القول الراجح عندهم إلى القول المرجوح وهو جواز تعدد صلاة الجمعة في الأمصار الكبيرة عند الحاجة، مراعاة للمصلحة ودفع الحرج عن الناس، وخاصة في هذا الزمان إذ توسعت المدن والقرى على نحو ليس كالسابق، ففي إلزام الناس بالقول الراجح فيه مشقة وحرج عليهم من تطويل المسافات وازدحام في الطرقات وغير ذلك دون مسوغ شرعي[259].

وعليه فإن مراعاة المصلحة من أهم الأسباب التي تحمل المجتهد على العمل بالقول المرجوح وترك القول الراجح. لكن العدول عن القول الراجح إلى القول المرجوح مراعاةً للمصلحة لا يكون إلا ممن توفرت فيه شروط الاجتهاد فهو مسلك صعب المنال، فلا يعدل المجتهد عن الراجح إلا وفق الضوابط المذكورة آنفا، ملتزماً بالحكم الراجح في نظائرها حيث لا مصلحة يستند عليها حينئذ فيدور مع المصلحة الراجحة المعتبرة حيث دارت.

2 ـ السبب الثاني: العمل بالمرجوح مراعاةً لتغير العرف والعوائد.

أقرَّ أكثر العلماء اعتبار حجية العرف والعوائد في الأحكام الشرعية، فكلاهما يتغيران بتغير الزمان والمكان، وبناءً على تغيرهما تتغير الأحكام الاجتهادية المتعلقة بهما، **و**العرف كما هو معروف هو: تتابع الشيء متصلاً بعضه ببعض[260]. والمعروف خلاف النكر، وهو ما تعارف عليه الناس في عاداتهم ومعاملاتهم[261]، والعادة هي: الديدن، وهو كل ما اعتيد حتى صار

258- علي حيدر، ***درر الحكام***، مرجع سابق، 591/2. فراس عبد الحميد الشايب، ***أثر المصلحة في اختيار المجتهد القول المرجوح***، (المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية، مج،14، ع،1، 1439هـ، 2018م)، 13.

259- الدسوقي، ***حاشية الدسوقي***، مرجع سابق، 374/1. المرجع السابق، 14.

260- ابن فارس، ***مقاييس اللغة***، مرجع سابق، 282/4.

*261- **المعجم الوسيط***، مرجع سابق، 595/2.

يُفعل من غير جهد[262]. والعرف في اصطلاح العلماء: هو ما استقر الناس عليه بشهادة العقول، وتلقته طبائعهم بالقبول [263].

أما العادة فهي: ما استمر الناس عليه على حكم العقول وعادوا إليه مرة بعد أخرى[264].

إن مراعاة العادة والعرف من أهم المقتضيات التي تقتضي عدول المجتهد عن الراجح إلى المرجوح، ولأهمية هذا الموضوع قد عقد ابن القيم في كتابه إعلام الموقعين فصلاً مستقلاً في هذا الباب، فقال:

"فصلٌ في تغير الفتوى واختلافها بحسب تغير الأمكنة والأزمنة والنيات والأحوال والعوائد، هذا فصل جديرٌ بالعناية عظيم النفع جداً، وقع بسبب الجهل به غلط عظيم على الشريعة أوجب من المشقة والحرج وتكليف ما لا يطاق ولا سبيل إليه، ما يعلم أن الشريعة الباهرة التي هي في أعلى رتب المصالح لا تأتي به". فأدلة اعتبار العرف والعادة كثيرة جداً يرجع إليها في مظانها[265].

ومن أمثلة تغير الأحكام مراعاةً للعرف: أنه إذا كان الشيء عيبا في العادة رُدَّ به المبيع فإن تغيرت العادة بحيث لم يعد عيبا لم يُرَدَّ به المبيع[266]. فتغير الأحكام مراعاةً للعرف والعادة لا يتعلق بالأحكام الشرعية الثابتة، فهذه ليست محل البحث هنا، بل ليست محل نظرٍ أصلاً فلا تتبدل ولا تتغير مهما تغير الزمان والمكان والعرف والعادة. أما ما كان الحكم فيه ناتجاً عن عرفٍ أو عادةٍ فحينئذٍ يجوز تغير ذلك الحكم عند تغير تلك العادة، لأن مدرك الحكم إنما بني عليها.

أ ـ شروط العمل بالمرجوح مراعاةً للعرف والعادة:

1. ألا تكون العوائد والأعراف مخالفة للنصوص الشرعية، وأصول الدين، ومقاصده الكلية، فإن خالفتها فلا عبرة بها ولا حجة، فنعرض هذه العادة على النصوص الشرعية فإذا لم تعارضها اعتبرناها وأخذنا بها[267].

262- المرجع سابق، 635/2.

263- علي بن محمد الجرجاني، ***التعريفات***، ط1، (دار الكتب العلمية، بيروت، 1403هـ، 1983م)، 149.

264- المرجع السابق، 149.

265- لمن أراد التفصيل في ذلك: ***إعلام الموقعين***، ابن القيم، مرجع سابق، 469،470/4. عاصم المطوع، ***العدول عن القول الراجح***، مرجع سابق، 196.

266- ابن القيم، ***إعلام الموقعين***، مرجع سابق، 65/3.

267- كمال الدين محمد السيواسي، ابن الهمام، ***فتح القدير***، (دار الفكر، بدون طبعة)، 14/7.

2 ـ أن تكون العادة مطردة، والمقصود بالاطراد: التكرار والاستمرار لتلك العادة فيلزم من ذلك ثبوتها وعمومها، فإن لم تكن مطردة فلا اعتبار لها. ومن ثَم قرر العلماء القاعدة المشهورة: إنما تعتبر العادة إذا اطردت أو غلبت فإذا اضربت فلا[268].

3 ـ أن تكون العوائد والأعراف قائمةً وشائعةً قبل العمل بها، فإن كانت طارئةً أو مستجدةً فلا يحتج بها في إبطال الأحكام والتصرفات التي كان مدرك الحكم فيها العوائدَ والأعرافَ القديمة، ولهذا قالوا: لا عبرة بالعرف الطارئ[269]. فلو تبدل العرف مثلاً فيما يعد عيباً في المبيع، فإن العرف الطارئ لا يجري على المعاملات والتصرفات السابقة، فلا يبدل شيئاً من التزاماتها وأحكامها[270].

ب ـ أمثلةٌ عن عدول المجتهد من القول الراجح إلى المرجوح مراعاةً لتغير الأعراف والعوائد:

المقصود هنا هو: العدول عن العرف القائم وهو الراجح إلى العرف الطارئ العارض وهو خلاف الراجح. فبعدما تقدم من إقرار العلماء اعتبار الأعراف والعوائد في تغيير الأحكام وتبديلها كلياً أو جزئياً، وترجيح قولٍ على قولٍ آخر من أقوال العلماء، فمن باب أولى أن يكون للأعراف والعوائد أثرٌ في العدول عن القول الراجح إلى قولٍ مرجوحٍ بدلالة القياس الأولوي، وهذا لأن العدول أولى من التبديل والتغيير الكلي.

1ـ ومثال ذلك ما ذكره القرافي: "إن جاءك رجل من غير أهل إقليمك يستفتيك، لا تجره على عرف بلدك واسأله عن عرف بلده فأجره عليه، وأفته به دون عرف بلدك"[271]. وما روي عن مالكٍ أيضاً في ذلك إذ قال: "إذا تنازع الزوجان بعد الدخول في قبض الصداق: فالقول قول الزوج، مع أن الأصل عدم القبض لأن هذه كانت هي عادتهم بالمدينة، قال القاضي إسماعيل: هذه كانت عادتهم بالمدينة: أن الرجل لا يدخل بزوجته حتى يقبضها جميع صداقها أما اليوم صارت عادتهم على خلاف ذلك، فيكون القول قول المرأة مع يمينها، مراعاةً لاختلاف العوائد"[272].

268- عبد الرحمن ابن أبي بكر، جلال الدين السيوطي، ***الأشباه والنظائر***، ط1، (دار الكتب العلمية، 1411هـ، 1990م)، 92.

269- زين الدين بن إبراهيم، ابن نجيم، ***الأشباه والنظائر***، ط1، (دار الكتب العلمية، بيروت، 1419هـ، 1999م)، 86.

270- عاصم المطوع، ***العدول عن القول الراجح***، مرجع سابق، 200. بتصرف.

271- القرافي، ***الفروق***، مرجع سابق، 177/1.

272- القرافي، ***الإحكام***، مرجع سابق، 219/1.

تَبَيَّنَ مما تقدم أن المفتي عند إفتائه أهل مِصرِهِ بعرفهم، يكون قد أفتاهم بالراجح عنده، وعند إفتائه غير أهل مِصره بِعُرفِهم، يكون حينئذٍ تَرَكَ الراجح عنده إلى المرجوح لأنه أخذ بعرفهم في الفتوى وأفتاهم بناء على عرفهم ومراعاةً لعوائدهم[273].

2ـ ومن الأمثلة أيضاً، عدول الإمام أحمد رحمه الله عن الراجح عنده إلى المرجوح في مسألة اعتبار الصناعات الدنيئة في الكفاءة في النكاح، فالراجح عنده عدم اعتبارها في الكفاءة؛ لتضعيفه حديث: (العرب بعضهم لبعضٍ أكفاء إلا حائكاً، أو حَجَّاماً)[274]، ولكنه عدل عن الراجح فأخذ باعتبارها في الكفاءة مراعاةً لعوائد الناس وعرفهم في اعتبار ذلك[275].

3 ـ ومن الأمثلة أيضاً ما ذكره ابن القيم عن شيخه ابن تيمية بقوله:

"كنا عند نائب السلطنة، وأنا إلى جانبه، فادعى بعض الحاضرين: أن له قبلي وديعة، وسأل إجلاسي معه وإحلافي، فقلت لقاضي المالكية وكان حاضراً: أتسوغ هذه الدعوى وتسمع؟ فقال: لا، فقلت: فما مذهبك في مثل ذلك؟ قال: تعزير المدعي، فقلت: فاحكم بمذهبك فأقيم المدعي، وأخرج"[276].

من المعروف عند العلماء أن الأصل في الدعاوي سماعها من مدعيها وتقبلها، أما إذا كذبتها العادة أو خالفت العرف فإنها لا تقبل ولا تسمع[277]، فعدول القاضي عن سماع الدعوى في هذا المثال المذكور هو عدول عن الراجح الذي هو قبول الدعوى وسماعها إلى المرجوح وهو عدم القبول وعدم السماع مراعاةً للأعراف والعوائد. وهذا لأن العرف والعادة كَذَّبَا تلك الدعوى.

3 ـ السبب الثالث: العمل بالمرجوح مراعاةً للضرورة.

الضرورة كما هو معروفٌ عند العلماء هي: الحاجة، والضيق[278]. وفي اصطلاحهم: هي أن يقع الإنسان في حالة من الخطر أو المشقة الشديدة بحيث يخاف وقوع ضررٍ أو أذىً بالنفس

273- عاصم المطوع، ***العدول عن القول الراجح***، مرجع سابق، 208. بتصرف.

274- محمد ناصر الدين الألباني، ***إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل***، ط2، (المكتب الإسلامي، بيروت، 1405هـ، 1985م)، 268/6.

275- عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي، ***المغني***، بدون طبعة، (مكتبة القاهرة، 1388هـ، 1968م)، 83/7.

276- ابن القيم، ***الطرق الحكمية***، (دار البيان، بدون طبعة)، 99.

277- المرجع السابق، 99.

278- الفيروز آبادي، ***القاموس المحيط***، مرجع سابق، 228/1.

أو بالعضو أو بالعرض أو بالعقل أو بالمال وتوابعها، فيجب أو يباح حينئذٍ ترك الواجب، أو ارتكاب المحرم، أو تأخيره عن وقته، دفعاً للضرر عنه في غالب ظنه ضمن قيود الشرع[279].

قد يقول البعض: إن الضرورة لها أحكامها المستقلة التي لا علاقة لها براجح ومرجوح، فالضرورات تبيح المحظورات كما هو مقررٌ عند الفقهاء، فعند وقوع الضرورة يعد الأخذ بالأيسر أو العمل بالمحرم هو الراجح، فلا مرجوح حينئذ، فهل إجازة ما حُرِّم للضرورة مرجوح؟ وأين الراجح إذن؟

أقول إن قول البعض هنا له وجهٌ وهو الراجح عندي، إلا أن الأمر فيه تفصيل، فالضرورة تعد أيضا من قبيل العدول عن الراجح إلى المرجوح، حيث إن الأيسر من آراء الفقهاء في بعض المسائل المعينة؛ هو من قبيل الأقوال المرجوحة، فالضرورة والحاجة عند تحقق وقوعها تقتضي الأخذ بالقول الأيسر (المرجوح)، فليس كل ضرورةٍ تقتضي العمل بالمحرم مباشرة، بل تقتضي ما يراه المجتهد مناسباً لحال المستفتي، فينظر أولاً في الآراء المعتبرة من المذاهب الأخرى، فإن وجد فيها ما يدفع ذلك الضرر أخذ به، وإن لم يجد نَظَرَ في الآراء المرجوحة ثم الضعيفة ثم الأيسر فالأيسر وهكذا، فإن وجد ما يدفع به ذلك الضرر الحاصل أخذ به، وهذا أدعى لموافقة الشرع لأنه وافق دليلاً في الجملة، أما إذا لم يجد ما يدفع ذلك الضرر في تلك الأقوال كلها، حينئذٍ يجوز له العمل بالحرام بقدر ما يدفع ذلك الضرر الواقع.

فإذا كانت الضرورات تبيح المحظورات، أفلا يباح عند الضرورة العدول عن القول الراجح إلى القول المرجوح، وهذا أولى من العمل بالحرام؛ لأن الأخذ بالراجح موافق لدليل في الجملة ولم يخالف النصوص الشرعية من كتاب أو سنة أو إجماع أو قياس، بل له وجه من الاستدلال. فالحاصل هنا هو عين العدول عن القول الراجح إلى القول المرجوح.

وأذكر بعضاً من كلام العلماء في تلك المسألة، يقول ابن عابدين: "لو عمل بالضعيف في بعض الأوقات لضرورة اقتضت ذلك فلا يمنع منه"[280].

وقال العز ابن عبد السلام:"تترك المصالح الراجحة إلى المصالح المرجوحة للعذر دفعا للمشاق"[281].

279- وهبة الزحيلي، ***نظرية الضرورة الشرعية مقارنة مع القانون الوضعي***، ط1، (الرسالة، لبنان، 1985م)، 65.

280- ابن عابدين، ***عقود رسم المفتي***، مرجع سابق، 53.

281- العز ابن عبد السلام، ***قواعد الأحكام***، مرجع سابق، 60/1.

أ ـ شروط العمل بالمرجوح مراعاةً للضرورة:

ليس كل من ادعى وجود الضرورة يُقبَلُ اِدعَاؤُه، فلا بد من تحقق الشروط والضوابط التي تجيز الأخذ بحكم تلك الضرورة من تحريم وإباحة وغير ذلك، وهذه الشروط هي[282]:

1ـ التحقق من وقوع الضرورة وقوعاً يقينياً، فإن كانت متوهمة أو متوقعة فلا يلتفت إليها، فلا بد أن يتحقق المكلف من وجود خطرٍ حقيقيٍ على إحدى الضروريات الخمس. فإذا لم يتحقق من ذلك، فلا يجوز له العدول عن القول الراجح إلى المرجوح مراعاةً للضرورة؛ لفقد المحل.

2 ـ أن يَتَعذَّر على المكلَّف إيجاد وسيلةٍ مباحةٍ لرفع الضرر الحاصل حيث لا يجد إلا الوسائل المخالفة أو المحرمة، فيتعين عليه حينئذٍ الأخذ بها.

3 ـ أن الضرورات تقدر بقدرها، أي أنها مرتبطة بوجود الضرورة وجوداً وعدماً، فمتى وجدت تلك الضرورة وجد الحكم المتعلق بها، ومتى زالت أزيل الحكم المتعلق بها، فما جاز لعذرٍ بطل بزواله، فيجب اقتصار المكلف عند الضرورة على القدر اللازم دون زيادة لدفع الضرر.

4 ـ ألا يكون دفع الضرر الحاصل بضررٍ أكبر منه أو مماثلٍ له؛ لأن الضرر لا يزال بمثله.

5 ـ في حال الضرورة العامة يجب على ولي الأمر التحقق من وجود ضررٍ عامٍ واضحٍ، بحيث تتعرض الدولة للخطر إذا لم تأخذ بمقتضى الضرورة. ولهذا أجاز بعض الفقهاء في شؤون العلاقات الخارجية والتجارة الدولية دفع أتاوات سنوية للدول المعادية لدفع خطرهم أو للمحافظة على كيان الدولة أو غير ذلك. كما أنهم أجازوا دفع فوائد ربوية عن قروض خارجية مست الحاجة إليها لدفع الضرر الحاصل.

ب ـ أمثلةٌ عن عدول المجتهد من القول الراجح إلى المرجوح مراعاةً للضرورة:

قد مثل على ذلك العلماء بأمثلةٍ منها:

1 ـ الإفتاء بصحة الاستئجار لتعليم القرآن للضرورة، وذلك لاحتياج المعلّمين للاكتساب، فلو لم نُفْتِهِم بذلك لأدى إلى ضياع القرآن والدين، وكذلك الأجرة على الأذان والإمامة، لأنها من الشعائر فجوزوا الاستئجار عليهما للضرورة[283].

2 ـ أجاز الحنفية للمسافر الضيف الذي خاف الريبة أن يأخذ بقول أبي يوسف، بعدم وجوب الغسل على المحتلم، الذي أمسك ذكره عندما أحسّ بالاحتلام إلى أن فترت شهوته ثمّ أرسله؛

282- وهبة الزحيلي، ***نظرية الضرورة***، مرجع سابق، 68، بتصرف.

283- علي حيدر، ***درر الحكام***، مرجع سابق، 656/1.

للضرورة، مع أنّ هذا القول خلاف الراجح في المذهب، لكن أجازوا الأخذ به للضرورة خوفاً من الريبة والشبهة[284].

4 ـ السبب الرابع: العمل بالمرجوح مراعاةً للمآلات.

أ. تعريف المآلات:

استعمل العرب كلمة المآل على عدة معانٍ، منها: الرجوع إلى مبتدأ الشيء، فيقال: آل الشيء أي رجع، فالأَوْلُ الرجوع[285]. ومن معانيها أيضاً: العاقبة والمصير والأثر[286]. وأما المعنى الاصطلاحي فلم يخرج عن المعنى اللغوي، حيث إن المعنى المقصود اصطلاحاً هنا هو ذاته المقصود بالمآل في اللغة (العاقبة والمصير والأثر)، فيمكن تعريفه اصطلاحاً بأنه: الآثار والنتائج المترتبة على التصرفات. أو مراعاة المجتهد عند تقرير الحكم ما يترتب عليه من آثار معتبرة شرعاً[287].

وقد فصل في حجية اعتبار المآلات الإمام الشاطبي حيث ذكر أن من مقاصد الشريعة النظر في مآلات الأفعال سواء كانت هذه الأفعال مخالفة أو موافقة، فالمجتهد لا يحكم على فعل صادر من المكلف بالأخذ أو بالمنع إلا بعد النظر في ما سيؤول إليه ذلك الفعل، فإما أن يكون مشروعا لجلب مصلحة أو درء مفسدة تنشأ عنه، ولكن له مآل على خلاف ما قصد فيه، وقد يكون غير مشروع لمصلحة تندفع به ومفسدة تجلب به، ولكن له مآل على خلاف ذلك، فإذا أطلق المفتي في القول الأول بالجواز، فيمكن أن يؤدي ذلك إلى خلاف المطلوب المتوقع من ذلك الفعل فتكون جلب المصلحة فيه مؤدية إلى مفسدة تساوي المصلحة المجتلبة أو تزيد عنها، فيكون هذا شرطاً مانعاً من إطلاقنا القول بالجواز والعكس كذلك في عدم إطلاقنا القول بعدم الجواز[288].

والدلائل على اعتبار هذا الأصل في نصوص الشريعة وتصرفات السلف كثيرة جداً[289].

ب ـ شروط العمل بالمرجوح مراعاةً للمآلات:

284- ابن عابدين، ***عقود رسم المفتي***، مرجع سابق، 86.

285- ابن منظور، ***لسان العرب***، مرجع سابق، 11//32. *ابن فارس*، ***مقاييس اللغة***، مرجع سابق، 158/1.

286- المرجع سابق، 11//32.

287- عاصم المطوع، ***العدول عن القول الراجح***، مرجع سابق، 253.

288- الشاطبي، ***الموافقات***، مرجع سابق، 553. بتصرف.

289- لمزيد من التوضيح ينظر: عاصم المطوع، ***العدول عن القول الراجح***، مرجع سابق، 256.

1ـ أن يكون المآل معتبراً شرعا، فيجب أن يكون وقوع المآل مقطوعاً به أو غالب الظن على وقوعه، وألا يكون مخالفاً للمقاصد الشرعية بل جارياً على مقاصدها وقواعدها الكلية، فشرط وقوع المآل مقطوعاً به أو غالب الظن على وقوعه لا يكفي للحكم باعتبار هذا المآل، فكل شرطٍ من هذين الشرطين مُكَمِّلاً للآخر، فقد يكون وقوع المآل مقطوعا به لكنه مخالفٌ لمقاصد الشريعة وقواعدها الكلية، فلا يعتبر حينئذٍ[290]. وإذا كانت الغاية من اعتبار المآل في الحكم على الوقائع والنوازل هي مراعاة المقاصد الشرعية وقواعدها الكلية، فلا يعقل حينئذٍ أن يفضي اعتبار هذا المآل إلى ما يخالف هذه المقاصد.

2ـ أن يكون المآل منضبطاً، غير مضطرب، والمقصود بالانضباط هنا: أن يَتَحَقَّقَ المجتهد في المسألة من مناط المآل، فينظر في عِلِّيَةِ اعتبار هذا المآل، بالنظر في مصالحه ومفاسده الواقعة والمتوقعة، فتكون كل مصلحة مشروعةٍ تترتب على اعتبار المآل فهي مطلوبة، وكل مفسدةٍ تترتب على اعتبار المآل فهي مرفوضة[291].

3ـ أن يكون المآل غير معارض لمآلٍ أقوى منه، فمثلاً إذا وُجِدَ للتصرف الواحد مآلات متعددة نَظَرَ المجتهد في تلك المآلات فيأخذ بالأقوى فالأقوى ويترك الأضعف فالأضعف، مراعياً في ذلك مقاصد الشريعة، فيقدم المصالح على المفاسد مطلقاً بدرء المفاسد وجلب المصالح، ويجب على المجتهد كذلك أن ينظر في القوة الذاتية لكل مآل فيأخذ بالضروري ثم الحاجي ثم التحسيني وهكذا. فإذا تساوت المآلات في القوة وتزاحمت المصالح والمفاسد فيجب الترجيح بينها بما يحقق مصالحاً أكبر أو يدرأ مفاسداً أعظم، كارتكاب المفاسد القاصرة دفعاً للمتعدية، والخاصة دفعا للعامة وهكذا[292].

4ـ أن يكون النظر في المآلات نظراً شمولياً واسعاً غير مجردٍ عن الواقع والمؤثرات التي تحفه، فإن أخذ المجتهد بالمآلات مجردة عن الواقع لا يوصل غالباً إلى الحكم الصحيح، فيجب على الفقيه أن ينظر إلى ما يحتف بالمآل من مؤثراتٍ وأحوال وقرائن حتى يتمكن من الحكم على التصرفات والنوازل حكماً صحيحاً موافقاً لمقاصد الشريعة، ولهذا نجد في الشريعة أحياناً ترك المشروع إذا كان يؤول إلى مفسدةٍ، ونجد تارةً إباحة الممنوع إذا كان يؤول إلى مصلحةٍ راجحةٍ وغير

290- القرافي، ***الفروق***، مرجع سابق، 33/2.

291- عاصم المطوع، ***العدول عن القول الراجح***، مرجع سابق، 280.

292- المرجع السابق، 282.

ذلك[293]. ففهم الواقع وفقه تنزيل الأحكام الشرعية على الواقع من أهم ما يميز المجتهد عن غير المجتهد[294].

ب ـ أمثلةٌ عن عدول المجتهد من القول الراجح إلى المرجوح مراعاةً للمآلات:

1ـ ما ذكر في الأثر عن ربيعة التيمي أنه حضر عمر ابن الخطاب رضي الله عنه قرأ يوم الجمعة على المنبر بسورة النحل حتى إذا جاء السجدة نزل فسجد وسجد الناس، حتى إذا كانت الجمعة القابلة قرأ بها حتى إذا جاء السجدة قال: (يا أيها الناس إنا نمر بالسجود فمن سجد فقد أصاب، ومن لم يسجد فلا إثم عليه ولم يسجد عمر رضي الله عنه)[295].

فتبين من فعل عمر رضي الله عنه أنه مع علمه بمشروعية سجود سجدة التلاوة إلا أنه تركها مراعاةً للمآلات وهو اعتقاد الناس وجوبها بكثرة المداومة عليها، فهذا يعد عدولاً عن القول الراجح إلى المرجوح مراعاةً لما سيؤول إليه هذا التصرف من اعتقاد الناس أن سجدة التلاوة واجبة. وهذا ما تبين لعمر رضي الله عنه من مصاحبته للرسول صلى الله عليه وسلم ومشاهدته له أحياناً بترك العمل بعض الأحيان خشية أن يظن وجوبه[296].

2ـ الراجح عند ابن تيمية رحمه الله هو ترك القيام للقادم من الناس، لأن ذلك لم يكن من عادة الصحابة رضوان الله عليهم عند دخول الرسول صلى الله عليه وسلم عليهم، لعلمهم بكراهته لذلك، لكنَّ ابن تيمية رحمه الله عدل عن هذا القول الراجح إلى القول المرجوح وهو: جواز القيام لمن يتوهم كراهته وبغضه وحقده عند عدم القيام؛ مراعاةً لما سيؤول إليه هذا الفعل من تَولُّدِ العداوة، والبغضاء، والشر، والتقاطع، والتدابر، فينبغي أن يفعل ذلك رفعاً لهذا المحذور؛ لأن في تركه وسيلة لنشر البغضاء بين الناس، ولأن ترك القيام أصبح يعد من الاحتقار وعدم التقدير لمن هو قادم، وفي هذا قال رحمه الله:

"والذي ينبغي للناس أن يعتادوا السنة في ترك القيام المتكرر للقاء، ولكن إذا اعتاد الناس القيام وقدم من لا يرى كرامته إلا بالقيام له، وإذا ترك ذلك توهم بغضه وإهانته، وتولد من

293- المرجع السابق، 282.

294- ابن القيم، ***إعلام الموقعين***، مرجع سابق، 69/1.

295- البخاري، ***صحيح البخاري***، مرجع السابق، حديث رقم: 1077، 42/2..

296- أحمد ابن حجر العسقلاني، ***فتح الباري شرح صحيح البخاري***، (دار المعرفة، بيروت، 1379هـ)، 559/2. وينظر: محمد ابن أمان الله المباركفوري، ***مراعاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح***، ط3، (إدارة البحوث العلمية والدعوة والإفتاء، بنارس، الهند، 1404هـ، 1984م)، 429/3.

ذلك عداوة وشر، فالقيام له على هذا الوجه لا بأس به"[297].

3 ـ الراجح عند ابن تيمية وابن القيم رحمهما الله هو وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لمن قدر على ذلك، لكنهما عدلا عن هذا القول الراجح إلى القول المرجوح وهو: عدم جواز إنكار المنكر إذا ترتب عليه منكر أكبر أو أعظم أو أشر منه، مراعاةً للمآلات المترتبة عليه.

وفي ذلك قال ابن القيم رحمه الله: لا يجوز إنكار المنكر بما هو أنكر منه، ومَثَّلَ لذلك بأن الفُسَّاقَ إذا اجتمعوا على لعب ولهوٍ وسكرٍ وخمر، فإن نقلتهم عن ذلك إلى طاعة الله فهو المطلوب، وإلا كان تركهم على ما هم عليه خيراً من أن تفرغهم لما هو أعظم من ذلك، فكان ما هم فيه ملهياً لهم عن ذلك.

