

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية



وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة أبو بكر بلقايد - تلمسان

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

قسم العلوم الإسلامية

تخصص: الفقه وأصوله

أطروحة مقدمة لاستكمال متطلبات نيل شهادة الدكتوراه - ل م د - بعنوان:

تحقيق المصطلحات الشرعية وأثره في ضبط الفتاوى المعاصرة - دراسة نظرية تطبيقية -

إشراف:

أ.د. محمد بلعالياء

إعداد الطالب:

فتح الله دبوزة

أعضاء لجنة المناقشة

الاسم واللقب	الرتبة	الجامعة	الصفة
ماحي قندوز	أستاذ	جامعة تلمسان	رئيسا
محمد بلعالياء	أستاذ	جامعة تلمسان	مشرفا ومقررا
عكاشة حوالف	أستاذ	جامعة وهران	عضوا
محمد مهدي لخضر بن ناصر	أستاذ محاضر " أ "	جامعة تلمسان	عضوا
حميد زلافي	أستاذ محاضر " أ "	جامعة بشار	عضوا

العام الجامعي: 1444 هـ / 2022 - 2023 م.

الله أكبر

إهداء

- إلى التي ضحّت بكل ما تحب لأجل من تحب، قرة العين ووزنة الدنيا بوجهها
بل هي عندي - وربّي العظيم - أرجع منها ... الوالدة الغالية أمها الله بالصحة
والعافية.

- إلى التي كلّمها رأيتمها أدركت عظيم نعمة الله تعالى عليّ، زينة دنياي،
الكريمة الحبيبة زوجتي .

- إلى بهجة قلبي وعطر أيامي، تلكم التي لم أكن أفهم كيف يمكن أن تؤثر
أحد أحدا بالحياة حتى ازدانت بها حياتي ... إليك حبيبتي " عائشة " .
- إلى أختي الغالية .

- إلى كل من له عليّ فضل إفادة لفظة أو وداد لحظة .

- إلى كل أساتذتي وزملائي و اخواني و كل من دعاني .

- إلى جميع حملة الشريعة و الدعاة إلى الله العظيم.

إلى كل مسلم

أهدي هذا العمل

شكر و عرفان

الحمد لله ربّي حمداً يوافي نعمه ويكافئ مزيده، أن

بَلَّغني إتمام البحث وإخراجه، و ما توفيقني إلا بالله

و اعترافاً بفضل ذوي الفضل فإنني أتقدم بجزيل

الشكر وبالغ الامتنان إلى من شرفني بقبول الإشراف على

بحثي ، الأستاذ المشرف الدكتور محمد بلعالياء إذ كانت

مواقفه الراقية دعماً قويا لن أنساه .

فأسأل الله العليّ القدير أن يقرّ عينه بما يرضيه.

كما أشكر السادة الأساتذة القائمين على المشروع

على جميل عنايتهم وكرم بذلهم .

والشكر موصول إلى السادة الأساتذة أعضاء لجنة

المناقشة

كتبه الله أجورهم

مقدمة

بسم الله، الحمد لله الذي شرح صدور أهل الإيمان للهدى، وطبع على قلوب
أهل الطغيان فلا تعي الحكمة أبدا، وصلى الله وسلّم وزاد وبارك على رسوله المصطفى، أكرم
به عبدا وسيدا، وعلى آله وصحبه غيوث الندى.

أما بعد:

فمن المعلوم ضرورة أنّ المصطلحات الشرعية هي الأوعية الحرفية للمعاني المقصودة
للشّارع الحكيم، وأنّ معرفة حقيقة الشريعة التي تعبد الله العظيم بها عباده منوطة بدرك الحمولة
المعنوية لهذه المصطلحات على وجهها الصحيح، ولما كان المصطلح الشرعي بهذه الحساسية
البالغة والأهمية كبيرة، باعتباره واجهة الدين وموجّه التدين، فهو أساس فهم الدين كله، وعليه
مدار التكليف، ومناط الابتلاء، كان أولّ مُستهدف في معركة "التبديل"، ومع اشتداد وطأة
التهجم على المخزون "التراثي" الشرعي، وغمز قناته بالجمود والتحجر، والعجز عن مواكبة
قضايا العصر والتعثر، ظهرت أساليب كثيرة لضرب حصون الشريعة من داخلها، لعل أبرزها،
التلاعب بالمفاهيم بإزاء المصطلحات الشرعية، من خلال الحفاظ على الألفاظ مع تحوير
محتوياتها، وإفراغها من مضامينها المفهومية الأصيلة، لتصير مطية للفتاوى الماجنة وذريعة
لتسويغ الحرام والإغراء به .

ولا شك أن هذا الأمر الجلل يستدعي من حملة الشريعة ودعاتها، بذل الجهد في
إجلاء هذا الفساد وكشفه من خلال "تحقيق المصطلحات الشرعية" والعمل على وضعها
في نصابها، لتكون أوعية سليمة للمفاهيم التي أرادها ربنا العظيم ونبيّه الكريم .

ومحاولة للسير في ركب الناصحين، الذائدين عن حياض الشريعة وحمى الدين،
جاءت فكرة البحث، لتكون تجربة إسهام في إنصاف العلم وإحقيق الحق بما يناسب بضاعة
الباحث وجهده.

وقد اخترت وسم البحث ب :

"تحقيق المصطلحات الشرعية وأثره في ضبط الفتاوى المعاصرة"

— دراسة نظرية تطبيقية — "

وكنت قدّمت في مشروع البحث أن الدراسة ستنتخب ما يختاره الباحث من مصطلحات شرعية يُرى أنّها بحاجة إلى مثل هذا التحقيق، وقد وقع اختياري على مصطلحات ثلاثة لتكون موضوعاً لهذه الدراسة، إذ هي الأكثر تداولاً في الخطاب الدعوي المعاصر، تلكم الثلاثة هي:

الطاعة، البدعة، المصلحة .

أولاً: أسباب اختيار الموضوع:

وكان الاختيار لاعتبارين:

الأول: شخصي، وهو مخصوص بمصطلح الطاعة إذ أنّ القراءة فيه شغلت حيزاً معتبراً من مجمل اهتماماتي البحثية الخاصة، فظننت من نفسي تحصيل تصوّر يمكّنني من الكتابة فيه، ومما حفّزني لذلك ما لا يخفى على المتابعين لشأن الساحة الدعوية من تصدّر هذا المصطلح لخطابها في الجانب السياسي .

الثاني: موضوعي: أما مصطلح المصلحة، فلأجل احتلاله المركز في معاول الهدم الحدائثي للدين العظيم . وأما مصطلح البدعة فلأجل أنّه صار أبرز سهام الاحتراب الداخلي بين حملة الشريعة .

ثانياً: إشكالية البحث:

يأتي هذا البحث ليجيب عن سؤال:

ما هي المعالم المحددة لمفاهيم المصطلحات الشرعية المختارة؟ وما أثرها في ضبط الفتوى أو انحرافها

ومع أن هذا البحث مشمول بعنوان واحد ينظم مباحثه من حيث العموم، إلا أن مُطالعه سيجد أن كل فصل منه يصلح أن يكون بحثاً مستقلاً، لذلك ناسب أن يُخصص كلُّ مبحث بإشكاليته، التي هي مثار النظر فيه:

فإطاعة مصطلح شرعي لا يقتصر مضمونه المعرفي على ما يسمع في الخطاب الدعوي من محاولة للكشف عن العلاقة " الشرعية " بين المسلمين وحُكَّامهم، بل هو قوام ممارسة السلطة وتنفيذ الأحكام وعليه مدار الحركة المجتمعية: فما حقيقة الطاعة التي يستحقها الحاكم في النسق الإسلامي؟ وما حدودها؟ وما مظاهر ممارستها من الحكوميين؟ وهل تتأثر هذه المظاهر بما يطرأ على الدول عبر التاريخ من تغيُّر لأنماط الحكم ومرجعياته عما كانت عليه في الزمن الراشد؟

أما البدعة، فمصطلح معياري يضبط عبره الشرع استقامة الفعل وقبوله، فهل للبدعة حقيقة في الشرع تزيد على مجرد المعنى اللغوي لها؟ وهل هي شاملة لفعل المكلف جميعه أم مخصوصة ببعضه؟ وإذا كانت البدعة وصفا معياريا فما مدى الحدية فيه؟ أهى منقسمة إلى مراتب متفاوتة أم أنَّ الشأن حدُّ نهائي واحد؟

المصلحة ترس موجة التبديل الساتر سموم المشاققين للشرع الحكيم، فما حقيقتها الشرعية؟ وما علاقتها بالنص المعصوم؟

ثالثاً: أهداف البحث:

تستهدف هذه الدراسة مجموعة من الأهداف، أذكر منها:

- 1- التعريف بالمصطلح وبيان العلاقات المفاهيمية بينه وبين المفهوم والحد والتعريف .
- 2- بيان ماهية تحقيق المصطلحات الشرعية، وعلاقتها بانضباط الفتوى.
- 3- الكشف عن المضمون الشرعي لمصطلح الطاعة في مختلف سياقاته وحقوله الدلالية .
- 4- تحقيق المحتوى المفهومي لمصطلح الطاعة باعتبار حقله الدلالي .
- 5- الكشف عن عملية التبديل الدلالي الذي تعرّض له مصطلح الطاعة من خلال ترحيله عبر الحقول الدلالية من غير اعتبار لأثرها في ضبط المفهوم .
- 6- الكشف عن المعالم الشرعية الراسمة لمحددات مفهوم البدعة، بعد تتبع مقالات العلماء فيه .
- 7- تحديد المفهوم الشرعي لمصطلح المصلحة، وتحديد موضعه من حيث الاعتبار في بناء الأحكام الشرعية .
- 8- فضح التحريف الحدائلي لمضمون مصطلح المصلحة ومحاولة إحلاله في مركز المصادر وعلى هرم القيم المتجاوزة .
- 9- استثمار ما سبق في نقد بعض الفتاوى أو المقالات التي تعرض منسوبة للشرع، أو بيان الموقف الشرعي من بعض الأوضاع الاستثنائية، كالأحكام المتعلقة بالطاعة ضمن الانساق المجتمعية والتشريعية الحديثة .

رابعاً: أهمية البحث:

الألفاظ قوالب المعاني، والمصطلح الشرعي هو الوسيلة الوحيدة لاتصال المكلف بالخطاب الرباني، ولما كانت نصوص الشريعة وقواعدها، قلاعاً محصنةً، تحوطها المصطلحات الشرعية بالحماية، كان التصرف في مضامين الألفاظ الشرعية على غير ما تقرره النصوص الشرعية نفسها أو قواعدها الناظمة لصورتها الكلية، أول أسباب الانحراف عن هدى الشرع وأخطر مزالق القول فيه، هذا ما يفسر الأهمية البالغة التي يجوزها البحث المصطلحي في الحقول المعرفية الشرعية عامة والتأصيلية والفقهية بالخصوص.

خامساً: الدراسات السابقة:

لم يسبق - بحسب علمي - أن طُرق موضوع البحث بشكله هذا، ولا تحضرنى الآن للمباحثه دراسات، إلا تلك التي تناولت جانبي الموضوع حال انفكاكهما، بمعنى بحث ضرورة الدراسة المصطلحية لكل فن وبخاصة الشرعي منها، أو بحث المصطلحات مفردة، كل على استقلال.

1 - نظرات في المصطلح والمنهج، الشاهد البوشيخي، مطبعة آنفو برانت، فاس، الطبعة الثالثة يونيو 2004 . بحث مقتضب محكم، حاول صاحبه من خلاله تسطير نسق نظيري يحتضن المسألة المصطلحية عبر منهج محكم الخطوات، يهدف لرصد ممتلكات الأمة العلمية التراثية، قصد بعث الجدة في جانبها العلمي والفكري، وجعله يتكيف بانضباط مع متغيرات العصور المتلاحقة. إلا أن حجم البحث ومقصد مؤلفه اقتضى أن يكون نظرياً خالصاً، أرجو أن تكون هذه الدراسة قد انتقلت بفكرته إلى التطبيق على المصطلحات المختارة .

2 - المصطلح الأصولي عند الإمام الشاطبي، فريد الانصاري، معهد الدراسات المصطلحية والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الأولى 2004، سار فيه على نهج

شيخه الشاهد البوشيخي، مقدا بضرورة الدراسة المصطلحية مبينا مناهجها، ثم انطلق لتطبيق ما سطر من مناهج على مجموعة مصطلحات أصولية اختارها من كتابات الإمام أبي اسحاق الشاطبي .

3 - المصطلح الأصولي ومشكلة المفاهيم، علي جمعة محمد، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الأولى 1996 . بحث مقتضب عاج فيه صاحبه قضية العبث الاصطلاحي، مقدا بمحاولة وضع اليد على أصل المشكلة وتصورها، وهي عبارة عن مدخل نظري، تحدث فيه عن علم الوضع وانشاء المصطلح ومناهجه، ثم انتقل إلى جانب تطبيقي على أحد أهم المصطلحات الأصولية، " القياس " قاصدا إيضاح المنهج المتبع في تعريف المصطلحات لدى الأصوليين واهتمامهم بقضايا الضبط والتدقيق .

4 - المصطلح الشرعي ومنهجية الدراسة المصطلحية في العلوم الشرعية، القرشي عبد الرحيم البشير . بحث في صفحات، حاول فيه صاحبه التأصيل للدراسة المصطلحية الشرعية، باعتبار المصطلح الشرعي متمتعاً بخصائص هي أكثر اکتنازاً من المجالات الأخرى .

5 - الطاعة السياسية في الفكر الإسلامي - النص والاجتهاد والممارسة-، هاني عبادي محمد سيف المغلس، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الأولى، 1435هـ/2014م.

وقد تتبع الباحث مصطلح الطاعة معجمياً، ثم تتبعه في المصادر التأسيسية في محاولة تأصيل لمسألة الطاعة السياسية، كما بحث المضامين الفقهية والأبعاد العقدية والممارسات التنظيرية للمسألة، وختم البحث بمحاولة لإعادة بناء لقضية الطاعة في الفكر السياسي المعاصر، إلا أنّ طبيعة البحث لم تسمح للباحث بالانتقال إلى تنزيل مخرجات بحثه إلى الجانب التطبيقي، وهذا ما يضيفه هذا البحث، مع اختلاف منهجي في دراسة المصطلح وأسلوب تحقيقه على وفق المقصد الشرعي .

6 - مفهوم البدعة أثره في اضطراب الفتاوى المعاصرة، عبد الإله بن حسين العرفج، دار الفتح، الطبعة الثانية، 1433هـ/2012م. وصف الكاتب الدراسة بأنها تأصيلية تطبيقية، والظاهر أنه اختار أحد مسالك العلماء في بحث مسألة البدعة، إذ بنى بحثه على وفق مذهب تقسيم البدعة باعتبار حسنها وقبحها، كما تناول مسألة الترك النبوي على مسلك من لا يراه مفيدا غير عدم وجوب المتروك، كما حاول تخريج ست وثلاثين مسألة على ما أصَّله.

وقد حاولت في هذه القضية بالخصوص أن أبحث مسألة البدعة بشكل أوسع من جانبها التنظيري عند العلماء، عبر عرض الآراء جميعها من غير مزية، وهذا ما يخالف مسلك مؤلف هذه الدراسة، كما نظمت معالم البدعة على وجه يسمح بعرض كل مستجدة عليها، اجتنابا لمشقة الإغراق في تتبع تعاريف المختلفة والرسوم التي صنعتها سياقات علمية مختلفة .

سادسا: منهج البحث:

خصوصية الدراسة المصطلحية للمصطلحات الشرعية المختارة، حتمت على الباحث تناوله وفق منهج استقرائي يتتبع المصطلح قصد التعرف على جوهره من خلال استعماله في اللسان الشرعي والاصطلاح العلمي .

إلا أنَّ حتمية المناقشة تفرض التحليل للوقوف على حقائق المقالات وبواعثها والمؤثرات فيها، فناسب أن تستثمر نتائج الاستقراء في التحليل والاستنباط، فيكون منهج الدراسة استقرائيا استنباطيا .

سابعا: منهجية البحث:

أما من الناحية الشكلية فسأحاول اختصارها في النقاط التالية:

1- وثقت آيات القرآن العظيم في متن البحث تشريفا لنص الكتاب العزيز.

2- أما الأحاديث الشريفة، فقد خرجها بما تيسر لي، فإن كان الحديث في الصحيحين اكتفيت بهما معتمدا لفظ الإمام البخاري، أو المناسب للاحتجاج، وإن كان في أحدهما اكتفيت به عن غيره، لتلقي الأمة لهما بالقبول، أما إن لم يكن في أحدهما خرجته من باقي كتب السنة، ما استطعت إلى ذلك سبيلا، ثم أحاول الحكم عليه بما تيسر لي نقلا عن أهل فنه .

وفي التخريج أذكر، صاحب الكتاب، ثم الكتاب ثم الجزء والصفحة، وإلا فالصفحة فقط، ثم عنوان الكتاب والباب ورقم الحديث، فإن لم يكن الكتاب مرتبا موضوعيا كمسند الإمام أحمد، اكتفيت بالجزء والصفة ورقم الحديث .

3- الحرص على التزام الأمانة العلمية في عزو الأقوال إلى قائلها، و بذل الجهد في نقل قول كل قائل من كتبه، و إلا فمن المصادر الموثوقة و المعتمدة في ذلك - وهذا نادر في البحث - .

4- ما من نقل إلا عزوته إلى المصدر أو المرجع المنقول عنه بتحديد الصفحة والجزء إن وجد، مستعملا علامتي التنصيص فيما نُقل بحرفه، وتاركا ذلك فيما اقتبست منه المعنى مع التصرف في لفظه .

5- عند ذكر المرجع لأول مرة، اذكر بياناته كاملة، بحسب الترتيب الآتي: اسم المؤلف الثلاثي غالبا فإن كان مشهورا بلقب ما، ذكرته، عنوان الكتاب، المحقق، دار الطبع أو النشر، مدينة أو بلد الطبع، رقم الطبعة، سنة الطبع. فإن لم أذكر أحد هذه البيانات أو بعضها فلعدم وجوده.

أما بعد ذلك فأكتفي بالإشارة إليه بذكر اسم الكاتب و عنوان الكتاب.

7- عند تكرار استخدام المصدر نفسه دون فاصل بمصدر آخر فإني أكتفي بعبارة " نفسه " إذا كان العزو في صفحة واحدة، فإن كان في الصفحة الموالية أكتفيت ب "المصدر نفسه".

8- تركت ترجمة الأعلام لغرض تخفيف الإحالات وتضييق الهوامش .

9 - وضعت فهرس علمية للرسالة، في آخرها، و جعلتها وفق الترتيب التالي:

- فهرس الآيات.
- فهرس الأحاديث.
- فهرس الآثار.
- فهرس الأشعار.
- فهرس المراجع و المصادر.
- فهرس تفصيلي للموضوعات.

ثامنا: خطة البحث:

صدّرت البحث بمقدّمة مهّدت للموضوع بكشف عنوانه، وإثارة إشكاليته وأسباب اختياره، والأهداف المرجوة منه، ثم بيان أهمّيته وذكر أهم الدراسات السابقة فيه مع الكشف عن منهج البحث وهذه الخطة العامة .

ثم أتبعتها بمدخل تمهيدي، حاولت فيه شرح الأجزاء الهامة من عنوان البحث، أعني المصطلح والضبط الفتاوى.

ثم جاءت فصول البحث الثلاثة، كل فصل من ثلاثة مباحث، ثم خاتمة تلخص أهم النتائج المتوصل إليها والتوصيات المنصوح بها في هذا الموضوع . وهذا تفصيل ذلك:

مدخل تمهيدي:

التعريف بمصطلحات عنوان البحث

مدخل تمهيدي:

شرح أجزاء عنوان البحث

لا بدّ قبل الخوض في المباحث التفصيلية المتعلقة بمصطلحات البحث، بيان المحددات اللغوية والوظيفية لبعض مفردات عنوان البحث المفتقرة إلى ذلك، وقد رأيت أن أجعل ذلك في فروع ثلاثة، أخصص الأوّل لمفردة المصطلح باعتبارها محور البحث:

الفرع الأوّل: مفهوم " المصطلح " :

1- لغة :

لفظ " مصطلح " مصدر ميمي من الفعل المزيد " اصطلح " الذي مجرّده، الفعل الثلاثي " صلح "، وقد يكون اسم مفعول¹، إذ يمكن التعويض في مثل قولنا : " هذه الكلمة مصطلح بها على كذا " فنقول : " هذه الكلمة يصطلح بها على كذا " فيكون إمكان استعمال الفعل المبني للمجهول " يُصطلح " بدل " مصطلح " دليلاً على أنّ هذه الصيغة لاسم المفعول، كما يمكننا التعويض في قولنا : " عُرف مصطلح أهل الأصول بالانضباط " فنقول : " عُرف اصطلاح أهل الأصول بالانضباط " فيكون تعويض صيغة " مصطلح " بالمصدر الأصلي " اصطلاح " دليلاً أن صيغة " مصطلح " مصدر ميمي .

¹ - قيل: إنّ " مصطلح " هو اسم مفعول من الفعل " اصطلح " وهو فعل لازم لا يتعدى إلا بحرف جر، فنقول ك " اصطلاحوا عليه "، لذا كان اسم المفعول منه محتاجاً إلى نائب فاعل هو الجار والمجرور أو الظرف أو المصدر، فلا يقال إلا " مصطلح عليه "، وأجيب عن هذا بأنّ قواعد اللغة العربية تجيز حذف الجار والمجرور منه للتخفيف عندما يصبح اسم الفعل علماً أو اسماً يسمى به، فيصح قول " مصطلح " فقط .

مدوح خسارة، علم المصطلح وطرائق وضع المصطلحات في اللغة العربية، دار الفكر، دمشق، 2013م، ط2،

1434هـ/2013م، 10 .

ومن خلال النظر في المعاجم نجد أنّ المدلول المعجمي لمادة " صلح " راجع إلى ضدّ الفساد، قال الأزهري في تهذيب اللغة: " الصلاح : نقيض الفساد، والإصلاح نقيض الإفساد " ¹.

وعند ابن فارس: " (صلح) الصاد واللام والحاء، أصل واحد يدلّ على خلاف الفساد " ².

وبمثلهما قال الجوهري في الصحاح: الصلاح ضدّ الفساد، تقول صلح الشيء يصلح صلوحاً، مثل دخل يدخل دخولاً، قال الفراء: وحكى أصحابنا صلح أيضاً بالضمّ ³.

كما أننا نجد أهل المعاجم يذكرون مصدر هذه المادة وما يُشتق منها من أفعال، نحو: " اصطلحوا وصلحوا واصلحوا وتصلحوا واصلحوا مشددة الصاد " ، ومن الأسماء، نحو: الصلاح والاصلاح والاستصلاح والمصلحة والصلّاح " ⁴.

مما سبق نخلص إلى أنّ الدلالة المعجمية لمادة " صلح " وما يشتق منها ترجع إلى ضدية الفساد، ومن ذلك التصالح والتسالم المقتضي اتفاق مختلفين على ما يجمعهم ويدفع عنهم فساد الفرقة والاختلاف .

¹ - منصور محمد بن أحمد الأزهري، تهذيب اللغة، تحقيق عبد السلام هارون، الدار المصرية لتأليف والترجمة،

243/4

² - أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام هارون، دار الفكر، 1399هـ/1979م،

303/3

³ - إسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم

للملايين، ط4، 1990م، بيروت، 383/1

⁴ - محمد بن مكرم ابن منظور الإفريقي، لسان العرب، دار المعارف، القاهرة، ط1، 2479

وفي هذا المعنى جاء استعمال مادة الصلح في القرآن الكريم، من مثل قول الله تعالى:

﴿لَا خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِّن نَّجْوَاهُمْ إِلَّا مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلَاحٍ بَيْنَ
النَّاسِ وَمَن يَفْعَلْ ذَلِكَ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ - النساء
-114

وقوله تعالى: ﴿وَإِن أَمْرًا خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ
عَلَيْهَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا وَالصُّلْحُ خَيْرٌ وَأُحْضِرَتِ الْأَنْفُسُ الشُّحَّ وَإِن
تَحْسَبُونَهَا تَتَّقُوا اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا﴾ النساء -128-

وقوله سبحانه: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ
لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ الحجرات - 10 -

2- اصطلاحا :

إذا نظرنا إلى الاستعمال الوظيفي للمصدر الميمي " مصطلح " أو المصدر
الأصلي " اصطلاح " نجد أنه نقل إلى الاسمية بتخصيصه بمدلول¹ وظيفي جديد، يحمل
جانبا كبيرا من المدلول المعجمي لجذر الكلمة.

فقد عرّف الزبيدي، - نقلا عن الخفاجي - الاصطلاح بأنه : " اتفاق طائفة
مخصوصة على أمر مخصوص " ².

¹ - ممدوح خسارة، علم المصطلح، 10

² - محمد مرتضى الحسيني الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق حسن نصار، مطبعة حكومة الكويت،
1969م، 551/6.

والملاحظ لهذا التعريف، يرى أن الخفاجي لا يقصر مسمى الاصطلاح على اللفظ المخصوص، بل قد يكون أعمّ من ذلك، كتوارد الاتفاق على معنى معيّن، أو مسلك مخصوص، أو عادة مستقرة مطردة، ونحو هذا مما يمكن أن يكون من مفردات " العرف الخاص " عند طوائف الناس، وأهل الفنون، فدخل في هذا التعريف كلّ تخصيص لقول أو عمل من قوم مخصوصين، يجري مجرى التعارف والعادة، وقد مثل السيوطي للعرف الخاص بأن تجري " عادة قوم بحفظ زرعهم ليلا ومواشيهم نهارا " ¹ .

وقد استعمل الآمدي مركّب العرف الشرعي، وهو يريد اصطلاح أهل الفقه، إذ قال عن الوجوب: " وأما في العرف الشرعي فقد قيل: هو ما يستحق تأكيد العقاب على تركه " ² .

كما عرف ابن نجيم في الأشباه والنظائر، العرف الخاص بأنه: " اصطلاح كلّ طائفة مخصوصة كالرفع للنحاة، والفرق والجمع والنقض للنظار " ³ .

فالمستقر مما سبق أنّ المعتبر في هذا التعريف جواز إطلاق " الاصطلاح " على مطلق التخصيص الدال على استقرار اتفاق بعد اختلاف، دون أن يختص ذلك باللفظ دون المعنى والعادة المطردة .

أما الجرجاني فقد أورد عدة تعريفات " للاصطلاح "، جميعها تقيّد حصوله لفظاً: فهو عنده: " عبارة عن اتفاق قام¹ على تسمية شيء باسم ما ينقل عن موضعه الأوّل " ²

¹ - جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1403هـ/1983م، 95 .

² - علي بن أبي علي بن محمد الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، دار الصميعي، الرياض، ط1، 1424هـ/2003م، الرياض، 134/1 .

³ - زين الدين بن إبراهيم ابن نجيم الحنفي، الأشباه والنظائر، دار الفكر، دمشق، ط4، 1426هـ/2005م، 101 .

أو هو: " إخراج اللفظ من معنى لغوي إلى آخر لمناسبة بينهما، وقيل: الاصطلاح اتفاق طائفة على وضع اللفظ بإزاء المعنى، وقيل: الاصطلاح إخراج الشيء عن معنى لغوي إلى معنى آخر لبيان المراد، وقيل: الاصطلاح لفظ معين بين قوم معينين " ³.

والذي يظهر من هذه التعاريف أن بعضها أخص من بعض، وأنسب لتعريف الاصطلاح، فقولته: " إخراج الشيء عن معنى لغوي إلى آخر لمناسبة بينهما " يدل أن الاصطلاح لا يلزم أن يكون اجتماعا بعد افتراق أو توافقا بعد تخالف، فليس سبق الخلاف لازما، إذا قد يكون الاصطلاح من فرد بعينه ذي منهج ومسلك بحثي خاص، أو جماعة مخصوصة لم يسبق خلافها، أو قد يكون الاصطلاح شرعيا هو عبارة عن عرف شرعي، حصل بتخصيص معنى لغوي، فإن النصوص الشرعية أعطت كثيرا من الكلمات العربية دلالات وحققتها بمعان لم تكن معهودة عند العرب حال إطلاقهم الكلام، فأستت الشريعة لتمييز مصطلحي خاص عبر كم المصطلحات الكثيرة التي حملت المفاهيم الإسلامية في مختلف شعب الإيمان ووظائف الإسلام .

وقد حافظ الكفوي على شرط الاتفاق في تحديد ماهية الاصطلاح، فعرفه بأنه: " اتفاق القوم على وضع الشيء، وقيل: إخراج الشيء عن المعنى اللغوي إلى معنى آخر لبيان المراد " ⁴.

وقد حاول بكر أبو زيد تكييف حقيقة المصطلح بعدما ذكر التعريفات السابقة، بأنه: " اللفظ المختار للدلالة على شيء معلوم، ليمتاز بهما سواه " ¹

¹ - هكذا وجدتها في النسخة المعتمدة لدي، ولعله الصواب: " عبارة عن اتفاق قوم " بإضافة الاتفاق إلى أهل الاصطلاح، على أن ما أثبت له وجه صحيح، تكون فيه جملة " قام على تسمية الشيء " في محل نصب حال، فيكون الفعل قام متعلقا بالاتفاق .

² - علي بن محمد السيد الشريف الجرجاني، معجم التعريفات، دار الفضيلة، القاهرة، 27

³ - نفسه، 27

⁴ - أيوب بن موسى الكفوي، الكليات، مؤسسة الرسالة، ط2، 1419هـ/1998م، 129

وفي التمييز بين المعنى المعجمي والمصطلح، يقول إدريس الناقوري: " المعنى المعجمي هو القاسم المشترك بين عدّة معانٍ والمعنى الاصطلاحي يتّصف على النقيض من ذلك بصفة الخصوصية، ويجب من ثمّ أن يكون واضحاً دقيقاً ودالاً على معنى واحد غير متعدّد، لأنّ المعنى المعجمي عرف عام، بينما المعنى الاصطلاحي: عرف خاصّ، بمعنى أنّه ثمرة اتفاق طائفة مخصوصة على أمر مخصوص، أي أنّه لفظ اتّفق العلماء على اتخاذه للتعبير عن معنى من المعاني العلمية والاصطلاح يجعل إذا للألفاظ مدولات جديدة غير مدلولاتها اللغوية أو الأصلية، والمصطلحات لا توضع ارتجالاً إذ لا بدّ في كلّ مصطلح من وجود مناسبة أو مشاركة أو مشابهة كبيرة كانت أو صغيرة بين مدلوله اللغوي ومدلوله الاصطلاحي " ² .

كما يلاحظ كذلك أن التعاريف السابقة قصرت " المصطلح " على اللفظ، مما يوحي أن المقصود اللفظ المفرد، وهذا غير لازم في الواقع، لأن المصطلح قد يكون مفرداً، مؤلفاً من كلمة واحداً كمصطلح " البدعة " أو مركباً كمصطلح " فقه النوازل "، ولهذا جاءت التعريفات الحديثة له تنص على نوعي المصطلح، فقد عرفت منظمة الأيزو المصطلح بأنه: " كلّ وحدة لغوية دالة، مؤلفة من كلمة (مصطلح بسيط) أو من كلمات متعددة (مصطلح مركب) وتسمى مفهوماً محددًا بشكل وحيد الجهة داخل ميدان ما، وغالباً ما تدعى بالوحدة المصطلحية في أبحاث علم المصطلح " ³ .

كما ذكر محمود فهمي جازي، أن أفضل تعريف أوربي للمصطلح هو: " الكلمة الاصطلاحية هي مفهوم مفرد أو عبارة مركّب، استقر معناها أو بالأحرى استخدمها، وحدد في وضوح وهو تعبير خاص ضيق في دلالاته المتخصصة، واضح إلى أقصى درجة ممكنة، وله

¹ - بكر أبو زيد، المواضع في الاصطلاح، مطابع دار الهلال، ط1، 1405هـ، 35

² - إدريس الناقوري، المصطلح النقدي في نقد الشعر، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، 8 .

³ - علي القاسمي، علم المصطلح أسسه لنظرية وتطبيقاته العملية، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط2، 2019،

ما يقابله في اللغات الأخرى، يرد دائما في سياق النظام الخاص لمصطلحات فرع محدد، فيتحقق بذلك وضوحه الضروري " 1 .

ومع شهادة هذا التعريف لشمول المصطلح للكلمة المفردة واللفظ المركب، فهو كذلك يفيد ما يمكننا اعتباره استدراكا على التعريف قريب الذكر للجرجاني، الذي يجعل الاصطلاح كل اتفاق ينقل لفظا عن موضعه الأول، فيوهم ترادف المصطلح والمجاز، والأظهر أن المجاز يفارق المصطلح في كونه النقل فيه - المجاز - يكون عامًا من أهل اللغة، لا يختص باتفاق طائفة مخصوصة على لفظ ومفهوم مخصوصين، مما يجعل دلالة المصطلح أخص، كما يفترقان من حيث الاستعمال، إذ أنّ المصطلحات نظرا لخصوصية النقل أو الوضع فيها تكون معانيها شديدة الوضوح، لا تحتاج لتفسيرها سوى إلى النظر في خصوصية الاستعمال، في حين يجعل النقل العام المجاز لا يدرك إلا بمعرفة قرائنه، ومناسباته .

وعلى هذا يكون اشتراط النقل غير ضروري في حدّ المصطلح، إذ يكفي اتفاق طائفة مخصوصة يجمعها حقل معرفي معيّن على استعمال مخصوص للفظ مخصوص، للتعبير عن مفهوم دقيق متفق عليه، وهذا ما نبّه إليه محمود حجازي، إذ ذكر ما يربط المصطلح بمفهومه: " المصطلح: كلمة أو مجموعة من الكلمات من لغة متخصصة (علمية، تقنية ..) يوجد موروقا أو مقترضا، للتعبير بدقة عن المفاهيم وليدلّ على أشياء مادية محددة " 2

والذي يهمننا من هذه التعريفات هو اتفاقها على كون المصطلح هو الرافد اللفظي للمفهوم الذهني المتفق عليه بين جماعة المصطلحين، فإذا كان المفهوم تمثيلا فكريا لشيء ما محسوس أو مجرد - كما سيأتي بيانه - فإنّ المصطلح هو اللفظ أو الرمز اللغوي الدال عليه، والمصطلح بهذا المعنى يتطابق مع الكلمة - تطابقا ظاهريا - إلا أنّ الحديث في سياق

¹ - محمود فهمي حجازي، الأسس اللغوية لعلم المصطلح، مكتبة غريب، 11

² - المصدر نفسه، 11

البحث المصطلحي، يميّز الفرق بين الكلمة والمصطلح، من جهة أنّ المصطلح يتجاوز مجرد الدلالات اللغوية المعجمية، التي تربط الكلمات بمعانيها الوضعية، وينتقل بها اللفظ إلى نوع تخصيص بمعان محددة وفق سياقات علمية وثقافية واجتماعية مخصوصة، وبهذا يتبين أنه ليست كل كلمة تسمى مصطلحا، بل ما خصصه الاستعمال الخاص بأن أخرجت من دائرة الاستعمال اللغوي العام إلى استعمال اصطلاحي خاص .

ولأجل التمييز بين الكلمة اللغوية العادية والمصطلح، وضع إدريس الناقوري آلية تصنيفية سماها (القوة المصطلحية للمصطلح)، ومن أهم المقاييس التي تضبط هذه القوة:

- الاستعمال المطرد والمتنوع لغويا ومجازيا .
- السياق الذي ينقل المفردة من دلالاتها اللغوية الأصلية أو المجازية إلى دلالاتها الاصطلاحية الجديدة.

- انتماء المفردة إلى معجم علم من العلوم التي سبق أن تحددت اصطلاحاتها .
- توافر الشروط (الصفة الاصطلاحية) في المفردة المدروسة، مثل: الدقة، الوضوح، الاختصار، عدم احتمال التأويل، عدم تعدد الدلالة في المجال الاستعمالي الواحد " ¹.

وقد عرّف يوسف وغليسي المصطلح بقول: " علامة لغوية خاصة تقوم على ركنين أساسيين، لا سبيل إلى فصل دالّهما التعبيري عن مدلولها المضموني، أو حدّها عن مفهومها، أحدهما: الشكل (Forme) أو التسمية (Dénomination)، والآخر: المعنى (sens) أو المفهوم (Notion) أو التصوّر (Concept) ... يوحدّهما " التحديد " أو " التعريف " (Définition)، أي الوصف اللفظي المتصوّر الذهني " ².

¹ - نقلا عن، يوسف وغليسي، إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد، الدار العربية للعلوم ناشرون،

بيروت، ط 1، 1429هـ/2008م، 58

² - نفسه، 27

ومما عرّف به المصطلح كذلك: " الكلمة التي خصصها الاستعمال في علم من العلوم، أو فن من الفنون، أو صناعة من الصناعات بمفهوم معين " ¹ .
وعلى هذا تكون دلالة المصطلح دائرة حول الصورة الحرفية المتواطأ عليها بين أهل الاصطلاح للدلالة على المضمون المفهومي الخاص، وبهذا يتجاوز المصطلح المعنى المعجمي للفظ إلى معنى خاص يشكّله الاستقرار المعرفي في مجال معرفي ما .
فالمصطلح على ما سبق هو: (تصوير حرفي لمعان مجردة، يحصل الاستقرار عليه في جماعة مخصوصة يجمعها مجال تداولي مخصوص) .

الفرع الثاني: العلاقة المفاهيمية بين الاصطلاح والمفهوم والتعريف

والحد

المصطلح باعتباره تصويرا حرفيا للمعاني المجردة، هو أحد مظاهر البيان الصوتي أو الرسمي - الكتابي - عن الحقائق، وبهذا يكون أحد الأوضاع الكاشفة عن الحقائق الذهنية، وهذا يستلزم بيان العلاقة المفاهيمية بينه وبين الأوضاع الأخرى أو البدائل اللفظية المتعلقة بالمقصد نفسه، وهي المفهوم والحدّ والتعريف:

أولاً: المفهوم:

أصله في اللغة لا يخرج عن معان ثلاثة مجردة، هي: المعرفة والعلم والعقل، قال الخليل: فهت الشيء فهما: عرفته وعقلته، وفهّمت فلانا وأفهمته: عرفته ² . وفي لسان العرب: " الفهم معرفتك الشيء بالقلب. فهمه فهما وفهما وفهامة: علمه. وفهت الشيء: عقلته وعرفته " ³ .

فالمفهوم على هذا معرفة تحصل في العقل فيصير متعلقها معروفا .

¹ - سعود العتيبي، ضوابط استعمال المصطلحات العقدية والفكرية، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، جدة، ط1،

1430هـ/2009م، 37

² - الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، دار الكتب العلمية، 1424هـ/2003م، 344/3

³ - ابن منظور، لسان العرب، 3481

أما في الاصطلاح: فقد عرّفه الكفوي بأنّه: " هو الصورة الذهنية سواء وضع بإزائها الألفاظ أو لا " ¹ .

وهذا التعريف للمفهوم هو نفس ما عرّفه به أهل المنطق، جاء في منطق المظفر: " المفهوم: نفس المعنى بما هو، أي نفس الصورة الذهنية المنتزعة من الأشياء " ² ، وقال عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني: " يقصدون به: المعنى الذهني الذي يثيره اللفظ في الأذهان، واللفظ دلالة كلامية عليه " ³ . أما ما يقابله في الخارج، مما ينطبق عليه المفهوم، فيدعى المصدق وهو الحقيقة الخارجية للشيء الذي تنتزع منه الصورة الذهنية ⁴ .

وفي بيان نوعي حصوله في العقل، يقول التهانوي: " هو عند المنطقيين ما حصل في العقل، أي ما من شأنه أن يحصل في العقل سواء حصل بالفعل أو بالقوة، بالذات كالكلي، أو بواسطة كالجزئي " ⁵ .

وهم يعنون بالكلي: المفهوم الذهني الذي لا يمنع تصوّره من وقوع الشركة فيه، كالإنسان والحيوان ⁶ .

أما الجزئي: فهو ما يقتضي مفهومه امتناع الشركة فيه، " فهو مفهوم ذهني يمتنع فرض صدقه على أكثر من فرد واد بعينه " ⁷ ، كاسم العلم: زيد وخالد .
وإنّما قصد بوقوعه في الذهن بواسطة، وسائط الحس .

¹ - الكفوي، الكليات، 860

² - محمد رضا المظفر، المنطق، دار التعارف للمطبوعات، 1427هـ/2006م، 63 .

³ - عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، دار القلم، دمشق، ط4، 1414هـ/1993م، 45.

⁴ - المظفر، المنطق، 63

⁵ - محمد علي التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقيق علي دحدوح، مكتبة لبنان ناشرون، ط1، 1996م، 1617

⁶ - المظفر، المنطق، 59.

⁷ - نفسه، 59.

عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، 34

إلا أنّ هذا التعريف المنطقي يثير التساؤل عن الفرق بين المفهوم والمعنى، وقد أجاب الكفوي عن ذلك، إذ عرّف المفهوم بالصورة الذهنية سواء وضع اللفظ بإزائها أم لا، أما المعنى فهو الصورة الذهنية من حيث وضع بإزائها الألفاظ¹.

أما التهانوي فعبر عن الفرق نفسه بقوله: "المفهوم والمعنى متّحداً بالذات، فإنّ كلا منهما هو الصورة الحاصلة في العقل أو عنده، مختلفان باعتبار القصد والحصول، فمن حيث غنّها تقصد باللفظ سمّيت معنى، ومن حيث إنّها تحصل في العقل سمّيت مفهوماً"².

كما أوضح أبو هلال العسكري الفرق بين هذين اللفظين ولفظ المدلول، نقلاً عن الفاضل اليزدي، قال: "اعلم أنّ ما يستفاد من اللفظ باعتبار أنّه فهم منه: يسمى مفهوماً، وباعتبار أنّه قصد منه يسمى: معنى، وباعتبار أنّ اللفظ دال عليه، يسمى: مدلولاً. ولا يخفى أنّها فروق اعتبارية"³.

وعلى هذا يكون المفهوم: مركباً عقلياً مجرداً يقابله في الخارج الماصدق⁴.

جاء في المعجم الوسيط: المفهوم: مجموع الصفات والخصائص الموضّحة لمعنى كليّ ويقابله الماصدق⁵.

¹ - الكفوي، الكليات، 860.

² - محمد علي التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، 1617.

³ - أبو هلال العسكري، معجم الفروق اللغوية، تحقيق مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، إيران، ط6، 1433هـ، 505.

⁴ - "المراد من المفهوم بحسب المتفاهم العرفي، هو مطلق المعنى المنطبع في الذهن، بقطع النظر عن منشئه، إذ قد يكون المنشأ هو الأوضاع اللغوية، وقد يكون المنشأ هو الإشارة والكتابة، وقد يكون المنشأ هو ملازمات العقلية أو العادية أو الطبيعية، وقد تكون المشاهد الحسية، وقد يكون منشأ ذلك هو التصورات، وقد يكون غير ذلك، كما لا فرق بين أن يكون المدلول جزئياً أو كلياً أو أن يكون من الأعيان الخارجية أو المجردات، ففي تمام هذه الحالات يعبر عن المعنى بالمفهوم".

محمد صنقور علي، المعجم الأصولي، منشورات الطيار، ط3، 1428هـ/2007م، 487.

⁵ - مجمع اللغة العربية لجمهورية مصر العربية، المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، ط4، 1425هـ/2004م،

أما في العرف الأصولي، فالمفهوم: " ما دلّ عليه اللفظ لا في محلّ النطق أي يكون حكماً لغير المذكور وحالاً من أحواله " ¹ .

والعلاقة بين المعنيين ظاهرة من جهة إحالة الحكم في العرف الأصولي إلى المعاني الذهنية للفظ غير التي دلّ عليها النطق تصريحاً، فيكون استنباط الحكم من المفهوم هنا مرتكزاً على تصوّر من مدلول اللفظ ذهنياً .

وعلى هذا الأساس يمكن تلخيص العلاقة بين المفهوم والمصطلح، في القول: إنّها نقل المركّب العقلي ذي الوجود الذهني التجريدي إلى لفظ منطوق ذي وجود لغوي، قابل للتداول، حصل الاتفاق عليه من قبل أهل الاختصاص وبالضرورة الوجودية، يكون المفهوم أسبق من المصطلح .

وبقيد الاتفاق يظهر الاختلاف بين مطلق الكلمة التي هي القالب اللفظي للمعاني، والمصطلح العلمي، إذ المصطلح يتجاوز المعنى اللغوي المجرد للفظ إلى معنى خاص محدد مرتبط بالتوافق المعرفي ² .

ثانياً: الحدّ:

أصله في اللغة: المنع والفصل ³ والحاجز بين الشيئين، جاء في لسان العرب: " الحدّ: الفصل بين الشيئين لئلا يختلط أحدهما بالآخر، أو لئلا يتعدى أحدهما على الآخر، وجمعه حدود، وفصل ما بين كلّ شيئين حدّ بينهما. ومنتهى كلّ شيء حدّه " ⁴ .

ولما كان الفاصل بين الشيئين مانعاً من اختلاطهما، قرر الجوهري من قبل أنّ الحدّ هو المنع ⁵ .

¹ - محمد بن علي الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط8،

1428هـ/2007م، 302 .

² - سامي عامري، العالمية طاعون العصر، مركز تكوين، ط1، 1438هـ/2017م، 36 .

³ - أحمد بن محمد بن علي الفيومي، المصباح المنير، مكتبة لبنان، 1987م، 48.

⁴ - ابن منظور، لسان العرب، 799 .

⁵ - الجوهري، الصحاح، 462/2 .

ولأجل هذا سمّي السجّان حدادا؛ لمنعه المسجون من الخروج والتصرّف¹ ، وسمي الحاجب حداد كذلك لمنعه من الدخول² .

وإنّما سمي التعريف حدّا: لجمعه أفردا المحدود ومنعه من دخول الغير³ .

أما في الاصطلاح، فقد عرّفه الباقلاني بأنّه: القول الجامع المانع المفسّر لاسم المحدود وصفته على وجه يحصره على معناه، فلا يدخل فيه ما ليس منه، ويمنع أن يخرج منه ما هو منه⁴ .

كما بيّن الباجي معناه بألفاظ قريبة من تعريف الباقلاني، بعدما اختصره في قوله: " هو اللفظ الجامع المانع "، قال: " معنى الحد ما يتميّز به المحدود، ويشتمل على جميعه، وذلك يقتضي أنه يمنع مشاركته لغيره في الخروج عن الحدّ، ومشاركة غيره له في تناول الحد له⁵ .

إلا أنّ الغزالي نقل في مقدّمة المستصفي، اختلاف الناس في حدّ الحد، قال: " اختلف الناس في حدّ الحدّ، فمن قائل، يقول: حدّ الشيء هو حقيقته وذاته، ومن قائل يقول: حدّ الشيء هو اللفظ المفسّر لمعناه على وجه يمنع ويجمع، ومن قائل ثالث يقول: هذه المسألة خلافيّة فينصر أحد الحدّين على الآخر، فانظر كيف تحبّط عقل هذا الثالث فلم يعلم أنّ الاختلاف إنّما يتصوّر بعد التّوارد على شيء واحد، وهذان قد تباعدا وتنافرا وما تواردا على شيء واحد. وإنّما منشأ هذا الغلط الدّهول عن معرفة الاسم المشترك⁶ " ، ثمّ أورد على

¹ - سليمان بن خلف الباجي، الحدود في أصول الفقه، دار ابن القيم، الرياض، دار ابن عفانن القاهرة، ط1، 1429هـ/2008م، 33 .

² - الفيومي، المصاح المنير، 48 .

³ - عبد الرحمن بن معمر السنوسي، مقدمة في صنع الحدود والتعريفات، دار التراث ناشرون، الجزائر، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 1424هـ/2004م، 19 .

⁴ - أبو بكر بن محمد بن الطيب الباقلاني، التقريب والإرشاد، تحقيق عبد الحميد أبو زنيد، مؤسسة الرسالة، ط2، 1418هـ/1998م، 199/1 .

⁵ - أبو الوليد الباجي، الحدود في أصول الفقه، 33 .

⁶ - أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، المستصفي من علم الأصول، تحقيق حمزة بن زهير حافظ، شركة المدينة المنورة للطباعة، 64/1 .

على نفسه سؤالاً: " فإن قلت: فما الصحيح عندك في حدّ الحد؟... فنقول: الشّيء له في الوجود أربع مراتب

الأولى: حقيقته في نفسه.

الثانية: ثبوت مثال حقيقة في الذّهن وهو الذي يعبر عنه بالعلم.

الثالثة: تأليف صوت بحروف تدلّ عليه وهو العبارة الدّالة على المثال الذي في

النفس.

الرابعة: تأليف رقوم تدرك بحاسة البصر دالة على اللفظ وهو الكتابة، فالكتابة تبع للفظ إذ تدلّ عليه واللفظ تبع للعلم إذ يدلّ عليه والعلم تبع للمعلوم إذ يطابقه ويوافقه، وهذه الأربعة متطابقة متوازية إلا أنّ الأولين وجودان حقيقيّان لا يختلفان بالأعصار والأمم والآخريين وهو اللفظ والكتابة يختلفان بالأعصار والأمم لأنهما موضوعان بالاختيار، ولكنّ الأوضاع وإن اختلفت صورها فهي متّفقة في أنّها قصد بها مطابقة الحقيقة، ومعلوم أنّ الحدّ مأخوذ من المنع وإنّما استعير لهذه المعاني لمشاركته في معنى المنع، فانظر المنع أين تجده في هذه الأربعة. فإذا ابتدأت بالحقيقة لم تشكّ في أنّها حاصرة للشّيء مخصوصة به إذ حقيقة كلّ شيء خاصّيته التي له وليست لغيره فإذا الحقيقة جامعة مانعة، وإن نظرت إلى مثال الحقيقة في الذّهن وهو العلم وجدته أيضا كذلك لأنّه مطابق للحقيقة المانعة والمطابقة توجب المشاركة في المنع، وإن نظرت إلى العبارة عن العلم وجدتها أيضا حاصرة فإنّها مطابقة للعلم المطابق للحقيقة والمطابق للمطابق مطابق، وإن نظرت إلى الكتابة وجدتها مطابقة للفظ المطابق للعلم المطابق للحقيقة فهي أيضا مطابقة فقد وجدت المنع في الكلّ إلا أنّ العادة لم تجر بإطلاق الحدّ على الكتابة التي هي الرّابعة ولا على العلم الذي هو الثّاني بل هو مشترك بين الحقيقة وبين اللفظ وكلّ لفظ مشترك بين حقيقتين فلا بدّ أن يكون له حدّان مختلفان ... فإذا عند الإطلاق على نفس الشّيء يكون حدّ الحدّ: أنّه حقيقة الشّيء وذاته وعند الإطلاق الثّاني يكون حدّا حدّ أنّه اللفظ الجامع المانع¹.

¹ - أبو حامد الغزالي، المستصفى، 65/1.

ثم ذكر التعاريف المبنية على إطلاق الحدّ على اللفظ، فقال: " فحدّ الحدّ عند من يقنع بتكرير اللفظ : هو تبديل اللفظ بما هو أوضح عند السائل على شرط أن يجمع ويمنع. وأما حدّ الحدّ عند من يقنع بالترسيمات فإنّه: اللفظ الشّارح للشّيء بتعدد صفاته الدّاتيّة أو اللاّزمة على وجه يميّزه عن غيره تميّزا يطرد وينعكس، وأما حدّه عند من لا يطلق اسم الحدّ إلّا على الحقيقيّ فهو: أنّه القول الدّال على تمام ماهيّة الشّيء " ¹ .

وممن عرّف الحدّ بأنّه الدال على تمام الماهية ابن سينا: إذ قال في تعريفه: " الحدّ: قول دالّ على ماهية الشيء، ولا شكّ في أنّه يكون مشتملا على مقوماته أجمع، ويكون لا محالة مركّبا من جنسه وفصله، لأنّ مقوماته المشتركة هي جنسه، والمقوم الخاص فصله " ² .

إلا أنّ ابن تيمية استدرك على هذا الأمر، وبيّن أنّ الحدّ عند النّظار من أهل التحقيق ليس من فائدته تصوير المحدود وتعريف حقيقته، وإنما تنحصر فائدته في " التمييز بين المحدود وغيره " ³، وذكر أنّ القول بتصوير الحدّ للمحدود وتعريفه حقيقته، لم يكن معروفا عند من تكلم في أصول الدين والفقّه إلا بعد وضع أبي حامد مقدّمته المنطقية للمستصفي ⁴ .

وممن عرّف الحدّ بناء على أنّ المطلوب به تمييز الشيء عن غيره، القراني، إذ قال في شرح تنقيح الفصول: " شرح ما دلّ عليه اللفظ بطريق الإجمال " ⁵ .

¹ - نفسه، 67/1 .

² - أبو علي بن سينا، الإشارات والتنبيهات مع شرح الطوسي، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، ط3، 204.

³ - أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، الرد على المنطقيين، مطبعة معارف لاهور، باكستان، ط3، 1397هـ/1977م، 14.

⁴ - نفسه، 14 .

لكننا نجد ابن حزم وقد توفى في العقد الذي ولد فيه أبو حامد الغزالي، يفرّق بين الحد والرسم باعتبار الكشف عن طبيعة المحدود، قال: " الحدّ: هو لفظ وجيز يدل على طبيعة المخبر عنه ... والرسم: لفظ وجيز يميّز المخبر عنه مما سواه فقط، دون أن ينبى عن طبيعته... ولما كان هاذان المعنيان متغايران، كل واحد منهما غير صاحبه، وجب ضرورة أن يُعبّر عن كل واحد مهما بعبارة غير عبارتنا على الآخر، ولو عبرنا عنهما بعبارة واحدة لكأنّا قد أوقعنا من يقبل منا في الإشكال، ولكننا ظالمين لهم جدا وغير ناصحين لهم " . الإحكام في أصول الأحكام، 1/35-37.

ظاهر تشديده في التفريق بين حقيقة الحد والرسم معتبرا في ذلك الكشف عن طبيعة المحدود لا مجرد تمييزه .

⁵ - أحمد بن إدريس القراني، شرح تنقيح الفصول، دار الفكر، بيروت، 1424هـ/2004م، 11 .

وقد وضع سلطان العميري للحدّ تعريفًا مطلقًا لا يتقيّد بأحد الاتجاهات، حيث يتفق الجميع على مقتضاهم فقال في ذلك: " الحدّ: كلّ ما بيّن المجهول وأظهره بحيث يزال عنه وصف الجهالة " ¹ .

وهذا التعريف لا بدّ أن يحصل الاتفاق عليه، إذ الخلاف في الحقيقة إنّما هو فيما به يتبيّن المجهول، وفيما يتحقق به الجمع والمنع .

فالفلاسفة والمناطق، لا يحصل التبيّن عندهم إلا بما يكون به تحصيل صورة عن محدود تكون " مساوية للصورة الموجودة في أوصافها الذاتية على وجه الكمال صدقا ومفهوما " ² ، وهذا لا يحصل إلا باشتمال الحد على جميع الأوصاف الذاتية للشيء ³ ، التي لا يكون الجمع والمنع إلا بها، قال الفارابي: " الحدّ يعرف جوهر الشيء، ويدلّ على قوام جوهر الشيء، فإنّهم يعنون بجوهر الشيء هنا: الأشياء التي بالتئام بعضها إلى بعض تحصل ذات الشيء، وهي التي إذا عقلت يكون قد عقل الشيء نفسه، ملخصا بأجزائه التي بها تقوم ذاته او ملخصا بالأشياء التي بها قوام ذاته " ⁴ .

فالحدّ عند الفلاسفة إنّما يكون المطلوب به ارتسام صورة المحدود في النفس مساوية للصورة الموجودة ⁵ ، وهذا لا يكون إلا بالأوصاف الذاتية التي بها قوام وجود الشيء .

وقد جعلوا الحدّ بهذا الشرط، حدّا حقيقيا تماما ⁶ ، يقابله الحدّ الرسمي الناقص ⁷ ، المقصود به تمييز المحدود ورفع الجهالة عنه، لا بشرط الدلالة على تمام ماهيته، قال ابن سينا:

¹ - سلطان بن عبد الرحمن العميري، الحدّ الأرسطي أصوله ولوازمه وآثاره على العقيدة الإسلامية، رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير في العقيدة، قسم العقيدة، كلية أصول الدين، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية، 1429هـ/2008م، 15 .

² - عبد الرحمن السنوسي، مقدمة في صنع الحدود والتعريفات، 25

³ - أبو حامد الغزالي، المستصفى، 37 .

⁴ - أبو نصر الفارابي، كتاب الحروف، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق ، بيروت، ط2، 1990م، 101.

⁵ - أبو علي بن سينا، تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات، دار العرب، القاهرة، ط2، 73.

⁶ - محمد بن علي الصبان، حاشية على شرح السلم للملوي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط2، 1357هـ/

1938م، 81 .

⁷ - نفسه، 81.

" أما الحدود الحقيقية فإنّ الواجب فيها بحسب ما عرفنا من صناعة المنطق: أن تكون دالة على ماهية الشيء، وهو كمال وجوده الذاتي حتى لا يشدّ من المحمولات الذاتية شيء ¹، وقال مفرّقاً بين الغرض من الحد الحقيقي والحد الرسمي: " ويجب أن يعلم أنّ الغرض في التحديد ليس هو التمييز كيف اتّفق، ولا أيضاً بشرط أن يكون من الذاتيات من غير زيادة اعتبار آخر، بل ان يتصوّر به المعنى ما هو ² .

وقال الغزالي في تفسير هذه الزيادة التي يحصل بها تصوير المحدود كما هو، جامعاً شروط الحدّ الحقيقي: " ما وقع السّؤال عن ماهيته وأردت أن تحدّه حدّاً حقيقياً فعليك فيه وظائف لا يكون الحدّ حقيقياً إلاّ بها، فإن تركتها سمّيناه رسمياً أو لفظياً ويخرج عن كونه معرباً عن حقيقة الشيء ومصوّراً لكنه معناه في النفس.

الأولى: أن تجمع أجزاء الحدّ من الجنس والفصول، فإذا قال لك مشيراً إلى ما ينبت من الأرض: ما هو؟ فلا بدّ أن تقول: جسم، لكن لو اقتصر على لبطل عليك بالحجر فتحتاج إلى الزيادة فتقول: نام، فتحتز به عمّا لا ينمو، فهذا الاحتراز يسمّى فصلاً أي فصلت المحدود عن غيره.

الثانية: أن تذكر جميع ذاتياته وإن كانت ألفا ولا تبالي بالتطويل، لكن ينبغي أن تقدّم الأعمّ على الأخصّ فلا تقول نام جسم بل بالعكس.

وهذه لو تركتها لتشوّش النّظم ولم تخرج الحقيقة عن كونها مذكورة مع اضطراب اللفظ، فالإنكار عليك في هذا أقلّ ممّا في الأوّل وهو أن تقتصر على الجسم.

الثالثة: أنّك إذا وجدت الجنس القريب فلا تذكر البعيد معه فتكون مكرّراً، كما تقول: مائع شراب، أو تقتصر على البعيد فتكون مبعداً، كما تقول في حدّ الخمر، جسم مسكر مأخوذ من العنب. وإذا ذكرت هذا فقد ذكرت ما هو ذاتيّ ومطرّد ومنعكس لكنّه مختلّ قاصر عن تصوير كنه حقيقة الخمر، بل لو قلت: مائع مسكر، كان أقرب من

محمد الأمين الشنقيطي، آداب البحث والمناظرة، تحقيق: سعود العريفي، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، ط1،

1426هـ، 59 .

¹ - ابن سينا، تسمع رسائل في الحكمة والطبيعات، 73 .

² - ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، 204 .

الجسم، وهو أيضا ضعيف بل ينبغي أن تقول: شراب مسكر، فإنه الأقرب الأخص ولا تجد بعده جنسا أخص منه، فإذا ذكرت الجنس فاطلب بعده الفصل إذ الشراب يتناول سائر الأشرية فاجتهد أن تفصل بالذاتيات إلا إذا عسر عليك ذلك وهو كذلك عسير في أكثر الحدود فاعدل بعد ذكر الجنس إلى اللوازم واجتهد أن يكون ما ذكرته من اللوازم الظاهرة المعروفة فإنّ الحفي لا يعرف¹.

وعلى هذا يكون للحد مادة وصورة، يتألف منهما، أما مادته: فالأجناس والفصول. وأما صورته وهيأته، فتكون بما سبق بيانه في الشروط، وذلك أن يراعى فيه إيراد الجنس الأقرب ويرد بالفصول الذاتية كلّها، فلا يترك منها شيء².

وقد مثل الغزالي لإيراد الجنس القريب بقول: " لا نقو في حدّ الإنسان: جسم ناطق مائت، وإن كان ذلك مساويا للمطلوب. بل نقول: حيوان، فإنّ الحيوان متوسط بين الجسم والإنسان، فهو أقرب إلى المطلوب من الجسم " ³.

ومثل لاستيعاب جميع الفصول الذاتية بقول: " وكذلك ينبغي أو يورد جميع الفصول الذاتية على الترتيب، وإن كان التمييز يحصل ببعض الفصول. وإذا سيئل عن حدّ الحيوان فقال: جسم، ذو نفس، حساس، له بعد متحرك بالإرادة. فقد اتى بجميع الفصول، ولو ترك ما بعد الحساس، لكان التمييز حاصلًا به، ولكن لا يكون قد تصوّر الحيوان، بكمال ذاتياته.

والحدّ عنوان المحدود فينبغي أن يكون مساويا له في المعنى، فإن نقص بعض هذه الفصول: سمّي حدا ناقصا وإن كان التمييز حاصلًا به " ⁴.

وباعتبار هذه الشروط لا يكون للشيء الواحد إلا حدّ واحد، لا يحتمل الإيجاز ولا التطويل¹.

¹ - أبو حامد الغزالي، المستصفى، 45/1.

² - أبو حامد الغزالي، معيار العلم، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، 1961م، 268.

³ - نفسه، 268.

⁴ - نفسه، 269.

وقد نبّه الغزالي في المستصفى إلى عسر الحصول على هذا النوع من الحدّ لأجل مشاركات الغلط الكثيرة التي تقف دون التحصيل النهائي لماهية المحدود، كخفاء بعض الذاتيات، أو اشتباهاها بغيرها، قال: " وأكثر ما ترى في الكتب من الحدود رسميّة إذ الحقيقة عسرة جدًّا، وقد يسهل درك بعض الذاتيات ويعسر بعضها فإنّ درك جميع الذاتيات حتّى لا يشدّ واحد منها عسر. والتمييز بين الذاتيّ واللّازم عسر، ورعاية التّرتيب حتّى لا يتبدأ بالأخصّ قبل الأعمّ عسر وطلب الجنس الأقرب عسر"²، وبهذا يكون تحصيل الحدود الحقيقية مستعصيا على النفس، لطبيعة الحدّ نفسه، قال ابن سينا في بيان سبب هذه الصعوبة، بعدما طلب منه بعض أصدقائه وضع حدود بعض الأشياء: " أما الصعوبة التي بحسب الحدّ الحقيقي فهي أمر ليس بعادتنا واشفاقنا على نفسنا من الزلة إنّما هو بحسبها"³.

وقال الغزالي في بيان استعصاء الحدّ على القوة البشرية إلا عند نهاية التّشهير والجهد، بعدما بيّن مشاركات الغلط في وضع الحدود: " فمن عرف ما ذكرناه من مشاركات الاشتباه في الحدّ، عرف أنّ القوة البشرية لا تقوى على التحفّظ عن كلّ ذلك إلا عند الدور"⁴.

ولعلّ هذه الصعوبة هي ما دعت إلى شيوع الحدود الرسمية التي قصد بها مطلق تمييز المحدود ورفع الجهالة عنه، كما نبّه إلى الغزالي في النقل القريب عنه .

والرسم، قد عرّفه ابن سينا بقوله: " إذا عرّف الشيء بقول مؤلّف من أعراضه وخواصه التي تختصّ بجملتها بالاجتماع فقد عرّف ذلك الشيء بالرسم"⁵.

وإنّما سموه رسماً لأنه لا يعرّف بحقيقة المعرّف، وإنّما يقصد منه رفع الجهل به وتمييزه عن غيره، ويكون التعريف فيه بالخاصّة، " وهي من علامات الذات الخاصة بها الخارجة عن ماهيتها"¹، وأصل الرسم العلامة، ومنه رسوم الدار أي علاماتها .

¹ - المصدر نفسه، 269 .

² - أبو حامد الغزالي، المستصفى، 50/1.

³ - ابن سينا، تسع رسائل في الحكمة والطبيعات، 73.

⁴ - الغزالي، معيار العلم، 281.

⁵ - ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، 210.

فالرسم لا يتقيّد بذكر مقومات الشيء المشتركة / الجنس، والخاصة / الفصل، بل يشتمل على عوارضه وخواصه اللازمة، فهو: " ما أنبأ عن الشيء بلازم له "2، " وربما قيل: " إنّه اللفظ الشارح لشيء بحيث يميّزه عن غيره، وهو الموجود في أكثر التعريفات، فإنّ الحدّ الحقيقي يعزّ وجوده "3 .

والحقيقة الإجمالية للحد الرسمي، أنّه: " بيان ما يميّز المجهول عما عداه تمييزاً يجعله معروفاً عند جاهله، فالشيء يعرف ويعلم بوصفه الذي يميّزه عن غيره لا ببيان ماهيته، فمتى تميّز الشيء عن غيره وانفصل عنه؛ فقد حصل العلم به بل العلم بالشيء لا يكون إلا تمييزه عن غيره "4 .

والحدّ الرسمي بهذا المعنى، هو الأوفق للطريق الشرعية في بيان الحقائق، فإنّ " الشريعة تذكر خواصّ كلّ حقيقة إذا قصد بيانها، ولم تقصد إلى بيان الماهية التامة لكلّ حقيقة، ولهذا لما سئل النبي ﷺ عن الغيبة، قال: (ذكرك أخاك بما يكره)5 "6 وهذا التعريف ليس جارياً على طريقة الحد المنطقي، وإنما قصد منه النبي ﷺ رفع جهل السائل بالحقيقة عبر ذكر وصف ميّزها عند السامع عن غيرها من الكلام.

وهو الأوفق كذلك لصنائع علماء الإسلام الذين تعدّدت عندهم حدود الشيء الواحد، وهذا لا يصحّ على شروط الحدّ المنطقي، المسمى بالحقيقي، لأنها تقتضي ألا يكون

1- محمد الأمين الشنقيطي، آداب البحث والمناظرة، 59 .

2- محمود بن عبد الرحمن الأصفهاني، بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، تحقيق: محمد مظهر بقا، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، ط1، 1406هـ/1986م، 64/1 .

3- بدر الدين محمد بن بھادر الزركشي، المحيط في أصول الفقه، دار الصفوة، الغردقة، مصر، ط2، 1413هـ/1962م، 102/1 .

4- سلطان العميري، الحد الأرسطي، 168 .

5- مسلم بن الحجاج النيسابوري، الصحيح، دار طيبة، الرياض، ط1، 1427هـ/2006م، 1202/2، كتاب: البر والصلة والآداب، باب: تحريم الغيبة، 70-2589 .

6- سلطان العميري، الحد الأرسطي، 168 .

لشيء الواحد حدّان حقيقيان، أمّا الرسم فإنّه لا ينضبط له عدد، " لإمكان تعدد اللفظ الدال عليه، وجوزا تعدد لوازم الشيء، فمن كل لازم سم، ومن كل لفظ يؤلّف دلالة " ¹.

وتعدد حدود الشيء الواحد عند علماء الإسلام، يدل على عدم تسليمهم بالشروط المنطقي، التي انتقدها أهل التحقيق منهم، كما انتقدوا حصر طرق الحدّ فيما يعبر عن تمام الماهية ².

ومن العلماء من قسّم الحدّ إلى أقسام ثلاثة، مثلما فعل ابن الحاجب، قال: " الحدّ: حقيقي ورسمي ولفظي .

جاء في الشرح: " لأنّه إما أن يكون بحسب اللفظ، أو بحسب المعنى، ويسمى الأوّل: اللفظي.

والثاني: إمّا ان يكون مشتملا على جميع الذاتيات، أولا . والأوّل: الحدّ الحقيقي، والثاني: الرسمي. ويدخل فيه الحدود الناقصة... لأنّه لا يفيد إلا أثرا من المحدود، لأنّ الناقص لا يفيد كنه حقيقة الشيء " ³.

واللفظي: " ما أنبأ عن الشيء بلفظ أظهر مرادف " ⁴. وقال الزركشي: " إن كان بتبديل فظ بلفظ أجلى منه عند السامع فهو اللفظي " ⁵، وقد استدرك الزركشي على ابن الحاجب إضافة هذا القسم، بأنّه لا يحصل فيه معنى الحدّ، لأنّ الحدّ: " نطق يفيد تصوّر المنطوق بعد أن لم يكن، وهذا المعنى غير حاصل من اللفظي " ⁶. نفسه ثم قال: " والأكثر أنّه راجع إلى اللغة وليس من الحدود في شيء " ⁷.

¹ - القرافي، شرح تنقيح الفصول، 12 .

² - محمد حاج عيسى، منهجية البحث في أصول الفقه، أطروحة مقدمة لنيل درجة دكتوراه العلوم في العلوم الإسلامية، قسم الشريعة، كلية العلوم الإسلامية، جامعة الجزائر، السنة الجامعية 2009م-2010م، 147.

³ - محمود بن عبد الرحمن الأصفهاني، بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، 63/1.

⁴ - نفسه، 64/1 .

⁵ - الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، 102/1.

⁶ - نفسه، 102/1.

⁷ - نفسه، 103/1 .

وبهذا يظهر أنّ الاستعصاء الذي ذكره الغزالي راجع إلى الشروط التي وضعها المناطقة للحد، إذ غايته عندهم: تصوير حقيقة ماهية المحدود بصورة مطابقة، عبر ألفاظ مناسبة للمطلوب دون حشو أو تطويل، فهذا ما جعل كلّ تعريف عندهم محلاً للإيرادات .

أما ما جرت عليه عادة علماء الإسلام في أصول الفقه وغيره من فنون الشريعة، فالإكتفاء بتمييز المحدود عن غيره، بصورة يحصل بها التصوّر المطلوب، فكان اهتمامهم بوضع الحدود على أوجه ملائمة يكون بها الاطراد / الجمع، والانعكاس / المنع¹ .

ثالثاً: التعريف:

أما التعريف، فأصله في اللغة: من الإعلام² ، والإيضاح³ .

وفي العرف العلمي: عرّفه الجرجاني، بأنّه: " عبارة عن ذكر شيء تستلزم معرفته معرفة شيء آخر " ⁴ . وقال الأحمدنكري في دستور العلماء: " عند المحققين، حقيقة التعريف: الإشارة إلى ما يعرفه مخاطبك... وعند المنطقيين جعل الشيء محمولاً على آخر لإفادته تصوّره بالكنه أو بالوجه ... " ⁵ .

وقد قسموا التعريف إلى نوعين: حقيقي ولفظي⁶، وذلك باعتبار الغرض منه، فإن كان المراد منه: تحصيل صورة لم تكن حاصلة في الذهن عن المعرّف، فهو الحقيقي، أما إن كان الغرض منه: تعيين صورة من الصّور الحاصلة في الذهن عن الشيء والالتفات إليها بأنّها معنى هذا اللفظ، فهو اللفظي⁷ .

¹ - الشنقيطي، آداب البحث والمناظرة، 60.

² - ابن منظور، لسان العرب، 2898

³ - ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، 281/4.

⁴ - الجرجاني، معجم التعريفات، 56 .

⁵ - عبد النبي بن عبد الرسول الأحمدنكري، دستور العلماء، دار الكتب العلمية، ط1، 1421هـ/2000م،

215/1 .

⁶ - الجرجاني، معجم التعريفات، 56 .

⁷ - الأحمدنكري، دستور العلماء، 215/1.

والذي يظهر أنّ التعريف بهذا المعنى، أعمّ من الحدّ الحقيقي، بحيث يكون هذا أحد أوجه البيان التي يحصل بها التعريف . قال الطوفي: " التعريف هو: تصوير الشيء معروف بما يميّزه عما يشته به، بذكر جنسه وفصله، أو لازم من لوازمه التي لا توجد في غيره، أو شرح لفظ الغريب بلفظ مشهور مألوف " ¹ .

فأول ما ذكر الحدّ الحقيقي، إذ هو ما يحصل من ذكر جنس المعرّف وفصله، والثاني الرسمي، والثالث اللفظي .

وزاد الطوفي: " والتعريف أعمّ من الحدّ، لأنّ التعريف يحصل بذر لازم أو خاصة أو لفظ يحصل معه الاطراد والانعكاس، والحدّ لا يحصل إلا بذكر الجنس والفصل المتضمّن جميع ذاتيات المحدود، فكلّ حدّ تعريف وليس كلّ تعريف حدّا، لأنّه قد لا يتضمّن جميع الذاتيات " ² .

فالحدّ على هذا أحد أقسام المعرّفات، قال القراني: " والمعرّفات خمسة: الحد التام، والحد الناقص، الرسم التام، والرسم الناقص، وتبديل لفظ بلفظ مرادف له هو أشهر منه عند السامع، فالأول: التعريف بجملة الأجزاء، نحو قولنا: الإنسان هو الحيوان الناطق، والثاني: التعريف بالفصل وحده وهو: الناطق، والثالث: التعريف بالجنس والخاصة كقولنا: الحيوان الضاحك، والرابع بالخاصة وحدها، نحو قولنا: هو الضاحك، والخامس نحو قولنا: ما البر فتقول القمح " ³ .

وهنا يحسن التنبيه إلى أنّ الحد والتعريف عند الأصوليين مترادفان في الإطلاق، ومن نماذج ذلك، قول الشوكاني بعد ذكر تعريفات العلماء للعلم: " هذا جملة ما قيل في تعريف العلم ... والأولى عندي أن يقال في تحديده: " هو صفة ينكشف بها المطلوب انكشافا تاما " ⁴ .

¹ - نجم الدين سليمان بن عبد القوي الطوفي، شرح مختصر الروضة، تحقيق عبد الله التركي، توزيع وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، المملكة العربية السعودية، 1419هـ/1999م، 1/114 .

² - نفسه، 1/114 .

³ - القراني، شرح تنقيح الفصول، 16 .

⁴ - محمد بن علي الشوكاني، إرشاد الفحول، 20 .

وعلى هذا يمكن تلخيص العلاقة المفاهيمية بين المصطلح والتعريف - والحدّ ضمنه - في أنّ هذا: بيان لغوي يحدد مفهوم المصطلح ويوضح معناه، يقصد المعرّف من خلاله إزالة جهالة السامع بالمصطلح أو رفع الإبهام عنه .

الفرع الثالث: المراد بتحقيق المصطلحات وعلاقتها بضبط الفتوى .

أولاً: مقصود الباحث من تحقيق المصطلح

إذا كانت لفظة المصطلح تدلّ في الجمل على استقرار تخصيص اللفظ بالمعنى في مجال تداولي خاص، فقد عرّف علم المصطلح بأنه: " العلم الذي يبحث في العلاقة بين المفاهيم العلمية والألفاظ اللغوية التي تعبّر عنها " ¹ .

فالتحقيق المصطلحي لا يكفي بالبحث عن الدلالة التداولية للمصطلح في حقله المعرفي، بل يمتد إلى البحث في تاريخه وكيفية تشكّله، وتحليل العناصر المفاهيمية الأساسية والعلاقات التي تشكل نظاماً مفاهيمياً خاصاً متشابكاً، تعتبر بعض عناصره كلمات مفتاحية لإدراك بعضها. فعلم المصطلح يبحث في هذه الارتباطات المفاهيمية المشكّلة لدلالة المصطلح المخصوص كما يعمل على فك الاشتباك الدلالي بين عناصر النظام المفاهيمي وفرز عناصر وخصائص المصطلح المشكّلة له .

وعلى هذا الأساس، ليست المعجمية سوى مقدّمة للدراسة المصطلحية، فعلم المصطلح لا يتعامل مع المصطلحات على أنّها مجرد ألفاظ تدلّ على معانٍ وضعية معيّنة، بل يعتبرها أوعية معرفية كاملة تحوي المفاهيم النازمة لنسق فكري ما .

ولما كانت المصطلحات لا تتشكّل إلا بشحن النواة الأصلية للمفردة دلاليًا، وعبر ذلك تترحل الكلمة من مجرد مفردة لغوية عادية، إلى المصطلح العلمي الخاص، فإنّ التحقيق المصطلحي للفظ ما، يستهدف بالأساس بيان المفاتيح الدلالية الموصلة إلى نواته الأصلية،

¹ - علي القاسمي، علم المصطلح، 307 .

التي تصدر عنها جميع المعاني الحافّة والمشاركة في صناعة المدلول، ومن ثمّ الكشف عن العناصر المفاهيمية المكوّنة للمصطلح .

هذه النواة يمكن أن تدعى القيمة المركزية أو الدلالة الأصلية للمفردة، وقد عبّر عنها الباحث الياباني توشيهيكو إيزوتسو، بـ " المعنى الأساسي " : و " هو المحتوى المفاهيمي الذي تظلّ محتفظة به حتى لو اقتطعت عن سياقها " ¹ الاستعمالي، أو هو " العنصر الدلالي الذي يظلّ ملازماً للكلمة حيثما ذهبت وكيفما استعملت " ² إلا أنّه من الطبيعي أن تنشأ عبر الزمن والاستعمال والتوظيف المقصود للألفاظ إلى جانب الدلالة الأصلية دلالات إضافية هي في الواقع آثار معنوية طارئة على الدلالة الأصلية بفعل الاستعمال السياقي للمفردة، كما أنّ درجة قرب هذه الدلالات من الدلالة الأصلية، وخدمتها لمقصد المستعمل هي مرجع الحكم على صدق تعبيرها .

وقد عبّر إيزوتسو عن هذه الدلالات بـ " المعنى العلاقي " ، وهو مجموع العناصر الدلالية الجديدة التي تنشأ عن الوضع الخاص للفظة حال استعمالها في سياق مخصوص ³ . كما عبّر عبد الجليل منقور على الدلالات الإضافية: بـ " القيم الحافّة " ، بمعنى أنّها دلالات هامشية تحيط بالدلالة الأصلية والقيمة المركزية للفظ، كما انتبه إلى أنّ هذه الدلالات تفقد خاصية الاستقرار بحيث أنّها تتأثر دوماً بحسب التجارب الجديدة " اللغوية وغيرها، التي يخبر بها المتكلّم " ⁴ .

¹ - توشيهيكو إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن - علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم -، ترجمة: هلال محمد الجهاد،

المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2007، 44 .

² - نفسه، 44 .

³ - المصدر نفسه، 45 .

⁴ - عبد الجليل منقور، علم الدلالة أصوله ومباحثه في التراث العربي، نشرات اتحاد الكتاب العرب، دمشق،

2001م، 20 .

" وكما يحدث غالبا فإنّ العناصر الجديدة تميل إلى التأثير بعمق في بنية المعنى الأصلي للكلمة، بل إلى تغييرها جوهريا " ¹ .

والكشف عن العلاقة بين القيم الحافة والدلالات الهامشية المضافة، والقيمة المركزية لمصطلح ما، يعدّ أحد أم خطوات تحقيق المصطلح، وتخليصه، من مضافات الاستعمال الظرفي الخاضع لإكراهات الواقع وضغوط التوجهات والأفكار، أو تحديد الإضافات الطارئة التي يفرضها الحقل الدلالي الذي تستعمل فيه اللفظة المخصوصة، فيكون أي نقل لها - الدلالات الإضافية - للاستعمال خارج حقلها، تشويها لدلالة اللفظ وتلبسا على السامع، وهذا ما سنلاحظه عند دراسة مصطلح الطاعة - مثلا - كيف انتقلت بعض دلالاته الهامشية لتزيح دلالاته الأصلية عن المركز وتحلّ بدلها .

وبالنظر إلى هذه العلاقة يظهر المقصود بتحقيق المصطلح، حيث يمكن القول: إنه الكشف عن المعنى الأساسي للمصطلح الذي لا يفارقه مطلقا، ثم بيان الدلالات الإضافية المناسبة له في حقله الدلالي المخصوص، منعا لهيمنة هذه الدلالات على معاني المصطلح خلال الاستعمال، وكشفا للخلل الدلالي الذي ينتج عن نقل القيم الحافة عبر الحقول الدلالية، وتحريفه لمقاصد المستعمل .

فإن من أبرز مهمات التحقيق المصطلحي الكشف عن أثر الحقل الدلالي للمصطلح، في ضبط دلالاته وتحديد مواضع القيم الإضافية من مركزه، فإنّ عامة الخلل في الاستعمال المصطلحي تأتي من الغفلة عن هذا الأثر .

وسياتي في ثنايا البحث الكشف عن التحوّل الدلالي لبعض الألفاظ العربية بمجرد إدخالها في السياق التشريعي، ودمجها ضمن نظام مفهومي خاص، إطاره العام هو هيمنة الوحي في تحديد المدلول وتوجيهه .

¹ - توشيهيكو إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن، 45 .

فلفظة المصلحة، لا يخفى أنّ أظهر مدلولاتها، هو: المنفعة، إلا أنّ انتقال هذه اللفظة من مطلق الاستعمال اللغوي إلى السياق التشريعي سيظهر أنّه أثر بشكل كبير في دلالتها عبر تفسير المنفعة على وفق هيمنة الوحي، وتحديد موضع مطلق النفع من المركز الدلالي لمصطلح المصلحة الشرعية .

وهذا الكشف عن التحوّل الدلالي للفظه حينما تصبح مصطلحا تشريعيًا هو ركن عملية التحقيق المصطلحي، ولعل من أظهر ما يمكن اعتماده في بيان أهميته، هو الرفض الذي كان من مشركي العرب للألفاظ الشرعية رغم أنّها جاءت من اللغة التي كانوا يتداولونها، إلا أنّ الشحن الدلالي الذي جاءت به النصوص الشرعية للفظه في السياق الإسلامي، جعلهم يرفضونها باعتبار مدلولاتها الجديدة، المناقضة لنسقتهم الشركي.

فاسم ((الله)) مثلا لم يكن غريبا أو غير مألوف لعرب الذين بعث فيهم رسول الله ﷺ، بل كان متداولًا في الجاهلية¹، إلا أنّ مفهوم لفظه ((الله)) الذي جاء به الإسلام لم يكن استمرار للمفهوم الجاهلي، بل جاء بمدلول يصنعه النسق التوحيدي في الدين العظيم، وهذا ما يفسّر إثارة الرفض المطلق والسريع من طرف المشركين، لما رأوه من تحوّل عن المفاهيم التي كانت تكتنزها أذهانهم عن اللفظة .

فمحاكمة المدلول إلى النسق الدلالي الشرعي، هي إحدى أهمّ خطوات تحقيق المصطلحات الشرعية، الكاشفة عن محددات المفهوم داخل هذا النسق .

وهذا ما سيظهر في ثنايا البحث .

ثانيا: المقصود بضبط الفتاوى المعاصرة:

لما كانت المصطلحات مفاتيح العلوم، والشرعية منها هي الرسوم الحرفية الكاشفة عن الحقائق الشرعية، لزم أن تكون أهم مرتكزات الفتوى، حيث تتأسس عليها أهم مدارك الفتوى، إذ المفتي ملزم بالاحتكام أولاً إلى النصّ الشرعي ودلالاته، فهو ملزم بالردّ إليه ابتداءً

¹ - توشيهيكو إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن، 158.

لا يتحرك بعقله إلا في نطاق ما يرسم النصّ له، وهو في هذا ملزم بمعرفة الحقائق الشرعية للأسماء التي علق الشارع بها الأحكام، ولا سبيل له إلى ذلك إلا النصّ نفسه وما دلّ عليه، قال ابن تيمية: " الأسماء التي علق الله بها الأحكام في الكتاب والسنة: منها ما يعرف حده ومسماه بالشرع، فقد بينه الله ورسوله، كاسم الصلاة والزكاة والصيام والحج والإيمان والإسلام والكفر والنفاق . ومنها ما يعرف حده باللغة كالشمس والقمر والسماء والأرض والبر والبحر . ومنها ما يرجع حده إلى عادة الناس وعرفهم، فيتنوع بحسب عاداتهم، كاسم البيع، والنكاح والقبض والدرهم والدينار ونحو ذلك من الأسماء التي لم يحدّها الشارع بحدّ ، ولا لها حد واحد يشترك فيه جميع أهل اللغة، بل يختلف قدره وصفته باختلاف عادات الناس . فما كان من النوع الأول فقد بينه الله ورسوله، وما كان من الثاني والثالث، فالصحابه والتابعون المخاطبون بالكتاب والسنة قد عرفوا المراد به، لمعرفةهم بمسماه المحدود في اللغة أو المطلق في عرف الناس وعاداتهم من غير حد شرعي ولا لغوي، وبهذا يحصل التفقه في الكتاب والسنة " ¹ .

فتحقيق المصطلح الشرعي ركيزة استقامة الفتوى على وجهها المشروع، المقصود به كشف الحكم الشرعي للمكلّف، وعليه يتأسس الحمل² الذي هو رافد البيان في صناعة الفتوى، والكشف عن مراد الشارع .

والحمل ملازم للكلام لا ينفكّ عنه فكذلك لا ينفكّ عن الفتوى لملازمته الدليل الشرعي .

وبهذا يظهر أنّ أي تجاوز لمرحلة تحقيق المصطلح الشرعي، هو تعريض للفتوى للشذوذ عن مقصود الشارع من حكمه، وعدم الانضباط بحدّه .

¹ - ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، 1425هـ/2004م، 235/19 .

² - الحمل: " اعتقاد السامع مراد المتكلم من لفظه، أو ما اشتمل على مراده، كاعتقاد المالكي: أنّ الله تبارك وتعالى أراد بلفظ القرء الطهر، واعتقاد الحنفي أنّ الله تعالى أراد الحيض، والمشمول نحو حمل الشافعي ﷺ اللفظ المشترك على جملة معانيه، عند تروّده عن القرائن، لاشتماله على مراد المتكلم احتياطاً " . القراني، شرح تنقيح الفصول، 24 .

ولأجل أن يتم بيان المقصود من انضباط الفتوى لا بدّ من الكشف عن نقيضه، أعني الشذوذ.

وهو مصطلح يستعمل في مختلف علوم الشريعة، وهو في كل علم يحمل معنى خاصا اصطلاح عليه أهل ذلك العلم، إلا أنّه راجع في العموم إلى أصل معناه اللغوي حيث لا يصدر الاصطلاح إلى على أساس الدلالة المركزية للكلمة، وإن تم شحنها بمعان جديدة بحسب السياق الذي تستعمل فيه، والشذوذ في اللغة يحمل معنى: الانفراد والمفارقة كدلالة أصلية مركزية للكلمة تنطلق منها جميع الدلالات الأخرى، وهذا ما قرره ابن فارس بأن ردّ إليه أصل مادة (شدّ)، قال: " شدّ: الشين والذال يدلّ على الانفراد والموافقة"¹.

وقد تعرض علماء الأصول لمفهوم الشذوذ إلا أنّهم اختلفوا فيه، وممن جمع مقالاتهم ابن حزم في الإحكام²، حيث ذكر منها، أنّ الشذوذ عند قوم: " مفارقة الواحد من العلماء سائرهم " وقد ردّ ابن حزم هذا التعريف بأنّ العبرة ليست في مجرد المخالفة فإنّ " الواحد إذا خالف الجمهور إلى الحق فهو محمود ممدوح، والشذوذ مذموم بإجماع، فمحال أن يكون المرء محمودا مذموما من وجه واحد في وقت واحد"³.

ومن التعاريف التي ذكرها ابن حزم كذلك: " أن يجمع العلماء على أمر ما ثم يخرج رجل منهم عن ذلك القول الذي جامعهم عليه "، وهذا التعريف هو المشهور في كتب الأصول وقد نسبه ابن حزم لجمهور الظاهرية، والمقصود به مخالفة الواحد للإجماع، إلا أنّهم اشترطوا أن يكون قد دخل في الإجماع قبل أن يخرج منه، قال الغزالي: " الشاذ: الخارج عن الجماعة بعد الدخول فيها، من دخل في الإجماع لا يقبل خلافه بعده، وهو الشذوذ"⁴ ونقل الشوكاني عن الصيرفي: " الشاذّ من كان في الجملة ثم شدّ عنهم"⁵ وقال الآمدي مقررا

¹ - ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، 3/180.

² - علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 5/86.

³ - نفسه، 5/86.

⁴ - أبو حامد الغزالي، المستصفى، 2/346.

⁵ - الشوكاني، إرشاد الفحول، 160.

هذا الشرط: " الشاذّ هو المخالفة بعد الموافقة لا من خالف قبل الموافقة " ¹ وقد ناقش ابن حزم هذا التعريف باعتراضين، الأول: أنه ليس حدًّا للشذوذ ولا رسماً له، بل هو نوع من أنواعه، والثاني عائد إلى رأيه في إمكان الإجماع إذ شكك في إمكان حصوله ².

واختار ابن حزم - بعد أن ردّ التعريفات السابقة - أن يحدّد الشذوذ ب " مخالفة الحقّ " ³، فجعل معيار الحكم على القول بالشذوذ هو الحق نفسه، وهو ما بيّنه في موضع آخر حيث قابل بين الشذوذ والحق، بأنه " كل ما جاء عن الله تعالى وعن رسوله ﷺ " ⁴، فهذا هو المعيار الوازن للآراء وهو الصواب الذي يعتبر " كل من خالفه في مسألة ما شاذاً " ⁵ عنه فيها، وقد اختار لهذا الحدّ عبارة أخصر في موضع آخر: " الشاذّ: الباطل " ⁶.

قلت: ولعلّ مما يناقش به ابن حزم بأنّ هذا الحدّ يغفل محدّداً مهمّاً من محدّدات الشذوذ بعد مخالفة الحق، هو الانفراد عن الجماعة، فإنّ الناظر في التعاريف السابقة والتي أقرّ ابن حزم نفسه أنّ منها ما يذكر نوعاً من أنواع الشذوذ، يجد أنّ العلماء تواضعوا على جعل الانفراد عن الجماعة والمفارقة للأكثر أحد أهم محدّدات مفهوم الشذوذ، ولعلّ ذلك يرجع لكون الانفراد مظنةً لمخالفة الحقّ، إذ يغلب على الظنّ أن إدراك الأكتريّة العاملة له أرجح من القلة المخالفة .

وقد وافق ابن القيم على تعريف ابن حزم مستعملاً عبارات قريبة، قال: " الشاذّ ما خالف الحقّ، وإن كان الناس كلّهم عليه إلا واحداً منهم فهم الشاذّون " ⁷ ولعلّ أقرب

¹ - علي بن محمد الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ، 1/ 314

علاء الدين عبد العزيز بن أحمد البخاري، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1418هـ/1997م، 3/365.

² - ابن حزم، الإحكام، 88/5 .

³ - نفسه، 87/5 .

⁴ - نفسه، 74/8 .

⁵ - نفسه، 87/5 .

⁶ - نفسه، 74/8 .

⁷ - محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، دار الغد الجديد، القاهرة، ط1،

1430هـ/2009م، 3/306.

الدلالات اللغوية المناسبة لهذا التعريف هي الندود، فكأنّ الشاذّ بهذا التعريف ندّ وشرّد عن أصل الحق وعياره .

ومما يمكن إلحاقه بالتعريفات الأصولية، تعريف القراني في الفروق للشاذّ بأنه: " المبني على المدرك الضعيف "¹ ، إلا أنه ممكن المناقشة بمثل ما نوقش به تعريف ابن حزم لإغفاله محدّد مخالفة الأكثرية .

أما في اصطلاح الفقهاء فيطلق عند الحنفية والمالكية على ما كان " مقابلاً للمشهور أو الراجح أو الصحيح، أي أنّه الرأي المرجوح أو الضعيف أو الغريب "² .

جاء في فتاوى عليش: " خروج المقلد من العمل بالمشهور إلى العمل بالشاذ الذي فيه رخصة من غير تتبع للرخص صحيح عند كل من قال بعدم لزوم تقليد الأرحح "³ ، وظاهر أنه يريد بالشاذ هنا ما كان مقابلاً للمشهور إذ قابله به، لكن يشكل عليه مقابلته مقلد الشاذ بمقلد الأرحح، واختلاف المالكية في حد " المشهور " و " الراجح " معلوم ينظر في مظانه "⁴ .

ومما يؤيد حدّه الشاذ بما خالف المشهور، قوله: " من المعلوم أنه يجب الاقتصار في القضاء والفتوى والعمل على المشهور أو الراجح وطرح الشاذ والضعيف "⁵ .

فجعل الشاذ في مقابل المشهور والضعيف في مقابل الراجح، وهذا موافق لقول الدسوقي قبله: " الفتوى إنما تكون بالقول المشهور أو الراجح من المذهب وأما القول الشاذ أو المرجوح أي الضعيف فلا يفتى بهما "¹ .

¹ - أحمد بن إدريس القراني، الفروق، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت، ط1، 1424هـ/2003م، 98/4 .

² - وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية لدولة الكويت، الموسوعة الفقهية، طباعة ذات السلاسل، الكويت، ط2، 1404هـ/1983م، 357/25 .

³ - محمد أحمد عليش، فتح العلي المالك في الفتوى على مذهب الإمام مالك، دار المعرفة بيروت، 61/1.

⁴ - مريم محمد صالح الظفيري، مصطلحات المذاهب الفقهية وأسرار الفقه الرموز، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 1422هـ/2002م، ص202.

⁵ - محمد عليش، فتح العلي المالك، 170/1 .

ومن استعمالات الشذوذ في مقابل الصحة، قول ابن عابدين: "الأصح مقابل للصحيح والصحيح مقابل للضعيف، لكن في حواشي الأشباه للبيروني ينبغي أن يقيد ذلك بالغالب لأننا وجدنا في مقابل الأصح الرواية الشاذة كما في شرح المجمع"².

وقد أكثر ابن قدامة من إطلاق الشذوذ على مخالفة السواد الأعظم من أهل العلم، ومن ذلك قوله عن من أفطر والصوم لازم له كالمفطر بغير عذر والمفطر يظن أن الفجر لم يطلع وقد كان طلع: "يلزمهم الإمساك لا نعلم بينهم اختلافاً، إلا أنه يخرج على قول عطاء في المعذور في الفطر، إباحة فطر في يومه، قياساً على قوله فيما إذا قامت البينة بالرؤية، وهو قول شاذ، لم يخرج عليه أهل العلم"³.

وعن قول الحسن البصري في تزويج بنت الثيب بغير استئذانها وإن كرهت، قال ابن قدامة: "قال إسماعيل بن إسحاق: لا أعلم أحداً قال في بنت بقول الحسن، وهو قول شاذ خالف فيه أهل العلم والسنة الثابتة"⁴.

وقد يطلق ابن قدامة الشذوذ بما يوافق به حدّ القرآني المذكور آنفاً، أقصد: ضعف المدرك، وما سبق بيانه من قول ابن حزم وابن القيم، من معايرة الأقوال إلى الميزان العلمي، فما خالف الصواب كان شاذاً، ومن ذلك: "حكى عن مسروق، في من أعتق عبده في مرض موته ولا مال له غيره: أجزه برمته، شيء جعله الله لا أردّه، وهذا قول شاذ يخالف الأثر والنظر"⁵، ولعل مما يدلّ عليه هذا التداول بين مخالفة الأكثرية من أهل العلم، وضعف المدرك في إطلاقات ابن قدامة للشذوذ، ما سبق التنبيه عليه من كون الانفراد عن جماعة العلماء من أقوى مظان الشرود عن الصواب وضعف السند العلمي، ومما يؤيد هذا الاستنتاج

¹ - محمد عرفة الدسوقي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، دار إحياء الكتب العلمية، 20/1 .

² - محمد أمين الشهير بابن عابدين، حاشية رد المختار على الدر المختار، دار عالم الكتب، الرياض، طبعة خاصة، 1423هـ/2003م، 174/1.

³ - عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة، المغني، دار عالم الكتب، الرياض، ط3، 1417هـ/1997م، 387/4 .

⁴ - نفسه، 406/7.

⁵ - نفسه، 564/8.

قوله في دية العظام: " ولا نعلم فيه مخالفاً، وإن خالف فيها مخالف، فهو شاذ لا يستند إلى دليل يعتمد عليه، ولا يصار إليه " ¹ .

غير أنه يجدر بنا التنبيه إلى أن النقول السابقة عن الفقهاء، قد تعرضت لمعنى الشذوذ الفقهي المذهبي، فجعلته مقابلاً للمشهور أو الراجح، ليحمل بذلك معاني الغرابة أو الضعف، وهذا ما كان سبباً لاختلافهم في مشروعية الإفتاء بالقول " الشاذ " أو العمل به في خاصة النفس ²، إلا أن هذا لا ينفي أن مما يوصف بالشذوذ عند العلماء ما لا يصح القول به مطلقاً لعدم استقامته على أصول النظر ومسالك الاستنباط المعتبرة، وهذا ما تنصرف إليه بعض إطلاقات ابن قدامة كقوله الأخير، وهو الذي تناولته تعريفات الأصوليين .

وقد نقلت الأخبار لنا اجتماع كلمة العلماء على التنفير من تتبع الشاذ والإفتاء به، نقل ابن السبكي عن القاضي حسين الإجماع على ذلك، قال: " قال القاضي في مختصر التقريب: أجمعوا على أنه لا يحلّ لمن شدّ في أشياء من العلم أن يفتي " ³ وبشّعت في قلوب المكلفين تقليد من ظهرت مخالفته وبان شذوذه، قال الشاطبي: " زلّة العالم لا يصح اعتمادها من جهة، ولا الأخذ بها تقليداً " ⁴ .

قال الذهبي: " من تتبع رخص المذاهب وزلات المجتهدين، فقد رق دينه، كما قال الأوزاعي وغيره: من أخذ بقول المكيين في المتعة والكوفيين في النيذ والمدنيين في الغناء والشاميين في عصمة الخلفاء فقد جمع الشر، وكذا من أخذ في البيوع الروية بمن يتحيل

¹ - المصدر نفسه، 175/12 .

² - محمد عرفة الدسوقي، الحاشية على الشرح الكبير، 20/1

محمد عlish، فتح العلي المالك، 61/1

ابن عابدين، رد المختار على الدر المختار، 176/1

³ - عبد الوهاب بن علي السبكي، الإجماع في شرح المنهاج، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1404هـ/1984م، 268/3 .

⁴ - إبراهيم بن موسى الشاطبي، الموافقات، دار ابن عفان، المملكة العربية السعودية، ط1، 1417هـ، 1997م، 136/5 .

عليها، و في الطلاق ونكاح المحلل بمن توسع فيه، وشبه ذلك فقد تعرض للانحلال، فنسأل الله العافية والتوفيق¹.

وقد جمع شهاب الدين القرافي القواعد التي يميّز بمخالفتها الشاذّ من الرأي الذي لا يصح العمل به مطلقا لفساده في ذاته لا لمجرد شدوذه عن المعتمد والمشهور في مذهب ما، كما رد الفساد إلى الرأي لا صاحبه، إذ الشذوذ ممكن من أهل الاجتهاد أنفسهم لإمكان الغلط منهم، قال في الفرق الثامن والسبعون: بين قاعدة من يجوز له أن يفتي، وقاعدة من لا يجوز له أن يفتي: " كلّ شيء أفتى فيه المجتهد فخرجت فتياه فيه على خلاف الإجماع أو القواعد أو النصّ أو القياس الجليّ السالم عن المعارض الرّاجح لا يجوز لمقلّده أن ينقله للناس ولا يفتي به في دين الله تعالى فإنّ هذا الحكم لو حكم به حاكم لنقضناه وما لا نقرّه شرعا بعد تقرّره بحكم الحاكم أولى أن لا نقرّه شرعا إذا لم يتأكّد وهذا لم يتأكّد فلا نقرّه شرعا والفتيا بغير شرع حرام فالفتيا بهذا الحكم حرام وإن كان الإمام المجتهد غير عاص به بل مثابا عليه لأنّه بذل جهده على حسب ما أمر به².

واختصر ذلك محمد بن إبراهيم البقوري في ترتيب الفروق: " ثم المجتهد الذي يجوز تقليده لوجود الشروط فيه، قد يغلط، فتأتي له فتوى على خلاف الإجماع أو القواعد أو النصّ أو القياس الجليّ السالم عن المعارض، فلا يجوز لأحد أن يقلّده في ذلك ويفتي غيره بها³.

فبعد اشتراط التأهل للاجتهاد بجيازة آتته، لا يعتبر القول إلا مع عدم مخالفته لأي من هذه القواعد الأربعة، وإلا كان الرأي شاذّا غير معتبر.

وهذا يدعوننا إلى القول: إن علماء الإسلام لا يطلقون وصف الفتوى الشاذة إلا على ما كان مدرکه داخلا في عموم أدلة الشرع وكان القائل به من أهل الاجتهاد والنظر، أمّا

¹ - محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، سير أعلام النبلاء، تحقيق شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 11، 1417هـ/1996م، 8/90.

² - القرافي، الفروق، 2/205.

³ - محمد بن إبراهيم البقوري، ترتيب الفروق واختصارها، طبعة وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، 1414هـ/1994م، 1/350.

إن كان الرأي على غير هدى الشرع وعياره فهو عندهم فساد من حيث هو شنوذ عن الدين وقول على الله تعالى بغير علم، قال الآمدي: " الفتوى في الدين بغير دلالة أو إماراة خذاً، فلو اتفقوا عليه كانوا مجمعين على الخطأ " ¹ .

فظهر أنّ ما يسمع من أقوال في الدين، بمجرد صدورها عن غير المتأهلين، ممن لم يستجمعوا شروط الفتوى، لا اعتبار لها من الأساس، والشنوذ فيها ليس من باب الغرابة أو الضعف، إنما هو الإلغاء والبطلان، فالشنوذ من فقهاء الإسلام ما كان راجعاً إلى الأدلة الشرعية ثم ضعف مدركه، أما القول الذي لا يستند إليها، أو كان صادراً من غير المتأهل للقول في دين الله تعالى فمردود من أساسه ولو أقحم فيه .

وهذا ما أشار إليه ابن حزم حينما جعل الشنوذ ما كان في مقابل الحق، وهو حينئذ الباطل، ف" حد الشنوذ هو مخالفة الحق، فكل من خالف الصواب في مسألة ما فهو فيها شاذ " ² .

وقد أبان عن معنى الصواب - عنده - بعد ذلك في قوله " وهذا الذي قلناه لا خلاف فيه بين العلماء ... فكل من أداه البرهان من النص أو الإجماع المتيقن إلى قول ما، ولم يعرف أحد قبله قال بذاك القول، ففرض عليه القول بما أداه إليه البرهان، ومن خالف فقد خالف الحق، ومن خالف الحق فقد عصى الله تعالى " ³ .

وظاهر أن ابن حزم إنما ساق قوله لينهض بإحدى مخالفاته لما عليه الجمهور، التي رمي بسببها بالشنوذ، غير أنه جعل مستند قوله " البرهان من النص أو الإجماع " .

مما سبق يمكن الاستنتاج أن للفتوى الشاذة معنيان، أحدهما مقبول ابتداءً، مختلف في جواز العمل به انتهاءً، وهي الاجتهادات الصادرة عن أهلها المخالفة لمشهور مذهب المجتهد أو الراجح من أصول إمامه، وقد وقع الخلاف في جواز الفتوى بهذه الآراء أو العمل بها في خاصة النفس.

¹ - ابن السبكي، الإجماع في شرح المنهاج، 389/2 .

² - ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، 87/5 .

³ - المصدر نفسه، 88 - 87/5 .

كما ظهر أنّ في كثير مما يطلق عليه الفقهاء وصف الشذوذ ما لا يردّ بإطلاق، فهم إنّما صنعوا ذلك باعتبار انفراد المخالف عن جماعة المذهب وتواطأ عليه أصحابه، وهذا ما دعى ابن حزم وابن القيم إلى ردّ تعريف الشذوذ بمجرد مخالفة الأكثر لما فيه من إغفال لركن مخالفة الحق في نفسه .

كما وضح أن من الشذوذ ما هو مردود من أوله، وذلك راجع لعدم استجماع صاحبه لشروط الموقع عن الشرع، أو مصادمة قوله لنصوص الشريعة أو قواعدها الكلية ومقاصدها العامة، وإن صدر عن أهل الاجتهاد والنظر .

اعتمادا على ما سبق يمكننا وضع تعريف يجمع نوعي الشذوذ المردود، " فهو القول الذي ينفرد به صاحبه عن جماعة العلماء إما لفقده آلة النظر، أو القطع بضعف مدركه الشرعي " .

والقول بالقطع هنا احتراز يخرج به ما تسعه مجالات الظنون، بشرط تأهل صاحبه .

الفصل الأول: تحقيق مصطلح الطاعة

المبحث الأول: تعريف الطاعة

المطلب الأول: الطاعة في اللغة وفي اللسان الشرعي

المطلب الثاني: أقسام الطاعة المشروعة

المبحث الثاني: الخصائص الشرعية للطاعة

المطلب الأول: معالم الطاعة في النص الشرعي

المطلب الثاني: الحقيقة الشرعية للطاعة

المطلب الثالث: علاقات مصطلح الطاعة

المبحث الثالث: الجانب التطبيقي

المطلب الأول: الطاعة في الدولة الحديثة

المطلب الثاني: طاعة الأحكام القضائية في الدول التي لا تحتكم إلى

الشرعية

الفصل الأول:

تحقيق مصطلح الطاعة

لا يتصوّر في الجماعة البشرية استقامة المصالح إلا بنوع التزام تضبطه القوانين المنظمة للاجتماع، ولأجل خصوصية الاجتماع في النسق الإسلامي، المؤسسة على ارتباطه الوثيق بهيمنة التشريع وقيومية الوحي عليه، لزم أن يرجع جزء كبير من الخلل الواقع في الحركة الجمعية للمجتمع الإسلامي، إلى اضطراب العلاقة الشرعية بين الحاكم والمحكوم، وعلاقة كليهما بالشرع، إذ المجموع مخاطب شرعا بالاستقامة على ميثاق العبودية، حيث يؤدي كل خروج عنه إلى الفساد، باعتباره ندودا على نطاق الاستخلاف الذي عهد الله به إلى البشر.

وبما أنّ قضية طاعة الحكام تمثل جوهر ممارسة السلطة، ومحور ما تعلق بها من التفاعلات الاجتماعية، كان كلّ حوض شرعي في المسألة السياسية لا بدّ أن يتقدّمه، تحقيق لمبدأ الطاعة في النسق الإسلامي، إذ أنّ تجاوز المحددات الشرعية لمفهوم الطاعة والافتيات على هيمنة النصوص في تحديد مواضع دلالاتها في مختلف الحقول التداولية، هو أول أسباب التبديل في هذا الشأن والتحريف لمقاصد الشرع فيه .

ولأجل هذا التحقيق جاء هذا الفصل، مشتملا على تعريف الطاعة عموما، وبيان أنواعها واختلاف مدلولاتها عبر الحقول التداولية، وإن كان المقصد الرئيس منه تحقيق مبدأ طاعة أولي الأمر من المنظور الشرعي، لأجل أن يكون - التحقيق - عيارا توزن إليه المقالات الشرعية المتعلقة بمستجدات المسألة السياسية، وعلاقة الحاكم بالمحكوم، وأخص ذلك الفتاوى الشرعية.

المبحث الأول: تعريف الطاعة

المطلب الأول: الطاعة في اللغة وفي اللسان الشرعي .

الفرع الأول: الطاعة في اللغة - التبع المعجمي -

يعود أصل الكلمة إلى أحرف ثلاثة هي الطاء والواو والعين، وبالعودة إلى المعاجم سنجد أنّ جميع مشتقات الطاعة قد تمّ بحثها تحت هذه المادة، ففي معجم العين: " طوع: طاع يطوع طوعاً فهو طائع، والطوع نقيض الكره، تقول: لتفعلنّه طوعاً أو كرهاً، طائعا أو كارهاً، وطاع له إذا انقاد له . وإذا مضى في أمرك فقد أطاعك، وإذا وافقك فقد طاعوك"¹.

والطاعة اسم لما يكون مصدره الإطاعة، وهو الانقياد، والطواعية اسم لما يكون مصدره المطاوعة، يقال: طاعت المرأة زوجها طواعية حسنة، ولا يقال للرعية ما أحسن طواعيتهم للراعي لأنّ فعلهم الإطاعة... والفرس يكون طوع العنان، أي سلس العنان، وتقول أنا طوع يديك أي منقاد لك "².

وقد تابع الخليلُ الصاحب بن عباد، فلم يزد لمادة (طوع) أي معنى، غير بيان دلالة استعمالها مضافة إلى النخل: " يقال أطاع النخل: أي أثمر "³، أما الجوهري فأضاف المتابعة معنى زائدا على الانقياد والموافقة في غير إكراه، قال: " طاع له يطوع إذا انقاد، ولسانه لا يطوع بكذا أي لا يتابعه " وأكد على مقابلة الطوع للكره، بقوله: " يقال: جاء

¹ - الخليل الفراهيدي، معجم العين، 65/3 .

² - نفسه، 65/3 .

³ - الصاحب إسماعيل بن عباد، المحيط في اللغة، تحقيق: محمد حسن آل ياسين، عالم الكتب، ط1،

1414هـ/1994م، 120/2.

فلان طائعا غير مكره"¹، ثم أوضح دلالة الإضافة إلى النبات بأوسع من عمل الصاحب بن عباد: "يقال: قد أطاع النخل والشجر: إذا أدرك ثمره وأمكن أن يجتنى، وقد أطاع له المرتع أي اتسع له وأمكنه من الرعي"².

وأضاف ابن فارس معنى الإصحاب، فقال: "أصل صحيح واحد يدل على الإصحاب والانقياد، يقال طاعه يطوعه، إذا انقاد معه ومضى لأمره، وأطاعه بمعنى طاع له، ويقال لمن وافق غيره: قد طاعه"³.

وفي المخصص أضاف ابن سيده معنى جديدا مضافا إلى الانقياد هو "الدين"، قال: طاع وأطاع لان وانقاد "ثم أضاف عنصرا دلاليا آخر بأن جعل الطاعة في مقابل المعصية: "وقد أطاعه وأطاع له إذا لم يعصه"⁴ واستمر في هذه المقابلة بأن جعل الطاعة مرادفا للدين، قال: "الدين الطاعة وقد دنته ملكته، وأنشد

عصينا الملك فيها أن ندينا⁵

ثم نقل بين لبيد بن ربيعة العامري:

يا دار سلمة خلاء لا أكلفها *** إلا المرانة حتى تعرف الدين⁶

وقال: الدين ههنا الطاعة.

¹ - الجوهري، الصحاح، 1255/3.

² - المصدر نفسه، 1255/3.

³ - ابن فارس، مقاييس اللغة، 431/3.

⁴ - علي بن إسماعيل الأندلسي المعروف بابن سيده، المخصص، دار الكتب العلمية، 138/3.

⁵ - يحيى بن علي الشيباني المعروف بابن الخطيب التبريزي، شرح المعلقات العشر المذهبات، دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت، 231.

⁶ - ابن سيده المخصص، 138/3.

أما الزمخشري فقدّم معنى لم يسبق إليه، هو الإقرار، قال: " طوع: أقرّ طائعا، وفعل ذلك طوعا وطواعية " كما أنّه أول من استعمل طاعة الله تعالى في التمثيل لهذه الدلالة¹.

وفي لسان العرب جاء التأكيد نفسه على مقابلة دلالة الطوع لدلالة الكره: " الطوع نقيض الكره، طاعه يطوعه، والاسم الطواعة والطواعية، ورجل طيّع أي طائع... وكلاهما مطيع"² كما أكد على دلالة الموافقة، بقوله: " المطاوعة الموافقة " ونقل عن ابن سيده ما سبق من دلالة اللين، وتبّه ابن منظور إلى ارتباط الطاعة بالقيادة والسيادة ارتباطا وجوديا، ففي السيادة استشهد ببيت المتنخل الهذلي:

إذا سدته سدت مطواعة*** ومهما وكلت إليه كفاه

وبيت ابن برّي للرقاص الكلبي

سنان معدّ في الحرب أداها*** وقد طاع منهم سادة ودعائم

وعن القيادة قال: " فرس طوع العنان سلسه، وناقاة طواعة القيادة وطواعة القيادة: لينة لا تنازع قائدها " والملاحظ هنا أنه استعمل معنى اللين الذي نقله عن ابن سيده، ثم أضاف عقب هذا مباشرة دلالة سياسية للطاعة بقوله: " والعرب تقول عليّ أمره مطاعة "، وعن معاني قول الله تعالى: (فطوّعت له نفسه قتل أخيه فقتله) نقل ابن منظور معان كثيرة: أعانت، وأجابت إلى الأمر، سمحت وسهّلت، ورخصت وتابعت³.

ولا يخفى أن استلزام الطاعة لوجود قيادة تفسّره الدلالة الأصلية للفظ الطاعة، أعني " الانقياد " وقد ذكرت معاني هذه اللفظة في المعاجم تحت مادة (ق و د)، قال الخليل: "

¹ - محمود بن عمر الزمخشري، أساس البلاغة، تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية،

1419هـ/1998م، 617/1.

² - ابن منظور، لسان العرب، 2720.

³ - نفسه، 2720.

القيود نقيض السوق، يقود الدابة من أمامها ويسوقها من خلفها، والقياد: الحبل الذي تقود به دابة أو شيئاً... والمقود: خيط أو حبل في عنق الكلب أو الدابة يقاد به "1 فهذه المعاني جميعها تعطي تصوّراً عن الانقياد أنه تمكين طرف آخر من التقدّم ثم الائتثار بأمره .

كما أضاف ابن منظور عنصراً دلالياً آخر هو الحب، يظهر هذا من خلال استشهاده: " اللهم لا تطيعنّ بي شامتاً: أي لا تفعل بي ما يشتهيهِ ويحبّه "2 .

وهو أول من استعمل طاعة ولاة الأمور خلال تناوله المعجمي مستشهداً بحديث (لا طاعة في معصية الله)، قال: " يريد طاعة ولاة الأمر إذا أمروا بما فيه معصية كالقتل والقطع ونحوه، وقيل: معناه أنّ الطاعة لا تسلم لصاحبها ولا تخلص إذا كانت مشوبة بالمعصية، وإثماً تصح الطاعة وتخلص مع اجتناب المعاصي، والأول أشبه بمعنى الحديث لأنّه جاء مقيداً في غيره، فكقوله: (لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق) " .

أما الفيومي فأكد الارتباط الوجودي بين الطاعة والأمر، قال - ناقلاً ذلك عن العلماء - : " قالوا: ولا تكون الطاعة إلا عن أمر كما أنّ الجواب لا يكون إلا عن قول، يقال: أمره فأطاعه "3 .

وقد حافظ الفيروزآبادي على دلالة الانقياد⁴ إلا أن الزبيدي مع أنه وافق سابقه في مقابلة الطاعة للإكراه، قد ذكر ما يفيد أنه يكتفي في إطلاق الطاعة والطوع على مجرد الامتثال والانقياد من غير نظر لمعنى الاختيار فيه أو نقيضه، قال: " الطوع الانقياد وبيضاؤه الكره... والطاعة مثله، لكن أكثر ما يقال في الائتثار لما أمر و الارتسام فيما رسم "5 .

1- الخليل، معجم العين، 3/441.

2- ابن منظور، لسان العرب، 2720.

3- الفيومي، المصباح المنير، 144.

4- محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، القاموس المحيط، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1399هـ/1979م، 3/59.

5- الزبيدي، تاج العروس، 21/461.

وفي هذا المعنى الذي ذكر ابن منظور قولهم: " فلان طوع المكاره، إذا كان معتادا لها ملقى إياها " ¹، ومنه قول النابغة:

فارتاع من صوت كلاب فبات له **** طوع الشوامت من خوف ومن صرد

قال الأصمعي: " المعنى فبات له ما أطاع شوامته من الخوف " ² أي " بات له ما اشتهى شامته وهو البرد والخوف " ³.

كما أضاف الزبيدي عنصرا دلاليا آخر هو " عدم الامتناع " وأكد الارتباط بين الطاعة والأمر، قال: " وأطاع له: لم يمتنع، ويقال: أمره فأطاعه " ⁴.

ونختم هذا التتبع للتناول المعجمي لمادة (طوع) بمعنى أضافه المعجم الوسيط هو الخضوع وإن كانت الإضافة إلى أمر من البشر، حيث جاء فيه: " أطاع فلانا: طاعه وخضع له... انطاع له: خضع وانقاد " ⁵.

فالملاحظ أن المعاني اللغوية، لمادة (طوع) تدور حول معنيين: الانقياد في لين ويسر والموافقة على الرأي .

أما الأول: فيشكل الدلالة المركزية للطاعة .

¹ - ابن منظور، لسان العرب، 2720.

² - يحيى بن علي التبريزي، شرح القصائد العشر، تحقيق: فخر الدين قباد، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط4، 1400هـ/1980م، 452.

³ - ابن منظور، لسان العرب، 2720.

⁴ - الزبيدي، تاج العروس، 461/21.

⁵ - المعجم الوسيط، 600.

والثاني: فكقول الله تعالى: ﴿بَطَّوَعَتْ لَهُ نَفْسُهُ، فَتَلَ أَخِيهِ بِفَتْلِهِ﴾

المائدة -30-، فقد قيل في تفسيرها معان كثيرة سبق ذكرها، منها: تابعته، نقله الأزهري عن الفراء¹.

وقد سبقت نقول كثيرة تفيد أن: "المطاوعة: الموافقة".

وإنما اخترت تمييز هذا المعنى عن دلالة الانقياد، لأننا لحظنا في النقول السابقة تفرد الزمخشري بترك دلالة الانقياد إلى معنى "الإقرار"، على أنه لا يخفى ما بين الداليتين من تقارب، مع أنّ الإقرار لا بدّ أن يسبق الانقياد، إذ معنى الإقرار راجع إلى الاعتراف بالحق، جاء في لسان العرب: "الإقرار: الإذعان للحق والاعتراف به، أقرّ بالحق أي اعترف به"²، والاعتراف هنا إنما يكون بحقّ الأمر في أن يكون مصدرا للأمر، ثم حقه في الاستجابة والانقياد له.

غير أنّ هذا التوجيه لا يصلح إلا حيث تكون دلالة الطاعة مقابلة للكره، أما إذا اكتفينا بدلالة الامتثال والائتمار لما أمر، فإننا لا نجد هذا التقارب الدلالي بين الإقرار والانقياد.

ولعلّ هذا يدعونا إلى العودة إلى الموافقة كدلالة للجذر اللغوي (طوع) فإنها وإن اختلفت عن الانقياد في كونها معنى لما مصدره "المطاوعة" لا "الطاعة" كما سبق النقل عن الخليل، إلا أنّ الموافقة الواقعة من المطيع والتي هي وصف لفعله، لا بدّ أن تتعلّق بالأمر نفسه أو بأمره مجرّدا عن إرادته، وحصرتها في الثاني ظاهر أنّه يوسّع مسافة البعد الدلالي بين الإقرار من جهة والانقياد والموافقة من جهة أخرى، فلا تلازم بين طاعة الأمر أعني وقوع الفعل موافقا له وبين الإقرار للأمر باستحقاقه توجيه الأمر ثم الاعتراف بحقه في الانقياد له،

¹ - الزبيدي، تاج العروس، 461/21.

² - ابن منظور، لسان العرب، 3582.

أما على القول بتعلقها بالأمر فإن هذا يقرب ما بين دلالاتي الموافقة والإقرار لكونه لازما لها، فإن وقعت الموافقة موقع المرادف للانتقياد رجعنا إلى ما قلناه آنفا من قرب ما بين دلالتيهما، وهذا ينتقل بنا إلى خلاف كلامي بين المسلمين في حقيقة الطاعة، وربما أمكننا ردّ تفرد الزمخشري بتفسير الطاعة بالإقرار من خلال العودة بصنيعه إلى نسبه الكلامي المعرفي، إذ عند المعتزلة " الطاعة موافقة الإرادة " ¹ .

وقد حكى عبد القاهر البغدادي مناظرة بين أبي الحسن الأشعري وأبي علي الجبائي تظهر تأثر هذه الدلالة المعجمية بالمقالة الكلامية للمعتزلة، جاء فيها أنّ الجبائي سأل الأشعري: " ما معنى الطاعة عندك؟ فقال: موافقة الأمر، وسأله - يعني الأشعري - عن قوله فيها، فقال الجبائي: حقيقة الطاعة عندي موافقة الإرادة، وكلّ من فعل مراد غيره فقد أطاعه، فقال أبو الحسن: يلزمك على هذا الأصل أن يكون الله تعالى مطيعا لعبده إذا فعل مراده. فالتزم - الجبائي ذلك " ² .

فالجبائي هنا ينفي أن يكون الأمر ملزوما للطاعة حيث أنه لا يقول بالعلاقة الوجودية بينهما، وهذا ما يوسّع دلالة الطاعة عنده لتشمل كل فعل يقع موافقا لمراد الغير فيصح أن يدعى الفاعل مطيعا لصاحب تلك الإرادة، وهنا نفرّق بين وقوع هذه الفعل مع قصد فاعله للطاعة، وبين وقوعه مجرّدا عن ذلك، فالأول يستلزم سبق الإقرار بحق صاحب الإرادة في أن يطاع، وهذا ما يمكن اعتباره جذرا كلاميا لتفرد الزمخشري في إعراضه عن دلالة الانتقياد إلى دلالة الإقرار، أما الثاني فليس سوى توسيعا لمدلول الطاعة حتى شملت الله العظيم فجاز عنده تسمية الله تعالى مطيعا، وهذا ما أنكره عليه أبو الحسن الأشعري .

¹ - محمد بن عمر الرازي، مفاتيح الغيب، دار الفكر، ط1، 1401هـ/1981م، 147/10.

² - عبد القاهر بن طاهر البغدادي، الفرق بين الفرق، تحقيق: محمد عثمان الخشت، مكتبة ابن سينا، القاهرة، 161.

وهنا ينبغي الانتباه إلى تقييد أكثر أصحاب المعاجم للطاعة بوقوعها من غير إكراه، فالطوع " نقيض الكره " عندهم، وهذا المعنى جاء في القرآن الكريم في عدة مواضع، قال الله تعالى: ﴿ أَبْغَيْرَ دِينٍ اللَّهُ تَبْعُونَ وَلَهُ أَسْلَمَ مَن فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴾ - آل عمران 83-

﴿ فَلْأَنفِقُوا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا لَّنْ يَتَفَقَّلَ مِنْكُمْ إِنَّكُمْ كُنْتُمْ قَوْمًا فَاسِقِينَ ﴾ - التوبة 53-

﴿ وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَن فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَظِلْمًا لَهُم بِالْعُدْوَةِ وَالْأَصَالِ ﴾ الرعد - 15-

﴿ ثُمَّ أَسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ ﴾ فصلت - 11-

والمقابلة في جميع الآيات تقتضي المغايرة، " فالطوع: الانقياد والاتباع بسهولة، والكره: ما كان بمشقة وإباء من النفس " ¹.

قال الحسن البصري في تفسير الآية الأولى: " أسلم أهل السماوات طوعاً، وأسلم من في الأرض بعضهم طوعاً وبعضهم كرهاً، خوفاً من السيف والسيب " ².

¹ - الحسن بن مسعود البغوي، معالم التنزيل، دار طيبة، الرياض، ط1، 1409هـ/1989م، 63/2.

² - نفسه، 63/2.

وقال الزمخشري في تفسير طاعة السماوات والأرض لأمر الخلق: " ومعنى أمر السماء والأرض بالإتيان وامتثالهما: أنه تعالى أراد تكوينهما فلم يمتنع عليه، ووجدتا كما أراد، وكانتا في ذلك كالمأمور المطيع إذا ورد عليه أمر الأمر المطاع"¹.

وفي هذا المعنى - أقصد مقابلة الطوع للكره - يأتي التطوع، فإنه: ما يتبرع به المرء من ذات نفسه من غير أن يلزمه فرضه، وهو تفعل من الطاعة².

وبهذا جاء المصطلح الشرعي للتطوعات من أعمال البر كصلاة التطوع وهي النافلة، و " كل متنقل بخير تبرعا: متطوع"³.

فالحاصل بعد التتبع المعجمي لمادة (ط و ع) أنّ دلالة الانقياد تعتبر الدلالة المركزية للفظ الطاعة، حيث يمكن اعتبارها " معنى أساسيا " لهذه الكلمة، وهو " المحتوى المفهومي الذي تظلّ محتفظة به " حتى لو اقتطعت عن جميع سياقاتها، فهو معنى متأصل في الكلمة نفسها تحمله معها أئى استعملت " بوصفه لبّها أو نواتها المفهومية"⁴، إلا أنّ المعاجم ضمت عناصر دلالية أخرى تتجمع حول دلالة " الانقياد " بوضعها النواة المفهومية أو الدلالة الصميمية لكلمة الطاعة، و باعتبار المعاني الأخرى دلالات إضافية خادمة للمعنى الأساسي أو كما يطلق عليها " الكلمات المفتاحية الإيجابية " المؤلفة للنمط العام للحقل الذي تمثله: نحو: الموافقة، الإصحاب، السلاسة، اللين، المتابعة، التسهيل، الإعانة، التشجيع، السماع، والخضوع .

¹ - محمود بن عمر الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1،

1427هـ/2006م، 4/145.

² - ابن منظور، لسان العرب 2722.

³ - الزبيدي، تاج العروس، 21/466.

⁴ - إيزوتسو توشيهيكو، الله والإنسان في القرآن، 50.

ومن المهم الوقوف مع جعل ابن سيدة الطاعة مرادفا للدين، باعتبار العلاقة التلازمية بينهما، ثم تأمل الدلالات التبعية والهامشية ومدى تأثيرها على قوة المعنى المركزي للكلمة.

أما صنيع ابن سيده، فهو انتقال من المعنى المستقل لكلمة الطاعة إلى دلالة إضافية تطراً عليها ضمن نظام مفهومي خاص يكون المركز فيه لقيمة " العبادة " وهذا ما سنتعرض له خلال الحديث عن الطاعة في القرآن الكريم، أما أثر الدلالات التبعية على الدلالة المركزية، فيظهر في التوسيع الدلالي للمفهوم الذي قد يساعد على التحول الدلالي للمفردة اللغوية من خلال السياق الذي تطرح فيه، وباعتبار أنّ مركزية دلالة ما ليست ثابتة خلال الاستعمال، حيث لا يمتنع أن تغالب الدلالات التبعية الدلالة المركزية فتحجبها عن الظهور، فإن الدلالات الهامشية التي تم بيانها في التناول المعجمي، قد ظهرت في سياقات مخصوصة بمعطيات معنوية مهيمنة على مجرد " الانقياد "، ومن ذلك ما يلي:

- دلالة اللين واللطف: قال ابن دقيق: " أمّا النصيحة لأئمة المسلمين: فمعاونتهم على الحق، وطاعتهم فيه، وأمرهم به وتنبههم وتذكيرهم برفق ولطف " ¹، إذ يظهر خلال تتبع عبارات العلماء في النصيحة لولاة الأمور - الحكام، استعمالهم اللين في مقام الشرط الذي لا تصح النصيحة إلا بالتزامه، الأمر الذي يعطي تصوّراً عن منافاة الإنكار بغير لين لحدّ الطاعة الشرعية .

- المتابعة: فلا يخفى على المتتبع لمقالات الإسلاميين في العصر الحديث، أنّ متابعة الخيار السلطوي قد نصب محددًا معيارياً للطاعة، حتى صارت المعارضة مطلقاً خروجاً عن حدّ الطاعة .

¹ - محمد بن علي القوسي المعروف بابن دقيق العيد، شرح الأربعين حدياً النووية، المكتبة الفيصلية، مكة المكرمة،

- الخضوع: وقد سبقت الإشارة إلى أنّ أوّل معجم أضاف الخضوع كعنصر دلالي للفظ الطاعة هو المعجم الوسيط، إلا أنّ هذا لا يستلزم عدم سبق هذا المدلول في الاستعمال عند المتقدمين، فقد جاء في المناظرة سابقة الذكر بين أبي الحسن الأشعري وأبي علي الجبائي، إلزام الأشعري لشيخه بما يوحي أنّ مدلول الخضوع كان أحد المعاني المقصودة من استعمال كلمة الطاعة، فإن الجبائي حين قرّر أنّ الطاعة عنده هي موافقة الإرادة، ألزمه الأشعري بأن يكون الله تعالى مطيعاً لعبده إذا فعل ما يوافق مراده، فالتزم الجبائي ذلك، فكان مما أجاب به الأشعري، قوله: " لو جاز أن يكون الله تعالى مطيعاً لعبده، لجاز أن يكون خاضعاً له، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً"¹، إلا أنّ المقصود أنّ دلالة الخضوع قد نقلت من الهامش لتحلّ محل المركز كمرادف للانقياد، عند من استعملها في سياق الطاعة السياسية، فقد أجاب عبد العزيز آل الشيخ المفتي العام للمملكة العربية السعودية، عن أنواع الطاعة، بعدما فرّق بين لزوم طاعة ولاية الأمور فيما هو طاعة لله تعالى وعدمه فيما هو معصية بقوله: "... وإذا أمرنا بالمعصية لا نجيب، لكن مع السمع والطاعة والخضوع وعدم الخروج نسأل الله العافية"².

والملاحظ أنّ آل الشيخ انتقل عبر الحقول الدلالية للخضوع من غير انتباه لقوة التأثير الدلالي التي يشحن بها كل حقل المفردات المستعملة في سياقه، فإنّ الطاعة التي تكون مرادفة للخضوع إنما تستعمل في حقل العبادة، التي أصلها " الخضوع والتذلل"³ وعرّفت بأنها " الانقياد والخضوع"⁴، قال الزجاج في تفسير قول الله تعالى ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾: أي نطيع الطاعة

¹ - عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق، 161.

² - الموقع الرسمي، مقطع صوتي مرفق بالتفريغ، بعنوان: مفهوم طاعة ولي الأمر: <https://mufti.af.org.sa/ar/content/مفهوم-طاعة-ولي-الأمر>.

³ - ابن منظور، لسان العرب، 2776.

⁴ - الفيومي، المصباح المنير، 147.

التي يخضع معها¹، فيلاحظ أنّ الدلالة المركزية لكلمة الطاعة أعني الانقياد حينما تستعمل ضمن حقل العبادة فإنّها تحمل من المعاني المضافة في هذا المجال الدلالي ما لم يكن بمقدورها حمله في مجال دلالي آخر أو حال استقلالها، وهذا ما يفسّر عطف التذلل عليها على سبيل البيان الذي يرسم في الذهن تصوّراً عن طبيعة الانقياد في هذا الحقل وحدّه المميز له عن الحقول الأخرى كحقل الطاعة غير طاعة العبودية، كطاعة العبد الرقيق لمالكه، ولأجل هذا الفرق الدلالي جاء النهي في السنة عن مخاطبة المملوك بالعبد والأمة، ففي الصحيح أن النبي ﷺ قال: " لا يقولن أحدكم عبدي وأمتي كلكم عبيد الله وكل نسائكم إماء الله وليقل غلامي وجاريتي وفتاتي وفتاتي"² وفي رواية مفسرة لهذا الفرق: " ولا يقل العبد ربي ولكن ليقل سيدي"³، فإن هذا النهي جاء على سبيل " نفي الاستكبار عليهم وأن ينسب عبوديتهم إليه، فإنّ المستحق لذلك الله تعالى هو ربّ العباد كلّهم"⁴.

فدلالة الخضوع في حقل العبادة تعتبر دلالة مركزية أو معنى أساسياً تفسّره دلالة التذلل كدلالة إضافية أو كلمة مفتاحية إيجابية وتزيد صورته في الذهن وضوحاً دلالة الاستكبار ككلمة مفتاحية سلبية، فتكون الطاعة في هذا المجال المفهومي مستلزمة " غاية الدّل"⁵، ونهاية الانكسار وكمال التسليم، وهذا ما لا ينبغي إلا لله العظيم جلّ جلاله وتقدّست أسماءه، لأنّها وحدها الطاعة التي يقصد بذاتها النفع بعد الموت⁶، فهي وحدها المرتبطة ذاتياً بالجزاء الأخروي ثواباً وعقاباً، أما طاعة غير الله تعالى فربّما اكتفي فيها بمجرد

¹ - ابن منظور، لسان العرب، 2778.

² - صحيح مسلم، 1070/2، كتاب الألقاظ من الأدب وغيرها، باب: حكم إطلاق لفظة العبد والأمة والمولى والسيد، 13-2249.

³ - نفسه، 1070/2، 14-2249.

⁴ - ابن منظور، لسان العرب، 2776.

⁵ - ابن تيمية، العبودية، دار الأصاله، الإسماعيلية، مصر، ط3، 1419هـ/1999م، 24.

⁶ - الكفوي، الكليات، 583.

الامتثال للأمر الذي يصدق معه الانقياد المقتضي جعل المنقاد له في مقام القيادة، وربما اكتفي بقدر من الدّل المناسب لمقام المطاع من غير أن يطلب الخضوع بمعنى انكسار النفس وتحقير الشأن، كطاعة الوالدين، أما باعتبار السياق الذي جاءت فيه فتوى آل الشيخ فالمفترض أن لا تتعدى الطاعة حدّها السياسي القائم على التزام سلوك مخصوص، أصل الإلزام فيه العقد السياسي بين الحاكم والمحكوم، حيث لا مدخل لمعاني الخضوع هنا مطلقاً .

هذا جميعه يجعل إدراج الخضوع ضمن دائرة الدلالات الإضافية لكلمة الطاعة محض توسع في اختيار الكلمات المفتاحية الإيجابية الخادمة للمعنى الأساسي لها، وهذا ما يساعد في عملية تحريف المدلول الأصلي للكلمة .

ومن الملحوظات المهمة في التناول المعجمي لكلمة الطاعة، أن طاعة أولي الأمر، رغم ورود النص القرآني بها، إلا أنّها " لم تكن موضعاً للاستشهاد المعجمي على معنى الطاعة في المعاجم المتقدمة، وهذا يعني أنّ مفهوم طاعة أولي الأمر لم يكن يمتلك قواماً لغوياً واضحاً حتى يجري الاستدلال به في توضيح معنى مادة (طوع) " ¹، أو أنّه لم يكن يحمل معنى زائداً على المعنى الأساسي للطاعة فلم ير أصحاب المعاجم في الاستشهاد به مزيد فائدة، وهذا ما يوحي بأنّ مفهوم طاعة ولاية الأمر لم يخرج في القرون الأولى عن الدلالة المركزية للطاعة من غير إضافة دلالة تؤثر في الصورة الذهنية لهذه الطاعة تختلف عن الصورة المجردة الأصلية.

ولم يحصل الاستشهاد بطاعة أولي الأمر إلا مع ابن منظور رغم تأخر معجمه، ولعل ذلك يرجع إلى تأثير التناول المعجمي بالتطور المعرفي الناتج عن دخول هذه المسألة إلى البحث العلمي .

¹ - هاني عبادي محمد سيف المجلس، الطاعة السياسية في الفكر الإسلامي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1،

الفرع الثاني: الطاعة في اللسان الشرعي

جاءت مادة (ط و ع) في القرآن الكريم في ثلاثة وثمانين موضعا، بصيغ كثيرة مختلفة، إلا أن صيغة فعل الأمر المقترن بواو الجماعة (أطيعوا) أو (أطيعون) كانت الأكثر تكرارا في ثلاثين موضعا .

ولا يخرج الاستعمال القرآني عن المعنى اللغوي، جاء في المفردات في غريب القرآن: " طوع: الطوع الانقياد وبيضاده الكره، قال: (إئتيا طوعا أو كرها - وله أسلم من في السماوات والأرض طوعا وكرها) والطاعة مثله، لكن أكثر ما تقال في الائتمار لما أمر والارتسام فيما رسم"¹ .

وهنا نلاحظ أنّ الأصفهاني نسب كثرة الاستعمال في مجرد الائتمار إلى الطاعة، على خلاف ما سبق ذكره عن صاحب تاج العروس الذي نسب هذه الكثرة للطاعة والطوع جميعا فإنما هي مثله² .

وفي المجموع المغيث في غريب القرآن والحديث: " (قالتا أتينا طائعين)، يقال: طاع له يطوع ويطيع ويطاع: إذا انقاد له وأقرّ بما يريد، ولهذا يقال (أتينا طائعين) لأنه إذا مضى لأمره فقد أطاعه، وهو مطيع والاسم الطاعة، فإذا وافقه فقد طاعه... والطواعية مقابله الكراهية من طاع له"³ .

ومن المعاني التي جاء بها لفظ الطاعة ومشتقاته في القرآن الكريم:

¹ - الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، تحقيق: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت، 310.

² - الزبيدي، تاج العروس، 462/21.

³ - محمد بن أبي بكر الأصفهاني، المجموع المغيث في غريب القرآن والحديث، الناشر: جامعة أم القرى، ط1،

1408هـ/1988م، 370-371/2.

الانقياد: وقد جاء في مقابلة الكره، قال الله تعالى: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ

وَهِيَ دُخَانٌ بَفَآلٍ لَهَا وَللْأَرْضِ إِبْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا فَاَلْتَأْتِينَا طَائِعِينَ﴾

فصلت -11- .

وقد سبقت الإشارة إلى هذه المقابلة في الفرع اللغوي .

- الاستجابة للأمر وامتناله، قال الله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا

أَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ، وَلَا تَوَلَّوْا عَنهُ وَأَنْتُمْ تَسْمَعُونَ﴾ - الأنفال 20-

فلم يخرج الاستعمال القرآني لصيغ الطاعة عن أصل المعنى اللغوي لها: الانقياد

والإلتزام، كما جاء في مواضع مقابلا للكره كما سبق بيانه .

إلا أنّ هذا الاستعمال لا يعني أنّ القرآن الكريم لم يضيف أي معنى لكلمة الطاعة،

حتى يستوى إطلاقها معزولة عنه مع استعمالها ضمن النسق القرآني، بل على العكس من

ذلك فإننا إن عدنا إلى دلالة الانقياد كـ " معنى أساسي " للطاعة، سنجد أنّ القرآن الكريم

قد أخضعها لنظامه المفاهيمي، وأكسبها طابعا دلاليا مميزا، حيث لم يعد من الممكن أن

تفهم الطاعة في السياق القرآني إلا على ضوء هيمنته المفاهيمية والقيمية، وضمن نظام

مفاهيمي جديد أثر للغاية على بنية معنى الطاعة المستقل، وذلك من خلال إخضاعها للقيم

الناظمة للمجال المفاهيمي الواردة فيه، فإننا - كما سيأتي في المطلب القادم - نجد القرآن

الكريم يفرض هيمنة معاني العبودية ومقتضيات التسليم المطلق لتكون عيار استقامة معنى

الانقياد، إذا كان مجال الطاعة ونسقتها هو الطاعة المطلقة لله تعالى أو رسوله ﷺ، حيث

تصبح قيمة التسليم هي مركز بواعث حركة الفكر والفعل الذي تقتضيه طاعة العبودية، قال

الله تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ

لَا يَجِدُوا وِجْ أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا فَضَّيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴿ - النساء

- أما إذا نزل النسق عن هذه المرتبة إلى ما دونها مما تبعته استحقاقات عقودية أو أسرية كطاعة الزوج أو الوالدين أو طاعة الرعية لأولي الأمر منهم فإنَّ القرآن الكريم يشحن مفردة الطاعة ومشتقاتها ضمن هذا السياق بما يناسب النسق من عناصر دلالية تكشف القيمة المركزية لها في مجالها المخصوص حتى لا يحصل ترحيل المعاني ومقتضياتها عبر المجالات والانساق المختلفة فيكون تزوير المقاصد الشرعية وتحريف معاني النصوص، ويطلق على ضم الدلالات في المجال المفاهيمي المخصوص في البحث الدلالي المعاصر لقب " المعنى العلاقي"¹ إذ أن العناصر الدلالية الجديدة ضمن السياق القرآني تؤثر للغاية في بنية المعنى الأصلي للكلمة من خلال ربطها بعلاقات متعددة بكل الكلمات ذات الصلة في ذلك النظام² ونظرا لخصوصية الاستعمال القرآني ومقاصده حيث المقصود العام من ذلك بسط قيومية الشارع وهيمنته على الفكر والفعل البشري، فإنَّ النصوص الشرعية تربط مفرداتها وعلاقاتها المتعددة ارتباطا وثيقا بالوحي ومرجعيته، ومن ثمَّ فإنَّ النص القرآني يقدم لمفردة الطاعة " نسقا قرآنيا جديدا ينبغي اكتشاف خصائصه من داخل النص نفسه وبنيته وتراكيبه، لا بالقطع مع اللغة التي انطلق منها، وإنما بفهم ما أضافه إليها وارتقى به من مفرداتها في سياقاتها القرآنية، التي لا يستقيم تفسيرها بالاختصار على الدلالة المعجمية"³.

أما السنة النبوية المطهَّرة فاستعملت الطاعة ضمن الأنساق القرآنية نفسها، فكان لبنية النص الشرعي من حيث صورته الكلية هيمنته في تحديد دلالة الاستعمال ومقاصده،

¹ - إيزوتسو توشيهيكو، الله والإنسان في القرآن، 43.

² - نفسه، 45.

³ - عبد الرحمن حللي، المفاهيم والمصطلحات القرآنية - مقارنة منهجية -، مجلة إسلامية المعرفة، السنة التاسعة، العدد

35، شتاء 1425هـ/2004م، 71.

يظهر هذا جليا في النصوص النبوية المؤكدة لاستحقاق رسول الله ﷺ الطاعة المطلقة باعتباره مبلغا عن الله تعالى أمينا معصوما في بلاغه، ومما جاء في هذا المعنى:

- عن جابر بن عبد الله، قال: (جاءت ملائكة إلى النبي ﷺ وهو نائم، فقال بعضهم: إنه نائم، وقال بعضهم إن العين نائمة والقلب يقظان، فقالوا: إن لصاحبكم هذا مثلا، فاضربوا له مثلا، فقال بعضهم: إنه نائم، وقال بعضهم: إن العين نائمة، والقلب يقظان، فقالوا: مثله كمثل رجل بنى دارا، وجعل فيها مآذبة وبعث داعيا، فمن أجاب الداعي دخل الدار وأكل من المآذبة، ومن لم يجب الداعي لم يدخل الدار ولم يأكل من المآذبة، فقالوا أولوها له يفقهها فقال بعضهم: إنه نائم، وقال بعضهم: إن العين نائمة، والقلب يقظان، فقالوا: فالدار الجنة، والداعي محمد صلى الله عليه وسلم، فمن أطاع محمدا ﷺ فقد أطاع الله، ومن عصى محمدا صلى الله عليه وسلم فقد عصى الله، ومحمد ﷺ فرق بين الناس) ¹.

فالحديث لشريف يقرن طاعة رسول الله ﷺ بطاعة الله تعالى ويجعلها منها، على وجه يجعل دلالة العبودية والتسليم مهيمنة على مجرد الانقياد الذي هو الدلالة المركزية للفظ الطاعة، فهذا الاقتران بين طاعة الله تعالى وطاعة رسوله ﷺ يضم هذه الأخيرة إلى مجال العبادة والنسق العام للتسليم المطلق، كما سيأتي توضيح ذلك في المطلب الآتي .

ومما جاء في السنة ينزل بمقتضى الطاعة عن منزلة العبادة لله تعالى، ماجاء على وجه الإرشاد غير اللازم، فرجحت فيه دلالة الموافقة دون دلالة الانقياد:

- عن أبي بكر بن أبي الجهم بن صخير العدوي قال: سمعت فاطمة بنت قيس تقول: إن زوجها طلقها ثلاثا. فلم يجعل لها رسول الله ﷺ سكنى ولا نفقة. قالت: قال

¹ - محمد بن إسماعيل البخاري، الصحيح، مع فتح الباري، دار الغد الجديد، ط1، 1433هـ/2012م، كتاب

الاعتصام بالكتاب والسنة، باب: الاقتداء بسنن رسول الله ﷺ، 7281، 363/13.

لي رسول الله ﷺ: (إذا حلت فأذيني) فأذنته فخطبها معاوية وأبو جهم وأسامة بن زيد. فقال رسول الله ﷺ: (أما معاوية فرجل ترب لا مال له. وأما أبو جهم فرجل ضراب للنساء، ولكن أسامة بن زيد) فقالت بيدها هكذا: أسامة! أسامة! فقال لها رسول الله ﷺ: (طاعة الله وطاعة رسوله خير لك) قالت: فتزوجته فاغتبطت¹.

يدرك الناظر في الحديث أن ما صدر عن النبي ﷺ لفاطمة لا يعدو أن يكون إشارة إرشادية غير ملزمة، يظهر تعليلها بما عرفه النبي ﷺ وصرح به من أحوال الخطاب، فأراد للسائلة أن تدفع عن نفسها سوء ما ذكر لها، وتستجلب الخير بموافقتها اختيار النبي ﷺ لما علمه من حسن دين أسامة ﷺ وجميل عشرته للنساء، قال النووي: " وأما إشارته ﷺ بنكاح أسامة فلما علمه من دينه وفضله وحسن طرائقه وكرم شمائله فنصحها بذلك فكرهته لكونه مولى ولكونه كان أسود جدا فكرر عليها النبي ﷺ الحث على زواجه لما علم من مصلحتها في ذلك وكان كذلك"².

ومما جاء في السنة النبوية من استعمال لفظة الطاعة من غير تضمين لمعاني زائدة عن دلالتها الأصلية:

- عن سعيد بن أبي بردة عن أبيه عن جدّه، أن النبي ﷺ بعث معاذًا وأبا موسى إلى اليمن، فقال: (يسِّروا ولا تُعسِّروا، وبشِّروا ولا تُنْفروا، تطاوَعوا ولا تختلفوا)³.

¹ - مسلم، الصحيح، كتاب الطلاق، باب: باب المطلقة ثلاثا لا نفقة لها، 47-1480، 689.

² - يحيى بن شرف النووي، شرح صحيح مسلم، تحقيق مازن السرساوي، دار المنهاج القومي، ط1، 1441هـ، 2020م، دمشق، 9/70.

³ - البخاري، الصحيح مع فتح الباري، كتاب الجهاد والسير، باب: ما يُكره من التنازع والاختلاف في الحرب وعقوبة من عصى إمامه، 3038، 237/6. مسلم، الصحيح، كتاب الجهاد والسير، باب: الأمر بالتيسير وترك التنفير، رقم:

يظهر أنّ دلالة الطاعة هنا لا تعدو مجرد الموافقة المنافية للشقاق والاختلاف والفرقة، كما يظهر أنّها معلّلة بمصلحة الاجتماع، قال ابن حجر: " أي توافقا في الحكم ولا تختلفا لأنّ ذلك يؤدي إلى اختلاف أتباعكما، فيفضي إلى العداوة ثم المحاربة، والمرجع في الاختلاف إلى ما جاء في الكتاب والسنة"¹.

وترجع الصيغ الشرعية لفعل الطاعة جميعها إلى دلالاتي الأمر والنهي، حيث يمكننا تقسيم الاستعمال القرآني إلى قسمين: طاعة مشروعة وطاعة غير مشروعة، أما الطاعة المشروعة فعلى سبيل الوجوب، لله العظيم ورسوله الكريم حقيقة وأصالة أو لمن يأمر بأمر الله من ذي أمر أو والد، وهذه يمكن تقسيمها إلى مطلقة ومقيّدة باعتبار أنه لا يطاع بإطلاق إلا الموصوف بالكمال المنزه عن النقص أو المعصوم المبلّغ عنه بأمانة تامة لا تحمل نقيضها، أما غير المشروعة فعلى سبيل التحريم كطاعة الشيطان والكفار وأوليائهما، وهذا ما سيأتي تفصيله في المطلب الثاني .

المطلب الثاني: أقسام الطاعة المشروعة

الفرع الأول: الطاعة المطلقة:

وهي الطاعة الواجبة لله العظيم أو رسوله الكريم المعصوم في أمانة التبليغ، ولأجل اختلاف الأسباب الموضوعية الباعثة للعباد على وجوب هذه الطاعة بين ما يستحقه الله العظيم لكمال ذاته وما يستحقه النبي ﷺ لعصمته في التبليغ، فإنه يحسن بنا أن نبيّن كلاً على انفراد:

¹ - ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، 240/13.

1- طاعة الله عزّ وجل:

ووجه الإطلاق فيها متعلّق بكمال المطاع الذي هو الله العظيم جلّ جلاله وتقدّست أسماؤه، فالله عزّ وجلّ موصوف ب " الكمال المطلق التام من كلّ وجه، الذي لا يعترّيه توهم نقص أصلا، ومن هذا شأنه فإن القلوب لا يكون شيء أحب إليها منه، ما دامت فطرها وعقولها سليمة، وإن كان أحبّ الأشياء إليها فلا محالة أن محبّته توجب عبوديته وطاعته، وتتبع مرضاته واستفراغ الوسع في التعبّد له والإنابة إليه، وهذا الباعث أكمل بواعث العبودية وأقواها"¹ فلو تقيّدت طاعته بشيء سوى مجرد أمره لناقض هذا ما وجب له ابتداء من الكمال، ولا يصح هنا الاستدراك بما تتعلق به الطاعة من ((الأحكام الوضعية)) كالأسباب والشروط، أو ما توصف به من كونها عزيمة أو رخصة، فجميع هذا داخل تحت أمر الله تعالى وخطابه والتشريعي .

كما أن الطاعة باعتبارها امثالاً لأمر الله تعالى وارتساماً فيما رسم، مع كمال الخضوع ونهاية الذلّ والتسليم، هي مقتضى العبودية له سبحانه، فيما أن العبودية لله تعالى هي لازم الثنائية الوجودية: خالق ومخلوق، ومنعم ومتنعم، فإن الطاعة هي أول آثارها الوجودية بعد ما يجب لله العظيم من المحبّة كما سبق بيانه .