ويقول رحمه الله: "سمعت شيخ الإسلام ابن تيمية يقول: مررنا في زمن التتار أنا وبعض أصحابي على قومٍ منهم يشربون الخمر، فَهَمَّ أحد من كان معي بالإنكار عليهم، فمنعته وأنكرت عليه ذلك، وقلت له: إن الله حرَّم الخمر؛ لأنها تصدُّ وتلهي عن ذكر الله، وعن الصلاة، وهؤلاء يمنعهم الخمر ويصدهم ويلهيهم عن قتل الناس، وسبي النفوس، وأخذ الأموال فدعهم"[298].

فتبين لنا سبب العدول عن القول الراجح وهو وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلى القول المرجوح وهو عدم الجواز مراعاةً للحال والمآل.

5 ـ السبب الخامس: العمل بالمرجوح مراعاةً للاحتياط.

أ. تعريف الاحتياط: يأتي في اللغة على عدة معانٍ، منها: الالتفاف حول الشيء، فسمي الحائط حائطاً لأنه يحوط ما فيه[299]، ويطلق على من أحصى العلم بالشيء وبلغ غايته فقد أحاط به، ويطلق على التحفظ والأخذ بالحزم والثقة، والبعد عمَّا يشك فيه، فيقال: احتاط الرجل إذا أخذ في أموره بالأحزم والثقة، وهذا المعنى الأخير هو المعنى اللغوي الأنسب للمعنى الاصطلاحي للاحتياط[300].

297- محمد بن علي بن يعلى، بدر الدين البعلي، ***مختصر الفتاوى المصرية لابن تيمية***، تحقيق: محمد حامد الفقي، عبد المجيد سليم، (مطبعة السنة المحمدية، دار الكتب العلمية)، 563.

298- ابن القيم، ***إعلام الموقعين***، مرجع سابق، 13/3.

299- ابن منظور، ***لسان العرب***، مرجع سابق، 279/7..

300- المرجع السابق، 279/7.

أما اصطلاحاً فهو: بأنه ترك ما يريب المكلف إلى ما لا يريبه[301]، أو ترك ما لا بأس به حذراً مما به البأس[302].

تبين من التعريف أن الاحتياط هو: التحفظ والاحتراز والبعد عما يُشَكُّ فيه. والاحتياط لا يكون إلا في الأمور المشكلات أي المشتبهات لكونها سببٌ للأخذ بالاحتياط، أما الأمور الواضحات فلا احتياط فيها، فالحكم فيها بحسب مقتضاها سواءٌ كان فعلاً أو تركاً. وأما ثمرة العمل بالاحتياط فهي براءة الذمة وسلامة الدين وانتفاء الإثم.

اتفق جمهور العلماء على الأخذ بالاحتياط، والاحتجاج به[303]، فتعددت أقوالهم الدالة على مشروعية الأخذ به، فمنهم من أجاز الاحتجاج به في العبادات فقط كالأحناف[304]، ومنهم من أجازه مطلقاً ومنهم من قيده بشروط وغير ذلك. ولكن الاحتياط المجمع عليه من العلماء هو العمل بالاحتياط المشروع لا الممنوع.

أما المشروع فهو: ترك ما لا بأس حذراً مما به البأس[305]، فهذا من الاحتياط والورع الذي يندب إليه.

وأما الممنوع فهو: كل ما أدى إلى مشقة وكلفة وأوقع في الحرج مما خالف الكتاب والسنة، وما أدى إلى وسوسةٍ تؤدي إلى ابتداع ما لم تأت به السنة ولم يفعله الصحابة، كمن يظن أن من الاحتياط غسل أعضاءه في الوضوء أكثر من ثلاثة فيسرف في الماء في غسله ووضوئه، وكمن يغسل ثيابه مما لا يتيقن نجاسته احتياطاً وغير ذلك[306].

ب ـ شروط العمل بالمرجوح مراعاةً للاحتياط:

1ـ تحقق المجتهد من وجود شبهة في المسألة، لأن العمل بالاحتياط دون التحقق من وجود الشبهة لا معنى له، فعدم وجود شبهةٍ في المسألة فهذا يدل على أنها مسألةٌ قد حصل فيها العلم واليقين أو غلبة الظن، فلا يُعْمَلُ فيها بالاحتياط، لأن الاحتياط خاصٌ بالمحل الذي

301- العز بن عبد السلام، ***قواعد الأحكام***، مرجع سابق، 61/2.

302- القرافي، ***الفروق***، مرجع سابق، 210/4.

303- السرخسي، ***المبسوط***، مرجع سابق، 246/1. الشاطبي، ***الموافقات***، مرجع سابق، 85/3. ابن تيمية، ***مجموع الفتاوى***، مرجع سابق، 100.

304- السرخسي، ***المبسوط***، مرجع سابق، 246/1.

305- القرافي، ***الفروق***، مرجع سابق، 210/4.

306- ابن القيم، ***الروح***، (دار الكتب العلمية، بيروت)، 256.

ثبت تَوَهُّمُ وقوع الشبهة فيه، وعدم انتفائه في آنٍ واحد[307]. وعندما يشترط العلماء وجود الشبهة، فالمقصود هنا هو كلُّ شبهةٍ استندت إلى أمارةٍ شرعيةٍ ظاهرة، لا كل شبهةٍ بعيدةٍ كانت أو قريبةٍ، فالاحتياط بمجرد الشك ليس مستحباً ولا مشروعاً[308].

2 ـ ألا يكون العمل بالاحتياط مؤدياً إلى مخالفة النصوص الشرعية، فإذا خالفها فلا اعتبار له، ولا التفات إليه، لأن الاحتياط عمليةٌ اجتهاديةٌ يلجأ إليها عند وجود الشبهة وفقدان الدليل. ومثاله: يتجلى لنا من حديث عباد بن تميم أنه شكا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم الرجل الذي يخيل إليه أنه يجد الشيء في الصلاة، فقال: ((لا ينصرف حتى يسمع صوتاً، أو يجد ريحاً))[309].

فنهي النبي صلى الله عليه وسلم بعدم الانصراف من الصلاة لمن وجد شيئاً حتى يسمع صوتاً، أو يجد ريحاً، مخالفٌ للاحتياط، لأن الاحتياط هنا يكون في قطع الصلاة، وإعادة الوضوء، إبراءً للذمة؛ لكن الاحتياط هنا غير معتبرٍ لمخالفته للنص الصريح، وهكذا.

3 ـ ألا يفضي الاحتياط إلى مشقةٍ مرفوعةٍ شرعاً، أو وقوعٍ في الحرج المنهي عنه، فيجب على المجتهد عند العمل بالاحتياط مراعاة هذا الشرط أشد المراعاة، فلا يعدل عن الراجح إلى المرجوح مراعاة للاحتياط المؤدي إلى الحرج، قال الآمدي: إن الاحتياط يمكن أن يعمل به إذا خلا عن احتمال المشقة والضرر قطعاً[310].

4 ـ ألا يكون العمل بالاحتياط مؤدياً إلى التعارض مع احتياطٍ آخر أرجح منه، فإذا تعارضا الاحتياطين وجب العمل بأقواهما، فإن الموازنة بين الفعل والترك وما يترتب عليهما من المصالح والمفاسد من الأمور المهمة التي يجب على المجتهد مراعاتها عند عدوله عن الراجح إلى المرجوح، فتمام الفقه أن يعلم الفقيه خير الخيرين وشر الشرين، ويعلم أن مقصد الشارع هو جلب المصالح ودفع المفاسد[311].

ج ـ أمثلةٌ عن عدول المجتهد من القول الراجح إلى المرجوح مراعاةً للاحتياط:

1ـ حديث عائشةَ رضي الله عنها، أنها قالت: كان عُتْبَةُ بنُ أبي وقَّاصٍ عَهِدَ إلى أخيه سعدِ

307- محمد السيواسي، كمال الدين ابن الهمام، ***فتح القدير***، (دار الفكر، بدون طبعة)، 403/5.

308- ابن تيمية، ***مجموع الفتاوى***، مرجع سابق، 21،56. بتصرف.

309- البخاري، ***صحيح البخاري***، حديث رقم: 137. مسلم، ***صحيح مسلم***، حديث رقم: 361.

310- الآمدي، ***الإحكام***، مرجع سابق، 184/1.

311- ابن تيمية، ***مجموع الفتاوى***، مرجع سابق، 512/10. عاصم المطوع، ***العدول عن القول الراجح***، مرجع سابق، 318.

بنِ أبي وقَّاصٍ أن ابنَ وليدةِ زَمْعَةَ مِنِّي، فاقبِضْه إليك، قالت: فلما كان الفتحُ أخذَه سعدُ بنُ أبي وقَّاصٍ وقال: ابنُ أخي قد كان عَهِدَ إليَّ فيه. فقال عبدُ بنُ زَمْعَةَ: أخي وابنُ وليدةِ أبي وُلِدَ على فراشِه، فتسَاوَقَا إلى رسولِ اللهِ صلى الله عليه وسلم فقال سعدٌ: يا رسولَ اللهِ، ابنُ أخي قد كان عَهِدَ إليَّ فيه. وقال عبدُ بنُ زَمْعَةَ: أخي وابنُ وليدةِ أبي، ولِدَ على فراشِه. فقال النبيُّ صلى الله عليه وسلم: ((هو لك يا عبدُ بنُ زَمْعَةَ. ثم قال رسولُ اللهِ صلى الله عليه وسلم: الولدُ للفراشِ وللعاهرِ الحَجَرُ، ثم قال لسودةَ بنتِ زَمْعَةَ: احتَجِبي منه لِمَا رأى مِن شَبَهِه بعُتْبَةَ))، فما رآها حتى لَقِيَ الله[312].

تبين من حكم الرسول صلى الله عليه وسلم في هذه الواقعة، بأن الولد للفراش، كان ذلك دالاً على أن الولد أخٌ لسودة زوج النبي صلى الله عليه وسلم، لكنه مع ذلك أمر سَودَةَ رضي الله عنها بالاحتجاب منه مراعاةً للاحتياط، ففي هذا المثال عدولٌ عن القول الراجح إلى القول المرجوح مراعاةً للاحتياط، فالراجح أن الحكم بالأخوية لا يقتضي الاحتجاب، لكنه صلى الله عليه وسلم أخذ بالاحتياط فأمرها بالاحتجاب وهذا هو القول المرجوح.

2ـ ومثال العدول كذلك مراعاةَ للاحتياط، أن الشافعية يبيحون أكل الصيد والذبيحة إذا لم يُسَمَّ اسم الله عليها، وأكل ما لم يُسَمَّ عليه حرامٌ عند الأكثرين، فكان من الاحتياط والورع لمن يعتقد المذهب الشافعي ترك الأكل، فالاحتياط هنا لمعتقدي المذهب الشافعي هو العدول عن القول الراجح عندهم إلى القول المرجوح وهو ترك الأكل[313].

3ـ ومن الأمثلة كذلك، أن الشافعية عدلوا عن القول الراجح عندهم وهو عدم نقض الطهارة بلمس البنت الصغيرة، إلى القول المرجوح وهو نقض الطهارة بلمس الصغيرة مراعاةً للاحتياط[314].

312- البخاري، ***صحيح البخاري***، حديث رقم:2053. مسلم، ***صحيح مسلم***، حديث رقم:1457.

313- النووي، ***المجموع***، 344/9.

314- سليمان بن محمد البجيرمي، ***تحفة الحبيب على شرح الخطيب***، بدون طبعة، (دار الفكر، 1415هـ، 1995م)، 214/1.

4. الفصل الرابع: تطبيقات في الأخذ بالمرجوح لوجود مقتضٍ في السياسة الشرعية.

تقدم في الفصل الثالث ذكر أسباب عدول المجتهد عن القول الراجح إلى القول المرجوح، وبيان شروط وضوابط العمل بكل قسم، فكان الفصل الثالث بمثابة التأصيل لهذا الفصل الأخير، فقد ذكرت فيه بعض الأمثلة والتطبيقات المختلفة في أبواب فقهية مختلفة؛ بقصد التوضيح والتمثيل، أما هذا الفصل فسيكون فصلاً تطبيقياً أحاول فيه بيان ما ذكرته من التأصيلٍ السابق وذلك من خلال التطبيقات السياسية للنبي صلى الله عليه وسلم، وتطبيقات الصحابة رضوان الله عليهم، وبعض تطبيقات الفقهاء في مسائل شتى في الفقه السياسي.

1.4 المبحث الأول: تطبيقات من التصرفات السياسية للنبي صلى الله عليه وسلم وخلفائه الراشدين.

1.1.4. المطلب الأول: نماذج من التصرفات النبوية في العمل بالمرجوح.

إن مسألة العمل بالمرجوح وترك الراجح عند وجود المقتضيات، لم تكن مسألةً مُستجدَّةً بدأت في عصر الصحابة والتابعين، بل نشأتها مستمدة من أفعال الرسول صلى الله عليه وسلم وتطبيقاته، وفي هذا المطلب سأحاول ذكر بعض الأمثلة من تلك التصرفات التي عدل فيها النبي صلى الله عليه وسلم عن الراجح إلى المرجوح لدواعٍ مختلفةٍ، فإلى بيان ذلك:

1ـ المثال الأول:

ترك النبي صلى الله عليه وسلم بناء البيت على قواعد إبراهيم عليه السلام، ففي الحديث عن عائشة رضي الله عنها، أنها قالت: قال لي رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((لولا حداثةُ عهد قومك بالكفر، لَنَقَضْتُ الكعبة، ولجعلتها على أساس إبراهيم. فإن قريشاً، حين بَنَت البيت، استقصرت. ولَجَعَلْتُ لها خَلفاً))[315].

ـ وجه الدلالة في هذا الحديث، هو: إرادة النبي صلى الله عليه وسلم نقض الكعبة ثم إعادة بنائها على قواعد إبراهيم، فالمصلحة الراجحة عنده صلى الله عليه وسلم هي إعادة البناء على قواعد إبراهيم وجعل بابين له، فلما تعارض مع هذا القول الراجح قول مرجوح، وكانت

315- النووي، ***شرح صحيح مسلم***، مرجع سابق، كتاب الحج، *باب نقض الكعبة*، حديث رقم: 1333. 98/5.

المصلحة المتضمنة فيه أرجح من المصلحة المتضمنة في القول الراجح، عَمِلَ به صلى الله عليه وسلم. ويتبين من ذلك أنه عند معارضة المصلحة الراجحة بمفسدةٍ أعظم منها وجب حينئذٍ العمل بالمرجوح دفعاً لتلك المفسدة، وهي: فتنة البعض ممن هم حديث عهدٍ بالإسلام، لاعتقادهم بفضل الكعبة، فنقضها شيءٌ عظيمٌ بالنسبة لهم، ولهذا تركها رسول الله صلى الله عليه وسلم مراعاةً للمصلحة، ولهذا بوب البخاري في صحيحه على هذا الحديث: (باب من ترك بعض الاختيار مخافة أن يقصر فهم بعض الناس عنه فيقعوا في أشد منه)[316].

وقال الحافظ ابن حجر:

"وفي الحديث معنى ما ترجم له، لأن قريشاً كانت تعظم أمر الكعبة جداً فخشي صلى الله عليه وسلم أن يظنوا لأجل قرب عهدهم بالإسلام أنه غَيَّرَ بناءها لينفرد بالفخر عليهم في ذلك، ويستفاد منه ترك المصلحة لأمن الوقوع في المفسدة، ومنه ترك إنكار المنكر خشية الوقوع في أنكر منه، وأن الإمام يسوس رعيته بما فيه إصلاحهم ولو كان مفضولاً مالم يكن محرماً"[317].

ـ ويتبين لنا من هذا الحديث الشريف من القواعد ما ينبغي الإشارة إليه:

أ ـ إذا تعارضت المصالح أو تعارضت مفسدة ومصلحة فتعذر الجمع بينهما بدرء المفسدة وجلب المصلحة، فالبدء بالأهم هو الواجب. فالرسول صلى الله عليه وسلم لما تعارضت المصلحتان في هذه الحالة بدأ بالأهم منهما وهي الحفاظ على الدين، وترك الأقل أهمية وهي بناء الكعبة على قواعد إبراهيم.

ب ـ يجب على ولي الأمر أن يكون فكره وعمله وقراراته في مصالح الرعية، واجتناب الأضرار التي يمكن أن تلحق بهم في دين أو دنيا ولو كان بمسلك مرجوح في أصله.

ج ـ يجب على ولي الأمر أن يعمل على تأليف قلوب رعيته، وألا يُقْدِمَ على عملٍ يكون وسيلةً للخلاف والتعارض بقدر المستطاع، ما لم يكن ذلك مخالفاً لأحكام الشريعة ومقاصدها.

ويُذكَرُ أن هارون الرشيد سَأَلَ الإمام مالك بن أنس عن هدم الكعبة وإعادة بنائها كما فعل ابن الزبير؛ وتلبيةً لما كان يريد أن يفعله رسول الله صلى الله عليه وسلم كما ذكر في

316- المرجع السابق، 102/5.

317- ابن حجر، ***فتح الباري***، مرجع سابق، 225/1.

الحديث، فقال مالك له: "ناشدتك الله يا أمير المؤمنين ألا تجعل هذا البيت لعبةً للملوك لا يشاء أحدٌ إلا نقضه وبناه فتذهب هيبته من صدور الناس"[318].

فقول مالك هنا دليلٌ آخر على العدول عن القول الراجح إلى المرجوح مراعاةً للمآلات والمصلحة، فقول مالكٍ بمنع إعادة البناء إنما هو من أجل الحفاظ على قدسية الكعبة وبقاء هيبتها وعدم جعلها لعبة في يد الملوك. فعدل عن الرأي الراجح وهو إعادة البناء إلى الرأي المرجوح وهو عدم نقض البيت.

والدليل على أن القول الراجح هو إعادة البناء حتى ولو لم يفعله رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهَمَّ على فعله فقط، قوله صلى الله عليه وسلم في رواية أخرى لعائشة رضي الله عنها: ((ولولا حداثة عهدهم بالشرك أعدت ما تركوا منه. فإن بدا لقومك من بعدي أن يبنوه فَهَلُمِّي لأريك ما تركوا منه))[319]. فهذا دليل على رجحان إعادة البناء إذا انتفت المفاسد المترتبة عليه، ولذلك بناها ابن الزبير على قواعد إبراهيم حين انتفت المفسدة التي من أجلها ترك رسول الله صلى الله عليه وسلم البناء. ثم بعد ذلك جاء الحجاج فهدم ما بناه ابن الزبير وبنى البيت على ما كان عليه قبل ذلك[320]، واستقر البيت على هذه الحالة حتى يومنا هذا، ومن هنا تتضح لنا علة عدول الإمام مالك عن القول الراجح بإعادة البناء مرةً أخرى، إلى المرجوح وهو عدم البناء؛ محافظةً على قدسية البيت ومكانته وهيبته.

2 ـ المثال الثاني:

حديث جابر رضي الله عنه قال: كنا في غزاة فَكَسَعَ رجل من المهاجرين رجلاً من الأنصار، فقال الأنصاري: يا للأنصار، وقال المهاجري: يا للمهاجرين، فسمَّعها الله رسوله صلى الله عليه وسلم قال: ((ما هذا؟))، فقال كسع رجلٌ من المهاجرين رجلاً من الأنصار فقال الأنصاري يا للأنصار، وقال المهاجري يا للمهاجرين فقال النبي صلى الله عليه وسلم: ((دعوها فإنها منتنة))، فقال عبد الله بن أُبَيّ: أو قد فعلوا، والله لئن رجعنا إلى المدينة ليخرجن الأعز

318- المرجع السابق، 103/5.

319- المرجع السابق، 5/ 101.

320- المرجع السابق، 101/5.

منها الأذل، فقال عمر رضي الله عنه: دعني يا رسول الله أضرب عنق هذا المنافق، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: ((دعه لا يتحدث الناس أن محمداً يقتل أصحابه))[321].

ـ وجه الدلالة في هذا الحديث، هو: منع النبي صلى الله عليه وسلم عمرَ من قتل عبد الله بن أُبَيّ رأس المنافقين آن ذاك، مراعاةً للمآل الظاهر. وقتل المنافقين حين إظهار نفاقهم هو: القول الراجح[322]، لكن النبي صلى الله عليه وسلم عدل عن القول الراجح إلى القول المرجوح وهو: ترك قتالهم والإغضاء عنهم؛ مراعاةً للمصلحة ولما سيؤول إليه هذا الأمر من مفاسد عظيمة، وحتى لا يتحدث الناس أن محمداً يقتل أصحابه، فَيَنْفُرَ الناسُ عن الإسلام وهو في بداية انتشاره وحالة ضعفه، فإن الناس ينظرون إلى ظاهر الأمر ولا ينظرون إلى الأسباب والدواعي والمؤثرات الدافعة لفعل ذلك الأمر، فعندما يرون واحداً من أصحاب الرسول صلى الله عليه وسلم قد قتل فيظن الناظر حينئذٍ أن النبي يقتل أصحابه بغرضٍ أو كِبْرٍ أو نحو ذلك، فيؤدي ذلك إلى نفور الناس على الإسلام وهو في أشد الحاجة آن ذاك إلى تألف قلوب الناس وتأييدهم، فكان الأولى هو تألفهم بالعفو[323].

فصار القول المرجوح وهو ترك قتال المنافق، قولاً راجحاً حتى تقوى شوكة المسلمين، وتتم دعوة الإسلام، ويتمكن الإيمان من قلوب المؤلفة، ويرغب غيرهم في الإسلام، فلهذا لم يقتل صلى الله عليه وسلم المنافقين وأغضى عنهم وصبر على مفاسدهم خوفاً من أن تترتب على ذلك مفاسد أعظم. فأخذ صلى الله عليه وسلم بالحكم الظاهر وهو إظهارهم الإسلام، ولأنهم كانوا معدودين من أصحابه صلى الله عليه وسلم، فكانوا يجاهدون ويصلون معه ويظهرون غير ما في قلوبهم[324].

وقال الشاطبي في ذلك: أن النبي صلى الله عليه وسلم منع قتل رأس المنافقين، وأخذ بظاهر إسلامهم، مع علمه بباطن أحوالهم، مراعاةً للمآل الظاهر، وهو الخوف من تحدث الناس بعد ذلك بأن محمداً يقتل أصحابه[325]. وقال أيضاً: "بأن الترك يقع لوجوه، منها: الترك للمطلوب

321- البخاري، ***صحيح البخاري***، مرجع سابق، حديث رقم: 4907، 154/6. مسلم، ***صحيح مسلم***، مرجع سابق، حديث رقم: 2584. 1998/4.

322- ابن تيمية، ***الصارم المسلول على شاتم الرسول***، تحقيق: محمد محي الدين، (الحرس الوطني السعودي، السعودية، بدون طبعة)، 237. النووي، ***شرح صحيح مسلم***، مرجع سابق، 383.

323- ابن تيمية، ***الصارم المسلول***، المرجع السابق، 237.

324- النووي، ***شرح صحيح مسلم***، مرجع سابق، 383.

325- الشاطبي، ***الموافقات***، مرجع سابق، 467/2.

خوفاً من حدوث مفسدة أعظم من مصلحة ذلك المطلوب كما جاء في منعه من قتل أهل النفاق وقال: (لا يتحدث الناس أن محمداً يقتل أصحابه)"[326].

3 ـ المثال الثالث: نهي الرسول صلى الله عليه وسلم عن قطع اليد وإقامة الحدود في الغزو، ومن ذلك ما جاء عن جُنَادَةَ بن أبي أمية، انه قال على المنبر: بِرُودِسَ حين جلد الرجلين اللذين سرقا غنائم الناس، فقال: إنه لم يمنعني من قطعهما إلا أن بُسْرَ بن أرطاةَ وجد رجلاً سرق في الغزو يقال له مصدرٌ، فجلده ولم يقطع يده، وقال: (نهانا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن القطع في الغزو)[327].

ـ وجه الدلالة في هذا الحديث، هو: أن إقامة الحد واجبةٌ إجماعاً في كل موضعٍ وكل زمانٍ ومكان؛ لأن أمر الله تعالى بإقامة الحدود مطلقاً في كل زمانٍ ومكان[328]، وهذا هو القول الراجح.

ولكن الرسول صلى الله عليه وسلم نهى عن إقامة الحد وعن قطع الأيدي في الغزو؛ مراعاةً للمصلحة والمآلات، خشيةَ أن يترتب على إقامته ما هو أبغض إلى الله تعالى من تعطيله، أو تأخيره. فلو أقيم الحد في الغزو لخشي من إقامته لحوق المحدود بالمشركين حميةً وغضباً أو ارتداده عن الإسلام. أو كان تأخير الحد بسب حاجة المسلمين إلى المحدود من قوةٍ به أو غيره، فنهى الرسول صلى الله عليه وسلم عن ذلك مراعاةً للمصلحة الراجحة ومراعاةً لما سيؤول إليه الفعل من مفاسد أعظم[329].

وقال ابن القيم: "بأن أكثر ما فيه تأخير الحد لمصلحة راجحة إما من حاجة المسلمين إليه أو من خوف ارتداده ولحوقه بالكفار، وتأخير الحد لعارض أمر وردت به الشريعة، كما يؤخر عن الحامل والمرضع وعن وقت الحر والبرد والمرض؛ فهذا تأخير لمصلحة المحدود؛ فتأخيره لمصلحة الإسلام أولى"[330].

326- المرجع السابق، 428/4.

327- أحمد بن حنبل، ***مسند الإمام أحمد***، مرجع سابق، 168/29، حديث رقم: 17626. أبو داوود، ***سنن أبي داوود***، مرجع سابق، 142/4، حديث رقم: 4408.

328- ابن قدامة، ***المغني***، مرجع سابق، 308/9. الشافعي، ***الأم***، بدون طبعة، (دار المعرفة، بيروت، 1410هـ، 1990م)، 375/7.

329- ابن القيم، ***إعلام الموقعين***، مرجع سابق، 14/3.

330- المرجع السابق، 14/3.

وقال الشافعي: إن إقامة الحدود راجعةٌ للإمام وحده في أي مكانٍ وجد فيه من الأرض دار إسلامٍ كانت أو دار حربٍ، فإن لم يكن الإمام موجوداً فلا يحق لأمير الجيش إقامة الحدود إلا إذا وُلِّيَ ذلك. وعقَّبَ على من ترك القَطعَ وإقامة الحد في الغزو أو بلاد الحرب خوفاً من لحاق المحدود عليه بالمشركين أو ارتداده عن الإسلام قائلاً: "فإن لحق بهم فهذا أشقى له وأضل"، فهو يرى رحمه الله أن إقامة الحدود واجبة في كل مكان وزمان بمقتضى مطلق الأمر، وأن العلة من تأخير الحد خشية لحوق المحدود بالمشركين غير معتبرة، لأن لحوقه بالمشركين مفسدةٌ عائدةٌ على المحدود وحده[331].

وقد يفهم من قول الشافعي هنا ـ والله أعلم ـ أن نهي النبي صلى الله عليه وسلم عن القطع في الغزو كان نهياً صادراً منه باعتباره أمير الجيش فتصرفه هنا تصرفٌ سياسيٌ لا تصرفٌ تشريعيٌ دائمٌ يجب على الأمة في كل زمان ومكان، بل يتغير بتغير الزمان والمكان ويتبع المصلحة الراجحة وجوداً وعدماً ولما يراه الإمام حينئذٍ.

فتبين لنا مما ذكر أن الرسول صلى الله عليه وسلم نهى عن القطع وإقامة الحد في الغزو مراعاةً للمآلات التي سيؤول إليها إقامة الحد، ومراعاةً لمصلحة الإسلام.

2.1.4. المطلب الثاني: نماذج من تصرفات الخلفاء الراشدين في العمل بالمرجوح.

لما كانت مصالح الناس تختلف باختلاف الزمان والمكان والأحوال فإن مهمة أولي الأمر في كل مجتمعٍ هي الاجتهاد للوصول إلى أسلم طريقٍ لتحقيق تلك المصالح العامة مع موافقتها لمقاصد الشريعة، وعلى قدر تحقيق ولي الأمر الالتحام بين المصالح العامة والتشريع الإسلامي، يكون نجاحه وتوفيقه في تحقيق وظيفته الشريفة (خلافة النبوة من حفظ الدين وسياسة الدنيا به). وبما أن الخلفاء الراشدين هم أفضل البشر بعد الأنبياء وأرشد من خلف النبي صلى الله عليه وسلم، وأشرف من حمل هذه المهمة (سياسة الرعية)، فكان منهجهم بالنسبة لنصوص التشريع، هو قصد تطبيق تلك النصوص بما يحقق مصالح الرعية في عصرهم مع مراعاة اختلاف الأحوال والأزمان والمقتضيات، فكانت هذه هي الغاية الكبرى والهدف الأسمى عند تطبيقهم للأحكام الشرعية وسياستهم للرعية. وفي هذا المطلب سأذكر بعضاً من أهم تطبيقات الخلفاء الراشدين في العمل بالمرجوح مراعاةً لمقتضياتٍ متعددة تقتضي ذلك العدول، فإلى بيان ذلك:

331- المرجعين السابقين، 308/9. الشافعي، ***الأم***: 375/7.

1ـ اجتهاد عمر رضي الله عنه في الأراضي المفتوحة عنوة (سواد العراق) بجعلها فيئاً عاماً للمسلمين فلم يخمس ولم يقسم:

قال تعالى: ﴿وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمۡتُم مِّن شَيۡءٖ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَٱلۡيَتَٰمَىٰ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِ إِن كُنتُمۡ ءَامَنتُم بِٱللَّهِ﴾[332].

فَسَّرَ العلماء هذه الآية بأن خمس الأرض المفتوحة عنوة هي من حق المجاهدين الفاتحين إجماعاً على ما ذكره ابن عبد البر وابن المنذر والقاضي عياض وابن العربي والقرطبي[333]، ولما كانت الفتوحات الإسلامية في عهد عمر رضي الله عنه كثيرة وعلى نطاق واسع، وكثرت الغنائم من أموالٍ وأراضٍ، كأرض الفرس والعراق والشام ومصر؛ اختلف الصحابة في توزيع هذه الأراضي، وانقسموا إلى فريقين فريقٌ يقول بقسمتها على الفاتحين كما فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم في غزوة خيبر، وفريقٌ يقول بعدم القسمة وعلى رأسهم عمر رضي الله عنه[334]، وأذكر هنا كلام الفقهاء والمؤرخين في هذه الواقعة:

ذكر أبو عبيد القاسم في كتاب الأموال: بأن الزبير بن العوام وسعد بن أبي وقاص وعبد الرحمن بن عوف وبلالاً الحبشي كانوا من الفريق الأول المطالب بقسمة ما أفاء الله عليهم من هذه الأراضي، وأن عمر رضي الله عنه كان من الفريق الثاني الذي يرى عدم قسمتها هو وعثمان وعليٌ وطلحة ومعاذ بن جبل[335].

والعلة في منع عمر من القسمة هي مراعاة حق الأجيال القادمة، والخوف من المفاسد الناشئة عن القسمة، ومن ذلك ما رواه أبو يوسف أن عمر قال: "فكيف بمن يأتي من المسلمين؟ فيجدون الأرض بعلوجها قد اقتسمت وورثت عن الآباء وحيزت، فإذا قسمت أرض العراق بعلوجها[336]، وأرض الشام بعلوجها، فما يسد به الثغور، وما يكون للذرية والأرامل بهذا البلد؛ وبغيره من أرض الشام والعراق؟

332- سورة الأنفال، آية:41.

333- محمد بن أحمد بن فرح الأنصاري، شمس الدين القرطبي، ***الجامع لأحكام القرآن***، ط2، تحقيق: أحمد البردوني، إبراهيم أطفيش، (دار الكتب المصرية، القاهرة، 1384هـ، 1964م)، 3/8.

334- أبو عبيد القاسم ابن سلاَّم الهروي، ***الأموال***، تحقيق: خليل محمد هراس، (دار الفكر، بيروت)، 69.

335- المرجع السابق، 71.

336- العلج: الرجل البالغ من الكفار أو الرجل الشديد، ابن منظور، ***لسان العرب***، مرجع سابق، 858/2.

أرأيتم هذه الثغور؟ لا بد لها من رجال يلزمونها. أرأيتم هذه المدن العظام؟ لا بد لها أن تشحن بالثغور وإدرار العطاء عليهم. من أين يعطى هؤلاء إذا قسمت الأرض والعلوج؟"[337]

وأيد معاذ ابن جبل رأي عمر فقال: "والله؛ إذن ليكونن ما تكره، إنك إذا قسمتها صار الريع العظيم في أيدي القوم ثم يبيدون فيصير ذلك الرجل الواحد أو المرأة، ثم يأتي بعدهم قومٌ يسدون من الإسلام مسداً وهم لا يجدون شيئاً فانظر أمر أولهم وآخرهم"[338].

فانتظروا أياماً حتى قال عمر:"قد وجدت حجةً في تركه، وألا أقسمه"،فتلا قوله تعالى:﴿لِلْفُقَرَآءِ ٱلْمُهَٰجِرِينَ ﴾ حتى قوله: ﴿ وَٱلَّذِينَ جَآءُو مِنۢ بَعْدِهِمْ ﴾[339]، فقال:"كيف أقسمه لكم وأدع من يأتي بغير قسمة؟"، فأجمع على تركه وجمع خراجه، وترك الأرض في يد أهلها[340].

ـ وجه الدلالة من فعل عمر رضي الله عنه:

إن جماعةً من الصحابة كان رأيهم تقسيم الأرضين، مستدلين بآية الغنيمة من سورة الأنفال، وَوَجْهُ استدلالهم أن لفظ (ما) في الآية من ألفاظ العموم التي تشمل الأموال والعقار، ومستندين كذلك إلى فعل الرسول صلى الله عليه وسلم في تقسيم أرض خيبر على الفاتحين، فلم يفرق بين الأموال والعقار، وهذا هو القول الراجح[341].

ولكن عمر رضي الله عنه كان رأيه مخالفاً لرأي أغلبية الصحابة فَرَجَّحَ القول المرجوح هنا لتضمنه المصلحة الأكبر والأعم فكان يرى ألا تقسم، معللاً ذلك بالمصلحة التي ذكرها، وهي: حق الأجيال القادمة في هذه الغنائم ومخافة الفتنة، فلم ينظر للأمر من جهةٍ واحدة أي مصلحة الفاتحين فقط، بل التفت إلى المصلحة العامة لأنها أولى من المصلحة الخاصة، وإلى المصلحة التي تحقق أهداف المجتمع المسلم من قوةٍ، وحفظ للدين، وحراسة الثغور، فبضرب الخراج على أهل تلك الأرض؛ يكون العائد من تلك الأموال مصدراً للنفقة على حاجات الأمة ومصالحها، كرواتب الجنود والعمال، وإعانة الفقراء والمساكين وغير ذلك، فلو تغاضى عمر رضي الله عن ذلك الفعل وقَسَّمَ؛ لترتب على ذلك ضررٌ عامٌ يضر المسلمين في الحاضر والمستقبل.

337- يعقوب ابن إبراهيم، أبو يوسف، ***الخراج***، تحقيق: طه عبد الرؤوف، سعد حسن محمد، (المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة)، 113.

338- أبو عبيد، ***الأموال***، مرجع سابق، 74.

339- سورة الحشر، آية: 8.

340- أبو يوسف، ***الخراج***، مرجع سابق، 129.

341- المرجع السابق، 129.

ولم يكن فعل عمر رضي الله عنه في أرض السواد مخالفاً للنص الظاهر أو لفعل الرسول صلى الله عليه وسلم، بل وافق فعله دليلاً معتبراً وهي آية الفيء المذكورة، فاستدل بها، وإن كان هذا الدليل مرجوحاً بالنسبة للدليل المعارض له من فعل النبي صلى الله عليه وسلم ودلالة آية الغنائم، فترجح دليل عمر هنا وقوي لاستناده على دليل آخر يعضده وهو مراعاة المصلحة الراجحة التي تحقق أهداف المجتمع الإسلامي. فعدل عن القول الراجح إلى القول المرجوح في هذه المسألة مراعاةً للمصلحة وإلى ما سيؤول إليه هذا الفعل من جلب المصالح ودفع المفاسد.

ومما يجب التأكيد عليه هنا هو: علم عمر رضي الله عنه بالقول الراجح في المسألة وهو قسمة الأرضين وتوزيعها على الفاتحين، فعدل عن الراجح إلى المرجوح بقدر الحاجة المطلوبة والظروف المحيطة به آن ذاك، ولهذا قال معتذراً: "أما والذي نفسي بيده، لولا أن أترك آخر الناس بيَّاناً[342]؛ ليس لهم من شيء، ما فتحت عليَّ قرية إلا قسمتها كما قسم رسول الله صلى الله عليه وسلم خيبر، ولكن اتركها خزانةً لهم يقتسمونها"[343].

ـ ويتبين للباحث من هذا المثال من القواعد ما ينبغي الإشارة إليه:

1ـ أن عمر رضي الله عنه لاحظ ظروفاً معينةً أحاطت بالحكم الأصلي عند محاولة تطبيق هذا الحكم على الواقع، فظهر له أن تطبيق الحكم الأصلي في تلك الظروف والأحوال غير محقق لمقاصد الشرع، فالتفت إلى مآل الحكم عند تطبيقه على أرض الواقع، فأخذ التدابير السياسية في تطبيق ذلك الحكم ولكن بطريقة تحافظ على مقاصد الشرع مع عدم معارضة النصوص الشرعية.

2ـ يجب على ولي الأمر أن ينظر في الأفعال التي تحقق أكبر قدر ممكن من تحقيق المصالح ودفع المفاسد، فيقدم المصالح العامة على الخاصة، والجماعية على الفردية وهكذا.

3ـ يجب على ولي الأمر أن يفهم جزئيات الشريعة على ضوء كلياتها، كما فعل عمر رضي الله عنه، فطبق مدلول الآية الآمرة بتوزيع الغنائم بما لا يتعارض مع المصلحة العامة ومصلحة الأجيال التي بعده وهذا من مقاصد الشرع الكلية.

4ـ يجب على ولي الأمر أن يهدف إلى عدالة توزيع الثروات بين أفراد الدولة بل حتى مراعاة

342- البيَّان: أي المعدم الذي لا شيء له، ومعناه هنا: لولا أن أتركهم معدمين فقراء لا شيء لهم. ابن حجر، ***فتح الباري***، مرجع سابق، 490/7.

343- البخاري، ***صحيح البخاري***، مرجع سابق، كتاب المغازي، رقم: 4235، 138/5.

حق الأجيال القادمة، ويدل على ذلك قول معاذ ابن جبل رضي الله عنه[344].

2 ـ إسقاط عمر رضي الله عنه حد السرقة عام المجاعة:

قال الله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءً بِمَا كَسَبَا نَكَٰلًا مِّنَ ٱللَّهِ﴾[345].

إن دلالة الآية صريحة على وجوب تطبيق حد السرقة على السارق، وبهذا فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم من بعده أبو بكر وعمر رضي الله عنهما[346].

إلا أن عمر رضي الله عنه أوقف العمل بهذا الحد في عام المجاعة، وقال: "لا أقطع في عام سَنَةٍ"[347]، فَيُرْوَى أن غِلْمَاناً لحاطب ابن أبي بلتعة سرقوا ناقةً لرجلٍ من مَزِينَةَ، فأتى بهم عمر رضي الله عنهم، فأقروا على أنفسهم، فأرسل إلى حاطبٍ فقال له: إن غلمانك سرقوا ناقة رجلٍ من مزينة، وأقروا على ذلك، ثم قال عمر: يا كثير ابن الصلت اذهب فاقطع أيديهم. فلما وَلَّى بهم، أرسل وراءهم من يأتي بهم، ثم قال: "أما والله لولا أني أعلم أنكم تستعملونهم وتجيعونهم، حتى أن أحدهم لو أكل ما حرم الله عليه حل له؛ لقطعت أيديهم، وأيم الله إذا لم أفعل لأغرمنك غرامةً توجعك"، ثم قال لصاحب الناقة، بكم أريدت منك ناقتك؟ قال: بأربعمائة. فقال عمر لصاحب الغلمان: اذهب فأعطه ثمانمائة[348].

ويروى أيضاً أنه قد جيء إلى عمر رضي الله عنه في عام المجاعة برجلين مكتوفين ولحم، فقال صاحب اللحم: كانت لنا ناقة عُشَرَاءُ ننتظرها كما يُنْتَظَرُ الربيع فوجدت هذين قد اجتزراها، فقال عمر: هل يرضيك من ناقتك ناقتان عُشَرَاوَانِ مربعتان، فإنا لا نقطع في العِذْقِ[349]، ولا في عام السنة[350].

ـ وجه الدلالة من فعل عمر رضي الله عنه:

يتضح لنا من هاتين الواقعتين:

أولاً: أن غلمان حاطبٍ وإن لم يكونوا في عام المجاعة إلا أنهم كانوا في مجاعةٍ خاصةٍ بهم فكانوا في حكم المجاعة العامة كسنة المجاعة، ولهذا قال عمر رضي الله عنه لحاطبٍ:" أما والله لولا أني

344- كما بينته في صفحة 97 من هذا البحث.

345- سورة المائدة، آية:38.

346- ابن القيم، ***إعلام الموقعين***، مرجع سابق، 33/3.

347- المرجع السابق، 17/3.

348- المرجع السابق، 18/3.

349- العذق: النخلة بحملها، ***القاموس المحيط***، مرجع سابق، 1171.

350- السرخسي، ***المبسوط***، مرجع سابق، 140/9.

أعلم أنكم تستعملونهم وتجيعونهم، حتى أن أحدهم لو أكل ما حرم الله عليه حل له...".

ثانياً: أن قول عمر في الواقعة الثانية لصاحب اللحم: إنا لا نقطع في عام السنة، يدل على أن عمر استند إلى نصٍ قرآنٍ آخر يعضد به رأيه هنا وهو: أن للمضطر أحاكماً خاصة فيجب عليه لكي يحفظ حياته أن يتناول ما يسد به رمقه حتى ولو كان حراماً كأكل الميتة، فقال تعالى بعد أن حرم الميتة والدم ولحم الخنزير... وقبل أن تتم الآية: ﴿فَمَنِ ٱضْطُرَّ فِى مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِّإِثْمٍ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾[351]، فالضرورة بدلالة الآية سواءٌ كانت عامة او خاصة لها أحكامها، فسبب سرقة الرجلين للحم في عام المجاعة إنما هو من باب الضرورة الداعية للسرقة، وكذلك أيضا سرقة الغلمان للناقة إنما هو للضرورة الملجئة للحفاظ على النفس، ولما وقع عليهم من التعدي بتجويعهم. فإسقاط حد السرقة في هذا العام وهذه الحالة إنما هو لسقوط وصف السارق على المضطر في هذه الحالة؛ لأنه لا يعد اعتداءً متعمداً على مال الغير بل سرق ليحفظ حياته، وحفظ النفس أولى من حفظ المال، وفي هذا قال ابن القيم رحمه الله: إن حالة الضرورة هنا أوجدت له شبهة قوية في المال المسروق[352]، ودرء الحدود بالشبهات أمرٌ معروفٌ شرعاً، وفي هذا ما روي عن عمر أنه قال: "ادرأوا الحدود عن المسلمين ما استطعتم فإن الإمام أن يخطئ في العفو خيرٌ من أن يخطئ في العقوبة. فإذا وجدتم لمسلم مخرجاً فادرأوا الحد عنه"[353]. وقال أيضاً: "لأن أعطل الحدود في الشبهات خيرٌ من أن أقيمها في الشبهات"[354].

فيتضح لنا من فعل عمر رضي الله عنه أنه عدل عن القول الراجح إلى القول المرجوح مراعاةً للضرورة، وللحفاظ على تحقيق مقاصد الشريعة في الواقع، والضرورة كما قلت قبل ذلك هي من أهم الأسباب الداعية للعدول وذلك إذا توفرت شروطها وَتُحُقِّقَ من وجودها.

3ـ نهي عمر وعثمان رضي الله عنهما عن متعة الحج[355]:

نهى عمر وَمِنِ بَعْدِهِ عثمان رضي الله عنهما عن متعة الحج، وهي: الإهلال بالعمرة في أشهر

351- سورة المائدة، آية:3.

352- ابن القيم، ***إعلام الموقعين***، مرجع سابق، 18/3.

353- يعقوب ابن إبراهيم، أبو يوسف، ***الرد على سير الأوزاعي***، ط1، (لجنة إحياء المعارف، الهند)، 50. محمد البلتاجي، ***منهج عمر ابن الخطاب في التشريع***، *(دار الفكر العربي)، 248.*

354- أبو يوسف، ***الخراج***، مرجع سابق، 91.

355- النووي، ***شرح صحيح مسلم***، مرجع سابق، 428.

الحج من الميقات، ثم يحل بمكة ثم ينشئ الحج في ذلك العام من مكة أيضاً[356].

قال عمر رضي الله عنه: "افصلوا بين حجكم وعمرتكم؛ فإن ذلك أتم لحج أحدكم، وأتم لعمرته أن يعتمر في غير أشهر الحج"[357]. ثم بين دليله في المنع فقال: "إن الله كان يُحَلُّ لرسوله صلى الله عليه وسلم ما شاء بما شاء، وإن القرآن قد نزل منازله، فقال تعالى:﴿ وَأَتِمُّواْ ٱلۡحَجَّ وَٱلۡعُمۡرَةَ لِلَّهِۚ﴾[358]، كما أمركم الله"[359].

وروى ابن القيم أن عثمان رضي الله عنه ذُكِرَ له التمتع بالعمرة، فقال: "أتموا الحج وأخلصوه في أشهر الحج، فلو أَخَّرْتُم هذه العمرة حتى تزوروا هذا البيت زورتين كان أفضل، فإن الله قد وَسَّع في الخير، فقال له عليٌّ رضي الله عنه: عمدت إلى سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، ورخصة رَخَّص الله للعباد بها في كتابه تُضَيِّقُ عليهم فيها وتنهى عنها... ثم أهل عليٌّ بعمرة وحجٍ معاً، فأقبل عثمان على الناس، فقال: "إني لم أنه عنها، إنما كان رأياً أشرت به فمن شاء أخذه، ومن شاء تركه"[360].

وورد عن عمر رضي الله عنه النهي بصيغة صريحةٍ، في قوله: "متعتان كانتا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وأنا أنهى عنهما، وأعاقب عليهما، متعة النساء، ومتعة الحج"[361].

وبَيَّنَ عمر رضي الله عنه العلل التي منع من أجلها متعة الحج في موارد عدة، فقال: "قد علمت أن النبي صلى الله عليه وسلم قد فعله وأصحابه ولكن كرهت أن يظلوا مُعْرِسِينَ[362] بهن في الأراكِ. ثم يروحون في الحج تقطر رؤوسهم"[363].

فكانت العلة الباعثة على المنع هي عدم الترفه للحج بأي طريق كان، فكره لهم قرب عهدهم بالنساء من وطءٍ وغيره، لئلا يستمر الميل إلى ذلك، بخلاف من بعد عهده به، وذلك أدعى

356- ابن رشد، ***بداية المجتهد***، مرجع سابق، 97/2.

357- مالك ابن أنس، ***موطأ مالك برواية محمد بن الحسن الشيباني***، ط2، تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، (المكتبة العلمية)، كتاب الحج، حديث رقم: 397، 138. وأصله أخرجه مسلم، الصحيح، كتاب الحج، 483، رقم: 1217.

358- سورة البقرة، آية: 196.

359- مسلم، ***صحيح مسلم***، كتاب الحج، 483، رقم: 1217.

360- ابن القيم، ***إعلام الموقعين***، مرجع سابق، 46/1.

361- أحمد بن محمد بن سلامة الازدي، الطحاوي، ***شرح معاني الآثار***، ط1، تحقيق: محمد سيد جاد الحق، (عالم الكتب، 1414هـ، 1994م)، 146/2. وصححه السرخسي، ***المبسوط***، 27/4.

362- معرسين: بإسكان العين وتخفيف الراء، ومعناه: كرهت التمتع لأنه يقتضي التحلل ووطء النساء إلى حين الخروج إلى عرفات. النووي، ***شرح مسلم***، مرجع سابق، 458.

363- النووي، ***شرح صحيح مسلم***، كتاب الحج، رقم: 1222، 458.

إلى تمام الحج بأفضل وسيلة ممكنة وكان ذلك سداً للذرائع واحتياطاً لكمال الأجر[364].

وجاء في الأثر أنه رضي الله عنه أبصر رجلاً بعرفاتٍ يقطر رأسه طيباً، فقال له: "ألست محرماً؟ ويحك"، فقال: بلى. قال: "ما لي أراك يقطر رأسك طيباً، والمحرم أشعثُ أغبر؟"، فقال: أهللت بالعمرة مفردةً، وقدمت مكة ومعي أهلي، ففرغت من عمرتي، حتى إذا كان عشية التروية أهللت بالحج.

فرأى عمر أن الرجل قد صدقه، إنما عهده بالنساء والطيب بالأمس. فنهى عمر عند ذلك عن المتعة، وقال: " إذاً، والله، لأوشكتم لو خليت بينكم وبين المتعة أن تضاجعوهن تحت أراك عُرَنَةَ، ثم تروحون حجاجاً"[365].

ـ وجه الدلالة من فعل عمر رضي الله عنه:

مَنْعُ عمر متعة الحج ليس من قبيل معارضة السنة وتحريم الحلال والمنع من الرخص الشرعية التي أحلها الله تعالى، بل هذا من قبيل العدول عن القول الراجح إلى القول المرجوح مراعاةً للمآلات والاحتياط والمصلحة ، فعدوله رضي الله عنه مراعاةً للمآلات كان من أجل تخوفه رضي الله عنه من اتخاذ العمرة ذريعةً إلى الاكتفاء بالعمرة فقط وترك الحج، فهذا تعطيل لشرع الله، وتخوفه كذلك من الاكتفاء بالعمرة في أشهر الحج دون باقي أشهر العام، فيؤدي ذلك إلى خلو الحرم من المعتمرين، أو يؤدي إلى نقيض ذلك من الازدحام المتوقع في بيت الله والمشقة المترتبة على ذلك، وهذا عكس ما أراده الله تعالى من إعمار بيته[366]، فَمَنَعَ ذلك مراعاةً لما سيؤول إليه ذلك الفعل من مفاسد، وسداً للذرائع.

كذلك من علل المنع كما يتبين من كلامه رضي الله عنه، هو الخوف من خروج الحاجّ مما ينبغي أن يكون عليه عند أداء المناسك من تضرعٍ وخشية وخضوعٍ وتجردٍ من الشهوات وذكر الله تعالى، فما يلحق العمرة من التحلل من الإحرام وانتظار وقت الحج يكون دافعاً إلى إثارة الشهوات والبعد عن مقاصد الحج من وطء النساء والتطيب وأثر ذلك على الحاج من التعلق والتفكير والإلهاء عن مقصود الحج، فعدل عن ذلك رضي الله عنه مراعاةً للاحتياط ولكمال الحج وتحقيق التكليف على أكمل وجه، فكان ذلك من باب أولوية الفضل.

364- ابن حجر، ***فتح الباري***، مرجع سابق، 418/3.

365- يعقوب بن إبراهيم، أبو يوسف القاضي، ***الآثار***، تحقيق: أبو الوفا، (دار الكتب العلمية، بيروت)، 97.

366- السرخسي، ***المبسوط***، مرجع سابق، 27/4.

ويمكن أن يقال إن من أسباب عدوله رضي الله عنه أيضاً هو: مراعاةُ مصلحة الرعية بإعانتهم على ما يحقق لهم النفع في الدنيا وما يحقق لهم النجاة في الآخرة، وهذه من أهم وظائف الإمام، فيجب عليه أن يبين شرع الله وأن يأمر رعيته بما يراه مناسباً لتحقيق مقاصد الشرع وتأدية التكاليف على أكمل وجهٍ ممكن، كما فعل عمر وعلى إثره عثمان رضي الله عنهما.

ويقول ابن سيرين معلقاً على فعل عمر رضي الله عنه: "هم شهدوا، وهم نَهَوا عنها، فما في رأيهم ما يرغب عنه، ولا في نصيحتهم ما يتهم وإن كان له قائلون به كان مما لا يجب تركه ولا يمتنع القول بغيره"[367].

وفعل عمر رضي الله عنه في هذه المسألة كما يقول ابن القيم رحمه الله: هو من السياسة الجزئية التي يرجع الحكم فيها للإمام بما تقتضيه المصلحة الراجحة في تلك الظروف والأحوال، فليست سياسة عامة وشريعةٌ دائمة لازمة للأمة إلى يوم القيامة[368].

4ـ منع عمر رضي الله عنه الزواج من الكتابيات.

قال الله تعالى: ﴿ٱلۡيَوۡمَ أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُۖ وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ حِلّٞ لَّكُمۡ وَطَعَامُكُمۡ حِلّٞ لَّهُمۡۖ وَٱلۡمُحۡصَنَٰتُ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنَٰتِ وَٱلۡمُحۡصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ مِن قَبۡلِكُمۡ إِذَآ ءَاتَيۡتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحۡصِنِينَ غَيۡرَ مُسَٰفِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِيٓ أَخۡدَانٖۗ﴾[369].

إن الزواج من محصنات أهل الكتاب مشروعٌ بنص القرآن، وأجمع على ذلك جمعٌ من الصحابة ومن بعدهم التابعين، وقد تزوج عثمان رضي الله عنه نائلة بنت القرافصة وهي نصرانية، وتزوج طلحة بن عبيد الله من يهودية من الشام، وغيرهما الكثير من الصحابة الكرام[370].

لكنَّ عمر رضي الله عنه منعه في بعض الأحوال؛ مراعاةً للمصلحة العامة وحفاظاً على أمن المجتمع ودفعاً للمفاسد المترتبة على هذا المباح، فلم يمنعه مطلقاً، ولم يحرم ما أحل الله، بل كان رأيه من رأي الصحابة رضوان الله عليهم، والدليل على ذلك قوله رضي الله عنه عندما بعث لحذيفة بعدما ولَّاهُ على المدائن: "إنه بلغني أنك تزوجت امرأةً من أهل المدائن، فطلقها"، فكتب إليه: لا أفعل حتى تخبرني: أحلالٌ أم حرامٌ؟ وما أردت بذلك؟

367- الطحاوي، ***شرح مشكل الآثار***، مرجع سابق، 408/2.

368- ابن القيم، ***الطرق الحكمية***، مرجع سابق، 47/1.

369- سورة المائدة، آية 5.

370- القرطبي، ***الجامع لأحكام القرآن***، مرجع سابق، 69/3.

فكتب إليه: "لا، بل حلالٌ، ولكن في نساء الأعاجم خلابةً[371]، فإذا أقبلتم عليهن غلبنكم على نسائكم". فقال: الآن. فَطَلَّقَهَا[372].

وكان عمر رضي الله عنه ينصح ولاة الأمور بأن يختاروا للرضيع مرضعاتٍ يتصفن بالخلق والدين، فكان يقول: "إن اللبن يشبه عليه؛ فلا تستق من يهودية، ولا نصرانية، ولا زانية"[373].

ـ وجه الدلالة من نهي عمر رضي الله عنه عن الزواج من الكتابيات:

لقد كان عمر رضي الله عنه يرى مشروعية الزواج من الكتابيات كباقي الصحابة رضوان الله عليهم، لكنه نهى عن ذلك في أحوالٍ تقتضي ذلك، فأوقف العمل بها فترةً من الزمن، مراعاةً للمصلحة العامة ومنعاً للمفاسد المترتبة على ذلك، فلاحظ أن الفساد سيشمل قطاعات كبيرة في المجتمع الإسلامي إذا أقدم المسلمون على الزواج من الكتابيات، وهذه ولا شك من أهم وظائف ولي الأمر فله أن يمنع بعض المباحات إذا رأى أنها تؤدي إلى مفاسد كبيرة، فيجب عليه حينئذٍ سد كل الطرق التي تؤدي إلى تلك المفاسد وفتح كل الطرق التي تؤدي إلى جلب المصالح، فَقَدَّمَ رضي الله عنه المصلحة العامة على الخاصة، فالزواج بالكتابيات مصلحة خاصة بالأفراد فقط، فرأى التضحية ببعض الأهواء الفردية أولى من تعرض الأمة لبعض المفاسد الكبيرة.

ويمكن للباحث أن يستنتج العلل التي من أجلها عدل عمر رضي الله عنه عن القول الراجح وهو: الجواز، إلى القول المرجوح وهو: النهي، فيما يلي:

1ـ الخوف من خداع الأجنبيات لبعض ولاة المسلمين وتجسسهم على أسرار الدولة أو غير ذلك من المهالك المتوقعة، فقال رضي الله عنه: "لكن في نساء الأعاجم خلابةً"، فيمكن أن يخدعنهم بالتأثير فيهم بجمالهم وكلامهم الخادع؛ فيؤدي ذلك إلى مفاسد عظيمة، وهذه المصلحة التي راعاها عمر رضي الله عنه هي نفسها المصلحة التي تراعيها الدول الحديثة الآن بمنعها زواج بعض رجال الدولة الكبار كالدبلوماسيين والسفراء و أصحاب المراكز الحساسة في الدولة وغيرهم من الزواج من الأجنبيات غير المواطنين[374]؛ مراعاةً لحفظ أسرار الدولة وحمايتها من

371- خلابة: الخديعة باللسان من النساء، الجوهري، ***الصحاح***، 122/1.