وهذا معنى كون الطاعة مقتضى الميثاق الذي أخذه الله عزّ وجلّ على عباده أن يسمعوا له ويطيعوا، شكراً وعموم نعمه، فإن من شهد بشهادة الإسلام لزمه ما تقتضيه من آثار، فإن شطرها الأول ((لا إله إلا الله)) يعني لغة أن الناطق به المعتقد لمعناه، قد رضي الله عز وجل له إله حقاً يخلص له العبودية وحده دون سواه، ومن العبودية له طاعته في أمره ونهيّه حبّاً وتعظيماً، فإن الإله " هو الذي يألهه القلب بكمال الحب والتعظيم، والإجلال

¹-ابن القيم، مفتاح دار السعادة، دار الحديث، القاهرة، 1425هـ/2004م، 442.

والإكرام، والخوف والرجاء، ونحو ذلك¹، أما العبد فإنه يكون في هذا المقام بمعنى "المعبد" الخاضع المذل الذي ليس له مع أمره نظر، فالإسلام يقوم على هذه الثنائية: الله / العبد، خبراً وأمرًا، بعد أن قامت حقيقة الوجود على ثنائية خالق / مخلوق، منعم / متنعم، فدين الله تعالى: "عبادته وطاعته والخضوع له"².

ثم إن من أخص النعم التي أنعم الله تعالى بها على المسلمين: أن هداهم إلى الدين العظيم وأرسل فيهم نبيه الكريم يخرجهم من الظلمات إلى النور بإذنه، وأن أوقفهم موقف المبايع لله المسلم له قياده أن رضيه ربًا:

قال الله تعالى: ﴿وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمِثْلَ الْذِي أَتَيْتُمْ بِهَا وَإِنْ كُنْتُمْ مِنْهُمْ سَائِمِينَ﴾³
 ﴿إِذْ قُلْتُمْ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَأَتَّفَقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾⁴ -
 المائدة 7-

وفي بيان الأثر النفسي لهذه البيعة الذي يجعل طاعة الله عز وجل ضرورة قاهرة عند من آمن به، يقول سيد قطب: "كان المخاطبون بهذا القرآن أول مرة يعرفون قيمة نعمة الله عليهم بهذا الدين، إذ كانوا يجدون حقيقتها في كيانهم وفي حياتهم وفي مجتمعهم، وفي مكانهم، في البشرية كلها من حولهم، ومن ثم كانت الإشارة - مجردة الإشارة - إلى هذه النعمة تكفي، إذ كانت توجه النظر والقلب إلى حقيقة ضخمة قائمة في حياتهم الملموسة.

كذلك كانت الإشارة إلى ميثاق الله الذي واثقهم به على السمع والطاعة، تستحضر لتوها حقيقة مباشرة يعرفونها، كما كانت تثير في مشاعرهم الاعتزاز حيث تفهم

¹ - ابن تيمية، العبودية، 30.

² - المصدر نفسه، 24.

من الله ذي الجلال موقف الطرف الآخر في تعاقد مع الله، وهو أمر هائل جليل في حسن المؤمن حين يدرك حقيقته هذه ويتملاها "1 .

ومن الآيات التي جاءت لتأسيس هذا المعنى في العقل المسلم، قول الله تعالى: ﴿ إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَنْ يَفُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَأُوذِيَكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴾ النور - 49 -

فهذه الآية الكريم إحدى موجبات تصرف المسلم، تجاة أمر الله عز وجل أو أمر رسوله ﷺ، فليس لمن أعطى الميثاق لله تعالى بشهادة الإسلام إلا الطاعة المطلقة لأمره والإذعان التام لشرعه .

لأجل هذا لا يصح تلقي الأوامر القرآنية بطاعة الله عز وجل إلا في السياق المفاهيمي القرآني الحامل للرؤية الإسلامية للوجود ومركز الإنسان فيه، وافتقاره التام لربه العظيم وخضوعه اضطرارا لأمره التكويني القدرى ولزوم خضوعه لأمره التشريعي، فطاعة الله تعالى تأتي ضمن الحقل الدلالي المشكل للبنية المفهومية للرؤية القرآنية للوجود مصدرا وغاية، لهذا نجد أن الطاعة بهذا المعنى تأتي في القرآن الكريم مرادفة للدين، قال الله تعالى: ﴿ قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ وَأَقِيمُوا وُجُوهَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ ﴾ الأعراف - 28 -

قال ابن جرير: " فإنه يقول: واعملوا لربكم مخلصين له الدين والطاعة، لا تخلطوا ذلك بشرك، ولا تجعلوا في شيء مما تعملون له شريكا "1 .

1- سيد قطب، في ظلال القرآن، دار الشروق، ط32، 1423هـ/2003م، 851/2 .

وعن قول الله تعالى: ﴿ إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ بِأَعْيُنِنَا فَاغْبُغْ بِاللَّهِ مَخْلِصًا لَهُ الدِّينَ ﴾ - الزمر 2 -، قال: " يقول تعالى ذكره فاشع الله يا محمد بالطاعة، وأخلص له الألوهة، وأفرده بالعبادة، ولا تجعل له في عبادتك إياه شريكا "2.

ثم قال الله تعالى بعد ذلك: ﴿ أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَىٰ إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ فِي مَا هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ ﴾ - الزمر 3 - قال ابن جرير: " وقوله (ألا لله الدين الخالص) يقول تعالى ذكره: ألا لله العباداة الطاعة وحده لا شريك له، لا شرك لأحد معه فيها، فلا ينبغي ذلك لأحد، فإن كل ما دونه ملكه، وعلى المملوك طاعه مالكة، لا من لا يملك منه شيئا "3.

وجاء مثل ذلك في قول الله تعالى: ﴿ فُلِ إِنِّي أَمَرْتُ أَنْ أَعْبُدَ اللَّهَ مُخْلِصًا لَهُ الدِّينَ وَأَمَرْتُ لِأَنْ أَكُونَ أَوَّلَ الْمُسْلِمِينَ ﴾ ﴿١١﴾ فُلِ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ ﴿١٢﴾ فُلِ اللَّهِ أَعْبُدُ مُخْلِصًا لَهُ دِينِي فَاغْبُغُوا مَا شِئْتُمْ مِنْ دُونِهِ فُلِ إِنَّ الْخَاسِرِينَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ وَأَهْلِيهِمْ يَوْمَ الْفِيلَةِ ﴿١٣﴾ أَلَا ذَٰلِكَ هُوَ الْخُسْرَانُ الْمُبِينُ ﴾ - الزمر -12،13،14-، قال ابن جرير: " يقول

1- محمد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: عبد الله التركي، دار هجر، القاهرة، ط1،

1422هـ/2001م، 141/10.

2- الطبري، جامع البيان، 155/20.

3- نفسه، 156/20.

تعالى ذكره لنبية محمد ﷺ: قال يا محمد لمشركي قومك: إِنَّ اللَّهَ أَمَرَنِي أَنْ أَعْبُدَهُ مَفْرَدًا لَهُ الطاعة دون كلِّ ما تدعون من دونه من الآلهة و الأنداد "1 .

وعن أمر الله تعالى عبياده بإخلاص الدين له في قوله سبحانه: ﴿ قَادِعُوا اللَّهَ

مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ ﴾ غافر -14- قال ابن جرير: " يقول الله تعالى: فاعبدوا الله أيها المؤمنون له، مخلصين له الطاعة غير مشركين به شيئاً مما دونه "2 .

ففي جميع ذلك وأمثله في القرآن الكريم تأتي الطاعة رديفة للعبادة معطوفة في كلام أهل التفسير عليها على سبيل البيان، ومما يجلي هذا المعنى أكثر بيانه بالنهي عن ضده، وهذا ما اصطلاح عليه في الدراسات الدلالية الحديثة بالكلمات المفتاحية السلبية³ ، فعن قول الله تبارك وتعالى: ﴿ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾ البقرة -22- ، قال ابن جرير: " فنهاهم الله تعالى أن يشركوا به شيئاً، وأن يعبدوا غيره، أو يتخذوا له ندا وعدلا في الطاعة، فقال: كما لا شريك لي في خلقكم وفي رزقكم الذي أرزقك، وملكي إياكم ونعمتي التي أنعمتها عليكم، فكذلك فأفردوا لي الطاعة، وأخلصوا لي العبادة، ولا تجعلوا لي شريكا وندا من خلقي، فإنكم تعلمون أن كل نعمة عليكم فمني "4 .

ويظهر من عبارات ابن جرير أن الأنداد المنهي عن طاعتها كطاعة الله تعالى ليست هي مجرد الأصنام الحجرية التي كان يعبدها المشركون من قریش وغيرهم، بل إنها تشمل كل مطاع في معصية الله تعالى، فإنه أثناء ذكره اختلاف أهل التفسير في " الأنداد " عند قول الله تعالى: ﴿ وَمِنَ النَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ اللَّهِ أَنْدَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ

1- نفسه، 180/20.

2- المصدر نفسه، 294/20.

3- إيزوتسو توشيهيكو، الله والإنسان في القرآن، 60.

4- الطبري، جامع البيان، 392/1.

وَالَّذِينَ ءَامَنُوا أَشَدَّ حُبًّا لِلَّهِ ﴿ البقرة -165-، قال: " وقال آخرون: بل الأنداد في هذا الموضع إنما هم سادتهم الذين كانوا يطيعونهم في معصية الله تعالى ذكره "1 وأسند عن السدي قال: " الأنداد من الرجال يطيعونهم كما يطيعون الله، إذا أمرهم أطاعوهم وعصوا الله "2 .

وفي المعنى نفسه لكن مع استعمال كلمة مفتاحية إيجابية جديدة تخدم دلالة الطاعة في السياق القرآني بمزيد بيان وربط معاني العبودية، هي كلمة " الرب " جاء قول الله تعالى: ﴿ فُلْ يَأْهَلْ أَلْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّنْ دُونِ اللَّهِ فَإِن تَوَلَّوْا بَقُولُوا بِإِشْهَادِ بِنَانَا مُسْلِمُونَ ﴿ آل عمران -64- قال ابن جرير: " وقوله: (ولا يتخذ بعضنا بعضا أربابا "، يقول: ولا يدين بعضنا لبعض بالطاعة فيما أمر به من معاصي الله "3 .

والخلاصة أنّ طاعة الله تعالى لا تأتي إلا ضمن نسق العبودية له سبحانه بجميع ما تستلزمه من معاني الخضوع والتسليم، وهذا قائم على الباعث على وجوب هذا الطاعة كما سبق، فوجوب طاعة الله تعالى " إنما كان لكوننا عبيدا له ولكونه إلها، فثبت من هذا الوجه أن المنشأ لوجوب الطاعة هو العبودية والربوبية، وذلك يقتضي دوام وجوب الطاعة على جميع المكلفين إلى قيام القيامة "4، وهذا ما نقصده بالإطلاق والذاتية في طاعة الله تعالى، فهي طاعة مطلقة وذاتية باعتبار المنشأ لها والباعث لوجوبها على العباد .

1- نفسه، 17/3.

2- المصدر نفسه، 18/3.

3- نفسه، 474/5.

4- الرازي، مفاتيح الغيب، 154/10.

2- طاعة رسول الله ﷺ :

أما النبي الكريم ﷺ فطاعته " مساوية لطاعة الله لأنّ الرسول هو المبلّغ عن الله فلا يتلقّى أمر الله إلّا منه، وهو منفذ أمر الله بنفسه، فطاعته طاعة تلقّى وطاعة امتثال، لأنّه مبلّغ ومنقذ"¹، فالباعث الرئيس على طاعته أنّه ﷺ المبلّغ الأمين للوحي عن الله العظيم، المحفوظ بعصمة الله تعالى له في شأن البلاغ، ليس له في أمر التشريع سوى ذلك حتى على رأي من قال باجتهاده ابتداء فإن ذلك لا يكون إلا تحت هداية الوحي وتصويبه، وقد دلّت على هذا الأمر آية قرآنية كريمة، تعد إحدى القواعد التأسيسية للبناء المعرفي في الإسلام، هي قول الله تعالى، في وصف منق نبيّه ﷺ : ﴿ وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۗ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ﴾ النجم - 3، 4 -، فعلى هذا تكون سنة النبي ﷺ وحيا من الله تعالى، لازم الطاعة كالقرآن الكريم من غير فرق - من هذه الجهة -، ولأجل هذا أخبر الله عز وجل أن من أطاع رسوله ﷺ فهو في الواقع مطيع لله سبحانه، قال تعالى: ﴿ مَنِ اطَّاعَ الرَّسُولَ فَقَدْ اطَّاعَ اللَّهَ وَمَنِ تَوَلَّىٰ فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا ﴾ النساء - 80 - .

ف- " إن وظيفة الرسول هي أداء الرسالة ... وأمر الناس مع الرسول ﷺ أنّ من أطاعه فقد أطاع الله، فلا تفرقة بين الله ورسوله، ولا بين قول الله وقول رسوله ... والرسول وظيفته الأولى والأخيرة أنه رسول، لا ينشئ ولا يحدث ولا يخلق، ولا يشارك الله تعالى في خاصية الألوهية هذه، وهي الخلق والإنشاء والإحداث، وهو يبلغ ما جاء به من عند الله، فطاعته فيما يأمر به إذن هي طاعة لله"² .

ثم إن هذه الطاعة الواجبة لرسول الله ﷺ هي أول مقتضيات بعثته إلى الخلق مبشّرا ونذيرا، وليس ذا خاصا بنبيّ المسلمين بل هو حقّ جميع الرسل الذين بعثهم الله تعالى

¹ - محمد الطاهر ابن عاشور، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984م، 97/5.

² - سيد قطب، في ظلال القرآن، 719/2.

للعالمين، قال الله سبحانه: ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ ﴾ - النساء
 64- فإن الآية تقرر أنّ المقصد الأول من بعث كلِّ رسول أن يستجاب له فيطاع في أمر الله
 الذي أرسل به، وعلى هذا تكون طاعته فرضاً على من أرسل إليهم، ورسول الله محمد ﷺ
 أحد هؤلاء الرسل، وهو يمتاز عليهم بأنه مبعوث إلى العالمين، فكانت طاعته من الناس كافة
 فرض الله تعالى على بين آدم، ومن سياق الآية الآتي في فضح كذب المنافقين والأمر
 بالإعراض عنهم، يفهم أنّ الطاعة المطلقة لرسول الله ﷺ إنما هي فعل من التزم ميثاق الإسلام
 واستقام على حقِّ شهادته، قال ابن جرير في تفسير الآية: " إنما هذا من الله توبيخ
 للمحتكمين من المنافقين الذين يزعمون أنهم يؤمنون بما أنزل إلى النبي ﷺ فيما اختصموا فيه
 إلى الطاغوت، صدوداً عن رسول الله ﷺ، يقول هلم تعالى ذكره: ما أرسلت رسولا إلا فرضت
 طاعته على من أرسلته إليه، فمحمد ﷺ من أولئك الرسل، فمن ترك طاعته والرضى بحكمه
 واحتكم إلى الطاغوت، فقد خالف أمري وضيع فرضي " ¹.

ولأجل هذا جاءت عديد الآيات تجمع طاعة رسول الله ﷺ إلى طاعة الله تعالى،
 وتقرنها بها، وكان ذلك في اثنتين وعشرين آية، ليس في واحدة منها الأمر بطاعة الله تعالى
 مفرداً دون أن يقترن به الأمر بطاعة النبي ﷺ، وفي هذا دليل على أنّ طاعة الله تعالى لا تكون
 إلا بالاستجابة لأمر رسوله المبلّغ عنه، بل هي لا تتصوّر إلا من خلال ذلك.

وقد جاء ذلك في آيات كثيرة بفعل أمر واحد مع الاكتفاء بحرف العطف، لنفي
 الفارق بين الطاعتين، منها:

- قال الله تعالى: ﴿ فَلِأَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ

لَا يُحِبُّ الْكٰفِرِينَ ﴾ - آل عمران 32 -

¹ - الطبري، جامع البيان، 198/7.

- قال الله تعالى: ﴿ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ ﴾ - آل عمران

-132

- قال الله تعالى: ﴿ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ﴾

- الأنفال 1 -

- قال الله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ،

وَلَا تَوَلَّوْا عَنْهُ وَأَنْتُمْ تَسْمَعُونَ ﴾ - الأنفال 20-

- قال الله تعالى: ﴿ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ، وَاللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا

تَعْمَلُونَ ﴾ - المجادلة 13-

إلا أننا نجد آيات أخرى، تقرن بين طاعة الله العظيم جل جلاله وطاعة رسول الله

ﷺ، مع تكرار فعل الأمر بالطاعة، وهذه نصوص تلکم الآيات:

- قال الله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا

الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ ﴾ النساء 59-

- قال الله تعالى: ﴿ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَاحْذَرُوا فَإِن

تَوَلَّيْتُمْ فَأَعْلَمُوا أَنَّما عَلَي رَسُولِنَا الْبَلْغُ الْمُبِينُ ﴾ المائدة 94-

- قال الله تعالى: ﴿ فَلْأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ فَإِن تَوَلَّوْا

فَإِنَّمَا عَلَيْهِ مَا حُمِّلَ وَعَلَيْكُمْ مَا حُمِّلْتُمْ ﴾ النور 52 -

- قال الله تعالى: ﴿يَوْمَ تَقَلَّبَ وُجُوهُهُمْ فِي النَّارِ يَقُولُونَ يَا لَيْتَنَا

أَطَعْنَا اللَّهَ وَأَطَعْنَا الرَّسُولَ﴾ الأحزاب 66-

- قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا

الرَّسُولَ وَلَا تَبْطُلُوا أَعْمَالَكُمْ﴾ - محمد 33-

- قال الله تعالى: ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ فَإِن تَوَلَّيْتُمْ

فإِنَّمَا عَلَى رُسُولِنَا الْبَلَّغُ الْمُبِينُ﴾ - التغابن 13-

فالملاحظ تكرار فعل الأمر، للأمر بطاعة رسول الله ﷺ، وما ذلك إلا لأن القرآن الكريم يؤسس لسنة النبي ﷺ مصدرا تشريعيًا مستقلا لا حق للمسلم تجاهه سوى مثل الذي عليه تجاه الأمر القرآني: ﴿مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾ - النساء 80-، فلا حق لأحد بعد هذا أن يفرق بين أمر الله تعالى وأمر رسوله، فلو أن مسلما سمع من النبي ﷺ أمرا أو نهيا، ثم لم يطعه بحجة أن قوله ليس قرآنا، لكان بامتناعه - عند كل المسلمين - عاصيا لله تعالى مخالفا لأمر القرآن الكريم: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ تَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُّبِينًا﴾ - الأحزاب 36-

ومما تنبغي الإشارة إليه في هذا المقام أنه لا وجه للتفريق بين السماع المباشر من النبي ﷺ وتلقي الخطاب عنه بخبر، إلا من حيث قوة العلم بالخطاب، فإن كان الخبر ثابتا بطريق تحصل به نسبة الخطاب إلى المعصوم ﷺ لم يبق فرق، فإذا ثبت الخبر لم يبق للمسلم سوى أن يطيع الرسول ﷺ فيه، كأنما سمعه من فمه الشريف صلوات الله عليه، وهذا محل اتفاق بين العلماء لا يختلف فيه اثنان، وقد ثبت عن سلف الأمة أنه لم يكن يفرق لديهم

بين التلقي المباشر من النبي ﷺ والتلقي عنه بواسطة سوى المشاققون لسنّته الراغبون عن هديه، قال عبد العزيز الكناي: " هذا ما لا خلاف فيه بين المؤمنين وأهل العلم، إن رددناه إلى الله فهو إلى كتابه، وإن رددناه إلى رسوله بعد وفاته فهو إلى سنته، وإنما يشك في هذا الملحدون¹، وفي نقل الإجماع كذلك قال ابن حزم: " جاء النصّ ثم لم يختلف فيه مسلمان في أنّ ما صحّ عن رسول الله ﷺ ففرض اتباعه، وأنه تفسير لمراد الله تعالى في القرآن وبيان لمجمله² .

ونصّ ابن القيم كذلك على إجماع المسلمين على أن أمر رسول الله ﷺ بعد وفاته إنما هو ما ثبت عنه في سنّته: " الناس أجمعوا أن الرد إلى الله سبحانه هو الرد إلى كتابه، والرد إلى الرسول ﷺ هو الردّ إليه في حياته وإلى سنّته بعد وفاته³ .

ثم إنّ الواقع - باعتبار أننا لم نشاهد النبي ﷺ - يفرض علينا حتمية أننا لا نقدر على امتثال أمر الله تعالى بطاعة رسوله ﷺ إلا بطاعة ما نجده عندنا من الأخبار الثابتة عنه ﷺ، وقد انتبه لهذه الحتمية الشافعي، فقال: " فهل تجد السبيل إلى تأدية فرض الله عز وجل في اتباع أوامر رسوله ﷺ - أو أحد قبلك أو أحد بعدك ممن لم يشاهد الرسول ﷺ - إلا بالخبر عن رسول الله ﷺ؟⁴ جماع العلم.

وقد احتج به ابن حزم على عدم الفرق بين من السماع المباشر من النبي ﷺ والتلقي عنه بخبر، في لزوم طاعته، الإجماع على لك في تفسير قول الله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ

ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأَطِيعُوا الَّذِينَ

¹ - عبد العزيز بن يحيى الكناي، الحيدة والاعتذار في الرد على من قال بخلق القرآن، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط2، 1423هـ/2002م، 44.

² - ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، 104/1.

³ - ابن القيم، إعلام الموقعين، 39/1.

⁴ - محمد بن إدريس الشافعي، الأم، تحقيق: رفعت فوزي عبد المطلب، دار الوفاء، ط1، 1422هـ/2001م،

شَعْنٍ بَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ

خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴿ النساء 59-، قال: " والبرهان على أن المراد بهذا الرد إنما هو إلى القرآن والخبر عن رسول الله ﷺ، لأن الأمة مجمعة على أن هذا الخطاب متوجه إلينا وإلى كل من بخلق ويركب روحه في جسده إلى يوم القيامة من الجنّة والناس كتوجهه إلى من كان عهد رسول الله ﷺ وكل من أتى بعده ﷺ وقبلنا ولا فرق " ¹.

فلما كان تلقي الأمر الصادر عن رسول الله ﷺ لا يخرج عن حالين: السماع المباشر منه ﷺ، أو التلقي عنه بخبر، لم يصح تخصيص لزوم الطاعة بالأول، فلا خلاف بين المسلمين في لزوم طاعة رسل رسول الله ﷺ، وقد ألزم ابن حزم المفرّق برّد أمر الله تعالى إذ لسنا ندرکه إلا عبر الوساطة، قال: " وحتى لو شغّب مشغّب بأن هذا الخطاب إنما هو متوجه إلى من يمكنه لقاء رسول الله ﷺ لما أمكنه هذا الشغّب في الله عز وجل إذ لا سبيل لأحد إلى مكالمته تعالى، فبطل هذا الظنّ وصحّ أن المراد بالردّ المذكور في الآية - التي نصصنا - إنما هو إلى كلام الله تعالى - وهو القرآن - وإلى كلام نبيّه ﷺ المنقول على مرور الدهر إلينا جيلا بعد جيل.

وأیضا فليس في الآية المذكورة ذكر للقاء ولا مشافهة أصلا، ولا دليل عليه، وإنما فيه الأمر بالرد فقط، ومعلوم بالضرورة أن هذا الردّ إنما هو تحكيم أوامر الله تعالى. وأوامر رسوله موجودة عندنا، منقول كل ذلك إلينا فهي التي جاء نصّ الآية بالردّ إليها دون تكلف تأويل ولا مخالفة ظاهر .

¹ - ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، 97/1.

والقرآن والخبر الصحيح بعضهما مضاف إلى بعض. وهما شيء واحد في أحدهما من عند الله تعالى، وحكمهما حكم واحد في باب وجوب الطاعة لهما¹.

كما تفيد إعادة فعل (وأطيعوا) استقلال طاعة رسول الله ﷺ باللزوم، وإن لم يأت لأمره في القرآن الكريم نظير، فهو ﷺ مستحق الطاعة بمجرد أمر الله تعالى بذلك، لا بشرط وجود نظير أمره في القرآن الكريم، فطاعة النبي ﷺ مطلقة غير مشروطة بما يزيد عن صدور الأمر منه ﷺ.

يشهد لهذا، أن الأمر بها جاء منفردا في قول الله تعالى: ﴿ وَأَفِيمُوا الصَّلَاةَ

وَأَتُوا الزَّكَاةَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴾ - النور 56 - ، فإعادة الفعل في الآيات السابقة وإفراد النبي ﷺ بالأمر بطاعته في هذه الآية يعطي معنى زائدا لأمر رسول الله ﷺ واهتماما خاصا به وحقا متعلقا بمجرد أمره وإن لم يأت القرآن الكريم به، " لينبه على وجوب طاعته فيما يأمر به، ولو كان أمره غير مقترن بقرائن تبليغ الوحي، لئلا يتوهم السامع أن طاعة الرسول المأمور بها ترجع إلى طاعة الله فيما يبلغه عن الله دون ما يأمر به في غير التشريع، فإن امتثال أمره كله خير"².

قال ابن القيم: " قال: ﴿ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ ﴾ ففرق بين طاعته

وطاعة رسوله في الفعل، ولم يسلط الفعل الأول عليها، وقال: ﴿ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ ﴾ ففرق بين طاعة الرسول وطاعة أولي الأمر، وسلط عليهما عاملا واحدا، وقد كان ربما يسبق إلى الوهم أن الأمر يقتضي عكس هذا فإنه من يطع الرسول فقد أطاع الله، ولكن الواقع في الآية هو المناسب، وتحت سر لطيف، وهو دلالة على أن ما يأمر

¹ - نفسه، 97/1.

² - ابن عاشور، التحرير والتنوير، 97/5.

به رسوله تجب طاعته فيه، وإن لم يكن مأمورا به بعينه في القرآن، فتجب طاعة الرسول مفردة ومقرونة، فلا يتوهم متوهم أن ما يأمر به الرسول إن لم يكن في القرآن، وإلا فلا تجب طاعته فيه، كما قال النبي ﷺ: (يوشك رجل شبعان متكئ على أريكته يأتيه الأمر من أمري، فيقول: بيننا وبينكم كتاب الله، ما وجدنا فيه من شيء اتبعناه، ألا وإني أوتيت الكتاب ومثله معه¹) " 2 .

وبهذا ندرك أنّ جمع طاعة رسول الله ﷺ إلى طاعة الله تعالى اكتفاءً بحرف العطف جاء لبيان لزوم طاعة النبي ﷺ باعتباره مبلغاً أميناً عن ربه العظيم، ثم جاء تخصيص طاعة النبي ﷺ بفعل الأمر، دفعاً لشبهة تعلق الطاعة بإخبار النبي بالقرآن الكريم دون ما يصدر عنه من قول أو فعل مما ليس في القرآن الكريم، فهذا الشرط باطل بدلالة استقلال فعل الأمر بالطاعة كما في الآيات الست المذكورة آنفاً أو المفرد كما في سورة النور، فجميع ذلك جاء معلماً للمؤمنين بما حوّل الله تعالى لرسوله ﷺ من حق التشريع الذي على المؤمنين طاعته فيه مثلما يطيعونه في أمر القرآن ونهيه .

الفرع الثاني: الطاعة المقيدة:

ظهر مما سبق أنّ منشأ وجوب طاعة الله عزّ وجلّ والباعث لها هو ثنائية العبودية والربوبية، ومنشأ وجوب طاعة النبي ﷺ هو أمر الله تبارك وتعالى بذلك على سبيل الإطلاق من غير قيد أو شرط، فصح القول أن الطاعة في هذا المستوى موصوفة بالذاتية والإطلاق.

¹ - سليمان بن الأشعث السجستاني أبو داود، سنن أبي داود، دار الرسالة العالمية، ط1، 1430هـ/2009م، كتاب السنة، باب في لزوم السنة، 13/7، 4604.

سكت عنه أبو داود، وقد قال في رسالته إلى أهل مكة: " ما لم أذكر فيه شيئاً فهو صالح " . رسالة أبي داود إلى أهل مكة في وصف سننه، تحقيق: محمد لطفي الصباغ، المكتب الإسلامي ببيروت، ط3، 1405هـ، 28 .

² - ابن القيم، الرسالة التبوكية من مجموع الرسائل، دار عالم الفوائد، 43.

وبالنظر إلى الخطاب الشرعي المقتضي التكليف بأنواع أخرى من الطاعة كطاعة الزوجة لزوجها والولد لوالديه والرعية لولاة أمورهم سنجد أن هذه الأنواع وإن كانت مشروعة بالنص القرآني أو النبوي إلا أنها جاءت مقيّدة بضوابط شرعية مخصوصة مناسبة لأحوال المكلفين، وهذا ما يستقيم مع أصل عدم العصمة لأحد بعد الأنبياء ﷺ، كما أنه المناسب لاختلاف بواعث هذه الطاعات إذ ليس منها شيء يرجع إلى ذات المطاع، وإنما الأصل في جميعها التعليل بالمصالح التنظيمية للاجتماع البشري أو مناسبتها لسابق الإنعام كطاعة الوالدين، وإذا سلبت الذاتية عن كل الطاعات بعد طاعة الله تعالى ورسوله ﷺ، كان مدار هذه الطاعات جميعها على المصالح الشرعية الراجحة ومركزها طاعة الله تبارك وتعالى، فهي النازمة لها والمهيمنة عليها بإطلاق، والمنشئة لها على وجه يجعلها لا تصح معايرتها حال التنازع إلا إليها، قال الباقلاني: " وكذلك يجب أن لا يكون الخبر عن الأمر والإيجاب والندب مفيدا لحصول الإيجاب والندب، إلا أن يصدر عن من له الإيجاب والندب ويستحق أن يعبد بالطاعة، وهو الله تعالى دون كل أحد من الخلق. وكل من يقول إنه واجب الطاعة منهم، فإنما يعني به وجوب الطاعة لله عز وجل. وطاعة النبي ﷺ، والإمام، والسيد، والوالد، إنما هي طاعة لله تعالى. ولولا أمره لنا بالتزام ذلك من أمثالنا، لم يجب علينا طاعة أحد من جهة العقل. وكذلك سبيل أمره للملائكة بالسجود لآدم ﷺ" ¹.

فلا بدّ من اقتران جميع الطاعات بطاعة الله تعالى ووقوفها عند حدودها، وصدورها على وفق عيارها، وإلا صارت معاصي يَأْتُم أصحابها.

ومن الدلالات الشاهدة لهذا المعنى، قلة عدد النصوص القرآنية المشرّعة لطاعة العباد للعباد، في مقابل كثرة الآيات الآمرة بالطاعة المطلقة لله العظيم أو نبيه الكريم ﷺ.

¹ - أبو بكر الباقلاني، الترتيب والإرشاد، 55/2.

1- طاعة الوالدين:

جاء الأمر الشرعي في القرآن الكريم بطاعة الوالدين في عدة مواضع، حيث نثى الله العظيم به بعد الأمر بطاعته سبحانه وعبادته، وعدم الإشراك به، قال الله تعالى: ﴿ وَفَضِّلْ رَّبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبُلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا ۗ ﴿٢٣﴾ وَخَفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذَّلِيلِ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيْتَنِي صَغِيرًا ۗ ﴾ الإسراء -23-

ولا يخفى أنّ منشأ هذا الأمر هو ما للوالدين من فضل ونعمة على الإنسان، إذ هما السبب المادي الظاهر لوجوده، مع ما لهما من مزية عليه في رعايته وتربيته والنفقة عليه حيث كان في غاية الضعف ونهاية العجز، وقد بيّن الرازي المناسبة في عطف الأمر بطاعة الوالدين على الأمر بإفراد الله تعالى بالعبادة من وجوه: أولها: " أنّ السبب الحقيقي لوجود الإنسان هو تخليق الله تعالى وإيجاده، والسبب الظاهري هو الأبوان، فأمر بتعظيم السبب الحقيقي ثم أتبعه بتعظيم السبب الظاهري "1 ثم ذكر وجوهاً أخرى ترجع في عمومها إلى حقّ المنعم في الشكر، فلما كان أعظم منعم على الخلق جميعهم هو الله العظيم " بدأ الله تعالى بشكر نعمة الخالق... ثم أردفه بشكر نعمة الوالد، و السبب فيما بيّناه أن أعظم النعم بعد إنعام الإله الخالق نعمة الوالدين "2 .

وليس القصد استقصاء النصوص الشرعية الآمرة بهذه الطاعة، بل ما يهمنا هو الكشف عن الحقل الدلالي الذي تنتمي إليه، إذ أننا من خلال التتبع نجد أن الإحسان هو

1- الرازي، مفاتيح الغيب، 186/20.

2- نفسه، 18/20.

العنوان الناظم للأوامر الشرعية بها، فهو من هذه الجهة يشكل الدلالة المركزية للفظ الطاعة متى أضيفت إلى الوالدين، تشهد لهذا ظواهر النصوص الدائرة جميعها على الإحسان، كما يشهد له التصوير القرآني لأكثر حال يكون فيها الوالدان أحوج إلى البر بهما والإحسان إليهما وهي حال العجز والكبر، في قوله تعالى: ﴿ إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا ﴾ فهذا يقتضي أن تشتد حاجتهما إلى الإحسان وقد بلغا حالة من الضعف والعجز حتى صارا عند الولد آخر العمر كما كان عندهما في أول عمره .

كما يشهد لهذا تخصيص الوالدين بالإحسان عطفًا على الأمر بعبادة الله تعالى، فلزم من هذا أن تختلف طاعة الوالدين عن طاعة الله تعالى اختلافًا كليًا لانتماء كلٍّ منهما إلى مجال مفهومي يختلف مطلقًا عن مجال الأخرى، فإنما كانت طاعة الله تعالى من جنس عبادته " لأنّ الله تعالى هو الخالق فاستحق العبادّة لأنه أوجد الناس، ولما جعل الأبوين مظهر إيجاد الناس أمر بالإحسان إليهما، فالخالق مستحق للعبادة لغناه عن الإحسان، ولأنها أعظم الشكر على أعظم منّة، وسبب الوجود دون ذلك فهو يستحق الإحسان دون العبادة، ولأنه ليس بموجد حقيقي، ولأنّ الله جبل الوالدين على الشفقة على ولدهما، فأمر الولد بمجازاة ذلك بالإحسان إلى أبويه " ¹ .

ولا يشوّش على هذا أمره تعالى بالتدليل لهما، إذ يظهر من سياق الآية أنّه ذلّ ناشيء عن الرحمة بهما والشفقة عليهما، " لا عن الخوف أو عن المداهنة " ² ، أما الصورة البيانية في قول الله تعالى: ﴿ وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ ﴾ راجع إلى وجهين:

¹ - ابن عاشور، التحرير والتنوير، 68/15.

² - نفسه، 71/15.

الأول: هو التواضع البالغ مبلغ الذل توطينا للنفس على الرحمة بهما حتى
تصير للولد سجيّة في التعامل معهما.

الثاني: حسن كفالتهمما وضمّهما إلى النفس والولد تعطفًا وشفة¹.

فظهر من هذا أنّ طاعة الوالدين خارجة تماما عن المعنى الذي يطاع به الله العظيم
أو رسوله الكريم ﷺ، وهذا ما يستقيم معه أن تقيّد طاعتهمما بحدود طاعة العبادة الخالصة لله
تعالى، باعتبار أنّ طاعتهمما هي في النسق الإسلامي تكليف شرعي يستمد حقيقته وقوته
الإلزامية من الدين نفسه باعتباره نطاقا مركزيا هو الممّول الأساسي للمفاهيم داخل النسق
الإسلامي، لذا فإنّ جميع الكلمات والمصطلحات داخل هذا النسق ينبغي أن تعالج في إطار
هذا النطاق، وتفسّر على عياره، فالطاعة بمجرد نقلها من أصل الوضع أو الاستعمال المجرد
إلى النظام المفاهيمي الشرعي، فإنها تكتسب دلالة مركزية جديدة ليس بالضرورة أن تكون
هي دلالتها المركزية المجردة نفسها، وربّما أدى انتقال الكلمة من التجريد إلى الاستعمال
الشرعي إلى قلب كلماتها المفتاحية سلبا وإيجابا، باعتبار مدى توافقها مع النطاق المركزي
وعكس ذلك، فالانقياد باعتباره الدلالة المركزية للطاعة، يمكن أن يصبح كلمة مفتاحية سلبية
تعبّر عن نقيض المعنى المطلوب في الطاعة الأبوية، إذا كانت طاعتهمما تؤدي إلى معصية الله
تبارك وتعالى، ولما كانت الطاعة الشرعية هي " إتيان المأمور به والانتهاز عن المنهي عنه "²

¹ - محمد بن يوسف المعروف بأبي حيان الأندلسي، البحر المحيط، دار الكتب العلمية، ط1، 1413هـ/1993م،
25/6.

ابن عاشور، التحرير والتنوير، 71/15.

² - أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار الغد الجديد، ط1،

1433هـ/2012م، 167/13.

قال ابن حزم: " تنفيذ الأمر من المأمور فيما أمر به والتوقّف عن المنهي عنه، وقد يميّ كلُّ بر طاعة، والمعصية ضد
ذلك ". الأحكام في أصول الأحكام، 43/1.

قال أبو بكر ابن العربي: " حقيقة الطاعة: " هي امتثال الأمر، كما أنّ المعصية ضدها، وهي مخالفة الأمر " .

محمد بن عبد الله المعروف بابن العربي، أحكام القرآن، دار الكتب العلمية، ط2، 1424هـ/2003م، 573/1.

فإنّ المعصية بخلاف ذلك، ومن هنا علم بالضرورة أنّ كل طاعة أبوية يلزم منها ترك المأمور الشرعي أو إتيان المحظور فإنها غير لازمة بل محرّمة على الولد، لتقدّم حقّ الرب العظيم على حق الوالدين في الطاعة، ومن هذا الباب قول الله سبحانه: ﴿وَإِنْ جَاهَدَاكَ عَلَىٰ أَنْ تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا وَصَاحِبُهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوبًا﴾ لقمان -15- فمتى تعارضت طاعتها مع طاعة الله تعالى قدّمت طاعة الله عز وجلّ، مطلقاً، وحلّت جميع المشكلات المعنوية لمصطلح الطاعة الأبوية في إطار طاعة الله تبارك وتعالى قبولاً ورفضاً أو تقويماً وتوجيهاً، وهذا ما يعبر عنه في علم أصول الفقه بأنّ الأمر المطلق لا يعمّ الأحوال¹.

وقد جاء البيان النبوي عن مثل هذا بالكلمة الجامعة: (لا طاعة في معصية إنّما الطاعة في المعروف)²، قال الراغب الأصفهاني: " المعروف: اسم لكل فعل يعرف بالعقل أو الشرع حسنه، والمنكر ما ينكر بهما "³. وفي التعريفات للجرجاني: " المعروف هو كل ما يحسن في الشرع "⁴، وليس الغرض الذهاب في مناقشة التعريفين إلى الأبعاد الفلسفية وراء قصر التحسين على الشرع أو عطف العقل عليه تقدماً أو تأخيراً، إذ يكفي في هذا المقام أن لا تعارض بين الصريح والصحيح من كلّ منها .

على أنّ الامتناع عن طاعتها في حال التعارض مع طاعة الله تعالى لا ينفي أصل الإحسان المستلزم لطاعة الله العظيم، بجميع ما يقع به - الإحسان - من قول أو عمل

¹ - ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، 851/7.

² - محمد بن إسماعيل البخاري، الصحيح، مع فتح الباري، 33/13، كتاب أخبار الآحاد، باب: ما جاء في إجازة خبر الواحد الصدوق في الأذان والصلاة والصوم والفرائض والأحكام، 7257..

³ - الأصفهاني، مفردات القرآن، 331.

⁴ - الجرجاني، معجم التعريفات، 185.

داخل تحت مسمى المعروف، ولأن وقوع المعصية منهما في حال ما، لا يقضي على سابق إحسانهما إلى الولد والقاعدة ﴿ هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَنِ إِلَّا الْإِحْسَنُ ﴾ الرحمن - 60.

2- طاعة الزوجة لزوجها

مثلاً أوجب الله تعالى على الزوج معاشرته زوجته بالمعروف، فقد أوجب سبحانه على الزوجة طاعة زوجها، ومنشأ ذلك جميعه عقد النكاح، فالطاعة الزوجية من مقتضيات هذا العقد ولوازمه، فإن العلاقة الزوجية باعتبارها علاقة تعاقدية ابتداء قائمة على الاستحقاقات فلا تستقيم إلا بأداء المتعاقدين ما عليهما من الواجبات التي هي بالنظر إليها من جانب المنتفع منها حقوق له. فمتى أدى الزوج الواجبات المستحقة لزوجته عليه وجبت له حقوقه التي ركنها الطاعة .

ومع هذا فإن الطاعة الزوجية في القرآن الكريم لم ترد بلفظها إلا مرة واحدة عند قول الله تعالى: ﴿الرِّجَالُ فَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْبَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ بِالصَّالِحَاتِ فَنَيْتُ حَافِظَاتٍ لِلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَالَّتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا

كَبِيرًا﴾ النساء -34- ومع أنها لم ترد في هذا المحل بصيغة الأمر، إلا أن جعلها شرطاً للكف عن أساليب التأديب المختلفة يدل بمفهومه على أن المرأة لم تسحق التأديب إلا لأجل تركها الطاعة، فدل على وجوبها عليها¹، كما تدل كلمة النشوز باعتبارها كلمة

¹ - أبو بكر بن مسعود الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتب العلمية، ط2، 1424هـ/2003م،

مفتاحية سلبية على أنّ الأصل في علاقة الزوجة بزوجها ضدها، وسيأتي الحديث عن هذا المعنى قريبا .

أما في السنة النبوية الشريفة فقد جاء الأمر بالطاعة الزوجة في نصوص كثيرة، منها العام كقول النبي ﷺ: (لو كنت آمرا أحدا أن يسجد لأحد لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها)¹، قال في تحفة الأحوذى: " وفي هذا غاية المبالغة لوجوب إطاعة المرأة في حق زوجها فإنّ السجدة لا تحلّ لغير الله "²، ومنها ما جاء مخصوصا بأحوالا معينة دلّ تخصيصها بالذكر على تأكّد الحق في الطاعة في تلك الحال وعظم جرم الامتناع، كالأمر بإجابتها له إذا دعاها لحاجته، ففي سنن الترمذي عن طلق بن علي ؓ قال: قال رسول الله ﷺ: (إذا دعا الرجل زوجته لحاجته فلتأته وإن كانت على التنور)³ وليس الغرض استقصاء جميع ذلك، بل سنكتفي بما يخدم غاية البحث.

فإنّ الظاهر من هذه النصوص أنّ الأمر بالطاعة الزوجية معلّل بالمصلحة التنظيمية لشأن الأسرة، حيث لا يستقيم حالها إلا بقيام كل طرف بواجبه تجاه الآخر، كما يظهر من النصوص باعث آخر على الأمر بالطاعة الزوجية غير الاستحقاق التعاقدى، هو قوامه الرجل على المرأة، وقد حاول المفسرون وضع تعريف للقوامة، فمن ذلك قول البغوي: "

¹ - محمد بن عيسى بن سورة الترمذي، سنن الترمذي، مكتبة المعارف، الرياض، ط1، 275، كتاب الرضاع، باب: ما جاء في حق الزوج على المرأة، 1159. قال الترمذي: حسن صحيح .

² - محمد عبد الرحمن بن عبد الحليم المباركفوري، تحفة الأحوذى بشرح جامع الترمذي، دار الفكر، 323/4.

³ - الترمذي، السنن، 276، كتاب الرضاع، باب: ما جاء في حق الزوج على المرأة، 1160. قال الترمذي: هذا حديث حسن غريب.

وقال الألباني: إسناده صحيح. محمد ناصر الدين الألباني، السلسلة الصحيحة، مكتبة المعارف، الرياض، 1415هـ/1995م، 3/199.

الرجال قوامه على النساء: أي مسلّطون على تأديبهن، والقوام والقيم بمعنى واحد، والقوام أبلغ وهو القائم بالمصالح والتدبير والتأديب¹.

وفي تفسير ابن عطية: " هو من القيام على الشيء والاستبداد بالنظر فيه وحفظه بالاجتهاد، فقيام الرجل على النساء هو على هذا الحد، وتعليل ذلك بالفضيلة والنفقة يقتضي أن للرجال عليهن استيلاء وملكاً ما².

وزاد القرطبي بيانا وبسطا للوازم القوامه فقال: " هو أن يقوم بتدبيرها وتأديبها وإمساكها في بيتها ومنعها من البروز، وأنّ عليها طاعته وقبول أمره ما لم تكن معصية³.

وقبلهم فسّر ابن جرير القوامه بلازمها وهو نفاذ الأمر الزوجي: " ذلك تفضيل الله تبارك وتعالى إياهم عليهن، ولذا صاروا قواما عليهن نافذي الأمر عليهن فيما جعل الله إليهم من أمورهن⁴.

كما استنبط أبو بكر الجصاص لزوم الطاعة الزوجية من القوامه، قال في تفسير هذه الآية: " أفاد ذلك لزومها طاعته لأنّ وصفه بالقيام عليها يقتضي ذلك⁵.

ومثل ذلك فهمه القرطبي رغم أنّ الآية وردت مورد الخبر، قال: " هذا كلّ خبر ومقصوده الأمر بطاعة الزوج والقيام بحقه في ماله وفي نفسها⁶.

¹ - البغوي، معالم التنزيل، 207/2.

² - عبد الحق بن غالب بن عطية الاندلسي، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، ط1، 1422هـ/2001م، 47/2.

³ - محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تحقي: عبد الله التركي، مؤسسة الرسالة، ط1، 1427هـ/2006م، 280/6.

⁴ - الطبري، جامع البيان، 687/6.

⁵ - أحمد بن علي الجصاص، أحكام القرآن، تحقيق: محمد الصادق قمحاوي، دار إحياء التراث، بيروت، 1412هـ/1992م، 68/2.

⁶ - القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 281/6.

والقصد من هذا الكشف عن القيمة المركزية للطاعة الزوجية، التي يظهر بجلاء أنّها تنظيم الحياة الزوجية بنحو يكون معه استمرارها على أوفق المطلوب وأصلحه طاعة الله عزّ وجل، وبالنظر إلى النصوص التي خصصت طاعة الزوجة بأحوال يكون فيها الزوج محتاجا إليها ينكشف أنّها طاعة غير ذاتية، وهذا ما يفسره حديث: (والذي نفس محمد ﷺ بيده لا تؤدّي المرأة حق ربّها حتى تؤدّي حق زوجها، ولو سألتها نفسها وهي على قلب لم تمنعه)¹.

ومثله سائر النصوص التي تربط طاعة الزوج بطاعة الله تعالى، ففي سنن النسائي: أن النبي ﷺ قال لامرأة: (أذات زوج أنت؟ قالت: نعم . قال: كيف أنت له؟ قالت: ما آله إلا ما عجزت عنه . قال: فانظري أين أنت منه؛ فإنّما هو جنّتك ونارك)².

فمع أن الغاية التشريعية للطاعة الزوجية هي التنظيم الأسري، إلا أنّ ذلك لا ينفي عنها الغاية الأخروية التي هي الشاهد لارتباط الطاعة الزوجية بطاعة الله عز وجل مبعثا وهيمنة وتأطيرا .

أمّا الحقل الدلالي الذي تنتمي إليه الطاعة الزوجية فيكشفه النشور باعتباره كلمة مفتاحية سلبية تعبّر عن نقيض معنى الطاعة المشروعة في هذا الحقل، فالنشور من الارتفاع، جاء معجم العين: " نشز الشيء أي ارتفع، وتلّ ناشز وجمعها نواشز، وقلب ناشز: إذا ارتفع

¹ - محمد بن يزيد ابن ماجة القزويني، سنن ابن ماجة، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، 595/1، كتاب النكاح، باب: حق الزوج على المرأة، 1853.

أحمد بن حنبل، المسند، مؤسسة الرسالة، ط1، 1420هـ/1999م، 145/32، رقم: 19403. قال محققو المسند: حديث جيد .

² - أحمد بن شعيب النسائي، السنن الكبرى، مؤسسة الرسالة، ط1، 1421هـ/2001م، 8/186، كتاب عشرة النساء طاعة المرأة زوجها، 8920.

أحمد بن حنبل، المسند، 341/31، رقم: 19003. قال محققو المسند: إسناده محتمل للتحسين . وحسنه الألباني في صحيح الجامع وزياداته، المكتب الإسلامي، ط3، 1408هـ/1988م، 316/1.

عن مكانه من الرعب... ونشزت المرأة تنشز فهي ناشز، أي استعصت على زوجها إذا ضربها وجفاها فهي ناشز عليه" ¹.

وفي معجم مقاييس اللغة لابن فارس: "النون والشين والزاء أصل صحيح يدل على ارتفاع وعلو، والنشز: المكان العالي المرتفع، والنشز والنشوز: الارتفاع، ثم استعير فقليل نشزت المرأة: استعصبت على بعلها" ²، وهذا ما يدعوننا إلى القول: إنّ إحدى الدلالات الهامشية أو بعضها - التي سبق ذكرها - لكلمة الطاعة، قد أزاحت ضمن النظام المفهومي الخاص للطاعة الزوجية دلالة الانقياد عن المركز لتحل محلها، ولعل أنسب الدلالات لهذا الأمر هي دلالة اللين، فمع أننا لا نكاد نقف في المدونة العلمية على تعريف حدّي للطاعة الزوجية، ولعل هذا راجع إلى وضوح معناها وسلامة تصوّره عند المسلمين طوال القرون المتقدمة، أو أنهم اكتفوا بما يدركه المكلفون من أصل الدلالة الوضعية للطاعة، إلا أننا خلال التبع للنصوص الشرعية الآمرة بالطاعة الزوجية وما لحقها من تفسير وبيان من العلماء نلاحظ أنّ هذا المركب الوصفي أخذ في السياق الشرعي معنى إضافيا عن مجرد الانقياد الذي يفسّر بمطلق الائتمار بالأمر، فترتيب القرآن الكريم للطاعة الزوجية على قوامه الزوج، وجعل نقيضها نشوزا وارتفاعا منهيّا عنه، يشحن دلالة هذه الطاعة بمعاني اللين في إجابة الأمر وحسن المتابعة على الرأي والسهولة في الانقياد، وصدق الاعتراف والإقرار بحق الزوج في أن يطاع، وجميع هذا يناهز النشوز بما يحمله من دلالات الترفع والاستعصاء.

كما أنّ الأحاديث النبوية وصلت الطاعة الزوجية بطاعة العبودية لله عزّ وجل فأوحت بأنّ المنشأ لهذا الاستحقاق الزوجي هو الأمر التشريعي الرباني، ثم ربطت بين هذه الطاعة والجزاء الأخروي، لتؤكد مركزية دلالة اللين في هذا الحقل، بما يستلزمه الامتثال للأمر التشريعي من حسن التسليم وجميل القبول، خاصة إذا ما قرنت الطاعة الزوجية بأركان الدين،

¹ - الخليل بن أحمد الفراهيدي، معجم العين، 221/4.

² - ابن فارس، مقاييس اللغة، 430/5.

كقربة من القربات التي تسلك بها المرأة المسلمة إلى جنة الله تعالى بل من أهم موجبات رضاه سبحانه، كقول النبي ﷺ: (إذا صلّت المرأة خمسها، وصامت شهرها، وحفظت فرجها، وأطاعت زوجها، قيل لها: ادخلي الجنة من أي أبواب الجنة شئت)¹.

يشهد لهذا حديث السجود: (لو كنت آمرا أحدا ان يسجد لأحد لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها)²، فمع ما في السجود من خصوصية خضوع وتذلل لا ينبغي صرفها إلا لله العظيم جل جلاله وتقدّست أسماؤه، ومع ما في الحديث من " تعليق للشرط بالمحال"³ وهذا ظاهر من دلالة الامتناع في حرف (لو) فالنبي ﷺ يخبر أن ذلك لن يكون، إلا أنّ الحديث بمجمله يدلّ على تخصيص الطاعة الزوجية بمعاني زائدة على دلالة الانقياد المجرد.

وهذا ما أدركته نساء سلف هذه الأمة باعتبارهن أفراد المجال التداولي المتلقي للمفردات الشرعية وهذا ما يؤهّلهن ليكنّ وسيلة إدراك مقصد الشارع من مركب الطاعة الزوجية والكشف عن مفهومه ضمن النظام المفهومي التشريعي، فعن عثمان بن عطاء عن أبيه قال: قالت امرأة سعيد بن المسيب: " ما كنا نكلم أزواجنا إلا كما تكلمون الأمراء: أصلحك الله، عافاك الله "⁴.

فيظهر مما سبق أنّ السياق التشريعي أثار في الدلالة الأصلية للطاعة بعد نقلها إلى حقل العلاقة الزوجية، فنقل دلالة اللين من الهامش إلى المركز، كما أصبح واضحاً أنّ الغاية التشريعية لهذه الطاعة هي استصلاح العلاقة الأسرية إلى أقصى حد ممكن تسمح به طبيعة

¹ - أحمد بن حنبل، المسند، 199/3، رقم: 1661. قال محققو المسند: حسن لغيره.

وصححه الألباني في صحيح الجامع، 174/1.

² - سبق تخريجه.

³ - عبد الرؤوف المناوي، فيض القدير شرح الجامع الصغير، دار المعرفة، بيروت، ط2، 1391هـ/1982م،

329/5.

⁴ - أحمد بن عبد الله الأصفهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، دار الفكر، 1416هـ/1996م، 198/5.

العلاقات البشرية، فهي في حقيقتها أمر تشريعي لا يقف على مجرد التنظيم التعاقدى للعلاقة الزوجية بل يرتفع بها إلى درجة أوثق رباطاً، دفعا للتنازع وراء حدود هي أبعد من مجرد حدود الاستحقاقات العقدية، لذا كانت دلالة اللين أظهر الدلالات في الكشف عن مقصد الشارع من هذا الحكم الرامي إلى حفظ الأسرة على أصلح وجه، فالطاعة مجلبة للمحبة والرضا والمخافة تفسد المودة وتولد الشحنة والنفور، وكلما ازدادت طاعة الزوجة لزوجها، ازداد الحب والولاء بينهما، وتوارثه الأبناء، فالأخلاق المألوفة؛ إذا تمكنت صارت ملكات موروثه يأخذها البنون عن الآباء والبنات عن الأمهات¹.

ومع أنّ الطاعة الزوجية مأمور بها في الجملة إلا أنّ العلماء اختلفوا في حدودها، هل هي مُطلقة في كلّ ما يأمر به الزوج أم أنّها مقيدة بالنكاح وتوابعه، فالجمهور على الأوّل وهو ما عبّر عنه ابن مفلح الحنبلي بقوله: " ولا تطوّع بصلاة وصم إلا بإذنه... أنّها تطيعه في كلّ ما أمرها به من طاعة"².

وذهب بعض العلماء منهم ابن حزم³ وابن حجر الهيتمي⁴ وابن نجيم⁵ إلى تقييد الطاعة بأمور النكاح وما تبعه، وقد عبّر ابن نجيم عن ذلك بقوله: " لأنّ المرأة لا يجب عليها طاعة الزوج في كلّ ما يأمر به، إنّما ذلك فيما يرجع إلى النكاح وتوابعه، خصوصاً إذا كان في أمره إضرار بها"⁶.

¹ - محمد عقله، نظام الأسرة في الإسلام، مكتبة الرسالة الحديثة، عمان، الأردن، ط3، 2002/1423، 29/2.

² - محمد بن مفلح المقدسي، الفروع، الرسالة، ط1، 1424هـ/2003م، 387/8.

³ - علي بن أحمد بن حزم، المحلى، إدارة الطباعة المنيرية، 1352هـ، 74/10.

⁴ - أحمد بن حجر الهيتمي، تحفة المحتاج بشرح المنهاج مع حاشيتي الشرواني والعبادي، المكتبة التجارية الكبرى، 325/7.

⁵ - زين الدين بن إبراهيم بن محمد المعروف بابن نجيم، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، دار الكتب العلمية، ط1، 1418هـ/1997م، 121/5.

⁶ - نفسه، 121/5.

وقد احتج الجمهور بظواهر القرآن التي جاءت بإطلاق الأمر بالطاعة كما سبق، وقد فسّر ابن عباس آية القوامه بنوع إمارة تستلزم الإطلاق في الطاعة، فعن قول الله تعالى: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ﴾ قال: "يعني أمراء: عليها أن تطيعه فيما أمرها الله به من طاعته، وطاعته أن تكون محسنة إلى أهله حافظه لماله"¹، أما القرطبي فقيّد الطاعة اللازمة من آية القوامه بقيد واحد هو عدم المعصية²، فدل على إطلاقها في غير ذلك.

واحتج المخالفون بما يرجع إلى حقيقة عقد النكاح، فإن المعقود عليه من جهة الزوجة هو الاستمتاع فقط، وليس عين الزوجة ولا منفعتها، فاقتضى ألا يلزمها ما سواه .

إلا أنّهم قالوا باستحباب الطاعة فيما سوى النكاح³ .

ومع أنّ المذهب الثاني متسق مع قيمة الالتزام التعاقدية، إلا أنّ القول بلزوم طاعة الزوجة لزوجها حتى فيما لم يرتبط بالنكاح من المباحات المتعلقة بشأنها وشأن الأسرة تنظيمًا وتوجيهًا أنسب لحفظ الزوجين من الوقوع في أسباب الشقاق والنزاع، وجذبهما إلى موجبات التآلف والتوافق ووحدة الرأي الأسري، لذا فالرأي أنّ المذهب الأوفق لما تم بيانه من مقصد الشارع من الأمر بالطاعة الزوجية هو القول الأوّل، لمناسبته للمبررات الخلقية والواقعية للقوامه التي أناط الله تعالى به الطاعة الزوجية، ولموافقتها لمقصد الاستصلاح الأسري السابق بيانه .

ولا يفوتنا قبل الانتقال إلى النوع الأخير من أنواع الطاعة المشروعة المقيدة، التنبيه إلى ضوابط الطاعة الزوجية باعتبارها طاعة غير ذاتية ولا مطلقة بل تكليفًا شرعيًا يأتي عليه ما سبق ذكره في التكليف بطاعة الوالدين من استمداد للحقيقة والقوة الإلزامية من الدين

¹ - ابن جرير الطبري، جامع البيان، 6/687 .

² - القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 6/280 .

³ - ابن حزم، المحلى، 10/74 .

ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، 9/449 .

باعتباره نطاقاً مركزياً مموّلاً أساسياً للمفاهيم داخل النسق الإسلامي، الأمر الذي يفرض انضباط الطاعة الزوجية بحدود طاعة الله تعالى، وانقلابها إلى معصية محظورة شرعاً بمجرد استلزام الانقياد فيها للمعصية الشرعية، فكل ما لزم عنه ترك الزوجة للمأمور أو إتيان المحظور الشرعيين لم يجب عليها طاعة الزوج فيه بل يحرم عليها ذلك، والعيار هنا كما سبق القاعدة النبوية: (لا طاعة في معصية إنّما الطاعة في المعروف)¹، قال ابن تيمية بعدما قرّر الطاعة الزوجية تكليفاً شرعياً لازماً للنساء: " وإذا نهاها الزوج عمّا أمر الله أو أمرها بما نهى الله عنه، لم يكن لها أن تطيعه في ذلك، فإنّ النبي ﷺ قال: (لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق)"² ثم يضرب ابن تيمية مثلاً يشرح به هيمنة الطاعة الشرعية على سائر الطاعات وقيوميتها عليها بسلطة التوجيه والتقييم والقبول والرد: " بل المالك لو أمر مملوكه بما فيه معصية لله لم يجز له أن يطيعه في معصية، فكيف يجوز أن تطيع الزوجة زوجها أو أحد أبويها في معصية؟ فإنّ الخير كلّ في طاعة الله ورسوله والشركه في معصية الله ورسوله"³ وإنّما تسائل ابن تيمية عن الطاعة الزوجية والطاعة الأبوية لأنّ سؤال فتواه هذه كان عن المقدّم منهما حال التعارض، فبعدما فصلّ بما يناسب السؤال، نبّه عن الطاعة الشرعية باعتبارها نطاقاً مركزياً مهيمناً على القيمة المعنوية لجميع الطاعات داخل النسق الإسلامي، فردّهما جميعاً بمجرد أن تلزم عنهما المعصية .

وكان اختيار ابن تيمية للمثال موقفاً للغاية، إذ فيه بيان لسند الترجيح، وهو منشأ هذه الطاعات المطلقة الذاتية والمقيدة الإضافية، فلمّا كان منشأ طاعة العبد الرقيق لمالكه هو ملكه رقبته ومنشأ طاعة العبيد جميعهم لربهم العظيم هو خلقه وملكه الحقيقي لهم المقتضي لزوم عبوديتهم له، قدمت طاعة الله على كلّ طاعة للمخلوق .

¹ - سبق تخريجه .

² - ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 264/32.

³ - نفسه، 264/32.

1- طاعة أولي الأمر

تحتّم الطبيعة الجدلية لهذا القسم من أقسام الطاعة المقيدة، تخصيصه بمزيد بحث يجعل حجم هذا العنصر أطول من سابقه بشكل يفرض تقسيمه بدوره إلى عناصر بحثية جزئية:

أ- المذاهب في حكم نصب الإمام

في النسق الفكري الإسلامي تنطوي التراتبية الوجودية الهرمية (الله/ الإنسان / الطبيعة) على تراتبية هرمية اجتماعية - سياسية هي (الله/ الإنسان/ النظام السياسي¹ ، لذا فإنّ النظر في شرعية النظام السياسي في الإسلام يحال مباشرة إلى مدى رعايته للقيم اللازمة عن هذه التراتبية من هيمنة وقيومية للأمر الإلهي على التصرف البشري بشكل كامل وشامل، كأصل للمعيارية الشرعية للفعل الاجتماعي - السياسي .

ومع أنّ الحاجة الإنسانية في المجتمع المدني² إلى سلطة يكون لها على الأفراد نوع غلبة وقهر يمكنها من تسيير شؤون الجماعة وتنظيم أحوالها ومنع العدوان داخلها وعليها، أمر بديهي بالنظر إلى طبيعة الاجتماع البشري³ إلا أنّ التصوّر الإسلامي للسلطة السياسية لم يكتف في تعليلها بمجرد هذه الحاجة، بل انطلق في تشريعها من تفسيره للغاية من وجود الاجتماع البشري، أعني الاستخلاف في الأرض المتحقق بتعبيد حركة المجتمع إلى الله العظيم جلّ جلاله، وهذا ما يفسر مركزية قضية الإمامة في الفكر الإسلامي باعتبارها وسيلة تحقيق الامتثال للأمر الشرعي بالعبودية الكاملة لله تعالى على مستوى المجتمع الإسلامي .

¹ - أحمد داود أوغلو، النموذج البديل - أثر تباين الرؤى المعرفية الإسلامية والغربية في النظرية السياسية -، ترجمة: طلعت فاروق محمد، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، 2019م، 157.

² - من المدينة، والمقصود الحياة الإنسانية الاجتماعية الموصوفة بـ ضد الاعتزال والتوحّش، وهو ما عبّر عنه ابن خلدون بالمدينة التي جعلها مرادفاً للاجتماع والعمران.

عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، دار الغد الجديد، ط1، 1438هـ/2017م، 53.

³ - نفسه، 54.

فلا اكتمال لبنيان دين الأمة ولا بقاء له إلا بدولة تقيمه وتحرسه، وهذا ما فهمه الصحابة رضي الله عنهم من السلوك التفسيري من رسول الله صلى الله عليه وسلم للقرآن الكريم، فبمجرد أن لحق النبي صلى الله عليه وسلم بما أعد له ربه من النعيم المقيم، كان أول بدار أصحابه رضي الله عنهم إلى السقيفة لبت في شأن السلطة بعده، إذ معلوم أنّ الواجبات الجماعية التي توجه الخطاب الشرعي بها إلى الأمة بمجموعها، لا يمكن أداؤها إلا بسطان يحكم بالإسلام ويحوطه، ومن المقرر في أصول الشريعة أنّ ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، وقد اعتمد أكثر الأمة على حادثة السقيفة باعتبارها إجماعاً من الصحابة على وجوب نصب الإمام، فقد نقل ابن حزم إجماع الأمة على هذا دون أن يخالف فيه إلا من لا يلتفت إلى قولهم ممن باد مذهبهم واندثر، قال في الفصل: "اتفق جميع أهل السنة وجميع المرجئة وجميع المعتزلة وجميع الشيعة وجميع الخوارج على وجوب الإمامة، وأنّ الأمة فرض واجب عليها الانقياد إلى إمام عادل يقيم فيهم أحكام الله، ويسوسهم بأحكام الشريعة التي أتى بها رسول الله صلى الله عليه وسلم حاشا النجدات من الخوارج فإنهم قالوا: لا يلزم الناس فرض الإمامة وإنما عليهم أن يتعاطوا الحقّ بينهم"¹.

فكان إجماع الصحابة على تولية أبي بكر ثم الخلفاء الراشدين من بعده وبالخصوص مبادرتهم لتولية الإمام الجديد بمجرد مفارقة من سبقه الحياة، دليل الأمة على وجوب نصب الإمام، قال الماوردي: "وعقدها لمن يقوم بها في الأمة واجب بالإجماع، وهو إجماع الصحابة والتابعين"² وربما احتج العلماء إلى جانب هذا الإجماع بنصوص شرعية على أنّها مستند الإجماع الذي استقرت عليه الأمة.

قال ابن خلدون: "ثم إنّ نصب الإمام واجب قد عرف وجوبه في الشرع بإجماع الصحابة والتابعين، لأنّ أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم عند وفاته بادروا إلى بيعة أبي بكر رضي الله عنه وتسليم

¹ - ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، دار الجيل، بيروت، 149/4.

² - علي بن محمد الماوردي، الأحكام السلطانية، دار الحديث، القاهرة، 1427هـ/2006م، 15.

النظر إليه في أمورهم، وكذا في كلِّ عصر من بعد ذلك، ولم يترك الناس فوضى في عصر من الأعصار، واستقر على ذلك إجماعاً دالاً على وجوب نصب الإمام¹.

وبالنظر إلى الدلائل التي أقام عليها العلماء مقالة وجوب نصب الإمام، سنجد أنها غير قاصرة على ظواهر الأدلة النقلية، فقد نبّه كثير من العلماء - من غير المعتزلة - على وجوبها بالعقل والنظر، منهم ابن حزم الذي قرّر في الفصل ذلك بقوله: " وقد علمنا بضرورة العقل وبديهته، أنّ قيام الناس بما أوجبه الله تعالى من الأحكام عليهم في الأموال والجنائيات والدماء والنكاح والطلاق وسائر الأحكام كلها، ومنع المظالم، وإنصاف المظلوم، وأخذ القصاص، على تباعد أقطارهم وشواغلهم واختلاف آرائهم فلا تصحّ إقامة الدين إلا بالإسناد إلى واحد أو إلى أكثر من واحد"²، فابن حزم هنا يجمع ما يعرف في هذا الباب بمقاصد الإمامة التي هي في أصل تشريعها فروض كفايات خاطب الله تعالى بها مجموع الأمة وقصد إلى إقامتها فيها، وقد أوضح الشاطبي الوصلة بين كون هذه الأحكام متجهة إلى مجموع الأمة ابتداء ونوطها بإمام يقوم بها، قال في الموافقات: " القيام بذلك الفرض قيام لمصلحة عامة، فهم مطلوبون بسدها على الجملة، فبعضهم هو قادر عليها مباشرة، وذلك من كان أهلاً لها والباقيون - وإن لم يقدروا عليها - قادرون على إقامة القادرين، فمن كان قادراً على الولاية فهو مطلوب بإقامتها، ومن لا يقدر عليها مطلوب بأمر آخر، وهو إقامة ذلك القادر، وإجباره على القيام بها، فالقادر إذاً مطلوب بإقامة الفرض، وغير القادر مطلوب بتقديم ذلك القادر، إذ لا يتوصل إلى قيام القادر إلا بالإقامة، من باب: ما لا يتم الواجب إلا به"³ فظهر أنّ الإمام في الحقيقة هو نائب عن الأمة ووكيل لها في الاستجابة

¹ - ابن خلدون، المقدمة، 184 .

² - ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، 4/149.

³ - إبراهيم بن موسى الشاطبي، الموافقات، مؤسسة الرسالة ناشرون، ط1، 1432هـ/2011م، 1/172.

لفروض الكفايات المعبر عنها بمقاصد الإمامة، هذه التي سنعرف لاحقاً أنّها محور استحقاقه للطاعة ومعيّارها .

وقد عبّر الغزالي عن الدليل العقلي في هذه القضية بهذا البناء المنطقي: " نظام أمر الدين مقصود لصاحب الشرع قطعاً، وهذه مقدمة قطعية لا يتصوّر النزاع فيها، ونضيف إليها مقدّمة أخرى، وهو أنّه لا يحصل نظام الدين إلا بإمام مطاع، فيحصل من المقدّمتين صحة الدعوى وهو وجوب نصب الإمام " ¹ .

ومما ينبغي الانتباه إليه كذلك خلال النظر في البراهين العقلية التي استندت عليها الأمة في إيجاب الإمامة، أنّها راجعة في عمومها إلى قصد تنظيم الاجتماع البشري على أصلح الممكن، فهي راجعة إلى الموازنة بين المفسد المتوقع من استتالة الحكام واستبدالهم بالرأي وظلمهم رعيّتهم، وبين ما يتوقع من أضرار خلو الأرض من سلطة منظمّة وأن يوكل الناس إلى قواهم وأهوائهم الشخصية، فكانت الحكمة في احتمال الأول إن كان ليس ثمة بديل عنه سوى الثاني، وهذا جار على أصل الشريعة في احتمال أخف المفسد لدفع أكبرها²، وقد عبّر الغزالي عن هذا بتصويره حال الفتنة بعد موت إمام متقدّم دون أن يخلفه غيره: " وأنّ ذلك لو دام، ولم يتدارك بنصب آخر مطاع، دام المرح، وعمّ السيف، وشمل القحط، وهلكت المواشي، وبطلت الصناعات، وكان كلّ من غلب سلب، ولم يتفرّغ أحد للعبادة والعلم إن بقي حيّاً، والأكثر يهلكون تحت ظلال السيوف " ³ .

فهذه الخشية من الفتن غير المحتملة والفساد المستطير هو ما يفسّر ربط الفقهاء تمام الدين وسلامته بوجود سلطان يحرسه، وهذا ما عبّر عنه الغزالي بالتوأمة بين الدين والسلطان: " قيل: الدين والسلطان توأمان: الدين أساس والسلطان حارس، وما لا أساس له فمهدوم،

¹ - الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، دار المنهاج، 291.

² - علي بن محمد الجرجاني، شرح المواقف، دار الكتب العلمية، ط1، 1419هـ/1998م، 378/8.

³ - الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، 292.

وما لا حارس له فضائع"¹، وهو ما يفسّر اعتبار العلماء الإمامة من أعظم مقاصد الشارع التي بها يستصلح الناس، قال الجرجاني: "في نصب الإمام دفع مضرّة لا يُتصّر أعظم منها، بل نقول: نصب الإمام من أتم مصالح المسلمين، وأعظم مقاصد الدين"².

فالواقع أنّ أحكام هذا الباب معلّلة جميعها باستصلاح الاجتماع البشري، وتمكينه من الاستجابة للخطاب الشرعي فيما لا يمكن تحصيله في حال الافتراق والتشرذم، وليس شيء من شأن الإمامة تعبدي غير مدرك العلة، وهذا الملاحظ مهم للغاية في تفسير الباعث الشرعي على الطاعة التي يستحقها الحاكم في الإسلام.

هذه الدلائل جميعها لم تمنع من وجود رأي آخر عند المسلمين لم ير وجوب نصب الإمام، واختار أنّ ذلك جائز غير لازم، فشأن الإمامة عنده كشأن سائر المباحات لا يتعلّق الإثم والثواب بذواتها وإنما يلحقها باعتبارات خارجة عنها، وقد رأى هذا الرأي المحكّمة الأوائل الذين خرجوا على علي، والنجيدات³، وأبو بكر الأصم وهشام بن عمرو الفوطي¹، واختار هذا الرأي ممن ينسب إلى السنة محمد بن يوسف السنوسي².

¹ - نفسه، 292.

² - الجرجاني، شرح المواقف، 378/8.

³ - لأجل غياب المدوّنة العلمية الأصلية لعامة أرباب هذا المذهب من الخوارج خصوصاً، لا يمكن للباحث التعرّف على الدرايين الناهضة بقولهم إلا من خلال ما نُقل عنهم، وليس هذا قاصراً على قولهم في هذه المسألة بالخصوص بل هو شامل لعامة مقولاتهم، جاء في الفهرست: "قال محمد بن إسحاق: الرؤساء من هؤلاء القوم كثير، وليس جميعهم صنّف الكتب، ولعلّ من لا نعرف له كتاباً قد صنّف ولم يصل إلينا؛ لأن كتبهم مستورة محفوظة". محمد بن إسحاق المعروف بابن النديم، الفهرست، دار المعرفة، بيروت، 258.

وقال ابن تيمية: "وأقوال الخوارج إنما عرفناها من نقل الناس عنهم، لم نقف لهم على كتاب مصنّف".

ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 49/13.

وقد علّل ابن خلدون ذلك، بحالة الإقصاء العلمي الذي مارسه جمهور علماء المسلمين على تراث الخوارج، ف: "لم يحفل الجمهور بمذاهبهم بل أوسعوها جانب الإنكار والقدح، فلا يعرف شيء من مذاهبهم ولا تروى كتبهم ولا أثر لشيء منها إلا في مواطنهم".

ابن خلدون، المقدمة، 416.

وفي التراث الكلامي نقول كثيرة تفسّر هذا الموقف وتعرض دلائله، من أظهرها قول أبي الحسن الأشعري: " اختلفوا في وجوب الإمامة فقال الناس كلهم إلا أصمّ لا بدّ من إمام، وقال الأصمّ: " لو تكافّ الناس عن التظام لاستغنوا عن الإمام "3 .

وفي نهاية الإقدام للشهرستاني: " قالت النجدات من الخوارج وجماعة من القدرية، مثل أبي بكر الأصم وهشام الفوطي: إنّ الإمامة غير واجبة في الشرع وجوبا لو امتنعت الأمة عن ذلك استحقوا اللوم والعقاب، بل هي مبنية على معاملات الناس فإن تعادلو وتناصروا وتعاونوا على البرّ والتقوى، اشتغل كلّ واحد من المكلفين بواجبه وتكليفه؛ استغنوا عن الإمام ومتابعته "4 وبعد ذكر شيء مما ناقش به هؤلاء رأي جمهور الأمة، نقل الشهرستاني عنهم ما يزيد رأيهم وضوحا ومجمل قولهم بيانا، وهو أن الأمة " لو احتاجوا إلى رئيس يحمي بيضة الإسلام ويجمع شمل الأنام، وأدى اجتهادهم إلى نصبه مقدّما عليهم جاز ذلك، بشرط أن يبقى على معاملاته في النصفة والعدل، حتى إذا جار في قضية على واحد وجب عليهم

وكلمته الأخيرة دالة على سبب آخر هو حالة العزلة الاجتماعية التي طبعت سلوك الخوارج تجاه مجتمعات المسلمين.

¹ - الجرجاني، شرح المواقف، 377/8.

مسعود بن عمر التفتزاني، شرح المقاصد، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، عالم الكتب، ط2، 1419هـ/1998م، 236/5.

ابن حزم، الفصل في الممل والأهواء والنحل، 149/4.

² - قال: " أما نصب الخليفة، فالمتحصّل فيه ستة مذاهب: وجوب نصبه مطلقا، بدليل السمع، وهو مذهب أهل السنة، وأكثر المعتزلة، والسمع في ذلك هو الإجماع الواقع في الصدر الأوّل بعد وفاته ﷺ، والثاني وجوبه على الله تعالى بدليل العقل، وهو مذهب الإمامية. والثالث: وجوبه على الخلق بدليل العقل أيضا وهو مذهب الجاحظ والكعبي وأبي الحسين البصري، الرابع: وجوب نصبه في الفتن لا في الأمن وهو الأصح. والخامس: عكسه. السادس: عدم وجوبه مطلقا وهو مذهب الخوارج " . محمد بن محمد بن يوسف السنوسي، مكمل إكمال الإكمال، دار الكتب العلمية، 167/5.

³ - علي بن إسماعيل الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، 1411هـ/1990م، 149/2.

عبد القاهر البغدادي، أصول الدين، دار الكتب العلمية، ط1، 1423هـ/2002م، 297.

⁴ - عبد الكريم بن أبي بكر الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، تحرير: ألفريد جيوم، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 2009م، 478.

خلعه ومنازته " ¹ . وبهذا النقل بالخصوص ينكشف مقصد هذا الفريق من قولهم أن الإمامة جائزة غير واجبة، فالظاهر أنهم لا يقصدون نفي أثر وجود رأس يدبر شؤون العامة ويحمل الكافة على الحق والعدل، في استصلاح شؤون الناس، ولا يقصدون إلى فوضى هدامة أو عدمية عابثة، بل غاية مذهبهم، رفع الحرج الشرعي واستحقاق اللوم عن عموم الأمة ولو تواطأت على ترك نصب الإمام باعتبار أنّها غير مخاطبة بذلك ابتداء، فهم في الحقيقة لا يستهدفون سوى رفع المسؤولية الشرعية والأخلاقية عن الأمة في حال عدم نصب الإمام، فقد نظروا إلى المقاصد التي لأجلها أوجب الجمهور نصب الإمام فرأوا أنّها ممكنة التحصيل من الأمة بكثرتها، فإنّ الأصل الناظم لتلك المقاصد " **شروع العدل بين الخلق** " بالاستقامة على أحكام الله تعالى، فإن أمكن الأمة تحصيله لم تكن لها حاجة للإمام فما هو إلا وسيلة إلى ذلك، وهذا ما جمعته عبارة أبي بكر الأصم: " لو تكافّ الناس عن التظام لم يستغنوا عن الإمام " .

وقد شرح ابن خلدون موقف هؤلاء بقوله: " وقد شدّ بعض الناس فقال بعدم وجوب هذا النصب رأساً لا بالعقل ولا بالشرع، منهم الأصم من المعتزلة وبعض الخوارج وغيرهم، والواجب عند هؤلاء إنّما هو إمضاء أحكام الشرع، فإذا تواطأت الأمة على العدل وتنفيذ أحكام الله تعالى لم يحتج إلى إمام ولم يجب نصبه " ² .

وعلى هذا يمكننا القول: إنّ هذا الفريق لم يطلق القول بعدم وجوب نصب الإمام من غير زمام ولا خطام، حتى يصير رأيهم مرادفاً للفوضى وعدم التنظيم الاجتماعي، بل هم كسائر المسلمين مسلمون لله تعالى في وجوب امتثال أوامره وتعبيد حركة الاجتماع لدينه العظيم، غير أنهم لم يروا الإمامة وسيلة متعيّنة بخصوصها لذلك، فظنوا إمكان تحقيق العبودية الاجتماعية من دونها، وهذا دليل على أن محل النزاع بين الفريقين إنّما هو في تعيين الإمامة

¹ - نفسه، 481.

² - ابن خلدون، المقدمة، 184.

وسيلة لهذه العبودية، لذا يمكن القول أنّ هذا الفريق إنّما يؤسس مقالته على شرط قبلي هو التمكّن من إقامة الأحكام الشرعية، وإلا كان اللجوء إلى نصب الإمام ضرورة واقعية، يشهد لهذا قول أبي بكر الأصم: " لا يجب عند ظهور العدل والإنصاف لعدم الاحتياج، ويجب عند ظهور الظلم"¹ يقصد نصب الإمام، وهذا ما يفسّر اجتهاد العلماء من الفريق الأوّل في بيان هذه الضرورة واقعيًا وربط استجابة الجماعة للأمر الشرعي بنصب الإمام ربطًا وجوديًا.

إلا أن الفوطي كان رأيه على العكس من رأي الأصم، إذ قال بنصب الإمام " عند ظهور العدل لإظهار شرائع الشرع لا عند ظهور الظلم"² فإن " الأمة إذا اجتمعت كلمتها وتركت الظلم والفساد احتاجت إلى إمام يسوسها، وإذا عصت وفجرت وقتلت إمامها، لم تقعد الإمامة لأحد في تلك الحال"³ وفسّر رأيه التفتزاني بأن " الظلمة ربما لم يطيعوه، وصار سببا في زيادة الفتن"⁴، إلا أنّ عبد القاهر البغدادي ردّ ذلك إلى قصد الفوطي " الطعن في إمامة علي لأنها عقدت له في حال الفتنة وقتل إمام"⁵ وقد جعل البغدادي هذا من " فضائح " الفوطي التي خالف بها إجماع المسلمين. ومن تفسير التفتزاني لقوله، يظهر أنّ المختلفين قد أجمعوا على ضرورة رفع الفساد ودفع الفتن ما أمكن، ووجوب امتثال الكافة لأمر الشرع والسير على وفقه، وإنما اختلفوا في تعيين الإمامة وسيلة إلى ذلك .

غير أنّ هذا لا ينفي الأثر النفسي المؤثر في بناء مقالة الفريق الثاني، فقد شكّلت المظالم التي شهدتها تاريخ المسلمين والأثرة التي ظهرت باكرا تصديقا واقعيًا لخبر المعصوم ﷺ، نوع رعب من السلاطين والملوك وما تورّثه طبائع الملك لهم، وقد حاول ابن خلدون الكشف

¹ - التفتزاني، شرح المقاصد، 236/5.

² - المصدر نفسه، 236/5.

³ - عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق، 146.

⁴ - التفتزاني، شرح المقاصد، 236/5.

⁵ - عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق، 146.

عن الخلفية النفسية التي أثرت للغاية في إخراج هذا الرأي وتأسيس دلائله، قال: " والذي حملهم على هذا المذهب إنما هو الفرار عن الملك ومذاهبه من الاستطالة والتغلب والاستمتاع بالدنيا، لما رأوا الشريعة ممتلئة بدم ذلك والنعي على أهله، ومرغبة في رفضه " ¹ .

وقد ردّ ابن خلدون مذهبهم بالإجماع السابق، وعضّده بما مقتضاه أنّ الذمّ الشرعي للملك لم يأت مطلقاً متجهاً إلى ذات الملك من حيث هو، بل ذمّ أحوالاً تلحقه، ثم ألزمهم بشرطهم وجوب إقامة أحكام الشريعة وبيّن أن ذلك لا يتصوّر إلا بالملك ² .

وقد سبقه التفتزاني إلى هذا الإلزام وعضّده بالموازنة بين ما يتوقّع من مساوئ السلطان وما يستشرف من مفساد حال غيابه، فرجّح احتمال ما يكون منه لقلته، فبعد أن بنى القول بالوجوب على إجماع الصحابة لتقديمهم نصب الخليفة قبل دفن النبي ﷺ، زاد وجهين ينهضان بالوجوب: " أنّه لا يتم إلا به ما وجب من إقامة الحدود وسد الثغور، مما يتعلق بحفظ النظام " والوجه الأخير: " أن فيه جلب منافع ودفع مضار لا تحصى، وذلك واجب إجماعاً، فإن قيل: وذلك يتضمن مضار أيضاً، قلنا: لا يعبأ بها لقلتها، فإن قيل: فالأئمة بعد الأئمة المهديين على الضلالة، قلنا: ضرورة فلا معصية ولا ضلالة ³ .

فظهر أن ما يُدفع به قول الأصم ومن وافقه، من النظر، هو الضرورة الواقعية للاجتماع البشري .

والذي يبدو أنّ هذا الرأي أقرب إلى المثالية الطوباوية منه إلى إمكان التحقق الواقعي، فإنّ التجارب البشرية عبر التاريخ تكشف الحاجة الفطرية للمجتمع البشري إلى رياضة تنفذ فيهم ما فيه جلب لمصالحهم ودفع مفسادهم، وهذا ما جعل العلماء وأرباب

¹ - ابن خلدون، المقدمة، 184.

² - المصدر نفسه، 185.

³ - التفتزاني، شرح المقاصد، 235/5.

العقول على اختلاف مذاهبهم الفكرية وعصورهم يجمعون على التسليم لهذه الحاجة، فهذا الجاحظ من المعتزلة يقررها " قضية واجبة إن الناس لا يصلحهم إلا رئيس واحد يجمع شملهم ويكفيهم ويحميهم من عدوهم، ويمنع قلوبهم عن ضعيفهم، وقليل لهم نظام أقوى من كثير لا نظام لهم ولا رئيس عليهم" ¹، ويوافقه من الفلاسفة ابن أبي الربيع ² والفارابي ³ وابن سينا ⁴، ويأتي بعدهم ابن تيمية بقرون ليقرر تلك الحقيقة، فيجعل الطاعة مظهر مدنية الإنسان وشرط صلاح اجتماعه ⁵ ثم يؤيد ابن خلدون ⁶ من سبق .

الجميع يرجعون ضرورة الرياسة إلى حاجة الإنسان إلى الاجتماع الذي هو مرادف المدنية، ولا صلاح لها إلا بأن يجتمع الناس على رئيس يحمل المجموع على أقصى ما يمكن من المصلحة، فالمقصد الأعظم من نصب الحكام هو إقامة الدين واستصلاح دنيا الناس على قدر الإمكان، جاء في الغياثي: " فالقول الكلبي: أن الغرض استيفاء قواعد الإسلام طوعاً أو كرهاً، والمقصد الدين، ولكنه لما استمد استمراره من الدنيا كانت هذه القضية مرضية مرعية، ثم المتعلق بالأئمة الأمور الكلية" ⁷، وهذا ما جعله الجويني مقصد الأمر الشرعي بطاعة

¹ - عمرو بن بحر الجاحظ، رسائل الجاحظ، دار ومكتبة الهلال، 2002م، 99.

² - أحمد بن محمد بن أبي الربيع، سلوك المالك في تدبير الممالك، تحقيق: ناجي التكريتي، ضمن الفلسفة السياسية عند ابن أبي الربيع، دار الأندلس، بيروت، ط3، 1403هـ/1983م، 175.

³ - أبو نصر الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، دار المشرق، بيروت، ط2، 117.

⁴ - ابن سنا، الإشارات والتنبيهات، 61/4.

⁵ - قال في الحسبة: " وكلُّ بني بدم لا تتم مصلحتهم لا في الدنيا ولا في الآخرة إلا بالاجتماع، والتعاون والتناصر، فالتعاون التناصر على جلب منافعهم، والتناصر لدفع مضارهم، ولهذا يقال: الإنسان مدني بالطبع، فإذا اجتمعوا فلا بدَّ لهم من أمور يفعلونها يحتلبون بها المصلحة، وأمر يحتنبونها لما فيها من المفسدة، ويكونون مطيعين للأمر بتلك المقاصد، والناهي عن تلك المفسدات، فجميع بني آدم لا بدَّ لهم من طاعة أمرٍ وناهٍ " . ابن تيمية، الحسبة، دار إيلاف الدولية، الكويت، ط1، 1418هـ/1997م، 35.

⁶ - ابن خلدون، المقدمة، 53.

⁷ - عبد الملك بن عبد الله الجويني، الغياثي - غياث الأمم في التياث الظلم -، تحقيق: عبد العظيم ديب، دار المنهاج، ط1، 1432هـ/2011م، 328.

الحاكم، مع تفسيره المصلحة بمصالح الإسلام، قال في الغيائي: " فالمعنى الذي يلزم الخلق طاعة الإمام ويلزم الإمام القيام بمصالح الإسلام: أنه أيسر مسلك في إمضاء الأحكام وقطع النزاع والإلزام"¹ وحيث لا يُتصور قيام الرئيس بما أناطت الجماعة به إلا مع تمكينه من إنفاذ أمره، كانت طاعته حقا بديها تلقائيا، يستند عليه بقاء الاجتماع، وهي الضامن لاستقراره، وهذا ما عبّر الجويني بقوله: " ولا معنى لكون الإمام إماما إلا أنّ طاعته واجبة"² .

ب- كشف الدلالة المركزية لطاعة أولي الأمر في النسق السياسي

الإسلامي

وبعد هذه الجولة في مقالات أهل القبله في حكم نصب الإمام نرجع إلى الكشف عن الدلالة المركزية لهذه الطاعة في السياق السياسي الإسلامي، ففي بيان مناسبة أمر الله تعالى الرعية بطاعة أولي الأمر بعد أن أمر الحكام بالعدل، يقول الرازي: " اعلم أنّ الله تعالى لما أمر الرعاة والولاة بالعدل في الرعية، أمر الرعية بطاعة الولاة ... ولهذا قال علي بن أبي طالب عليه السلام: حقُّ علي الإمام أن يحكم بما أنزل الله ويؤدي الأمانة، فإذا فعل ذلك فحقُّ علي الرعية أن يسمعوا ويطيعوا"³ ونسب ابن تيمية هذا البيان إلى العلماء: " قال العلماء: نزلت الآية الأولى في ولاة الأمور، عليهم أن يؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكموا بين الناس أن يحكموا بالعدل، ونزلت الثانية في الرعية من الجيوش وغيرهم عليهم طاعة أولي الأمر الفاعلين لذلك"⁴ وقال الطاهر بن عاشور: " لما أمر الله الأمة بالحكم بالعدل عقب ذلك بخطابهم

¹ - نفسه، 435.

² - المصدر نفسه، 425.

³ - الرازي، مفاتيح الغيب، 10/147.

وأثر علي، أخرجه ابن أبي شيبة، المصنف، مكتبة الرشد، ط1، 1425هـ/2004م، 11/244، رقم: 33072. وسعيد بن منصور، التفسير من سنن سعيد بن منصور، تحقيق: سعد بن عبد الله آل حميد، الألوكة، 1/1286، رقم: 651. قال المحقق: سنده صحيح .

⁴ - ابن تيمية، السياسية الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، تحقيق: علي العمران، دار عالم الفوائد، 5.

بالأمر بطاعة الحكام وولاية أمورهم، لأن الطاعة لهم هي مظهر نفوذ العدل الذي يحكم به حكامهم، فطاعة الرسول تشتمل على احترام العدل المشروع لهم وعلى تنفيذه، وطاعة ولاية الأمور تنفيذ للعدل، وأشار بهذا التعقيب إلى أن الطاعة المأمور بها هي الطاعة في المعروف¹.

فبالعودة إلى النص القرآني الذي استنبط منه ابن عاشور تفسير طاعة ولاية الأمور بأنها مجرد مظهر لنفوذ العدل الذي ينصب الحكام لإقامته، نجد أنّ هذه الطاعة إنما هي في الحقيقة كائنة لأمر الله تعالى، فليس الحاكم إلا مشرفاً على تنفيذ حكم الله تعالى في خلقه وحارساً على سير الجماعة على مقاصده، قال الله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعاً بَصِيراً﴾ ﴿٥٧﴾ يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهٗ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴿٥٨﴾ النساء 58-59.

جاء في فتح الباري: قوله: باب قول الله تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ في هذا إشارة من المصنف - يقصد البخاري - إلى ترجيح القول الصائر إلى أنّ الآية نزلت في طاعة الأمراء خلافاً لمن قال: نزلت في العلماء، وقد رجح ذلك أيضاً الطبري... وقال ابن عيينة: سألت زيد بن أسلم عنها ولم يكن في المدينة أحد يفسر القرآن بعد محمد بن كعب مثله، فقال: اقرأ ما بلها تعرف، فقرأت: ﴿إِنَّ

¹ - ابن عاشور، التحرير والتنوير، 96/5.

أَللَّهُ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا أَلْأَمَانَتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ ﴿ فَقَالَ: هذه في الولاية¹ .

تعرض هذه الآية الكريمة مفهوم طاعة أولي الأمر في إطار هيمنة حكم الله تعالى على الفعل البشري، وتفرد الله العظيم جلّ جلاله بحق الطاعة المطلقة لا يشاركه في ذلك أحد من خلقه، بشكل ينفي عن طاعة الحكام احتمال كونها ذاتية، ف" النكته في إعادة العامل في الرسول دون أولي الأمر، مع أن المطاع في الحقيقة هو الله تعالى كون الذي يعرف به ما يقع من التكليف هما القرآن والسنة"²، ليدل على أن طاعة أولي الأمر مستحقة بطاعتهم لله تعالى ورسوله مستمدة من أمر الله تعالى بذلك³ لا يستقل الحاكم باستحقاق ما لم يكن له من الشرع مستند، قال الباقلاني " وطاعة النبي صلى الله عليه وسلم , والإمام, والسيد, والوالد, إنما هي طاعة لله تعالى. ولولا أمره لنا بالتزام ذلك من أمثالنا, لم يجب علينا طاعة أحد من جهة العقل"⁴, " ومن بديع الجواب قول بعض التابعين لبعض الأمراء من بني أمية لما قال له: أليس الله أمركم أن تطيعونا في قوله: ﴿ وَآؤِلِي أَلْأَمْرِ مِنكُمْ ﴾ فقال: أليس قد نزعت عنكم - يعني الطاعة - إذا خالفتم الحق بقوله: ﴿ فَإِن تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ ﴾ قال الطيبي: أعاد الفعل في قوله: ﴿ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ ﴾ إشارة إلى استقلال الرسول بالطاعة، ولم يعده في أولي الأمر إشارة إلى أنه يوجد فيهم من لا تجب طاعته. ثم بيّن ذلك بقوله: ﴿ فَإِن تَنَزَعْتُمْ فِي

¹ - ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، 166/13.

² - نفسه، 166/13.

³ - ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 16/35.

⁴ - الباقلاني، التقريب والإرشاد، 55/2.

شَعْرٍ ۞ كأنه يقول فإن لم يعملوا بالحق فلا تطيعوهم وردوا ما تخالفتم فيه إلى حكم الله ورسوله "1 .

فدلالة ((الرد)) إلى الله تعالى وإلى رسوله الكريم المبلغ عنه، تكشف عن منشا وجوب طاعة أولي الأمر ووجه استحقاقهم لها، ودلالة التنازع محتمل الوقوع بين الأمة وحاكمها ينفي عنهم الاستحقاق الذاتي للطاعة، إذ لو كانت طاعتهم ذاتية لما جاز أن يحصل معهم تنازع، وإذا نفي الاستحقاق الذاتي، لزم أن يكون تبعيا محكوما بمدى رعايته أصله الذي أنشأه .

وفي نفي حق التشريع من دون الله تعالى عن الحكام ومن سواهم من الخلق، باعتباره أجلى مظاهر شقاق الله تعالى في حكمه، يقول الشوكاني: " فإن هذا أمر لم يكن إلا لله سبحانه²، لا لغيره من البشر كائنا من كان، إلا فيما فوضه إلى رسله. وليس لغير الرسل في هذا مدخل، بل الرسل منهم متعبدون بما تعبدهم الله به، مكلفون بما كلفوا به، مطالبون بما طلبه منهم. وتخصيصهم بأمر لا تكون لغيرهم لا يعني خروجهم عن كونهم كذلك، بل هم من جملة البشر، ومن سائر العباد في التكليف بما جاؤوا به عن الله. وقد أخبروا بهذا وأخبر به الله عنهم، كما في غير موضع من الكتاب العزيز ومن السنة النبوية، وكما وقفنا عليه في التوراة والإنجيل والزيور مكررا في كل منها، وإذا كان هذا حال الرسل ﷺ في التعبد في الأحكام الشرعية والتوقف في التبليغ على ما أمرهم الله تعالى بتبليغه، فلا يشرعون لعباده إلا ما أذن لهم الله به وأمر بإبلاغه... فكيف بحال غيرهم من عباد الله ممن ليس همة من أله الرسالة، ولا جعله الله من أهل العصمة... فإن من زعم أن لواحد من

¹ - ابن حجر، فتح الباري، 167/13.

² - يقصد التشريع وتكليف العباد بالأحكام

هؤلاء أن يحدث في شرع الله ما لم يكن فيه، أو يتعبد عباد الله بما ه خارج عما هو فيه، فقد أعظم على الله الفرية، وتقول على الله بما لم يقل، وأوقع نفسه في هوة لا ينجو منها"¹.

فهذا النص من الشوكاني يبين خطر مشاركة الله تعالى فيما يتفرد به من استحقاق التشريع للعباد وتكليفهم بالأحكام المنشئة للإلزام بطاعة العبودية .

ولعل أنسب ما يمكن اعتماده في الكشف عن منشأ استحقاق الحاكم للطاعة في الإسلام، هو تعريف الإمامة نفسها، قال الجويني: "الإمامة هي: رئاسة تامة وزعامة عامة تتعلق بالخاصة والعامة، في أمور الدين والدنيا"²، وبالعودة إلى التعاريف التي وضعها العلماء للإمامة³ نجدهم مجمعين على رسم ماهيتها في التصور الإسلامي، من خلال تعريفها بمقاصدها وثمارها وبما يلزم عنها في المعاش والمعاد⁴، يظهر ذلك في العناصر الثلاثة التالية المبينة لحقيقتها:

- خلافة النبوة .

- إقامة الدين وحراسته .

- سياسة الدنيا

وقد تعرّض ابن خلدون خلال تعريفه للإمامة، إلى أنواع الملك، فجعلها ثلاثة:

- الملك الطبيعي: وهو مظهر استبدادي يحمل فيه الحاكم الكافة على

غرضه وشهوته، وهذا ما يصدق على النظم الدكتاتورية التي لا ترجع في أحكامها إلى

مقتضى المصلحة العامة لشعوبها .

¹ - محمد بن علي الشوكاني، أدب الطلب ومنهى الأرب، دار الكتب العلمية، ط1، 1429هـ/2008م، 66.

² - الجويني، الغياثي، 217.

³ - عبد الله بن عمر بن سليمان، الدميجي، الإمامة العظمى عند أهل السنة والجماعة، دار طيبة، ط2، 28.

⁴ - الأخصر الأخصري، الخروج على الإمام في الإسلام، دار الكفاية، ط1، 1438هـ/2016م، 56.

- الملك السياسي: وهو ما يستند فيه الحاكم إلى ما يقرّه عقلاء دولته وحكامؤها، فتسلّم لهم العامة وتنقاد لما ترى من رعاية لمصالحها الدنيوية، وهذا ما يكون من النظم العلمانية التي تقصر مقاصد الفعل السياسي للدولة على الأغراض الدنيوية للرعية .

- الخلافة: و" هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخرية 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 "1 .

فظهر أنّ الإمامة هي الوظيفة السياسية التي يكون بها الامتثال لخطاب الاستخلاف في الأرض، ولا تكون كذلك إلا إذا كانت القوانين التي يسوس بها الحاكم رعيته " مفروضة من الله بشارع يقررها ويشعرها " وما الحاكم في الإسلام إلا واحد من المكلفين بالتزام الخطاب الشرعي، ظهر بضرورة الاجتماع أنه أنسب الوسائل إلى التزام الجماعة الاستجابة للتكليف، قال الجويني: " والإمام في التزام الأحكام وتطوُّق الإسلام كواحد من مكلفي الأنام وإمّا هو ذريعة في حمل الناس على الشريعة "2. فتأكد أنّ المنشأ الباعث على وجوب الطاعة للحاكم إمّا هو خلافته الشارع في حمل ساكنة المجتمع الإسلامي على مقتضى حكمه .

ومما يجلي هذا الأمر بوضوح أكثر فيمكن اعتماده كذلك في الكشف عن منشأ استحقاق هذا النوع من الطاعة، ما تحمله ألقاب هذه الوظيفة من دلالة على ذلك، فالمسلمون يطلقون ألقابا ثلاثة على القائم بأعلى الوظائف السياسية في الدولة، تقع على

1- ابن خلدون، المقدمة، 183.

2- الجويني، الغياثي، 434.

سبيل الترادف، وهي مشتقة من أسماء وظيفته، قال النووي: " يجوز أن يقال للإمام: الخليفة والإمام وأمير المؤمنين، قال الماوردي: ويقال أيضا خليفة رسول الله ﷺ "1 .

وقال ابن خلدون: " وإذ قد بينا حقيقة هذا المنصب وأنه نيابة عن صاحب الشريعة في حفظ الدين وسياسة الدنيا به، تسمى خلافة وإمامة والقائم بها خليفة وإمام "2 .

وبالترادف قال المتأخرون كذلك³ .

فهذه الألقاب الثلاثة التي اختيرت للقائم بوظيفة رئاسة الدولة في الإسلام، تدل جميعها على طبيعة الوظيفة المنوطة بالمكلف القائم بها والتي هي منشأ استحقاقه الطاعة من رعيته.

أما لقب الإمام فهو أكثر الألقاب الثلاثة ذكرا في الشرع⁴، ولا تخفى دلالاته على التقدّم والسبق، قال ابن منظور: " أمّ القوم وأمّ بهم تقدّمهم، وهي الإمامة. والإمام: كلّ من ائتم به قوم كانوا على الصراط المستقيم أو كانوا ضالين... ابن سيدة: والإمام ما ائتمّ به من رئيس وغيره "5 إلا أنه لم يرد في القرآن الكريم مطلقا إلا بقصد السبق في الخير والتقدم إلى

¹ - يحيى بن شرف النووي، روضة الطالبين وعمدة المفتين، المكتب الإسلامي، ط3، 1412هـ/1991م، 49/10.

² - ابن خلدون، المقدمة، 183.

³ - محمد رشيد رضا، الخلافة، مؤسسة هنداوي، مصر، 2013، 14.

محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، دار الفكر العربي، القاهرة، 21.

⁴ - عن أبي هريرة ؓ عن النبي ﷺ: (سبعة يظلهم الله يوم قيامته في ظله يوم لا ظل إلا ظله: إمام عادل ...) .

البخاري، الصحيح، مع فتح الباري، 2/216، كتاب الأذان، باب: من جلس في المسجد ينتظر الصلاة، وفضل المسجد، 660.

- عن عبد الله بن عمر: سمعت رسول الله ﷺ، يقول: " كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته: الإمام راع ومسؤول عن رعيته... " البخاري، الصحيح، مع فتح الباري، 2/577، كتاب الجمعة، باب الجمعة في المدن والقرى، 893.

- وعن أنس بن مالك أن رسول الله صلى الله عليه قال: (الأئمة من قريش).

أحمد بن حنبل، المسند، 19/318، رقم: 12307. قال محققو المسند: حديث صحيح بطرقه وشواهده .

⁵ - ابن منظور، لسان العرب، 133.

الهداية، واستحقاق الاقتداء، وقد نبّه الرازي على هذا المعنى بعد استقراء للنصوص الشرعية التي ورد فيها لفظ الإمام، قال في التفسير: " فثبت بهذا أن اسم الإمام لمن استحق الاقتداء به في الدين، وقد يسمى بذلك أيضا من يؤتم به في الباطل، قال الله تعالى: ﴿ وَجَعَلْنَاهُمْ أَيْمَةً يَدْعُونَ إِلَى الْبَارِ ﴾ إلا أن اسم الإمام لا يتناوله على الإطلاق بل لا يستعمل فيه إلا مقيدا، فإنه لما ذكر أئمة الضلال قيده بقوله تعالى: ﴿ يَدْعُونَ إِلَى الْبَارِ ﴾، كما أن اسم الإله لا يتناول إلا المعبود الحق، فأما المعبود الباطل فإنه يطلق عليه اسم الإله مع القيد"¹.

فإذا ثبت هذا وجب صرف جميع ما ورد في النصوص الشرعية من ذكر لأئمة السياسة، إلى هذا المعنى، أعني كونهم أئمة هدى، فيقيد استحقاقهم للطاعة، بكونهم على ((الهدى)) فإن سنة الشرع جارية بمخالفة أئمة الضلال، قال الرازي بعدما ذكر إمامة الأنبياء من حيث يجب على الخلق اتباعهم: " والخلفاء أيضا أئمة، لأنهم رتبوا في الحل الذي يجب على الناس اتباعهم وقبول قولهم وأحكامهم"²، فهم أئمة متبعون في ما أحلّ الشارع اتباعهم فيه، وسيأتي تفصيل ذلك قريبا .

أما لقب الخليفة فهو أظهر في الدلالة على منشأ الاستحقاق، فإنه " لم يعرف بالمعنى الذي صار يؤدي منه إلا في الإسلام"³ العظيم، فهو كما سبق في التعريف لقب لمن يخلف النبي ﷺ في إقامة الدين العظيم في الأمة وحملها عليه وسياسة دينها به، قال ابن خلدون: " وأما تسميته خليفة فلكونه يخلف رسول الله ﷺ في أمته، فيقال خليفة بإطلاق،

¹ - الرازي، مفاتيح الغيب، 43/4.

² - نفسه، 43/4.

³ - محمد ضياء الدين الريس، النظريات السياسية الإسلامية، دار التراث، القاهرة، ط7، 114.

وخليفة رسول الله "1 ، وكان أول استعمال تاريخي لهذا اللقب عند تولية أبي بكر بعد وفاة النبي ﷺ.

وقد استعمل النبي ﷺ هذا اللقب للدلالة على تحوّل النظام السياسي بعده من إمامة المعصوم إلى رئاسة خليفته، الذي يسوس الناس بشرعه، فعن أبي هريرة مرفوعاً: (كانت بنوا إسرائيل تسوسهم الأنبياء، كلما هلك نبي خلفه نبي، وإنه لا نبي بعدي، وسيكون خلفاء فيكثرون) قالوا: " فما تأمرنا ؟ " قال: (فوا بيعة الأول فالأول، أعطوهم حقهم، فإن سألهم عما استرعاهم)² .

ففي الحديث كشف عن طبيعة الحكم الذي سيكون بعد ولاية العصمة التي كانت من رسول الله ﷺ، وأنه سيليه خلفاء مهمتهم سياسة الأمة بمثل الذي كان عليه النبي ﷺ .

والعرب قبل الإسلام لم تكن تعرف مصطلح ((الخلافة)) كلقب لنظام حكم سياسي، بل كانت تصف رئاسة المجتمع بالملك والإمارة، أما الخلافة فمصطلح إسلامي خالص يحمل أظهر خصائص الحكم والحاكم في الإسلام: هي تمييز النظام السياسي الذي أجمع المسلمون على إقامته يوم السقيفة عن غيره من نظم الحكم التي كان العالم يعرفها يومئذ³ .

ولأجل هذا يكون لفظ الخلافة مدلولاً شرعياً يحمل معاني مخالفة الدولة في الإسلام لما عهدته الناس قبلها من أشكال الحكم ومنشأً شرعية السلطات ومصادر استمدادها للحقوق، وبالعودة إلى تقسيم أشكال الحكم الذي سبق نقله عن ابن خلدون قريباً، نجد أنّ الفرق الجوهرية الذي يميّز الخلافة عن غيرها من نظم الحكم أو الملك على اصطلاحه، هو

¹ - ابن خلدون، المقدمة، 184.

² - البخاري، الصحيح، مع فتح الباري، 726/6، كتاب أحاديث الأنبياء، باب: ما ذكر عن بني إسرائيل، 3455.

³ - محمد ضياء الدين الريس، النظريات السياسية الإسلامية، 155.

مصدر القانون فيها فمتى اتخذ الحاكم مصدرا غير الشرع لقوانينه، سواء كان مجرد هواه وشهوته، أو ما اتفق عليه وجهاء رعيته، لم يصدق على الحكم حينئذ لقب الخلافة، ولم يسم الحاكم خليفة، وقد جعل السرخسي مقصود ((الاستخلاف)) الذي يعتبر النسق العام الناظم للفعل السياسي في الإسلام هو القضاء بالحق الذي هو دين الله تعالى، قال: " اعلم أن القضاء بالحق من أقوى الرئاض بعد الإيمان بالله تعالى، وهو من أشرف العبادات لأجله أثبت الله تعالى لآدم ﷺ اسم الخلافة، فقال جل جلاله: ﴿ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ﴾ وأثبت ذلك لداود ﷺ فقال عز وجل: ﴿ يَلِدَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ ﴾ وبه أمر كل نبي مرسل حتى خاتم الأنبياء عليهم الصاة والسلام، فقال تعالى: ﴿ إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ ﴾ وقال تعالى: ﴿ وَأَنْحِمْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ ﴾ وهذا لأن في القضاء بالحق إظهار العدل، وبالعدل قامت السماوات والأرض، ورفع الظلم، وهو ما يدعو إليه عقل كل عاقل، وإنصاف المظلوم من الظالم، وإيصال الحق إلى المستحق، وأمر بالمعروف ونهي عن المنكر، ولأجله بعث الأنبياء والرسل صلوات الله عليهم، وبه اشتغل الخلفاء الراشدون رضوان الله عليهم" ¹.

فظهر أنّ النسق الإسلامي قد ارتقى بمفردة " الخلافة " من معناها المعجمي ² عبر إدخالها في سياق قرآني جديد ودجها ضمن نظام مفهومي مختلف، إلى مدلولات شرعية جديدة لا يمكن انفكاكها عن النسق العام لتفرد الله تعالى باستحقاق العبودية وهيمنة شرعه على الفعل البشري، لتصير الخلافة إذا أطلقت لا تنصرف إلا إلى الدلالة عن نظام الحكم

¹ - محمد بن أحمد السرخسي، المبسوط، دار المعرفة، بيروت، 60/16.

² - الزبيدي، تاج العروس، 247/23.

ابن منظور، لسان العرب 1235.

الذي يستند في شرعيته وتصرفه إلى الشرع الذي جاء به رسول الله ﷺ، وهو العدل الذي أقام الله عليه السماوات والأرض واستخلف الجنس البشري فيه، وبعث الرسل تترى للتذكير بحق الله فيه والدعوة إلى إفراده به .

فظهر أنّ مفهوم الخلافة في الإسلام " غير منفصل عن مفهوم النبوة بحسبانها خلافة للنبوة"¹، ولما كانت لنبوة رسول الله محمد ﷺ مهمتان: تبليغ الخطاب الشرعي على أتم وجه، وحمل من كان تحت إمرته من المسلمين عليه بوصفه إماما لهم، ونظرا لتمام الرسالة به وانقطاع الوحي بوفاة ﷺ، انحصرت وظيفة الخلفاء من بعده في حمل الناس على ما تركه النبي ﷺ من الأمر الشرعي، وهذا ما يفسر التداخل التداولي بين الخلافة بوصفها وظيفة دينية وكونها فعلا سياسيا يتعلق بشأن الدنيا في الوقت نفسه، وذا ما قصده ابن تيمية وهو يذكر هذين الجانبين من وظائف الخلافة: " إن الخلق عباد الله والولاية نواب الله على عباده"²، ولأجل الكشف عن طبيعة هذه الولاية حتى لا يظنّ أنّها تفويض إلهي لهم، قال: " وهم وكلاء العباد على نفوسهم، بمنزلة أحد الشريكين مع الآخر، ففيهم معنى الولاية ومعنى الوكالة"³.

ومما يشهد لكون ولاية الحكم هذه إنما هي أمانة وإجارة، أخبار السلف التي تعرّف بالمفهوم التداولي للخلافة عندهم، فهذا أمير المؤمنين عمر بن الخطاب، ينصحه رجل بأن يوسع على نفسه في النفقة، فيجيب: " إنما مثلي ومثل هؤلاء، كمثل قوم كانوا في سفر فجمعوا منهم مالا وسلموه إلى واحد ينفقه عليهم، فهل يحل لذلك الرجل أن يستأثر عنهم من أموالهم؟"⁴ ومن الأخبار كذلك نداء أبي مسلم الخولاني لمعاوية ؓ إذ دخل عليه وهو

¹ - عبد الإله بلقزيز، الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، 2004م، 92.

² - ابن تيمية، السياسة الشرعية، 15.

³ - نفسه، 15.

⁴ - محمد بن سعد الزهري، كتاب الطبقات الكبير، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط1، 1421هـ/2001م، 261/3.

ابن تيمية، السياسة الشرعية، 44.

يومئذ أمير للمؤمنين: " السلام عليك أيها الأجير ... " ¹ فدل هذا على أنّ ولاية هذه الوظيفة لا تنفك عن معاني الأمانة والنيابة والوكالة عن عموم الأمة والإجارة لديها في تعبيد التصرف العام وحركة الفعل السياسي للدولة - بالنظر إليها شخصا اعتباريا- إلى الله تعالى .

أما " أمير المؤمنين " فمع تأخر ظهوره لقبا للقائم بالوظيفة السياسية الكبرى²، إلا أنّه كذلك يحمل الدلالة نفسها، فالأمير: " الملك، لنفاذ أمره "³، غير أنّ ظروف تشكل هذا اللقب تمنع من دلالة على مجرد الملك، وتقدّم معاني ((الشورى)) و((الجماعة)) قيما مركزية وكلمات مفتاحية مفسرة لدلالة الإمارة في النسق الإسلامي، كما تدفع معاني ((التفرد بالرأي والاستبداد فيه)) إلى أقصى الحافة حتى تكاد تكون كلمات مفتاحية سلبية لا تدل عليها الإمارة في الإسلام إلا بالعكس، فقد روى أصحاب التراجم أنّ أول ما أطلق هذا اللقب على عمر بن الخطاب، وكان استعماله من أول يوم مقيدا بالإضافة إلى المؤمنين، فإذا كان من البديهي أن المؤمنين لا يجوز منهم التصرف إلا تحت هيمنة الشرع الحكيم وقيوميته فضروري أنّ إضافة الإمرة إليهم تشحنها بدلالة القيادة في الامتثال للهيمنة الشرعية وحملهم عليها، وهذا المعنى هو الذي استند إليه ابن خلدون حينما جعل لقب أمير المؤمنين " من سمات الخلافة "⁴ .

¹ - أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني، حلية الأولياء، 2/125.

ابن تيمية، السياسة الشرعية، 14.

² - ابن سعد، الطبقات الكبير، 3/262.

يوسف بن عبد اله بن محمد بن عبد البر القرطبي، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، تحقيق: علي البحاي، دار الجيل، بيروت، 1412هـ/1992م، 3/1150.

إسماعيل بن كثير الدمشقي، البداية والنهاية، دار ابن كثير، طبعة خاصة بوزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، 1436هـ/2015م، 267.

³ - ابن منظور، لسان العرب، 128.

⁴ - ابن خلدون، المقدمة، 218.

ولا يفوتنا هنا التنبيه إلى أن ما لحق " الخلافة " من نقص متعلّق بإجراءات التولية لا يستلزم حصر استحقاق هذا اللقب في الخلفاء الراشدين الذين أجمعت الأمة على ((رشد)) ولايتهم بعدما شهدت لهم السنة المشرفة بذلك، فقد سبق البيان أن العبرة في هذا الاستحقاق إنما هي ((مصدر القوانين)) التي يسوس بها الحاكم رعيته في المجتمع الإسلامي، فهذا أخصّ ما يميز طبيعة الدولة في الإسلام عن طبائع الدول غيرها، لا يشكل على هذا تسمية السنة المطهرة فترة الرشد " خلافة " دون ما أعقبها من " الملك " : (الخلافة في أمّتي ثلاثون سنة، ثم ملك بعد ذلك)¹ ولعل من أقدم من نبّه إلى هذا الأمر ، أبو حاتم الرازي إذ نقل عنه ابن حبان في صحيحه: " معنى الخبر عندنا: أن من بعد الثلاثين سنة يجوز أن يقال لهم خلفاء أيضا على سبيل الاضطرار، وإن كانوا ملوكا على الحقيقة " ² وأوضح منه تقرير الآمدي في أبكار الأفكار، قال: " قوله الخلافة: (الخلافة بعدي ثلاثون سنة، ثم تصير ملكا عضويا) ليس فيه ما يدل على أنّ الخلافة منحصرة في الخلفاء الراشدين ... حيث أنّ مدة خلافتهم وقعت ثلاثون سنة على وفق ما نطق به النبي ﷺ وأنّه لا خلافة بعد الخلفاء الراشدين، بل المراد به: أنّ الخلافة بعدي على ما يجب من القيام بوظائف الإمامة، واتباع سنتي من غير زيادة ولا نقصان ثلاثون سنة بخلاف ما بعدها، فإنّ أكثر أحكامها أحكام الملوك . ويدل على بقاء الخلافة مع ذلك أمران:

الأول: إجماع الأمة في كل عصر على وجوب اتباع إمام ذلك العصر، وعلى كونه

إمام وخليفة متبعا .

¹ - الترمذي، السنن، 503، كتاب الفتن، باب: ما جاء في الخلافة، 2226.

سنن أبي داود، 43/7، 4646 و 4647.

أحمد بن حنبل، المسند، 256/36، 21928. قال محققو المسند: إسناده حسن . وصححه الألباني، سلسلة الأحاديث الصحيحة، 820/1.

² - علاء الدين بن بلبان الفارسي، الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، دار التأصيل، ط1، 1435هـ/2014م، 374/7.

والثاني: أنه قال: " ثم تصير ملكا " والضمير في قوله: تصير ملكا، إنما هو عائد إلى الخلافة، إذ لا مذكور يمكن عود الضمير إليه غير الخلافة، وتقدير الكلام: ثم تصير الخلافة ملكا، حكم عليها بأنها تصير ملكا، والحكم على الشيء يستدعي وجود ذلك الشيء¹ .

فالأمدي أقام الحجة على كون الخلافة بوصفها الوظيفة السياسية العليا في الدولة لا تقتصر على مدة ولاية الخلفاء الأربعة، ونفى دلالة الحديث عليها، وبين أنّ غاية ما يدل عليه هو تخصيص تلك الفترة بمزيد اتباع لسنن الهدى حتى يبلغ بها أكمل الممكن ثم يتناقص بعدها لصالح بعض سنن الملك، والظاهر أنّ هذه السنن إنما ترجع إلى أساليب تولية الحاكم والحسبة عليه، مما لا يختلف المسلمون أنّها كانت في فترة الرشد على غاية التمام والكمال الذي تشهد له وصية النبي ﷺ باتباعه: (من يعيش منكم بعدي فسيرى اختلاف كثيرا، فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء المهديين الراشدين ، تمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجذ)²، إلا أنّ الانحراف والتحوّل الذي طرأ على وسائل التولية وسير السلطان في رعيته، لا ينفي عن الحكم بعد الخلفاء الراشدين وصف الخلافة، ولا عن القائمين به لقب الخلفاء .

وممن قرر هذا، ابن تيمية كذلك، فقال في مجموع الفتاوى: " ويجوز تسمية من بعد الخلفاء الراشدين خلفاء، وإن كانوا ملوكا ولم يكونوا خلفاء الأنبياء بدليل ما رواه البخاري ومسلم في صحيحيهما عن أبي هريرة ؓ عن رسول الله ﷺ، قال: (كانت بنو إسرائيل يسوسهم الأنبياء، كلما هلك نبي خلفه نبي، وإنه لا نبي بعدي، وستكون خلفاء فتكثر، قالوا: فما تأمرنا؟ قال: فوا بيعة الأول فالأول، ثم أعطوهم حقهم فإن الله سائلهم عما

¹ - علي بن أبي علي بن محمد الأمدي، أبنكار الأفكار في أصول الدين، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، 1423هـ/2002م، 288/5.

² - أبو داود، السنن، 16/7، كتاب السنة، باب: لزوم السنة، 4707.

الترمذي، السنن، 603، كتاب العلم، باب: ما جاء في الاخذ بالاسنة واجتناب البدع، 2676.
قال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح .

استرعاهم) فقلوه: (فتكشر) دليل على من سوى الراشدين فإنهم لم يكونوا كثيرا. وأيضا قوله: (فوا بيعة الأول فالأول) دلّ على أنهم يختلفون والراشدون لم يختلفوا¹.

فهذه حجج مختلفة ساقها العلماء لبيان أن ما لحق الحكم من نقص بعد الخلافة الراشدة، لا يصلح بمجرد لسلبه وصف ((الخلافة العامة)) واستحقاق الحاكم آثارها على عموم الرعية².

وهذا ما يفسّر سير ابن تيمية في كتابه "السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية" إذ تناول فيه موضوع السلطة السياسية من حيث ممارستها على وفق الشريعة وحاكمتها على التصرف، دون أن الالتفات إلى طريقة انعقاد ((الإمامة)) التي هي المميز الرئيسي بين الخلافة الخاصة خلافة النبوة والخلافة العامة، بما يمكننا القول معه أن ابن تيمية تجاوز - لأجل الاعتبارات الواقعية أو الحتمية التاريخية في زمنه - مطلب الرشد في طريق التولية لصالح المحافظة على المصلحة العامة التي يقع تحكيم الشريعة في أعلى هرمها.

¹ - ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 20/35.

² - وما يصلح الاحتجاج به كذلك في هذا المقام، ما رواه مسلم عن سماك بن حرب قال: سمعت جابر بن سمرة يقول: سمعت رسول الله ﷺ يقول: (لا يزال الإسلام عزيزا إلى اثني عشر خليفة). ثم قال: كلمة لم أفهمها، فقلت لأبي: ما قال؟ فقال: (كلهم من قريش). مسلم، الصحيح، 883، كتاب الإمارة، باب: الناس تبع لقريش والخلافة في قريش، 7-1821.

ومعلوم أنّ الثلاثين سنة لم يكن فيها سوى الأربعة وتمامها بالحسن بن علي رضي الله عنهما، فدل هذا على أنّ قوله ﷺ: (ثم تصير ملكا) المقصود به الخلافة، فهي ملك من جهة مشابهة سنة الملوك في التولية ومظهر الحاكم، وهي خلافة بالمعنى العام من جهة استمداد الحاكم فيها قوانين سيره في الرعية من الشرع، يشهد لشطر الجهة الأولى: قول عبد الرحمن بن أبي بكر لمروان بن الحكم بعد أن قام في الناس يعلن عهد معاوية بالبيعة ليزيد ابنه بعده: "تريدون أن تجعلوها هرقلية، كلما مات هرقل قام هرقل". علي بن محمد الشيباني الشهير بابن الأثير، الكامل في التاريخ، بيت الأفكار الدولية، 492. ولشطرها الثاني إنكار عمر على معاوية أبهة الملك: "أكسروية يا معاوية؟!، فدل إنكاره على ارتباط مظاهر الاستعلاء بأحوال الملوك حول دولة الإسلام يومئذ كسرى وهرقل، ويشهد للجهة الثانية ما سبق من الأدلة على عدم اقتصار وصف الخلافة على فترة الرشد.

والمقصود من هذا جميعه¹ الوقوف على منشأ استحقاق الحاكم للطاعة قبل الكشف عن حقيقتها وحدودها، فلم يعد يخفى أنّ طاعة أولي الأمر في الإسلام لم تجب للحكام لأجل استحقاق ذاتي أو حق وراثي، كالذي كان معروفا في الممالك قبله، وإنما استحق ذلك لحساسية المنصب الذي يشغله باعتباره وكيلا للأمة في إقامة ما خوطب به مجموعها من الشرائع، ووليا عليها يحمل الكافة على مقتضى الشرع، فالإمام لا يستحق الطاعة لمجرد وصفه بالإمامة، وإنما لأجل قيامه بالأفعال التي يقتضيها هذا الوصف، والتي هي مقاصد نصبه غايات وظيفته²، فالشريعة هي النطاق المركزي للنسق الدلالي للطاعة السياسية، وهي القيمة الحاكمة التي ((ترد)) إليها جميع متعلقات هذه الطاعة .

المبحث الثاني: الخصائص الشرعية للطاعة

المطلب الأول: معالم الطاعة في النص الشرعي

بعدما سبق من محاولة التحليل اللغوي للفظ الطاعة، معجميا وداليا بالكشف عن المعنى الأصلي والدلالة المركزية للكلمة، ثم بيان أوجه النقل الدلالي الشرعي الذي سحب بعض القيم الحافة إلى المركز ب

اعتبار نسقها الدلالي، يمكننا أن نضع مجموعة من المعالم الهادية إلى بيان معاني مصطلح الطاعة وفق سياقه التداولي:

¹ - إذ كانت هذه الجولة ضرورية في هذا التحقيق، للوقوف على الاستمدادات الشرعية والواقعية لقضية طاعة الحاكم في الفقه الإسلامي.

² - ينظر في تفصيل مقاصد نصب الإمام: محمد رأفت عثمان، رئاسة الدولة في الفقه الإسلامي، در الكتاب الجامعي، 1975م، 347.

الدميحي، الإمامة العظمى عند أهل السنة، 333.

1- المعلم الأول: ضرورة تمييز مرتبة الطاعة المعيّنة في هرم

الطاعات الشرعية:

ينبغي حال استعمال مصطلح الطاعة على وجه الدعوة إليها أو الإلزام بها التمييز بين مراتبها، فإنّ طاعة الله عزّ وجل وإن كانت ذاتية مطلقة غير مشروطة بشيء سوى بلوغ أمره، إلا أن أفرادها ليست على مرتبة واحدة، فإن " المفهوم من وضع الشارع أن الطاعة أو المعصية تعظم بحسب المصلحة أو المفسدة الناشئة عنها"¹، فإذا ثبت هذا من معهود لشارع في ترتيب الأجر والإثم، لم يصح أن تكون جميع أجزاء وأفراد الطاعات المأمور بها متساوية في درجة الإلزام .

وقد عبر عز الدين بن عبد السلام عن هذا المعنى في خصوص أفراد طاعة العبادة لله تعالى، بما يعرف بمراتب الأحكام: " انقسمت الطاعات إلى الفاضل والأفضل لانقسام مصالحها إلى الكامل والأكمل، وانقسمت المعاصي إلى الكبير والأكبر لانقسام مفسدها إلى الرذيل والأرذل"² . وكذلك صنع الشاطبي في بيانه لمراتب الطاعات والمعاصي، فقد جعل ذلك تابعا لمراتب المصالح والمفاسد المترتبة عليها، ف " إن كانت الطاعة والمخالفة تنتج من المصالح او المفاسد امرا كلياً ضرورياً كانت الطاعة لاحقة بأركان الدين، والمعصية كبيرة من كبائر الذنوب، وإن لم تنتج إلا أمراً جزئياً فالطاعة لاحقة بالنوافل واللواحق الفضلية، والمعصية صغيرة من الصغائر، وليست الكبيرة في نفسها مع كل ما يعد كبيرة على وزان واحد، ولا كل ركن مع ما يعدّ ركناً على وزان واحد أيضاً، كما أن الجزئيات في الطاعة والمخالفة ليست على وزان واحد، بل لكلّ منها مرتبة تليق بها"³ .

¹ - الشاطبي، الموافقات، 1/580.

² - عز الدين بن عبد السلام، القواعد الكبرى - قواعد الأحكام في إصلاح الأنام -، تحقيق: نزيه حماد وعثمان

ضميرية، دار القلم، دمشق، 1/29.

³ - نفسه، 1/580.

وعلى هذا تكون أوزان أجزاء الطاعات الشرعية مختلفة متفاوتة تبعاً لما في فعل الطاعة من مصلحة، فإذا كان الفعل واقعا في الضرورات كان أشد طلباً وأرفع أجراً وأرحح وزناً في عيار الشرع، بخلاف ما كان راجعاً إلى حاجي أو تكميلي، فإنه تنزل مرتبه تبعاً لمرتبة مصلحته الشرعية، والعكس في المعصية .

والمدار في جميع ذلك على رتب جلب المصالح ودفح المفاسد أو تفويت المصالح وتحقيق المفاسد .

فالاhtداء بهذا المعلم حال الدعوة إلى الطاعة الشرعية، ضروري، حتى لا يخرج الداعي عن حدّ الشارع وقصده إلى جعل مطلوباته متفاوتة المراتب، فمنها الواجب ومنها المندوب، والواجبات متفاوتة فيما بينها وكذلك المندوبات، وهكذا المنهيات منها محرم ومنها مكروه وكلّ منها متفاوت مراتبه، ومع أنّ المنهيات كلها مشتملة على المفاسد إلا أنّ الشريعة قد رتبها إلى مراتب مجتمعة قد فصلها الفقهاء فيما بعد، قال الله تعالى: ﴿ إِن تَجْتَنِبُواْ

كَبَائِرَ مَا تَنْهَوْنَ عَنْهُ نَكُفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُمْ مُدْخَلًا كَرِيمًا ۝ - النساء

31- ، وقال سبحانه: ﴿ الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ إِلَّا اللَّمَمَ ۗ ﴾ - النجم

32-، فالآيات الكريمة وصفت بعض المنهيات بالكبائر وسمت غيرها سيئات ولمما، فدل

هذا على أنّ المنهيات مراتب متفاوتة، قال القرافي: " وقول الله تعالى: ﴿ وَكَرَهُ إِلَيْكُمْ الْكُفْرَ

وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ ۗ ﴾ جعل الكفر رتبة والفسوق رتبة ثانية، والعصيان يلي الفسوق،

وهو الصغائر، فجمعت الآية بين الكفر، والكبائر والصغائر، وتسمى بعض المعاصي فسقا

دون البعض¹

¹ - القرافي، الفروق، 1/286.

والخلاصة أن للشارع قصدا في ترتيب أوامره ونواهيه، وجعل أعمال الطاعة تتفاوت وتقع على مراتب مقصودة، فلا يصح مخالفته في ذلك، بل إنّ من تمام طاعته المحافظة على مراتب الطاعات والمعاصي سواء من جهة الاستجابة للتكليف الشرعي فيها، أو من جهة الدعوة إليها .

أما من جهة الدعوة فإن تمييز مراتب الطاعات يقندر معه على الترجيح على التعارض أو تخصيص الأولى فالأولى بمزيد عناية ورعاية أو تقديم في البذل والنفقة والجهد، وأما من جهة الاستجابة الفردية للتكليف الشرعي فإن هذا التمييز يعرّف المكلف بما يطلب منه على سبيل الإلزام وما يرغّب فيه من غير ترتيب الإثم على تركه، وما هو مخير فيه، كما يمكنه من تقديم الأعلى درجة والأكبر مصلحة إذا فرض التزاحم في حقّه .

2- المعلم الثاني: ضرورة التمييز بين الطاعة الذاتية المطلقة

والطاعة المصلحية غير الذاتية:

كما ينبغي التمييز بين الطاعة الدينية الموصوفة بالذاتية والإطلاق كما أنّها لا تأتي إلا في نسق العبودية، فتكون دلالتها المركزية هي الانقياد مع تمام الخضوع والتذلل، وهذه غير مستحقة إلا لله تعالى، ووجه الإطلاق فيها كمال المطاع، أو رسوله ﷺ، ووجه الإطلاق فيها أمانة التبليغ والعصمة فيه، مع اختلاف منشئها في المستويين - كما سبق بيانه -، والطاعة التي يمكن وصفها بالذنيوية أو المصلحية، وهي الموصوفة بالتقييد والتعليل وعدم ذاتية الاستحقاق، وجميع الطاعات الذنيوية معللة بالمصالح، سواء كانت ضرورية كما سبق بيانه في مصالح نصب الإمام من حفظ للدين وحماية لحوزة المسلمين وصون لدمائهم وأموالهم، أو حاجية كالمصالح التنظيمية للاجتماع البشري، أو تحسنية كمصلحة الإحسان في طاعة الوالدين، وبما أنّ منشأ الاستحقاق في جميع أنواع الطاعة الذنيوية غير ذاتي، وجب الانتباه إلى أنّ سبب الاستحقاق فيها هو الطاعة الذاتية المطلقة الواجبة حقا لله تعالى، وأنّه لا اعتبار

للطاعات التنظيمية جميعها إلا من حيث كونها طاعة لله العظيم في حقيقة الأمر لا للأمر المباشر كحاكم أو والد، وقد أوضح ابن تيمية هذه القضية خلال حديثه عن وجوب طاعة الحاكم الفاسق إذا أمر بشيء من المعروف، مبيّنا وجه وجوب الاستجابة له في ذلك، وانفكاك هذا الحكم عن فسقه في نفسه، قال: " إذا أمرهم بطاعة الله أطاعوه، مثل أن يأمرهم بإقام الصلاة وإيتاء الزكاة والصدق والعدل والحج، والجهاد في سبيل الله، فهم في الحقيقة إنّما أطاعوا الله، والكافر والفاسق إذا أمر بما هو طاعة لله، لم تحرم طاعة الله ولم يسقط وجوبها لأمر ذلك الفاسق به، كما أنّه إذا أمر بحق لم يجز تكذيبه، ولم يسقط وجوب اتباع الحق لكونه قد قاله فاسق" ¹ .

وبالعودة إلى نصوص الفقهاء في إقرار وجوب الجهاد والحج والجماعات وفروض الكفريات مع الحكام الظلمة، يدرك الناظر انفكاك الاستجابة للحكام فيما هو طاعة لله تعالى عن مدى صلاح أنفسهم، فعن الحسن البصري قال في أمراء الجور: " هم يلون من أمورنا خمسا: الجمعة والجماعة والعيد والثغور والحدود، والله ما يستقيم الدين إلا بهم، وإن جاروا وظلموا، والله لما يصلح الله بهم أكثر مما يفسدون، مع أنّ - والله - إنّ طاعتهم لغيظ، وإنّ فرقتهم لكفر" ² ، وقد أخرج ابن أبي شيبة عن الأعمش عن إبراهيم النخعي أنّه قال: " كانوا يصلون خلف الأمراء ما كانوا" ³ وعن سهل التستري: " أطيعوا السلطان في سبعة: ضرب الدراهم والدنانير، والمكايل والموازين والأحكام والحج والجمعة والعيدين والجهاد" ⁴ ، وسئل الإمام أحمد عن الرجل يقول: " أنا لا أغزو ويأخذه ولد العباس إنّما يوفر الفيء

¹ - ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، تحقيق: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط1،

1406هـ/1986م، 3/387.

² - عبد الرحمن بن أحمد الحنبلي الشهير بابن رجب، جامع العلوم والحكم، مؤسسة زاد، ط1، 1433هـ/2012م، 316.

³ - ابن أبي شيبة، المصنف، 3/369، كتاب الصلاة، باب: في الصلاة خلف الأمراء، 7635.

⁴ - القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 6/429.

عليهم، فقال: سبحان الله هؤلاء قوم سوء، هؤلاء القعدة المبتطون جهال، فيقال: أرايتم لو أنّ الناس كلهم قعدوا كما قعدتم من كانوا يغزو؟ أليس كان قد ذهب الإسلام ما كانت تصنع الروم؟¹، فهذه النصوص جميعها تدل على أنّ ما يستحقه أهل الدنيا من الطاعة إنما يعتبر من جهة كونه طاعة لله تعالى حصراً، فإذا ثبت للمكلف أنّ ما صدر عن الأمر هو طاعة لله سبحانه، لم يجز أن يمنعه ما في الأمر من تقصير أو فساد من طاعته، وهذا ما قصده العلماء بقولهم: " نرى الصلاة خلف كل برّ وفاجر² أو " ويغزى مع كل برّ وفاجر³، فإن مقصدهم رفع الحرج والتردد الذي قد يجده بعض المكلفين من إجابة ظلمة الحكام وفساقهم، أو ما قد يتعلّق به العاطلون والمبتطون من تعليل ترك الأوامر الشرعية بفسق الحاكم أو جوره، وأن جميع ذلك ينبغي أن ينظر فيه إلى حال المأمور به، فإن كان طاعة لله تعالى فإنها تنزل مرتبتها وتعطى ما يناسبها من حق الإجابة على وفق ما يكشفه الخطاب الشرعي المتعلّق بها، لا يمنع من ذلك حال الأمر كيفما كان . ومن هنا يتّضح أن الطاعة الواجبة لغير الله تعالى، هي في الحقيقة تكليف شرعي يكون مصدر الإلزام فيه الحكم الشرعي نفسه، الذي هو خطاب الله وأمره، و إنّما تضاف هذه الطاعة حال الإطلاق اللغوي إلى غير الله تعالى لا على سبيل الاستحقاق الذاتي، ومما يشير إلى هذا المعنى ما جاء في أدب القاضي لابن القاص عن إمضاء كتاب قاض ولّاه أهل البغي: " ولو ظهر البغاة على مصر فولوا قضاءه رجلا من أهله معروفا بخلاف رأي أهل البغي، فكتب إلى قاض غيره، نظر فإن كان القاضي عدلا وسمى شهودا شهدوا عنده فعرفهم القاضي المكتوب إليه بنفسه أو عرفهم أهل

¹ - عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة، المغني، تحقيق: عبد الله التركي وعبد الفتاح الحلوي، دار عالم الكتب، الرياض، ط3، 1417هـ/1997م، 14/13.

² - علي بن علاء الدين الدمسقي المعروف بابن أبي العز الحنفي، شرح العقيدة الطحاوية، دار الإمام مالك، البلدة، الجزائر، ط1، 1427هـ/2007م، 308.

³ - ابن قدامة، المغني، 14/13.

العدل بالعدل وخلاف أهل البغي، قبل الكتاب¹، ففي النص تثبيت للواجب الشرعي من إمضاء خطاب القاضي العدل وقبول شهادة العدول بغض النظر عن جهة تولية هذا القاضي، وهذا راجع لضرورة العمل بمقتضى الأوامر الشرعية وإن فقد الأمير العدل حتى لا تضيع الحقوق، وبمثل هذا نقل الونشريسي في المعيار جواب الإمام مالك عن مسألة مشابهة: " قال سحنون: اختلف أبو محمد عبد الله بن فروخ وابن غانم قاضي إفريقية وهما من رواة مالك رضي الله عنه، فقال ابن فروخ: لا ينبغي لقاض إذا ولّاه أمير غير عدل أن يلي القضاء، وقال ابن غانم: يجوز أن يلي وإن كان الأمير غير عدل، فكتب بها إلى مالك، فقال مالك: أصاب الفارسي - يعني ابن فروخ -، وأخطأ الذي يزعم أنه عربي - يعني ابن غانم². وفي المعيار ما يفسر ترجيح الفقهاء لقبول تولية البغاة لأهل القضاء إن كان هؤلاء عدولا: " قال ابن عرفة لم يجعلوا قبوله الولاية للمتغلب المخالف للإمام جرحا لخوف تعطيل الأحكام³. كما جاء في شرح الزرقاني على مختصر خليل تعليل ذلك القبول بحفظ الحقوق وإمضاء الأحكام الشرعية بشرط أن يكون ما يصدر عن القاضي حقا، " (و) الباغي المتأول إن أقام قاضيا وحكم حكما صوابا (مضى حكم القاضي) لثلا تضيع الحقوق⁴.

ومما جاء في كلام فقهاء الحنفية أكثر بيانا للمقصود، قول ابن الهمام: " ولو ظهر أهل البغي على بلد فولوا فيه قاضيا من أهله ليس من أهل البغي صحّ، وعليه أن يقيم الحدود والحكم بين الناس بالعدل، فإن كتب هذا القاضي كتابا إلى قاضي أهل العدل بحق لرجل من أهل مصره بشهادة من شهد عنده، إن كان القاضي يعرف وليس من أهل البغي،

¹ - أحمد بن أبي أحمد الطبري المعروف بابن القاص، تحقيق: حسين خلف الجبوري، مكتبة الصديق، ط1، 1409هـ/1989م، 330/1.

² - أحمد بن يحيى الونشريسي، المعيار المغرب، نشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية للمملكة المغربية، 1401هـ/1981م، 109/10.

³ - نفسه، 109/10.

⁴ - عبد الباقي بن يوسف بن أحمد الزرقاني، شرح الزرقاني على مختصر خليل، دار الكتب العلمية، ط1، 1422هـ/2002م، 106/8.

أجازه، وإن كانوا من أهل البغي أو لا يعرفهم لا يعمل به، لأن الغالب في من يسكن عندهم أنه منهم" ¹.

فهذه النصوص جميعها - وقد جاءت في خصوص الامتثال القضائي - تدلّ على أن استجابة المكلف للحق من الأمر الشرعي، منفك الجهة عن حال الأمر به، لأنّ موجب الامتثال فيها إنما هو حقّ الله تعالى فيما بلغ المكلف لا حال الأمر.

كما تدل النصوص بمفاهيمها أن طاعة الفاسق لا يصح أن تتجاوز ما هو طاعة لله تعالى، وهي بهذا تكشف عن الإطار المرجعي للطاعات الدنيوية، وهذا ما سنبيّنه في المعالم القادمة.

3- المعلم الثالث: هيمنة الطاعة الدينية على الأطر

التنظيمية والمصلحية للطاعات المقيّدة:

جاء في قواعد الأحكام: "لا طاعة لأحد من المخلوقين إلا لمن أذن الله في طاعته... ولا طاعة لجهلة الملوك والأمراء إلا فيما يعلم المأمور أنّه مأذون في الشرع، وتفرد الإله بالطاعة لاختصاصه بنعم الإنشاء والإبقاء والتغذية والإصلاح الديني والدنيوي، فما من خير إلا هو جالبه، وما من ضر إلا هو سالبه، وليس بعض العباد بأن يكون مطاعاً بأولى من بعض، إذ ليس لأحد منهم إنعام بشيء مما ذكرته في حق الإله، وكذلك لا حكم إلا له" ².

في هذا النقل بيان للحدود العامة للطاعة المستحقة أولى الأمر في مقابل منشأ الطاعة المطلقة المستحقة لله العظيم، لذا ينبغي خلال التداول الدعوي لمصطلح الطاعة

¹ - محمد بن عبد الواحد المعروف بابن الهمام، شرح فتح القدير، دار الكتب العلمية، ط1، 1424هـ/2003م،

102/6.

² - ابن عبد السلام، قواعد الأحكام، 273/2.

الانتباه إلى طبيعته الدينية أو الدنيوية، فلا يصح الخلط بين الطاعة الدينية المستحقة لله تعالى إفراداً وتوحيداً، ضمن إطار العبودية والخضوع لكمال ربوبيته وتمام قيوميته على خلقه سبحانه، أو الطاعة المستحقة لرسوله ﷺ ضمن إطار التصديق الرسالي والتسليم التشريعي، والطاعة المصلحية والتنظيمية، التي لا يمكن بحال إدراجها تحت أيّ من الإطارين السابقين¹، فإذا كانت الطاعة الدينية تختص بالإطلاق والثبات الناشئين عن كمال المطاع أو عصمته، كما أنّها تتأسس ابتداءً على ركن إيماني تصديقي، فإن "الدين يطلق على معنى مخصوص من الطاعة، وهو طاعة إله يتخذه المطيع معبوداً يؤمن به وينقاد له، ويعبر عن طاعته تلك بشعائر من الأقوال والأفعال يعتقد أنه يطلبها منه"²، فإن الطاعة الدنيوية بخلاف ذلك توصف بالتقييد والنسبية وإمكان الخضوع للموازنات المصلحية، كما أنّها تتأسس على موجبات غير إيمانية، كشكر المنعم في طاعة الوالد، أو مقتضيات العقد في الطاعة الزوجية وطاعة ولاة الأمور - عقد البيعة -، وبالعودة إلى النص الشرعي التأسيسي لطاعة ولاة الأمور نجد الآية القرآنية المركزية في هذا الشأن وهي قول الله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ۚ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ ﴿٥٦﴾ تؤسس هذا المعلم الفارق إلى جانب تأسيسها نوعاً من الطاعة غير الدينية، ورغم الإطار الإيماني الذي ورد ضمنه الأمر بالطاعة في هذه الآية إلا أنّ دلالة التنازع التي تشير إلى احتمال وقوع الخلاف بين الحاكم والرعية تنفي أن تجتمع الطاعة التي يستحقها الحاكم مع الطاعة الدينية في الإطار الإيماني نفسه، قال ابن عاشور: "وضمير تنازعتم راجع للذين آمنوا، فيشمل كل من يمكن

¹ - قال ابن القيم: "أما أولو الأمر فلا تجب طاعة احدهم إلا إذا اندرجت تحت طاعة الرسول، لا طاعة مفردة مستقلة". الرسالة التوكية، 44.

² - عبد الحميد النجار، مقاصد الشرعية بأبعاد جديدة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط2، 2008، 63.

بينهم التنازع وهم من عدا الرسول؛ إذ لا ينازعه المؤمنون¹، فمقتضى الإيمان الذي المانع من احتمال وقوع النزاع بين المؤمنين ورسولهم ﷺ، غير قائم في نوع الطاعة التي يستحقها ولي الأمر، وهذا ما يخرجها عن الإطار الإيماني على إطار غيره، هو الإطار التنظيمي للاجتماع البشري في داخل الدولة الإسلامية، وهذا ما تهدي إليه التعاريف سابقة الذكر للإمامة على اختلاف ألفاظها فإنها جميعها اتفقت على تعريف إمارة المؤمنين بخصائصها الوظيفية المعروفة بمقاصد الإمامة، ولما كان السياق الناظم لهذه المقاصد هو " استخلاف " الله تعالى للأمة الخاتمة في إقامة دينه العظيم على الأرض على وجه يحصل به تعبيد الحركة الإنسانية لله العظيم، بالاستجابة لمقتضيات الإيمان في الواقع والتاريخ، فإنّ هذا يكشف جليا أنّ الإطار المتضمن لمشروعية طاعة ولاة الأمور هو الإطار التنظيمي لحركة المجتمع الإسلامي، باعتبارهم الآلة الوظيفية الأوفق للاستجابة الجمعية لخطاب التكليف المتوجه إلى عموم المؤمنين، فالطاعة المشروعة للحاكم راجعة بالأساس إلى منصبه " السياسي " الدنيوي، دون أن يتأسس عليها أي مقتضى إيماني تعبدية، فإذا ثبت هذا يمكن القول بإطمئنان: إنّ طاعة ولاة الأمور لا يصح أن تعابير إلى ثنائية (الإيمان / الكفر) أو (الطاعة / المعصية) إلا باعتبار حقيقة المأمور به ومدى تضمنه في الإطار الإيماني التعبدية للطاعة، وعلى هذا الأساس يمكن تفسير ما سبق ذكره عن الحسن البصري في وصفه مفارقة أولياء الأمور بأثما " كفر "، فالمقطوع به أنّ الكفر المقصود هنا هو كفر النعمة لا الكفر المخرج من الملة، فإنّ مفارقة الإمام المستحق للطاعة وإن كانت خروجاً عن المقاصد التنظيمية للمجتمع الإسلامي، المحققة أمنه وحسن استقراره على وجه تتييسر معه إقامة العبودية الفردية والجماعية، وهذا وجه كونها نعمة تستحق الإقرار والشكر، إلا أنّها ليست مفارقة للإيمان، وبهذا جاء تفسير الكفر الوارد في قول الله تعالى: ﴿ وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ

¹ - ابن عاشور، التحرير والتنوير، 99/5.

فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخَلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴿النور 55﴾، بأنه كفر النعمة¹.

وبهذا يظهر الإطار التنظيمي الذي يتضمن مشروعية طاعة ولاية الأمور، في مقابل الإطار الإيماني التعبدية، فإن النصوص الشرعية سواء القرآنية والنبوية قد وضعت الأمر بطاعة أولياء الأمور في سياق دنيوي محض تنتظم تحته شبكة علاقات وتفاعلات مجتمعية بين الحاكم باعتباره وكيلًا عن الأمة والأمة التي هي محل الخطاب بالتكليف، كما تحمل الآية التأسيسية دلالة ظاهرة أنّ سبب التنازع الحقيقي هو مجاوزة أحد الطرفين لحدود الطاعة الدينية التعبدية التي يستوجبها الأمر الشرعي، وهذا ما تكشفه بجلاء دلالة الأمر بالرد إلى موجبات الطاعة الدينية وهي أمر الله وأمر رسوله ﷺ، حال النزاع، حيث لا يحصل تمام الامتثال للطاعة الدينية التي هي مقتضى إيمان الطرفين إلا به، قال الشوكاني في تفسير هذه الآية: " قوله: إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر. فيه دليل على أنّ هذا الرد متحتّم على المتنازعين، وإنه شأن من يؤمن بالله واليوم الآخر، والإشارة بقوله (ذَلِكَ) أي الردّ المأمور به ﴿ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ "².

وبما أنّ دلالة الرد تطرح التساؤل عن حدود الطاعة الدنيوية، فإننا بحاجة إلى المعلم

الرابع:

¹ - ابن جرير، جامع البيان، 348/17.

² - محمد بن علي الشوكاني، فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، المملكة العربية السعودية، 481/1.

4- المعلم الرابع: حدود الطاعة غير الذاتية المستحقة

لأولي الأمر:

إن القول بعدم الذاتية في جميع الطاعات غير طاعة العبودية لله العظيم وطاعة التصديق والاتباع لنبيه الكريم ﷺ، يطرح إشكالية حدود الطاعة غير الذاتية؟ وقد حاولت الإجابة عن ذلك إجمالاً فيما مضى عند الحديث عن منشأ الطاعات المقيّدة، وفي الآتي مزيد إيضاح لهذه الحدود التي يحملها وصف التقييد في النوع الثاني من نوعي الطاعة المشروعة:

انطلاقاً من الكلمة النبوية الجامعة: (الطاعة في المعروف) حاول الفقهاء وضع الحدود الشرعية للطاعة المقيّدة، المشكّلة للإطار المرجعي لهذه الطاعة، قال ابن تيمية عن مذهب أهل السنة في ذلك: " إنهم لا يوجبون طاعة الغمام في كل ما يأمر به، بل لا يوجبون طاعته إلا فيما تسوغ طاعته فيه، في الشريعة، فلا يجوزون طاعته في معصية الله وإن كان إماماً عادلاً " ¹ .

وسأخصص الحديث في هذا المعلم عن طاعة ولاية الأمور مكتفياً فيما سواها من الطاعات المقيّدة بما سبق ذكره في الفرع السابق .

سبق القول: إنّ الإمامة إنما طلبت شرعاً لأجل غايات تنظيمية استخلافية، هي مقاصد نصب الإمام، وقد جمعها من تصدى لتعريف الخلافة من أهل العلم، فكانت إقامة الدين وحمل الكافة عليه على رأس هذه المقاصد، ومعلوم أنّ " كل تصرف تقاعد عن تحصيل مقصوده فهو باطل " ² ، والقاعدة أن " الوسائل تسقط بسقوط مقاصدها " ¹ و

¹ - ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، 387/3.