372- محمد ابن جرير، أبو جعفر الطبري، ***تاريخ الطبري***، ط2، (دار التراث، بيروت، 1387هـ)، 588/3.

373- عبد الرزاق بن همام، الصنعاني، ***مصنف عبد الرزاق***، ط2، تحقيق: حبيب الرحمن ألأعظمي، (المجلس العلمي، الهند، 1403هـ)، 476/7.

374- البلتاجي، ***منهج عمر***، مرجع سابق، 306.

الضرر المتوقع من بعض هذه الزيجات، حتى وإن كان الضرر المتوقع قد لا يحدث، إلا أن الاحتمال قائمٌ، وسد باب الاحتمال في الضرر المحتمل وقوعه أفضل من تركه مفتوحاً، وخاصةً إذا كان الضرر المحتمل وقوعه يَمُسُّ مصالح الدولة، فكان سد باب الاحتمال أولى.

2 ـ مَنْعُ المسلمين من الزواج بالكتابيات؛ مراعاةً للاحتياط خشية الوقوع في الزواج بالعواهر منهن، فيترتب على ذلك مفاسد عظيمةٍ، كاختلاط الأنساب، وضياعٍ للأولاد وفساد أخلاقهم ودينهم، فقال عمر رضي الله عنه: "لكني أخاف أن تعاطوا المومسات منهن"[375].

3ـ الخوف من تقليد الرعية للولاة والأمراء في الزواج بالكتابيات؛ فيترتب على ذلك وقوع الفتنة بين المسلمات، فتنتشر بينهن العنوسة لانصراف الرجال عنهن إلى الكتابيات لجمالهن، ولهذا قال عمر لحذيفة رضي الله عنهما: "أعزم عليك ألا تضع كتاب هذا حتى تخلي سبيلها؛ فإني أخاف أن يقتدي بك المسلمون، فيختاروا نساء أهل الذمة لجمالهن، وكفى بذلك فتنة"[376].

4ـ نهيه رضي الله عنه مراعاةً للمآلات، فمنعه خوفاً من أن يؤدي تجويز الجواز بالكتابيات في تلك الظروف والأحوال إلى توهم البعض وخاصة الجدد من المسلمين بمشروعية جواز النكاح من المشركات عموماً كالمجوسيات وغيرهم.

ولهذا بين رضي الله عنه هذه العلة في قوله: "إني أخشى أن يقول الجاهل: كافرةٌ قد تزوج صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم، ويجهل الرخصة التي كانت من الله، فيتجوزا نساء المجوس. ففارقها"[377].

وبعد ذكر العلل التي عدل من أجلها عمر رضي الله عنه عن القول الراجح إلى القول المرجوح، وبيان المقصد من ذلك الفعل، بقي أن أشير إلى أهم القواعد التي يمكن أن نستنتجها من اجتهاد عمر رضي الله عنه في هذه المسألة، فيما يلي:

1ـ أن لولاة الأمور الحق في تقييد المباح إذا أدى ذلك التقييد إلى درء المفاسد وجلب المصالح، كما أن الطبيب يمنع بعض الأطعمة المباحة عن المريض، لما في تناولها ضررٌ عليه، ولكن هذا المنع مؤقتٌ مقيدٌ بحالة المريض، فبتحسنه يزول المنع وباستمرارية مرضه يبقى وهكذا، فالمنع من الطعام هنا ليس على الإطلاق ولا منعٌ لذات الأطعمة.

375- عبد الرزاق، ***مصنف عبد الرزاق***، مرجع سابق، 177/7.

376- البلتاجي، ***منهج عمر***، مرجع سابق، 305.

377- عبد الرزاق، ***مصنف عبد الرزاق***، مرجع سابق، 178/7.

وفي هذا قال القرافي رحمه الله كلاماً في غاية الدقة والأهمية في جوابه على سؤال: كيف يمكن أن يقال: إن الله تعالى جعل لأحد أن ينشئ حكماً على العباد؟ وهل ينشئ الأحكام إلا الله تعالى؟ فهل لذلك نظير وقع في الشريعة؟

فجاوب قائلا: "لا غرر في ذلك ولا نكير" ـ وبعد ما ذكر أمثلةً على ذلك ـ أكمل قائلاً: "وإذا تقرر أن الله تعالى جعل لكل مكلف وإن كان عاميا جاهلا الإنشاء في الشريعة لغير ضرورة، فأولى أن يجعل الإنشاء للحكام مع علمهم وجلالتهم؛ لضرورة درء العناد، ودفع الفساد، وإخماد النائرة[378]، وإبطال الخصومة"[379].

ففعل عمر رضي الله عنه في هذه المسألة هو من قبيل تقييد المباح مراعاةً للمصلحة ودرء المفسدة ومراعاةً لمآل ذلك التطبيق، فلم يحرم حلالاً بل قَيَّدَ مباحاً لما اقتضته المصلحة العامة للمجتمع الإسلامي في تلك الظروف والأحوال.

2 ـ أن مآل الفعل المباح إذا أدى إلى غير مقصود الشرع؛ يمنع إجماعاً، وفي هذا قال الشاطبي رحمه الله: "كل من ابتغى في تكاليف الشريعة غير ما شرعت له؛ فقد ناقض الشريعة. وكل ما ناقضها؛ فعمله في المناقضة باطل. فمن ابتغى في التكاليف ما لم تشرع له؛ فعمله باطل"[380].

3 ـ يجب على ولي الأمر أن يسد كل طريقٍ يؤدي بالمجتمع إلى مفاسد كبيرة، ويفتح كل طريقٍ يؤدي بالمجتمع إلى تحقيق مصالحه مع مواقتها لمقاصد الشرع. فيقدم المصالح العامة على الخاصة.

4ـ يجب على ولاة الأمصار أن يطيعوا ولي الأمر فيما يراه مصلحةً للمجتمع إذا كان ذلك الأمر غير مخالفٍ للشريعة ومقاصدها، ويتبين ذلك من جواب حذيفة رضي الله عنه عندما أمره عمر رضي الله عنه، فقال: "لا أفعل حتى تخبرني: أحلالٌ أم حرامٌ؟ وما أردت بذلك؟

فكتب إليه: "لا، بل حلالٌ، ولكن في نساء الأعاجم خلابةً، فإذا أقبلتم عليهن غلبنكم على نسائكم". فقال: الآن. فطلقها".

5ـ تضمين عليٍّ رضي الله عنه الصُنَّاع.

كان الناس في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم وزمن أبي بكر وعمر رضي الله عنهما يعطون الصناع ما يصنعون، فإذا أخبر الصانع بهلاك الشيء المصنوع الذي أعطاه إياه أحدهم صَدَّقَهُ ولم يضمنه؛ وهذا لأن الأمانة كانت عامةً بين الناس وكان الورع والخوف من الله مازال

378- النائرة: العداوة والشحناء.

379- القرافي، **الإحكام**، مرجع سابق، 41/1.

380- الشاطبي، ***الموافقات***، مرجع سابق، 27/3.

موجوداً بينهم، فلم يكن ثمة نزاعٌ حول تضمين الصُنَّاعِ أو عدم تضمينهم، ثم جاء الناس في زمن علي رضي الله عنه وقَلَّت فيهم الأمانة وانتشر بينهم الغش والخيانة، فأضحى الصُنَّاع يطمعون في أموال الناس، فَيدَّعون هلاك المصنوع معتمدين على ما كان عليه الأمر من عدم تضمينهم؛ فلما رأى عليٌ رضي الله عنه ذلك، خاف أن يؤدي عدم تضمين الصناع إلى عموم البلوى ووقوع الناس في الحرج من تعدٍّ على الأموال وضياعٍ للحقوق.

فلو استمر ذلك الأمر على ما هو عليه لأدى إلى مفسدتين كلاهما يصعب احتماله: إما أن يترك الصناع الاستصناع؛ فتتعطل المصالح وتتوقف الحياة ويقع الناس في الحرج؛ لأن حوائج الناس ومصالحهم تقتضي وجود الصناع.

وإما أن يترك الناس الصناع ولا يضمنوا شيئاً؛ فتضيع على الناس أموالهم وحقوقهم، فيفتح لهم بذلك باباً للغش والكذب والتعدي على حقوق الغير؛ وفي هذا فسادٌ كبير[381].

فرأى عليٌ رضي الله عنه تضمين الصناع حفظاً لمصالح الناس ودفعاً للمفاسد المترتبة على عدم تضمينهم، وفي هذا قال رضي الله عنه: "لا يصلح الناس إلا ذاك"، فكان يضمن الصباغ والصائغ[382].

فنستخلص من فعل عليٍ رضي الله عنه أنه عدل عن القول الراجح وهو عدم التضمين إلى القول المرجوح وهو التضمين؛ مراعاةً للمصلحة العامة ولما سيؤول إليه عدم التضمين من مفاسد كبيرة، فَضَمَّنَ الصناعَ لحفظ الحقوق وسداً لذرائع أخذ أموال الناس بغير حق بدعوى السرقة أو الضياع أو غير ذلك، وكذلك حمَّل الصناع بنوعٍ من المسؤولية تجاه ما يصنعونه؛ فبذلك جعل الناس مطمئنين آمنين على حوائجهم ومصالحهم، لأن وليَّ أمرهم وفر لهم البيئة الآمنة في قضاء حوائجهم، وتحقيق مصالحهم، وحفظ حقوقهم. وتوفير تلك البيئة للرعية من أهم وظائف السياسة الشرعية.

6ـ أَمْرُ عثمانٍ رضي الله عنه بالتقاط ضالة الإبل.

روي أن أعرابياً سَأَلَ النبي صلى الله عليه وسلم عَنْ ضَالَّةِ الإِبِلِ؟ فَتَمَعَّرَ وَجْهُهُ، وَقَالَ:

381- محمد مصطفى شلبي، ***تعليل الأحكام***، (رسالة قدمت لنيل درجة أستاذ في الفقه الإسلامي، كلية الشريعة، جامعة الأزهر، مطبعة الأزهر، القاهرة، 1362هـ، 1943م)، 59.

382- أحمد بن الحسين بن علي، البيهقي، ***السنن الكبرى البيهقي***، ط2، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، (دار الكتب العلمية، بيروت، 1424هـ، 2003م)، 202/6.

((مَا لَكَ وَلَهَا، مَعَهَا سِقَاؤُهَا وَحِذَاؤُهَا تَرِدُ الماءَ، وَتَأْكُلُ الشَّجَرَ، دَعْهَا حَتَّى يَجِدَهَا رَبُّهَا))[383].

كان الحكم في ضالة الإبل عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وعهد أبي بكر وعمر رضي الله عنهما هو: تركها كما هي ترعى وَتَرِدُ الماء وتأكل الشجر حتى يجدها صاحبها، لأن الأصل في أخذ مال الغير الحرمة، وإذا كان معها ما تدفع به عن نفسها المهالك كالعطش والجوع، فتركها واجبٌ بظاهر الحديث وبالحرمة الأصلية من التعدي على أموال الغير[384].

إلا أنه في عهد أمير المؤمنين عثمان رضي الله عنه أمر بالتقاط ضالة الإبل وتعريفها، فإن لم يجدها صاحبها بيعت ووضع ثمنها في بيت المال حتى إذا جاء صاحبها أُعْطِيَ قيمتَها منه[385].

والغاية من أمر عثمان رضي الله عنه بالتقاط ضالة الإبل هي: حفظ أموال الناس، وأن أَمْرُهُ صلى الله عليه وسلم بتركها في الحديث كان في مجتمعٍ كانت فيه الأمانة محفوظة وكانت الغلبة فيه لأهل الصلاح والورع والزهد، فكان الترك فيه أدعى إلى تحقيق مقاصد الشرع من حفظٍ للحقوق وتحقيقٍ للمصالح. فلما جاء عثمان رضي الله عنه ووجد الأحوال قد تغيرت، فقَّلت الأمانة وكثرت الخيانة وانتشر الفساد وأصبح أخذ أموال الغير أمراً محتملاً، رأى أن التقاط ضالة الإبل أولى من تركها، ففي التقاطها إحياؤها وحفظها؛ فكان أمره بالتقاطها أدعى إلى تحقيق المقاصد الشرعية وصيانة الحقوق وحفظ أموال الناس، فحقق بذلك رضي الله عنه المقصد الشرعي الذي أراد أن يحققه رسول الله صلى الله عليه وسلم عند أمره بتركها.

وبهذا نرى أن سبب عدول عثمان رضي الله عنه عن القول الراجح وهو: ترك ضالة الإبل إلى القول المرجوح وهو: أخذها والتقاطها، هو: مراعاة المصلحة ودرء المفسدة، ومراعاة لتغير العرف والعادة.

2.4. المبحث الثاني: نماذج من ترجيحات الفقهاء في تجويز العمل بالمرجوح في السياسة الشرعية.

1.2.4. المطلب الأول: الأخذ بالمرجوح في القضاء.

سيذكر الباحث في هذا المطلب بعضاً من تطبيقات الفقهاء في تجويز العمل بالمرجوح والعدول عن القول الراجح في باب القضاء، وسبب اختيار الباحث لهذا الباب؛ هو أن القضاء من أهم الأبواب المتعلقة بالسياسة الشرعية، ومن أهم مؤسسات الدولة التي لا يستقيم حال

383- البخاري، ***صحيح البخاري***، مرجع سابق، باب من عرف اللقطة ولم يدفعها إلى السلطان، حديث رقم: 2438. 172/3.

384- ابن عابدين، ***رد المحتار***، مرجع سابق، 281/4.

385- زين الدين بن إبراهيم، ابن نجيم، ***البحر الرائق شرح كنز الدقائق***، ط2، (دار الكتاب الإسلامي، بدون تاريخ)، 167/5.

المجتمعات والدول بدونها، ولأن القضاء إلزام بالحكم، وهذا الإلزام لا يكون إلا ممن توفرت فيه الولاية والسلطة، وكما عرفه شيخ الإسلام زكريا الأنصاري رحمه الله: بأنه إلزام ممن له الإلزام بحكم الشرع[386]. فالقضاء لا يكون إلا ممن له الإلزام بالحكم وهذا من أهم وظائف السياسة الشرعية.

فإلى بيان بعض هذه التطبيقات:

1ـ المثال لأول: الراجح عند الأحناف أن القضاة لا يجب عليهم أن يُحَلِّفُوا الشهود، لأن الشهود يجب أن يُكْرَمُوا وخاصةً إذا أقاموا البينة على شهادتهم، وقالوا أيضاً: بأن تحليف الشهود أمرٌ منسوخٌ والعمل بالمنسوخ حرامٌ. وقد ذكر في خزانة المفتين: أن السلطان إذا أمر قضاته بتحليف الشهود؛ وجب على العلماء نُصْحَهُ بألَّا يُكَلِّفَ القضاةَ أمراً إن أطاعوه فيه لَزِمَ منه غضب الله وسخطه، وإن عصوه لزم منه سخطه وغضبه[387].

لكن بعض المتأخرين من الحنفية عدلوا عن القول الراجح إلى القول المرجوح فأفتوا بتحليفهم[388]، وفي هذا قال ابن عابدين: "وفي زماننا لما تعذرت التزكية بغلبة الفسق اختار القضاة تحليف الشهود"[389].

وكذلك فإن القول الراجح عند المالكية هو عدم تحليف الشهود سواء كانوا عدولاً أو غير عدول، لكن بعضهم عدل عن القول الراجح إلى القول المرجوح، فقالوا بتحليف القضاة للشهود مراعاةً لتغير الزمان ففسد الناس وقلت الأمانة، ومراعاةً للاحتياط، وروي عن سحنون وابن وضاحٍ أنهم قالوا: نرى لفساد الزمان أن يُحَلِّفَ الحاكم الشهود[390].

فنرى أن الفقهاء قد عدلوا عن القول الراجح إلى القول المرجوح مراعاةً لسببين مهمين من أسباب العدول وهما: الاحتياط، وتغير الأزمان والاعراف حيث فسد الناس وقلَّ أهل الصلاح؛ وهذا القول أدعى لحفظ الحقوق، وصيانة الأعراض، وتحقيق المقاصد الشرعية، وأدعى لتصويب الحكم الصادر من القاضي.

2ـ المثال الثاني: القول الراجح عند المالكية هو أن الزوج لا تلزمه هدية العرس، والدليل على

386- عاصم المطوع، ***العدول عن القول الراجح***، مرجع سابق، 73.

387- محمد أمين بن عمر، ابن عابدين، ***العقود الدرية في تنقيح الفتاوى الحامدية***، بدون طبعة، (دار المعرفة)، 327/1.

388- نظام الدين البلخي، ***الفتاوى الهندية***، ط2، (دار الفكر، 1310هـ)، 24/4.

389- ابن عابدين، ***العقود الدرية***، مرجع سابق، 328/1.

390- إبراهيم بن علي بن محمد، ابن فرحون، ***تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام***، ط1، (مكتبة الكليات الأزهرية، 1406هـ، 1986م)، 216/2.

ذلك كما قال ابن القاسم: ومما يبين ذلك أنه لو تخاصما أو مات الزوج أكان يكون لها فيه حق؟ فهذا يدل على أنه لا يقضى عليه بها.

ولكنهم عدلوا عن الراجح إلى المرجوح فقالوا بوجوبها إذا تعارف على ذلك الناس وكانت العادة والشأن على ذلك حتى إنه ليكون في ذلك الخصومة[391]، فعدلوا عن الراجح إلى المرجوح مراعاةً لما تعارف عليه الناس ومراعاةً للمآلات المترتبة على ذلك من الخصومة والعداوة بين الناس.

3ـ المثال الثالث: الراجح عند المالكية أن الزوجين إذا تنازعا في قبض المهر بعد الدخول فيأخذ بقول الزوج لا الزوجة بلا بينة ولا يمين؛ لأن عرف أهل المدينة حينها كانوا لا يمكنون الزوج من الدخول إلا بعد قبض الصداق، لكنَّ بعض قضاة المالكية كالقاضي إسماعيل وغيره أخذوا بالقول المرجوح وعدلوا عن القول الراجح، فقالوا بأن القول قول الزوجة بيمينها مراعين في ذلك تغير العرف والعادة في وقتهم.

وقد سئل مالك عن ذلك كما جاء في المدونة: "قلت: أرأيت إذا تزوج الرجل المرأة فدخل بها فادعت أنها لم تقبض من المهر شيئا، وقال الزوج قد دفعت إليك جميع الصداق؟، قال: قال مالك: القول قول الزوج، قال مالك: وليس يكتب الناس في الصداق البراوات[392]"[393].

وقال ابن رشد: قال بعض أصحاب مالك: أنه قال ذلك لأن عرف أهل المدينة كان عندهم ألا يدخل الرجل على زوجته حتى يدفع الصداق[394].

وذكر القرافي في ذلك راوياً عن مالك: أنه إذا تنازع الزوجان في قبض المهر بعد الدخول: فالقول قول الزوج، مع أن الأصل عدم القبض، قال القاضي إسماعيل: هذه كانت العادة بالمدينة، أن الزوج لا يدخل بزوجته حتى تقبض الزوجة جميع صداقها، واليوم العادة والعرف على خلاف ذلك، فالقول قول الزوجة بيمينها، مراعاةً لاختلاف العوائد[395].

391- محمد ابن أحمد، ابن رشد القرطبي، ***البيان والتحصيل***، تحقيق: محمد حجي، ط2، (دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1408هـ، 1988م)، 329/4. عبد الله ابن أبي زيد، القيرواني، ***النوادر والزيادات على ما في المدونة من غيرها من الأمهات***، تحقيق: عبد الفتاح الحلو وغيره، ط1، (دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1999م)، 572/4.

392- البراوات: الأصل البراءات وهي جمع إبراء، وهي من الإبراء أي جعلته بريئا من حق لي عليه، والمقصود: أي أنهم لا يكتبون في الصداق الإبراء منه. ناصر بن عبد السيد، الخوارزمي المطرزي، ***المغرب في ترتيب المعرب***، بدون طبعة، (دار الكتاب العربي)، 39.

393- مالك بن أنس، ***المدونة***، ط1، (دار الكتب العلمية، 1415هـ، 1994م)، 165/2.

394- ابن رشد، ***بداية المجتهد***، مرجع سابق، 55/3.

395- القرافي، ***الإحكام***، مرجع سابق، 219 ـ 220.

فتبين سبب العدول في هذه المسألة وهو مراعاة تغير العرف والعادة.

4ـ المثال الرابع: الراجح عند الشافعي رحمه الله أن قضاءَ القاضي بعلمه جائزٌ؛ لأنه أولى من شهادة الشهود الذين يحتمل أن يشهدوا بكذبٍ وزورٍ، بخلاف قضاء القاضي إذا قضى بعلمه، فهو أولى بعدم تطرق الكذب إلى قوله، لكنَّ الشافعي رحمه الله عدل عن القول الراجح عنده إلى القول المرجوح فلا يفتي بذلك؛ مراعاةً للاحتياط ولما ستؤول إليه هذه الفتوى من إمكانية اتخاذ القضاة ذلك وسيلة إلى الظلم والجور والفساد، حيث قال رحمه الله: "وأما القضاة اليوم فلا أحب أن أتكلم بهذا كراهية أن أجعل لهم سبيلاً إلى أن يجوروا على الناس"[396].

فتبين سبب العدول في هذه المسألة وهو مراعاة الاحتياط والمآلات.

5ـ المثال الخامس: الراجح عند المالكية أن الشهادة يشترط فيها العدالة، لكن بعض المالكية عدلوا عن القول الراجح إلى المرجوح فأجازوا شهادة الرعاة والصبيان ونحوهم من مجهولي الحال، فعدلوا عن الراجح مراعاةً للاحتياط وحفاظاً على أموال الناس.

وذكر في الدرر المكنونة عن سحنون أنه قال: تجوز على السارق شهادة الرعاة والصبيان إذا رأوه وعرفوه وقالوا: رأينا بأعيننا فلانٌ يسرق إبل فلان، وتجوز كذلك شهادة السيارة سواء كانوا عدولاً أو غير عدولٍ، وقول من قال: لا يجوز عليهم إلا العدول فليس بشيء عندنا ولا نأخذ به، وقد سئل مالك عن مثل ذلك في لصوص أهل الحجاز فقال: تجوز عليهم شهادة من لقيهم من الناس، فقيل له: إنهم ليسوا عدولاً. قال: وأين يوجد العدول على مواضع السارق واللص، وإنما يتبع اللص والسارق الخلوات التي ليس فيها العدول[397].

فلا شك أن المواطن التي يقصدها السارق هي مواطن الخلوات والأوقات التي لا يوجد فيها غالباً إلا الرعاة أو الصبيان ونحوهم، فتقبل شهادتهم حينئذٍ للضرورة ولأنهم أمثل من وجد في تلك الأوقات والمواطن، فتقبل شهادتهم حفاظاً على مصالح الناس وحقوقهم من الضياع ومراعاةً للضرورة والاحتياط[398].

فتبين سبب العدول في هذه المسألة وهو: مراعاةً للضرورة والاحتياط.

6ـ المثال السادس: من الأمثلة المعاصرة للعدول عن القول الراجح إلى المرجوح، عدول بعض

396- محمد بن إدريس، الشافعي، ***الأم***، بدون طبعة، (دار المعرفة، بيروت، 1410هـ، 1990م)، 50/7.

397- علي بن عبد السلام بن علي، أبو الحسن التُسُولي، ***البهجة في شرح التحفة***، تحقيق: محمد عبد القادر شاهين، ط1، (دار الكتب العلمية، بيروت، 1418هـ، 1998م)، 578/2.

398- المرجع السابق، 579/2.

العلماء عن القول الراجح في مسألة إسلام المرأة وبقاء زوجها على دينه. وقد جاء ذلك في قرار المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث برقم (8/3) في دورته الثامنة، وكان القرار بتأكيد المجلس على أنه يحرم على المسلمة أن تتزوج ابتداءً من غير المسلم، وعلى هذا إجماع الأمة سلفاً وخلفاً، أما إذا كان الزواج قبل إسلامها فقد قرر المجلس ما يلي:

أ ـ أنه إذا كان إسلام الزوجة قبل الدخول بها فيقضي القاضي بالفرقة حالاً.

ب ـ وإن كان إسلامها بعد الدخول بها وأسلم زوجها قبل انقضاء عدتها، فيبقى على نكاحهما.

ج ـ وإن كان إسلامها بعد الدخول بها، وانقضت العدة، فلها أن تنتظر إسلامه ولو طالت المدة، فإن أسلم فهما على نكاحهما الأول دون حاجة إلى تجديد له. وهذا هو القول المرجوح.

فلا يجوز للزوجة بعد انقضاء عدتها البقاء عند زوجها، أو تمكينه من نفسها، عند المذاهب الأربعة. ولكن بعض العلماء قالوا بأنه يجوز لها أن تمكنه من نفسها وتمكث معه بكامل الحقوق الزوجية بشرط ألا يكون ذلك يضيرها في دينها وأن تكون طامعةً في إسلامه؛ وعللوا ذلك بأن العمل بالقول الراجح في هذه الأحوال يؤدي إلى تنفير النساء من الدخول في الإسلام إذا علمن أنهن لو دخلوا في الإسلام سيتركن أسرهن وسيفارقن أزواجهن، ويستدلون على ذلك بقضاء عمر رضي الله عنه في تخيير المرأة في الحيرة التي أسلمت ولم يسلم زوجها فقال: "إن شاءت فارقته وإن شاءت قرَّت عنده"[399] وهي رواية ثابتة عن يزيد الخطمي.

كما يستدلون برأي عليٍ رضي الله عنه أن النصرانية إذا أسلمت وكان زوجها يهودياً أو نصرانياً كان أحق ببضعها؛ لأن له عهداً[400]، وهي أيضاً رواية ثابتة[401].

فقد أخذ المجلس بالقول المرجوح في هذه المسألة وعدل عن الراجح مراعاةً للمصلحة من عدم تنفير النساء من الدخول في الإسلام، لا سيما وأن المسألة ليست محل إجماع بين العلماء، كما أشير في قرار المجلس بذلك، كما أن من أسباب العدول عن الراجح في هذه المسألة: مراعاة المآلات.

399- عبد الرزاق، ***مصنف عبد الرزاق***، مرجع سابق، رقم: 10083، 83/6. 174/7.

400- عبد الله بن محمد، أبو بكر ابن أبي شيبة، ***المصنف في الأحاديث والآثار***، تحقيق: كمال يوسف الحوت، ط1، (مكتبة الرشد، الرياض، 1409هـ)، 106/4. رقم: 18307.

401- المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، https://www.e-cfr.org/blog، [2021/02/27].

2.2.4. المطلب الثاني: اجتهادات الفقهاء في بعض أهم مسائل السياسية الشرعية: (قبول حكم المتغلب ـ شرط قرشية الخليفة ـ تعدد الخلفاء).

اخترت هذه المسائل الثلاث، لتعلقها بمسألة الإمامة ذاتها، ولكون الاجتهادات الفقهية آلت في بعض توجهاتها إلى العدول عن القول الراجح إلى المرجوح تقديرا لاعتبارات مصلحية أو واقعية، وهذا من صلب بحثنا، وذلك دعاني إلى التطرق لبحثها في هذا المطلب، وبيان آراء الفقهاء فيها، ومسوغات تلك الآراء.

1ـ عدول الفقهاء عن القول الراجح إلى القول المرجوح في مسألة قبول حكم المتغلب:

إن مسألة حكم المتغلب هي من أهم المسائل السياسية الشائكة التي تحتاج إلى بيان وتفصيل، فَفَصَّلَ فيها الفقهاء قديماً وحديثاً، فبينوا الشروطَ والأقسام والفتاوى المتعلقة بها.