² - عز الدين ابن عبد السلام، قواعد الأحكام، 249/2.

قال ابن عبيد السلام: " كل تصرف شرع لمقصود واحد بطل بفوات ذلك المقصود، وكل تصرف شرع لمقاصد بطل بفوات مقاصده أو بعضها " . قواعد الأحكام، 163/2.

إذا تبين عدم إفضاء الوسيلة إلى المقصود بطل اعتبارها² والإمامة ككل تصرف تكليفي منوط وجودها الشرعي بمدى تحقيقها مقاصدها التي أقيمت لأجلها، فإذا نكصت عن تحقيق مقاصدها نتيجة سوء تصرف القائم، لم تعتبر بمجرد وجودها الحسي، إذ متى ضيقت هذه المقاصد لم يعد للإمامة وجود شرعي وإن ظلّ المنتصب لها على كرسي حكمه، فإن المعدوم شرعاً كالمعدوم حساً، ف " من يأخذ السلطة على أساس الحكم بغير من أنزل الله، لا تكون سلطته شرعية، لأنّ السلطة عقد من العقود، ولكلّ عقد أربعة أركان: عاقدان وعوضان، فإذا طرأ الفساد على أي ركن من هذه الأركان اعتبر العقد باطلاً، والباطل معدوم شرعاً ... فمن عقد له عقد السلطة على أساس الحكم بغير ما أنزل الله، وأطاعه الناس على هذا الأساس كان العقد باطلاً لاشتمال ركن العوضين هنا في هذا العقد على شرط فاسد شرعاً، وهو الحكم بغير ما أنزل الله فيما يتعلّق بالعوض الذي يقدمه الحاكم للناس، والخضوع أو الطاعة للحاكم بغير ما أنزل الله فيما يتعلّق بالعوض الذي يقدمه الناس للحاكم، في هذا العقد، أي عقد السلطة وكلاهما شرط فاسد³، فإذا ثبت هذا الأمر في شأن الإمامة من حيث وجودها الكلي، فإن ارتفاع استحقاق الطاعة في جزئيات وأفراد الفعل غير الموافق لمقاصدها أولى، فإنّ المقرر من شأن الشريعة أن " لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق "، وقد روي عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه نظم بديع لهذه القاعدة يربط فيها تصريحاً بين المعصية وسقوط حق الطاعة عن مستحقه، روى أبو يوسف في الخراج، أن عمر بن الخطاب خطب في الناس فكان مما قال: " إنّه لم يبلغ ذو حقّ في حقه أن يطاع في معصية الله⁴، فلا طاعة لأحد من الخلق وإن كان ممن يستحق الطاعة المشروعة، في ما يعلم أنّه معصية لله عزّ وجل. قال

¹ - معلمة زايد للقواعد الفقه والأصولية، مجمع الفقه الإسلامي الدولي، منظمة التعاون الإسلامي، ط1، 1434هـ/2013م، 300/4.

² - نفسه، 271/4.

³ - محمد خير هيكل، الجهاد والقتال في السياسة الشرعية، دار ابن حزم، 263.

⁴ - أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم، كتاب الخراج، دار المعرفة، بيروت، 1399هـ/1989م، 117.

القسطلاني عن الآية التأسيسية: " ولم يقل: وأطيعوا أولي الأمر، ليؤذن بأنهم لا استقلال لهم في الطاعة استقلال الرسولن ودلت الآية على أنّ طاعة الامراء واجبة إذا وافقوا الحق، فإذا خالفوه فلا طاعة لهم "1 .

إلا أنّ المعصية باعتبارها قيذا للطاعة المشروعة عموما لا يختص بها نوع من أنواع الطاعة الدنيوية دون غيره، أما تخصيص طاعة ولاة الأمور بالذكر فراجع إلى الطبيعة الحساسة لمنصبهم السياسي، فإن انتظام جميع أفراد الطاعة السياسية ضمن نسق " الاستخلاف " يقتضي ارتباطها وجوديا بعهد الاستخلاف، المتضمن للمنهج الذي يحدد فيه المستخلف إطار حركة المستخلف، بمعنى أنّ ولي أمر المسلمين باعتباره خليفة لرسول الله ﷺ في حمل الأمة على الدين العظيم والسير بها على وفقه، ليس له أن يخرج على أمر من استخلفه، وهو شريعته ودينه، فالشريعة هي الحاكمة على الإطلاق والعموم على النبي ﷺ وعلى جميع المكلفين²، وقد كان للنبي ﷺ في حياته سلطانه الديني باعتباره المبلغ الأمين عن رب العالمين، و سلطانه الدنيوي باعتباره حاكما على المسلمين، وقد " انعقد الإجماع أن سلطة النبي الدينية قد انتهت بموته ولم تنتقل لأحد من بعده، وهذا هو ختم النبوة، وما انتقل إلى الخلفاء من بعد موته ﷺ محصور في صفته حاكما دنيويا أو رئيس دولة "3 .

فالشريعة باعتبارها القانون الناظم لعهد الاستخلاف هي الحاكمة لسلطان المسلمين والمحرّكة لفعله ولدولته وأجهزتها وحركتها داخل المجتمع الإسلامي وخارجه، ليس للسلطان أن

¹ - أحمد بن محمد القسطلاني، إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، دار الكتب العلمية، ط1،

1416هـ/1996م، 85/15.

² - أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي، الاعتصام، دار الإمام مالك، البلدة، الجزائر، ط1، 1431هـ/2010م، 494.

³ - هشام أحمد جعفر عوض، الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 1416هـ/1995م، 128.

يخرج في شيء من فعله عن حدّها، فإن " الحاكم الحقّ هو الشرع " ¹، وقد أشار الشاطبي إلى هذا المعنى خلال حديثه عن هيمنة الحكم الشرعي على أحكام الخلق جميعهم، فقد ختم عشرة أمثلة ضريها لتحكيم الرجال في دين الله تعالى، بقوله: " الحاصل مما تقدم: أن تحكيم الرجال من غير التفات إلى كونهم وسائل للحكم الشرعي المطلوب شرعا، ضلال ... وإن الحجّة القاطعة والحاكم الأعلى هو الشرع لا غيره " ².

فعهد الاستخلاف يفرض على إمام المسلمين الالتزام بحدود الشرعية وقيودها، فالسلطة الحقيقية في المنظور الإسلامي إنما هي للشريعة التي يستمد منها الحاكم والأمة مشروعية الحركة، وقد ذكر هذا المعنى الشاطبي في الاعتصام متّصلا بالعلماء، وإنّ تنزيله على الحكام أحرى فهم أجدر به، قال عن العلماء: " إنّما صاروا حكاما من جهة ما اتصفوا بالوصف الحاكم، وهو العلم، ثم إنّهم لما صاروا حكاما على الخلق مرجوعا إليهم بسبب حملهم للعلم الحاكم، فلزم من ذلك أنّهم لا يكونون حكاما على الخلق إلا من ذلك الوجه، فلا يمكن أن يتصفوا بوصف الحكم مع فرض خروجهم عن صوت العلم الحاكم، إذ ليسوا حجّة إلا من جهته، فإذا خرجوا عن جهته فكيف يتصور أن يكونوا حكاما ؟ هذا محال " ³، قال ابن تيمية عن نكتة عدم تكرار الامر في الآية التأسيسية لطاعة أولي الأمر: " قال الله تعالى ﴿ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ ﴾ فأمر بطاعة الله مطلقا، وأمر بطاعة الرسول لأنّه لا يأمر إلا بطاعة الله ... وجعل طاعة أولي الأمر داخلية في ذلك، فقال: ﴿ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ ﴾ ولم يذكر لهم طاعة ثالثة، لأنّ ولي الأمر لا يطاع طاعة مطلقة، إنّما يطاع في المعروف " ⁴، وبالعودة إلى القواعد الجوينية الكاشفة عن علاقة

¹ - الشاطبي، الاعتصام، 501.

² - المصدر نفسه، 505.

³ - نفسه، 469.

⁴ - ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، 387/3.

الحاكم بالعالم، نحو قوله: " وحق على الخلائق على اختلاف طبقاتهم أن يرجعوا إلى الأئمة علماءهم ويصدروا في جميع قضايا الولايات عن رأيهم " ¹ وقوله: " والسلطان مع العالم كملك في زمان النبي، مأمور بالانتهاء إلى ما ينهيه إليه النبي " ² نخلص إلى أنّ الحاكم مقيد بالتصرّف بحدود وقيود ما لأجله نصبوا أئمة على المسلمين، وهو " رعاية الشريعة " فإنّ الحاكم في الحقيقة ليس سوى سلطة تنفيذية أنيط بها " إنهاء أوامر الله تعالى وإيصالها طوعاً أو كرهاً إلى مقارناتها " ³، وإنما يكون الحاكم منتصباً للحكم على شرط الحكم بمقتضاها ⁴.

وفي بيان ضابط المخالفة الذي تنقض معه تصرفات الحاكم فتكون من جهة الشرع لاغية، قال القرافي في بيان ما لا ينفذ من تصرفات الولاية: " ما تناوله الآية لكن حكم فيه بمستند باطل، فهذا ينقض لفساد المدرك، لا لعدم الولاية فيه، وهو الحكم الذي خالف أحد أربعة أمور: إذا حكم على خلاف الإجماع ينقض قضاؤه، أو خالف النص السالم عن المعارض، أو القياس الجلي السالم عن المعارض أو قاعدة من القواعد السالمة عن المعارض ولا بدّ في الجميع من اشتراط السلامة عن المعارض " ⁵ أي المعارض الراجع.

وهذا جميعه يظهر بوضوح محدودية حكم الحاكم في دولة الإسلام، واختصاص وصف الحكم الذي يستحقه بما فيه أداء لمقصده نصبه قائماً بعهد الاستخلاف راعياً لحق الله عز وجل فيه، وهذا ما يميّز منصب الحاكم في الإسلام عنه في النظم الثيوقراطية التي تفتح مدلول الحكم ليشمل مطلق الأمر والقضاء الذي يكون فيه الحاكم مرجعية نهائية متجاوزة لكل القيم سوى رأيه وهواه، كما يميز سلطان الشريعة على التصرف السياسي لحاكم

¹ - الجويني، الغياثي، 580.

² - المصدر نفسه، 569.

³ - نفسه، 581.

⁴ - الشاطبي، الاعتصام، 469.

⁵ - القرافي، الفروق، 78/4.

المسلمين طبيعة الحكم الإسلامي عن الحكم الديمقراطي الذي يرفع اختيار أغلبية الساكنة إلى منزلة القيمة المعيارية المتجاوزة لما سواها والحاكمة لحركة المجموع.

ففي المنظور الإسلامي تأتي الشريعة أساسا لشرعية الحركة الجمعية، حاكمة على جميع عناصر الجماعة المسلمة، فخضوع كل من السلطة السياسية في الدولة ومواطنيها لسيادة الشريعة أمر فارق بين الاجتماع الإسلامي المسلم لمقتضيات العبودية، والاجتماع الجاهلي المتمرد عليها، ولما كان العلماء هم حملة الشريعة ووسطاؤها استحقوا أن يكونوا بما معهم من العلم حكاما على الخلائق جميعهم، عبر تولى شأن الفتيا والقضاء والنصح والتوجيه، ثم يأتي الحكام بما معهم من شوكة وقوة ليحكموا في الناس حملا لهم على مقتضى ما يبين العلماء من شأن الديانة، ولأجل ما تتصف به العلاقة بين الحاكم والرعية من علاقة ديناميكية تفاعلية، فإن للرعية بمجموعها حكما رقايبا بالشرع ترقب به استقامة الأمراء على حد الشريعة وتحملهم عليه .

ونتيجة ما مضى تكون مشروعية ما يصدر عن إمام المسلمين منوطة بمدى استقامته على عيار الشريعة ووزانها، وحيث لا مشروعية لفعله لم يكن على الرعية طاعته فيه، لخروجه عن مقتضى عهد الاستخلاف، قال ابن القيم: " فليس لمؤمن أن يختار شيئا بعد أمره ﷺ، بل إذا أمر فأمره حتم، وإنما الخيرة في قول غيره إذا خفي أمره وكان ذلك الغير من أهل العلم به وبسنّته، فبهذه الشروط يكون قول غيره سائغ الاتّباع، لا واجب الاتّباع، فلا يجب على أحد اتّباع قول أحد سواه، بل غايته أنّه يسوغ له اتّباعه، ولو ترك الأخذ بقول غيره لم يكن عاصيا لله ورسوله. فأين هذا ممن يجب على جميع المكلفين اتّباعه، ويحرم عليهم مخالفته، ويجب عليهم ترك كلّ قول لقوله؟ فلا حكم لأحد معه، ولا قول لأحد معه، كما لا تشريع لأحد معه، وكلّ من سواه، فإنّما يجب اتّباعه على قوله إذا أمر بما أمر به، ونهى عمّا نهى عنه، فكان مبلّغا محضا ومخبرا لا منشئا ومؤسّسا، فمن أنشأ أقوالا وأسس قواعد بحسب فهمه وتأويله لم يجب على الأمة اتّباعها، ولا التّحاكم إليها حتّى تعرض على ما جاء به الرّسول،

فإن طابقته ووافقته وشهد لها بالصحة قبلت حينئذ، وإن خالفته وجب ردّها واطّراحها، فإن لم يتبيّن فيها أحد الأمرين جعلت موقوفة، وكان أحسن أحوالها أن يجوز الحكم والإفتاء بها وتركه، وأمّا أنّه يجب ويتعيّن فكلاً ولما¹ .

يدعونا هذا المعلم إلى التساؤل عن مدى استحقاق الحاكم الطاعة إن كان أمره في دائرة المباح أو العفو التشريعي؟ ومدى إطلاق يده في هذه الدائرة؟ وهذا ما أحاول الكشف عنه في المعلم الخامس .

5- المعلم الخامس: استحقاق الطاعة السلطانية منوط

برعاية تصرفات السلطة للمصلحة:

في النص الأخير لابن القيم تصريح بأنّ كل من سوى المعصوم لا تجب طاعتهم إلا فيما هم فيه مبلّغون عن المعصوم مخبرون بحكمه أو موصولون له إلى محلّه، وهذه حقيقة تتأسس على أن حق الحكم والتشريع لا يثبت لأحد على الحقيقة، " وإنما هو ثابت للشريعة المنزلة على رسول الله ﷺ، وثبت ذلك له - ﷺ - وحده دون الخلق من جهة دليل العصمة²، وعلى هذا يكون الأصل القطعي الذي يقتضيه وجود شريعة باقية محفوظة ومهيمنة على التصرف، هو منع ابتداء التشريع من أحد سوى المعصوم، وبما أن العصمة ارتفعت بفاة رسول الله ﷺ وتمام الرسالة، لم يبق لأحد حق تأسيس الأحكام وابتداء تشريعها، إلا على وفق الشريعة نفسها وضمن أطرها الناظمة مع التسليم لهيمنتها، فإن حكم الحاكم إن وافق الشرع نفذ وإلا ردّ عليه³ إلا أنّ هذا لا ينفي أنّ في الشريعة نفسها دائرة إذن واسعة تتيح الاجتهاد داخلها ضمن ما يعرف بدائرة العفو، فإنّما المحذور أن يكون للبشر استقلال

¹ - ابن القيم، زاد المعاد في هدي خير العباد، دار ابن الجوزي، القاهرة، 1433هـ/2012م، 10/1.

² - الشاطبي، الاعتصام، 496.

³ - ابن نجيم، الأشباه والنظائر، 120.

بالتشريع غير مأذون به، فالممنوع إذا ابتداء الإنشاء لا مطلق الاجتهاد ضمن دائرة المسكوت عنه الواسعة، المعبر عنها من كلام النبوة بقول النبي ﷺ: (وما سكت عنه فهو عفو)¹.

وقد حاول الفقهاء الكشف عن الأطر الكلية والمحددات الشرعية العامة لهذه الدائرة في جانب التصرف السلطاني، باعتباره وجه الاجتهاد الجماعي في المعفو عنه، من قضايا الترتيب الإدارية والخيارات الإجرائية والتنظيمية و الوسائل المعيشية ونحوها، فكانت المصلحة شعارهم في ذلك، فعدوا الأمر السلطاني المؤسس على ما يخالف المصلحة لا يستوجب الطاعة، وقد اشتهر عند الفقهاء التعبير عن هذا الأصل بالقاعدة المصلحية المشهورة: " تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة"²، ورغم أنّ جميع التصرفات في حق الغير مشروطة برعاية مصلحته الشرعية³، إلا أنّ خطورة منصب ولاية الخلافة اقتضت تقديمها فرعا أولا لهذه القاعدة، قال القرافي: " اعلم أنّ كل من ولي ولاية الخلافة فما دونها إلى الوصية لا يحل له أن يتصرف إلا بجلب مصلحة أو درء مفسدة"⁴، ثم إن " القرافي لما قعد هذه القاعدة ووظفها في كتابه الفروق كان حريصا على جعل تصرفات الولاة والحكام وأصحاب المناصب مرتبطة بالمصالح الشرعية، المبنية على الالمقاصد الشرعية من جلب المنافع للرعية ودفع المفاسد عنهم"⁵ فإذا كان تصرف السلطان يدور مع المصلحة وجودا وعدما - شرعيين - مثلما يدور الحكم مع علته، فبديهي أن يسقط حقه في الطاعة عن كل تصرف

¹ - أبو داود، السنن، 617/5، كتاب الأطعمة، باب: باب ما لم يذكر تحريمه، 3800. قال شعيب الأرنؤوط في تعليقه على السنن: إسناده صحيح .

² - السيوطي، الأشباه والنظائر، 121.

ابن نجيم، الأشباه والنظائر، 137.

³ - فالقاعدة: "كلّ متصرف عن الغير فعليه أن يتصرف بالمصلحة" .

عبد الوهاب بن علي ابن عبد الكافي السبكي، الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية، ط1، 1411هـ/1991م، 310/1 .

⁴ - القرافي، الفروق، 76/4.

⁵ - قندوز محمد الماحي، قواعد المصلحة والمفسدة عند شهاب الدين ابراهيم من خلال كتابه الفروق، دار ابن حزم، ط1، 1427هـ/2006م، 158.

منه لم تراعي فيه المصلحة، والأصل أنه لا يقدم على فعل إلا وهو يظنّ فيه المصلحة فصارت كالمشروطة منه زيادة على الشرط الشرعي .

ويفهم مما سبق أنّ الفقهاء حينما يخيرون السلطان بين أفعال مختلفة، فهذا لا يعني إطلاقهم يده في الاختيار من غير ضابط، بل إن هذا التخيير متضمن شرط المصلحة منوط بها، قال العز ابن عبد السلام في بيان ضابط تصرف الولاية: " يتصرّف الولاية ونوابجهم بما ذكرناه من التصرفات مما هو الأصلح للمؤلى عليه، درء للضرر والفساد وجلبا للنفع والرشاد، ولا يقتصر أحدهم على الصلح مع القدرة على الأصلح، إلا أن يؤدي إلى مشقة جديدة، ولا يتخيرون في التصرف حسب تخيّرهم في حقوق أنفسهم"¹ ، وقال القراني: " وكذلك قولهم: إنّ تفرقة أموال بيت المال موكولة إلى خيرته، معناه أنّه يجب عليه أن ينظر في مصالح الصرف، ويجب عليه تقديم أهمها فأهمها، ويحرم عليه العدول عن ذلك ولا خيرة له في ذلك، وليس له أن يتصرف في أموال بيت المال بهواه وشهوته بل بحسب المصلحة الراجحة والخالصة"² ، وقال في موضع آخر بعبارة أشد، كما بيّن حال الإمام مع الفعل الذي تظهر مصلحته الشرعية، وأنّه غير مخيّر فيه: " الإمام يتحتّم في حقه ما أدت المصلحة إليه، لا أن ههنا إباحة البتة، ولا أنّه يحكم في التعازير بهواه وإرادته كيف خطر له وله أن يعرض عما شاء ويقبل منها منها ما شاء، هذا فسوق وخلاف الإجماع"³ ، فبهذا يظهر أن سلطة الإمام على رعيّته أضيّق من أن تطلق يده في الفعل يختار ما يشاء، بل هو في جميع تصرفه مقيد بفعل الأصلح فوق تقييده بالمشروع من دين الله تعالى، قال ابن تيمية: " تخيير ولي الأمر بين القتل والاسترقاق والمن والفداء ليس تخيير شهوة بل تخيير رأي ومصلحة فعليه أن يختار الأصلح، فإن اختار ذلك فقد وافق حكم الله وإلا فلا"⁴ ، و" هذا المعنى منتشر في كتب قواعد

¹ - عز الدين بن عبد السلام، قواعد الأحكام، 158/2.

² - القراني، الفروق، 441/2.

³ - نفسه، 282/4.

⁴ - ابن تيمية، جامع الرسائل، تحقيق: محمد رشاد سالم، دار العطاء، ط1. 1422هـ/2001م، 91/2.

وفروع المذاهب الفقهية المختلفة انتشارا واسعا، سواء بالنص عليه أو على بعض القواعد أو الضوابط المتفرعة عنه أو بالتفريع والتطبيق"¹، الأمر الذي يظهر به بجلاء اتفاق الفقهاء على تقييد الفعل السلطاني وتأطيره بمحدود المصلحة، حيث يسقط حقه في الطاعة بسقوط مشروعية فعله، وفي بيان ما ينفذ من تصرفات الولاية والقضاة وما لا ينفذ من ذلك، قال القرافي: " يكون الأئمة والولاية معزولين عما ليس بأحسن ... فقد حجر الله على الأوصياء التصرف فيما هو ليس بأحسن، مع قلة الفئات من المصلحة في ولايتهم لحستا بالنسبة إلى الولاية والقضاة، فأولى أن يحجر على الولاية والقضاة ذلك، ومقتضى هذه النصوص أن يكون الجميع معزولين عن المفسدة الراجعة، والمصلحة المرجوحة والمساوية، وما لا مفسدة فيه ولا مصلحة"².

فمن الواضح أن الإطار المحدد لمشروعية الفعل السلطوي غير قاصر على المخالفة الصريحة لمقتضى الطاعة الدينية، بل إن الفقهاء أتجهوا إلى تضيق الإطار بمحدد المصلحة، ليصبح الفعل المخالف للمصلحة مانعا بنفسه من إنفاذ التصرف السلطوي وبالتالي لا يكون لأجل ما فيه من المخالفة مستوجبا للطاعة، وبهذا يظهر بطلان صيغ الإكراه التي ابتدعها بعض ولاية بني أمية لإلزام الناس بالطاعة المطلقة للخليفة، فقد كان الحجاج يلزم كل فرد أن يقول في بيعته: " عبيدي أحرار، ونسائي طوالق، إن خرجت عن طاعة الخليفة"³، ولا يخفى ما في هذه الصيغة من إكراه يرفع عن الطاعة كل سقف فضلا عن سقف المصلحة.

¹ - معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية، 124/18.

² - القرافي، الفروق، 76/4.

³ - محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الفقهية، 79.

قال ابن خلدون: كان الخلفاء يستحلفون على العهد ويستوعبون الأيمان كلَّها لذلك، فسمي هذا الاستيعاب أيمان البيعة وكان الإكراه فيها أكثر وأغلب. ولهذا لما أفتى مالك ﷺ بسقوط يمين الإكراه أنكرها الواو عليه ورأوها قاذحة في أيمان البيعة، ووقع ما وقع من محنة الإمام ﷺ ". المقدمة، 201.

والمقصود بالمصلحة هنا المصلحة الشرعية العامة التي يكون معيار بعد استقامتها على حرف الشريعة، النظر في مدى شمولها للأفراد وعدد المنتفعين بها¹.

6- المعلم السادس: طاعة الجماعة للسلطان هي حركة

واعية يقصد منها تسهيل إمضاء الأحكام وإيصال الحقوق:

الحديث عن وجوب رعاية التصرف السلطاني للمصلحة ووقوفه عند حدّ الشريعة، إلى ما سبقت الإشارة إليه من حكم العلماء على السلطان من جهة كونهم المعرفين بحكم الشريعة إن لم يكن هو من أهل الاجتهاد، وحكم عموم الأمة عليه بالرقابة وخلق توازن القوى الفاعلة في حركة المجتمع حتى لا يحصل من أي طرف خروج عن مقتضيات الطاعة الدينية المهيمنة على الجميع، جميع هذا يؤسس معلما هاما وفارقا في الكشف عن شكل الطاعة المشروعة لولاية الأمور، فإن ذكر جماعة المسلمين وجماعة العلماء والحكام كعناصر تكوينية للعلاقة المجتمعية السلطانية، يوحي بعدد من المعاني التي تتداعي إلى الذهن حال الحديث عن طاعة ولي الأمر، أولها ما تستلزمه دلالة الانقياد باعتبارها المركز الدلالي لمفردة الطاعة، من وجود مقدّم أمر تصدر عنه الأوامر، وعند انضمام دلالة الإقرار يأتي معنى تسليم الطرف المطيع باستحقاق المطاع للطاعة بناء على الإقرار باستحقاقه الأمر والنهي، فإذا كان الطرف الأمر هو الحاكم نفسه لزم أن يجتمع العلماء والعامة في تكوين الطرف المطيع، فينتج عن هذا بناء سلطوي قائم على أسس اجتماعية منضبطة بضوابط الشريعة، تنظّم شبكة العلاقات بين الطرف المطيع والطرف الأمر باعتبار هذه الضوابط هي الأساس المرجعي المشكّل للهرم السلطوي، إلا أنّ وجود هذا الأساس المرجعي المتجاوز لمكونات البناء السلطوي، باعتباره منهج السلوك الاجتماعي والسلطوي، يقضي بأن لا تختص طاعة ولي الأمر في المنظور الإسلامي بدلالة ثنائية: أمر / مطيع، بل إن كون الشريعة مرجعية متجاوزة

¹ - معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية، 200/4.

ومحركاً قلوباً للفعل وإطاراً منظماً للتصرف يستلزم، سبق وجود المجتمع الواعي بهذه الحقيقة والتميز بالقدرة والفاعلية داخل الهرم السلطوي، فوجود قيادة شرعية يوكلها المجتمع في إقامة مقاصد الإمامة " يسبقه معرفياً ومنطقياً وجود مجتمع سياسي يتوفر له حد أدنى من الوعي والتنظيم يقدم تلك القيادة ويحدد مهامها وشروط الانقياد لها، ودلالة الانقياد من الناحية المعرفية تتمثل في كونها جزء من شبكة علاقات واسعة تتمحور في ثلاثة مستويات متعاضدة هي: انقياد القائد للجماعة على المستوى الاجتماعي، وانقياد الجماعة للقائد على المستويين السياسي والتنظيمي، وانقياد الجماعة والقائد للمنهج على المستويين العقدي والحضاري"¹، فالحاكم باعتباره وكيلاً عن الأمة يستمد ولايته منها " بمحض اختيارها الحر، هو مسؤول أمامها فضلاً عن مسؤوليته الدينية أمام الله تعالى، والأمة هي صاحبة المصلحة الحقيقية"² في هرم السلطة السياسية في الدولة، وهذا معنى انقياد الحاكم للجماعة، فإنه فرد من مجموع المسلمين تجري عليه إلى جانب قيومية الأمر الشرعي على فعله، رقابة الأمة التي أنابته عنها، قال القرطبي: " أجمع العلماء على أن على السلطان أن يقتص من نفسه، إن تعدى على أحد من الرعية، إذ هو واحد منهم، وإنما له مزية النظر كالوصي والوكيل، وذلك لا يمنع القصاص، وليس بينه وبين العامة فرق في أحكام الله عز وجل"³ فإذا كان انقياد الحاكم للشرع أمراً حتمياً لا اختيار له فيه، فإن هذا " يحفظ للمجتمع حقه في التدخل ليس في أداء السلطة بكونها عملية فنية وإنما في الأسس والقواعد والمهام التي يقوم عليها ذلك الأداء"، وبالعودة إلى حق السلطان في التصرف داخل دائرة العفو بما فيه مصلحة الجماعة، فإن هذا يتيح له " العمل على تطوير هذا فالجماعة أو الارتقاء بأحوالها عبر ما يسنه من تشريعات

¹ - هاني المغلس، الطاعة السياسية في الفكر الإسلامي، 177.

² - فتحي الدريني، خصائص التشريع الإسلامي في السيارة والحكم، مؤسسة الرسالة، ط2، 1424هـ/2013م،

157.

³ - القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 3/89.

أو تتخذ من قرارات وإجراءات فقاعة الرضا التي تنهض عليها العلاقة بين الطرفين تحول السلطة فعل ذلك من حيث المبدأ¹.

ثم إن القول بضرورة انقياد الجماعة للسلطة لا ينقل القيم الحافة لمفردة الطاعة كدلالة الخضوع إلى المركز، فإن هذا لا يعني وقوف الجماعة في حالة ضعف وتسليم أمام أوامر السلطة، بل إن هذا الانقياد هو خلق لحالة مرنة في الحركة الجمعية لعناصر الدولة، تسهياً لإمضاء الأحكام وإيصال الحقوق، فالطاعة لأولي الأمر هي القاعدة الأساسية للنساء السلطوي، يتوقف عليها انتظام السير المجتمعي وتحقيق مصالحه، وإلا فإن احتمال حصول نقيض هذه الحالة يشكل خطراً كبيراً على السلطة نفسها، قد يبلغ بها إلى درجة تتعطل معها فاعليتها، قال الجويني في تصوير هذا الاحتمال: "الإمام إذا انصرف الخلق عن متابعته ومشايعته كان ذلك كوقوعه في أسر يبعد توقع انفكاكه منه"² فالطاعة بهذا المعنى تعدّ الضمانة الوحيدة لفاعلية السلطة، ومن هنا تظهر حاجة الحاكم نفسه إلى تحصيلها والمحافظة على استمرارها، ولا سبيل له إلى هذا سوى الاستقامة على منهج الاستخلاف والسعي في مصلحة الجماعة ورضاها.

هذا الأمر يجعل مفهوم طاعة ولي الأمر في الإسلام ليست مجرد انفعال سلبي غير واع ولا مدرك، يتعلّق بشكل الأمر وجهة صدوره من غير اعتبار لحال المأمور به وموضوع الأمر، بل هو حالة فاعلة بالنظر إلى أساسها الكلي المتمثل في اختيار الجماعة للقائد نائباً ووكيلاً في النظر المشروط بالمصلحة، وهي حالة انفعال واع يتأثر أساساً بموضوع الأمر وغايته ومدى رعاية المصلحة فيه، وهذا ما تعبّر عنه دلالة الموافقة التي تعتبر مركز الدلالة المصطلحية لمصطلح الطاعة، ولأجل ذلك تكون الحقيقة الإسلامية للطاعة فاعلية "إدراكية تقوم على اكتشاف الموافقة بين مضمون الأمر وجوهر القيم الدينية والأخلاقية، ويتم ذلك في إطار

¹ - هاني المغلس، الطاعة السياسية في الفكر الإسلامي، 178.

² - الجويني، الغياني، 511.

عملية تفاعل مستمرة بين السلطة والأمة وفي إطار منظومة من العلاقات السلطوية، أمر وموافقة أمر، والقيم والقواعد الكلية التي يحددها المجتمع أو يقبل بها، والطاعة تكون بذلك قابلة للتجزئة والتمرحل بحسب مسار تلك العلاقة، ووفق القيم والقواعد الناظمة لها¹، وهذا ما يمكنه إدراكه بالعودة إلى المعلمين السابقين المقيدين للفعل السلطوي .

7- المعلم السابع: تفسير الاهتمام الشرعي بطاعة أولي

الأمر:

إن المتتبع للأوامر الشرعية النبوية لا يخفى عليه الاهتمام البالغ الذي كان من النبي ﷺ بقضية طاعة أولي الأمر وتشديده الكبير في ذلك، ولعل أهم ما يكشف عن سبب هذا الاهتمام الذي عبّرت عنه كثرة الأحاديث الواردة في هذا الشأن، العودة إلى السياق السياسي والاجتماعي الذي قيلت فيه، وذلك بالنظر في الحالة السياسية العربية التي لم تكن تعرف الهرم السلطوي فلم يكن للعرب - خاصة في مكة وما حولها - أي معرفة بالسلطة، قال الشافعي: " كل من كان حول مكة من العرب لم يكن يعرف إمارة، وكانت تأنف أن يعطي بعضها بعضا طاعة إمارة"²، وقد جاء في معجم البلدان عن مكة: " ومن شرفها أنّها كانت لقاحا لا تدين لدين الملوك، ولم يؤدّ أهلها إتاوة ولا ملكها ملك قط من سائر البلدان"³، ومعنى لقاح أنّها لا تدين للملوك، جاء في لسان العرب: " وحيّ لقاح لم يدينوا للملوك، ولم يملكوا ولم يصبهم في الجاهلية سباء، أنشد ابن الأعرابي:

لعمر أبيك والأنباء تنمي **** لنعم الحي في الجلى رباح

¹ - هاني المغلس، الطاعة السياسية في الفكر الإسلامي، 179.

² - محمد بن إدريس الشافعي، الرسالة، تحقيق وشرح: أحمد شاكر، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط1، 1357هـ/1938م، 80.

³ - ياقوت بن عبد الله الحموي، معجم البلدان، دار صادر، بيروت، 1397هـ/1977م، 183/5.

أبو دين المولك فهم لقاح **** إذا هيجوا غل حرب أشاحوا "1 .

فقول الشاعر يدل على إبائهم طاعة الملوك والدخول تحت حكمهم .

والناظر في الشعر الجاهلي يجد معنى الأنفة من الخضوع لطاعة الملوك والأمراء لائحا

يفخر الشعراء به ويذكرونه في مآثرهم، ففي المعلقة يفخر عمرو بن كلثوم:

وأيام لنا غرّ طوال **** عصينا الملك فيها أن ندين²

بل إنّ هذا الأمر استمر في العرب حتى بعد دخولهم في الإسلام وشهادتهم لإمرة

رسول الله ﷺ على المسلمين كافة وتأميره على السرايا أمراء فأوجب طاعتهم، ففي إمارة هشام

بن عبد الملك طلب أمير البصرة وقاضيه بلال بن أبي بردة رجالا من بني مازن لجناية

ارتكبوها، وتوعدهم، فجأؤوه وأنشد شاعرهم سعد بن ناشب المازني:

فلا توعدنا يا بلال فإننا **** وإن نحن لم نشقق عصا الدين أحرار

وإنّ لنا مهما خشيناك مذهباً **** إلى حيث لا نخشاك والدهر أطوار

فلا تحملنا بعد سمع وطاعة **** على حالة فيها الشقاق أو العار

فإنّا إذا ما الحرب ألقّت قناعها **** بها حين يجفوها بنوها لأبرار

ولسنا بمخليين دار هزيمة **** مخافة موت إن تباينت الدار

فحملوا الوالي على العودة عن أمره، وقالك ليس كلُّ ما يقوله السلطان يفعله يا

سعد³ .

¹ - ابن منظور، لسان العرب، 4059.

² - ابن الخطيب التبريزي، شرح المعلقات العشر، 231.

³ - محمد بن خلف بن حيان البغدادي الملقّب بوكيع، أخبار القضاة، المكتبة التجارية الكبرى، مصر،

1366هـ/1947م، 40/2.

فبالنظر إلى هذه الحال التحريرية يمكن فهم التشديد النبوي في شأن الطاعة للأمير في المنشط والمكروه والعسر واليسر والصبر على الأثرة باعتبارها لازمة عن كل تخصيص في التأمير، فقد كان النبي ﷺ عارفا بالخطر الكبير الذي يتهدد الدولة التي يشيد بناءها إذا أقبل عليها العرب وهم متشبعون بروحهم التحريرية الغالية، والمتطرفة في رفض كل سلطان، ففي فتح الباري نقلا عن ابن التين: " قيل: كانت قريش ومن يليها من العرب لا يعرفون الإمارة فكانوا يمتنعون عن الأمراء، فقال هذا القول يحثهم على طاعة من يؤمّهم عليهم والانقياد لهم إذا بعثهم في السرايا وإذا ولاهم البلاد فلا يخرجوا عليهم لئلا تفترق الكلمة " قال ابن حجر: " قلت: هي عبارة الشافعي في الأم، ذكره في سبب نزولها - يعني آية النساء -، وعجبت لبعض شيوخنا الشراح من الشافعية كيف قنع بنسبة هذا الكلام إلى ابن التين معبراً عنه بصيغة (قيل) وابن التين إنما أخذه من كلام الخطابي " ¹، وقال القسطلاني في بيان سبب اهتمام النبي ﷺ بشأن الأمراء حتى قرن طاعتهم إلى طاعته: " قال الخطابي: كانت قريش ومن يليهم من العرب لا يعرفون الإمارة ولا يدينون لغير رؤساء قبائلهم فلما كان الإسلام وولى عليهم الأمراء أنكرت ذلك نفوسهم وامتنع بعضهم عن الطاعة فأعلمهم صلى الله عليه وسلم أن طاعتهم مربوطة بطاعته ليطيعوا من أمّره عليه الصلاة والسلام عليهم ولا يستعصوا عليه لئلا تفترق الكلمة " ².

والمقصود بيان توارد كلام العلماء على تفسير اهتمام النبي ﷺ بتوكيد وجوب طاعة الأمراء وقرنها بطاعته ﷺ، بالحالة الاجتماعية والسياسية والطبيعة النفسية للعرب الذين بعث فيهم .

¹ - ابن حجر، فتح الباري، 13/168.

² - القسطلاني، إرشاد الساري، 15/86.

المطلب الثاني : الحقيقة الشرعية للطاعة

الفرع الأول: حقيقة الطاعة الدينية:

لم يعد يخفى بعد بيان معالم الطاعة الفرق بين الطاعة الدينية المستحقة لله العظيم على وجه التبعّد أو رسوله الكريم على وجه الاتباع والتصديق، و الطاعة الدنيوية المستحقة لأفراد من الخلق لأجل موجبات شرعية كعقد النكاح وعقد البيعة، لذا فإننا لو أردنا وضع تعريف للطاعة الدينية فإنّ السياق الوحيد التي تأتي فيه هو سياق العبودية وعلى هذا الأساس لم يكن لأحد حاجة أن يزيد شيئاً على الدلالة الأصلية المركزية للفظ الطاعة، أعني دلالة الانقياد، إلا ما يفرضه سياق العبادة من سحب لدلالة الخضوع من مجال القيم الحافة أو الهامشية لتحتمل المركز في الدلالة على معاني الطاعة في سياقها الديني، وتصير دلالة الانقياد عنصراً لغويًا مفسراً لها، وعلى هذا يمكننا القول: إن التنوع الدلالي المعجمي للفظ الطاعة، سرعان ما ينحصر داخل السياق الديني في دلالة الخضوع التي تصبح القيمة المركزية والمعيارية لجميع معاني اللفظة، إلى جانب دلالة الانقياد المحافظة على القوة الدلالية في تصوير المعنى وتفسيره، يحتم هذا الحصر طبيعة المجال الديني المؤطرّ بشئائيه الخالق / العبد، هذا مع التأكيد على انغلاق المجال الدلالي في هذا السياق على دلالات الانقياد والخضوع، مع نفي احتمال فتحه على أي من الدلالات المولّدة، الأمر الذي يحفظ الطاعة الدينية من التأثير بالأوساط التداولية المجتمعية والتاريخية، يرجع هذا إلى طبيعة النسق المعرفي الإسلامي القائم على " ألوهية الله تعالى و عبودية الإنسان له سبحانه " .

يمكننا مع هذا، القول: إنّ الطاعة الدينية لا تُعرّف بما يزيد عن: " الائتمار فيما أمر والارتسام فيما رسم " يستحقها الله العظيم لذاته ويستحقها النبي الكريم ﷺ لموجب العصمة .

وبمثل هذا عرّفها الكفوي بقوله: " الطاعة فعل المأمورات ولو ندبا وترك المنهيات ولو كراهة "¹، وعرّفها ابن حجر العسقلاني، بما يقابل العصيان: " الطاعة هي الإتيان بالمأمور به والانتفاء عن المنهي عنه، والعصيان بخلافه "².

وفي تعريف زكريا الأنصاري، ما يفيد عدم اشتراط النيّة في الفعل الموافق للأمر الشرعي، فقد نقل عنه ابن عابدين تعريفها ب: " فعل ما يثاب عليه توقّف على نية أو لا، عرّف من يفعله لأجله أو لا "³، وفي هذا التعريف يظهر أنّ العبادة وإن كانت هي السياق العام الذي تأتي فيه الطاعة الدينية إلا أنّ هذا لا يلزم منه تحقق القرية في جميع أفراد الفعل المسمى " طاعة "، قال الكفوي، ممثلاً لبعض الفعل الذي يصدق عليه اسم الطاعة وإن تخلّفت فيه نيّة القرية: " فقضاء الدين والإنفاق على الزوجة والمحارم ونحو ذلك طاعة لله وليس عبادة "⁴.

وهذا جميعه يؤيد اختيار الاكتفاء في تعريف الطاعة الدينية بمجرد الامتثال للأمر الشرعي .

الفرع الثاني: حقيقة الطاعة الدنيوية

أما الطاعة الدنيوية الموصوفة بالتقييد فإن الله تعالى قد أوجبها لبعض خلقه، لعلّ حاجة بعضهم لبعض، ولأجل تفاوت قدراتهم وعقولهم وضرورة دفع التنازع عنهم حتى تستقيم أمورهم وتحفظ مصالحهم، فلو أنعم الباحث النظر في موجبات الطاعات الدنيوية المقيدة لوجدها جميعها ترجع إلى ما يحصل به انتظام التجمع البشري على أصلح الممكن، فلا يستقيم اجتماع البشر وإن قل عددهم إلا بنوع من الطاعة المنظمة لعلاقاتهم، لدرجة أننا

¹ - الكفوي، الكليات، 583.

² - ابن حجر، فتح الباري، 167/13.

³ - ابن عابدين، حاشية رد المحتار على الدر المختار، 222/1.

⁴ - الكفوي، الكليات، 583.

وجدنا الزواج وهو اجتماع بين فردين لا يصلح شأنه إلا على وفق ما يستقيم حال الطاعة المتعلقة به .

ولو أردنا وضع تعريف جامع للطاعات الدنيوية لكانت دلالة الانقياد وهي مركز دلالات لفظ الطاعة = أنسبها له، وذلك أن الانقياد - كما سبق في التتبع المعجمي للفظه - قد يُعبّر عن مجرد الائتمار والامتثال من غير أن يستلزم ذلك معنى الرضا والاختيار، فالطاعة إن فسرت بدلالة الانقياد مجردة لم تكن من هذه الجهة نقيضا للكره، وإنما تُناقض ذلك حينما تجتمع إلى دلالة الانقياد دلالتا الموافقة والإقرار¹، والواقع أن حقيقة الطاعة الدنيوية على اختلاف متعلقاتها هو مجرد امتثال المأمور من غير اعتبار لرضا المطيع فيه أو كرهه، وليس المقصود هنا نفي الاختيار الذي هو مناط التكليف الشرعي وإنما عدم قصر الطاعة على حالة القبول النفسي والموافقة الذاتية على المأمور، وعليه يكون التعريف المختار الجامع للطاعات الدنيوية المقيدة:

((الانقياد لأمر المخصوص على الوجه الذي يقرّه الشرع)).

فيحترز بالانقياد عن التباس بدلالة الموافقة حيث لا تعتبر إلا من جهة تعبيرها عن حصول الفعل المأمور على الوجه الذي أراد الأمر، فيقع موافقا له بمعنى " يناسبه "، لا بمعنى تعلق الموافقة بهوى المأمور واختياره .

ثم إن الانقياد يتعلّق بالأمر لا بذات الأمر، تثبيتا لعدم ذاتية الطاعة وتعلّقها بمضمون الأمر وروحه وجوهره لا بالأمر نفسه .

¹ - يُراجع التتبع المعجمي، ص: 57 .

أما قولي: " على الوجه الذي يقرّه الشرع " فمتسق مع الإطار المرجعي للطاعة المقيدة، إذ جميع الطاعات الدنيوية مؤطرة ومشروطة بموافقة الطاعة المطلقة لله تعالى، وقد سبق بيان هذا في معالم الطاعة .

أما الأمر المخصوص، فيمكن استبداله بجهة الأمر التي تستحق الطاعة المشروعة، كالزوج أو الوالد أو ولي الأمر .

ونظرا لعدم الاختلاف في تعريف طاعة الوالدين والطاعة الزوجية، حيث اكتفى العلماء بالدلالة اللغوية الأصلية لها، دون التعرّض لسبك تعريفات خاصة¹، سأخصص طاعة ولي الأمر بمزيد بحث في حقيقتها الشرعية لأجل ما يكتنفها من اللبس خلال التداول الدعوي والوعظي وضمن الكتابة في الآداب السلطانية، الأمر الذي قد يؤثر على بناء الأحكام الفقهية للتصرفات المتعلقة بها .

الفرع الثالث: حقيقة طاعة أولي الأمر

وبناء على ما سبق بيانه من منشأ هذا النوع من الطاعة وما اختص بها من معالم الطاعة عموما، يمكن القول: إن طاعة أولي الأمر تأتي كمفهوم للتفاعل السياسي والمجتمعي المرتبط بمدى الاستجابة للأوامر السلطانية كمظهر من مظاهر سلامة وانتظام الاجتماع في الدولة الإسلامية، حيث تدفع معها احتمالات التمرد على الأحكام الشرعية التي يتولى السلطان إيصالها إلى مقارها، وبالعودة إلى الحالة السياسية العربية التي كانت قبل الإسلام فأنت قضية الطاعة بجميع ما تحمل من التزامات شرعية لتضعف احتمالات التمرد فيها، يمكن الاهتمام إلى المفهوم الشرعي الحقيقي المقصود للخطاب الشرعي المؤسس لطاعة أولي الأمر .

¹ - الموسوعة الفقهية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، دار الصفاة، ط1، 1413هـ/1993م،

إلا أنّ تتبع التداول الإسلامي للفظ الطاعة هذه يكشف عن مشكلة حقيقية تعترض الباحث، ترجع إلى ما يحصل من إزاحة تاريخية للدلالة الأصلية للكلمة عن المركز وسحب الدلالات الحافلة إليه، لتصير هي الكاشفة والمفسرة لمسلك الممارسة الواقعية لطاعة أولي الأمر، وذلك نتيجة خضوع صناعة المفهوم إلى إكراهات واقعية وثقافية تاريخية مشاركة أو مزاحمة للعوامل الشرعية المحضة .

يلحظ الباحث هذه الإشكالية جلية في كتب الآداب السلطانية التي كتبت ضمن سياق سلطاني جبّري بعيد عن سياسية الرشيد التي سلكها الخلفاء الأربعة، ولأجل الأثر الكبير للنمط السياسي الذي تحصل فيه الكتابة في مثل هذا الموضوع نجد التأثير البالغ بالفكرة الفارسية للسلطة وعلاقتها بالرعية¹ .

ففي مقدمة كتاب التاج في أخلاق الملوك، الذي كتبه لتفصيل ما يجب على العامة من شأن الطاعة، يؤسس الجاحظ أهمية الطاعة لا على مجرد النص الشرعي الأمر بها، ولا مجرد الحاجة لتنظيمية لها، بل على الوضع الاستثنائي الذي اختُص به الملوك دون غيرهم لكونهم مكنون من الله في أمور العباد، اختصاصا بالكرامة، وبمجرد تذكيره بوجوب طاعتهم استعمل دلالة " الخضوع والخشوع " عقيب ذلك مباشرة، لتكون مفسّرة لفعل الطاعة الذي يريد، ثم إنّه سرعان ما انتقل إلى أسلوب التهيب من عواقب ترك الطاعة على وجهها بربط سعادة العامة بمقدار طاعتهم لملوكهم، مستدلا بقول أردشير بن بابك: " سعادة الرعية في طاعة الملوك، وسعادة الملوك في طاعة المالك "² .

¹ - كمال عبد اللطيف، في تشریح أصول الاستبداد، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1999م، 165.

² - الجاحظ، التاج في أخلاق الملوك، دار الفكر مع دار البحار، بيروت، 1375هـ/1955م، 37.

بهذه المقدمة المتجاوزة لأظهر أصول الرشد المعبر عنها صراحة في خطب الخلفاء الراشدين، يؤسس الجاحظ لمفهوم تمجيدى لمسألة الطاعة وإعلاء قيمتها وقوتها الإلزامية لدرجة تنيط السعادة بمدى بذل الخشوع والخضوع فيها .

والملاحظ أن الجاحظ سمح لنفسه أن ينتقل عبر الحقول الدلالية ليشحن لفظة الطاعة في حقلها السياسي بدلالتى الخضوع والخشوع التى لا يصلح أن تحملهما إلا ضمن حقل العبادة، فكان هذا التصرف منه أحد أسس إشكالية التطور الدلالي للفظعة الشرعية نتيجة الخضوع للقيم الثقافية والسياسية تحت ضغط اللحظة التاريخية للتداول .

ومن الأمثلة الظاهرة لهذا التحول، أن الماوردي حينما نصح الملك ب " ترويض خاصته على الطاعة " لم يكتف بالاستشهاد بعهد أردشير: " إن لكل ملك بطانة، ولكل رجل من بطانته بطانة حتى يجتمع في ذلك جميع أهل المملكة، فإذا أقام بطانته على حال الصواب، أقام كل امرئ منهم بطانته على مثل ذلك، حتى يجتمع على ذلك عامة الرعية"¹، بل إنّه استدل بتشبيه غريب يكشف مركزية دلالة الخضوع في صناعة مفهوم الطاعة عنده، حيث شبه ذلك باصطفاء الله تعالى ملائكته بعد خلق الخلق " فجعلهم أقرب الخلق إليه منزلة، وأدناهم من كرامته مرتبة، واجتباهم ممن علم أنّهم لا يعصونه ما أمرهم، بل يسبحون الليل والنهار وهم لا يسأمون ولا يفترون "² .

وهكذا استهل أبو منصور الثعالبي كتابه آداب الملوك بالتذكير بمنزلة الملوك ورفعته أقدارهم وأن ذلك راجع لإكرام الله تعالى وتمكينه لهم في أرضه وما أعطاه لهم من العزة والمهابة في قلوب العامة، " و جعل تمليكهم إياهم³ وبسط أيديهم من الحكمة البالغة ونعمه

¹ - علي بن محمد بن حبيب الماوردي، نصيحة الملوك، تحقيق: خضر محمد خضر، مكتبة الفلاح، الكويت،

1403هـ/1983م، 163.

² - نفسه، 159.

³ - يعنى الرعية. فانظر إلى استعماله لفظ التمليك، على نحو يوحى بملك الحكام رقاب رعاياهم بواسطة الحق الإلهي .

السابغة، وأجرى طاعتهم مجرى الفرائض التي يثيب من أداها ويعاقب من تعداها، وكان من الفروض اللازمة والحقوق الواجبة، وشروط الطاعة المأخوذة ومعالم الرشد المتبعة، تعظيم من كرم الله، وتمجيد من كرم الانقياد لمن سلط، والتسليم لمن مكن له وبسط¹.

ثم ذهب في عامة الكتاب يستدل لعظمة شأن الملوك ورفعة أقدارهم بكل ما تظهر منه شبهة دليل من الكتاب أو السنة أو أخبار الناس في الجاهلية والإسلام.

فأول ما يعرض لقارئ هذا، إناطة الكاتب الطاعة الواجبة للحاكم بالأمر الإلهي القدري المفسر عنده بمحض الكرامة وخالص الإعزاز والتشريف، ثم الانتقال منه إلى بناء حكم شرعي يقتضي إثابة المطيع وعقاب العاصي، فتمليك الحكام أمور العباد وتسليطهم على شؤونهم هو قدر الله الذي يجب على العباد التسليم به والسير على عهده وسنته من إكرام من كرم وإعزاز من أعز.

أما أبو بكر الطرطوشي فلم يكن في سراج الملوك بعيدا عن هذا الطرح، فإنه في بيان " ما يعز به السلطان ... وهي الطاعة "، نقل أن طاعة السلطان على أربعة أوجه: " الرغبة والرغبة والمحبة والديانة " وزاد تأكيدا على استعمال دلالة المحبة في صناعة مفهوم الطاعة بقوله: " الطاعة مقرونة بالمحبة "²، ثم إنه استعمل المعصية كلمة مفتاحية سالبة مفسرة لمفهوم الطاعة لديه، عند نصيحته للعامة، في تركب يضاها في تراكب الوعاظ في مواعظ طاعة العبودية لله العظيم: " إيتاكم والخروج عن أنس الطاعة إلى وحشة المعصية "³ ولأجل توسيع مصداق الطاعة لتشمل ظاهر الفعل وباطن القصد، نهى الطرطوشي عن إسرار غش

¹ - عبد الملك بن محمد بن إسماعيل الثعالبي، آداب الملوك، عالم الكتب، القاهرة، ط1، 2007م، 17.

² - أبو بكر محمد بن الوليد الطرطوشي، سراج الملوك، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ط1، 1414هـ/1994م،

الأئمة¹، لينقل دلالة الطاعة من مجرد الانقياد للأمر ظاهراً إلى ضرورة المحبة الباطنية ومدافعة خواطر المخالفة والاعتراض .

ومع التأكيد أن جميع كتب الآداب السلطانية ونصائح الملوك جعلت ملاك الطاعة ورأس أمر الملك القيام في الرعية بالعدل، إلا أن الظاهر أنّ ذلك لم يكن على سبيل ترتيب شروط الطاعة واستحقاق الحاكم لها، " بقدر ما يشير إلى عملية تدبير بؤرتها المركزية الأمر السلطاني والإرادة الملكية، فالأمر السلطاني أدرى بمقتضيات الجماعة ومصالحها² .

ومحاولة مني لرد طاعة أولي الأمر إلى أصل مفهومها القرآني، سأناقش الطرح السابق لهذه القضية على ضوء النص الشرعي المركزي الموجبة لها والناظم لأطر استحقاقها، أعني قول الله تعالى: ﴿ يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴾، وذلك لأجل الخلاص في الأخير إلى نظم تعريف نهائي يكشف المفهوم الشرعي لطاعة ولي الأمر بعيداً عن تأثيرات التاريخ:

تمت الإشارة سابقاً إلى أنّ النص القرآني المؤسس لوجوب طاعة ولي الأمر، يتضمن الأمر بوجوب الامتناع عن طاعته في حال مخالفته الطاعة المرجعية التي هي الطاعة الدينية لله تعالى، وهذا الأمر تدلّ عليه في النص التأسيسي من سورة النساء دالتان:

الأولى: جواز التنازع، ووجود الاحتمال بوقوع التنازع بين بعض الأمة وولاية أمورها إنّما يكون في حال تجاوز أحد الطرفين حقّ الطاعة الدينية، والظاهر أن من الآية دخول ولاية الأمر في دائرة التنازع لا قيامهم خارجها حكماً عليها، قال الطبري في تفسيره للآية: " يعني

¹ - المصدر نفسه، 245.

² - كمال عبد اللطيف، في تشريح أصول الاستبداد، 185.

بذلك جلّ ثناءه: فإن اختلفتم أيّها المؤمنون في شيء من أمر دينكم أنتم فيما بينكم أو أنتم وولاة أمركم فاشتجرتم فيه فردوه إلى الله"، وهذا يدلّ على أنّ الخيار السلطاني غير معصوم من المساءلة والرقابة والتخطئة .

الثانية: دلالة الأمر بالرد إلى الحكم المعصوم، فإنّها تسحب المركزية عن ولي الأمر وتدفع بالجميع إلى التسليم والخضوع للأمر التشريعي المعصوم، وهذا ما يكفي لتخطئة استعمال دلالة الخضوع في الكشف عن المفهوم الشرعي للطاعة، ذلك أن وضع الحاكم إلى جانب الرعية عن مستوى واحد من الطاعة الدينية وتوجّه الأمر بالرد إليهما على حد سواء، ينفي أن تكون دلالة الخضوع صالحة لتفسير معنى الطاعة المشروعة لولي الأمر، فإن اشتراك الطرفين في حالة الخضوع لله للحكم الشرعي يقتضي أن يكون المجال الدلالي للطاعة الدينية التي تجمعها مختلفا عن المجال الدلالي الذي تختص به الطاعة في مستواها الأدنى المستحق لولي الأمر، فإذا كان سياق العبودية هو المؤثر الأوحّد في شحن لفظة الطاعة الدينية بدلالة الخضوع، لزم أن يكون سياق طاعة ولي الأمر مختلفا لا يحتمل أن يلعب الخضوع فيه أي دور دلالي .

هذا الأمر قد دعى الكفوي¹ إلى نوع تمييز معرفي عقدي لمفهوم الطاعة يفكّ ارتباطها بالعبودية، إلا بتأييد دلالة الخضوع ورجاء النفع بعد الموت، وهذا ما يؤيد القول أن نقل مفهوم الطاعة من السياق الديني إلى السياق السياسي التنظيمي ينبغي أن لا يكون إلا بتخليص من جميع الدلالات المرتبطة بمفهوم العبودية .

ثم إن الرجوع إلى الوضع السياسي والاجتماعي الذي أعلن فيه النبي ﷺ نصوص الأمر بالطاعة، سنجد أنّه كان وضعاً لا يعرف السلطة والإمارة ولا يتصوّر خضوعه للحكام، وقد فسّر العلماء ذلك - كما سبق النقل - أنّ العرب كانت تأنف من تقديم الطاعة

¹ - الكفوي، الكليات، 583.

للملوك، وما قرأناه في كتب الآداب السلطانية يبدو أنه لم يعتبر النقل الشرعي لمفهوم الطاعة عند العرب إلى صورة جديدة لا تتعارض مع ما تقرّه الفطرة والشريعة من عزّة النفس، فالحديث عن الخضوع والخشوع والتسليم للحكام لا يختلف عما كان يتصوره العرب الجاهليون عن الطاعة ولأجله أبوا إعطاءها للملوك، أما النصوص الشرعية فقد نقلت الطاعة من هذا المعنى المرتبط بالهوان ودنو المكانة في التراتبية الهرمية للمجتمع إلى معنى إيجابي تفاعلي يعلّق طاعة الحاكم بطاعة المجموع لله تعالى، ويبقى العيار الوازن لمشروعية الفعل الجمعي - من الحاكم والمحكوم - خارج تنائية السلطان والرعية، كما تفيد دلالة الردّ، ونصوص إناطة الطاعة بالمعروف .

فلو أنّ العربي الجاهلي في مكة اللّقاح تلقى مفهوم طاعة أولي الأمر من كتب الآداب السلطانية لم يكن ممكناً أن يقبلها، وهي تلزمه بالخضوع والمحبة القلبية والخشوع أمام السلطان ورأيه على وجه لا يليق إلا مع فرض تراتبية مجتمعية من حيث المكانة والاختصاص القدري.

أما من الناحية الشرعية الصرفة فإننا نجد القرآن الكريم والسنة النبوية تربط طاعة أولي الأمر بمنهج الاستخلاف ومسلك العبودية الحاكم على الجميع، فيكون إعطاء الرعية للطاعة لا لأجل اختصاص رباني بكرامة الملك، وإثماً باعتباره أسلم السبل وأيسرها لتحقيق المنهج الرباني، قال الجويني في غياث الأمم: " فالمعنى الذي يُلزم الخلق طاعة الإمام ويُلزم الإمام القيام بمصالح الإسلام: أنه أيسر مسلك في إمضاء الأحكام وقطع النزاع والإلزام"¹ .

بل إنّ بعض النصوص الشرعية الآمرة بالطاعة تكشف عن النقلة الكبيرة التي حققها العرب في موقفهم من الطاعة، إذ أنهم استطاعوا تجاوز حالة التمييز الطبقي والعنصري التي كانت طاغية على حياتهم ورأس محركات الفعل فيهم، إلى حالة قبول مشروطة بتحقيق ما

¹ - الجويني، الغياثي، 435.

يؤمنون به من المنهج الرباني المتضمن في كتاب الله تعالى، ففي الصحيح عن أنس بن مالك قال: قال رسول الله ﷺ: (اسمعوا وأطيعوا وإن استعمل عليكم عبد حبشي كأن رأسه زبيبة)¹ ولمسلم من حديث أمّ الحصين: (ولو استعمل عليكم عبد يقودكم بكتاب الله فاسمعوا وأطيعوا)²، فحصول الطاعة المشروطة المقيّدة بتحقيق المنهج الرباني، بغض النظر عن الأمر به، وقطعا للمشروعية والاستحقاق عن ذاته، هو ما ضمن قبول العرب بما كانوا يستنكفون منه في جاهليتهم.

لذا فإنّ الغفلة عن السياق التاريخي والظرف السياسي الذي وردت فيه النصوص الموجبة لطاعة أولياء الأمور يؤدي إلى تفسير الطاعة المأمور بها على غير القصد الشرعي، كما يجعل بعض النصوص الآمرة بمدافعة ظلم السلطان والقيام بالحق في وجهه مبهمة غير مفسّرة على أصول الطاعة السلطانية المحدثّة، فإنّ المفسّر للطاعة بدلالة الخضوع والمحبة لا يقدر على فهم الحديث الصحيح: (من قتل دون ماله فهو شهيد)³، أو كتاب أبي بكر في الزكاة، وفيه: (فمن سئله من المسلمين على وجهها فليعطها ومن سئل فوقها فلا يعط)⁴، وحديث: (من أريد ماله بغير حق فقاتل فقتل، فهو شهيد)⁵ كما أنّه سيعجز عن تفسير الموقف الذي كان بين عنبسة بن أبي سفيان وعبد الله بن عمرو بن العاص وتسليح عبد الله لمواليه للدفاع عن حائظه دون أمر الأمير⁶، هذا مع أنّ عمل الصحابة يعتبر أحد الأدوات

¹ - البخاري، الصحيح، مع فتح الباري، 280/2، كتاب الأذان، باب: إمامة العبد والمولى، 697.

² - مسلم، الصحيح، 892، كتاب الإمارة، باب: وجوب طاعة الامراء في غير معصية، 1838.

³ - البخاري، الصحيح، مع فتح الباري، 178/5، كتاب المظالم، باب: من قاتل دون ماله، 2480.

⁴ - نفسه، 505/3، كتب الزكاة، باب: زكاة الغنم، 1454.

⁵ - أبو داود، السنن، 150/4، كتاب السنة، باب: في قتال اللصوص، 4771.

قال شعيب الأرنؤوط: إسناده صحيح.

الترمذي، السنن، 335، كتاب الديات، باب: ما جاء في من قتل فهو شهيد، 1420.

⁶ - روى مسلم في صحيحه، عن ثابت مولى عمر بن عبد الرحمن أنه: "لما كان بين عبد الله بن عمرو وبين عنبسة بن أبي سفيان ما كان، تيسّروا للقتال، فركب خالد بن العاص، إلى عبد الله بن عمرو، فوعظه خالد، فاقبل عبد الله بن

التفسيرية للأوامر الشرعية، وهذا الموقف منه دليل على عموم جواز المدافعة سواء كان الظلم من السلطان أو غيره، قال ابن حزم: " فهذا رسول الله ﷺ يأمر من سئل ماله بغير حق ألا يعطيه، وأمر أن يقاتل دونه، فيقتل مصيبا سديدا، أو يقتل بريئا شهيدا، ولم يخص عليه السلام مالا من مال، وهذا أبو بكر وعبد الله بن عمرو رضي الله عنهما يريان السلطان في ذلك وغير السلطان سواء" ¹ .

فالاستعانة بالظرف السياسي العربي وما يظهر منه من مفهوم سلمي عن طاعة الحكام في الذهنية العربية، يعين على فهم النصوص الآمرة بالطاعة وتحديد المفهوم الشرعي لها.

إنّ الاحتجاج بحديث (تسمع وتطيع للأمير وإن ضرب ظهرك وأخذ مالك فاسمع و اطع)² بعيدا عن السياق الاجتماعي والذهنية العربيين اللذان ورد فيهما، هو

عمرو: أما علمت أن رسول الله ﷺ قال: (من قُتل دون ماله فهو شهيد) . مسلم، الصحيح، 75، كتاب الإيمان، باب: الدليل على أن من قصد أخذ مال غيره بغير حق كان القاصد مهدر الدم في حقه، وإن قتل كان في النار، وأن من قتل دون ماله فهو شهيد، 141-226.

¹ - ابن حزم، المحلى، إدارة الطباعة المنيرية، 1352هـ، 309/11.

² - مسلم الصحيح، 897، كتب الإمامة، باب: وجوب ملازمة جماعة المسلمين عند ظهور الفتن، 52-1847. قال الدارقطني: وهذا عندي مرسل، أبو سلام لم يسمع من حذيفة ولا من نظرائه الذين نزلوا العراق، لأن حذيفة توفي بعد قتل عثمان ؓ، بليال، وقد قال فيه حذيفة، هذا يدل على إرساله .

علي بن عمر بن أحمد الدارقطني، الإلزامات والتتبع، دراسة وتحقيق: مقبل بن هادي الوادعي، دار الكتب العلمية، ط2، 1405هـ/1985م، 182. =

قال الرشيد العطار في غرر الفوائد، بعد أن نقل كلام الدارقطني: وهذا الحديث قد أخرجه مسلم في صحيحه متصلا من وجه آخر، من حديث بسر بن عبيد الله الحضرمي الشامي عن أبي إدريس الخولاني عن حذيفة وهو أتم من حديث أبي سلام، وكذلك أخرجه البخاري في صحيحه أيضا، فإن ثبت أن أبا سلام لم يسمع من حذيفة، فقد بينا أن هذا الحديث متصل في الصحيحين من حديث أبي إبي إدريس عن حذيفة ؓ.

يجي بن علي بن عبد الله العطار المعروف بالرشيد العطار، غرر الفوائد المجموعة في بيان ما وقع في صحيح مسلم من الأساتيد المقطوعة، مكتبة المعارف، الرياض، ط1، 1421هـ/2001م، 256.

قلت: والبحث ليس في أصل الحديث، بل في الزيادة الواردة من طريق أبي سلام، وهي التي أوردها مسلم متابعة.

أحد أسباب خلط كتب الآداب السلطانية بين المجال الديني التعبدية والمجال السياسي التنظيمي حال تفسير طاعة الحكام، أما الحديث فيكشف عن مقصده ابن حزم بكلمة جامعة تقيّد ضرب الظهر وأخذ المال بقيد الشرعية التي تفرضها القواعد العامة للدين الناظمة لمشروعية التصرف، قال في الفصل: " أما أمره ﷺ بالصبر على أخذ المال وضرب الظهر، فإنما ذلك بلا شك إذا تولى الإمام ذلك بحق، وهذا ما لا شك فيه أنه علينا الصبر له، فإن امتنع من ذلك - بل من ضرب رقبته إن وجب عليه - فهو فاسق عاص لله عزّ وجل، وأما إن كان ذلك بباطل فمعاذ الله أن يأمر رسول الله ﷺ بالصبر على ذلك " ¹ .

فالحديث النبوي إنما خرج مخرج تثبیت مبدأ طاعة أولي الأمر وإن كان في أفضيتهم أخذ للمال بحق أو ضرب للظهر في حدّ أو حقّ، فلا يجلب والحال هذه أن يعارضها من كان عليه الحق أو يمتنع من إجابتها، وهذا أمر لم يكن العربي الجاهلي يتصوّر قبوله، وقد بقي ذلك في بعضهم حتى بعد الإسلام، مثلما كان من جبلة بن الأيهم الغساني وكان أحد ملوك العرب في الشام، أسلم في زمن عمر " فاتفق أنه وطىء رداء رجل من مزينة بدمشق، فلطمه ذلك المزني، فرفعه أصحاب جبلة إلى أبي عبيدة فقالوا: هذا لطم جبلة. قال أبو

قال النووي: " وهو كما قال الدارقطني، لكن المتن صحيح متصل بالطريق الأول، وإنما أتى مسلم بهذا متابعة كما ترى، وقد قدمنا في الفصول وغيرها أنّ الحديث المرسل إذا روي من طريق آخر متصلاً تبيناً صحة المرسل، وجاز الاحتجاج به ويصير في المسألة حديثان صحيحان " .

النووي، شرح صحيح مسلم، تحقيق: مازن بن محمد السرساوي، دار المنهاج القويم، ط1، 1441هـ/2020م، 72/11.

قال محققه مازن السرساوي: في هذا نظر، فإنّ ورود المرسل موصولاً من طريق آخر، من مواضع الاختلاف على الرواة، ويحتاج ترجيحاً، فإن صحّ المرسل، ردّ الموصول، ويكون الحديث ضعيفاً لإرساله، وإن صحّ الموصول فقد قصر به من أرسله، وليس ثمة إلا حديث واحد صحيح هو الموصول، فمن أين يأتي حديثان صحيحان " . المصدر نفسه.

قال مقبل بن هادي الوادعي: " هذا وفي حديث حذيفة هذا زيادة ليست في حديث حذيفة المتفق عليه، وهي قوله: (وإن ضرب ظهرك وأخذ مالك) فهذه الزيادة ضعيفة، لأنّها من هذا الطريق المنقطعة " . التعليق على الإلزامات والتتبع، 182.

¹ - ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، 24/5.

عبيدة: فيلطمه جبلة. فقالوا: أو ما يقتل؟ قال: لا. قالوا: فما تقطع يده؟ قال: لا، إنما أمر الله بالقود.

فقال جبلة: أترون أبي جاعل وجهي بدلا لوجه مازني جاء من ناحية المدينة؟ بئس الدين هذا. ثم ارتد نصرانيا، وترحل بأهله حتى دخل أرض الروم¹.

فهذا جميعه يكشف أن ترحيل دلالة الخضوع من مجالها الدلالي في سياق العبادة إلى المجال الدلالي في سياق الطاعة الدنيوية لأولياء الأمور هو في الواقع تغيير للمفهوم الشرعي المقصود من النصوص القرآنية والنبوية الآمرة بها .

وإذا كانت النصوص الشرعية قد ميّزت بين المجالين الدلاليين للفظ الطاعة بالإطلاق في الطاعة الدينية والتقيد في الطاعة الدنيوية لزم أن تعرّف طاعة ولاة الأمور بعيدا عن كلّ متعلقات المجال التعبدي، لذا كان الاختيار أن يعرّف هذا النوع من الطاعة بما يلي:

((الانقياد للأمر الصادر عن السلطة الشرعية ما لم يكن معصية))

وقد اخترت التعبير بالانقياد محافظة على الدلالة الأصلية للطاعة مكفيا بها عن سواها، أما الأمر فيقصد به مطلق الخطابة أمرا كان أو نهيا، وقد قيّدت السلطة بالشرعية تمييزا لها عن السلطة غير الشرعية التي لا يليق عطف الأمر بطاعتها على الأمر بطاعة الله ورسوله ﷺ، كما قال أبو السعود في تفسيره لأولي الأمر: " وهم أمراء الحق وولاية العدل كالخلفاء الراشدين ومن يقتدي بهم من المهتدين وأما أمراء الجور فبمعزل من استحقاق العطف على الله تعالى والرسول ﷺ في وجوب الطاعة لهم"²، وسيأتي تفصيل هذا الشرط جليا في فرع علاقات المصطلح .

أما شرط " ما لم يكن بمعصية " فمعلوم من قواعد الشريعة ونصوصها الجزئية وقد سبق الحديث عنه في المعالم .

¹ - ابن كثير، البداية والنهاية، 89/8.

² - محمد بن محمد العمادي أبو السعود، إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 193/2.

فالذي يظهر من التعريف أن الطاعة لأولي الأمر هي حالة فعل أو انفعال إيجابية يكون بها قوام السلطة وقدرتها على القيام بمقاصد الإمامة، وذلك عبر المحافظة على فاعلية السلطة الشرعية وقيادتها للمجتمع وتمكينها من أداء وظائفها، وبهذا يكون هذا النوع من الطاعة تفاعلا بين السلطة والأمة تلتزم خلاله الأمة جماعة وأفرادا بالانقياد لأوامر السلطة على أن تلتزم السلطة بلوازم نصبها للإمامة .

وعلى هذا لا تكون طاعة أولي الأمر مجرد ممارسة فردية أو جماعية مستجيبة للأمر السلطاني أو مؤيدة له، بل هي كذلك أداة مجتمعية للرقابة على السلطة السياسية للبلاد الإسلامية وتقويمها وردّها إلى حالة الاستقامة على عهد الاستخلاف باعتبار رعاية أولى لوازم السلطة تجاه الأمة، فيترتب على الوضع التقاء السلطة والمجتمع في قاعدة الشريعة باعتبارها المحرك الفعلي للتصرف الفردي والجمعي .

يظهر هذا جلياً في سنة الرشد التي سار عليها الشيخان أبو بكر وعمر، ففي أول خطبة للخليفة الراشد أبي بكر الصديق تتقرر قواعد الرشد وتتأسس معالم الطاعة الشرعية المخالفة جذريا لما قرره كتب الآداب السلطانية بعد ذلك اعتمادا على وصايا ملوك فارس، قال في في من بايعه خطيبا: " أيها الناس إني قد وليت عليكم ولست بخيركم، فإن أحسنت فأعينوني، وإن أسأت فقوموني ... أطيعوني ما أطعت الله ورسوله، فإذا عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم " ¹ أما أمير المؤمنين عمر فكانت أولى خطبه تأكيدا على القاعدة الشرعية أن الطاعة في المعروف، قال يذكر الناس: " إنّه لم يبلغ حق ذي حق أن يطاع في معصية الله " ²، فيبدو جليا أن الخلافة الراشدة لم تكن تسعى إلى استثمار نصوص الطاعة لتستعملها في ضبط المجتمع وتوجيهه على وجه يخدمها سياسيا، بل كان وضع مسألة الطاعة في موضعها الشرعي المؤسس على قاعدة شرعية التصرف، حتى الجزئي منه، فأبو بكر حينما ربط طاعة الرعية له بمدى أدائه هو حقّ الطاعة الدينية، لم يميّز بين مجمل سلوكه و أفراد تصرفاته ولم يخصّ احتمال المعارضة بانحراف المسلك العامة عن الشرعية، بل فتح مجال

¹ - ابن كثير، البداية والنهاية، 6/7.

² - عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، عيون الأخبار، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1996م، 234/2.

معارضته متى أُخِلَّ هو بالطاعة الدينية، ثم أعلن التسليم بما يمكن أن يترتب على هذه المخالفة .

وهذا المعلم المحوري الذي أسسه أبو بكر يكشف أن " العصيان " باعتباره ضدا معجميا للطاعة، لا يصح اعتباره كلمة مفتاحية سلبية أثناء تصوير مفهوم الطاعة الشرعية لأولي الأمر، ذلكم أن فتح احتمال المعارضة والعصيان في حال مخالفة التصرف السلطاني لمقتضى الطاعة الدينية، يجعل العصيان نفسه مصداقا للاستجابة المجتمعية أو الفردية للطاعة الدينية، وعلى هذا يمكننا القول أن النصوص الآمرة بطاعة السلطان لا تحمل أي دلالة على المرجعية المعيارية للطاعة نفسها، بوجه يجعلها هي بالخصوص عيارا وازنا لحسن التصرف، حيث يستبد الانقياد بالحسن و يوصف ضده بالقبح، بل إن ما تؤسسه قواعد الشرع وتصدقه تصرفات أولياء الرش، أن هذا الضد قد ينقلب حسنا مطلوبا ويصير الانقياد قبيحا متروكا، في أحوال مخصوصة، إذ إن العيار الشرعي الأوحد هو الإطار المرجعي والقاعدة القيمية المهيمنة على التصرف البشري جميعه، أعني الطاعة الدينية .

ويمكن الاستدلال لهذا الأمر من حيث العموم بما ورد من حالات الاستثناء التي قيّدت الطاعة الدنيوية، وأوجبت ضدها بشرطه، كقول الله تعالى: ﴿ وَإِنْ جَاهَدَاكَ عَلَىٰ أَنْ تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا ۗ وَصَاحِبُهَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا ۗ وَاتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ إِلَيَّ ۗ ثُمَّ إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ فَأُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ ﴿١٥﴾ ﴾ - لقمان 15-، كما يمكن الاستدلال كذلك بما سبق من النصوص الخاصة التي تمنح حق الامتناع عن إجابة السلطان في أمره غير المشروع، بل منها ما يجعل مقتضى الطاعة الدينية وجوب القيام ضد منكره والسعي في تغييره على وفق الطاقة وقدر الاستطاعة، ففي صحيح مسلم عن أم سلمة رضي الله عنها عن النبي ﷺ أنه قال: (إنّه يستعمل عليكم أمراء فتعرفون وتنكرون، فمن كره فقد برئ ومن أنكر فقد سلم ولكن من رضي وتابع) قالوا: يا رسول الله، ألا نقاتلهم؟ قال: (لا، ما صلوا)¹. فالحديث نصّ في نفي الإيجابية المطلقة عن

¹ - مسلم ، الصحيح، 899، كتاب الإمارة، باب: باب وجوب الإنكار على الأمراء فيما يخالف الشرع وترك قتالهم

ما صلوا، 63-1845.

الطاعة، وبيان أنّ مقتضى الطاعة الدينية التحوّل عنها إلى نوع العصيان المناسب لمقدار التجاوز السلطوي وحال المنكر من المكلفين أفرادهم أو جماعتهم، فإنّ ربط السلامة والبراءة بكرهة الفعل السلطوي أو إنكاره دليل على أن المرجعية المعيارية خارجة عن ثنائية الحاكم والرعية إلى قيمة أعلى هي مقتضى الطاعة الدينية، وفي سير الصحابة الأوائل ما يفسر هذا المعنى باعتبارهم أفراد المجال التداولي الأوّل للألفاظ الشرعية الكاشف عن مقصد الشارع منها، ومن أمثلة هذا التناول التطبيقي المبطل للقول أن الطاعة قيمة إيجابية على الدوام والاستمرار، ما رواه مسلم عن طارق بن شهاب قال: أوّل من بدأ بالخطبة يوم العيد قبل الصلاة مروان، فقام إليه رجل، فقال: الصلاة قبل الخطبة، فقال: قد ترك ما هنالك. فقال أبو سعيد: أمّا هذا فقد قضى ما عليه، سمعت رسول الله ﷺ يقول: (من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان)¹.

ففاعل الرجل امتناع فيه نوع عصيان مخالف لمعنى المتابعة في الطاعة، واحتجاج أبقى سعيد الخدري له بالنصّ النبوي، دليل على أنّ المخالفة السلطانية مانع من استمرار الطاعة وسبب لتغيّر نوع الخطاب الشرعي من الأمر بها إلى النهي عنها بل الأمر بضدّها، وليس من مقاصد البحث بيان أوجه الامتناع وطرق العصيان وأحوالها والمؤثرات الواقعية في حكمها، وإنما المراد مجرّد الكشف أنّ الأمر الشرعي بطاعة ولاة الأمور لا يستلزم جعلها قيمة إيجابية حسنة على الإطلاق، بل المعيار الوازن لها هو استقامة الأمر السلطاني على مقتضيات الطاعة الدينية التي هي عهد استخلاف الحاكم و شرط شرعية أمارته كلياً وصحة تصرفاته بالنظر إلى أفرادها .

وعلى هذا يمكننا القول أنّ الطاعة المستحقة لولاة الأمر ليست نمطا سلوكيا ثابتا تجاه تصرفات السلطة، بل هي التزام مجتمعي على مستوى الفرد والجماعة، يمارس في إطار تعاقدية يحدد الالتزامات المتبادلة بين طرفيه .

¹ - مسلم، الصحيح، 41، كتاب الإيمان، باب: بيان كون النهي عن المنكر من الإيمان وأنّ الإيمان يزيد وينقص وأنّ الامر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب، 78-49.

المطلب الثالث: علاقات مصطلح الطاعة

المقصود بالعلاقات: المفاهيم المرتبطة بمصطلح الطاعة على وجه يتعدّد مع انتفائه إدراك المفهوم الشرعي لها بحسب مجالها الدلالي، وسأقتصر في هذا الفرع على العلاقات التي لها ارتباط مباشر وظاهر بالمصطلح محل التحقيق:

الفرع الأول: العبادة:

أوثق المفاهيم اتصالاً بلفظة الطاعة في مجالها الدلالي الديني، وهي المميّزة بالخصوص لها عن الطاعة غير الدينية، ورغم اتصال المفهوم بأحكام شرعية فقهية وقضائية كالحكم بالردة على من عبد غير الله تعالى، إلا أنّ الفقهاء لم يفسّروا هذا المفهوم بمحددات نهائية تجعله لا يلتبس¹، والظاهر أن ذلك راجع إلى عدم حاجة الفقهاء للرسم اللفظي لمفهومها لكونه مدركاً لديهم باعتباره من مسلمات العلم والشرع وأنه أوضح من أن يحتاج المسلمون أو فقهاؤهم على الأقل إلى تعريفه، وقد نبّه القرآني، مثل هذا في قوله: " كم من علم لا يوجد مسطوراً بفضّه ونصّه أبداً، ولا يقدر على نقله، وهو موجود فيما نصّ من القواعد ضمناً على سبيل الاندراج " ²، فكأنّ أهل العلم اكتفوا بالمدلول اللغوي للعبادة، الحامل لمعنى: " الخضوع والتذلل " ³، وما يهمننا في هذا البحث ما اتصل بمعنى الطاعة منها، وقد جاء في لسان العرب: " العبادة: الطاعة " ونقل عن الزجاج في تفسير قول الله تعالى: ﴿ وَجَعَلَ مِنْهُمْ الْفِرْدَ وَالْخَنَازِيرَ وَعَبَدَ الطَّاغُوتَ ﴾ قال: وتأويل (وعبد الطاغوت): أي أطاعه، يعني الشيطان فيما سؤل هل وأغواه... وفي قول الله تعالى: ﴿ إِيَّاكَ نَعْبُدُ ﴾: أي نطيع الطاعة التي يخضع معها... ومعنى العبادة في اللغة: الطاعة مع الخضوع ⁴، كما نقل عن ابن الأنباري استعمال دلالة الانقياد التي هي الدلالة المركزية للفظ الطاعة، في

¹ - عبد الرحمن بن يحيى المعلمي، رفع الاشتباه عن معنى العبادة والإله وتحقيق معنى التوحيد والشرك بالله، دار عالم الفوائد، ط1، 1434هـ، 401/1.

² - أبو العباس أحمد بن إدريس القرآني، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط2، 1416هـ/1995م، 213.

³ - ابن منظور، لسان العرب، 2776.

⁴ - نفسه، 2778.

تفسير مفهوم العبادة، قال: " فلان عابد: هو الخاضع لربه المستسلم المنقاد لأمره، وقوله عز وجل: ﴿عَبُدُوا رَبَّكُمْ﴾ أي: أطيعوا ربكم ".

وقد حافظت المعاجم العربية على تفسير العبادة بهذا الوجه من الطاعة المقيد بالخضوع والاستسلام والتذلل، إلا أنّ بعضها ولأجل وضع حدّ فاصل بين الخضوع والتذلل الذي لا تكون معه الطاعة عبادة، كخضوع العبد المملوك لمولاه، فإن العبد الذي يخدم مولاه لا يقال له عبد مع ما تقتضيه خدمته من الخضوع لله¹، وبين الخضوع الذي إذا اجتمع إلى الانقياد كان عبادة، أضاف دلالة طلب النهاية في الخضوع والغاية من الذلّ حيث لا يتصور بذلها إلا لمن كانت منه غاية الإنعام، قال الراغب: " العبودية إظهار التذلل، والعبادة أبلغ منها، ولا يستحقّها إلا من له غاية الإفضال، وهو الله تعالى، ولهذا قال: ﴿أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾² .

قلت: يدل على هذا القدر المميّز ما يدركه كل أحد من الفرق بين التذلل الذي تقتضيه طاعة الله عزّ وجل وهي عبادته، والقدر المشروع منه للوالدين في قول الله تعالى: ﴿وَأَخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا﴾ - الإسراء 24 - . فإنّ الطاعة المأمور بها للوالدين وإن لم تكن إلا بمقدار من التذلل فإنّه لا ينبغي أن يتجاوز مقدار ما تقتضيه دلالة الإحسان، التي أتت لتكشف عن معنى مغاير للطاعة المستحقة للوالدين عن طاعة العبادة المستحقة لله تعالى على سبيل التفرد والاختصاص المطلق، قال تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾ - الإسراء 23 - .

وقد حافظ أهل التفسير على هذا القيد المميز، وتواردوا عليه، حتى صار معلم العبادة الظاهر، قال الزمخشري: " العبادة أقصى غاية الخضوع والتذلل "³ وفي تفسير

¹ - ابن منظور، لسان العرب، 2776.

² - الراغب الأصفهاني، مفردات القرآن، 319.

³ - الزمخشري، الكشاف، 13/1.

البيضاوي: " العبادَة أقصى غاية الخضوع والتذلل، ومنه طريق معبّد أي مذلل، وثوب ذو عبدة إذا كان في غاية الصفاقة، ولذلك لا تستعمل إلا في الخضوع لله تعالى "1.

وزيادة في التقييد أضاف ابن تيمية قيد المحبّة، قال: " العبادَة المأمور بها تتضمن معنى الذل ومعنى الحب، فهي تتضمن غاية الذل لله تعالى، بغاية المحبة له ... ومن خضع لإنسان مع بغضه له لا يكون عابدا، ولو أحب شيئا ولم يخضع له لم يكن عابدا له "2. وقد استدرك عليه المعلّم، بأن زيادة قيد المحبة لا تفيد شيئا، ونقض عليه بمثال خضوع العبد لسيدة والولد لوالده مع محبتهما لهما³، إلا أن هذا النقض لا يرد على ابن تيمية لأنّ قيد المحبّة في العبادَة عنده لم يأت إلا موصوفا بالتمام والغاية كقيد الخضوع .

والمقصود من هذا البسط بيان القدر المميّز للطاعة في سياق العبودية لله تعالى عنها في السياقات الدنيوية المختلفة، وذلك للقدرة على استثمار المعلم الثالث من معالم الطاعة في النصوص الشرعية.

كما لا يخفى القدر المميز بين الإطار التعبدي للطاعة التي يتفرّد الله العظيم باستحقاقها، وإطار التصديق والاتباع المتضمن طاعة رسول الله ﷺ التي ما وردت في النص الشرعي إلا مقترنة بطاعة العبودية لله تعالى على أنّها مصداقها المؤسس على كون النبي ﷺ هو واسطة البلاغ الأمانة المعصومة والوحيدة عن الله تعالى، فلا يبلغ الخطاب المقتضي طاعة العبودية إلا بواسطته ﷺ .

الفرع الثاني: أولوا الأمر:

أكثر المفاهيم اتصالا بلفظة الطاعة في جانبها السياسي، وهو باعتبار تحقّق الاستجابة لهذا النوع من الطاعة يعتبر لازمها الوجودي، فلا تتصور الطاعة لأولي الأمر إلا مع وجودهم، وقد هذا اللفظ في النصّ القرآني التأسيس لهذا النوع من الطاعة، قال الله

1- عبد الله بن عمر بن محمد البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1418هـ، 29/1.

2- ابن تيمية، العبودية، 48.

3- المعلّم، رفع الاشتباه، 404.

تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾^ط -
النساء 59 -

وقد اختلفت أقوال المفسرين في المراد بأولي الأمر في هذه الآية على أقوال كثيرة، أشهرها، وأوصلها بالبحث:

الأول: أئمة الأمراء، وهو مروى عن جماعة من السلف، واختاره الإمام الشافعي كما سبق النقل عنه في بيان حال العرب في مكة وما حولها مع الأمراء قبل الإسلام، ورجحه الطبري بناء على عرض الآية على ما صح من نصوص السنة الآمرة بذلك، قال: " وأولى الأقوال في ذلك بالصواب قول من قال إنهم: هم الأمراء والولادة، لصحة الأخبار عن رسول الله ﷺ بالأمر بطاعة الأئمة والولادة فيما كان لله طاعة وللمسلمين مصلحة"¹.

كما اختاره النووي، ونسبه إلى جمهور السلف والعلماء، قال: " المراد بأولي الأمر من أوجب الله طاعته من الولاية والأمراء، هذا قول جماهير السلف والخلف من الفقهاء والمفسرين وغيرهم، وقيل هم: العلماء، وقيل: هم الأمراء والعلماء، وأما من قال الصحابة خاصة فقد أخطأ"²

ونسبه ابن جماعة ذلك للأكثرين، قال: أولو الأمر: الإمام ونوابه عند الأكثرين"³.
الثاني: هم العلماء وأهل الفقه، وهو مروى كذلك عن أكثر التابعين⁴، واختاره الإمام مالك⁵، وقد استدلل أصحاب هذا الرأي بعرض الآية من سورة النساء على آية من

¹ - الطبري، جامع البيان، 182/7.

ولعل ابن العربي وهم في نسبته اختيار أئمة العلماء للطبري، إذ قد ذكره في من فسر أولي الأمر بالعلماء . أحكام القرآن، 574/1.

- النووي، شرح مسلم، 47/11.²

³ - محمد بن إبراهيم بن سعد الله بن جماعة الكنايني، تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام، تحقيق: فؤاد عبد المنعم أحمد، رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية، قطر، 1405هـ/1985م، 62.

⁴ - ابن العربي، أحكام القرآن، 573/1.

⁵ - نفسه، 573/1.

القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 430/6.

السورة نفسها حيث لم يرد هذا اللفظ في القرآن الكريم إلا فيهما، قال الله تعالى: ﴿ وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الْأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ ۗ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَىٰ أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ ۗ ﴾ النساء 83 ، فوصف أولي الأمر بالقدرة على الاستنباط، يدل على أن المراد بهم العلماء.

الثالث: أنهم الأمراء والعلماء جميعا، وقد اختار هذا الجمع عدد من أهل العلم منهم وابن العربي¹ والقرطبي² وابن تيمية³ وابن القيم⁴.

هذه هي أشهر الآراء الواردة في تعريف مفهوم أولي الأمر، إلا أن ما يعيننا في بحث الاتصال المفاهيمي بين مصطلحي الطاعة وأولي الأمر ليس مجرد تحديدهم أو تسميتهم، وقد كان يكفي في هذا اختيار الرأي الأول باعتباره قول الجماهير المؤيد بالنصوص النبوية الآمرة بطاعة الأمراء تخصيصا، وهذا الذي اعتمده أصحاب الرأي الأول، إلا أن ما يعيننا بدرجة أكبر هو محاولة الربط بين الأقوال الثلاثة، باعتبارها جميعا تفسيرات معتبرة قال بها أهل العلم، والظاهر أن الأقوال المتعددة في هذا الشأن كانت جميعها تهدف إلى تفسير المراد بأولي الأمر في خصوص الآية 59 من سورة النساء، دون أن يلزم عن تفسيرها بغير الأمراء والولاية نفي لوجوب طاعتهم بأدلة السنة المتعددة في هذا الخصوص، فإن المتقرر في بناء الأحكام أن إعمال الأدلة يكون بمجموعها لا على الانفراد، وأن بطلان الدليل المعين لا يستلزم بطلان المدلول، على أن اعتماد بعض الأدلة على حساب بعض، منهج رديء لا يمتطيها إلا من

¹ - ابن العربي، أحكام القرآن، 1/574.

² - القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 6/430.

³ - ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 18/158.

⁴ - قال: " والقولان ثابتان عن الصحابة، والصحيح: أنها متناولة للصنفين جميعان فإن العلماء والأمراء هم ولاة الامر الذي بعث الله به رسوله. فالعلماء وولاته حفظا وبيانا وبلاغا وذبًا عنه، وردا على من ألد فيه وزاغ، وقد وكلهم الله بذلك، فقال تعالى: ﴿ فَإِن يَكْفُرْ بِهَا هَتُّوْلَاءٍ فَقَدْ وَكَّلْنَا بِهَا قَوْمًا لَّيْسُوا بِهَا بِكَافِرِينَ ﴾ فيا لها من وكالة أوجبت طاعتهم والانتهاة إلى أمرهم، وكون الناس تعبأ لهم. والأمراء وولاته قياما ورعاية وجهادا وإلزاما للناس به وأخذهم على من خرج عنه " . الرسالة التبوكية، 46.

ضعفت درايته بقواعد بناء الأحكام، وهذا ما ننزه عنه العلماء القائلين بالمذهب الثاني، فدلّ هذا على أنّ مقصدهم مجرد تعيين المراد في الآية بخصوصها لا نفي ما دلت عليه غيرها من الأدلة.

أما أصحاب الرأي الثالث فيبدو أنّهم نظروا إلى الأمر نظرة كلية، فإنّ الأمر المتوجّه للمؤمنين لا يتصوّر بعد رسول الله ﷺ إلا من الأمراء والعلماء، الذين يرتبط صلاح الناس بصلاح أمرهم، وقد عبّر عن هذا ابن تيمية بقوله: " وأولوا الأمر: أصحاب الأمر وذووه وهم الذين يأمرون الناس، وذلك يشترك فيه أهل اليد والقدرة وأهل العلم والكلام، فلهذا كان أولوا الأمر صنفين: العلماء والأمراء، فإذا صلحوا صلح الناس وإذا فسدوا فسد الناس " ¹، كما أنّهم رأوا أنّ طاعة الأمراء موقوفة على شرعيتها، ولا يحرص على شرعيتها عادة إلا أهل العلم، أو القائم على رعاية قول أهل العلم، وقد عبّر الرازي عن السبب الداعي إلى ترجيح أنّهم العلماء بما ينفعنا هذا المقام، قال: " إنّ أعمال الأمراء والسلطين موقوفة على فتاوى العلماء، والعلماء في الحقيقة أمراء الأمراء فكان حمل لفظة أولي الأمر عليهم أولى " ² كما عبّر الكفوي عن هذا المعنى ببيان شرط صحة توجّه الأمر بطاعتهم، قال في الكليات: " وأولو الأمر أصحاب النبي ﷺ ومن اتبعهم من أهل العلم ومن الأمراء إذا كانوا أولي علم ودين " ³.

والملاحظ أنّ مصطلح أولي الأمر جاء في القرآن الكريم بصيغة الجمع، ف (أولو) من أشد الألفاظ ملازمة للجمع ⁴، قال الخليل: " أولو وأولات مثل ذوو وذوات في المعنى، ولا يقال إلا للجمع من الناس وما يشبهه " ⁵، فلفظة أولو تعني أصحاب، وهي ليس لها مفرد من لفظها، ومفردتها من معناها هو ذو، قال القرطبي: " أولو واحدهم ذو على غير قياس ... ولا واحد له من لفظه " ⁶، ومع أنّ استعمال لفظ ولي الأمر للدلالة على مفرد أولي الأمر

¹ - ابن تيمية، مجموع الفتاوى 170/28.

² - الرازي، مفاتيح الغيب، 150/10.

³ - الكفوي، الكليات، 181.

⁴ - مجيب سعد أبو كطفة، ألفاظ الجمع التي لا مفرد لها في القرآن الكريم، رسالة ماجستير في اللغة العربية وآدابها، إشراف: عبد الكاظم محسن الياسيري، قسم اللغة العربية، كلية الآداب جامعة الكوفة، 1429هـ/2008م، 33.

⁵ - الفراهيدي، معجم العين، 101/1.

⁶ - القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 432/6.

الأمر صحيح لغة باعتبار أن الولي يطلق على الصاحب " وكل من ولي أمر آخر فهو وليه " ¹ إلا أن استبدال اللفظ القرآني الحامل معنى " ذو " مجرداً عن أي دلالة أخرى، إلى لفظ " الولي " المشحون بمعاني الوصاية المستفادة من التراكيب الفقهية ودلالاتها الحكمية، كولي اليتيم: الذي يلي أمره ويقوم بكفالته، وولي المرأة الذي يلي عقد النكاح عليها، ولا يدعها تستبد بعقد النكاح دونه " ² أدى إلى إلغاء احتمال إرادة " العلماء " من معنى أولي الأمر في الآية التأسيسية للطاعة، ما مكن من استبعاد العلماء من دائرة أولي الأمر في المخيال الجمعي للمسلمين، حتى ظهر القول بخضوع العلماء أنفسهم لأولي الأمر الذين استبد الحكام بمعناها، وبدل أن يكون العلماء هم أمراء الأمراء مثلما ذكر الرازي، أو معايير المشروعية ينتهي الحاكم إلى ما ينهونه إليه مثلما سبق النقل عن الجويني، ظهر في المسلمين القول: " إذا نهى السلطان العالم أن يفتي فليس له أن يفتي وإن أفى فهو عاص، وإن كان أميراً جائراً " ³، ولا يخفى أن النتيجة الطبيعية لإقصاء العلماء من عموم أصحاب الأمر الواجب على المسلمين طاعتهم، يؤدي بالضرورة إلى توسع صلاحيات الأمر السلطاني في مقابل تقلص فاعلية قولهم وضعف قوة الإلزام في مقتضيات طاعتهم، ولأجل هذا اضطر الفقهاء إلى بيان الهامش الضيق الذي يكون أمر الحكام أو نوابهم من القضاة ملزماً للعلماء، وهو المقصود من قاعدة " حكم الحاكم يرفع الخلاف " ⁴، وقد رفض ابن تيمية إلزامه بمقتضى هذه القاعدة حينما احتج عليه بها في خلافه مع القاضي المالكي ابن مخلوف، محتجاً بأن محل هذه القاعدة رفع الدعوى مما يختص به القاضي كالحقوق ⁵ لا إطلاق نظر الحاكم في الخلاف والإلزام برأيه فيه ⁶، ويبيّن أن محل الإلزام بحكم الحاكم هو الأحكام العينية بغرض رفع

¹ - ابن فارس، مقاييس اللغة، 6/141.

² - ابن منظور، لسان العرب، 4921.

³ - القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 6/429.

⁴ - حواشي الشرواني والعبادي على تحفة المحتاج، دار الحديث، القاهرة، 1427/2016، 8/575.

ابن مفلح، الفروع، 12/214.

مصطفى السيوطي الرحباني، مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى، المكتب الإسلامي، ط1،

1381هـ/1961م، 1/392.

⁵ - ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 3/238.

⁶ - ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 3/235.

رفع النزاع بين المختصين، لا الأمور العامة من شأن العلم والدين، فإنّ حق الحاكم في هذه أن يقول فيها بالعلم والتقوى إن كان من أهل ذلك لا بوصفه ذا قوة وسلطان، فإنّه لو فرض عزله لم ينعزل مما يستحقه من الخوض في شأن العلم كالافتاء ونحوه لأنّه إنّما استحقه من جهة العلم لا الولاية¹، " أما إلزام السلطان في مسائل النزاع بالتزام قول بلا حجة من الكتاب والسنة، فهذا لا يجوز باتفاق المسلمين، ولا يفيد حكم حاكم بصحة قول دون قول في مثل ذلك، إلا إذا كان معه حجة يجب الرجوع إليها، فيكون كلامه قبل الولاية وبعدها سواء وهذا بمنزلة الكتب التي يصنفها أهل العلم"².

وقد أطال النفس في المجلد الخامس والثلاثين من مجموع الفتاوى، في بيان أنّ مسائل العلم المحضة ليس لحاكم أن يحكم فيها بالإلزام كائنا من كان ول كان من الصحابة، فالحكم فيها لا يكون إلا للحجة من كلام الله ورسوله، وأن يد القهر والسلطان قاصرة على المسائل المعينة التي يتحاكم فيها المتنازعون قضاء³.

" فالشرع الذي يجب على كلّ مسلم أن يتّبعه، ويجب على ولاة الأمر نصره والجهاد عليه هو الكتاب والسنة، وأمّا حكم الحاكم فذاك يقال له قضاء القاضي، ليس هو الشرع الذي فرض الله على جميع الخلق طاعته، بل القاضي العالم العادل يصيب تارة ويخطئ أخرى"⁴.

والظاهر أنّ تقارير ابن تيمية المطوّلة في هذا الشأن إنّما كانت لأجل تصحيح الخطأ المعرفي الذي لحق مسألة " أولي الأمر " وإطلاق يد القهر والإلزام فيها على حساب العلم والتقوى.

كما لا يخفى أن استبدال اللفظ القرآني ((أولو)) ب((ولي))، يمكن أن يصنع في المخيال العام نوع وصاية أبوية يختص الحاكم لأجلها بما يمكنه من تجاوز رأي أهل الشورى

¹ - المصدر نفسه، 236/3.

² - نفسه، 240/3.

³ - نفسه، 360/35.

⁴ - نفسه، 376/35.

إلى الاستبداد برأيه دون دليل وقوة برهان¹، ولأجل خطورة هذا الوضع على مبدأ الشوري الذي هو ركن السياسة الإسلامية، حاول المفسر ابن عطية قطع الطريق أمام الاستبداد السلطاني بالرأي دون المشورة، فقال: " والشورى من قواعد الشريعة وعزائم الأحكام، من لا يستشير أهل العلم والدين، فعزله واجب، هذا ما لا خلاف فيه "².

وعلى هذا يكون الإبقاء على اللفظة القرآنية أحفظ للمفهوم الشرعي وأدعى لصيانيته من التبديل التاريخي والتصرف المعرفي في مضامينه .

الفرع الثالث: الشرعية:

لا يمكن تصوّر المفهوم الإسلامي النهائي لمصطلح أولي الأمر إلا بناء على معرفة الأساس الشرعي لنصبهم ابتداء والحكم بمشروعية تصرفاتهم استمراراً. وباعتبار الشرعية³ محدداً قيمياً سابقاً لتولي الحاكم، و معياراً لمدى سلامة وسيلة توليه السلطة، وطريقة انعقاد الإمامة لمتوليها، فإنّها في المنظور الإسلامي تنحصر الشرعية انعقاد الإمامة الاختيار من الأمة باعتبارها صاحبة الحق أصالة، والمخاطبة ابتداء به، وإتّما الإمامة نيابة عنها في الاستجابة لخطاب التكليف، قال البغدادي في أصول الدين: " قال الجمهور الأعظم من أصحابنا - يعني أهل السنة - ومن المعتزلة والخوارج والنجارية: إن طريق ثبوتها - أي الإمامة - الاختيار من الأمة "⁴.

وفي شرح المقاصد للتفتزاني، نقل عن الرازي تعريف الإمامة بأنّها: " رياسة عامة في الدين والدنيا لشخص من الأشخاص، وقال: هو احتراز عن كل الأمة إذا عزلوا الإمام

¹ - فتحي الدريني، خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، 386.

² - القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 380/5.

وفي توسيع دائرة الشورى، وتقليص دائرة الاستبداد السلطاني بالقرار، مقل القرطبي عن ابن خويز منداد: " واجب على الولاة مشاوراة العلماء فيما لا يعلمون، وفيما أشكل عليهم من أمور الدين، ووجه الجيش فيما يتعلق بالحرب، ووجوه الناس فيما يتعلق بالمصالح، ووجوه الكتاب والوزراء والعمال فيما يتعلق بمصالح البلاد وعمارتها ".
المصدر نفسه، 380/5.

³ - للمزيد عن مفهوم الشرعية في النظم السياسية ينظر: ثامر كامل محمد الخزرجي، النظم السياسية الحديثة والسياسات العامة، دار مجدلاوي، عمان، الأردن، ط1، 1425هـ/2004م، 177.

⁴ - عبد القاهر البغدادي، أصول الدين، 308.

لفسقه، وكأنّه أراد بكلّ الأمة أهل الحل والعقد¹، قال محمد ضياء الدين الرئيس معلّقاً على ذلك: " فكأنّهم كانوا يرون إذن، أنّ الرئاسة العامة في أمور الدين والدنيا - أصلاً - إنّما هي للأئمة، وهذا مبدأ له قيمته السياسية والدستوري الكبرى²، فمبدأ الشرعية على هذا الأساس هو السبيل الحصري للشرعية الكاملة لتولي الحكم، وقد استنبط الطبري هذا الحق الأصيل للأئمة من الآية التأسيسية للطاعة وبالخصوص من قول الله تعالى ﴿ وَآوَلِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ ﴾، قال في التفسير: " فإذا كان معلوماً أنّه لا طاعة واجبة لأحد غير الله أو رسوله أو إمام عادل، وكان الله قد أمر بقوله: ﴿ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَآوَلِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ ﴾ بطاعة ذوي أمرنا، كان معلوماً أنّ الذين أمر بطاعتهم تعالى ذكره من ذوي أمرنا هم الأئمة ومن وّلوه المسلمين دون غيرهم من الناس³. وعلى هذا تكون السلطة التي يحصل عليها الحاكم مستمدة بالأساس من عمليّة التوكيل التي تبادر بها الأمة وليس للسلطة في المنظور الإسلامي واقع خارج هذه الوكالة⁴، قال ابن تيمية، بعدما ذكر قصة أبي مسلم الخولاني وندائه معاوية بن أبي سفيان بالأجير: " وهذا ظاهر الاعتبار فإنّ الخلق عباد الله الولاة نواب الله على عباده وهم وكلاء العباد على نفوسهم بمنزلة أحد الشريكين مع الآخر ففيهم معنى الولاية والوكالة⁵.

فالأئمة على هذا لأساس هي صاحبة السلطان الحقيقي والإمام الذي تختار نائبها ووكيلها، إلا أنّ طبيعة الحكم والدولة في الإسلام تقتضي أن لا تكون العلاقة بينهما وكالة مجردة منشؤها الاختيار المجرد، " و إنّما هي علاقة تكامل في ظلّ سيادة الشرع المعظم، فعلى الإمام واجبات تجاه الرعية وعلى الرعية واجبات تجاه الإمام، والميزان الدقيق الذي يحدد

¹ - التفتزاني، شرح المقاصد، 234/5.

² - محمد ضياء الدين الرئيس، النظريات السياسية الإسلامية، 122.

³ - الطبري، جامع البيان، 183/7.

⁴ - محمد مصطفى، نظريات الحكم والدولة، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط2، 17.

⁵ - ابن تيمية، السياسة الشرعية، 14.

الحقوق والواجبات ويفصل عند النزاع، ويرد إليه الاختلاف، هو الكتاب والسنة¹، وبهذا جاءت دلالة الردّ في الآية التأسيسية .

على أنّ حق الاختيار الذي للأمة ينبغي له كذلك أن ينضبط بضوابط الشرع ويؤسس على قواعد الشريعة ويستهدف مقاصدها، ف " ليس الاختيار لعقد الإمامة جائزاً على التشهي والإيثار"²، حيث يمكن إرجاع ذلك إلى أصول ثلاثة:

الأول: البحث عن الأصلح للولاية

الثاني: الالتزام بأحكام الشريعة

الثالث: مراعاة مصلحة الجماعة³.

ولما كانت رعاية هذه الشروط لا تتأتى لكل مسلم، كان الذي يتولى تمثيل الأمة في اختيارها، أعيانها المصطلح عليهم بأهل الحل والعقد، قال البغدادي، عن الإمامة: " إن طريق ثبوتها الاختيار من الأمة باجتهاد أهل الاجتهاد منهم، واختيارهم من يصلح لها"⁴، فنسب الاختيار إلى الأمة عن طريق ممثليها، فهم لسانها الناطق بخيارها وهم أهل الصدارة الناظرون فيما يصلح لها ويصلحها.

إلا أنّ الفقهاء اضطروا تحت ضغط الحتمية التاريخية إلى الاستناد إلى قواعد المرونة التشريعية كاعتبار الضرورة ورعاية المصلحة وارتكاب أخف المفسد لدفع الأكبر، استثمروا ذلك في تصحيح ولايات منقوصة⁵ فقدت شرط شرعية الانعقاد، إلا أنّ تصرّفاتهما صححت محافظة على مصالح المسلمين واستجابة لضغط الضرورة الواقعية، غير أنّ هذه الولاية الناقصة

¹ - عطية عدلان، النظرية العامة لنظام الحكم في الإسلام، دار اليسر، ط1، 1422هـ/2011م، 230.

² - الآمدي، غاية المرام في علم الكلام، لجنة إحياء التراث العربي، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، الجمهورية العربية المتحدة- مصر وسوريا - 1391هـ/1971م، 383.

³ - فهد بن صالح العجلان، الحريات السياسية المعاصرة في ضوء فقه الصحابة، المركز العربي للدراسات الإنسانية، ط2، 125.

⁴ - عبد القاهر البغدادي، أصول الدين، 308.

⁵ - محمد العلمي، المدخل إلى فقه الدولة في الإسلام، دار الشاطبية، ط2، 1433هـ/2012م، 191.

فهد بن صالح العجلان، الحريات السياسية المعاصرة في ضوء فقه الصحابة، 282.

المفتتة على حقّ الأمة تبقى باعتبار الضرورة " مؤقته مهما طال، ولمدة يبقى التزام الأمة الإسلامية بإعادة الخلافة الصحيحة ما بقي الإسلام، و ما بقيت شريعته إلى يوم الدين " ¹ .
وعلى هذا يمكن القول أنّ فقدان الشرعية الأخلاقية ² للدولة بغضب الأمة حق التولية، لا يستلزم إبطال تصرفات الحاكم .

ومع هذا التصحيح لتصرفات السلطات الناقصة الاضطرارية، إلا أنّ الفقه لا يسعف في التنازل عن مقاصد الإمامة، التي هي وظائف للحاكم وأسس لمشروعية تصرفه، وبما أنّ المشروعية هي أساس النظام " وتطلق بالذات على خضوع الدولة بجميع هيئاتها لقواعد عامة مجردة وملزمة وموضوعية مقدما يحترهما كل من الحاكم والمحكوم على السواء، ويشمل نطاق تطبيقها جميع السلطات الحاكمة في الدولة " ³، فإنّ طبيعة منصب الإمامة في الإسلام تفرض على الحاكم والأمة أنّهم لا يمكن أن يؤسسوا مشروعية التصرف السلطاني إلا على أساس الإسلام، عقيدة وشريعة، فإنّ من خصائص المشروعية في الإسلام أن الغاية شرط لقيام الحكومة الإسلامية وهي شرط كذلك لدوام استحقاق هذه الحكومة وصف الشرعية، فهي بتعبير الفقه شرط ابتداء وشرط استمرار ⁴ .

ولأجل هذا نجد الفقهاء وقد كتبت عامة مقالاتهم في هذا الشأن في أزمنة الولاية المنقوصة بعد انتهاء فترة الخلافة الراشدة في تاريخ الإسلام مبكراً، يركّزون كتاباتهم في وظائف الإمامة، كإقامة الشريعة العمل بالعدل وحماية بيضة المسلمين والسير فيهم بالمصلحة، وجميع هذه التفريعات راجعة إلى غاية التنصيب ومنهج السير السياسي الذي هو عهد الاستخلاف، ولهذا نجد التفاسير تؤسس استحقاق الطاعة للمأمور بها في الآية التأسيسية من سورة النساء، على وصف الحكم بالعدل، الذي سبقها في السورة نفسها، وعلى شرط الرد إلى الكتاب والسنة حال التنازع، قال الله تعالى: ﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ

¹ - محمد العلمي، المدخل إلى فقه الدولة في الإسلام، 175.

² - محمد جبرون، مفهوم الدولة الإسلامية أزمة الأسس وحتمية الحدائث، المركز العربي للأبحاث ودراسة

السياسات، ط1، 2014م، 215.

³ - هشام أحمد جعفر، الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية، 85.

⁴ - محمد سليم العوا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، دار الشروق، ط2، 1427هـ/2006م، 132.

أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا ﴿٥٨﴾ النساء 58، قال الزمخشري: " لما أمر الولاة بأداء الأمانات إلى أهلها وأن يحكموا بالعدل، أمر الناس بأن يطيعوهم وينزلوا على قضايهم، والمراد بأولي الأمر منكم أمراء الحق لأن أمراء الجور الله ورسوله بريئان منهم، فلا يعطفون على الله ورسوله في وجوب الطاعة لهم، وإنما يجمع بين الله ورسوله والأمراء الموافقين لهما في إثارة العدل واختيار الحق والامر بهما والنهي عن أضدادهما، كالخلفاء الراشدين ومن تبعهم بإحسان" ¹ . وإذا كان غضب حق الأمة في اختيارها إمامها وتولي السلطة دون مشورة من أهل الحل والعقد منها، فعلا كافيا لاستحقاق وصف الجور، فإن إهدار شريعته التي هي ركن الطاعة عندها ومنهج سيرها إلى الله تعالى هو أبشع صور الجور وأنزل دركاته، قال الزمخشري مواصلا تعليق استحقاق الطاعة بأداء وظيفة الإمامة " وكيف تلزم طاعة أمراء الجور، وقد جنح الله بطاعة أولي الأمر بما لا يبقى معه شك، وهو أن أمرهم أولا بأداء الأمانات، وبالعدل في الحكم وأمرهم آخرا بالرجوع إلى الكتاب والسنة فيما أشكل، وأمراء الجور لا يؤدون أمانة ولا يحكمون بعدل، ولا يردون شيئا إلى كتاب ولا سنة، وإنما يتبعون شهواتهم حيث ذهبت بهم، فهم منسلخون عن صفات الذين هم أولو الامر عند الله ورسوله" ² .

فهذا يقتضي ارتباط استحقاق الحاكم للطاعة بمدى تحكيمه للشريعة والسير بها واتخاذها مصدرا للمشروعية العامة " حيث تسود العقيدة العليا للمجتمع جميع الأحكام والأوضاع في الدولة، بما فيه الدستور نفسه" ³ ، الذي يعتبر في الدولة الحديثة مصدر المشروعية الخاصة للتصرفات الحكومية .

ومستند هذا جميعه أن الحاكم الأعلى في الدولة وإن كان يستمد قوته التنفيذية من تأييد الرعية، إلا أن علو المرجعية الإسلامية وتجاوزها حدود الدولة وكوناتها نفسها يستلزم أن يكون معيار الحق والعدل وميزان الصحة والفساد هو الأمر الإلهي نفسه، غير الخاضع لهوى أحد من عناصر الدولة حكومة أو رعية، ولما كانت طاعة أولي الأمر شرعية ابتداء بالنظر إلى

¹ - الزمخشري، الكشاف، 524/1.

² - نفسه، 524/1.

³ - محمد العلمي، المدخل إلى فقه الدولة في الإسلام، 80.

إطارها الكلي، والقاعدة الشرعية أن: " من يستفاد الأمر من جهته يكون بيانه هو المعتبر"¹، فإنّ الواجب اعتبار الأوصاف الشرعية لأولي الأمر، فإن تعدّد تحقق جميعها، لم يجز التنازل عن المتعدّد حصوله إلا بمقدار ما تفرضه ضرورة الواقع وحتمية التاريخ، وهذا ما تعامل معه الفقهاء خلال تصحيحهم تصرفات الحكام منقوصي الشرعية بشرط رعايتهم لقواعد الدين وإقامتهم شريعة رب العالمين .

وعلى هذا الأساس تصبح طاعة أولي الأمر قيمة إيجابية تستهدف تحقيق فاعلية الشريعة باعتبارها عقد الإيمان في المجتمع، قال البيضاوي عن المقصود في الآية التأسيسية: " يريد بهم أمراء المسلمين في عهد رسول الله ﷺ وبعده ويندرج فيهم الخلفاء والقضاة وأمراء السرية، أمر الناس بطاعتهم بعدما أمرهم بالعدل تنبيها على أنّ وجوب طاعتهم ما داموا على الحق"²، ونقل القرطبي عن ابن خويز منداد ما يفيد أنّ الطاعة في الحقيقة هي طاعة الله تعالى ورسوله وإنما الحكام وسائل إيصال الحقوق وحمل الكافة على مقتضى الخطاب الشرعي، لذا تعلق استحقاتهم الطاعة بمدى قيامهم على الشريعة، قال: " وأما طاعة السلطان فتجب فيما كان فيه طاعة ولا تجب فيما كان فيه معصية، قال: ولذا قلنا إنّ أمراء زماننا لا تجوز طاعتهم ولا معاونتهم ولا تعظيمهم، ويجب الغزو معهم متى غزوا والحكم من قبلهم وتولية الإمامة والحسبة وإقامة ذلك على وجه الشريعة، فإن صلوا بنا وكانوا فسقة من جهة المعاصي جازت الصلاة معهم"³، فاستثناؤه بعض الأعمال التي لا يمنع جور الحاكم من متابعتة وطاعته فيها كالجهاد معه يشهد لكون الطاعة إنما تجب حقيقة لله تعالى، وأن السلطان إنّما تعتبر تصرفاته بمدى موافقتها للطاعة الدينية .

هكذا قرر ابن حزم في بحثه قاعدة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وضرورة نهوض الأمة بها ضد كل من تعدى حدّ الشريعة خالف رسمها، فقال عن مخالفات السلطان: " فالواجب إن وقع شيء من الجور وإن قلّ، أن يُكلم الإمام في ذلك، ويمنع منه، فإن امتنع ورجع إلى الحق ... فلا سبيل إلى خلعه وهو إمام كما كان لا حل خلعه، فإن امتنع من إنفاذ

¹ - معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية، 51/10.

² - البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، 80/2.

³ - القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 429/6.

شيء من هذه الواجبات ولم يراجع جب خلعه وإقامة غيره، ممن يقوم بالحق، لقول الله تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ ع وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ - المائدة 2 - ولا يجوز تضييع شيء من واجبات الشرائع¹.

نخلص مما سبق إلى أنّ طاعة أولي الأمر وإن كان إطارها المباشر تنظيمياً يستهدف استصلاح الاجتماع البشري إلا أنه لا يمكن تجريدتها عن البعد الديني باعتبارها مجرد استجابة للأمر التكليفي الذي يعتبر أولو الأمر وسائل تنفيذه، وعلى هذا الأساس فإنّ هذه الطاعة ببعدها الديني التكليفي لا تجب وجوباً شرعياً إلا لأولي الأمر الذين يلتزمون مشروعياً التصرف ضمن الإطار العام لحاكمية الشريعة على الجميع، وهم من توقّرت فيهم شرعية التولي أو الاستقامة على مقاصد التنفيذ في حال الحكومة الاضطرارية، قال الشوكاني: "وأولوا الأمر هم الأئمة والسلطين والقضاة وكلّ من كانت له ولاية شرعية لا ولاية طاغوتية، والمراد طاعتهم فيما يأمر به وينهون عنه ما لم تكن معصية"².

فهذه هي محددات الشرعية الإسلامية التي تناط بها طاعة أولي الأمر وجوداً وعدمًا، ومضمون ذلك " أن تكون شريعة الله هي الحاكمة، وأن يكون الدين كلّ الله بلا تجزئة"³، وبما أنّ حقيقة الدين هي الطاعة، فإنّ مناط الطاعة التي يستحقها أولو الأمر هو التصرف الذي تكون به طاعة المجموع لله العظيم، فإذا خرج الحاكم عن مقتضى هذا الأمر - إقامة الدين وتحقيق مصالح المحكومين - انقضت ولايته، ولم تجب على الناس له حقوق الطاعة والنصرة⁴، فإن الالتزام بتحقيق الغاية من نصب الإمام هو الحد الأدنى اللازم لاستحقاقه الطاعة⁵.

¹ - ابن حزم، الفصل في الأهواء والملل والنحل، 28/5.

² - الشوكاني، فتح القدير، 481/1.

³ - علي جريشة، المشروعية الإسلامية العليا، دار الوفاء، ط2، 1428هـ/2007م، 27.

⁴ - محمد سليم العوا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، 132.

صلاح الصاوي، نظرة السيادة وأثرها على شرعية الأنظمة الوضعية، 130.

⁵ - محمد سليم العوا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، 132.

قال الماوردي: " إذا قام الإمام بما ذكرناه من حقوق الأمة فقد أدى حق الله تعالى فيما لهم وعليهم، وجب له عليهم حقان: الطاعة والنصرة، ما لم تتغير حاله "1 ولا شك أن بطلان مقصد الإمامة الذي من أجله ينصب الحكام هو أجدر كل شيء بأن يفقد الحاكم لأجله حقه .

المبحث الثالث: الجانب التطبيقي

في هذا المطلب سأحاول بحث نموذجين حادثين لهما ارتباط شديد بمسألة الطاعة المستحقة لأولي الأمر، وسأخص كلا منهما بفرع خاص:

المطلب الأول: الطاعة في الدولة الحديثة

الفرع الأول: الحال التشريعية للدولة الحديثة

بعيدا عن الطبيعة التكوينية للدولة الحديثة² فإن أهم ما يميّزها عن الدولة الإسلامية هو مبدأ السيادة فيها³، فباعتبار أن السيادة هي الشرعية العليا التي لا توجد أي سلطة فوقها في التشريع وسن القوانين، " المعروفة في الأنظمة الحديثة بالمشهورة "4، أو مثلما عرفت بأنها: " السلطة العليا المطلقة التي تفرّدت وحدها بالحق في إنشاء الخطاب الملزم المتعلق بالحكم على الأشياء والأفعال "5، وهي ميزة الدولة الأساسية الملازمة لها والتي تتميز بها عن كل ما

¹ - الماوردي، الأحكام السلطانية، 42.

² - ينظر للمزيد عن العناصر التكوينية للدولة الحديثة:

بريان نيلسون، صنع الدولة الحديثة، ترجمة: إسماعيل عرفة، عالم الأدب، بيروت، ط1، 2019م، 30.

محمد مصطفى، نظريات الحكم والدولة، 97.

اختراع الأمم الدولة القومية الحديثة في شرطها الاجتماعي، تحرير: مصطفى عبد الظاهر، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، ط1، 2017م، 23، و65 و127.

عبد الله العروي، مفهوم الدولة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط9، 2011م، 77.

³ - أحمد عبد الله العميري، الدولة المدنية - دراسة فقهية معاصرة -، مؤسسة غراس، ط1، 1438هـ/2017م، 67.

⁴ - محمد العلمي، مدخل إلى فقه الدولة في الإسلام، 80.

⁵ - صلاح الصاوي، نظرية السيادة، 9 و67.

عطية عدلان، النظرية العامة لنظام الحكم في الإسلام، 123.

عدها "1 فإنَّها بهذا المعنى لا تنبغي في المنظور الإسلامي إلا للشيعة وحدها، فإنَّ محكمات الدين وبديهيته أنَّ الحجة القاطعة الملزمة والحكم الأعلى هو للشرع لا غير، بل إن هذه هي الحقيقة الموضوعية للدولة في الإسلام² فما هي إلا الأداة السياسية لتمثُّل المنهج الرباني للعبودية في واقع المسلمين، وحيث أنَّ السيادة هي حقَّ التشريع، فإنَّ من مقتضيات توحيد الله عزَّ وجلَّ إفراده بهذا الحق وسلبه عن غيره، فإنَّ الحكم هو أثر الخلق، لا يستحق الأول إلا من كان الثاني بيده، قال الغزالي: " أما استحقاق نفوذ الحكم فليس إلا لمن له الخلق والأمر، فإنَّما النافذ حكم المالك على مملوكه، ولا مالك إلا الخالق، فلا حكم ولا أمر إلا له، أمَّا النبي ﷺ والسلطان والسيد والأب والزوج فإذا أمروا وأوجبوا لم يجب شيء بإيجابهم بل بإيجاب اله تعالى طاعتهم، ولولا ذلك لكان كل مخلوق أوجب على غيره شيئاً كان للموجب عليه أن يقلب عليه الإيجاب، إذ ليس أحدهما أولى من الآخر، فإذا: الواجب طاعة الله وطاعة من أوجب الله طاعته "3 .

وليس الغرض الاستدلال لهذه القضية لأَنَّها أحد أركان الدين الظاهرة التي لا يتنازع فيها مسلمان، إلا أنَّ الناظر في القرآن الكريم لا تخطئ عينه الموجبات الشرعية - زيادة على العقلية - لإفراد الله تعالى بهذا الحق، قال الله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ غَيْرِ مُحِلِّي الصَّيْدِ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ إِنَّ اللَّهَ تَحَكَّمُ مَا يُرِيدُ ﴿١﴾ - المائدة 1-، فالله عز وجل هو وحده دون أي من خلقه المختصَّ بشأن الإباحة والتحریم، قال ابن جرير الطبري، في تفسير الآية: " إنَّ الله يقضي في خلقه من يشاء من تحليل ما أراد تحليله، وتحریم ما أراد تحریمه، وإيجاب ما أراد إيجابه عليهم، وغير ذلك من أحكامه وقضاياه، فأوفوا أيَّها المؤمنون له بما عقد عليكم، من تحليل ما أحلَّ لكم وتحریم ما حرَّم عليكم "4 .

1- عبد الوهاب الكيالي، موسوعة السياسة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 356/3.

أيمن احمد الورداني، حق الشعب في استرداد السيادة، مكتبة مدبولي، ط1، 2008م، 44.

2- صلاح الصاوي، نظرية السيادة، 29.

3- الغزالي، المستقصى، 275/1.

4- الطبري، جامع البيان، 21/8.

كما ورد ما يؤكد هذا الاختصاص الرباني بصيغ كثيرة في القرآن الكريم منها التصريح بالاختصاص وربط التسليم له بالاستجابة لأمر العباد، قال الله تعالى: ﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ - يوسف 40-، ومنها نفي الشريك عنه في حكمه، قال سبحانه: ﴿مَا لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا يُشْرِكُ فِي حُكْمِهِ أَحَدًا﴾ - الكهف 26 -، ومنها دلالة الرد التي تمت الإشارة إليها سابقا في الحديث عن الآية التأسيسية لطاعة أولي الأمر من سورة النساء، ومنها قوله سبحانه: ﴿وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ ذَلِكَمُ اللَّهُ رَبِّي عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ﴾ - الشورى 10 -، قال ابن كثير: "أي مهما اختلفتم فيه من الأمور، وهذا عام في جميع الأشياء (فحكمه إلى الله) أي هو الحاكم في كل شيء (ذلكم الله ربي) الحاكم فيه بكتابه وسنة نبيه (عليه توكلت وإليه أُنِيب) الذي يرجع إليه في كل الأمور" ¹.

ومنها تعليق الإيمان بتسليم التحاكم إلى الله ورسوله ﷺ، قال الله تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ - النساء 65 -، ومنها إنكار الله عز وجل على من ادعى الإيمان بالله وما أنزل على أنبيائه وهو مع ذلك وهو مع ذلك يريد التحاكم إلى غير كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، قال تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ ءَامَنُوا بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ وَمَا أَنْزَلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ ضَلَالًا بَعِيدًا﴾ - النساء 60 - ².

¹ - ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، دار الكتب العلمية، ط1، 1419هـ/1998م، 177/7.

² - ينظر في بيان أوصاف الطاغوت: الطبري، جامع البيان، 190/7 وما بعدها.

فهذه بعض الدلائل القرآنية الباهرة التي تؤسس لهيمنة حكم الله تعالى على التصرف البشري جملة وتفصيلا، وجعل إفراده بهذا السلطان والقيومية التشريعية أحد مقتضيات الإيمان به وتوحيده .

ويلخص سيد قطب في الظلال البعد العقدي المعرفي لهذه القضية، فيقول: " إنها قضية الحكم والشريعة والتقاضي - ومن ورائها قضية الألوهية والتوحيد والإيمان - والقضية في جوهرها تتلخص في الإجابة على هذا السؤال: أيكون الحكم والشريعة والتقاضي حسب موثيق الله وعقوده وشرائعه التي استحفظ عليها اصحاب الديانات السماوية واحدة بعد الأخرى وكتبها على الرسل، وعلى من يتولون الأمر بعدهم ليسيروا على هداهم؟ أم يكون ذلك كله للأهواء المتقلبة، والمصالح التي لا ترجع الى أصل ثابت من شرع الله، والعرف الذي يصطلح عليه جيل أو أجيال؟ وتعبير آخر: أ تكون الألوهية والربوبية والقوامة لله في الأرض وفي حياة الناس؟ أم تكون كلها أو بعضها لأحد من خلقه يشرع للناس ما لم يأذن به الله؟ الله - سبحانه - يقول: إنه هو الله لا آله إلا هو. وإن شرائعه التي سنها للناس بمقتضى ألوهيته لهم وعبوديتهم له، وعاهدتهم عليها وعلى القيام بها هي التي يجب أن تحكم هذه الأرض، وهي التي يجب أن يتحاكم إليها الناس، وهي التي يجب أن يقضي بها الأنبياء ومن بعدهم من الحكام. . والله - سبحانه - يقول: إنه لا هوادة في هذا الأمر، ولا ترخص في شيء منه، ولا انحراف عن جانب ولو صغير. وإنه لا عبرة بما تواضع عليه جيل، أو لما اصطلح عليه قبيل، مما لم يأذن به الله في قليل ولا كثيرا" ¹ .

ومما لا شك فيه أنّ الآيات القرآنية القاهرة والدلائل العقلية الباهرة قد حملت الجواب إلى البشرية جميعها: ﴿ أَفَحُكْمَ الْجَنَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنْ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ ﴾ المائدة 50.

ثم إنّ فلسفة الدولة في الإسلام، لا تخرج عن سير المعرفة البشرية القائمة في المنظور الإسلامي على أساس " التنزل "، " بمعنى أنّ التأسيس الأوّل للمعرفة لا بدّ أن يبدأ من المعرفة العليا وهو ((العلم الإلهي)) الذي يتعلّق بضرورة وجود الله تعالى وربوبيته وألوهيته،

¹ - سيد قطب، في ظلال القرآن، 2/888.

منها تستمد المعرفة البشرية ضرورتها، وتفتح على حقائق الوجود والمعرفة، وهذا بخلاف من يجعل التجربة البشرية مستندا أوليا للمعرفة البشرية، عليها تتأسس ومنها تصعد إلى معرفة حقائق الوجود والمعرفة¹، ولما كانت حركة الدولة لا تتأسس إلى على الأسس المعرفية لساكنيها، لزم أن يكون ركن الدولة الأول في الإسلام هو التسليم بكمال ربوبية الله تعالى وتام ألوهيته، ثم الاستعداد الجمعي لتلقي خطابه، وهذا ما يجعل إقامة الدولة نفسها ليست إلا تكليفا بتحقيق منهج العبودية لله تعالى بأن يجعله واقعا تسير على وفقه حياة الناس فيها.

يصف وائل حلاق حدود السيادة التي كانت للحاكم في الدولة الإسلامية فيقول:
 " لم يكن للسلطان سيادة حقيقية، فعلى الرغم من سيطرته على أدوات العنف، لم يكن يمثل إرادة شعبية أبعد من الشرعية التي منحها له الفقهاء (والصوفيون إلى حدّ ما) بالنيابة عن الشعب، ولم يكن مصدرا للقانون، ولذلك لم يكن يمتلك إرادة قانونية ذات أهمية، وكان يخدم الشريعة المكرّمة سواء رضي بها أم لم يرض... وبذلك تبقى السيادة دوما لله، ممثلا بالشرعية² .

فإذا كانت هذه حال السيادة في الدولة الإسلامية، لا يعلو على شريعة الله تعالى رأي أحد فيها³، إليها تتحاكم الأمة وبها تحاكم وإليها تحاكم، فعلى العكس من ذلك حال الدولة الحديثة⁴ أن السيادة فيها للدولة نفسها باعتبارها كيانا ممثلا للإرادة الشعبية⁵ فـ "الدولة تتمتع بالسيادة وتستأثر بها، ومعنى تمتعها بهذه الصفة أن تكون لها الكلمة العليا لا يعلوها سلطة أو هيئة أخرى، وبالتالي فهي تسمو على الجميع وتفرض نفسها عليهم

¹ - عبد الله بن نافع الدعجاني، منهج ابن تيمية المعرفي، مركز تكوين، ط1، 1435هـ/2014م، 69.

² - وائل حلاق، الدولة المستحيلة - الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة -، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسة، ط1، 2014م، 135.

³ - محمد رأفت رمضان، رئاسة الدولة في الفقه الإسلامي، دار الكتاب الجامعي، 1975م، 380.

⁴ - للمزيد عن تاريخ إلغاء الحكم بالشرعية في العالم الإسلامي ينظر: جميل عبد الله محمد المصري، حاضر العالم الإسلامي وقضايا المعاصرة، نشر كلية الدعوة وأصول الدين، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، 1406هـ/1986م، 94.

⁵ - للمزيد عن دور نظريات العقد الاجتماعي في تحديد سلطات الإنسان في ممارسة السيادة ينظر: أيمن أحمد الورداني، حق الشعب في استرداد السيادة، 57.

بريان نيلسون، صنع الدولة الحديثة، 211.

باعتبارها سلطة أمرة عليا¹، ثم إن القيم النهائية المعيارية لمشروعية تصرف السلطة، ترجع في الأخير إلى سيادة الشعب إما باعتباره وحدة واحدة مجردة، لا تقبل التجزئة وهي مستقلة عن أعيان الأفراد، أو باعتبار أعيانهم وأفرادهم بحيث تكون السيادة شركة بينهم²، وقد ساعدت الأنظمة الديمقراطية على تمكين الإرادة الشعبية من ممارسة السيادة في رسم مسالك خط الدولة عن طريق انتخاب المتنافسين السياسيين واختيار الأطر العامة لسر الدولة عبر ما يعرف بالانتخابات التشريعية لممثلي الشعب في غرف البرلمانات، وقد تمت ترجمة هذه السيادة في كتابة مراجع تشريعية عليا عرفت باسم " الدستور " الذي يمثل " أهم وثيقة في الحياة السياسية للمجتمع - المعاصر - وفي بنیان الدولة، وهو مجموعة القواعد القانونية التي تحدد نظام الحكم وشكل الحكم في الدولة"³، وفي الدستور تحدد المرجعية القيمة للمجتمع ومصادر استمداد قوانينه.

فالدولة الحديثة يمكن اعتبارها مقابلا لنظام الحكم في الإسلام، يتجلى ذلك في منشأ السيادة عند كل منها، ففي الدولة الحديثة تتمثل سيادة الدولة " في إرادتها القانونية، وبالتالي في قانون الدولة، ولا توجد دولة قومية حديثة إلا ولها قانونها الخاص. أما الحاكم المسلم فلم يكن يمتلك دستوريا إرادة سياسية ممثلة جوهريا في قانون خاص، بل كان ملزما بتطبيق شريعة ليست من صنعه، وفي عالم أمكن فيه للبلاد الإسلامية أن تشهد قيام سلالات حاكمة متعددة في الوقت ذاته، كان لزاما على جميع الحكام تطبيق القانون ذاته، ألا وهو الشريعة، هكذا كانت الشريعة المتعالية عن الإقليم العام لكل تلك الإمبراطوريات السلالية"⁴.

ومعلوم أن عامة ديار المسلمين اليوم تحكم عبر الأنماط الحديثة للدولة، وجميعها تستمد قوانينها من دساتير خاصة، ورغم أن أغلب هذه الدول في ديار المسلمين قد صدرت دساتيرها بأن " الإسلام دين الدولة " إلا أن واقع التشريعات ينطق بمخالفتها لقطعيات

¹ - نعمان أحمد الخطيب، الوسيط في النظم السياسية والقانون الدستوري، دار الثقافة، ط7، 1432هـ/2011م،

² - نفسه، 47.

³ - عبد الوهاب الكيالي، موسوعة السياسة، 2/279.

⁴ - وائل حلاق، الولة المستحيلة، 136.

الشريعة فضلا عن ظنياتها، فإنّ هذه المادة المجرّدة إنّما تثبت نسبة الدولة بمجموع مكوناتها إلى البلدان الإسلامية، إلا أنّها لا تقرر التزام الدولة ككيان اعتباري في جميع تشريعاتها وتصرفاته بالشريعة الإسلامية وإهدار ما سواها، كما لا يخفى أنّ النص على إسلام الدولة لا يسقط الالتزام بالقوانين الوضعية المؤسسة على غير الشريعة والمستمدة من غير مواردها، بل الواقع أنّ التشريع والتقاضي مستند في عامة أمره إلى مواد قانونية يقرّ المشرع نفسه باستمداها من غير الشريعة الإسلامية، فهذه نصوص قوانين الدول تنطق بتأخير الشريعة الإسلامية إلى مستوى المصادر الاحتياطية التي لا يرجع إليها القاضي إلا في حال غياب نص تشريعي يحكمه على المنازعة¹، ففي المادة الأولى من القانون المدني الجزائري:

" يسري القانون على جميع المسائل التي تتناولها نصوصه في لفظها أو في فحواها. وإذا لم يوجد نصّ تشريعي، حكم القاضي بمقتضى مبادئ الشريعة الإسلامية، فإذا لم يوجد بمقتضى العرف، فإذا لم يوجد بمقتضى مبادئ القانون الطبيعي وقواعد العدالة "

فهذا هو الواقع التشريعي والعملي المفسّر للمادة التي صدرت بها الدساتير، ينفي دلالتها على استمداً أحكام التشريعات والأقضية من الشريعة الإسلامية، فالقاضي في المحاكم لا يملك حق الحكم بمقتضى الحكم الشرعي إلا في غياب النص القانوني، بل هو ممنوع منه بدلالة قصره اللجوء إليه احتياطياً حصاراً، وقد جاء في القانون المدني التونسي التنصيص على منع القاضي من الاجتهاد مع النص القانوني، ففي المادة الثانية: " تسري نصوص هذا القانون على المسائل التي تتناولها هذه النصوص بألفاظها ومعانيها، ولا مساغ للاجتهاد في مورد النص " فضلاً عن عجز القاضي في المحكمة عن الحكم على وفق الشريعة الإسلامية لعدم أهليته للاجتهاد فيها، فإنّه ممنوع قانوناً من ذلك، وملزم بيمينه القضائية التي أقسم فيها بالحكم وفقاً لمبادئ الشريعة القانونية².

¹ - دموش حكيمة، محاضرات في المدخل للعلوم القانونية، مطبوعة موجهة لطلبة السنة الأولى للتعليم الأساسي حقوق، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة عبد الرحمن ميرة، بجاية، 2017/2018، 48.

² - داود زمورة، اليمين المهنية للقاضي الجزائري، مجلة الباحث للدراسات الأكاديمية، العدد 12، جانفي 2018م،

وعلى هذا الأساس لا يمكن لأحد أن يدعي أن الشريعة مطبقة بالفعل في ديار المسلمين أو مرعية في تشريعات دولهم، ولو حدث أن وافقت بعض هذه القوانين الشريعة من وجه ما فإنها لا تحوز بمجرد هذه المصادفة وصف المشروعية الدينية .

وقد يرد في هذا المقام الاعتراض بقانون الأسرة الجزائري فإنه " الوحيد ضمن المنظومة التشريعية الجزائرية المستمد من الشريعة الإسلامية بمصادرها المختلفة، وهذا ما نصت عليه ديباجة المشروع التمهيدي له والتي ورد فيها ما يلي: " اعتمدت اللجنة في وضع هذه النصوص على المصادر الأساسية التالية: القرآن الكريم- السنة النبوية الثابتة ثبوتاً مقبولاً عند علماء الحديث - الإجماع - القياس - الاجتهاد - الفقه على المذاهب الأربعة وعلى غيرها في بعض المسائل "1 كما نصّت المادة 222 على التالي: " كل ما لم يرد النص عليه في هذا القانون يرجع فيه إلى أحكام الشريعة الإسلامية " كما ألغت المادة التي تليها جميع الأحكام المخالفة لهذا القانون .

إلا أنّ الجواب عن هذا ظاهر من جهة كون الموافقة غير مؤسسة على التسليم لهيمنة الشريعة وحاكمية الخطاب الشرعي على صناعة التشريع، وقد صاغ الشافعي في مثل هذا قاعدة تكشف حكم هذه المصادفات غير المقصودة، قال في الرسالة: " ومن تكلف ما جهل ولم تثبت معرفته، كانت موافقته للصواب إن وافقه من حيث لا يعرفه غير محمودة، والله أعلم، وكان بخطئه غير معذور إذا ما نطق فيما لا يحيط علمه بالفرق بين الخطأ والصواب فيه "2. وكلام الشافعي في من كانت موارد أحكامه راجعة إلى الشريعة الإسلامية نصوصاً وقواعد ومقاصد، فكيف بمن يمنع بنص القانون أن يجتهد في غير نصوصه ومعانيه إلا اضطراراً حيث يفقد التشريعات القانونية ؟

فالقضية الفارقة في مشروعية القوانين ليست مجرد موافقة بعضها لأحكام الشريعة مصادفة من غير قصد، بل هي مسألة المنشأ والمبدأ وقضية القيمة المرجعية النهائية المتجاوزة لما سواها، أهي الشريعة الإسلامية نصوصاً وقواعد ومقاصد باعتبارها منهج العبودية الذي

¹ - أحمد غرابي، مدى الالتزام بالمرجعية الشرعية في تعديلات قانون الأسرة الجزائري، مجلة دراسات وأبحاث، السنة

الثامنة، العدد 25، ربيع الأول 1438هـ/ ديسمبر 2016، 186.

² - الشافعي، الرسالة، 53.

تنبعث منه الحركة الجمعية والفردية في المنظور الإسلامي للحياة، وتسير على وفقه وداخل أطره وحدوده، أم أنّها أمر آخر راجع إلى سيادة الأمة أو الشعب باعتبار أغليته أو القرار السياسي وغيرها مما لا يسلمّ معه لهيمنة الوحي وقيومية المعرفة النازلة من رب العالمين إلى خلقه، فيما أن يكون الاعتراف والتسليم بفردانية الله تعالى في استحقاق التشريع المطلق لعباده، وينحصر فعل المكلفين بعد ذلك في الاستجابة لأمره واجتهاد أهل العلم منهم في استنباط أحكامه وتنزيلها على مواقعها، ثم سعي أولي الأمر منهم إلى حمل الكافة عليها وإيصالها إلى مقارها، فتتحقق العبودية الجمعية لله العظيم، وإما أن يعطى حق التشريع للخلق محتكمين إلى أهوائهم واستحسان أذواقهم أو عقولهم فلا يصح بعد أن ذلك أن يوصف شيء مما شرّعوا بالشرعية الإسلامية وإن وافق شيئاً من أحكام الشريعة المعصومة، فإنّما العبرة بمبدأ الأمر وغايته، ولو أنّ هيئة تشريعية في دولة لا يدين أهلها بالإسلام العظيم أصدرت مجموعة من القوانين فصادف أن وافق شيء منها بعض الأحكام الشرعية، أو أنّ كاتبها استفادوا من مدونات الفقه فصاغوا قوانينهم مشابحة أو قريبة منها¹، فإنّ هذا جميعه لا يجعل من تلك القوانين شرعية على وفق أحكام الإسلام العظيم ولن يقول أحد إن الحاكم بما يحكم بالإسلام، هذا إن سلّمت هذه الدعاوى وإلا فهي غير مسلمة، وليست صحتها مؤثّرة أصلاً.

كان هذا التقديم ضرورياً لبيان طبيعة القوانين في عامة الدول التي تحكم ديار المسلمين، وبيان انفكاك ارتباطها بالشرعية استمداداً وانتساباً.

الفرع الثاني: أحكام الطاعة في الدولة الحديثة

أما ما سيق له هذا الفرع من بحث مدى وجوب طاعة التشريعات والقوانين في الدول التي لا تحتكم إلى الشريعة، فالذي يخصّ البحث منه هو ما يتعلّق بالمواطنين من

¹ - حمزة بن خدة، مدى تأثر القانون المدني الفرنسي بالفقه المالكي، المجلة المتوسطة للقانون والاقتصاد، رقم 5-2018، 199.

سيد عبد الله علي حسين، المقارنات التشريعية بين القوانين الوضعية والتشريع الإسلامي، دار السلام، ط1، 1421هـ/2001م، 62. وقد ادعى الكاتب استمداد نابليون للقانون المدني الفرنسي الذي هو أصل القوانين الوضعية المدنية من المقررات الدراسية للفقه المالكي.

أحكام في الدول التي تحتكم إلى قوانينها الخاصة غير المؤسسة على الشريعة الإسلامية، من غير التفات إلى الأحكام المتعلقة بالمشرّعين، وقد رأيت أن أقسم البحث فيها إلى مسائل ثلاثة باعتبار حال القانون من حيث مشروعيته:

الأولى: ما كان من هذه القوانين مخالفا للشرع .

الثانية : ما دخل في دائرة العفو وكانت فيه مصلحة .

الثالثة: ما وافق الحكم الشرعي .

إلا أن تفصيل الكلام في المسائل الثلاثة يفتقر إلى التقديم بحقيقة الطاعة في ظل الدول الحديثة، إذ قد سبق التقديم أنّ الطاعة لأولي الأمر وإن كانت الغاية منها تنظيمية للسلوك الاجتماعي وتمكيننا للحاكم من إمضاء الأحكام وإقامة العدل، فإنّها لا تخرج عن الإطار الديني باعتبار أن الحاكم والمحكومين جميعا مستجيبون لخطاب لتكليف مشتركين في تطلّب مقاصد الإمامة طاعة لله تعالى، وبما أنّ العلاقة بين الحاكم والمحكومين في الدولة الحديثة قائمة على غير هذا الأساس، فلا الحاكم يعدّ نفسه إماما للمسلمين يسوس دنياهم بدينهم، ويسعى في حمل كافتهم على مقتضيات العبودية لله تعالى، ولا الشعوب تراه إماما أعطته البيعة على الطاعة والنصرة شرط النيابة عنها في الاستجابة للتكاليف الكفائية، فالسياق السياسي العام للدولة الحديثة مختلف تماما عن سياقها الشرعي ومقاصده، وبالعودة إلى السنن الكثيرة الواردة في شأن طاعة أولي الأمر، نجد أنّها وسّعت دائرة الطاعة للغاية، استجابة للضرورات الواقعية الناشئة عن طبيعة التصرف السلطوي غير المعصوم بعد وفاة النبي ﷺ، فقد وجدنا السنة تحث على الصبر على الأثرة والانحياز السلطوي باعتبارهما لازمين لكل تخصيص بالإمارة والوزارة نحوها " فالمستأثر الذي يلي الأمر ومن عداه هو الذي يستأثر عليه " ¹ مما لم يكن من عادة العرب الصبر على مثله، ففي صحيح البخاري عن ابن مسعود، قال: قال لنا رسول الله ﷺ: (إنكم سترون بعدي أثره ² وأمورا تنكرونها) قالوا: فما

¹ - ابن حجر، فتح الباري، 10/13.

² - قال ابن حجر: "حاصلها: الاختصاص بأمر دينوي " . فتح الباري: 9/13. وقال النووي: " المراد بها هنا استئثار الأمراء بأموال بيت المال " . شرح صحيح مسلم، 63/11.

تأمرنا يا رسول الله؟ قال: (أدوا إليهم حقهم وسلوا الله حقكم) ¹، وفي هذا أمر بالاستمرار في الطاعة لأولي الأمر وإن لحق الفرد أو الجماعة المخصوصة كالقبيلة ونحوها شيء من الغبن أو الانحياز إلى غيرها نتيجة تخصيصهم بولاية ونحوها، وهذا حفاظا على المصلحة العامة للجماعة المسلمة، ورعاية للظروف الواقعية للتصرف من أولي الأمر، كما وجدنا فيها الحث على الصبر على رؤية شيء من المنكر، ففي صحيح مسلم عن أم سلمة، عن النبي ﷺ: (إنه يستعمل عليكم أمراء فتعرفون وتنكرون، فمن كره فقد برئ ومن أنكر فقد سلم ولكن من رضي وتابع) قالوا: يا رسول الله، ألا نقاتلهم؟ قال: (لا، ما صلوا) ². ومثلما نفى الحديث الإيجابية المطلقة عن الطاعة الدنيوية وصحح ضدها في محله المناسب، إلا أنّ النهي عن المقاتلة لمجرد إظهار أولي الأمر لشيء من المنكر، دليل على عدم سقوط حق الطاعة عمّن يصدر منه شيء من المنكر المتوقع من كل حاكم غير معصوم، فلا يصح نقض مقتضى البيعة لمجرد رؤية بعض المنكرات التي لا تغيّر شيئا من قواعد الإسلام ³، فهذا توسيع من النبي ﷺ لدائرة الطاعة ونفي ربطها بحالٍ مثالية للسلطة كأحوال الخلفاء الراشدين أو حال طوباوية كالتّي سكنت أذهان الخوارج، وذلك رعاية لما يُستشرف من تجارب الحكم المنقوصة.

إلا أننا في المقابل نجد التضييق والحديّة في جانب رعاية الشريعة وقواعدها في القيم المحركة لتصرفات الدولة حاكما ومحكومين، ففي صحيح مسلم من حديث أمّ الحصين: (اسمعوا وأطيعوا ولو استعمل عليكم عبد يقودكم بكتاب الله) ⁴، وفي رواية (اسمعوا وأطيعوا ما قادم بكتاب الله) ⁵ وفي رواية أخرى (ما أقام فيكم كتاب الله) ⁶ " قال العلماء: معناه ما داموا متمسكين بالإسلام والدعاء إلى كتاب الله تعالى على أي حال كانوا

¹ - البخاري، الصحيح مع فتح الباري، 9/13، كتاب الفتن، باب: قول النبي ﷺ: (سترون بعدي أثره)، 7052.

² - سبق تخريجه.

³ - النووي، شرح صحيح مسلم، 55/11.

⁴ - سبق تخريجه.

⁵ - ابن ماجه، السنن، 995/2، كتاب الجهاد، باب: طاعة الإمام، 2861.

أحمد بن حنبل، المسند، 230/45، رقم: 27270. قال محققوه، إسناده صحيح على شرط مسلم.

⁶ - أحمد بن حنبل، المسند، 209/27، رقم: 16649.