ويصعب التطرق إلى كافة تفاصيل الموضوع وصوره نظرا لطبيعة البحث وحجمه، لذا سأكتفي بتناول القول الراجح والقول المرجوح فيها، وسبب عدول الفقهاء عن القول الراجح إلى المرجوح فيها، وأحاول الإجابة فيه عن سؤال: هل هذا العدول عن الراجح إلى المرجوح حكماً عاماً دائماً أم خاصاً مقيداً بشروطٍ وأحوال؟

أجمع العلماء على أن ولاية الإمام لا تكون ولاية شرعية إلا بالاختيار والشورى والانتخاب من الناس لإمامهم، فالإسلام لم ينص على سلالة حاكمة، ولم يعين أحداً بعينه، وهذا ما فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم عند موته فلم يعين خليفةً له من بعده، بل ترك للناس الحرية في اختيار إمامهم، فجاء من بعده أبو بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهما فجاءوا بالانتخاب والشورى، فكان هذا هو الأساس الشرعي في الولاية واللبنة الرئيسية في بناء المجتمعات، فكانت السلطة الرئيسية في عصر الخلفاء الراشدين هي الشعب وليس الحاكم، فالشعب هو المتحكم في الحاكم وليس العكس، وكانت القيم السياسية الإسلامية في عصرهم سالمةً من التغيرات والتأثيرات التي طرأت على تلك القيم بعد موت علي رضي الله عنه، فكان عصرهم هو العصر النموذجي الذي بَيَّنَ للأمة ثمرة تحقيق هذه القيم السياسية الإسلامية على الواقع.

وبناء على ذلك أجمع العلماء على تحريم غصب السلطة والحكم من الإمام الشرعي المنتخب من الأمة.

وفي بيان رجحان هذا القول من حيث إنه عزيمة لا رخصة، قال الفقهاء في حكم ولاية المتغلب في الأصل عند التجرد من أحوال الضرورة وظروف الواقع:

قال الدسوقي في حاشيته: "قوله: لِحُرْمَةِ ذلك عليهم، أي، إذا خرجوا على الحاكم وخالفوه لأجل إرادة خلعه كانوا بغاةً لحرمة خلعه"[402].

وقال النووي موافقاً قول القاضي عياض: إن الخروج على الإمام وقتاله حرامٌ بإجماع المسلمين وإن كانوا فسقةً ظالمين، ... قال جماهير أهل السنة من الفقهاء والمحدثين والمتكلمين لا ينعزل بالفسق والظلم وتعطيل الحقوق ولا يخلع ولا يجوز الخروج عليه بذلك بل يجب وعظه وتخويفه للأحاديث الواردة في ذلك، قال القاضي: وقد ادعى أبو بكر بن مجاهد في هذا الإجماع"[403].

وبمثله قال ابن قدامة في المغني[404].

وقال ابن حزم في المحلى: من نازع الإمام في ملكه ورياسته قاصدين بذلك تفريق الجماعة وتشتت الأمة، فهم عصاةٌ بكل ذلك، لأنهم نازعوا الإمام الواجب الطاعة[405].

وقال القرافي: أجمع العلماء على أن من خرج على الإمام يريد خلعه فهو من البغاة، فالبغاة هم الذين يخرجون على الإمام يبغون خلعه، أو المنع من طاعته، أو يريدون منع حق واجب بتأويلٍ في ذلك كله. وبه قال أبو حنيفة والشافعي وأحمد رضوان الله عليهم، وما علمت في ذلك خلافاً[406].

وقال الجويني: "ولا يجوز عقد الإمامة لفاسق، وإن كانت ثورته لحاجة ثم زالت وحالت، فاستمسك بعدته محاولاً حمل أهل الحل والعقد على بيعته، فهذا أيضاً من المطاولة والمصاولة، وحمل أهل الاختيار على العقد له بحكم الاضطرار، وهذا ظلمٌ وغشْمٌ يقتضي التَّفْسيق"[407].

وجاء في الحديث الذي رواه مسلم في صحيحه: ((من بايع إماماً فأعطاه صفقة يده وثمرة قلبه فليطعه إن استطاع، فإن جاء آخر ينازعه فاضربوا عنق الآخر))[408].

فتبين من هذه الأقوال أنَّ العلماء مجمعون على أن التغلب على السلطة بالإكراه والخروج على الحاكم الشرعي الذي بايعته الأمة وتوفرت فيه الشروط التي تمنع من عزله، حرامٌ شرعاً بالإجماع. وهذا هو القول الراجح، وهو الأصل في الحكم في هذه المسألة عند تجردها من

402- الدسوقي، ***حاشية الدسوقي***، مرجع سابق، 299/4.

403- النووي، ***شرح صحيح مسلم***، مرجع سابق، 229/12.

404- ابن قدامة، ***المغني***، مرجع سابق، 527/8.

405- علي بن أحمد بن حزم الأندلسي، ***المحلى بالآثار***، (بدون طبعة، دار الفكر، بيروت)، 354/11.

406- القرافي، ***الفروق***، مرجع سابق، 171/4.

407- الجويني، ***غياث الأمم في التياث الظلم***، مرجع سابق، 327.

408- مسلم، ***صحيح مسلم***، مرجع سابق، حديث رقم: 1844. 1472/3.

المؤثرات الخارجية ومن المقتضيات الموجبة للعدول عن العزيمة إلى الرخصة، وعن الراجح إلى المرجوح.

فلما ثارت الفتن السياسية في جسد الدولة الإسلامية، وترتب عليها اغتيال الخليفتين عثمان وعلي رضي الله عنهما، ثم انفجرت هذه الفتن في حربي الجمل وصفين، فلم تنته هذه الفتن إلا بتحول الخلافة الشرعية إلى الحكم القهري ثم إلى الوراثي، فكان على إثر ذلك كله انحسار القيم السياسية الإسلامية في عصر مبكر من تاريخ الإسلام، وانقسام الأمة وانشقاقها، فأدت نتيجة هذا الانشقاق إلى أمرين خطيرين:

"خروج الأمر السياسي من أيدي جماعة الحل والعقد وهم نخبة الصحابة آن ذاك، وانتقاله إلى أيدي الغوغاء من الأعراب. وهذا مهَّد لخروج الأمر من أيدي الأمة إلى أيدي السلطة القهرية الَمَلَكِيَّة القيصَريَّة التي أسسها معاوية بن أبي سفيان"[409].

وأسفرت تلك الفتن عن وضع الأمة الإسلامية في مأزق الاختيار بين قبول حكم المتغلب والقهر السياسي أو الاندثار في الحروب وانتشار الفتن وتشتت الأمة وتفرقها. فاختارت الأمة التضحية بشرعية السلطة مؤقتاً، مراعاةً لتحقيق وحدة الأمة وأملاً في ذلك على المدى القريب، ثم استعادة السلطة الشرعية على المدى البعيد، فانتهت هذه الفتنة بصلحٍ تم فيه تسليم السلطة لمعاوية، بعد أن أصبحت أي محاولةٍ أو إصرارٍ على اختيار الأمة خليفتها يهدد بتفريق الأمة واندثارها في حروب لا انتهاء لها. فتوصل كبار الصحابة والقادة منهم في هذا الصلح إلى صيغة توافقية تحافظ على بقاء وحدة الأمة، بعد تنازلهم عن حق الأمة في الاختيار والشورى، وكان هذا التنازل ظرفيا مراعاةً للضرورة الملحة والمصلحة المتحققة وقتها[410]. فلم يقبله الصحابة عن اقتناعٍ بأحقيته في الخلافة أو أهليته أو جدارته، بل خوفاً من استمراره في إشعال الحرب المفرقة للأمة. وفي هذا قال الجويني رحمه الله: "بايع الحسن والحسين رضي الله عنهما معاوية رضي الله عنه لما رأياه مستقلاً، وعَلِمَا ما في مدافعته من فنون الفتن، وضروب المحن"[411].

فكانت هذه الصفقة التي ضحت بالشرعية السياسية لمصلحة وحدة الأمة أول انتقالٍ وتحولٍ

409- محمد المختار الشنقيطي، ***الأزمة الدستورية في الحضارة الإسلامية***، ط1، (منتدى العلاقات العربية الدولية، الدوحة، 2018م)، 283.

410- المرجع السابق، 286.

411- الجويني، ***غياث الأمم***، مرجع سابق، 326.

من قيم التعاقد السياسي الإسلامي القائم على الشورى واختيار الأمة قادتها، إلى قيمٍ مغايرة تماماً تقوم على القهر والتملك. وقال الجاحظ عن هذه الصفقة: " استولى معاوية على الملك، واستبد على بقية الشورى، وعلى جماعة المسلمين من الأنصار والمهاجرين في العام الذي سموه عام الجماعة وما كان عام جماعة، بل كان عام فرقة وقهر وجبرية وغلبة، والعام الذي تحولت فيه الإمامة ملكاً كسروياً، والخلافة غصبا وقيصريا"[412].

وكان فعل معاوية رضي الله عنه آن ذاك بوقوفه أمام الخليفة الشرعي وتوليه الخلافة بالقوة، هادماً لأركان الخلافة الرشيدة، وماحياً لأهم القيم السياسية الإسلامية، فهضم حق الأمة في اختيار خليفتها، بل تجاوز ذلك إلى مخالفة كانت أشد قوة في هدم أركان الخلافة والقيم الأساسية للشرعية السياسية، وهي بدعة توريث الحكم لابنه يزيد من غير شورى ولا اختيار بل بالترغيب والترهيب، فكانت هذه هي بداية الانتقال من عصر الخلافة الراشدة إلى عصر الملك والقهر، فبدأ التغيير والتحريف في أهم القيم السياسية الإسلامية.

ومن هنا بدأ الفقهاء بملاحظة ظرف الضرورة المتحققة في الأمة، فتنازلوا عن حق الأمة في الشورى واختيار خليفتها، فارتكبوا أخف الضررين حين تفاقم حكم السيف؛ حفاظاً على وحدة الأمة وعدم تشتتها ومنعاً من انتشار الفوضى والحروب الأهلية بينها، فقبلوا بحلٍ ظرفيٍ يحفظ كيان الأمة من ذلك الخطر، فعدلوا عن القول الراجح إلى القول المرجوح وهو قبول حكم المتغلب مراعاةً للضرورة ودرءاً للمفاسد وجلباً للمصالح.

وأذكر هنا بعضاً من كلام الفقهاء حول قبول حكم المتغلب مراعاةً للضرورة:

قبل ذكر كلام الفقهاء أبدأ بما قاله ابن عمر رضي الله عنه في صفين قاصداً معاوية بذلك: "هممت أن أقول: أحق بهذا الأمر منك من قاتلك وأباك على الإسلام، فخشيت أن أقول كلمة تفرق بين الجمع، وتسفك الدماء"[413].

كذلك ما ورد عن الحسن بن علي رضي الله عنهما ما يفيد بأنه آثر وحدة الأمة على حقها في الاختيار فقال في خطبته متنازلاً لمعاوية: "إنا قد أعطينا معاوية بيعتنا، ورأينا أن حقن الدماء خير، وما أدري (لعله فتنةٌ لكم ومتاعٌ إلى حين)، وأشار بيده إلى معاوية"[414].

412- عمرو بن بحر الكناني، الجاحظ، ***رسائل الجاحظ***، تحقيق: عبد السلام هارون، (مكتبة الخانجي، القاهرة، 1384هـ، 1964م)، 11/2.

413- البخاري، ***صحيح البخاري***، مرجع سابق، رقم: 4108، 110/5.

414- محمد بن أحمد، شمس الدين الذهبي، ***سير أعلام النبلاء***، (دار الحديث، القاهرة، 1427هـ، 2006م)، 342/4.

وقال الجويني رحمه الله عن حكم المتغلب: يجب العقد له، لما فيه من تحقيق وظائف الإمامة، وإقامة الحقوق، ومنع الفتن وتسكين الجلبة والفوضى، وهذا هو ما بايع عليه الحسن والحسين رضي الله عنهما معاوية رضي الله عنه لما رأياه مستقلاً، وعلما ما في مدافعته من فنون الفتن، وضروب المحن[415].

نلاحظ أن الجويني سوغ قبول حكم المتغلب محاولاً إصلاح ما يمكن إصلاحه تحت مظلة حكمه، ودرءاً لفنون الفتن المتوقعة، ووجد في تصرفات الصحابة رضوان الله عليهم ما يمكن أن يقيس عليه.

وقال الغزالي أيضاً في السلطان المتغلب: الحاكم الجاهل الظالم مهما عسر خلعه، وساعدته الشوكة، وكان في استبداله فتنٌ لا تتحمل، وفوضى لا تطاق، وجبت طاعته وإقرار إمامته[416].

وبين الغزالي في موضعٍ آخر الضرورة التي اقتضت أخذ الفقهاء بالقول المرجوح في تجويزهم حكم المتغلب، فيقول: إن الضرورات تبيح المحظورات، فتناول الميتة حرامٌ كما هو معلوم، ولكن هلاك النفس أشد منه. فمن لا يساعد على هذا، ويقول ببطلان الإمامة في زمننا لفوات شروطها، وهو غير قادر على الاستبدال، وفاقد لمن يتصف بشروطها، فأي الأحوال أفضل وأحسن: أن يقول بعزل القضاة، وبطلان الولايات، وعدم انعقاد الأنكحة، وعدم نفوذ جميع تصرفات الولاة في الأمصار والأقطار، وعلى هذا فالخلق كلهم مقدمون على الحرام؟ أو أن يقول بانعقاد الإمامة، ونفوذ تصرفات الولاة في الولايات بحكم الضرورة الملحة وحكم الظروف والأحوال؟ ...ومعلومٌ أن البعيد مع الأبعد قريب، وأهون الشرين خيرٌ بالإضافة، ويجب على العاقل اختياره[417].

نجد هنا أن الغزالي شبه حالة الخضوع للحاكم المتغلب أو السلطة غير الشرعية بأكل الميتة، فاعتبر قبول حكم المتغلب ضرورة شرعية لا مفر منها في زمن وقوعها.

كذلك ابن تيمية سار في هذه المسألة وفقاً للقاعدة الفقهية: "الضرورات تبيح المحظورات" فقال: وبناءً على هذا الأصل يجوز العدول أحياناً عن بعض سنة الخلفاء الراشدين، كما يجوز ارتكاب بعض المحظورات لوجود الضرورة وترك بعض الواجبات، وذلك إذا لم تتوفر القدرة على اتباع بعض سنتهم، أو ألجأتنا الضرورة إلى ارتكاب بعض ما نهوا عنه، بأن تكون الواجبات

415- الجويني، ***غياث الأمم***، مرجع سابق، 321.

416- محمد بن محمد الغزالي، أبو حامد، ***إحياء علوم الدين***، (دار المعرفة، بيروت)، 140/2.

417- محمد بن محمد الغزالي، أبو حامد، ***الاقتصاد في الاعتقاد***، ط1، (دار الكتب العلمية، بيروت، 1424هـ، 2004م)، 130.

المقصودة بالإمارة لا تقوم إلا بما مضرته أقل[418].

بين ابن تيمية هنا: أنه يجوز العدول عن سنة الخلفاء الراشدين وعن بعض ما قرروه من القيم السياسية الإسلامية؛ مراعاةً للضرورة، وهي ضرورة وجود سلطةٍ تسوس المجتمع، حتى ولو كانت غير شرعية، منعا للفوضى والحروب الأهلية وتجنباً للهرج والمرج. فجعل الضرورة هنا لا تختلف كثيرا عن ارتكاب أي محظور شرعيٍ في حالة الضرورة.

ومن المتأخرين من الفقهاء الذين راعوا حال الضرورة في هذه المسألة، الحصكفي قائلاً: يصح حكم المتغلب للضرورة[419]. وقال في موضعٍ آخر: إذا تغلب إمام ففجر وجار، إن كان له قوة وقهر وغلبة فلا ينعزل، لعود ذلك على الرعية بالقهر والضرر فلا فائدة حينئذ من عزله[420].

وقال الشيخ زكريا الأنصاري: بانعقاد الإمامة للمتغلب مراعاةً لانتظام شمل المسلمين[421].

وكذلك نرى أن ابن جماعة سوغ ذلك مراعاةً لمصلحة المسلمين وجمع شملها وكلمتها، فقال: إذا تغلب الإمام على الإمامة بالشوكة والقوة والغلبة، ثم جاء آخر فقهر المتغلب الأول بقوته وشوكته وجيشه، انعزل الأول، وعقد للثاني، وهذا لما فيه من مصلحة المسلمين وجمع كلمتهم[422].

وممن سوغ حكم المتغلب في الدول الإسلامية كذلك الماوردي ولكنه بين أن هذا التسويغ جائز في حالة الاضطرار والعجز لا في حالة المكنة والاختيار، فقال عن المتغلب: هذا وإن خرج وحاد عن واجباته وانعدمت فيه الشروط المعروفة للحاكم، ففي إقرارنا على إمامته من حفظ للدين وحراسة للحقوق والأحكام الدينية ما لا يجوز أن نتركه مختلاً مخذولاً، ولا فاسداً معلولا، فجاز مع استيلائه وتغلبه انعقاد الإمامة له، بحكم الاضطرار، ويمتنع ذلك في حكم الاختيار وحال قدرة الاستكفاء، وهذا لوقوع الفرق بين شروط المكنة والعجز[423].

418- ابن تيمية، ***مجموع الفتاوى***، مرجع سابق، 29/35.

419- محمد بن علي بن محمد، علاء الدين الحصكفي، ***الدر المختار شرح تنوير الأبصار وجامع البحار***، تحقيق: عبد المنعم خليل إبراهيم، ط1، (دار الكتب العلمية، 1423هـ، 2002م)، 75.

420- المرجع السابق، 351.

421- زكريا بن محمد بن أحمد الأنصاري، ***فتح الوهاب بشرح منهج الطلاب***، (دار الفكر للطباعة، 1414هـ، 1994م)، 187/2.

422- محمد بن إبراهيم بن سعد، ابن جماعة الكناني، ***تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام***، تحقيق: فؤاد عبد المنعم، ط3، (دار الثقافة، قطر، 1408هـ، 1988م)، 55.

423- الماوردي، ***الأحكام السلطانية***، مرجع سابق، 66.

بعد ما ذكرته من كلام بعض الفقهاء حول هذه المسألة، يتبين لنا: أن الفقهاء لا يمكن لومهم على اختيار وحدة الأمة وتنازلهم عن شرعية السلطة والحكم، لأن وحدة الأمة وشرعية السلطة إذا تعارضا في وقت واحد وكان من الصعب الجمع بينهما، رجحت كفة الوحدة على كفة الشرعية، وهذا ما فعله الصحابة رضي الله عنهم في عام الفتنة الكبرى، وهذا كما قلت: يكون في حال الضرورة وعدم إمكانية الجمع بينهما، لذلك لم يقبله الفقهاء في كل الأحوال ولم يقبلوه كأنه هو المبدأ الشرعي، بل قبلوه كرخصةٍ توفرت أسبابها وشروطها، فقبلوه مراعاةً للضرورة وحفاظاً على كيان الأمة في عصر لو تنازعت فيه أي أمة فيما بينها، لأوشكت أن تكون هدفاً سهلاً للأمم الأخرى.

وقد بين ابن تيمية وتلميذه ابن القيم رحمهما الله الفرق الهائل بين الواجب الشرعي والواقع، فأدركوا أن إنكار المنكر وتغييره لا تكفي فيه القدرة والاستطاعة وحدها، بل يجب أن يكون محققاً لمصلحة شرعية على إثره أيضاً، وألا تترتب عليه مفسدة أكبر منه، وفي هذا قال ابن تيمية: إن الشارع لا ينظر إلى مجرد القدرة وإمكان الفعل والاستطاعة الشرعية فقط، بل ينظر إلى لوازم ذلك، فإذا كان الفعل ممكناً مع وجود مفسدةٍ راجحةٍ لم تكن هذه استطاعةٌ شرعية[424].

وكذلك عبر ابن القيم أبلغ تعبيرٍ عن الفرق بين المبدأ والضرورة، والواجب والواقع، وخاصةً عند تعارض القيم السياسية وعدم استطاعة الجمع بينها[425].

فقبول الفقهاء لحكم المتغلب كان مقيداً بشروط ساعدت على التخفيف من عواقب هذا القول المرجوح، ولو تأملناها للاحظنا أنها حافظت كذلك على المقاصد الشرعية، فهو ليس قبولاً مطلقاً ولا قبولاً عاماً ولا حكماً دائماً، بل هو رخصة توفرت شروطها وأسبابها فأخذوا بها، أما عند انتفاء تلك الأسباب والشروط فيرجع الحكم إلى العزيمة كما كان.

وكان ابن حجر من الفقهاء الذين فرقوا بين العزيمة والرخصة في هذه المسألة، وبين بأن العزيمة والمبدأ الشرعي هو الأخذ على يد الظالم ومواجهة ظلمه، أما الرخصة فهي قبول حكم المتغلب لظروف طارئة وضرورة متحققة، فقال بأن: الخروج بالسيف على أئمة الجور مذهبٌ

424- تقي الدين أحمد بن عبد الحليم، ابن تيمية، ***منهاج السنة***، تحقيق: محمد رشاد سالم، ط1، (جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1406هـ، 1986م)، 49/3.

425- ابن القيم، ***إعلام الموقعين***، مرجع سابق، 169/4.

للسلف قديمٌ، لكن استقر الأمر على ترك ذلك، لما رأوه قد أفضى إلى أشد منه"[426]. فبين أن الأصل والمبدأ الشرعي هو وجوب الخروج على الحاكم غير الشرعي، لكن تأدية هذا الواجب لا يجوز أن تنفك عن فقه الواقع وفقه المآلات، حتى لا يترتب على ذلك نتائج مناقضة لمقاصد الشريعة.

ويجب التنبيه هنا إلى أن قبول الفقهاء لحكم المتغلب كان قبولاً لطريقة التنصيب فقط لا قبولاً لطريقة التنصيب وطريقة الأداء معاً، فمع هذا القبول وضعوا شروطاً لأعمال هذا الحاكم المتغلب وأدائه للحكم، وبالتالي لو أن الحاكم المتغلب جاء بدون تلك الشروط مطلقاً لا يقبل حكمه ولا تنصيبه، فلا تطاع له كلمة، فيحارب ويعزل عند المقدرة، وكثيرٌ من هذه الشروط اليوم لو تأملناها لوجدناها منتفيةً عن حكام الدول القومية الحديثة. فمع تطاول الزمن في هذا الموضوع نسي كثيرٌ من العلماء أن هذا استثناء ورخصة فجعلوا الضرورة التي كان من أجلها قبول هذا القول متحققة إلى يومنا هذا، فمتى قدرت الأمة على الرجوع إلى العزيمة وجب عليها ذلك، لأن الأجيال تولد فتجد نفسها في دولٍ حديثةٍ بعيدة عن مبادئ وقيم السياسة الشرعية فيظنون بأن هذا هو الشكل الشرعي الذي يجب أن نطبقه دائماً.

وخلاصة هذه المسألة: أن الفقهاء عدلوا عن القول الراجح وهو: حق الأمة في اختيار حاكمها إلى القول المرجوح وهو: قبول حكم المتغلب مراعاةً للضرورة والمصلحة العامة وحفاظاً على الأمة من الفتن والفوضى. فكان موجب هذا العدول هو الضرورة والمصلحة الشرعية، وهذان الموجبان كما بينت في الفصل الثاني من أهم الموجبات والأسباب التي تقتضي العدول عن القول الراجح.

2ـ عدول الفقهاء عن القول الراجح إلى القول المرجوح في شرط قرشية الخليفة:

إن شرط قرشية الخليفة من الشروط التي اشترط الفقهاء تحققها في الإمام، وهذا هو ما دلت النصوص الصريحة عليه، وحكي انعقاد الإجماع على ذلك من عصر الصحابة ثم التابعين ثم جماهير العلماء بعد ذلك[427]، ولكن بعض الفقهاء خالف ذلك فلم يشترطوا هذا الشرط، كالباقلاني والجرجاني ومن بعدهم ابن خلدون وغيرهم من العلماء المعاصرين.

أولا: مذهب الجمهور:

426- أحمد بن محمد، ابن حجر العسقلاني، ***تهذيب التهذيب***، ط1، (دائرة المعارف النظامية، الهند، 1326هـ)، 288/2.

427- ابن حجر، ***فتح الباري***، مرجع سابق، 119/13. الشافعي، ***الأم***، مرجع سابق، 143/1. ابن حزم، ***المحلى***، مرجع سابق، 491/7.

استند الجمهور في هذه المسألة إلى عدة أحاديث صريحة صحيحة واردة في اشتراط قرشية الخليفة منها:

ما رواه البخاري في صحيحه في باب الأمراء من قريش عن معاوية رضي الله عنه، قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: ((إن هذا الأمر في قريش، لا يعاديهم أحدٌ إلا كبه الله في النار على وجهه، ما أقاموا الدين))[428].

كذلك ما روي عن عبد الله بن عمر قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((لا يزال هذا الأمر في قريش ما بقي منهم اثنان))[429]. وقال ابن حجر: ليس المقصود بالعدد هنا حقيقته، بل المراد هو انتفاء أن يكون الأمر في غير قريش[430].

ومنه ما روي في الصحيحين عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((الناس تبعٌ لقريش في هذا الشأن، مسلمهم تبع لمسلمهم، وكافرهم تبع لكافرهم))[431].

ومنه ما روي عن أحمد عن أنس بن مالك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ((الأئمة من قريش، إنَّ لهم عليكم حقًا ولكم عليهم حقًا مثل ذلك، ما إن استرحموا رحموا، وإن عاهدوا وفوا، وإن حكموا عدلوا، فمن لم يفعل ذلك منهم فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين))[432].

وحكى ابن حزم وابن حجر تواتر هذا الحديث من طرق مختلفة[433].

استند الفقهاء كالنووي والقاضي عياض والماوردي والغزالي وغيره إلى هذه الأحاديث وغيرها من الأحاديث المذكورة في هذا الباب[434].

ولكن ابن حجر رحمه الله اعترض على ادعاء الإجماع في هذه المسألة، فقال: "ويحتاج من نقل الإجماع إلى تأويل ما جاء عن عمر من ذلك، فقد أخرج أحمد عن عمر بسند رجاله ثقات

428- البخاري، ***صحيح البخاري***، مرجع سابق، رقم: 7139، 62/9.

429- المرجع السابق، رقم: 7140، 62/9.

430- ابن حجر، ***فتح الباري***، مرجع سابق، 117/13.

431- البخاري، ***صحيح البخاري***، مرجع سابق، رقم: 3495، 187/4. مسلم، ***صحيح مسلم***، رقم: 1818، 1451/3.

432- أحمد ابن حنبل، ***مسند أحمد***، مرجع سابق، رقم: 12307، 318/19.

433- ابن حجر، ***فتح الباري***، مرجع سابق، 32/7.

434- النووي، ***شرح صحيح مسلم***، مرجع سابق، 200/12. الماوردي، ***الأحكام السلطانية***، مرجع سابق، 6. أبو حامد الغزالي، ***فضائح الباطنية***، مرجع سابق، 180.

أنه قال: (إن أدركني أجلي وقد مات أبو عبيدة استخلفت معاذ بن جبل... الحديث). ومعاذ بن جبل أنصاري لا نسب له في قريش فيحتمل أن يقال: لعل الإجماع انعقد بعد عمر على اشتراط أن يكون الخليفة قرشيًا، أو تغير اجتهاد عمر في ذلك والله أعلم"[435].

وخلاصة قول الجمهور في المسألة هو: اشتراط القرشية في الإمامة، وهذا هو القول الراجح عندهم، مستندين على الأحاديث السابقة من نص الرسول صلى الله عليه وسلم على ذلك بقوله: ((الأئمة من قريش)) فهذا نصٌ صريحٌ في الإمامة، وبه احتج أبو بكر رضي الله عنه يوم السقيفة، وباقي الأحاديث التي دلت على فضل قريش، ومستندين كذلك على دعوى الإجماع التي حكيت.

قلت: بأن دعوى الإجماع كما قال ابن حجر لم تثبت؛ لأن الخوارج خالفوا الإجماع في ذلك ومعهم بعض أئمة المعتزلة كذلك الباقلاني والجرجاني ومن بعدهم ابن خلدون وبعض من العلماء المعاصرين[436].

رأي المخالفين: عدل بعض الفقهاء عن القول الراجح إلى القول المرجوح في هذه المسألة وقالوا: بعدم اشتراط القرشية في الإمام، بل يجوز أن يكون الخليفة غير قرشي، فيستحق هذ المنصب كل من عمل بالكتاب والسنة وتوفَّرت فيه شروط الإمامة المعروفة سواء كان عربياً أو أعجمياً، وهذا طرف في بيان أقوالهم:

منهم الجويني رحمه الله حيث مال إلى عدم الاشتراط مع عدم التصريح بذلك، فقال: بأن حديث ((الأئمة من قريش)) من أخبار الآحاد ولا يحتج به في مثل هذه المسائل، فلا يستلزم منه العلم بشرط قرشية الخليفة[437].