في أنفسهم وأديانهم وأخلاقهم، ولا يشق عليهم العصا¹، فمع توسيع مجال الطاعة تجاه احتمالات النقص في التصرفات العملية، نجد حدية متناهية، تجاه تأسيس السلطان على غير الشريعة التي ينطق بها كتاب الله تعالى، وتعليقا لمشروعية الطاعة بإقامة كتاب الله تعالى، وقد قدّمت فيما سبق أنّ الحد الأدنى للاستجابة لهذا الشرط هو الالتزام بإقامة الدين وتحكيمه قدر المستطاع، وبما أنّ السنة النبوية لم توسّع في مدلول أولي الأمر زيادة على ما جاء به القرآن الكريم، بل وقفت عند حدّه وبيّنت شرطه، إذ لو لم يكن من السنّة مزيد بيان لكان الاكتفاء بمحكم القرآن، إذ يستحيل أن يوجب الله تعالى طاعة ذوي أمر لا يلتزمون طاعته ولا يجعلونها من مقاصد ملكهم، وهذا ظاهر الفساد غير مفتقر إلى استدلال، أما وقد جاءت السنة بالبيان، فقد وضح أن المقصد الأصلي لإيجاب طاعة أولي الأمر على المكلفين هو إعانتهم على غقامة الدين في الخلق، وقد روي عن أمير المؤمنين عمر أنّه كان إذا استعمل أحدا كتب إلى الناس في عهده: " اسمعوا له وأطيعوا ما عدل فيكم "²، وعهد الفاروق رضي الله عنه يخرج من مشكاة النبوة عليه نورها أن لا سمع ولا طاعة لمن لا يقيم الدين العظيم

وعلى هذا يكون أصحاب الولايات الفاسدة غير مستحقين للطاعة الدينية - ابتداء - على وجهها المشروع ضمن الإطار العام لطاعة الله تعالى والاستجابة لأمره، وذلك لعدم تحقق الأوصاف الشرعية لأولي الأمر فيهم، وعدم تأسيس ولاياتهم على المقاصد الشرعية للإمامة، فرغم أنّ السنة وسّعت دائرة الطاعة لتشمل الظالمين والمستأثرين ومن يقع منهم المنكر الظاهر، إلا أنّ هؤلاء الذين لا تقوم ولاياتهم على شرط تحكيم الشريعة المحكّمة والسير في الناس بدينهم، لا يشملهم أي من أوصاف أولي الأمر المأمور بطاعتهم، قال العز بن عبد السلام في بيان ارتباط التصرفات المشروعة بمقاصدها وجودا وعدما، ما يلزم عنه بطلانها حال فوات هذه المقاصد: " كلّ تصرف شرع لمقصود واحد بطل بفوات ذلك المقصود، وكلّ تصرف شرع لمقاصد بطل بفوات مقاصده أو بعضها "³ ومعلوم أنّ الإمامة إنّما شرعت

¹ - النووي، شرح صحيح مسلم، 74/8.

² - ابن أبي شيبة، المصنف، 505/11، كتاب السير، باب: في إمام السرية يأمرهم بالمعصية من قال: لا طاعة له،

³ - عز الدين بن عبد السلام، قواعد الأحكام، 163/2.

لأجل النهوض بالدين مهيمنا على التصرف العام وتعبيد حركة الواقع إلى الله رب العالمين، فإذا فات هذا المقصد بتأسيس الحكم على غير سيادة الشرع وهيمنته لزم بطلان الولاية شرعا، وانتقل تخريج الحكم الفقهي لتصرفات المكلفين تحت هذه الولايات إلى قواعد الظروف الطارئة والأحوال الاستثنائية، كرخص الضرورة والإكراه .

وهذا ما يناسب واقعية الشريعة واستجابتها بقواعدها ومقاصدها للنوازل المختلفة، التي " تراعي ضرورة استرسال حياة الناس في مجاريها بما يخدم مصالحهم " ¹، من غير أن يكرّر ذلك على مسلمات الدين وقواعده بالإبطال.

فالواقع يفرض أن يتعامل المسلمون مع هذا النوع من الأحكام على سبيل الاضطرار المستجلب للرخص، لا الاختيار الذي تناط به عزائم الأحكام، إذ لا يخفى أنّ نمط الدولة الحديثة قد عمّم على جميع بلاد المسلمين، فلم يعد يتصور في أكثر الأرض وجود نظام اجتماعي أو ترتيب إداري أو حماية أمنية أو إلزام بالأحكام القضائية، وغيرها من مظاهر سلامة المجتمع البشري، إلا عبر أجهزة ومؤسسات الدولة الحديثة، وإن القول بعدم طاعة القوانين الصادر عن حكّام هذه الدول لا بدّ أن يوقع المسلمين في حرج شديد ومفسدة كبيرة، يفوّت عليهم عامة مصالحهم، و يلحق بعمومهم الضرر الكبير، وعليه فإنّ الأوفق لقواعد الشريعة وأنسب لمقتضيات الحال، القول بمشروعية نوع من الطاعة هي طاعة الضرورة والتفاعل مع الأمر الواقع المحتوم، وإن القول بهذا الأمر متسق مع قواعد رفع الحرج - كما سيأتي - وإبقاء ربط الناس بالشرع قدر الإمكان، على أنّ وصف هذه الطاعة بالاضطرارية، يعني أنّ الأحكام المتعلقة بها استثنائية غير أصلية، ما يلزم منه أن الواقع نفسه استثنائي وأن المشروع خلافه، وهذا ما ينبغي بيانه خلال تعريض المصطلحات الشرعية للتأثير الواقعي، فإنّ الضرورة مقدّرة بقدرها الموجب للترخّص لا تتجاوزها، حتى لا يحصل تحريف الدلالات الشرعية الأصلية لمصطلح الطاعة الشرعية تأحت تأثير التأويل التاريخي والتكليف المفهومي مع مقتضيات الواقع السياسي الضاغط .

¹ - محمد أحمد الراشد، أصول الافتاء والاجتهاد التطبيقي، دار المحراب، ط1، 1423هـ/2002م، 103/2.

ولعلّ أهم أولويات الفقيه وحامل الشريعة في أزمنة الاستثنائية سعيه الحثيث للمحافظة على الحقائق الشرعية من التحريف الواقعي، فإنّ أمانة ربط الناس بدينهم وبيان أحكام ربّهم تقتضي التفاعل مع الواقع وحركته وصورته دون تحريك الدين نفسه، فقيومية الشرع وهيمنته على الفكر والفعل والتاريخ، تقتضي ألا يكون عنصرا في الحركة بل هو صانعها أو معيارها والحاكم عليها، " وإنّ الذهاب بعيدا عن الدين، خير من الذهاب به بعيدا عن مقاصده، فبإمكان المسلم أن يطيع نظاما سياسيا لا تتوفر فيه شروط العدالة دون أن يدعي أنّ هذا هو موقف الشرع، وهذه الممارسة الآمنة تجعل من الممكن استحضار العودة إلى الشرع لا استمرار البعد عنه"¹.

فالحالة السياسية والتشريعية الاستثنائية التي يعيشها العالم الإسلامي، هي حالة اضطرارية، إذا خوطب المسلمون فيها بشيء من الطاعة فعلى سبيل الضرورة التي تقتضيها المحافظة على المصالح الخاصة والعامة ودفع ما يتوقّع من المفاصد لا التصالح مع الواقع وتطبيعها.

أما أحوال هذا الواقع فثلاثة باعتبار مدى مشروعية القوانين التي يخاطب بها المسلمون:

الحالة الأولى: ما كان من القوانين مخالفا للشرع .

تأسيسا على ما مضى من معالم الطاعة، فإنّ القاعدة الشرعية النازمة لكلّ تصرفات الطاعة الدنيوية أن الطاعة الدينية مقدّمة مهيمنة على ما سواها على سبيل المعيارية والهيمنة التشريعية، ف (لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق)، فمع التسليم أن الطاعة الدنيوية بجميع مظاهرها وجهاتها لا تخرج عن الإطار الإيماني العام، ينتج أنّ كل طاعة مأمور بها لمخلوق هي من جهة الأمر الأوّل طاعة لله تعالى، والقاعدة أنّ الله لا يطاع من حيث يعصى والطاعة والمعصية لا يجتمعان، فإذا كان الأمر أو القانون منكرا لا ترتضيه الشريعة المكرّمة فإنّ الأمر به في نفسه معصية، فالأمر بالمعصية معصية، ولي على من أمر بها طاعة، فإننا لو أجزنا الطاعة حينئذ لزم التناقض في الشريعة المحكمة، إذ يلزم منه الترخيص في المعصية وهذا باطل.

¹ - هاني عبادي المجلس، الطاعة السياسية في الفكر الإسلامي، 479.

على أنّ هذا التأسيس ظاهر أنه حكم تجريدي عام لم تعتبر فيه الأحوال الاستثنائية والظروف الطارئة، فإن وجد ما يقتضي الترخّص فعلا، كأحوال الضرورة والإكراه وجب اعتبارها وطلب الرخص المناسبة لها، اتساقا مع قواعد الشريعة التي " راعت الضرورات والحاجات والأعذار التي تنزل بالناس، فقدرتها حق قدرها، وشرعت لها احكاما استثنائية تناسبها، وفقا لاتجاهها العام في التيسير على الخلق ورفع الآصار والأغلال التي كانت عليهم في الشرائع السابقة"¹.

قال القرافي: " ولا غرو في الاستثناء من القواعد لأجل الضرورات "².

وقال ابن العربي في تعريف المضطر: " هو المكلف بالشيء الملجأ إليه، المكره عليه " وقد ذكر ابن حجر حدّ الإكراه، فقال: " هو إلزام الغير بما لا يريده "³.

وفي بيان ارتفاع الأحكام الابتدائية الأصلية لأجل الأحوال الاستثنائية كالاضطرار، قال ابن العربي: " يلحق إما بإكراه من ظالم أو بجوع في مخمصة، أو بفقر لا يجد فيه غيره، فإن التحريم يرتفع عن ذلك بحكم الاستثناء، ويكون مباحا، فأما الإكراه فيبيح ذلك كله، إلى آخر الإكراه "⁴.

في النقل بيان لأثر الحال الاستثنائية الطارئة في استجلاب الرخصة الشرعية، مع بيان حدّ الترخّص ومنتهاه، فإنّ الرخصة ما دامت منوطة بالحال الطارئة لزم أن تستمر إلى أن ترتفع.

ومما بحثه الفقهاء من أحوال الاضطرار في الإكراه، ما يحصل به الإكراه، فقد ذكر السيوطي في الأشباه والنظائر عن الرافعي، قال: " الذي مال إليه المعتبرون: أنّ الإكراه على القتل لا يحصل إلا بالتحويق بالقتل، أو ما يخاف منه القتل . أما غيره ففيه سبعة أوجه: أحدها: لا يحصل إلا بالقتل .

¹ - يوسف القرضاوي، عوامل السعة والمرونة في الشريعة الإسلامية، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2002، 65.

² - القرافي، الفروق، 86/1.

³ - ابن العربي، أحكام القرآن، 81/1.

⁴ - نفسه، 82/1.

الثاني: القتل أو القطع أو ضرب يخاف منه الهلاك .

الثالث: ما يسلب الاختيار ويجعله كالهارب من الأسد، الذي يتخطى الشوك والنار ولا يبالي، فيخرج عنه الحبس .

الرابع: اشتراط عقوبة بدنية يتعلق بهاق ود .

الخامس: اشتراط عقوبة شديدة تتعلق ببدنه كالحبس الطويل .

السادس: أنه يحصل بما ذكر أن يأخذ المال أو إتلافه، والاستخفاف بالامثال وإهانتهم، كالصفع بالملاّ وتسويد الوجه، وهذا اختيار جمهور العراقيين وصححه الرافعي .

السابع: - وهو اختيار النووي في الروضة - : أنه يحصل بكل ما يؤثر العاقل الاقدام عليه، حذرا مما هدد به، وذلك يختلف باختلاف الأشخاص، والأفعال المطلوبة والأمور المخوف بها، فقد يكون الشيء إكراها في شيء دون غيره، وفي حق شخص دون غيره¹ .

وقد ذكر ابن حجر أربعة شروط يمكن معها وصف الفعل الواقع على المكلف بأنه

إكراه:

الأول: أن يكون فاعله قادرا على إيقاع ما يهدد به، والمأمور عاجز عن الدفع ولو بالفرار .

الثاني: أن يغلب على ظنه أنه لو امتنع أوقع به .

الثالث: أن يكون ما هدد به فوريا، فلو قال: إن لم تفعل كذا ضربتك غدا لم يكن مكرها، ويستثنى ما إذا ذكر زمنا قريبا جدا، أو جرت العادة بأنه لا يخلف .

الرابع: أن لا يظهر من المأمور ما يدل على اختياره² .

¹ - السيوطي، الأشباه والنظائر، 311.

² - ابن حجر، فتح الباري، 449/12.

وزاد السيوطي: " كون المتوعّد مما يحرم تعاطيه على المكره، فلو قال ولي القصاص للجانبي: طلق امرأتك، وإلا اقتصصت منك لم يكن إكراها"¹.

فتعدد أوجه ما يحصل به الإكراه وكثرة شروطه، تدلّ على أنّ الأمر نسبي تجاه المكلف، فليس كلّ ما يقع عليه مما يصح أن يسمى إكراها شرعا، يبيح له التخفيف مما شاء من الأحكام بإطلاق، بل يوجد تناسب طردي بين حجم الإكراه وشدة الفعل المتوعّد به من جهة ومرتبة الحكم الذي يباح التخفيف من كلفته من جهة أخرى، فتؤثر وسيلة الإكراه المستخدمة وحجم فعلها في المستكره ومدى قدرته على الصبر جميع ذلك معتبر في هذا الشأن، فالإكراه ككل اضطرار مقدّر بقدره، والرخصة لا يصار إليها إلا بيقين²، وإن الإقدام على ما لا يحلّ إلا بإكراه لا يكون إلا عند تحقق إنفاذ المتوعّد أو غلب الظن به، قال السرخسي في المبسوط: " في الإكراه يعتبر معنى في المكره ومعنى في المكره ومعنى فيما أكره عليه ومعنى فيما أكره به، فالمعتبر في المكره تمكنه من إيقاع ما هدّد به فإذا لم يكن متمكّنا من ذلك فإكراهه هذيان، وفي المكره المعتبر أن يصير خائفا على نفسه من جهة المكره في إيقاع ما هدده به عاجلا لأنّه لا يصير ملجأ طبعاً إلا بذلك، وفيما أكره به بأن يكون متلفاً أو مزماً أو متلفاً عضواً أو موجبا عما ينعدم الرضا باعتباره، وفيما أكره عليه ان يكون المكره ممتنعاً منه قبل الإكراه إما لحقه أو لحقّ آدمي آخر أو لحقّ الشرع، وبحسب اختلاف هذه الأحوال يختلف الحكم"³.

ومن المباحث شديدة الصلة بهذا البحث: الأمر السلطاني إذا لم يتجاوز كونه أمراً دون أن يصحبه وعيد وتهديد مما سبقت أوجهه، فهل يعد إكراها؟

ذهب الحنفية إلى أن أمر السلطان : إكراه وإن لم يتوعد وأمر غيره ليس بإكراه إلا أن يعلم المأمور بدلالة الحال أنه لو لم يمثل أمره يقتله، أو يقطع طرفه أو يضره ضرباً يخاف على نفسه منه أو تلف عضوه⁴.

¹ - السيوطي، الأشباه والنظائر، 313.

² - معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية، 347/7.

³ - السرخسي، المبسوط، 39/24.

⁴ - ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، 182/9.

أما الشافعية فقد لخص السيوطي مقالاتهم في رأيين، فقال: " اختلف في أمر السلطان، هل ينزل منزلة الإكراه؟ على وجهين، أو قولين:

أحدهما: لا، وإنما الإكراه بالتهديد صريحا، كغير السلطان.

الثاني: نعم لعلتين:

إحدهما: أن الغالب من حاله السطوة عند المخالفة.

والثاني: أن طاعته واجبة في الجملة، فينتهض ذلك شبهة.

قال الرافعي: ومقتضى ما ذكره الجمهور صريحا ودلالة: أنه لا ينزل منزلة الإكراه.

قال: ومثل السلطان في إجراء الخلاف الزعيم والمتغلب؛ لأن المدار على خوف المخذور من مخالفته " ¹ .

وفي بيان وجه قول الجمهور، خرّجه النووي على قاعدة: " المعلوم هل يجعل كالمفوض به ؟ قال: " والقياس جعله كالمفوض به، وإلى ترجيحه مال الغزالي وغيره، وفي أمر السلطان مقتضى ما ذكره الجمهور، تصرّحا ودلالة لا ينزل منزلة الإكراه، فحصل من هذا أنّ أمر السلطان، من حيث هو سلطان لا أثر له وإنما النظر إلى خوف المخذور ² .

وقد ردّ الزركشي الأمر إلى قرينة العادة فيرجح بحسب المعهود من أمر السلطان والغالب المعلوم من حاله، قال: " ومنها أمر السلطان ذي السطوة وعادته أن يسطو بمن يخالفه يقوم مقام التوعّد نطقا ونازل منزلة الإكراه في الأصحّ المنصوص " ³ ، وهذا غير بعيد عن قول من أرجع الحكم إلى خشية المخذور لا مجرد الأمر السلطاني من حيث هو، إلا أنّ السرخسي انتبه إلى أمر العادة هذا وجعل المعلوم منه بدلالة المعهود كالمحقق المفوض به، قال عن أمر السلطان بمعصية القتل: " ولو أمره بقتله ولم يكرهه على ذلك إلا أنّه يخاف إن لم يفعل أن يقتله، ففعل ما أمر به كان ذلك بمنزلة الإكراه، لأنّ الإجراء باعتبار خوفه التلف على نفسه أن لو امتنع من الإقدام على الفعل وقد تحقّق ذلك هنا، ومن عادة المتجبرين الرّفّع

¹ - السيوطي، الأشباه والنظائر، 313.

² - النووي، روضة الطالبين، 140/9.

³ - الزركشي، المنشور في القواعد، دار الكتب العلمية، ط1، 1421هـ/2000م، 101/2.

عن التهديد بالقتل ولكنهم يأمرون ثم لا يعاقبون من خالف أمرهم إلا بالقتل، فباعتبار هذه العادة كان الأمر من مثله بمنزلة التهديد بالقتل "1 .

والظاهر أن الاعتبار بما يغلب على ظنّ المكلف من حجم البطش أو مدى التسامح من السلطة له، فتكفيه غلبة الظن بما سبق عنده من علم بحال هذه السلطة، فيقدر ماتعلق به من معاني الإكراه من جانب وما تعلق بالأمر من جانب آخر ثم ينظر فيما يناسب ذلك من الترخصة فلا يتجاوزها، هذا إذا ضاق به الوقت فلم يقدر على الاستفتاء، أما إن اتسع وقته فلا يباشر التقدير وحده بل يستفي من يحسن الأمر من أهل العلم العارفين واقعه وما تعلق به مما سبق بيانه .

فإن كان الأمر مما يتعلق بعموم الناس فالواجب على أهل العلم مباشرة البيان فيه بما يناسبه ونشر ذلك في الناس حتى لا يجترئوا على التقدير الذاتي حيث يكون المرجح الأكبر حظّ النفس وغلبة الهوى .

والأصل في هذا جميعه دفع الضرر المتوقع فيكون المعتبر درجة الظنّ في ذلك، وهذا جميعه مما تحقق به الضرورة الملجئة إلى الترخّص، فما استبعد جلب عصيانه للضرر لم يجز ارتكابه لتخلف مناط الترخّص عنه .

على أنّ الطاعة هنا ينبغي أن تظلّ ظاهرة لا تجرّ إلى استحسان المنكر وألفته، لذا وجب التفريق بين الأفعال التي تلجئ الضرورة إلى ارتكابه من حيث الجزء والكلّ، فما جاز للأفراد ارتكابه دفعا للضرر عن أعيانهم، لم يجز تواطو المجموع على الاستجابة له، لما يخشى من ذهاب ذلك بقبح المنكر من القلوب وخروج من يستحسنه فيتصالح معه، ومصلحة حفظ معالم الدين وحدوده مقدّمة على ما سواها، والعادة أنّ اجتماع أهل الحق لا يدفعه مبطل²، ولو اجتمع كلّ من ينكر المنكر بقلبه لما غلبهم أحد³، ولا فتنة أشدّ ضررا من فتنة تبديل معالم الدين العظيم، ﴿وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ﴾ البقرة -191- ، ومعلوم أنّ

¹ - السرخسي، المبسوط، 76/24.

² - ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، 27/5.

³ - ابن حزم، الرسائل، تحقيق: إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط2، 1987م، 173/3.

السلطة والأمة جميعا مشمولان - في المنظور الإسلامي - بأمانة التكليف وإقامة الدين، بحيث يعتبران على درجة واحدة من المسؤولية بمصير الدين وأمانته، فإن قصر أحدهما لم تسقط مسؤولية الآخر في استصلاح الحال بقدر الإمكان.

كما أن حالة الاضطرار والإكراه لا يصح بحال أن تلجئ إلى اعتقاد الباطل أو الإقرار به باطنا فالله تعالى إنما رخص في إجراء المنكر على اللسان أو ظاهر الحال من غي أن يقرّ به القلب ﴿ مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾ - النحل 106-، وقال العلماء: " لا يتصور الإكراه على شيء من أفعال القلوب "1، فالمكروه لا سبيل له إلى البواطن .

والمقطوع به أنّ الطاعة في هذه الحال قهرية اضطرارية استثنائية يجب على المسلمين العمل بوسع طاقتهم على تجاوزها إلى أهل الحال الشرعية التي لا يصدر فيها من حاكمهم غالبا إلا ما فيه رعاية لحد لشريعة ورسمها، فالأصل أن " لا طاعة لأحد في معصية الله عز وجل لما فيه من المفسدة الموبقة في الدارين أو في أحدهما، فمن أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة له، إلا أن يكره إنسانا على أمر يبيحه الإكراه، فلا إثم على مطيعه وقد تجب طاعته لا لكونه آمرا بل لدفع مفسدة ما يهدد به من قتل أو قطع أو جناية على بضع "2 .

الثانية : ما دخل في دائرة العفو وكانت فيه مصلحة .

في كتابه مدخل لدراسة الشريعة، قرّر القرضاوي أن أوّل عوامل سعة الشريعة الإسلامية ومرونتها، " ما يلمسه الدارس لهذه الشريعة وفقهها من اتساع لمنطقة ((العفو)) أو الفراغ التي تركتها النصوص قصدا، لاجتهاد المجتهدين في الأمة ليملئوها بما هو أصلح لهم، وأليق بزماهم وحالهم، مراعين في ذلك المقاصد العامة للشريعة، مهتدين بروحها ومحكمات نصوصها "3، فالقرضاوي هنا يتحدّث عن منطقة تشريعية خالية من النصّ الشرعي، قصد

1- السيوطي، الأشباه والنظائر، 311.

2- عز الدين بن عبد السلام، قواعد الأحكام، 273/2.

3- القرضاوي، عوامل السعة والمرونة في الشريعة الإسلامية، 15.

الشارع السكوت عنها وتفويض النظر فيها إلى العلم والاجتهاد من المسلمين لاختيار ما يحقق المصلحة العامة فيها اهتداء بقواعد الشرعية العامة ومقاصدها الكلية.

وقد عبّر الشاطبي عن هذه المساحة التشريعية، بمرتبة العفو، وعقد المسألة العاشرة من كتاب الأحكام في الموافقات لبحثها وإثبات وجودها ومجالاتها في تصرفات المكلفين، وكان مفتتح كلامه فيها أن عرّف العفو المتكلم فيه بأنه: ما " لا مؤاخذة به " ¹.

وقد اخترع بعض المنتسبين إلى الشريعة ² مصطلح " الفراغ التشريعي " للتعبير عن هذه المساحة، واستعمل القرضاوي المصطلح في بيانه سعة الشريعة، قال في بيان المناطق التي سمحت فيها الشرعية للفقهاء بالاجتهاد وإعمال الرأي والنظر: " أم المنطقة الأولى فهي ما يمكن تسميته ((منطقة الفراغ التشريعي)) تلك المنطقة التي تركتها النصوص قصداً، لاجتهاد أولي الأمر والرأي، وأهل الحل والعقد في الأمة بما يحقق المصلحة العامة، ويرعى المقاصد الشرعية، من غير أن يقيّدنا الشارع فيها بأمر أو نهي، وهي المنطقة التي يسميها بعض الفقهاء ((العفو)) " ³.

ولاتصال القول في هذه المساحة التشريعية بمدى شمول الشريعة للوقائع والحوادث بأحكامها لا بد من تقديم عن مدى اشتمال شرع الله تعالى على أحكام كل واقع أو متوقع، و لأجل بيان ذلك، تساءل الأصوليون قديماً : هل يسوغ شرعاً خلو واقعة عن حكم لله تعالى؟ و لهم في ذلك مذهبان :

¹ - الشاطبي، الموافقات، 1/155.

² - ينسب اختراع هذا المصطلح إلى العالم الشيعي محمد باقر الصدر .

سميرة خزار، مرتبة أو منطقة العفو التشريعي في ضوء أصول الفقه، مجلة الآداب والعلوم الإنسانية، العدد الخامس، ديسمبر 2010، 176.

³ - يوسف القرضاوي، الخصائص العامة للإسلام، مؤسسة الرسالة، ط2، 1404هـ/1983م، 241.

الأول: و هم الجمهور، قالوا: لا تخل حادثة عن حكم الله تعالى فيها¹ ، قال الجويني: " المعتقد أنه لا يفترض وقوع واقعة مع بقاء الشريعة بين ظهري حملتها إلا و في الشريعة مستمسك بحكم الله فيها"² .

الثاني : جواز ذلك، و هو منسوب للقاضي أبي بكر الباقلاني ، قال الجويني : " فصار القاضي إلى جواز ذلك و ترقى عنه إلى وقوعه ، فقطع به ، و قال لا بد أن يقع"³ و قال أبو حامد الغزالي: " قد جوزه القاضي حتى كاد يوجبه، و قال : المآخذ محصورة و الوقائع لا ضبط لها فلا تستوفيها مسالك محصورة"⁴ ، و لم يستبعد ذلك ابن رشيق المالكي⁵ ، ونسبه ابن رشد إلى الظاهرية على أنه لازم إبطالهم القول بالقياس⁶ ، إلا أنّ ابن حزم نصّ على خلاف هذا اللازم، إذ قال في الأحكام: " فقد أخرج عليه السلام ما لم ينصّ عليه بأمر أو نهي عن الفرض والندب والتحریم والكراهة، وبأمره بترك ما لم يأمرنا أو ينهنا، وأبقاه في جملة المباح المطلق، فصار من المحال الممتنع وجود نازلة لا حكم لها في النصوص"⁷ ، وقال في استيعاب النصوص لأحكام النوازل جميعها إلى قيام الساعة: " والنصوص قد استوعبت كلّ ما اختلف الناس فيه وكلّ نازلة تنزل إلى يوم القيامة باسمها"⁸ .

¹ - الزركشي ، البحر المحيط، 2/164.

الجويني، البرهان في أصول الفقه، تحقيق: عبد العظيم الديب، طبعة على نفقة خليفة بن حمد آل ثاني أمير دولة قطر، ط1، 1499هـ، 2/1384.

² - الجويني، غياث الأمم، 498 .

³ - الجويني، البرهان في أصول الفقه، 2/1348 .

⁴ - الزركشي، البحر المحيط، 2/165.

⁵ - الحسين بن رشيق المالكي، لباب المحصول في أصول الفقه، دبي، دار البحوث للدراسات الإسلامية و إحياء التراث، ط1، 1422هـ/2001م، 1/253 .

⁶ - محمد بن أحمد ابن رشد الحفيد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، المكتبة التوفيقية، القاهرة، 17/1.

⁷ - ابن حزم، الأحكام في أصول الأحكام، 6/33.

⁸ - نفسه، 8/17.

وحجة الباقلاني كما نقلها الجويني والغزالي، أن مآخذ الأحكام محصورة مضبوطة في الكتاب والسنة والاجماع، والوقائع لا تنضبط ولا تنتهى، ويستحيل أن يرد ما لا يتناهى إلى ما يتناهى .

و مما ناقش به الجويني الباقلاني :

1- أن الصحابة و التابعين تصدروا للفتوى مع كثرة ما ألقى إليهم من النوازل و المسائل وتفننها ، وكانوا يهجمون على الجواب فيها هجوم من لا يرى للأجوبة حصرا و لا منتهى¹ ، فلم تتفق في مكرّ الأعصار و عمر الليل والنهار واقعة نقضي بعروها عن موجب من موجبات التكليف، فلما لم يقع ولم يحصل أن ردت النوازل عرية عن أحكام الله، صح القول بعدم إمكان حصولها ما دامت الشريعة بين الأمة، وثبت إجماع المفتين من الصحابة وتابعيهم إلى عصر الأئمة على ذلك.

2- أما القول بأن مآخذ الأحكام متناهية وأن ما لا يتناهى لا يرد إلى ما يتناهى، فيناقش من وجهين:

الأول: أنه تجاهل لباب واسع من أبواب استثمار النصوص الشرعية، هو باب الاجتهاد، وقد علمنا بالنص أن مآخذ الأحكام غير محصورة في الثلاثة التي ذكر القاضي، ففي الحديث أن رسول الله ﷺ قال لمعاذ لما بعثه إلى اليمن: كيف تقضي إذا عرض لك قضاء؟ قال: أقضي بكتاب الله، قال: فإن لم تجد في كتاب الله؟ قال: فبسنة رسول الله، قال: فإن لم تجد في سنة رسول الله ولا في كتاب الله؟ قال: أجتهد رأيي ولا آلو، فضرب رسول الله ﷺ صدره وقال: الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي رسول الله² .

¹ - الجويني، البرهان في أصول الفقه، 2/1349.

² - أبو داود، السنن، 443/5، كتاب الأفضية، باب: اجتهاد الرأي في القضاء، 3592.

الترمذي، السنن، 314، كتاب الأحكام عن رسول الله ﷺ، باب: ماجاء في القاضي كيف يقضي، 1327.

فصوبه رسول الله ﷺ، واعتبر اجتهاده في ضوء الوحيين مأخذا للأحكام إن قصرت ظواهرها عن ذلك، كما لم يقل له: فإن قصر عنك اجتهادك، فماذا تصنع؟ فكان ذلك نصا على أن الوقائع تشملها القواعد التي ذكرها معاذ رضي الله عنه. ومعلوم أن الاجتهاد يكون وفق الأصول المعروفة كالقياس والاستصلاح والاستحسان والاستصحاب وغيرها .

الثاني : أن قواعد الشرع متقابلة بين النفي والاثبات والأمر والنهي والاطلاق والحجر والإباحة والحظر، ولا يتقابل قط أصلان إلا ويتطرق الضبط لأحدهما، وتنتفي النهاية عن مقابله ومناقضه، فالنجاسة مثلا منحصرة فيما حكم الله بنجاسته، نصا أو استنباطا بالمسلك المضبوط المعروف عند أهله، أما الطهارة فغير محصورة بضبط، فسبيل المجتهد أن يطلب ما يسأل عن نجاسته أو طهارته في القسم المنحصر فإن لم يجده أحقه بالقسم المقابل

أحمد بن حنبل، المسند 333/36، رقم: 22007.

عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل بن برهام الدارمي، سنن الدارمي، تحقيق: حسين سليم الداراني، الرياض، دار المغني للنشر و التوزيع، ط1، 1421هـ/2000م، 268/1، باب الفتيا و ما فيه من الشدة، 170.

أبو داود سليمان بن داود بن الجارود الطيالسي. مسند أبي داود الطيالسي، تحقيق: محمد عبد المحسن التركي، الجيزة، هجر للطباعة النشر و التوزيع والإعلان، ط1، 1419هـ/1999م، 454/1، 560 .

الحديث اسناده ضعيف ، محمد ناصر الدين الألباني، سلسلة الأحاديث الضعيفة و الموضوعة و أثرها السيء في الأمة، الرياض، مكتبة المعارف، ط1، 1412هـ/1992م. 273/2، رقم: 881.

قلت : لكن مال إلى قبوله غير واحد من أهل العلم و التحقيق ، منهم شيخ الشافعية أبو العباس أحمد بن أبي أحمد الطبري بن القاص تلميذ أبي العباس بن سريج ، و الخطيب البغدادي و ابن قيم الجوزية .

يقول الخطيب : " إن أهل العلم قد قبلوه و احتجوا به ، فوقفنا بذلك على صحته ، كما وقفنا على قول رسول الله ﷺ : (لا وصية لوارث) ... و إن كانت هذه الأحاديث لا تثبت من جهة الاسناد ، لكن لما تلقتهما الكافة عن الكافة ، غنوا بصحتها عندهم عن طلب الإسناد لها ، فكذلك حديث معاذ ، لما احتجوا به جميعا غنوا عن طلب الاسناد له " . أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي، الفقيه و المتفقه، تحقيق: عادل بن يوسف العزازي، مكتبة التوعية الإسلامية للتحقيق و النشر و البحث العلمي، 1428هـ/2007م، 472/1 = ابن القيم، 168/1.

ابن حجر العسقلاني، التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، مؤسسة قرطبة للطباعة و النشر و التوزيع، دار مشكاة للبحث العلمي، ط1، 1416هـ/1995م، 337/4 .

وحكم بطهارته ، وهذا المسلك مطرد في جميع قواعد الشرع¹، فاستبان والحالة هذه أن لا يتصور خلو واقعة عن حكم الله تعالى فيها .

3- نقل الزركشي عن ابن سريج قوله : " ليس شيء إلا والله عز وجل فيه حكم، لأنه يقول: ﴿إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ حَسِيبًا﴾ - النساء 56- وليس شيء في الدنيا يخلو من إطلاق أو حظر أو إيجاب² .

والخوف أن يكون القول بوقوع حوادث عرية عن أحكام الشرع، انتقاصا لشرعية السماء وقولا بعدم شمولها وكما لها والله تعالى يقول: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ - المائدة 3- ، كما لا يخفى ما في هذا القول من فتح للمجال أمام الخلق للحكم بأهوائهم ووضع قوانينهم ، والله تعالى يقول: ﴿وَأَن آحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَأَحْذَرُهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ﴾ - المائدة 49- ، ولا شك أن الشريعة صالحة لكل زمان بل لا يصلح الزمان إلا بالشرع، وقد أجمعت الأمة على أن النصوص التي توجب الحكم للشرع محكمة غير منسوخة إذ لا نسخ بعد انقطاع الوحي، فهل يليق بالله الحكيم، أن يوجب علينا التحاكم لشرعه وهو يعلم أنه منزل بنا ما لن نجد في الشرع له حكما ؟

قال الشافعي: " فليست تنزل بأحد من أهل دين الله نازلة، إلا وفي كتاب الله الدليل على سبيل الهدى فيها"³ ثم استدلل على ذلك بالقرآن الكريم، من مثل قول الله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيِينًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾ -

¹ - الجويني، الغياثي، 499 .

² - الزركشي، البحر المحيط، 165/1 .

³ - الشافعي، الرسالة، 20.

النحل 89 -، ثم فصل بعد ذلك ما يكون به البيان، وقال القفال: " لا حادثة إلا والله فيها حكم اشتمل القرآن على بيانه، لقوله تعالى: ﴿ مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ﴾" ¹.

يُذكر أن ابن رشيقي المالكي قد ساق في لباب المحصول جمعا من المسائل التي توهم أصحابها أن لا حكم لله تعالى فيها، فأجاب عنها كلها مستنبطا لكل مسألة حكمها، والغريب أنه بعد ما بذله من جهد في الجواب عن المسائل التي كانت كلها مفترضة، عاد ليقول في الأخيرة - بعد أن اجتهد في استنباط حكم لها - : " يحتمل أن يقال لا حكم لله في هذه الواقعة" ²، محتجا بأن حكمها لا يكون إلا بنص أو قياس، ولا نص ولا قياس إذ لا نظير لها، فلا حكم.

ونفي الحكم هنا لمجرد فقدان لنص وخفاء القياس، غير متجه، إذ قد علم من علم الأصول أن مآخذ الأحكام لا تنحصر في النص والقياس.

قال الجويني: " إن مسالك الاجتهاد و أساليب الظنون كثيرة ووجهات النظر لا يحويها حصر" ³.

أما المعتزلة فاتبعت مع أصلهم المقيم للعقل معرّفا لمقتضي الجزاء ثوابا أو إثما، فقالوا بجواز خلو الحوادث عن الحكم الشرعي ⁴، على أنه ينبغي العلم أنهم إنما أرادوا خلوها من الحكم الشرعي المعلوم بدلالة الشرع نصا أو دلالة أو قياسا، لا مطلق الخلو من الحكم، قال أبو الحسين البصري: " إن أراد المستدل أنه لا بدّ في كلّ حادثة من حكم، أي من قضية إما نفيا أو إثباتا، فصحيح، لكن لا يلزم أن يكون طريق ذلك الشرع، بل قد يجوز ان يكون

¹ - الزركشي، 25/6.

² - ابن رشيقي، لباب المحصول، 253/1.

³ - الجويني، الغياثي، 486.

⁴ - محمد بن علي بن الطيب البصري، المعتمد في أصول الفقه، المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية، دمشق،

1384هـ/1964م، 744/2.

طريقه الشرع، ويجوز أن يكون طريقه العقل، فيلزمنا التمسك بحكمه إن لم ينقلنا عنه نص¹.

ومع هذا جميعه إلا أنّ الخلاف في وجود مرتبة العفو أو نفيها " يكاد يكون شكليا إنّما الخلاف الحقيقي هل العفو من الحكم الشرعي أم لا ؟ " ²، فمن العلماء من أثبت العفو مرتبة خارجة عن الأحكام الشرعية التكليفية والوضعية، وهي مقصودة للشارع وهو ما فصله الشاطبي وجمع دلائله ومواطنه³، ومنهم من قال: إن الوقائع المسكوت عنها يستدل بسكوت الشارع على حكم شرعي هو الإباحة، ومنهم من رأى أنّ الوقائع المسكوت عنها تعدّ خالية من الحكم الشرعي ويعمل فيها بمقتضى البراءة الأصلية⁴.

على أنه ينبغي الإيضاح أنّ القول بوجود منطقة العفو لا يتنافى مع التسليم بكمال الشريعة وهيمنتها وإحاطتها بأحكام الوقائع، لأنّ هذا الكمال والإحاطة إنّما يقصد بهما الكلية لا التفصيل وتسمية الأعيان، وقد نقل الشاطبي عن العلماء النصّ على هذا المعنى، قال في الاعتصام، في بيان المقصود بإكمال الشريعة: " المراد كليّاتها، فلم يبق في الدين قاعدة يحتاج إليها في الضروريات والحاجيات أو التكميليات إلا وقد بيّنت غاية البيان... وقد نصّ العلماء على هذا المعنى، فإنما المراد الكامل بحسب ما يحتاج إليه من القواعد التي

¹ - المصدر نفسه، 744/2.

ينبغي الانتباه إلى أنّ قول المعتزلة بإقامة العقل طريقا إلى الحكم، لم يصدر عن نفيهم هيمنة الحكم الشرعي على أفعال المكلفين، " فلا خلاف بين مطلقا بين علماء الإسلام أنّ مصدر الأحكام كلّها في الشرائع السماوية هو الله سبحانه، إنّما كان محلّ الخلاف بينهم هو طريق إدراك حكم الله أو بما يعرف حكم الله في غيبة الوحي أو النص " .

هشام جعفر، الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية، 118.

² - ياسر اسعيد فوجو، العفو عند الأصوليين، إشراف: مازن إسماعيل هنية، رسالة ماجستير في أصول الفقه، قسم أصول الفقه، كلية الشريعة القانون، الجامعة الإسلامية، غزة، 1430هـ/2009م، 53.

³ - الشاطبي، الموافقات، 1/155.

⁴ - ياسر اسعيد فوجو، العفو عند الأصوليين، 53.

يجري عليها ما لا نهاية له من النوازل"¹. وهذا ما قصده القرضاوي حينما ضبط حركة العقل الاجتهادي التي تستهدف ملاً منطقة العفو، بضوابط قواعد الشريعة ومقاصدها، وردّ جميعها إلى أدوات الاجتهاد الأصولي كالقياس والاستحسان والاستصحاب واعتبار العرف².

وعلى هذا لا يكون إثبات مساحة العفو هذه، إنكاراً لكمال الشريعة أو قولاً بخروج بعض المكلفين عن الخطاب الشرعي جملة في وقت أو حال ما، إذ لو كان ذلك لما سمّوا مكلفين، وإتّما المقصود الإقرار بما أثبتته الشريعة لنفسها من مرونة وسعة تجعلها سبب صلاح الزمان والمكان ومصدراً مستجيباً على سبيل الدوام والاستمرار لحاجات الناس ومصالحهم المتجددة في كلّ زمن، فإثبات دائرة العفو هي تصديق للشريعة نفسها وتسليم بحدودها والتزام بمراتب أحكامها، فإن النصوص نفسها قد أثبتت هذه المرتبة³، ومع أنّ الشاطبي سكت عن الإجابة على أدلة مانعي وجود مرتبة العفو، إلا أن الظاهر من صنيعة الاكتفاء بما قدّم من دلائل إثباتها.

كما يحسن التنبيه على التقارب الدلالي بين مصطلحي العفو والمباح، فمع الفرق الظاهر بينهما عند مثبت العفو مرتبة زائدة على الأحكام التكليفية الخمسة، إلا أنّ اشتراكهما في عدم المؤاخذة بالفعل أو الترك ينفي الفارق بينهما من حيث الأثر، وإنما يحصل التفريق باعتبار تساوي جهتي الفعل والترك في كلّ منها وعدمه، فالعفو يشبه المباح "لأنّه لا طلب يتعلّق به ولا إثم في فعله"⁴ إلا أنّه يفارقه في عدم تساوي طرفي الفعل والترك فيه، إذ

¹ - الشاطبي، الاعتصام، 472.

² - القرضاوي، الخصائص العامة للإسلام، 243.

³ - ينظر في دلائل ذلك: الشاطبي، الموافقات، 1/155 إلى 158.

⁴ - عبد الله دراز، التعليق على الموافقات، 1/155.

جانب الترك أقرب إليه من الفعل غير أنّ الشارع عفا عنه¹، ولو تعلّق به حكم لكان اللوم والذم².

وبما أنّ المقصود بحثه في هذا الفرع هو مدى لزوم الطاعة الاضطرارية للحاكم الذي لا يستند إلى الشريعة في أحكامه فيما إذا كان أمره داخلاً تحت دائرة العفو، فإنّ المؤثر في ذلك هو حصول المؤاخذة أو عدمها، وما دامت مرتفعة في العفو والإباحة جميعاً لم يكن للفرق بينهما أثر في المسألة، إلا ما قد يُعترض به في خصوص المباح إن كان التصرف السلطاني فيه من جهة منعه، فإنّ "المباح مساو للواجب والمندوب في أنّ كلّ واحد منهما غير مطلوب الترك"³ شرعاً، كما قد قام فيه المعارض الشرعي لطلب الترك، وهو "التخيير في الترك، فيستحيل الجمع بين طلب الترك عينا، وبين التخيير فيه"⁴، فإذا ثبت هذا أمكن القول أن الحاكم إذا تصرف في تقييد المباح من هذه الجهة، أعني المنع منه، كان متصرف في غير مساحة العفو، فلا يشرع له ذلك ابتداءً.

إلا أنّ الجواب عن هذا الاعتراض، سيظهر خلال بيان مناهج الإلزام بطاعة أمر الحاكم في هذه المساحة أو ترجيح جانب الاستجابة فيه على جانب الامتناع والعصيان، وذلك أنّ أصل مبنى الحكم هنا هو ((المصلحة))، فلا يقال بترجيح جانب الاستجابة للأمر السلطاني حال تصرفه في دائرة العفو إلا مع تحقق شمول العفو لأمره ابتداءً، والمباح في خصوص هذا الشأن إنما جعل مرادفاً للعفو باعتبار أنّ الشارع لا قصد له في فعله دون تركه، "ولا في تركه دون فعله، بل قصده جعله لخيرة المكلف، فما كان من فعل أو ترك، فذلك

¹ - موسى رصاع ورشيد عمري، مرتبة العفو عند الإمام الشاطبي، مجلة الحضارة الإسلامية، العدد الثاني، ديسمبر 2012، المجلد 20، 237.

² - عبد الله دراز، التعليق على الموافقات، 1/155.

³ - الشاطبي، الموافقات، 1/112.

⁴ - نفسه، 1/112.

قصد الشارع بالنسبة إليه "1، ثم المعتبر مدى تحقيقه للمصلحة التي تناط بها جميع تصرفات ذي الأمر الشرعي فضلا عن سلطان الاضطرار، فالمصلحة المتوقعة من التصرف السلطاني في المباح سواء كان بإلزام الفعل أو إلزام الترك، هي المرجحة لجهة الطاعة فيه، وقد بين الشاطبي وجه ترجيح طلب الفعل في المباح رغم أصل التخيير الشرعي فيه، بقوله: " إذا ثبت أنّ المباح عند الشارع هو المتساوي الطرفين، فكلّ ما ترجح أحد طرفيه فهو خارج عن كونه مباحا، إمّا لأنّه ليس بمباح حقيقة، وإن أطلق عليه لفظ المباح، وإنما لأنه مباح في أصله، ثم صار غير مباح لأمر خارج "2، ثمّ صحّح أن تكون خدمة المقاصد الشرعية مرجحة لإخراج المباح عن أصل التخيير فيه إلى ما يناسبه من الطلب، قال: " وقد يسلم أن المباح يصير غير مباح بالمقاصد والأمر الخارجية "، ثمّ فصل ذلك، باعتبار خدمة المباح للمقاصد الضرورية أو الحاجة أو التحسينية، فهذا يراعى فيه طلب الفعل من جهة ما هو خادم له، أما ما لم يكن كذلك، فينظر فيه من جهة خدمته لما ينقض مقصدا من هذه المقاصد الثلاثة فيراعى طلب الترك فيه لهذه الجهة³.

وفي خصوص المنع يمكن القول: إنّ الكلام هنا إمّا هو في لمباح من حيث كونه مباحا متساوي الطرفين، لا فيما كان ذريعة إلى أمر آخر، فإنّه إذا كان ذريعة إلى ممنوع، صار ممنوعا من باب سدّ الذرائع، لا من جهة كونه مباحا⁴.

ومما أسس عليه الشاطبي القول في ترجيح جانب الطلب في المباح وعدم تعارضه مع أصل التخيير الشرعي فيه، أصل عام " ثابت في الأحكام التكليفية، هو: أن الإباحة بحسب

¹ - المصدر نفسه، 1/125.

² - نفسه، 1/127.

³ - نفسه، 1/127 و 128.

⁴ - نفسه، 1/115.

الكليّة والجزئية يتجاوزها الأحكام البوآقي، فالمباح يكون مباحا بالجزء مطلوباب الكلّ على جهة الندب أو الوجوب، ومباحا بالجزء، منهيا عنه بالكلّ على جهة الكراهة أو المنع¹.

فهذا يقتضي أنّ تصرّف سلطة الاضطراب في تقييد المباح إذا قبول من أهل العلم - الفقهاء - وأصحاب الاختصاص التقني أو التنظيمي بالقبول لما يتوقّع منه من دفع ضرر أو جلب نفع، والأصل أن لا يتواطأ العقلاء إلا على مثل ذلك، ولا تتصرّف سلطة فيما ينظم الاجتماع إلا بما فيما تطلب منه مصالحه، فهو تصرّف في دائرة العفو يوكل الفصل وتنظيم حركة المجتمع فيه عادة إلى أهل الاختصاص .

وتخريجا على ما مضى فإنّ الأمر السلطاني إن كان داخلا في دائرة العفو هذه فإن المقطوع به في شأنها الشرعي، نفي المؤاخذة به ابتداء، ثم ينظر فيما يستجلب بها من مصلحة أو يدفع من مفسدة، فتناط الطاعة بهذا الجانب ويكون المكلف مطالبا بالتزام الأمر السلطاني لا لكونه أمرا شرعيا، وإنما لما يرجى من طاعته من جلب الخير أو دفع الشرّ، فيكون لأجل هذا مطيعا لله تعالى لسيره على وفق مراده من رعاية المصلحة والمفسدة جلبا ودفعا، وهذا أصل وضع الشريعة، قال القرآني: " إنّ عادة الله تعالى في الشرائع أنّ الأحكام تتبع المصالح على اختلاف رتبها"² فإذا ثبت هذا، وهو ثابت بالاستقراء على وجه لا ينكره أحد، قال الشاطبي: " والمعتمد إنما هو أنا استقرينا من الشريعة أنّها وضعت لمصالح العباد استقراء لا ينازع فيه"³ أحد، علم أنّه صفة ملازمة للحكم الشرعي لا تفارقه بأي حال، قال ابن تيمية: " والقول الجامع أن الشريعة لا تحمل مصلحة قط، بل الله تعالى قد أكمل لنا الدين وأتمّ النعمة"⁴.

¹ - المصدر نفسه، 1/129.

² - القرآني، الفروق، 3/154.

³ - الشاطبي، 1/334.

⁴ - ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 11/344.

ويقول الشاطبي: "المعلوم من الشريعة أنها شرعت لمصالح العباد، فالتكليف كله، إما لدرء مفسدة، وإما لجلب مصلحة، أو لهما معا"¹.

فإذا كانت هذه عادة التشريع، فاليقين أن ما ترجّحت مصلحته فهو مطلوب للشارع طلبا يناسب مرتبة المصلحة فيه، ومدى خدمتها للمقاصد الثلاثة، والمكلف حينئذ مطالب بتحصيلها متى تعيّن ذلك في حقّه .

والخلاصة أنّ ما صدر من حكام الاضطرار من تصرف في دائرة العفو التشريعي، وأقرّ أهل الرأي والعلم فيه بما فيه من مصلحة، فإن شأن الطاعة فيه أن جانب الاستجابة له راجح عن جانب الامتناع، وربما لزمّت الطاعة باعتبار أمر خارج كتعلّق المصلحة بمقصد ضروري أو مصلحة عامة أو خشية العقوبة القانونية، والعبرة في ذلك جميعه بالمصلحة فإنها تنزل مرتبتها وتعطى ما يناسبها، ثم يقابل من الكلفين بما يناسبها من الإجابة على وفق ما يكشفه الخطاب الشرعي المتعلّق بها، لا يمنع من ذلك حال الأمر بها كيفما كان .

الثالثة: ما وافق الحكم الشرعي .

سبق في المعلم الثاني من معالم الطاعة تقرير أنه لا اعتبار للطاعات التنظيمية جميعها إلا من حيث كونها طاعة لله تعالى في حقيقة الأمر لا للأمر المباشر كالحاكم، وهذا ما دعى الفقهاء إلى القول بإجابة الحكام فيما يأمرن به مما هو طاعة لله تعالى، بغض النظر عن مدى صلاحهم في أنفسهم، قال ابن تيمية: " فإذا أمرهم بطاعة الله أطاعوه، مثل أن يأمرهم بإقام الصلاة وإيتاء الزكاة والصدق والعدل والحج، والجهاد في سبيل الله، فهم في الحقيقة إنّما أطاعوا الله، والكافر والفاسق إذا أمرا بما هو طاعة لله، لم تحرم طاعة الله ولم يسقط وجوبها لأمر ذلك الفاسق به، كما أنه إذا أمر بحق لم يجز تكذيبه، ولم يسقط وجوب اتباع الحق لكونه قد قاله فاسق"²، فهذا النقل كاشف عن انفكاك الطاعة الدينية باعتبارها مقتضى الأمر الشرعي عن حال الأمر المباشر بها، ولو كان كافرا، فإذا ثبتت مشروعية الأمر السلطاني وجوبا أو استحبابا، لم يجز أن يتدرّج المكلف للامتناع بفساد الأمر أو كفره.

¹ - الشاطبي، الموافقات، 1/194.

² - ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 3/387.

ومما يمكن اعتماده في بناء القول في خصوص هذه المسألة، القاعدة الفقهية: " الواجب شرعا لا يحتاج إلى القضاء"¹، فما ثبتت مشروعيته ديانة بأمر الله تعالى في كتابه العزيز أو سنة نبيه ﷺ، سواء توجه الخطاب فيه بطلب الفعل أو طلب الترك، فإنه مطلوب من المكلف أبدا سواء أمر به الحاكم أو لم يأمر، فاستيفاء الحقوق الشرعية وفساد العقود وتوجه الخطاب بالعبادات وسائر التصرفات التي يلحقها الإلزام شرعي فعلا أو تركا، جميعها لا تفتقر للأمر السلطاني، فإن صدر منه ما يوافق الأمر الشرعي في ذلك أو يؤيده ويلزم به قضاء لم يجز الامتناع منه تعلقا بحال الأمر .

المطلب الثاني: طاعة الأحكام القضائية في الدول التي لا تحتكم إلى الشريعة

الفرع الأول: وصف واقع التقاضي المعاصر

لا شك أنّ القضاء هو أجلى مظاهر تحكيم المسلمين شريعة الله تعالى في حياتهم، وإقامته على أصل الشرع وحدّه هو أحد أهم مقاصد نصب الإمامة في الإسلام، والأصل فيه أن يكون مرجعه والحكم فيه إلى شريعة الله تعالى، بمدلول قوله سبحانه: ﴿ وَأَنَّ أَحْكَمَ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ ﴾ - المائدة 49 -، فهي العدل الذي أمر الله سبحانه أن يقوم عليه الحكم بين الناس ﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا ﴾ - النساء 58 -، فالعدل هو وضع الشيء في موضعه، ولا عدل إلا في حكم الله الذي تعبد به عباده، فمتى حكم بين الناس بغير شرع الله تعالى فقد وضع الأمر في غير

¹ - محمد بن سليمان المعروف بناظرزاده، ترتيب اللآلي في سلك الأمالي، تحقيق: خالد بن عبد العزيز آل سلمان،

مكتبة الرشد ناشرون، الرياض، ط1، 1425هـ/2004م، 1137/2.

محمد صدقي بن أحمد البورنو، موسوعة القواعد الفقهية، مؤسسة الرسالة ناشرون، ط1، 1424هـ/2003م،

143/12.

معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية، 461/10.

موضعه وكان الحكم ظلما وإن ظهر منه ما يظنه الناس عدلا، قال الله العظيم: ﴿ وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴾ المائدة 45.

وهذا معلوم من شأن الدين العظيم بالضرورة لا يحتاج إلى حشد براهينه وتكثير الأدلة عليه، وإنما المقصود بحث ما تفرضه حالة الاضطرار في الواقع المبدل الذي سبق بيان طبيعة السيادة التشريعية فيه وقيامها من الشريعة مقام النقيض، فإذا كانت السيادة في دولة ما لغير الشرع، فضروري أن يكون مستند القضاء غير شرعي باعتبار القضاء مجرد أداة تنزيل للأحكام التجريدية في قوانين الدولة وفرض الإلزام فيها .

والواقع أنّ المسلمين في عامة بلدانهم التي لا تحتكم إلى الشريعة، لا يملكون الوسيلة التنفيذية التي تحفظ بها حقوقهم وأموالهم، إذ معلوم أنّ عامة الدول تحتكر ممارسة القوة في الإلزام بالأقضية، فصارت محاكمها واقعا حتميا حيث لا يتصوّر حصول الأحكام على الإلزام التنفيذي إلا من جهتها، باعتبار أنّها الجهة الرسمية الحصرية للتقاضي في الدول، إذ تفتقد أي جهة تحاكم أخرى نحو مجالس الصلح العرفية للقوة التنفيذية الملزمة بأداء الحقوق والالتزامات، ولأجل هذا صار التحاكم إلى القوانين الوضعية حتمية واقعية بالنسبة لعامة المسلمين، ولو قيل بمنعهم من ذلك مطلقا لأدى المنع إلى ضياع الحقوق وفوات المصالح ولوقع عامة الناس في ضيق شديد وحرّج عظيم، ولتجرأ الناس على المحارم .

والذي يظهر، أنّ حالة الاضطرار هذه تصلح للترخّص في التحاكم إلى المحاكم الوضعية في أحوال مخصوصة، باعتبار أنّ قصد تولية القضاة هو حجز الناس بعضهم عن بعض، إلا أنّ برهان هذه الرخصة وبيان محله ينبغي أن يقدم بالكشف عن الأحكام الأصلية المنوطة بعموم المسلمين، خلال هذه الحال الاضطرارية:

- أمّا الأصل الذي لا يختلف فيه مسلمان، أنّ خطاب الله تعالى بإقامة الأحكام وإيصال الحقوق إلى أهلها ورعاية الحدود الشرعية، موجّه بالأصالة إلى الأمة بمجموعها، وهذا بمدلول خطاب الجمع في عامة آيات الأحكام، وقد سبق القول أنّ الوظيفة الشرعية للإمام هي في الحقيقة مجرد النيابة عن الأمة في الاستجابة لخطاب الله تعالى، فإذا فقد الإمام حقيقة أو شرعا، رجع الخطاب إلى المخاطب الأصلي به وهو الأمة بمجموعها، ينوب عنها لضرورة

الواقع أهل الحل والعقد من العلماء والحكماء وذوي المنعة والنجدة، وقد أشار الفقهاء إلى هذا الاحتمال كثيرا وردوا الخطاب فيه إلى الأصيل في حال فقد الوكيل، ولعل من أقدم من أشار إلى ذلك أحمد بن نصر الداودي، فقد جاء في مذاهب الحكام: " وسئل أيضا عن بلد المصامدة ربما لكم عندهم سلطان، وتجب الحدود على السرقة وشربة الخمر وغيرهم من أهل الفساد، هل لعدول ذلك الموضع وفقهائه أن يقيموا الحدود إن لم يكن سلطان، وينظروا في أموال اليتامى والغيب والسفهاء، قال: ذلك لهم وكل بلد لا سلطان فيه أو فيه سلطان يضيّع الحدود، أو السلطان غير عدل فعدول الموضع وأهل العلم يقومون في جميع ذلك مقام السلطان " ¹ وقيد أبو عمران الفاسي قيام الجماعة مقام السلطان بجران أحكامها على الحق، قال: " أحكام الجماعة الذين تستند إليهم الأمور عند عدم السلطان نافذ منا كل ما جرى على الصواب والسداد، في كل ما يجوز فيه حكم السلطان " ².

ومن طرح هذا الاحتمال الجويني في الغياثي وهو يبحث افتراض خلوّ الزمان عن مرجع شرعي يلوذ الناس به، قال: " إذا لم يصادف الناس قواما بأمر دينهم يلوذون به فيستحيل أن يؤمروا بالعودة عما يقتدرون عليه من دفع الفساد، فإنهم لو تقاعدوا عن الممكن عمّ الفساد البلاد والعباد، وإذا أمروا بالتقاعد في قيام السلطان، كفاهم ذو الأمر المهمات وأتاهم على أقرب الجهات " ³ فهم إنما يؤمرون بعدم مزاحمة السلطان في أمره حال قيامه بمقصد نصبه، دفعا لمفاسد الفوضى وبوائق الاختلاف، فطريق الأمر السلطاني أقرب جهة وأيسر مؤنة وأنفذ قرارا، أما إن غاب السلطان أو ضيّع ما لأجله ينصب شرعا، فقد قال العلماء: " لو خلا الزمان عن السلطان فحق على قطان كلّ بلدة وسكان كلّ قرية أن يقدموا من ذوي الأحلام والنهي وذوي العقول والحجا من يمثلون التزام إشارته وأوامره، وينتهون عن مناهيه ومزاجره، فإنهم لو لم يفعلوا ذلك ترددوا عند إمام المهمات وتبدلوا عند إظلال

¹ - عياض بن موسى اليحصبي، وولده محمد، مذاهب الحكام في نوازل الأحكام، تحقيق: محمد بن شريفة، دار الغرب الإسلامي، ط2، 1997م، 37.

الونشريسي، المعيار المعرب، 102/10.

² - عياض بن موسى اليحصبي، وولده محمد، مذاهب الحكام في نوازل الأحكام، 37.

³ - الجويني، الغياثي، 467.

الواقعات " ¹، وبما أنّ الأئمة وكلاء الأمة تنصبهم بتمثيل أهل الحل والعقد منها، فإنّ غيابهم يقتضي رجوع الأمر إلى هؤلاء النواب الأقرب لها، الذين يبعد خلق الأرض والتاريخ منهم، قال الجويني: " كلّ أمر يتعاطاه الإمام في الأمور المفوّضة إلى الأئمة فإذا شغل الزمان عن الإمام وخلا عن سلطان ذي نجدة وكفاية ودراية، فالأمور موكولة إلى العلماء، وحقّ على الخلائق على اختلاف طبقاتهم أن يرجعوا إلى علمائهم ويصدروا قي جميع قضايا الولايات عن رأيهم، فإن فعلوا ذلك فقد هدوا إلى سواء السبيل، وصار علماء البلاد ولاة العباد " ².

فهذا هو الأصل الذي ينبغي على الأمة التزامه عند فقد القاضي الذي يحكم بشرع الله تعالى لا يجيد عنه، إلا أنّ هذه الحلول التي طرح العلماء لا يمكن تصوّرها في واقعنا المعاصر إلا داخل المجتمعات المغلقة، التي ما يزال سلطان أكابرها وذوي الأحلام والرأي فيها ملزما للأفراد، كالمجتمعات البدوية والقبلية أو ذات التوجه المذهبي الخاص، أما عامة المجتمعات المدنية المعاصرة فلا تعرف على الحقيقة رأيا ملزما سوى القرارات السلطوية الحكومية المؤيّدة بالقوى التنفيذية للدول، ولو أطلق القول بما سبق في المدني المجتمع المفتوح لكان أيسر الأضرار المتوقعة فقدان الإلزام في آراء العلماء والحكماء المنتصين لهذه المهة، فيكون ما يصدر عنهم غير ملزم إلا لمن يسلم لهم بالطاعة ولن تختلف أحكامهم حينئذ عن الفتاوى المفتقرة للإلزام، ولا شك أنّ هذا يجري أهل الفساد ومن لا يبالي بالمعصية على غضب الحقوق وظلم المسلمين نتيجة أمن العقاب .

أمّا أسوء المتوقعات المخوفة فيكشفها منع الدول لأي إجراء عقابي خارج منظوماتها القضائية، واعتباره في ذاته جريمة قانونية تعرّض أصحابها إلى العقوبة، مع ما يتوقّع في المجتمعات المفتوحة من ردة فعل عنيفة على أي حكم لا يرضي المجرمين والعصاة فيكون الهرج والاحتراب وتعمّ الفوضى والفساد، وهذا ما حمل الفقهاء على تقرير أنّ ما مضى من إناطة إجراء الأحكام والنظر في شأن الأفضية والولايات بأهل العلم والحل والعقد حال غياب القضاء الشرعي، جميعه منوط بما إذا لم فيه فساد يربو على مفسدة إضاعته، قال الجويني: " وَهَيْئًا الرعايا عن الاستقلال بالأنفس من قبيل الاستحاث على ما هو الأقرب إلى الصلاح

¹ - المصدر نفسه، 468.

² - نفسه، 469.

والأدنى إلى النجاح، فإنّ ما يتولاه السلطان من أمور السياسة أوقع وأنجع، وأدفع للتنافس وأجمع لشتات الرأي، في تمليك الرعايا أمور الدماء وشهر الأسلحة وجوه الخبل لا ينكرها ذوو عقل" ¹.

وقد صدر ابن تيمية كتاب الحدود من مجموع الفتوى بخطبة جمع فيها ما مضى من أول تقرير توجه الخطاب إلى الأمة ابتداء إلى إناطة توليها أمر القضاء في الأحوال الاضطرارية فيما إذا لم يتوقع فساد أكبر من إضاعته، أنقلها هنا كاملة لأهميتها في الكشف عن الصناعة الفقهية التامة التي تبني الفتوى على أصول الأحكام الابتدائية التجريدية ثم تعتبر الأحوال الاستثنائية فتجري عليها الرخص المناسبة رعاية للمصلحة ودفعاً للفساد المتوقع أو رفعاً للواقع منه، على وفق هداية الشرع وعاداته في تقرير أحكامه، قال في مجموع الفتاوى:

"خاطب الله المؤمنين بالحدود والحقوق خطاباً مطلقاً كقوله: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوهُمَا﴾ أَيْدِيَهُمَا وقوله: ﴿الزَّانِي وَالزَّانِيَةُ فَاجْلِدُوا﴾ وقوله: ﴿وَالَّذِينَ يَزْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ﴾ وكذلك قوله: ﴿وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا﴾ لكن قد علم أن المخاطب بالفعل لا بد أن يكون قادراً عليه والعاجزون لا يجب عليهم، وقد علم أن هذا فرض على الكفاية وهو مثل الجهاد؛ بل هو نوع من الجهاد. فقوله: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ﴾ وقوله: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ وقوله: ﴿إِلَّا تَنْهَرُوا يُعَذِّبْكُمْ﴾ ونحو ذلك هو فرض على الكفاية من القادرين والقدرة هي السلطان؛ فلهذا: وجب إقامة الحدود على ذي السلطان ونوابه. والسنة أن يكون للمسلمين إمام واحد والباقيون نوابه، فإذا فرض أن الأمة خرجت عن ذلك لمعصية من بعضها وعجز من الباقيين أو غير ذلك فكان لها عدة أئمة: لكان يجب على كل إمام أن يقيم الحدود ويستوفي الحقوق، ولهذا قال العلماء: إن أهل البغي ينفذ من أحكامهم ما ينفذ من أحكام أهل العدل، وكذلك لو شاركوا الإمارة وصاروا أحزاباً لوجب على كل حزب فعل ذلك في أهل طاعتهم فهذا عند تفرق الأمراء وتعدددهم وكذلك لو لم يتفرقوا، لكن

¹ - المصدر نفسه، 467.

طاعتهم للأمير الكبير ليست طاعة تامة، فإن ذلك أيضا إذا أسقط عنه إلزامهم بذلك لم يسقط عنهم القيام بذلك؛ بل عليهم أن يقيموا ذلك، وكذلك لو فرض عجز بعض الأمراء عن إقامة الحدود والحقوق أو إضاعته لذلك: لكان ذلك الفرض على القادر عليه. وقول من قال: لا يقيم الحدود إلا السلطان ونوابه. إذا كانوا قادرين فاعلين بالعدل. كما يقول الفقهاء: الأمر إلى الحاكم إنما هو العادل القادر، فإذا كان مضيعا لأموال اليتامى، أو عاجزا عنها: لم يجب تسليمها إليه مع إمكان حفظها بدونه. وكذلك الأمير إذا كان مضيعا للحدود أو عاجزا عنها لم يجب تفويضها إليه مع إمكان إقامتها بدونه. والأصل أن هذه الواجبات تقام على أحسن الوجوه. فمتى أمكن إقامتها من أمير لم يحتج إلى اثنين، ومتى لم يقدّم إلا بعدد ومن غير سلطان أقيمت إذا لم يكن في إقامتها فساد يزيد على إضاعته فإنها من ((باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر)) فإن كان في ذلك من فساد ولاية الأمر أو الرعية ما يزيد على إضاعته لم يدفع فساد بأفسد منه "1.

والمقصود أنّ ردّ شأن القضاء إلى مجموع الأمة تنصب له في مجالس التحاكم من ترتضي علمه وورعه، إنما يطلب لنقيض حالة الفوضى والفساد، فإن غلب على الظن أنّ إجراءات ذلك جالب لما يطلب نقيضه من المفاسد، لزم الكفّ عن استدعاء الفساد والوقوف على رعاية الصالح العام غاية الإمكان.

الفرع الثاني: الحكم الاستثنائي المناسب للحال

إذا تقرّر ما مضى علم أنّ ترك المسلمين سدى تضيع حقوقهم ويجترئ العصاة عليهم، وتتعاظم نزاعاتهم من غير فصل، لا تقرّه قواعد الشريعة، فإنّ " قطع المنازعة واجب ما أمكن "2 و " الحكومات إنما شرعت لدرء الخصومات ورفع المظالم والمنازعات "3، ومعلوم أنّ حاجة المسلمين في المجتمعات المدنية إلى من يملك قوة الفصل والإلزام في أفضيتهم وحفظ حقوقهم وكف يد الظلم عن أنفسهم وأعراضهم وأموالهم، أصبحت حتمية واقعية لا بديل عنها، ومعلوم من شأن مباني الأحكام أنّ الحاجة العامة تنزل منزلة الضرورة، فكلّ ما عمّت

1- ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 176/34.

2- السرخسي، المبسوط، 62/21.

3- القراني، الفروق، 91/1.

الحاجة إليه المسلمين فهو ضرورة تقطع بالتكليف الابتدائي وتستجلب معها الرخص الاستثنائية، قال الجويني في البرهان: " الحاجة العامة تنزل منزلة الضرورة الخاصة في حقّ آحاد الأشخاص " ¹ والقاعدة: " الحاجة تنزل منزلة الضرورة، عامة كانت أو خاصة " ² وفي الموسوعة الكويتية شرح القاعدة وبيان معاني العموم والخصوص في الحاجة: " ومعنى كون الحاجة عامة أنّ الناس جميعاً يحتاجون إليها، فيما يمسّ مصالحهم العامة، من تجارة وزراعة وصناعة وسياسة عادلة وحكم صالح. ومعنى كون الحاجة خاصة ان يحتاج إليها فرد أو أفراد محصورون أو طائفة خاصة كأرباب حرفة معينة . والمراد بتنزيلها منزلة الضرورة أنّها تؤثر في الأحكام ففتح المحظور وتجزئ ترك الواجب وغير ذلك مما يستثنى من القواعد الأصلية " ³ .

وعلى هذا الأساس يمكن تخريج واقع المسلمين اليوم مع المحاكم الوضعية التي لا تحتكم إلى الشريعة في أقضيتها، حيث لا يمكن للعامة استخلاص حقوقهم إلا عن طريقه .

على أنّه ينبغي التنبيه إلى أنّ الرخص الاستثنائية في أحوال الاضطرار لا تصحّح الواقع المبدّل ولا تستصلحه، وإنما هي عفو شرعي عن التكيّف الظرفي للمكّلف مع واقع حتمي خارج عن طاقته فلا يقدر على دفعه، لذا وجب ألا يكون الأخذ بمقتضى الاضطرار مخالفاً لقصد الشارع، قال الشاطبي: " قصد الشارع من المكّلف أن يكون قصده في العمل موافقاً لقصده في التشريع، والدليل على ذلك ظاهر من وضع الشريعة، إذ قد مرّ أنّها موضوعة لمصالح العباد على الإطلاق والعموم، والمطلوب من المكّلف أن يجري على ذلك في أفعاله، وألا يقصد خلاف ما قصد الشارع، ولأنّ المكّلف خلُق لعبادة الله، وذلك راجع إلى العمل على وفق القصد في وضع الشريعة - هذا محصول العبادة - فينال بذلك الجزاء في الدنيا والآخرة " ⁴ فلا يصح من المكّلفين الإقدام على التحاكم إلى القوانين الوضعية إلا وهم مستشعرون حالة الاضطرار مُقرّون أنّهم ما لجؤوا إليها إلا لإجازة الشارع ذلك، فإذا ثبت أنّ الحاجة العامة قائمة باعتبار أنّ المصالح العامة للجماعة لا تقوم إلا على نوع ارتباط بهذه

¹ - الجويني، البرهان في أصول الفقه، 931/2.

² - محمد صدقي آل بورنو، موسوعة القواعد الفقهية، 67/3.

³ - الموسوعة الفقهية الكويتية، 256/16.

⁴ - الشاطبي المواقفات، 605/1.

القوانين، إلا أنّ الحاجة أو الضرورة الخاصتين ينبغي أن يعتنى بالتحقق من قيامهما على وجه يباح معه الترخّص، ولن يكون ذلك إلا بتحقيق تعدّد استخلاص الحق أو حفظه إلا عبر السبيل غير المشروع ابتداءً، فلا يلجأ المسلمون إلى المحاكم الوضعية إلا إذا استنفذوا الوسائل المشروعة كالصلح والتحاكم المشروع إلى من يرضون حكمه من فقهاء بلادهم، ثم لا يلجؤون إلى القضاء إلا فيما يفتقر التزامه إلى حكم تنفيذي، مع أصل كره هذا الأمر وعقد القلب على البراءة منه .

وما يمكن الاستئناس به في هذا المقام تفريق القراني بين ما يفتقر لحكم الحاكم، ولا يكفي فيه وجود سببه الشرعي، وما لا يفتقر ويكفي فيه وجود سببه، قال في الأحكام:

" الضابط الذي يرجع إليه في ترتيب الأحكام على أسبابها من غير حكم حاكم، وما يفتقر لحكم الحاكم، أنّ الموجب للافتقار لحكم الحاكم ثلاثة أسباب:

السبب الأوّل: كون ذلك الحكم يحتاج إلى نظر وتحرير وبذل جهد من عالم بصير حكم عدل في تحقيق سببه ومقدار مسببه، وله مثل:

المثال الأوّل: الطلاق بالإعسار، لأنّه يفتقر إلى تحقيق الإعسار، وهل ذلك الزوج ممن تستحق عليه النفقة حتى يقدح في استمرار عصمته الإعسار؟ أم هو ممن ظاهر حاله العجز أبداً؟ ...

المثال الثاني: التعزيرات تفتقر إلى تحرير في مقدار الجناية وحال الجاني والجني عليه، حتى تقع المؤاخذة على وفق ذلك من غير حيف ...

السبب الثاني: الموجب لافتقار ترتيب الحكم على سببه إلى حكم الحاكم ومباشرة ولاية الأمور، كون تفويضه لجميع الناس يفضي إلى الفتن والشحناء، والقتل والقتال وفساد النفس والمال، وله مثل:

المثال الأوّل: الحدود فإنّها منضبطة في أنفسها لا تفتقر إلى تحرير مقاديرها، غير أنّها لو فوّضت لجميع الناس، فبادر العامّة لجلد الزناة، وقطع العداة بالسّرقة وغيرها، اشتدّت الحميات وثارَت الأنفات، وغضب ذوو المروءات فانتشرت الفتن، وعظمت الإحن، فحسم الشرع هذه المادة وفوّض هذه الأمور لولاية الأمور ...

السبب الثالث: قوّة الخلاف مع تعارض حقوق الله تعالى وحقوق الخلق، فوجب افتقار ذلك للحاكم، لأنّه نائب الله تعالى في أرضه خلافة عن نبيه ﷺ، فإذا أنشأ حكما مما يقبله ذلك المحلّ تعيّن فيه ووجب الإذعان إليه¹. ثمّ أتبع ذلك بأمثلة كثيرة عن كل قسم سواء المتفق عليها أم المختلف فيها .

ومعلوم أنّ المقصود للقراي الحاكم الذي لا يحكم قاضيه في الناس إلا بدينهم فتصحّ خلافته لرسول الله ﷺ في أمته، غير أنّ المقصود من النقل بيان المواطن التي يضطر المسلمون اليوم إلى عرضها على قضاة وقتهم لعدم كفاية ترتب الحكم الشرعي على سببه فيها، وهي غالبا عائدة إلى ما افتقر إلى نظر وتقدير واختلفت فيه الآراء أو ما تعلّق بالعقوبات وخشي إفضاء تولي الناس له إلى فساد أكبر من مثل ما ذكر .

وهنا ينبغي التنبيه إلى أنّ الارتباط التوثيقي في قضايا الحقوق والالتزامات يمكن تلافيه بمجالس تحاكم شرعية مشاهمة لما تقوم به المؤسسات العرفية بمنطقتي القبائل ووادي ميزاب في الجزائر، ثم يتم اللجوء إلى القضاء لمجرد توثيقه على أنّه صلح بين المتنازعين، والقانون الجزائري يتيح ذلك عبر الفصل الخامس من القانون المدني الذي خصص لأحكام الصلح، كما في المادة 459 وما بعدها، فتشكيل لجان عرفية يتولى رفع النزاع فيها فقهاء كل بلدة أو ناحية هو خطوة في طريق تصحيح الواقع المبدّل .

كما ينبغي التنبيه إلى أنّ القول بالترخص في التحاكم إلى المحاكم الوضعية تحت ضغط الضرورة وإكراه الواقع، لا يستلزم تصحيح ما صدر عنها من أحكام تصادم المشروع، فقد نصّ الفقهاء - في القاضي الشرعي - أنّ: " حكم الحاكم لا يحل حراما ولا يجرّم حلالا على من علمه في باطن الأمر"²، والقاعدة، أن: " حكم القاضي لا يحيل الأمور عما هي عليه"³ أي لا يقلب الحقائق عما هي باطنها الذي يعلمه المحكوم له، وقد استنبط ابن

¹ - القراي، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، دار البشائر، بيروت، ط2، 1416هـ/1995م، 151 إلى 157.

² - القراي، الذخيرة، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1994م، 146/10.

³ - معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية، 71/25

حجر هذا من المعنى من حديث: (من عمل عملا ليس عليه أمرنا فهو ردّ)، قال: " ويستفاد منه أنّ حكم الحاكم لا يغيّر ما في باطن الأمر " ¹.

فمن اضطر إلى التحاكم إلى القضاء الوضعي، وكان الحكم موافقا للحقيقة التي يعلمها المتنازعان أو للحقوق التي يعرفهما بها المفتون، نفذ الحكم باطنا وجاز للمحكوم له ما حكم به، أمّا إن كان الحكم غير مطابق للحقيقة، لخلل في القوانين أو لحن المحكوم له بالحجة، فإنّه لا يحل له المحكوم به، من مال أو بضع أو أي حق، وأصل هذا قول الله تعالى: ﴿ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَآ إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾ البقرة 188، وما جاء في الصحيحين عن أمّ سلمة قالت: جاء خصمان يختصمان في موارث قد درست ليس بينهما بينة، فقال رسول الله ﷺ: (إنكم تختصمون إليّ، ولعل بعضكم يكون ألحن بحجته من بعض، فأقضي له على نحو ما أسمع منه، فمن قطعت له من حق أخيه شيئا فلا يأخذه، فإنما أقطع له به قطعة من النار) ².

فإذا كان قضاء رسول الله ﷺ بظاهر حجج المتنازعين وحن بعضهم، لا يحلّ الحرام ولا يقلب الحقائق ولا يحيل الباطل حقا، فقضاء غيره أحقّ بأن لا يعتبر فيه ذلك، وقضاء من لا يحكم بالشرع أجدر أن يوقف عند حدّ الشريعة ويعاير على قياسها، وما تثبته من التزامات واستحقاقات، وما يعلمه المختصمون من بواطن الأشياء وحقائقها .

¹ - ابن حجر، فتح الباري، 441/5.

وعند مسلم في الصحيح، في كتاب الأفضية، باب: بيان أن حكم الحاكم لا يغيّر الباطن .

² - البخاري، الصحيح مع فتح الباري، 419/5، كتاب الشهادات، باب: من أقام البينة بعد اليمين، 2680.

مسلم، الصحيح، 818، كتاب الأفضية، باب: الحكم بالظاهر والحن وبالحجة، 4-1713.

الفصل الثاني: تحقيق مصطلح البدعة

المبحث الأول: تعريف البدعة

المطلب الأوّل: البدعة في اللغة وفي الاصطلاح

المطلب الثاني: البدعة في الاصطلاح

المبحث الثاني: الخصائص الشرعية للبدعة

المطلب الأول: معالم البدعة في النص الشرعي:

المطلب الثاني: الحقيقة الشرعية للبدعة:

المطلب الثالث: ضمائم المصطلح وعلاقاته

المبحث الثالث: الجانب التطبيقي: جاء مخصوصا بمسألة واحدة .

الاحتفال بالمولد النبوي الشريف

المطلب الأول: مُحدّد الإحداث

المطلب الثاني: محدّد التعبّد بذات الفعل

المطلب الثالث: محدّد فقد الدليل الشرعي

الفصل الثاني :

تحقيق مصطلح البدعة

لعل أبرز الصعاب التي تواجه الباحث خلال محاولة الوصول لحقيقة البدعة في الموروث الفقهي الإسلامي، الاختلاف الكبير الذي يجده بين الفقهاء في ضبط هذا المفهوم وحده، مع تعدد أسباب هذا الاختلاف ومناطقته، فمع اختلافات ألفاظ التعريفات المرسومة، والموهمة للاختلاف المفاهيمي، والإطلاقات المتعددة لوصف البدعة إجابة عن سؤال أو وصفا لحال، ثم حصول المخالفة بين الإطلاقات العامة لبعض العلماء وتقريراتهم لمفهوم البدعة ووصفها وبين ممارساتهم الشخصية، يجد الباحث نوعا من الاضطراب الظاهري في الضبط الموضوعي لهذا المصطلح، خاصة عند الطبقات المتقدمة من علماء الإسلام بدء من الصحابة إلى أئمة المذاهب، حيث لم يكن الالتزام بصناعة الحدود ظاهرا لاعتبارات زمانية وعلمية لعل أبرزها عدم حاجتهم إلى الرسم اللفظي للمفاهيم التي كانت مدركة عندهم باعتبارها من واضحات العلم والشرع ومسلماته عندهم، قبل أن يحصل الخلاف فيها عند من بعدهم.

ومما يبين عمق الإشكال الحاصل عبر تاريخ الفقه في ضبط مفهوم البدعة، هذا الوصف من شمس الدين الذهبي لمذاهب الناس في تحرير هذا المصطلح وبيان متعلقاته، ومحاولته كشف أسباب النزاع في ذلك، قال بعدما قدم بنصوص شرعية في ذم البدعة مجملا :
" فإن النزاع يقع في أشياء هل هي محبوبة أو هي مذمومة؟".

فظائفة ذمّتها لأنها بدعة، وأخرى لا تذمّ، ويقولون: من البدع حسن وسيئ، وهذه من الحسن.

وقد تعدّ طائفة الشيء بدعة ولا تشعر بأنّه جاء فيه أثر.

وكذلك عامة الطوائف تدعي أنّها أهل السنّة، وتبدّع من خالفها¹ .
وللباحث أن يمعن النظر كيف جعل الذهبي دعوى السنينة لا تنفك عن طائفة
ورمي المخالف بالبدعة لازم الدعوى بل واقع، وهذا وحده كاف للدلالة على أن كل طائفة
جعلت لنفسها محددات خاصة تعرض عليها الأفعال والتصرفات والاعتقادات لتصنفها وفق
ثنائية السنة والبدعة .

ثم حاول بعد ذلك ضبط التفريق بين هذين الضدين فقال :
السنّة التي هي مقابلة البدعة، هي الشرعة المأثورة، من واجب و مندوب ... فالبدعة
على هذا: ما لا يأمر الله به ولا رسوله، ولم يأذن فيه، ولا في أصله.
فعلى هذا: كلّ ما نهى الله ورسوله عنه فهو من البدعة.
أما المباح المسكوت عنه فلا يعدّ سنة ولا بدعة، بل هما ممّا عفا الله عنه² .

وهو بهذا يضع محددتين اثنتين، الأولى ظاهر من مقابلته حيث يمكن تعريف البدعة
من خلال ذلك، بأنّها : " الشرعة غير المأثورة " وبيان معنى كونها غير مأثورة يوضحه اشتراطه
خلوها عن الأمر أو الإذن الشرعيين وصفاً وأصلاً .

والثاني : اعتباره مطلق النهي ملزوماً للإبتداع، فتكون البدعة على هذا مرادفة
للمعصية .

ثم حاول الوقوف على سبب النزاع في تحرير مفهوم البدعة فقال : " وإنما نشأ النزاع
من جهة قوم ظنّوا أن البدعة هي ما لم يفعله النبي ﷺ وأصحابه، والتابعون، أو لم يقولوه.
والرسول ﷺ يتحتّم اتّباعه، فلا يمكن أن يكون قوله أو فعله بدعة قط، بل هو
سنة، فتراهم تارة يقتصرون في البدعة على ما لم يصدر عنه، وتارة يضمّون إليه الخلفاء
الأربعة، وتارة يضمون إليه البدرين، وتارة الصحابة، وتارة الأئمة، وتارة السلف .

¹ - محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي، جزء في التمسك بالسنن، تحقيق: جمال عزون، مكتبة المعارف،
الرياض، ط1، 1424هـ/2003م، 16.

² - المصدر نفسه، 16 .

فما من أحد من هؤلاء إلا من هو متبوع في شيء، لأنه من أولي الأمر، فإذا كان متبوعاً إما شرعاً، وإما عادة، احتاج إيجاد البدعة إلى أن يخرج ما يتبع فيه عن أن يكون بدعة.

ثم لما اعتقد هذا خلق صاروا يتنازعون بعد في بعض هذه الأمور التي لم يفعلها المتبوع.

فقوم يرونها كلها سيئة، أخذوا بعموم النص في قوله: (كل بدعة ضلالة)¹، فهؤلاء وقفوا مع النص؛ لأنه لا بد لمن سلك هذا أن يقول: ما ثبت حسنه من هذه البدع فقد خص من العموم. أو يفرق بين البدعة اللغوية والبدعة الشرعية. وهذه الطريقة أغلب على الأثرية، وذلك أشبه بكلام أحمد ومالك. لكن قد يغفلون في مسمى البدعة.

وقوم قسموها إلى: محرم، ومكروه، ومباح، ومستحب، وواجب... وقال الشافعي: "البدعة بدعتان، بدعة: خالفت كتاباً، أو سنة، أو إجماعاً، أو قول صاحب، فهذه ضلالة، وبدعة: لا تخالف ذلك فهذه حسنة" ... لكنهم لا يكادون يضبطون الفرق بين البدعة الحسنة والبدعة السيئة، فهذا يستحسن ما يذمه الآخر. وبعضهم قال: "البدعة هي: ما نهي عنها لعينها، وما لم يرد فيه نهي لا يكون بدعة ولا سنة".

فلازم قولهم: تعطيل معنى قوله: (كل بدعة ضلالة) حيث قابلوا: التعميم بالتقسيم، والإثبات بالنفي، ولم يبق فائدة لقوله: (كل محدثة بدعة)، بل يبقى بمنزلة قوله: كل ما نهيتم عنه ضلالة.

لكن عمدتهم ما يقوم من الأدلة على حسن بعض ما سمّوه بدعة، من إجماع، أو قياس.

وهذه طريقة من لم يتقيّد بالأثر إذا رأى حقاً ومصلاً، من متكلم وفقهه وصوفي

1» .

¹ - جزء من حديث، سيأتي تخرجه .

فهذا وصف من الذهبي للاختلاف الكبير بين العلماء في تعريف البدعة وشدة الاضطراب في تحديد منزع الخلاف .

وهو ما يحتم على الباحث دراسة أهم المقالات التي عنيت بضبط هذا المفهوم وبيان المحترزات التي اتقأها أصحاب التعريفات بألفاظهم.

غير أن الالتزام بمنهج الدراسة المصطلحية يفرض التأسيس على المعاني اللغوية وتقديمها بالبحث والتعليق .

المبحث الأول : تعريف البدعة

المطلب الأول: البدعة في اللغة وفي اللسان الشرعي

الفرع الأول: البدعة في اللغة - التبع المعجمي - :

البدعة على وزن " فعلة " وهي إسم هيئة، مصدر يدل على هيئة الفعل حين وقوعه.

وأصلها من الفعل الثلاثي " بدع "، وهو وارد بعدة معان في الاستعمال العربي :

المعنى الأول : الاختراع والإحداث وابتداء الإنشاء، على غير مثال سابق:

قال الخليل الفراهيدي: " البدع: إحداث شيء لم يكن له من قبل خلق ولا ذكر ولا معرفة"².

وقال ابن فارس : الباء والبدال والعين في اللغة أصلان:

أحدهما : إبتداء الشيء وصنعه لا عن مثال ...

¹ - المصدر نفسه، 19 إلى 23.

² - الخليل الفراهيدي، معجم العين، 121/1.

فالأول: قولهم أبدعت الشيء قولاً أو فعلاً، إذا ابتدأته لا عن سابق مثال، والله بديع السماوات والأرض، والعرب تقول: ابتدع فلان الركي، إذا استنبطه¹.

ولم يقع خلاف بين أهل اللغة على أن أصل البدعة: الاختراع والإحداث على غير مثال²، بغض النظر عن حسن الفعل أو قبحه إذ ليس ذاك - التحسين والتقبيح - شأن القواميس وأصحابها.

قال الزركشي: "البدعة: قال ابن درستويه: هي في اللغة إحداث سنة لم تكن، وتكون في الخير والشر"³.

وقال الفيومي: "أبدع الله تعالى الخلق إبداعاً خلقهم لا على مثال وأبدعت وأبدعته، استخرجته وأحدثته، ومنه قيل للحالة المخالفة بدعة، وهي إسم من الإبتداع، كالرفعة من الارتفاع، ثم غلب استعمالها فيما هو نقص في الدين أو زيادة، لكن قد يكون بعضها غير مكروه"⁴.

قد جاء لفظ البدعة في القرآن في أربعة مواضع، بهذا المعنى هي كالتالي:

- في سورة البقرة: ﴿بَدِيعُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا

يَقُولُ لَهُ، كُنْ فَيَكُونُ﴾ - البقرة 116.-

¹ - ابن فارس، مقاييس اللغة، 209/1.

² - ابن منظور، لسان العرب، 229.

الزبيدي، لسان العرب، 307/20.

³ - الزركشي، المنثور في القواعد، 117/1.

⁴ - الفيومي، المصباح المنير، 15.

- في سورة الأنعام: ﴿بَدِيعُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنْبَىٰ يَكُونُ لَهُ، وَلَدٌ وَلَمْ

تَكُنْ لَهُ، صَاحِبَةٌ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ - الأنعام 100-.

في هاتين الآيتين الكريميتين نجد كلمة " بديع " إسما لله تعالى مضافا لخلق السماوات والأرض، وهو بمعنى المبدع لهما والموجد الذي فطر الخلق على غير مثال، قال القرطبي: " أي منشئهما وموجدهما ومبدعهما على غير حد ولا مثال، وكل من أنشأ ما لم يسبق إليه قيل له مبدع "1 .

- في سورة الأحقاف عند قول الله تعالى: ﴿فَلْ مَا كُنْتَ بِدَعَا مِّنَ

الرُّسُلِ وَمَا أَدْرَاكَ مَا يُفْعَلُ بِكَ وَلَا بِكُمْ ۖ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوجَىٰ إِلَيَّ وَمَا

أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ مُّبِينٌ﴾ - الأحقاف 9 - .

وفي تفسير " البدع " هنا اتجاهان، باعتبار الفاعلية والمفعولية، فمن اعتبر أن " البدع " هنا جاء بمعنى المفعول، قال أن المقصود: كون رسول الله ﷺ ليس أول من يرسله الله داعيا إليه، قال القرطبي: " أي ما كنت أول من أرسل، قد كان قبلي رسل "2 .

وجاء في وجه آخر اعتبار الفاعلية، بمعنى : ما كان الرسول ﷺ مبدعا في دعوته ما لم يسبقه إليه أحد من الرسل، جاء في مفردات القرآن للراغب أن " البدع

1- القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 335/2.

2- المصدر نفسه، 183/19.

" يأتي بمعنى الفاعل والمفعول جميعاً " ¹ ثم قال عن الآية: " قيل معناه مبدعاً لم يتقدمني رسول، وقيل مبدعاً فيما أقوله " ² .

- في سورة الحديد، عند قول الله تعالى: ﴿ ثُمَّ فَجَّبَيْنَا عَلَىٰ

ءِ اثْرِهِمْ بِرُسُلِنَا وَفَجَّبَيْنَا بَعِيسَىٰ ابْنِ مَرْيَمَ وَءَاتَيْنَاهُ الْإِنْجِيلَ وَجَعَلْنَا فِي

قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَرَحْمَةً وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا

عَلَيْهِمْ إِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا فَآتَيْنَا الَّذِينَ

ءَامَنُوا مِنْهُمْ أَجْرَهُمْ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ فَاسِقُونَ ﴿ - الحديد 26 - .

وفي هذه الآية أخبر الله تعالى أن أتباع عيسى عليه السلام، أحدثوا ألواناً من أوصاف الترهيب التي لم يكتبها عليهم الله تعالى، وتفسير هذه الآية أحد شواهد الخلاف الكبير في ضبط مفهوم البدعة، عند الفقهاء، غير أنني سأرجئ تفصيل الأقوال في ذلك إلى حينه.

والشأن هنا بيان أن الاستعمال القرآني للفظ البدعة لم يخرج عن المعنى اللغوي،

الإحداث والاختراع.

لأجل ذلك اقتصر الراغب الأصفهاني في مفردات القرآن على هذا المعنى، قال

: الابداع : هو إنشاء صنعة بلا احتذاء واقتداء " ³ .

والابداع والبدع سواء، إلا أن أبداع أكثر استعمالاً من بدع، جاء في لسان

العرب : " ولو استعمل بدع لم يكن خطأ " .

¹ - الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، 39.

² - نفسه، 39

³ - نفسه، 38.

والمناسبة بين هذا المعنى والمعنى الاصطلاحي للبدعة – التي سيأتي ذكر مرتكزاته
- واضحة من كون البدعة في الشرع إحداثاً من صاحبها وابتداء منه لأمر لم يسبق في
الشرع .

المعنى الثاني: الكلال والعطب والانقطاع:

قال الخليل الفراهيدي: " أبدعت الإبل إذا تركت فيالطريق من الهزال، وأبدع
بالرجل: إذا حسر عليه ظهره " ¹ .

قال ابن فارس – بعد ذكره المعنى الأول – : " والآخر : الانقطاع والكلال .

وهو قولهم : أبدعت الراحلة إذا كَلَّت وعطبت، وأبدع بالرجل إذا كَلَّت ركابه
أو عطبت وبقي منقطعاً به ... " ² .

وفي لسان العرب : " أبدعت الإبل: بَرَّكت في الطَّرِيق من هزال أو داء أو
كلال... وأبدع: غذا كَلَّت راحلتها أو عطبت، وبقي منقطعاً به وحسر عليه ظهره، أو
قام به أي وقف به " ³ .

وقد جاء هذا الاستعمال في كتب السنة من غير كلام النبي ﷺ، نحو حديث " ما يعطب من الهدى " حيث جاء فيه : (فأزحفت عليه بالطريق فعيى بشأنها إن هي
أبدعت كيف يأتي بها ؟) ⁴ وجاء في موضع آخر أن رجلاً أتى رسول الله ﷺ فقال: " يا
رسول الله، إني أبدع بي فاحملني " ⁵ .

¹ – الخليل الفراهيدي، معجم العين، 122.

² – ابن فارس، مقاييس اللغة، 209.

³ – ابن منظور، لسان العرب، 230.

⁴ – مسلم، الصحيح، 600، كتاب الحج، باب: ما يفعل بالهدى إذا عطب في الطريق، 377-1325.

⁵ – مسلم، الصحيح، 914، كتاب الإمارة، باب: فضل إعانة الغازي في سبيل الله، 133-1893.

وقد نبه ابن فارس إلى المناسبة بين هذال المعنى ومعنى البدعة في الاصطلاح، فقال: " ويقال الإبداع لا يكون إلا بظلع. ومن بعض ذلك اشتقت البدعة " ¹.

فكأنه يريد أن من استحق وصف المبتدع - شرعا - فقد عطب عمله، وانقطع عن سبيل الهدى وطريق الرشاد وبقي كلاً منقطعاً عن سائر المسلمين.

وفيه وجه آخر يرجع بهذا الاستعمال إلى المعنى الأول - الإحداث والإنشاء - حيث يكون المبتدع منشئاً حالاً جديدة ومحدثاً أمراً خارجاً عن معهود المتبعين بانقطاعه عن المتابعة واختراعه ما يخالفها.

وقد جاء هذا الربط بين المعنيين عند اللغويين - الأول والثاني - إذ جاء في تاج العروس، تعليقا عن انقطاع الإبل في حديث الهدي السابق: " كأنه جعل انقطاعها عمّا كانت مستمرة عليه من مادة السير إبداعاً، أي إنشاء أمر خارج عمّا اعتيد منها " .

المعنى الثالث : الإيجاب والعزم.

يقال: أبدع يمينا : أوجبها، وأبدع بالسفر أو الحج : عزم عليه ².

وهذا أحد أوجه التفسير لآية الرهبانية، المستفاد من المقابلة بين الإبتداع ونفي الكتابة الشرعية إن حمل قول الله تعالى ﴿ مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ ﴾ على الإيجاب الشرعي، كما قال القرطبي: " أي ما فرضناها عليهم ولا أمرناهم بها " ³، فيصير المعنى، أنهم أوجبوا على أنفسهم ما لم يوجبه الله تعالى عليهم، كما قال ابن كثير: " أي ما شرعناها لهم، وإنما هم التزموها من تلقاء أنفسهم " ⁴.

¹ - ابن فارس، مقاييس اللغة، 210.

² - ابن منظور، لسان العرب، 231.

³ - القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 272/20.

⁴ - ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، 61/8.

المعنى الرابع : البطلان

غير أن صاحب تاج العروس تَبَّه إلى أن هذا الاستعمال مجازي، قال : " ومن المجاز: قال أبو سعيد: أبدعت حجَّته، أي بطلت، وفي الأساس: ضعفت. ومن المجاز: أبدع، بالضمّ، أي مبنياً للمفعول: أبطل. قال أبو سعيد: يقال: أبدعت حجَّته، أي أبطلت " ¹ .

وفي المثل : " إذا طلبت الباطل أبدع بك " ² .

ولا شك أن المناسبة الاصطلاحية ظاهرة جلية، فالمبتدع باطل عمله مشهود له ابتداءً بأنه مردود عليه غير مقبول.

وبتأمل هذه المعاني الأربعة نجد أن جميعها تتناسب مع الاستعمال الشرعي للبدعة، غير أن المعنى الأول أصلق بالاصطلاح لمواطنه منطوق السنة، من وصف البدعة بالإحداث، لأجل ذلك كانت " البدعة " بهذا الضبط عند أهل اللغة مرادفاً للإحداث .

أما باقي المعاني للاشتقاق السابقة، فإنها تتناسب مع محمولات البدعة كما سبق البيان، فالمبتدع الذي يحدث في الدين ما ليس منه ويوجهه على نفسه شرعة يلزمها من غير إلزام شرعي فإنه يبطل عمله هذا الذي أحدثه ويعطب وينقطع عن السير في قافلة المتبعين المستنين بهدى الدين .

ولا يفوتني هنا أنبه إلى أن البدعة بالمعنى الأول - الإحداث - قد تشترك مع معنى السنة في اللغة، الذي هو " السيرة " ³ ، فإن من أحدث طريقة له وجرى عليها قيل هي سنته، قال خالد الهذلي :

¹ - الزبيدي، تاج العروس، 311/20.

² - ابن منظور، لسان العرب، 231.

³ - محمد بن أبي بكر الرازي، مختار الصحاح، دار الفكر، 1430هـ/2009م، 138.

فلا تجزغن من سنة أنت سرتها*** فأول راض سنة من يسيرها¹

وقد ثبت أن النبي ﷺ سمي ابتداء الخير (سنة حسنة)²، كما سمي ابتداء السيئات واختراعها (سنة سيئة)³ والسنة هنا أتت بمعناها اللغوي، لأن السنة في الشرع مخصوصة بالمدح فلا يصح أن يأتي عليها الذم بخلاف البدعة التي لازمها الذم في النصوص الشرعية، والمقصود الإشارة إلى الاشتراك المعنوي بين السنة والبدعة على المستوى اللغوي، وإن كانا في لسان الشرع متقابلان، وسيأتي الحديث عن مركزية هذه المسألة في البحث الاصطلاحي لمفهوم " البدعة " لدى الفقهاء .

الفرع الثاني : البدعة في لسان الشرع

سبقت الإشارة إلى وجود اختلاف كبير داخل المدونة العلمية الإسلامية في تحديد هوية البدعة في المقصود الشرعي، الأمر الذي أدى إلى حصول تباين واسع في تحديد مصاديقها الخارجية، لذا كان من الضرورة الموضوعية ترك المجال للنصوص الشرعية نفسها للإفصاح عن المعنى المراد لها من هذا اللفظ، باعتبارها - النصوص - الجهة الوحيدة التي تمتك القول الفصل في تحديد مفاهيم مفرداتها، على أنه لا يُرام خلال طلب المحددات الشرعية لمفهوم البدعة، أن يحصل الباحث عن حصر تفصيلي للبدع، لأن انتفاء ذلك معلوم بداهة، إذ لو حصل لما كان الاختلاف، إنما الغاية التعرف على مقاصد الاستعمال الشرعي الكاشفة عن المحددات الكلية والقيود الإجمالية المعينة والتي يمكن اعتمادها في نقد التعاريف المختلفة التي عرفها الموروث العلمي.

¹ - محمد بن محمد حسن شرّاب، شرح الشواهد الشعرية في أمات الكتب النحوية، مؤسسة الرسالة، ط1، 1427هـ/2007م، 461/1.

² - مسلم، الصحيح، 451، كتاب للزكاة باب: الحث على الصدقة ولو بشق تمر، 69-1017.

³ - نفسه، 451.

لأجل ذلك سأعرض في هذا الفرع مجموعة تحصل بها الكافية من النصوص الشرعية لبلوغ المقصود على أنه قد سبق القول في مطلع الفرع السابق أن الاستعمال القرآني للفظ البدعة لم يخرج عن المعنى اللغوي الذي مداره على الإحداث والاختراع، لذا سيكون الشاهد من الآيات مجرد إشارات لبعض المحددات لمفهوم البدعة في لسان الشرع.

وبعد محاولة تصنيف موضوعي للاستعمال الشرعي للبدعة، وجدت أن ذلك لا

يخرج عن استعمالين اثنين:

- الأول: البدعة في مقابل السنة الشرعية وصرط الله المستقيم .
- والثاني: البدعة في مقابل الاجتماع .

1- البدعة في مقابلة السنة الشرعية وصرط الله المستقيم :

في القرآن الكريم:

- قال الله تعالى: ﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ فَاتَّبِعُوهُ وَلَا

تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِ ذَٰلِكُمْ وَصَّيْكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ

تَتَّقُونَ ﴿ - الأنعام 153 - .

والصرط المقصود به سبيل الله عز وجل الذي دعا الناس إليه، قال ابن

جرير: " صراطه: يعني طريقه الذي ارتضاه لعباده " ¹ وهو بهذا المعنى متفق مع المعنى

اللغوي والشرعي للسنة، ويكشف ذلك النهي عن اتباع السبل من دون سبيل الله الله

تعالى، ولا شك أن المقصود سبل أهل الأهواء والبدع إذ مطلق المعصية لا تدخل في

ذلك ولا تسمى سبيلا، لأن العاصي لم يجعلها طريقا له يضاهاي بها الطريقة الشرعية،

وسياتي بيان هذا جليا في موضعه، عن مجاهد في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَتَّبِعُوا

¹ - الطبري، جامع البيان، 669/9.

السَّبِيلُ ﴿ قال: البدع والشبهات "1 ولأجل ذلك مثل لها ابن جرير بالمناهج المفارقة للإسلام العظيم، قال: " ولا تتبعوا السبل: يقول: ولا تسلكوا طريقا سواه ولا تركبوا منهجا غيره، ولا تبغوا ديننا خلافة من اليهودية والنصرانية والمجوسية وعبادة الأوثان، وغير ذلك من الملل، فإنها بدع وضلالات "2 .

وقال الشاطبي: " فالصراط المستقيم هو سبيل الله الذي دعا إليه، وهو:

السنة.

والسبيل: هي سبيل أهل الاختلاف الحائدين عن الصراط المستقيم، وهم أهل البدع. وليس المراد سبيل أهل المعاصي، لأن المعاصي - من حيث هي معاص - لم يضعها أحد طريقا تسلك دائما على مضاهاة التشريع، وإنما هذا الوصف خاص بالبدع المحدثات "3 .

- قال الله تعالى: ﴿ وَعَلَى اللَّهِ فَصْدُ السَّبِيلِ وَمِنْهَا جَايِزٌ وَلَوْ شَاءَ لَهَدَيْكُمْ أَجْمَعِينَ ﴾ - النحل 9 - .

والسبيل القصد هو الطريق القويم والصراط الحق المستقيم، الذي بينه الله تعالى لعباده، وهو سنته المرضية لهم، لذلك جاء عن التستري: " قصد السبيل: طريق السنة، ومنها جائز، يعني إلى النار وذلك الأهواء والبدع "4 .

- قول الله تعالى: ﴿ آمَ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُمْ مِّنَ الدِّينِ

مَا لَمْ يَأْذَنُ بِهِ اللَّهُ ﴾ - الشورى 21 - .

¹ - المصدر نفسه، 670/9.

² - نفسه، 669/9.

³ - الشاطبي، الاعتصام، 36.

⁴ - نفسه، 38.

الشاهد من الآية ذم الله تعالى تشريع ما لم يشرع في كتابه، ولم يأذن به في أي من الأدلة الشرعية، ووصف من أعطى غير الله تعالى حق التشريع بأنه مشرك به، وعلاقة ذلك ظاهرة بالابتداع على غير مثال سابق في الشرع ولا أصل شاهد .

- قول الله تعالى: ﴿ فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ

تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾ - النور 62 - .

قال ابن كثير: " أي فليحذر وليخش من خالف شريعة الرسول باطنا وظاهرا أن تصيبهم فتنة، أي في قلوبهم من كفر أو نفاق أو بدعة " ¹ .
والأمر هنا محتمل لطلب الفعل الجازم، لذلك استشهد بهذه الآية من الأصوليين من يرى أن الأمر للوجوب، ويحتمل أن المراد بأمره، دينه وشأنه وشرعته التي جاء بها، قال ابن كثير مفسرا الأمر في الآية: " وهو سبيله ومنهاجه وطريقته وسنته وشريعته، فتوزن الأعمال والأقوال بأقواله وأعماله، فما وافق ذلك قبل، وما خالفه فهو مردود على قائله وفاعله كائنا من كان " ² .

- قول الله تعالى: ﴿ وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتَكُمُ

الْكَذِبَ هَذَا حَلَلٌ وَهَذَا حَرَامٌ لِّتَبْتَروا عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ إِنَّ الَّذِينَ

يَبْتَروا عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ لَا يَفْلِحُونَ ﴿١١٦﴾ مَتَّعْ فَلِيلٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ

أَلِيمٌ ﴿١١٧﴾ النحل 116 - .

¹ - ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، 82/6.

² - نفسه، 82/6.

تدل الآية أن التصرف في الحكم الشرعي، بالإباحة والتحریم هو محض كذب على تعالى، ثم تتوعد المفترين بالخيبة والخسران، والشاهد أن الابتداء ابتداء تشريع لم يشعه الله تعالى فصح أن تكون البدعة أحد مصاديق الافتراء المذموم في الآية .

- قول الله تعالى: ﴿ فَلْأَرَأَيْتُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ لَكُمْ مِّن رِّزْقٍ فَجَعَلْتُم مِّنْهُ حَرَامًا وَحَلَالًا فَلِئِنَّ اللَّهَ لَأَذِنَ لَكُمْ ۗ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ ﴾ -
يونس 59-.

نزلت الآية في المشركين الذين تصرفوا في أحكام الله تعالى في الرزق بالتغيير، فحللوا بعض ذلك لأنفسهم وحرّموا بعضه عليهم، " وذلك كتحریمهم ما كانوا يجرّمونه من حروثهم التي كانوا يجعلونها لأوثانهم¹، كما وصفهم الله به فقال: (وَجَعَلُوا لِلَّهِ مِمَّا ذَرَأَ مِنَ الْحَرْثِ وَالْأَنْعَامِ نَصِيبًا بِمَا لَوْ هَدَا لِلَّهِ بِزَعْمِهِمْ وَهَذَا لِشُرَكَائِنَا بِمَا كَانَ لِشُرَكَائِهِمْ فَلَا يَصِلُ إِلَى اللَّهِ وَمَا كَانَ لِلَّهِ فَهُوَ يَصِلُ إِلَى شُرَكَائِهِمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ) الأنعام - 136-، ومن الأنعام ما كانوا يجرّمونه بالتبشير والتسييب ونحو ذلك² .

فأنكر الله تعالى عليهم هذا التصرف والتبديل بغير إذنه، ووصف صنيعهم بأنه افتراء عليه، وشأن البدعة أنها من هذا القبيل إذ لو وجد لها الإذن الشرعي لكانت من المشروعات حينئذ .

- قول الله تعالى: ﴿ وَكَذَلِكَ زَيَّنَ لِكَثِيرٍ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ قَتْلَ أَوْلَادِهِمْ شُرَكَائِهِمْ لِيُرْذُوهُمْ وَليَلْبِسُوا عَلَيْهِمْ دِينَهُمْ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا

¹ - الطبري، جامع البيان، 201/12.

² - نفسه، 201/12.

بَعَلُوهُ بَدْرَهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ ﴿١٣٨﴾ وَقَالُوا هَذِهِ أَنْعَمٌ وَحَرْتٌ حِجْرٌ لَّا
يَطْعَمُهَا إِلَّا مَسْ نَشَاءُ بِزَعْمِهِمْ وَأَنْعَمٌ حُرِّمَتْ ظُهُورُهَا وَأَنْعَمٌ لَّا
يَذْكُرُونَ بِاسْمِ اللَّهِ عَلَيْهَا إِبْتِرَاءً عَلَيْهِ سَيَجْزِيهِمْ بِمَا كَانُوا يَفْتَرُونَ
﴿١٣٩﴾ وَقَالُوا مَا فِي بُطُونِ هَذِهِ إِلَّا نَعَمٌ خَالِصَةٌ لِّذُكُورِنَا وَمُحَرَّمٌ عَلَى
أَزْوَاجِنَا وَإِنْ يَكُ مَيْتَةً فَهُمْ فِيهِ شُرَكَاءُ سَيَجْزِيهِمْ وَصَبَّهُمْ إِنَّهُ
حَكِيمٌ عَلِيمٌ ﴿١٤٠﴾ فَذُخِرَ الَّذِينَ فَتَلَوْا أَوْلَادَهُمْ سَبَّأً بِغَيْرِ عِلْمٍ
وَحَرَّمُوا مَا رَزَقَهُمُ اللَّهُ إِبْتِرَاءً عَلَى اللَّهِ قَدْ ضَلُّوا وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ ﴿١٤١﴾

الأنعام - 137 - 140 -

ساق الشاطبي هذه الآيات خلال تفريقه بين المعصية المجردة والبدعة، محتجا بها على أحد خصائص البدعة الذي سيأتي بيانه في محله، فقال: " الآية صرحت أن لهذا التزيين سبعين: أحدهما: الإرداء، وهو الإهلاك، والآخر: لبس الدين، وهو قوله: ﴿وَلِيَلْبِسُوا عَلَيْهِمْ دِينَهُمْ﴾، ولا يكون ذلك إلا بتغييره وتبديله، أو الزيادة فيه أو النقصان منه، وهو الإبتداع بلا إشكال، وإنما كان دينهم أولا دين أبيهم إبراهيم، فصار ذلك من جملة ما بدلوا كالبحيرة والسائبة ونصب الأصنام وغيرها، حتى عدّ من جملة دينهم الذي يدينون به"¹.

- قول الله تعالى: ﴿إِلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ

عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمْ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ - المائدة 3 - .

¹ - الشاطبي، الاعتصام، 291.

تقرر الآية أحد أهم أركان التشريع الإسلامي، وهو إتمام الله تعالى له على أكمل وجه ارتضاه للرسالة الخاتمة، وأن النبي صلى الله عليه وسلم أدى حق البلاغ كاملاً غير منقوص، فأكمل الدين وتمت النعمة، فمن أحدث بعد ذلك في الدين شيئاً فإنما هو متهم للكمال التشريعي بالنقص وللبلاغ الأمين بالخيانة، وهذا حال المبتدع في الدين .

في السنة النبوية :

- ما جاء في الصحيحين عن عائشة رضي الله عنها، عن النبي

ﷺ، قال : (من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد)¹ .

لهذا الحديث ألفاظ كثيرة مختلفة، سأعرض لها بمحاولة الكشف عن المراد خلال الحديث عن خصائص البدعة المذمومة، والشاهد منه في هذا المحل، أنه جعل الإحداث في الدين بما ليس منه، مردوداً على صاحبه غير مقبول .

قال ابن رجب : " والمراد بأمره ههنا: دينه وشرعه "² .

وقد جعل العلماء هذا الحديث أحد أصول الدين التي ترجع لها عامة الشريعة، بل اعتبره الطوفي نصف أدلة الشرع لما يحمل من المقابلة العامة بين المشروع والمردود، قال: " هذا الحديث يصح أن يسمى نصف أدلة الشرع، لأن الدليل يتركب من مقدمتين، والمطلوب بالدليل إما إثبات الحكم أو نفيه، وهذا الحديث مقدمة كبرى في إثبات كل حكم شرعي ونفيه، لأن منطوقه مقدمة كلية في كل دليل ناف لحكم، مثل أن يقال في الوضوء بماء نجس: هذا ليس من أمر الشرع، وكل ما كان كذلك فهو مردود، فهذا العمل مردود، فالمقدمة الثانية

¹ - البخاري، الصحيح مع فتح الباري، 438/5، كتاب الصلح، باب: إذا اصطلحوا على الصلح جور فالصلح مردود، 2697.

مسلم، الصحيح، 821، كتاب الأفضية، باب: نقض الأحكام الباطلة ورد المحدثات، 17-1718. وفي رواية لمسلم: (من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد) . 18-1718.

² - ابن رجب الحنبلي، جامع العلوم والحكم، 70.

ثابتة بهذا الحديث وإنما يقع النزاع في الأولى، ومفهومه أنّ من عمل عملاً عليه أمر الشرع، فهو صحيح، مثل أن يقال في الوضوء بالنية: هذا عليه أمر الشرع، وكلّ ما كان عليه امر الشرع فهو صحيح، فالمقدمة الثانية ثابتة بهذا الحديث، والأولى في ها النزاع، فلو اتفق أن يوجد حديث يكون المقدمة الأولى في إثبات كل حكم شرعي ونفيه، لاستقل الحديثان بجميع أدلة الشرع، ولكن هذا الثاني لا يوجد، فإذا حديث الباب نصف أدلة الشرع¹.

واضح وجه المقابلة بين المشروع الذي هو أمر النبي ﷺ وشأنه وسنته، وبين المردود المحدث على غير هذا السبيل، ورغم الاتفاق على رد المخالفة كما هو منطوق الحديث إلا أن النزاع قائم في ماهيتها وتنزيل وصفها على المفردات الخارجية للتصرفات، وتعيين مصادقاتها، وهذا ما سيتبين في قابل البحث.

ومما يجب الانتباه إليه، أن الحديث حكم بالرد على مطلق الإحداث في الدين بما ليس منه، دون اعتبار لاجتهاد المحدث أو الاعتذار له في ذلك إن أخطأ كما هو الشأن في الاجتهاد السائغ، الأمر الذي يضع هذا الوجه من الإحداث في دائرة الاجتهاد غير المشروع، المردود على صاحبه²، ومفهوم هذا أن الاجتهاد السائغ الذي يكون فيه المجتهد بين الأجر والأجرين أو ثبت في الشرع رفع الحرج عنه فيه، لا يرد عليه الذم ولا يصدق وصف البدعة المذمومة على نتائجه، لما علم من امتناع اجتماع الذم ورفع الحرج في محل واحد فضلاً عن إثبات الأجر، وشاهد إثبات الأجر الحديث في الصحيحين: (إذا حكم الحاكم فاجتهد، ثم أصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر)³ أما شاهد رفع الحرج

¹ - ابن حجر، فتح الباري، 5/441.

² - قال ابن رجب: " فهذا ال حديث يدلّ بمنطوقه على أنّ كلّ عمل ليس عليه أمر الشارع، فهو مردود، ويدل على بمفهومه على أنّ كلّ عمل عليه أمره، فهو غير مردود " .

ابن رجب، جامع العلوم والحكم، 70.

³ - البخاري، الصحيح مع فتح الباري، 13/467، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب: أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ، 7352.

فحديث الصلاة في بني قريظة حيث اجتهد الصحابة في تحصيل مراد النبي ﷺ من أمره، وعمل كل فريق بما أداه إليه اجتهاده، ولم يؤاخذ النبي ﷺ بعد ذلك أحدا، قال: (فما عنّف واحدا من الفريقين)¹.

والحاصل أن مفرزات الاجتهاد الذي هو من هذا القبيل لا يصدق عليها وصف البدعة لعدم لحوق الذم بها .

- جاء في حديث خطبة رسول الله ﷺ من حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنهما: (أما بعد فإن خير الحديث كتاب الله، وخير الهدي الهدي محمد، وشر الأمور محدثاتها، وكل محدثة بدعة)².

- وفي رواية: (وكل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة، وكل ضلالة في النار)³

- حديث الموعظة عن العرياض بن سارية رضي الله عنه، وفيه: (أوصيكم بتقوى الله والسمع والطاعة، وإن كان عبدا حبشيا، فإنه من يعش منكم بعدي فسيرى اختلافا كثيرا، فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين، تمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجذ، وإياكم ومحدثات الأمور، فإن كل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة)⁴.

ومسلم، الصحيح، 821، كتاب الأفضية، باب: بيان أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ، 15-1716.

¹ - مسلم، الصحيح، 848، كتاب الجهاد، باب: من لزمه أمر فدخل عليه أمر آخر، 69-1771.

² - مسلم، الصحيح، 385، كتاب الجمعة، باب: تخفيف الصلاة والخطبة، 43-867.

³ - النسائي، السنن الكبرى، 308/2، كتاب صلاة العيدين، باب: كيف الخطبة، 1799.

محمد بن إسحاق بن خزيمة، الصحيح، تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي، المكتب الإسلامي، 1400هـ/1980م،

143/3، كتاب الجمعة، باب: باب صفة خطبة النبي ﷺ وبدؤه فيها بحمد الله والثناء عليه، 1785.

قال الألباني: هذه الزيادة (وكل ضلالة في النار) تفرد بها النسائي دون الآخرين، وسندها صحيح " . صحيح الجامع،

287.

⁴ - أبو داود، السنن، 17/7، كتاب السنة، باب: في لزوم السنة، 4607.

والشاهد من الحديثين، أن النبي ﷺ، وصف المحدثات بالبدعة، ثم حكم عليها بالضلالة، في مقابل هدى الكتاب والسنة الذي هو خير الهدى .
قال ابن حجر: " وقوله : كل بدعة ضلالة، قاعدة شرعية كلية بمنطوقها ومفهومها، أما منطوقها، فكأن يقال: حكم كذا بدعة، وكل بدعة ضلالة، فلا تكون من الشرع، لأن الشرع كله هدى. فإن ثبت أن الحكم المذكور بدعة، صحت المقدمتان وانتجتا المطلوب، والمراد بقوله: كل بدعة ضلالة، ما أحدث ولا دليل له من الشرع بطريق خاص ولا عام"¹ .

وقد أشار ابن حجر إلى ما قرره الطوفي في النقل السابق عنه، من تحديد محل النزاع في المقدمة الأولى من العملية الاستدلالية على رفض الفعل أو قبوله بميزان السنة والبدعة، وهي إثبات تحقق وصف البدعة المخالفة لأمر الدين .
وهذا ما سيتضح من خلال عرض التعاريف الاصطلاحية ثم تحقيق خصائص البدعة المذمومة .

- أن النبي ﷺ قال لبلال بن الحارث: (اعلم)، قال : ما أعلم يا رسول الله ؟ قال : (إنه من أحيا سنة من سنتي قد أميتت بعدي فإن له من الأجر مثل من عمل بها من غير أن ينقص من أجورهم شيء، ومن ابتدع بدعة ضلالة لا ترضي الله ورسوله كان عليه مثل آثام من عمل بها لا ينقص ذلك من أوزار الناس شيئاً)² .

1- الترمذي، السنن، 603، كتاب العلم، باب: ما جاء في الأخذ بالسنة واجتناب البدع، 2676.

¹ - ابن حجر، فتح الباري، 370/13.

² - الترمذي، السنن، 603، كتاب العلم، باب: ما جاء في الأخذ بالسنة واجتناب البدع، 2677. قال الترمذي:

هذا حديث حسن .

وعند ابن ماجه، عن كثير بن عبد الله بن عمرو بن عوف، قال: حدثني أبي عن جدي، أن رسول الله ﷺ قال: (من أحيا سنة من سنتي فعمل بها الناس، كان له مثل أجر من عمل بها لا ينقص من أجورهم شيئاً، ومن ابتدع بدعة فعمل

قد يقال: إن قوله " ضلالة " يعتبر صفة مقيدة للبدعة المذمومة في الحديث لا كاشفة، وقوله " لا يرضاها الله ورسوله " صفة كاشفة للضلالة فكأنه أخبر عن سبب كونها ضلالة وهو أنها لا ترضي الله تعالى ولا رسوله ﷺ، والذي يرجح كون الضلالة هنا صفة مقيدة، ما روي في أحاديث أخرى جاءت في السياق نفسه، تؤيد أن الابتداء سيق في الحديث مساقا لغويا بمعنى الإحداث وسن عمل أو طريقة جديدين، وجعل الإحداث السيئ المذموم في مقابل الإحداث الحسن المحمود، وقد سبق البيان أن البدعة قد ترد مرادفة للسنة، بالمعنى اللغوي، وهذا لا يشكل على شيء من مخرجات الخلاف الآتي ذكره، في إثبات الحقيقة الشرعية للبدعة ونفيها، إلا أن هذا التقرير يمكن الاعتراض عليه، بأن الابتداء في الحديث جاء في مقابل إحياء السنة، والمقابلة دليل المخالفة، فيلزم أن يكون مسمى الابتداء في الحديث مخالفا لمسمى الاستئناس لتصح المقابلة، ويكون وصف البدعة بالضلالة كاشفا عن حقيقتها التي ما كانت كذلك إلا لأنها لا يرضاها الله ورسوله ﷺ، فيكون تخصيص وصف البدعة بالذكر إنما سيق لموافقته الواقع، لا لإثبات نقيض حكمه لمفهومه، بمعنى أن ما أحدث مخالفا للسنة يكون بدعة في لسان الشارع وهي ضلالة في عرفه .

- حديث جرير بن عبد الله ﷺ، أن النبي صلى الله عليه وسلم قال :
(من سن في الإسلام سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها بعده، من غير أن ينقص من أجورهم شيء، ومن سن في الإسلام سنة سيئة كان عليه وزرها ووزر من عمل بها من بعده، من غير أن ينقص من أوزارهم شيء)¹ .

فهذا الحديث والذي قبله يقسم المحدثات إلى قسمين حسن مقبول وآخر سيئ مردود، والعبرة في ذلك شهادة الشرع نفسه، والشاهد منه ذم المحدث السيء .

بما كان عليه أوزار من عمل بها لا ينقص من أوزار من عمل بها شيئا " . ابن ماجة، السنن، 76/1، المقدمة، باب: من أحيا سنة قد أميتت، 209- و210.

¹ - سبق تحريجه .

- قول النبي ﷺ في قصة النفر الثلاثة، الذين سألوا عن عبادته فكأنهم تقالّوها، فقال أحدهم : أما أنا فإني أصلي الليل أبداً، وقال الآخر: أنا أصوم الدهر ولا أفطر، وقال آخر: أنا أعتزل النساء فلا أتزوج أبداً، فجاء رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال : (أنتم الذين قلتم كذا وكذا ؟ !! أما والله إني لأحشاكم لله وأتقاكم له، لكنني أصوم وأفطر، وأصلي وأرقد، وأتزوج النساء، فمن رغب عن سنتي فليس مني)¹ .

والشاهد أن هؤلاء النفر انتقصوا الطاعة النبوية، واستدركوا عليها بما لم يشرع، فجعلها النبي ﷺ رغبة عن هديه وحيدا عن سنته، ثم حذر صانع ذلك وأنه معرض لأن تبرأ منه ذمة النبي ﷺ .

- عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: (إن الله حجب التوبة عن كل صاحب بدعة حتى يدع بدعته)² .

في هذا الحديث زجر شديد عن الابتداء وترهيب منه، حيث يقرر أن قلب المبتدع غافل لا يهتدي لتوبة، وما ذاك إلا للمخالفة الظاهرة من المبتدع للهدي النبوي القويم، واستحسان ما هو عليه من المخالفة لدرجة لا يتصور معها إمكان ضلاله بل وقوعه الفعلي فيه، فلا يستشعر حاجته للتوبة، إلا حال إدراكه أن الذي هو قائم عليه خطأ وضلالة .

¹ - البخاري، الصحيح مع فتح الباري، 152/9، كتاب النكاح، باب: الترغيب في النكاح، 5063.

مسلم، الصحيح، 631، كتاب النكاح، باب: استحباب النكاح لمن تاقت نفسه إليه، 5-1401.

² - سليمان بن أحمد الطبراني، المعجم الأوسط، تحقيق: طارق بن عوض الله، دار الحرمين، القاهرة، ط1،

1415هـ/1995م، 281/4، رقم: 4202.

قال الهيثمي: " رجاله رجال الصحيح غير هارون بن موسى الفروي، وهو ثقة " .

علي بن أبي بكر بن سليمان الهيثمي، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، مكتبة القدسي، القاهرة، 114هـ/1994م،

189/10.

ولعل هذا الوجه هو الذي حمل السلف على تعظيم شأن البدعة في الدين، ورفع قبورها فوق قبح المعصية، كما قال سفيان الثوري: " البدعة أحب إلى إبليس من المعصية، والمعصية يتاب منها والبدعة لا يتاب منها " ¹ .

- عن ابن مسعود رضي الله عنه، أنّ النبي صلى الله عليه وسلم قال: (سيأتي أموركم بعدي رجال يطفئون السنة ويعملون بالبدعة، ويؤخرون الصلاة عن مواقيتها) فقلت: يا رسول

¹ - هبة الله بن الحسن بن منصور اللالكائي، شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، دار طيبة، ط8، 1423هـ/2003م، 149/1.

وهنا ينبغي الانتباه إلى أنّ هذه الكلمة إنما جاءت في خصوص موضوع التوبة، لا لأن تجعل قاعدة عامة مطرزة في تفضيل كل معصية على كل بدعة، فمعلوم أنّ المعصية جنس يعمّ كل مخالفة للأمر الشرعي، وأعلاها الكفر، ثم الكبائر، وفي المقابل البدع دركات - كما سيتم بيان ذلك في موضعه من البحث - فلا يصح مطلقاً القول إن معصية الكفر أفضل من البدع التي دونها، ولا الكبائر أفضل من بعض البدع الموصوفة عند العلماء بالكرهية، ومعلوم أنّ صاحب المعصية إن علمها معصية وارتكبها كان مستحقاً وصف الفسق بذلك، وإنما يعذر بالجهل أو التأول الذي لا ينخرم معه أصل اعتقاد التحريم، والعذر القائم في المعصية قائم في البدعة، قال ابن تيمية عن من وقع في البدعة طالباً للحق فأخطأه، فقد: " يضل عن الحق من قصد الحق وقد اجتهد في طلبه فعجز عنه فلا يعاقب، وقد يفعل بعض ما أمر به فيكون له أجر على اجتهاده، وخطؤه الذي ضل فيه عن حقيقة الأمر مغفور له. وكثير من مجتهد السلف والخلف ق قالوا وفعلوا ما هو بدعة، إما لأحاديث ضعيفة ظنوها صحيحة، وإما لآيات فهموا منها ما لم يرد منها، وإما لرأي رأوه وفي المسألة نصوص لم تبلغهم، وإذا اتقى الرجل ربّه ما استطاع دخل في قوله: ﴿ ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا ﴾ " . مجموع الفتاوى، 191/19.

أما الموازنة التي أقامها الثوري، فقد نصّ على علتها أنّها عسر التوبة من البدعة، إذ المبتدع متأول يقصد الطاعة، فيخفى عليه وجه ضلاله، بخلاف العاصي الذي يدرك معصيته ويعلم ضلاله، فمعصيته أدعى للتوبة من بدعة المبتدع، وهذا ما انتبه له ابن القيم في تعليقه على قول الثوري، قال: " وقال إبليس: أهلكت بني آدم بالذنوب وأهلكوني بالاستغفار وبلا إله إلا الله، فلمّا رأيت ذلك بثت فيهم الأهواء، فهم يذنبون ولا يتوبون، لأنهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا. ومعلوم أنّ المذنب إنّما ضرره على نفسه، وأما المبتدع فضرره على النوع، وفتنة المبتدع في أصل الدين، وفتنة المذنب في الشهوة، والمبتدع قد قعد للناس على صراط الله المستقيم يصدّهم عنه، والمذنب ليس كذلك، والمبتدع قاذح في أوصاف الرّبّ وكماله، والمذنب ليس كذلك. المبتدع يقطع على الناس طريق الآخرة، والعاصي بطيء السّير بسبب ذنوبه " . الجواب الكافي لمن سأل عن الجواب الشافي، دار المعرفة، المغرب، ط1، 1418هـ/1997م، 145.

الله إن لأدرتكم كيف أفعل؟ قال: (تسألني يا ابن أم عبد كيف تفعل؟ لا طاعة لمن عصى الله)¹ .

يخبر رسول الله ﷺ عن أمراء يأتون من بعده يخالفون سبيله ويعملون بغير هداة، وذكر الحديث وجوها لهذه المخالفة منها إخفاء السنن وكتماها وربما حرها لإطفائها ومنها العمل بما يقابل السنة ويناقضها من البدعة .
فجاءت البدعة في جميع ذلك في سياق مقابلة الصراط المستقيم الذي هو سبيل رسول الله ﷺ وشأنه وأمر دينه .

2- البدعة في مقابل الاجتماع:

في القرآن الكريم :

- قال الله تعالى : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ بَرَّفُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا لَسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ إِنَّمَا أَمْرُهُمْ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ يُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ ﴾ - الأنعام 159- .

ليس في الآية تصريح بلفظ البدعة، غير أن نسبة الفرقة التي برأ الله عز وجل منها نبيه منكرها، إلى الدين فيه إشارة إلى معنى الابتداع والتبديل، فإن الأصل أن يكون الدين الخالص جامعاً لأتباعه لا مفرقا بينهم، وأنهم لا تحصل بينهم الفرقة والاختلاف إلا إذا بدلوا وأحدثوا في الدين ما ليس منه، ولأجل هذا الملحظ نجد أهل التفسير يستشهدون بالفرقة في الآية على ذم البدعة، قال ابن عطية : " هذه الآية تعم أهل الأهواء والبدع والشذوذ في الفروع وغير ذلك من أهل التعمق في الجدال والخوض في الكلام، هذه كلها عرضة للزلل ومظنة لسوء المعتقد " .

¹ - ابن ماجة، السنن، 956، كتاب الجهاد، باب: لا طاعة في معصية الله، 2865.

صححه الألباني في صحيح ابن ماجة، مكتبة المعارف، الرياض، 1417هـ/1997م، 411/2، رقم 2332.

- قول الله تعالى : ﴿ وَأَنَّ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ فَاتَّبِعُوهُ وَلَا

تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِ ذَٰلِكُمْ وَصَّيْكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ
تَتَّقُونَ ﴾ - الأنعام 153- .

سبق البيان أن السبل المنهي عنها هي سبل أهل الأهواء والبدع، الحائدة بأهلها عن صراط الله المستقيم، ولا يخفى أن لازم ذلك الانحراف الافتراق .

في السنة النبوية :

- حديث الموعظة عن العرياض بن سارية رضي الله عنه، وفيه : (أوصيكم بتقوى الله والسمع والطاعة، وإن كان عبدا حبشيا، فإنه من يعش منكم بعدي فسيرى اختلافا كثيرا، فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين، تمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجذ، وإياكم ومحدثات الأمور، فإن كل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة)¹ .

فجعل الغياث من شر الافتراق التمسك بالسنة المعصومة العاصمة وما دلت عليه من هدى القدوات المهتدين، ثم أكد النهي عن الإحداث فيما شأنه التوقف والاستئنان من أمر الدين، فإن كل محدثة في ذلك بدعة ضلال، وهذا يشعر أن سبب الفرقة الأول هو البدعة نفسها، وهذا الملحظ سهل إدراكه من مقالات السلف وعلماء الإسلام، فإن البدعة عندهم مقرونة بالفرقة، قال ابن عباس في تفسير قول الله تعالى : ﴿ يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ ﴾ : تبيض وجوه أهل السنة والجماعة وتسود وجوه

أهل البدعة والفرقة² .

¹ - سبق تخرجه .

² - ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، 79/2 .

قال ابن تيمية: " البدعة مقرونة بالفرقة كما أن السنة مقرونة بالجماعة، فيقال أهل السنة والجماعة كما يقال أهل البدعة والفرقة"¹.

المطلب الثاني: البدعة في الاصطلاح العلمي

إن القضية المركزية التي يسعى هذا المبحث للكشف عنها وتحديدتها، هي المفهوم النهائي لمصطلح البدعة، ذلكم المفهوم الذي هو عيار الذم في التداول الشرعي للبدعة، وهذا سعيا في تحرير مسمى البدعة وما يمكن أن يدخل في حيزه من أفراد وما يصدق عليه هذا الاسم في الواقع العملي والمقالي للمكلفين، وهو المفهوم الذي كشفت النصوص الشرعية ذاتها عن سماته ومحدداته، كما سبق بيانه آنفا.

ورغم الاتفاق الظاهر على تلك المحددات، التي رسمت حدود البدعة المتفق على ذمها، إلا أن الناظر في التداول العلمي لهذا المصطلح يجد ارتباكا في الاستعمال واضطرابا في التنزيل، الأمر الذي جعل مسمى البدعة نفسه إشكاليا في الاستعمال الاصطلاحي، رغم أصالة الاسم الشرعية وحضوره القوي في النص الشرعي.

وهذا ما حمل ابن دقيق العيد على الإقرار أن هذا الباب يعد من المشكلات القوية، غياب الحسم المتقدم فيه، فقال بعدما أنهى الحديث عن تحديد أعداد ومواقيت التطوعات

وهذا الأثر عن ابن عباس، يمكن اعتماده معلما تفسيريا لنصوص تشديد السلف في شأن البدعة، فإن تفسيره الآية بأن المراد منها أهل البدع رغم ما يظهر منها جليا من أن الذين تسود وجوههم قد كان منهم الكفر في الدنيا، يدل على أن عبارات السلف مخصوصة بأهل البدع الاعتقادية المكفرة، التي يكون بها الإلحاد في ذات الله تعالى وصفاته .

¹ - ابن تيمية، الاستقامة، تحقيق: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود، المدينة المنورة، ط1،

والنوافل المرسله: " هذا ما أمكن ذكره في هذا الموضوع، مع كونه من المشكلات القوية، لعدم الضبط فيه بقوانين تقدم ذكرها للسابقين " ¹ .

ويمكن اختصار أهم الاعتبارات التي أدت إلى الاضطراب في تحرير هذا المصطلح، في النقاط التالية :

- أن مصطلح البدعة بعد انقطاع الوحي أصبح أحد أركان الآلة المعيارية الشرعية، تعير به الأفعال وتختبر الآراء وتقوم على وفق مدلوله التصرفات ²، فما تحقق فيه الوصف المقصود للشارع كان شأنه " الرد " لأجل الذم اللازم لهذا الوصف، وعلى هذا الأساس اشتد الخلاف في تحديد دائرة مدلوله سعة وضيقاً، فلا يوجد صاحب قول أو عمل من المسلمين يقرّ بنكارة صنيعه وردّه عليه، بل ما وجد المختلفون وصفاً للتشجيع على خصومهم أقبح من البدعة للاتفاق على معيارته .

- التباين في اعتبار الإلزام في ترك ³ من هو محلّ للقدوة - رسول الله ﷺ والجيل المرکى - ، ثم الاختلاف في رؤى التحسين والتقيح للمحدث المتروك، وهذا ما نبه إليه الذهبي في التقديم المذكور أول المبحث .

- يعد الإجمال والاشتراك في الأسماء أحد أبرز الأمور المسببة للإشكال في ضبط مفاهيمها والاختلاف في تحديدها، " ولهذا قد قيل: أكثر اختلاف العقلاء من جهة الاشتراك في الأسماء " ⁴ حيث يقع الإسم الواحد لمسميات مختلفة ومفاهيم

¹ - ابن دقيق العيد، إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، تحقيق: محمد حامد الفقي، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، 1372هـ/1953م، 1/171.

² - قال ابن رجب عن حديث (من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو ردّ): " هذا الحديث أصل عظيم من أصول الإسلام، وهو كالميزان للأعمال في ظاهرها " . جامع العلوم والحكم، 70.

³ - سيأتي بحث مسألة الترك في علاقات المصطلح .

⁴ - ابن تيمية، مسألة في توحيد الفلاسفة، تحقيق: مبارك بن اشد الحثلان، دار الفتح، ط1، 1439هـ/2018م،

متعددة، فيحصل الاختلاف في الاستعمال والفرقة في الفهم والإدراك، وقد كان اسم البدعة أحد المصطلحات التي حصلت على قدر كبير من الفرقة في التفسير والاختلاف في التنزيل، ومما أحدث هذا الاشتراك - فكان الاختلاف في التفسير-، تعدد الإطلاقات لدى السلف لهذا الاسم، بدلالات مختلفة، فتارة يطلق باعتبار الحقيقة الشرعية التي سبق بيان معالمها، فيعبر به عن وصف شرعي لفعل المكلف، يقتضي الرد والتضليل، وتارة يقصد منه مجرد المعنى اللغوي الوضعي، ويطلق أحيانا مرادا به معان مجازية باعتبار وحقيقية بآخر، مما أدى ببعض العلماء إلى نفي وجود النقل الشرعي للفظ البدعة عن حقيقته اللغوية، وبقيتها في الاستعمال الشرعي على أصلها الوضعي، فتشعب القول وتفرقت الآراء في تحديد محل الذم وموقعه، إذ الجميع متفق على وقوعه.

- فقدُ مصطلح البدعة لكثير من قوته المعيارية وفاعليته الدلالية نتيجة حصول الخلل في مدلوله بعد توظيفه في واقع التداول في الكثير من الصراعات، واستهلاكه في المعترك الخلافي المذهبي عقديا وفقهيا، حيث وظفت البدعة كثيرا للتنفير من المخالف وتبشيع رأيه، والنيل منه، من غير أداء الحق العلمي المجرد، الكافي لتحرير المفهوم وتحقيق قابلية المحل له، وحصل الاكتفاء بتقريرات المذاهب ومعتمد آرائها، وهذا لا شك يفقد الاستعمال مصداقيته ومعياريته الشرعية، ويؤدي إلى حصول الاشتباه في تحديد هوية المصطلح وشكل وعائه .

ولما كانت غاية البحث انكشاف حالة الالتباس التي اعترت مصطلح البدعة، رأيت أن أعرض جانبا مهما من تعاريف العلماء قديما وحديثا للبدعة، مع التعليق على كل منها - وترك التعليق على ما توافق معناه وإن اختلف لفظه - محاولة مني لكشف مراد صاحب التعريف وبيان محترزاته المحددة لمدى سعة تعريفه أو قصوره، رجاء أن يكون في استعراضها وتحليلها عون على تحرير حد ضابط وتعريف دقيق للبدعة.

من خلال النظر في تعاريف العلماء للبدعة، يظهر أنها تنقسم باعتبار عموم التعريف وخصوصه إلى أقسام ثلاثة :

القسم الأول : الموسعون لمعنى البدعة بإطلاق .

القسم الثاني : المضيّقون لمعنى البدعة على الحادث الذي يقصد به التدين مع غياب الأصل الذي يشهد له .

القسم الثالث : المضيّقون لمعنى البدعة على الحادث الذي يقصد به التدين مع غياب الدليل الخاص به .

الفرع الأول : الموسعون لمعنى البدعة بإطلاق .

- العز بن عبد السلام : " البدعة فعل ما لم يعهد في عصر رسول الله ﷺ ، وهي منقسمة إلى: بدعة واجبة، وبدعة محرّمة، وبدعة مندوبة، وبدعة مكروهة، وبدعة مباحة، والطريق في معرفة ذلك أن تعرض البدعة على قواعد الشريعة: فإن دخلت في قواعد الإيجاب فهي واجبة"¹ وسحب ذلك على باقي الأحكام التكليفية الخمسة.

- محيي الدين النووي : " إحداث ما لم يكن في عهد رسول الله ﷺ ، وهي منقسمة إلى حسنة وقيحة"²، ثم نقل تقسيم ابن عبد السلام .

- بدر الدين العيني : " إحداث ما لم يكن له أصل في عهد رسول الله ﷺ ، وهي على قسمين: بدعة ضلالة، وهي التي ذكرنا، وبدعة حسنة: وهي ما رآه المؤمنون حسنا ولا يكون مخالفا للكتاب أو السنة أو الأثر أو الإجماع"³ .

¹ - عز الدين بن عبد السلام، قواعد الأحكام، 2/337.

² - النووي، تهذيب الأسماء واللغات، لإدارة الطباعة المنيرية، القاهرة، تصوير دار الكتب العلمية، 3/22.

³ - محمود بن أحمد العيني، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، دار الكتب العلمية، ط1، 1421هـ/2001م،

ظاهر هذه التعاريف أن أصحابها وسعوا إطلاق البدعة حتى شمل كل حادث،
 جاعلين معيار الحدوث عهد التشريع، فكل من استحدث بعده شيئاً - والعموم ظاهر من
 الإسم الموصول " ما " - صح أن يسمى فعله بدعة، سواء في ذلك أمور الدين أو الدنيا،
 لا فرق بين العبادات والعادات، ولأجل هذا التعميم يبدو أنهم اضطروا، إلى نفي اعتبار
 المدح والذم، فليس مجرد اسم البدعة مذموماً عندهم، نافرين بذلك وجود نقل شرعي لمسمى
 البدعة عن أصل وضعه اللغوي، وهذا ما جعلهم يقسمون البدع نفسها إلى حسنة وأخرى
 قبيحة، وجعلوا مرجع التحسين والتقييح الرد إلى واعد الشرع ودلائله .

وقد انتبه السخاوي إلى هذا الملحظ، فأناط التقسيم الحماسي الذي اشتهر به ابن
 عبد السلام ونقله عنه القرافي¹ والنووي، بالمعنى اللغوي للبدعة دون المعنى الشرعي الملزوم
 للذم والتضليل، فقال: " البدعة هي ما أحدث على غير مثال متقدم، فيشمل المحمود
 والمذموم ولذا قسّمها العز ابن عبد السلام ... ولكنّها خصّت شرعاً بالمذموم مما هو خلا
 المعروف عن النبي ﷺ " ² .

- ابن حزم: " والبدعة: كل ما قيل أو فعل مما ليس له أصل فيما
 نسب إليه صلى الله عليه وسلم وهو في الدين كل ما لم يأت في القرآن ولا عن رسول
 الله ﷺ إلا أن منها:

ما يؤجر عليه صاحبه ويعذر بما قصد إليه من الخير .

¹ - القرافي، الفروق، 4/305.

² - محمد بن عبد الرحمن السخاوي، فتح المغيث بشرح ألفية الحديث، تحقيق: عبد الكريم بن عبد الله الخضير ومحمد
 بن عبد الله آل فهيد، دار المنهاج، الرياض، ط1، 1426هـ، 2/221.

ومنها ما يؤجر عليه صاحبه ويكون حسنا وهو ما كان أصله الإباحة كما روي عن عمر رضي الله عنه " نعم البدعة هذه " ¹ وهو ما كان فعل خير جاء النص بعموم استحبابه وإن لم يقرر عمله في النص .

ومنها ما يكون مذموما ولا يعذر صاحبه وهو ما قامت به الحجة على فساده فتمادى عليه القائل به " ² .

من خلال تقسيم ابن حزم للبدعة ظهر أنه من المعممين لمسمّاهما، من غير اعتبار الذم في ذلك، وأنه ممن لا يرى وجود حقيقة شرعية للبدعة أخص من حقيقتها اللغوية، فقد جعل البدعة في مسمى الشرع : " كل ما لم يأت في القرآن ولا عن رسول الله ﷺ "، معتبرا مجرد الإحداث كافيًا في استحقاق اسم البدعة، جاعلا من البدع، حسنة يؤجر صاحبها أو يعذر، بحسب شهادة الشرع لذلك، فما لم يثبت النهي عنه بقي على أصل الإباحة، وما ثبتت فيه الخيرية وإن عبر شموله بعموم نصوص استحباب جنسه، كان حسنا يؤجر عليه صاحبه، وابن حزم في هذا منسجم تماما مع ظاهره، إذ العمل بالعموم أحد أوجه الأخذ بالظاهر .

ومما يلاحظ من هذا التعريف كذلك، أن صاحبه يشترط قيام الحجة على فساد فعل المحدث، لأجل أن يلحقه الذم، فثبت أنه لا يذم من المحدثات إلا ما حصل القطع بفساده، ومعيار الفساد عنده انتفاء المآخذ الشرعي للأمر الجديد .

- ابن عبد البر القرطبي : " البدعة في لسان العرب اختراع ما لم يكن وابتدأه فما كان من ذلك في الدين خلافا للسنة التي مضى عليها العمل فتلك بدعة لا خير فيها وواجب ذمها والنهي عنها والأمر باجتنابها وهجران مبتدعها إذا تبين له

¹ - البخاري، الصحيح مع فتح الباري 383/4، كتاب صلاة التراويح، باب: فضل من قام رمضان، 2010. وفي الموطأ: " نعمت البدعة ". بزيادة التاء.

مالك بن أنس، الموطأ، دار الإمام البخاري، ط1، 1429هـ/2008م، 78، كتب الصلاة في رمضا، باب: ما جاء في قيام رمضان، الحديث الثالث في الباب .

² - ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، 1/ 47.

سوء مذهبه وما كان من بدعة لا تخالف أصل الشريعة والسنة فتلك نعمت البدعة كما قال عمر لأن أصل ما فعله سنة¹.

- أبو بكر ابن العربي : " المحدث على قسمين :

محدث ليس له أصل إلا الشهوة والعمل بمقتضي الإرادة : فهذا باطل قطعاً.
ومحدث يحمل النظير علي النظير: فهذه سنة الخلفاء والأئمة الفضلاء.

وليس المحدث والبدعة مذموما للفظ محدث وبدعة ولا لمعناها فقد قال الله تعالى: ﴿يَأْتِيهِمْ مِّنْ ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِمْ مُّحَدَّثٌ﴾ وقال عمر : " نعمت البدعة هذه " إنما يذم من البدعة : ما خالف السنة ويذم من المحدثات: ما دعا إلى ضلالة².

ففيه الذم عن مجرد اسم البدعة، وتخصيصه بما خالف السنة، دليل على أنه يطلق اسم البدعة على كل محدث من غير نظر في وصفه مذموما كان أو محمود، وأن متعلق هاذين إنما هو مدى صحة وصلة الفعل بالشرع بأن يثبت له الأصل المسند أو النظير الشاهد أو لا يثبت.

- أبو السعدات ابن الأثير: البدعة بدعتان:

بدعة هدى، وبدعة ضلال، فما كان في خلاف ما أمر الله به ورسوله ﷺ فهو في حيز الذم والإنكار، وما كان واقعا تحت عموم ما ندب الله إليه وحض عليه الله أو رسوله فهو في حيز المدح³.

- ابن حجر العسقلاني: البدعة أصلها ما أحدث على غير مثال

سابق، وتطلق في الشرع في مقابل السنة فتكون مذمومة، والتحقيق أنّها وإن كانت مما

¹ - يوسف بن عبد الله ابن عبد البر القرطبي، الاستذكار، دار الوعي، القاهرة، ط1، 1414هـ/1993، 5/152.

² - ابن العربي، عارضة الأحوذى بشرح صحيح الترمذي، تصوير دار الكتب العلمية من الطبعة المصرية القديمة، 147/10.

³ - المبارك بن محمد الجزري ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، دار ابن الجوزي، ط1، 1421هـ، 67.

تندرج تحت مستحسن في الشرع فهي حسنة، وغن كانت مما تندرج تحت مستقبح في الشرع فهي مستقبحة وإلا فهي من قسم المباح، وقد تنقسم إلى الأحكام الخمسة¹ .

- جلال الدين السيوطي : " أصل البدعة ما أحدث على غير مثال سابق وتطلق في الشرع على ما يقابل السنة أي ما لم يكن في عهده ﷺ، ثم تنقسم إلى الأحكام الخمسة² .

والملاحظ أن هذه العبارات وإن اختلفت إلا أن المعبر عند أصحاب هذا الاتجاه زمن التشريع خاصة، فأطلقوا وصف البدعة على كل حادث بعد النبي ﷺ غير مفرقين بين مجالات هذا الإحداث عباديا كان أو عاديا، ولا معتبرين لوصفه في الشرع محمودا أو مذموما، فكل محدث عندهم يصح أن يطلق عليه إسم البدعة، لأجل هذا كانت التعريفات في هذا الاتجاه أقرب إلى المعنى اللغوي منها إلى المعنى الاصطلاحي الكاشف عن مناط الذم الشرعي³ .

ومن هؤلاء من أدخل عصر الصحابة والقرون المفضلة في اعتبار مسمى البدعة، كما يظهر من التعريف الذي اختاره الجرجاني للبدعة في تعريفاته، حيث قال : " البدعة : هي الأمر المحدث الذي لم يكن عليه الصحابة والتابعون، ولم يكن مما اقتضاه الدليل الشرعي⁴ .

وسياتي خلال عرض رأي الشافعي البيان لسبب هذه الإضافة من العلماء .

الفرع الثاني : المضيئون لمعنى البدعة على الحادث الذي يقصد به التدين مع غياب الأصل الذي يشهد له .

¹ - ابن حجر، فتح الباري، 376/4.

² - السيوطي، تنوير الحوالك شرح على موطأ مالك، دار الكتب العلمية، 1423هـ/2002م، 137/1.

³ - إذ أصحاب هذا الاتجاه أنفسهم مصرحون أن الإطلاق الشرعي منصرف إلى الذم، قال ابن الأثير: " أكثر ما يستعمل المبتدع عرفا في الذم " . النهاية في غريب الحديث والأثر، 67.

وقال ابن حجر عن البدعة: " وتطلق في الشرع في مقابل السنة فتكون مذمومة " . فتح الباري، 386/4.

⁴ - الجرجاني، معجم التعريفات، 40.

- الشافعي : عن الربيع بن سليمان قال: قال الشافعي: " المحدثات من الأمور ضربان:

أحدهما : ما أحدث يخالف كتابا أو سنة أو أثرا أو إجماعا، فهذه بدعة ضلالة.

والثانية : ما أحدث من الخير لا خلاف فيه لواحد من هذا : فهو محدثة غير مذمومة .

وقد قال عمر رضي الله عنه في قيام رمضان : " نعمت البدعة هذه " ، يعني أنها : محدثة لم تكن، وإذا كانت فليس فيها رد لما مضى " ¹ .

الملاحظ من كلام الشافعي أنه لا يطلق اسم البدعة الضلالة على كل محدث، بل يخصه بما ثبتت فيه المخالفة للكتاب أو السنة أو الإجماع أو الأثر .

غير أن هذا الكلام منه يحتاج إلى بيان لاستجلاء مراده منه ودرك مقصده كما أراده، وذلك أن وصفه المحدث المذموم بأنه ما يخالف الكتاب والسنة قد يفهم منه مخالفة النهي الصريح من الكتاب أو السنة، وهذا المعنى لا يصح قطعاً أن يكون مراداً له، لأن مجرد اختراع عبادة لا ترجع إلى الشرع بأي وجه معتبر وإن لم يدل الدليل الخاص على النهي عنها، فإنه لا خلاف في ردها وذمها، كما سيتم بيانه في معالم البدعة في اللسان الشرعي، فيكون مقصد الشافعي من المخالفة، ما أحدث على سبيل المخالفة لنصوص النهي عن الابتداع، وقد سبق القول بأن كل ما ليس له أصل في الشرع يرجع إليه فإن شأنه أن يخالف الشرع لأنه لو ثبت له أصل من هذه الأصول لأصبح عملاً مشروعاً في الدين .

¹ - أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، مناقب الشافعي، تحقيق: أحمد صقر، مكتبة دار التراث، القاهرة، 1/469. البيهقي، المدخل إلى السنن الكبرى، تحقيق: محمد ضياء الرحمن الأعظمي، دار الخلفاء لكتاب الإسلام، 206، رقم: 253.

قال ابن تيمية: " رواه البيهقي بإسناد صحيح في المدخل " . درء تعارض العقل والنقل، تحقيق: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط2، 1411هـ/1991م، 1/249.

وهذا أمر بديهي، إذ كل من أحدث بدعة فإنه لابد أن يسلك مسالك مختلفة يحاول خلالها تلمس وجه شرعي يثبت له موافقة الأصول الشرعية، فإن ثبت أن مسلكه غير صحيح لزمت المخالفة فعله، فتلخص أن عدم الأصل الذي يمكن رد المحدثه إليه بوجه صحيح ملزوم للمخالفة المذمومة، هذا مراد الشافعي .

وفي هذا قال ابن رجب : " كل من أحدث شيئاً ونسبه إلى الدين، ولم يكن له أصل من الدين يرجع إليه، فهو ضلالة، والدين بريء منه، وسواء في ذلك مسائل الاعتقادات، أو الأعمال، أو الأقوال الظاهرة والباطنة " ¹ .

وهذا البيان لمقصود الشافعي يشهد له الشطر الثاني من كلامه عند قوله عمّا يحمد من المحدثات: " ليس فيها رد لما مضى "، إذ هذا تفسير منه لمعنى المخالفة في الشطر الأول، ذلك الرد يصدق على معنى الاستدراك على الشرع، كما يصدق على ما يلزم من هذا الاستدراك من اتهام للبلاغ النبوي، فيكون معنى المخالفة لازماً للابتداع الذي لا يلتقي مع الشرع بوجه صحيح.

يبقى تفسير مراده بالأثر، أما الإجماع فليس لأحد أن يجادل في كون ما خالف الإجماع القطعي المعصوم، بدعة مذمومة، لما يلزم منه من اتهام للأمة بالضلال وارتفاع الحق عن مجموعها، وهذا معلوم البطلان بالضرورة .

أما الأثر، فيظهر أن الشافعي لا يريد جميع ما يروى، على نحو ما أراد أبو حنيفة لما سئل عن الخوض فيما أحدث الناس من الكلام في الأجسام والأعراض، فقال : " مقالات الفلاسفة، عليك بالأثر ومقالات السلف، وإياك وكل محدثة فإنها بدعة " ² . إذ أطلق أبو

¹ - ابن رجب، جامع العلوم والحكم، 322.

² - عبد الله بن محمد بن علي الأنصاري الهروي، ذم الكلام وأهله، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط1،

1418هـ/1998م، 206/5، رقم: 1006.

حنيفة الأثر ليحتمل كل القديم، مما يرفع إلى النبي ﷺ من الحديث أو يروى موقوفاً على الصحابة رضي الله عنهم، أما الشافعي فجمع في النظم بين السنة والأثر على سبيل التفريق والتقسيم بحيث يخالف كل قسم ما جمع إليه، فظهر أن مراده بالأثر خصوص الموقوفات على الصحابة رضي الله عنهم، لأن السنة هي ما رفع إلى رسول الله ﷺ .

كما لا يصح أن يكون قصده ما يروى من إجماعات الصحابة إذ قد أفرد الإجماع بالذكر قسيماً للأثر، فتحصل أن مراده ما نقل إلينا وثبت عن آحاد الصحابة الكرام من فتوى أو قضاء أو رأي مما لم يرد فيه نص من الكتاب أو السنة، ومما هو دون الإجماع.

وهنا يثور سؤال: هل يصح أن يجعل الشافعي مجرد مقالة الصحابي أو فعله معياراً

للبدعة؟

الجواب: أن قول الصحابي من الأدلة المختلف فيها بين العلماء، والشافعي نفسه اختلف العلماء في تحديد موقفه من قول الصحابي¹، وليس تحرير قوله في القضية مؤثراً في

¹ - ينظر في تحرير ذلك: مشاري بن سعد بن عبد الله الشثري، مجرد مقالات الشافعي في الأصول، مركز البيان

للبحوث والدراسات، الرياض، ط1، 1439هـ/2017م، 408 إلى 421.

= قال ابن تيمية عن قول الصحابي: " وإن لم يشتهر قوله أو لم يعلم أنه اشتهر؛ فهنا اختلف الناس، فالظاهر من مذاهب فقهاء السلف أنه حجة، وذلك ظاهر في فتاويهم وأحكامهم، وهو قول جماهير الأئمة المتبوعين؛ قول أكثر الحنفية، مثل محمد بن الحسن وغيره، ويروى عن أبي حنيفة نفسه، وهو مذهب مالك وأصحابه، وإسحاق بن راهويه، وأبي عبيد، وخلائق من السلف، وهو المشهور عن أحمد بن حنبل وأصحابه، وهو أحد قولي الشافعي، ويقال: إنه القول القديم، وفي ذلك نظر؛ لأن في كتابه الجديد ما يدل على أنه احتج به، لكن أكثر ما يحتج في الجديد بأقوال الصحابة بعضه بضروب من الأقيسة ". تنبيه الرجل العاقل على تمويه الجدل الباطل، تحقيق: علي العمران ومحمد عزيز شمس، دار عطاءات العلم الرياض، ط3، 1440هـ/2019م، 530/1.

وقد احتج ابن القيم بهذه الرواية عن الربيع بن سليمان عن الشافعي في إثبات احتجاجه بقول الصحابي الواحد، مفسراً للأثر فيها، بالأثر عن الصحابي، قال في إعلام الموقعين: " وإن لم يخالف الصحابي صحابياً آخر فإما أن يشتهر قوله في الصحابة أو لا يشتهر، فإن اشتهر فالذي عليه جماهير الطوائف من الفقهاء أنه إجماع وحجة، وقالت طائفة منهم: هو حجة وليس بإجماع، وقالت شذمة من المتكلمين وبعض الفقهاء المتأخرين: لا يكون إجماعاً ولا حجة، وإن لم يشتهر قوله أو لم يعلم هل اشتهر أم لا فاختلف الناس: هل يكون حجة أم لا؟ فالذي عليه جمهور الأمة أنه حجة هذا قول

تفسير مراده في هذا الموضوع، لأن المقطوع به أن الشافعي يعذر في الخلاف المعتبر ولا يصف رأي مخالفه ببدعة الضلال مهما كان لخلافه حظ من النظر والاعتبار، قال في كتاب جماع العلم يبين قسمي الاختلاف :

الاختلاف وجهان :

فما كان لله فيه نصّ حكم، أو لرسوله سنة أو للمسلمين فيه إجماع لم يسع أحدا علم من هذا واحدا أن يخالفه، وما لم يكن فيه من هذا واحد كان لأهل العلم الاجتهاد فيه بطلب الشبهة بأحد هذه الوجوه الثلاثة. فإذا اجتهد من له أن يجتهد وسعه أن يقول بما وجد الدلالة عليه بأن يكون في معنى كتاب أو سنة أو إجماع، فإن ورد أمر مشتبه يحتمل حكيمين مختلفين فاجتهد فخالف اجتهاده اجتهاد غيره وسعه أن يقول بشيء وغيره بخلافه، وهذا قليل إذا نظر فيه "1 .

جمهور الحنفية، صرح به محمد بن الحسن، وذكر عن أبي حنيفة نصّا، وهو مذهب مالك، وأصحابه، وتصرفه في موطنه دليل عليه، وهو قول إسحاق بن راهويه وأبي عبيد، وهو منصوص الإمام أحمد في غير موضع عنه واختيار جمهور أصحابه، وهو منصوص الشافعي في القدم والجديد، أما القدم فأصحابه مقرّون به، وأما الجديد فكثير منهم يحكى عنه فيه أنه ليس بحجة، وفي هذه الحكاية عنه نظر ظاهر جدّا؛ فإنّه لا يحفظ له في الجديد حرف واحد أنّ قول الصحابي ليس بحجة، وغاية ما يتعلّق به من نقل ذلك أنّه يحكى أقوالا للصحابة في الجديد ثمّ يخالفها، ولو كانت عنده حجة لم يخالفها، وهذا تعلق ضعيف جدّا، فإنّ مخالفة المجتهد الدليل المعين لما هو أقوى في نظره منه لا يدلّ على أنّه لا يراه دليلا من حيث الجملة، بل خالف دليلا لدليل أرجح عنده منه، وقد تعلق بعضهم بأنّه يراه في الجديد إذا ذكر أقوال الصحابة موافقا لها لا يعتمد عليها وحدها كما يفعل بالنصوص، بل يعضّدها بضروب من الأقيسة؛ فهو تارة يذكرها ويصرّح بخلافها، وتارة يوافقها ولا يعتمد عليها بل يعضّدها بدليل آخر، وهذا أيضا تعلق أضعف من الذي قبله؛ فإنّ تظافر الأدلّة وتعاضدها وتناسرها من عادة أهل العلم قديما وحديثا، ولا يدلّ ذكرهم دليلا ثانيا وثالثا على أنّ ما ذكره قبله ليس بدليل.

وقد صرح الشافعي في الجديد من رواية الرّبيع عنه بأنّ قول الصحابة حجة يجب المصير إليه، فقال: المحدثات من الأمور ضربان، أحدهما: ما أحدث يخالف كتابا أو سنة أو إجماعا أو أثرا فهذه البدعة الضلالة، والرّبيع إنّما أخذ عنه بمصر، وقد جعل مخالفة الأثر الذي ليس بكتاب ولا سنة ولا إجماع ضلالة، وهذا فوق كونه حجة ". إعلام الموقعين 92/4.

¹ - الشافعي، جماع العلم، دار الآثار، القاهرة، ط1، 1423هـ/2002م، 44.

فظهر أن سوقه للأثر في مقام ذكر معايير التبديع ينبغي ألا ينظر إليه بمعزل عن باقي مقولاته، لا سيما إذا كان بعض كلامه يفسر بعضه، فحينئذ ينبغي ألا تفهم آحاد أقواله في هذا المقام إلا ضمن منهجه في التعامل مع المخالف فإذا ثبت أنه يعذر في مسائل الاجتهاد ولا يصف مخرجاتها بالبدعة وإن خالف أصحابها - كما سبق آنفا - ثم ثبت أن من العلماء من لا يعتبر المذهب المجرد للصحابي حجة أصلية لا يصح أن تخالف، وجب القول أن ذكر الأثر بهذا المعنى في قول الشافعي، لا يراد به جعل مقالة الصحابي معيارا مطلقا للتبديع يطرد وينعكس، بحيث توصف مخالفتها بالبدعة الضلالة، إذ كيف يصح ذلك وقد ذهب جمهور الأصوليين إلى أن التابعي إذا أدرك عصر الصحابة اعتد بخلافه¹ ؟ !! .

وبناء على ما سبق لزم حمل ذكر الأثر في سياق المعيارية على أحد أمرين :

الأول : أن يكون المراد المعيارية حقا، على أن يكون الأثر المقصود هو عموم ما كان عليه الصحابة رضوان الله تعالى عليهم، مما يأتون ويتركون، فيكون كلامه هنا يرد في المحل نفسه الذي ورد فيه قول الإمام أحمد : " أصول السنة عندنا التمسك بما كان عليه أصحاب رسول الله ﷺ ، والافتداء بهم وترك البدع وكل بدعة فهي ضلالة "² . وهذا أقرب إلى الشأن المنهجي منه إلى التعيين في أفراد الأفعال، بمعنى أن المعيار حينئذ منهج الصحابة في التلقي والاستدلال والعمل، لا مجرد عمل أو قول أفرادهم مفترقين.

ولكن قد يشكل على هذا المحمل، أن الشافعي أورد الأثر مفردا منكرا : " أثرا " فكان صرفه إلى أعيان أقوال الصحابة وفتاويهم أظهر، من أن يصرف إلى منهجهم في التلقي والعمل .

الثاني : ألا تكون فتوى الصحابي المعين معيارا للبدعة بذاتها بل المراد بذكر الأثر: أنه مما يمنع من التبديع، فيكون ثبوت الأثر عن الصحابي معيارا لنفي وصف البدعة عن نظائره لا لإثباتها حال مخالفتها، وشرح ذلك: أنه متى أحدث أمر وثبت عن أحد الصحابة مثله، فإن صاحبه لا يصح أن يوصف بالابتداع، ووجه ذلك أن جميع ما يثبت عن الصحابة ﷺ ، لا يوصف بالبدعة الضلالة وإن أحدثوه بعد النبي ﷺ ، فإن جميع ذلك داخل في دائرة

¹ - ابن تيمية، تنبيه الرجل العاقل، 1/556.

² - عبد الله بن عبد الرحمن بن جبري، شرح أصول السنة، دار المسير، الرياض، ط2، 1420هـ، 35.

الاجتهاد المباح والاختلاف المعتبر، فلا يقول الصحابي قولاً أو يرى رأياً اجتهاداً منه إلا وهو ناج سالم من وصف البدعة، وهذا لا شك راجع لجلالة قدرهم ومتانة علمهم وفقههم وحسن توفيق الله عز وجل لهم المشهود من صنائعهم، مع حرصهم الشديد على الاتباع وحذرهم الكبير من الابتداع وتنفيرهم منه.

وفي تقرير ما لا يصح تبديعه، يقول أبو شامة المقدسي: " وفي معنى ذلك: ما كان في عصر الصحابة رضي الله عنهم مما اجمعوا عليه، قولاً أو فعلاً أو تقريراً، وكذلك ما اختلفوا فيه، فإن اختلافهم فيه رحمة، مهما كان للاجتهاد والتردد فيه مساع، ولغيرهم إلا الاتباع دون الابتداع¹. وليس ذلك راجعاً لعصمتهم فلا أحد يدعي ذلك لهم، وقد سبق قريباً قول القاضي ابن العربي حينما جعل سنة الخلفاء الراشدين والأئمة المتبعين من أمثلة الحسن الذي يستمد حسنه من كونه يحمل النظر على النظر ويرجع إلى قواعد الشرع القويم، لا باعتباره تشريعاً معصوما بذاته.

ولأجل هذا المعنى نجد أن بعض من عرّف البدعة، أدخل عهد الصحابة في الاعتبار، كما فعل أحمد الرومي الحنفي، حيث عرف البدعة بأنها: " الزيادة في الدين أو النقصان منه الحادثان بعد الصحابة بغير إذن الشارع، لا قولاً ولا فعلاً لا صريحاً ولا إشارة²."

وقال أبو بكر الطرطوشي في وصف كتابه في البدع: " هذا كتاب أردنا أن نذكر فيه جملاً من بدع الأمور ومحدثاتها التي ليس لها أصل في كتب الله ولا سنة ولا إجماع ولا غير ذلك³. فقوله: " ولا غير ذلك " جاء في سياق نفى كل ما يمكن اعتباره مستنداً شرعياً صحيحاً للمحدثات ينفي عنها النكارة الشرعية فدخل في ذلك قول الصحابي الذي هو أحد الأصول التشريعية.

¹ - عبد الرحمن بن إسماعيل بن إبراهيم المقدسي أبو شامة، الباعث على إنكار البدع والحوادث، دار الهدى، القاهرة، 1398هـ/1978م، 20.

² - أحمد بن عبد القادر الرومي الحنفي، مجالس الأبرار ومسالك الأخيار ومقائق البدع ومقامع الأشرار، تحقيق: علي مصري سيمحان فورا، رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه، إشراف: صالح بن محمد العقيل، قسم العقيدة، كلية الدعوة وأصول الدين، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، العام الجامعي: 1427هـ-1428هـ، 230.

³ - أبو بكر محمد بن الوليد الطرطوشي، الحوادث والبدع، دار ابن الجوزي، ط1، 1411هـ/1990م، 21.

بل من العلماء من ضم إلى عهد الصحابة عهد التابعين في الاعتبار، على نحو ما قال ابن قدامة: "إننا أجمعنا على أن السنة محمودة والبدعة مذمومة... والسنة هي طريق الرسول ﷺ وصحابته ومن تبعهم. والبدعة: ما أحدث في الدين بعدهم"¹. وقال حسام الدين السغناقي: البدعة هي: الأمر المحدث الذي لم يكن هو من فعل الصحابة ولا من التابعين ولا ما اقتضاه الدليل الشرعي"² وقريب منه قول سعد الدين التفتزاني: "هو المحدث في الدين، من غير أن يكون في عهد الصحابة والتابعين، ولا دل عليه الدليل الشرعي"³، ونحوه ما صدرت به هذا المبحث من نقل عن الذهبي وهو يحكي الاضطراب في تحديد هوية البدعة: "فتراهم تارة يقتصرون في البدعة على ما لم يصدر عنه ﷺ، وتارة يضمنون إليه الخلفاء الأربعة، وتارة يضمنون إليه البدرين، وتارة الصحابة، وتارة الأئمة، وتارة السلف. فما من أحد من هؤلاء إلا من هو متبوع في شيء، لأنه من أولي الأمر، فإذا كان متبوعاً - إما شرعاً وإما عادة - احتاج إيجاد البدعة إلى أن يخرج ما يتبع فيه عن أن يكون بدعة"⁴. ومراد جميعهم من ذلك إخراج ما يثبت عن القرون المفضلة المشهود لها بالخيرية عن حد البدعة الضلالة التي هي محل النكارة الشديدة والذم الشرعي البالغ، لدخوله ضمن دائرة الاختلاف المباح والاجتهاد السائغ.

¹ - ابن قدامة المقدسي، البرهان في بيان القرآن، تحقيق: سعود بن عبد الله الفنينان، مكتبة الهدى النبوي الإسلامية، بورسعيد، مصر، ط2، 1409هـ، 90.

² - حسين بن علي بن حجاج السغناقي، الكافي شرح أصول البزدوي، تحقيق: فخر الدين سيد محمد قانت، مكتبة الرشد، الرياض، ط1، 1422هـ/2001م، 155/1.

³ - التفتزاني شرح المقاصد، 232/5.

قال عبد الحي اللكنوي بعد أن ساق أقوالاً للعلماء في اعتبار عصر الصحابة والتابعين في نفي وصف البدعة في الفعل: "فهذه أقوال العلماء كلها ناصة على أنّ ما حدث في زمان الصحابة بل والتابعين بل وتابعيهم - من غير نكير - ليس بداخل في البدعة، والارتكاب به ليس ضلالة". محمد عبد الحي اللكنوي، إقامة الحجة على أنّ الاكثار في التعبد ليس ببدعة، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، 24.

ومقصود العلماء من ضم عصر القرون المفضلة إلى الاعتبار، هو أن يكون ما عليه عمل الناس في ذلك الزمان مع إقرار العلماء له وسكوتهم عنه، قرينة قوية على المشروعية وشاهدا لنفي البدعية، وليس المراد نفي وجود البدع في ذلك الزمان، فإن الواقع أن أكبر البدع ظهرت خلال تلك القرون، بل منها ما ظهر في القرن الأول كبدعة القول بالقدر، والخروج والتشيع، ثم توالى سائر البدع الاعتقادية، حتى كادت تكتمل أصولها خلال العصور المفضلة.

⁴ - الذهبي، جزء فيه التمسك بالسنن، 19.

فثبت بعد هذا البيان أن إيراد الشافعي للأثر ضمن نظم معايير البدعة من الكتاب والسنة والإجماع، ينبغي أن يحمل على أن مقصده كون الأثر شاهد للمحدث الموافق له وقرينة تدفع وصف بدعة الضلالة عنه، وقد نبّه أبو شامة المقدسي إلى هذا الأمر خلال شرحه لتعريف الجوهرى للبدعة بأنها " الحدث في الدين بعد الإكمال"¹، فقال: " قلت: وهو ما لم يكن في عصر النبي ﷺ مما فعله أو أقرّ عليه أو علم مع قواعد شريعته الإذن فيه وعدم النكير عليه نحو ما سنشرحه في الفصل الآتي عقيب هذا الفصل وفي معنى ذلك ما كان في عصر الصحابة رضي الله عنهم، مما أجمعوا عليه قولاً أو فعلاً أو تقريراً وكذلك ما اختلفوا فيه فإن اختلفهم فيه رحمه مهما كان للاجتهاد والتردد مساغ وليس لغيرهم إلا الإلتباع دون الإبتداع"² فجعل كل ما ثبت عن الصحابة رضوان الله عليهم من الأقوال - وإن لم تكن إجماعية - من مسائل الاجتهاد السائغ، وشواهد لأصالة نظائرها وسلامة وصلتها بالشرع، لما يعلم من تحرزهم الشديد من البدعة، التي لا يسلم منها من هو دونهم إلا بحرص كحرصهم، ولهذا ختم قوله بالتنبيه إلى ما فضّلوا به دون غيرهم: " وليس لغيرهم إلا الإلتباع دون الإبتداع ".

والملاحظ في هذا التعريف أن الشافعي قصر اسم البدعة على نوع مخصوص من المحدثات دون سائرها، وهو ما أحدث يخالف الكتاب أو السنة أو الإجماع أو الأثر، على ما سبق شرحه، أما ما أحدث دون مخالفة لما سبق واتصف بالحسن، فلا يذم، لمجرد الإحداث، ولا يوصف بالبدعة، هذا ما يمكننا معه القول بأن الشافعي يرى أن للبدعة حقيقة شرعية زائدة على الأصل الوضعي العربي .

وقد انتبه لهذا الأمر تقي الدين السبكي، فقال معلقاً على كلام الشافعي: " فانظر كيف تحرز في كلامه عن لفظ البدعة، ولم يزد على لفظ المحدثه، وتأول قول عمر رضي الله عنه على ذلك، وكيف وهو إمام العلماء، سيد من بعده، فالبدعة عند الإطلاق: لفظ موضوع في الشرع للحادث المذموم، لا يجوز إطلاقه على غير ذلك، وإذا قيدت البدعة بالمستحبة ونحوه، فيجوز، ويكون ذلك للقرينة، ويكون مجازاً شرعياً حقيقة لغوية"³.

¹ - الجوهرى، الصحاح، 4/1184.

² - أبو شامة المقدسي، اباعث على إنكار البدع والحوادث، 20.

³ - علي بن عبد الكافي السبكي، فتاوى السبكي، دار المعرفة، بيروت، 2/107.

لكن هذا التقرير من السبكي قد يشكل عليه أن قول الشافعي في تقسيم البدعة ثبت من رواية أخرى، صرح فيها بوصف كل حادث بالبدعة من غير اعتبار لزمه، فقد روى أبو نعيم في حلية الأولياء عن حرملة بن يحيى قال : سمعت محمد بن إدريس الشافعي يقول : " البدعة بدعتان : بدعة محمودة، وبدعة مذمومة، فما وافق السنة فهو محمود وما خالف السنة فهو مذموم، واحتج بقول عمر في قيام رمضان : نعمت البدعة هي " ¹ .

والناظر في ظاهر الرواية قد يغتر بمطلق وصفه المحدث بالبدعة فيظن انتماء الشافعي للاتجاه الأول، القائل بنفي وجود الحقيقة الشرعية للبدعة، إلا أن حمل كلامه في هذه الرواية على ما قرره السبكي ووافق عليه الزركشي، وهما من أئمة مذهبه، من أن تقييد البدعة بما يفيد الاستحسان والمدح، إنما هو مجاز شرعي، يعلم من القرينة، والشافعي في كلامه قد بين وصف البدعة المذمومة شرعا، والتي هي حقيقة البدعة الشرعية، و بين معالمها ووضح مسالكها توضيحا يستغرق سائر الأنواع التي توصف بالبدعة، وأجمل ذلك في موضع وفصل في آخر، فجعل مخالفة السنة معيار البدعة في رواية حرملة، وهو من غير شك يقصد بالسنة الطريقة الشرعية في التعبد، وفصل المعايير في رواية الربيع، ثم عطف بذكر ما لا يذم من المحدثات، فكأنفى بوصفها بالحدوث في موضع، وتساهل في استعمال المجاز في موضع آخر، مستدلا بحديث عمر رضي الله عنه .

ومما يؤكد هذا الأمر أن رواية الربيع جاءت في سياق بيان الشافعي لحكم شرعي، هو التسميع خلف الإمام، فتحرز أن يصف الفعل بالبدعة واكتفى بالإحداث.

روى البيهقي في " معرفة السنن والآثار "، تحت باب : من أسمع الناس تكبير الإمام: عن الربيع قال: أخبرنا الشافعي: " ولا أعلم التسييح في التكبير والسلام في الصلاة إلا محدثا، ولا أراه قبيحا، مهما أحدث إذا كبر الناس، قال: والمحدثات من الأمور ضربان: أحدهما ما أحدث مخالفا كتابا أو سنة أو أثرا أو إجماعا، فهذه البدعة الضلالة، والثانية ما أحدث من الخير، لا خلاف فيه لواحد من هذا، وهذه محدثة غير مذمومة " ² .

وقوله : (البدعة)، الألف واللام هنا للعهد، بمعنى أنها البدعة في معهود الشارع .

¹ - أبو نعيم، حلية الأولياء، 113/9.

² - البيهقي، معرفة السنن والآثار، معرفة السنن والآثار، تحقيق: عبد المعطي أمين قلجعي، دار الوعي، القاهرة، ط1،

1411هـ/1991م، 408/4.

فترجح أن الشافعي يرى أن للبدعة حقيقة شرعية خاصة، بخلاف أصحاب الاتجاه الأول .

- أبو سليمان الخطابي: قال: " وقوله: (كل محدثة بدعة) : فإن هذا خاص في بعض الأمور دون بعض، وكل شيء أحدث على غير أصل من أصول الدين، وعلى غير عياره وقياسه، وأما ما كان منها مبنيًا على قواعد الأصول ومردودًا إليها: فليس ببدعة ولا ضلالة" ¹ .

ظاهر أن الخطاب يرى أنّ العموم في (كل) هنا، هو من قبيل العموم الذي أريد به الخصوص، وهذا يلزمه القول بوجود الحقيقة الشرعية التي تخضع البدع بالذم من عموم المحدثات .

والشأن هنا أن أبين المعيار الذي اعتمده الخطابي في تعيين هذه الحقيقة، وهو ما يمكن تلخيصه في انتفاء الشاهد الشرعي ظاهراً واستنباطاً، فقوله: كل شيء أحدث على غير أصل من أصول الدين " نفي للأصل الذي يمكن رد المحدث إليه بوجه جلي ظاهر، وأما قوله: " وعلى غير عياره وقياسه "، نفي كل تخريج اجتهادي للبدعة، يمكن أن يردّها إلى قواعد الشريعة وأقيستها، يشهد لهذا، الشطر الأخير من كلامه عما ليس ببدعة: " ما كان منها مبنيًا على قواعد الأصول ومردودًا إليها " فأمكن أن نستنبط من هذه المقابلة: أن الخطابي لا يسمي بالبدعة إلا كل محدث تنتفي صلته بالشرع ظاهراً واستدلالاً، وأن كل ما جاز رده إلى الشريعة بأي مسلك من مسالك الاستدلال المعتبرة فلن يكون بدعة حينئذ ولا يوصف بالضلال .

- الراغب الأصفهاني: " والبدعة في المذهب: إيراد قول لم يستن قائلها وفاعلها فيه بصاحب الشريعة وأمائلها المتقدمة وأصولها المتقنة" ² .

وملاحظ من هذا التعريف أنه قصر البدعة على القول، وليس هذا نفيًا لوقوع الابتداء في العمل، إذ لا أحد يقول بذلك، بل سياق الكلام يدل على أن الراغب قصد بالقول مقولات أصحاب المذاهب العقدية البدعية، لأنه نسب هذا التعريف إلى مذهبه

¹ - حمد بن محمد الخطابي أبو سليمان، معالم السنن، المطبعة العلمية محمد راغب الطباخ، حلب، ط1،

1352هـ/1934م، 4/301.

² - الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، 39.

والمقصود مذهبه العقدي، فظهر أن إيراده القول هنا كان مجرد كشف عن مراده من سياق حديثه لا أنه صفة مميزة للبدعة وقيد من قيود حدها .
كما قد يقال أنه ربما أراد القول عامة - بالحال والمقال-، إذ كل من فعل بدعة لزمه القول بها .

وعلى هذا الأساس جعل الضابط في البدعة: مخالفة أحد المعايير الثلاثة:

الأول: صاحب الشريعة: رسول الله ﷺ فيما جاء به من الكتاب والسنة.

الثاني: أو أمثال الأمة المتقدمين، والمقصود بهم السلف الصالح لأنهم أمثال الأمة وأكملها علما وأسلمها ديانة، وهذا المعيار ينبغي أن يكون المراد منه ما سبق بيانه خلال شرح كلام الشافعي عن الأثر، لأن سلف الأمة من أمثالها المتقدمين، مهما سمت منزلتهم، وعلت درجاتهم، إلا أن عملهم متى نزل عن مرتبة الإجماع فإنه لا يمكن أن يحمل أي صفة تشريعية ذاتية، ولا كاشفة عن الحكم الشرعي .

الثالث: الأصول الشرعية المتقنة: وهي القواعد التي تقوم عليها العملية

الاستدلالية المعتبرة .

والمقصود نفي كل علاقة يمكن أن تصل البدعة بالشرع نصا أو استنباطا معتبرا، وما وصفه للأصول الشرعية بالإتقان إلا إشارة منه لإهدار المسالك التأويلية المتعسفة التي يسلكها بعض أهل البدع لنفي الذم عن صنائعهم، إذ ليس يعتبر من مسالك الاستنباط إلا السليم منها، الجاري على سنن الهدى في التلقي والفهم عن الله تعالى .

- أبو الفرج ابن الجوزي: قال - مثبتا العرف الشرعي - : " البدعة في

عرف الشرع ما يذم لمخالفته أصول الشريعة"¹ .

وقال في بيان معيار الذم في المحدثات : " البدعة عبارة عن فعل لم يكن فابتدع، والأغلب في المبتدعات أنها تصادم الشريعة بالمخالفة، وتوجب التعاطي عليها بزيادة أو نقصان. فإن ابتدع شيء لا يخالف الشريعة، ولا يوجب التعاطي عليها: فقد كان جمهور السلف يكرهونه، وكانوا ينفرون من كل مبتدع، وإن كان جائزا، حفظا للأصل وهو الاتباع وقد قال زيد بن ثابت لأبي بكر وعمر رضي الله عنهما حين قالوا له: اجمع القرآن كيف

¹ - عبدالرحمن بن علي ابن الجوزي، غريب الحديث، دار الكتب العلمية، 1435هـ/2004م، 61/1.

تفعلان شيئاً لم يفعله رسول الله ﷺ " إلى أن قال " قد بينا أن القوم كانوا يتحذرون من كل بدعة وإن لم يكن بها بأس لئلا يحدثوا ما لم يكن وقد جرت محدثات لا تصادم الشريعة ولا تتعاطى عليها فلم يروا بفعلها بأساً، كما روي أن الناس كانوا يصلون في رمضان وحدانا وكان الرجل يصلي فيصلي بصلاته الجماعة فجمعهم عمر بن الخطاب على أبي بن كعب رضي الله عنهما فلما خرج فرأهم قال: نعمت البدعة هذه. لأن صلاة الجماعة مشروعة وإنما قال الحسن: في القصص نعمت البدعة كم من أخ يستفاد ودعوة مستجابة، لأن الوعظ مشروع: ومتى أسند المحدث إلى أصل مشروع لم يذم.

فأما إذا كانت البدعة كالمتمم فقد اعتقد نقص الشريعة وإن كانت مضادة فهي أعظم" ¹.

يظهر أن ابن الجوزي استعمل اسم البدعة ووصف الابتداء للدلالة على كل محدث لم يكن في عهد التشريع، وليس هذا نفيًا منه لوجود الحقيقة الشرعية لأنه نص على العرف الشرعي وفسره، وإنما يحمل ذلك منه على ما حمل عليه كلام الشافعي في رواية حرملة من استعمال المجاز الشرعي، ويشهد لهذا تحرزه في وصف المحدث بالبدعة إذا أسند إلى أصل مشروع، أما ما قطع بدمه كالذي أحدث متممًا للشرع أو مضادًا له، فسماه بدعة مطلقًا. وعلى هذا يكون تقسيمه للبدعة إلى ما لا بأس به وإلى مذموم قبيح منصرفًا للبدعة اللغوية.

وهو كسائر أصحاب هذا الاتجاه يجعل معيار الذم فقدان السند الشرعي، الذي تلزم من فقدانه المصادمة بين البدعة والشريعة بل تجعلهما - مع لازم الابتداء - نقيضان لا يجتمعان، ويلزم صاحبها القول بنقص الدين.

وقد نبه ابن الجوزي إلى ملحظ مهم في هذا المقام وهو أن كراهة السلف للمحدثات لا تدل بالضرورة على ذمها بإطلاق، لأن باعث هذه الكراهة راجع إلى تحرزهم الشديد من الإحداث ورغبتهم في البقاء على الأمر القديم باعتبار الاتباع أصلاً ومنهجاً لديهم، دون أن تتوجه الكراهة منهم إلى ذوات المحدثات، التي قد تكون مصالحها متمحضة مع مشروعيتها الظاهرة، كجمع المصحف الكريم، أو الوعظ بالقصص.

¹ - ابن الجوزي، تلبس إبليس، دار القلم، بيروت، 18.

إلا أنه تجدر الإشارة إلى أن ما يروى من تحرز من أبي بكر وزيد لا بد أنه كان قبل الفصل في القضية، إذ لا يصح أنهما أقدما على الجمع وفي نفسيهما كراهة له، مع أن الصحابة أجمعوا على إجازته بعدما استقرت الآراء على نفي وصف البدعة عنه، وتبين أنه من أعظم الوسائل التي تحفظ كتاب الله تعالى .

- أبو العباس القرطبي : قال في شرح حديث " شر الأمور محدثاتها " :
" المحدثات التي ليس لها في الشريعة أصل يشهد لها بالصحة والجواز، وهي المسماة بالبدع؛ ولذلك حكم عليها بأن كل بدعة ضلالة. وحقيقة البدعة: ما ابتدئ وافتتح من غير أصل شرعي، وهي التي قال فيها عليه السلام: من أحدث في أمرنا ما ليس منه فهو ردّ "1

فقيّد المحدثات التي وصفت في الحديث بأنها شر الأمور بما أحدث منفكا عن كل أصل يشهد له بالصحة والجواز، وقصر اسم البدعة عليه مثبتا الحقيقة الشرعية الأخص من مطلق الحدوث، وهي المحكوم عليها بالضلالة .
وقال في مختصر صحيح البخاري مثبتا العرف الشرعي للبدعة: " البدعة في عرف الشرع: عبارة عما يخترع على غير أصل يشهد له من الشرع، وهي البدعة المذمومة "2 .
والمقصود أنه لا يرى المحدث بدعة إلا إذا افتقر إلى الشاهد الشرعي الذي يصححه ويجيزه .

- ناصر الدين البيضاوي : قال في شرح حديث : " من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه " : " المعنى : أن من أحدث في الإسلام رأيا: ما لم يكن له من الكتاب أو السنة سند ظاهر أو خفي، ملفوظ أو مستنبط: فهو ردّ عليه، أي مردود "3

1- أحمد بن عمر بن إبراهيم القرطبي، المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، دار ابن كثير، دمشق، دار الكلم الطيب، دمشق، ط1، 1417هـ/1996م، 508/2.

2- القرطبي، اختصار صحيح البخاري وبيان غريبه، دار النوادر، دمشق، ط1، 1435هـ/2014م، 81/2.

3- عبد الله بن عمر البيضاوي، تحفة الأبرار شرح مصابيح السنة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، 1433هـ/2013م، 118/1.

- ابن دقيق العيد: اعلم أنّ المحدث على قسمين: محدث ليس له أصل في الشريعة فهذا باطل مذموم، ومحدث يحمل النظر على النظر، فهذا ليس بمذموم¹.

فلا يرد من المحدثات على هاذين التعريفين: إلا ما انتفتصلته بالشرع من كل وجه معتبر، بحيث لا يمكن أن تخرّج على أي شكل من أشكال الدلالة الشرعية التي لا تخرج عن إحدى ثنائيتين: ملفوظة أو مستنبطة، ظاهرة أو خفية، ومفهوم هذا الاستقصاء أن ما أمكن رده إلى إحدى هذه الدلالات، لا يحكم عليه بالضلال ويبدع صاحبه.

- صلاح الدين العلائي: " ما أحدث على غير مثال أصل من أصول الدين، ولا مشبها بشيء منه ... وهذا الذي اتفق عليه العلماء في الأعصار كلها، أنهم يخصّون اسم البدعة بما كان مخالفا لقواعد الكتاب أو السنة أو الإجماع، وما كان مردودا إليها ليس مخالفا لها، فلا يطلقون عليه اسم البدعة، وإن كان محدثا بصورته الخاصة، لكنه لما كان مردودا إلى قواعد الشرع غير مناف لها لم يكن مذموما² .

وقد مثّل العلائي لما يدخل في مسمى البدع من المحدثات بعد العصر الأوّل، فقال: " وعلى هذا يتخرّج كل ما حدث بعد عصر الصحابة ﷺ من تدوين العلوم، وتفرّيع المسائل الشرعية، وكذلك ما أحدث بعد الأعصار المتقدمة: من بناء المدارس والرّبط وخانات السبيل ونحو ذلك من أنواع الخير التي لم تعهد في الصدر الأوّل، فإنه موافق لما جاءت به الشريعة من الخير والمعروف، أو غير مناف لها .

فعلم بهذا أن قوله ﷺ: (كل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة) مختص بما كان منافيا لقواعد الشرع إما بصورته كإحداث عبادة لم يشرع الله تعالى لها مثالا أو بلازمه كالطواف بغير الكعبة أو إحداث صلاة على هيئة خاصة موهّما أنّها سنة، كصلاة الرغائب مثلا .
فهذا وما أشبهه داخل تحت قوله ﷺ: (من عمل عملا ليس عليه أمرنا فهو رد)

3

¹ - ابن دقيق العيد، شرح الأربعين النووية، المكتبة الفيصلية، مكة المكرمة، 75.

² - خليل بن كيكليدي العلائي، فتاوى العلائي أو الفتاوى المستغربة، تحقيق: عبد الجواد حمام، دار النوادر، ط1،

1431هـ/2010م، 122-123.

³ - نفسه، 124.

فظهر أن العلائقي يشترط في المحدث لأجل أن يذم ويوصف بالبدعة، أن يتدين صاحبه به، فأخرج كل ما لا تظهر فيه شبهة التدين مما يصطلح عليه بمصالح المرسلات - كما سيأتي -، لأن أصحابها وإن جاز أن يطلبوا بها الأجر، إلا أن هذا داخل في المباح الذي تصيّر النية قرينة، دون أن يتعبد صاحبه بذات الفعل، وسيأتي الحديث عن هذه الفروق لاحقاً، كما أنه يشترط انتفاء الوصلة الشرعية للفعل المحدث بأن لا يمكن رده للأدلة الشرعية المعتمدة، وإلا لم يوصف بالبدعة .

الفرع الثالث : المضيّقون لمعنى البدعة على الحادث الذي يقصد به التدين مع غياب الدليل الخاص به .

- تقي الدين ابن تيمية :

لابن تيمية عبارات عديدة بثها في مختلف آثاره يقصد بها إلى تعريف البدعة، إلا أنها جاءت في أكثرها تحمل معاني فردية تتناول بعض جوانب البدعة وأوصافها المتفرقة لا حدّها الكلي وهذا يمنع من إدراك المفهوم النهائي للبدعة عنده إلا بضم نصوصه إلى بعضها، ومحاولة إدراك التصور النهائي والمعنى التركيبي الكلي لهذه القيود والأوصاف عبر استثمار دلالات نصوصه في الموضوع سواء كانت مباشرة صريحة ترسم حد البدعة أم أجزاء منه ومحتزات.

ولأجل ذلك سأحاول جمع القدر الذي يكفي في ذلك :

● قال في كتاب الاستقامة : " البدعة هي الدين الذي لم يأمر الله به ورسوله فمن دان ديناً لم يأمر الله ورسوله به فهو مبتدع بذلك " ¹ وزاد في موضع

¹ - ابن تيمية، الاستقامة، 5/1.

آخر : " فإن البدعة ما لم يشرعه الله من الدين فكل من دان بشيء لم يشرع الله فذاك بدعة، وإن كان متأولا فيه ¹ " ² .

إلا أن تعريفه هذا مجمل لا يفصل جميع القيود التي اعتبرها في مفهوم البدعة، كما سيأتي.

وله عبارات أخرى تشترك مع السابقة في قصورها عن كشف مراده النهائي، ولعل هذا القصور محمول على أنه لم يلتزم قوانين الحد للمعرّف لأن سياق التعريف اقتضى أن تحصل الكفاية به كما هو، لأدائه غرضه في محله، ومن هذه العبارات قوله في الكتاب نفسه : " السنة ما أمر به الشارع والبدعة ما لم يشرعه من الدين " ³ وقوله في اقتضاء الصراط

¹ - أما قوله : " وإن كان متأولا " فجاءت في سياق الحديث عن نوع مخصوص من البدع، هو البدع الاعتقادية التي تلزم منها الفرقة والافتتال، وذلك أن هذه العبارة جاءت ضمن فصل خصصه ابن تيمية لبيان حكم الاختلاف والفرقة والافتتال، وقد فسر مراده بالتأويل غير المعتبر في رفع وصف الابتداع عن صاحبه، في قوله : " وهذا موجود من جميع أهل التأويل المفرقين من الأولين والآخريين، فإنهم إذا رأوا ما فعلوا مأمورا به ولم يكن كذلك، فليس ما فعلوه سنة، بل هو بدعة متأولة مجتهد فيها من المنافقين، سواء كانت في الدنيا أو في الدين . الاستقامة 42/1.

وهذه الإضافة من ابن تيمية تعني أنه يفرق بين عذر المجتهد في نفسه، وعدم ترتب الذم أو الإثم على فعله، لوجود مانع من ذلك أو تخلف شرط فيه - ومن الموانع اجتهاده - وبين الحكم على فعله بأنه بدعة، فلا تلازم بين عذر صاحب البدعة وبين الحكم على فعله بالابتداع، فقد يعذر المجتهد إذا وقع في البدعة ولا يكون عذره هذا دليلا على صحته فعله . =

= قال في مجموع الفتاوى، بعد إثبات العموم في حديث (كل بدعة ضلالة) : " ما ثبت قبحه من البدع وغير البدع من المنهي عنه في الكتاب والسنة أو المخالف للكتاب والسنة إذا صدر عن شخص من الأشخاص فقد يكون على وجه يعذر فيه، إما لاجتهاده أو تقليد يعذر فيه " . مجموع الفتاوى 371/10

ومن الشواهد كذلك على أن ابن تيمية يعذر بالخطأ في التأويل وإن كان في المحدثات، بشرط أن يكون صاحبه من أهل الاجتهاد، مع أنه يفرق بين عذر الفاعل وحكم فعله، قوله : " فمن ندب إلى شيء يتقرب به إلى الله، أو أوجبه بقوله أو بفعله من غير أن يشرعه الله، فقد شرع من الدين ما لم يأذن به الله ... نعم قد يكون متأولا في هذا الشرع فيغفر له لأجل تأويله، إذا كان مجتهدا الاجتهاد الذي يعنى معه عن المخطئ ويثاب أيضا على اجتهاده " .

ابن تيمية، اقتضاء الصراط المستقيم، مؤسسة زاد، ط1، 1434هـ/2013م، 299 .

وقال عمن شرع من الدين شيئا لم يأذن به الله ومن تابعه في ذلك : " قد يكون كلٌّ منهما معفوا عنه لاجتهاده، ومثابا أيضا على الاجتهاد، فيتخلف عنه الذم لفوات شرطه أو لوجود مانعه، وإن كان المقتضي له قائما " . نفسه، 299 .

² - ابن تيمية، الاستقامة، 42/1.

³ - نفسه، 13/1.

المستقيم: " أما البدعة الشرعية: فما لم يدلّ عليه دليل شرعي "¹. حيث يظهر من هذه العبارات أهم قيدين مميزين للبدعة عند ابن تيمية :

الأول : حصول التدين بالبدعة. وهذا واضح من صريح منطوقه في التعريف الأوّل، ولعله اختار لفظة الدين بدل العبادة في وصف البدعة، ليشير إلى عموم البدعة لجميع ما يحدث ويراد به التدين سواء كان من العبادات التي تعتبر قربات مقصودة لذاتها، أم من الأمور الدنيوية التي لا يظهر منها التقرب بذاتها لكون القربة غير مقصودة فيها من جانب الشرع، ولكن قد يقصد بها صاحبها التقرب من الله تعالى بوجه حادث، فيلحقه الابتداع بانضمام هذا القصد إلى الفعل الدنيوي العادي، كاتخاذ لباس معيّن أو عادة من كلام أو فعل قربة إلى الله تعالى وهو في الأصل مباح، وقد نصّ ابن تيمية على مثل هذا في من اتخذ لبس الصوف قربة من الله تعالى، فبعدما ذكر أن رسول الله ﷺ لبس الصوف وغيره، ولبسه أصحابه، على وجه العادة المجردة قال : " ومعنى هذا أن اتخاذ لبس الصوف عبادة وطريقا إلى الله بدعة، وأما لبسه للحاجة والانتفاع به للفقير لعدم غيره، أو لعدم لبس غيره، ونحو ذلك فحسن مشروع "².

ونصّ على مثل ذلك في بيان أحوال حلق الشعر الشرعية والبدعية، فإن " حلقه على وجه التعبّد والتدين والزهد، من غير حج ولا عمرة، مثل ما يأمر به بعض الناس التائب إذا تاب... ومثل أن يجعل حلق الرأس شعار أهل النسك والدين أو من تمام الزهد والعبادة، أو يجعل من يخلق رأسه أفضل ممن لم يخلقه أو أدين أو أزهد، أو أن يقصّر من شعر التائب، كما يفعل بعض المنتسبين إلى المشيخة، إذا توبّ أحدا: أن يقصّر بعض شعره... فهذا

¹ - ابن تيمية، اقتضاء الصراط المستقيم، 208.

² - ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 555/1.

بدعة لم يأمر الله بها ورسوله¹ " إلى أن قال مؤكداً شرط القربة : " ومن اعتقد البدع التي ليست واجبة ولا مستحبة قربة وطاعة وطريقاً إلى الله، وجعلها من تمام الدين، ومما يؤمر به التائب والزاهد والعابد، فهو ضال، خارج عن سبيل الرحمن، متبع لخطوات الشيطان² .

فظهر أن ابن تيمية يقيّد المحدثّة التي توصف بأنها بدعة، بما يتقرّب به إلى الله تعالى سواء كانت قربة مقصودة فيه للشارع كما هو الشأن في العبادات محضة أو لم تكن القربة مقصودة كالأمور العادية، وفي بيان ذلك يقول: " فمن ندب إلى شيء يتقرّب به إلى الله أو أوجبه بقوله أو فعله من غير أن يشرعه الله فقد شرع من الدين ما لم يأذن به الله³ .

والثاني : انتفاء الشرعية عنها بأن لا تدخل تحت الدليل الشرعي بأي وجه من الوجوه.

وقد أوضح ذلك في موضع آخر حيث أكد الشرطية بالمقابلة بينها وبين السنة، وبين مع ذلك شاهد السنة ودليلها: " السنة هي ما قام الدليل الشرعي بأنه طاعة لله ورسوله، سواء فعله رسول الله ﷺ أو فعل على زمانه، أو لم يفعله، ولم يفعل على زمانه لعدم المقتضي حينئذ لفعله أو وجود المانع منه، فإنه إذا ثبت أنه أمر به أو استحبه فهو سنة... فما سنّه الخلفاء الراشدون ليس بدعة شرعية ينهى عنها، وإن كان في اللغة يسمى بدعة، لكونه ابتدئ⁴ . وفي المقابلة نفسها، قال: " البدعة الشرعية - أي المذمومة في الشرع - هي ما لم يشرعه الله في الدين، أي ما لم يدخل في أمر الله ورسوله وطاعة الله ورسوله، فأما إن دخل في ذلك فإنه من الشرعة لا من البدع الشرعية، وإن كان قد فعل بعد موت النبي ﷺ

¹ - نفسه، 117/21. ومثله في مجموع الفتاوى، 346/18.

² - نفسه، 118/21.

³ - ابن تيمية، اقتضاء الصراط المستقيم، 299.

⁴ - ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 317/21-318.

بما عرف من أمره¹ ثم ذكر محدثات خرجت عن حد البدعة الشرعية لأنها داخلة تحت أمر النبي ﷺ، نحو: إخراج اليهود والنصارى بعد موته، وجمع المصحف، وجمع الناس على قارئ واحد في رمضان، يمكن إدراج جميعها في مسميات المصالح المرسلة .

● جاء في مجموع الفتاوى بعض تفصيل لمقصوده من انتفاء الأمر الشرعي: " البدعة في الدين هي ما لم يشرعه الله ورسوله، وهو ما لم يأمر به أمر إيجاب ولا استحباب، فأما ما أمر به أمر إيجاب أو استحباب، وعلم الأمر به بالأدلة الشرعية: فهو من الدين الذي شرعه الله وإن تنازع أولو الأمر في بعض ذلك، وسواء كان هذا مفعولا على عهد النبي ﷺ أو لم يكن، فما فعل بعده بأمره... هو من سنته² ومثل لذلك بأمر يصح أن تكون من المصالح المرسلة كذلك .

فبين أن مقصوده بالأمر الشرعي هو : الدخول تحت الشرعية بالإيجاب والاستحباب، كما نفى وصف البدعة عما يتنازع فيه أهل العلم، فلا تعد اجتهاداتهم عند الاختلاف بدعا، لأن كل مجتهد متعلق بما استنبطه من الدليل الشرعي، فإن كان مسلكه في ذلك سليما - وهي عادة أهل العلم المعتمدين - لم تنقطع وصلة قوله بالشرع، وإذا ثبتت الوصلة على الحقيقة انتفى وصف البدعة شرعا وإن كان الأمر بدعة في اللغة، بأن لم يكن مفعولا في العهد النبوي.

وفي تقرير الفرق بين البدعة اللغوية والبدعة الشرعية، واشتراط انتفاء الوصلة الشرعية عن الفعل المحدث لأجل استحقاق وصف البدعة الضلالة: قال - عن قول عمر في التراويح - :

¹ - نفسه، 36/31.

² - المصدر نفسه، 108/4.

" وإن سماه بدعة فإنما ذلك لأنه بدعة في اللغة، إذ كل أمر فعل على غير مثال متقدم يسمى في اللغة بدعة، وليس مما تسميه الشريعة بدعة وينهى عنه "1 .

وقال في مزيد بيان: " أكثر ما في هذا تسمية عمر تلك: بدعة، مع حسنها، وهذه تسمية لغوية، لا تسمية شرعية، وذلك أن البدعة في اللغة تعم كل ما فعل ابتداء من غير مثال سابق، و أما البدعة الشرعية فما لم يدل عليه دليل شرعي، فإذا كان نص رسول الله ﷺ، قد دل على استحباب فعل أو إيجابه بعد موته أو دلّ عليه مطلقاً، ولم يعمل به إلا بعد موته... فإذا عمل ذلك العمل صح أن يسمى بدعة في اللغة، لأنه عمل مبتدأ، كما أن نفس الدين الذي جاء به رسول الله ﷺ يسمى بدعة ويسمى محدثاً في اللغة... ثم ذلك العمل الذي يدل عليه الكتاب والسنة: ليس بدعة في الشريعة وإن سمي بدعة في اللغة، فلفظ البدعة في اللغة أعم من لفظ البدعة في الشريعة "2 .

فظهر أن ابن تيمية يرى وجود نقل شرعي - كما تقدم - للفظ البدعة، عن مجرد الوضع العربي إلى حقيقة شرعية، محدها الأبرز، انقطاع صلتها بالأمر التشريعي، لهذا فهو لا يكتفي بمجرد الإحداث لوصف الفعل بالبدعة، بل المعتمد لديه وجود الدليل الشرعي على الفعل، فإن وجد دليل من الشارع على الفعل وإن لم يفعل في الزمن الأول، كان الدليل رافعا ووصف البدعة عن ذلك الفعل .

● وفي مزيد تفصيل للقيود وكشف للمحددات، قال : " والبدعة ما خالفت الكتاب والسنة أو إجماع سلف الأمة من الاعتقادات والعبادات، كأقوال الخوارج والروافض والقدرية والجهمية، وكالذين يتعبدون بالرقص والغناء في المساجد،

1- نفسه، 36/31.

2- ابن تيمية، اقتضاء الطريق المستقيم، 309-308.

والذين يتعبدون بحلق اللحى وأكل الحشيشة، وأنواع ذلك من البدع التي يتعبد بها طوائف من المخالفين للكتاب والسنة¹.

فأكد على اشتراط التعبد بالقول والفعل الموصوف بالبدعة وجعل معيار البدعة فيه أن يحدث مخالفا للكتاب أو السنة أو الإجماع، بمعنى أنه منبت الصلة بالشرعية لا يستمد من أي من أصولها شواهد اعتباره ودلائل قبوله، وهذا واضح من قاعدة التوقف في العبادات، التي يحتج بها ابن تيمية كثيرا على محدثي أوجه تعبد لم يرد بها نص من الشرع، قال: "ومن تعبد بعبادة ليست واجبة ولا مستحبة، وهو يعتقدها واجبة أو مستحبة فهو ضال مبتدع بدعة سيئة لا بدعة حسنة باتفاق أئمة الدين، فإن الله لا يعبد إلا بما هو واجب أو مستحب²".

وقال: الأصل في العبادات التوقف فلا يشرع منها إلا ما شرعه الله تعالى وإلا دخلنا في معنى قوله: ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُمْ مِنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنْ بِهِ اللَّهُ﴾ - الشورى 21-3.

وقال أيضا في المعنى نفسه: "الأصل في العبادات ألا يشرع منها إلا ما شرعه الله، والأصل في العادات ألا يحظر منها إلا ما حظره الله⁴".

إلا أن المتوقف عند هذه العبارات لابن تيمية لا يكاد يتضح له فرق بينه وبين أصحاب الاتجاه الثاني في قيود البدعة، وكما هو واضح من العنوان الذي اخترته لهذا الاتجاه، أن أصحابه يشترطون في الفعل المعتمد وجود الدليل الشرعي الخاص به، وهذا ما يتضح من

¹ - ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 346/18.

² - المصدر نفسه، 160/1.

³ - نفسه، 17/29.

⁴ - ابن تيمية، اقتضاء الصراط المستقيم، 301.

كلام ابن تيمية في التفريق بين المشروعية المستنبطة من عموم الأدلة وبين مشروعية خصوص الأفعال وصفاتها هيئة وزمانا ومكانا.

فهل يكتفي ابن تيمية بالعموم في إثبات المشروعية مطلقا؟

هذا ما ستكشفه عبارات الآتية :

● قال في مجموع الفتاوى : " شرع الله ورسوله للعمل بوصف العموم والإطلاق لا يقتضي أن يكون مشروعاً بوصف الخصوص والتقييد، فإن العام والمطلق لا يدل على ما يختص بعض أفراده ويقيّد بعضها، فلا يقتضي أن يكون ذلك الخصوص والتقييد مشروعاً، ولا مأموراً به، فإن كان في الأدلة ما يكره ذلك الخصوص والتقييد كره وإن كان فيها ما يقتضي استحبابه استحباب، وإلا بقي غير مستحب ولا مكروه" ¹.

وهذا التفريق منه يعني أنه لا يرى مجرد دخول الفعل تحت عموم المشروع كافياً في نفي وصف البدعة عنه، إذ متى قيد الفعل - المشروع بالعموم - بأي قيد لم يقدّم الدليل الخاص به زماناً أو مكاناً أو هيئة، فإن ابن تيمية لا يرى مانعاً من وصفه بالبدعة، لما فيه من إحداث لا يدلّ عليه الشرع، إذ حصره القربة المقصودة في الواجب والمستحب، ثم عدم اكتفائه بأدلة العموم في إثبات مشروعية القيود، دليل على اشتراطه الدليل الخاص فيما يتخذ عبادة بذاته يتقرّب بها إلى الله تعالى.

إلا أن الملاحظ من خلال الأمثلة التي ساقها لهذا الشكل من الابتداع، أنه لا يرى تلك الأعمال بدعة ضلالة في ذاتها، كما أنّه حينما نفى عنها مشروعية الوجوب والاستحباب لم يقتض ذلك نفي مشروعية الإباحة، ولأجل ذلك قال : " أن الله شرع ذكره ودعاه شرعاً مطلقاً عاماً، فقال : ﴿ اذكروا الله ذكراً كثيراً ﴾ وقال : ﴿ ادعوا ربكم تضرعاً

¹ - ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 196/20.

وخفية ۞ فالاجتماع للذكر والدعاء في مكان معين وزمان معين، أو الاجتماع لذلك: تقييد للذكر والدعاء لا تدل عليه الدلالة العامة المطلقة بخصوصه وتقييده لكن تتناوله لما فيه من القدر المشترك، فإن دلت أدلة الشرع على استحباب ذلك كالذكر والدعاء يوم عرفة بعرفة أو الذكر والدعاء المشروعين في الصلوات الخمس والأعياد والجمع وطرفي النهار وعند الطعام والمنام واللباس ودخول المسجد والخروج منه والأذان والتلبية وعلى الصفا والمروة ونحو ذلك صار ذلك الوصف الخاص مستحبا مشروعا استحبابا زائدا على الاستحباب العام المطلق. وفي مثل هذا يعطف الخاص على العام؛ فإنه مشروع بالعموم والخصوص كصوم يوم الإثنين والخميس بالنسبة إلى عموم الصوم .

وإن دلت أدلة الشرع على كراهة ذلك كان مكروها مثل اتخاذ ما ليس بمسنون سنة دائمة فإن المداومة في الجماعات على غير السنن المشروعة بدعة كالأذان في العيدين والقنوت في الصلوات الخمس والدعاء المجتمع عليه أدبار الصلوات الخمس أو البردين منها والتعريف المداوم عليه في الأمصار والمداومة على الاجتماع لصلاة تطوع أو قراءة أو ذكر كل ليلة ونحو ذلك ؛ فإن مضاهاة غير المسنون بالمسنون بدعة مكروهة كما دل عليه الكتاب والسنة والآثار والقياس¹ .

فإن وصفه لهذه التقييدات بالبدعة المكروهة² مع المعروف عنه من التشديد في شأن البدعة وتأكيده على الكلية في حديث جابر المتقدم، من نحو قوله : " لا يحل لأحد أن

¹ - المصدر نفسه، 197/20.

² - على أنه لا يلزم أن يكون مقصوده بالكراهة منحصرًا في معناها عند أهل الأصول، المقتضي مجرد التنزيه، حيث لا يذمّ الفاعل مطلقًا، فقد ثبت في فتاويه أنه يحتجّ بعموم وصف البدعة بالضلالة على كراهتها، من نحو قوله : " المحافظة على عموم قول النبي ﷺ (كل محدثة بدعة) متعيّن وأنه يجب العمل بعمومه وأنّ من أخذ يصنّف البدع إلى حسن وقبيح، ويجعل ذلك ذريعة إلى ألا يحتج بالبدعة على النهي، فقد أخطأ، كما يفعل طائفة من المتفهمة والمتكلمة، والمتصوّفة والمتعبّدة، إذا نهبوا عن العبادات المبتدعة، والكلام في التدينّ المبتدع ادعوا آلا بدعة مكروهة إلا ما نهي عنه "، فظهر أنه يقصد بالكراهة هنا : الكراهة الشرعية، المقتضية قبح الفعل .

يقابل هذه الكلمة الجامعة من رسول الله ﷺ الكلية، وهي قوله : (كل بدعة ضلالة) بسلب عمومها، وهو أن يقال ليس كل بدعة ضلالة، فإن هذا إلى مشاققة الرسول أقرب منه إلى التأويل¹ .

دليل على أن ابن تيمية لا يرى ذوات هذه الأفعال بدعا، من جنس البدع الشرعية الموصوفة بالضلالة، وإنما يتجه تبديعه لما يكتنف الفعل من تقييد أو اعتقاد قد يكون ذريعة للبدعة، وعلى هذا تكون كراهتها حينئذ سدا لذريعة التعبد بطريقة لم يشرعها الله تعالى ولا رسوله ﷺ، فتتحقق مضاهاة التشريع في أحص خصائصه، المتمثلة في التفرد برسم طريق السلوك إلى الله تعالى بالقربات، ذلك أن القرية في هذه الطاعات مقصودة في ذاتها، " ولا يتصور من المكلف الإتيان بالقرية المقصودة إلا مع قصد التقرب بها إلى الله تعالى، فلا يقبل من أحد أن يقول أنا لا أنوي بقيام هذه الليلة المعينة ولا أقصد به التقرب إلى الله تعالى"²، وهذا إن حصل فإنه يقتضي اعتقاد واجب لم يوجبه الشرع أو مستحب لم يستحبه الشرع، وذا مناط الابتداع في هذا المحل، وإنما يبقى الفعل مباحا في ذاته لشمول العموم له، وتعلق البدعية بالأوصاف المقيدة المحدثه، فتحشى مزاحمة الشرع في خصائصه، وأكثر ما يفضي إلى ذلك المواظبة الراتبة على الهيئات المحدثه والالتزام المستمر للأوصاف الجديدة، ولذلك قال بعدها: " وإن لم يكن في الخصوص أمر ولا نهي بقي على وصف الإطلاق كفعلها أحيانا

ومع ذلك قد أطلق هذا الوصف بالبدعة المكروهة، على ما لا يحتمل عنه إلا الكراهة الأصولية، فقد سئل عن قوم يصلون بعد التراويح ركعتين في الجماعة ثم في آخر الليل يصلون تمام مئة ركعة ويسمون ذلك صلاة القدر؟ فأجاب: " إن هذه الصلاة لم يستحبها أحد من أئمة المسلمين بل هي بدعة مكروهة باتفاق الأئمة ... والذي ينبغي أن تترك وينهى عنها ". مجموع الفتاوى 122/23، وقال عن قراءة آية الكرسي دبر كل صلاة في جماعة: " جهر الإمام والمأموم بذلك والمداومة عليها بدعة مكروهة بلا ريب فإن ذلك إحداهن شعار ". مجموع الفتاوى 508/22 .

والذي ظهر من هذا الاستعمال، أن السياق فيه حاكم على تحديد معنى الكراهة المقصودة له، باعتبار مدى صحة الاستدلال على المسألة المحدثه واستقامة تناول الدليل العام لها .

¹ - ابن تيمية، اقتضاء الصراط المستقيم، 307.

² - محمد حسين الجيزاني، معيار البدعة دار ابن الجوزي، ط2، 1432هـ، 146.

على غير وجه المداومة مثل التعريف أحيانا كما فعلت الصحابة والاجتماع أحيانا لمن يقرأ لهم أو على ذكر أو دعاء والجهر ببعض الأذكار في الصلاة كما جهر عمر بالاستفتاح وابن عباس بقراءة الفاتحة . وكذلك الجهر بالبسملة أحيانا . وبعض هذا القسم ملحق بالأول فيكون الخصوص مأمورا به كالقنوت في النوازل وبعضها ينفي مطلقا ففعل الطاعة المأمور بها مطلقا حسن وإيجاب ما ليس فيه سنة مكروه.

وهذه القاعدة إذا جمعت نظائرها نفعت وتميز بها ما هو البدع من العبادات التي يشرع جنسها من الصلاة والذكر والقراءة وأنها قد تميّز بوصف اختصاص تبقى مكروهة لأجله، أو محرمة كصوم يومي العيدين والصلاة في أوقات النهي كما قد تتميز بوصف اختصاص تكون واجبة لأجله أو مستحبة كالصلوات الخمس والسنن الرواتب¹ .

فتبيّن أن ابن تيمية يشترط في العبادة المشروعة ثبوت الدليل عليها من جهتين :
جهة أصلها وجنسها، وجهة وصفها هيئة ومكانا وزمانا.

فإن توفرت الجهة الأولى: اكتسب الفعل مشروعية جنسه بدليل العموم، واحتاج في وصفه للدليل خاص وإلا صحّ عنده وصفه بالبدعة المكروهة².

¹ - ابن تيمية، 197/20-198.

² - وافق ابن تيمية على اشتراط الدليل الخاص للعبادة حال تخصيص عموم المشروعية بصفة أو أي قيد معيّن مخصوص، كثير من العلماء منهم :

- ابن دقيق العيد فقد قال بعد ذكر الخلاف في تقييد النوافل والتطوعات المطلقة: " ويحتمل أن يقال أن هذه الخصوصيات بالحال والهيئة والفعل المخصوص يحتاج إلى دليل مخصوص يقتضي استحبابه بخصوصه وهذا أقرب " .
الإحكام شرح عمدة الاحكام، 170/1.

ونسب ذلك إلى المالكية : " والتباين في هذا يرجع إلى الحرف الذي ذكرناه وهو إدراج الشيء المخصوص تحت العمومات، أو طلب الدليل الخاص على ذلك الشيء الخاص، وميل المالكية إلى هذا الثاني " . نفسه، 172/1.
والذي يظهر أنه يقصد المتقدمين من المالكية ممن نسب لهم القراني منع تقسيم البدعة وهو لازم اشتراط الدليل الخاص في تقييد العبادة المشروعة بأصلها على وجه الإطلاق . القراني، الفروق، 305/4.

أما التخصيص الذي تكون معه العبادة المشروعة بالجنس مكروهة عند ابن تيمية، فهو ما اصطلاح عليه الشاطبي بعده بالبدعة الإضافية، ومع أن ابن تيمية يرى هذه الصورة من الإحداث بدعة مذمومة إلا أنه لم يرفع الذم فيها إلى درجة الضلالة التي تجعلها شرّ الأمور وتنزل بصاحبها عن صاحب المعصية، بل إنه قرّر أن صلتها بالشرع من حيث العموم تنفي عنها القبح الثابت للبدعة المردودة، والذم اللازم لمقترفها، واعتبر من قال بها مجتهداً أو مقلداً مجتهداً، معذوراً في ذلك بل ربّما كان مأجوراً لحسن القصد وصدق النية مع ما يثبت من خطئه في عين المسألة، وأن هذا الخطأ لا ينفى عن الصالح صلاحه، ولا ينزل بالصديق عن درجته، مثلما لا يلزم من الصلاح والصدقية العصمة عن الزلل، قال: "... وإن كان كثير من العباد والعلماء بل والأمرء قد يكون معذوراً فيما أحدثه لنوع اجتهاده، فالغرض أن يعرف الدليل الصحيح وإن كان التارك له قد يكون معذوراً لاجتهاده، بل قد يكون صديقا عظيما، فليس من شرط الصديق أن يكون قوله كله صحيحا وعمله كله سنة" ¹ ..

وفي نصّ أصرح منه وأبين لشمول رأيه هذا لجميع ما يراه بدعة مكروهة، لأجل التخصيص الزائد على مشروعية الأصل، وكون هذا الوصف المبتدع لا يستلزم موجبه من الذم

- أبو شامة المقدسي: " لا ينبغي تخصيص العبادات بأوقات لم يخصها بها الشرع، بل تكون جميع أفعال البر مرسلّة في جميع الأزمان ليس لبعضها على بعض فضل إلا ما فضله الشرع وخصه بنوع من العبادة " . الباعث على إنكار البدع والحوادث، 51.

- ابن نجيم الحنفي: " ذكر الله تعالى إذا قصد به التخصيص بوقت دون وقت أو بشيء دون شيء لم يكن مشروعاً حيث لم يرد الشرع به، لأنه خلاف المشروع " . البحر الرائق، 2/172.

- أحمد زروق: " تحديد ما لم يرد في الشرع تحديده، ولا أشارت إليه النصوص الشرعية بأمر لا يمكن تركه ما حدّد منه، ابتداء في الدين سيما إذا عارض أصلاً شرعياً " . أحمد بن أحمد بن محمد زروق الفاسي، قواعد التصوف، دار الكتب العلمية، ط2، 1426هـ/2005م، 70.

وقال في موضع آخر: " إعطاء الحكم في العموم لا يقضي بجريانه في الخصوص، فاحتيج الخاص للدليل يخصه حتى يتخصص به، ومن ذلك الجهر بالذكر والدعاء والجمع فيهما ولهما " . نفسه، 80. =

= مع ملاحظة أن من وافق ابن تيمية في هذا التقييد لا يلزم أنه موافق له فيما جميع ما يتفرّع عنه .

¹ - ابن تيمية، اقتضاء الضراط المستقيم، 315.

الشرعي، ولا ينفي أثر العبادة على القلب، قال: " فإن قيل: هذا يعارضه أن هذه المواسم مثلا فعلها قوم من أولي العلم والفضل الصديقين فمن دونهم، وفيها فوائد يجدها المؤمن في قلبه وغير قلبه من طهارة قلبه ورقته، وزوال آثار الذنوب عنه وإجابة دعائه، ونحو ذلك مع ما ينضم إلى ذلك من العمومات الدالة على فضل الصلاة والصيام كقول الله تعالى: ﴿ أَرَأَيْتَ الَّذِي يَنْهَى ﴿١﴾ عَبْدًا إِذَا صَلَّى ﴾ وقوله ﷺ: (الصلاة نور وبرهان) ونحو ذلك .

قلنا: لا ريب أن من فعلها متأولا مجتهدا أو مقلدا كان له أجر على حسن قصده وعمله من حيث ما فيه من المشروع، وكان ما فيه من المبتدع مغفورا له، إذا كان في اجتهاده أو تقليده من المعذورين، وكذلك ما ذكر فيها من الفوائد كلها إنما حصلت لما اشتملت عليه من المشروع في جنسه كالصوم والقراءة والركوع والسجود وحسن القصد في عبادة الله وطاعته ودعائه، وما اشتملت عليه من المكروه انتفى موجهه بعفو الله لاجتهاد صاحبه أو تقليده، وهذا المعنى ثابت في كل ما يذكر في بعض البدع المكروهة من الفائدة لكن هذا القدر لا يمنع كراهتها والنهي عنها¹ .

من خلال ما سبق يمكن القول: إن ابن تيمية يرى أن البدع المذمومة ليست على درجة واحدة، إذ منها:

النوع الأول: ما لم يشرعه الله تعالى من الدين أصلا ووصفا، وعلى هذا يحمل قول: " أعظم المهم في هذا الباب² وغيره تمييز السنة من البدعة، إذ السنة ما أمر به الشارع، والبدعة ما لم يشرعه من الدين¹ .

¹-المصدر نفسه، 324.

²- ذكر هذا الكلام في مطلع كتاب الاستقامة، في سياق حديثه عن ضرورة الاستقامة والاتباع، وتنزيه الدين عن الحاجة إلى الرأي المحدث في الأصول ككلام المحدث، وفي الفروع كالرأي المحدث في الفقه، والتعبد المحدث كالتصوف المحدث، والسياسة المحدثه .

هذه هي البدعة الضلالة التي تستحق التعليل الشرعي ولإليها تتجه نصوص تقبيح البدعة ووصفها بأنها شر الأمور وأنها في النار، وهي التي لا توجد إلا مقرونة بالفرقة حتى يوصف أهلها بها فيقال: أهل البدعة والفرقة كما يقال أهل السنة والجماعة. كما يمكن القول أن هذا النوع من بدعة الضلال هو ما يتجه إليه مفهوم نصه الشهير الذي يشرح فيه مقتضى الشهادة " لا إله إلا الله محمد رسول الله ": " ألا نعبد إلا الله وألا نعبد إلا بما شرع لا نعبد بعبادة مبتدعة "2 .

فالعبادة المنهي عنها هنا هي البدعة الضلالة التي لم تشرع بوصفها ولا أصلها، فانقطعت صلتها بالشرع انقطاعا تاما بحيث تصير نسبتها إليه محض افتراء عليه، يلزم منه الاتهام للكمال التشريعي والبلاغ النبوي الأمين، نحو التعبد بالرقص والغناء في المساجد، والذين يتعبدون بحلق اللحى وأكل الحشيشة والنظر في وجه الأمرد ونحو ذلك³ .

والملاحظ أن هذه البدعة كما تقع فيما لم تقصد فيه القربة، من الأمر الدنيوية، وهي العادات التي لا يتقرب إلى الله تعالى بذاتها، سواء كانت محرمة أو مكروهة أو مباحة، فمن اتخذ عادة لذاتها عبادة يتقرب إلى الله تعالى بها كان فعله بدعة ضلال إذ الله تعالى لا يعبد إلا بما شرع، مما يدخل تحت القربات المقصودة للشارع بذاتها وجوبا أو استحبابا⁴ .

فإنها تقع كذلك فيما تقصد القربة فيه، كالصلوات والصيام والحج، كمن أوجب على نفسه شيئا من هذه العبادات على غير نظم الشرع وعهده .

النوع الثاني: لون آخر من البدعة لا يذم لذاته وإنما لما يلحقه من تخصيص غير مشروع، إيجابا ولا استحبابا، حيث يخشى أن يؤدي هذا التخصيص إلى الوقوع في بدعة

¹ - ابن تيمية، الاستقامة، 1/13.

² - ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 1/133.

³ - المصدر نفسه، 15/413.

⁴ - الجيزاني، معيار البدعة، 147.

الضلال، بمضاهاة غير المشروع بالمشروع، والافتيات على حق النص الشرعي في التفرد والهيمنة على التشريع، وهذا النوع هو ما أطلق عليه ابن تيمية البدعة المكروهة، التي دخلها الابتداع من حيث تخصيص عموم المشروع، بهيئة أو مكان أو زمان، والتي يلحقها الذم من جهة كونها ذريعة إلى المذموم، وذلك بالمدائمة عليها وملازمتها ممن يشتهر بفعلهم لها على هذه الهيئة جعلها شعارا للدين يضاهاي المشروع فتبدل معه الشعائر، نحو المدائمة على النوافل في الجماعات والقنوت في سائر الصلوات والاجتماع على الدعاء عقبها ونحو ذلك، مما سبق من كلامه.

قال في الجواب عن الصلاة على أمير المؤمنين علي عليه السلام: " ذهب الإمام أحمد وأكثر أصحابه إلى أنه لا بأس بذلك، لأنّ عليّ بن أبي طالب عليه السلام قال لعمر بن الخطاب: صلى الله عليك، وهذا القول أصحّ وأولى. ولكنّ أفراد أحد من الصحابة والقراة كعلي أو غيره بالصلاة عليه دون غيره مضاهاة للنبي صلى الله عليه وآله وسلم، بحيث يجعل ذلك شعارا معروفا باسمه: هذا هو البدعة "1 .

فمتعلّق المنع عند ابن تيمية من هذا النوع من البدع لا يتصوّر أن يكون ذات الفعل - ما دام جنسه مشروعاً بإطلاق-، لأنّ المطلق لا يتصوّر إلا في الأذهان ولا تحقق له في الواقع إلا في الأعيان، " فليس في الوجود مطلق وإنما يقع هذا المطلق - متى وقع - معيّناً، فالتعين ضرورة لا بدّ منها لإيقاع الفعل وإيجاده، حيث إن الزمان والمكان والحال والمقدار، كلّ هذه من ضرورات الامتثال، وهي تلك الأمور التي يتوقّف وجود الفعل على تحصيلها "2 .

1- ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 4/497.

2- الجيزاني، معيار البدعة، 156.

وإنما يتوجّه المنع إلى ما يلحق الفعل من تقييد يزيد على ما يحصل به الامتثال، والتحقق الخارجي للمشروع المطلق، من مداومة ومواظبة، يصير الفعل معها شعارا للدين، حيث لا دليل عليه بخصوصه، لأن جميع ما قصد الشارع جعله كذلك، دلّ عليه بدلائل تخصّه، " كالذكر والدعاء يوم عرفة بعرفة أو الذكر والدعاء المشروعين في الصلوات الخمس، والأعياد والجمع وطرفي النهار، وعند الطعام والمنام واللباس، ودخول المسجد والخروج منه والأذان والتلبية على الصفا والمروة ونحو ذلك " مما دلّ الدليل الخاص على استحباب وصفه الخاص زيادة على مشروعية الاستحباب المطلق لجنسه .

أما إذا انتفت شبهة المضاهاة بترك المداومة على الفعل المحدث بوصفه، فإن ابن تيمية لا يراه بدعة حينئذ، بل هو عنده مشروع باق على أصل الإطلاق الثابت به جنسه، قال : " وإن لم يكن في الخصوص أمر ولا نهي بقي على أصل الإطلاق، كفعلها أحيانا على غير وجه المداومة، مثل التعريف أحيانا كما فعلت الصحابة، والاجتماع أحيانا لمن يقرأ لهم، أو على ذكر أو دعاء "1 .

وعلى هذا يخرج ما يروى من عمله الشخصي، الذي يظهر منه تخصيصه عموم الأمر بذكر الله تعالى، وتقييد إطلاقه بأذكار مخصوصة في أوقات مخصوصة وبأعداد مخصوصة، من نحو ما روى عنه تلميذه ابن القيم أيضا: " ومن تجريبات السالكين التي جزبوها فألفوها صحيحة، أنّ من أمن يا حيّ يا قيوم لا إله إلا أنت، أورثه ذلك حساة القلب والعقل. وكان شيخ الإسلام ابن تيمية - قدس الله روحه - شديد اللّهج بها جدا، وقال لي يوما: لهذين الاسمين: وهما: " الحي القيوم " تأثير عظيم في حياة القلب، وكان يشير إلى أنّهما الاسم الأعظم، وسمّته يقول: من واظب على أربعين مرّة كلّ يوم بين سنّة الفجر

1- ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 197/20.

وصلاة الفجر يا حي يا قيوم لا إله إلا أنت برحمتك أستغيث، حصلت له حياة القلب، ولم يمت قلبه "1 .

وقال كذلك: " سمعت شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله - يقول: من واضب على يا حي يا قيوم لا إله إلا أنت، كل يوم بين سنة الفجر وصلاة الفجر أربعين مرة أحيا الله بها قلبه "2 .

وقال البزار عن شيخه ابن تيمية: " وكنت مدة إقامتي في دمشق ملازمه جلّ النهار وكثيرا من الليل، وكان يدينني منه حتى يجلسني إلى جانبه، وكنت أسمع ما يتلو وما يذكر، فرأيتَه يقرأ الفاتحة ويكررها، ويقطع ذلك الوقت كلّهُ؛ أعني من الفجر إلى ارتفاع الشمس في تكريرها وتلاوتها. ففكرت في ذلك، لم قد لزم هذه السورة دون غيرها؟ فبان لي - والله أعلم - أن قصده بذلك أن يجمع بتلاوتها حينئذ بين ما ورد في الأحاديث وما ذكره العلماء، هل يستحب حينئذ تقديم الأذكار الواردة على التلاوة أو العكس؟ فرأى - رضي الله عنه - أن في الفاتحة وتكرارها حينئذ جمعا بين القولين وتحصيلا للفضيلتين، وهذا من قوّة فطنته وثاقب بصيرته "3 .

وليس هذا متعارضا مع ما سبق ذكره من كراهته التصرف بالتقييد لما وردت مشروعيته مطلقا، لأن كراهة ابن تيمية لذلك مشروطة بما إذا كان ذلك ذريعة للبدعة، التي مقتضاها الزيادة على الشرع شرعا جديدا، المستلزم تغيير الشعائر، وقد سبق القول أن ذلك إنما يحصل بالمداومة التي قد يعتقد العامل معها مشروعية الوصف الذي أحدثه بخصوصه وثبوتَه عن الشارع سنة مستحبة، فحصل أن متعلق كراهة ابن تيمية للوصف المحدث هو

1- ابن القيم، مدارج السالكين، دار الإمام مالك، ط1، 1430هـ/2010م، 369/1-370.

2- نفسه، 452/2.

3- عمر بن علي بن موسى البزار، الاعلام العلية في مناقب ابن تيمية، المكتب الإسلامي، ط3، 1400هـ، 38.

اعتقاده مسنونا بخصوصه، وإنما كره المداومة عليه وحصوله من الجماعات ونحوها ممن تصيّر مواظبتها على المحدث شعارا للدين، يعتقد وجوبه أو استحبابه.

أما مجرد إيقاع العمل المخصوص الذي لم تثبت مشروعية وصفه، فلا تشمله الكراهة، حيث أنّ التقييد هنا لازم للتعين الذي يتحقق به الامتثال¹.

ولأجل هذا وجدنا أخص تلاميذ ابن تيمية ينقلون عنه هذه الأذكار إقرار لها ومن غير تنبيه على أنها خارجة عن أصله في البدعة .

وبذلك تشهد فتاوى ابن تيمية نفسه، إذ قال عن الصلاة في مساجد عائشة للمحرم: " ليس دخول هذه المساجد ولا الصلاة فيها - لمن اجتاز بها محرما - لا فرضا ولا سنة بل قصد ذلك واعتقاد أنه يستحب بدعة مكروهة لكن من خرج من مكة ليعتمر فإنه إذا دخل واحدا منها وصلّى فيه لأجل الإحرام فلا بأس بذلك " ².

وحينما سئل عن قراءة آية الكرسي دُبر كل صلاة في جماعة هل هي مستحبة أم

لا؟

أجاب: لم يكن النبي ﷺ وأصحابه وخلفاؤه يجهرون بعد الصلاة بقراءة آية الكرسي ولا غيرها من القرآن، فجهر الإمام والمأموم بذلك والمداومة عليه بدعة مكروهة بلا ريب فإن ذلك إحداث شعار بمنزلة أن يحدث آخر جهر الإمام والمأمومين بقراءة الفاتحة دائما أو خواتيم البقرة أو أول الحديد أو آخر الحشر أو بمنزلة اجتماع الإمام والمأموم دائما على صلاة ركعتين عقيب الفريضة ونحو ذلك مما لا ريب أنه من البدع، وأما إذا قرأ الإمام آية

¹ - ذكر ابن رجب في ذيل طبقات الحنابلة، أنّ بو عمر محمد بن أحمد بن محمد بن مقدم بن نصر المقدسي

الجماعيلي كان " يقول بين سنة الفجر والفرض أربعين مرة: يا حي يا قيوم لا إله إلا أنت " . ذيل طبقات الحنابلة، تحقيق: عبد الرحمن العثيمين، مكتبة العبيكان، الرياض، ط1، 1425هـ/2005م، 114/3.

² - ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 102/26.

الكرسي في نفسه أو قرأها أحد المأمومين فهذا لا بأس به، إذ قراءتها عمل صالح وليس في ذلك تغيير للشعائر" ¹.

وقد نبّه الشاطبي على شرط اعتقاد اللزوم في تعليقه على خصوص مسألة الذكر المروية عن ابن تيمية وغيره، ففي معرض إبطاله احتجاج بعض العبّاد بالمنامات على كثير من هذه التقييدات في الأذكار، إلا إذا كانت تستند على أصل شرعي، قال: " كما يحكى عن الكتاني رحمه الله قال: رأيت النبي ﷺ في المنام، فقلت: ادع الله أن لا يميت قلبي، فقال: قل كل يوم أربعين مرة: يا حي يا قيوم! لا إله إلا أنت. فهذا كلام حسن لا إشكال في صحته، وكون الذكر يجيي القلب صحيح شرعا، وفائدة الرؤيا التنبيه على الخير، وهو من ناحية البشارة، وإنما يبقى الكلام في التحديد بالأربعين، وإذا لم يوجد على اللزوم استقام" ².

إلا أن هذا الاستعمال من ابن تيمية لوصف الكراهة يمكن الاعتراض عليه بأن الشريعة جاءت بالزجر عن البدع أعظم الزجر، فوصفتها بالضلالة وأنها شرّ الأمور، ونصوص السلف في التحذير منها شديدة العبارة، لدرجة أن ابن عباس فسّر الوجوه المسوّدة يوم القيامة بوجوه أهل البدعة، وابن تيمية نفس قائل مؤكّد على الكليّة في حديث جابر: (كل بدعة ضلالة)، فكيف يستقيم أن تنزل البدعة عنده عن درجة التحريم إلى درجة الكراهة على وجه رفع الإثم عن صاحبها؟

ولعل الجواب عن هذا الإشكال يكون بأحد وجهين:

الأول: أنّ إثبات ذلك عن ابن تيمية لا يسلم . والمقصود أنّه لا يقسّم البدع من حيث الحكم بل يعمّ بالتحريم جميع المحدثات في الدين، وإنما كان استعماله للفظ الكراهة

¹ - المصدر نفسه، 508/22.

² - الشاطبي، الاعتصام، 183.

على نحو ما يستعمله المتقدمون من السلف والأئمة في وصف المحذور القبيح¹، وهم يقصدون به التحريم، وإنما يتورعون عن إطلاق لفظ التحريم إن كان الحكم عندهم مستفادا من دليل ظني، ووصف المحرم بالكراهة جار على الإطلاق القرآن من مثل قول الله تعالى: ﴿كُلُّ ذَلِكُمْ كَانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا﴾ الإسراء-38،

والشاهد لهذا التقرير من صنيع ابن تيمية ما سبق التنبيه إليه من تفريقه بين الحكم على الفاعل والحكم على فعله، وأنه لا تلازم عنده بين عذر المجتهد وبين رفع وصف الابتداع عنه ومن ثم تصحيح فعله، ذلك أن العبرة عنده في الحكم على الفعل أو القول بمأخذه من صحة الدليل وسلامة الاستدلال، لا بشخص من يصدر عنه، إذ ليس من شرط المجتهد ألا يصدر عنه إلا الصواب، وإلا لم يبق لعذره معنى، وهذا ما تشهد له نصوص عذر المجتهدين التي رتب العذر على الخطأ، فهي مثبتة للخطأ ابتداء، فإذا تحققت في هذا الخطأ أو صاف البدعة جاز إطلاق وصفها عليه، من غير أن يسحب على الفاعل لاحتمال تحلف شرط أو وجود مانع.

¹ - قال الرازي: وأما المكروه فيقال بالاشتراك على أحد أمور ثلاثة:

أحدها: ما نهي عنه نهي تنزيه، وهو ما أشعر فاعله بأن تركه خير من فعله وإن لم يكن على فعله عقاب.

وثانيها: المحذور وكثيرا ما يقول الشافعي - رحمه الله -: "أكره كذا"، وهو يريد به التحريم.

وثالثها: ترك الأولى، كترك صلاة الضحى، ويسمى ذلك مكروها لا لنهي ورد عن الترك، بل لكثرة الفضل في فعلها.

المحصل في أصول الفقه، 104/1.

وقال ابن القيم مبينا إطلاق السلف للفظ الكراهة على التحريم: "قد غلط كثير من المتأخرين من أتباع الأئمة على أئمتهم بسبب ذلك، حيث تورع الأئمة عن إطلاق لفظ التحريم، وأطلقوا لفظ الكراهة، فنفي المتأخرون التحريم عما أطلق عليه الأئمة الكراهة، ثم سهّل عليهم لفظ الكراهة وحققت مؤنته عليهم فحمله بعضهم على التنزيه، وتجاوز به آخرون إلى كراهة ترك الأولى، هذا كثير جدا في تصرفاتهم، فحصل بسببه غلط عظيم على الشريعة وعلى الأئمة، وقد قال الإمام احمد في الجمع بين الأختين بملك اليمين: أكرهه ولا أقول هو حرام، ومذهبه تحريمه، وإنما تورع عن إطلاق لفظ التحريم لأجل قول عثمان". إعلام الموقعين، 32/1.

فإنه حينما أورد على نفسه الاعتراض على بدعية الأعياد المحدثه بفعل قوم من أولى العلم والفضل لها من الصديقين فمن دونهم، أوجب بهذا التمييز وفك التلازم بين الحكم على الفعل والحكم على فاعله، وأن وصف الفعل بأنه بدعة يقتضي كون إثمها أكبر من نفعها، إلا " أن إثمها قد يزول عن بعض الأشخاص لمعارض؛ لاجتهاد أو غيره، كما يزول إثم النبذ والربا المختلف فيهما عن المجتهدين من السلف، ثم مع ذلك يجب بيان حالها، وأن لا يقتدى بمن استحلها " ¹ .

فيتلخص لنا من هذا التقرير أن لفظ الكراهة الذي يصف به ابن تيمية البدعة إنما يقصد به الكراهة الشرعية المقتضية قبح الفعل وذمه لا كراهة التنزيه، إذ لا فرق عنده من حيث شمول وصف بدعة الضلال بين البدع منقطعة الصلة بالشرع أصلا ووصفا وبين البدع المشروعة بالجنس دون الوصف، ومع ذلك لا يلزم من وصف هذه بالضلالة دخولها تحت الوعيد بالنار، بخلاف الأولى، ولعل الفرق الجوهرى هنا تحقق خصائص البدعة وآثارها من الخروج عمّا رسمه الشارع وإحداث الفرقة والخروج عن جماعة المسلمين في الأولى وتخلّفها في الثانية .

قال في بيان أجلى أوصاف البدعة : " البدعة مقرونة بالفرقة كما أن السنة مقرونة بالجماعة، فيقال أهل السنة والجماعة كما يقال أهل البدعة والفرقة " ² .

فظهر أن هذين النوعين ليسا عند ابن تيمية على وزن واحد، وأن اسم البدعة الضلالة لا يقع عليهما بالتواطؤ، بل بتفاوت، يشملهما الدليل الكلّي العام لجنس البدعة، ويفرق بينهما وجود الشاهد الشرعي العام للثانية دون الأولى .

¹ - ابن تيمية، اقتضاء لصراط المستقيم، 323.

² - ابن تيمية، الاستقامة، 42/1.

لتكون شهادة العموم بمشروعية أصل هذه، مقتضية تعلق الذمّ بخصوص الوصف إن كان مما تضاهى به المشروعية، وأنه ما استحق وصف الكراهة لولا الابتداع فيه. وأنه ما خصّ هذه بوصف الكراهة دون التصريح بالتحريم والتضليل إلا تورّعا من ذلك، لما يكتنفها من اشتباه وما ثبت من مشروعية أصلها، فلزم من ذلك ألا تكون البدع في الضلال سواء¹، وإن دخلت جميعها في مسماه.

الثاني: أن يكون وصف الكراهة عنده منصرفا لخصوص الفعل، لا للإحداث، فقد أورد زروق الفارسي هذا التساؤل على نفسه، وأجب عنه: " فإن قلت: كيف تكون البدعة المكروهة ضلالة مع أن المكروه من قبيل الجائز؟ والنبي ﷺ قد حكم على كل بدعة بأنها ضلالة، قلت: الكراهة مصروفة للعمل بها، وإحداثها حرام، لأنه افتيات على الشارع وتقدم بين يديه، وتغيير لأحكامه مع وجود شبهة منه، ثم من شؤم البدعة وشأنها، لا تزال تتسع حتى تصل إلى المحرمات، فضلا عن محرّم واحد²."

والمقصود أن الابتداع مهما صغر أو عظم فإنه يحمل معنى التشريع الزائد، وهو من هذه الجهة - الأحداث - مذموم محرّم، إلا أن العمل الفردي به قد ينزل إلى درجة الكراهة باعتبار ضعف المفسدة المحتمل تفويتها، وذلك لانتفاء شبهة الاستدراك على الشرع والقبح فيه، لدى من يعمل بما شرع بأصله .

ويمكن تلخيص رأي ابن تيمية في البدعة، بقولنا: إنه ممن يرى للبدعة حقيقة شرعية، محددها الأظهر فقدان الدليل الشرعي على العمل سواء من حيث أصله أو ما يلحقه من الخصائص والقيود والأوصاف، فكلّ إحداث في شأن التدين إن لم يقيم الدليل الشرعي عليه فهو بدعة.

¹ - سيأتي مزيد بيان لهذه المسألة في الحديث عن البدعة الإضافية عند الشاطبي .

² - أحمد زروق، عدة المرید الصادق، تحقيق: الصادق بن عبد الرحمن الغرياني، دار ابن حزم، ط1،

فالبدعة من حيث الإحداث، هي عند ابن تيمية زيادة شرع على الشرع، فإن كانت الإحداث لا شاهد له من الدين مطلقاً كان هو بدعة الضلال المتوعد عليها بالنار .

أما ما يجلي رأيه في خصوص البدعة المحدثه بوصفها، فالظاهر أنّ محدد الابتداع فيها عنده: أن يعتقد العامل بها ثبوت شرعية عمله عن الشارع بخصوص صفته المحدثه، أو إظهار ما يكون أمانة على هذا الاعتقاد كالمداومة على الفعل .

أما مجرد العمل المخصوص الذي لم يثبت الدليل الخاص على صفته التي يوقعه المكلف عليها، فإنما ينهى عنه إذا كان ذريعة إلى البدعة، أما مع السلامة من ذلك فهو باق على أصل المشروعية .

قال في بعض فتاويه عن الجهر بالذكر في جماعة: " الاجتماع لذكر الله واستماع كتابه والدعاء عمل صالح وهو من أفضل القربات والعبادات في الأوقات ... لكن ينبغي أن يكون هذا أحياناً في بعض الأوقات والأمكنة فلا يجعل سنة راتبه يحافظ عليها إلا ما سنّ رسول الله ﷺ المداومة عليه في الجماعات " ¹ .

وقال: " فلو أنّ قوماً اجتمعوا في بعض الليالي على صلاة تطوّع من غير أن يتخذوا ذلك عادة راتبه تشبه السنة الراتبه لم يكره. لكنّ اتّخاذها عادة دائرة بدوران الأوقات مكروه لما فيه من تغيير الشريعة وتشبيهه غير المشروع بالمشروع " ² .

فالغاية من سد باب البدع على هذا النظام، صون الأوضاع الشرعية للعبادة والتشريع أن تبدّل، وحفظ هيمنة النصوص على حق رسم مسالك التعبد للمكلفين .

– أبو إسحاق الشاطبي :

¹ – ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 520/22.

² – نفسه، 133/23.

انتبه الشاطبي للأثر الكبير الذي خلفه عدم الحسم من السلف في المفهوم النهائي المنضبط للبدعة على السجال العلمي والخلاف العملي عند من جاء بعدهم، فعمل على إعادة تأسيس مفهوم البدعة في التصور الشرعي، محاولاً بعث الانضباط المعياري، في مصطلح البدعة لتصير معه أداة معيارية، تعير بها التصرفات، وتقوم بها المحدثات.

فألف كتابه " الاعتصام " سعياً في إقامة محددات استقرائية كلية تكشف عن محلّ الذم الشرعي للمحدثات، ثم محاكمة التطبيقات الواقعية التي عاشها الناس في زمانه وقبله إليها بعدما اختلفت في شأنها أنظار العلماء، وكان أول ما افتتح به كتابه أن وضع حدّين للبدعة باعتبارين مختلفين:

الأول : على رأي من لا يدخل العادات في معنى التعبد، فتكون البدعة عنده :

" طريقة في الدين مخترعة، تضاهي الشرعية¹، يقصد بالسلوك عليها المبالغة في التعبد لله سبحانه " ².

والثاني : على رأي من يقول بشمول البدعة للأعمال العادية، فعرفها حينئذ بأنها :

" طريقة في الدين مخترعة، تضاهي الشرعية، يقصد بالسلوك عليها ما يقصد بالطريقة الشرعية " ³.

ثمّ شرع يبيّن ألفاظ الحدّين، وسأختصر بيانه من مواضع متفرقة من الاعتصام، مع بعض التعليقات عليه:

¹ - من خلال تتبعي لتعاريف العلماء للبدعة وجدت أنّ أول من نَبّه إلى قيد المضاهاة في البدعة تقي الدين ابن تيمية، في قوله : " فإن مضاهاة غير المسنون بالمسنون بدعة مكروهة " . مجموع الفتاوى، 197/20.

² - الشاطبي، الاعتصام، 23 .

³ - نفسه، 24.

قوله: طريقة : المقصود بها السبيل والسنة وهي ما رسم للسلوك عليه، وتعبيره بالطريقة دون الفعل يفيد دخول كلّ أمر ينسب للإنسان سواء كان فعلاً أم تركاً أم اعتقاداً، ولا ينحصر في الفعل فقط، وعن شمول لفظ البدعة للفعل والترك جميعاً يقول: " يدخل في عموم لفظها البدعة التركية، كما يدخل فيه البدعة غير التركية، فقد يقع الابتداء بنفس الترك تحريماً للمتروك أو غير تحريم"¹.

وهو بهذا اللفظ يحتز عن المعاصي المجردة إذ شأن هذه ألاّ تتخذ سنناً وطرقاً مسلوكة، قال في تفسير نهي القرآن الكريم عن اتخاذ السبل من دون صراط الله المستقيم: " وهم أهل البدع، وليس المراد سبل المعاصي، لأنّ المعاصي من حيث هي معاص لم يضعها أحد طريقاً تسلك دائماً على مضاهاة التشريع، وإنما هذا الوصف خاص بالبدع المحدثات"².

وقوله: في الدين : قيد البدعة عنده أن تكون في الدين خاصة، " لأنها فيه تختص وإليه يضيفها صاحبها، وأيضاً فلو كانت طريقة مختزعة في الدنيا على الخصوص لم تسم بدعة، كاحداث الصنائع والبلدان التي لا عهد بها فيما تقدّم"³.

ومعنى ذلك أن ينسب المبتدع فعله المحدث إلى الدين بالخصوص، فيخرج بهذا القيد كل ما يصدر عن الإنسان من غير أن ينسبه إلى الدين بذاته، كسائر شأن الإحداث في الحياة والمعاش وأمور العادة مما لا يفعل على وجه التدين .

قال في بيان القيد: " لا معنى للبدعة، إلاّ أن يكون الفعل في اعتقاد المبتدع مشروعاً، وليس بمشروع"¹.

¹ - الشاطبي، الاعتصام، 26.

² - المصدر نفسه، 36.

³ - نفسه، 23.

قوله مخترعة: وهذا قيد آخر مهم للغاية في تحديد مسمى البدعة، فإن " الطرائق في الدين تنقسم إلى ما له أصل في الشريعة وما ليس له أصل فيها، خصّ منها ما هو مقصود بالحدّ وهو القسم المخترع؛ أي: طريقة ابتدعت على غير مثال تقدّمها من الشارع، إذ البدعة خاصيتها أنّها خارجة عمّا رسمه الشارع "2 .

قد يشكل هذا القيد بالوجه الذي شرحه الشاطبي نفسه، على إدراجه في الفريق الثالث، دون الفريق الثاني الذي يكتفي بشهادة الشرع للمحدث في نفي وصف البدعة عنه.

والجواب: أن الشاطبي إلى هذا الحدّ متّفق تماماً مع غيره من العلماء في الفريق الثاني، إذ يمكن القول أن هذا المقام هو محلّ اتفاق الجميع، وهو ما اصطلح عليه الشاطبي بالبدعة الحقيقية، التي عرّفها بأنّها: " التي لم يدلّ عليها دليل شرعي، لا من كتاب ولا سنة ولا إجماع ولا قياس ولا استدلال معتبر عند أهل العلم؛ لا في الجملة ولا في التفصيل "3، فيبيّن أوجه انتفاء شهادة الأصل الشرعي للمحدث بالاعتبار، من خلال نفي طرق الدلالة الشرعية عنه. إلا أنّه اختصّ بمعنى زائد سحب عليه اسم البدعة، وجعله قسيماً للبدعة الحقيقية، وهي التي وضع لها اسم " البدعة الإضافية "، وعرّفها بأنّها: " التي لها شائبتان: إحداهما: لها من الأدلة متعلّق، فلا تكون من تلك الجهة بدعة . والأخرى: ليس لها متعلّق إلا مثل ما للبدعة الإضافية "4 .

1- نفسه، 342.

2- نفسه، 23.

3- المصدر نفسه، 202.

4- نفسه، 202.

فكانت خاصة الإضافية عنده بأنّ " الدليل عليها من جهة الأصل قائم، ومن جهة الكيفيات أو الأحوال أو التفاصيل لم يقد عليها دليل مع أنّها محتاجة إليه، لأنّ الغالب وقوعها في التبعّدات لا في العادات المحضة " ¹ .

فظهر أنّ الشاطبي موافق للعلماء في الفريق الثاني في مسمى البدعة الحقيقية، متميّز عنهم من حيث التنظير والتأصيل خاصة في اسم البدعة الإضافية الذي وضعه للدلالة على التخصيص العملي للعبادة المشروعة بعمومها .

وبالتالي سلم لنا وحال البدعة عند الشاطبي هكذا، أنّ نميّز مسكله عن مسلك الفريق الثاني، كما ميّزنا طريقة ابن تيمية، مع ملاحظة التقارب الكبير بين ابن تيمية والشاطبي من الناحية النظرية، الأمر الذي يستدعي تساؤلاً عن العلاقة المعرفية بين الرجلين؟.

أما قوله: تضاهاى الشرعية: فالمقصود أنّها " تشابه الطريقة الشرعية من غير أنّ تكون في الحقيقة كذلك، بل هي مضادّة لها " ² . وقد مثل الشاطبي لهذه المضاهاة بأمثلة تصدق على نوعي البدعة سابقى الذكر، فمما يصلح أن يكون مثالا للبدعة الحقيقية: " النادر للصيام قائما لا يقعد ضاحيا لا يستظل... والاقتصار من المأكّل والملبس على صنف دون صنف من غير علة " ، ومما مثل به ويصلح أن يندرج تحت البدع الإضافية: " التزام الكيفيات والهيئات المعينة، كالذكر بهيئة الاجتماع بصوت واحد "، وهذا يشهد لشمول تعريفه آنف الذكر لقسمي البدعة عنده، لكن تمثيله بما يصلح بدعا إضافية، يشكل على وصفه البدعة بأنّها في الحقيقة مضادة للطريقة الشرعية .

¹ - نفسه، 202.

² - المصدر نفسه، 24.

وهذا القيد مهم للغاية في تمييز وصف البدعة عند الشاطبي، إذ لولا مضاهاة الشرعية فيها ما اعتبرت عنده داخلية في مسمى الابتداع، وهنا ينبغي التنبيه إلى أن المضاهاة المقصودة غير قاصرة على مشابهة طريق أداء العبادات الشرعية وأوصافها، وإنما القصد ادعاء قصد القرية فيما لم يقصد الشارع القرية فيه بذاته، فما ألحق بأعمال المكلف المحدثه من الأحكام الشرعية مما لا دليل عليه في الشرع، على وجه يقصد به التعبد بذات الفعل، داخل في مسمى المضاهاة، سواء كان الفعل مما يظهر فيه قصد العبادة، أو كان من أمور العادة، كاتخاذ الملابس معيّنة قرية ونحوها .

إلى هذا الحدّ يمكن أن يتمّ تعريف الشاطبي للبدعة، إلا أنه رأى اختلاف الناس حول شمول البدعة لجميع التصرف الإنساني عبادة كان أو عادة، فزاد قيدين مختلفين لتمييز دائرة الشمول عند الفريقين، فأما من يرى قصر البدعة على العبادات فقط، فميز فعل المبتدع بأنه " يقصد بالسلوك عليها المبالغة في التعبد لله تعالى " ¹ ، وأما من يقول بشمولها للأعمال العادية فإن صاحب البدعة عنده " يقصد بالسلوك عليها ما يقصد بالطريقة الشرعية " ² .

والذي يظهر أن مورد الخلاف بين الرأيين على الحقيقة، إنما هو في الفعل المحدث المضاهي للعادة التشريعية في جلب مصالح العباد، من غير أن يقصد التدبّر بذات الفعل، ولا جعله قرية مخصوصة لها أجر مخصوص . نحو إتيان شيء أو تركه لغير أمر شرعي معتبر، مع قصد جلب المصلحة على نحو ما تجلبه الشريعة للعباد، فمن يقول بقصر لفظ البدعة على العبادة لا يعدّ هذا الفعل أو الترك ابتداعاً، أما من يرى دخول الابتداع في التصرفات العادية، فيقول ببدعيته. فإن كان الفعل أو الترك على وجه التدبّر بحيث يلحق به صاحبه حكماً شرعياً، ويعتقده قرية لها أجر مخصوص، فإن الجميع متفق حينئذ على تبديعه، لما فيه من مضاهاة الشارع فيما يتفرد به من التشريع .

¹ - المصدر نفسه، 22.

² - نفسه، 23.

وقد شرح الشاطبي هذا في قوله : " أن الشريعة إنما جاءت لمصالح العباد في عاجلتهم وآجلتهم، لتأتيهم في الدارين على أكمل وجوهها، فهو الذي يقصد المبتدع ببدعته، لأن البدعة إما أن تتعلق بالعادات أو العبادات، فإن تعلقت بالعبادات، فإنما أراد بها أن يأتي تعبدته على أبلغ ما يكون في زعمه، ليفوز بأتم المراتب في الآخرة في ظنه، وإن تعلقت بالعادات، فكذلك، لأنه إنما وضعها لتأتي أمور دنياه على تمام المصلحة فيها . فمن يجعل المناخل في قسم البدع، فظاهر أن التمتع عنده بلذة الدقيق المنحول أتم منه بغير المنحول، وكذلك البنائيات المشيدة المختلفة، التمتع بها أبلغ منه بالحشوش والحرب، ومثله المصادرات في الأموال بالنسبة إلى أولى الأمر، وقد أباحت الشريعة التوسع في التصرفات، فيعدّ المبتدع هذا من ذلك " ¹ .

وإذا أراد الباحث تحديد مناهج التبديع عند الشاطبي، أو تبين الأوصاف التي يعتمدها الشاطبي في حدّ البدعة وجدها ترجع إلى أمور ثلاثة:

- الأول: الاختراع، وهو واضح من الدلالة اللغوية، كما نص عليه الشاطبي في تعريفه، ومعلوم أن الفعل لو وجد له مثال في زمن التشريع لما صح وصفه بالبدعة إلا من جهة ما يلابسه من إحداه .

- الثاني: غياب الدليل الشرعي الذي يشهد للفعل المخترع بالاعتبار، قال في تعريف البدعة الحقيقية: " هي التي لم يدل عليها دليل شرعي، لا من كتاب ولا سنة ولا إجماع ولا قياس، ولا استدلال معتبر عند أهل العلم، لا في الجملة ولا في التفصيل، ولذلك سميت بدعة " ²، الاسم الموصول يشهد لكون هذا الوصف - الافتقار للدليل الشرعي - أهم أوصاف البدعة عند الشاطبي إذ جعله متعلق استحقاق الفعل للتبديع .

¹ - نفسه، 26.

² - المصدر نفسه، 202.

ومن أقواله الشاهدة لاعتباره هذا الوصف، التعليل الذي ردّ به التقسيم الخماسي الذي يقول به الموسعون لمسمى البدعة: " هذا التقسيم أمر مخترع لا يدل عليه الدليل الشرعي، بل هو نفسه متدافع، لأن حقيقة البدعة ألا يدل عليه دليل شرعي، لا من نصوص الشرع ولا من قواعده، إذ لو كان هناك ما يدل من الشرع على وجوب أو ندب أو إباحة لما كان ثم بدعة، ولكان العمل داخلا في عموم الأعمال المأمور بها أو المخير فيها"¹.

فظهر أنه لا يوافق الفريق الأول في توسيع دلالة البدعة على كل محدثة، بل يشترط - إلى جانب ذلك - عدم الدليل الشرعي الشاهد لها بالاعتبار، فأل قوله إلى إثبات حقيقة شرعية للبدعة أخص من الدلالة اللغوية .

- الثالث: التعبد بذات المخترع: وقد عبّر الشاطبي عن هذا المعنى، بمضاهاة الشريعة، وقصد التعبد أو قصد ما يقصد بالطريقة الشرعية، وإنما وضع هذا القيد لإخراج أمرين:

- المعاصي المطلقة التي تعمل على سبيل المخالفة للشرع، فهذه لا اشتباه فيها بالطريقة الشرعية، ولا يداخل صاحبها قصد الاستدراك على الشارع، ولا يلزم مرتكبها الطعن في أمانة التبليغ، وغرضه إدراك شهوته واتباع هوى نفسه، وإنما استحقت البدعة التقبيح الشرعي البالغ، لأجل ما يلزم صاحبها من افتيات على صاحب الشريعة واستنقاص لها واستدراك عليها وطعن في أمانة تبليغها، قال الشاطبي مبيناً هذا المعنى: " فليتأمل هذا الموضوع أشد التأمل ويعط من الإنصاف حقه، ولا ينظر إلى خفة الأمر في البدعة بالنسبة إلى صورتها وإن دقت، بل ينظر إلى مصادمتها للشرعية ورميها لها بالنقص والاستدراك، وأنها لم تكمل بعد حتى يوضع فيها، بخلاف سائر المعاصي فإنها لا تعود على الشريعة بتنقيص ولا غض من جانبها، بل صاحب المعصية متصل منها، مقرّ لله بالمخالفة لحكمها، وحاصل المعصية أنها

¹ - نفسه، 134.

مخالفة في فعل المكلف لما يعتقد صحته من الشريعة، والبدعة حاصلها مخالفة في اعتقاد كمال الشريعة¹.

- المصالح المرسله: وهي مما يخرجها هذا القيد كذلك، فإن أهم ما يميّزها عن البدعة أنها لا تفعل تعبدًا وتدينًا بذاتها، لأن موضوع المصالح المرسله مناسبات عقلية يدركها المكلف بخلاف العبادات التي تؤتى لا على وجه التعقل لتفاصيلها، وعمدتها التسليم والامتثال، فموضوع المصالح المرسله غير موضوع العبادات أصلاً.

وفي بيان هذا الفرق قال الشاطبي عن المصلحة المرسله: " عامة النظر فيها إنما هو فيما عقل معناه، وجرى على ذوق المناسبات معقولة المعنى، التي إذا عرضت على العقول تلقتها بالقبول، فلا مدخل لها في التعبدات، ولا ما جرى مجراها من الأمور الشرعية، لأن عامة التعبدات لا يعقل لها معنى على التفصيل² .

وقال في آخر الفصل الذي عقده للتفريق بين البدعة والمصالح المرسله: " البدع كالمادة للمصالح المرسله، لأن موضوع المصالح المرسله ما عقل معناه على التفصيل، والتعبدات من حقيقتها ألا يعقل معناها على التفصيل. وقد مرّ أن العادات إذا دخل فيها الابتداء، فإنما يدخلها من جهة ما فيها من التعبد لا بإطلاق³ .

ومع ما يظهر من موافقة الشاطبي للفريق الثاني، إلا أنه قد سبق التنبيه باختصار إلى أن محل اختصاصه برأي مستقل، هو البدعة الإضافية التي وضعها مصطلحاً جديداً عبّر به عن الإحداث الحاصل في أوصاف الفعل وما يتعلق بالقيود الزائدة على أصل التشريع .

¹ - المصدر نفسه، 307.

² - المصدر نفسه، 356.

³ - نفسه، 360.

وقد صرّح الشاطبي في أول الباب الذي خصصه للتفريق بين قسمي البدعة لديه، أنه مخترع لقب البدعة الإضافية: "لما كان العمل الذي له شائبتان، لم يتخلّص لأحد الطرفين، وضعنا له هذه التسمية، وهي البدعة الإضافية" ¹.

ورعاية لخطة البحث سأرجئ الحديث عن دلالة البدعة الإضافية عند الشاطبي إلى حين الحديث ضمائم مصطلح البدعة .

وقد سبق التنبيه إلى أنّ وصف البدعة يشمل الترك، قال الشاطبي: "قد يقع الابتداء بنفس الترك، تحريماً للمتروك أو غير تحريم فإنّ الفعل - مثلاً - قد يكون حلالاً بالشرع، فيحرّمه الإنسان على نفسه أو يقصد تركه قصداً" ².

وبيانه: أنّ الشاطبي اعتبر قصد المكلف من ترك المشروع، فأناط وص الابتداء بأحد أحواله، وهي كالتالي:

الأوّل: ترك المشروع قصداً لأمر معتبر شرعاً، كمنع النفس من طعام مخصوصة خشية الضرر فيه على الجسم، فهذا الوجه لا حرج فيه، بل إنّه قد يرتقي إلى درجة الطلب إذا تعلّق به التداوي، عند من يرى طلبه، وهو على كلّ حال لا يخرج عن مطلق الإباحة

الثاني: ترك المشروع، لمجرّد العبث، والترك هنا لا يدخل في حدّ البدعة عند الشاطبي، لاختصاص الوصف الشرعي لها بالعبادات، و الترك العبثي فاقد وصف التدبّر .

الثالث: ترك المشروع تدبّراً، فهذا مستحق وصف البدعة لمعارضته المشروعية في التحليل ³.

¹ - نفسه، 202.

² - نفسه، 26.

³ - نفسه، 26.

كما نبّه الشاطبي إلى أنّ الترك بقصد التدبّر ابتداءً مطلقاً سواء كان المتروك مشروعاً على سبيل الإباحة أو الطلب وجوباً أو ندباً، لأنّ مناط التبديع هنا " التدبّر بضدّ ما شرع الله " تعالى .

وعلى هذا تكون البدعة في مقابلة الشرعية من كلّ وجه، سواء الفعل والقول والترك والاعتقاد والترك، إذ " كلّ ما يتعلّق به الخطاب الشرعي يتعلّق به الابتداء " ¹.

المبحث الثاني: الخصائص الشرعية للبدعة

المطلب الأول: معالم البدعة في النص الشرعي:

بعد استعراض النصوص الشرعية التي تناولت موضوع الابتداء، ومختلف التعاريف التي حاول العلماء على اختلاف آرائهم ضبط المفهوم الشرعي للبدعة من خلالها، يمكننا أن نخرج بنظرة إجمالية، عن المحددات والمعايير المعتبرة شرعاً، في ضبط مفهوم البدعة، والتي تنبغي مراعاتها خلال وضع القيود الاصطلاحية عند صناعة الحد الشرعي للبدعة.

ويمكننا تفصيل ذلك في المعالم التالية :

1- المعلم الأوّل: الأصل في الابتداء الضلال:

¹ - المصدر نفسه، 28.

الأصل في البدعة في اللسان الشرعي الضلال المستحق للذم وتبحيح صنيع صاحبها، لما يلزم البدعة من مخالفات تناقض قطعيات الدين، كما سيتبين في باقي المعالم.

وهذا معلم واضح انتبه له العلماء من خلال استقراءهم النصوص الشرعية في هذا الشأن، وأفواهم في ذلك كثيرة، هذه جملة منها عسى أن تحصل بها الكفاية:

قال أبو شامة المقدسي في سياق تعريفه للبدعة: "وقد غلب لفظ البدعة على الحدث المكروه¹ في الدين، مهما أطلق هذا اللفظ، ومثله لفظ المبتدع لا يكاد يستعمل إلا في الذم"².

فهو هنا يقرّر أن الغالب على الإطلاق الشرعي ذم البدعة والمبتدع، والعبرة بالغالب.

وقال ابن الجوزي: "وأكثر ما يستعمل المبتدع في الذم"³.

قال ابن حجر: "والبدعة: أصلها ما أحدث على غير مثال سابق، وتطلق في الشرع في مقابل السنة: فتكون مذمومة"⁴.

في هذا النقل تنبيه إلى طبيعة الإطلاق الشرعي لهذه اللفظة ومشتقاتها، ولزوم الذم لها.

وقال ابن حجر الهيثمي: "البدعة الشرعية ضلالة كما رسول الله ﷺ، ومن قسمها من العلماء إلى حسن وقبيح فإنما قسم البدعة اللغوية، ومن قال: كل بدعة ضلالة، فمعناه البدعة الشرعية"¹.

¹ - واضح من السياق أنه لا يقصد الكراهة بمعناها الأصولي، وإنما مراده المعنى اللغوي وهو البغض، فالمكروه المبعوض.

² - أبو شامة، الباعث على إنكار البدع والحوادث، 20.

³ - ابن الجوزي، غريب الحديث والأثر، 61/1.

⁴ - ابن حجر، فتح الباري، 386/4.

فكأنه هنا يحكي الاتفاق على هذا الملحظ، الذي يجعل وصف البدعة في لسان الشرع الضلال، ويحاول تفسير اختلاف العلماء في تقسيم البدعة بأنه ورد على موردين فكان الخلاف، فمن قسّم أراد مطلق الإحداث، المسمى لغة بدعة، ومن قطع بعموم النص الشرعي فحكم على كل بدعة بالضلال، وإنما أراد البدعة باعتبارها وصفا شرعيا موضوعا لزم الفعل المحدث متى توفرت فيه أوصاف القبح - التي سيأتي ذكرها في هذه المعالم - .

لذا ينبغي توجيه نصوص العلماء الرافضين للتقسيم إلى هذا الوجه، فقول ابن تيمية عن ضرورة المحافظة على عموم الذم للبدعة في النص الشرعي، إنما يتوجّه إلى البدعة التي هي محل ذم شرعي، لا إلى كلّ محدثة، إذ لا يقول بدم مطلق الإحداث أحد، فقوله: "(كل بدعة ضلالة): نصّ لرسول ﷺ ولا يحلّ لأحد أن يدفع دلالة على ذمّ البدع، ومن نازع في دلالة فهو مراغم، ومن اعتقد أنّ بعض البدع مخصوص من هذا العموم احتاج إلى دليل يصلح للتخصيص، وإلا كان ذلك العموم اللفظي المعنوي موجبا للنهي، ولا يحلّ لأحد أن يقابل هذه الكلمة الجامعة من رسول الله ﷺ بسلب عمومها، وهو أن يقال: ليس كلّ بدعة ضلالة، فإنّ هذا إلى مشاقّة الرسول ﷺ أقرب منه إلى التأويل"² متجه إلى هذا المعنى، ومثله قول الشاطبي عن تقسيم البدعة: "إنّ هذا التقسيم: أمر مخترع لا يدلّ عليه دليل شرعي، بل هو في نفسه متدافع؛ لأنّ من حقيقة البدعة ألاّ يدلّ عليها دليل شرعي، لا من نصوص الشرع، ولا من قواعده؛ إذ لو كان هناك ما يدلّ من الشرع على وجوب، أو نذب أو إباحتها، لما كان ثمة بدعة، ولكان العمل داخلا في عموم الأعمال المأمور بها، أو المخيرّ فيها، فالجمع بين كون تلك الأشياء بدعا، وبين كون الأدلة تدلّ على وجوبها، أو نذبها، أو إباحتها - جمع بين متنافيين"³ .

¹ - أحمد بن حجر الهيتمي، الفتاوى الحديثية، دار المعرفة، بيروت، 281.

² - ابن تيمية، اقتضاء الصراط المستقيم، 307.

³ - الشاطبي، الاعتصام، 17.

ولأجل هذا يقال أنّ ما يعدّه أصحاب القول الين الثاني والثالث داخلا تحت أدلة المشروعية فيأنفون من وصفه بالبدعة، لم يصفه مخالفوهم بها إلا من حيث جدّته واقعا واستحقاقه اسم البدعة لغة، مثلما وصف عمر رضي الله عنه صلاة التراويح، بالبدعة " وإن لم تكن بدعة شرعية؛ لأنّ السنة اقتضت أنّه عمل صالح، لولا خوف الافتراض، وخوف الافتراض قد زال بموته رضي الله عنه، فجاز وصف الفعل بالبدعة لغة، ثم دفع عنه الدّم لدلالة السنة المطهرة على مشروعيتها .

أما ابن قدامة فنقل إجماع الحنابلة وخصومهم من الأشعرية وعمامة المتكلمين، وهم عموم الأمة، على ذم البدعة، وأن الخلاف حاصل في تحديد مفرداتها الخارجية المتمثلة في مقالات وأفعال المختلفين، ولأجل ذلك تنسب كلّ طائفة نفسها للسنة وتنفي عنها الابتداء للعلم السابق بدم البدعة وتضليل صاحبها بالضرورة الشرعية، فقال: " إننا أجمعنا على أن السنة محمودة والبدعة مذمومة وكل واحدة من الطائفتين تدعي أنّها هي السنة والأخرى هي المبتدعة " ¹ .

وأصرح من هذا النقل في إثبات إجماع الأمة على إدراك هذا المعلم عن النص الشرعي، قول ابن الوزير الصنعاني: " اتفاق الأمة قاطبة على ذم البدعة وزجر المبتدع، وتعبير من يعرف بالبدعة وهذا مفهوم على الضرورة من الشرع، وذلك غير واقع في محل الظن، وذم رسول الله صلى الله عليه وسلم للبدعة علم بالتواتر بمجموع أخبار آحاد تفيد العلم القطعي جملتها " ² . ثم ذكر جملة من الأخبار، وأعقبها بقوله: " فهذا وأمثاله مما تجاوز حدّ الحصر: أفاد علما ضروريا من كون البدعة مذمومة " ³ .

¹ - ابن قدامة المقدسي، البرهان في بيان القرآن، 90.

² - محمد بن إبراهيم بن علي ابن الوزير، العواصم والقواصم في الذب عن أبي القاسم، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، ط3، 1415هـ/1994م، 377/3-378.

³ - نفسه، 380/3.

والملاحظ أن النصوص الشرعية لم تكثف بمجرد الذم، بل بلغت به مداه، فجعلت البدعة " شرّ الأمور " وأقبح الضلال، وما ذاك إلا لئلازم القبيح للغاية، من طعن في كمال الشريعة واتهام لأمانة النبي ﷺ في تبليغ الرسالة .

2- المعلم الثاني: لا حصر في الشرع لأفراد البدع :

لم يحصل في الشرع تعيين أفراد البدع المذمومة على وجه الحصر، وذلك لأن الابتداء إحداث، وهذا مستمر إمكانه وتجدده عبر الزمن من غير انقطاع، ولأجل هذا يمكننا القول بأن وصف الفعل بالبدعة لا يشترط له وجود النص عليه بعينه في الشرع، بل يكفي مجرد كونه محدثاً يحمل خصائص البدعة المذمومة - التي سيأتي بيانها-، إذ متى حصل ذلك تحققت فيه موجبات الذم الشرعي .

وفي بيان علة عدم انحصار البدع في مفردات عينتها النصوص، يقول أبو بكر الطرطوشي: " اعلم أن ما حدث في سائر أقطار بلاد أهل الإسلام من هذه المنكرات والبدع لا مطمع لأحد في حصرها؛ لأنها خطأ وباطل، والخطأ لا تنحصر سبله، ولا تتحصل طريقه؛ فاخط كما شئت! وإنما الذي تنحصر مداركه وتنضبط مأخذه؛ فهو الحق؛ لأنه أمر واحد مقصود، يمكن إعمال الفكر والخواطر في استخراجها، وما مثل هذا إلا كالرامي للهدف، فإن طرق الإصابة تنحصر وتتوصل من إحكام الآلات، وأسباب النزاع وتسديد السهم. فأما من أراد أن يخطئ الهدف، فجهات الأخطاء لا تنحصر ولا تنضبط " ¹ .

وقد ناقش ابن تيمية القول بحصر البدع في الأمور المنصوص عليها، وبين فساده من عدة أوجه، أبرزها تعطيل نصوص ذم البدعة نفسها، قال: " لا يجوز حمل قوله ﷺ: (كل بدعة ضلالة على البدعة) التي نهي عنها بخصوصها، لأن هذا تعطيل لفائدة هذا الحديث، فإن ما نهي عنه من الكفر والفسوق وأنواع المعاصي، قد علم بذلك أنه قبيح محرّم، سواء كان

¹ - الطرطوشي، الحوادث والبدع، 22.

بدعة أو لم يكن بدعة، فإذا كان لا منكر في الدين إلا ما نهي عنه بخصوصه، سواء كان مفعولا على عهد رسول الله ﷺ أو لم يكن، وما نهي عنه فهو منكر سواء كان بدعة أو لم يكن، صار وصف البدعة عديم التأثير لا يدلّ وجوده على القبح ولا عدمه على الحسن، بل يكون قوله: (كلّ بدعة ضلالة)، بمنزلة: كل عادة ضلالة أو كلّ ما عليه العرب والعجم فهو ضلالة، ويراد بذلك أن ما نهي عنه من ذلك فهو الضلالة، وهذا تعطيل للنصوص من نوع التحريف والإلحاد، وليس من نوع التأويل السائغ¹.

ثمّ بيّن وجوه الفساد الخمسة التي تترتب على هذا القول :

" أحدها : سقوط الاعتماد على هذا الحديث، فإنّ ما علم أنه منهي عنه بخصوصه، فقد علم حكمه بذلك النهي، وما لم يعلم لا يندرج في هذا الحديث فلا يبقى لهذا الحديث فائدة، مع كون النبي ﷺ كان يخطب به في الجمع وبعده من جوامع الكلم.

الثاني: أنّ لفظ البدعة ومعناها يكون اسما عديم التأثير، فتعليق الحكم بهذا اللفظ أو المعنى، تعليق له بما لا تأثير له، كسائر الصفات العديمة التأثير .

الثالث : أن الخطاب بمثل هذا إذا لم يقصد إلا الوصف الآخر، وهو كونه منهيًا عنه، كتمان لما يجب بيانه وبيان لما لم يقصد ظاهره، فإنّ البدعة والنهي الخاص بينهما عموم وخصوص، إذ ليس كلّ بدعة عنها نهي خاص، وليس كل ما فيه نهي خاص بدعة، فالتكلم بأحد الاسمين وإرادة الآخر تلبس محض، لا يسوغ للمتكلم إلا أن يكون مدلسا، كما لو قال: الأسود، وعنى به الفرس، أو قال: الفرس، وعنى به الأسود .

¹ - ابن تيمية، اقتضا الصراط المستقيم، 304.

الرابع: أن قوله : (كل بدعة ضلالة) و(إياكم ومحدثات الأمور)، إذا أراد بهذا ما فيه نهي خاص كان قد أحاطهم في معرفة المراد بهذا الحديث على ما لا يحيط به أحد، ولا يحيط بأكثره إلا خواص الأمة، ومثل هذا لا يجوز بحال .

الخامس: أنه إذا أريد به ما فيه نهي خاص، كان ذلك أقل مما ليس فيه نهي خاص من البدع، فإنك لو تأملت البدع التي نهي عنها بأعيانها، وما لم ينعها بأعيانها، وجدت هذا الضرب هو الأكثر، واللفظ العام لا يجوز أن يراد به الصور القليلة أو النادرة¹ .

ومع طول هذا النقل إلا أنه كان لا بدّ منه لبيان أوجه فساد القول بانحصار البدع في المنهي عنها بالنص، وأن الواقع عدم حصول هذا الحصر من الشرع، إذ مناط الابتداء أساسا هو الإحداث الذي طبيعته التجدد والاستمرار ما بقي الفعل البشري .

3- المعلم الثالث: الاستدراك على الشارع أشنع لوازم

الابتداء:

كل إحداث يتضمن معنى الاستدراك على الدين أو تكميل نقصه أو اختيار ما يضاهيه أو يفوقه حسنا ومصلحة، هو بدعة ضلال مذمومة، أشدّ الذم وأبلغه، لا يصح أن يخالف في هذا أحد، لما في ذلك الإحداث من اتهام للكمال والتمام التشريعي بالنقص والقصور، وهذا ركن قطعي لا يصح اتباع ولا إيمان إلا به²، ولأجل هذا المعنى تواتر تنفير السلف وعلماء الإسلام من الابتداء والزجر عنه، فعن ابن مسعود أنه قال : " اتبعوا ولا

¹ - المصدر نفسه، 305-306.

² - المقصود أن القول بنقص الشريعة، لازم للابتداء، ولا يشترط أن يلتزمه المبتدع، لأنه لو التزمه فاعتقد نقص الشريعة حقا، أو قال بذلك كفر، فكانت بدعته أحظ مراتب الضلال، وهذا التنبيه ضروري لأن الأصل في أصحاب البدع من أهل القبلة عدم التزام هذا الأمر، والغفلة عنه، إذ الغالب على المبتدع تأوله فعلته وتشممه كل كؤود لوصول بدعته بالشرع، وإن بمسالك لا تقرها منظومة الاستدلال الشرعي، ولهذا السبب يكون التأويل مانعا من تكفير كل مبتدع ما لم يلتزم اللازم الكفري .

تبتدعوا فقد كفيتم¹ وهو هنا يبين العلة في عدم الحاجة إلى الابتداع : وهي تمام الدين وكمالها، واستمرار حجته.

كما جاء عنهم النكير الشديد على المبتدع واتهامه "بمضادة الشارع، ومراغمته له من حيث نصب المبتدع نفسه نصب المستدرك على الشريعة لا نصب المكتفي بما حدّ له"².

قال أيوب السختياني : " ما ازداد صاحب بدعة اجتهادا إلا ازداد من الله بعدا"³. وما ذاك إلا لأنه يخترع عبادات يراها حسنة افتياتا على الشرع واستدراكا عليه .

وقال ابن الجوزي : " إذا كانت البدعة كالتمم، فقد اعتقد نقصان الشريعة، وإن كانت مضادة فهي أعظم"⁴.

ولعل الأقرب أن الاجترأ على الإحداث المقتضي ظن صاحبه تكميل نقص في الشريعة لا يرتفع درجة عمن أتى به مضاهاة ومغالبة، لما في كليهما من المضادة للهيمنة التي أثبت الله تعالى لشرعه، والاجترأ على الحق التشريعي الخالص للنص الشرعي بمحض الاستحسان الذوقي والهوى النفسي، قال المنذري: " والمحدث على قسمين: ما ليس له أصل إلا الشهوة والعمل بالإرادة، فهذا باطل، وما كان على قواعد الأصول، أو مردود إليها،

¹ - عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل الدارمي، مسند الدارمي، تحقيق: حسين سليم أسد الداراني، دار المغني، الرياض، ط1، 1421هـ/2000م، 288، المقدمة، باب: في كراهية أخذ الرأي، 211.

² - الشاطبي، الاعتصام، 305.

قال الشاطبي في الاعتصام: المبتدع نزل نفسه منزلة المضاهي للشارع، لأن الشارع وضع الشرائع وألزم الخلق الجري على سنتها، وصار هو المنفرد بذلك، لأنه حكم بين الخلق فيما كانوا فيه يختلفون، وإلا فلو كان التشريع من مدركات الخلق، لم تنزل الشرائع، ولم يبق الخلاف بين الناس، ولا احتياج إلى بعث الرسل، فهذا الذي ابتدع في دين الله قد صير نفسه نظيرا ومضاهيا للشارع، حيث شرع مع الشارع، وفتح للخلاف باب، وردّ قصد الشارع في الانفراد بالتشريع، وكفى بذلك شرا". . الاعتصام، 32.

³ - المصدر نفسه، 74.

⁴ - ابن جوزي، تلبس إبليس، 61.

فليس بدعة ولا ضلالة¹ . فالأول هو عين المراغمة والمشاقّة الذي يقود صاحبه إلى كل سوء، لذا كان الغالب على وصف البدعة في اللسان الشرعي الذم، لأن "الأغلب في المبتدعات أنها تصادم الشريعة بالمخالفة وتوجب التعاطي عليها بزيادة أو نقصان"² .

ولأجل هذا احتج الشاطبي على عموم الذم لكل البدع، بأن "متعلق البدعة يقتضي ذلك بنفسه، لأنه من باب مضادّة الشارع واطراح الشرع، وكل ما كان بهذه المثابة، فمحال أن ينقسم إلى حسن وقبيح، وأن يكون منه ما يمدح ومنه ما يذم، إذ لا يصح في معقول ولا منقول استحسان مشاقّة الشارع"³ .

4- المعلم الرابع: من لوازم الابتداع: اتهام النبي ﷺ في أمانة

التبليغ:

كل محدث يلزم منه اتهام النبي ﷺ بخيانة الأمانة والتقصير في تبليغ الرسالة⁴، هو بدعة ضلال مذمومة، لأن من مقتضيات الشهادة بالنبوة له عليه أفضل الصلاة وأتمّ السلام، القطع بأنه أدى الأمانة تامة كما أمره ربه، ولما لنبوته من خصائص أهمها أنها آخر النبوات وخاتمة الشرائع، حيث لن تعقبها رسالة تكملها أو شريعة تنسخها، وهذا لما أفادته النصوص القطعية من أدائه الرسالة كاملة خالصة كما أنزلها الله تعالى، مشفقا على أمته رحيمًا بها حريصًا عليها، فلم يدع من سنة من سنن الهدى إلا بينها ورغب فيها، ولا سنة من سنن

¹ - محمد شمس الحق العظيم آبادي، عون المعبود شرح سنن أبي داود، المكتبة السلفية، المدينة المنورة، ط2،

1388هـ/1968م، 361/12.

² - ابن الجوزي، تلبس إبلس، 61.

³ - الشاطبي، الاعتصام، 100.

⁴ - يقال في اتهام النبي ﷺ مثل الذي قيل في لازم القول بنقص الشريعة .

الضلالة إلا حذر منها ونفر الناس منها، ولم يلق ربه حتى ترك أمته على المحجة البيضاء التي لا يزيغ عنها إلا هالك .

ولأجل خطورة هذا اللازم جاء كلمة مالك بن أنس بالاثهام المباشر للمبتدع المستحسن لبدعته، بأنه متهم للنبي ﷺ في أمانته، قال : " من ابتدع في الإسلام بدعة يراها حسنة، فقد زعم أن محمداً خان الرسالة، لأن الله يقول : ﴿إِلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ فما لم يكن يومئذ دينا فلا يكون اليوم دينا "1.

5- المعلم الخامس: الإحداث لا يستلزم الابتداع بمجردة:

دلالة النصوص الشرعية على أن الذم لا يلزم كل محدث، لمجرد كونه محدثاً، وذلك لتصريح بعض النصوص بوجود محدثات لا يلحقها الذم، فلزم النظر في النصوص التي ورد فيها التعميم وفقهها ودرك مناط الذم في المحدثات إذ حصل الجزم بأنه زائد عن مجرد وصف الحدوث بعد زمن التشريع، وهذا ما قرره أبو بكر ابن العربي، بقوله : " وليس المحدث والبدعة مذموماً للفظ محدث وبدعة ولا لمعناها - يقصد معنى الحدوث - فقد قال الله تعالى : ﴿ مَا يَأْتِيهِمْ مِّنْ ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِمْ مُّحَدَّثٍ ﴾ وقال عمر: نعمت البدعة هذه، وإنما يذم من البدعة ما خالف السنة ويذم من المحدثات ما دعا إلى ضلالة "2.

1- الشاطبي، الاعتصام، 31.

ينبغي هنا فهم كلام مالك ضمن أطر أصوله التشريعية، إذ لا يخفى أنه أشهر من ينسب إليه العمل بالمصلحة للمصلحة المرسله، وهذا يقتضي خروجها عن مقصوده من هذا الكلام .

2- ابن العربي، عارضة الأحوذى بشرح صحيح الترمذي، دار الكتب العلمية، 147/10.

وقريب منه قول ابن دقيق العيد: " لفظ البدعة ولفظ المحدث لا يذمان لمجرد الإسم بل لمعنى المخالفة للسنة والداعي إلى الضلالة، ولا يذم ذلك مطلقاً، فد قال الله تعالى: ﴿ ما ياتيهم من ذكر من ربهم محدث ﴾ " ¹.

وقال ابن تيمية في معنى نفي النكارة عن المحدث لمجرد هذا الوصف فيه: " ... كما أنّ نفس الدين الذي جاء به النبي ﷺ يسمى بدعة ويسمى محدثاً في اللغة، كما قالت رسل قريش للنجاشي عن أصحاب النبي ﷺ المهاجرين للحبشة: " إنّ هؤلاء خرجوا من دين آبائهم ولم يدخلوا في دين الملك، وجاؤوا بدين محدث لا يعرف " إلى أن قال: " فلفظ البدعة في اللغة أعمّ من لفظ البدعة في الشريعة، وقد علم أن قول النبي ﷺ (كلّ بدعة ضلالة) لم يرد به كلّ عمل مبتدأ، فإن دين الإسلام بل كل دين جاء به الرسل فهو عمل مبتدأ، وإنما أراد: ما ابتدئ من الأعمال التي لم يشرعها هو ﷺ " ².

وفي المعنى نفسه يقول ابن عاشور: " الأحكام الشرعية منوطة بالمعاني لا بالألفاظ، فلما وصف في الحديث البدعة بالضلالة، ووصف المحدث بأنه رد، علمنا أنه لم يقصد إثبات هذين الوصفين لهذين اللفظين حيثما وجدا، فنحكم بالضلالة والرد على كل ما اطلق عليه هذين اللفظان، إذ لا يسلك هذا النهج عالم متحقق في علمه، ولا مطاع في أمره " ³. ثم يقرر وجوب ضم النصوص إلى بعضها وفهم ألفاظها في سياقاتها وإعادتها إلى كلياتها فيقول: " على أنه كما أطلق لفظ المحدث ولفظ البدعة في مقام الذم، فقد أطلق لفظ السنة كذلك في مقام الذم، ففي الحديث الصحيح: " (من سن سنة سيئة فعليه وزرها ووزر من عمل بها إلى يوم القيامة) وفي الصحيح أيضاً: (لا تقتل نفس ظلماً إلا كان على ابن آدم الأول

¹ - ابن دقيق العين، شرح الأربعين النووية، 76 .

² - ابن تيمية، اقتضاء الصراط المستقيم، 308.

³ - ابن عاشور، جمهرة المقالات والرسائل، جمع وتوثيق: محمد الطاهر الميساوي، دار النفائس، الأردن، ط1،

كفل من دمها ذلك ان أول من سن القتل). فتعيّن ردّ هذه الألفاظ إلى معانيها المقصودة بقرائن سياق الكلام، وإرجاع الآثار الواردة فيها إلى أدلتها الشرعية¹.

لأجل هذا يمكننا القول بأن الذم الشرعي غير منوط بمطلق الإحداث، الذي هو الحقيقة اللغوية للابتداع، وأن الشرع نقل هذه اللفظة من الحقيقة اللغوية الأصلية إلى حقيقة شرعية، بإضافة أوصاف أخرى تعتبر قيوداً ومحددات للمفهوم الشرعي للبدعة، والتي أهمها أن يتضمن الإحداث شيئاً من المضامين الباطلة المذكورة آنفاً من الاستدراك على الشرع والالتزام للمبّغ، فخرج عن عموم الذم، المحدثات الدنيوية الخالصة، والعادات الإنسانية المتغيرة، والأعراف المختلفة، مما تتمحض فيه العادة فيجري مجرى المباحات ما بقيت الإباحة تشملها، بغياب دليل التحريم، كالوسائل التي يستعين بها الإنسان على عيشه سواء كانت آلات ومخترعات، أو أساليب ومناهج، أو عقوداً ومعاملات، كوسائل الركوب والسفر وأساليب التعليم ومناهج الكتابة والحفظ، وغير ذلك من العادات التي تختلف بناء على التطور الحاصل في جميع مجالات الحياة وطرق تعامل الإنسان مع بني جنسه أو مع العالم من حوله، فكل هذه الأمور لا علاقة لها بالابتداع الشرعي وما يلازمه من ذم وإن كانت أموراً محدثة، لم توجد في عصر التشريع، لأنها موكولة إلى مصلحة المكلف التي يحيط بها الحكم الشرعي هيمنة من حيث ملاءمتها للقواعد الشرعية وصلاحياتها للاعتبار الشرعي، لا من حيث قدمها وجدتها، فهذه لا يمنع منها شيء إلا بدليل شرعي معتبر، من جهات مختلفة كمفسدتها الذاتية أو التذرع بها إلى المفسدة، لا من جهة الإحداث، وذلك لما يقطع به من بقاء الشريعة حارسة للفعل البشري مقومة له ومتفاعلة معه بشكل كامل، إذ لو عمم الذم على كل محدث لجهة الجدة فيه، لحصرت الشريعة وانزوت بل لتلاشت وانقرضت في مقابل التطور المستمر للحياة الإنسانية، وهذا ما حذى بالفقهاء إلى تقرير قاعدة: "الأصل في العادات الإباحة"²

¹ - نفسه، 781/2.

² - معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية، 363/6.

مهما استجدت واستحدثت حتى يشملها دليل التحريم، قال ابن تيمية: " والأصل في العبادات ألا يشرع منها إلا ما شرعه الله، والأصل في العبادات ألا يحظر منا لا ما حظره الله¹ .

6- المعلم السادس: لا ذمَّ إلا للمحدث في خصوص أمر

الدين:

انحصار البدعة المذمومة شرعا في المحدثات ذات الطبيعة الدينية، واختصاصها بالأمر الشرعية، التي يفعلها صاحبها تدينا أو يقتن بها من الأوصاف ما يضيف عليها الصبغة الشرعية التعبدية كالتزام أوصاف وهيئات مخصوصة في أزمنة مخصوصة تضاهي الطريقة الشرعية، قال ابن عاشور يبين محترزات حديث (من أحدث في أمرنا ما ليس منه فهو رد): " ولكلمة (في) خصوصية: وهو أن يكون الإحداث داخلا في الدين، وليس في أحوال المعيشة، ولو لم يؤت ب (في) فقليل: من أحدث مع أمرنا أو بعد أمرنا، لم يفد ذلك² .

وقد كشف الشاطبي عن نكتة مهمة في هذا المقام، إذ بيّن أن الابتداع لا يدخل العاديات إلا إن جاءها من وجه التعبد الذي لا يخلو عنه تصرف المكلف، إذ " لا بدّ في كلّ عادي من شائبة التعبد " والتصرفات العادية من " البيع والنكاح والشراء والطلاق والإجازات والجنائيات ... مع أنها معقولة المعنى لا بدّ فيها من التعبد، إذ هي مقيدة بأمر شرعية لا خيرة للمكلف فيها " وإذا كان الأمر كذلك، " فإن جاء الابتداع في الأمور العادية من ذلك الوجه صحّ دخوله في العاديات كالعباديات وإلا فلا³ .

¹ - ابن تيمية، اقتضاء الصراط المستقيم، 301.

² - ابن عاشور، جمهرة المقالات، 782/2.

³ - الشاطبي، الاعتصام، 321.

فبيّن أن محلّ الابتداع في العاديات وهي " ما عقل معناه وعرفت مصلحته أو مفسدته على التفصيل "¹، هو جهة التّعبد فيها، أو مظنة اشتباهه بالعبادة، ووجه ذلك مضاهاته للمسنون من الشرع.

ومما مثّل به الشاطبي لهذا، " وضع المكوس في معاملات الناس " فإنه فرّق فيها بين وقوعها معصية مطلقة، إن كان وضعها " بقصد حجر التصرفات وقتا ما، أو في حالة ما، لنيل حطام الدنيا، على هيئة غضب الغاصب، وسرقة السارق، وقطع القاطع للطريق"، وبين وقوعها بدعة إن كان " قصد وضعه على الناس، كالدين الموضوع، والأمر المحتوم عليهم دائما، أو في أوقات محدودة، على كفيات مضروبة، بحيث تضاهي التشريع الدائم الذي يحمل عليه العامة، ويؤخذون به، وتوجّه على الممتنع منه العقوبة، كما في أخذ زكاة المواشي والحراث وما أشبه ذلك "².

ومما يحسن التمثيل به هنا كذلك، حكم أبي بكر ابن العربي بالبدعة على لبس الصوفية للمرقّع من الثياب ابتداء من غير حاجة، لأن في هذا النقل بيان أن وصف التدين بالفعل لا يختصّ بالعبادات التي يظهر منها قصد القرية ابتداء كالصلاة والقراءة والصيام، بل يشمل جميع ما اتخذ قرية وتّعبد بذاته وإن كان جنسه من الأعمال العادية كاللباس، وفي هذا الخصوص يقول ابن العربي: " إنّ الثوب إذا خلق جزء منه كان طرح جميعه من الكبر والمباهاة والتكاثر في الدنيا، وإذا رقع، كان بعكس ذلك كلّه، وقد روي أنّ عمر طاف وعليه مرقّعة باثنتي عشرة رقعة فيها من أديم، ووقع الخلفاء ثيابهم، والحديث مشهور عن عمر، وذلك شعار الصالحين وسنة المتّقين، حتى اتخذته الصوفية شعارا، فجعلته في الحديد، وأنشأته مرقّعا من أصله، وهذا ليس بسنة بل هو بدعة عظيمة، وداخل في باب الرياء، وأما المقصود بالترقيع: استدامة الانتفاع بالثوب على هيئته من البلى، وأن يكون دافعا للعجب، ومكتوبا في ترك التكلّف، ومحمولا على التواضع "³.

فهذا تفريق منه بين اتخاذ ذات الفعل الذي هو الترقيع قرية، من غير أن يأتي في الشرع ما يدل على مشروعية ذلك، وبين لبس المرقّع من الثياب لأجل مصلحة استدامة

¹ - المصدر نفسه، 321.

² - نفسه، 322.

³ - ابن العربي، عارضة الأحوذى، 276-275/7.

الانتفاع بالثياب وحمل النفس على التقلل من الدنيا، فالأول بدعة، والثاني عمل مباح بل مرغّب فيه بعموم الترغيب في الزهد في الدنيا .

ومع ضم نصوص ذم الابتداع إلى نصوص ذم التفرق ومحاوله فقهاها ضمن هذا المحدد، يمكن استنتاج المناسبة بينها، فإن الإحداث في هذا الجانب من شأنه أن " يحدث خللا في الخطاب الشرعي نفسه، فتكسر وحدته، فلا يعود هذا الدين خاصة في أضيق وأخص مفاهيمه - وهو الجانب التعبدي - موحدا ولا متفردا بالأمر وحق الطاعة والامتثال، إلى حد أن البدعة في هذا المجال التعبدي تصبح بمضاهاتها للشرع كأنها شرع جديد، بل كأنها أولى من غيرها بالاتباع"¹، هذا مع ما يحدثه الابتداع من العوائق المعرفية الحائلة دون التصور الصحيح للدين والموقعة في الاضطراب في فهم الشريعة"² .

وهذا ما يفسر الارتباط التلازمي في النصوص الشرعية بين البدعة والتفرق والاختلاف، إذ أن البدعة المذمومة مهددة للوحدة التشريعية في الإسلام من جهة وحائلة دون الفهم السليم لها، الأمران اللذان متى فقدتا افتقرت الآراء واختلفت الأنظار وتفرقت أصحابها طرائق قديدا وأعجب كل ذي رأي برأيه، فصاروا شيعا كل حزب بما لديهم فرحون .

7- المعلم السابع: مناط البدعة في المحدث الافتقار إلى

الأصل الشرعي:

في سياق النقطة السابقة والتي قبلها، نجد أن النصوص الشرعية، لا تدم المحدثات التي لها ارتباط بالدين إلا مع قيد آخر، هو مخالفتها للشرع بافتقارها لأصل شرعي ترجع إليه وتخرّج عليه، إذ كل ما ليس له أصل يرجع إليه في الشرع شأنه أن يخالف الشرع لأنه لو كان

¹ - عبد المجيد الصغير، الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، دار المنتخب العربي،

1415هـ/1994م، 584.

² - نفسه، 586.

له أصل في الشرع لما صح وصفه بالمخالفة، وعليه فإن النصوص الشرعية قد أضافت إلى وصف الإحداث في البدعة الشرعية وصفا هاما يعتبر قيدا فارقا في تحديد مفهومها، وهو مخالفتها للشرع اللازمة لعدم الأصل الذي يمكن أن تستند إليه، وهذا كذلك مما استنبطه ابن عاشور، قال عن لفظة (ما) في حديث من أحدث في أمرنا ما ليس منه فهو رد : " وكذلك كلمة (ما) فإننا مؤذنة بأن المحدث المردود ما كان غير متصل بالدين، ومن المعلوم أن ليس المراد بكون الشيء من الدين أن يكون وقع التنصيص عليه في الدين، لأن لو كان كذلك لم يتصور أن يكون محدثا، فتعين أن المراد يكون ليس منه، ألا يأوي إليه بوجه، فما صدق ما ليس منه أنه أمر ليس من أمر الدين، والمراد بالأمر جنس من جنس الأفعال ليس موجودا في الدين، مثل إحداث اعتقاد لا يدخل تحت عقائد السنة، كإحداث القول بأنه لا قدر، والقول بتكفير الصحابة؛ فإن علماء السلف أطلقوا على من قال بمثل هذه العقائد أنهم أهل البدع والمبتدعة. ومثل إحداث جنس عبادة، كإحداث التعبد بالوقوف في الشمس أو التعبد بتعذيب البدن بالنار أو بالجراحات كما يفعله مجوس الهند"¹ ، فالقيد الشرعي للبدعة أن تنتفي وصلتها بالشرع حتى تنقطع أوجه نسبتها إليه.

قال ابن رجب : " فكلّ من أحدث شيئا، ونسبه إلى الدين، ولم يكن له أصل من الدين يرجع إليه، فهو ضلالة، والدين بريء منه، وسواء في ذلك مسائل الاعتقادات، أو الأعمال، أو الأقوال الظاهرة والباطنة"² .

وأصرح من قول ابن رجب في اشتراط انتفاء الدليل الشيء على المحدث حتى يستحق وصف البدعة شرعا، قول محمد عبد الحي اللكنوي في بيان المعنى الشرعي للبدعة :

¹ - ابن عاشور، جبهة المقالات، 2/782/783.

² - ابن رجب، جامع العلوم والحكم، 322.

" هو ما زيد على ما شرع من حيث الطاعة بعد انقراض الأزمنة الثلاثة بغير إذن من الشارع، لا قولاً ولا فعلاً لا صراحة ولا إشارة، وهي المرادة بالبدعة المحكوم عليها بالضلالة"¹.