وقال في موضع آخر: وللاحتمال في هذا الشرط عندي مجال[438]. أي أنه لم يرجح رأي الجمهور.

وقال الباقلاني: إن ظاهر الخبر لا يقضي بكونه قرشياً، ولا العقل يوجبه[439].

435- ابن حجر، ***فتح الباري***، مرجع سابق، 119/13.

436- المرجع السابق، 119/13. الإيجي، ***المواقف***، مرجع سابق، 355/1.

437- الجويني، ***الغياثي***، مرجع سابق، 163.

438- الجويني إمام الحرمين، ***الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد***، تحقيق: محمد يوسف موسى، (مكتبة الخانجي، القاهرة، 1369هـ، 1950م)، 427.

439- لم أجده في كتاب التمهيد بل نقلته عن الأستاذ عبد الوهاب عبد اللطيف في تعليقه على كتاب (الصواعق المحرقة) للهيتمي، ص،9، وقد ذكر ذلك ابن خلدون أيضاً في مقدمته، مرجع سابق، 194.

وقال ابن خلدون بعدم اشتراط هذا الشرط في الإمام، وعلَّلَ ذلك بأن علة هذا الحكم تتغير بتغير الزمان والمكان والأحوال، فعلل تلك النصوص، وذكر بأن علة اشتراط قرشية الإمام في ذاك العصر هي الشوكة والقوة والمكانة والمنعة التي كانت تملكها قريش دون سائر الناس، فكانت عصبيتهم كافية لتسييس الناس وسوقهم بالغلبة، فلما ضعفت وتفرقت عصبيتهم وعجزوا عن حمل الخلافة، وتغلبت عليهم الأعاجم وصار الحل والعقد لهم، تغير الحكم وصارت الخلافة فيمن توفرت فيه شروط الإمامة. فمتى وجدت العصبية في قوم كانت الخلافة فيهم ـ مع باقي الشروط الأخرى ـ، واليوم لما زالت عصبية قريش وزالت قوتهم ومنعتهم زالت العلة فزال الحكم[440]، غير أن العصبية كانت من العادات القديمة التي لم يعد لها مكان في الحكم المعاصر، فالاختيار والانتخاب من الشعب لإمامهم يستلزم تأييدهم له ورضاهم عنه وإعانته والوقوف بجانبه.

وردَّ ابن خلدون كذلك على قول الجمهور بشرط القرشية للإمامة، فقالوا: تصح إمامته حتى ولو كان عاجزاً عن القيام بأمور المسلمين.

قال: يُرَدُّ عليهم في ذلك بسقوط شرط الكفاية التي يقوى بها على أمره؛ لأنه إذا ذهبت المنعة والشوكة باندثار العصبية وتلاشيها فقد ذهبت الكفاية، وإذا وقع الإخلال بشرط الكفاية تطرق ذلك أيضاً إلى الإخلال بشرط العلم والدين، فيسقط بذلك اعتبار شروط هذا المنصب، وهذا خلاف الإجماع[441].

وذكر ابن خلدون أيضاً مكملاً كلامه في هذه المسألة: بأن الأحكام الشرعية لا بد لها من مقاصد وحكم وغايات تشتمل عليها وتشرع لأجلها. فلما كانت المصلحة في اشتراط النسب هي العصبية التي تكون بها القوة والحماية والقدرة على تحمل أمور الأمة، ويرتفع النزاع والخلاف بوجودها في الإمام فيطيعه الناس ويسكنوا إليه. فلما تبين أن المصلحة من اشتراط القرشية في الإمام هو دفع التنازع بالعصبية والمحافظة على وحدة الأمة، علمنا العلة التي يتبعها الحكم وجوداً وعدماً، وهي وجود العصبية والشوكة والقدرة، فيشترط حينئذٍ في الإمام أن يكون من قومٍ أولي عصبيةٍ وشوكة ومنعة، لتقوم بهم الكلمة. ولأن الله جعل وظيفة الخلافة هي النيابة عنه في القيام بأمور العباد، وحملهم على المصالح ودفعهم عن المضار، والخليفة مخاطبٌ بذلك،

440- ابن خلدون، ***مقدمة ابن خلدون***، مرجع سابق، 203.

441- المرجع السابق، 203.

ولا يخاطب بالأمر إلا من له قدرةٌ عليه، فكان لا بد لمن سيحمل هذه الوظيفة من القدرة والمنعة والقوة على القيام بمهامها[442].

وقال الشنقيطي في أضواء البيان باشتراط القرشية في الإمام، ولكنه قيده بشرط أن يقيموا الدين، ويطيعوا الله ورسوله، فإن خالفوا أمر الله فغيرهم ممن يطيع الله ورسوله وتوفرت فيه الشروط أولى منهم[443]. وقد دل على ذلك قول أبي بكر رضي الله عنه: "وإن هذا الأمر في قريشٍ ما أطاعوا الله، واستقاموا على أمره"[444]، واستدل بذلك ابن حجر وقواه من ثلاثة أوجه[445]. كذلك ما رواه أحمد عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: ((كان هذا الأمر في حميرٍ فنزعه الله منهم وصيره في قريش، وسيعود إليهم))[446]، قال ابن حجر: "وهو شاهدٌ قوي"[447]، ويقصد بذلك أن هذا دليلٌ على تصيير الخلافة لغير القرشيين.

وممن قال من المتأخرين على عدم اشتراط القرشية في الإمام، الشيخ محمد أبو زهرة، قائلاً:

بأن الأحاديث الواردة في المسألة هي على سبيل الإخبار، فليس فيها أمر يجب امتثاله، وقال: بأن اختيار الخليفة في اجتماع سقيفة بني ساعدة من قريش لم يبن على نص حديث، بل بناءً على أفضلية المهاجرين على الأنصار وذكرهم أولاً في القرآن، وعلى ما كانت عليه قريشٌ من المكانة والشوكة قبل الإسلام وبعده. وقال بأن الحديث اشترط لكونها فيهم أن يقيموا الدين، فإذا لم يقيموه كان الحكم لمن هو أولى من غيرهم، فاستدل بذلك على أن النصوص الواردة في هذه المسألة لا تدل دلالة قطعية على أن الخلافة يجب أن تكون قرشية، وأن خلافة غير القرشي لا تكون خلافةً نبوية. فعلل ذلك بأن علة الحكم هي القوة والمنعة التي كانت لقريش في ذلك الوقت، فلما تغير الزمان والحال، وكان تحقق هذا الشرط في الواقع الآن من الصعوبة بمكان، بطل هذا الشرط. فكل من توفرت فيه الشروط التي كانت متوفرة في قريش من قوة وشوكة وفضل ومنعةٍ صحت إمامته وقبلت[448].

وقد سئل الشيخ ابن عثيمين رحمه الله عن كيفية الجمع بين قول الرسول صلى الله عليه وسلم:

442- المرجع السابق، 205.

443- محمد الأمين، الشنقيطي، ***أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن***، (دار الفكر، بيروت، 1415هـ، 1995م)، 24/1.

444- ابن حجر، **فتح الباري**، مرجع سابق، 116/13.

445- المرجع السابق، 116/13.

446- أحمد بن حنبل، ***مسند أحمد***، مرجع سابق، رقم: 16827، 34/28.

447- ابن حجر، ***فتح الباري***، مرجع سابق، 116/13.

448- محمد أبو زهرة، ***تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية***، (دار الفكر والنشر، القاهرة)، 77.

((عليكم بالسمع والطاعة وإن تأمر عليكم عبدٌ حبشي))، وبين قوله: ((الأئمة من قريش))؟ وهل يمكن أن تكون الإمامة في غير القرشي كالعبد الحبشي؟

فأجاب: "نعم، إذا سهل الله للعبد الحبشي ويسر له أن يكون خليفةً فليكن خليفةً، والرسول صلى الله عليه وسلم إنما قال ذلك في حالة الاختيار، فعندما نريد اختيار إمام للمسلمين، فلنختر من قريش، ولكن مَن مِن قريش؟ الذين قاموا بالدين، أما مجرد كونه منتسباً لقريش، فإنه ليس بفضيلة، إلا إذا اقترن بالدين، فلو جاءنا رجل من قريش وقال: إنه أحق بالإمامة من غيره، وهو فاسق؛ قلنا: لا، لأن من شرط الإمامة عند ابتداء الاستخلاف: أن يكون عدلاً، لكن لو أن أحداً قهر الناس وحكمهم، فإنه يجب له السمع والطاعة، ولو كان عبدا حبشيا كأن رأسه زبيبة، ففرق بين الاختيار، وبين أن يسطو أحد ويستولي على الناس بقوته، فهنا نقول: نسمع ونطيع ولا ننابذ، إلا أن نرى كفراً بواحاً عندنا فيه من الله برهان"[449].

بعد ذِكْرِ مذهب الجمهور ومذهب مخالفيهم في هذه المسألة يمكن للباحث أن يستنتج من ذلك أن:

القول الراجح عند الجمهور هو اشتراط القرشية في الإمامة، والقول الراجح عند مخالفيهم هو عدم اشتراطها، فصار قول المخالفين عند الجمهور قولاً مرجوحا. فرجَّح المخالفون في هذه المسألة القول المرجوح عند الجمهور وهو عدم اشتراط القرشية في الإمامة وجعلوه هو الراجح، وترجيحهم للمرجوح هنا لا يخرج عن احتمالين: إما أن يكون ذلك عدولاً عن الراجح إلى المرجوح مراعاةً لسبب من أسباب العدول. وإما أن يكون اتباعاً لمقتضى النص وإعمالاً له وسيرا مع مقصده، لا عدولاً عن راجح إلى مرجوح.

فلو قلنا بالاحتمال الأول وهو: كونه عدولا عن الراجح إلى المرجوح، فهذا صحيحٌ من وجهٍ وهو: أن عدولهم عن القول باشتراط قرشية الإمام إلى عدم اشتراط ذلك، كان مراعاةً لتغير الزمان والحال ومراعاةً للمصلحة العامة، وهذا يتضح لنا من كلام ابن خلدون ومحمد أبو زهرة وغيره، فتبين أن سبب العدول هو: أن المصلحة التي كانت متحققة من اشتراط القرشية في الإمام، هي العصبية التي تكون بها القوة والحماية والقدرة على تحمل أمور الأمة، ودفع التنازع بينها والمحافظة على وحدتها، فكان لوجود هذا الشرط في الإمام مصلحة مترتبة عليه حينها.

449- محمد بن صالح بن محمد العثيمين، *لقاء الباب المفتوح*، لقاءات كان يعقدها الشيخ في منزله، لقاء رقم: 185.

فلما تغيرت الأحوال وتغيرت الأعراف والعوائد، وضعفت قريش وأصبحوا على غير ما كانوا عليه في عصر الخلافة النبوية، وأصبح الإمام أو الرئيس في الدول القومية الحديثة يأتي عن طريق الانتخاب والشورى، فيصبح مُؤَيَّدَاً من الشعب بالطاعة والعون، قلَّت أهمية العصبية والشوكة والنسب على ما كان عليه قديماً؛ لأن الإمام إنما أتى عن طريق الشعب فكانت عصبيته هي شعبه؛ وبهذا التغير الحاصل زالت تلك المصلحة التي كانت تترتب على هذا الشرط.

وكما هو معلوم بأن العلة تتبع الحكم وجوداً وعدماً، فيصح حينئذٍ إمامة غير القرشي إذا توفرت فيه الشروط التي كانت متوفرة في قريش آن ذاك من شوكة وقوة ومنعة وغير ذلك. وهذا أدعى إلى تحقيق المقصد الشرعي من الإمامة من الحفاظ على الأمة وعدم التنازع بينها.

أما لو قلنا بالاحتمال الثاني وهو: أن هذا القول ليس قولا مرجوحاً رجحناه بل هو القول الراجح المعتبر وهذا بدلالة ظاهر النص ومقتضاه. فله وجهٌ أيضاً من حيث إن القائلين باشتراط القرشية في الإمام قيدوا ذلك بشروط كالعدالة وطاعة الله ورسوله والعمل بمقتضى الشرع وغير ذلك، فمن لم يطع الله ورسوله ولم يعمل بمقتضى الشرع ولم يعدل في حكمه؛ فولاية غيره أولى، وهذه الشروط بدلالة ظاهر النص كما في الحديث: ((وإن هذا الأمر في قريشٍ ما أطاعوا الله، واستقاموا على أمره))[450]، وقوله في حديث آخر: ((ما أقاموا الدين))[451]. فلما انعدم ذلك الشرط الآن وكان تحققه في الواقع صعباً، صحَّت ولاية غير القرشي إذا توفرت فيه الشروط، وهذا القول هو الظاهر من النص ومن مقتضاه.

ما يميل إليه الباحث: تبين لي مما سبق أن القول الراجح في هذه المسألة هو عدم اشتراط القرشية في الإمام، سواءٌ كان هذا عدولاً عن الراجح للمرجوح مراعاةً لتغير الأزمنة والأحوال والأعراف، أو كان عملاً بمقتضى النص، فالنتيجة واحدة وهو عدم اشتراط ذلك، وترجيحي لهذا القول لعدة أسباب منها:

1ـ أن غالب الأخبار والآثار الواردة في هذه المسألة تتحدث عن فضل قريشٍ ومكانتها، وهذا لا يدل دلالةً قطعيةً على وجوب قرشية الإمام في كل عصر. غير أن هناك حديثاً واحداً صريحاً أخبر بقرشية الإمام وهو: ((الأئمة من قريش))[452]، ولكنه حديثٌ ضعيفٌ صححه العلماء بكثرة طرقه، بيد أن هناك أحاديث كثيرة أخرى في الصحيحين تدل دلالةً صريحةً على غير ما

450- ابن حجر، ***فتح الباري***، مرجع سابق، 116/13.

451- البخاري، ***صحيح البخاري***، مرجع سابق، رقم: 7139، 62/9.

452- أحمد ابن حنبل، ***مسند أحمد***، مرجع سابق، رقم: 12307، 318/19.

يقتضيه ذلك الحديث من معارضةٍ لمبادئ سياسية شرعية، كالأمر بالشورى، واختيار ما تتفق عليه الأمة، وأنه لا فضل لأعجميٍ على عربيٍ إلا بالتقوى وغير ذلك من الأحاديث الصحيحة التي لو جمعناها لوجدنا أنها معارضة لهذا القول، فلا يمكن أن نترك كل هذه الأحاديث الصحيحة ونأخذ بحديث واحد أصله ضعيف ثم صحح بكثرة طرقه.

2ـ أن هذا القول مستَنِدٌ على ظاهر النص ومقتضاه كما ذكرت.

3ـ تغير الأزمنة والأحوال، فأصبح تحقيق ذلك في الواقع المعاصر من الأمور التي فيها مشقة وكلفة على الأمة، وأن القوة والشوكة التي تميزت بها قريش قديما لم تعد تتميز بها الآن، فتغير الحكم بناءً على تغير علته كما قال ابن خلدون وأبو زهرة.

4ـ لو افترضنا وأن سلمنا باشتراط القرشية في الإمام، فنقول بأن هذا الشرط كان مقيداً بشروط، وبانتفاء تلك الشروط الآن، لم يصح الحكم، وعند عدم صحة الحكم، كان لا بد من وجود سبيلٍ إلى إمامٍ تتوفر فيه تلك الشروط لكي يحكم الأمة ويحفظ وحدتها، فلما وجدناها في غير القرشي ولم نجدها في القرشي، صحت إمامة غير القرشي وكانت إمامته شرعية تامة. وعلى هذا سار عمل الأمة بعد انقضاء الخلافة العباسية فانتقلت الخلافة إلى العثمانيين وهم ليسوا قرشيين قطعاً، ولكن لما ضعفت قريش وانعدمت الشروط فيها، فكان لا بد من إمامٍ صاحب شوكةٍ ومنعة متوفرةٌ فيه الشروط ليحكم الأمة بشرع الله، فجاء العثمانيون وقاموا بهذه المهمة وأدوا أمانتها، وأقر الفقهاء شرعية خلافتهم فلم ينكروا ذلك عليهم.

3 ـ عدول الفقهاء عن القول الراجح إلى القول المرجوح في مسألة تعدد الخلفاء:

إن مسألة تعدد الخلفاء في البلاد الإسلامية من أهم المسائل الفقهية السياسية التي اختلف فيها الفقهاء المعاصرون والجماعات الإسلامية، وقد تكلم فيها المتقدمون من الفقهاء أيضاً فهي مسألةٌ قديمةٌ لها أصولها، وأهميتها تكمن في معرفة ما مدى شرعية الدول الحديثة القائمة الآن في ظل غياب الخلافة الإسلامية؟ وما هو الحكم الشرعي في تعدد الخلفاء (الحكام) في ديار الإسلام؟ وما هو القول الراجح في المسألة وما هو القول المرجوح؟ وما هو الأنسب من تلك الآراء في الوقت الراهن؟ وهل القول الراجح في المسألة مطلقٌ في حالة الاختيار وحالة الضرورة؟

والجواب عن هذه الأسئلة قد يعيننا على إرشاد الأمة والجماعات الإسلامية إلى معرفة الحكم الشرعي الأقرب إلى الصواب في هذه المسألة، ومنع اختلاف الآراء الواقع بين الجماعات

والطوائف الإسلامية في نظرتهم للدول القومية الحديثة ومقارنتها بالدولة الإسلامية العظمى التي تتميز بوحدة الأمة ووحدة الخليفة.

فمنهم من يقول: إن الدول الإسلامية الحديثة لا شرعية لها، وبعدم وصفها بالشرعية فإن تطبيقها للشريعة الإسلامية غير نافذٍ، ولا ينفذ حتى تسترد الخلافة مكانتها، فأخذوا يحاولون نزع السلطة من السلطات السياسية القائمة مهما كلفهم ذلك من عواقب، وبأي وسيلةٍ كانت حتى ولو كانت بغير طرق شرعية، كسفك الدماء وقتل الأبرياء، فترتب على ذلك من الفساد والعواقب ما يُثْبِتُ فساد هذا القول.

ومنهم من يقول: إن سلطة الدول القومية الحديثة سلطةٌ شرعيةٌ حتى وإن لم تُطَبِّق بعض الأحكام الشرعية، فعدم تطبيقها لبعض الأحكام الشرعية لا يسلب ذلك عنها وصف الشرعية، وأن الرؤساء الآن يقومون مقام الخليفة في كل دولةٍ إسلامية، فكل رئيسٍ خليفةٌ في دولته، يجب أن يطاع وأن ينفذ حكمه ولا يجوز الخروج عليه، وأن وحدة الخلافة أمرٌ شاقٌ يصعب تحققه في هذا الزمان، وبتغير الزمان تتغير الأحكام وهكذا. فترتب على هذا القول نسيان الأصل والمبدأ وهي وحدة الأمة ووحدة الخليفة، كذلك عدم التفريق بين حالتي الاختيار والضرورة، وعدم التفريق بين الرخصة والعزيمة، فكأن واقع الدول الحديثة الآن هو الأصل ووحدة الأمة هي الفرع.

وتحرير محل النزاع في هذه المسألة هو: أنه بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم اختلف الصحابة فيمن سيليه في الحكم، فاجتمعوا في السقيفة لاختيار الخليفة، والشاهد هنا قول عمر رضي الله عنه حينما رد على قول الأنصار منا أميرٌ ومنكم أميرٌ، قائلاً: "سيفان في غمدٍ إذن لا يصلحان"[453]، فاتفقوا على خلافة أبي بكر رضي الله عنه واستمرت الأمة على ذلك من بعده في توحيد الخليفة. ولكن محل النزاع هنا هو: بعد أن تعددت الدول وتوسعت الأقطار الإسلامية، وحُدِّدَت حدود كل دولة على حدة، وأصبح ذلك ضرورةً واقعةً لا مفر منها، فما الحكم الشرعي في تعدد الخلفاء في هذه الدول الإسلامية؟

ـ بيان القول الراجح في هذه المسألة:

ظل الحكم الإسلامي من بداية العهد النبوي إلى نهاية الخلافة العثمانية حكماً موحداً يقوم

453- أحمد بن الحسين بن موسى، البيهقي، ***السنن الكبرى***، ط3، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، (دار الكتب العلمية، بيروت، 2003م)، 229/8. رقم: 16548.

عليه خليفةٌ واحد يحكم الأقطار الإسلامية كلها، لكن وجدت دويلات أخرى خرجت عن حكم الخلافة في أيام الدولة الأموية وما بعدها، وأطلقت على أئمتها لقب "الخليفة" كما حصل في الخلافة الأموية في الأندلس، والفاطمية في مصر والمغرب[454]، وعندها تناول الفقهاء هذه المسألة وبينوا الحكم فيها.

أولاً: حكم تعدد الخلفاء في مكانٍ واحدٍ في زمنٍ واحد:

وقع الإجماع على أنه لا يجوز وجود أكثر من خليفةٍ أو إمام في بلد واحد في زمان واحد، وممن نقل الإجماع في ذلك:

الماوردي، فقال: لا يجوز إجماعاً انعقاد الخلافة لخليفتين أو ثلاثة في عصر واحد وبلدٍ واحد[455].

كذلك قال الجويني: لا يجوز عقد الإمامة لشخصين في بلد واحد، وقد أجمع الفقهاء على ذلك[456].

وكذلك قال ابن حزم[457]، وابن القطان[458]، وغيرهم.

وأدلة أرباب هذا القول:

1ـ ما جاء في السنة من الأحاديث الصحيحة الصريحة التي دلت على منع تعدد الخلفاء في وقت واحد، ومنها: ما روي عن أبي سعيدٍ الخضري رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ((إذا بويع لخليفتين، فاقتلوا الآخر منهما))[459]، فدل ذلك على حرمة تعدد الأئمة في زمن واحد؛ لأمره صلى الله عليه وسلم بقتل الثاني منهما، والقتل لا يكون إلا في جرمٍ وإثمٍ كبير، يترتب عليه فساد عظيم، فلا يجوز عقد الإمامة لخليفتين في زمن واحد ومكان واحد[460].

2ـ ما روي عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ((كانت بنو

454- إسماعيل بن عمر، ابن كثير، ***تفسير القرآن العظيم***، ط1، تحقيق: محمد حسن، (دار الكتب العلمية، بيروت، 1419هـ)، 130/1.

455- الماوردي، **أدب الدنيا والدين**، مرجع سابق، 163/1.

456- الجويني، **الإرشاد**، مرجع سابق، 326.

457- ابن حزم، **الفصل في الملل**، مرجع سابق، 151/4.

458- علي بن محمد بن عبد الملك، ابن القطان، ***الإقناع في مسائل الإجماع***، ط1، تحقيق: حسن فوزي الصعيدي، (مكتبة الفاروق الحديثة، القاهرة، 2004م)، 60/1.

459- مسلم، ***صحيح مسلم***، مرجع سابق، رقم: 1853. 1480/3.

460- النووي، ***المنهاج شرح صحيح مسلم***، مرجع سابق، 242/12.

إسرائيل تسوسهم الأنبياء، كلما هلك نبيٌ خلفه نبيٌ، وإنه لا نبي بعدي، وستكون خلفاء فتكثر، قالوا: فما تأمرنا؟ قال: فوا ببيعة الأول فالأول، وأعطوهم حقهم، فإن الله سائلهم عما استرعاهم))[461]. فهذا حديث صريحٌ على الإيفاء ببيعة الأول فالأول، فمن حق الأول أن تكون له تمام البيعة وعدم نقضها ببيعة الثاني، وهذا لا يجوز سواء عقدوا للثاني مع علمهم بعقد الأول أو مع جهلهم، وسواء كانوا في بلد واحد أو بلدين مختلفين[462].

3ـ ما روي عن عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: ((من بايع إماماً، فأعطاه صفقة يده، وثمرة قلبه، فليطعه إن استطاع، فإن جاء آخر ينازعه، فاضربوا عنق الآخر))[463]. واستدلوا بغيره من الأحاديث والآيات على عدم جواز تعدد الخلفاء.

4ـ كذلك استدلوا بالمعقول والمصلحة، على أن نصب خليفتين في بلد واحد مدعاةٌ إلى التنازع والفساد، فلو قلنا بصحة نصب إمامين، وأراد كل إمام أن يحكم رأيه؛ لأدى ذلك إلى التنازع والتدافع، وهذا ضد المصلحة المنوطة بوحدة الخليفة، وهي جمع الآراء وتوحيد كلمة الأمة[464]. كذلك أنه لو جاز أن يكون إمامان في نفس الوقت لجاز أن يكون فيه ثلاثة، وأربعة، وأكثر من ذلك، وهذا غير جائز عقلاً وشرعاً، ففي ذلك مفاسد ومهالك تفسد الدين والدنيا[465]. وبعد ما نقلته من أقوال العلماء وأدلتهم في حكم تعدد الخلفاء في مكان واحد وزمن واحد، وحكي الإجماع على عدم جواز ذلك؛ تبين لنا الحكم الصحيح في هذه المسألة وهو عدم جواز تعدد الخلفاء في مكان واحد في زمن واحد، وهذا بدلالة القرآن والسنة والإجماع والعقل.

ثانياً: حكم تعدد الخلفاء في مكانين مختلفين في زمنٍ واحد:

اختلفت أقوال الفقهاء في هذه المسألة إلى قولين:

القول الأول: قول الجمهور ذهبوا إلى عدم جواز تعدد الخلفاء في دار الإسلام، مع عدم التفرقة بين ما إذا كانوا في بلدٍ واحد أو بلاد مختلفة، وهذا هو قول جمهور الأحناف والمالكية والشافعية والحنابلة، فمن الحنفية الإمام البزدوي يقول: بأن جمهور أهل العلم مجمعون على

461- مسلم، ***صحيح مسلم***، مرجع سابق، رقم: 1852. 1480/3.

462- النووي، ***المنهاج شرح صحيح مسلم***، مرجع سابق، 231/12.

463- مسلم، ***صحيح مسلم***، مرجع سابق، رقم: 1844. 1472/3.

464- الجويني، ***غياث الأمم***، مرجع سابق، 174/1.

465- ابن حزم، ***الفصل في الملل والنحل***، مرجع سابق، 151/4.

عدم جواز انعقاد الإمامة لاثنين أو أكثر، فلو عقد للأول بطلت خلافة الثاني، ولو عقد للثاني مع العقد للأول يكون الأول هو الخليفة لا الثاني، إلا أن يتغلب الثاني على الحكم فيصير خليفةً بالغلبة وهذا قول عامة أهل السنة والجماعة، خلافاً للكرامية فقالوا بجواز تعدد الخلفاء، وهذا خلاف الإجماع، لأن الأمة أجمعت على خليفة واحد، وبتوحيد الخليفة تقطع المنازعات وتمنع الفتن، أما بتعدد الخلفاء تكثر الفتن والمنازعات[466].

وقال ابن نجيم: لا يجوز تعدد الخلفاء في زمن واحد[467].

ومن المالكية قال الدسوقي في حاشيته وهو المعتمد في المذهب: لا يجوز تعدد الخلفاء بتعدد الأمصار ولو تباعدت الأماكن والأقطار جداً لإمكان النيابة[468].

كذلك هو القول الراجح عند الشافعية، يقول الشافعي رحمه الله: أجمع المسلمون على أن يكون الإمام واحداً، والقاضي واحدا[469]. وقال النووي: أجمع المسلمون على أنه لا يجوز عقد الخلافة في عصر واحد لأكثر من خليفة حتى ولو تباعدت أقطار الإسلام[470]. وقال الماوردي: لا يجوز أن يكون للأمة خليفتان في وقت واحد[471].

واستدلوا بالأدلة السابقة التي ذكرتها وبإجماع الأمة على ذلك وبفعل الصحابة رضوان الله عليهم، فقد ظلت البيعة لإمام واحد حتى انقرضت الخلافة، ويفهم من هذا كله أن مذهب الصحابة جميعاً هو: أن الخلافة والإمامة لا تكون إلا لفردٍ واحد يقوم بمهامها وأمورها[472].