واضح اعتبار اللكنوي حصول الفعل ممن هم أهل القدوة والاتباع بتركية النبي ﷺ لهم، مانعاً من وصف الفعل بالبدعة شرعاً، لأن مجرد حصوله منهم شهادة لكون الفعل من السنة المحمودة لا البدعة المذمومة .

ومما يشهد لهذا المعلم كذلك، التعريف الذي نقله محمد الخضر حسين للبدعة عن العلماء الذين لا يرون تقسيم البدعة إلى قبيح وحسن، أنّها: " الطريقة المخترعة على أنّها من الدين، وليست من الدين في شيء"²، فقوله " على أنّها من الدين " يشهد للمعلم السابق، أما قوله " وليست من الدين في شيء " يشهد لكونه يشترط انتفاء كلّ دليل على المحدث، قطعياً كان أو ظنياً، ف- " في شيء " جاءت نكرة في سياق النفي، تفيد عموم قوله لكل شيء تصح نسبته للدين دليلاً على المحدث، وهذا قريب من تعريف البيضاوي - سابق الذكر - في وصف المحدث المذموم بأنه " ما لم يكن له من الكتاب أو السنة سند ظاهر أو خفي، ظاهر أو مستنبط " .

والظاهر أنه لا يصح الاعتراض على النقاط الثلاثة الأخيرة، والتي تعتبر مقيدات ومخصصات للمعنى اللغوي للبدعة، بالعموم الثابت في بعض الأحاديث، نحو قول رسول الله ﷺ: (كل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة)، فإن من العلماء من نقل الإجماع على أن هذا العموم غير باق على عمومته، فإما أن يكون قد أريد به الخصوص ابتداءً وإما أن يكون مخصوصاً، قال الخطابي: " وقوله: (كل محدثة بدعة) : فإن هذا خاص في بعض الأمور دون بعض، وكل شيء أحدث على غير أصل من أصول الدين وعلى غير عياره وقياسه،

¹ - محمد عبد الحي اللكنوي، ترويح الجنان بتشريح حكم شرب الدخان، تحقيق: صلاح محمد أبو الحاج، مركز أنوار العلماء للدراسات، الطبعة الرقمية الأولى، 1441هـ/2020م، 91.

² - محمد الخضر حسين، موسوعة الأعمال الكاملة، دار النوادر، ط1، 1431هـ/2010م، 132/4.

وأما ما كان مبنياً على قواعد الأصول ومردوداً إليها فليس بدعة ولا ضلالة¹، وقال الطوفي في شرحه حديث العرياض بن سارية، وهو في السياق نفسه: " قوله (إياكم ومحدثات الأمور) عام أريد به الخصوص"².

بل نقل العلائي الإجماع على هذا المعنى، قال عن الحديث: " مخصوص باتفاق العلماء بما أحدث على غير مثال أصل من أصول الدين، ولا مشبهها بشيء منه"³.

ووجه القول أن الحديث أريد به الخصوص ابتداءً، أنه وصف المحدثات التي هي البدع بالمعنى اللغوي العام، بأنها شر الأمور أي أسوأها، والأمور هنا محلاة بالألف واللام المفيدة الاستغراق، فكان المعنى، أسوأ الأمور المحدثات، ومعلوم بطلان هذا الاستغراق بالضرورة، فكم من حوادث هي خير وأفضل مما سبقها كجمع القرآن الكريم والتدوين السنة، ونظم الفقه على أبوابه، لذا وجب أن يكون المعنى المراد خصوص: المحدثات السيئة، ثم زادها معنى آخر بقوله: (وكل محدثة بدعة) ليفيدها الذم الشرعي، فيكون المعنى المتعين صرف الحديث إليه: كل محدثة سوء بدعة مذمومة، وكل بدعة ضلالة: مزيد بيان يقصد به التنفير ببيان الحكم الشرعي في البدعة.

وهذا المعنى لازم، إذ لو أجري الحديث على المعنى اللغوي المجرد لكان المعنى: كل محدثة محدثة وكل محدثة ضلالة، وهذا مما ينزه عنه الخطاب النبوي الشريف.

لهذا قال البغوي: " وأراد بمحدثات الأمور، ما أحدث على غير قياس أصل من أصول الدين، فأما ما كان مردوداً إلى أصل من أصول الدين فليس بضلالة"¹.

¹ - الخطابي، معالم السنن، 301/4.

² - الطوفي، التعيين في شرح الأربعين، تحقيق: أحمد حاج محمد عثمان، مؤسسة الريان، بيروت، المكتبة المكية، مكة المكرمة، ط1، 1419هـ/1998م، 217.

³ - العلائي، الفتاوى، 122.

أما وجه كونه من العام المخصوص، فيلزم القائل به التسليم بأن للبدعة المذمومة معنى شرعياً أحص من مجرد الإحداث، فيكون الحديث قد عمم وصف المحدثات بالبدعة التي لازمها في عرفه الذم والضلال، ثم خص هذا العموم بأدلة خارجية، لعل أقربها وأصرحها حديث (من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد) وما سبق بيانه من تخصيصه الذم بما أحدث في الدين مما تنقطع وصلته به، فلا تكون المحدثات بدعا شرعية مذمومة إلا إن تحقق فيها المعنى الذي يعكس الحقيقة الشرعية للابتداع .

قال اللكنوي: " كلية كل بدعة ضلالة مخصوص البعض أن أريد بالبدعة معناها اللغوي فتستثنى البدعة الواجبة والمندوبة والمباحة فإن البدعة بالمعنى اللغوي منقسمة إلى الأقسام الخمسة هذه الثلاثة والمكروهة والمحرمة وإن أريد بها المعنى الشرعي وهو ما استحدث من غير دلالة أحد من الأدلة الشرعية فالكلية صحيحة "2 .

ظاهر تعلق تفسير لفظة " كل " بالموقف من وجود الحقيقة الشرعية للبدعة، فالقائل بها، يرى أن " كل " في الحديث تفيد الكلية فيكون الحكم بالمحمول³ على الموضوع شاملاً لكل فرد من أفراده الداخلة تحت عنوانه⁴، أما من لا يقول بوجود حقيقة شرعية للبدعة، ف " كل " تدل عنده على الكل المجموعي، فيكون الحكم بالمحمول إنما يقع على مجموع الموضوع لا على كل فرد من أفراده، فينصرف المعنى إلى الأغلبية، وهذا ما أثبتته النووي

¹ - الحسين بن مسعود البغوي، شرح السنة، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وزهير الشاويش، المكتب الإسلامي، ط2، 1403هـ/1983م، 208/1.

² - محمد عبد الحي اللكنوي، الآثار المرفوعة في الأخبار الموضوعة، تحقيق: محمد السعيد زغلول، مكتبة الشرق الجديد، بغداد، 18.

³ - الشنقيطي، آداب البحث والناظرة، 14.

⁴ - نفسه، 34.

وهو ممن اتبع ابن عبد السلام على التقسيم، فقال عن الحديث: هذا عام مخصوص، والمراد: غالب البدع¹.

8- المعلم الثامن: البدعة الشرعية أخص من البدعة في

اللغة:

لعل هذا المعلم هو خلاصة ما سبق، ذلكم أن النصوص الشرعية تدل على أن للبدعة في الخطاب الشرعي دلالة خاصة وحقيقة شرعية، هي أخص من الدلالة اللغوية، فيكون أكثر الاستعمال الشرعي للفظ البدعة من قبيل الحقيقة الشرعية والمجاز اللغوي، على أن هذا لا يمنع أن يستعمل على أصل وضعه اللغوي، في بعض النصوص كما سبق بيان ذلك خلال استعراض المواضع الأربعة التي ورد فيها استعمال جذر (بدع)، ولا يصح في هذا المقام الاحتجاج بمثل قول النبي ﷺ لبلال : (ومن ابتدع بدعة ضلالة) على أن النص النبوي استعمل البدعة بمعناها اللغوي، لأنّ مثل هذا لا يعود على الغالب في اللسان الشرعي، مثلما تقدّم بيانه، كما يمكن الجواب بأنّ وصف البدعة هنا بالضلال لا مفهوم له، " فإنّ الدليل دلّ على تعطيله في هذا الموضع، كما دلّ دليل تحريم الربا قليله وكثيره على تعطيل المفهوم في آية النهي عن أكله أضعافاً مضاعفة² .

يمكن إجمال معالم البدعة في الخطاب الشرعي - تلخيصاً لما سبق - فيما يلي :

- البدعة الشرعية تتضمن معنى الاستدراك المقتضي اتهام الكمال التشريعي.
- البدعة الشرعية يلزم منها اتهام البلاغ النبوي الأمين بالتقصير والخيانة .
- اختصاص البدعة الشرعية بالأمر ذات الطبيعة الدينية.

¹ - النووي، شرح صحيح مسلم، 6/147.

² - الشاطبي، الاعتصام، 128.

- البدعة الشرعية عائق معرفي أمام التصور الصحيح للدين ومشوش على وحدته التشريعية وهمنيته الدينية، مما يجعلها ذريعة للاختلاف والفرقة.
- البدعة الشرعية تخالف الشريعة من حيث أنها تفتقر للدليل الشرعي الذي تستند إليه.
- تنتج هذه المحددات للبدعة دلالة خاصة وحقيقة شرعية في الخطاب الشرعي هي أخص من الدلالة اللغوية .

المطلب الثاني : الحقيقة الشرعية للبدعة :

الفرع الأول: القائلون بالحقيقة الشرعية للبدعة

قد أيد هذا الرأي جمع من العلماء، ومقتضى قولهم نفي التقسيم الحماسي الذي قال به ابن عبد السلام وتبعه فيه القرافي فيما سبق نقله، والذي يشمل المحدثات جميعها سواء لحقها الذم الشرعي أم لا، ذلكم أن ما لم يلحقه الذم من المحدثات لا يسمى بدعة إلا لغة، فإن " الأسماء التي يتعلّق بها المدح والذم من الدين لا تكون إلا من الأسماء التي أنزل الله بها سلطانه، ودلّ عليها الكتاب والسنة والإجماع، كالمؤمن والكافر والعالم والجاهل والمقتصد والملحد"¹، ومثلما لم يصح التصرف في الأسماء من حيث هي ذما ومدحا، إلا بشاهد شرعي، و" بعد استفسار وتفصيل، فيثبت ما أثبتته الكتاب والسنة من المعاني، وينفي ما نفاه الكتاب والسنة من المعاني"²، فكذلك لا يصح التصرف في إطلاق الألفاظ الشرعية، على غير المعاني المقصودة للشارع، والتي تدل عليها السياقات التي استعملت فيها تلكم الألفاظ، فما كانت عادة الشرع فيه استعماله في سياق الذم والتقييح، حيث يعلم ذلك من خلال

¹ - ابن تيمية، الانتصار لأهل الأثر (نقض المنطق)، تحقيق: عبد الرحمن حسن قائد، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 1440هـ/2019م، 209.

² - ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 1426هـ، 3/137.

التتبع، علم ضرورة أن للشرع فيه حقيقة زائدة على الإطلاق اللغوي، فيكون محل النظر حينئذ استنباط الأوصاف التي زادها الشارع على أصل الوضع اللغوي فنقل بها الكلمة إلى حقيقة مخصوصة.

وفي ما يلي بعض نصوص العلماء الذين رأوا هذا الرأي:

- ابن الجوزي: " البدعة في عرف الشرع ما يذم لمخالفته أصول الشريعة

1.

- وأبو العباس القرطبي: " البدعة في عرف الشرع: عبارة عما يخترع على غير

أصل يشهد له من الشرع، وهي البدعة المذمومة "2.

- ونجم الدين الطوفي: " البدعة لغة: ما كان مخترعا على غير مثال سابق،

أما في الشرع: فهي ما أحدث على خلاف أمر الشارع ودليله "3

- وتقي الدين ابن تيمية: البدعة الشرعية التي هي ضلالة هي ما فعل بغير

دليل شرعي "4.

- وتقي الدين السبكي: " البدعة عند الإطلاق لفظ موضوع في الشرع

للحادث المذموم لا يجوز إطلاقه على غير ذلك "5.

- وبدر الدين الزركشي، قال بعد تعريف البدعة لغة: " أما في الشرع

فموضوعة للحادث المذموم، وإذا أريد الممدوح قيّدت، ويكون ذلك مجازا شرعيا

وحقيقة لغوية "6.

1- ابن الجوزي، غريب الحديث، 61/1.

2- القرطبي، اختصار صحيح البخاري وبيان غريبه، 81/2.

3- الطوفي، التعيين، 213.

4- ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، 308/8.

5- علي بن عبد الكافي السبكي، فتاوى السبكي، 108/2.

6- الزركشي، المنشور في القواعد، 217/1.

- وابن رجب الحنبلي : " البدعة المذمومة ما ليس لها أصل من الشريعة يرجع إليه، وهي البدعة في إطلاق الشرع " ¹ .

- وابن حجر الهيتمي : " البدعة الشرعية ضلالة، كما قال عليه السلام، ومن قسمها من العلماء إلى حسن وغير حسن، وإنما قسم البدعة اللغوية، ومن قال كل بدعة ضلالة : فمعناه البدعة الشرعية " ² .

- صلاح الدين العلائي : " وهذا الذي اتفق عليه العلماء في الأعصار كلها، أنهم يخصّون اسم البدعة بما كان مخالفا لقواعد الكتاب أو السنة أو الإجماع، وما كان مردودا إليها ليس مخالفا لها، فلا يطلقون عليه اسم البدعة، وإن كان محدثا بصورته الخاصة، لكنه لما كان مردودا إلى قواعد الشرع غير مناف لها لم يكن مذموما " ³ .

هذا القول صريح في إثبات الحقيقة الشرعية لاسم البدعة، التي هي أخص من مجرد الإحداث، وقد قال العلائي هذا الكلام مباشرة بعد نقله تقسيم الشافعي للمحدثات إلى مذمومة ومحمودة، وهذا مؤيد للقول بأن الشافعي يرى تخصيص البدعة بحقيقة شرعية مخصوصة مذمومة، وأنه يكتفي في وصف المحدث الجديد بالمحدث تحريزا من إطلاق اسم البدعة لما يلازمه في عرف الإطلاق الشرعي من الذم .

أما ما ادعاه من إجماع العلماء على تخصيص اسم البدعة، فلا ينفي وجود فريق منهم يرى عموم استحقاق اسم البدعة في كل محدث، وإنما تحمل دعوى الإجماع على اتفاق العلماء جميعهم على وجود قدر من المحدثات يستحق الذم الشرعي الثابت في النصوص التي ذمت البدع وحذرت منها، وردتها على أصحابها وجعلتها ضلالة توصف بأنها شر الأمور وأنها في النار، وأن جميعهم متفق على أن الذم لا يلحق كل المحدثات لمجرد جدتها، بل خصوا من المحدثات قدرا معيناً، فمن أثبت النقل الشرعي خص البدعة بالمذموم واكتفى في إطلاق اسم البدعة على كل محدث مذموم فقط، أما من لا يرى وجود حقيقة شرعية للبدعة، فإنه

¹ - ابن رجب، جامع العلوم والحكم، 324.

² - ابن حجر الهيتمي، الفتاوى الحديثية، 281.

³ - العلائي، الفتاوى، 123.

لا يطلق هذا الاسم على المذموم إلا مع تقييده بوصف الذم، كالبدعة القبيحة أو المذمومة أو الضلالة ونحو ذلك، مثل ما سبق ذكره من تعاريف القسم الأول .

أما معيار الذم فهو عدم إمكان رد المحدث إلى قواعد الدين وتخرجه عليها، لا مجرد حدوثه، فما أمكن إثبات وصلته بأصول الدين ورفع المنافاة بينهما لم يكن بدعة عند الجميع، غير أن الاختلاف باق في شرط الدليل الشاهد، بين مكثف بالعموم من النصوص والقواعد، ومشتراط الدليل الخاص، كما سبق بيانه في الأقسام التعاريف.

هذه النقول جميعها تدل أن المتقرر عند هؤلاء العلماء أن للبدعة حقيقة شرعية، يلازمها الذم والوصف بالضلالة، على أن المقصود من إيراد هذه الأقوال ليس وضع حد للبدعة، وهذا ظاهر من قصور النقول السابقة عن الضبط الحدّي الجامع لكل الأوصاف المؤثرة، والقيود المحددة، إذ واضح أنها سيقت لتتناول بعض جوانب الابتداع لا جميعها، إنما القصد أن الأقوال المنقولة تشكل مجموعها شاهدا على أن القول بوجود حقيقة شرعية للبدعة أمر متقرر عند أعلام فقهاء المسلمين، كما يدل ضم هذه النقول إلى نصوص العلماء القائلين بتقسيم البدعة اللغوية ودم ما ذمه الشاعر منها، يكشف عن اتفاق العلماء على وجود قدر من الابتداع يتحقق فيه وصف الضلال الثابت في النص الشرعي .

ويمكننا أن نؤيد رجحان الاتجاه المتبث للحقيقة الشرعية للبدعة، وأن لها معنى عرفيا

شرعيا خاصا يحصرها في المحدثات المذمومة، بأمرين :

الأول : ما سبق ذكره من نصوص الوحيين المحذرة من الابتداع والدالة على عظيم خطره على دين صاحبه وعلى وحدة الأمة، بل الملاحظ أن هذه النصوص اختارت للبدعة أشنع الأوصاف التي من شأنها أن تقبّحها في قلوب المؤمنين وتنفّرهم منها، نحو: (الضلالة) و(شر الأمور) حتى صارت البدعة في غالب الاستعمال الشرعي ملزوما لقبح صنيع صاحبها وردة عليه، وصار وصف الابتداع ذما مطلقا للموصوف به، وقد نص على هذا الأمر عدد كبير من العلماء، الذين ميزوا بين الإطلاق اللغوي والإطلاق الشرعي وخصوا الأخيرة بالمحدث المذموم، وقد ذكرت بعض نصوصهم خلال الحديث عن أول معالم البدعة .

فإذا اعترض على هذا التقرير بوجود استعمالات لم تختص فيه البدعة بالذم، كقول الله تعالى: ﴿ وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا ﴾ - الحديد 27-، قيل أن العبرة بالغالب، والغالب في إطلاق البدعة شرعا هو الدلالة على الذم، والأصل الحمل على الغالب إلا بقرينة، ولما أمكن صرف تلك المواضع إلى المجاز الشرعي بدلالة السياق، لم يصح أن تعود على المعنى الغالب بالنفي، فثبت أن البدعة ((مصطلح شرعي)) لا يصح أن يطلق - اصطلاحا - إلا على المذموم شرعا .

الثاني : من المسلم به أن الأصل في شأن الدين الخضوع والانقياد المطلق، الذي اصطلح عليه بالمفردة الشرعية : " الاتباع "، المنافي للاختراع، فإذا جاء ذكر الابتداء في هذا السياق لزم أن تكون دلالة على الذم والتبجح، لما فيه من المخالفة الظاهرة للأصل، وقد جاء هذا المعنى في أصل الوضع اللغوي - كما سبق بيانه في المعنى الثاني في التعريف اللغوي -، فإن العرب تستعمل مادة (بدع) وتريد بها العطب والكلال، وهو قولهم : أبدعت الراحلة إذا كَلَّت وعطبت، وأبدع بالرجل إذا كَلَّت ركابه أو عطبت وبقي منقطعاً به¹ .

والمعنى أن ما أحدث فيما الأصل فيه الاستمرار كان قبيحا من حيث الأصل اللغوي، وهذا المعنى هو الذي اختصت به البدعة في العرف الشرعي، فأى شيء اخترع في الدين الذي هو محل التسليم والاتباع المطلق كان مذموما من هذا الوجه .

الفرع الثاني: التعريف المختار للبدعة ومحترازاته

من خلال ما سبق جميعه يمكننا رسم تعريف جامع يضم جميع المعايير والمحددات آنفة الذكر، والتي كانت مبثوثة في تعاريف السابقة للعلماء، فنقول عن البدعة : هي: " كلّ محدث على وجه التعبد به، منبتّ الصلة بالدليل الشرعي المعتبر ".

¹ - ابن فارس، 209/1.

وهذه محترزات التعريف :

- كل: محافظة على النصّ النبوي الشريف، ورعاية للتعميم الوارد في السنة المطهرة .

قال ابن تيمية: " المحافظة على عموم قول النبي ﷺ : (كل بدعة ضلالة) متعين، وأنه يجب العمل بعمومه، وأن متى أخذ يصنف البدع إلى حسن وقبيح، ويجعل ذلك ذريعة إلى أن لا يحتجّ بالبدعة على النهي، فقد أخطأ "1.

والظاهر أنه لا يصح الاعتراض على هذا القول بأن طائفة من العلماء أطلقوا اسم البدعة مقترنا بالحسن، نافين عموم الحديث، لأنه قد سبق توجيه الحديث، إلى حيث يكون عاما أريد به الخصوص أو عاما مخصوصا، فتبقى الكلية منصرفة إلى البدعة الشرعية التي يتحقق فيها هذا الحدّ فتستحق وصف الضلالة، وما سمي بدعة دون أن تحده هذه المحددات لم يكن بدعة في لسان الشرع وإن أطلق عليه ذلك لغة، لأجل هذا أوضح ابن تيمية قوله بتعين الإبقاء على عموم الحديث، ببيان خروج البدع اللغوية المحضة عن حدّ البدعة الشرعية، قال: " وما سمي بدعة وثبت حسنه بأدلة الشرع، فأحد الأمرين فيه لازم:

إما أن يقال ليس ببدعة في الدين، وإن كان يسمى بدعة من حيث اللغة، كما قال عمر: " نعمت البدعة هذه " .

وإما أن يقال: هذا عامّ خصّت منه هذه الصورة، لمعارض راجح، كما يبقى فيما عداها على مقتضى العموم، كسائر عمومات الكتاب والسنة "2 .

وابن تيمية ممن استطاع أن يوفق بين رأيي المثبتين للحقيقة الشرعية للبدعة والنافين، بأن وقف على محل الاتفاق بينهما، وردّ النزاع إلى مجرّد الأوصاف التي يطلقون على الأفعال، إذ الجميع يطلب الدليل الشرعي الشاهد لفعله الذي استحسسه بالاعتبار: " ومعلوم أنّ كل ما لم يسنه أو استحبه رسول الله ﷺ ولا أحد من هؤلاء الذين يقتدي بهم المسلمون في دينهم فإنه يكون من البدع المنكرات، ولا يقول أحد في مثل هذا إنه بدعة حسنة، إذ البدعة الحسنة عند من يقسم البدع إلى حسنة وسيئة لا بدّ أن يستحبّها أحد من أهل العلم الذين يقتدى

1- ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 370/10.

2- نفسه، 371/10.

بهم ويقوم دليل شرعي على استحبابها، وكذلك من يقول: البدعة الشرعية كلها مذمومة لقوله ﷺ في الحديث الصحيح: (كل بدعة ضلالة) ويقول قول عمر في التراويح: " نعمت البدعة هذه " إنما أسماها بدعة باعتبار وضع اللغة. فالبدعة في الشرع، عند هؤلاء ما لم يتم دليل شرعي على استحبابه .

ومآل القولين واحد، إذ هم متفقون على أن ما لم يستحب أو يحب من الشرع فليس بواجب ولا مستحب "1 .

وقد سبق التنبيه إلى أن الاختلاف قائم في شرط الدليل المعتبر في الوجوب أو الاستحباب الشرعيين .

- **محدث:** احترازاً مما وجد له مثال في عهد الرسالة أو في القرون المفضلة، وقد سبق إيراد عبارات كثيرة للعلماء، تجعل وجود الفعل في هذه القرون مانعاً من وصفه بالبدعة، وتقدم بيان سبب تعبير الشافعي ب " الأثر " ضمن سرده لمجموع الأدلة التي يمكن أن تستند إليها المحدثات غير المذمومة، وخلاصة ذلك أن حصول الفعل ممن هو محل للقدوة كالصحابة وأهل القرون المزكاة من النبوة مانع من وصفه بالبدعة لكون عملهم به شاهداً لنسبته إلى الشرع .

- **على وجه التعبد:** احترازاً من المعاصي التي تفعل على وجه المخالفة، ومن المصالح المرسله التي تخترع تعقلاً لمناسبة الصلاح فيها وطلباً للمصلحة الحاصلة منها، دون قصد التعبد بفعلها ذاته.

فقد ظهر من النقول السابقة أن المحدثات التي لا تخترع على وجه التعبد بها، لا أحد يقول بمنعها لمجرد الإحداث، فإن تعلق بها حكم النهي، كان معللاً بأوصاف أخرى . قال ابن تيمية ينصّ على اشتراط التعبد بذات الفعل حتى يستحق وصف البدعة في الشرع : " من اتخذ عملاً من الأعمال عبادة وديناً، وليس ذلك في الشريعة واجباً ولا مستحباً فهو ضال باتفاق المسلمين "2 .

1- المصدر نفسه 152/27.

2- نفسه، 152/27.

وقد تقدّم في المعلم السادس من معالم البدعة تقرير أن البدعة مختصة بالأمر الشرعية، التي يفعلها صاحبها تدينا أو يقتزن بها من الأوصاف ما يضيف عليها الصبغة الشرعية التعبدية، كفعلها على سبيل المداومة فيكثر العمل بها فتشبه الوضع الشرعي¹، وكان هناك نقل تفریق الشاطبي بين وضع المكوس معصية ووضعها بدعة، وهذه قاعدة منه ختم بها فصلا عقده لبحث سؤال دخول البدع في الأمور العادية أم يختصّ بالأمر العبادية؟². فكانت خلاصة جوابه: "العادات من حيث هي عادية لا بدعة فيها، ومن حيث يتعبد بها أو توضع وضع التعبد، تدخلها البدعة"³.

- به: احترازا من محدثات تكون لها صلة بمطلق الدين من غير أن يكون قصد المحدث لها التعبد بذاتها، فسيرة الخلفاء الراشدين رضي الله عنهم عامرة بمحدثات لم يسبق لها مثال في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم، والناظر في هذه المحدثات يجد لها تعلقا مباشرا بشأن تدين الجماعة المسلمة في عمومها، كجمعهم القرآن الكريم في مصحف واحد، وإحداث أمير المؤمنين عثمان رضي الله عنه للأذان الأول يوم الجمعة، ومثل هذا يشبه على الباحث لتعلقه بوجه ما بالتدين واشترائه مع البدعة في مطلق الإحداث، ثم حصوله من الصحابة رضي الله عنهم الذين هم أبعد الخلق عن الابتداع، بتزكية الشارع لهم، مع ما ثبت عنهم من التنفير من البدعة وأهلها.

وبيان الفرق بين هذه المحدثات وبين البدعة الضلالة، هو ما سبق بيانه في الجزء السابق من التعريف والاحتراز به من دخول المصالح المرسله، وإنما اخترت زيادة لفظة "به" للاحتراز مما يلتبس بالتدين فيكون الاشتباه فيه بالبدعة أقوى، والفرق الدقيق هنا هو أن محدث ما يصلح نسبته للمصلحة المرسله يدعي تعقل المناسبة فيها وإدراكه وجه المصلحة فيها، وأنه ما فعلها إلا جلبا لما ظهر له من مصلحتها، فكانت معقولة المصلحة في فعله أوثق مباني حكمه عليها وترجيحه فعلها، ثم يخرّجها على عمومات النصوص الشرعية الشاهدة باستحسان جنسها، وما يلزمها من وصف التدين إنما هو باعتبار مطلق التدين وعموم شمول العبادة لتصرفات المكلفين، ثم طلبه شهادة الشرع لمسلك العمل بها، محققا

¹ - الشاطبي، الاعتصام، 316.

² - نفسه، 316.

³ - نفسه، 336.

وصف العبادة من جهة تحكيم الشارع في فعله، لا أن صاحبها يتعبد بذات فعله لها كما يتعبد بالعبادات الشرعية، أما البدعة فكما سبق النقل عن الشاطبي فإنها لا تستحق هذا الوصف إلا من جهة ما فيها من التعبد المطلق المنافي للتعقل، يقصد به ما يضاهي التسليم في العبادات في خصوص فعلها أصله ووصفه وما تعلق به، لأمر الشارع به، من غير طلب لمصلحته .

وبهذا الفرق الدقيق يحصل التمييز بين ما أحدثه أهل القرون المزكاة من المعصوم ﷺ على سبيل الوسائل المحصلة لمصالح شرعية معقولة المناسبة، وبين ما يحدثه المبتدعة مما يتعبدون به من غير تعقل له مضاهاة لسنة الدين العظيم في عباداته .

- منبت الصلة بالدليل الشرعي: احترازا مما يمكن رده إلى الأدلة الشرعية،

وتخرجه على وفقها وعيارها .

وقد اخترت التعبير ب " منبت " إخراجا لما يرجع إلى الشرع بوجه مظنون، سواء من حيث ثبوت أدلته أو قوة دلالتها عليه، فإننا بتتبع تعاريف العلماء للبدعة، نجد أنهم يحتزرون من كل ما يمكن رده إلى أدلة الشرع، بأي سبيل قطعيا كان أو ظنيا، ولعل أصرح ما في هذا تعريف البيضاوي، وتعريف الشاطبي، وغيرهما مما استقصى جميع مسالك الاستدلال التي إن توفرت أو أحدها كانت شواهد لمشروعية الفعل وممانعة من وصفه بالبدعة، وفي هذا الخصوص يقول محمد الأمين الشنقيطي، أثناء تعريفه للبدعة: " حد البدعة هو أن يتدع الإنسان في الدين شيئا لم يأت ما يدل عليه، في كتاب الله ولا سنة نبيه منصوصا، ولا جاء فيها ما يدل عليه بوجه من الدلالات بمفهوم أو منطوق أو غير ذلك فهذا هو بدعة، أما ما جاء في النصوص، أو ما يدخل في عموم النصوص، أو ما يؤخذ بالاستنباط من النصوص فهذا ليس بالبدعة، ومحل البدعة أن يكون أمرا دينيا، أنها الأمور الدنيوية فليس في المخترعات منها بدعة " ¹ .

¹ - محمد الأمين الشنقيطي، الرحلة إلى إفريقيا، تحقيق: خالد السبت، دار ابن حزم، ط1، 1441هـ/2019م،

واضح من خلال استقصائه أوجه الدلالات الشرعية على الأحكام، أن جميع ما أمكن الاستدلال عليه بدليل منصوص أو مستنبط، ظاهر أو خفي، وسواء كان دليلاً قطعياً أو ظنياً، لم يكن داخلاً تحت مسمى البدعة الضلالة .

ولا يخفى أن اشتراط القطع في الدليل الشرعي الشاهد للبدعة بالاعتبار لا يصح، لأن طلبه في عامة الأحكام الشرعية العملية متعذر، والمسلمون على صحة العمل بالظن، وهذا مستند إلى القطع من إجماع المسلمين فلا يبقى مجال لإنكاره، يقول الآمدي: " الظن واجب الاتباع في الشرع، ويدل على ذلك إجماع الصحابة على وجوب العمل بالظن، ووجوب اتباعه في الأحكام الشرعية ¹ ، فإن كان العمل بالأدلة الشرعية الظنية واجبا ابتداءً، لم يصح اشتراط القطع في الدليل الشاهد للفعل المحدث .

- المعتبر: احترازاً من الأدلة المتهمة والتأويلات المعتسفة، فإن شأن البدعة الاشتباه، وحال كل مبتدع أن يكون المحدث " في اعتقاده مشروعاً، وليس بمشروع ² ، " وهكذا الشأن ألا يحدث أحد بدعة وهو يعتقد قبحها أو أنها مفسدة لا مصلحة فيها ³ " وكل خارج عن السنة ممن يدعي الدخول فيها والكون من أهلها لا بد له من تكلف في الاستدلال بأدلتها على خصوصيات مسائلهم ⁴ ، هذا لأن " البدعة لا تكون حقاً محضاً؛ إذ لو كانت كذلك لكانت مشروعة ولا تكون مصلحتها راجحة على مفسدتها؛ إذ لو كانت كذلك لكانت مشروعة ولا تكون باطلاً محضاً لا حق فيه؛ إذ لو كانت كذلك لما اشتبهت على أحد وإنما يكون فيها بعض الحق وبعض الباطل ⁵ ، لذا نجد صاحب البدعة يتطلب لها الوصلة الشرعية بالاحتجاج بالعمومات الداعية إلى فعل الخير أو الزهد في الدنيا والرغبة في الآخرة ونحوها، غير أننا بالنظر إلى أكثر ما يُحدثه الناس وينسبونه للشرع، نجد أن مثله لا يتصور فيه - بناء على المصلحة المدعاة - إلا أن يكون مقصوداً للشرع بذاته، وشأن ما كان هكذا أن يفتقر للدليل الخاص،

¹ - الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، 3/359.

² - الشاطبي، الاعتصام، 342.

³ - الونشريسي، المعيار المعرب، 6/371.

⁴ - الشاطبي، 154.

⁵ - ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 27/172.

فيدخله الابتداع من هذا الوجه، ولما أمكن الاستدلال عليه بتأويل معتسف لعمومات النصوص الشرعية، يدخل الشبهة على الناظر، وبما أنه سهل على " كل من ابتدع بدعة حسنة أو قبيحة أن يقول إن فيها خيرا، وليست قبيحة " المعيار، ثم يحتج بإحداث السلف لما ذكر سابقا من المصالح المرسلة، فيقول: " قد أحدث السلف فأحدث أنا لأن المقصود الخير " ¹، ف " ينعدم كل ضابط للتمييز بين الأفعال المشروعة والبدع المحرمة " ²، مع القطع بوجود قدر متفق عليه من المحدثات يدخل في مسمى البدع الشرعية، لأجل ذلك جميعه نجد نصوص العلماء المستقصية للأدلة الشرعية التي ينفي وجودها وصف البدعة عما أمكن رده إليها، مؤكدة على شرط الاعتبار، دون ما كان مهملا أو مردودا أو متوهما، وفي هذا المقام جاء قول الشاطبي: " البدعة الحقيقية هي التي لم يدل عليها دليل شرعي، لا من كتاب ولا سنة ولا إجماع ولا قياس، ولا استدلال معتبر عند أهل العلم، في الجملة ولا في التفصيل، ولذلك سميت بدعة " ³.

فلا يقبل في هذا المقام غثيث الحجج وضعيفها، وإنما الواجب أن " يأخذ الاستدلال مأخذ أهله العارفين بكلام العرب وكليات الشريعة ومقاصدها، كما كان السلف الأول يأخذونها " وجميع هذا مفصل في كتب أصول الفقه ففيها مسلك التلقي والفهم عن الله تعالى ⁴.

وقد جعل الشاطبي الأصل الذي لأجله افتقرت البدعة عن السنة، أنها الأولى " مستندة إلى شبهة لا إلى دليل " .

وقد انتبه زروق للاشتباه الذي لا تكاد تنفك عنه بدعة، حتى جعله إحدى خصائصها، غير أنه قرر أن الاشتباه لا ينفي الحد المميز بين الهدى والضلال والوصف الفارق بين المسنون والمبتدع، قال: " الثالث - من خواصها - : أنها لا توجد غالبا إلا مسندة لوجه من الشريعة، أو معنى من الحقيقة يلتبس على قليل العلم، فيتحير أو يسلم، ويتروج على الجاهل فيظنه دينا قيما من حيث لا يعلم، وما غره بذلك إلا شبهة الأصل وتسليم من

¹ - الونشريسي، المعيار العرب، 371/6.

² - أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عن الإمام الشاطبي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1416هـ/1995م، 129.

³ - الشاطبي، الاعتصام، 202.

⁴ - الشاطبي في الاعتصام 186

يعتقد فيه العلم والفضل، ولكن لكل شيء ميزان، يظهر به الحق من الباطل، يعرفه العالم، وينفيه الجاهل، فيكون ضالا بفعله، مضلا بدعوى الخلق إليه، غير معذور في أمره، لعدم تبصره، إذ الدين مبني على التبصر¹.

إلا أنه يبقى النظر في طبيعة الدليل الكافي في إثبات مشروعية الفعل المحدث، فقد سبقت نقول كثيرة عن العلماء، جميعها متفق على أن الأمر المحدث إن أمكن رده إلى الأصول الشرعية وبنائه على قواعدها وتخريجها على عيارها، لم يكن مذموما، " إذ لو كان هناك ما يدلّ من الشرع على وجوب أو ندم أو إباحة، لما كان ثمّ بدعة، ولكان العمل داخلا في عموم الأعمال المأمور بها أو المنخّير فيها"².

وسؤال النظر هنا: هل يكفي في إثبات المشروعية عموم الأدلة الآمرة بفعل الخير، أو عموم النصوص المشرّعة لجنس العمل كالأمر بالصلاة والدعاء وقراءة القرآن وذكر الله تعالى؟ أم يشترط في الفعل دليل يخص هيئته وما يلحقه من أوصاف محدثة تجعله محل تردّد بين الأصل المشروع والوصف المحدث؟

هذا ما سنحاول الكشف عنه في ضمائم المصطلح.

المطلب الثالث: ضمائم المصطلح وعلاقاته

إن الناظر في كتابات العلماء عن البدعة يجد لهذا المصطلح ضمائم كثيرة، ترجع في عمومها إلى نعت البدعة بوصف يحمل الحكم عليها، كقولهم: " بدعة محمودة " و " بدعة مذمومة " و " بدعة حسنة " و " بدعة قبيحة "، إلا أنني أرى أن ما سبق من البحث يكفي في بيان أن المعيار في هذه النعوت، يعود إلى وجود الدليل الشرعي الشاهد للمحدثة بالاعتبار، فإن وجد كان التحسين من قبله، وإلا كانت قبيحة، كما سبق الحديث عن مدى صحة ضم الحسن إلى البدعة، وأن ذلك يرجع إلى موقف القائل من الحقيقة الشرعية للبدعة، فإن كان مقرا لها، لم يصح عنده الجميع بين وصف البدعة وبالحسن جميعا لأنه يفضي إلى الجمع بين متنافيين³.

¹ - أحمد زروق، عدة المرید الصادق، 40.

² - الشاطبي، الاعتصام، 134.

³ - نفسه، 134.

أما ضميمة " البدعة الحقيقية " فقد سبق الحديث عنها باعتبارها مصطلحا شاطبيا للبدعة التي هي محلّ إجماع على ذمّها، وهي الفاقدة للسند الشرعي من الاستدلال المعتبر جملة وتفصيلا .

لذا رأيت أن أقصر الحديث في هذا الفرع على ضميمة " البدعة الإضافية " التي اختص بها الشاطبي، لأني رأيت أنّها هي محلّ الخلاف الحقيقي في طبيعة الدليل المعتمد في تحسين المحدثات، بين مكثف بمطلق الإذن العام ومشتراط الخصوص .

الفرع الأوّل: البدعة الإضافية

الواقع أن هذه المسألة محلّ اختلاف واسع بين أهل العلم، حتى وصفه ابن دقيق بأنه " من المشكلات القوية ... وقد تباين الناس في هذا الباب تباينا شديدا " ¹ وعلّل ذلك ب " عدم الضبط فيه بقوانين تقدّم ذكرها للسابقين " ² وأرجع سبب الافتراق إلى اختلافهم في إمكان " إدراج الشيء المخصوص تحت العمومات، أو طلب دليل خاص على ذلك الشيء الخاص " ³ . وهذا ما تمّ اعتماده في تقسيم التعاريف، كما تعود أقوال المختلفين في وصف الأفعال بالذم أو القبول إليه ، ونظرا لكون الشاطبي صاحب السبق في سبك هذا المركّب الإضافي ⁴ فسنّده له الكشف عن مراده منه:

قال الشاطبي في تعريفها: " هي التي لها شائبتان:

إحداهما: لها من الأدلة متعلّق، فلا تكون من تلك الجهة بدعة .

والأخرى: ليس لها متعلّق إلا مثل ما للبدعة الحقيقية .

فلما كان العمل الذي له شائبتان لم يتخلّص لأحد الطرفين، وضعنا له هذه التسمية.. أي أنّها بالنسبة إلى إحدى الجهتين سنّة، لأنّها مستندة إلى دليل، وبالنسبة إلى الجهة الأخرى بدعة، لأنّها مستندة إلى شبهة لا إلى دليل، أو غير مستندة إلى شيء " ⁵ .

¹ - ابن دقيق العيد، إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، 171/1.

² - نفسه، 171/1.

³ - نفسه، 170/1.

⁴ - الشاطبي، الاعتصام، 202.

⁵ - نفسه، 202.

ثم زاد الأمر بيانا، بمزيد تفريق بين البدعة الحقيقية منبئة الصلة بالدليل الشرعي، جملة وتفصيلا، والتي هي محل إجماع على ذمها وتقيحها، والبدعة الإضافية التي يقوم " الدليل عليها من جهة الأصل " أما " من جهة الكيفيات أو الأحوال أو التفاصيل " ف " لم يتم عليها دليل مع أنّها محتاجة إليه، لأن الغالب وقوعها في التعبّات لا في العادات المحضّة ¹ .

فظهر أنّ الشاطبي إنما طلب الدليل الخاص لوصف الفعل المحدث، لا لمجرّد حدوثه، بل لأنّه واقع في خصوص التعبّد والقربة، وما كان هذا شأنه فالأصل احتياجه لشاهد خاص زائد على أصل اعتبار جنسه، وهذا ما يظهر أنّ البدعة الإضافية عنده لا تخرج عن معالم البدعة الحقيقية من حيث اختصاصها بالأمر الموضوعة للتدبّن بذواتها، وأنّها لا تشمل المحدثات في شؤون العادة المسماة مصالح مرسلّة، وسيأتي معنا أنّ جميع ما حولف به الشاطبي راجع إلى عدم تمييز هذا الحرف الدقيق .

ثم بنى الشاطبي على حال الدليل الشاهد للهيئة المحدثّة ووصفها، من حيث قوته وضعفه، تقسيما للبدعة الإضافية، إلى محدث يضعف دليله وتقوى شبهته، ف " يقرب من الحقيقية، حتى تكاد البدعة تكون حقيقية " وأخرى يقوى دليها ويظهر حكمها، فتبعد من الحقيقية " حتى تكاد تعدّ سنة محضّة " ² .

وخلاصة ما سبق أنّ وصف البدعة إنّما لحق هذا الفعل من جهة الإضافة المحدثّة، لا من جهة أصله المشروع، فهي باعتبار هذه الإضافة داخلّة في البدعة الحقيقية، إن لم يكن لها شاهد من الشرع.

وهذا ما يدعونا إلى القول أن محل النزاع على الحقيقة في القضية جميعها، هو حال المستند التي تأوي إليه هذه الإضافة، قوة وضعفا، وهو ما حمل الشاطبي على التقسيم الأخير للبدعة الإضافية باعتبار دليل الإضافة .

وقد ذكر الشاطبي أنّ دخول الابتداع في هذا النوع إنّما يرجع إلى صورتين: تقييد المطلق المشروع أو إطلاق المقيد، قال: " ومن البدع الإضافيّة التي تقرب من الحقيقيّة: أن

¹ - المصدر نفسه، 202.

² - نفسه، 203.

يكون أصل العبادة مشروعاً؛ إلا أنّها تخرج عن أصل شرعيّتها بغير دليل توهم أنّها باقية على أصلها تحت مقتضى الدليل، وذلك بأن يقيّد إطلاقها بالرأي، أو يطلق تقييدها، وبالجملة؛ فتخرج عن حدّها الذي حدّها "1 .

فأشهر صور البدعة الإضافية أن يتعبّد المسلم بعبادة ما، أصلها مشروع، إلا أنّه يضيف إليها قيوداً في أوصافها، كتخصيصها بزمن أو عدد أو هيئة أو أدائها في مكان مخصوص مقصود لذات العبادة، أما إطلاق المقيّد فصورته الزيادة في أعداد الأذكار المشروعة أو يغيّر في ألفاظها ونحو هذا .

وفي مطلع الاعتصام، حينما ذكر الشاطبي نوعي الفعل مطلوب الترك، فرّق بين المعصية، التي يطلب تركها لمجرّد ما فيها من المخالفة، والبدعة التي يلحقها طلب الترك، من جهة إدخالها الزيادة على ظاهر التشريع، قال: " أفعال العباد وأقوالهم لا تعدو هذه الأقسام الثلاثة: مطلوب فعله، ومطلوب تركه، ومأذون في فعله وتركه.

والمطلوب تركه لم يطلب تركه إلا لكونه مخالفاً للقسمين الآخرين، لكنّه على ضربين:

أحدهما: أن يطلب تركه وينهى عنه لكونه مخالفة خاصة مع مجرّد النظر عن غير ذلك، وهو إن كان محرّماً: سميّ فعلاً معصية وإثماً وسمّي فاعله عاصياً وإثماً، وإلا، لم يسمّ بذلك، ودخل في حكم العفو: حسبما هو مبين في غير هذا الموضوع، ولا يسمّى بحسب الفعل جائزاً ولا مباحاً، لأنّ الجمع بين الجواز والنهي جمع بين متنافيين.

والثاني: أن يطلب تركه وينهى عنه لكونه مخالفة لظاهر التشريع؛ من جهة ضرب الحدود، وتعيين الكيفيات، والتزام الهيئات المعيّنة، أو الأزمنة المعيّنة مع الدوام، ونحو ذلك، وهذا هو الابتداع والبدعة، ويسمّى فاعله مبتدعاً "2 .

1- المصدر نفسه، 271.

2- نفسه، 22.

وفي بيان دلالة الأمر المطلق على مطلق الفعل الذي لا تقصد له أوصاف خاصة، ونفي دلالاته على خصوص الوصف المقيّد، قال الشاطبي: " الدليل الشرعيّ إذا اقتضى أمرا في الجملة ممّا يتعلّق بالعبادات مثلا، فأتى به المكلف في الجملة أيضا، كذكر الله والدعاء والتّوافل المستحبّات وما أشبهها ممّا يعلم من الشّارع فيها التّوسعة؛ كان الدليل عاضدا لعلمه من جهتين: من جهة معناه، ومن جهة عمل السلف الصّالح به.

فإن أتى المكلف في ذلك الأمر بكيفيّة مخصوصة، أو زمان مخصوص أو مكان مخصوص أو مقارنا لعبادة مخصوصة، والتزم ذلك بحيث صار متخيّلا أنّ الكيفيّة، أو الزّمان أو المكان مقصود شرعا من غير أن يدلّ الدليل عليه؛ كان الدليل بمعزل عن ذلك المعنى المستدلّ عليه.

فإذا ندب الشّرع مثلا إلى ذكر الله، فالتزم قوم الاجتماع عليه على لسان واحد وبصوت، أو في وقت معلوم مخصوص عن سائر الأوقات؛ لم يكن في ندب الشّرع ما يدلّ على هذا التّخصيص الملتمزم، بل فيه ما يدلّ على خلافه؛ لأنّ التزام الأمور غير اللازمة شرعا شأنها أنّ تفهم التّشريع، وخصوصا مع من يقتدى به في مجامع النّاس كالمساجد؛ فإنّها إذا ظهرت هذا الإظهار ووضعت في المساجد كسائر الشّعائر التي وضعها رسول الله صلّى الله عليه وسلّم في المساجد وما أشبهها كالأذان وصلاة العيدين والاستسقاء والكسوف؛ فهم منها بلا شكّ أنّها سنن، إذا لم تفهم منها الفرضيّة، فأحرى أن لا يتناولها الدليل المستدلّ به، فصارت من هذه الجهة بدعا محدثة بذلك" ¹.

وقد جعل الشاطبي الاستدلال بالأمر المطلق على الصفات الإضافية المخصوصة، من " خفيات تحريف الكلم عن مواضعه" ²، ذلك أنّه المستدل في هذه الحال قد صرف الدليل الشرعي عن مناطه إلى مناط آخر محدث غير مقصود للشارع موهما أنّ المناطين واحد. وقد سبق ابن تيمية الشاطبي في وصف هذه الإضافات بالبدعة، فقرر أن كل زيادة محدثة في وصف المشروع من العبادات يستحق وصف البدعة، قال: " وكل ما يحدث في العبادات المشروعة من الزيادات التي لم يشرعها رسول الله ﷺ فهي بدعة" ¹.

¹ - المصدر نفسه، 175.

² - نفسه، 174.

كما سبق النقل عنه نفي دلالة الأمر المطلق على الوصف الإضافي المخصوص، ما يفيد أن كل تخصيص للفعل زائد على دلالة الإطلاق في الأمر الشرعي هو بدعة، ما لم يدل عليه الدليل الشرعي: " شرع الله ورسوله للعمل بوصف العموم والإطلاق لا يقتضي أن يكون مشروعاً بوصف الخصوص والتقييد، فإن العام والمطلق لا يدل على ما يختص بعض أفرادهِ وبقية بعضها، فلا يقتضي أن يكون ذلك الخصوص والتقييد مشروعاً، ولا مأموراً به".²

وبمثل هذا قال ابن دقيق العيد، فبعدما قرر المنع من إحداث ما يصير شعاراً في الدين من المحدثات، قال: " وقريب من ذلك أن تكون العبادة من جهة الشرع مرتبة على وجه مخصوص فيريد بعض الناس أن يحدث فيها أمراً آخر، لم يرد به الشرع زاعماً أنه يدرجه تحت عموم، فهذا لا يستقيم لن الغالب على العبادات التبعّد ومأخذها التوقّف"³.

وفي تحديد أعداد مخصوصة للسنن الرواتب والاستمرار عليها، قال: " يحتمل أن يقال: إنّه مستحبّ لدخوله تحت العمومات المقتضية لفعل الخير، واستحباب الصلاة. ويحتمل أن يقال: إنّ هذه الخصوصيات بالوقت أو بالحال والهئية، والفعل المخصوص: يحتاج إلى دليل خاصّ يقتضي استحبابه بخصوصه. وهذا أقرب. والله أعلم"⁴.

وخلاصة القول في البدعة الإضافية أنّ من كان من العلماء يرى انقسام البدعة إلى محمود ومذموم لا بد أنّه لا يرى مجرد التقييد الداخلي على أصل الفعل المشروع مذموماً فلا يصح عنده وصف تقييد مطلقاً التشريع بالبدعة إلا على سبيل الإطلاق اللغوي، ثم ينظر بعد ذلك في التقييد نفسه ومتعلّقه من الشرع.

¹ - ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 223/22.

² - نفسه، 196/20.

³ - ابن دقيق العيد، إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، 170/1.

⁴ - نفسه، 170/1.

إلا أنّ القرآني اختار أنّ إطلاق المقيّد بالزيادة على المنصوص هو من البدعة المكروهة لما رأى فيه من سوء الأدب مع الله تعالى، قال في التمثيل للبدعة المكروهة: " ومن هذا الباب الزيادة في المندوبات المحدودات، كما ورد في التسبيح عقيب الصلوات ثلاثاً وثلاثين فيفعل مائة وورود صاع في زكاة الفطر فيجعل عشرة أصع " وعلل ذلك في موضع آخر بقوله " لأنّ شأن العظماء إذا حدوا شيئاً أن يوقف عنده ويعد الخارج عنه مسيئاً للأدب " ¹.

وفرق القرطبي في تغيير ألفاظ الأذكار بين ما يكون التعبد بلفظه وما يكون التعبد بمعناه، قال: " الأقوال المنصوص عليها في الشريعة لا يخلوا أن يقع التعبد بلفظها أو بمعناها: فإن كان التعبد وقع بلفظها فلا يجوز تبديلها، لذمّ الله تعالى من بدّل ما أمره به، وإن وقع بمعناها جاز تبديلها بما يؤدي إلى ذلك المعنى، ولا يجوز تبديلها بما يخرج عنه " ².

وسواء قيل بالكراهة مطلقاً أو رد الحكم إلى الدليل الشاهد للفعل أو المانع منه، ومدى قرينه من الأصل المشروع أو البعد عنه، جميعه غير مشكل على مذهب من يرى تقسيم البدعة وعدم شمول الذم لها .

أما من لا يرى التقسيم فقد سبق التنبيه إلى أنّه لا يرى المنع من مطلق التقييد إلا بشرط المداومة عليه حتى يصير كأنه شعار للدين، لما يلزم من مطلق المنع منه من تعطيل للعموم حيث لا يتصوّر إيقاعه إلا بنوع تخصيص، قال ابن تيمية: " وإن لم يكن في الخصوص أمر ولا نهي بقي على وصف الإطلاق كفعلها أحيانا على غير وجه المداومة " ³.

¹ - القرآني، الفروق، 4/307.

² - القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 2/126.

³ - ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 20/197.

وقال: " فليس كل ما يشرع فعله أحيانا تشرع المداومة عليه، ولو دعا الإمام والمأموم أحيانا عقب الصلاة لأمر عارض لم يعد هذا مخالفا للسنة كالذي يداوم على ذلك " ¹ .

فمناط تبديع الإضافة عند ابن تيمية هو إظهارها على سبيل المداومة حتى تضاهي بها الطريقة المشروعة .

وقال الشاطبي: " والشأن في البدع وإن كانت مكروهة في الدوام عليها وإظهارها من المقتدى بهم في مجامع الناس وفي المساجد " ² .

ومما يجري مجرى البدعة الإضافية عند الشاطبي، حيث لا يلحقه الذم لاصله وإنما لوصف عارض عليه، هو ما يمكن تسميته بالذريعة إلى البدعة .

ففي أحد الفصول التي عقدها في باب تقسيم البدعة إلى حقيقة وإضافية، ذكر أن:
" قد يكون أصل العمل مشروع لكنّه يصير جاريا مجرى البدعة من باب الذرائع " ³ .

فأدخل في البدعة ما كان في أصله مشروعاً لكنّه يخشى أن يكون ذريعة للوقوع في البدعة، فأجراه مجراها، وردّ ذلك إلى التزام تقييد المطلق وإظهاره، قال: ووجه دخول الابتداع هنا: أنّ كلّ ما واطب عليه رسول الله ﷺ من التّوافل وأظهره في الجماعات؛ فهو سنّة، فالعمل بالتّوافل التي ليست بسنّة على طريق العمل بالسّنّة إخراج للتّوافل عن مكانها المخصوص بها شرعا، ثمّ يلزم من ذلك اعتقاد العوامّ فيها ومن لا علم عنده أنّها سنّة، وهذا فساد عظيم؛ لأنّ اعتقاد ما ليس بسنّة سنّة، والعمل بها على حدّ العمل بالسّنّة؛ نحو من تبديل الشريعة؛ كما لو اعتقد في الفرض أنّه ليس بفرض، أو بما ليس بفرض أنّه فرض، ثمّ

¹ - المصدر نفسه، 513/22.

² - الشاطبي، الاعتصام، 120.

³ - نفسه، 247.

عمل وفق اعتقاده؛ فإنّه فاسد، فهب العمل في الأصل صحيحاً؛ فأخراجه عن بابه اعتقاداً وعملاً من باب إفساد الأحكام الشرعية¹.

قلت: لا شك أن ما حذر منه الشاطبي غير مشروع، خشية تبديل حقائق الدين والتزام ما لا يلزم من العبادات، على غير مراد الشارع الحكيم، لكن الخشية أن هذا الحذر نفسه قد يوقع صاحبه في ما خشي منه.

وبيان ذلك أنّ وصف الأمر المشروع بالبدعة إذا خشي إفضاؤه إلى ما لازمه الاستدراك على الشريعة، ينبغي أن يكون مشروطاً بأن لا يتدرّع بوصف البدعة نفسه إلى نفي المشروعية عن أصل الفعل، فيقع بذلك الواصف له في بدعة أنّه وصف المشروع بغير المشروعية وبدل ما شرّع الله تعالى، وبذلك يكون قد جرّه حذره إلى محذور مثله.

ولعل الأوفق من جهة الجمع بين القول بترك ذريعة البدعة، والقول بمنع تبديع الذريعة لئلا يتوصل بهذا التبديع إلى نفي مشروعية الفعل من حيث أصله، أن ينظر في حكم الفعل والترك في حال الفاعل وظرفه، فيطالب بترك الذريعة إن كان محلاً للاقتداء كالعلماء، كما يطلب تركها في كل ظرف يخشى فيه إفضاء فعلها إلى أن يعتقد الناس أنّها سنة في نفسها، أما إن كان محل القدوة يخشى في ظرف ما أن يؤدي تركه إلى اعتقاد الناس عدم مشروعية الأصل بمعنى أن يظنوا أنّ الفعل في نفسه بدعة، فالأولى منه الفعل لا الترك، إقراراً لمشروعية الأصل.

وقد سبق البيان أنّ وصف الابتداع عند الشاطبي في عموم البدعة سواء الحقيقية أم الإضافية الدوام على الفعل حتى يصير شعاراً للدين تضاهي به السنن المشروعة.

قال الشاطبي في بيان أصل هذا: " لا ينبغي لمن التزم عبادة من العبادات البدنية الندية أن يواظب عليها مواظبة يفهم الجاهل منها الوجوب، إذا كان منظوراً إليه مرموقاً، أو مظنة لذلك، بل الذي ينبغي له أن يدعها في بعض الأوقات حتى يعلم أنّها غير واجبة"².

وهنا يثور تساؤل عن حكم هذا النوع من البدعة، هل يشترك مع البدعة الحقيقية في مطلق التحريم فتشمله الأوصاف الشنيعة التي وصفت البدعة بها في النصوص الشرعية،

¹ - المصدر نفسه، 249.

² - الشاطبي، الموافقات، 279/2.

فيكون ضلالة وشرّ الأمور؟ أم أنّ صحة اتصاله بالشرعية من جهة أصله تنفي عنه هذا الأمر، فيكون غاية ما يناسبه من الأحكام الكراهة؟

في مفتتح الردّ على التقسيم الحماسي للبدعة، أقرّ الشاطبي صحة أن يكون حكم بعض البدع مجرد الكراهة التنزيهية، فبعد نقل التقسيم كاملاً كما فصله القراني عن شيخه العز بن عبد السلام، قال الشاطبي: " هذا التقسيم أمر مخترع، لا يدلّ عليه دليل شرعيّ، بل هو نفسه متدافع؛ لأنّ من حقيقة البدعة أن لا يدلّ عليها دليل شرعيّ، لا من نصوص الشّرع، ولا من قواعده.

إذ لو كان هنالك ما يدلّ من الشّرع على وجوب أو ندب أو إباحتها؛ لما كان ثمّ بدعة، ولكان العمل داخلاً في عموم الأعمال المأمور بها أو المخير فيها، فالجمع بين كون تلك الأشياء بدعا، وبين كون الأدلّة تدلّ على وجوبها أو ندبها أو إباحتها جمع بين متنافيين. أمّا المكروه منها والمحرّم، فمسلم من جهة كونها بدعا لا من جهة أخرى، إذ لو دلّ دليل على منع أمر أو كراهته؛ لم يثبت بذلك كونه بدع؛ لإمكان أن يكون معصية؛ كالقتل والسّرقة وشرب الخمر ونحوها، فلا بدعة يتصوّر فيها ذلك التقسيم ألبتّة، إلّا الكراهية والتّحريم" ¹.

فهذا تصريح منه بقصر الأحكام التي يصح وصف البدعة بها على التّحريم والكراهة، دون احكام الطلب والتّخيير، وظاهر أنّ الكراهة المقصودة هنا تنزيهية .

كما عقد الشاطبي الباب السادس من الاعتصام - وهو الباب الذي يلي الباب الخامس في تقرير البدعة الإضافية - لبيان أحكام البدعة مقررًا أنّها ليست على درجة واحدة، فبعد تجديده رفض تقسيم البدعة وفق الأحكام التّكليفية الخمسة، وحصرها في النهي فقط، خلص إلى أنّ البدعة لا يناسبها من الأحكام إلا التّحريم والكراهة، قال: " ثبت في الأصول أنّ الاحكام الشرعية خمسة، تخرج عنها الثلاثة، فيبقى حكم الكراهة وحكم التّحريم، فاقضى النظر انقسام البدع إلى قسمين، فمنها بدعة محرّمة ومنها بدعة مكروهة، وذلك أنّها داخلة تحت جنس المنهيات ولا تعدو الكراهة والتّحريم" ².

¹ - الشاطبي الاعتصام، 134.

² - نفسه، 288.

فذكره الكراهة حكما لبعض البدع مستقلا عن التحريم، وحصره الحكم في الكراهة والتحريم في سياق استثناء أحكام الطلب والتخيير التي قال بها القرآني وشيخه، ينفي احتمال استعماله الكراهة مريدا بها مطلق النهي الشرعي، وهذا ما يحصر مقصوده بها في الكراهة التنزيهية، التي هي أحد الحكمين الباقيين من الخمسة بعد إبطال صحة شمول خطاب الطلب للبدعة بمعناها الشرعي، غير أنّ مناط الكراهة عند الشاطبي هو خصوص الابتداع لا ثبوت دليل الكراهة الشرعية، إذ ما دلت الأدلة على كراهة خارج عن حدّ البدعة، لتعلّق النهي الشرعي بعينه، والبدعة على خلاف ذلك كما سبق بيانه في المعالم، ومما يشهد لكون الكراهة التنزيهية هي المقصودة، قوله: " تقرر أنّ البدع ليست في الذم ولا في النهي على رتبة واحدة، وأنّ منها ما هو مكروه ومنها ما هو محرم "1 .

ومما يشهد لهذا أيضا، أنّ الشاطبي جعل من البدع الإضافية الأعمال التي اشتبه على المكلف أمرها فلم يدر أبدعة هو أم لا؟ فقرر أنّ هذا النوع من البدعة يندب تركه، خروجاً من رتبة الشبهات، قال: " ويمكن أن يدخل في البدع الإضافية كلّ عمل اشتبه أمره فلم يتبيّن: أهو بدعة فينهى عنه؟ أم غير بدعة فيعمل به؟ فإنّا إذا اخترناه بالأحكام الشرعية؛ وجدناه من المشتبهات التي قد ندبنا إلى تركها؛ حذرا من الوقوع في المحذور، والمحذور هنا هو العمل بالبدعة، فإذا؛ العامل به لا يقطع أنّه عمل ببدعة، كما أنّه لا يقطع أنّه عمل بسنة، فصار من جهة هذا التردد غير عامل ببدعة حقيقية، ولا يقال أيضا: إنّّه خارج عن العمل بها جملة "2 .

ومما يؤكّد إرادة الشاطبي للكراهة التنزيهية، تصريحه بذلك في آخر الباب الخامس، عند حديثه عن مسلك تبديع الذرائع، قال: " لكنّ هذا القسم إنّما يكون النهي فيه بحسب ما يصير وسيلة إليه في مراتب النهي، فإن كانت البدعة من قبيل الكبائر؛ فالوسيلة كذلك، أو من قبيل الصغائر؛ فهي كذلك، أو من قبيل المكروهات؛ فهي كذلك "3 .

فهذا في تمام الوضوح في الدلالة على قصده الكراهة التنزيهية، إذ لا يكون من المنهيات دون مرتبة الصغائر إلا المكروه تنزيها .

1- المصدر نفسه، 297.

2- نفسه، 267.

3- نفسه، 287.

إلا أنّ الشاطبي قد انتبه إلى اعتراض مهم هنا، مفاده الإشكال في الجمع بين الحكم على بعض البدع بمجرد الكراهة، والقول بشمول الوصف الشرعي بالضلالة لجميع أنواع البدع، فأورده على نفسه، وحاول دفعه، قال: " إذا تقرّر أنّ البدع ليست في الدّم ولا في التّهي على رتبة واحدة، وأنّ منها ما هو مكروه، كما أنّ منها ما هو محرّم، فوصف الضّلالة لازم لها وشامل لأنواعها لما ثبت من قوله صلى الله عليه وسلّم: (كلّ بدعة ضلالة) .

لكن يبقى هاهنا إشكال، وهو أنّ الضّلالة ضدّ الهدى لقوله تعالى: ﴿ أُولَئِكَ

الَّذِينَ اشْتَرَوْا الضَّلَالََةَ بِالْهُدَى ﴾ وقوله: ﴿ وَمَنْ يُضِلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ ﴿٦٦﴾ وَمَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ مُضِلٍّ ﴾ وأشباه ذلك ممّا قوبل فيه بين الهدى والضلال. فإنّه يقتضي أنّهما ضدّان وليس بينهما واسطة تعتبر في الشّرع، فدلّ على أنّ البدع المكروهة خروج عن الهدى "1 .

والذي ظهر لي من خلال جواب الشاطبي عن هذا الاعتراض، أنّه صرفه جميعه إلى تأكيد البعد ما بين البدعة من حيث هي إحداث في الدين، والكراهة التنزيهية التي مقتضاها عدم تأييم فاعلها، غير أنّه لم يستوفي الجواب عن الاعتراض في خصوص ما أثبتته عباراته السابقة من إمكان أن لا يتجاوز حكم بعض البدع الكراهة التنزيهية .

ذلك أنّه قسّم جوابه إلى ثلاثة أقسام، قرر في الأوّل شمول لفظة الضلالة لكلّ بدعة، المحرّمة منها والمكروهة، إذ ليس ثمة " إلا حق وهو هدى، والضلال وهو باطل، فالبدع المكروهة ضلال "2 .

وخصص الثاني لنفي استعمال السلف لفظ الكراهة يقصدون به التنزيه فقط، قال: " وأمّا كلام العلماء فإنّهم وإن أطلقوا الكراهية في الأمور المنهي عنها لا يعنون بها كراهية التنزيه فقط، وإنّما هذا اصطلاح للمتأخّرين حين أرادوا أن يفرّقوا بين القبلتين. فيطلقون لفظ الكراهية على كراهية التنزيه فقط، ويخصّون كراهية التّحريم بلفظ التّحريم والمنع، وأشباه ذلك.

1- المصدر نفسه، 297.

2- نفسه، 298.

وأما المتقدمون من السلف فإنهم لم يكن من شأنهم فيما لا نصّ فيه صريحا أن يقولوا: هذا حلال وهذا حرام. ويتحامون هذه العبارة خوفا مما في الآية من قوله: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلَالٌ وَهَذَا حَرَامٌ لِّتَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ﴾ وحكى مالك عمّن تقدّمه هذا المعنى. فإذا وجدت في كلامهم في البدعة أو غيرها: أكره هذا، ولا أحبّ هذا، وهذا مكروه. وما أشبه ذلك، فلا تقطعنّ على أنّهم يريدون التنزيه فقط، فإنه إذا دلّ الدليل في جميع البدع على أنّها ضلالة فمن أين يعدّ فيها ما هو مكروه كراهية التنزيه؟ اللهم إلا أن يطلقوا لفظ الكراهية على ما يكون له أصل في الشرع، ولكن يعارضه أمر آخر معتبر في الشرع فيكره لأجله، لا لأنّه بدعة مكروهة¹.

أما الثالث فبيّن فيه الفرق بين حقيقة البدعة - دقت أو جلت - وبين المكروه من المنهيات، بالنظر إلى أثر البدعة في قلب العامل بها، بالمقارنة مع العمل بالمكروه، فالأصل في هذا أنه يعمل طلبا لغرض دنيوي وشهوة عاجلة، يتكل فيه صاحبه على العفو الشرعي رفع الحرج الثابت في الدين، مع اعتقاده المكروه مكروها، فهو إلى الطمع في رحمة الله أقرب، أما العامل بأدنى البدع فهو على ضد هذه الحال، فإنه لا يأتي ما ابتدع إلا إذا استحسنته، بل ربما رآه أولى مما حدّد له الشرع².

فتحصّل للشاطبي بعد ما بين البدعة وبين كراهية التنزيه، عبّر عنه بقوله: " والحاصل: أنّ النسبة بين المكروه من الأعمال وبين أدنى البدع بعيد الملتمس"³.

غير أنّ هذا جميعه لا يحمل جوابا كافيا عن الاعتراض مع ما ثبت من مقاطع يقرّ الشاطبي فيها بوجود بدع مكروهة تنزيها لا تحريما.

فإنه حتى خلال تقسيمه للبدع إلى كلبية، مثل له ببدع الفرق الثلاث والسبعين الموعودة بالنار، وجزئية تقع في الفروع، لا يشملها الوعيد بالنار وإن شملها الضلال⁴، جعل

¹ - المصدر نفسه، 301.

² - نفسه، 308.

³ - نفسه، 308.

⁴ - نفسه، 309.

الصنفين كليهما داخلا في البدعة المحرّمة. يدل على هذا تصريحه في أوّل الفصل¹ إلى جانب أنّه حتى باعتبار الشروط التي وضعها للبدع لثلاث ترتفع إلى درجة الكبائر، فإنه لم ينزل بها دون رتبة الصغيرة، بل إنّه وضع هذه الشروط لاجل التسليم بوجود بدع صغيرة، إشارة إلى أنّ الأصل فيها أن تكون كبيرة، وهذا متّسق مع الوصف الشرعي لها بأنّها (شرّ الأمور) ، قال: " وإذا سلّمنا أنّ من البدع ما يكون صغيرة فذلك بشروط : " هي باختصار:

ألا يداوم عليها، وألا يدعو إليها، وألا تفعل في المواضع التي هي مجتمعات الناس، أو المواضع التي تقام فيها السنن وتظهر في أعلام الشريعة ممن يقتدى به أو ممن يحسن به الناس الظن، والرابع ألا يستصغرها العالم بها ولا يحتقرها².

وهذا جميعه لا ينزل بها عن رتبة الصغائر، فلا يتمّ الجواب عن الاعتراض .

إلا أنّ الذي ظهر لي أنّ الجواب يمكن أن يعتبر كاملا، إذا صرف قصد الشاطبي منه إلى البدعة الحقيقية، فيكون جميع ما أورده في تقرير بعد ما بين البدعة وبين الكراهة، منصرفا إلى البدعة الحقيقية دون الإضافية، فتختص الأولى بالحرمه على اختلاف مراتبها، كبيرة وصغيرة، واختلاف مراتب الكبيرة والصغيرة باعتبار درجة المقصد الشرعي الذي يحصل بواسطتها الاخلال به³.

أما البدعة الإضافية، فيكون الأصل فيها الكراهة، اعتبارا لمشروعية أصلها، أما شمول وصف الضلال لها، فباعتبار أصل النهي عن الإحداث مطلقا، وأنّها وإن نزلت درجة النهي فيها، إلا أنّها تحمل تشريعا زائدا - للوصف - أو ناقصا تكون به مراغمة المسنون .

إلا أنّ البناء الذي يتأسس عليه حكم البدعة الإضافي وفق هذا التوجيه لكلام الشاطبي، لن يتم إلا بإضافة الشروط الأربعة - قريبة الذكر - التي اشترطها لثلاث ترتفع رتبة النهي المتجه إلى أعيان البدع، فتصير صغائرها كبائر، فهنا تسحب هذه الشروط إلى البدعة الإضافية، باعتبارها قيودا يؤدي فقداؤها إلى تحوّل حكمها من الكراهة إلى التحريم .

¹ - المصدر نفسه، 302.

² - نفسه، 310-313.

³ - نفسه، 290.

وتأمل تلکم الشروط وأثر فقدانها في البدع الحقيقية، يُنتج تصحيح اشتراطها في بقاء البدع الإضافية في مستوى الكراهة، ذلك أنّ فقدانها في فعل ما وإن كان مشروعاً بأصله، يؤدي إلى تحقق أخص أوصاف البدعة الحقيقية فيه، أعني أن يصير شعاراً للتدين، فالدوام على الفعل والدعوة إليه وإظهاره من القدوات في مجامع الناس والتصالح معه، جميع ذلك ينتج المحذور الأكبر في البدع، وهو مراغمة الهيئة المسنونة بالأوصاف المحدثّة، ولازم هذا الاستدراك على الشريعة وتكميل ما نقص منها، فإنّ المحدثّة لا توصف بالبدعة إلا إن كانت على وجه التعبد، والمحدث للبدعة الإضافية لا بدّ أنه يقصد التعبد بالوصف الإضافي فيها، والله تعالى لا يتعبد إلا بما هو واجب أو مستحبّ، فلا تكون هذه البدعة م صاحبها إلا مع اعتقاد الوجوب أو الاستحباب، فيقتضي هذا اعتقاد وجوب طريقة غير واجبة شرعاً أو استحباب طريقة غير مستحبة شرعاً، وهذا أخصّ أوصاف البدعة، وهو وإن كان مفتقراً إلى نيّة صاحبه، إلا أنّ هذه القرائن الأربعة تعدّ كواشف ظاهرة عن هذا القصد الذي متى كان - على سبيل الاستدراك وتكميل النقص - كانت البدعة محرّمة مطلقاً .

وهذا هو حرف المسألة هنا، وهو ما يفسّر تأكيد ابن تيمية والشاطبي على " عدم المداومة " في الاستجابة للأمر المطلق الذي ليس على وصف إيقاعه دليل خاص، كما سبق النقل عن ابن تيمية، ولا يخفى أنّ ما ذكر هنا ليس هو من التخصيص الذي لا يتصوّر إيقاع الفعل في الخارج إلا به، بل هو ما زاد على ذلك من الهيئات والأوصاف الإضافية .

لأجل هذا يمكن القول أنّ استمرار الحكم بالكراهة على البدع الإضافية مرهون بخلوّها عن هذه الأوصاف الأربعة¹، وإلا صار التحريم أنسب لها .

ومما يؤيد هذا الاستنتاج، أنّ الشاطبي في أحد الفصول التي عقدها لبيان اختلاف مراتب الإثم الواقع على المبتدع، ذكر الكراهة مرتبة أصيلة في بعض البدع، لا تتغيّر إلا بخول أوصاف زائدة على وصف الابتداع، هي القرائن الأربعة المذكورة، فمن الجهات التي ذكرها في التفريق بين مراتب التأثيم، جهة الإسرار والإعلان وجهة الدعوة إلى البدعة وعدمها وجهة الإصرار والدوام.

¹ - المداومة عليها، أن تصير شعاراً للتدين، أن تفعل في محافل الناس واجتماعاتهم، أن تفعل ممن هو محل للاقتداء .

قال في الأولى: " أمّا الاختلاف من جهة الإسرار والإعلان:

فظاهر أنّ المسرّ بها ضرره مقصور عليه، لا يتعدّاه إلى غيره، فعلى أيّ صورة فرضت البدعة من كونها كبيرة أو صغيرة أو مكروهة، هي باقية على أصل حكمها. فإذا أعلن بها وإن لم يدع إليها بإعلانه بها ذريعة إلى الاقتداء به. وسيأتي بحول الله أنّ الدّريعة قد تجري مجرى المتدرّج إليه أو تفارقه، فانضمّ إلى وزر العمل بها وزر نصبها لمن يقتدي به فيها، والوزر في ذلك أعظم بلا إشكال¹.

وذكره الأقسام الثلاثة: الكبيرة والصغيرة والمكروهة، يستلزم أن يكون ما ذكر من الوزر مخصوصاً بالأولين.

أما الثانية فقال فيها: " وأمّا الاختلاف من جهة الدّعوة إليها وعدمها: إذا دعا إليها؛ فمظنّة الاقتداء أقوى وأظهر، ولا سيّما المبتدع اللّسن الفصيح الآخذ بمجامع القلوب، إذا أخذ في التّريغ والتّرهيب، وأدلى بشبهته التي تداخل القلب بزخرفها².

أما من حيث الإصرار والدوام، فجاء فيها بما يشبه التصريح مما تم استنتاجه في هذا البحث، قال: " إنّ الإثم في المحرّمة هو الظّاهر، وأمّا المكروهة؛ فلا إثم فيها في الجملة؛ ما لم يقترن بها ما يوجبها، كالإصرار عليها، إذ الإصرار على الصّغيرة يصيرها كبيرة، فكذلك الإصرار على المكروه، فقد يصيرها صغيرة، ولا فرق بين الصّغيرة والكبيرة في مطلق التّأثير، وإن حصل الفرق من جهة أخرى؛ بخلاف المكروه مع الصّغيرة.

والشّأن في البدع وإن كانت مكروهة في الدّوام عليها وإظهارها من المقتدى بهم في مجامع النّاس وفي المساجد، فقلّما تقع منهم على أصلها من الكراهية إلّا ويقترن بها ما يدخلها في مطلق التّأثير؛ من إصرار، أو تعليم، أو إشاعة، أو تعصّب لها أو ما أشبه ذلك، فلا يكاد يوجد في البدع بحسب الوقوع مكروه لا زائد فيه على الكراهية³.

ومما يشهد لهذا الاستنتاج، أعني تخصيص البدعة الإضافية بالكراهية، تقرير أبي العباس زروق، الذي سبقت الاستعانة به في تفسير مراد ابن تيمية بإطلاق حكم الكراهية

¹ - المصدر نفسه، 117.

² - نفسه، 117.

³ - نفسه، 120.

على بعض البدع، والظاهر أنّ كلام ابن تيمية والشاطبي متواطئ على معنى واحد، يصدر من مشكاة واحدة.

وقد طرح زروق هذا الاعتراض، وحاول الإجابة عنه.

أما في اعتبار شبهة المشروعية عند تحديد درجة النهي، فقال: " وقد بين العلماء أن المعنى في الحديثين المذكورين¹ راجع لتغيير الحكم، باعتقاد ما ليس بقربة قربة، لا مطلق الإحداث، إذ قد تتناول الشريعة بأصولها، فيكون راجعا إليها، أو بفروعها فيكون مقيسا عليها، وقالوا: بحسب هذا فلا تكون البدعة إلا محرمة أو مكروهة، لأنها إن قويت شبهتها لا يصح أن يبلغ بها التحريم، وإن ضعفت شبهتها جدا كانت محرمة، لا سيما إن كانت في مقابلة منصوص عن الشارع، ومخالفة لأصل الملة، أو خارجة عن قواعد الأحكام الشرعية² .

ففي هذا المقطع، يعد زروق قوة شبهة المشروعية شاهدا لضعف مرتبة النهي المتجه إلى البدعة، إذ كلما كان شبهها بالشريعة أقوى كانت أبعد عن التحريم، وهذا متحقق في البدعة الإضافية التي لم يدخلها الابتداع إلا من جهة الوصف الطارئ على أصلها المشروع، فكانت أحق النوعين بالكراهة .

أما الحقيقة التي ضعف شبهها بالمشروع، وانقطعت - على الحقيقة - صلتها بالشرع، فهي جديرة بالتحريم .

أما خصوص الاعتراض فقد طرحه هو كذلك وأجاب عنه بشكل يبدو أظهر من حيث اختصاصه بالبدعة المكروهة إذا سلم أنها مختصة بالإضافية، قال: " فإن قلت: كيف تكون البدعة المكروهة ضلالة مع أن المكروه من قبيل الجائز، والنبي ﷺ قد حكم على كل بدعة بأنها ضلالة، قلت: الكراهة مصروفة للعمل بها، وإحداثها حرام لأنه افتيات على

¹ - يقصد الحديثين التأسيسين لمفهوم البدعة في الشرع: (من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد) و (كل محدثة بدعة) .

² - أحمد زروق، عدة المرید الصادق، 39.

الشارع، وتقدم بين يديه، وتغيير لأحكامه مع وجود شبهة منه، ثم من شؤم البدعة وشأنها لا تزال تتسع حتى تصل إلى محرمات، فضلا عن محرم واحد¹.

ووجهه أنّ أصل الإحداث محرم، لما لا ينفك عنه من مضادة للشارع ومراغمة لسنته، مثلما سبق بيانه في المعالم، وهذا كما يكون في إحداث أصل العمل المبتدع فهو كذلك كائن في إحداث الوصف المضاف إلى الفعل مشروع الأصل، ولأجل هذا شمله وصف البدعة، إلا أنّ مشروعية الأصل تنفي أن يكون العمل بالبدعة الإضافية كالعمل بالبدعة الحقيقية وإن اشتركا في تحريم الإحداث.

ومما يضاف هنا للفائدة التقسيم الثلاثي الذي يبدو أن زروق قد اسنبطه من مجموع تفصيل الشاطبي لأنواع البدع في الاعتصام، فقد وافق على التقسيم الثنائي للبدعة إلى حقيقية وإضافية، وزاد قسما آخر، قد جعله الشاطبي من مما يمكن إدخاله في البدع الإضافية، وهو الأعمال المشتبهة التي يتحقق وصفها على سبيل القطع، فجعلها زروق قسما ثالثا سماه البدع الخلافية، وهذا كلامه في التقسيم:

أقسام البدع ثلاثة:

أولها: البدع الصريحة، وهي ما أثبت من غير أصل شرعي في مقابلة ما ثبت شرعا من واجب أو سنة أو مندوب أو غيره، فأماتت سنة، أو أبطلت حقا ثابتا، وهذه شر البدع وإن كان لها مستند من الأصول والفروع، فلا عبرة به.

الثاني: البدع الإضافية، وهي التي تخاف لأمر لو سلم منها لم تصح المنازعة في كونه سنة، أو غير بدعة بلا خلاف، أو على خلاف مما تقدم، وهذه أكثرية بل غالبية في الزمان، لولا الإطالة لسردنا منها جملة.

الثالث: البدع الخلافية، وهي المبنية على أصليين، يتجاوزها كل منهما بحكمه، فمن قال بهذا قال: بدعة، ومن قال بمقابله قال: سنة².

الفرع الثاني: الترك:

¹ - المصدر نفسه، 39.

² - نفسه، 44.

قال الشاطبي في إجمال ما يكون به البيان النبي لمطلوب الترك: "المطلوب تركه: بيانه بالترك أو القول الذي يساعده القول إن كان حراما، وإن كان مكروها فكذلك، إن كان مجهول الحكم، فإن كان مظنة لاعتقاد التحريم وترجح بيانه بالفعل، تعين الفعل على أقل ما يمكن وأقر به ... وإن كان مظنة لاعتقاد الطلب، أو مظنة لأن يثابر على فعله، فبيانه بالترك جملة إن لم يكن له أصل، لكن في الإباحة أو في نفي الحرج"¹

ففي هذا النص يجمل الشاطبي أحكام البيان النبوي بالترك، فيكشف أن الذي يكون به بيانه، هو المحرم والمكروه والمباح .

وقد عرّف عضد الدين الإيجي الترك عموما، حيث قال: "الترك هو عدم فعل المقدور وقيل: إن كان قصدا ولذيك يتعلّق به الذم"². وقال الشارح الجرجاني: "سواء كان هناك قصد من التارك أو لا، كما في حالة الغفلة والنوم، وسواء تعرض لضده أو لم يتعرض، وأما عدم ما لا قدرة عليه فلا يسمى تركا؛ ولذلك لا يقال: ترك فلان خلق الأجسام"³.

قال الشوكاني: "تركه ﷺ للشيء كفعله له في التأسي به"⁴ وقال ابن السمعاني: "إذا ترك ﷺ شيئا وجب علينا متابعتة فيه"⁵. ومقصود القولين التأسي بالنبي ﷺ بالمتابعة في حكم الترك، لا أنه يجب على المكلفين ترك، جميع ما تركه في جميع أحواله⁶.

وفي هذا بيان لحقيقة الترك بإطلاق، من غير اعتبار لقصد التارك، وعلى هذا لا تكون للترك بمجرد أي دلالة تشريعية، سوى إباحة الترك، مقابلة لهذا القسم من التروك لقسم الفعل الجبلي، فلما كان البيان الحاصل بالترك مخصوصا بالنهي، لم يكن للترك المجرد دلالة عليه، فالترك المجرد ليس دليلا على النهي عن المتروك .

¹ - الشاطبي، الموافقات، 2/267.

² - الإيجي، المواقف، عالم الكتب بيروت، 157.

³ - الجرجاني، شرح المواقف، دار الكتب العلمية، ط1، 1419هـ/1998م، 6/137.

⁴ - الشوكاني، إرشاد الفحول، 83.

⁵ - منصور بن محمد بن عبد الجبار السمعاني، قواطع الأدلة في الأصول، دار الكتب العلمية، ط1،

1418هـ/1999م، 1/311.

⁶ - محمد سليمان الأشقر، أفعال الرسول ودلالاتها على الأحكام، مؤسسة الرسالة، ط5، 1417هـ/1996م،

إلا أنّ الترك محلّ البحث هنا هو المقصود للنبي ﷺ، وقبل الحديث عن علاقة الترك المقصود بالبدعة أرى أهمية تقديم ذلك ببيان ما يكون به نقل الترك عنه ﷺ، وقد لخص ذلك ابن القيم، ببيان نوعي هذا النقل، قال:

" أمّا نقلهم لتركه ﷺ فهو نوعان، وكلاهما سنّة:

أحدهما : تصرّيحهم بأنّه ترك كذا وكذا ولم يفعله، كقوله في شهادة أحد : (ولم يغتسلهم ولم يصلّ عليهم)¹ وقوله في صلاة العيد (لم يكن أذان ولا إقامة ولا نداء)² وقوله في جمعه بين الصّلاتين (ولم يسبّح بينهما ولا على إثر واحدة منهما)³ ونظائره.

والثاني : عدم نقلهم لما لو فعله لتوقّرت هممهم ودواعيهم أو أكثرهم أو واحد منهم على نقله؛ فحيث لم ينقله واحد منهم ألبتّة ولا حدّث به في مجمع أبدا علم أنّه لم يكن، وهذا كتركه التلقّظ بالنّيّة عند دخوله في الصّلاة، وتركه الدّعاء بعد الصّلاة مستقبل المأمومين وهم يؤمّنون على دعائه دائما بعد الصّبح والعصر أو في جميع الصّلوات، وتركه رفع يديه كلّ يوم في صلاة الصّبح بعد رفع رأسه من ركوع الثّانية، وقوله : (اللهمّ اهدنا فيمن هديت)⁴ يجهر بها ويقول المأمومون كلّهم " آمين " .

ومن الممتنع أن يفعل ذلك ولا ينقله عنه صغير ولا كبير ولا رجل ولا امرأة ألبتّة وهو مواظب عليه هذه المواظبة لا يخلّ به يوما واحدا⁵ .

والطريق الثاني يفيد أنّ ترك النقل نقل للترك، وقد وافق ابن القيم على هذا التقرير الشاطبي، واستدلّ له بتوجيه الإمام مالك للنهي عن سجدة الشكر، فقد سئل مالك، عن الرجل يأتيه الأمر فيسجد لله عزّ وجل شكرا، فقالك لا يفعل، ليس هذا مما مضى من أمر الناس. قيل له: إنّ أبا بكر فيما يذكرون، سجد يوم اليمامة شكرا لله. أفسمعت ذلك؟ قالك ما سمعت ذلك، وأنى أرى ان قد كذبوا على أبي بكر، وهذا منا الضلال أن يسمع المرء

¹ - البخاري، الصحيح مع فتح الباري، 3/334، كتاب الجنائز، باب: الصلاة على الشهداء، 1343.

² - مسلم، الصحيح، 392، كتاب العيدين، 886.

³ - البخاري، الصحيح مع فتح الباري، 3/818، كتاب الحج، باب: من جمع بينهما ولم يتطوع، 1683.

⁴ - علي بن بليان الفارسي، الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، ط1 1408هـ/1988م، 2/499 .

⁵ - ابن القيم، إعلام الموقعين، 2/287.

الشيء فيقولك هذا شيء لم أسمع له خلافا. فقيل له: إنّما نسالك لنعلم رأيك فنردّ ذلك به. فقال: نأتيك بشيء آخر لم تسمعه مني، قد فتح على رسول الله ﷺ وعلى المسلمين بعده، أفسمعت أنّ أحدا منهم فعل هذا؟ إذا جاءك مثل هذا مما قد كان في الناس وجرى على أيديهم لا يسمع عنهم فيه شيء، فعليك بذلك، فغنه لو كان لذكر، لأنّه من أمر الناس الذي قد كان فيهم، فهل سمعت أنّ احدا منهم سجد؟ فهذا إجماع، إذا جاءك أمر لا تعرفه فدعه . "

كما قد وجّه ابن رشد قول مالك في سجدة الشكر، تخريجا على أنّ ترك النقل نقل للترك، قال: " الوجه في ذلك أنّه لم يره مما شرع في الدين لا فرضا ولا نفعا، إذ لم يأمر بذلك النبي ﷺ، ولا أجمع المسلمون على اختيار فعله، والشرائع لا تثبت إلا من أحد هذه الوجوه "

قال: " واستدلّاه على أنّ رسول الله ﷺ لم يفعل ذلك ولا المسلمون بعده، بأنّ ذلك لو كان لنقل، صحيح، إذ لا يصحّ أن تتوفّر دواعي المسلمين على ترك نقل شريعة من الشرائع، وقد أمروا بالتبليغ . "

قال الشاطبي: وهو أصل صحيح إذا اعتبر وضع به الفرق بين ما و من البدع وما ليس منها ¹ .

كما طرح ابن القيم اعتراضا يمكن إيرادها على هذا التقرير وأجاب عنه، قال:

" فإن قيل: من أين لكم أنّه لم يفعله، وعدم النقل لا يستلزم نقل العدم؟

فهذا سؤال بعيد جدا عن معرفة هديه وسنته، وما كان عليه، ولو صحّ هذا السؤال وقبل لاستحبّ لنا مستحبّ الأذان للتراويح، وقال: من أين لكم أنّه لم ينقل؟ واستحبّ لنا مستحبّ آخر الغسل لكلّ صلاة، وقال: من أين لكم أنّه لم ينقل؟ واستحبّ لنا مستحبّ آخر النداء بعد الأذان للصلاة يرحمكم الله، ورفع بها صوته، وقال: من أين لكم أنّه لم ينقل؟ واستحبّ لنا آخر لبس السواد والطّرحه للخطيب، وخروجه بالشاويش يصيح بين يديه ورفع المؤذنين أصواتهم كلّما ذكر اسم الله واسم رسوله جماعة وفرادى، وقال: من أين لكم أنّ هذا

¹ - الشاطبي، الموافقات، 167/1.

لم ينقل؟ واستحبّ لنا آخر صلاة ليلة النّصف من شعبان أو ليلة أوّل جمعة من رجب، وقال: من أين لكم أنّ إحياءهما لم ينقل؟ وانفتح باب البدعة، وقال كلّ من دعا إلى بدعة: من أين لكم أنّ هذا لم ينقل؟ ومن هذا ترى أخذ الزّكاة من الخضراوات والمباطخ وهم يزرعونها بجواره بالمدينة كلّ سنة؛ فلا يطالبهم بزكاة، ولا هم يؤدّونها إليه¹.

وقد اعترض محمد سليمان الأشقر على هذه القاعدة، بأنّ إجراءاتها على " إطلاقها يقتضي أنّ كل ما لم ينقل فعل النبي ﷺ له، فقد تركه ويكون ذلك حينئذ بمنزلة النص على حكمه، وهذا يقتضي منع إجراء العموم على وجه ليشمل ما لم يرد أنّ النبي ﷺ فعله، وطذلك يقتضي منع القياس في ذلط أيضا، ومقتضى هذا ألا يعمل بعموم قرآن أو حديث حتى ينقل لنا أنّ النبي ﷺ فعله².

ثم حاول إبطال استمرار القاعدة في الفروع الفقهية بمنعها في خصوص المسألة التي مثل بها ابن رشد وابن القيم، أعني مسألة أصناف أموال الزكاة مما يخرج من الأرض. فإنّ المنقول عن النبي ﷺ بالاستقراء أنّ الأصناف التي أخذ منها الزكاة، هي التمر والزبيب والشعير والقمح، ولو طردت هذه القاعدة لقليل بعدم لزوم الإخراج مما سوى هذه الأصناف الأربعة.

والظاهر أنّ القائلين بهذه القاعدة لا يريدون طردها في جميع ما لم يفعله النبي ﷺ، وإنما يختص احتجاجهم بما يظهر قصد النبي ﷺ تركه، كما سيأتي بيانه عند تقسيم الترك، كما لا تصح معارضة ترك النقل بالعموم لأنّ كليهما ظنيّ، في الدلالة على مدلوله، فلا يقضى أحدهما على الآخر، كما أنّ العودة على قاعدة ما بالإبطال لا يصح بمجرد فرع فقهي مختلف فيه، إذ شرط، ول صحت الكفاية بالفرع الواحد، لكان مشروطا باتفاق على حكمه.

ومما يؤيد هذه القاعدة، أنّ الزيادة على المشروع بالقول أو الفعل، دعوى مشروعية مفتقرة إلى الدليل، لا يكفي فيها العموم الشاهد بمشروعية الأصل، أو شبه الإضافة

¹ - ابن القيم، إعلام الموقعين، 288/2.

² - الأشقر، أفعال الرسول ودلالاتها، 65/2.

بالمشروع، إذ محلّ النظر فيها هو خصوص الإضافة المحدثّة، وحيث غلب على الظن أن تركها كان مقصودا لصاحب الشريعة، لم تصح زيادتها على المشروع .

أما ما يكتنف هذه القاعدة من الظنية فغير مؤثر فيها، لأنّ المعبر في الاستدلال بمثلها ما يغلب على ظنّ المستدل لا الواقع في نفس الأمر، فإذا استفرغ الناظر جهده في طلب أدلة نقل العمل بأفراد العموم في عبادة ما، ولم يثبت عنده شيء من ذلك، اكتفى بالفقد دليلا على عدم العمل، لما يورثه ذلك من غلبة الظن، فإنّ الأصل في أوجه العبادات التي يخاطب بها المكلف وجوبا أو استحبابا أن تنقل من غير أن يضيع شيء منها، لما يلزم من عدم نقلها، فقد بعض فروع الشريعة، وهذا باطل بنص القرين الكريم: ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴾ - الحجر - 9 .

وقد ذكر الأشقر أقساما أربعة لمسألة ترك النقل، تصلح قرائن لتثبيت القاعدة، هي: الأولى: أن يكون المتروك نقله باقيا على حكم الأصل، والأصل عدم المشروعية في العبادة، فترك النقل يؤطد الأصل ويثبته .

الثانية: أن يروي الصحابي تفاصيل حادثة وقعت، مما يتعلّق به الشرع، ويذكر ذلك على سبيل الاستقصاء على وجه يظهر منه أنّه لم يغادر من تفاصيلها الرئيسية شيئا، وذلك أنه لو وجد تفصيل مؤثر في الحكم للزم الصحابي نقله باقتضاء أمانة التبليغ .

ومثّل له بنقل الراوي قصة رجم ماعز بن مالك، فإنّها لم يرد فيها أنّ النبي ﷺ جلده، ولو كان لما أغفله لما للجلد من وزن في الواقعة وأثر في الحكم، ولما ترك ذكره، كان تركه دليلا على عدم الفعل .

قال ابن حجر: " فدل ترك ذكره على عدم وقوعه " ¹ .

وقد نقل الزركشي اعتراضا على هذه القرينة مفاده: أنّ الجلد لا يتشوّف إلى نقله عند نقل الرجم فإنه غير محتفل به في مثل هذا، وأجاب عنه: بأنّ سياق القضية واستغراقه بتفاصيلها بالحكاية من غير تعرّض للجلد دليل على نفي الجلد، إذ لو جرى الجلد لنقله " ² . وهذا الاعتراض في الواقع إعمال لهذه القرينة وليس إبطالا لها.

¹ - ابن حجر، فتح الباري، 72/12.

² - الزركشي، البحر المحيط، 208/4.

الثالثة: حكاية المواقع في الصور النادرة، والظنّ بالراوي أنّه إذا نقل الحديث أن ينقل بصورتها إذا كانت الصورة نادرة، مما تتشوف الطباع إلى نقلها لأثرها في الحكم، فترك الراوي نقلها، دليل على عدمها¹.

فإذا تقررت قاعدة " ترك النقل نقل للترك "، تنتقل إلى الحديث عن دلالة الترك على البدعة، وذلك على النحو التالي:

بالنظر إلى اعتبار قصد النبي ﷺ إلى الترك من عدمه، يقسم تركه ﷺ إلى ترك مقصود وآخر غير مقصود، أما هذا، فله أحوال كثيرة، كالنسيان، كما في حديث اليدين، أو ترك العمل لعدم التفات الخاطر إليهن، كتركه ﷺ القيام على المنبر في خطبة الجمعة، أو عدم وجود داعيه و سببه في حياته ﷺ إذا كان المتروك من الأفعال العادية التي لا يُتعبّد بذات الفعل فيها، وقد مثل ابن تيمية لهذا بترك النبي ﷺ دخول الحمامات: قال: " ليس لأحد أن يحتج على كراهة دخولها أو عدم استحبابه بكون النبي ﷺ لم يدخلها ولا أبو بكر وعمر، فإن هذا إنما يكون حجة لو امتنعوا من دخول الحمام وقصدوا اجتنابها أو أمكنهم دخولها فلم يدخلوها، وقد علم أنه لم يكن في بلادهم حينئذ حمام، فليس إضافة عدم الدخول إلى وجود مانع الكراهة أو عدم ما يقتضى الاستحباب بأولى من إضافته إلى فوات شرط الدخول وهو القدرة والإمكان"².

وهذا لا شكّ أنه لا يدلّ على الحكم بمجردده، لأنّ عدم القصد ينفي اعتبار الترك في البيان، إلا أن يكون دليلاً على إباحة الترك، كما يدخل في هذا النوع، ما اصطلح عليه بالمصالح المرسلّة إذ لم يقدّم الباعث عليها إلا بعد وفاة النبي ﷺ.

أما الترك المقصود فهو الذي يصلح بياناً للحكم للشرعي، وهذا قسمان:

الأول: ما ظهر سببه، كالترك للعادة، كتركه ﷺ أكل الضب، فلما سئل: أحرام هو؟ بيّن سبب ذلك، بقوله: (لا، ولكن لم يكن بأرض قومي فأجدني أعافه)³.

¹ - الأشقر، أفعال الرسول ودلالاتها، 69/2.

² - ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 313/21.

³ - البخاري، الصحيح مع فتح الباري، 784/9، كتاب الأطعمة، باب: ما كان النبي ﷺ لا يأكله حتى يسمى له فيعلم ما هو، 5391.

ومنه تركه الفعل دفعا لمفسدة متوقعة أكبر من مفسدة تركه، كتركه قتل المنافقين في المدينة¹، وتركه إعادة بناء الكعبة المشرفة على قواعد إبراهيم عليه السلام².
ومنه الترك لخاصية من خصائصه عليه السلام كتركه أكل لقطة التمر خشية أن تكون صدقة³.

ومنه الترك لشغل بالأهم، كتركه عليه السلام صلاة العيد بمنى لاشتغاله بتعليم الناس المناسك، قال النووي: " وأجابوا عن ترك النبي عليه السلام صلاة العيد بمنى بأنه تركها لاشتغاله بالمناسك، وتعليم الناس أحكامها، وكان ذلك أهم من العيد"⁴.
ومنه الترك إشفاقا على الأمة ورحمة بها أن يفرض عليها ما فيه مشقة كبيرة، كتركه الاجتماع لصلاة التراويح وتركه الضحى وتكرار العمرة في السنة الواحدة، قال محمد شمس الحق العظيم آبادي: " لم يحفظ عن النبي أنه اعتمر في السنة إلا مرة واحدة ولم يعتمر في سنة مرتين .

فإن قيل فبأي شيء يستحبون العمرة في السنة مرارا خصوصا في رمضان ثم لم يثبتوا ذلك عن النبي قيل إن النبي كان يشتغل في العبادات بما هو أهم من العمرة ولم يكن يمكنه الجمع بين تلك العبادات وبين العمرة فإنه لو اعتمر مرارا لبادرت الأمة إلى ذلك وكان يشقّ عليها وقد كان يترك النبي كثيرا من العمل وهو يحب أن يعمل خشية المشقة عليهم"⁵.
وعن عائشة رضي الله عنها، قالت: " كان النبي عليه السلام ليدع العمل وهو يحب أن يعمل به، خشية أن يعمل به الناس فيفرض عليهم"⁶.

¹ - المصدر نفسه، كتاب المناقب، باب: ما ينهى من دعوة الجاهلية، 3518.

² - نفسه، 692/3، كتاب الحج، باب: فضل مكة وبنائها، 1583.

³ - نفسه، 294/5، كتاب هبة، باب: قبول الهبة، 2576.

⁴ - النووي، المجموع شرح المهذب للشيرازي، مكتبة الرشد، جدة، 32/5.

⁵ - محمد شمس الحق العظيم آبادي، عون المعبود، 473/5.

⁶ - البخاري، مع فتح الباري، 16/3، كتاب التهجد، باب: تحريض النبي عليه السلام على صلاة الليل والنوافل من غير إيجاب

وطرق النبي عليه السلام فاطمة وعليهما السلام ليلة للصلاة، 1128.

مسلم، الصحيح، 325، كتاب صلاة المسافرين، باب: استحباب صلاة الصبح، 77-718.

إلا أنّ هذا النوع من متروكات النبي ﷺ يطرح إشكالية ضابط مشروعية المتروك لهذا السبب، لأنّ المعلوم انقطاع الرسالة بوفاته ﷺ، فيرتفع بذلك سبب الخشية، الذي تعلق به الترك، فهل يقال: إنّ كل متروك يرجع إلى أصل المشروعية بذهاب سبب تركه؟ وهل يصح أن يقال في كلّ عبادة أحدثت بعده ﷺ لعله تركها إشفاقاً، وحيث ارتفعت الخشية بانقضاء زمن التشريع، صح العمل بها؟

والجواب: أن حديث عائشة يحتمل أمرين:

الأول: أنّ النبي ﷺ كان يريد أن يعمل أعمالاً، فلا يعملها أصلاً خشية أن تفرض على أمته، وهذا إذا أطلع عليه عائشة فقد صار مشروعاً بتمنيه إياه ﷺ، لكن لا سبيل إلى هذا إلا أن تصرّح عائشة رضي الله عنها بما أطلعها عليه النبي ﷺ، والظن بها أنّها لا تكتم ذلك لتعلقه بأفراد العبادة المشروعة، وإذ لم تصرّح لم يعد للتخرّص سبيل .

الثاني: أنّ عائشة رضي الله عنها، وصف حالاً معلومة منه ﷺ، أنّه كان لا يستمر على العمل المحبوب له، خشية افتراضه، فيكون الترك منه ﷺ لا لأصل العمل بل للمداومة عليه .

والثاني أظهر لانضباطه، وأوفق للمعلوم من سنّته ﷺ فيما كان يريد شرعه للأمة من بعده .

أما الانضباط فلأنّ ترك تفسير أثر عائشة بهذا المعنى حصراً، يلزم منه فتح باب الاختراع في الدين على مصراعيه، وحينئذ يقول كل صاحب بدعة: لعل النبي ﷺ إنما تركها مشفقاً، وهو راغب فيها ورغبته دليل المشروعية، فلما انقطع التشريع بوفاته عاد العمل إلى أصله .

ومعلوم أنّ فتح هذا الباب لن يقول به أحد من العلماء، لما يلزم منه من تصالح مع البدعة دون حدّ فارق بينها وبين السنة .

وأما موافقته لعادة رسول الله ﷺ فيما يجب شرعه للأمة، فظاهرة من تتبّع أحواله في ذلك، فإنه كان في ذلك يأتي بالفعل ليقدر مشروعيته ثم لا يأمر به ولا يداوم عليه، ومثاله

صلاته التراويح بالناس جماعة ثم تركه لذلك، معللاً الترك بخشية الافتراض، قال ﷺ: (قد رأيت الذي صنعتكم فلم يمنعني من الخروج إليكم إلا أنني خشيت أن تفرض عليكم)¹ .
 وقريب من هذه الخشية، الامتناع عن المداومة أو الأمر الصريح بالفعل، خشية أن يشق على الأمة، كتأخيره ﷺ العشاء ثم ترك ذلك، معللاً الترك بقوله: (إنّه لوقتها لولا أن أشقّ على أمّتي)² ، ومنه قوله في الخروج مع كل خرجة لجهاد الطلب: (لولا أن أشق على المؤمنين ما تخلفت خلف سرية تخرج في سبيل الله، ولكن لا أجد فأحملهم، ولا يجدون سعة فيتبعوني، ولا تطيب أنفسهم أن يتخلفوا بعدي)³ ، فنصّ على أنّ علة تركه بعض خرجات الجهاد، خشيته أن يحمل الاقتداء به أهل المشاق على الخروج، ومن ترك الأمر، قوله في السواك: (لولا أن أشقّ على أمّتي لأمرتهم بالسواك مع كل صلاة)⁴ فعلى فعل ترك الأمر بخشية المشقة .

وهكذا ظهر أنّ ضابط صحة التعبد بالمتروك، ثبوت مشروعية أصله بفعل النبي ﷺ أو قوله، وإمكان تعليل الترك بخشية الافتراض أو المشقة، نصاً أو استنباطاً، فيمكن عكس العلة، فيعود ما ترك خشية الافتراض إلى أصله بعد زوال الخشية بوفاته ﷺ، وما تركه خوف المشقة فالمرجع فيه إلى احوال الناس⁵ .

أما عموم الترك المسبّب، فمحل الاقتداء فيه اعتبار سببه في الفعل والترك موافقة للاعتبار النبوي .

¹ - البخاري، الصحيح مع فتح الباري، 17/3، كتاب التهجد، باب، تحريض النبي ﷺ على صلاة الليل والنوافل من غير إيجاب وطرق النبي ﷺ فاطمة وعلياً عليهما السلام ليلة للصلاة، 1129 .

² - مسلم، الصحيح، 286، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب: وقت العشاء وتأخيرها، 219-638 .

³ - أحمد، المسند، 310/16، رقم: 10523 . قال محققوه: حديث صحيح .

⁴ - البخاري، الصحيح مع فتح الباري، 569/2، كتاب الجمعة، باب: السواك يوم الجمعة، 887 .

⁵ - بن حنيفة عابدين، درة الشكوك عن أحكام التروك، دار الإمام مالك، البلدة، الجزائر، 1421هـ/2001م،

الثاني: الترك الذي لا يظهر سببه، وهذا يفتقر إلى ما يمكن اعتماده في الكشف عن قصد النبي ﷺ للترك من عدمه، فإنّ الترك المجرد لا يدلّ على الحكم كما تقدّم، قال ابن بطال: " فعل الرسول ﷺ إذا تجرّد عن القرائن وكذا تركه لا يدل على وجوب ولا تحريم " ¹ .

ولعل أوفق القرائن الكاشفة عن القصد إلى الترك، ومن ثمّ اعتبار الفعل المتروك متى أحدث ابتداعاً مشمولاً بالنهي عن الإحداث في الدين، هي ما اصطلاح عليه ب " قيام المقتضي وانتفاء الموانع "، فتكون هذه القاعدة هي مناط التحري والقصد للترك، قال الشافعي في ترك أخذ الزكاة من المعادن غير النقدين: " فرض رسول الله ﷺ قفيس الورق صدقة، وأخذ المسلمون في الذهب بعده صدقة، إما بخبر عن النبي ﷺ لم يبلغنا وإما قياساً على أن الذهب والورق نقد الناس الذي اكتنزوه وأجازوه أثماناً على ما تباعوا به في البلدان قبل الإسلام وبعده. وللناس تبر غيره من نحاس وحديد وورصاص، فلما لم يأخذ منه رسول الله ﷺ ولا احد بعده زكاة، تركناه اتباعاً بتركه " ² .

فالشافعي هنا يستدل بترك النبي ﷺ أخذ الزكاة من المعادن غير النقدين، على عدم وجوبها في غيرهما، ووجه قيام المقتضي أنّ النبي ﷺ سعى في أخذ الزكاة من أصناف الأموال، لأمر الله تعالى له: ﴿ خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا ﴾ - التوبة 103-، وقد كانت أنواع المعادن موجودة عند الناس يومئذ تبراً، ومع ذلك لم يشرع النبي ﷺ فيها زكاة، فكان تركه لذلك محل اقتداء لعدم ظهور أي مانع منعه من فرض الزكاة فيها، وباجتماع الأمرين ينتج قصد النبي ﷺ لترك الزكاة في غير الذهب والفضة، وفي المقابل حصرها فيهما، فالترك هنا بيان لأنّ المبلّغ الأمين لم يكن ليرك شيئاً أوجب الله تعالى عليه فعله .

وفي بيان هذه القرينة - المركبة -، يقول ابن تيمية: " التّرك الرّاتب : سنّة كما أنّ الفعل الرّاتب : سنّة، بخلاف ما كان تركه لعدم مقتض أو فوات شرط أو وجود مانع وحدث بعده من المقتضيات والشروط وزوال المانع ما دلّت الشريعة على فعله حينئذ كجمع القرآن في المصحف وجمع الناس في التراويح على إمام واحد. وتعلّم العربيّة وأسماء النّقلة للعلم وغير

¹ - ابن حجر، فتح الباري، 21/9.

² - الشافعي، الرسالة، 194.

ذلك ممّا يحتاج إليه في الدين بحيث لا تتم الواجبات أو المستحبات الشرعيّة إلاّ به وإنّما تركه ﷺ لفوات شرطه أو وجود مانع. فأما ما تركه من جنس العبادات مع أنّه لو كان مشروعاً لفعله أو أذن فيه ولفعله الخلفاء بعده والصحابّة فيجب القطع بأنّ فعله بدعة وضلالة¹.

فهنا يفرّق ابن تيمية بين الترك الذي لم تقم بواعث فعله في زمن التشريع، وقد سبق القول أنّه غير مقصود للنبي ﷺ لعدم محلّه، فهذا إذا قامت بواعثه بعد زمن الرسالة، لم يصح الاحتجاج بمجرد الترك النبوي على منعه، وهو مخصوص بما لم يكن من جنس العبادات، مما لا تحصل القرية بذاته، وهو ما تشمله معاني المصلحة المرسلة.

أما ما تمخّض قرية بذاته، مما هو داخل في جنس العبادات، فابن تيمية يقرر أنّ الباعث على فعله قائم مطلقاً في حياة النبي ﷺ، إذ أن امانة التبليغ تقتضي منه ﷺ الدلالة على اوجه الخير جميعها مثلما اقتضت من الأنبياء عليهم السلام قبله، ففي صحيح مسلم من حديث عبد الله بن عمر قال: " قال رسول الله ﷺ: (إنّه لم يكن نبياً قبلي إلاّ كان حقّاً عليه أن يدلّ أمته على خير ما يعلمه لهم، وينذرهم شرّاً ما يعلمه)² فإذا كان هذا في الأنبياء قبله، فإن له النصيب الأوفى والحظ الأوفر منه، لأنه أنصح الخلق لأمته ﷺ، قال الله تعالى: ﴿ لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴾ التوبة 128.

فلو كانت القرية مشروعة لفعّلها النبي ﷺ أو أذن فيها، فلما تركها، ولم يعلم مانع له من ذلك، كان الترك لأجل هذا دليلاً على عدم مشروعيتها .

وقد قرر ابن تيمية في اقتضاء الصراط المستقيم، هذه القرينة على أنّها ضابط المشروعية فيما ترك النبي ﷺ، قال: " والضابط في هذا - والله أعلم - أن يقال: إن الناس لا يحدثون شيئاً إلاّ لأنهم يرونه مصلحة إذ لو اعتقدوه مفسدة لم يحدثوه فإنه لا يدعو إليه عقل ولا دين فما رآه الناس مصلحة نظر في السبب المحجوج إليه: فإن كان السبب المحجوج إليه أمراً

¹ - ابن تيمية، 172/26.

² - مسلم، الصحيح، 894، كتاب الإمارة، باب: وجوب الأمر بالوفاء ببيعة الخلفاء الأول فالأول، 46-1844.

حدث بعد النبي ﷺ من غير تفريط منا، فهنا قد يجوز إحداث ما تدعو الحاجة إليه، وكذلك إن كان المقتضي لفعله قائما على عهد رسول الله ﷺ، لكن تركه النبي ﷺ لمعارض زال بموته. وأما ما لم يحدث سبب يحوج إليه أو كان السبب المحوج إليه بعض ذنوب العباد، فهنا لا يجوز الإحداث، فكل أمر يكون المقتضي لفعله على عهد رسول الله ﷺ موجودا، لو كان مصلحة ولم يفعل، يعلم أنه ليس بمصلحة. و أما ما حدث المقتضي له بعد موته من غير معصية الخالق فقد يكون مصلحة.

ثم هنا للفقهاء طريقتان: أحدهما: أن ذلك يفعل ما لم ينه عنه، وهذا قول القائلين بالمصالح المرسلة.

والثاني: أن ذلك لا يفعل إن لم يؤمر به: وهو قول من لا يرى إثبات الأحكام بالمصالح المرسلة. وهؤلاء ضربان:

منهم من لا يثبت الحكم، إن لم يدخل في لفظ كلام الشارع، أو فعله، أو إقراره، وهم نفاة القياس ومنهم من يثبت بلفظ الشارع أو بمعناه وهم القياسيون. فأما ما كان المقتضي لفعله موجودا لو كان مصلحة، وهو مع هذا لم يشرعه، فوضعه تغيير لدين الله، وإنما دخل فيه من نسب إلى تغيير الدين، من الملوك والعلماء والعباد، أو من زل منهم باجتهاد¹.

فظهر من مجموع هذه النصوص أن ابن تيمية فصل القرينة المركبة: "قيام المقتضي وانتفاء الموانع" إلى قرائن أربعة، يمكن معها القول إنَّ الترك النبوي كان مقصودا للشارع، فيكون فعل المتروك بعده بدعة، وهي كالتالي:

أ- أن يكون المتروك قد قامت بواعث ومقتضيات فعله، ومع ذلك لم يفعله النبي ﷺ ولا الصحابة بإقراره. وقد سبق التنبيه إلى أنَّ الفعل بمجرد أن يكون قربة لله تعالى، فمقتضيه قائم مطلقا لضرورة البلاغ النبوي، " فجميع ما يبيده المحدث من لفعله من المصلح أو يستدل به من الأدلة، قد كان ثابتا على

¹ - ابن تيمية، اقتضاء الصراط المستقيم، 310.

عهد النبي ﷺ ومع هذا لم يفعله رسول الله ﷺ، فهذا الترك سنة خاصة، مقدّمة على كلّ عموم أو قياس¹.

وقد مثل ابن تيمية للاستدلال بالعمومات للقول بمشروعية بعض المحدثات مع إغفال هذه القرينة بالأذان لصلاة العيد، قال: فإن هذا لما أحدثه بعض الأمراء، أنكره المسلمون لأنه بدعة، فلو لم يكن كونه بدعة دليلاً على كراهته، وإلا لقليل: هذا ذكر الله ودعاء للخلق إلى عبادة الله، فيدخل في العمومات. كقوله تعالى: ﴿اذكروا الله ذكراً كثيراً﴾، وقوله تعالى: ﴿ومن أحسن قولاً ممن دعا إلى الله﴾، أو يقاس على الأذان في الجمعة، فإن الاستدلال على حسن الأذان في العيدين، أقوى من الاستدلال على حسن أكثر البدع²، وأجاب عن هذا الاستدلال بأنّ الترك النبوي في هذه الحال مع ما يجتمع إليه من قرائن تؤيد القصد إليه، هو سنة خاصة تقضي على العموم والقياس، قال: "بل يقال: ترك رسول الله ﷺ مع وجود ما يعتقد مقتضياً، وزوال المانع، سنة، كما أن فعله سنة. فلما أمر بالأذان في الجمعة، وصلى العيدين بلا أذان ولا إقامة، كان ترك الأذان فيهما سنة، فليس لأحد أن يزيد في ذلك، بل الزيادة في ذلك كالزيادة في أعداد الصلوات أو أعداد الركعات، أو صيام الشهر، أو الحج، فإن رجلاً لو أحب أن يصلي الظهر خمس ركعات وقال: هذا زيادة عمل صالح، لم يكن له ذلك. وكذلك لو أراد أن ينصب مكاناً آخر يقصد لدعاء الله فيه وذكره، لم يكن له ذلك، وليس له أن يقول: هذه بدعة حسنة، بل يقال له كل بدعة ضلالة³.

ب- أن لا يظهر مانع يحول دون القيام به في زمن التشريع،

كإقامة الكعبة على قواعد إبراهيم ﷺ.

ت- أن يكون الترك راتباً دائماً، وهذا ظاهر من النص الأول

الذي قابل فيه ابن تيمية بين الترك الراتب والفعل الراتب، مقرر أنّ الجميع سنة، فإن الاستمرار على الترك في مقابل استمرار داعي الفعل والبيان طيلة حياة النبي

ﷺ دليل على القصد.

¹ - نفسه، 312.

² - نفسه، 311.

³ - المصدر، نفسه، 312.

ث- أن لا تكون الحاجة الداعية إلى فعل المتروك تفريط الأمة في الواجبات الشرعية، مثل تقديم الخطبة على الصلاة في العيدين، " فإنه لما فعله بعض الأمراء أنكره المسلمون لأنه بدعة، واعتذر من أحدثه بأن الناس قد صاروا ينفضون قبل سماع الخطبة " ¹ ووجه التفريط هنا راجع إلى الإمام، إذ أن الناس كانوا يجلسون إلى سماع خطبة النبي ﷺ لما يجدون فيها من بلاغ النبوة وهدايتها، أما من قلب صفة صلاة العيد من ولاة بني أمية فلم يكن قصدهم من خطبهم سوى إقامة حكمهم وتثبيت رئاستهم، فهذا تفريط منهم لا يبيح لهم العودة على الصفة المسنونة بالتبديل .

هذه الأحوال الأربعة إذا اقترنت بالترك النبوي، أفادت أنه كف مقصود له ﷺ، وجعلته من قبيل السكوت في مقام البيان، وهو في هذا الموضوع بيان مفيد للحصر ² . وقد قرّر هذه القاعدة الشاطبي كذلك، بكلام قريب جدا من كلام ابن تيمية، وذلك عند بيانه الجهة الرابعة من الجهات التي تعرف بها مقاصد الشارع، وفي فصل الردّ على مسألة الدعاء الجماعي عقب الصلوات من الاعتصام، مفرقا بين ما يكون من الأمور العادية كتدوين العلم وهذا ما يختص به أصل المصلحة المرسله - كما سبق بيانه -، أو ما يلحقه من مسائل " العبادات التي لا يمكن الاقتصار فيها على ما سُمع، كمسائل السهو والنسيان في أجزاء العبادات " ³، فهذه ينظر فيها أهل العلم على أصولها الثابتة متى حدثت أسبابها، وبين ما يكون في القربات المشروطة بدليل المشروعية، وقد قسم السكوت الشرعي باعتبار قيام دواعي العمل وموجباته وعدمه، إلى قسمين: أحدهما:

أن يسكت عنه لأنه لا داعية له تقتضيه، ولا موجب يقدر لأجله؛ كالتوازل التي حدثت بعد رسول الله ﷺ؛ فإنها لم تكن موجودة ثم سكت عنها مع وجودها، وإنما حدثت

¹ - المصدر نفسه، 312.

² - عبد العزيز بن أحمد البخاري، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام، ط1، 1418هـ/1997م، 561/2. قال السرخسي: " السكوت عن البيان بعد تحقق الحاجة دليل النفي " . محمد بأحمد بن سهل السرخسي، أصول السرخسي، تحقيق: أبي الوفا الأفعاني، دار الكتب العلمية، ط1، 1414هـ/1993م، 90/2.

³ - الشاطبي، الاعتصام، 260.

بعد ذلك؛ فاحتاج أهل الشريعة إلى النظر فيها وإجرائها على ما تقرّر في كليّاتها، وما أحدثه السلف الصّالح راجع إلى هذا القسم؛ كجمع المصحف، وتدوين العلم، وتضمين الصّناع، وما أشبه ذلك ممّا لم يجر له ذكر في زمن رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ولم تكن من نوازل زمانه، ولا عرض للعمل بها موجب يقتضيها؛ فهذا القسم جارئة فروعها على أصوله المقررة شرعا بلا إشكال .

وأسباب تلك الأحكام لم تكن في زمان الوحي، فالسكوت عنها على الخصوص ليس بحكم يقتضي جواز الترك أو غير ذلك، بل إذا عرضت النوازل روجه عنها أصولها، فوجدت فيها، وليس يجدها من ليس بمجتهد .

والثاني:

أن يسكت عنه وموجبه المقتضي له قائم، فلم يقرّر فيه حكم عند نزول النّازلة زائد على ما كان في ذلك الزّمان؛ فهذا الضّرب السّكوت فيه كالنّصّ على أنّ قصد الشارع أن لا يزداد فيه على ما كان الحكم العام في أمثاله ولا ينقص؛ لأنّه لما كان هذا المعنى الموجب لشرع الحكم العمليّ موجودا ثمّ لم يشرع الحكم دلالة عليه؛ ولا نبه على استنباطه، كان ذلك صريحا في أنّ الزّائد على ما كان هنالك بدعة زائدة، ومخالفة لما قصده، إذ فهم من قصده الوقوف عند ما حدّ هنالك لا الزيادة عليه ولا النقصان¹ .

فهذا تقرير من الشاطبي أنّ هذه القرائن إذا احتقّت بالترك النبوي أفادت معنى القصد إليه، وأنه إعراض وكفّ مراد من الشارع، فكان الترك المقصود بهذا المعنى سكوتا يفيد حصر المشروعية فيما حدّه الشارع بفعله المبيّن لعموم قوله والقاضي عليه بحدود ما فعل .

كما فصلّ الشاطبي هذا التقرير في الاعتصام² ، ورد على ما يمكن الاعتراض به عليه، وما يدّعيه مخالفوه فيه من مصالح ومقتضيات مستحّدة في المحدثات، مبيّنا أنّ جميع ما يمكنهم قوله كان موجودا قائما في زمن التشريع³ ، وقد جاء تقريره هذا في الاعتصام أبين

¹ - الشاطبي، الموافقات، 673/1.

الشاطبي، الاعتصام، 260.

² - نفسه، 260.

³ - نفسه، 263.

وأكثر تفصيلاً مما جاء في الموافقات، لأنّه قصد به الردّ على شيخه أبي سعيد ابن لبّ في مسألة جمع الإمام المصلين للدعاء عقب الصلوات، يدعو هو ويؤمن المصلّون، ويسمّع المسمّع، وقد كتب ابن لبّ في المسألة مؤلفاً سماه ((لسان الأذكار والدعوات مما شرع في أدبار الصلوات)) يصحح فيه ما عليه الناس في المساجد من الدعاء على الصفة المذكورة، وينكر على من تركه منهم، مؤسماً قوله على قاعدة نحتها على وفق نظم قاعدة عمر بن عبد العزيز: " تحدث للناس أقضية بقدر ما أحدثوا من الفجور " فقال ابن لبّ: " كذلك تحدث لهم مرغبات بقدر ما أحدثوا من الفتور " ¹.

وقد بيّن الشاطبي في ردّه أنّ هذه القاعدة تفتح الباب على مصراعيه للإحداث في الدين، فما من بدعة إلا أمكن محدثها أن يقول بمثل هذا القول، فيستحسنها، وهكذا يصبح مؤلف ابن لبّ وقاعدته حجة لكل مبتدع، ويذوب الحد المميز بين المسنون والمبتدع، وهذا ما ذكره الشاطبي في سؤاله ² لابن عرفة التونسي، عن خصوص المسألة، فقد جاء في المعيار قوله بعد ذكر مؤلف أبي سعيد بن لبّ: " إذا كان كذلك أمكن لهذا المحتجّ أن يحتجّ لكل بدعة أحدثت، أو تحدث إلى يوم القيامة بهذا الكلام المجتلب، فلكل من ابتدع بدعة حسنة أو قبيحة إن يقال إنّها خير، وليست قبيحة، ويقول: قد أحدث السلف فأحدث أنا لأنّ المقصود الخير، وقد قصدناهن وهكذا الشأن، أن لا يحدث أحد بدعة وهو يعتقد قبحها، أو أنّها مفسدة لا مصلحة " ³.

وكما كانت قاعدة الترك ركن البناء الذي أقامه الشاطبي في الردّ على شيخه فيما انتصر له من العمل المحدث: أنّ ترك العمل به من النبي ﷺ في جميع عمره، وترك السلف الصالح له على توالي أزمنتهم = نصّ في الترك، وإجماع من كلّ من ترك، لأنّ عمل الإجماع كنصّه ⁴.

¹ - الونشريسي، المعيار المغرب، 370/6.

² - ينظر في دلائل نسبة الأسئلة إلى الشاطبي، الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، 125 عند بحثه مراسلة ابن عرفة التونسي.

³ - الونشريسي، المعيار المغرب، 370/6.

⁴ - الشاطبي، الاعتصام، 263.

وقد تقدّم أنّ الترك بهذا الوصف هو سكوت من الشارع في مقام البيان، يقتضي بقاء الحكم على ما هو عليه، فلما كان محلّ البحث العبادات بالخصوص كان الأصل فيها عدم المشروعية بناء على هذه القاعدة، إذ الأصل قصد الشارع إلى حصرها في المعمول به المبيّن زمن التشريع .

فتبيّن بهذا مسلك الكشف عن قصد الشارع من الترك، وكيف تتأسس القرينة المركبة " قيام المقتضي وانتفاء المانع " كاشفا عن الترك المقصود، وحدا مميّزا بين مشروع العادة ومبتدعها .

المبحث الثالث: الجانب التطبيقي: الاحتفال بالمولد النبوي الشريف

سأخص هذا المبحث بنموذج واحد، ظل طويلا مثارا للخلاف الدعوي في شأنه، وسأبحثه من حيث تحقق وصف البدعة فيه ومحاولة الحكم عليه وفق التعريف المختار للبدعة الحقيقية، التي وقع الاتفاق بين علماء المسلمين على ذمها وتضليلها .

إذ لا يخفى على متابعي الشأن الدعوي ما يثيره الموقف من إحياء مناسبة المولد النبوي من خلاف متجدد كل سنة، يتعلّق فيه كلّ فريق بما يتأيد به موقفه من أقوال الفقهاء المختلفين في خصوص المسألة، لذا سأحاول في هذا الفرع عرض قضية المولد النبوي الشريف، على الحد الذي خلص البحث إلى تعريف البدعة الحقيقية به، سعيا في بيان مدى صدق وصف المولد بها .

هذا مع أنني لن أسلك في بحث هذه المسألة منهج الفقه المقارن، بعرض أقوال المختلفين وتحرير محل النزاع، ثم عرض أدلة كل فريق ومناقشتها، ومحاولة الترجيح بين الآراء، لأن المنهج العام للبحث، يقتضي عرض المسألة على المحددات الكلية للمصطلح، والنظر في مدى صحة وصفها به، فإن تمّ ذلك كفى اتصاف الفعل بالبدعة في بيان حكمه .

المطلب الأوّل: محدد الإحداث

وتحريرا محلّ النزاع ينبغي استثناء ما اتفق عليه المختلفون من مدارج البحث، ذلك أنّ الفقهاء متفقون على أنّ إقامة المولد النبوي لم يكن على عهد النبي ﷺ، ولا سنّه بنصّ ولا إقرار، بل ولم يكن في عهد الصحابة الكرام، ولا التابعين، ولا أتباعهم، فلم يحدث المولد إلا

بعد انقضاء القرون الثلاثة المفضلة، وهذا ممّا لا يمكن لأحد أن يخالف فيه لأنّه حقيقة تاريخية ثابتة، لا يدخلها التأويل .

ولعلّ أقدم من ينسب إليه الاحتفال بالمولد النبوي وموالد أخرى، العبيديون فقد ذكر المقرئزي في "المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار" ما نصه: " كان للخلفاء الفاطميين في طول السنة أعياد ومواسم وهي: موسم رأس السنة، وموسم أول العام، ويوم عاشوراء، ومولد النبي ﷺ، ومولد علي بن أبي طالب ﷺ، ومولد الحسن ومولد الحسين عليهما السلام ومولد فاطمة الزهراء عليها السلام ومولد الخليفة الحاضر وليلة أول رجب وليلة نصفه وليلة أول شعبان وليلة نصفه وموسم ليلة رمضان وغرة رمضان وسماط رمضان وليلة الختم وموسم عيد الفطر وموسم عيد النحر وعيد الغدير وكسوة الشتاء وكسوة الصيف وموسم فتح الخليج ويوم النوروز ويوم الغطاس ويوم الميلاد وخميس العدس وأيام الركوبات " ¹ .

ثمّ فصلّ أحوال ما كانوا يصنعون في كلّ موسم إلا أنّه لم يخصّ المولد النبوي بوصف ما كان يحدث فيه، غير أنّه نقل مجمل حال ذلك اليوم قبل هذا الموضوع، عند وصفه جلوس الخليفة في المولد وما يتبعه من احتفالات كبيرة وقراءة وخطب وإعداد للطعام والحلوى ² .

¹ - أحمد بن علي المقرئزي، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، تحقيق: محمد زينهم ومديحة الشرقاوي، مكتبة مدبولي، ط1، 1997، 347/2.

² - جاء في وصف الاحتفالات التي أحيها الفاطميون: ذكر جلوس الخليفة في الموالد الستة في تواريخ مختلفة، وما يطلق فيها، وهي مولد النبي ﷺ، ومولد أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، ومولد فاطمة عليها السلام، ومولد الحسن، ومولد الحسين عليهما السلام، ومولد الخليفة الحاضر، ويكون هذا الجلوس في المنطرة التي هي أنزل المناظر، وأقرب إلى الأرض قبالة دار فخر الدين جهاركس، والفندق المستجدّ، فإذا كان اليوم الثاني عشر من ربيع الأول، تقدّم بأن يعمل في دار الفطرة عشرون قنطاراً من السكر اليابس حلواءاً يابسة من طرائفها، وتعجى في ثلثمائة صينية من النحاس، وهو مولد النبي صلى الله عليه وسلّم، فتفرّق تلك الصواني في أرباب الرسوم من أرباب الرتب، وكل صينية في قوارة من أوّل النهار إلى ظهره.

فأول أرباب الرسوم قاضي القضاة، ثم داعي الدعاة، ويدخل في ذلك القراء بالحضرة، والخطباء والمتصدّرون بالجموع بالقاهرة، وقومة المشاهد، ولا يخرج ذلك مما يتعلق بهذا الجانب بدعو يخرج من دفتر المجلس كما قدّمناه، فإذا صلى الظهر ركب قاضي القضاة، والشهود بأجمعهم إلى الجامع الأزهر، ومعهم أرباب تفرقة الصواني، فيجلسون مقدار قراءة الختمة الكريمة، ثم يستدعي قاضي القضاة، ومن معه فإن كانت الدعوة مضافة إليه، وإلا حضر الداعي معه بنقباء الرسائل، فيركبون ويسيروا إلى أن يصلوا إلى آخر المضيق من السيوفيين قبل

وقد ذكر محمد بن حنبل المطيعي كذلك أنّ أول من أحدث هذه الموالد الستة الفاطميون وأولهم المعزّ لدين الله سنة 361 هـ¹.

لكن الظاهر أنّ إحياء المولد لم يشع في جميع ديار الإسلام، إلا في مرحلة لاحقة، فقد ذكر المقرئبي أنه قد تمّ إبطال هذه الموالد في زمن العبيديين أنفسهم، قال: وكان الأفضل بن أمير الجيوش قد أبطل أمر الوالد الأربعة: النبويّ، والعلويّ، والفاطميّ، والإمام الحاضر، وما يهتمّ به، وقدم العهد به حتى نسي ذكرها، فأخذ الأستاذون يحدّدون ذكرها للخليفة الأمر بأحكام الله، ويردّدون الحديث معه فيها، ويجسّون له معارضة الوزير بسببها، وإعادتها، وإقامة الجوارى والرسوم فيها، فأجاب إلى ذلك، وعمل ما ذكر².

فهذا يكشف أنّ الاحتفال بالمولد لم يعمّ البلاد الإسلامية جميعها في ذلك الزمن، بل إنّه تعطلّ خلال مدة العبيديين، يؤيّد هذا ما ذكره أبو شامة في "الباعث على إنكار

الابتداء بالسلوك بين القصرين، فيقفون هناك، وقد سلكت الطريق على السالكين من الركن المخلوق، ومن سوقة أمير الجيوش عند الحوض هناك، وكنست الطريق فيما بين ذلك، ورشت بالماء رشا خفيفا، وفرش تحت المنطرة المذكورة بالرمل الأصفر.

ثمّ يستدعى صاحب الباب من دار الوزارة، ووالي القاهرة ماض، وعائد لحفظ ذلك اليوم من الازدحام على نظر الخليفة، فيكون بروز صاحب الباب من الركن المخلوق هو وقت استدعاء القاضي ومن معه من مكان وقوفهم، فيقربون من المنطرة، يتجلون قبل الوصول إليها بخطوات، فيجتمعون تحت المنطرة دون الساعة الزمانية بسمت وتشوّف لانتظار الخليفة، فتفتح إحدى الطاقات، فيظهر منها وجهه، وما عليه من المنديل، وعلى رأسه عدّة من الأستاذين المخنكين، وغيرهم من الخواص منهم، ويفتح بعض الأستاذين طاقة، ويخرج منها رأسه ويده اليمنى في كفه، ويشير به قائلا: أمير المؤمنين يرّد عليكم السلام، فيسلم بقاضي القضاة أولا بنعوته وبصاحب الباب بعده كذلك، وبالجماعة الباقية جملة جملة من غير تعيين أحد، فيستفتح قراء الحضرة بالقراءة ويكونون قياما في الصدر وجوههم للحاضرين، وظهورهم إلى حائط المنطرة، فيقدّم خطيب الجامع الأنور المعروف بجامع الحاكم، فيخطب كما يخطب فوق المنبر إلى أن يصل إلى ذكر النبي ﷺ، فيقول: وإنّ هذا يوم مولده إلى ما منّ الله به على ملة الإسلام من رسالته، ثمّ يختم كلامه بالدعاء للخليفة، ثمّ يؤخر ويقدم خطيب الجامع الأزهر، فيخطب كذلك، ثمّ خطيب الجامع الأقرم فيخطب كذلك، والقراء في خلال خطابة الخطباء يقرؤون. فإذا انتهت خطابة الخطباء أخرج الأستاذ رأسه، ويده في كفه من طاقته، وردّ على الجماعة السلام، ثمّ تغلق الطاقتان، فتنفض الناس ويجري أمر الموالد الخمسة الباقية على هذا النظام إلى حين فراغها على عدتها من غير زيادة ولا نقص " 216/2-218.

¹ - محمد بن حنبل المطيعي، أحسن الكلام فيما يتعلق بالسنة والبدعة من الأحكام، مطبعة كردستان العلمية، القاهرة،

1329هـ، 59.

² - المقرئبي، المواعظ والاعتبار، 216/2.

البدع والحوادث " : " ومن أحسن ما ابتدع في زماننا من هذا القبيل ما كان يفعل بمدينة إربل جبرها الله تعالى كل عام في اليوم الموافق ليوم مولد النبي ﷺ من الصدقات والمعروف وإظهار الزينة والسُرور فإن ذلك مع ما فيه من الإحسان إلى الفقراء مشعر بمحبة النبي ﷺ وتعظيمه وجلالته في قلب فاعله وشكرا لله تعالى على ما من به من إيجاد رسوله الذي أرسله رحمة للعالمين ﷺ وعلى جميع المرسلين وكان أول من فعل ذلك بالموصل الشيخ عمر بن محمد الملا أحد الصالحين المشهورين وبه اقتدى في ذلك صاحب إربل " ¹ .

وهذا الكلام من أبي شامة مع ما فيه من استحسان لإحياء المولد، فهو تصريح منه بأنه محدث مبتدع لم يكن السلف يعرفونه .

وصاحب إربل هذا هو سلطانها مظفر الدين أبو سعيد كوكبري بن زين الدين علي بن تبتكتين المتوفى سنة 630هـ ولعله أول من أحى المولد بعد العبيديين، فكان يعمل لذلك احتفالات ضخمة، وصف المؤرخون بما يشعر أن فعله هذا كان أحد أبرز ما عرفت به ولايته.

وفي تحديد تاريخ ذلك، يذكر ابن خلكان ما يفيد أن هذه الاحتفالات أحدثت من طرف هذا السلطان بخصوصه دون أن يكون لها أثر عند سالفه، وإنما قلّد فيها الشيخ عمر بن محمد الملا كما سبق النقل عن أبي شامة، قال - ابن خلكان - : " وكان الحافظ أبو الخطاب ابن دحية المعروف بذوي النسبين رحمه الله تعالى، عند وصوله إلى مدينة إربل، ورأى اهتمام سلطانها الملك المعظم مظفر الدين ابن زين الدين رحمه الله تعالى، بعمل مولد النبي ﷺ... صنف له كتابا سماه "التنوير في مدح السراج المنير" ، وفي آخر الكتاب قصيدة طويلة مدح بها مظفر الدين... وقرأ الكتاب والقصيدة عليه، وسمعنا نحن الكتاب على مظفر الدين في شعبان سنة ست وعشرين وستمائة والقصيدة فيه " ² .

وقد ذكر الذهبي شيئا مما كان يقام في هذا المولد مستعظما له، مصرّحا إن الحروف تعجز عن وصف، فقال في ترجمة هذا السلطان: " وأما احتفاله بالمولد، فيقصر التعبير عنه؛ كان الخلق يقصدونه من العراق والجزيرة، وتنصب قباب خشب له ولأمرائه وتزيّن، وفيها

¹ - أبو شامة، الباعث على إنكار البدع والحوادث، 23.

² - أحمد بن محمد بن إبراهيم ابن خلكان البرمكي، ووفيات الاعيان وأنباء أبناء الزمان، دا صادر، بيروت، 211/1.

جوق المغاني واللعب، وينزل كل يوم العصر، فيقف على كل قبة ويتفرج، ويعمل ذلك أياما، ويخرج من البقر والإبل والغنم شيئا كثيرا، فننحر، وتطبخ الألوان، ويعمل عدة خلع للصوفية، ويتكلم الوعاظ في الميدان، فينفق أموالا جزيلة.

وقد جمع له ابن دحية ((كتاب المولد))، فأعطاه ألف دينار.

وكان متواضعا، خيرا، سنيا، يحب الفقهاء والمحدثين، وربما أعطى الشعراء¹.

كان هذا في الشرق من أرض المسلمين، أما في غربها فقد تأخر الأمر إلى نهاية القرن السابع، فقد ذكر أبو العباس الناصري أن أول من أحدث إحياء المولد السلطان يوسف بن يعقوب المريني، قال في الاستقصا: " وفي سنة إحدى وتسعين وستمائة أمر السلطان يوسف بن يعقوب بن عبد الحق بعمل المولد النبوي وتعظيمه والاحتفال له وصيره عيدا من الأعياد في جميع بلاده وذلك في شهر ربيع الأول من السنة المذكورة وكان الأمر به قد صدر عنه وهو بصيرة من بلاد الرّيف في آخر صفر من السنة فوصل برسم إقامته بحضرة فاس الفقيه ابو يحيى بن أبي الصبر واعلم أنه قد كان سبق السلطان يوسف إلى هذه المنقبة المولدية بنو العزّفي أصحاب سبته فهم أول من أحدث عمل المولد الكريم بالمغرب والله تعالى أعلم"².

وعلى القول بأنّ العزّفيين هم أول من أحدث إحياء المولد في المغرب، فهذا لا ينفي تأخره إلى النصف الثاني من القرن السابع، ذلك أنّ إمارتهم في سبته لم تقم إلا سنة سبع وأربعين وست مئة على يد أبي القاسم العزفي³.

¹ - الذهبي، سير أعلام النبلاء، مؤسسة الرسالة، ط3، 1405هـ/1985م، 336/22.

= كما وصف ابن كثير هذا الاحتفال الهائل، وأثنى على هذا السلطان، فكان مما قال فيه: " محمود السيرة والسيرة. قال السبّط: حكى بعض من حضر سباط المظفر في بعض الموالد أنّه مدّ في ذلك السباط خمسة آلاف رأس شوي، وعشرة آلاف دجاجة، ومائة ألف زبدية، وثلاثين ألف صحن حلوى. قال: وكان يحضر عنده في المولد أعيان العلماء والصوّفة، فيخلع عليهم، ويطلق لهم، ويعمل للصوّفة سماعا من الظّهر إلى الفجر، ويرقص بنفسه معهم. وكانت له دار ضيافة للوافدين من أيّ جهة على أيّ صفة، وكانت صدقاته في جميع القرب والطاعات على الحرمين وغيرهما ".

² - أحمد بن خالد بن محمد الناصري، الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى، تحقيق: جعفر الناصري ومحمد

الناصرى، دار الكتاب، الدار البيضاء، المغرب، 90/3.

³ - أحمد بن محمد المقرئ التلمساني، أزهار الرياض في أخبار عياض، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة،

1359هـ، 1940م، 374/2.

لكن الظاهر أنّ نسبة إحياء المولد إلى العزّيين ليست كنسبته إلى العبيدين أو ملك إربل أو السلطان المريني، فإن هؤلاء يُنسب إليهم إحياء المولد، وهم ملوك الزمان وسلاطينه، فكان إحياء المولد منهم من مظاهر ملكهم، أما العزّيون فإنهم أحيوا المولد قبل أن يلوا الإمارة، ويؤسسوا دولتهم، فقد جاء في المعيار المعرب عن ابن مرزوق، قال: " سمعت شيخنا الغمام أبا موسى بن الإمام رحمة الله عليه وغيره من مشيخة المغرب، يحدثون فيما أحدث في ليالي المولد في المغرب، وما وضعه العزّيين في ذلك واختاره وتبعه في ذلك ولده الفقيه أبو القاسم وهما عن الأئمة، فاستصوبوه واستحسنوا ما قصدوه فيها والقيام بها، وقد كان نقل عن بعض علماء المغرب إنكاره ¹، فهنا ينسب إحداث المولد إلى العزّيين الوالد، وهو أبو العباس أحمد بن محمد بن الحسين، لا ابنه مؤسس الدولة أبو القاسم محمد بن أحمد .

والشاهد من هذه النقول بيان التأخر التاريخي لهذه المسألة، حقيقة لا يمكن إنكاره، وهذا ما دفع القائلين بالجواز إلى الإقرار بكون المولد بدعة بالمعنى اللغوي، مثلما سبق النقل عن أبي شامة، وكذا قال ابن حجر العسقلاني إذ سئل عن المولد فأجاب: " أصل عمل المولد بدعة لم تنقل عن أحد من السلف الصالح من القرون الثلاث " وهو مع هذا ممن يبيح إحياءه بشرط تحري المحاسن فيه واجتناب ضدها، فيكون بذلك بدعة حسنة على رأيه ².

وقال السخاوي: " عمل المولد الشريف لم ينقل عن أحد من السلف الصالح، في القرون الثلاثة الفاضلة، وإنما حدث بعد، ثم لا زال أهل الإسلام في سائر الأقطار والمدن الكبار يحتفلون في شهر مولده ﷺ بعمل اللوائم البديعة المشتملة على الأمور البهيجة الرفيعة ويتصدّقون في لياليه بأنواع الصدقات ويظهرون السرور ويزيدون في المبرات ويعتنون بقراءة مولده الكريم، ويظهر عليهم من بركاته كلّ فضل عميم ³ .

والحاصل من هذا أنّ الاحتفال بالمولد، قد وصف - اتفاقاً - بأول محددات البدعة، وهو الإحداث.

¹ - الونشريسي، 279/11.

² - السيوطي، حسن المقصد في عمل المولد، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، ط1، 1405هـ، 1985م، 63.

³ - محمد بن يوسف الصالح الشامي، سبل الهدى والرشاد في سيرة خير العباد، تحقيق: مصطفى عبد الواحد، لجنة إحياء التراث، وزارة الأوقاف، مصر، 1418هـ/1997م، 439.

المطلب الثاني: محدد التعبد بذات الفعل:

أما المحدد الثاني للبدعة، أعني أن يكون فعل المحدث على وجه التعبد به، فسأترك بيانه للقائلين بالجواز، إذ هم أجدر من يكشف عن مقاصدهم فيه:

وقد سبق قبل قليل أنّ مُحدثي هذا الإحتفال إنّما قصدوا جعله عيداً من أعياد المسلمين، قال أبو العباس الناصري، عن إحداهن السلطان يوسف المريني للمولد: " وصيره عيداً من الأعياد في جميع بلاده " ¹، وهذا ظاهر جليّ من المظاهر المرافقة لتلكم الاحتفالات، فإن قيل: إنّ ذلك لم يكن إلا أحد الاحتفالات التي يظهر بها الملوك أجهتهم، ويثبتون بها ملكهم، ويتقربون بها إلى رعاياهم، فصار من جملة عادات الملك وأساليب السياسية .

فالجواب: " أنّه من العسير أن تسلك هذه الأمور في سلك العادات، والمانع أنّ جانب التعبد فيها ظاهر أو غالب " ² . وإذا كان المحتفلون يصرّحون أنّهم لا يصنعون ذلك إلا تعظيماً لجانب النبي ﷺ، والأصل في هذا التعظيم الوجوب بنصّ القرآن العظيم، فكيف يكون نفس الاحتفال الذي هذا مقصده = عادة ؟ وكيف يسوغ اختراع وسيلة التعظيم ؟ ³ .

ثم إنّ العبرة بقصد المحتفل نفسه، وهو ما يكشف عنه كلام المجيزين للاحتفال من أهل العلم، ونحن نرى أنّهم لا يذكرون إحياء المولد إلا على سبيل التقرب به إلى الله تعالى، ورجاء أعلى الدرجات نظير ما يكون منهم من مظاهر الشكر وأوجه العبادات في ذلك اليوم، وقد نقل السيوطي عن جمع من العلماء، الرجاء أن يكون إحياء المولد سبباً في أن يدخل صاحبه جنات النعيم بفضل الله تعالى ⁴، كما يكشف عن هذا تكلف العلماء المجيزين إيجاد الأصول الشرعية لهذا الاحتفال لتخرجه عليها، فلولا أنّهم يرونه قرينة مشروعاً لما بحثوا له عن شواهد من الشرع الحكيم، قال ابن حجر: " وقد ظهر لي تخرجه على أصل ثابت وهو ما ثبت في الصحيحين، من أنّ النبي ﷺ (قدم المدينة فوجد اليهود يصومون يوم عاشوراء، فسألهم، فقالوا: هو يوم أغرق الله فيه فرعون ونجى موسى، فنحن نصومه شكراً لله تعالى) .

¹ - الناصري، الاستقصا، 90/3.

² - بن حنيفة عابدين، درء الشكوك، 58.

³ - نفسه، 58.

⁴ - السيوطي، حسن المقصد، 66.

فيستفاد منه فعل الشكر لله تعالى على ما منّ به في يوم معيّن من إسداء النعمة، أو دفع النعمة، ويعاد ذلك في نظير ذلك اليوم من كلّ سنة. والشكر لله تعالى يحصل بانواع العبادات، كالسجود والصيام والصدقة والتلاوة، وأي نعمة أعظم من النعمة ببروز هذا النبي ﷺ الذي هو نبي الرحمة، في ذلك اليوم، وعلى هذا ينبغي ان يتحرى اليوم بعينه حتى يطابق قصة موسى ﷺ في يوم عاشوراء¹.

وهنا يلحّ السؤال عن المانع من إحياء النبي ﷺ وصحابته الكرام وأهل القرون الثلاثة المفضّلة، ليوم المولد شكرا لله تعالى، ما دام مقتضيه قائما في كلّ زمن؟ وإذا كان تخريج ابن حجر لا يتم له إلا في يوم المولد بخصوصه، فكيف يفسّر الاختلاف في تعيين هذا اليوم، وعدم حرص الصحابة ﷺ على تعيينه؟

كما حاول السيوطي إخراجه على أصل آخر هو ما روي أنّ النبي ﷺ عَقَّ عن نفسه بعد النبوة، قال: "مع أنّه قد ورد أنّ جدّه عبد المطدّب عَقَّ عنه في سابع ولادته، والعقيقة لا تعاد مرّة ثانية، فيحمل ذلك على أنّ الذي فعل النبي ﷺ إظهار للشكر على إيجاد الله تعالى إياه، رحمة للعالمين، وتشريفاً لأمتّه، كما كان يصليّ على نفسه، لذلك يستحبّ لنا أيضا إظهار الشكر بمولده باجتماع الإخوان، وإطعام الطعام، ونحو ذلك من وجوه القربات وإظهار المسرات"².

وهنا يصرّح السيوطي باستحباب إحياء المولد، وأنّه قرينة من القربات، فيتكرّر السؤال: إذا كان ذلك مستحبا للأمة جميعها وفي كلّ زمن، فما الذي أخر استجابتها له إلى انقضاء القرون الثلاثة الأولى، وفيها أحرص الأمة على الطاعة وأسرعهم إلى القرية، كما أنّهم أعلم الأمة بل حملة علم النبوة لها؟

والحاصل أنّ نفي صفة التعبّد عن هذه المسألة عسير للغاية، بل إنّ المختلفين أنفسهم لا ينفون ذلك عن فعلهم بإطلاق، قال ابن عبّاد النفري: "الذي يظهر أنّه عيد من أعياد المسلمين وموسم من مواسمهم، وكلّ ما يقتضيه الفرح والسرور بذلك اليوم المبارك من إيقاد الشمع وإمتاع البصر، وتنزّه السمع والنظر والتزيّن بما حسن من الثياب، وركوب فاره

1- نفسه، 63.

2- نفسه، 65.

الدواب أمر يباح لا ينكر، قياسا على غيره من أوقات الفرح . والحكم بأنّ هذه الأشياء لا تسلم من بدعة في هذا الوقت الذي ظهر فيه سر الوجود، وارتفع فيه علم العهود، وتفشّع بسببه ظلام الكفر والجحود، ينكر على قائله لأنّه مقت وجحود "1 .

ولا يخفى ما في هذا المقطع من اتهام للمخالفين بما لوازمه خطيرة على أصل الإيمان والتصديق ومقتضيات النبوة، ما يكشف أنّ المجيزين يذهبون بحكم الاحتفال مذهبا بعيدا، لا يقتصر على مجرّد الترغيب في فعله شكرا للنعمة، بل يقرون فيه بما يلزم المخالف بلوازم قد تكّر على أصل دينه بالحبوط.

ولو اكتفى المجيزون بوصف الاحتفال بالمولد بأنه عيد من أعياد المسلمين لكان هذا كافيا في الإقرار بوصف التعبد فيه، لأنّ الأعياد من جملة الشرع والمناهج والمناسك، كالقبلة والصلاة والصيام، بل الاعياد هي من أخص ما تتميز به الشرائع، ومن أظهر ما لها من الشعائر² .

وهذا ينفي أن يكون العيد المنسوب إلى الشرع بأي وجه، مجرّد مناسبة اجتماعية متجددة، فكيف إذا كان هذا العيد مظهر تعظيم جناب المصطفى ﷺ؟
ومعلوم من شأن الشريعة أنّ الشارع الحكيم حصر أعياد المسلمين في اثنين هما عيد الفطر وعيد الأضحى، فلا يجوز لأحد أن يحدث للمسلمين عيدا جديدا، إلا ولازم استدراكه على الشرع قائم بقوة .

وبهذا يكون المحدد الثاني من محددات البدعة قد توفّر كذلك في مسألة الاحتفال بمولد النبي ﷺ .

المطلب الثالث: الافتقار إلى الدليل الشرعي .

أما المحدد الأخير، فيظهر أنّ عامة المجيزين اكتفوا في دفعه بما توجهه النصوص العامة من محبة النبي ﷺ وحسن توقيره وتعظيمه، فتعلّقوا بالعموم فيها، على أنّ ابن حجر والسيوطي قد حاولا، تخريج الفعل على أصل خاص، لاستشعارهما حاجة " مركّب المولد " إلى دليل

1- الونشريسي، المعيار المعرب، 278/11.

2- ابن تيمية، اقتضاء الصراط المستقيم، 236.

خاص، إذ محلّ النزاع خارج عن المحبة والتعظيم اللذين هما من مقتضيات تصديق النبي ﷺ في رسالته .

وخلاصة ما مضى أنّ وجه البدعة في هذه المسألة، هو اعتقاد سنّيتها، بأن ينسبها المحتفل إلى الشرع معتقدا مشروعيتها بخصوصها .
إلا أنّي من خلال تتبع أقوال العلماء المجيزين، ظهر لي أنه مما يمكنهم التعلّق به للانفصال عن إلزامات المانعين، أمران:

الأوّل: عدم تسليمهم أنّ المولد قربة بذاته، وأنهم لا يتقرّبون بذات الاحتفال ولكنهم يستثمرون يومه لعمل أمر مشروع كالصلاة على النبي ﷺ أو التذكير بسيرته وأيامه، وقراءة شمائله، والناس غير مختلفين في مشروعية هذه الأمور، فيكون الإحداث في هذه المسألة مقصورا على تخصيص اليوم بعمل مشروع في أصله استحبابا كالصلاة على النبي ﷺ وقراءة شمائله والوعظ، أو إباحة كالأمر العادية من الأكل والشرب ونحوه، والتخصيص هنا ليس مقصودا للتقرّب بذاته، بل هو وسيلة وتوقيت للعمل المشروع، دون أن يصحبه اعتقاد التعبّد بهذا التخصيص .

والظاهر أنّ المولد إن كان بهذه الصفة، وعلى شرط عدم اعتقاد سنّية التخصيص - إذ هذا يفترق إلى الدليل الخاص على الفعل بذاته -، فإنّه لن يكون مشمولاً بوصف البدعة الحقيقية، وإنّما يُشترط عدم اعتقاد سنّية التخصيص، نفياً لوصف البدعة الإضافية عنه، ذلك أنّ مجرد تخصيص العمل المشروع بوقت معيّن، مع قصد الوقت لذاته = بدعة. قال ابن نجيم: " ذكر الله غذا قصد به التخصيص بوقت دون وقت أو بشيء دون شيء لم يكن مشروعاً حيث لم يرد الشرع به، لأنّه خلاف المشروع " ¹ .

وقال أبو شامة: " ولا ينبغي تخصيص العبادات بأوقات لم يخصصها بها الشرع بل يكون جميع أفعال البر مرسلة في جميع الأزمان ليس لبعضها على بعض فضل إلا ما فضله الشرع وخصّه بنوع من العبادة " ² .

¹ - ابن نجيم، البحر الرائق، 2/172.

² - أبو شامة، الباعث على إنكار البدع والحوادث، 51.

كما سئل ابن حجر الهيتمي: " هل تسنّ الصلاة عليه ﷺ بين تسليمات التراويح أم هي بدعة ينهى عنها؟ "

فأجاب: " الصلاة في هذا المحلّ بخصوصه لم نر فيها شيئاً في السنة ولا في كلام أصحابنا، فهي بدعة ينهى عنها من يأتي بها قصد كونها سنة في هذا المحلّ بخصوصه، دون من يأتي بها لا بهذا القصد، كأن يقصد أنّها في كل وقت سنة من حيث العموم "1 .
فاشترط عدم اعتقاد سنية الفعل في وقت مخصوص ظاهر في نفي وصف البدعة عنه.

وعلى هذا يمكن للمجيز القول: إنّ من خصّ المولد بعمل ما، لم يتّخذ التوقيت إلا وسيلة لتنظيم العمل المشروع بأصله، كمن يخصص يوماً معيّناً للوعظ أو التعليم أو يخصّ وقتاً من اليوم بعبادة معيّنة، لكونه ينشط فيه إلى العمل أو يتفرّغ من شغل دنياه إلى حظّ العبادة، وقد تبث مثل هذا التخصيص للأمر المشروع بالزمن، عن عبد الله بن مسعود، إذ جاء في الصحيحين، عن أبي وائل، قال: " كان عبد الله يذكرّ الناس في كلّ خميس، فقال له رجل: يا أبا عبد الرحمن، لوددت أنّك ذكرتنا كلّ يوم. قال: أما إنّّه يمنعي من ذلك أنّي أكره أن أملككم، وإني أتخوّلكم بالموعظة كما كان النبي ﷺ يتخوّلنا بها مخافة السامة علينا "2 .

ولهذه المسألة نظير في الفقه اختلف العلماء في حكمه دون أن يكون منهم التشديد في شأنه ولا تبديع العامل به إلا بشروط، هو مسألة ((التعريف في الأمصار))، قال ابن تيمية: " فأما قصد الرجل مسجد بلده يوم عرفة للدعاء والذكر فهذا هو التعريف في الأمصار الذي اختلف العلماء فيه، ففعله ابن عباس، وعمرو بن حريث من الصحابة وطائفة من البصريين والمدنيين ورخص فيه أحمد وإن كان مع ذلك لا يستحبه هذا هو المشهور عنه . وكرهه طائفة من الكوفيين والمدنيين كإبراهيم النخعي وأبي حنيفة ومالك، وغيرهم.

ومن كرهه قال: هو من البدع، فيندرج في العموم لفظاً ومعنى.

1- ابن حجر الهيتمي، الفتاوى الفقهية الكبرى، طبع ونشر عبد الحميد الحمد حنفي، مصر، 186/1.

2- البخاري، الصحيح مع فتح الباري، 272/1، كتاب العلم، باب: من جعل لأهل العلم أياماً معلومة، 70.

ومن رخص فيه قال: فعله ابن عباس بالبصرة حين كان خليفة لعلي بن أبي طالب رضي الله عنهما، ولم ينكر عليه، وما يفعل في عهد الخلفاء الراشدين من غير إنكار لا يكون بدعة¹.

قال ابن كثير - في ترجمة ابن عباس رضي الله عنهما -: " وهو أول من عرف بالناس في البصرة، فكان يصعد المنبر ليلة عرفة ويجتمع أهل البصرة حوله، فيفسر شيئا من القرآن، ويذكر الناس، من بعد العصر إلى الغروب، ثم ينزل فيصلي بهم المغرب، واختلف العلماء بعده في ذلك، فمنهم من كره ذلك، وقال: هو بدعة لم يعملها رسول الله ﷺ ولا أحد من أصحابه إلا ابن عباس، ومنهم من استحب ذلك لأجل ذكر الله وموافقة الحجاج².

والشاهد أنّ الذي منع دخول هذا الفعل من ابن عباس رضي الله عنهما في حدّ البدعة - عند من رخص فيه - هو أن فاعله لم يقصد التعبد بذات الاجتماع في يوم عرفة، وهذا هو المحدث في هذا اليوم، فكانت حقيقة فعله هي أنّه اتخذ هذا الاجتماع في هذا اليوم وسيلة وتوقيتا لأمر مشروع في أصله هو الموعظة، قال أبو بكر بن الأثرم: سألت أبا عبد الله عن التعريف في الأمصار يجتمعون في المساجد يوم عرفة؟ فقال: " أرجو ألا يكون به بأس، قد فعله غير واحد³ ونقل ابن مفلح في الفروع أن أحمد قيل له: يكثر الناس . قال: وإن كثروا ! قلت: ترى أن يذهب إلى المدينة يوم عرفة على فعل ابن عباس؟ قال: سبحان الله ! ورخص في الذهاب⁴ .

وأوصاف التعريف نفسها حاصلة في إحياء المولد، مما يجعل هذا الفرع نظيرا للمسألة محل البحث .

ولعل الجواب الأظهر على هذا المتعلق الذي يمكن أن يتثبت به المجيزون، أنّ مشروعية الأعمال التي تكون في المولد، إذا أمكن لأجلها نفي وصف البدعة الحقيقية عنه،

¹ - ابن تيمية، اقتضاء الصراط المستقيم، 344.

² - ابن كثير، البداية والنهاية، 59/9.

³ - ابن قدامة، المغني، 295/3.

⁴ - ابن مفلح، الفروع، 216/3.

فإنّ وصف البدعة الإضافية منوط بمجرّد التخصيص المقصود، مثلما هو متحقق في التعريف بالأمصار، ولم يرفعه عن هذا الفرع سوى حصول شرط عدم قصد التعبد بذات التخصيص الزماني وعدم اعتقاد سنية الفعل، وهذا ما دعى علماء المدينة كما نقل عنهم الإمام مالك إلى أن يتركوا مجامع الناس في المساجد عشية عرفة، جاء في الحوادث والبدع لأبي بكر الطرطوشي: " قال ابن وهب: " سألت مالكا عن الجلوس يوم عرفة؛ يجلس أهل البلد في مسجدهم، ويدعو الإمام رجالا يدعون الله تعالى للناس إلى غروب الشمس؟ فقال: ما نعرف هذا، وإن الناس عندنا اليوم ليفعلونه .

وروى محمد بن وضاح أن الناس اجتمعوا بعد العصر من يوم عرفة في مسجد النبي صلى الله عليه وسلم يدعون، فخرج نافع مولى ابن عمر، فقال " يا أيها الناس! إن الذي أنتم فيه بدعة وليست بسنة، أدركت الناس لا يصنعون هذا." قال مالك بن أنس " ولقد رأيت رجالا ممن اقتدي بهم يتخلفون عشية عرفة في بيوتهم."

قال " وإنما مفاتيح هذه الأشياء من البدع، ولا أحب للرجل الذي قد علم أن يقعد في المسجد في تلك العشية؛ مخافة أن يقتدى به، وليقعد في بيته." قال الحارث بن مسكين " :كنت أرى الليث بن سعد ينصرف بعد العصر يوم عرفة، فلا يرجع إلى قرب المغرب."

وقال إبراهيم النخعي " :الاجتماع يوم عرفة أمر محدث." وقال عطاء الخراساني " :إن استطعت أن تخلو عشية عرفة بنفسك؛ فافعل." وكان أبو وائل لا يأتي المسجد عشية عرفة ¹ .

وفي بيان سبب اعتزال العلماء لمجامع الناس عشية ذلك اليوم، قال الطرطوشي: " فاعلموا رحمكم الله أن هؤلاء الأئمة علموا فضل الدعاء يوم عرفة، ولكن علموا أن ذلك بموطن عرفة لا في غيرها، ولم يمنعوا من خلا بنفسه فحضرته نية صادقة أن يدعو الله تعالى،

¹ - الطرطوشي، الحوادث والبدع، 126-127.

وإنما كرهوا الحوادث في الدين، وأن يظن العوام أن من سنة يوم عرفة بسائر الآفاق الاجتماع والدعاء، فيتداعى الأمر إلى أن يدخل في الدين ما ليس منه ¹.

فعدم قصد التعبّد بذات التخصيص ولا اعتقاد سنّيته، إن سلمت منه قلوب العالمين به، المراعين لشرط وقوع الفعل الحادث صحيحا لا يصدق عليه وصف البدعة الشرعية، فإنّه متعدّر للغاية في قلوب الأتباع والعوام، ممن لا يحسن رعاية هذه الشروط، ولا يعبأ بالوقوف على حدّ المشروعية فيما وجد عليه عادة الناس، وهذا ما يفسّره حرص العلماء على اجتناب مجامع الناس والمساجد في وقت التعريف خشية أن يغتّر الناس بحضورهم فيعتقدون أن التعريف مسنون .

كما أنّ محاولة الانفصال هذه لا بدّ أن تتعثّر إذا ما عمل النظر في مركّب: القرية في أفعال المولد والمداومة عليها على وجه الرتبة، وإظهارها للناس من طرف من هم محل للاقضاء، وهذا الملحظ مهم للغاية في تمييز المشروع من البدعة وذرائعها، وقد سبق النقل قريبا عن الإمام مالك نهييه أهل العلم عن المكوث في المسجد عشية عرفة خشية أن يكون ذلك ذريعة إلى البدعة، قال: " :وإنما مفاتيح هذه الأشياء من البدع، ولا أحب للرجل الذي قد علم - صار عالما - أن يقعد في المسجد في تلك العشية؛ مخافة أن يقتدى به، وليقعد في بيته ².

كما سبقت النقول عن الشاطبي في البدعة الإضافية، عن أثر إظهار أهل العلم لما اقتضته الأدلة الشرعية في الجملة مما يتعلّق بالعبادات، ومداومتهم عليه في مجامع الناس، ولعل أجمع ما قيل في بيان هذا الأمر، قول ابن تيمّة: " ما لم يسن له الاجتماع المعتاد الدائم كالتعريف في الأمصار، والدعاء المجتمع عليه بعد الفجر والعصر، والصلاة والتطوع المطلق في جماعة، والاجتماع لسماع القرآن وتلاوته، أو سماع العلم والحديث ونحو ذلك، فهذه الأمور لا يكره الاجتماع لها مطلقا، ولم يسن مطلقا بل المداومة عليها بدعة، فيستحب أحيانا، ويباح أحيانا، وتكره المداومة عليها، وهذا هو الذي نص عليه أحمد في الاجتماع على الدعاء والقراءة والذكر ونحو ذلك.

¹ - نفسه، 127.

² - نفسه، 127.

والتمييز بين السنة والبدعة في المداومة أمر عظيم ينبغي التفطن له "1 .

الثاني: من الأمور التي يمكن للمجيزين التعلق بها للانفصال عن إلزامات المخالفين: هو القدح في وجود المقتضي لفعل المولد في الزمن الأوّل وانتفاء المانع منه، فهذا هو أرسخ الأسس التي بُني عليها القول بعدم مشرعية إحياء المولد .

ومما يمكن القدح به في وجود مُقتضي الفعل، فبالقول: إنّ الصحابة وعامة السلف لم يكن فيهم من ضعف الإيمان وأسباب العصيان والغفلة عن حقوق رسول الله ﷺ مما حدث للخلف بعدهم، فلم تقم فيهم حاجة إلى إحياء ذكره موعظة وتذكيراً .

ويمكن الجواب عن هذا، بالقول: إنّ المختفلين لا يقصون مقصد الاحتفال على مجرد تنبيه الغافل ووعظ العاصي، بل هو عندهم حقٌّ للنبي ﷺ على أمته به تظهر ولاءها له وانتفاءها إليه، وبلغ بهم الأمر أن اتهموا المخالفين بالقتل والحجود كما سبق النقل عن ابن عباد النفري، وإما هذان ملزوما الكفر برسالته .

كما أنّ المجيزين يصرّحون أنّ مناط حكم إحياء المولد إنّما هو حقّ الله تعالى في شكر نعمة بعث نبينا محمد ﷺ رحمة للعالمين، وبَيِّنُ أنّ الطعن في وجود مقتضي هذا الشكر في كلّ عصر، حتى عصر الصحابة ﷺ متعذر، بل ممتنع .

ومما يمكن استثماره في ردّ هذا القادح، ما ردّ به الشاطبي جميع المصالح التي علّل بها ابن لبّ الذكر الجماعي الراتب بعد الصلوات المفروضة، وهي راجعة في مجموعها إلى إثبات قيام مقتضي الفعل في زمن النبي ﷺ، والاحتجاج بتركه وترك السلف، على أنّه قائم مقام نصّ من الشارع الكاشف قصده للترك، وإجماع من كلّ من ترك على عدم مشروعية المتروك² .

¹ - ابن تيمية، المستدرك على مجموع الفتاوى، جمع وترتيب: محمد بن عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، ط1،

1418هـ، 3/134.

² - الشاطبي، الاعتصام، 263.

أما القدح في عدم المانع، فبالقول أنّ ترك الصحابة والسلف، غير مقصود، بل هو معلّل بقصدهم سدّ ذريعة اعتقاد الأمة وجوب فعله، باعتبارهم ﷺ قدوة المسلمين في شعائرهم .

ولا يخفى أنّ هذا القدح غير متّجه كذلك، لأنّ المعلوم اتفاقاً أنّ المولد لم يحيه أحد من السلف إلى أن انقضت قرونهم الفاضلة، فلا يعرف أحد منهم كان منه ما يصح اعتماده أصلاً في هذه القضية، فلو كانوا يرون مشروعيته، لما تركوه بالكلية، ولما منعهم هذه الذريعة المتوهمة من إقامته، ولو بشكل جزئي، كأن يقيمه بعضهم أو يحويه أحياناً دون أخرى، كسائر السنن المعلومة من الدين التي لم يمنعهم خشية اعتقاد وجوبها من نقلها وإقامتها على وجه الاستحباب .

فالظاهر أنّ جميع ما يمكن للمجيزين التعلّق به لنفي وصف البدعة عن الفعل لا يسلم لهم، وجميع ما قدحوا به في انطباق قاعدة ((قيام المقتضي وانتفاء المانع)) على مسألة المولد، غير مسلم .

إلا أنّ تقرير تحقّق وصف البدعة في مسألة إحياء المولد النبوي الشريف، ينبغي أن يُذيل باستدراكات مهمة في بيان الموقف الأصح للحالة الدعوية في هذا الزمان:

الأول: قسم البدعة التي يمكن أن يوصف بها المولد، هو البدعة الإضافية لا الحقيقية، وهذا ظاهر من كون عامة الأعمال التي تعمل فيه، هي مشروعة بالأصل كالذكر والصلاة على النبي ﷺ والموعظة، وإثماً دخلها الإحداث من جهة التقييد الزماني، وهو تخصيصها بلبلة المولد، وقد تقدّم أنّ شأن هذه البدعة أخف من البدعة مبتوتة الصلة بدين الله، التي تحقّق فيها وصف الاستدراك على الشارع ونطق حال صاحبها بنقص الشريعة وعدم تمام الدين .

الثاني: وصف المولد بالبدعة الإضافية يستدعي أن لا يكون الموقف منه حدّياً، لا يصح سوى الرفض المطلق له، بل لا بدّ أن يخضع الموقف منه لموازنات المصالح والمفاسد الظرفية، رعياً لمصلحة الدعوة إلى الله تعالى واعتبار لحالها التاريخي، فإذا كانت عادة الناس أنهم لا يكادون يجمعون لسماع الشمائل الحمديّة الشريفة، ولا ينصتون لدروس السيرة المطهّرة إلا في يوم المولد وليلته - بغض النظر عن أسباب ذلك - فإن مصلحة استثمار

اجتماعهم وجعله ذريعة لإصلاح أحوالهم تذكيرهم بما ينفع من أمر دينهم، قد تكون أكبر من الإعراض عنهم، خشية الإحداث، ولعل أقرب أصل لهذه الموازنة هو أثر عبد الله بن مسعود المتقدم، إذ جعل لنفسه درسا راتبا يعظ فيه الناس مستثمرا اجتماعهم ومتخذًا التوقيت مجرّد وسيلة للموعظة، دون أن يكون للتخصيص أو المداومة أثر في تبديع درسه .

وهذا ما انتبه له علم الدعوة ومجدد شأنها في الجزائر محمد البشير الإبراهيمي، إذ جاء في آثاره، بعدما أنكر بدع الملوك " الذين لا غاية لهم من تلك الموالد إلا الدعاية لأنفسهم وقرن أسمائهم باسم النبي ﷺ في مديح الشعراء، واستجلاب العامة ف ذلك كله " تبه إلى ما يفترض استثماره في هذه المناسبات سعيا في إصلاح الناس وتذكيرهم بسنة نبيهم، محيلا شأن هذا الاستثمار إلى المقصد منه، قال: " ولو أنهم جعلوا تلك الاحتفالات ذرائع لإصلاح حال الأمة، وحملها على الرجوع إلى السنن النبوية، والاهتداء بالهدي الحمدي، لكان لفعالهم محل سديد، وأثر حميد، لأن الأمور بمقاصدها " وقال: " ونحن نحتفل بالمولد على طريقة غير تلك الطريقة، وبأسلوب غير ذلك الأسلوب، فنجلي فيه السيرة النبوية، والأخلاق المحمدية، ونكشف عما فيها من السر، وما لها من الأثر في إصلاحنا إذا اتبعناها، وفي هلاكنا إذا عرضنا عنها، ففي احتفالاتنا تجديد للصلة بنبينا في الجهات التي هو بها نبينا ونحن فيها أمتة " إلى أن قال: " إحياء ذكرى المولد النبوي إحياء لمعاني النبوة، وتذكير بكل ما جاء به محمد ﷺ من هدى، وما كان عليه من كمالات نفسية، فعلى المتكلمين في هذه الذكرى أن يذكروا المسلمين بما كان عليه نبيهم من خلق عظيم، وبما كان لدينهم من استعلاء بتلك الأخلاق.

لهذه الناحية الحية نجيز إقام هذه الاحتفالات، ونعدها مواسم تربية، ودروس هداية، والقائلون ببدعتها إنما تمثلوها في الناحية الميتة من قصص المولد الشائعة¹ .

فهذه دعوة منه إلى استثمار هذا الموسم واجتماع الناس فيه، فيما هو خير ومصلحة للدعوة إلى الله تعالى .

¹ - محمد البشير الإبراهيمي، الآثار، جمع: أحمد طالب الإبراهيمي، دار الغرب الإسلامي ط1، 1997م، 2/342-

وقد بيّن ابن تيمية أصل هذا، في اقتضاء الصراط المستقيم، وجعل الموازنة بين مراتب مصالح الفعل ومفاسده ركنًا في استصلاح شأن الدعوة إلى الله تعالى، ودعى الداعية إلى التسنن تقديم البدائل السنية قبل الدعوة إلى ترك العمل المشوب بشيء من البدعة، حتى لا يكون تركه مؤدياً إلى البطالة وترك العمل بالكلية، فإن الإقامة على العمل المشوب بشيء من الإحداث خير من البطالة بدعوى الحذر من البدع، وخير من ذلك جميعه الحرص على اقتفاء السنن ظاهراً وباطناً، قال في بيان الموقف الثاني من مواقف المؤمن المسدّد تجاه العمل المشوب بشيء من البدع، بعد الدعوة إلى الحرص على لزوم السنن: " أن تدعو الناس إلى السنة بحسب الإمكان فإذا رأيت من يعمل هذا ولا يتركه إلا إلى شر منه، فلا تدعو إلى ترك منكر بفعل ما هو أنكر منه، أو بترك واجب أو مندوب تركه أضر من فعل ذلك المكروه، ولكن إذا كان في البدعة من الخير، فعوض عنه من الخير المشروع بحسب الإمكان، إذ النفوس لا تترك شيئاً إلا بشيء، ولا ينبغي لأحد أن يترك خيراً إلا إلى مثله أو إلى خير منه، فإنه كما أن الفاعلين لهذه البدع معييون قد أتوا مكروهاً، فالتاركون أيضاً للسنن مذمومون ... كثير من المنكرين لبدع العبادات والعادات تجدهم مقصرين في فعل السنن من ذلك، أو الأمر به. ولعل حال كثير منهم يكون أسوأ من حال من يأتي بتلك العبادات المشتملة على نوع من الكراهة. بل الدين هو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولا قوام لأحدهما إلا بصاحبه، فلا ينهى عن منكر إلا ويؤمر بمعروف يغني عنه كما يؤمر بعبادة الله سبحانه، وينهى عن عبادة ما سواه، إذ رأس الأمر شهادة أن لا إله إلا الله، والنفوس خلقت لتعمل، لا لتترك، وإنما الترك مقصود لغيره، فإن لم يشتغل بعمل صالح، وإلا لم يترك العلم السيئ، أو الناقص، لكن لما كان من الأعمال السيئة ما يفسد عليها العمل الصالح، نهيت عنه حفظاً للعمل الصالح"¹.

فالأصل عند ابن تيمية أن الترك إنما يقصد لاستبداله بالعمل الصالح من جميع جوانبه، فإن لم يمكن ذلك كانت الإقامة على العمل المشوب بشيء من السوء خيراً من الترك المحرّد، الذي لا يظهر إلا في صورة البطالة .

¹ - ابن تيمية، اقتضاء الصراط المستقيم، 329-330

وفي بيان أصل الموازنة وضرورتها في تقديم المصالح عند الازدحام، قال: " فتفتن لحقيقة الدين، وانظر ما اشتملت عليه الأفعال من المصالح الشرعية، والمفاسد، بحيث تعرف ما مراتب المعروف، ومراتب المنكر، حتى تقدم أهمها عند الازدحام، فإن هذا حقيقة العلم بما جاءت به الرسل، فإن التمييز بين جنس المعروف، وجنس المنكر، أو جنس الدليل، وغير الدليل، يتيسر كثيرا.

فأما مراتب المعروف والمنكر، ومراتب الدليل، بحيث يقدم عند التزاحم أعرف المعروفين وينكر أنكر المنكرين، ويرجح أقوى الدليلين، فإنه هو خاصة العلماء بهذا الدين. فالمراتب ثلاث: أحدها: العمل الصالح المشروع الذي لا كراهة فيه. والثانية العمل الصالح من بعض وجوهه، أو أكثرها إما لحسن القصد، أو لاشتماله مع ذلك على أنواع من المشروع. والثالثة: ما ليس فيه صلاح أصلا: إما لكونه تركا للعمل الصالح مطلقا، أو لكونه عملا فاسدا محضا¹.

وقال عن المرتبة الثانية، وأن أهلها خير من البطالين والمبطلين: " وأما المرتبة الثانية: فهي كثيرة جدا في طرق المتأخرين من المنتسبين إلى علم أو عبادة، ومن العامة أيضا، وهؤلاء خير ممن لا يعمل عملا صالحا مشروعاً، ولا غير مشروع، أو من يكون عمله من جنس المحرم: كالكفر والكذب والخيانة، والجهل. ويندرج في هذا أنواع كثيرة. فمن تعبد ببعض هذه العبادات المشتملة على نوع من الكراهة: كالوصال في الصيام، وترك جنس الشهوات ونحو ذلك، أو قصد إحياء ليال لا خصوص لها: كأول ليلة من رجب، ونحو ذلك، قد يكون حاله خيرا من حال البطال الذي ليس فيه حرص على عبادة الله وطاعته.

بل كثير من هؤلاء الذين ينكرون هذه الأشياء، زاهدون في جنس عبادة الله: من العلم النافع، والعمل الصالح، أو في أحدهما لا يحبونها ولا يرغبون فيها، لكن لا يمكنهم ذلك

¹ - المصدر نفسه، 332.

في المشروع، فيصرفون قوتهم إلى هذه الأشياء، فهم بأحوالهم منكرون للمشروع وغير المشروع، وبأقوالهم لا يمكنهم إلا إنكار غير المشروع¹.

والشاهد أنّ الموقف من المظاهر المرافقة للاحتفال بالمولد النبوي لا ينبغي أن يصدر إلا عن طول نظر في مصالح الإنكار ومصالح المشاركة، ثم الموازنة والعمل بالراجح منها، دون أن يكون خيار البطالة مطروحا .

الثالث: انفكاك الجهة بين القول بعدم مشروعية تخصيص المولد بشيء من القربات المشروعة على وجه الإطلاق والعموم، وبين تأثيم فاعل ذلك، إذ قد سبق بيان حكم البدعة الإضافية، وعدم استقامة القول بمشروعية أصلها والقول بتأثير فاعلها، فضلا أن يكون فعله شر الأمور كفاعل البدعة الحقيقية، قال ابن تيمية: " فتعظيم المولد واتخاذة موسما، قد يفعله بعض الناس، ويكون له فيه أجر عظيم لحسن قصده، وتعظيمه لرسول الله ﷺ² .

¹ - المصدر نفسه، 332-333.

² - نفسه، 331.

الفصل الثالث: تحقيق مصطلح المصلحة

المبحث الأول: تعريف المصلحة

المطلب الأول: المصلحة في اللغة واللسان الشرعي

المطلب الثاني: المصلحة في الاصطلاح العلمي

المبحث الثاني: الخصائص الشرعية للمصلحة

المطلب الأول: معالم المصلحة في الشريعة

المطلب الثاني: الحقيقة الشرعية للمصلحة

المطلب الثالث: علاقات مصطلح المصلحة وضمائمه

المبحث الثالث: الجانب التطبيقي

المطلب الأول: فتوى صحة وضوء المرأة دون إزالة طلاء الأظافر .

المطلب الثاني: الصلح مع دولة الاحتلال الصهيوني .

المطلب الثالث: الحجاب

الفصل الثالث:

تحقيق مصطلح المصلحة

لا يخفى على عارف بنصوص التشريع وقواعده وعوائد الشارع في تصرفاته، عودة الأحكام الشرعية في مجملها وتفصيلاتها لمصالح المكلفين جلبا وحفظا، فالشريعة اعتبرت المصلحة المقصد العام من التشريع ومحوره الناظم للأحكام من حوله، وهي لم تهمل في أي من جزئياتها مصالح العباد، بل لا يجد الخلق لأنفسهم أفرادا وجماعات مصلحة خارجة عن نظر مراود الأحكام الشرعية، قال ابن تيمية: " والقول الجامع أن الشريعة لا تهمل مصلحة قط، بل الله تعالى قد أكمل لنا الدين وأتم النعمة " ¹ .

فهذه قضية مسلمة لدى علماء الإسلام، أنه ما جاء إلى البشرية إلا بما يحقق سعادتها ويجلب منافعها ومصالحها التي ارتضاها الله تعالى لها، قال الشاطبي مؤكدا ذلك: " المعلوم من الشريعة أنها شرعت لمصالح العباد، فالتكليف كله، إما لدرء مفسدة، وإما لجلب مصلحة، أو لهما معا " ² .

خلال مباحث هذا الفصل سأحاول الوقوف على المحددات الشرعية لمصطلح المصلحة المرعية للشارع، مع المرور على أبرز الانحرافات الحداثية بهذا المصطلح، التي كانت مورد فساد القول الحداثي في المصلحة .

¹ - ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 344/11.

² - الشاطبي، الموافقات، 194/1.

المبحث الأول: تعريف المصلحةالمطلب الأول: المصلحة في اللغة واللسان الشرعي

الفرع الأول: المصلحة في اللغة - تتبع المعجمي -

على نحو ما كان في المبحثين السابقين، لا بدّ من تفصيل في الدلالات اللغوية المعجمية للفظ المصلحة، إذ عليها يتأسس تحقيق المدلول الإصطلاحي لها .

والمصلحة: واحدة المصالح¹. وجاء في لسان العرب²: " المصلحة الصلاح، والمصلحة واحدة لمصالح " وعلى هذا تكون إما مصدرا بمعنى الصلاح أو اسما للواحدة من المصالح.

وهي " كالمنفعة وزنا ومعنى"³، ولذلك اشتقت لها صيغة مفعلة الدالة على اسم المكان، قال الطاهر بن عاشور: " أما المصلحة فهي كاسمها شيء فيه صلاح قويّ، ولذلك اشتق لها صيغة ((المفعلة)) الدالة على اسم المكان الذي يكثر فيه ما منه اشتقاقه وهو هنا مكان مجازي"⁴، " بتنزيل القوّة مكان الكثرة مجازا، والعلاقة للزوم العرفي بين الكثرة والقوّة، كقول العرب: ((وإئما العزّة للكائر))

¹ - الجوهري، الصحاح، 384/1.

² - ابن منظور، لسان العرب، 2479.

³ - محمد سعيد رمضان البوطي، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، دار الفكر، دمشق، ط11،

1439هـ/2018م، 37.

⁴ - محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، دار سحنون، تونس، دار السلام، القاهرة، ط4،

1430هـ/2009م، 71.

وبتنزيل مقارن المعنى منزلة الحالّ فيه، للمشابهة مجازاً، فاجتمع فيها مجاز مرسل واستعارة ثم صارت حقيقة عرفية¹.

وقد استدرك زين العابدين العبد محمد النور، هذا على الطاهر بن عاشور، دلالتها على اسم المكان، قائلاً: "وعندي أنّ هذا لا يصلح معنى للمصلحة لأنّ علماء الصرف في وزن ((المفعلة)) للدلالة على الكثرة أن يصاغ من أسماء الاعيان كالأسد والذئب، فيقولون مأسدة وصفوا للأرض التي تكثر فيها الأسود، ومذأبة للمكان الذي تكثر فيه الذئاب. ولم يصوغوا هذا الوزن لهذا المعنى من أسماء المعاني كالصلاح².

وقال مصطفى زيد: "أمّا علماء الصرف والنحو فقد قرروا أنّ المصلحة: مفعلة من الصلاح بمعنى حسن الحال، وصيغة مفعلة هذه تستعمل لمكان ما، كثر فيه الشيء المشتقة منه، فالمصلحة عندهم إذأ شيء فيه صلاح قوي³. و" هو كون الشيء على هيئة كاملة بحسب ما يراد ذلك الشيء له، كالقلم يكون على هيئة المصلحة للكتابة⁴. والسيف على هيئته الصالحة للضرب به⁵.

على هذا المعنى جاءت دلالة المصلحة في المعاجم، فإننا نجد التنازل المعجمي لمادة (ص ل ح) يكشف عن دلالتها الأصلية عبر مقابلتها بالفساد باعتباره كلمة مفتاحية سلبية تعطي نقيض مدلول الصلاح، قال الخليل: "الصلاح نقيض الطلاح⁶، أما

¹ - محمد الطاهر بن عاشور، حاشية التوضيح والتصحيح لمشكلات كتاب التنقيح، مطبعة النهضة، تونس، 1341هـ، 2/221.

² - زين العابدين العبد محمد عبد النور، رأي الأصوليين في المصلحة المرسلّة والاستحسان من حيث الحجية، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، ط1، 1425هـ/2004م، 37.

³ - مصطفى زيد، المصلحة في التشريع الإسلامي، دار اليسر للطباعة والنشر، مصر، 17.

⁴ - محمد مصطفى الشلي، تعليل الأحكام، دار النهضة العربية، بيروت، ط2، 278.

⁵ - الطوفي، التعيين شرح الأربعين، تحقيق: أحمد حاج محمد عثمان، مؤسسة الريان، بيروت، ط1، 1419هـ/1998م، 239.

⁶ - الخليل الفراهيدي، معجم العين، 2/406.

الصاحب بن عباد فلم يزد من الدلالات شيئاً، قال: " الصلاح ضدّ الفساد، كالصّلوح " وفي فصل الفاء قال: " المفسدة: ضدّ المصلحة " وجاء مثل هذا عند الأزهري في فقه اللغة غير أنّه أضاف دلالة الحسن، في قوله: " تقول: أصلحت إلى الدابة إذا أحسنت إليها " وعلى هذا يمكن القول أنّ الحسن كلمة مفتاحية إيجابية، استعملها الأزهري تثبتت مقابلة دلالة الصلاح للفساد، إذ لا يوصف الشيء بالحسن إلا بمقدار ما ينقص منه منه فساد، كما حافظ الجوهري في الصحاح وابن فارس في مقاييس اللغة والزخشي في أساس البلاغة¹، على المقابلة بالفساد باعتباره كلمة مفتاحية سلبية، إلا أنّ ابن منظور أعاد التنبيه إلى دلالة الحسن، قال: " أصلح الشيء بعد فساده: أقامه، وأصلح الدابة أحسن إليها فصلحت²، أما الفيومي فأضاف دلالاتي الخير والصواب على سبيل الترادف، إذ استعملهما في بيان معنى الصلاح وهويته، فقال: " صلح وأصلح أتى بالصلاح وهو الخير والصواب، وفي الأمر مصلحة أي خير³، أما صاحب تاج العروس⁴ فحافظ على الاستعمال نفسه في المقابلة بالفساد والبيان بدلالة الحسن .

ومن استعمال الخير في الدلالة على المصلحة قول عمر لأبي بكر عن جمع القرآن في مصحف واحد بعدما استحرّ القتل في القراء في غزوة اليمامة: " هو والله خير⁵، فالمقصود أنّ هذا الفعل الذي قصد إليه عمر لو تمّ لكان مصلحة مناسبة لأن يتوجّه إليها طلب عموم الأمة، في حفظ كتابها أن يضيع بموت حفظته، فيقتضي ذلك مناسبتها لأن يتعلّق بها الخطاب الطلب الشرعي .

¹ - الزخشي، أساس البلاغة، 554/1.

² - ابن منظور، لسان العرب، 2479.

³ - الفيومي، المصباح المنير، 132.

⁴ - الزبيدي، تاج العروس، 548/6.

⁵ - ابن حجر، فتح الباري، 16/9.

ومن ذلك أيضا ما يروى عن علي بن أبي طالب، في شأن تضمين الصناعات ما أتلفوه: " لا يصلح الناس إلا ذاك " ¹ .

أما المعجم الوسيط، فأضاف دلالات الاستقامة والسلامة من العيب، والمنفعة، حيث جاء فيه: " الصلاح: الاستقامة والسلامة من العيب ... والمصلحة: الصلاح والمنفعة " ² .

والذي يظهر أن أصحاب المعاجم اكتفوا بما يُدرَكُ بداهة وسبقا إلى الذهن من مقابلة الصلاح للفساد، وأنهما ضدان يعرف كل منهما الآخر، فكانت الدلالة المركزية لكل منهما ما يقابل الأخرى، إلا أنها قد ضمنت عناصر دلالية أخرى باعتبارها دلالات إضافية خادمة للمعنى الأساسي كدلالة الخير والحسن والاستقامة والسلامة، بخلاف المنفعة التي ساقها أصحاب المعجم الوسيط للتعبير عن المعنى الأساسي فتكون هي الدلالة الصميمية الأصلية للفظ المصلحة، بحيث يمكن أن تعبر بكل منهما على معنى الآخر على سبيل الترادف، وهذا ما حمل البوطي على قوله: " المصلحة كالمنفعة وزنا ومعنى " ³ .

وقد حاول مصطفى الزرقا إيضاح المعنى الذاتي للمصلحة، فلم يزد على مقابلتها بالمفسدة، قال: " بالمعنى الذاتي تفسر المصلحة بالمنفعة، وتفسر المفسدة بالمضرة مطلقا ... فالعلم والريح واللذة والراحة والمتعة والصحة ونحوها كلها مصالح في ذاتها، نافية لأصحابها بأيّ طريق حصلت .

¹ - أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، السنن الكبير، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مركز هجر القاهرة، 1، 1432هـ/2011م، 130/12، كتاب الإجارة، باب: ما جاء في تضمين الاجراء، 11776. = قال الشافعي: " وقد روى من وجه لا يثبت أهل الحديث مثله أن علي بن أبي طالب ضمن الغسل والصبغ وقال: لا يصلح الناس إلا ذلك " . نفسه . ضعّفه الألباني، في إرواء الغليل، المكتب الإسلامي، ط1، 1399هـ/1979م، 319/5.

² - المعجم الوسيط، 520.

³ - البوطي، ضوابط المصلحة، 37.

والجهل والخسارة والألم والتعب والمرض ..، كلّها مفاسد في ذاتها مضرّة بأصحابها"¹.

كما حاول محمد مصطفى شلبي تحديد المفهوم اللغوي النهائي للمصلحة فقال: " هي ما يترتب على الفعل ويبعث على الصلاح... ومنه سمّي ما يتعاطاه الإنسان من الأفعال الباعثة على نفعه: مصلحة، تسمية للسبب باسم المسبب، مجازاً مرسلًا"².

وعلى هذا ينتج أن للمصلحة إطلاقان في اللغة:

الأوّل: " المصلحة كالمنفعة لفظان ومعنى، فهي على هذا الإطلاق إما مصدر بمعنى الصلاح، كالمنفعة بمعنى النفع، وإما اسم للواحدة المصالح كالمنفعة اسم للواحدة من المنافع .

الثاني: تطلق المصلحة على الفعل الذي فيه الصلاح، بمعنى النفع مجازاً مرسلًا، من باب إطلاق اسم مسبّب على السبب، فيقال إنّ التجارة مصلحة وطلب العلم مصلحة، وذلك لأنّ التجارة وطلب العلم سبب للمنافع المادية والمعنوية"³، فالمصلحة بهذا المعنى هي ما يتوصّل به إلى المطلوب .

" فكلّ ما كان فيه نفع سواء بالجلب والتحصيل كاستحصال الفوائد واللذائذ، أو بالدفع والالتقاء، كاستبعاد المضارّ والآلام، فهو جدير بأن يسمى مصلحة"⁴.

¹ - مصطفى أحمد الزرقا، الاستصلاح والمصلحة المرسلّة في الشريعة الإسلامية، دار القلم، دمشق، ط1، 1408هـ/1988م، 40.

² - محمد مصطفى شلبي، تعليل الأحكام، دار النهضة العربية، بيروت، ط2، 278.

³ - حسين حامد حسان، نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي، مكتبة المتنبّي، القاهرة، 1971، 4.
حسين حامد العالم، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط2، 1415هـ/1994م، 133.

⁴ - البوطي، ضوابط المصلحة، 37.

والظاهر أنّ أصحاب المعاجم رأوا في المصلحة وضوحا في المعنى فلم يتكلّفوا في تفسيرها وتطويل الكشف عن دلالاتها الأصلية والإضافية، ومعانيها الأساسية والخدمية.

كما كانت محاولات علماء الشرع الذين قصدوا الكشف عن الدلالة الأصلية للفظ المصلحة قريبة مما سبق إذ لا يظهر فيها تميّز مؤثّر أو إضافات فارقة، سوى ما يصلح لضبطها حتى تنبني عليها الأحكام الشرعية، أما هذا الأخير فسنرجئ إيرادَه إلى الفرق الآتي، وأما محاولات الوقوف على الدلالة المجردة:

فقد عرّفها الغزالي، بقول: " أمّا المصلحة فهي عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرة " ¹ .

وهي بهذا المعنى عائدة إلى الإطلاق الثاني: ما يتوصل به إلى المطلوب، فاستعمال الغزالي لمصدري الجلب والدفع يفيد قصده فعليهما أي فعل الجلب وفعل الدفع، غير أنه لما كانت مقاصد الناس من تصرفاتهم تستهدف نتائج أفعالهم لا الفعل نفسه، إذ الفعل وسيلة إلى المقصد، صحّ أن المصلحة المقصودة للغزالي هي المطلوب للفاعل جلبا أو دفعا لا الفعل الموصل إليه .

فتمحصّلت عودة المصلحة في تعريف الغزالي إلى المعنى الأوّل، إذ يكون نفس حصول المصلحة بجلب النفع أو دفع الضر هو المراد بهما .

وهذا لا يمنع استقامة تعريفه على المعنيين جميعا .

ونقل الرازي عن العلماء في تعريف المناسب، قولين: الأوّل منهما لمن يقول بتعليل أحكام الله تعالى بالعلل والمصالح، فالمناسب عندهم: " الذي يفضي إلى ما يوافق الإنسان تحصيلا وإبقاء، وقد يعبر عن التحصيل بجلب المنفعة، وعن الإبقاء بدفع المضرة " وعرّف

¹ - الغزالي، المستصفى، 481/2.

المنفعة بأنها: " عبارة عن اللذة، أو ما يكون طريقا إليها " وعرف المضرّة بأنها: " عبارة عن الألم أو ما يكون طريقا إليه " أمّا اللذة فعرفها بأنها: " إدراك الملائم " والألم: " إدراك المنافي "1.

أما عز الدين بن عبد السلام فقسّم المصالح باعتبار ذاتها أو ما تكون سببا إليه، معمما لها على الحسي والمعنوي جميعا وتقسيمه قريب من صنيع الرازي، قال: " المصالح أربعة أنواع: اللذات وأسبابها، والأفراح وأسبابها، والمفاسد أربعة أنواع: الآلام وأسبابها، والغموم وأسبابها"2.

وفي موضع آخر استعمل دلالة الخير باعتبارها دلالة إضافية كاشفة عن معنى المصلحة، قال: " ويعبّر عن المصالح والمفاسد بالخير والشرّ، والنّفع والضرر، والحسنات والسيئات، لأنّ المصالح كلّها خيور نافعات حسنات، والمفاسد بأسرها شرور مضرّات سيّئات، وقد غلب في القرآن استعمال الحسنات في المصالح والسيئات في المفاسد "3.

أما الطوفي فعرفها بحسب العرف اللغوي، بأنها: "السبب المؤدي إلى الصلاح والنفع كالتجارة المؤدية إلى الربح "4.

وبمثل ما عرف الرازي المنفعة، عرف الإيجي المصلحة، قال: " والمصلحة اللذة ووسيلتها "5. وبمثل ذلك صنع مع المفسدة فعرفها بما عرف به الرازي المضرّة، قال: " والمفسدة الألم ووسيلته "1.

1- الرازي، الحصول في أصول الفقه، 157/5.

2- عز الدين بن عبد السلام، قواعد الأحكام، 15/1.

3- نفسه، 7/1.

4- الطوفي، التعيين، 239.

5- عبد الرحمن بن أحمد الإيجي، شرح مختصر المنتهى الأصولي، دار الكتب العلمية، ط1، 1424هـ/2004م،

أمّا في المواقف فاختار الاكتفاء المعرفة البديهية للذة والألم، قال: " اللذة والألم بديهان فلا يعرفان " ثم نقل تعريفهما: " وقيل: اللذة إدراك الملائم من حيث هو ملائم، والملائم هو كمال الشيء الخاص به " ² .

ولم يزد الرهوني على ذلك شيئاً، سوى أنّه ربط إدراك المصلحة بالعقل بعدما فسّرها باللذة ووسيلتها، في قوله: " لأنّ العاقل إذا خيّر اختار المصلحة ودفع المفسدة " والظاهر أنّه فسّر الإدراك في قولهم " إدراك الملائم " بالإدراك العقلي ³ .

ولعلّ دافعه إلى ذلك كان الانفصال عن الإلزام بأنّ اللذة أمر شعوري لا ضابط له، ما يجعلها ملتبسة لا تنضبط، وستأتي مناقشة هذه القضية في ثنايا البحث .

واختار الطاهر بن عاشور تعريف المصلحة، بأنّها: " وصف للفعل يحصل به الصّلاح، أي النفع منه دائماً أو غالباً للجمهور أو لآحاد " ⁴ .

فالملاحظ أنّ جميع من تعرّض إلى كشف الدلالة اللغوية للمصلحة، حافظ على مقابلتها بالمفسدة على وجه يجعل هذا التضادّ نفسه أجلى كواشف الدلالة الصميمة للمصلحة، فإنّها إذا أطلقت اكتفي بما يسبق إلى الذهن من مقابلتها للمفسدة في التعرّف على مدلولها، فإذا طلب تحديد المركز بدقة وبلطفة معبّرة كانت المنفعة أجدر الألفاظ بذلك مرادفاً يحتقّب المعنى كاملاً، وإنّما تساق دلالات الخير والحسن على سبيل الإضافة لتأخذ دور الكلمات المفتاحية الإيجابية في الكشف عن المركز الدلالي للمصلحة .

¹ - المصدر نفسه، 414/3.

² - الإيجي، المواقف، دار الكتب، بيروت، 158.

³ - يحيى بن موسى الرهوني، تحفة المسؤول في شرح مختصر منتهى السؤل، تحقيق: يوسف الأخضر القيم، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، ط1، 1422هـ/2002م، 97/4.

⁴ - الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، 71.

الفرع الثاني: المصلحة في اللسان الشرعي

افتتح الشاطبي كتاب المقاصد من الموافقات بقاعدة كلية اعتبرها من مسلمات الشريعة، فقال في مقدمته: " ولنقدّم قبل الشروع في المطلوب مقدّمة كلامية مسلّمة في هذا الموضوع، وهي: أنّ وضع الشرائع إنّما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معا ... والمعتمد إنّما هو ما استقريناه من الشريعة أنّها وضعت لمصالح العباد استقراء لا ينازع¹، ثم أخذ في سرد الدلائل النواهض بهذه المسلّمة، وهذا تفصيل ذلك:

1- في القرآن الكريم:

- قال الله تعالى: ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ ﴾ ﴿١٧﴾ الأنبياء 107، " وإنّما يكون إرسال الرسول رحمة لهم إذا كانت الشريعة التي بعث بها إليهم وافية بمصالحهم متكفلة بإسعادهم وإلا لم تكن بعثته رحمة بهم، بل نقمة عليهم²، فلو خلت الأحكام التي بعث بها الرسول ﷺ من المصلحة العائدة على المكلف لما كانت رحمة لها إذ يكون التكليف حينئذ محض مشقة عليه وتعب ونصب له .

" ومن الرحمة الإذن لهم على لسانه ﷺ في جلب المصالح ودفع المفسد عنهم³ .

- قال الله تعالى: ﴿ وَإِنَّهُ هُدًى وَرَحْمَةً لِّلْمُؤْمِنِينَ ﴾ - النمل 77-، قال الطاهر بن عاشور: " أما كونه هدى للمؤمنين فظاهر، وأمّا كونه رحمة لهم فلا تُهم لما اهتموا به قد نالوا الفوز في الدّنيا بصلاح نفوسهم واستقامة أعمالهم واجتماع كلمتهم، وفي الآخرة بالفوز بالجنّة. والرّسالة المحمّديّة وإن كانت رحمة للعالمين كلّهم كما تقدّم في قوله تعالى وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين في سورة فرحمته للمؤمنين أخص⁴ .

¹ - الشاطبي، الموافقات، 1/334.

² - البوطي، ضوابط المصلحة، 87.

³ - شلي، تعليل الأحكام، 288.

⁴ - ابن عاشور، التحرير والتنوير، 20/31.

- قال الله تعالى: ﴿ هَذَا بَصِيرَةٌ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ

﴿ - الجاثية 20-، والقول في هذه الآية كالقول في سابقتيها، فإن بعثة رسول الله ﷺ بالرحمة للعالمين إنما كانت بما جاء به من الحق الذي في القرآن المنزّل إليه من ربه العظيم، ومعنى الآية أنّ ما بعث به النبي الخاتم ﷺ هو السبب الوحيد لحفظ مصالح الناس وانتظام حياتهم على وجهها الأكمل ثم إفضائها إلى المنقلب الطيب في الآخرة .

- قال الله تعالى: ﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَايَ ذِي الْقُرْبَىٰ

وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴿ -

النحل 90-، قال عز الدين بن عبد السلام عن هذه الآية أنها: أجمع آية في القرآن للحث على المصالح كلّها والزجر عن المفسد بأسرها، فإنّ الألف واللام في العدل والإحسان للعموم والاستغراق، فلا يبقى من دقّ العدل وجلّه شيء إلا اندرج في عموم الأمر بالعدل، ولا يبقى من دقّ الإحسان وجله شيء إلا اندرج في أمره بالإحسان، والعدل هو التسوية والإنصاف، والإحسان إما جلب مصلحة أو دفع مفسدة¹ .

ولعل هذا الأمر هو ما دعى ابن القيم إلى أن يقول في بيان اشتمال الشريعة على العدل كلّه والمصلحة كلّها: " إنّ الشريعة مبناهَا وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلّها، ورحمة كلّها، ومصالح كلّها، وحكمة كلّها؛ فكلّ مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرّحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى البعث؛ فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل؛ فالشريعة عدل الله بين عباده، ورحمته بين خلقه، وظلّه في أرضه، وحكمته الدالّة عليه وعلى صدق رسوله ﷺ أمّ دلالة وأصدقها، وهي نوره الذي به أبصر المبصرون، وهداه الذي به اهتدى المهتدون، وشفاه التام الذي به دواء كلّ عليل، وطريقه المستقيم الذي من استقام عليه فقد استقام استقام على سواء السبيل "². " وليست حقيقة انتظام مصالح الناس وتناسقها مع بعض، إلا خطأ مستقيما يفصل بين طرفي الإفراط والتفريط في شؤونهم، وهما طرفان ينتهيان بالمفسدة لا

¹ - ابن عبد السلام، قواعد الأحكام، 315/2.

² - ابن القيم، إعلام الموقعين، 14/3.

محالة، ويبرزها المعنى واضحاً في تصريح الآية بالمفهوم المخالف للعدل المأمور به وهو النهي عن الفحشاء والمنكر والبغى، وليست هذه الثلاثة إلا جماع المفاصد المختلفة التي تعرقل السبيل إلى تنظيم مصالح الناس وتحقيق الخير لهم¹

قال ابن العربي وهو يعرض لتناول الشرعية للمصلحة: " وقد اتفقت الأمة على اعتبارها في الجملة، ولأجلها وضع الله الحدود والزواجر في الأرض استصلاحاً للخلق، حتى تعدى ذلك للبهائم، فتضرب البهيمة استصلاحاً وإن لم تكلف، سبباً إلى تحصيل قصد المكلف"².

- حكاية الله تعالى عن أنبيائه شعيب وموسى عليهما السلام أنهم ما بعثوا إلا بقصد الإصلاح، فعن شعيب عليه السلام: ﴿إِنْ أُرِيدُ إِلَّا الْإِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ﴾ - هود 88- ، وقال عن شريعته عليه السلام في قومه: ﴿وَإِلَىٰ مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا قَالَ يَا قَوْمِ أَعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَهِ غَيْرُهُ قَدْ جَاءَ تَكْمٌ بَيْنَكُمْ بَيِّنَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ فَأَوْفُوا بِالْكَيْلِ وَالْمِيزَانَ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ الأعراف 85، وقال عن أمر موسى لأخيه هارون عليهما السلام: ﴿وَوَاعِدْنَا مُوسَىٰ ثَلَاثِينَ لَيْلَةً وَأَتَمَمْنَاهَا بِعَشْرِ فِتْمٍ مِّقَدَاتٍ رَّبِّهِ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً وَقَالَ مُوسَىٰ لِأَخِيهِ هَارُونَ أَخْلَفَنِي فِي قَوْمِي وَأَصْلِحْ وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ﴾ الأعراف 142، فهذه شرائع الأنبياء السابقين يصرح القرآن الكريم بأنها مشتملة على ما ترعى به مصالح الناس، ومعلوم أنّ الشريعة الخاتمة لا تنسخ ما قبلها في أصول العقائد والمقاصد العامة .

¹ - البوطي، ضوابط المصلحة، 88.

² - ابن العربي، القيس في شرح موطأ مالك بن أنس، تحقيق: محمد عبد الله ولد كريم، دار الغرب الإسلامي، ط1،

1992م، 802.

- قال الله تعالى: ﴿ وَمِنَ النَّاسِ مَن يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهَدُ

اللَّهُ عَلَىٰ مَا فِي قَلْبِهِ ۚ وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ ﴿٢٠٤﴾ وَإِذَا تَوَلَّىٰ سَعَىٰ فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ ۗ وَاللَّهُ لَا تُحِبُّ الْفُسَادَ ﴿٢٠٥﴾ - البقرة 204-205، تحذيرا وتوبيخا، ومعنى الفساد: إتلاف ما هو نافع للناس نفعا محضا أو راجحا¹، فإذا كان الله تعالى يوبخ المفسدين ويحذهم من السعي في إتلاف مصالح الناس، دل هذا على أن ما جاءت به شريعة الله فيه رعاية لهذه المصالح جلبا وإبقاء .

- قول الله تعالى: ﴿ يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ

لِمَا تُحْيِيكُمْ ﴾ - الأنفال 24-، قال ابن عاشور: " وليس قوله: إذا دعاكم لما يحييكم قيذا للأمر باستجابة، ولكنه تنبيه على أن دعاءه إليهم لا يكون إلا إلى ما فيه خير لهم وإحياء لأنفسهم.

واللام في لما يحييكم لام التعليل أي دعاكم لأجل ما هو سبب حياتكم ... والإحياء هذا مستعار لما يشبه إحياء الميت، وهو إعطاء الإنسان ما به كمال الإنسان، فيعم كل ما به ذلك الكمال من إنارة العقول بالاعتقاد الصحيح والخلق الكريم، والدلالة على الأعمال الصالحة وإصلاح الفرد والمجتمع، وما يتقوم به ذلك من الخلال الشريفة العظيمة، فالشجاعة حياة للنفس، والاستقلال حياة، والحرية حياة، واستقامة أحوال العيش حياة² .

- هذا مع ما جاء في آيات أخرى من ربط الأحكام بمصالح المكلفين، كقول الله

تعالى: ﴿ يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ ۚ وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا ۚ وَإِن كُنتُمْ مَرَضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُم مِّنَ الْغَايِبِ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا

¹ - ابن عاشور، التحرير والتنوير، 270/2.

² - نفسه، 312/9.

مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿ - المائدة 6-، وفي شأن الصلاة: ﴿ وَأَقِمِ الصَّلَاةَ ط إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ ﴾ - العنكبوت 45-، وفي آية الصيام: ﴿ وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ ﴾ - البقرة 185-، فرفع الحرج والعسر عن الناس فيما كلّفوا به من الأحكام يقتضي أن تكون تلك الأحكام دائرة مع مصالحهم ومقتضيات سعادتهم، ولو كانت جالبة لشقوتهم لكانت سببا في فساد أمرهم، وفي الزكاة: ﴿ خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا ﴾ - التوبة 104-، " فإذا كانت مصالح المكلفين مرعية في ذات العبادات التي اعتبر التعبّد هو المقصود الأول منها، فكيف بأمور لمعاملات الدنيوية التي تنتظم بها معاشهم وعلاقاتهم أفرادا وأسرا ومجتمعات وأما؟ " ¹ .

- وقوله **عَلَيْكُمْ** في القصاص: ﴿ وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ

لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾ - البقرة 179-، هذه الحياة التي أناطها الله تعالى بشرعة القصاص هي حياة تعايش الناس بعضهم مع بعض في أمان، حيث تحفظ بأمنهم مصلحة نفوسهم. وفي تشريع حدّ السرقة ما لا يخفى من مصلحة حفظ المال، وقول **عَلَيْكُمْ** في الخمر والميسر: ﴿

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا

أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا ﴾ - البقرة 219-، فهذا الإثم المنوط بالخمر والذي قابلت الآية به ما

يبدو فيه من نفع هو إثم إفساد حياة الناس عليهم بفساد عقولهم وطغيان الشهوات عليهم ²

، وهو ما فسّره الآية الأخرى: ﴿ إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ

¹ - يوسف القرضاوي، مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، مؤسسة الرسالة، ط1، 1414هـ، 1993م، 58.

² - البوطي، ضوابط المصلحة، 89.

وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيُضِدُّكُمْ عَنِ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ ﴿٩١﴾ -
المائدة 91-.

وهذا مطرد مستمر في جميع آيات الأحكام على التفصيل، قال عز الدين بن عبد السلام: "معظم مقاصد القرآن الأمر باكتساب المصالح وأسبابها، والزجر عن اكتساب المفاسد وأسبابها" ¹.

ولأجل هذا قرّر العلماء أنّ الشريعة إنّما وضعت لرعاية مصالح العباد في المعاش والمعاد ² قال الله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ - البقرة 286-، فقد لاحظ الإسلام لمصلحة الناس في دينهم ألا يكلفهم إلا ما يستطيعون، مما يمكن الاستمرار عليه، والتكاليف الشرعية جميعها مقدور عليها للمكلف يمكن أداءها ابتداء والاستمرار عليها، مع ما لا يفارقها من المشاق المعتادة للناس مما يمكنهم احتمالها عادة، ولما كانت مصلحة التكليف لا تتم وفضيلته لا تكمل إلا بالاستمرار عليه ومداومته، جاءت الشريعة - كما سبق بيانه - برفع الحرج المنافي لما يحتمل عادة من المكلفين، أما ما يطلب منهم لمصلحة الاستمرار على الطاعة، فقد فلم تعتبر المشقة المرافقة له لامكان احتمالها في العادة، كما خصّت الشريعة بالخطاب بعبادات معينة بعض المكلفين لا جميعهم كالجهد في لاسبيل الله. ³

- قال الله تعالى: ﴿مِن بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَىٰ بِهَا أَوْ دِينٍ غَيْرِ مُضَارٍّ وَصِيَّةً مِّنَ اللَّهِ

وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَلِيمٌ﴾ - النساء 12-، ففي تشريع الوصية - التي يلجأ إليها عامة الناس لتدارك ما فاتهم من الخير والصلة في حياتهم، فيوصلون إلى غير الورثة بالإحسان-، قيد القرآن الكريم ذلك بعدم الإضرار بالورثة .

¹ - عز الدين بن عبد السلام، قواعد الأحكام، 11/1.

² - ابن القيم، إعلام الموقعين، 14/3 . =

= الشاطبي، الموافقات، 334/1.

³ - محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الفقهية، 303.

2- في السنة النبوية المطهرة

1- عن عبادة بن الصامت رضي الله عنه أنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى أن: (لا

ضرر ولا ضرار)¹.

وهذا أحد أحاديث خمسة قال العلماء: إنّ الفقه دائر عليها²، وهو من جوامع كلم النبوة التي اعتبرت إحدى القواعد الكلية الكبرى³، وقال المرداوي في وصف عموم هذا الحديث: فيها من الفقه ما لا حصر له، ولعلها تتضمن نصفه، فإن الأحكام إما لجلب المنافع أو لدفع المضار⁴.

ومع الاختلاف في مدلولي عبارتي الضرر والضرار⁵، إلا أنّ أقوال المختلفين يجمعها معنى مشترك هو تحريم الضرر في الشريعة على أي وجه كان⁶ وهو المعبر عنه ب: " يحرم الضرر على أي صفة كان "¹.

¹ - ابن ماجه، السنن، 784/2، كتاب الاحكام، باب: من بنى في حقه ما يضر بجاره، 2340. ورواه ابن ماجه كذلك عن ابن عباس، 2341.

مالك بن أنس، الموطأ، 471، كتاب الأفضية، باب: القاضاء في المرفق، الحديث 31 في الكتاب . أحمد بن حنبل، المسند، 436/37، رقم: 22778.

البيهقي، معرف السنن والآثار، 33/9 .

جمع طرقه وصححه الألباني في إرواء الغليل، 408/3، رقم: 896.

² - جاء في طرح التثريب: " وروي عن أبي داود أيضا الفقه يدور على خمسة أحاديث: الحلال بين، والأعمال بالنيّات، وما نهيتمكم عنه فاجتنبوه، وما أمرتكم به فأتوا منه ما استطعتم ، ولا ضرر ولا ضرار".

عبد الرحيم بن الحسين بن عبد الرحمن أبو الفضل العراقي، طرح التثريب في شرح التقريب، دار الفكر العربي، 6/2. ابن رجب، جامع العلوم والحكم، 8.

³ - محمد صدقي آل بورنو، موسوعة القواعد الفقهية، 873/8.

صالح بن غانم السدلان، القواعد الفقهية الكبرى وماتفرع عنها، دار بلنسية الرياض، ط1، 1417هـ، 493.

⁴ - علي بن سليمان المرداوي، التعبير شرح التحرير في أصول الفقه، تحقيق: عبد الرحمن الجبرين وعوض القرني وأحمد السراح، مكتبة الرشد، الرياض، ط1، 1421هـ/2000م، 846/8.

⁵ - ذكر القرطبي في الاستذكار أربعة أقوال، 222/22، محمد بن إسماعيل الصنعاني، سبل السلام شرح بلوغ المرام، دار الأرقم، بيروت، 100/2، ابن رجب، جامع العلوم والحكم، 368.

⁶ - معلمة الزايد للقواعد الفقهية و الأصولية، 471/7.

قال القرطبي عن عموم الحديث: " وهو لفظ عام متصرف في أكثر أمور الدنيا، ولا يكاد أن يحاط بوصفه إلا أنّ الفقهاء ينزعون به في أشياء مختلفة" ² .

قال الطوفي: وقوله: " لا ضرر ولا ضرار " فيه حذف، أصله لا حقوق أو إلحاق ضرر بأحد، ولا فعل ضرار مع أحد. ثم المعنى لا حقوق ضرر شرعا إلا بموجب، خاص، مخصص ³ .

وفي الحديث جهتي دلالة:

الأولى: نفي وقوع الضرر أصلا من الشريعة، فليس في أمر الله تعالى شيء يجلب الضرر لهم، وإذا كان الضرر يرجع في مجمله إلى أمرين:

إما تفويت مصلحة، أو حصول مضرّة بوجه من الوجوه ⁴ ، فإن الحديث يعتبر إغلاقا لأبواب المفساد جميعها، فلا يبقى في شريعة الإسلام العظيم إلا كلّ ما فيه تمام مصالح الناس في دنياهم وآخرتهم ⁵ .

الثانية: النهي عن إيقاع الضرر، قال الصنعاني في سبل السلام: " قد دلّ الحديث على تحريم الضّرر لأنّه إذا نفى ذاته دلّ على التّهي عنه لأنّ التّهي لطلب الكفّ عن الفعل وهو يلزم منه عدم ذات الفعل فاستعمل اللّازم في الملزوم، وتحريم الضّرر معلوم عقلا وشرعا " ⁶ ، ولأنّ النكرة في سياق النفي تفيد الاستغراق والعموم فإنّ النهي هنا يشمل كلّ أنواع الضرر في الشرع ⁷ .

¹ - محمد شمس الحق آبادي، عون المعبود شرح سنن أبي داود، المكتبة السلفية المدينة المنورة، ط2،

1388هـ/1968م، 64/10.

² - القرطبي، الاستذكار، 223/2.

³ - الطوفي، التعمين، 236.

⁴ - السدلان، القواعد الفقهية الكبرى، 497.

⁵ - البوطي، ضوابط المصلحة، 91.

⁶ - الصنعاني، سبل السلام، 100/2.

⁷ - البورنو، موسوعة القواعد الفقهية، 874/8.

القرضاوي، مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، 60.

قال الطوفي في بيان دلالة هذا الحديث على أصل رعاية الشريعة للمصلحة: " يقتضي رعاية المصالح إثباتاً، والمفاسد نفيًا؛ إذ الضرر هو المفسدة، فإذا نفاها الشرع لزم إثبات النفع الذي هو المصلحة؛ لأنهما نقيضان لا واسطة بينهما"¹

وقال الشاطبي مبيّنًا أنّ كون هذا الحديث من أخبار الآحاد لا يطعن في كليته ووجوب أعمال ظاهره، فإنّه كسائر أخبار الآحاد ترجع إلى أصول كلية باعتبارها البيان النبوي لأمر الله تعالى، قال الله ﷻ: ﴿ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ النحل 44: " ومنه أيضا قوله عليه الصلّاة والسّلام: (لا ضرر ولا ضرار) ؛ فإنّه داخل تحت أصل قطعيّ في هذا المعنى، فإنّ الضرر والضرار ميثوث منعه في الشريعة كلّها، في وقائع جزئيات، وقواعد كليّات كقوله تعالى: ﴿ وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا ﴾ ﴿ وَلَا تَضَارُّوهُنَّ لِيُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ ﴾ ﴿ لَا تَضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا ﴾ ومنه التّهي عن التّعدي على النفوس والأموال والأعراض، وعن الغضب والظلم، وكلّ ما هو في المعنى إضرار أو ضرار، ويدخل تحته الجناية على النفس أو العقل أو النّسل أو المال؛ فهو معنى في غاية العموم في الشريعة لا مرأ فيه ولا شك، وإذا اعتبرت أخبار الآحاد وجدتها كذلك"².

وهنا يجدر التنبيه إلى أنّ الضرر المنفي أو المنهي عنه هو ما كان بغير حقّ، " فأما إدخال الضرر على أحد بحقّ، إقل لكونه تعدّي حدود الله، فيعاقب بقدر جرمته، أو لكونه ظلم غيره، فيطلب المظلوم مقابله بالعدل، فهذا غير مراد قطعا"³.

قال الطوفي: " المعنى لا حقوق ضرر شرعا إلا بموجب، خاص، مُخصّص . أما التقييد بالشرع، فلأن الضرر بحكم القدر الإلهي لا ينتفي، وأما استثناء حقوق الضرر بموجب خاص

¹ - الطوفي، التعيين، 238.

² - الشاطبي، الموافقات، 14/2.

³ - ابن رجب الحنبلي، جامع العلوم والحكم، 368.

فلأن الحدود والعقوبات ضرر لاحق بأهلها، وهو مشروع بالإجماع، وإنما كان ذلك لدليل خاص¹.

وقد ذكر الشاطبي بعض الإيرادات التي قد تطرح على هذا الأصل في بعض جوانب الشريعة وفروعها حيث يلزم عن جلب المصلحة أو دفع المفسدة الماذون فيهما إضرار بالغير، وناقش ذلك بالتفصيل فيما اختار من فروع، بما يرجع في مجمله إلى أن المفسدة " غير مقصودة للشارع ولأن جانب الجالب والدافع أولى"²، يقصد جانب جلب المصلحة ودفع المفسدة، ثم جمع الجواب فيما يلي: " إضرار الغير في المسائل المتقدمة والأصول المقررة ليس بمقصود في الإذن، وإنما الإذن مجرد جلب الجالب ودفع الدافع، وكونه يلزم عنه إضرار أمر خارج عن مقتضى الإذن.

وأيضاً فقد تعارض هنالك إضراران: إضرار صاحب اليد والملك، وإضرار من لا يد له ولا ملك، والمعلوم من الشريعة تقديم صاحب اليد والملك، ولا يخالف في هذا عند المزاخمة على الحقوق، والحاصل أن الإذن من حيث هو إذن لم يستلزم الإضرار، وكيف ومن شأن الشارع أن ينهى عنه؟ ألا ترى أنه إذا قصد الجالب أو الدافع الإضرار أتم، وإن كان محتاجاً إلى ما فعل؛ فهذا يدلّك على أنّ الشارع لم يقصد الإضرار، بل عن الإضرار نهي"³.

والحاصل أنّ الحديث أسس لقاعدة شرعية كلية تكشف تشوّف الشريعة للمصالح وكونها مدار لتشريع ومحور عوائده.

ومما يجلي هذه القضية أكثر، التفرّعات الكثيرة التي استنبطها العلماء من كلية هذا الحديث، فسبكوا بها قواعد مصلحة كثيرة مركزها منع الضرر درء ورفعا ودفعاً، ومن ذلك:

ما وضع للوقاية من الضرر قبل وقوعه، نحو: " يدفع الضرر قبل وقوعه " و " من يرد إضرار الناس جاز دفعه " .

¹ - الطوحي، التعيين، 236.

² - الشاطبي، الموافقات، 622/1.

³ - نفسه، 623/1.

ولتخفيف الضرر والحدّ من تأثيره ومنع توسعه وتفاقمه عند إزالته مثل: " الضرر لا يزال بمثله " و " يدفع أعظم الضررين بأهونهما " و " إذا تعارض مفسدتان روعي أعظمهما ضررا بارتكاب أخفهما " و " يتحمل الضرر الخاص لدفع ضرر عام " و الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف

ولها كذلك ارتباط وثيق بقواعد وجوب إزالة الضرر بعد وقوعه كقاعدة " الضرر يزال " و " الضرورات تبيح المحظورات " ومقيدها: " ما أبيح للضرورة يقدر بقدرها " وما تفرع عنهما مما ألحق بالضرورة للحاجة أو للغلبة كقاعدة: " الحاجة تنزل منزلة الضرورة: عامّة كانت أو خاصّة " و " ما جاز الحاجة يقدر بقدرها ". وبيان ذلك أن هذه القواعد الأربع إنما وضعت لدفع الضرر عند الاضطرار أو الحاجة أو الغلبة بعد وقوعه رفعا للحرّج عن الأمة على ما هو مبين في صياغاتها.

فالشريعة لا تقر الضرر على أي وجه وقع وإن كان قديما. وهذا ما تقرره قاعدة " الضرر لا يكون قديما " المقيّدة لقاعدة " القديم يترك على قدمه " ¹.

وهذا جميعه يدل على أنّ هذا الحديث قد نظم مفهوم ارتكاز الشريعة الإسلامية على رعي المصالح، وكشف أن اعتبارها والنظر إليها ولحظها على وجه العناية والرعاية مبني الأحكام، لا يندّ عن ذلك شيء منها، فكانت أصلح ما يستقيم عليه المكان ويهتدي على وفقه التاريخ، لا تحاصرهما في ذلك عوائد أرض مخصوصة أو أعراف زمن بعينه، فما من بشر فردا أو جماعة إلا وفي الشريعة تمام صلاحه واستقامة أمره، فهي الدين الذي أنزل من لدن حكيم خبير ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ -الملك 14- .

ولو لم يكن الضرر والضرار منغيا شرعا للزم وقوع الخُلف في الآيات والأخبار الشرعية، وهذا مما تنتزه عنه الشريعة المعصومة .

¹ - معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية، 473/7-474.

وعلى هداية هذا الحديث واستمدادا من سائر نصوص الشرع قرّر الفقهاء قواعد فقهية كثيرة تتلخّص حول مركز الأصل الشرعي الكلّي القاضي بأن الشريعة إنّما وضعت لمصالح العباد، ومن ذلك:

المشقة تجلب التيسير .

إذا ضاق الأمر اتسع الضرورات تبيح المحظورات.

العادة محكّمة .

المعروف عرفا كالمشروط شرطا.

" فمن استقرأ أحكام هذه الشريعة المحمّدية وتأمّل ما علّلت به في القرآن والسنة، تبين له أنّها قصدت إلى إقامة مصالح الخلق في كلّ ما شرعته، حتى العبادات نفسها روعيت فيها مصلحة المكلفين، إذ الله تعالى غني عن عبادة خلقه، لا تنفعه طاعتهم وشكرهم، ولا تضره معصيتهم وكفرهم وإنّما يعود ذلك إلى أنفسهم: ﴿ وَمَنْ شَكَرَ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ ۗ

وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّي غَنِيٌّ كَرِيمٌ ﴾ النمل 40. "1.

" فما من أمر جاء به النصّ الصريح الثابت إلا كانت المصلحة ثابتة فيه، وما من أمر نهي عنه النصّ نهيّا صريحا إلا كان فيه الضرر، فليس لأحد أن يدّعي أنّ نصوص الشارع الإسلامي لا تحقق المصلحة في عصر من العصور "2.

ونختم هذا الفرع بما ختم به الشاطبي مقدّمة كتاب المقاصد التي أثبت فيها دلالة الاستقراء على كلفة " وضع الشريعة لمصالح العباد " ردّ جميع أوجه القياس والاجتهاد إليها: "

1- القرضاوي، المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، 54.

2- محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الفقهية، 305.

وإذا دل الاستقراء على هذا، وكان في مثل هذه القضية مفيدا للعلم فنحن نقطع بأن الأمر مستمرّ في جميع تفاصيل الشريعة¹.

المطلب الثاني: المصلحة في الاصطلاح العلمي

يعرض علماء الأصول تعريفاتهم للمصلحة في مؤلفاتهم في موضعين:

الأول: عند تعريفهم للمناسبة في مبحث العلة من أصل القياس .

الثاني: عند بحث المصلحة كدليل شرعي، وهو ما يعرف بأصل الاستصلاح .

وقد أدّى هذا الأمر إلى الخلط بين مقام تعريف المصلحة الشرعية بشكل عام، وهو قريب جدا من التعريف اللغوي لأجل ما فيه من عموم، ومقام تعريف المصلحة المرسلّة التي حصل الخلاف بين الأصوليين في اعتبارها مبنى للأحكام الشرعية .

ومن هذا ما نقله الزركشي عن الخوارزمي في تعريف الاستصلاح: " قال والمراد بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع بدفع المفسد عن الخلق"².

ولا يخفى أنّ هذا لو عرض على ما سبق من النصوص الشرعية لما اختلف في أنّه ينطبق على المصلحة بوجه عام من حيث كونها مرعية شرعا، لا على خصوص الأصل المختلف فيه .

الفرع الأوّل: المناسب مسلكا للتعليل بالمصلحة

أما تعريفهم للمصلحة خلال بحثهم للمناسب، فهو ما يعيننا في مقام تحقيق المعنى الشرعي للمصلحة المعترية في بناء الأحكام، ولهذا أجد من الضروري التقديم بتعريف المناسب في أصول الفقه وبيان العلاقة بينه وبين المصلحة التي اقتضت استعمالها كمرادف له، وبيان ذلك ما يلي:

¹ - الشاطبي، الموافقات، 1/ 335.

² - الزركشي، البحر المحيط، 6/ 76.

المناسب في اللغة اسم فاعل من ناسب، والأصل فيه النسب في القربان، قال ابن منظور: النسب: النسب في القربان. وقال ابن سيدة: النسبة والنسبة والنسب: القربان. وناسبه: شركه في نسبه، ولأجله قيل للنسب: المناسب¹، ومن المجاز بين الشئيين: نسبة وتناسب، ولا نسبة بينهما وبينهما نسبة قريبة²، إنما تطلق المناسبة بين الشئيين إذا اختص كل منهما بالآخر لتشاكلهما بوجه ما³ وعلى هذا تطلق المناسبة على الملازمة والموافقة⁴

والمناسبة عند الأصوليين مسلك من مسالك العلة، " وهي عمدة كتاب القياس وغمرته ومحلّ غموضه ووضوحه"⁵ وهي دليل المناسب والطريق إليه، قال الغزالي: " أمّا المناسب فلم يثبت إلاّ بشهادة المناسبة وإثبات الحكم على وفقه"⁶.

ولهذا نجدهم يطلقون المناسبة على عملية الكشف عن المناسب، قال ابن الحاجب: " المناسبة أو الإحالة: وتسمى تخريج المناط وهو تعيين العلة بمجرد إبداء المناسبة من ذاته لا بنص ولا غيره كالإسكار في التحريم والقتل العمد العدوان في القصاص"⁷.

وعرفها ابن السبكي بقوله: " المناسبة والإحالة، ويسمى استخراجها تخريج المناط، وهو تعيين العلة بإبداء مناسبة مع الاقتران والسلامة من القوادح"⁸.

¹ - ابن منظور، لسان العرب، 4405.

² - الزمخشري، أساس البلاغة، 265/2.

³ - علي بن أحمد بن محمد معصوم المعروف بابن معصوم المدني، الطراز الأول والكناز لما عليه من لغة العرب المعول، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، مشهد، إيران، ط1، 1427هـ، 95/3.

⁴ - الفيروزآبادي، القاموس المحيط، 175/4.

⁵ - الزركشي، البحر المحيط، 206/5.

⁶ - الغزالي، المستصفى، 660/3..

⁷ - الإيجي، شرح مختصر المنتهى الأصولي، دار الكتب العلمية، ط1، 1424هـ، 2004م، 414/3.

⁸ - عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي، جمع الجوامع في أصول الفقه، دار الكتب العلمية، 1424هـ،

2003م، 91.

والملاحظ أن ابن السبكي استعمل المناسبة هنا بمعنى المناسب، فسمى استخراجها تخريج المناط، أما ابن الحاجب فكأنه أراد أن العملية تدعى المناسبة وأن الوصف المطلوب هو المناسب . وقد وصف الحلبي تعريف ابن السبكي بأنه أقعد من تعريف ابن الحاجب¹ .

أما تعريف المناسب عند الأصوليين، فمختلف فيه بحسب الموقف من تعليل أحكام الله تعالى بالمصالح، قال الطوفي: " قد اختلف في تعريف المناسب، واستقصاء القول فيه من المهمات لأنّ عليه مدار الشريعة"² .

أما الغزالي فعرفه بما إذا أضيف لتعريفه للمصلحة - سيأتي ذكره قريباً -، يصلح أن يكون قاعدة عامة ناظمة لشأن المصلحة في الشرع جميعه، قال: " ما هو على منهاج المصالح بحيث إذا أضيف الحكم إليه انتظم"³ .

وقد لخص الرازي التعاريف على وفق المذهبين فقال:

" الناس ذكروا في تعريف المناسب شيئين:

الأول: أنه الذي يفضى إلى ما يوافق الإنسان تحصيلاً وإبقاءً وقد يعبر عن التحصيل بجلب المنفعة وعن الإبقاء بدفع المضرة لأن ما قصد إبقاؤه فيزالته مضرة وإبقاؤه دفع المضرة ثم هذا التحصيل والإبقاء قد يكون معلوماً وقد يكون مظنوناً وعلى التقديرين فإما أن يكون دينياً أو دنيوياً والمنفعة عبارة عن اللذة أو ما يكون طريقاً إليه والمضرة عبارة عن الألم أو ما يكون طريقاً إليه واللذة قيل في حدها إنها إدراك الملائم والألم إدراك المنافي والصواب عندي إنه لا يجوز تحديدهما لأنهما من أظهر ما يجده الحي من نفسه ويدرك بالضرورة التفرقة بين كل واحد منهما وبينهما وبين غيرهما وما كان كذلك يتعذر تعريفه بما هو أظهر منه.

¹ - محمد بن أحمد الحلبي، البدر الطالع في حل جمع الجوامع، مؤسسة الرسالة ناشرون، ط1، 1426هـ/2005م، 236/2.

² - الطوفي، شرح مختصر الروضة، 382/3.

³ - الغزالي المستصفي، 620/3.

الثاني: أنه الملائم لأفعال العقلاء في العادات فإنه يقال هذه اللؤلؤة تناسب هذه اللؤلؤة أي الجمع بينهما في سلك واحد متلائم وهذه الجبّة تناسب هذه العمامة أي الجمع بينهم متلائم والتعريف الأول قول من يعلل أحكام الله تعالى بالحكم والمصالح والتعريف الثاني قول من يأباه¹، فمناسبة الوصف للحكم المترتب عليه عند هؤلاء موافقة لعادة العقلاء في ضمّ الشيء إلى ما يلائمه².

فمن قال بالتعليل بالحكم والمصالح عرّف المناسب بأنه ما يجلب للإنسان نفعاً أو يدفع عنه ضراً، وهو بهذا عين التعريف العام العربي للمصلحة، أما النافون للتعليل، فنظروا إلى مجرد الملاءمة في مجريات العادة، نقل عنهم الزركشي أنه: "الملائم لأفعال العقلاء في العادات، أي: ما يكون بحيث يقصد العقلاء لفعله على مجاري العادة تحصيل مقصود مخصوص"³.

ومن يمكن التمثيل بتعريفهم في المذهب الأول:

أبو زيد الدبوسي، فقد عرّف بأنه: "عبارة عما لو عرض على العقول تلقّته بالقبول" وقد اعترض عليه بأنه لو قبل هذا التعريف، لكان إثبات المناسبة على الخصم متعدّراً لإمكان قوله: "عقلي لا يتلقى هذا بالقبول" ولأجل هذا قال الدبوسي: "هو حجة للناظر لأنّه لا يكبر نفسه، دون المناظر"⁴.

ونظراً لأهمية هذا الاعتراض في تحقيق معنى المصلحة لاحقاً، فسأنقل بيانه كاملاً على لسان الأمدي، إذ إنه بعد نقله تعريف الدبوسي للمناسب، اعترض عليه بالتالي: "ما ذكره، وإن كان موافقاً للوضع اللغويّ حيث يقال: هذا الشيء مناسب لهذا الشيء، أي: ملائم، غير أنّ تفسير المناسب بهذا المعنى، وإن أمكن أن يتحقّقه الناظر مع نفسه، فلا طريق للمناظر إلى إثباته على خصمه في مقام النظر؛ لإمكان أن يقول

¹ - الرازي، الحصول في أصول الفقه، 5/159.

² - حسن العطار، الحاشية على جمع الجوامع، دار الكتب العلمية طبعة مصورة، 2/318.

³ - الزركشي، البحر المحيط، 5/206.

⁴ - نفسه، 5/206.

الخصم: هذا مما لم يتلقه عقلي بالقبول، فلا يكون مناسباً بالنسبة إليّ وإن تلقاه عقل غيري بالقبول، فإنه ليس الاحتجاج عليّ بتلقي عقل غيري له بالقبول أولى من الاحتجاج على غيري بعدم تلقي عقلي له بالقبول¹.

ولعلّ الأقرب أنّ هذا الاعتراض غير قادح بمجرد أن يكون المقصود بالتعريف ((العقل السليم)) الذي يشترك فيه مجموع العقلاء دون أن تؤثر فيه المؤثرات الخارجية أو النفسية، وهذا ما صححه الغزالي في قوله: " والحق أنّه يمكن إثباته على الجاحد بتبيين معنى المناسبة على الوجه المضبوط، فإذا أبداه المعلّل فلا يلتفت إلى جحده²، فليس على مدعي المناسبة إلا أن يثبتها على مقتضى العقول السليمة وليس يلزمه بعد ذلك شيء، ولا عبرة بالحدود حينئذ. قال المحلي في شرح جمع الجوامع: " قول الخصم فيما هو كذلك: لا يتلقاه عقلي بالقبول غير قادح " قال محشيه: " وجهه أن العبرة بتلقي العقول السليمة بالقبول فلا يقدح فيه عدم تلقي عقل المعارض³، فالمعتبر إذاً هو تلقي العقول من حيث هي، لا أن تأثر بالأمزجة والأهواء، ومتى كانت المناسبة ظاهرة كفى في تلقي القبول إذ المدار على الظنّ، ويكون إنكار الخصم عندئذ محض عناد⁴.

وقد وجّه ابن قاسم العبادي في الآيات البيّنات جواب المحلي بقول: " لأنّ ما كان بحيث لو عرض على العقول لتلقته بالقبول إن لم يكن من الضروريات فهو في حكمها أو قريب منها وإنكار الضروريات، وما في حكمها غير قادح⁵.

أما قبول الدبوسي نفسه بالاعتراض فالظاهر أنّه راجع لموقف الحنفية من المناسبة المرادفة عند غيرهم للإحالة، فإنّ الشافعية يطلقون على هذا المسلك لقب الإحالة، لأنّ

¹ - الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، 338/3.

² - الزركشي، البحر المحيط، 207/5.

³ - العطار، الحاشية على جمع الجوامع، 319/2.

⁴ - نفسه، تقرير الشريبي، 319/2.

⁵ - أحمد بن قاسم العبادي، الآيات البيّنات على جمع الجوامع، دار الكتب العلمية، ط2، 1433هـ، 2012م،

المعلّل بالنظر إلى الوصف يخال أي يظن عليّته " ¹ ، ولأجل هذا يرفضها الحنفية إذ يرون أنّها لا تنفك عن المعارضة ² .

وقد أورد الإسنوي على التعريف الثاني الذي ساقه الرازي، من أنّ بعض الأفعال المحرّمة كالقتل والسرقة الزنا، مناسبة للحدود والقصاص، إذ كلّ منها علة للحد أو القود، وكذلك سائر موجبات الحدود، وهذا الاعتراض وارد كذلك على تعريف الإسنوي، قال عن التعريف: " وفيه نظر أيضا، فإنهم نصوا على أن القتل العمد العدوان مناسب لمشروعية القصاص مع أن هذا الفعل الصادر من الجاني لا يصدق عليه أنه وصف ملائم لأفعال العقلاء عادة، ولا أنه وصف جالب للنفع أو دافع للضرر، بل الجالب أو الدافع إنما هو المشروعية وكذلك الردة والإسكار والسرقة والغصب والزنا " ³ ، والمقصود أنّه وإن كان مناسباً للحكم من جهة أن من عزم على القتل إذا علم أنّه إن قتل يقتل، ارتدع فتحفظ نفسه ونفس غيره، وفي هذا مصلحة حفظ النفوس، إلا أنّه غير ملائم، وقد أجاب ابن القاسم العبادي عن هذا الاعتراض مستنبطاً جوابه من زيادة المحلّي ((من حيث التعليل به)) إذ زاد بعد سوق ابن السبكي لتعريف الدبوسي: " هو ما لو عُرض على العقول لتلقته بالقبول " ((من حيث التعليل به)) ⁴ ، فشرحه العبادي بأنّه ملائم لأفعال العقلاء من حيث ترتب الحكم عليه، وجالب ودافع من تلك الحيثية ⁵ .

¹ - عبد الرحيم بن الحسن الإسنوي، نهاية السؤل شرح منهاج الوصول، عالم الكتب، 1343هـ، 76/4.

- العطار، الحاشية على جمع الجوامع، 316/2.

² - عيسى منون، نبراس العقول في تحقيق القياس عند علماء الأصول، مطبعة التضامن الأخوي، ط1، 269/1.

³ - الإسنوي، نهاية السؤل، 78/4.

⁴ - ابن القاسم العبادي، الآيات البينات، 124/4.

⁵ - نفسه، 124/4.

- العطار، الحاشية على جمع الجوامع، 318/2.

- الإسنوي، نهاية السؤل، 79/4.

وتوضحه: " ليس المراد ما لو عرض علة القبول لتلقته بالقبول من حيث ذاته، بل من حيث التعليل به وترتيب الحكم عليه، ولا شك أنّ ما ذكر في السؤال تتلقاه العقول بالقبول، من تلك الحيثية"¹.

وبعد الجواب على الاعتراضين يمكن شرح التعريف المناسب بأنّه: " الوصف الذي لو عرض ربط الحكم به وترتبه عليه على العقول السليمة في ذاتها بقطع النظر عما يشوبها، من العناد والمكابرة لتلقته بالقبول واعتبرته موافقا ولأئما لمفتضاها ليس متنافرا ولا متدافعا، كالسرقة فإنه وصف قد ربط به الحكم، وهو وجوب الحدّ بالقطع ولو نظرت إليه العقول السليمة لاعتبرته ملائما وموافقا لما يترتب عليه من المصالح ودفع المفاسد"².

وقد عرّف الآمدي المناسب بقوله: " عبارة عن وصف ظاهر منضبط يلزم من ترتيب الحكم على وفقه حصول ما يصلح أن يكون مقصودا من شرع ذلك الحكم.

وسواء كان ذلك الحكم نفيا أو إثباتا، وسواء كان ذلك المقصود جلب مصلحة أو دفع مفسدة"³

وبتعريف قريب منه عرّفه ابن الحاجب: " وصف ظاهر منضبط يحصل عقلا من ترتيب الحكم عليه ما يصلح أن يكون مقصودا للعقلاء من حصول مصلحة أو دفع مفسدة، فإن كان خفيا أو غير منضبط اعتبر لازمه وهو المظنة"⁴ ، وقوله باعتبار المظنة هو مقتضى جعله الإحالة مرادفة للمناسبة .

وعرّفه القرافي: ب " ما تضمّن تحصيل مصلحة أو درء مفسدة"⁵

وعرّفه البيضاوي بأنّه: " ما يجلب للإنسان نفعاً، أو يدفع عنه ضرراً"¹ ،

¹ - عيسى منون، نبراس العقول، 269.

² - نفسه، 269.

³ - الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، 3/339.

⁴ - الإيجي، شرح مختصر المنتهى الأصولي، 3/414.

⁵ - القرافي، شرح تنقيح الفصول، 303.

والظاهر أن الخلاف بين التعريفين اللذين نقلهما الرازي وردّهما إلى الخلاف في القول بتعليل الأحكام، غير مؤثر حقيقة في اعتبار المناسبة مسلّكا من مسالك القياس، وإنما هو اختلاف عبارة، حيث قصد كل فريق سبك التعريف بما يتسق مع مقالته الكلامية، فالجميع هنا من أهل القياس .

الخلاصة أنّ المناسب هو الوصف الملائم لشرع الحكم، بحيث يكون به تحصيل مصلحة المكلف أو دفع المفسدة عنه . فليس هو ذات المصلحة المقصودة للشارع، بل جالبها والمفضي إليها عادة .

ولا يفوتنا الإشارة إلى أنّ علماء الأصول يجعلون المناسبة والإحالة والمصلحة والاستدلال ورعاية المقاصد وتخريج المناط جميعها مترادفات تدلّ على عمليّة استخراج الوثف الملائم للحكم الشرعي² .

الفرع الثاني: تعريفات العلماء للمصلحة

أما تعريفات العلماء للمصلحة، فقد سبق القول أنّها غالبا ما تأتي ضمن تعريف المناسب، على أنّها قصد الشارع من إناطة الحكم به، وتعريفاتهم هنا لا تخرج في غالبها عن المعنى اللغوي للفظ المصلحة .

- أبو حامد الغزالي: أشهر العلماء الذين اعتنوا بضبط مفهوم المصلحة في الشرع، أبو حامد الغزالي، فإنّه ساق التعريف الذي سبق نقله في البحث اللغوي، ثم نفى قصده إليه واختار تعريفاً أخص للمصلحة في الشرع قال: " أمّا المصلحة فهي عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرة، ولسنا نعني به ذلك، فإنّ جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلق وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم، لكنّا نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع ومقصود الشرع من

¹ - عبد الله بن عمر البيضاوي، منهاج الوصول إلى علم الأصول، دار بن حزم، ط1، 1429هـ، 2008م، 204.

² - الشوكاني، إرشاد الفحول، 364.

- الغزالي، شفاء الغليل، تحقيق حماد الكبيسي، مطبعة الإرشاد، بغداد، 1390هـ/1971م، 143.

الخلق خمسة : وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم، فكلّ ما يتضمّن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكلّ ما يفوّت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة. وإذا أطلقنا المعنى المخيّل والمناسب في كتاب القياس أردنا به هذا الجنس "1.

والظاهر أن الغزالي بعدما نفى قصده إلى بيان المصلحة بمعناها اللغوي العام، عرف المصلحة المعتبرة في الشرع، فكأنه لا يرى مسمى المصلحة يصدق في النسق الإسلامي إلا على المعتبرة شرعاً، فلم يقصد إلى بيان ماهية المصلحة اكتفاء بما قرره من تعريفها اللغوي أو العرفي العام، واستهدف حد المصلحة بما يجعلها مقبولة شرعاً معتبرة في بناء الأحكام.

ثم قسّم المصلحة باعتبار مرتبتها في نظر الشارع بالتقسيم المعروف، والذي سار عليه العلماء من بعده، إلى: مصالح ضرورية وهي أقوى المراتب في المصالح، وهي الأصول الخمسة المقصودة للشارع بالحفظ: الدين فالنفس فالعقل فالنسل فالمال .

والمرتبة الثانية: ما يقع في رتبة الحاجات من المصالح والمناسبات .

والمرتبة الثالثة: ما لا يرجع إلى ضرورة ولا إلى حاجة، ولكن يقع موقع التحيين والتزيين والتيسير للمزايا والمزائد ورعاية أحسن المناهج في العادات والمعاملات² .

فإذا أضيف هذا التعريف إلى تعريفه للمناسب، نتج أنّ الغزالي يرى أنّ الكلام في المصلحة جميعه منتظم في هذا النظام: النظر في المناسبات بين المصالح والأحكام على وجه تحفظ معه مقاصد الشارع، فيكون النظر المصلي على هذا الأساس راجعاً على وجه الحصر إلى باب المناسبة بضبطه الأصولي المعياري³ .

¹ - الغزالي، المستصفى، 482/2.

² - الغزالي، المستصفى 485-482/2.

³ - وهذا ما يكشف عنه بجلاء عمله في شفاء الغليل .

وهنا يطرح سؤال عن الفرق المؤثر بين المعنى اللغوي الأصلي الذي قرره الغزالي والمعنى الشرعي الذي اختاره، لأنّ جلب المنفعة ودفع الضرر هو عين مقصود الشرع في جميع أحكامه كما سبق بيانه؟

ولعل أقرب جواب، يكون بالاستعانة بما سيأتي تفصيله قريبا في مفهوم المنفعة وعلاقة باللذة، فقد يلتدّ إنسان بشيء ما حبّا له، فيظنّ فيه مصلحته والشارع لا يوافق في ذلك، مثلما يكون من أثر الواقع الاجتماعي في صناعة الأذواق واللذات، ولهذا جعل الغزالي ضابط دخول الفعل في مسمى المصلحة الشرعية ملاءمته لمقصود الشرع من حفظ الكليات الخمس.

وقد وضع طه عبد الرحمن مصطلحين للفرق بين المفهوم الذي وصفه الغزالي بأصل المصلحة، والمفهوم الذي قصده بالتأسيس والبيان، فسمى المصلحة المقصودة للغزالي بـ " المصلحة المسدّدة " وسمى المصلحة غير المقيدة بقيد الشرعية " المصلحة المسيّبة " أي المتروكة للأهواء.¹

ويلزم عن هذا أن تكون المصلحة المسدّدة بحدى الشرع مختلفة عن أصل الاستصلاح البشري للأفعال استناد لمحض الأذواق وعماية الأهواء .

وهذا يدلّ أنّ الغزالي يلغي معيار الذاتية في تمييز المصلحة الشرعية، وإن كان الفاعل يجد فيها لذته، هذا المعيار الذي تكون فيه المصلحة بإطلاق تعني جلب منفعة أو دفع ضرر، من غير قيد الشرعية، فما يمكن تسميته المصلحة الذاتية لا يعتبرها الغزالي متعلقا للأحكام، فلا تلازم بين هذه المصالح المطلقة والشرعية، " أو بعبارة أخرى فإن المصلحة في نظره هي المحافظة على مقاصد الشارع ولو خالفت مقاصد الناس، فإنّ الأخيرة عند مخالفتها للأولى ليست في الواقع مصالح، بل أهواء وشهوات زينتها النفوس، وألبستها العادات والتقاليد ثوب المصالح، فقد كان أهل الفترة يرون المصلحة في وأد البنات، وحرمان البنات من الإرث وقتل

¹ - طه عبد الرحمن، التأسيس الإثماني لعلم المقاصد، مركز نحوض للدراسات والبحوث، بيروت، ط1، 2022م،

غير القتال، وما كانوا يعتقدون أنّ في شرب الخمر ولعب الميسر وزواج الأخدان ونسبة الولد إلى غير أبيه مفسدة، والقانون الروماني في أوج عظمته كان يجيز للدائن أن يسترقّ مدينه في الدين، وإذا هناك أكثر من دائن ولم يوجد من يرغب في شراء المدين، فإنّ القانون أعطى للدائنين حقّ اقتسام جثة المدين، وما كان أحد في روما يرى أنّ في هذا الحكم مفسدة، حتى جاء الإسلام بمبدئه العادل، ﴿وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ وَأَنْ تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَّكُمْ ۗ إِن كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ - البقرة 280-... من أجل هذا حرص الغزالي رحمه الله على التفرقة بين مقاصد الخلق ومقاصد الشرع، وقرّر أنّ المحافظة على الثانية وإن خالفت الأولى هي المصلحة الشرعية¹.

وقد ذكر هذا المعنى في شفاء الغليل فعبر عن المصلحة الشرعية بالمعاني المناسبة، فقال في بيان حدّ المناسب: " المعاني المناسبة: ما تشير إلى وجوه المصالح وأماراتها. وفي إطلاق لفظ المصلحة أيضا نوع إجمال؛ والمصلحة ترجع إلى جلب منفعة أو دفع مضرة. والعبارة الحاوية لها: أن المناسبة ترجع على رعاية أمر مقصود"².

فظاهر أنّ اشتغال الغزالي كان على تمييز المصلحة المعتبرة المناسبة لتعلّق الأحكام الشرعية بها، فألغى المعيار الذاتي لتمييز المصالح الإنسانية وحصر ذلك في المعيار الشرعي، الذي أوضحه بالمحافظة على الأصول الكلية الخمسة المنتظمة تحت لقب الضرورات.

كما يظهر وقوفه عند هذا الضابط، أعني رعاية مقصود الشارع، في اشتراطه صحة اعتبار المصلحة ما أن يشهد لها القياس على أصول الشريعة المعتبرة، فقال عن مسألة قتل أسرى المسلمين إذا تترس بهم الكفار وخيف وصولهم إلى دار المسلمين وإهلاك جميعهم: " فهذا مثال مصلحة غير مأخوذة بطريق القياس على أصل معيّن"³.

¹ - محمد حامد حسان، نظرية المصلحة في الشريعة الإسلامية، 8.

² - الغزالي شفاء الغليل، 159.

³ - الغزالي، المستصفي، 488/2.

وبما أنّ الغزالي قد ساق هذا الكلام عن المصلحة خلال تعريفه للمناسب فهذا يدل أن المصلحة عنده ترادفه، وهذا ما يجعلها مشروطة عنده بالرجوع إلى مقاصد الشريعة ابتداءً، ثم لا يكتفي بذلك " فمجردّ حكم العقل برجوع المصلحة إلى المقاصد الشرعية في الجملة ليس ضابطاً كافياً في التعرّف على المصالح الشرعية، فقد قد يلغي الشرع هذا الوصف أو المصلحة بنص خاص، وإذا لم تكن ملغاة فقد يعتبر الشارع نوع المصلحة فيكون إثبات الحكم بها من باب القياس... وقد يكون اعتبار الشارع لجنس هذه المصلحة فتدخل تحت باب الاستدلال المرسل، وقد يسكت الشرع عن المصلحة فلا يناقضها نصّ، ولا يشهد لجنسها شرع فتكون غريبة، لا يجوز التشريع بناء عليها، لأنّها عندئذ ترادف الهوى والتشهي"¹.

فالغزالي لا يكتفي بمجرد المناسبة العامة المدركة من دخول المصلحة تحت المقاصد الشرعية الكلية بل يشترط الاعتبار الخاص أو النوعي، ويجعل ما شمله الثاني راجعاً حاصله إلى القياس، أما ما أُطلق عن الاعتبارين ودخل تحت جنس المصالح، دون أن يشهد له من الشارع شاهد مؤيد، فإنّه ينظر فيه باعتبار درجة مرتبة المقصد الذي يرجه إليه، فلا يصح من المجتهد أن يعتبره إلا فيما رجع إلى الضرورات، فيكون اعتباره باعتبار ثلاثة أوصاف فيه: أن تكون المصلحة ضرورية قطعية كلية"².

هذا الموقف شديد الاحتراز يوضّح أنّ الشرط الأساسي عند الغزالي للعمل بالمصلحة، هو رجوعها إلى حفظ مقصود الشارع، ولا سبيل إلى العلم بذلك إلا عبر الكتاب والسنة والإجماع.

وبالعودة إلى اختياره لفظة المحافظة في تعريف المصلحة، في قوله: " لكننا نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشارع"، يمكننا القول أنّ المصلحة عند الغزالي عبارة عن: " شيء يمنع فوات مقصود الشارع"³.

¹ - محمد حامد حسان، نظرية المصلحة في الشريعة الإسلامية، 9.

² - الغزالي، المستصفى، 488/2.

³ - زين العابدين العبد محمد النور، رأي الأصوليين في المصالح المرسلّة والإستحسان، 42/1.

" فكلّ ما يتضمّن حفظ الأصول الخمسة هو المصلحة " ¹ .

وفي بيان ما يكون به هذا الحفظ، ذكر الغزالي أنّها الأحكام المشروعة للعباد لتكون الاستجابة للخطاب الأمر بها سبب تحصيل الصلاح المقصود للشارع، قال: " قضاء الشرع بقتل الكافر المضلّ وعقوبة المبتدع الداعي إلى بدعته، فإنّ هذا يفوّت على الخلق دينهم، وقضاؤه بإيجاب القصاص أدبه حفظ النفوس، وإيجاب حدّ الشرب إذ به حفظ العقول التي هي ملاك التكليف وإيجاب حدّ الزنا إذ به حفظ النسل والأنساب، وإيجاب زجر الغصاب والسراق إذ به يحصل حفظ الأموال التي هي معاش الخلق وهم مضطرون إليها " ² .

ومن هنا يعلم أنّ المصلحة ليست مرادفا تاما للمنفعة عند الغزالي، بل هي مرتبطة وجوديا بالقيمة المضافة إليها حال نسبتها إلى الشرع، فما حدد شرا بقيمة إيجابية كان مصلحة وما قابلها كان مفسدة، ومن هنا يمكن القول إنّ المصلحة عند الغزالي، هي: " عبارة عن القانون العملي الذي تنضبط به علاقات الأعمال بمقاصدها " ³ .

وإذا كان الجلب والنفع فعلاّن متقابلان يحصل بكلّ منهما أو بمجموعهما حفظ المصلحة، فهذا يعني أنّهما غير قاصرين على صورة الفعل النمطية، بل هما " حركتان يتحدد بهما عموم السلوك البشري في الحياة " ⁴ ، سواء على مستوى الفرد أو المجموع .

ملحوظ أنّ الغزالي اقتصر في تعريفه للمصلحة على ما أفضى منها إلى المحافظة على المقاصد الضرورية، رغم أنّ المعلوم من الشريعة شمول أحكامها لمراتب ثلاثة هي الضرورات والحاجيات والتحسينيات، ولكل مرتبة شرع الدين من الأحكام ما يحفظها.

وقد يجاب عن هذا أنّ الغزالي في اقتصاره على الضرورات قصد " الضروري بصورته الكاملة التامة، لا الضروري المجرد، ولا شك أنّ كلام من المقصود الحاجي والتحسيني، مكمل

¹ - الغزالي، المستصفي، 482/2.

² - نفسه، 482/2.

³ - طه، التأسيس الإيماني للمقاصد، 355.

⁴ - نفسه، 351.

ومتعم للضروري، فيكون مراده بالضروري ما تضمن متماماته، لأنه بدونها يكون عرضة للزوال"¹.

ومما امتاز به اشتغال الغزالي المصلحة، حديثه عن اتفاق الشرائع السماوية على رعاية المصالح الضرورية، فقد أطلق عليها اسم ((الأصول)) وقرر أن شرائع الأنبياء جميعها جات بما يحفظها مرجعا ذلك إلى أن مقصد تلكم الشرائع لم يكن سوى إصلاح الخلق، قال: " تحريم تفويت هذه الأصول الخمسة والزجر عنها يستحيل أن لا تشمل عليه ملة من الملل وشريعة من الشرائع التي أريد بها إصلاح الخلق، ولذلك لم تختلف الشرائع في تحريم الكفر والقتل والزنا والسرقة وشرب المسكر"².

فرسالات الأنبياء جميعها تضمنت هذه الأصول الخمسة مما يجعلها لا تقبل النسخ على المستويين، مستوى شريعة النبي نفسه أو مستوى شريعة الرسل من بعده .

ولما كانت المحافظة على هذه الأصول هي مقصود الشارع لإصلاح لخلق، لزم ألا يحصل ذلك إلا بتحصيل مطلوب الشارع فيها، وذلك بالتزام شرائعه على أكمل وجه .

وبعد هذا البيان يمكن القول إن الغزالي يعرف المصلحة بطبيعتها الوظيفية الغائية، فهي عنده القانون المسدّد للفعل البشري على مقتضى الخطاب الشرعي، إلا أنه لا يغفل عن أثر الاستجابة للتسديد التشريعي، الظاهر في صلاح حركة الإنسان على النحو المقصود للشرائع، فما المصلحة عنده إلا موافقة التسديد الرباني المعلوم من مقاد الشرع، قال في شفاء الغليل: " فرعاية المقاصد عبارة حاوية للإبقاء ودفع القواطع، ولتحصيل على سبيل الابتداء، وجميع أنواع المناسبات ترجع إلى رعاية المقاصد، وما انفك عن رعاية أمر مقصود فليس مناسبا، وما أشار إلى رعاية أمر مقصود فهو المناسب "³.

¹ - زين العابدين العبد محمد النور، رأي الأصوليين في المصالح المرسلّة والإستحسان، 45/1.

² - الغزالي، المستصفى، 483/2.

³ - الغزالي، شفاء الغليل، 182. =

- **الرازي:** عرّف الرازي كما سبق النقل عنه المنفعة باللذة، وبما أنّ المنفعة تستعمل مرادفة للمصلحة يمكن القول أن تعريفه ذلك كان للمصلحة، فالمصلحة اللذة، إلا أنّ الرازي أضاف إلى تفسير المصلحة باللذة أن جعلها مقصدا مطلوباً لذاته، قال: " البديهة شاهدة بأن الغرض والحكمة ليس إلا جلب المنفعة أو دفع المضرة ولم عبارة عن اللذة أو ما يكون وسيلة إليها والمضرة عبارة عن الألم أو ما يكون وسيلة إليه والوسيلة إلى اللذة مطلوبة بالعرض والمطلوب بالذات هو اللذة وكذا الوسيلة إلى الألم مهروب عنها بالعرض والمهروب عنه بالذات ليس إلا الألم فيرجع حاصل الغرض والحكمة إلى تحصيل اللذة ورفع الألم¹ .

وقد أثر هذا الربط للمصلحة باللذة وجعلها مقصداً مطلوباً في مفهوم المصلحة عند العلماء من بعده فجعل الإيجي والرهوني هذا التعريف خاصاً بالمصلحة واستبدلاً بالمنفعة بالمصلحة، مما يدلّ على قصدتهما الترادف، وهذا التعريف وإن كان أقرب إلى المعنى اللغوي

= وقد أشار القرافي إلى المناسبة المعتبرة خلال تبيانه أقسام المناسب، قال: " ينقسم إلى ما اعتبره الشرع، وإلى ما ألغاه، وإلى ما جهل حاله. والأول ينقسم إلى ما اعتبر نوعه في نوع الحكم كاعتبار نوع الإسكار في نوع التحريم، وإلى ما اعتبر جنسه في جنسه كالتعليل بمطلق المصلحة كإقامة الشرب مقام القذف لأنه مظنته، وإلى ما اعتبر نوعه في جنسه كاعتبار الأخوة في التقلد في الميراث، فتقدم في النكاح، وإلى ما اعتبر جنسه في نوع الحكم كإسقاط الصلاة عن الحائض بالمشقة فإن المشقة جنس وهو أي الإسقاط نوع من الرخص، فتأثير النوع في النوع مقدم على تأثير النوع في الجنس وتأثير النوع في الجنس مقدم على تأثير الجنس في النوع وهو مقدم على تأثير الجنس في الجنس، والملغى نحو المنع من زراعة العنب خشية الخمر، والذي جهل أمره هو المصلحة المرسله التي نحن نقول بها، وعند التحقيق هي عامة في المذاهب.

الحكم أعم أجناسه كونه حكماً، وأخص منه كونه طلباً أو تخييراً وأخص منه كونه تحريماً أو إيجاباً، وأخص منه كونه تحريم الخمر أو إيجاب الصلاة، وأعم أحوال الوصف كونه وصفاً، وأخص منه كونه مناسباً وأخص من المناسب كونه معتبراً، وأخص منه كونه مشقة أو مصلحة أو مفسدة خاصة، ثم أخص من ذلك كون تلك المفسدة في محل الضرورات أو الحاجات أو التتمات، فهذا الطريق يظهر الأجناس العالية والمتوسطة والأنواع السافلة للأحكام والأوصاف من المناسب وغيره " شرح تنيح الفصول، 305.

¹ - محمد بن عمر بن حسين الرازي، المحصول في علم أصول الفقه، تحقيق طه جابر العلواني، 133/5.

منه إلى الضبط الاصطلاحي، إلا أنه أفاد صحة إطلاق المصلحة على ذات اللذة وعلى سببها الموصل إليها إعطاء للوسيلة حكم الغاية.

غير أنّ تعريف الإيجي للذة في المواقف بإدراك الملائم قد جاء موافقا لتعريف ابن سينا لها، إذ عرفها بأنها: " إدراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير"¹.

وقد استدرك ابن تيمية على هذا التعريف بعدما نسبه للفلاسفة ومن اتبعهم، بتفريقه بين اللذة والألم من جهة والإدراك والشعور من جهة أخرى، وجعل اللذة والألم من ثمرات الإدراك والشعور، مفرقا بينها وبين الشهوة وذوق المشتهي، وهذا ما سيفيدنا في تحقيق الخلاف بين النظرتين الإسلامية والوضعية للمصلحة قال في مجموع الفتاوى: " من قال من المتفلسفة ومن اتبعهم: إنّ اللذة هي إدراك الملائم من حيث هو ملائم، وأنّ الألم هو إدراك المنافر من حيث هو منافر، فقد غلط في ذلك؛ فإنّ اللذة والألم حالان يتعقبان إدراك الملائم والمنافر، فإنّ الحبّ لما يلائمه كالطعام المشتهى مثلا له ثلاثة أحوال: أحدها (الحبّ كالشهوة للطعام.

والثاني: إدراك المحبوب كأكل الطعام.

والثالث: اللذة الحاصلة بذلك واللذة أمر مغاير للشهوة ولذوق المشتهي؛ بل هي حاصلة لذوق المشتهي؛ ليست نفس ذوق المشتهي"².

وقد أصّل ابن تيمية لهذا المعنى معتمدا طبيعة النفس البشرية واقتران إدراكها وشعورها بالحبّة والبغض وأثر ذلك في الفعل والحركة، فقال: " النفس البشرية فيها قوتان: قوّة

¹ - ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، 11/4.

² - ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 325/10.

الشعور بالملائم والمنافي والإحساس بذلك ... وقوة الحب للملائم والبغض للمنافي، والحركة عن الحسن بالخوف والرجاء¹.

فبمجموع القويتين تنتج اللذة والألم، عبر معادلة نفسية على النحو التالي: " الشعور بالشيء، ثم حبّ أو بغض ((الملاءمة والمنافرة))، ثم إدراك ونيل، ثم وقوع اللذة والألم²، وكما أنّ " حبّ الشيء زائد على التصوّر المشروط في المحبة، فكذلك اللذة به زائدة على الإدراك المشروط في اللذة³ .

وعلى هذا لا يصح تفسير اللذة بمجرد الإدراك، بل هي ناتج اتحاد الإدراك مع الحب، " فلا توجد اللذة إلا بحب وذوق، وإلا فمن أحبّ شيئاً ولم يذق منه شيئاً لم يجد لذّة... ولو ذاق ما لا يحبه لم يجد لذّة، كمن ذاق ما لا يريد، فإذا اجتمع حبّ الشيء وذوقه حصلت اللذة بعد ذلك⁴ و " إنّ وجود اللذة بدون محبة غير معقول ولا موجود بل هو ممتنع⁵ .

وهذا التفريق من ابن تيمية مفيد للغاية في الكشف عن المصالح المتعلقة بالعبادات، فإنّ مقصد الشرع في الاستمرار والمداومة على الطاعة باعتبارها رياضة روحية تربي القلب وتجعله يعتاص على دواعي الهوى، لا يمكن إدراك المصلحة فيه إلا بتعاقد ما يدركه العابد من العبادة مع حبه وتذوقه لها، فلن يقدر على فهم المصلحة من ذلك من اكتفى بالفعل المجرد كمن سجد مكرها .

وليس ربط ابن تيمية للذة بمجموع الإدراك والمحبة، ناتجاً عن قوله بنسبة المنفعة والمضرة إلى تصوّر المدرك، بل هو قائل بالملاءمة والمنافرة الطبيعيين، ما يقتضي انفكاك المنفعة والضرر عن التصوّر الذهني للمدرك، وإن كان الناس مفطورون على حبّ ما يلائمهم وبغض

¹ - نفسه، 528/7.

² - عبد الله بن نافع الدعجاني، منهج ابن تيمية المعرفي، مركز تكوين، ط1، 1435هـ/2014م، 209.

³ - ابن تيمية، الصغدية، تحقيق: محمد رشاد سالم، مكتبة ابن تيمية، ط2، 1406هـ، 236/2.

⁴ - ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 327/10.

⁵ - ابن تيمية، الصغدية، 268/2.

ما يضرهم، فالارتباط بين اللذة والمنفعة الملائمة للطبع البشري وبين الألم والمضرة المنافية له هو أمر فطري لا يملك له الأسوياء دفعا، وليست المنفعة والمضرة ناتجتين عن التصور الذهني للأفراد، فليس للفكر أثر حقيقي في إنتاج المنفعة لانفكاكها عنه، فإنها والمضرة عين الحسن والقبح الراجعين إلى ذات الشيء لا إلى التصور الذهني عنه، قال في الرد على المنطقيين: " إن مبادئ هذه القضايا أمر ضروري في النفوس، فإنها مفطورة على حب ما يلائمها وبغض ما يضرها، والمراد بالحين ما يلائمها، وبالقبح ما يضرها، وإذا كانت مفطورة على حب هذا وبغض هذا، فالمراد بقولنا ((حسن)): أنه ملائم نافع، والمراد بقولنا ((قبيح)): أنه ضار مؤذ وهذا أمر فطري " ¹.

ورده الأمر إلى الفطرة دليل اتفاق الناس عليه وعدم اختصاصه بتصور بعضهم دون بعض.

والقول بذاتية الحسن والقبح لا يستلزم أن الملاءمة صفة ذاتية لا تنفك عن الموصوف والمنافرة، بل المقصود أن الحسن والقبح راجعان إلى كون الفعل أو الشيء نافعا حال تعاطيه، فصفته الظرفية المخصوصة هي المقصودة بذلك، قال ابن تيمية: " ومن الناس من يظن أن الحسن والقبح صفة لازمة للموصوف وان معنى كون الحسن صفة ذاتية له هذا معناه وليس الأمر كذلك بل قد يكون الشيء حسنا في حال قبيحا في حال كما يكون نافعا ومحبويا في حال وضارا وبغيضا في حال والحسن والقبح يرجع إلى هذا وكذلك يكون حسنا في حال وسيئا في حال باعتبار تغير الصفات. والحسن والقبح من أفعال العباد يرجع إلى كون الأفعال نافعة لهم وضارة لهم " فتتلازم بين الحسن أو القبح والفعل حيث لا يتصور انفكاكه عن أحدهما منوط بصفاته الظرفية على تلبس الفاعل به، وليس مطلقا في كل حال، " إلا في المبادئ الخلقية الكبرى المطلقة ونقائضها كالعدل والظلم " ²، وهذا معنى متقرر عند العلماء تفرضه طبيعة المنافع الحاصلة للمكلفين في دنياهم، فإنها غالبا ما تكون مشوبة بالمضار لعادة دنياهم، ومثلها المفاسد التي لا تكاد تتمحض إلا قليلا ويغلب عليها مخالطة

¹ - ابن تيمية، الرد على المنطقيين، 430.

² - الدعجاني، منهج ابن تيمية المعرفي، 214.

بعض المنافع لها، ولهذا قال الشاطبي: " إن المنافع والمضار عامتها أن تكون إضافية لا حقيقية، ومعنى كونها إضافية أنها منافع أو مضار في حال دون حال وبالنسبة إلى شخص دون شخص أو وقت دون وقت ... وإذا ثبت هذا انبنى عليه أنه لا يستمر إطلاق القول بأن الأصل في المنافع الإذن وفي المضار المنع ... إذ لا يكاد يوجد انتفاع حقيقي ولا ضرر حقيقي وإنما عامتها أن تكون إضافية"¹.

إلا أن التلازم الفطري بين ملاءمة والمنافرة واللذة والألم وإن كان فطرياً، فإنه قابل للتخلف حال انتكاس الفطرة وفساد الأذواق " إذ هي كباقي الظواهر الفطرية الأخرى التي تتأثر بالواقع الخارجي سلباً وإيجاباً، وعند فسادها تفقد وظيفتها، فالحياة الاجتماعية - مثلاً - قد " تمنع اللذات والآلام من الدلالة الصادقة على النافع والضار، فتضلّل الإنسان، وتشوش نزعاته الطبيعية وتشوش معيار تمييزه بين جرّ المنفعة إلى جسمه ودفع المضرة عنه، لأنها تستبدل باللذات الطبيعية اللذات مكتسبة اصطناعية، يصبح الإنسان معها ادنى من الحيوان، لا بل أضلّ سبيلاً"².

وقد سبق أن اللذة ناشئة عن مجموع الإدراك والمحبة، وعلى هذا لا يمتنع أن يلتذ الإنسان بالمنافع الذي يضره، أو يتألم بالملائم النافع له، فأصل ذلك المحبة والبغض، وربما تعلق كلّ منهما بما لا يناسب الفطرة، قال ابن تيمية: " فإن قيل الإنسان يلتذ بما يراه قبيحاً كما قد يلتذ بما يأخذه ظلماً فيأكله ويشربه قيل وإن التذ بدنه فان قلبه وعقله لا يلتذ بذلك بل يلتذ إذا عدل وإن قدر أنه يلتذ به لذة حاضرة فانه يتألم بقبح عاقبته عنده وإذا لم يتألم فلغيبه عقله عن إدراك المؤلم كما قد يحصل للسكران وغيره من أمور تؤلمه ولا يتألم بها لغيبه عقله عن إدراكها"³، فما كان من التذاذب بغير الموافق الملائم أو ألم من الملائم النافع إنما يفسر بالأثر السلبي للمحيط الإنساني أو خياره الشخصي المولّد محبة غير رشيدة، واقعة على ما لا تقبله الفطرة المعتدلة، ووجود هذا الأمر على هذه الصفة لا يستلزم نسبة النفع والضرر

¹ - الشاطبي، الموافقات، 363/1.

² - الداعجاني، منهج ابن تيمية المعربي، 217.

³ - ابن تيمية، الرد على المنطقيين، 431.

وربطهما بالتصوّر الذهني للفرد أو الجماعة المخصوصة، لخروج المحبة في هذه الأحوال عن حدّ الاعتدال .

كما أشار ابن تيمية خلال تقريره استعلاء اللذات الباطنية على اللذات الحسية، إلى أثر المحبة الشخصية في ترجيح المحبوبات، وصناعة اللذات الخاصة، وهذه وإن لم تكن تمرّدا على الفطرة وشدوذا عنها، إلا أنّها لا يصح تعميمها كذلك لتعلّقها الوجودي بخصوص التكوين الفكري والذوقي للمستلذ، وحيث لا ينبغي عرض الحسن والقبح على عيار خارجي لا مجرد حصول صفتي النفع والضرر حال إتيان الفعل، قال في الرد على ابن سينا: " أليس ألد ما يصفونه من هذا القبيل هو المنكوحات والمطعومات وأمور تجرى مجراها؟ وأنتم تعلمون أن المتمكن من غلبة ما ولو في أمر خسيس كالشطرنج والورد قد يعرض له منكوح ومطعوم فيرفضه لما يعتاضه من لذة الغلبة الوهمية وقد يعرض منكوح ومطعوم لطالب العفة والرياسة مع صحة جسمه في صحبة حشمة فينفض اليد منهما مراعاة للحشمة فيكون مراعاة الحشمة أثر وألد لا محالة هناك من المنكوح والمطعوم.

وإذا عرض للكرام من الناس الالتذاذ بإنعام يصيبون موضعه أثروه على الالتذاذ بمشتهى حيواني متنافس فيه وآثروا فيه غيرهم على أنفسهم مسرعين إلى الإنعام به.

وكذلك فإن كبير النفس يستصغر الجوع والعطش عند المحافظة على ماء الوجه ويستحقر هول الموت ومفاجأة العطب عند مناجزة المبارزين وربما اقتحم الواحد على عدد دهم ممتطيا ظهر الخطر لما يتوقعه من لذة الحمد ولو بعد الموت كأن تلك تصل إليه وهو ميت¹ .

وقد كان سوق هذه المناقشة ضروريا باعتبارها تجمع إيرادات علمية نافعة في تحقيق مسمى المصلحة الشرعي ومفهومها النهائي، لأنّ المصلحة إذا أُطلق تعريفها بأنّها: إدراك اللذة، لم يمنع أن تسمى مصلحة كلّ لذة من حيث وقوعها موافقة لهوى نفس المستلذ، كما قال ابن سينا: " إنّ اللذة هي إدراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير، من حيث

¹ - المصدر، نفسه، 431.

هو كذلك، والألم إدراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك آفة وشر¹، فهذا قول بحاكمية التصور الذهني للمستلذ.

أما نفي الارتباط الوجودي للمنفعة بذهن المستلذ وردها إلى ما في الفعل أو الشيء نفسه من ملاءمة أو منافرة للطبع الفطري البشري، فإنه يجعل المصلحة لا تصدق إلا على ما ينتظم به أمر الفاعل لها، وهذا ما يفتح المجال لإضافة قيد شرعي في ذلك يجعل المصلحة في ميزان الشرع قاصرة على ما تقام به الحياة الدنيا للحياة الآخرة، كما سيفصل لاحقاً، أما مع إطلاق النسبية فيها أو تفسيرها بمجرد الإدراك فلا يستقيم معه هذا .

نقل الزركشي والشوكاني عن الخوارزمي تعريف المصلحة بقوبه: " هي المحافظة على مقصود الشرع بدفع المفسد عن الخلق"²، وقد سبقت الإشارة إلى أنّ الزركشي نقل هذا التعريف عن الخوارزمي خلال تعريفه للمصلحة المرسله، والظاهر منه أنّه مناسب للمصلحة بشكل عام لا خصوص الأصل المختلف في حجّيته .

ولا يخفى أن التعريف في ظاهره اعتمد أحداً جانبي المحافظة على مقصود الشارع دون الآخر، إذ أن المتبادر إلى الذهن ابتداءً لو أطلقت مسلّمة الرعاية الشرعية للمصالح الإنسانية، هو جانب جلبها، ويكون جانب الدفع رديفاً له، " فالتصريح بأحدهما لا يغني عن التصريح بالآخر وإن تلازما"³ وجودياً .

إلا أننا يمكن أن نجد له مخرجاً صحيحاً من خلال ما يعلم من أنّ المصلحة والمفسدة ضدان يرفع وجود أحدهما الآخر، فيكون دفع المفسدة مستلزماً جلب المصلحة،

¹ - ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، 11/4.

² - الزركشي، البحر المحيط، 76/6.

الشوكاني، إرشاد الفحول، 402.

³ - مصطفى زيد، المصلحة في التشريع الإسلامي، 18.

والعكس، " وإذا كانت المصلحة تحصل بطريق دفع المفسدة، فحصولها بطريق الجلب أولى، ولعل هذا هو السر في أن الخوارزمي اكتفى بإحدى الحالتين عن الأخرى " ¹.

كما يظهر التقارب الكبير بين هذا التعريف وسابقه فكأنَّ صاحبه قائل بمثل مقولة الغزالي وإن لم ينقل عنه غير هذا التعريف .

على أن كلاهما حرص على تقييد المصلحة بالمحافظة على مقصود الشارع، حيث لا يصح تعميم وصف الشرعية على كل منفعة بالمعنى العرفي العام .

– عز الدين بن عبد السلام: عرّف المصلحة بمعناها اللغوي العام –

مثلما سبق النقل عنه في موضعه – كما ذكر تعريفاً قريباً منه، بقوله: " المصالح ضربان أحدهما حقيقي وهو الأفراح واللذات، والثاني: مجازي وهو أسبابها " ² وفي القواعد الصغرى عرّف المصلحة بقوله: " المصلحة لذّة أو سببها أو فرحة وسببها "

وقد بين البلقيني في شرحه للقواعد الصغرى الفرق بين اللذة والفرح في هذا التعريف من خلال اتجاه التلذذ، قال: " يقال في الفرق بين اللذات والأفراح، أن اللذات تقع على الجوارح أولاً ثم تفيض على القلب، والأفراح تقع على القلب أولاً ثم تفيض على الظواهر " ³.

إلا أنّه أضاف معنى جديداً يتعلّق بالمصالح والمفاسد المشوبة التي يكون بعضها وسيلة إلى نقيضه، فقال فيها: " وربما كانت أسباب المصالح مفسد فيؤمر بها أو تباح لا لكونها مفسد بل لكونها مؤدّية إلى مصالح، وذلك كقطع الأيدي المتأكلة حفظاً للأرواح، وكالمخاطرة بالأرواح في الجهاد، وكذلك العقوبات الشرعيّة كلّها ليست مطلوبة لكونها مفسد بل لكونها المقصودة من شرعها كقطع السارق وقطع الطّريق وقتل الجناة ورجم الزّناة وجلدهم

¹ – يوسف حامد العالم، المقاصد العامة للشريعة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1415هـ/1994م، 141.

² – ابن عبد السلام، قواعد الاحكام، 18/1.

³ – عمر بن رسلان البلقيني، الفوائد الجسام على قواعد ابن عبد السلام، تحقيق محمد يحيى بلال منيار، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، ط1، 1423هـ/2013م، 142.

وتعريبهم: وكذلك التعزيرات، كل هذه مفسد أوجبها الشرع لتحصيل ما رتب عليها من المصالح الحقيقية، وتسميتها بالمصالح من مجاز تسمية السبب باسم المسبب.

وكذلك المفسد ضربان: أحدهما حقيقي وهو الغموم والآلام، والثاني مجازي وهو أسبابها، وربما كانت أسباب المفسد مصالح فنهى الشرع عنها لا لكونها مصالح بل لأدائها إلى المفسد وذلك كالسعي في تحصيل اللذات المحرمات والشبهات المكروهات والترفهات بترك مشاق الواجبات والمندوبات فإنها مصالح نهي عنها لا لكونها مصالح بل لأدائها إلى المفسد الحقيقية وتسميتها مفسد من مجاز تسمية السبب باسم المسبب¹.

فهذا تأسيس منه للموازنة المصلحية التي تجعل الأمر أو النهي يتوجهان إلى المصلحة أو المفسدة لا لذاتيهما وإنما باعتبار الإفضاء.

أما المصالح الدنيوية المحضة، فقد جعل وسيلة التعرف عليها مجرد عرضها على العقل، باعتبار أن إدراكها بدهي، حتى قلب ورود الشرع، قال في مطلع قواعد الأحكام في فصل بعنوان: فيما تعرف به المصالح والمفاسد:

"معظم مصالح الدنيا ومفاسدها معروفة بالعقل، وكذلك معظم الشرائع، إذ لا يخفى على عاقل - قبل ورود الشرع - أن تحصيل المصالح المحضة ودرء المفاسد المحضة عن نفس الإنسان وعن غيره محمود حسن، وأن تقدم المصالح فأرجحها محمود حسن"².

وقال في موضع آخر: "وأما مصالح الدنيا وأسبابها ومفاسدها فمعروفة بالضرورات والتجارب والعادات والظنون المعتبرات، فإن خفي شيء من ذلك طلب من أدلته، ومن أراد أن يعرف المتناسبات والمصالح والمفاسد راجحها ومرجوحها فليعرض ذلك على عقله بتقدير أن الشرع لم يرد به ثم يبيّن عليه الأحكام فلا يكاد حكم منها يخرج عن ذلك إلا ما

¹ - ابن عبد السلام، قواعد الأحكام، 18/1-19.

² - نفسه، 7/1.

تعبّد الله به عباده ولم يفهم على مصلحته أو مفسدته، وبذلك تعرف حسن الأعمال وقبحها¹.

غير أنّه في الموضوع نفسه قصر وسيلة التعرّف على مصالح الدارين في الشرع وحده، قال: "أما مصالح الدارين وأسبابها ومفاسدها فلا تعرف إلا بالشرع، فإن خفي منها شيء طلب من أدلة الشرع وهي الكتاب والسنة والإجماع والقياس المعبر والاستدلال الصحيح"².

فكأنه يقول أن إدراك المصلحة من مجريات العادة البشرية مما تعلق بالمصالح الدنيوية المحضة كالمعاملات والعادات بدهي معقول لا تختلف فيه العقول السليمة، ولا تخطئه، إلا أن القول بشرعية بعضها دون بعض غير مقدر عليه إلا ببرهان الشرع ودلائله الكاشفة عن أحكامه مقاصده.

وهنا ينبغي التنبيه إلى أنّ الإحالة على العقل في معرفة المصلحة لا تستلزم عند العلماء الاستغناء عن هداية الشرع في استقامة الحياة، فلا خلاف أنّ العقل الإنساني مهما سما فإنه تتابه عوارض النقص والضعف والعجز، وتأتي عليه حواجب الهوى والتناقض والقصور، ولهذا وجدنا أمما كاملة تواطأت على الضلال وتابع خلفها سلفه في الفساد، فالعقل البشري وإن كان جمعيا معرّض لعيوب كثيرة تجعل الثقة في هدايته على سبيل الإطلاق غير سليمة، قال الشاطبي: "وقد علمت أيها الناظر أنّه ليس كلّ ما يقضي به العقل يكون حقًا، ولذلك تراهم يرتضون اليوم مذهبا، ويرجعون عنه غدا، ثمّ يصيرون بعد غد إلى رأي ثالث، ولو كان كلّ ما يقضي به حقًا؛ لكفى في إصلاح معاش الخلق ومعادهم، ولم يكن لبعثة الرسل عليهم السلام فائدة، ولكان على هذا الأصل تعدّ الرسالة عبثا لا معنى له، وهو كلّ باطل، فما أدّى إليه مثله"³.

ومن الأمثلة القريبة عن هذا القصور ما يراه الناس من شأن القوانين الوضعية التي ربّما اتفقت عليها عقول خلق لا يحصون، فخرجت معبّرة عن الجهل وضغط الهوى وغلبة

¹ - المصدر نفسه، 13/1.

² - نفسه، 13/1.

³ - الشاطبي، الاعتصام، 101.

الشياطين، والتمرد على الفطرة، وربما استبيحت بها الدماء والأموال والأعراض أو أوقدت تحت تسويغها الحروب فأبيدت لأجلها أمم وشعوب ودمرت حضارات، فلا يوجد أي قانون وضعي سالم من الأخطاء حال من الثغرات، تكشف قصوره التعديلات المستمرة والتكميلات اللامتناهية له كلما استجدت المؤثرات الواقعية الصانعة للمزاج الذي يستتر غالبا بستار العقل، أو كلما حصلت معارف جديدة تكشف الجهل البشري، ولهذا جاء الخطاب الشرعي بجدية تامة، تشهد للهيمنة المطلقة للوحي واستبداده بسبيل الهداية الرشاد، وتجعل مقابله الهوى الإنساني سبب عامة الفتن ومثار أكثر الضلال، قال الله تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا

إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ

فَأَحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ ﴿المائدة 48-، قال الشاطبي: " فحصر الحكم في امرين لا ثالث لهما عنده، وهو الحق والهوى، وعزل العقل مجردا، إذ لا يمكن في العادة إلا ذلك ... وجعل الأمر محصورا بين امرين: اتباع الذكر، واتباع الهوى "1 .

فإذا ثبت هذا، فلا يمكن تولية العقل تحديد المصالح البشرية والاستئثار بتسميتها، ولا الاستقلال بجلبها، الشاطبي: " قد علم بالتجارب والخبرة السارية في العالم من أول الدنيا إلى اليوم أنّ العقول غير مستقلة بمصالحها، استجلابا لها، أو مفاستها، استدفاعا لها. لأنّها إمّا دنيويّة أو أخرويّة.

فأمّا الدنيويّة؛ فلا يستقلّ باستدراكها على التفصيل البتّة، لا في ابتداء وضعها أوّلا، ولا في استدراك ما عسى أن يعرض في طريقها، إمّا في السوابق، وإمّا في اللواحق ... فلولا أن من الله على الخلق ببعثة الأنبياء، لم تستقم لهم حياة، ولا جرت أحوالها على كمال مصالحهم، وهذا معلوم بالنظر في أخبار الأولين والآخرين "2 .

1- الشاطبي الاعتصام، 32.

2- نفسه، 29.

إلى قوله: " وأما المصالح الأخروية، فأبعد عن مصالح المعقول من جهة وضع أسبابها، وهي العبادات مثلاً؛ فإنّ العقل لا يشعر بها على الجملة، فضلاً عن العلم بها على التفصيل"¹.

وعلى هذا الأساس تعقّب الشاطبي العز بن عبد السلام، في إطلاقه القول باستقلال العقول والتجارب في معرفة المصالح الدنيوية دون مصالح الآخرة، قال: " وأما ما قال في الدنيوية، فليس كما قال من كلّ وجه، بل ذلك من بعض الوجوه دون بعض، ولذلك لما جاء الشّرع بعد زمان فترة، تبينّ به ما كان عليه أهل الفترة من انحراف الأحوال عن الاستقامة، وخروجهم عن مقتضى العدل في الأحكام.

ولو كان الأمر على ما قال بإطلاق، لم يحتج في الشّرع إلا إلى بثّ مصالح الدّار الآخرة خاصّة، وذلك لم يكن، وإنما جاء بما يقيم أمر الدّنيا وأمر الآخرة معاً، وإن كان قصده بإقامة الدّنيا للآخرة، فليس بخارج عن كونه قاصداً لإقامة مصالح الدّنيا، حتّى يتأتّى فيها سلوك طريق الآخرة، وقد بثّ في ذلك من التصرفات، وحسم من أوجه الفساد التي كانت جارية ما لا مزيد عليه، فالعادة تحيل استقلال العقول في الدّنيا بإدراك مصالحها ومفاسدها على التفصيل، اللهمّ إلا أن يريد هذا القائل أنّ المعرفة بها تحصل بالتّجارب وغيرها، بعد وضع الشّرع أصولها، فذلك لا نزاع فيه"².

وبتبع كلام العز بن عبد السلام نجد على قاعدتين تأسيسيتين في مسألة المصلحة وما تعلق بها من نظر شرعي، الأولى: كلفة الشريعة من جهة تضمنها للمصالح فما من حكم شرعي إلا ويقضي بالمصلحة والخير على اصطلاحه، إذ يجعل الخير مرادفاً للمصلحة يظهر في جلب المنفعة ودفع المفسدة جميعاً، والثانية: كلفة المصالح من حيث كفاية الشريعة في الدلالة عليها، فما من مصلحة إلا وفي الشريعة حكم يقضي بتحصيلها.

¹ - المصدر نفسه، 29.

² - الشاطبي، الموافقات، 370/1.

قال: " الشريعة كلّها مشتملة على جلب المصالح كلّها، دقّها وجلّها، وعلى درء المفسدات بأسرها، دقّها وجلّها، فلا تجد حكماً لله إلا وهو جالب لمصلحة عاجلة أو آجلة، أو عاجلة وآجلة، ودرء لمفسدة عاجلة أو آجلة، أو عاجلة وآجلة " ¹ .

وقال: " والشريعة كلّها مصالح إمّا تدرأ مفسدات أو تجلب مصالح، فإذا سمعت الله يقول: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا﴾؛ فتأمل وصيئته بعد نداءه، فلا تجد إلا خيراً يحنك عليه أو شرّاً يزعجك عنه، أو جمعا بين الحثّ والزجر، وقد أبان في كتابه ما في بعض الأحكام من المفسدات حثّاً على اجتناب المفسدات وما في بعض الأحكام من المصالح حثّاً على إتيان المصالح " ² .

وس يظهر عند تعريف الشاطبي أنّ هاتين القاعدتين الكليتين متفق عليهما عند أهل العلم، وقد ردّها ابن تيمية إلى كمال الشريعة وحسن تمامها، قال في مجموع الفتاوى: " والقول الجامع أنّ الشريعة لا تحمل مصلحة قطّ بل الله تعالى قد أكمل لنا الدين وأتمّ النعمة فما من شيء يقرب إلى الجنّة إلا وقد حدّثنا به النبيّ صلى الله عليه وسلّم وتركنا على البيضاء ليلها كنهارها لا يزيغ عنها بعده إلا هالك " ³ .

وهنا يجدر بنا الإشارة إلى أنّ العز بن عبد السلام، عزّف الإحسان المأمور به شرعاً في قواعد الصغرى بالتعريف نفسه الذي اشتهر للمصلحة، قال: " الإحسان منحصر في جلب المصالح ودرء المفسدات " ⁴ ، ثم جعله أقساماً ثلاثة:

الأول: إحسان العبادة لله تعالى

الثاني: الإحسان إلى الخلائق، وذلك إما يجلب المنافع أو يدفع المضار، أو بهما .

¹ - ابن عبد السلام، قواعد الاحكام، 39/1.

² - نفسه، 14/1.

³ - ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 344/10.

⁴ - عز الدين بن عبد السلام، مختصر الفوائد في أحكام المقاصد، دار الفرقان، ط1، 1417هـ/1997م، 111.

الثالث: إحسان المرء إلى نفسه، يجلب ما أمر الله بجلبه من المصالح الواجبة أو المندوبة، ودرء أمر الله بدرئه عنها من المفاسد المحرمة أو المكروهة¹.

وعلى هذا الأساس يكون العز ابن عبد السلام يسعى كذلك إلى تسديد المصلحة بمداية الشرع، فلا يفهم من تعريفه المصلحة باللذة، إطلاقها عن القيود الشرعية الهادية والضوابط الدينية المسددة، ولا هو يجعلها مطلباً نهائياً مقصوداً لذاته بل يحدده بمحددات الإحسان الذي هو مراقبة اله تعالى في التصرف جميعه ..

- **الأمدي:** يمكن التعرف على مفهوم المصلحة عنده، من خلال تفسيره للمقصود من شرع الحكم، إذ فسّر ذلك بالمصلحة، قال: " لمقصود من شرع الحكم إمّا جلب مصلحة أو دفع مضرة أو مجموع الأمرين بالنسبة إلى العبد... ولذلك إذا خيّر العاقل بين وجود ذلك وعدمه اختار وجوده على عدمه" إلى أن قال: " المقصود من شرع الحكم إمّا هو تحصيل المصلحة أو دفع المضرة"².

فالمصلحة عنده هي نفس مقصود الشارع، وتحصل إما بالجلب، أو بدفع الضرر أو مجموع الأمرين.

- **الطوفي:** أما الطوفي فقد عرّف المصلحة في شرح مختصر الروضة بالتعريف النمطي: " جلب نفع أو دفع ضرر"³.

أما في كتاب التعيين في شرح الأربعين فتعرّض للمصلحة خلال شرحه للحديث السابق: (لا ضرر ولا ضرار)، وتكلّم عن ذلك بنفس طويل، فكان أوّل ما صدر به أن عرّفها بحسب الشرع بعدما عرّفها بحسب العرف اللغوي، قال: " وبحسب الشرع هي السبب المؤدي إلى مقصود الشارع عبادة أو عادة، ثم هي تنقسم إلى ما يقصده الشارع لحقه

¹ - المصدر نفسه، 111-114.

² - الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، 3/339.

³ - شرح مختصر الروضة، 3/204.

كالعبادات، وإلى ما يقصده لنفع المخلوقين وانتظام أحوالهم كالعبادات¹ وهذا التقسيم باعتبار المتعلق.

والملاحظ من هذا التعريف، تقاربه الكبير مع تعريف الغزالي، فما سبق ذكره من تعريف الطوفي للمصلحة بحسب العرف قريب جدا من التعريف اللغوي العام من الغزالي لها، ومثله التعريف الشرعي، إلا ما يظهر من تعبير الغزالي بالمحافظة والطوفي بالسبب المؤدي إلى مقصود الشارع، إلا أن يقال إنَّ السبب هنا أطلق ليكون مرادفا للمحافظة، فالسبب إلى المقصود الشرعي هو عين ما تكون به المحافظة عليه .

كما نلاحظ الاتفاق في مقاصد الخلق في تعيين المصالح ومقاصد الشرع المعتبرة في ذلك، فالطوفي يوافق الغزالي في أنَّ المصلحة هي نفع مقصود للشارع، باعتبارها سببا إلى مقصده، وليست لكل ما تدعى مصلحة عرفا كذلك، فهذا اتفاق على أن المصلحة في الاعتبار الشرعي أخص منها في الإطلاق العرفي .

ومن ذلك أيضا تفريقه بين المصلحة المقصودة للشارع لحقّه، وهي المخصوصة بالعبادات، والمصلحة المقصودة لحقّ المخلوقين وهي المخصوصة بالعبادات والمعاملات، وسنرى قريبا كيف أثر هذا التفريق على قول الطوفي في المصلحة التي يعتبرها أصلا تشريعا مستقلا يمكن أن عارض به النص والإجماع، واختصاص ذلك بجانب المصلحة المتعلقة بحق المخلوق دون العبادات والمقدرات .

وقد نبّه حسين حامد حسان إلى فارق جوهري بين تعريف الغزالي والطوفي، يرجع إلى السياق الذي عرّف خلاله كلّ منهما المصلحة، فالغزالي إنّما عرّف المصلحة الشرعية الراجعة إلى الأصول المعتبرة، لا على أنّها دليل تشريعي مستقل، ولهذا رأيناها يعرفها بمعنى المناسب في باب القياس، ثم يشترط فيها شروطا كثيرة حتى تصلح دليلا، تعود في مجملها إلى شهادة الأصول الشرعية لها عينا أو نوعا، أما المعتبرة عينا فالحجة فيها للنص، وأما ما اعتبر نوعها فهي راجعة إلى القياس الذي يشهد له أصله، أما إن لم يشهد لعينها ولا نوعها،

¹ - الطوفي، التعيين، 239.

وشهدت النصوص بملاءمتها لجنس تصرفات الشرع، فإنّ الغزالي لا يعتبرها إلا في خصوص عودتها إلى الضرورات وما جرى مجراها¹ وهذه هي المسمّاة مصلحة مرسلّة .

أما الطوفي فإنّ تعريفه للمصلحة كان في سياق اعتبارها دليلاً شرعياً مستقلاً، لا يشترط فيه سوى رجوعه إلى المقاصد الشرعية الكلية .

- الشاطبي: ترجم الشاطبي المسألة الخامسة من النوع الأوّل من كتاب

المقاصد بـ "المصالح والمفاسد الدنيوية"، فيها قسّم النظر المتوجّه إلى مصالح دار الدنيا إلى جهتين: جهة مواقع وجودها وجهة تعلق الخطاب الشرعي بها .

فاقتضت الجهة الأولى منه تعريف المصلحة التي يقصد فقصر التعريف على مصلحة الدار الدنيا بقوله: "وأعني بالمصالح ما يرجع إلى قيام حياة الإنسان وتام عيشه، ونيله ما تقتضيه أوصافه الشّهوانيّة والعقليّة على الإطلاق، حتّى يكون منعمًا على الإطلاق، وهذا في مجرّد الاعتياد لا يكون؛ لأنّ تلك المصالح مشوبة بتكاليف ومشاقّ، قلّت أو كثرت، تقتزن بها أو تسبقها أو تلحقها، كالأكل، والشرب، واللّبس، والسكنى، والرّكوب، والنّكاح، وغير ذلك، فإنّ هذه الأمور لا تنال إلّا بكّد وتعب"².

ثمّ أحال في معرفة المصالح والمفاسد بنحو مما فعل العز بن عبد السلام فأحال إلى التعلّق بما يغلب منها في مجربات العادة، معتبراً مفهومها العرفي، كأنه يكتفي به في تعريف المصلحة التي يريد، كما أنه اقتفى أثر قواعد الأحكام في الموازنة المطلوبة حال افتراض تعارض المصالح والمفاسد، قال: "المصالح والمفاسد الرّاجعة إلى الدّنيا إنّما تفهم على مقتضى ما غلب، فإذا كان الغالب جهة المصلحة، فهي المصلحة المفهومة عرفاً، وإذا غلبت الجهة الأخرى، فهي المفسدة المفهومة عرفاً، ولذلك كان الفعل ذو الوجهين منسوباً إلى الجهة الرّاجحة، فإن رجحت المصلحة، فمطلوب، ويقال فيه: إنّهُ مصلحة، وإذا غلبت جهة

¹ - حسين حامد حسان، نظرية المصلحة، 10.

² - الشاطبي، الموافقات، 1/352.

المفسدة، فمهرب عنه، ويقال: إنه مفسدة، وإذا اجتمع فيه الأمران على تساوي، فلا يقال فيه أنه مصلحة أو مفسدة على ما جرت به العادات في مثله¹.

فهذا وجه معرفة المصلحة عنده والنظر فيها من جهة مواقع وجدها في أعمال العادات، إلا أنه في القسم الثاني للنظر الذي خصّه بجهة تعلّق الخطاب الشرعي بالمصلحة، لم يزد على ما كان قرره للموازنة حال التزاحم، فأناط تعلّق الطلب الشرعي بالمصلحة أو وقوع النهي عن المفسدة بالغلبة في المحلّ محيلاً عيار ذلك إلى العقل السليم، نافياً تعلّق القصد الشرعي بالجانب المرجوح الذي يشوب المصلحة أو المفسدة والذي سبق تقريره أنه لا ينفك عنه غالباً حيث لا تتمحض في الدنيا مصلحة ولا مفسدة في مواقع الوجود، قال: "وأما النظر الثاني فيها من حيث تعلّق الخطاب بها شرعاً فالمصلحة إذا كانت هي الغالبة عند مناظرتها مع المفسدة في حكم الاعتیاد، فهي المقصودة شرعاً، ولتحصيلها وقع الطلب على العباد، ليجري قانونها على أقوم طريق وأهدى سبيل، وليكون حصولها أتم وأقرب وأولى بنيل المقصود على مقتضى العادات الجارية في الدنيا، فإن تبعها مفسدة أو مشقة، فليست بمقصودة في شرعية ذلك الفعل وطلبه.

وكذلك المفسدة إذا كانت هي الغالبة بالنظر إلى المصلحة في حكم الاعتیاد، فرفعها هو المقصود شرعاً، ولأجله وقع النهي، ليكون رفعها على أتم وجوه الإمكان العادي في مثلها، حسبما يشهد له كل عقل سليم، فإن تبعها مصلحة أو لذّة، فليست هي المقصودة بالنهي عن ذلك الفعل، بل المقصود ما غلب في المحلّ، وما سوى ذلك ملغى في مقتضى النهي، كما كانت جهة المفسدة ملغاة في جهة الأمر².

وقد انتهى بمجموع النظرين إلى أنّ توجّه الخطاب الشرعي إلى المصلحة أو المفسدة يرفع عنها ما يشوبها مما يناقضها في جانبها المرجوح، فيصير الراجح عادة بالاعتضاد إلى الخطاب الشرعي، خالصاً غير مشوب من حيث جهة الاعتبار: "فالحاصل من ذلك أنّ المصالح المعتبرة شرعاً أو المفاسد المعتبرة شرعاً هي خالصة غير مشوبة بشيء من المفاسد، لا

¹ - المصدر نفسه، 325/1.

² - الشاطبي، الموافقات، 353/1.

قليلا ولا كثيرا، وإن توهم أنّها مشوبة، فليست في الحقيقة الشرعية كذلك؛ لأنّ المصلحة المغلوبة أو المفسدة المغلوبة إنّما المراد بها ما يجري في الاعتياد الكسبي من غير خروج إلى زيادة تقتضي التفات الشارع إليها على الجملة، وهذا المقدار هو الذي قيل إنّ غير مقصود للشارع في شرعية الأحكام¹.