القول الثاني: وهم القائلون بجواز تعدد الخلفاء في بلدين مختلفين مع إقرارهم بالأصل وهو عدم جواز التعدد فيجب أن يكون الاتفاق على إمام واحد، ولكنهم يُجَوِّزُونَ التعدد إذا كان هناك مقتضي يقتضي العدول عن القول الراجح وهو عدم الجواز إلى القول المرجوح وهو الجواز، كالضرورة والمصلحة وغير ذلك، كأن تكون البلاد متباعدة ويصعب الاتصال بين البلدين إلا بمشقة، وهذا قولٌ عند بعض المالكية، قال ابن عرفة حاكياً عنه ابن الأزرق المالكي: بأنه لو بعد مكان الخليفة وكان من الصعب نفاذ حكمه في الأقطار البعيدة، جاز نصب خليفةٍ آخر

466- محمد أبو اليسر، البزدوي، ***أصول الدين***، ط1، تحقيق: هانز بيتر لنس، (المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، 2003م)، 195.

467- ابن نجيم، ***الأشباه والنظائر***، مرجع سابق، 325/1.

468- الدسوقي، ***حاشية الدسوقي***، مرجع سابق، 134/4.

469- محمد بن إدريس، الشافعي، ***الرسالة***، ط1، تحقيق: أحمد شاكر، (مكتبة الحلبي، القاهرة، 1940م)، 418/1.

470- النووي، ***المنهاج شرح صحيح مسلم***، مرجع سابق، 232/12.

471- الماوردي، ***الأحكام السلطانية***، مرجع سابق، 29/1.

472- الجويني، ***غياث الأمم***، مرجع سابق، 172/1.

مكانه في ذلك القطر[473]. وقال الدسوقي في حاشيته: قيل بجواز تعدد الخليفة إذا كانت النيابة غير ممكنة لتباعد الأقطار جداً، واقتصر على هذا الرأي ابن عرفة[474].

ومن الشافعية من قالوا بذلك كالجويني رحمه الله قال: بأنه لا يجوز العقد لخليفتين في مكان واحد وزمن واحد، أما إذا بعدت الأقطار وبعد المدى وكان اتصال الخليفة بهذه الأقطار البعيدة من الصعوبة والمشقة بمكان، فالقول بجواز العقد لخليفة آخر في تلك البلاد البعيدة محتملٌ[475].

وذكر في موضعٍ آخر قائلاً: إذا كانت الحالة هي عدم جريان رأي الخليفة الواحد على الممالك، وهذا بسبب المعوقات التي يحتمل وقوعها، كانتشار الإسلام في البلاد والأقطار البعيدة، وفي الجزر المتفرقة في المحيطات والبحار المختلفة، وكوقوع الناس في بعض الأماكن المعزولة عن البشر التي لا ينتهي إليها نظر الخليفة، أو كوقوع بلاد الكفار بين موضع الخليفة وبين تلك البلاد الإسلامية البعيدة، فينقطع بسبب ذلك نظر الإمام عن الذين هم وراء تلك البلاد الكافرة من المسلمين، فإذا وجدت هذه الأسباب وتحققت فحينئذٍ يجوز نصب خليفةٍ آخر في تلك الأقطار البعيدة التي لا يبلغها نظر الخليفة[476]. وقد عزا هذا القول أيضاً إلى أبي الحسن الأشعري وإلى أبي إسحاق الإسفراييني[477].

فتبين لنا من كلام الجويني أنه قَيَّد جواز تعدد الخلفاء باتساع الأقطار والبلاد وَبُعدها عن بعضها البعض؛ ولأن الضرورة والحاجة تقتضي ذلك، ولأن المصلحة المترتبة على القول بالجواز في هذه الأحوال أكبر من المصلحة المترتبة على القول بالمنع، وهذا ما كانت عليه الخلافة الأموية في الأندلس والفاطمية في المغرب ومصر، مع وجود الخلافة العباسية بالعراق.

ومن الذين قالوا بالجواز كذلك عضد الدين الإيجي، فقال: يجوز العقد لخليفتين إذا اتسعت الأقطار بحيث لا يسع الواحد تدبيره فهذا محل اجتهاد[478].

وممن قال بالجواز من الحنابلة ابن تيمية رحمه الله، قال: من السنة أن يكون للمسلمين خليفةٌ واحد فقط، ويكون له نوابٌ يقومون مقامه، فإذا فرض أن الأمة لم تعقد لخليفة واحد بمعصية

473- محمد بن علي بن محمد المالكي، ابن الأزرق، ***بدائع السلك في طبائع الملك***، ط1، تحقيق: علي سامي النشار، (دار السلام، القاهرة، 2008م)، 77/1.

474- الدسوقي، ***حاشية الدسوقي***، مرجع سابق، 144/7.

475- الجويني، ***الإرشاد***، مرجع سابق، 326.

476- الجويني، ***غياث الأمم***، مرجع سابق، 175/1.

477- المرجع السابق، 175/1.

478- عبد الرحمن بن أحمد، عضد الدين الإيجي، ***المواقف***، ط1، (دار الجيل، بيروت، 1997م)، 591/3.

من بعضها وعدم قدرة من البعض الآخر أو غير ذلك، فكان لها عدة خلفاء: لصحت خلافة كل واحدٍ، وكان واجباً عليهم أن يقيموا الحدود ويستوفوا الحقوق...، والأصل من وحدة الخليفة هو إقامة هذه الواجبات على أحسن وجه، فمتى أمكن إقامتها بخليفة واحد لم يُحْتجْ إلى اثنين أو أكثر، ومتى لم تقم إلا بأكثر من خليفة، أقيمت وجاز تعدد الخلفاء حينها؛ إذا لم يكن في ذلك فسادٌ يزيد على الفساد المترتب على القول بالمنع، أما إذا زاد الفساد فلا يدفع الفساد بأفسد منه[479].

ورد ابن تيمية على القائلين بعدم الجواز مطلقاً ونقد الإجماع على هذا القول، فقال: إن أئمة الفقه قالوا بنفاذ حكم كل إمام في بلده، كما ينفذ حكم الخليفة الواحد. وأما جواز العقد لإمامين ابتداءً، فهذا غير جائز باتفاق الأمة، وأما مع تفرقة الأمة فيجوز عقد كل طائفةٍ لإمامٍ يحكمهم، وهذا لأن كل طائفةٍ إما أن تسالم الأخرى، وإما أن تحاربها، والسلم خيرٌ من الحرب، فضرر الحرب زائد على ضرر المسالمة، وهذا مما تختلف فيه الآراء والأهواء[480].

فبين ابن تيمية أن الأصل هو العقد لخليفة واحد، أما لو خرجت الأمة عن ذلك بمعصية البعض وعجز البعض الآخر، أصبح الأمر واقعاً لا مفر منه، والقول بجوازه في هذه الحالة دعت إليه المصلحة العامة، وحتى لا يدفع الفساد بأفسد منه، فوجب على كل خليفة من الخلفاء أن يؤدي واجباته على أكمل وجه على من يقوم على أمره.

وللإمام الشوكاني قولٌ مهم في هذه المسألة فهو أيضا يقول بجواز تعدد الخلفاء، وأن هذا أصبح ضرورة بعد أن اتسعت الدول الإسلامية وبعدت أطرافها، فتوحيد الأمة الإسلامية كلها تحت خليفة واحد وسلطة واحدة من التكليف بما لا يطاق، وفي هذا يقول خاتماً كلامه عن هذه المسألة: "ومن أنكر هذا فهو مباهت، لا يستحق أن يخاطب بالحجة لأنه لا يعقلها"[481].

ومن أهم الأسباب التي استند إليها القائلون بجواز تعدد الخلفاء قد ذكرها الجويني، فقال: ابتغى هؤلاء مصلحة الخلق ـ أي القائلون بالجواز ـ وقالوا: إذا كان الغرض من الإمامة والخلافة مصلحة الخلق واستصلاح العامة، ومنع النزاع، وتمهيد الأمور، وحفظ الدين، وسد الثغور، فإن أمكن نصب خليفة واحد نافذ الأمر، فهذا أصلح لا محالة في مسألة السياسة والولاية،

479- ابن تيمية، ***مجموع الفتاوى***، مرجع سابق، 175/34.

480- أحمد بن عبد الحليم، ابن تيمية، ***نقد مراتب الإجماع***، ط1، تحقيق: حسن أحمد إسبر، (دار ابن حزم، بيروت، 1998م)، 298/1.

481- محمد بن علي بن محمد، الشوكاني، ***السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار***، ط1، (دار بن حزم، القاهرة)، 941/1.

وإن لم يتيسر ذلك، فلا يجوز ترك الناس بدون إمام مهملين لا يردعهم رادع ولا يجمعهم جامع، فوجب أن يعقدوا لإمام في بلدهم يسوسهم وينظم شؤونهم، إذ لو بقوا سدى لضلوا وهلكوا وعمت الفوضى بينهم، وهذا ظاهر لا يمكن دفعه[482].

بعد ذِكْرِ مذهب الجمهور ومذهب مخالفيهم في هذه المسألة استنتج الباحث من ذلك أن: بعض الفقهاء عدلوا عن القول الراجح وهو عدم جواز تعدد الخلفاء مطلقاً وهو قول الجمهور، إلى القول المرجوح وهو القول بالجواز، مراعاةً لجلب المصالح ودرء المفاسد، ومراعاةً للضرورة وتغير الزمان والأحوال، وقد بين ابن تيمية ذلك حين قال: أما لو خرجت الأمة عن ذلك بمعصية البعض وعجز البعض الآخر، أصبح الأمر واقعاً لا مفر منه، والقول بجوازه في هذه الحالة دعت إليه المصلحة العامة، وحتى لا يدفع الفساد بأفسد منه، فوجب على كل خليفة من الخلفاء أن يؤدي واجباته على أكمل وجه على من يقوم على أمره.

ما يميل إليه الباحث: تبين لي مما سبق أن القول الراجح في هذه المسألة هو اتفاق الأمة على خلافة شخص واحد فقط يحفظ الأمة من الضياع والشتات فيجتمع القوم تحت مظلة حكمه، حتى لا يتفرقوا ويتنازعوا، وهذا ما حُكي إجماع الأمة عليه. ولكن لما تغيرت الأحوال وتحولت الدولة الإسلامية إلى دويلات قديما، واتخذت حديثا شكل أنظمة قومية، فَحُدَّتْ بحدود تمنع كل دولة عن التدخل في شؤون الدول الأخرى، وأصبح ذلك الأمر أمراً واقعاً بحكم الضرورة الملحة، عدل نفرٌ ليس بقليلٍ من الفقهاء عن القول الراجح إلى المرجوح وقالوا بالجواز مع إقرارهم بالحكم الأصلي، وهذا إذا اتسعت الأقطار، وبعدت الأطراف، وتعذر إقامة إمام واحد، وعجزت الأمة عن تغيير ذلك، أو غيره من الأسباب التي ذكرها الفقهاء.

ولهذا كله فالأصل في المسألة هو وحدة الخلافة الإسلامية، فالبيعة لإمام واحد هي العزيمة والبيعة لأكثر من إمام هي الرخصة. وبسبب غياب وحدة الأمة الإسلامية في هذا العصر، وانقسامها إلى دولٍ متعددة يحكمها رؤساء، وأصبح التعدد واقعا ضرورياً، وأمراً طارئاً، فكان لا بد من الأخذ بالرخصة في هذه الأحوال، وهي القول بجواز تعدد الخلفاء عند الضرورة التي تقتضي ذلك، والضرورة تقدر بقدرها، فإن زالت زال الحكم ورجع الحكم إلى العزيمة؛ وأخذنا بالرخصة في هذه الأحوال من أجل المحافظة على كيانات المجتمع الإسلامي من التفرق والشتات. ويجب على المسلمين في كل دولةٍ إسلاميةٍ من هذه الدول طاعة رؤسائهم إذا أقاموا

482- الجويني، ***غياث الأمم***، مرجع سابق، 174/1.

العدل وأدوا الحقوق، وهذا إلى أن يأذن الله باتحاد الأمة مرةً أخرى بجمع كلمتهم على خليفة واحد.

الخاتمة

وختام هذا البحث سيكون بعد حمد الله وشكره وفضله ومنه على أن أعانني على إتمامه، وأرجو من الله أن يكون نافعاً لي ولطلبة العلم خاصة وللمسلمين عامة، ثم الصلاة والسلام على سيد الأنام وأشرف الخلق سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم وعلى آله وأصحابه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، وأختم هذا البحث بجملةٍ من أبرز النتائج التي توصلت إليها وأهم التوصيات التي أوصي بها، وهي كالآتي:

نتائج البحث:

1. إن وجوب الإمامة وتنصيب حاكم أو خليفة يحكم الناس بالشرع، هو رأي عامة الفقهاء ولا عبرة بخلاف المخالفين في ذلك. لما يترتب على هذا الوجوب من نفع يعود على المجتمع الإسلامي في الدنيا والآخرة.

2. إن الوظيفة الأساسية للسياسة الشرعية هي حراسة الدين وسياسة الدنيا به.

3. إن ترجيح المرجوح عمليةٌ اجتهاديةٌ تقوم على الاستنباط والموازنة بين الأقوال مراعاةً لأحوال كل نازلةٍ، وهذا لا يكون إلا من مجتهدٍ توفرت فيه شروط الاجتهاد.

4. مما لا خلاف فيه بين العلماء أن العمل بالراجح دون المرجوح من الأقوال هو الأصل وواجب على المجتهد الإفتاء به. ولا يمنع ذلك كون الأقوال المرجوحة لها أهميةٌ واعتبارٌ وأثر في الفقه الإسلامي فلا يمكن إهمالها مطلقاً، فالأخذ بها وتقديمها على الراجح عند توفر موجبات العمل به كالضرورة والحاجة الشديدة ومراعاة المصلحة المعتبرة والعرف وغيره من الموجبات، يصبح في حقيقة الأمر قولا راجحاً لا مرجوحا، ولهذه النتيجة أثرٌ فعال ومهم في السياسة الشرعية.

5. إن القول الراجح هو: كل قول ظهرت فيه قوة ومزية عن معارضه جعلته راجحا، وسببا للأخذ والعمل به دون غيره. والقول المرجوح هو: ما ضعف دليله، ولم يخالف نصا من الكتاب والسنة، أو كل قول سَلِم في نفسه ووجد ما هو أقوى منه، فصار مرجوحا لقوة معارضه وإن كان له قوة في نفسه.

6. هناك فرق بين القول المرجوح والقول الشاذ الضعيف شديد الضعف، فالشاذ هو: مخالفة الفقيه الحق والصواب، وهو الصريح من نصوص الكتاب والسنة والإجماع.

أما المرجوح فهو: أخذٌ بدليل، لكن مدرك هذا الدليل ضعيف؛ فلا يعد العمل بالقول المرجوح أخذا بالقول الشاذ؛ لأن القول المرجوح أخذ بدليل، لكن مدرك هذا الدليل ضعيف.

7. ليس الأخذ بالراجح والفاضل مطلوباً بإطلاق، ولا ترك المرجوح والمفضول مطلوبا بإطلاق، فالأصل في الفتيا هو طلب تحقيق مراد الشارع، فإذا تحقق مقصد الشارع المراد في مسألة ما بالأخذ بالقول المرجوح فهذا هو الواجب، لأن الأخذ بالقول الراجح حينئذ لن يؤول إلى مراد الشارع المقصود، فتبين لنا أن إطلاق القول بالقبول أو عدم القبول غير جائز في الفتيا، فكل مسألة لها مقتضياتها وضوابطها. فهذا يدل على أن الأخذ بالقول المرجوح عند وجود

المقتضيات الشرعية سائغ شرعا وعقلا، وهذه النتيجة لها أهمية كبيرة في باب السياسة الشرعية ولما يحدث فيها من تغيرات ومستجدات.

8. إن التحول عن راجح الأحكام إلى مرجوحها لا يكون عن هويً وتشهٍي، بل له ضوابط وشروط يُضْبَطُ بها، كأن لا يكون شاذاً، ولا مخالفاً للنصوص الشرعية، وأن يكون صادراً من مجتهدٍ توفرت فيه الشروط، وألا تكون الفتوى به على سبيل التعميم بل مقتصرة على محل الفتوى، وغيره من الضوابط والشروط التي ذكرتها.

9ـ من أهم أسباب العدول عند الراجح إلى المرجوح هي: مراعاة المصلحة، ومراعاة تغير العرف والعوائد، ومراعاة الضرورة، ومراعاة المآلات، ومراعاةً للاحتياط في الدين.

10ـ إن العدول عن القول الراجح إلى المرجوح يدخل في مختلف أبواب الفقه، ويعمل به المجتهدون وفق ضوابط ومعايير شرعية، ومن أهم ما يدخل فيه من أبواب هو: باب السياسة الشرعية حيث إنها تقوم على النظر المصلحي المعتبر.

11ـ إن من مميزات الشريعة الإسلامية اختلاف الآراء الاجتهادية، حيث تظهر مرونة هذه الشريعة وصلاحيتها لكل زمان ومكان، فلو كانت شريعةً جامدةً لما استطاعت مواكبة العصور وإيجاد الحلول لكل ما يحدث فيها من مستجدات.

12ـ لا ينكر على الفقيه المجتهد أن يعمل بالمرجوح بناءً على المقتضيات التي ذكرتها ما دام أنه لم يخالف النصوص الشرعية والمقاصد الكلية للشريعة والإجماع. أما لو عمل بالمرجوح وكان مخالفاً للنصوص الشرعية القطعية ومخالفاً للإجماع، فلا يأخذ بقوله ووجب إنكاره باتفاق الفقهاء.

13ـ إن الأحكام الشرعية القطعية الثابتة التي لا تتغير بتغير الزمان أو المكان؛ لا يدخل فيها الترجيح ولا الاجتهاد، بل يدخل الترجيح في الأقوال التي تبنى على الاجتهاد والاستنباط والنظر في مصالح الناس وأعرافهم وأحوالهم، فهذا فيه مجالٌ للتغيير والعدول مراعاةً للمصالح وغير ذلك من المقتضيات، ما لم يخالف الأدلة الشرعية والمقاصد التشريعية.

14ـ إن مسألة العدول عن الراجح في مجال السياسة الشرعية نجدها متمثلةً في بعض تصرفات النبي صلى الله عليه وسلم وبعض تصرفات الصحابة والفقهاء، فهي ليست مسألة مستجدة، وهذا يدل على أهمية هذا النوع من الاجتهاد، وخاصةً في هذا العصر لما يحدث فيه من تغيرات

وتقلبات يضطر فيها الفقيه أو الحاكم إلى العمل بالمرجوح مراعاةً لأسبابٍ عدة؛ لكي يسير وفق أحكام الشريعة ولو في حدود المرجوح منها.

15ـ في مجال السياسة الشرعية قد لا يستقيم للحاكم أو الرئيس أن يتبع الرأي الراجح دائما، نظراً لكثرة المتغيرات في السياسة الشرعية فيلجأ إلى المرجوح من الأقوال، وتبين لنا هذا من تطبيقات العلماء في مسائل مختلفة هي من صميم السياسة الشرعية، فعدلوا فيها عن الراجح إلى المرجوح، كمسألة حكم المتغلب، وقرشية الخليفة، وتعدد الخلفاء.

التوصيات

1ـ ضرورة اعتناء طلاب العلم بهذه المسألة الدقيقة والتوسع فيها والاهتمام بهذه الأقوال المرجوحة التي بنيت على دليلٍ معتبرٍ في سائر أبواب الفقه، لأن ذلك يسعف الفقهاء في إيجاد حلول لنوازل العصر في سائر أبواب الفقه وكافة مجالات الحياة وبخاصة من يتعلق منها بالحياة العامة.

2ـ أوصي بجمع جميع الأقوال المرجوحة الصادرة من العلماء المحققين المعتبرين، وتصنيف هذه الأقوال تحت كل باب من أبواب الفقه، لتتوفر بين يدي طلاب العلم فينظروا فيها ويبحثوا مدى إمكانية الإفادة منها في الإفتاء وتسيير الحياة وفق مقتضيات الشرع، حتى لا يضطر أحد إلى الخروج إلى تشريعات وضعية منافية لمقصد الشارع.

3- على أصحاب الولايات والأعمال السياسية أن يلجأوا إلى أهل العلم لضبط أعمالهم وتصرفاتهم في الرعية داخليا وخارجيا، ويستفيدوا من المرونة الفقهية التي ترشد أعمالهم وتجعل تصرفاتهم شرعية وإن على وجه ضعيف مرجوح من الأوجه الاجتهادية الفقهية.

فهرس المصادر والمراجع

إبراهيم بن علي بن محمد، ابن فرحون، ***تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام***، ط1، (مكتبة الكليات الأزهرية، 1406هـ، 1986م).

إبراهيم بن موسى اللخمي، أبو إسحاق الشاطبي، ***الموافقات***، تحقيق: إبراهيم رمضان، ط7، (دار المعرفة، بيروت، 1431هـ، 2010م).

إبراهيم مصطفى وآخرون، **المعجم الوسيط**، (دار الدعوة).

أبو عبيد القاسم ابن سلاَّم الهروي، ***الأموال***، تحقيق: خليل محمد هراس، (دار الفكر، بيروت).

أبو الفرج عبد الرحمن بن أحمد، ابن رجب الحنبلي، ***الاستخراج لأحكام الخراج***، ط1، (دار الكتب العلمية، بيروت، 1405هـ، 1985 م).

أحمد بن إدريس، شهاب الدين القرافي، ***نفائس الأصول في شرح المحصول***، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، ط1، (مكتبة نزار مصطفى الباز، 1416هـ، 1995م)

أحمد بن الحسين بن علي، البيهقي، ***السنن الكبرى***، ط2، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، (دار الكتب العلمية، بيروت، 1424هـ، 2003م).

أحمد بن حنبل، ***الزهد***، ط1، (دار الكتب العلمية، بيروت، 1420هـ، 1999م).

أحمد بن حنبل، ***مسند الإمام أحمد***، ط1، تحقيق: أحمد محمد شاكر، (دار الحديث، القاهرة، 1416هـ، 1995م).

أحمد بن عبد الحليم، ابن تيمية، ***نقد مراتب الإجماع***، ط1، تحقيق: حسن أحمد إسبر، (دار ابن حزم، بيروت، 1998م).

أحمد بن علي عبد القادر، تقي الدين المقريزي، ***المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار***، ط1، (دار الكتب العلمية . بيروت، 1418هـ).

أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين ابن فارس، ***معجم مقاييس اللغة***، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، (دار الفكر، 1399هـ - 1979م)

أحمد بن محمد بن حجر العسقلاني، ***تهذيب التهذيب***، ط1، (دائرة المعارف النظامية، الهند، 1326هـ).

أحمد بن محمد بن حجر العسقلاني، ***فتح الباري شرح صحيح البخاري***، (دار المعرفة، بيروت، 1379هـ).

أحمد بن محمد بن سلامة الازدي، الطحاوي، ***شرح معاني الآثار***، ط1، تحقيق: محمد سيد جاد الحق، (عالم الكتب، 1414هـ، 1994م).

إسماعيل بن عمر، ابن كثير، ***تفسير القرآن العظيم***، ط1، تحقيق: محمد حسن، (دار الكتب العلمية، بيروت، 1419هـ).

أكرم كساب، ***السياسة الشرعية مبادئ ومفاهيم ضوابط ومصادر***، ط2، (دار الكلمة للنشر والتوزيع، 2019م).

بدر الدين محمد بن بهادر الزركشي، ***البحر المحيط في أصول الفقه***، ط1، (دار الكتبي، 1414هـ، 1994م)

بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر، الزركشي، ***البحر المحيط في أصول الفقه***، ط1، (1414هـ. 1994م)

تقي الدين، ابن النجار، أبو البقاء، ***مختصر التحرير شرح الكوكب المنير***، تحقيق: محمد الزحيلي ونزيه حماد، ط2، (1418هـ. 1997م)

تقي الدين أحمد، ابن تيمية، ***الصارم المسلول على شاتم الرسول***، تحقيق: محمد محي الدين، (الحرس الوطني السعودي، السعودية، بدون طبعة).

تقي الدين أحمد، ابن تيمية، ***مجموع الفتاوى***، تحقيق: عبد الرحمن محمد القاسم، ط3، (مجمع الملك فهد. المدينة المنورة، 1416هـ. 1995م)

تقي الدين أحمد، ابن تيمية، ***منهاج السنة***، تحقيق: محمد رشاد سالم، ط1، (جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1406هـ، 1986م).

تقي الدين علي بن عبد الله، السبكي، ***فتاوى السبكي***، (دار المعارف).

الجويني إمام الحرمين، ***الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد***، تحقيق: محمد يوسف موسى، (مكتبة الخانجي، القاهرة، 1369هـ، 1950م).

الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم، الفراهيدي البصري، ***العين***، تحقيق: د مهدي المخزومي، د إبراهيم السامرائي، (الناشر: دار ومكتبة الهلال).

الرازي، فخر الدين، ***المحصول***، تحقيق: طه جابر فياض العلواني، ط3، (مؤسسة الرسالة، 1418هـ، 1997م)

زكريا بن محمد بن أحمد الأنصاري، ***فتح الوهاب بشرح منهج الطلاب***، (دار الفكر للطباعة، 1414هـ، 1994م).

زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي، الرازي، ***مختار الصحاح***، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، ط:5، (المكتبة العصرية – الدار النموذجية، بيروت – صيدا، 1420هـ 1999م)

زين الدين بن إبراهيم، ابن نجيم المصري، ***الأشباه والنظائر***، ط1، (دار الكتب العلمية، بيروت، 1419هـ، 1999م).

زين الدين بن إبراهيم، ابن نجيم المصري، ***البحر الرائق شرح كنز الدقائق***، ط2، (دار الكتاب الإسلامي، بدون تاريخ).

سليمان بن أحمد، أبو القاسم الطبراني، ***المعجم الأوسط***، تحقيق: طارق بن عوض الله، (دار الحرمين، القاهرة).

سليمان بن أحمد، أبو القاسم الطبراني، ***المعجم الصغير***، تحقيق: محمود شاكر، ط1، (المكتب الإسلامي دار عمار، بيروت، 1405هـ، 1985م).

سليمان بن الأشعث السجستاني، أبو داوود، ***سنن أبي داوود***، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، (المكتبة العصرية، بيروت)

سليمان بن محمد البجيرمي، ***تحفة الحبيب على شرح الخطيب***، بدون طبعة، (دار الفكر، 1415هـ، 1995م).

السيد سابق، ***خصائص الشريعة ومميزاتها***، ط1، (دار الفتح الإعلام العربي، 1409هـ 1988م).

شهاب الدين أحمد بن إدريس المالكي، القرافي، ***الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام***، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، ط2، (دار البشائر الإسلامية للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1416هـ، 1995م).

شهاب الدين الرملي، ***نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج***، بيروت، دار الفكر، ط الأخيرة، 1404هـ، 1984م.

صالح بن غانم، السدلان، ***وجوب تطبيق الشريعة الإسلامية في كل عصر***، ط1، (دار بلنسية للنشر والتوزيع، الرياض، 1417هـ، 1997م).

عاصم بن عبد الله، المطاوع، ***العدول عن القول الراجح في الفتيا والقضاء***، ط1، (دار الميمان الرياض، 2018م)

عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي، ***الأشباه والنظائر***، ط1، (دار الكتب العلمية، 1411هـ، 1990م).

عبد الرحمن بن أحمد، ابن رجب الحنبلي، ***الاستخراج لأحكام الخراج***، ط1، (دار الكتب العلمية، بيروت، 1405هـ، 1985م)

عبد الرحمن بن أحمد، عضد الدين الإيجي، ***المواقف***، ط1، (دار الجيل، بيروت، 1997م).

عبد الرحمن بن محمد، ابن خلدون، ***مقدمة ابن خلدون***، ط1، (مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت، 1440هـ، 2019م)

عبد الرحمن تاج، ***السياسة الشرعية والفقه الإسلامي***، (1415هـ).

عبد الرحمن الكواكبي، ***طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد***، (مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2012م).

عبد الرحيم بن الحسن بن علي الإسنوي الشافعيّ، أبو محمد جمال الدين، ***نهاية السول شرح منهاج الوصول***، ط1، (دار الكتب العلمية -بيروت-لبنان، 1420هـ- 1999م)

عبد الرزاق بن همام، الصنعاني، ***مصنف عبد الرزاق***، ط2، تحقيق: حبيب الرحمن ألأعظمي، (المجلس العلمي، الهند، 1403هـ).

عبد الله بن أبي زيد، القيرواني، ***النوادر والزيادات على ما في المدونة من غيرها من الأمهات***، تحقيق: عبد الفتاح الحلو وغيره، ط1، (دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1999م).

عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي، ***المغني***، (مكتبة القاهرة، 1388هـ، 1968م).

عبد الله بن عمر بن عيسى، أبو زيد الدّبوسيّ الحنفي، ***تقويم الأدلة في أصول الفقه***، تحقيق: خليل محيي الدين الميس، ط1، (دار الكتب العلمية، 1421هـ - 2001م)

عبد الله بن محمد، أبو بكر ابن أبي شيبة، ***المصنف في الأحاديث والآثار***، تحقيق: كمال يوسف الحوت، ط1، (مكتبة الرشد، الرياض، 1409هـ).

عبد اللطيف عبد الله عزيز البرزنجي، ***التعارض والترجيح بين الأدلة الشرعية***، ط1، (دار الكتب العلمية ـ بيروت، 1413هـ ـ 1993م)

عبد الملك بن عبد الله، الجويني، ***البرهان في أصول الفقه***، تحقيق: صلاح عويضة، ط1، (دارالكتب العلمية بيروت، 1418هـ - 1997م)

عبد الملك بن عبد الله، الجويني أبو المعالي إمام الحرمين، ***غياث الأمم في التياث الظلم***، (طبعة نهضة مصر).

عبد الوهاب، الشعراني، ***الميزان الكبرى***، عبد الرحمن عميرة، ط1، (عالم الكتب، 1989م).

عثمان بن عبد الرحمن تقي الدين، ابن الصلاح، ***أدب المفتي والمستفتي***، ط2، تحقيق: موفق عبد الله عبد القادر، (مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، 1423هـ، 2002م).

عز الدين عبد العزيز ابن عبد السلام، ***قواعد الأحكام في قواعد الأنام***، تحقيق: طه عبد الرؤوف، (مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، 1414هـ، 1991م).

علي بن أبي علي بن محمد الثعلبي، الآمدي، ***الإحكام في أصول الأحكام***، تحقيق: عبد الرازق عفيفي، (المكتب الإسلامي، بيروت)

علي بن أحمد بن حزم الأندلسي، ***المحلى بالآثار***، (بدون طبعة، دار الفكر، بيروت).

علي بن أحمد بن حزم، الأندلسي، ***مراتب الإجماع في العبادات والمعاملات والاعتقادات***، (دار الكتب العلمية، بيروت).

علي بن عبد السلام بن علي، أبو الحسن التُسُولي، ***البهجة في شرح التحفة***، تحقيق: محمد عبد القادر شاهين، ط1، (دار الكتب العلمية، بيروت، 1418هـ، 1998م).

علي بن محمد بن حبيب الأنصاري، ***الماوردي***، الأحكام السلطانية، (دار الحديث، القاهرة).

علي بن محمد بن حبيب الأنصاري، ***الماوردي***، أدب الدنيا والدين، (1986م).

علي بن محمد بن السمناني، ***روضة القضاة وطريق النجاة***، ط2، تحقيق: صلاح الدين الناهي، (دار الفرقان، عمان، 1404هـ، 1984م).

علي بن محمد بن عبد الملك، ابن القطان، ***الإقناع في مسائل الإجماع***، ط1، تحقيق: حسن فوزي الصعيدي، (مكتبة الفاروق الحديثة، القاهرة، 2004م).

علي بن محمد بن علي الزين، الشريف الجرجاني (المتوفي:816هـ)، ***كتاب التعريفات***، ط1، (دار الكتب العلمية ـ بيروت، 1403هـ ـ 1983م).

فراس عبد الحميد الشايب، أثر المصلحة في اختيار المجتهد القول المرجوح، ***(المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية)***، (مج،14، ع،1، 1439هـ، 2018م).

عمر، ابن كثير، ***البداية والنهاية***، ط1، تحقيق: عبد الله عبد المحسن التركي، (دار هجر للطباعة والنشر، 1418هـ، 1997م).

عمرو بن بحر الكناني، الجاحظ، ***رسائل الجاحظ***، تحقيق: عبد السلام هارون، (مكتبة الخانجي، القاهرة، 1384هـ، 1964م).

فراس عبد الحميد، الشايب، "أثر المصلحة في اختيار المجتهد القول المرجوح وترك الراجح في الفقه الإسلامي"، ***المجلة الأردنية للدراسات الإسلامية***، (1439هـ 2018م).

قطب مصطفى سانو، ***معجم مصطلحات أصول الفقه***، ط1، (دمشق ـ دار الفكر، 2000م)

كمال الدين محمد السيواسي، ابن الهمام، ***فتح القدير***، (دار الفكر، بدون طبعة).

مالك بن أنس، ***المدونة***، ط1، (دار الكتب العلمية، 1415هـ، 1994م).

مالك بن أنس، ***موطأ مالك برواية محمد بن الحسن الشيباني***، ط،2، تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، (المكتبة العلمية)

مجد الدين ابن تيمية، ***السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية***، ط1، (وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة، السعودية، 1418هـ).

مجد الدين ابن تيمية، ***المسودة في أصول الفقه***، تحقيق: محمد محي الدين، (دار الكتاب العربي).

مجد الدين المبارك بن محمد ابن عبد الكريم الشيباني، ابن الأثير، ***النهاية في غريب الحديث والأثر***، تحقيق: طاهر الزاوي، محمود محمد الطناحي، (المكتبة العلمية بيروت، 1399هـ. 1979م).

محمد الأمين، الشنقيطي، ***أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن***، (دار الفكر، بيروت، 1415هـ، 1995م).

محمد أمين، ابن عابدين، ***شرح منظومة عقود رسم المفتي***، ط1، (مطبعة المعارف، سوريا، 1031هـ).

محمد أمين، ابن عابدين، ***العقود الدرية في تنقيح الفتاوى الحامدية***، بدون طبعة، (دار المعرفة).

محمد أبو زهرة، ***تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية***، (دار الفكر والنشر، القاهرة)

محمد أبو اليسر، البزدوي، ***أصول الدين***، ط1، تحقيق: هانز بيتر لنس، (المكتبة الأزهرية للتراث،القاهرة، 2003م).

محمد بن إبراهيم بن سعد، ابن جماعة الكناني، ***تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام***، تحقيق: فؤاد عبد المنعم، ط3، (دار الثقافة، قطر، 1408هـ، 1988م).

محمد بن أبي بكر بن أيوب، ابن القيم الجوزية، بدائع الفوائد، (دار الكتاب العربي، بيروت).

محمد بن أبي بكر بن أيوب، ابن القيم الجوزية، ***الروح***، (دار الكتب العلمية، بيروت).

محمد بن أبي بكر بن أيوب، ابن القيم الجوزية، ***الطرق الحكمية في السياسة الشرعية***، تحقيق: نايف أحمد الحمد، ط1 (دار عالم الفوائد ـ مكة، 1428هـ).

محمد بن أحمد الأزهري، الهروي، ***تهذيب اللغة***، تحقيق محمد عوض مرعب، ط1، (دار إحياء التراث العربي ـ بيروت، 2001م).

محمد بن أحمد بن أبي سهل، السرخسي شمس الأئمة، ***أصول السرخسي***، (دار المعرفة – بيروت بدون تاريخ)

محمد بن أحمد، ابن رشد القرطبي، ***البيان والتحصيل***، تحقيق: محمد حجي، ط2، (دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1408هـ، 1988م).

محمد بن أحمد بن عثمان، شمس الدين الذهبي، ***سير أعلام النبلاء***، ط3، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، (الرسالة، 1405هـ، 1985م)

محمد بن أحمد بن فرح الأنصاري، شمس الدين القرطبي، ***الجامع لأحكام القرآن***، ط2، تحقيق: أحمد البردوني، إبراهيم أطفيش، (دار الكتب المصرية، القاهرة، 1384هـ، 1964م).

محمد بن أحمد القرطبي، شمس الدين القرطبي، ***الجامع لأحكام القرآن***، تحقيق: أحمد البردوني، ط2، (دار الكتب المصرية، القاهرة، 1384هـ، 1964م).

محمد بن إدريس، الشافعي، ***الأم***، بدون طبعة، (دار المعرفة، بيروت، 1410هـ، 1990م).

محمد بن إدريس، الشافعي، ***الرسالة***، ط1، تحقيق: أحمد شاكر، (مكتبة الحلبي، القاهرة، 1940م).

محمد بن إسماعيل، البخاري، ***الأدب المفرد***، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، ط3، (دار البشائر الإسلامية، بيروت، 1409هـ، 1989م).

محمد بن إسماعيل، البخاري، ***التاريخ الكبير***، (دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد).

محمد بن إسماعيل، البخاري، ***الجامع المسند الصحيح المختصر***، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، ط1، (دار طوق النجاة، 1422هـ)

محمد بن أمان الله المباركفوري، ***مراعاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح***، ط3، (إدارة البحوث العلمية والدعوة والإفتاء، بنارس، الهند، 1404هـ، 1984م).

محمد بن جرير، أبو جعفر الطبري، ***تاريخ الطبري***، ط2، (دار التراث، بيروت، 1387هـ).

محمد بن جرير، أبو جعفر الطبري، ***جامع البيان في تأويل القرآن***، ط1، تحقيق: أحمد محمد شاكر، (مؤسسة الرسالة، 1420هـ، 2000م).

مسلم بن الحجاج النيسابوري، ***المسند الصحيح المختصر***، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (دار إحياء التراث العربي، بيروت)

محمد بن سلامة بن جعفر، القضاعي المصري، ***مسند الشهاب القضاعي***، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد، ط2، (مؤسسة الرسالة، بيروت، 1407هـ، 1986م).

محمد بن سليمان الكردي، ***الفوائد المدنية فيمن يفتي بقوله من أئمة الشافعية***، ط1، تحقيق: بسام الجابي، (دار الجفان والجابي، لبنان، 2011م).

محمد بن عبد الكريم بن أحمد، الشهرستاني، ***نهاية الأقدام في علم الكلام***، ط1، (مكتبة المثنى، بغداد، 1965م).

محمد بن علي بن محمد، الشوكاني، ***إرشاد الفحول***، تحقيق: الشيخ أحمد عزو عناية، ط1، (دار الكتاب العربي، 1419هـ، 1999م)

محمد بن علي بن محمد، الشوكاني، ***السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار***، ط1، (دار بن حزم، القاهرة).

محمد بن علي بن محمد، علاء الدين الحصكفي، ***الدر المختار شرح تنوير الأبصار وجامع البحار***، تحقيق: عبد المنعم خليل إبراهيم، ط1، (دار الكتب العلمية، 1423هـ، 2002م)

محمد بن علي بن محمد المالكي، ابن الأزرق، ***بدائع السلك في طبائع الملك***، ط1، تحقيق: علي سامي النشار، (دار السلام، القاهرة، 2008م).

محمد بن علي بن يعلى، بدر الدين البعلي، ***مختصر الفتاوى المصرية لابن تيمية***، تحقيق: محمد حامد الفقي، عبد المجيد سليم، (مطبعة السنة المحمدية، دار الكتب العلمية).

محمد بن عمر بن الحسن، فخر الدين الرازي، ***مفاتيح الغيب***، ط3، (دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1420هـ).

محمد بن عمر بن الحسين، فخر الدين الرازي، ***الكاشف عن أصول الدلائل وفصول العلل***، تحقيق أحمد حجازي السقا، ط1، (دار الجيل ـ بيروت، 1413هـ ـ 1992م)

محمد بن عيسى بن الضحاك، ***سنن الترمذي***، تحقيق: أحمد محمد شاكر، ط2، (مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، 1395هـ، 1975م).

محمد بن قاسم القادري الفاسي، ***رفع العتاب والملام عمن قال العمل بالضعيف اختيارا حرام***، تحقيق: محمد معتصم بالله البغدادي، ط1، (دار الكتاب العربي، بيروت، 1406هـ، 1985م)

محمد بن محمد، أبو حامد الغزالي، ***إحياء علوم الدين***، (دار المعرفة، بيروت).

محمد بن محمد، أبو حامد الغزالي، **الاقتصاد في الاعتقاد**، ط1، (دار الكتب العلمية، بيروت، 1424هـ، 2004م).

محمد بن محمد، أبو حامد الغزالي، ***شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل***، ط1، تحقيق: محمد الكبيسي، (مطبعة الإرشاد، بغداد، 1390هـ، 1971م).

محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني، الزَّبيدي، ***تاج العروس من جواهر القاموس***، (دار الهداية).

محمد بن مكرم بن على، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور، ***لسان العرب***، مادة (عدل)، ط3، (دار صادر، بيروت، 1414هـ).

محمد بن يزيد القزويني، ابن ماجه، ***سنن ابن ماجه***، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (دار إحياء الكتب العربية).

محمد خالد، منصور، ***"العمل بالقول الشاذ وأثره في اضطراب الأحكام الفقهية"***، مجلة دراسات علوم الشريعة والقانون، م. 35، ع.1، (2008م).

محمد رواس قلعجي ومحمد صادق قنيبي، ***معجم لغة الفقهاء***، ط2، (دار النفائس للطباعة والنشر، 1408هـ، 1988م)

محمد السيواسي، كمال الدين ابن الهمام، ***فتح القدير***، (دار الفكر، بدون طبعة).

محمد شلتوت، ***الإسلام عقيدة وشريعة***، ط8، (دار الشروق ـ القاهرة، 1421هـ ـ 2001م).

محمد ضياء الدين الريس، ***النظريات السياسية الإسلامية***، ط7، (مكتبة دار التراث، القاهرة).

محمد الطاهر بن محمد، ابن عاشور التونسي، ***التحرير والتنوير***، (الدار التونسية للنشر، تونس، 1984هـ).

محمد عبد الرحمن عاشور، ***"أثر الاختلاف في عموم المقتضي في الفروع الفقهية"*** ، (رسالة ماجيستير لم تنشر، كلية الشريعة والقانون في الجامعة الإسلامية، غزة، 1430هـ ـ 2009م).

محمد المختار الشنقيطي، ***الأزمة الدستورية في الحضارة الإسلامية***، ط1، (منتدى العلاقات العربية الدولية، الدوحة، 2018م).

محمد مصطفى شلبي، ***تعليل الأحكام***، (رسالة قدمت لنيل درجة أستاذ في الفقه الإسلامي، كلية الشريعة، جامعة الأزهر، مطبعة الأزهر، القاهرة، 1362هـ، 1943م).

محمد ناصر الدين الألباني، ***إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل***، ط2، (المكتب الإسلامي، بيروت، 1405هـ، 1985م).

محمد ناصر الدين، الألباني، ***صحيح الجامع الصغير وزياداته***، (المكتب الإسلامي)

إسماعيل بن محمد يوسف الكاندهلوي، ***حياة الصحابة***، تحقيق: بشار عواد، ط1، (مؤسسة الرسالة، بيروت، 1420هـ، 1999م).

محيي الدين بن يحي ابن شرف الدين، ***النووي***، المجموع شرح المهذب، (دار الفكر).

ناصر بن عبد السيد، الخوارزمي المطرزي، ***المغرب في ترتيب المعرب***، بدون طبعة، (دار الكتاب العربي)

نظام الدين البلخي، ***الفتاوى الهندية***، ط2، (دار الفكر، 1310هـ).

وهبة الزحيلي، ***الفقه الإسلامي وأدلته***، ط4، (دار الفكر، دمشق).

وهبة الزحيلي، ***نظرية الضرورة الشرعية مقارنة مع القانون الوضعي***، ط1، (الرسالة، لبنان، 1985م).

يحي بن شرف، النووي، ***صحيح مسلم بشرح النووي***، ط4، تحقيق: عصام الصبابطي، حازم محمد، عماد عامر، (دار الحديث، القاهرة، 1422هـ، 2001م).

يعقوب بن إبراهيم، أبو يوسف القاضي، ***الآثار***، تحقيق: أبو الوفا، (دار الكتب العلمية، بيروت).

يعقوب بن إبراهيم، أبو يوسف القاضي، ***الخراج***، تحقيق: طه عبد الرؤوف، سعد حسن محمد، (المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة).

يعقوب بن إبراهيم، أبو يوسف القاضي، ***الرد على سير الأوزاعي***، ط1، (لجنة إحياء المعارف،الهند)، 50.

محمد البلتاجي، ***منهج عمر ابن الخطاب في التشريع***، (دار الفكر العربي).

يوسف القرضاوي، ***السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها***، ط1، (مكتبة وهبة، 1989م).

يوسف القرضاوي، ***من فقه الدولة في الإسلام***، بدون طبعة.

موسوعة المصطلحات الإسلامية، https://terminologyenc.com/ar/browse/term/7205 [2020.08.25]

المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، https://www.e-cfr.org/blog، [2021/02/27].

فهرس الآيات

طرف الآية **رقم الصفحة**

1) "ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ"..... 54
2) "ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُواْ كُلَّ"..... 48
3) "ٱلْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُ وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلّ"..... 103
4) "أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ"..... 26
5) "إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا"..... 14
6) "إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَىٰ"..... 45
7) "إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا"..... 34
8) "إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ"..... 46
9) "أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ"..... 21
10) "فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنتَ لَهُمْ ۖ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ"..... 30
11) "فُقَرَآءِ ٱلْمُهَٰجِرِينَ"..... 96
12) "فَلَا تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ"..... 19
13) "فَمَنِ ٱضْطُرَّ فِى مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِّإِثْمٍ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيم"..... 100
14) "قَالَ فِرْعَوْنُ مَا أُرِيكُمْ إِلَّا مَا أَرَىٰ وَمَا أَهْدِيكُمْ إِلَّا سَبِيلَ الرَّشَادِ"..... 29
15) "قُلْ هَلْ يَسْتَوِى ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ"..... 47
16) "لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا"..... 9
17) "لِّيَتَّخِذَ بَعْضُهُم بَعْضًا سُخْرِيًّا"..... 21
18) "وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَىْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ"..... 95
19) "وَٱلَّذِينَ إِذَآ أَنفَقُواْ لَمْ يُسْرِفُواْ وَلَمْ يَقْتُرُواْ"..... 49
20) "وَٱلَّذِينَ جَآءُو مِنۢ بَعْدِهِمْ"..... 96
21) "وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلًا مِّنَ ٱللَّهِ"..... 98
22) "وَأَتِمُّواْ ٱلْحَجَّ وَٱلْعُمْرَةَ لِلَّهِ"..... 101
23) "وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ"..... 35
24) "وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِن نِّسَائِهِمْ"..... 6
25) "وأمرهم شورى بينهم"..... 31
26) "وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ"..... 28
27) "وَإِن كُنَّ أُولَاتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُوا عَلَيْهِنَّ"..... 45
28) "وَلَا تُبَذِّرْ تَبْذِيرًا"..... 49

29) "وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ"..... 38
30) "وَلَا تَقْرَبُواْ ٱلزِّنَىٰٓ" 48
31) "وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ" 46
32) "وَلَا تُؤْتُواْ ٱلسُّفَهَآءَ أَمْوَٰلَكُمُ ٱلَّتِى جَعَلَ ٱللَّهُ لَكُمْ قِيَٰم" 49
33) "وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ" 15
34) "وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ" 15
35) "وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ"..... 15
36) "وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ"..... 14
37) "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ"..... 35
38) "يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ" 35
39) "يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم"..... 47

فهرس الأحاديث

1) "اتقوا الظلم فإنه ظلمات يوم القيامة 35
2) "اثنان خير من واحد وثلاثة خير من اثنين، وأربعة خير من ثلاثة، فعليكم بالجماعة 32
3) "إذا بويع لخليفتين، فاقتلوا الآخر منهما 134
4) "إذا خرج ثلاثة في سفر فليؤمروا أحدهم 19
5) "إذا كان شيء من أمر دنياكم فأنتم أعلم به، فإذا كان من أمر دينكم فإلي 30
6) "ألا من ظلم معاهدا، أو انتقصه، أو كلفه فوق طاقته 36
7) "الأئمة من قريش، إنَّ لهم عليكم حقًا ولكم عليهم حقًا مثل ذلك 125
8) "السمع والطاعة حق على المرء المسلم فيما أحب وكره، ما لم يؤمر بمعصية 29
9) "المستشار مؤتمن 32
10) "الناس تبعٌ لقريش في هذا الشأن، مسلمهم تبع لمسلمهم، وكافرهم تبع لكافرهم 124
11) "أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله، وأن محمدا رسول الله، 42
12) "إن أحب الناس إلى الله يوم القيامة وأدناهم منه مجلسا إمام عادل 36
13) "إن هذا الأمر في قريش، لا يعاديهم أحدٌ إلا كبه الله في النار على وجهه 124
14) "إنما أهلك من كان قبلكم أنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه 39
15) "أيها الناس إن ربكم واحد وأباكم واحد، كلكم لآدم وآدم من تراب 38
16) "تزوجوا الودود الولود فإني مكاثر بكم الأمم 48
17) "دعه لا يتحدث الناس أن محمداً يقتل أصحابه 92
18) "دعوها فإنها منتنة 92
19) "عليكم بالسمع والطاعة وإن تأمر عليكم عبدٌ حبشي 128
20) "كان الناس يسألون رسول الله عن الخير. وكنت أسأله عن الشر 18
21) "كان هذا الأمر في حميرٍ فنزعه الله منهم وصيره في قريش، 128
22) "كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء، كلما هلك نبيٌ خلفه نبيٌ 134
23) "كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء، كلما هلك نبي خلفه نبي، 18
24) "كانت بنو إسرائيل تسوسهم أنبيائهم 7
25) "كل المسلم على المسلم حرام دمه، وماله، وعرضه 49
26) "لا تزال هذه الأمة بخير ما إذا قالت صدقت، 36
27) "لا ضرر ولا ضرار 46
28) "لا ندم من استشار ولا خاب من استخار 31
29) "لا يحل لثلاثة يكونون بفلاة من الأرض إلا أمروا 19
30) "لا يزال هذا الأمر في قريش ما بقي منهم اثنان 124

31) "لا ينصرف حتى يسمع صوتاً، أو يجد ريحاً 87
32) "لعَنَ اللَّهُ الْخَمْرَ وَشَارِبَهَا وَسَاقِيَهَا وَبَائِعَهَا وَمُبْتَاعَهَا 47
33) "لم يكن أحد أكثر مشورة لأصحابه من رسول الله صلى الله عليه وسلم 32
34) "لولا حداثةُ عهد قومك بالكفر، لَنَقَضْتُ الكعبة، ولجعلتها على أساس إبراهيم 90
35) "ما تشاور قوم قط إلا هدوا لأرشد أمرهم..... 30
36) "ما شقي قط عبد بمشورة، وما سعد باستغناء رأي..... 32
37) "مَا لَكَ وَلَهَا، مَعَهَا سِقَاؤُهَا وَحِذَاؤُهَا تَرِدُ الماءَ، وَتَأْكُلُ الشَّجَرَ 108
38) "من بايع إماماً، فأعطاه صفقة يده، وثمرة قلبه، فليطعه إن استطاع..... 134
39) "من قتل نفسا معاهدا لم يرح رائحة الجنة 36
40) "من قتل نفسه بحديدة فحديدته في يده يتوجأ بها في بطنه في نار جهنم..... 46
41) "من مات وليس في عنقه بيعة، مات ميتة الجاهلية..... 17
42) "من مشى مع ظالم ليعينه وهو يعلم أنه ظالم خرج من الإسلام..... 35
43) "وإن هذا الأمر في قريشٍ ما أطاعوا الله، واستقاموا على أمره 127,
44) "ولولا حداثة عهدهم بالشرك أعدت ما تركوا منه 91

الجداول

الكتب الستة	عنوان الكتاب	مجمل عدد الأبواب	مجمل الأحاديث	من صفحة	إلى صفحة
صحيح البخاري	كتاب الأحكام	53 باب	88 حديث	595	603
صحيح مسلم	كتاب الإمارة	56 باب	185 حديث	1004	1021
سنن أبي داوود	كتاب الخراج والفيء والإمارة	41 باب	160 حديث	1442	1455
جامع الترمذي	أبواب الأحكام	42 باب	63 حديث	1784	1791
سنن النسائي	كتاب البيعة	39 باب	62 حديث	2359	2363

السيرة الذاتية

المؤهلات العلمية:

1- الثانوية الأزهرية: الأزهر الشريف ـ القاهرة، معهد الدكتور طلعت للبنين ـ مسار أدبي ـ 2011 ـ 2013.

2- الليسانس: جامعة أنقرة – كلية الإلهيات باللغة التركية ـ ـ 2019/06/26..

3- دبلوم عام في التربية: قسم الدراسات العليا ـ دبلوم عام في التربية ـ كلية التربية جامعة المنصورة ـ 2019/08/01.

4 ـ شهادة اللغة التركية: جامعة غازي (أنقرة) ـ معهد اللغات ـ c1 ـ المستوى الأخير ـ سنة 2015.

5 ـ شهادة اللغة التركية: جامعة أنقرة ـ معهد اللغات ـ c1 ـ المستوى الأخير ـ سنة 2016.

6 ـ شهادة اللغة الإنجليزية: جامعة المنصورة ـ 2014.

الإجازات العلمية:

ـ إجازة في القرآن الكريم بالسند المتصل ـ رواية حفص عن عاصم.

ـ إجازة في كتاب "تقريب الوصول إلى علم الأصول" في أصول الفقه، للإمام ابن جزي الكلبي.

ـ إجازة في كتاب "لطائف الإشارات شرح تسهيل الطرقات" في أصول الفقه، لعبد الحميد قدس.

ـ إجازة في كتاب "الورقات" في أصول الفقه، للإمام الجويني.

ـ إجازة في كتاب "العقيدة الطحاوية" في العقيدة، للإمام الطحاوي.

ـ إجازة في كتاب "جامع الصحيحين" في السنة النبوية، للشيخ وليد الحمدان.

ـ إجازة في كتاب "تحفة الحرمين في أوائل أحاديث شيوخ الإمامين الذين لهم الرواية في الكتابين"، للشيخ عبد الوكيل بن عبد الحق الهاشمي.

ـ إجازة في كتاب "الكنز الفريد" للشيخ محمد مطيع الحافظ.

ـ إجازة في كتاب "قطر الندى وبل الصدى، وشرحه، لابن هشام الأنصاري"، من الشيخ أحمد الحسني الشنقيطي.

ـ إجازة في نظم "النظم الصغير في أصول الفقه" للشيخ عامر بهجت، من الشيخ أحمد الحسني الشنقيطي.

ـ إجازة في نظم "البيقونية" في مصطلح الحديث، من الشيخ أحمد الحسني الشنقيطي.
ـ إجازة في نظم "الآجرومية" في النحو، من الشيخ عبد الله العيل الشنقيطي.
ـ إجازة في نظم "الورقات" في أصول الفقه، من الشيخ عبد الله العيل الشنقيطي.
ـ إجازة في نظم "تحفة الأطفال" في التجويد، من الشيخ عبد الله العيل الشنقيطي.
ـ إجازة في نظم "ابن مالك" في النحو، من الشيخين الشيخ أحمد الحسني الشنقيطي، والشيخ عبد الله العيل الشنقيطي.
ـ إجازة في نظم "السلم المنورق" في علم المنطق، من الشيخ أحمد الحسني الشنقيطي.
ـ إجازة في كتاب "الإحكام شرح عمدة الأحكام"، من مركز المؤصل العلمي للشيخ منصور الصقعوب.
إجازة في كتاب "فتح القريب المجيب شرح متن التقريب" في الفقه الشافعي، من الوالد الأستاذ الدكتور أحمد محمد زايد المصري الشافعي.

الأسفار:

ـ السعودية: (دراسة، حج، عمرة)، 2008 ـ 2013.
ـ لبنان: رحلة دعوية في المخيمات الفلسطينية، رمضان سنة: 2012،2011.
ـ تنزانيا: رحلة دعوية مع الوالد تابعة للرابطة العالمية لدعاة إفريقيا، سنة: 2016.
ـ قطر: دراسة بعض الكتب على الشيوخ في العطل الصيفية، سنة: 2015ـ2021.
ـ تركيا: الدراسة الجامعية، والماجيستير، 2015 ـ 2021.

المحفوظات:

ـ حفظ القرآن الكريم برواية حفص عن عاصم.
ـ نظم تحفة الأطفال: في علم التجويد.
ـ في النحو: ألفية ابن مالك. ونظم الآجرومية.
ـ في علم مصطلح الحديث: نظم البيقونية.
ـ في علم أصول الفقه: نظم الورقات، للإمام الجويني. والنظم الصغير: للشيخ عامر بهجت.
ـ في المنطق: نظم السلم المنورق: للأخضري.