إلا أنّ إحالة الشاطبي إلى العقل عن نحو ما فعل العز بن عبد السلام في معرفة المصالح وتمييزها، إنّما يقصد به معرفتها على حالها، بمعنى كونها مصلحة في مجرى عادة الناس وتجاربهم التي لا تعرض أصل الفطرة، فيخرج الشذوذ المصطنع المكتسب بيئيا، أما من حيث كون المصلحة شرعية أو لا فإنّ الشاطبي يمنع من إمكان إدراك العقل ذلك، ففي الاعتصام خلال بحثه لأقسام المعنى المناسب الذي يربط به الحكم، منع من اقتناء المناسبة وحدها للحكم، وقرر أنّ المراد بالمصلحة التي يصح بناء الحكم عليها: ما فهم رعايته في حقّ الخلق من جلب المصالح ودرء المفاسد على وجه لا يستقلّ العقل بدركه على حال، فإذا لم يشهد الشرع باعتبار ذلك المعنى، بل شهد برده، كان مردودا باتفاق المسلمين².

أما الصالح الأخرية فإنّ الشاطبي تحدّث عنها في المسألة السادسة من غير تعريف، وإنّما اكتفى بتقسيمها إلى خالص وممتزج، ثم أطال الحديث في ذلك، بما لا متعلّق له ببناء الأحكام الفقهية، فنذعه.

غير أنّ الظاهر من صنيعه أن المقصود بالمصلحة في الآخرة، حصول موعود الله تعالى بنعيم الجنة، والمفسدة وقوع وعيده سبحانه بالجحيم. قال الآمدي: "وأما في الأخرى: فالمقصود العائد إليها من شرع الحكم لا يخرج عن جلب الثواب ودفع العقاب"³.

ثم جاء بالمسألة الثامنة مقيدة لما أطلقه في المسألة الثامنة، فقرر أنّ المصالح الشرعية إنّما تعتبر من حيث تقام الحياة الدنيا للآخرة لا من حيث أهواء النفوس.¹

¹ - المصدر نفسه، 353/1.

² - الشاطبي، الاعتصام، 345.

³ - الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، 340/3.

وفي بيان هيمنة أمر الله تعالى على مفهوم المصلحة وإناطة الأحكام لها، قال: " وضع الشريعة إذا سلم أنها لمصلحة العباد، فهي عائدة إليهم بحسب أمر الشارع، وعلى الحد الذي حدّه، لا على مقتضى أهوائهم وشهواتهم... فالأوامر والنواهي مُخرجة له عن دواعي طبعه، واستترسا أغراضه، حتى يأخذها من تحت الحد المشروع"².

وسياقي بيان ذلك في معالم المصلحة الشرعية .

وقد ذكر الطاهر بن عاشور أنّه تتبع مواضع ذكر الشاطبي للمصلحة في الموافقات، فهذّب تعريفها عنده بما يتحصّل منه، أنّها: " ما يؤثر صلاحاً أو منفعة للناس عمومية أو خصوصية وملاءمة قارة في النفوس في قيام الحياة"³، ثم ذكر ابن عاشور أن هذا التعريف قريب من تعريف اللغوي الذي سبق نقله في الفرع اللغوي، غير أنّه حكم عليه بعدم الانضباط .

ولعل عدم الانضباط المقصود لابن عاشور راجع إلى احتمال دخول صورة ليست مصلحة في تعريف الشاطبي، وهي وجود نفع يقابله ضرر أكبر، فلعل ابن عاشور يرى أن تعريف الشاطبي غير مانع من هذه الصورة، لذا قيّد في تعريفه هو المصلحة بحصول النفع من فعلها دائماً أو غالباً⁴، غير أن الذي يظهر عدم دخول هذه الصورة ابتداءً في تعريف الشاطبي، لتقييده الملاءمة بما تقوم بالحياة، فلا يشمل ما غلبته مفسدة راجحة .

ولا يخفى أنّ التعريف الذي هدّبه ابن عاشور هو الخاص بالمصلحة مطلقاً وهو أقرب إلى التعريف اللغوي، لذا كان الاختيار إيراد تعريفه في الفرع اللغوي .

¹ - الشاطبي، الموافقات، 361/1 .

² - الشاطبي، الموافقات، 474/1.

³ - الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، 72.

⁴ - حاتم باي، الأصول الإجتهدية التي يبنى عليها المذهب المالكي، الوعي الإسلامي، وزارة الأوقاف والشؤون

الإسلامية، الكويت، 1432هـ/2011م، 64.

- **الطاهر بن عاشور:** سبق نقل تعريفه، الذي يظهر منه العموم غير المقيد بشيء سوى دوام الإفضاء إلى النفع أو غلبته، وهذا يدلّ على أنّه يقسم المصلحة إلى قسمين: مصلحة خالصة مطردة لا تشوبها مفسدة، وفعلها دائم الإفضاء إلى الصلاح، ومصلحة تشوبها مفسدة، إلا أنّ جانب إفضاء الفعل إلى الصلاح فيها راجح، فسميت مصلحة باعتبار التغليب .

وهو بهذا يشير إلى ضرورة التحقق من نتائج الفعل لاعتبار نتيجه، فإن كان إفضاؤه إلى المصلحة قطعياً أو أغلياً، فمصلحته معتبرة، وإن كان الإفضاء دون ذلك، فالذي يظهر من التعريف عدم اعتبارها لعم شمول التعريف لها .

أما باعتبار الشمول، فجعلها قسمين: عامة: وهي ما فيه صلاح عموم الأمة أو الجمهور، ولا التفات منه إلى أحوال الأفراد إلا من حيث إنهم أجزاء من مجموع الأمة.

ومصلحة خاصة: وهي ما فيه نفع الآحاد باعتبار صدور الأفعال من آحادهم ليحصل بصلاحتهم صلاح المجتمع المركب منهم فالالتفات فيه ابتداءً إلى الأفراد، وأما العموم فحاصل تبعاً¹.

- **البوطي:** عرّفها بما يقرب من تعريف الغزالي، غير أنّه نسب تعريفه إلى علماء الشريعة على أنّها مفهوم اصطلاحهم، فقال: " المصلحة فيما اصطلح عليه علماء الشريعة، يمكن أن تعرّف بما يلي: " المنفعة التي قصدتها الشارع الحكيم لعباده، من حفظ دينهم ونفوسهم وعقولهم ونسلهم وأموالهم، طبق ترتيب معيّن فيما بينها"².

¹- الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، 72.

²- البوطي، ضوابط المصلحة، 37.

الفرع الثالث: تحقيق موقف الطوفي وخلاصة مقالات العلماء في المصلحة:

1- تحقيق موقف الطوفي:

تدعونا هذه التعريفات المتواردة على معنى واحد يكشف أن المفهوم الناظم لرسومها متحد بالضرورة الشرعية عند جميع من سبق، إلى إعادة الوقوف على رأي الطوفي تفصيلا في المصلحة، فقد اشتهر عنه الشذوذ برأيه عن إجماع العلماء في علاقة المصلحة بالنصوص الشرعية، بل قد صرح هو بذلك في كتابه الأشهر في هذا الخصوص، كتاب التعيين في شرح الأربعين¹.

وهذه أهم ركائز رأيه في المصلحة:

أولا: اعتبر المصلحة دليلا شرعيا مستقلا بالتشريع، حيث اكتفى في ذلك بمجرد دلالة النصوص على رعاية الشرعية للمصلحة².

بل هو يرى المصلحة أقوى الأدلة الشرعية على الإطلاق، قال: "إن رعاية المصلحة أقوى من الإجماع، ويلزم من ذلك أنها أقوى ادلة الشرع، لأن الأقوى من الأقوى أقوى"³.

كما أنكر على العلماء تقسيمهم للمصلحة من حيث مشروعيتها، وادعى أن ذلك منهم محض تكلف وتعسف، قال في شرح مختصر الروضة: "اعلم أن هؤلاء الذين قسّموا المصلحة إلى معتبرة، وملغاة ومرسلة ضرورية، وغير ضرورية تعسّفوا وتكلفوا، والطريق إلى معرفة حكم المصالح أعمّ من هذا وأقرب، وذلك بأن نقول: قد ثبت مراعاة الشرع للمصلحة والمفسدة بالجملة إجماعا، وحيث نقول:

الفعل إن تضمّن مصلحة مجرّدة، حصّلناها، وإن تضمّن مفسدة مجرّدة، نفيناها، وإن تضمّن مصلحة من وجه ومفسدة من وجه، فإن استوى في نظرنا تحصيل المصلحة، ودفع

¹ - الطوفي، التعيين، 274.

² - مصطفى زيد، المصلحة في التشريع، 128.

³ - الطوفي، التعيين، 239.

المفسدة، توقّفنا على المرجّح، أو خيّرنا بينهما كما قيل في من لم يجد من السّترة إلّا ما يكفي أحد فرجيه فقط. هل يستر الدّبر؛ لأنّه مكشوفاً أفحش، أو القبل؛ لاستقباله به القبلة؟ أو يتخيّر لتعارض المصلحتين والمفسدتين؟، وإن لم يستو ذلك، بل ترجّح أحد الأمرين تحصيل المصلحة أو دفع المفسدة، فعلناه؛ لأنّ العمل بالترّاجح متعيّن شرعاً، وعلى هذه القاعدة يتخرّج كلّ ما ذكره في تفصيلهم المصلحة¹.

فهو هنا ينطلق من الاعتبار الإجمالي من الشريعة للمصالح، ويجعل العمل بالمصلحة بمجرد تمحضها، فإن تعارضت نظرياً مع مفسدة قدّم الأرحح في الاعتبار.

وقد وصف البوطي هذا الصنيع من الطوفي بالمغالطة، وبيّن ذلك على النحو التالي:

ينطلق الطوفي من جزئيات المصالح المتصورة في الخارج، ومعظمها جزئيات اعتبارية مختلف فيها، فيقول هذه ((مصالِح))، ثم ينظر إلى الجنس المعنوي لها - وهو كليّ متّفق على رعايته في جميع الأذهان - فيقول: " والمصلحة رعايتها حقيقة مجمع عليها " ثم يزهى بالنتيجة المغلوطة، قائلاً: " فعاية المصالح - أي الجزئية - أمر حقيقي مجمع عليه "².

وقد شبّه البوطي هذا البناء الذهني من الطوفي بالسفسطة التي تكون من رجل يشير إلى صورة فرس على الجدار، فيجعلها مقدمة، ثم يلتفت إلى المقدمة الكبرى: كل فرس صاهل، ثم يبني نتيجته: فهذا الفرس الذي على الجدار صاهل.

" ولا ريب أنّ التخالف بين جزئيات المصالح المختلف فيها بين الناس، وحقيقتها القائمة في الذهن، ليس أقلّ من التخالف بين صورة الفرس على الورق وحقيقته الماثلة في العقل "³.

وهذا الذي ناقش به البوطي الطوفي اعتبار المصلحة في صورها الجزئية حيث لا يتصوّر وجودها في الخارج إلا في أفرادها، سيفيد كذلك في مناقشة دعوى الطوفي استقلال العقل بمعرفة المصالح.

¹ - الطوفي، شرح مختصر الروضة، 214/3.

² - البوطي، ضوابط المصلحة، 227.

³ - المصدر نفسه، 228.

الثاني: قوله بصحة استقلال العقول البشرية بإدراك المصالح والمفاسد، ففي الجواب عن اعتراض افتراضه من الجمهور المخالفين له قال: " فإن قيل: الشرع أعلم بمصالح الناس، وقد أودعها أدلة الشرع، وجعلها أعلاما عليها تعرف بها، فترك أدلته لغيرها مراغمة ومعاندة له . قلنا: أما كون الشرع أعلم بمصالح المكلفين فنعم ... ثم إن الله عز وجل جعل لنا طريقا إلى معرفة مصالحنا عادة، فلا نتركه لأمر مبهم، يحتمل أن يكون طريقا إلى المصلحة وألا يكون " ¹.

ثم قال في تخصيص ذلك بالعبادات والمعاملات دون العبادات: " ولا يقال: إن الشرع أعلم بمصالحهم فلتؤخذ من أدلته؛ لأننا قد قررنا أن رعاية المصلحة من أدلة الشرع، وهي أقواها وأخصها، فلنقدمها في تحصيل المصالح.

ثم هذا إنما يقال في العبادات التي تخفى مصالحها عن مجاري العقول والعبادات، أما مصلحة سياسة المكلفين في حقوقهم، فهي معلومة لهم بحكم العادة والعقل، فإذا رأينا دليل الشرع متقاعدا عن إفادتها علمنا أننا أحلنا في تحصيلها على رعايتها، كما أن النصوص لما كانت لا تفي بالأحكام علمنا أننا أحلنا بتمامها على القياس، وهو إلحاق المسكوت عنه بالمنصوص عليه، بجامع بينهما ².

كما صرح أن المعتبر في العبادات والمقدرات هو النص والإجماع حصرا، أما في المعاملات فالمصالح، قال: " أما المعاملات ونحوها فالمتبع فيها مصلحة الناس كما تقرر: فالمصلحة وباقي أدلة الشرع إما أن يتفقا أو يختلفا. فإن اتفقا فبها ونعمت، كما اتفق النص والإجماع والمصلحة على إثبات الأحكام الخمسة الكلية الضرورية، وهي قتل القاتل والمرتد، وقطع السارق، وحد القاذف والشارب ونحو ذلك من الأحكام التي وافقت فيها أدلة الشرع المصلحة. وإن اختلفا، فإن أمكن الجمع فاجمع بينهما، مثل أن يحمل بعض الأدلة على بعض الأحكام والأحوال دون بعض، على وجه لا يخل بالمصلحة، ولا يفضي إلى التلاعب بالأدلة أو بعضها، وإن تعذر الجمع بينهما قدمت المصلحة على غيرها؛ لقوله: " لا ضرر ولا ضرار"، وهو خاص في نفي الضرر المستلزم لرعاية المصلحة، فيجب تقديمه .

¹ - الطوئي، التعيين، 271-272.

² - نفسه، 280.

ولأنّ المصلحة هي المقصودة من سياسة المكلفين بإثبات الأحكام، وباقي الأدلة كالوسائل، والمقاصد واجبة التقسيم على الوسائل¹.

ولعلّ الداعي له إلى هذا التفريق هو ما سبق نقله عنه من تقسيم المصلحة بحسب متعلّقها، إلى مصلحة ترجع إلى حقّ الله، ومصلحة ترجع إلى حقّ الخلق، ولما كان الله تعالى أعلم بحقّه والمصلحة المتعلّقة به فاستأثر بها، صح أن تحال المصلحة في المعاملات إلى عقول الناس وعاداتهم لتعلّقها بحقوق التي تقتضي العادة علمهم بها.

وهذا الذي دفع حسين حامد حسان إلى الجزم بأنّ الطوفي يقصد المصلحة التي يعتمد في تعرّف عليها على العقل وحده. غير أنّه فاتته بعض نصوص الطوفي التي يمكن اعتبارها شارحة لمقالة الطوفي في هذا الخصوص، وتوجيهها بأنه يقصد إمكان تعرّف العقل على الحقيقة الكلية الذهنية المجردة للمصلحة من حيث هي مطلوبة التحصيل، وهذا لا ينكر عليه من هذه الجهة، قال ابن تيمية: "واعلم أنّه لا يمكن العاقل أن يدفع عن نفسه أنّه قد يميّز بعقله بين الحقّ والباطل والصّدق والكذب وبين النّافع والضّارّ والمصلحة والمفسدة. ولا يمكن المؤمن أن يدفع عن إيمانه أنّ الشريعة جاءت بما هو الحقّ والصّدق في المعتقدات وجاءت بما هو النّافع والمصلحة في الأعمال التي تدخل فيها الاعتقادات ولهذا لم يختلف النّاس أنّ الحسن أو القبيح إذا فسّر بالنّافع والضّارّ والملائم للإنسان والمنافي له واللّذيذ والأليم - فإنّه قد يعلم بالعقل هذا في الأفعال"².

إلا أنّ البوطي استدرك على الطوفي في هذا الخصوص بالتفريق بين الحقيقة الذهنية المتّفق على رعايتها، وصورها الخارجية التي لا تحصل إلا جزئية في أفراد التصرفات، فالاتفاق حاصل بين العقلاء على المعنى الكلي للمصلحة، لكنّه ليس هو ما يقع به التعارض مع النص، وإنما يكون هذا بما يتحقق في الخارج من صورته الجزئية، "وهي ليست متّفقا عليها بحال من الأحوال، لأنّ هذه الصور إنما يصار إليها عن طريق تحقيق المناط، فكلّ أمر أنيط بتحقيقه نفع فهو مصلحة، ومعظم المنافع أمور اعتبارية تختلف بحسب اختلاف المشاعر

¹ - الطوفي، التبيين، 274.

² - ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 346/11.

والعادات والأخلاق"¹ وقد أجمع علماء الأخلاق على تقديس المصلحة إلا أنهم لم يتمكنوا من الوصول إلى اتفاق على مسمياتها الجزئية ولم تمكنهم عقولهم من الاستقلال بالنظر والحكم، إذ سرعان ما تغلب عليهم الشهوات والاهواء ومقاصد الأثرة².

" من أجل هذا جاءت نصوص الشريعة مفتاحا لما استغلق على الناس فهمه، وهداية إلى الحق الذي التبس عليهم أمره، إذ الخالق أعلم حيث تكمن مصلحة عباده وحيث تكمن مضارهم، ومن هنا كانت المصلحة الحقيقية ما عرف بهدى النصوص أو توابعها، ولا عبرة بمن قد يحسبها مفسدة، وكان كل ما خالفها مفسدة، ولا عبرة بظن من ظنّها مصلحة³.

الثالث: وزيادة في غرابة القول بتقديم المصلحة على النص والإجماع، اعترف الطوفي أن المصلحة التي يقول بها دليلا شرعيا مستقلا ليست هي المصلحة المرسلّة التي ينسب القول بها إلى مالك، " واعلم أن هذه الطريقة التي ذكرناها مستفيدين لها من الحديث المذكور ليست هي القول بالمصالح المرسلّة على ما ذهب إليه مالك، بل هي أبلغ من ذلك، وهو التعويل على النصوص والإجماع في العبادات والمقدرات، وعلى اعتبار المصالح في المعاملات وباقي الأحكام"⁴. فإذا كان القائلون بالمصلحة المرسلّة يشترطون شهادة النصوص لجنسها من حيث الاعتبار، فيكون استدلالهم بها إعمالا للمقتضيات العامة للنصوص، وكان الطوفي يصرّح أن المصلحة التي يقول بها ليست هذه المصلحة، بل هي أبلغ منها، استلزم هذا أن يتجه قصده إلى المصلحة المحضة المجردة التي صرّح قبل ذلك بإحالة التعرّف عليها إلى العقول، ولأجل هذا احتمال الأمر أن يحصل التعارض بين هذه المصلحة من هذا الطريق والنصوص الشرعية، فاختر الطوفي تقديم المصلحة في خصوص المعاملات .

الرابع: أنّه يرى أنّ هذا التقديم ليس من باب تعطيل النصوص أو جحودها، وإنما هو تخصيص لها بالمصلحة التي شهدت لها الشريعة بالاعتبار إجمالا، فقال عن أدلة الشريعة: " وهذه الأدلة التسعة عشر أقواها النص والإجماع، ثمّ هما إما أن يوافقا رعاية المصلحة أو

¹ - البوطي، ضوابط المصلحة، 227.

² - نفسه، 228.

³ - نفسه، 228.

⁴ - الطوفي، التعيين، 274.

يخالفها، فإن وافقها فيها ونعمت ولا نزاع؛ إذ قد اتفقت الأدلة الثلاثة على الحكم، وهي النص والإجماع ورعاية المصلحة المستفادة من قوله: " لا ضرر ولا ضرار"، وإن خالفها وجب تقديم رعاية المصلحة عليهما، بطريق التخصيص والبيان لهما، لا بطريق الافتئات عليهما والتعطيل لهما، كما تقدم السنة على القرآن بطريق البيان " ¹.

فكأن الطوفي هنا يرجع إلى أصل العمل الأصولي في تقديم الأدلة الشرعية بعضها على بعض أو بيان بعضها لبعض، فالتقديم عنده إنما هو في الحقيقة تقديم لحديث (لا ضرر ولا ضرار) باعتباره أصلا كليا عاما لا يصح تخصيصه إلا بدليل، فيكون العمل به بهذا العموم جمعا بين الأدلة، لأن أي تقديم أي نص يخالف المصلحة، يلزم منه تعطيل هذا الحديث، قال في شرح الحديث: " وهو نفي عام إلا ما خصصه الدليل، وهذا يقتضي تقديم مقتضى هذا الحديث على جميع أدلة الشرع، وتخصيصها به في نفي الضرر وتحصيل المصلحة؛ لأننا لو فرضنا أن بعض أدلة الشرع تضمن ضررا، فإن نفيها بهذا الحديث كان عملا بالدليلين، وإن لم ننفه به

كان تعطيل لأحدهما وهو هذا الحديث، ولا شك أن الجمع بين النصوص في العمل أولى من تعطيل بعضها " ²، ثم فرض اعتراضا بأن صنيعه هو ترك لأدلة الشرع إلى غيرها، فاجاب عنه: " وأما كون ما ذكرناه من رعاية المصالح تركا لأدلة الشرع بغيرها ممنوع، بل إنما تترك أدلة بدليل شرعي راجح عليها، مستندا إلى قوله ﷺ: (لا ضرر ولا ضرار)، كما قلتم في تقديم الإجماع على غيره من الأدلة " ³.

الخامس: الطوفي ينفي إمكان حصول التعارض بين المصلحة والنص القطعي، من جهتي سنده ومنتنه، ونفي هذا التخالف يستلزم أن قوله بتقديم المصلحة على النص لا يشمل النصوص القطعية، فيكون في هذا المستوى متفقا مع غيره من علماء المسمين، قال: " وأما النص فهو إما متواتر أو آحاد، وعلى التقديرين فهو إما صريح في الحكم، أو محتمل، فهي أربعة أقسام. فإن كان متواترا صريحا، فهو قاطع من جهة منتنه ودلالته، لكن قد يكون

¹ - الطوفي، التعيين، 238.

² - نفسه، 237.

³ - نفسه، 270.

محتملا من جهة عموم أو إطلاق، وذلك يقدر في كونه قاطعا مطلقا. فإن فرض عدم احتمال من جهة العموم والإطلاق ونحوه، وحصلت فيه القطعية من كل جهة بحيث لا يتطرق إليه احتمال بوجه معنا أن مثل هذا يخالف المصلحة، فيعود إلى الوفاق "1 . ومن هذا الوجه نفيه حصول التعارض بين المصلحة والدليل الخاص، وإحالة الاعتبار والعمل إلى ما اقتضاه الدليل، ذلك أنه لا تقديم للمصلحة على النص إلا على سبيل البيان والتخصيص، كما سبق، والنص الخاص قطعي الدلالة على مدلوله لا يحتمل التخصيص، بل لا يرفع حكمه إلا بنسخ ولا نسخ بعد انقضاء النبوة، وقد عبّر عن القطع بأن يكون الضرر مجموع مدلوله، فلا مجال حينئذ للتخصيص، أما الظني فما كان الضرر بعض مدلوله، وهذا رهن اقتناء الدليل الخاص له، فإن وجد فالعبرة به وإلا وجب تخصيص العموم بحديث نفي الضرر، وهو مقتضى تقديم المصلحة، قال: " أن النص والإجماع إما ألا يقتضيا ضررا ولا مفسدة بالكلية، أو يقتضيا ذلك، فإن لم يقتضيا شيئا من ذلك فهما موافقان لرعاية المصلحة، وإن اقتضيا ضررا -فإما أن يكون -أي الضرر- مجموع مدلوليهما أو بعضه، فإن كان مجموع مدلوليهما، فلا بد أن يكون من قبيل ما استثنى من قوله: (لا ضرر ولا ضرار)، وذلك كالحودود والعقوبات على الجنایات، وإن كان الضرر بعض مدلوليهما _ فإن اقتضاه دليل خاص اتبع الدليل، وإن لم يقتضه دليل خاص وجب تخصيصهما بقوله: (لا ضرر ولا ضرار) جمعا بين الأدلة " 2 .

فهو يرى أنّ الضرر إن قام عليه الدليل القطعي، فينبغي أن يستثنى من عموم نفي الضرر في الحديث، وعليه لا يدعى ضررا بلسان الشرع، بل هو المصلحة المقصودة للشارع، ومثّل لذلك بالألم الواقع من العقوبات والحدود الشرعية، ف "النص الذي يسلم الطوفي بإمكان التعارض بينه وبين المصلحة وبالتالي تقديم الأخيرة عليه، هو النص الظني أما النص الذي حصلت فيه القطعية من كلّ جهة فإن الطوفي يمنع تخالفه مع المصلحة فضلا عن أن يقول بتقديم المصلحة عليه " 3 .

1- نفسه، 251-252.

2- الطوفي، التعيين، 238.

3- محمد حامد حسان، نظرية المصلحة، 538.

السادس: حاول التهوين من قوّة الإجماع في مقابل المصلحة، فاستدل على ذلك ب: " منكري الإجماع قالوا برعاية المصالح، فهي إذا محل وفاق، والإجماع محل خلاف، والتمسك بما اتفق عليه أولى من التمسك بما اختلف فيه " ¹.

ومع ما يظهر من الإطلاق في هذا النص لتقدم المصلحة على الإجماع، إلا أنّ ضمّه إلى النص السابق الذي قرّر فيه تقدم النص والإجماع إن اقتضيا ضررا هو مجموع مدلولها، يظهر تناقضا في قوله .

وقد بيّن البوطي هذا التناقض بقول: " إما المصلحة أقوى اعتبارا من النص والإجماع كما يقول، فلا معنى إذن لتحكيم أحدهما في استثناء بعض صور المصالح عن الاعتبار، سواء أكان الضرر كل مدلوله أو بعض مدلوله، وسواء أكد هذا البعض دليل خاص آخر أم لا، لا فرق بين كل هذه التنويعات المتكلفة، ما دام أصل دلالتها آتيا من النص أو الأجماع، وما دامت المصلحة في ذاتها أقوى منهما في ذاتهما .

وإما أن والإجماع أقوى اعتبارا من محض ما يسمى مصلحة، وعلى ذلك يأتي الموجب الخاص فيخصص عموم حديث (لا ضرر ولا ضرار) كما قال، فما معنى التفريق إذن بين نص كان الضرر كل مدلوله ونص آخر كان الضرر بعض مدلوله، ما أم الدال على كلّ نصا، وما دام النص أقوى من المصلحة المتوهمة، وما معنى القول بترجيح هذا المتوهم على النصوص والإجماع؟ " ².

هذه هي أهم الركائز التي استندت عليها مقالة الطوفي في المصلحة، وأبرز مظاهرها، ويمكن تلخيص ذلك في النقاط التالية، مع محاولة مناقشتها باعتماد كلام الطوفي نفسه:

أ- إمكان استقلال العقول بإدراك المصالح وتمييزها والترجيح بينها. وبخصوص هذا الأمر ينبغي التبيه إلى أنّ مذهب الطوفي في هذا الشأن لا يصح أن ينسب إليه اعتمادا على ما قرر في شرحه لحديث (لا ضرر ولا ضرار)، فإن المنهج العلمي يحتم جمع نصوصه وضم بعضها إلى بعض وردّ مجملها إلى مفصلها، لأجل تحقيق موقفه في هذه القضية، وإننا بالعودة إلى كتابه ((درء

¹ - الطوفي، التعيين، 259.

² - البوطي، ضوابط المصلحة، 221.

القول القبيح بالتحسين والتقييح)) نجد الطوفي ينكر على أهل الرأي الإغراق في طلب المناسبات إلى أن يتجاوزوا الحدّ في ذلك، مقرا أنه وجمهور العلماء لا يعتبرون من المصالح إلا ما كان له شاهد من الشرع، قال: " لا شكّ أنّنا نحن وغيرنا من المذاهب، وإن قلنا باعتبار المصالح والمناسبات، لكنّها مناسبا شهد لها الشرع، ودلّ عليها الدليل. فأما مجاوزة الحدّ في اعتبار المناسبات إلى أن يعتبر منها ما لا شاهد له، أو لا دليل عليه، بل قد يخالف النصوص، فليس ذلك من باب اعتبار المصالح " ¹.

فهذا النصّ يمكن اعتباره مفسّرا للإجمال الذي اكتنف إحالة الطوفي إدراك المصالح إلى العقول، فكأنّه يريد أن العقول وإن استقلت بمعرفة ما فيه نفعها، على سبيل الإجمال، فإنّ المعتمد من ذلك في بناء ما شهد له الشرع بالاعتبار.

يؤيد هذا نصّ أصرح له في شرح مختصر الروضة أقام فيه البراهين النواهض بمنع استقلال العقول بتمييز المصالح في مرتبي الحاجي والتحسيني، وإنما خصّ القول بهذين المرتبتين إشارة منه إلى أنّ مرتبة الضروري قد حصلت الكفاية الشرعية فيها، على ما تمّ تقديمه من كلفة الشريعة وكلية المصالح عند تعريف العز بن عبد السلام ²، قال الطوفي: " ((ولا يصحّ التمسك بمجرد هذين)) يعني الضربين المذكورين من المصلحة وهما التحسيني والحاجي ((من غير أصل)) يشهد لهما بالاعتبار، أي: لا يجوز للمجتهد أنّه كلّما لاح له مصلحة تحسينيّة أو حاجيّة اعتبرها، ورّتب عليها الأحكام حتّى يجد لاعتبارها شاهدا من جنسها، ولو لم يعتبر للتمسك بهذه المصلحة وجود أصل يشهد لها، للزم منه محذورات:

¹ - الطوفي، درء القول القبيح بالتحسين والتقييح، تحقيق أيمن محمود شحادة، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات، ط1، 1426هـ/2005م، 123.

² - قال الغزالي في هذا الأمر: " وإذا فسّرنا المصلحة بالمحافظة على مقصود الشرع فلا وجه للخلاف في اتّباعها بل يجب القطع بكونها حجّة ". المستصفي، 503.

أحدها: أنّ ذلك يكون ((وضعاً للشرع بالرأي)) ؛ لأنّ حكم الشرع هو ما استفيد من دليل شرعيّ: إجماع، أو نصّ، أو معقول نصّ، وهذه المصلحة لا تستند إلى شيء من ذلك، فيكون رأياً مجرداً.

الثاني: لو جاز ذلك، ((لاستوى العالم والعامّي)) ؛ لأنّ كلّ أحد يعرف مصلحة نفسه الواقعة موقع التحسين أو الحاجة، وإتّما الفرق بين العالم والعامّي معرفة أدلّة الشرع واستخراج الأحكام منها.

الثالث: لو جاز ذلك، لاستغني عن بعثة الرّسل وصار النّاس براهمة لنحو ذلك؛ لأنّهم قالوا: لا حاجة لنا إلى الرّسل؛ لأنّ العقل كاف لنا في التّأديب ومعرفة الأحكام، إذ ما حسّنه العقل، أتينا، وما قبّحه، اجتنبناه، وما لم يقض فيه بحسن ولا قبح، فعلنا منه الضّروريّ، وتركنا الباقي احتياطاً، فالتّمسك بهذين الضّريرين من المصالح من غير شاهد لهما بالاعتبار يؤدّي إلى مثل ذلك ونحوه، فيكون باطلاً¹.

ب- مجال تقديم المصلحة على النص والإجماع، هو العادات والمعاملات دون العبادات والمقدّرات .

ت- المصلحة لا تقدّم على النصوص القطعية ولا على الإجماع الذي يقتضي الضرر بكل مدلوله .

ث- لا يلجأ إلى تقديم المصلحة إلا عند تعدّد الجمع بين الأدلة .

ج- تقديم المصلحة على النصوص هو مسلك شرعي في بيان النصوص وتخصيصها، وليس هو تعطيلاً وافتياتاً عليها .

من خلال هذه النقاط يظهر أنّ ما قرره الطوفي لا يبعد عن المنهجية الأصولية في التوفيق بين الأدلة وإعمال مجموعها - وإن كانت عباراته موهمة - ذلك أنّ الطوفي تعامل مع حديث (لا ضرر ولا ضرار) على أنّه قاعدة كلّية قطعية، يشهد لها استقراء نصوص الشريعة وعادة الشارع في أحكامه، وبهذا الاعتبار إذا فرض التعارض بين مدلول هذا الأصل ونص جزئي كان الرجحان للكلي، وممن اعتبر هذا الحديث أصلاً كلياً الشاطبي في الموافقات، ففي

¹ - الطوفي، شرح مختصر الروضة، 207/3.

أمثلة الظني الراجع إلى أصل قطعي، ذكر منها: " قوله عليه الصّلاة والسّلام " لا ضرر ولا ضرار "؛ فإنّه داخل تحت أصل قطعيّ في هذا المعنى، فإنّ الضّرر والضّرار مبثوث منعه في الشريعة كلّها، في وقائع جزئيات، وقواعد كليّات "1، وتحت هذه المسألة نفسها التي ترجم لها بعنوان: " الظني إذا خالف قطعياً وجب رده " قرّر أنّ الدليل الجزئي له مع الأصل القطعي حالان:

الأولى: أن تكون مخالفته للأصل قطعية، فلا بدّ من رده .

والأخرى: أن تكون ظنيّة إما بان يتطرق الظن من جهة الدليل الظني، وإما من جهة كون الأصل لم يتحقق كونه قطعياً، وفي هذا الموضوع مجال للمجتهدين، ولكن الثابت في الجملة أن مخالفة الظني لأصل قطعي يسقط اعتبار الظني على الإطلاق وهو مما لا يختلف فيه "2، وذكر أنّ لهذه المسألة أصلاً عند السلف، مثل له بمواقف الصحابة من بعض الأحاديث، كرد عائشة لحديث: (إنّ الميت ليعذب ببكاء أهله عليه)³ بهذا الأصل نفسه، لقول الله تعالى: ﴿ أَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ۗ وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ﴾ - النجم 38-39، وذكر نماذج أخرى، مقرر أنّ في الشريعة من هذا الكثير جدا وفي اعتبار السلف له الكثير⁴.

فعلى هذا يمكن القول أن تقريرات الطوفي لا تفارق المنهجية العلمية الأصولية في الجمع بين الأدلة من حيث الجملة، غير أنّ هذا لا ينفي عن مذهبه الغموض الذي يطرحه تصريحه بمخالفة الإجماع قبله، وسعيه في تهوين قوته، واعترافه أنّ الطريقة التي جاء بها لم يقل بها احد من علماء المسلمين قبله، فقد ذكر بعض الاعتراضات الواردة على مسلكه في معارضة النص بالمصلحة، فأجاب عنها دون أن ينفي صحة اتجاهها إلى مقالته، ومنها قوله: " فإن قيل: هذه الطريقة التي سلكتها إما أن تكون خطأ فلا يلتفت إليها، أو صواباً: فإما أن ينحصر الصواب فيها أو لا . فإن انحصر لزم أن الأمة من أول الإسلام إلى حين ظهور

1- الشاطبي، الموافقات، 14/2.

2- نفسه، 15/2.

3- البخاري، الصحيح مع فتح الباري، 242/3، كتاب الجنائز، باب: قول النبي ﷺ يعذب الميت ببعض بكاء أهله عليه، 1286.

4- الشاطبي، الموافقات، 17/2-18.

هذه الطريقة على خطأ؛ إذ لم يقل بها أحد منهم . وإن لم ينحصر، فهي طريق جائزة من الطرق، لكن طريق الأئمة التي اتفقت الأمة على اتباعها أولى بالمتابعة؛ لقوله ﷺ: (اتبعوا السواد الأعظم، فإنه من شذ شذ في النار). فالجواب: أنها ليست خطأ لما ذكرنا عليها من البرهان، ولا الصواب منحصر فيها قطعاً، بل ظنا واجتهادا، وذلك يوجب المصير إليها؛ إذ الظن في العرفيات كالقطع في غيرها . وما يلزم على هذا من خطأ الأمة فيما قبله لازم على كل ذي رأي أو طريقة انفراداً با غير مسبوق إليها . والسواد الأعظم الواجب اتباعه هو الحجة والدليل الواضح؛ وإلا لزم أن يتبع العلماء العامة إذا خالفوهم؛ لأن العامة أكثر، وهم السواد الأعظم "1 .

وما يزيد مذهبه غموضاً أنه لم يرقم أي مثال تطبيقي مطابق لأصله، فيوضح الجانب العملي منه، و" معظم الغموض في هذه القواعد منشؤه الاكتفاء بالتراجم والمعاهد دون التهذيب بالأمثلة "2، فلو أنه أعطى مثالا مطابقا واحدا لما فرضه من التعارض وخرجه على أصله الذي أسس، لأمكن الحكم على مسلكه بعرضه على المنهج العلمي في بناء الأحكام، والتعرف على المصلحة التي يقصد دون عناء الاضطرار إلى جمع نصوصه من مختلف كتبه، ورد بعضها إلى بعض، وملممة أشتات كلامه في كتاب التعيين ومختلف مصنفاة، " مع أعمال لشيء من الظن في النظر لكلامه خصوصا في بعض مواضعه المجملة، ومحاوله استنطاق قصده في بعض المواطن للإبانه عن مذهبه لغيبه نطقه، كل ذلك للخروج بتصوّر يظن الباحث في نهاية المطاف أنه الأقرب في اجتهاده لتصوير مذهب الطوفي، دون القدرة على الجزم "3 .

وكيفما كان رأي الطوفي في المصلحة، فالإجماع منعقد قبله لا ينتقض برأيه أن كل مصلحة عارضت نصاً أو إجماعاً فهي ملغاة في نظر الشارع، إذ ليس من مخالفة ترتكب أعظم من مخالفة الشارع فيما شرع "4 .

1- الطوفي، التعيين، 273-274.

2- الغزالي، شفاء الغليل، 208.

3- عبد الله بن صالح العجيري، ينبوع الغواية الفكرية، مجلة البيان، 1424هـ، 342.

4- قطب الريسوني، التسيير الفقهي، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 1428هـ/2007م، ص 137 .

وقد تعقب مصطفى زيد بعدما نقل رأيه وما رآه من الأدلة النواهض بمذهبه، بأن هذه الأدلة، تنهض برعاية الشارع نفسه للمصالح، ولا سبيل إلى معرفة قصد الشارع إلا نصوص الكتاب والسنة، فيكون الطوفي بما قدّمه من بيان أن الشارع قد راعى المصلحة في أدلته واحكامه جميعها، قد أحكم الدائرة على نفسه وأغلقها عليه من حيث لا يدري، فكيف يصح عنده بعد هذه المقدمة القطعية أنّ النص قد يعارض المصلحة التي جاء باعتبارها؟ وكيف يصح أن يبنى على افتراض موهوم مذهب خاص في المصلحة يشد به صاحبه عن إجماع المسلمين؟

وكيف جاز له أن يوثق رعاية الشريعة للمصلحة وإجماع المسلمين على ذلك حتى منكري الإجماع نفسه، ثم يفترض بعد هذا أنّ ما جاءت به هذه الشريعة أو ما أجمع عليه المسلمون استنادا لدلائلها قد يصادم المصلحة؟

وبعد هذا التعقيب طرح مصطفى زيد بعض القرائن التي تساءل عن مدى إفادتها تراجع الطوفي عن رأيه وعدوله عنه، قبل أن يبلغ العلماء في عصره، فإنّ مقالته لم تكن مثال النقاش والردود في زمانه، ولا يمكن أن يفسّر هذا إلاّ بأنها لم تبلغهم، فتحتّم رجوع الطوفي عنها قبل ذلك، وهذا نص كلامه: " يبدو أن رأي الطوفي لم يكن مثار نقاش قط بين معاصريه، لا لأنهم سمعوا به وأقروه، ولكن لأنه لم يبلغهم؛ فإنه لم ينقل لنا عن أحد منهم، سواء في مصر حيث ألف كتابه شرح الأربعين، أو في الحجاز بعد ذلك حيث حج وجاور، أو في بلد الخليل حيث توفي ودفن أن للطوفي في اعتبار المصلحة أصلا شرعيا رأيا خالف به جمهور الأئمة والفقهاء، ولم ينقل بالتالي أن هذا الرأي كان مثار نقاش أو جدل بينه وبينهم، بل لم ينقل لنا قط أنه خالف العلماء إلا في موقعين لم يعين موضع الخلاف في كليهما، وأحد

الموقفين هو خلافه في الرأي مع الحارثي، وهو الخلاف الذي كان سببا مباشرا في محنته بمصر، وثانيهما هو ما حكاه ابن حجر عن الكمال جعفر، بل أكد أنه قرأه بخطه حيث يقول " كان القاضي الحارثي يكرمه ويبيجله، ونزله في دروس، ثم وقع بينهما كلام في الدرس، فقام عليه ابن القاضي، وفوضوا أمره إلى بعض النواب، فشهدوا عليه بالرفض، فضرب، ثم قدم قوص، فصنف تنصيفا أنكرت عليه فيه ألفاظ فغيرها.

ومعنى هذا أن الطوفي لم يبق على الألفاظ التي أنكرها الكمال جعفر عليه، بل غيرها، فهي إذا ليست رأيه في رعاية المصلحة..

ولكن لماذا لا تكون هذه الألفاظ التي أنكرها الكمال جعفر على الطوفي هي ألفاظه في تعارض النصوص، وعدم حجية الإجماع في المعاملات، وفي تقديم رعاية المصلحة على النص؟

ولماذا لا يكون الطوفي قد عدل عنها بعد أن دوّنها في شرحه للحديث، ثم لم تسمح له الظروف بتعقب إحدى نسخ الكتاب قبل محوها منه؟.

إن بين أيدينا عدة مقدمات قد تنتهي بنا إلى هذه النتيجة، وإن بدت ظنية غير قاطعة في الدلالة عليها؛ فقد أَلّف شرحه للأربعين النووية - وهو الذي قرر فيه تقديم رعاية المصلحة - في قوص بعد أن نفي إليها، أو بعد أن قدمها كما يقول الكمال جعفر... وألّف كتابا في "دفع التعارض عما يوهم التناقض في الكتاب والسنة" "... ثم كان آخر كتبه على ما رجحنا هو "الإشارات الإلهية إلى المباحث الأصولية"، وقد أَلّفه لغرضين يدور كلاهما حول إثبات أن القرآن قد استوعب أصول الدين، وأصول الفقه، وأنه هو - لا غيره - مصدر التشريع. أفستطيع أن نعتبر هذا عدولا من الطوفي عن رأيه في رعاية المصلحة؟¹.

2- خلاصة مقالات العلماء في المصلحة

الخلاصة من التعريفات السابقة: أنّ المصلحة الشرعية المعتبرة في ما قرره العلماء هي " ما كانت راجعة إلى قصد الشارع لا إلى قصد المكلف المجرد، لأنّ المصالح تعتبر من حيث رسم الشرع وحده"²، فمع إحالة بعضهم إلى العقل في تمييز المصالح إلا أنّ توجيه ذلك، أنّهم قصدوا إمكان معرفة الإنسان بمجرد عقله ما يلائمه عادة ويوافقته فتحصل له به الذة، لكن هذا الإدراك لا يكفي اعتبار المصلحة شرعية واتخاذها مبنى للحكم، فالجميع متفقون أنّ قصد المكلف إذا تجرّد عن هداية الشرع لم يكن اعتبار في جلب المصالح.

¹ - مصطفى زيد، المصلحة في التشريع الإسلامي، 100-101.

² - يوسف حامد العالم، المقاصد العامة للشريعة، 145.

كما أنّ الجميع متفقون على أنّ المصالح المرعية من الشارع جميعها تطلب من جهة رعايتها للكليات الضرورية الخمس أو ما اتصل بها ليتم حفظها، فجميع ما اعتبر شرعا من المصالح راجع إلى رعاية هذه الكليات، فالعبارة الحاوية للمصلحة، أنّ المناسبة ترجع إلى رعاية المقاصد قال الغزالي: " جميع أنواع المناسبات ترجع إلى رعاية المقاصد. وما انفك عن رعاية أمر مقصود، فليس مناسبا. وما أشار إلى رعاية أمر مقصود، فهو: المناسب " ¹.

فعلماء المسلمين متفقون على عدم معيارية اللذة أو اعتلاء المنفعة سلّم القيم الحاكمة على التصرفات، فالقول بما سماه طه عبد الرحمن " المصلحة المسدّدة " أو " مبدأ التلذذ المسدّد " ²، ينفي عن اللذة الذاتية كونها قيمة مثالية تطلب لذاتها، وتصحح الأفعال أو ترفض لأجلها، بل التسديد الشرعي هو القانون المحدد والضابط المعياري الوحيد لمصاديق المصلحة الشرعية في التصرف البشري .

فالمصلحة إنّما تعتمد في دلالتها وإفادتها على النصوص الشرعية التي هي خطاب السداد والهداية الربانية للفعل الإنساني، فلا تعتبر المصلحة إلا إذا كانت ملائمة لتصرفات الشارع موافقة لمقاصده وخادمة لها، ويمكن تفسير هذه الملاءمة عند غياب الشهادة العينية أو النوعية للمصلحة، بالدخول تحت جنس شهدت له النصوص الشرعية في الجملة، ومن ثمّ صحّ القول أن استدلال العلماء بالمصلحة في بناء الأحكام هو في الواقع " استدلال بمعقول النصوص الشاهدة لجنس المصلحة بالاعتبار، فالمصلحة التي يحتج بها هؤلاء، هي المصلحة التي تستمد حجيتها من النص، لا التي تناكب النص هذه الحجية " ³، أما المصلحة التي لم يقصدها الشارع وإن بالشهادة لجنسها بالاعتبار، فهي مردودة غير معتبرة في بناء الأحكام، وإن وافقت هوى النفوس ولاءمت العقول المصطنعة.

وعلى هذا يكون النظر الشرعي في المصالح أصالة إلى مراد الله تعالى الذي تكشف عنه نصوص شريعته، ويتحرى فيها رضاه سبحانه، بالاستجابة لأمره وترك نهيّه وتصديق

¹ - الغزالي، شفاء الغليل، 159.

² - طه عبد الرحمن، التأسيس الإثماني للمقاصد، 48.

³ - حسين حامد حسان، نظرية المصلحة، 531.

خبره، فالمركزية في عمل علماء المسلمين بالمصلحة، إنما هي للنص نفسه باعتباره خطاب الله تعالى المهيمن على الفكر والتصرف، لا لشهوات الإنسان وهواه، وهذا متنسق مع النظرة المعرفية الكلية للإسلام تجاه الإنسان ومركزه الوجودي وغايته فيه .

وبعد هذا البيان لمقالات أشهر من خاض من العلماء في شأن المصلحة، نخلص إلى أن نتائج أنظارهم أثرت، ثلاثة كواشف للمصلحة، هي: - المقاصد الشرعية نفسها، - أو السبب المؤدي إلى هذه المقاصد، - أو وصف يقتضيه العقل في الفعل، ثم تكون الهيمنة للشرع في إقراره أو نفيه .

وباجتماع هذه المعاني في مسمى المصلحة الشرعية وحدها، يتقرر أن المصلحة لا تكون شريعة إلا حال انضباطها بضوابط الشريعة نفسها، تلکم الضوابط التي تجعلها منسجمة مع الفطرة الصافية للإنسان، أعني الفطرة الأولى التي لم تتأثر بعوامل مدنية البنيان الأوربي ولا ببساطة الحياة الإفريقية، إذ المصلحة معنى كلي قائم بالذهن تقابله منفعة الإنسان، غير أن تفسيرها خارجا بجزئيات القضايا الإنسانية أوقع الخائضين فيها في اضطراب واختلاف كبيرين، فكل يفسر المصلحة حسب ميوله وعاداته وما نشأ عليه مجتمعه من مبادئ وأفكار، ورب سلوك معين يعد في مجتمعات مصلحة مرغوبة في حين تراه أخرى رذيلة تجب حرمة¹، ولما كانت تلك النسبية مأزقا علميا أعجز ذوي العقول عن تحديد تحقق منضبط للمصلحة في الخارج، أجمع علماء الأصول على حقيقة شرعية بدهية مفادها " أن النصوص الشرعية هي التي تضبط حقيقة المصالح"²، فلا ينبغي أن تفسر المصلحة التي تكون شريعة على ضوء شيء من أغراض الناس وشهواتهم ولا وفق أي من مخرجات الفلسفات الإنسانية وحركات العقول، كي لا تنصهر الحقائق الشرعية وسط المعارك المذهبية والفكرية الخاضعة والأهواء البشرية في أغلبها لقيود التنشئة البيئية والمجتمعية.

وقد اجتهد علماء الإسلام في استقراء النصوص وتتبع معهود الشارع لاستنباط القيود الضابطة لتجارب الناس وخبراتهم وما قادتهم إليه عقولهم، وكان من فروع ذلك

¹ - البوطي، من الفكر والقلب، ص 98 .

² - المرجع نفسه، ص 101

الاستقراء أن قسموا المصالح باعتبارات كثيرة¹، غير أن الذي يهمنا من تلك التقسيمات، ما اعتمد شهادة الشارع للمصلحة بالاعتبار أو الإلغاء، فكانت المصالح حينئذ ثلاثة:

- مصلحة شهد الشارع باعتبارها، والعلماء يفسرون هذه الشهادة ب " أن يورد الشارع الفروع على وفقها"² أو ب " وجود الأصل الذي يشهد بنوع المصلحة أو جنسها"³، وهذا القسم حجة لا خلاف في قبوله والاعتداد به، إذ الخلاف في ذلك مناقضة للشرع، وقد أرجع الغزالي حاصله إلى القياس " وهو اقتباس الحكم من معقول النص والإجماع"⁴.

فلا خلاف إذن في إعمال هذه المصلحة، ولو تركت لكان في تركها مناقضة للشرعية وشقاقا لصاحبها، كشرعية القصاص حفظا للنفوس والأطراف وغيرها⁵

- ومصلحة شهد الشارع بإلغائها، والعلماء يفسرونها بإيراد الشارع للفروع على عكسها⁶، أو " هي ما علم إلغاؤه وثبت ردّه من الشارع"⁷، ومثاله القول بمساواة البنت مع أخيها في الميراث بدعوى تساوي درجة القرابة ومشاركة المرأة الرجل في تحمل أعباء الحياة، ولا شك أن هذه مصلحة ملغاة شهد النص القرآني الصريح بطلانها، ولا سبيل إلى قبول هذه المصلحة، إذ هي لا تقتضي الحكم لنفسها، قال الشاطبي: " فإن المراد بالمصلحة عندنا ما

¹ - يونس محيي الدين الأسطل، ميزان الترجيح في المصالح والمفاسد المتعارضة، كلية الدراسات العليا، الجامعة الاردنية، 1416هـ/1996، ص 42 .

رمضان عبد الودود اللخمي، التعليل بالمصلحة عند الأصوليين، دار الهدى للطباعة، 1407هـ/1987م، 152. أحمد محمود عبد الوهاب الشنقيطي، الوصف المناسب لشرع الحكم، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، 1415هـ، 189.

² - الإسنوي، نهاية السؤل، 94/4.

³ - حسين حامد حسان، فقه المصلحة العامة وتطبيقاته المعاصرة، مداخلة ضمن فعاليات " محاضرات رمضان"، المعهد الاسلامي للبحوث والتدريب، البنك الاسلامي للتنمية، جدة، 1413 هـ، ص 9 .

⁴ - الغزالي، المستصفي في أصول الفقه، 415/1.

الشاطبي، الموافقات، 353/2 .

الشاطبي، الاعتصام، دار الإمام مالك، الجزائر، ط1، 1431 هـ/2010م، ص 345 .

⁵ - الشاطبي، الإعتصام، 345.

⁶ - الإسنوي، نهاية السؤل، 91/4.

⁷ - نور الدين الخادمي، المصلحة الملغاة، مكتبة الرشد ناشرون، ط1، 1426هـ/2005م، 18.

فهم من الشرع رعايته في حق الخلق من جلب المصالح ودرء المفاسد، فغذا لم يشهد الشرع باعتبار ذلك المعنى، بل شهد برده كان مردودا باتفاق المسلمين¹، وهذا النوع من المصالح هو ما اجترأ عليه المشاqqون للشريعة فشدوا عن معهود الشارع، الذي اطرحها ومنع العمل على مقتضياتها .

- وقسم وسط " سكتت عنه الشواهد الخاصة فلم تشهد باعتباره ولا بإلغائه "²، غير أن المصلحة في هذا القسم تلائم تصرفات الشارع، وذلك بأن يوجد لهذا المعنى جنس اعتبره الشارع في الجملة بغير دليل معين، وهذا ما يعرف بالاستدلال المرسل، أو المصلحة المرسل³.

أما المصلحة التي لم تحظ بأي نوع من الاعتبار، ولم تعتضد بأصل منالشرع يسندها، فلا تعتبر دليلا شرعيا، لأنه مع الافتقار المطلق إلى الاعتبار الشرعي، يكون البناء عليها مستندا إلى محض الرأي البشري، وتشريعا من دون هدى الشرع، قال الغزالي: " فاتباعه وضع للشرع، بالرأي والاستحسان، وهو منصب الشارعين، لا منصب المتصرفين في الشرع، وإنما إلينا التصرف في هذا الشرع الموضوع، فأما ابتداء الوضع: فليس لأحد من الخلق التجاسر عليه وإنما إلينا التصرف هذا الشرع الموضوع، فأما ابتداء الوضع فليس لأحد من الخلق التجاسر عليه"⁴.

وقال عن المعارضة المصلحية المردودة، مجيبا من يحتج برعاية الشرع للمصالح على تغيير الأحكام ظرفيا: " إن قال: إذا أوجب اتباع المصالح لزم تغيير الأحكام عند تبدل الأشخاص وتغيير الأوقات واختلاف البقاع عند تبدل المصالح وهذه تفضي إلى تغيير الشرع

¹ - الشاطبي، الإعتصام، 345.

² - الشاطبي، الإعتصام، ص 346 .

³ - المرجع نفسه، المستضفى 578/2، حاشية العطار 324/2، نبراس العقول 298

⁴ - الغزالي، شفاء الغليل، 208.

بأسره وافتتاح شرع آخر لم يثبت من الشارع " فأجاب ببيان مسلك العلماء: " ونحن مع المصالح بشرط ألا تهجم على نص الرسول بالرفع " ¹ .

بعد هذا السرد لمقالات العلماء والتعليق عليها، ظهر أنهم مجمعون على رد الاعتبار المطلق في تعيين المصالح وتمييزها إلى النصّ الشرعي وما يتبعه من الأدلة، وذلك على سبيل الاستبداد بالمعيارية في هذا الشأن والهيمنة المطلقة على مجال التشريع، وإنما شغل أهل الاجتهاد ي ذلك التصرف بمقتضيات النصوص وتحت هداية مقاصدها لا ابتداء التشريع افتياتا عليها، كم ظهر أن الهدف من هذا لضبط لمعيارية النصوص تخليص القسم المهدر من المصالح فتبقى المعبرة التي ثبتت حجيتها والمرسلة التي يروم الفقيه رفعها لمقام الاعتبار، متوسلا إلى ذلك بمعاني النصوص ودلالاتها المختلفة، جميع هذا لتحفظ للنص الشرعي هيمنته، وينفى عن شيعة الله تعالى الشريك في الأمرية، قال الغزالي: " فكلّ مصلحة لا ترجع إلى حفظ مقصود فهم من الكتاب والسنة والإجماع، وكانت من المصالح الغريبة التي لا تلائم تصرفات الشرع، فهي باطلة مطرحة، ومن صار إليها فقد شرّع " ² .

¹ - الغزالي، المنحول من تعليقات الأصول، تحقيق: محمد حسن هيتو، دار الفكر، دمشق، ط3، 1419هـ/1998م، 457.

وقال كلمة خطيرة تجعل المشرّع بمصالحه الذاتية كأنه مدّع النبوة فلزم على الناس مطالبته بالمعجزة: " إن الاستدلال لو قيل به لصارت الشريعة فوضى بين العقلاء يتجادبون بظنونهم أطرافها من غير التفات إلى الشريعة والنبى إنما بعث ليدعو الناس إلى اتباعه في قوله والمفهوم من قوله من المصالح، فأما ما يعين ابتداء ولم يفهم منه فما بعث الشارع للدعاء إليه... إن المستدل إن لاحظ مصالح الشريعة فهو صحيح وإن أضرب عنها فهو شارع تحقيقا فيطالب بالمعجزة فإنه افتتح أمرا لا مستند له في الشرع مع أن رسول الله ﷺ كان خاتم النبيين فكيف يفتتح بعده شرعا " . المنحول، 456.

² - الغزالي: المستصفي، 502.

المبحث الثاني: الخصائص الشرعية للمصلحة

المطلب الأول: معالم المصلحة في الشريعة

في هذا المبحث سأعدد ما اهدت إليه من المعالم العامة للمصلحة في المنظور الإسلامي، على وجه يمكن بعده استخلاص الحقيقة النهائية لها في الإسلام ورسم المحددات الشرعية لمفهومها :

1- المعلم الأول: التسليم للوحي المعصوم في تحديد

المصلحة: ضرورة شرعية وواقعية:

يتفق العقلاء جميعهم على المعنى الكلي الذهني للمصلحة، فإن الله تعالى قد أودع في العقول القدرة على تمييز النافع لها مما يضرها، إلا أن المصلحة لا تقع خارج الذهن كلاً مجرداً لامتناع ذلك، فما حصولها في الخارج إلا في أفراد صورها الجزئية التي تصدر أفعالاً للمكلفين، وهي لأجل هذا الأمر لا تتحقق في جزئيات الأمور والقضايا إلا تحت تأثير الأهواء والعادات والتنشئة الاجتماعية للأفراد، وما أطرت عليه عقولهم من المبادئ أو رسمته لهم الشهوات المكتسبة من الغايات في الحياة.

فالعقل البشري لا يستطيع الاستقلال عن بواعث الهوى والأغراض التي ركزت فيه بتجارب الحس من حوله، كما أنه لا يقدر على تجاوز حالة الجهل الكبير بحاضره ومستقبله، ولو استرسل الناس في جلب مصالحهم التي تعرّفوا عليها بمجرد ما أملت عقولهم المصطنعة على وفق أهوائهم أو ما وجدوا عليه آبائهم، أو ما دفعتهم إليه أغراضهم، لاشتبهت عليهم أمورهم وحارت أفكارهم، ولتعارضت مصالحهم وتخالفت مقاصدهم فلم يكن من سبيل للترجيح حينئذ إلا أن يهلك بعضهم بعضاً، فتمضي مصلحة الباقي منهم وتستقر منافع الغالب .

كما أنّ المصلحة لا تقع في الحياة إلا مشوبة بشيء من الضرر، ف" المصالح الخالصة عزيزة الوجود، فإن المآكل والمشرب والملابس والمناكب والمراكب والمسكن لا تخص إلا بنصب مقترن بها أو سابق أو لاحق، وغن السعي في تحصيل هذه الأشياء كلها شاق على معظم الخلق، لا تنال إلا بكدر وتعب ونصب، فإذا حصلت اقترن بها من الآفات ما

يكدّرُها وينعّصها ... والاشتهاء كلّهُ مفسد لما فيه من الآلام، فلا تحصل لذّة شهوة إلا بتألم الطبع بتلك الشهوة¹.

فما من مصلحة في الدنيا إلا ويقترن بها أو يسبقها أو يتبعها من المشقة والضرر ما ينفي تمحضها في اللذة، " وذلك أنّ هذه الدار وضعت على الامتزاج بين الطرفين والاختلاط بين القبيلين، فمن رام استخلاص جهة فيها لم يقدر على ذلك² وعلى هذا الأساس لا وجود لمصلحة محضة غير مشوبة بمشقة أو أذى في ذاتها أو في طريقها والوسيلة إليها³.

ولما كان أمر المصالح والمفاسد في الدنيا على هذا القدر من الامتزاج والاختلاط، أو الاشتباه والتعارض، وكان شأن العقل القصور والعجز عن التمييز في أحوال التعارض والاشتباه وتساوي طرفي الجلب والدفع خاصة، أو الصدور عن مخرجات الهوى وإكراهات التنشئة المجتمعية، أو خيارات المذاهب والرؤى المختلفة، كان لا بدّ أن يسلمّ الناس للجهة التي لا يتصوّر منها الخطأ، ولا يأتي عليها إكراه الشهوة أو ضغط الهوى، وهذا محال إلا من جهة الشرع المعصوم، الذي قصد الله تعالى أن يجعل وجوده مهيمنا على التصرف البشري، في دقّه وجلّه، وعلى مستوى الفرد وجماعته، لا يخرج عنه شيء، هو المصلحة الكليّة العامة، التي جعلها الله تعالى أساس المقاصد والمصالح جميعها، عنها تصدر سائر المصالح وإليها تعابير، فيرتفع الإنسسان بذلك عن رتبة البهائم التي لا تتصرف إلا بدواعي غرائزها، قال الشاطبي: " إنّ أحكام الشريعة تشتمل على مصلحة كليّة في الجملة، وعلى مصلحة جزئية في كلّ مسألة على الخصوص، أمّا الجزئية؛ فما يعرب عنها كلّ دليل لحكم في خاصته، وأمّا الكليّة؛ فهي أن يكون كلّ مكلف تحت قانون معيّن من تكاليف الشرع في جميع حركاته وأقواله واعتقاداته؛ فلا يكون كالبهيمة المسيية تعمل بهواها، حتّى يرتاض بلجام الشرع⁴ .

¹ - عز الدين بن عبد السلام، قواعد الأحكام، 10/1.

² - الشاطبي، الموافقات، 352/1.

³ - ابن القيم، مفتاح دار السعادة، 368.

⁴ - الشاطبي، الموافقات، 653/1.

ومن ثمَّ جاءت الشريعة بنظام تشريعي عام يقيم مصالح الدنيا والآخرة على أكمل وجه، فيكفل للناس - إن هم التزموه وساروا على هديه - سعادة الدارين .

2- المعلم الثاني: هيمنة النص المعصوم على محددات

المصالح في مقابل الجموح الحدائي بالاستصلاح الواقعي:

مقتضى المعلم الأوّل أن يكون مصدر المصلحة هدى الشرع الذي أتت به مصادره من الكتاب والسنة والإجماع والقياس الصحيح، لا أهواء النفوس وأغراضها، فإذا كانت المصلحة الكلية دخول المكلفين تحت أمرية الشرع وتسليمهم له، لزم أنّ صلاح أمرهم لا يعقل إلا من جانبه، " وما دام الدين هو القاضي بشرعة أصل المصلحة وضبط حدودها ووضع قيودها، فليس معنى ذلك إلا أنّها متفرعة عنه آتية من ورائه لاحقة بآثاره " ¹ ، وهذا ما عبّر عنه الشاطبي بقول: " المقصد الشرعي من وضع الشريعة: إخراج العبد عن داعية هواه، حتى يكون عبدا لله اختيارا كما هو عبد لله اضطرار " ² .

وهذا في أصله عائد إلى طبيعة العلاقة بين المصلحة والتسليم للشريعة بالحاكمة على تصرفات المكلفين، فإنّ التعلّق بالمصلحة لا يصلح إلا تبعاً لهذا الإيمان والتصديق، بتمام الشريعة كمالها، ولزوم اتباعها، وعلى هذا لزم أن تكون حركة الفكر الاجتهاد الإسلامي في المصلحة سائر تحت ظلّ الشريعة وهداية نصوصها وقواعدها، فإن النصوص الشرعية وقواعدها هي المعالم الواضحة إلى المقاصد الشرعية، أما المصلحة من حيث هي، " ليست دليلاً مستقلاً للأحكام الشرعية شأنها في ذلك شأن الكتاب والسنة والإجماع حتى يصحّ بناء

¹ - البوطي، ضوابط المصلحة، 73.

² - الشاطبي، الموافقات، 471/1.

الأحكام الجزئية عليها وحدها، وإنما هي معنى كلي استخلص من جميع جزئيات الأحكام المأخوذة من أدلتها الشرعية¹.

ولأجل هذا لا يجوز بناء حكم على مصلحة إذا كان في ذلك مخالفة للنصوص الشرعية أو الإجماع المعصوم من الأمة²، لأننا إذا تقرّر عندنا أنّ المصلحة الجزئية فرع عن المصلحة الكلية التي تم بيانها في المعلم الأول، ثم صححنا اعتبار الجزئية في مقابل الكلية، لكان ذلك نقضا للأصل بالفرع، وهو لا يصح، فإنما يعتبر الفرع بأصله، وكل فرع عاد على أصله بالإبطال فهو باطل، إذ لا يعتبر الفرع إلا من حيث يكون الأصل فيه على تمامه وبه قوامه.

كما أننا إذا سلّمنا أنّ المصلحة فرع للنص المهيم على مصادر الاستدلال، ثم فرضناها دليلاً مستقلاً عنه، وجب أن يشهد لها النص نفسه بالاعتبار - كما سبق - لأنّ الدليل المعتبر ما شهدت له الشريعة بالاعتبار وإن بشهادة عموم دلائلها الكلية، وكل ما خرج عن حد الشريعة المعبر عنه نصّها، فهو باطل لا غير معتبرن قال الشاطبي: " فكلّ دليل خاص أو عام شهدت له معظم الشريعة فهو الدليل الصحيح، وما سواه فاسد، إذ ليس بين الصحيح والفساد واسطة في الأدلة يستند إليها"³.

¹ - المصدر نفسه، 127.

² - يستثنى من هذا الإجماع الذي مستنده العرف أو المصلحة المتغيرة، فإنّه تصح مخالفة بالاجتهاد إذا تغيّر المستند وقامت بواعث تجديد النظر، ولا يعدّ هذا مخالفة باطلة ولا تلزم عنه اللوازم الشنيعة لمخالفة الإجماع القطعي، نحو اتهام مجموع الأمة بالضلال أو استبعاد الله تعالى الرسالة الخاتمة وشريعته التامة أمة لا يسلم مجموعها من الخطأ ولا ينهض فيها من يقوّم الزلل، فهذا جميعه غير لازم لأن محل الإجماع الأوّل تغيّر، فاستناد الإجماع إلى مصلحة ظرفية خاصة، كالمصالح السياسية التي تنتجها الظروف التاريخية الخاصة، لا يعطيه قوة إجماع الأمة القطعي المعصوم، الذي لا يصح خلافه بحاله، ويلزم عنه من اللوازم ما يطعن في أصل التشريع.

علي حسب الله، أصول التشريع، دار المعارف بمصر، ط5، 1396هـ/1976م، 127.

محمد يسري إبراهيم، فقه النوازل للأقليات المسلمة - تأصيلاً وتطبيقاً -، دار ايسر، طبعة خاصة بوزارة الاوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، 1434هـ/203م، 740.

³ - الشاطبي، الإعتصام، 154.

وكيف يصح أن يكون البناء على المصلحة غير المعتمدة شرعا، دينا وهو مُعلنُ الخروج عن نصّ الدين نفسه، وقد عُلم من الدين بالضرورة أن " ما يحرم قاعدة شرعية أو حكما شرعيا ليس بحقّ في نفسه، بل هو إما خيال أو وهم، وإما إلقاء من الشيطان، وقد يخالطه ما هو حقّ وقد لا يخالطه، وجميع ذلك لا يصحّ اعتباره، من جهة معارضته لما هو ثابت مشروع "1.

ولو جاز للاجتهاد المصلحي هذا، أن يتجاوز حدّ الشريعة في جزئية ما، لما كان للحدّ الذي وضعه النصّ فائدة، وهذا باطل في الوحي المعصوم، وقد صدّر الشاطبي لمقدمة العاشرة من الموافقات التي جاءت بعنوان: " العقل تابع للنقل في الأحكام الشرعية "، بفرض اتفاق النقل والعقل في تمييز مصلحة ما، فاشتراط لهذا التعاضد أن يوضع العقل في مرتبة التبعية المدعنة لحكم الشرع المحكومة بحدوده، قال: " إذا تعاضد النقل والعقل على المسائل الشرعية؛ فعلى شرط أن يتقدم النقل فيكون متبوعا، ويتأخر العقل فيكون تابعا، فلا يسرح العقل في مجال النظر إلا بقدر ما يسرحه النقل، والدليل على ذلك...أنّه لو جاز للعقل تخطّي مأخذ النقل؛ لم يكن للحدّ الذي حدّه النقل فائدة؛ لأنّ الفرض أنّه حدّ له حدّا، فإذا جاز تعدّيه؛ صار الحدّ غير مفيد، وذلك في الشريعة باطل، فما أدّى إليه مثله "2.

ثم إنه لو صح من العقل المدعي درك المصلحة استقلالاً ان يتجاوز محل النص

الشرعي، لجازله أن يطرد في ذلك، فيبطل الشريعة من أصلها، ف" إنّه لو كان كذلك؛ لجاز إبطال الشريعة بالعقل، وهذا محال باطل، وبيان ذلك أنّ معنى الشريعة أنّها تحدّ للمكلفين حدودا؛ في أفعالهم، وأقوالهم، واعتقاداتهم، وهو جملة ما تضمنته، فإن جاز للعقل تعدّي حدّ واحد؛ جاز له تعدّي جميع الحدود؛ لأنّ ما ثبت للشّيء ثبت لمثله، وتعدّي حدّ واحد هو معنى إبطاله؛ أي: ليس هذا الحدّ بصحيح، وإن جاز إبطال واحد؛ جاز إبطال السائر، وهذا لا يقول به أحد لظهور محاله "3.

1- الشاطبي، الموافقات، 552/1.

2- الشاطبي، الموافقات، 93/1.

3- نفسه، 94/1.

ولأجل هذه اللوازم الشنيعة، حددت النصوص الشرعية الضوابط التي تتقوم بها المصلحة ويتحدد معناها الكلي في الشريعة، ووضعت القيود التي لا يصح انفكاكها عنها بحال، لتربطها بالأدلة التفصيلية فلا يبطل مجموع الشريعة بعضه ولا يهدم كليها جزءه .

وقد آثر البوطي تسمية هذه العلاقة بين النصوص الشرعية والمصلحة بالإطار الضابط، بدل تسميتها بشروط الاعتبار، إذ الضابط هو ما يحجز الشيء عن الالتباس بغيره، أما الشرط ففيه معنى الاستثناء، فهو يوهّم أنّ ما لم تتوفّر فيه الشروط خارج عن الاعتبار مع دخوله في أصل المصلحة، " وموقع الضوابط من المصلحة هو موقع كشف وتحديد لا موقع استثناء وتضييق، أي إن ما وراء هذه الضوابط ليس داخلاً في حدود المصلحة، وإن توهم متوهم أنّه يدخل فيها، ومن ثمّ فلا يتصور التعارض بين المصلحة الحقيقية وأدلة الأحكام بحال، وإتّما التعارض - إذا وقع - كائن بين أدلة الأحكام وما توهمه الباحث من مصلحة"¹.

والناظر في جوهر هذا المعلم مع جوهر حاكمية التشريع الإسلامي وهيمنة نصوصه ومقتضياتها على التصرف البشري، يدرك أنّ الإطار الضابط الحقيقي ما هو إلا مضمون التسليم لربّ العالمين ومقتضى تصديق نبوة نبيّه الكريم ﷺ .

فتأطير المصلحة بهذا الإطار هو في الحقيقة تصديق للنبوة وتسليم للألوهية وخضوع للحاكمية الربانية، التي جاء القرآن الكريم بالإنكار على من تمرد عليها متعلّقاً بطواغيت الشقاق، قال الله تعالى: ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ ءَامَنُوا بِمَا نُزِّلَ إِلَيْكَ

وَمَا نُزِّلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ ۗ

وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ ضَلَالًا بَعِيدًا ۗ ﴾ - النساء 60- .

¹ - البوطي، ضوابط المصلحة، 129.

إذا ثبت هذا جميعه، يمكننا أن نخلص إلى أنّ العلاقة بين المصلحة والتسليم بهيمنة الشريعة المحكمة هي علاقة تأسيس، تتأسس الأولى على الثانية و تنبني عليها وتنضبط بها، بحيث تكون حركة العقل الاجتهادي الإسلامي في مجال المصلحة، محاولة منه للارتقاء قدر الإمكان بالمنفعة المدركة من الفعل والاقتراب بها من مستوى تصديق النص الشرعي والتسليم له ثم العمل به .

وقد اجتهد البوطي في تعداد الضوابط الشرعية الكاشفة عن المصلحة الشرعية والمحددة لها فحصرها في خمسة، يتعلق أولها بكشف المعنى الكلي للمصلحة، والأربعة الأخرى تضبطها من حيث ربطها بالأدلة التفصيلية¹، فالأول : اندراجها تحت مقاصد الشرع، والباقي هي على الترتيب : عدم معارضتها للكتاب أو السنة أو القياس وأخيرا عدم تفويتها مصلحة أهم منها .

وقد رأيت أن أختصر ما فصل الدكتور، في ثلاثة ضوابط هي كالتالي:

أ- اندراجها تحت مقاصد الشرع : على اختلاف مراتبها ضرورية

كانت أو حاجية أو تحسينية، وهذا الضابط يتعلق بالكشف عن المعنى الكلي للمصلحة في المنظور التشريعي الإسلامي، فعلى عكس الفلاسفة وعلماء الأخلاق الغربيين الذين يتصورون ميزان المصلحة قائما على أساسا الحياة الدنيا وحدها²، يرى علماء المسلمين أن المصالح إنما " تعتبر من حيث تقام الحياة الدنيا للحياة الآخرة لا من حيث أهواء النفوس، فإن الشريعة إنما جاءت لتخرج المكلفين عن دواعي أهوائهم حتى يكونوا عبادا لله اختيارا كام أنهم عبید له اضطرارا"³ .

ولم تترك للنفوس استقلالية الاستصلاح، نظرا للنسبية اللاحقة بكل من المفسد والمصالح، سواء النسبية الناتجة عن التنشئة الاجتماعية - سبت الاشارة

¹ - البوطي، ضوابط المصلحة في الشريعة الاسلامية، ص 118 .

² - البوطي، من الفكر والقلب، ص 98 .

³ - الشاطبي، الموافقات، 362/2

إليها -، وهي ما يجعل المصالح إضافية بالنسبة إلى الأمصار، أم النسبية الذاتية في المصالح الدنيوية التي لا تتمحض في أغلبها، فما من مصلحة إلا وهي مشوبة بمضار عادة، وما من مصلحة إلا وهي خاضعة لحكم الأحوال والأشخاص والأوقات.

ب- عدم مخالفتها أصلاً شرعياً معتبراً : وأولى تلك الأصول أن يسان عن عبث المصالح الموهومة، كتاب الله تعالى ثم سنة رسول ﷺ، فقد سبق التنبيه أن مصالح البشر مستندة في مجموعها للنص الشرعي الكفيل ببيانها والشهادة لها، فالنص الشرعي دليل المصلحة المعتبرة، ولو فرض تصادمها مع النص الشرعي لاستلزم ذلك أن يعارض المدلول دليله وهو باطل، فنتج أن كل مصلحة تعارض نصاً، كانت تلك المعارضة دليل الإلغاء.

أما القياس فيتصور تعارضه مع المصلحة، حال تعارض الأوصاف أو الاعتبارات، وبديهي أنه إن تعارض قياس قائم على وصف ملائم مع آخر قائم على وصف مرسل، قدّم القائم على الوصف الملائم، وكان هذا التقديم كشفاً عن زيف علية الوصف المرسل المتوهمة ومصلحته المبنية عليه¹.

ت- عدم تفويتها لمصلحة أهم منها : " إذا تعارضت مصليحتان في مناط واحد بحيث لم يكن يمكن نيل إحداهما إلا بتفويت الأخرى²، وجب عرضهما على ميزان الترجيح، فيقدم ما به حفظ الضرورات على ما به حفظ الحاجيات ويقدم هذا على ما به حفظ التحسينيات، ويقدم مكمل كل رتبة على ما به قيام التي تليها، أما إذا تعارضت المصالح على مستوى الكليات قدم الدين على النفس ثم روعي فيها الترتيب التالي: الدين فالنفس فالعقل فالنسل فالمال³.

بناء على ما سبق يجب على كل من انتصب للاجتهاد في الأحكام الشرعية، أن يلاحظ بدقة خصائص المصلحة في الشريعة الإسلامية حتى لا

¹ - البوطي، ضوابط المصلحة، ص 234

² - المرجع نفسه، ص 249

³ - يونس محيي الدين الأسطل، ميزان الترجيح في المصالح والمفاسد المتعارضة، 73

تلتبس عليه هذه المصالح، بمصالح مزيفة ينادي بها مفتونو المدينة الحديثة، والحضارة المادية الجانحة... قائلين عن كل ما يبرق مرآه شطر الغرب المادي: هذه مصالح، ثم يلتفتون إلى الشريعة الإسلامية وأصولها قائلين: وكل مصلحة فهي مرعية شرعا، ثم يستولدون من هاتين المقدمتين المتباعدتين لقاحا غير شرعي نتيجته أن كل ما تعصف به رياح الغرب مشمول بمظلة الشرع وأحكامه¹.

وعلى هذا الأساس يمكننا القول: إن المعيار الشرعي للمصلحة وعناصرها التأسيسية في المنظور الفقهي، متسق تماما مع طبيعة الشريعة الإسلامية وفعاليتها في الواقع وهيمنتها الفوقية على التصرفات، إذ الشريعة حاکمة على الواقع من فوقه لا تتفاعل مع متغيراته ديناميكيا فلا تتأثر أصولها وثوابها بتغيره، بل هي الصانعة له والحاكمة عليه من خارجه.

وهذا ما يختلف تماما عن الرؤية الحداثية للمصلحة، التي حاول أصحابها شرعنة مسلك في الاستدلال بالمصلحة غير معروف من مسالك النظر الأصولي والفقهي، ويُعد حسن حنفي أحد أبرز وجوه الكتاب الحداثيين العرب الذين أعلوا شأن المصلحة حتى جعلها مصدر التشريع الأول الذي يُدفع به جميع ما سواه، وتعارض به أصول الاستدلال الفقهي وإن كانت منطوق الكتاب وصريح السنة، وبهذا يكون قد خرج بها عن كونها مسلكا استدلاليا شرعيا إلى جعلها مركزا للتشريع مهيمنا على ما سواه، قال في كتابه الذي ادعى فيه محاولة إعادة بناء أصول الفقه الإسلامي، على مستويي: تكوين النص وبنيته: "تقوم مصادر الشرع كلها المتفق عليها أو المختلف عليها على مصدر واحد هو المصلحة، باعتبارها المصدر الأوّل للتشريع"² وقال: "المصلحة أساس وجود، وليست فقط أساس كمال، ومن ثم لا تستبعد المصلحة كأساس للتشريع، لأنّ المصادر الأربعة تقوم على المصلحة"³ وفي محاولة لتقليد احتجاج الطوفي على تقديم المصلحة على الإجماع، نسخ حنفي مقالته مستبدلا لفظة الإجماع بلفظة النص، قال: "فالكتاب يقوم على المصلحة والنص أقوى الأدلة... وإذا اتفق

¹ - محمد سعيد رمضان البوطي، قضايا ساخنة، دار الفكر، دمشق، ط1، 1437هـ/2016م، ص 109.

² - حسن حنفي، من النص إلى الواقع، محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه-الجزء الثاني بنية النص، مركز الكتاب للنشر، ط1، 2005م، 488.

³ - نفسه، 490.

الكتاب والسنة على المصلحة وجبت، وإن خالفها وجب تقديم المصلحة عن طريق التخصيص لأنّ المصلحة أساس الكلّ، والجزء لا ينقض الكلّ¹ ويقول مستمرا في تقلد مقالة الطوفي في التعيين ونسخ ظاهر بنائه الاستدلالي غافلا عن جوهره ومحركاته الشرعية: " وتقدّم المصلحة على الإجماع والنص حال التعارض، إنكار الإجماع ممكن، ولكنّ إنكار المصلحة مستحيل، وتعارض النصوص في حين أنّ رعاية المصلحة متفق عليها، وقد حثّ النصّ على الاتفاق وليس على الاختلاف"²، وبيانا لمنطلقه الباعث على قوله بمصادمة نص الكتاب المحكم والسنة الصريحة بالمصلحة، يكشف حنفي عن العقل مصدرا لهذه الأمر الذي سماه ((مصلحة)) ودفع به مصادر الشريعة إلى الهامش: " ولا يتعارض العقل والمصلحة نظرا للوحدة المبدئية بين العقل والواقع، ولا فرق بين العقل ومجاري العادات التي تمثل الواقع"³، ولأجل أن يتمّ مركّب الشُّقّاق على أتمّ وجه يختم حنفي هذا المقطع من كتابه الهدمي لأصول الفقه الإسلامي، مُعَرِّضًا بالشريعة ومصادرها وحملتها، والأمة التي استودعها الله إياها، أن الفساد إن لم يأت منهم فممن؟: " المصادر اللاشريعة أي الهامشية تقوم أيضا على المصلحة، مثل قول الصحابي والعصمة، عصمة الشريعة أو عصمة الأمة، فالشريعة معصومة وصاحبها معصوم وحاكمها معصوم وإمامها معصوم وأمتها معصومة، حينئذ يكون السؤال: من يضّر إذن بمصالح الناس؟"⁴.

بل إنه ذهب بعيدا في مشروعه (التراث والتجديد) ليجعل مهمته " التحرر من السلطة بكلّ أنواعها، سلطة الماضي وسلطة الموروث، فلا سلطة إلا للعقل، ولا سلطة إلا لضرورة الواقع الذي نعيش فيه، وتحرير وجداننا المعاصر من الخوف والرهبنة والطاعة للسلطة سواء كانت الموروث أو سلطة المنقول"⁵.

¹ - المصدر نفسه، 490.

² - نفسه، 490.

³ - نفسه، 492.

⁴ - المصدر نفسه، 495.

⁵ - حسن حنفي، التراث والتجديد - موقفنا من التراث القديم - مؤسسة هنداوي، 2017، 54.

وفي نص أصرح من هذا يظهر فيه اعتلاء العقل وحده عرش التشريع، شرطا للخروج من عصور التخلف على حد تعبيره، يقول: " لن نصل إلى عصر التنوير إلا إذا جعلنا للعقل سلطانه دون سلطة الكتاب أو سلطة التقاليد الموروثة " ¹ .

وهكذا تتابعت إشارات الخطاب الحدائي بالمصلحة على أنها هي التي تمثل الأساس الوحيد والمرجع الأوّل للتشريع الإسلامي وهي التي يمكن من خلالها الحفاظ على روح الإسلام في استجابة لحاجات العصر ومتطلباته، وهي التي من خلالها يمكن تجديد البناء التشريعي والتأصيلي في الإسلام، ويمكنهم من خلالها التخلص من السلطة المنهجية لعلم أصول الفقه فيفسح المجال للعقل أن يسيح في حمى المنقول وقواعد الشريعة ليغير من معالمها بما يمليه عليه الواقع. ²

وبعيدا عن التقييم العلمي الموضوعي للمغالطات الكبيرة التي حاول حنفي فيها تقليد الطوفي ففشل في نسخ العبارة فضلا عن بلوغ المعنى ونتيجته، إلا أنّ الأسئلة الجوهرية التي كان ينبغي على حنفي أن يطرحها بدل التعريض بشريعة الله تعالى، هي:

إذا كانت هذه المصلحة التي يقول بها، حاکمة على النصّ الشرعي موجهة له من خارجه متجاوزة له على وجه التحريك القبلي لمضمونه ومقصده، فما وجه نسبتها إلى الشرع إذن؟ وما صحة وصف مسلك الاستدلال بها بالشرعي إن كان الشرع ليس إلا ما تجاوزته هذه المصلحة ودفعت به إلى أقصى الهامش؟ وإذا كان الواقع وعوائده هو المنشئ الحقيقي للمصلحة والعقل هو السبيل الأوحّد لإدراكها فما موقع الشرع وما الحاجة إلى الأنبياء؟ وما معنى كون القرآن هاديا ونورا ومبينا وورحة للعالمين؟

ثم إنّ أهمّ سؤال يتعلّق بالمباينة الظاهرة بين المسلك الشرعي والمسلك الحدائي في التعامل مع المصلحة، هو: حدّ المصلحة المقصودة لهؤلاء؟

¹ - فهد بن محمد القرشي، منهج حسن حنفي، مجلة البيان، ط1، 1434هـ، 194-195.

² - جمع المحاولات الحدائية لهدم الشريعة عبر المدخل المقاصدي محمد الطعان، العلمانيون والقرآن - تاريخية النص -،

دار ابن حزم ط1، 1428هـ/2007م، 382-418.

فإذا كان الفقهاء قد اجتهدوا في استنباط الضوابط الشرعية للمصلحة ووضع قيودها التي ينطق بها مجموع الشريعة ولوازم التصديق بها، فما المصلحة التي يقصدها حسن حنفي ومن وافقه؟

لا يخفى على المتابع لمقالات دعاة الحداثة والتمرد على سلطة النص لصالح المصلحة، أنهم عجزوا عن تقديم المضامين المعرفية التي تكشف عن حقيقة المصلحة التي يريدون، ومن ثمَّ تُبرز معالمها وترسم حدودها، وتُمكن من الاستدلال العلمي المنهجي والموضوعي بها، بشكل منضبط لا شطط فيه، كما لم يقدموا أي ضمانات موضوعية للتعامل مع المصلحة على هيئة لا تنافي أصل التصديق والتسليم في الإسلام.

فأين جميع هذا من مقالات الحداثيين في المصلحة، مع أنها إحدى أهم المخالفات الفارقة بين مسلكهم البدعي والمسلك الشرعي لفقهاء الإسلام؟

المصلحة عند الفقهاء معروفة الهوية معلومة الحقيقة راجعة إلى الدين تصدر عنه وتتفرع منه، تكشف عنها نصوصه وأفراد أحكامه، الفقهاء اجتهدوا طويلاً في بيان ما يتعلّق بعلم الأحكام ومصالحها، ودرسوا جميع متعلقاتها، فبحثوا المناسب الذي هو عمدة كتاب القياس، وحقيقته وأقسامه من جهات عديدة، وهو ألصق بمباحث الأصول بالمصلحة، ومن ثمَّ قسموا المصالح وأوضحوا مراتبها، من جهة القوة والضعف، أو من جهة الاعتبار الشرعي وعدمه، وبحثوا المصلحة المرسلّة وحجيتها وأحوالها مع باقي مصادر التشريع، فجمعوا كلّ المهام المعرفية التي يتطلّبها القول بالمصلحة إثباتاً أو نفيًا، إعمالاً أو إهمالاً .

أما الحداثيون، فلم يزيدوا على ترديد مقدمات مباحث المصلحة المُقرّة باعتبار الشريعة لها في الأحكام، ثم انتقلوا عبر قفزات جنديية طويلة من مقدمة الاعتبار الشرعي - المتفق عليه - من حيث الجملة، إلى نتيجة القول بأنّ المصلحة أساس التشريع القاضي على ما سواه من المصادر، فلما كانت منهم محاولة الكشف عن حقيقة ما يدعون إليه أحالوا إلى العقل والواقع، فزادوا الطرح هلامية وغموضاً، وأهل الإسلام يقولون ما كانت الحاجة إلى الشرائع إلا لقصور العقول عن إدراك المصالح .

ثم إنَّ الإحالة على العقل مع الاعتراف أنَّ منتجاته خاضعه لواقع المتعقل وإكراهات بيئته، ستكون نتيجته المنطقية القول بتلوّن المصلحة واختلافها بحسب البيئة المحيطة بالأشخاص الذين يصدر عنهم الحكم بمصلحة الفعل أو فسادة، وعلى هذا تكون عوامل التنشئة ومؤثرات الجغرافيا والتاريخ التي يعمل العقل داخلها هي المحدد الحقيقي للمصلحة، يقول الجابري في محاولة شرح الاجتهاد الذي ينبغي أن يتأسس على المصلحة الظرفية وإلا لزم القول بغلق بابه منذ عصر تدوين الأئمة لمذاهبهم - بحسبه - : " إنّه مما لا جدال فيه أن المصلحة العامة تتلون بلون الظروف والمعطيات الحضارية والتطورات التاريخية، وبالتالي فإن الاجتهاد الذي يعتمدها وينطلق منها سيفقد معناه وجدواه إذا لم يكن اجتهادا متحركا متجددا، إذا لم يكن صادرا عن عقل متحرّط متجدد " ¹.

وفي اقتراحه عملية اجتهاد جديدة تفسح المجال أمام العقل واسعا للحركة في مقابل التضييق المنهجي فيما سطره علماء الأصول في مباحث دلالات النصوص وأبواب القياس والتعليل، يأتي الجابري بطريقة مبتدعة غير مسبقة عند أهل الإسلام، تجعل محور العملية الاجتهادية المصلحة المنتجة تاريخيا، قال: " وأما الطريقة الثانية، فتقترح الانطلاق من المقاصد، مقاصد الشرع، في عملية تأسيس معقولية الأحكام، وهي العملية التي لا يمكن يدونها تطبيق الشريعة، على المستجدات ولا على الظروف والأحوال المختلفة المتباينة، ولما كان مقصد الشرع الأوّل والأخير هو مصلحة الناس (الله غني عن العالمين)، فإنّ اعتبار المصلحة هو الذي يؤسس معقولية الأحكام، وبالتالي فهو أصل الأصول كلّها، وواضح بأنّ هذه الطريقة تتحرك في دائرة واسعة لا حدود لها، دائرة المصلحة، وبالتالي فهي تجعل الاتهام ممكنا ولدى كلّ حالة " ².

وفي انتقاده العملية الاجتهادية التي قررها علماء الأصول وأجمع على مجملها علماء الإسلام من لدن الصحابة رضي الله عنهم إلى أن دوّنت المذاهب واستقرّت المعرفة الأصولية ومنهجها العلمي الموضوعي، يقف الجابري على أصل الخلاف التأسيسي بين المنهجية الأصولية

¹ - محمد عابد الجابري، وجهة نظر - نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر-، المركز الثقافي العربي، ط1،

1992م، 57.

² - نفسه، 61.

والمنهجية المبتدعة التي اقترحها، وهذا ما يكشف عن المحرّك الفعلي للمقالة الحديثة في المصلحة، وهي إزاحة الشرع نفسه عن المركز ووضع المصلحة البشرية الهلامية التي لم يقدروا على وضع ضوابط محددة لها، بدله، قال: "صاحب الطريقة الأولى إذ يبحث عن ((علة)) الحكم يتجه باهتمامه إلى استنباط ما يمكن أن يكون في ظنه هو العلة التي اعتبرها الشارع في الحكم... إن المجتهد في في هذه الحالة ينظر إلى الشارع (= الله) نظرتة إلى القاضي من البشر، يحاول أن يتعرّف على نواياه، لماذا حكم بكذا ولم يحكم بكذا... أما صاحب الطريقة الثانية فهو ينطلق من مقدة معقولة اصلا وهي أنّ هناك ((علة أولى)) تؤسس جميع الاحكام الشرعية ويجب أن تؤسس عملية تطبيق الشريعة في كلّ زمان ومكان، وهي اعتبار المصلحة... هذه الطريقة تفتح الباب باستمرار أما التجديد والاجتهاد لأن اعتبار المصالح يتطوّر بتطوّر المصالح، وتطوّر الاوضاع واختلاف الوضعيات"¹.

ولأجل استبانة الفارق الجوهرى بين المسلك العلمى الفقهي والمسلك الحديثى المبتدع، يمكن العودة إلى تفسير الجابري لطبيعة حد السرقة وربط المصلحة منه بالوضع الظرفية لزمن التشريع، حيث يدعى أنّ الإسلام أن المصلحة منه جاءت مناسبة للوضع العمراني والاجتماعي للمجتمع البدوي، إذ كان معمولا به قبل الإسلام، فجاءت بالشريعة المحمدية بالمحافظة عليه وغدراجه في غطار الخلقية الإسلامية².

وما هذا إلا قول بتاريخية الأحكام الشرعية وبالتالي ظرفية نصوصها الدالة عليها، وإحلال للمصالح المتجدد تاريخيا ومكانيا محلّ المركز الذي تنحذب إليه جميع الأحكام، بل توجد بوجوده.

ولأجل التخفيف من قوة الصدمة الناتجة عن إحالة النصوص الشرعية إلى حيث لا يتصوّر مهنها التأثير، وهربا من التساؤل عن الهامش الذي أبقتة الحداثة للنص يقول فيه كلمته، لجأ الجابري إلى التترس خلف مسلك ادعاه على الصحابة، وأنهم لم يكونوا يصدرن في فتاويهم إلا عن المصلحة وغن ردوا لأجلها النصوص القطعية، سبحانك ربي هذا بهتان

¹ - المصدر نفسه، 61

² - نفسه، 63.

عظيم، : " إن المبدأ الوحيد الذي كانوا يراعونه دوما هو المصلحة، ولا شيء غيرها، وهكذا فكثيرا ما نجدهم يتصرفون بحسبما تمليه المصلحة، صارفين النظر عن النص حتى لو كان صريحا قطعيا، إذا كانت الظروف الخاصة تقتضي مثل هذا التأجيل للنص " ¹.

وهكذا نجد الاختلاف الجوهرى بين المصلحة الشرعية التي عرفها علماء المسلمين عبر عصورهم المختلفة، والمصالح الحداثية التي تنظر إلى النص الشرعي وأحكامه على أنها محض منتج تاريخي، فتنتقل مصلحة الحداثة - زعما - من النص لتنتهي إلى إلغاءه أو تحييد فاعليته في الواقع، وإحالة ألفاظه إلى عبء مقدس يحاولون التخفيف منه قدر المستطاع، لسان حالهم أن " عدمه خير من وجوده إذ هو في حالة وجوده بحاجة إلى تاويل وجهد لردّه إلى اعتبارات المصالح فلو لم يرد أصلا لكان الأمر أهون من وروده، ولم يكن ثمة حاجة إلى تكلف تاويله واستدعاء ادوات التخلّص من مفهمه، وهي نظرة طبيعية لمن يعتقد في نفسه القدرة على إدراك المصالح والإحاطة بها، ويتصور أنّ المصلحة قضية معزولة عن النص " ².

وعلى هذا تكون النقطة الفارقة بين المصالح الشرعية التي اعتبرها الشرع بنصوصه وقواعده بمقاصده، وأصلها علماء الإسلام في مصنفات أصول الفقه ومحاسن الشريعة وقواعد الأحكام ومقاصد الشريعة، والمصالح الحداثية التي ادعاها الحداثيون، هي ((المركز التشريعي)) فالمصلحة الحداثية منطلقة من المنفعة الواقعية التاريخية للإنسان، والتي يضعها هو يحدد سلطانها بنفسه، فالحداثة ترى أنّ الانطلاق من مركزية التشريع نفسه في استنباط الأحكام، هو إغفال للتاريخ والإنسان، الذي ما جاء النص إلا ليحقق مصلحته التي يعرفها بنفسه، يقول محمد سعيد لعشماوي: " إنّ شريعة الإسلام ومنهج القرآن لا يمكن ان يكونا قد قصدا إلا الإنسان، فقد خلق النص للإنسان ولم يخلق الإنسان للنص، وحبس الإنسان في النص، والروح في لفظ، والحياة في قاعدة، أمر غريب عن الطبيعة ومضاد لروح الإسلام " ³.

¹ - محمد عابد الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1996م، 12.

² - عبد الله العجيري، ينبوع الغواية الفكرية، 346.

³ - محمد السعيد العشماوي، أصول الشريعة، دار إقرأ، بيروت، 1403هـ/1983م، 157.

وبهذا يظهر المحرك الفعلي للقول الحدائي في المصلحة، والذي يشير إليه وصف الجابري للمصلحة بالعلة الأولى، فكأنها إشارة إلى مثل وصف الفلاسفة للمحرك الأول بالعلة الأولى للوجود، يفتقر الوجود إليه وهو مستغن عنه، فهكذا النصوص الشرعية وأحكامها جميعا تفيض عن علة متقدمة متجاوزة لها هي المصلحة .

كما يظهر الفرق في المعيار الحاكم على المصلحة وعناصرها التأسيسية بين المقالة الفقهية الإسلامية الأصيلة والمقالة الحدائية المبتدعة، فبينما ينطلق علماء الإسلام من مركزية النص وحاكمية المقتضية تمام التسليم لمدلولاته، تتأسس المقالة الحدائية على مركزية الإنسان نفسه وحاكمية عقله المنتج من واقعه على جميع تصرفه، فتعود الهيمنة للواقع نفسه .

وبهذا الشكل المقدس للمصلحة الإنسانية المحضة، تكون النتيجة المنطقية للمقالة الحدائية في هذا الشأن، إزالة مرجعية الشريعة في الحياة البشرية؛ وإحلال المصلحة مقدسا وحيدا ومشروعاً منفرداً، وبدل أن تكون الشريعة المعصومة هي الحاكمة على حياة الناس والمحرّكة لتصرفاتهم، تجعلها الحدائية تابعة للمزاج المتحدد والأذواق مستمرة التغيير، فتتغير أحكامها بتغيير ما يدعى بمصالح الناس وتتبدل بتبدلها، ولا شك أن هذه الحال منافية تماماً لحقيقة الدين ومفارقة لجوهره، فإن الحقيقة الكبرى التي بعث لأجلها الأنبياء وانزلت الكتب، وتأسست عليها فكرة التدين، هي إخراج المكلفين عن دواعي الهوى حتى يكونوا عباداً لله تعالى، وهذا المعنى لا يستقيم البتة مع فكرة قيام المصالح البشرية على الأهواء المجردة للإنسان وأذواقه الشخصية؛ فإتّما تراعي المصالح البشرية على الوجه الذي يكون الإنسان فيه خاضعاً لأحكام الدين ومنظماً لحياته وأذواقه واختياراته وفقاً لأحكامه، ولكن الخطاب الحدائي قلب القضية في الإسلام، فجعل الأحكام خاضعة منقادة للمصالح تتكيف في أوساطها المختلفة، لتكون النتيجة إلغاء الدين نفسه .

قال البوطي في كشف حقيقة هذا القول المبتدع: " ولا ريب أنّ الهدف من وراء سلوك هذه الوسيلة ليس هو الاجتهاد الصحيح في الإسلام، ولا التبين للمصالح الحقيقية المرعية في تشريعه، وإنما الهدف هو التلصص إلى داخله وتفريغه من سائر مبادئه وحقائقه، ثم حشوه بكلّ ما يراد جلبه إلى الإسلام من النظم والأخلاق والقوانين الفاسدة، لكي تقدّم إلى

عامة المسلمين وهي مخبوءة في إهاب مكسوة بثيابه وشاراته، فتجد بذلك منهم حسن الإسلام والترحيب .. تلك هي أحدث وسيلة للكيد بالمسلمين والقضاء على إسلامهم¹ .

وفي بيان الشناعات اللازمة لهذه الفكرة، أنقل نصا بديعا لأبي الحسن الندوي، رغم طوله إلا أنه يكشف حالة الانقلاب الفاضحة التي تنتجها المقالة الحدائثية ضد الدين العظيم، يقول: " باعتباري مريدا وتابعا لدين لا يمكنني أبدا أن أقبل وضعاً يستجيب فيه هذا الدين لكل تغير، ولا يمكن أن توافق أنت على ذلك أيضاً؛ لأن الدين ليس مقياس حرارة يقتصر عمله على تسجيل درجة الحرارة، ولا هو بالأداة التي ترصد اتجاه هبوب الرياح... لا يمكن تعريف الدين بهذه العبارات ولا يمكن أن يصير إلى أداة آلية غريبة، وليس بيننا واحد يريد من الدين أن يعمل كسجل لتغيرات الأزمنة، وإن دينا وضعياً مزعوماً لا يمكن أن يتحمل هذا الوضع فكيف بدين منزل؟

إنّ الدين يقرّ التغيّر كحقيقة واقعة ويعطي أكمل مجال لسير الامم من اجل تحول صحيح سليم .

الدين يتقدم مع الحياة يدا بيد ولا يواكبها فقط كتابع لها... ووظيفته هو أيضاً أن يميز بين تغيير سليم وآخر غير سليم، ونزعة هدامة وأخرى بناءة، ويجب أن يقرّر الدين فيما إذا كان التحوّل نافعا أو ضارا بالبشرية أو بأتباعه على الأقل... وليس من مهمة الوصي أن يدعم كلّ ما يفعله القاصر الموضوع تحت وصايته ويؤكد على ميوله، الجيدة منها والسيئة، أو ان يصادق بختم الموافقة على كلّ شيء يسعى وراءه، بل إنّ الدين يمتلك ختما واحداً وحيداً واحداً ويذا واحدة فقط، وليس من شأنه أن يصلق طابعه على أي وثيقة أو صلّ، بل يجب عليه أن يميّز ويختار، وغذا وضعت عليه وثيقة اعتبرها ضارة بالجنس البشري، فهو لا يمتنع عن تصديقها وختما فقط، بل يكافح في مقاومتها وهنا يكمن الفرق بين الدين والأحلاق،

¹ - البوطي، من الفكر والقلب، دار الفقيه، ط2، 100.

فالدين يرى من واجبه ضبط النزعة الخاطئة وردّها، بينما تكتفي الاخلاق بالإشارة إليها وإظهارها "1 .

فهذه النظرة التقديسية الرافعة من شأن الدين إلى أسمى درجات الحاكمية على التصرف، هي التي يتميز بها تعامل علماء الإسلام مع النصوص الشرعية وأحكامها، أما النظرة الحدائية فإنها تؤدي حتماً إلى احتقار الشرع، وإزالة مضامين وأوصاف العصمة والقدسية والكمال والعظمة التي جاءت بهال النصوص نفسها: قال الله تعالى: ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَطْلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ﴾^ط تَزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ ﴿ - فصلت 42-، وقال سبحانه: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِّنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ﴾ الحجر 87 .

وبوضع المصلحة مركزاً والنص الشرعي في الهامش يتحرك بمرتكبها وتبديل أحكامه وفق إملاءاتها، فأبي عظمة تبقى لنص الكتاب؟² .

فالطرح الحدائي لنظرية المصلحة اكتفى من الشارع بتقرير اعتبار المصلحة في بناء الأحكام، ثم أهمل معيارية الشرع نفسه في محاكمة الواقع ومصالحه، وقاوم فيما عُرف بإعادة تأسيس أصول الفقه، شرطاً لإنتاج المصلحة المبحوثة في المدونة الأصولية الإسلامية، فراراً من الضبط المنهجي والدقة المعيارية المانعة من كل تحريف لمقاصد الشرع أو تزيف لأحكامه، فانتهى به الوضع البدعي إلى القول بأنّ " الشريعة أدت مهمتها ببيان مركزية المصلحة، وعلينا أن نبي شريعة أرضية أخرى بالطوب المصلحي "3 .

1- أبو الحسن علي الندوي، الإسلام في عالم متغير، ترجمة علي عثمان، مؤسسة الكتاب، ط1، 1978م، 8.

2- للمزيد عن مشروع التبديل الذي دعى إليه ينظر: مصطفى النشار، فلسفة حسن حنفي، مقارنة تحليلية نقدية، نيوبوك، القاهرة، 2017م، 279.

3- مشاري بن سعد بن عبد الله الشري، غمرات الأصول، المهام و العلائق في علم أصول الفقه، مركز البيان، ط3،

3- المعلم الثالث: اعتبار المآلين الدنيوي والأخروي في

المصالح الشرعية:

المعيار الزمني المعتبر في تقدر المصلحة والمفسدة غير قاصر على الدنيا وحدها، بل هو شامل للدنيا والآخرة، باعتبار أنّ هذه امتداد لأثر العمل في الدنيا، فزمن الحكم على المصلحة والمفسدة المعتبر فيه وفق الرؤية الشرعية، تواصل الدنيا والآخرة، وتعلّق الفعل الدنيوي بالجزاء الأخروي عليه، ومن ثمة لا يجوز لأحد أن ينظر في تقدير مصلحة ما بناء على ما يظهر من منافعها الآنية، الظاهرة في ظرفها الزمني اللحظي، بل لا يصح الحكم عليها إلا بمراعاة مستويين اثنين:

الأوّل: مراعاة المآل الدنيوي لها، ف " لا شكّ أن ملاحظة ما تفصّي عن التصرفات أمر متعيّن قبل المسارعة إلى الحكم عليها بالإذن أو المنع"¹.

و قد أشار الشاطبي في المسألة الرابعة في الأسباب ، إلى قصد الشارع إلى المسببات من وضع أسبابها، قال: " وضع الأسباب يستلزم قصد الواضع إلى المسببات "² و أقام الأدلة على ذلك ، ثم أكد على لزوم اعتبارها بالنسبة للمجتهد، و ملاحظته لها، يقول كذلك: " النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعا كانت الأفعال موافقة أو مخالفة، وذلك أن المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة بالاقدام أو بالاحجام إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل، فقد يكون مشروعاً لمصلحة فيه تستجلب، أو لمفسدة تدراً، ولكن له مآل على خلاف ما قصد فيه، و قد يكون غير مشروع لمفسدة تنشأ عنه أو مصلحة تندفع به، ولكن له مآل على خلاف ذل، فإذا أطلق القول في الأول بالمشروعية فرمما أدى استجلاب المصلحة فيه إلى مفسدة تساوي المصلحة أو تزيد عليها، فيكون هذا مانعاً من إطلاق القول بالمشروعية، و كذلك إذا اطلق القول في الثاني بعدم المشروعية، ربما أدى استدفاع المفسدة إلى مفسدة تساوي أو تزيد، فلا يصح اطلاق القول بالمشروعية، و هو

¹ - عبد الرحمان بن معمر السنوسي، إعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرفات، دار ابن حزم، ط1، 1424هـ، 23.

² - الشاطبي، الموافقات، 189/1.

مجال للمجتهد صعب المورد، إلا أنه عذب المذاق محمود الغب، جار على مقاصد الشريعة
1» .

وعلى هذا لا يصح اعتبار المنافع الظرفية من الأفعال إلا بالنظر إلى ثمارها المآلية،
ولا إلغاء المفاصد اللحظية إلا بمراعاة ثمارها المستقبلية، وربما تأخرت الثمرة أو اشتبهت وبعد
وضوحها، مفسدة كانت أو مصلحة، فاحتاج النظر في المآل إلى مجتهد مقتدر على أعمال
أدوات النظر المآلي ولحظ التوقعات في بناء الأحكام على مصالحها أو مفاصد الحاضرة،
وهذا ما قصده الشاطبي بصعوبة هذا المجال .

ثم قال : " إن الأعمال إذا تأملتها ، مقدمات لنتائج المصالح فإنها أسباب لمسيبات
هي مقصودة للشارع، و المسيبات هي مآلات الأسباب، فاعتبارها في جريان الأسباب
مطلوب: و هو معنى النظر في المآلات " 2 .

فكان معنى اعتبار مآلات الأفعال في استنباط وتنزيل الأحكام، اعتبار المسيبات في
جريان الأسباب، و دليلهم على ذلك أن الشارع قاصد للمسيبات من خلال وضع الأسباب،
فلزم المجتهد اعتبارها حال مباشرة أسبابها .

و يمكن تلخيص القول في هذا المستوى، مستوى اعتبار مآلات الأفعال ، في ثلاث

نقاط :

أ- أنه يعتبر أصلا كليا من أصول التشريع وأدلتة الكلية، فهو دليل حاكم باطلاق
تنتظم تحته مجموعة من القواعد الاستدلالية التي تشكل مجموعها كليته 3 .

¹ - المصدر نفسه 518/4.

² - نفسه 520/4.

³ - فريد الأنصاري، المصطلح الأصولي عند الشاطبي ، 416.

ب- النظر الاجتهادي مبني على اعتبار المآلات، ويتمثل ذلك في التعرف على ظاهر الدليل - الحكم - وروحه - ما قصد إليه من مصلحة - ثم الموازنة بين التطبيق الحرفي للنص، وما ينتج من تنزيل الحكم على محله من مصالح أو مفاسد مع مراعاة خصوصيته وما يطرؤ عليه من عوارض، فإذا كان يهدف إلى مصلحة وفعله لا ينتج عنه إلا مفسد، فتطبيقه حرفياً تعطيل لمآله وحكمه، وذلك مخالف لوضع الشريعة¹.

ج- ارتباطه بالمستقبل: فاعتبار المآل أصل كلي يقتضي تنزيل الحكم على الفعل بما يناسب عاقبته المتوقعة استقبالاً².

أما عند الباحثين المعاصرين، فلعل أوفق ما عرف به، هو: "تحقيق مناط الحكم بالنظر في الاقتضاء التبعية الذي يكون عليه عند تنزيهه، من حيث حصول مقصده والبناء على ما يقتضيه ذلك الاقتضاء"³.

بمعنى أنه تنزيل للحكم على محله مع مراعاة خصوصيته والعوارض الطارئة عليه، حالاً ومآلاً، ثم ترتيب ما تقتضيه تلك العوارض من آثار.

ومما يتفرّع عن مبدأ مراعاة المآل في النظر إلى المصلحة من حيث الاعتبار أو الإلغاء، ضرورة تمييزها في إطار الذرائع سدا وفتحاً، فالسدّ يتعلّق بمنع الطرق المؤدية إلى المفاسد المتوقعة عامة والمخالف لمقصود الشارع من وضع الأحكام جملة، أما الفتح فيتعلّق بإقامة السبل المؤدية إلى المصالح مع تأكيد التزامها بمقصود الشرع وتأطيرها بقواعده، ولعل الكلام في هذا الخصوص لا يتّضح تعلّقه بالمصلحة إلا بنوع تفصيل ف شأن الذرائع سدا وفتحاً، على النحو التالي:

¹ - أصل اعتبار المآل بين النظرية و التطبيق، عمر جدية، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 1430هـ/2010م، 31.

² - فريد الانصاري، المصطلح الأصولي عند الشاطبي 416

³ - عبد الرحمن بن معمر السنوسي، اعتبار المآلات و مراعات نتائج التصرفات، 19

أ- سدّ الذرائع: عرفه أبو العباس القرطبي بأنه : " الامتناع مما ليس ممنوعاً في نفسه مخافة الوقوع في محذور " ¹، وقال القاضي عبد الوهاب " أن يمنع الشيء الجائز إذا قويت التهمة في التطرق به و التذرع إلى الأمر المحذور " ²، وعرفها ابن عاشور بقوله : " ابطال الأعمال التي تؤول إلى فساد معتبر وهي في ذاتها لا مفسدة فيها " ³ وصورة ذلك أن يتوسل المكلف بفعل يجري على وجه شرعي صحيح إلى مآل فاسد ، أو أن يكون من شأن الفعل الإفضاء إلى الممنوع، فيلحق المجتهد حكم ذلك الفعل بحكم مآله باعتباره وسيلة لهذا المآل، فيكون منع الوسيلة باعتبار ما أفضت إليه من الفساد .

يلاحظ من التعريفات مايلي :

أولاً : أن حكم الذريعة ينظر إليه من جهتين :

الجهة الأولى: من حيث الاقتضاء الأصلي، و هو الإباحة الأصلية، وذلك من جهة أصلها التشريعي مجردة عن الخصوصيات والعوارض . وقد عبر عنه أبو العباس القرطبي بقوله: " مما ليس ممنوعاً في نفسه " إشارة إلى أن الحكم بالإباحة غير معتد به إذ لا تستقل وسيلة بحكم مجردة عن ما تفضي إليه " و هي في ذاتها لا مفسدة فيها " .

الجهة الثانية : من حيث الاقتضاء التبعي، بمراعاة المعاني الإضافية والعوارض الطارئة والتي تشكل خصوصيات الأحوال والأشخاص والمحال، وهذه العوارض هنا هي مآل الفعل الذي يستشرفه المجتهد من خلال استحضاره القرائن و الملابس المحيطة بالفعل وجميع

¹ - . المفهم لما أشكل من تلخيص صحيح مسلم 1/285

² - عبد الوهاب علي بن نصر البغدادي، المعونة على مذهب عالم المدينة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1،

1418هـ 1998م. 2/33

³ - ابن عاشور، مقاصد الشريعة، 129.

ما يمكن تأثيره في أيلولته، والعبرة بهذه الجهة، فحكم الوسيلة حكم ما تفضي إليه¹ إذ الأصل الاباحة، والمنع عارض لها لأمر خارجي هو المآل الممنوع .

ثانيا : قيد ابن عاشور الفساد الذي تؤول إليه المفسدة بقوله : " ساد معتبر " وفيه أن الذريعة التي تسد، هي التي تفضي إلى فساد أرجح من مصلحتها الأصلية، ومفهومه أن الوسيلة التي تؤول إلى فساد أضعف من مصلحتها في اقتضاءها الأصلي لا تمنع . ويبقى النظر في التي استوى فيها الطرفان وقد قرر ابن تيمية أن الشرع يحرمها إذا كان الطبع متقاض لافضائها² .

ثالثا : أن في التعريفين بيان لعدم اشتراط القطع في العلم بالافضاء، فإن قوله " مخافة " يفيد الظن.

قال تعالى : ﴿ فَمَنْ خَافَ مِنْ مُوصٍ جَنَفًا أَوْ إِثْمًا فَأَصْلَحَ بَيْنَهُمْ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾ - البقرة 182 - .

يقول ابن عاشور : " ومعنى (خاف) هنا الظن والتوقع، لأن ظن المكروه خوف، فأطلق الخوف على لازمه و هو الظن و التوقع ، إشارة إلى أن ما توقعه المتوقع من قبيل المكروه³ . كما أن اعتبار التهمة في تعريف القاضي عبد الوهاب، يشير إلى أن مرتبة العلم المعتبرة في سد الذرائع هي مرتبة الظن، لكن إطلاق الظن هنا لفظ فضفاض أدى عدم ضبطه إلى أخطاء في تطبيق هذه القاعدة تدخل فيه صورا بعيدة أو تجعله بنفسه ذريعة لتوهم

¹ - حاتم باي، الأصول الاجتهادية التي بينى عليها المذهب المالكي، 332.

² - ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، 6/173

³ - ابن عاشور، التحرير و التنوير، 2/153

المفاسد ما يفضي للتشدد وإيقاع المكلفين في الحرج جراء التعسف في تطبيق هذا الأصل¹ ، والذي يظهر أن القاضي قصد ضبط مرتبة العلم بالافضاء باشرطه القوة في التهمة مخرجا ما ينذر إفضاؤه للمفسدة. وقد حاول بعض الباحثين تفسير قوة التهمة بأنها جامعة لقيدين قيد بهما العلم بالافضاء، هما: كثرة القصد من الفاعلين وخطورة الموضوع² .

كما يحسن التنبيه إلى أن الوسيلة التي يقطع بإفضاءها إلى المحذور، وهي التي تدخل في مسمى الوسائل المستلزمة للمتوسل إليه، فهذه وإن دخلت في المعنى العام للذرائع باعتبار أصلها اللغوي، فإنها لا تدخل في مسمى الذرائع اصطلاحا، ذلك أن لا خلاف يعلم في منع الوسائل المستلزمة للممنوع فلا يعقل أن يمنع الشيء ثم لا يمنع ما يفضي إليه افضاء تلازميا³ . وهي التي ذكرها من قسم الذرائع بأنها ما أجمعت الأمة على سده⁴ . ومثله الذي كان في أصله مفسدة فإن منعه لما تضمنه من المفسدة وليس لكونه ذريعة⁵ كشرب الخمر المؤدي للإسكار فلا يصح - اصطلاحا - أن يقال يمنع الشرب لأنه ذريعة للإسكار، فإن الخمر مفسدة في ذاته .

¹ - محمد بن أحمد سيد أحمد زروق الشاعر، سد الذرائع في المذهب المالكي، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 1433هـ/2012م، 63.

² - نفسه 64 .

محمد البرهاني، سد الذرائع في الشريعة الإسلامية، دار الفكر، دمشق، تصوير سنة 1995م عن الطبعة الأولى 1985م للمطبعة العلمية بدمشق، 116.

³ - الأصول الاجتهادية في المذهب المالكي 342

⁴ - ابن السبكي، الأشباه والنظائر، 1/119 . القراني، الفروق 2/62 . ابن القيم، إعلام الموقعين، 3/114 . الشاطبي، الموافقات 1/619 .

⁵ - وليد بن علي الحسين، اعتبار مآلات الأفعال و أثرها الفقهي، دار التدمرية، الرياض، ط1، 1429هـ/2008م . 324/1

ولعل اتفاق العلماء على إعمال سد الذرائع في تفرعاتهم يغني عن سرد الأدلة على حجتيه، يقول أبو العباس القرطبي: " سد الذرائع ذهب إليه مالك و أصحابه و خالفه أكثر الناس تأصيلا و عملوا عليه في أكثر فروعهم تفصيلا " ثم ذكر تقسيمه المشهور للذرائع الذي أشار من خلاله إلى أن الخلاف في اعتبار هذا الأصل قاصر على قسم الذرائع التي يندر إفضاؤها إلى المحذور - التهم البعيدة او الذرائع الضعيفة - والقسم الذي يستوي فيه الأمران¹ .

أما الشاطبي فبعد أن قسم الذرائع، رأى أن القسم المختلف فيه هو القسم الثالث عنده وهو ما يكون افضاؤه إلى المفسدة مظنونا لتردده بين القطع و الندرة ، ورجح إلحاقه بالقطع² .

ويرى القرافي كذلك أن مالكا لم ينفرد باعتبار هذا الأصل ولا خصوصية للمالكية إلا بزيادة فيها³ ولعل ما سبق ذكره عن اتهام المتعامل بالعينة بناء على كثرة القصد وقوعا خيرا مثال لما اختص به المالكية. وبعد أن ذكر - القرافي - أمثلة عن القسم المختلف فيه ختم بقوله: " فليس سد الذرائع خاصا بمالك رحمه الله، بل قال بها هو أكثر من غيره وأصل سدها مجمع عليه " ⁴ .

وقال الطوفي معلقا على هذا الكلام: " ومن مذهبنا أيضا سد الذرائع وهو قول أصحابنا بإبطال الحيل⁵ . وهو ما أثبتته ابن بدران كذلك⁶ .

¹ - الزركشي، البحر المحيط للزركشي 6/ 82.

² - الشاطبي، الموافقات 1/ 619 . البوطي، ضوابط المصلحة، 274.

³ - القرافي، الفروق 2/ 61 . الزركشي، البحر المحيط 6/ 83.

⁴ - القرافي، الفروق 2/ 63 .

⁵ - الطوفي، شرح مختصر الروضة، 3/ 214.

⁶ - عبد الله بن عبد المحسن التركي، أصول مذهب الإمام أحمد، مؤسسة الرسالة، ط3، 1410هـ/1990م، 513.

أما الحنفية فلم يصرحوا باعتماده أصلاً، وإن وقع عند الكاساني منع خروج الشواب من النساء لصلاة الجماعة لأنه سبب للفتنة و" ما أدى للحرام فهو حرام"¹ ونقل عن أبي حنيفة و أبي يوسف استدلالهما بقاعدة " الوسيلة إلى الشيء حكمها حكم ذلك الشيء"² ، وظاهر اقتراب هاتين القاعدتين من أصل الذرائع وقاعدة إعطاء الوسائل أحكام المقاصد .

كما صرح المرغيناني بمنع المبتوتة والمتوفى عنها زوجها حال الحداد من مباحات لهن في الأصل وذلك لأجل أن لا تصير ذريعة للمحرم³ .

أما الشافعي وإن كان أقل العلماء عملاً بهذا الأصل إلا أن الشاطبي قال عنه: وأما الشافعي فالظن به أنه تم له الاستقراء في سد الذرائع على العموم، ويدل عليه قوله بترك الأضحية إعلاماً بعدم وجوبها⁴ .

وفي تثبيت دعوى الإجماع على اعتبار سد الذرائع يقول: " وهو أصل متفق عليه في الجملة وإن اختلف العلماء في تفاصيله، فليس الخلاف في بعض الفروع مما يبطل دعوى الإجماع في الجملة⁵ . وقال في موضع آخر: " فقد ظهر أن قاعدة سد الذرائع متفق على اعتبارها في الجملة ، و إنما الخلاف في أمر آخر " قال عبد الله دراز معلقاً على ذلك: " هو في الحقيقة اختلاف في المناط الذي يتحقق فيه التذرع ، و هو من تحقيق المناط في الانواع"⁶ .

الانواع"⁶ .

¹ - الكاساني، بدائع الصنائع، 668/1.

² - نفسه 415/9.

³ - علي بن أبي بكر المرغيناني، الهداية شرح بداية المبتدي، إدارة القرآن و العلوم الإسلامية، كراتشي، ط1، 1417هـ، 346/3 .

⁴ - الشاطبي، الموافقات 254/2.

⁵ - نفسه، 186/2 .

⁶ - نفسه، 522/2.

فثبت أن هذا الأصل مجمع على اعتباره في الجملة وإن تفاوتت مراتب إعماله في الفروع، والتصريح به في الأصول، فكان الاختلاف في مقدار العمل به ووجهه لا في اثباته أصلاً شرعياً .

وقد جعل ابن القيم باب سد الذرائع أحد أرباع التكليف¹، واستدل على اثباته بتسعة وتسعين دليلاً².

وليس الغرض من البحث تتبع تقسيمات الذرائع و مراتب العمل بها، وحجج الأصوليين في ذلك، وإنما متعلقنا هو ابتناء هذا الأصل على النظر في النتائج المستقبلية للأفعال، فإن المجتهد ينظر في الفعل فإن كان إجراؤه على أصله التجريدي يؤدي إلى انخراط المقاصد المعتبرة من التشريع بإفضائه إلى مفسد أرجح من المصالح المقصودة من تشريعه، نزل عليه حكماً تبعياً يراعي من خلاله العوارض الطارئة عليه والقرائن المحتفة به راجياً ملائمة الفعل للمصالح التي شرع لأجلها، فيأخذ الفعل حينئذ حكماً يتفق مع ما يؤول إليه. وبهذا يظهر وجه رجوع قاعدة سد الذرائع إلى لحظ المآلات عند النظر في المصالح .

ب- فتح الذرائع: قال القرابي: اعلم أن الذريعة كما يجب سدها

يجب فتحها، وتكره وتندب وتباح، فإن الذريعة هي الوسيلة، فكما أن وسيلة المحرم محرمة فوسيلة الواجب واجبة³ .

وقل ابن تيمية: " إن ما نهي عنه سدا للذريعة يباح للمصلحة الراجحة ، كما

يباح النظر إلى المرأة المخطوب، والسفر بها إذا خيف ضياعها"⁴ .

¹ - ابن القيم، إعلام الموقعين 131/3 .

² - نفسه، 114/3 .

³ - القرابي، الفروق 63/2 .

⁴ - ابن تيمية، مجموع الفتاوى 186/23 .

وقال ابن القيم: " ما حرم سدا للذريعة أبيض للمصلحة الراجحة، كما أبيضت العرايا من ربا الفضل، وكما أبيضت ذوات الأسباب من الصلاة بعد الفجر و العصر، وكما أبيض النظر للخاطب والشاهد والطبيب والمعامل من جملة النظر المحرم، وكذلك تحريم الذهب و الحرير على الرجال حرم لسد ذريعة التشبه بالنساء الملعون فاعله، وأبيض منه ما تدعو إليه الحاجة"¹. وقال في موضع آخر " فإن ما حرم سدا للذريعة أخف مما حرم تحريم المقاصد"².

تصب النصوص السابقة في معنى واحد اصطلاح عليه بفتح الذرائع، معنى ذلك أن الأفعال التي حرمت تحريم وسائل لأنها تفضي إلى المحذور، فإنها تباح عند الحاجة إليها أو تحقق مصلحة راجحة من أدائها، وما ذكرته نصوص هؤلاء العلماء من أمثلة إنما حرم باعتباره وصلة إلى ممنوع، فلما دعت الحاجة إليه وتحققت من وراءه مصلحة راجحة أبيض، والمتأمل كلام القراني يعلم أن حكم فتح الذريعة إلى المصلحة غير قاصر على الإباحة فقط، بل إنه يرتقي للندب والوجوب بحسب الحاجة الداعية إليه، كما أن السد لا يكون دوماً بالتحريم فإنه ينزل للكرهه أحياناً، فشملت الوسيلة بأحكام التكليف الخمسة .

ويوضح ذلك تعريف مصطفى مخدوم، إذ عرّف فتح الذريعة بقوله: " طلب الوسيلة الجائزة إذا كانت طريقاً إلى مصلحة راجحة"³ ففي تعبيره بالطلب دلالة على وجود التكليف إما وجوباً أو ندباً، إلا أن اشتراطه الجواز في الوسائل المطلوبة، لا يتوافق مع نصوص العلماء الذين نصوا على تحريم تلك الوسائل إلى أن تثبت الحاجة إليها أو تتحقق من ورائها مصالح راجحة .

ولعل ما حمله على تخصيصه الوسائل بالمباحة منها، هو نظره في اقتضائها الأصلي قبل أن تسد للذريعة، وهذا لا اختلاف، فمعلوم أن أصل ما سد للذريعة الإباحة .

¹ - ابن القيم، إعلام الموقعين 110/2.

² - نفسه 109/2.

³ - مصطفى كرامة الله مخدوم، الوسائل في الشريعة، دار إشبيليا، الرياض، ط1، 1420هـ 1999م، 366.

إلا أننا نلمس في كلام القرآني عموماً أنه تدخل فيه الممنوعات أصالة إذا توقف عليها أداء الواجب، " فوسيلة الواجب واجبة " .

فمن أشرف على الهلاك ولا شيء بيده يحفظ به نفسه إلا ميتة وجبة عليها أكلها حفاظاً على نفسه، وهذه القاعدة التي ذكر من أهم قواعد الشرع، إلا أنها مخصوصة بمرتبة الضرورة، فهي تضم ما قصد تحريمه لذاته وهذه متعلقها الضرورات إذ لا يباح محرم لذاته إلا لضرورة ملجئة¹، أما قاعدة فتح الذرائع التي هي في مقابل قاعدة سد الذرائع فتعلقها بالمصالح الراجحة والحاجات، ولا تشتت فيهما الضرورات .

وأصل فتح الذرائع ثابت في الشرع باستقراء التكاليف الشرعية طلباً و منعاً إذ وجدنا الشارع يأمر بالشيء و يأمر بكل ما يوصل إليه² فأمر الله تعالى بتوحيده وأمر بالنظر في آياته وتدبر آلائه لأنه وسيلة للإيمان به كما أمر سبحانه بالجهاد في سبيله وأمر بإعداد القوة والتجهز استعداد له، و فيما سبق من الأمثلة دليل على إباحة الشرع الشيء الممنوع إذا ثبتت الحاجة إليه وأفضى إلى مصلحة . كما لفتح الذرائع تعلق بقاعدة " ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب " فكل من الذريعة ومقدمة الواجب وسيلتان لغاية، إلا أن مقدمة الواجب يتوقف عليها حصول المقصد، أما الذريعة فتفضي إلى الشيء من غير توقف عليها، إذا احتمال التخلف موجود.

و هذا معنى الذريعة الاصطلاحي - الخاص - و لعل أخذ الذريعة بمعناها العام - الذي تدخل فيه المقدمة - هو ما حمل بعض الباحثين على اشتراط توقف تحقيق المقصد على تحصيل الوسيلة ، ومفهومه أنه إذا تحقق المطلوب شرعاً بوجه آخر لم تفتح الذريعة³ .

¹ - ابن عبد السلام، قواعد الأحكام 193/2

² - وهبة الزحيلي، أصول الفقه الاسلامي، دار الفكر، دمشق، ط1، 1406هـ/1986م، 2/ 875 .

³ - عبد الرحمان السنوسي، اعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرفات، 259.

أما تعلق هذا الأصل بالنظر في المصالح الظرفية فظاهر من ترتب الحكم الشرعي على نظر المجتهد في مآل الفعل - الوسيلة -، إذ واجب المجتهد النظر إلى مستقبل تحصيل الوسيلة ومآلها، ومتى ما أفضت إلى تحقيق مصلحة شرعية راجحة، الحاجة داعية إليها حكم بطلبها . وتتفاوت درجة الطلب بحسب مقدار المصلحة المقصودة والحاجة الداعية إليها .

كما يتصل مبدأ الذرائع سدا وفتحاً بأصل المصلحة اتصالاً وطيداً، إذ مقصود المبدأ تحصيل المصالح، اعتماداً على الموازنة بين مصلحة الفعل ومفسدته ويحكم بالطلب أو الترك بناء على الراجح منهما .

وإنما كان هذا البيان لأجل أن نبي عليه القول أن ما قرره كتاب الحداثة مما سبق نقله عن اعتبار واقع الإنسان وظروفه التاريخية في تحكيم المصلحة على النصّ شرعي، لا حاجة في الاجتهاد الفقهي إليه، والمتقرر فيه ما مضى من مراعاة خصوصية المحلّ الظرفية والمآلية، وجميع هذا إنما تفرضه الشريعة نفسها من خلال معهودها التشريعي، فلا حاجة إلى استدعاء آليات تعطيها من خارجها، بدعوى المصلحة .

الثاني: رعاية آثار الفعل الأخروية، بوزن لا يتم إلا بالنظر في نصوص الشريعة وحدودها المؤسسة للأحكام، فارتباط مصلحة العمل بأثره المستقبلي لا ينتهي في النظرة الإسلامية بحدود هذه الحياة الدنيا بل يمتدّ إلى الحياة الآخرة، التي يعتبر التصديق بها والعمل لأجلها أهم الأوصاف المميزة للفعل الصادر عن المحرّك الإيماني التصديقي باليوم الآخر والفعل الإلحادي القاصر على لحظ حظوظ الدنيا وعيارها الزمني المنتهي بالموت، فالزمن المعياري للمصلحة عند المؤمنين هو " وحدة ممتدة امتداداً شاسعاً إلى ما بعد الموت بحيث تضوّل إلى جانبه قيمة هذه الحياة الدنيا كما وكيفا، والتنبيه إلى وجود هذه الحياة الأخرى من أهم ما بعث من أجله الرسل والأنبياء " ¹ .

¹ - البوطي، ضوابط المصلحة، 60.

قال الشاطبي في المسألة الثامنة من مسائل قصد الشارع في وضع الشريعة: "المصالح المحتلبة شرعا والمفاسد المستدفة إنما تعتبر من حيث تقام الحياة الدنيا للحياة الأخرى، لا من حيث أهواء النفوس في جلب مصالحها العادية أو درء مفسادها العادية"¹.

فهو هنا يقرر أصلا عاما في التعامل مع المصلحة بالاعتبار، فمجرد كونها منفعة في نظر الناس لا يعتبر لوحده، وإنما المعتبر ان تكون على وجه تقوم به الحياة الدنيا للحياة الأخرى، وهذا لا يكون بحال إلا تبعا لحدّ الشرع الذي تكشف عنه نصوصه، ورسمه الذي يعلم المصلحة من هذه الحثية موفقا بينها وبين ما أجراه في سنة الوجود"².

وقد علّق عبد الله دراز على هذه المسألة بأنه ينبغي أن تكون مقيدة لما اطلقه الشاطبي في المسألة الخامة عند قوله: "وأعني بالمصالح ما يرجع إلى قيام حياة الإنسان وتمام عيشهن ونله ما تقتضيه أوصافه الشهوانية والعقلية"³ وإحالاته فهم المصالح إلى مقتضى ما يغلب من المنفعة أو المضرة.

وهذا ما يؤيده قول الشاطبي في تأكيد المسألة الثامنة: "المصالح أو المفاسد مشروعة أو ممنوعة لإقامة هذه الحياة لا لنيل الشهوات، ولو كانت موضوعة لذلك لم يحصل ضرر مع متابعة الأهواء، ولكن ذلك لا يكون، فدلّ على أنّ المصالح والمفاسد لا تتبع الأهواء".

والناظر في كتاب الله تعالى يجد هذا المعنى ظاهرا جليا يكشفه أمر الله تعالى عباده

أن يتخذوا حياتهم الدنيا وسيلة إلى الحياة الآخرة، قال الله تعالى: ﴿وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ

اللَّهُ الدَّارَ الآخِرَةَ ۗ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا ۗ وَأَحْسِنَ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ

إِلَيْكَ ۗ وَلَا تَبْغِ الفَسَادَ فِي الأَرْضِ ۗ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ المُّفْسِدِينَ ۗ﴾ - القصص 77،

وقال سبحانه: ﴿وَمَنْ أَرَادَ الآخِرَةَ وَسَعَىٰ لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ كَانَ

سَعْيُهُمْ مَشْكُورًا﴾ - الاسراء 19.

¹ - الشاطبي، الموافقات، 361/1.

² - عبد الله دراز، التعليق على الموافقات، 362/1.

³ - نفسه، 352/1.

وبهذا تفترق حقيقة المصلحة الشرعية جوهرياً عن مفهوم المصلحة التي يتحدث عنها الحداثيون، فإن أساسها عند هؤلاء دنيوي محض ولهذا فإنهم يمنعون أن يتدخل المؤثر الشرعي في تحديدها، فإن مضمون المصلحة لديهم يتحدد داخل الظرف الاجتماعي للإنسان ومن ثم يتولى العقل الإنساني وحده تحديد صلاحه، مثلما سبق النقل عن حين حنفي والجايري في المعلم السابق، فالتنظير الحداثي لمفهوم المصلحة يلغي النص الشرعي تماماً ولا يلتفت إليه باعتباره مؤثراً في صياغة مفهومها صياغة منضبطة، فضلاً عن أن يسلم له بضبط النهائي لها.

ولعل من أعجب ما يعرض لذهن قارئ الموافقات أن الشاطبي ما قرر قاعدة أو وضع ضابطاً فيه - في شأن المقاصد - إلا وهو يُجمل فيه الردود على كل الشبه المرتقبة في الباب، كأنه مستشرف لما يمكن استثماره من قواعد بل كأنه خبير بالتلبيس الحداثي الذي حاول التترس بموافقاته مدافعة أصول الفقه الإسلامي، وهذه إحدى أبين المقالات الشاطبية التي تكشف عن مدى زيف نسبة المصلحة الحداثية للشرعية وانقطاع الوصلة بينها وبين مسالك أهل العلم في الاستدلال والتعرف على المصالح، قال: " النفس محترمة محفوظة ومطلوبة الإحياء، بحيث إذا دار الأمر بين إحيائها أو إتلاف المال عليها، أو إتلافها وإحياء المال، كان إحياء النفس أولى، فإن عرض إحيائها إماتة الدين كان إحياء الدين أولى، وإن أدى إلى إماتتها كما جاء في جهاد الكفار وقتل المرتد وغير ذلك... " ¹ ومعلوم أن أكثر شغل الحدائث منصباً على هذه الأحكام ونظائرها في الحدود والجهاد والولاء والبراء والمرأة وفقهها وشؤون الدولة والسياسة، فأكد الشاطبي على أن كل ذلك خاضع لهيمنة الشريعة في ترتيب المصالح لا يخرج عنها .

4- المعلم الرابع: شمولية المصالح الشرعية للحاجات

الفطرية الإنسانية جسداً وروحاً:

ومما ينبغي على هذا المعلم ليستنير معلماً آخر للمصلحة في الإسلام، عدم اقتصارها على المنافع المادية الظاهرة الواقعة على بدن الإنسان وماله، بل إن طبيعة الأحكام الإسلامية تقتضي رعاية الحاجات الفطرية للإنسان على مستوى جسده وروحه جميعاً، وهي المصالح

¹ - الشاطبي، الموافقات، 1/362.

المتعلقة بتركيزه نفسه والسمو بروحه، فإنّ اللذة التي يقررها الإسلام أساس للمصلحة هي اللذة المعنوية والحسية جميعاً، والمنفعة العاجلة والآجلة، وليست اللذة المادية المجردة والمتعلقة بمنافع البدن الظاهرة وحدها، وإن قانون المصلحة المسددة الذي سبقت الإشارة إليه، عند الحديث عن المصلحة عند الغزالي، غير مختص بالمصالح المادية الظاهرة، بل إنّه مثلما يقوم على طرفي جلب المنفعة المعتبرة ودفع المفسدة عن بدن الإنسان وماله وعرضه، فإنّه كذلك يحوط مقصد التركيز بالحفظ من جانبي الوجد والعدم، فيدفع عن الإنسان أسباب تفويت التركيز، بما يمكن الاطلاق عليه ب ((التصفية))، ويجلب إليه أسباب تحصيل التركيز بما يصطلح عليه ب ((التنمية))، وبهذا تكون التصفية هي النموذج الإسلامي الأمثل في دفع المضرة، وتكون التنمية هي النموذج الأمثل لجلب المنفعة، بحيث يصح أن يوضع تعريف المصلحة المسددة في هذا الجانب بالقول: " المصلحة عبارة عن المحافظة على التصفية والتنمية " ¹، وقد أخبر الله تعالى أنّ من المهام التي بعث به نبيّه ﷺ تزكية الناس، فالتزكية إحدى مقاصد النبوة، التي لا يصح إغفالها حال التعرّف على المصالح، قال الله تعالى: ﴿ كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِّنكُمْ يَتْلُوا عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ ﴾ - البقرة 151.

وهذا على خلاف النظرة الحداثيّة الاختزالية، التي تضيق من طبيعة المصلحة التي تنادي بها أصلاً تشريعاً مستقلاً ومقدّماً على الشريعة نفسها، فتحصرها في الطابع المادي المجرد، فإن كتاب الحداثة حتى فيما ينتقون من النصوص وأحداث السيرة التي يحاولون من خلالها دعم نظرتهم المصلحية فإنهم لا تقع أعينهم إلا على النصوص والأحداث التي تتعلق بها أحكام المحافظة على النفس أو المال أو الصالح المجتمعي العام ²، ويغفلون تمام عن المصالح المتعلقة بالروح وسياسة النفس الإنسانية، وهم أغفل عما تعلق بالعبادات وأحوال القلوب.

¹ - طه عبد الرحمان، التأسيس الإثماني للمقاصد، 358-359.

² - محمد العشماوي، أصول الشريعة، 70.

- نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط3، 2008م، 207.

وقد أشار ابن تيمية إلى بعض جذور المصلحة، حينما أنكر على بعض من خاض فيها فقصر نظره عن المصالح الروحية والمعنوية التي قصدت إليها النصوص الشرعية وحبسه في ما فيه صلاح الظاهر من منافع الأبدان والأموال، وقد حذر من ذلك كأنه تنبأ بخطورة عواقب تلك المقالات التي مهّدت لخروج القول الحداثي ووفرت له نوعا من الأصالة التراثية فيما ينتسب إلى التراث الإسلامي من الآراء الفلسفية، قال: " وكثير من الناس يقصر نظره عن معرفة ما يحبّه الله ورسوله من مصالح القلوب والنفوس ومفاسدها وما ينفعها من حقائق الإيمان وما يضرّها من الغفلة والشهوة كما قال تعالى: ﴿ولا تطع من أغفلنا قلبه عن ذكرنا واتّبع هواه وكان أمره فرطاً﴾ وقال تعالى: ﴿ فأعرض عن من تولى عن ذكرنا ولم يرد إلّا الحياة الدنّيا ﴾ ذلك مبلغهم من العلم، فتجد كثيرا من هؤلاء في كثير من الأحكام لا يرى من المصالح والمفاسد إلّا ما عاد لمصلحة المال والبدن. وغاية كثير منهم إذا تعدّى ذلك أن ينظر إلى ((سياسة النفس وتهذيب الأخلاق)) بمبلغهم من العلم كما يذكر مثل ذلك المتفلسفة والقرامطة مثل أصحاب " رسائل إخوان الصفا " وأمثالهم؛ فإنّهم يتكلمون في سياسة النفس وتهذيب الأخلاق بمبلغهم من علم الفلسفة وما ضمّوا إليه ممّا ظنّوه من الشريعة " ¹.

فإذا أخذنا فكرة المصلحة وفق محتواها الإسلامي فإننا سنجدها مكوّنة من عناصر التكامل بين المادة والروح في إطار النظرة المتكاملة للإنسان، والتي يكشف عنها مفهوم (الحياة الطيبة) للإنسان باعتبارها هدفاً لحياته يسعى أن يدركها من خلال ما رسم له الشرع، من العمل المنبعث عن دوافع الإيمان وبواعث رجاء الجزاء الحسن، قال الله تعالى: ﴿ مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْتَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيٰوةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴾ - النحل 97

" إنّها لمصلحة هامة قطعاً في حياة الإنسان إذن، أن يستطيع نفض ما يعلق بفطرته الصالحة الأولى من الأمراض والأوبئة، بقطع النظر عمّا يلزم ذلك من النفع المادي، وهذا هو المراد بالحاجات الروحية لدى الإنسان والتي تكفّلت بها مصالح الشريعة الإسلامية " ².

¹ - ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 233/32.

² - البوطي، ضوابط المصلحة، 71.

ويرتبط تعلق المصالح الشرعية بالجسد والروح معا، بطبيعة الجسد نفسه، فإنه إن فقد زكاة روحه صار معدّبا تائها في شهواته يموت كلما فقد شيئا منها، والعادة أن لن يدوم منها شيء، فتضاعف آلامه مع مزيد الفقد، حتى يصير معطلا ميتا وإن حييت أعضاؤه .

أما المصلحة الأعظم للإنسان والتي تشهد بها أحوال ضعفه واشتداد أزماته، وتنطق بها اخبار الأمم والبشر الباحثين عن حقائق الوجود والسائرين في محالات الفكر بما أتاحتهم معارفهم للبحث عن مصدر وجودهم والغاية منه وتفسير مصيرهم ومصير آبائهم ومن سبقهم، فهي مصلحة إدراك حقيقة العبودية لله تعالى ومعرفة الرب العظيم سبحانه والالتذاذ بمناجاته والتقرب إليه .

وقد أنكر ابن تيمية على بعض المشتغلين بالفقه وعلومه قصرهم مقاصد الأحكام الشرعية على ما ظهر من مصالح النفس والبدن، مغفلين مصالح القلوب ولذائد الأرواح، قال: " وقوم من الخائضين في أصول الفقه وتعليل الأحكام الشرعية بالأوصاف المناسبة، إذا تكلموا في المناسبة وأن ترتيب الشارع للأحكام على الأوصاف المناسبة يتضمن تحصيل مصالح العباد ودفع مضارهم ورأوا أن المصلحة نوعان (أخرى دنيوية): جعلوا الأخرى ما في سياسة النفس وتهذيب الأخلاق من الحكم، وجعلوا الدنيوية ما تضمن حفظ الدماء والأموال والفروج والعقول والدين الظاهر، وأعرضوا عما في العبادات الباطنة والظاهرة من أنواع المعارف بالله - تعالى - وملائكته وكتبه ورسوله، وأحوال القلوب وأعمالها: كمحبة الله وخشيته وإخلاص الدين له والتوكل عليه والرجاء لرحمته ودعائه وغير ذلك من أنواع المصالح في الدنيا والآخرة. وكذلك في ما شرعه الشارع من الوفاء بالعهود، وصلة الأرحام، وحقوق المماليك والجيران، وحقوق المسلمين بعضهم على بعض، وغير ذلك من أنواع ما أمر به ونهى عنه حفظا لأحوال السنية وتهذيب الأخلاق. ويتبين أن هذا جزء من أجزاء ما جاءت به الشريعة من المصالح"¹.

ومما يتعلّق بهذا ما شرعه الله تعالى من أوجه العبادات ومسالك القربات، كالأمر بالتفكير في الملكوت والتدبر في الخلق، وكالعبادات المختلفة، ونوافل الصيام والذكر

¹ - ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 233/32.

والصلوات وإحياء الليل بالقيام والدعاء، مما يجمعه قول الله تعالى: ﴿ قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى ﴾  وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى ﴿ - الأعلى 14-15.

ومن الأمثلة الشرعية التي تبرز فيها المصالح المعنوية الروحية: قول الله تعالى: ﴿ أَتْلُ مَا أُوْحِيَ إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ وَأَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ ﴾ - العنكبوت 45-.

فهذه الآية نصّت على أن مقاصد الصلاة منها ما يرجع إلى المصالح الروحية والتعبدية ومنها ما يرجع إلى المعاني المادية الظاهرة .

وقد نبّه الشاطبي على هذا التنوع المصلحي في مقاصد الصلاة خلال بحثه المقائد التبعية للعباداتن فاتخذ الصلاة مثالا لذلك، قال: " فالصلاة مثلا أصل مشروعيتها الخضوع لله سبحانه بإخلاص التوجه إليه، والانتصاب على قدم الذلّة والصغار بين يديه، وتذكير النفس بالذكر له، قال تعالى: ﴿ وَأَفِمْ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي ﴾ وقال: ﴿ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ ﴾ وفي الحديث: (إن المصلي ينجي ربه) .

ثم إن لها مقاصد تابعة، كالنهي عن الفحشاء والمنكر، والاستراحة إليها من أنكاد الدنيا في الخير: (أرحنا بها يا بلال)، وفي الصحيح: (وجعلت قرّة عيني في الصلاة)، وطلب الرزق بها، قال الله تعالى: ﴿ وَأَمْرُ أَهْلِكَ بِالصَّلَاةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا لَا نَسْأَلُكَ رِزْقًا نَحْنُ نَرْزُقُكَ ﴾ وفي الحديث تفسير هذا المعنى، وإنجاح الحاجات، كصلاة الاستخارة وصلاة الحاجة، وطلب الفوز بالجنة والنجاة من النار، وهي الفائدة العامة الخالصة، وكون المصلي في خفارة الله، في الحديث: (من صلى الصبح لم يزل في ذمة الله)¹،

¹ - مسلم، الصحيح، 294، كتاب: المساجد ومواضع الصلاة، باب: فضل صلاة العشاء والصبح في جماعة، رقم:

ونيل أشرف المنازل، قال تعالى: ﴿وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ، نَافِلَةً لَّكَ عَبَسَى أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا﴾ فأعطي بقيام الليل المقام المحمود¹.

وكان قد قال قبل ذلك: "المقصد الأصلي في العبادات التوجه إلى الواحد المعبود وإفراده بالقصد إليه على كل حال، ويتبع ذلك قصد التعبد لنيل الدرجات في الآخرة، أو ليكون من أولياء الله تعالى"².

فعلى كل من أراد النظر في المصالح الشرعية أن يعتبر هذا التنوع المراعي طبيعة الإنسان والمقصد من خلقه، ليحق التوازن بين المصالح المادية والمصالح الروحية.

5- المعلم الخامس: النصوص الجزئية متضمنة لمصالحها

وهذا المعلم متضمن فيما تقرر لدى الجمهور خلافا للظاهرية³، من تعليل الأحكام، فنصوص الشريعة وأحكامها الجزئية معللة بمصالح ومقاصد وضعت لأجلها، لذا وجب على الناظر فيها عدم إهمال تلك المقاصد ولا الغفلة عنها عند تقرير الأحكام⁴.

فما من نص شرعي أو حكم جزئي إلا وله مقصد يهدف إليه يتضمن مصلحة المكلف به في الدنيا والآخرة، ولا بد للمفتي الإحاطة به وعدم إغفاله حال استنباط حكم الواقعة، إذ لا يكفي في ذلك، العلم بالكليات الشرعية و الأصول الاستقرائية، مستغنيا بها عن الأدلة التفصيلية، كما يستغني في قواعد اللغة العربية عن جزئياتها، " فيجري التطبيق في كل فاعل على أنه مرفوع عند قراءة كلام العرب، بدون النظر إلى أن هذا الفاعل بخصوصه ورد عن العربي المتكلم به مرفوعا"⁵.

¹ - الشاطبي، الموافقات، 1/663.

² - نفسه، 1/662.

³ - ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، 8/102.

⁴ - أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، 363.

⁵ - عبد الله دراز، التعليقات على الموافقات، مؤسسة الرسالة ناشرون، دمشق، ط1، 1432هـ / 2011م، 3/6.

فالأمر ليس كذلك بالنسبة للمفتي، إذ لا بد له من اعتبار النصوص الجزئية، حال استنباط أحكام ما يعرض عليه، وذلك محافظة على قصد الشارع، الذي ما نص على ذلك إلا لمصالح مقصودة، " فتحقيق شرع الله لمصالح العباد معنى كلي، والأحكام التفضيلية المنوطة بأدلتها من النصوص الشرعية جزئيات له، وبما أن الكلي لا يتقوم إلا ضمن جزئياته، فكان لا بد لاعتبار المصلحة في أمر من أن يدعمه دليل من الأدلة الشرعية التفصيلية، أو أن يدعمه بفقد ما يخالفه على الأقل وإلا لبطل دليل الاستقراء الذي قام به البرهان على جريان الأحكام وفق المصالح، وإذن تبطل قيمة المصالح نفسها " ¹ .

قال الشاطبي : " وكما أن من أخذ بالجزئي معرضاً عن كليهِ فهو مخطئ، كذلك من أخذ بالكلي معرضاً عن جزئيه وبيان ذلك أن تلقي العلم بالكلي إنما هو من عرض الجزئيات واستقراءها ... فإن الجزئي لم يوضع جزئياً إلا ليكون الكلي فيه على التمام وبه قوامه، فالإعراض عن الجزئي من حيث هو جزئي إعراض عن الكلي نفسه في الحقيقة " ² .

وهذا تنبيه منه إلى كون المصالح المعتبرة في النصوص الجزئية أصل قاعدة المصلحة الكلية الثابتة بالاستقراء، و أن إغفال تلك المصالح إنما هو كَرّ على القاعدة الكلية بالإبطال، وطعن في أصل اعتبار المصلحة ابتداءً.

المطلب الثاني: الحقيقة الشرعية للمصلحة

الفرع الأول: التعريف المختار للمصلحة الشرعية وأقسامها

يعدّ ما مضى جميعه تأسيساً لهذا الفرع ومقدمة له، فإن كان إجماع المسلمين منعقداً لا يماري فيه أحد على أنّ المصالح مرعية للشارع معتبرة بمنطوق نصوصه وقواعد شرعه، عليها مدار التكليف، وبها تظهر حكمة الله البالغة في فعله وأمره، يقول ابن تيمية: "والغايات

¹ - البوطي، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، 116.

البوطي، من الفكر والقلب، 101.

² - الشاطبي، الموافقات، 8/3 .

ينظر، النوع الأول: في بيان قصد الشارع من وضع الشريعة "، المسألة الثالثة عشرة: لا بد من المحافظة على

الجزئيات لإقامة الكليات "، الموافقات، 380/2 .

المحمودة في مفعولاته ومأموراته، وهي ما تنتهي إليه مفعولاته ومأموراته من العواقب الحميدة، تدلّ على حكمته البالغة¹. فيجب على جميع من تولى التوقيع باسم الشريعة على أفعال العباد إفتاء لهم بأحكام دينهم، أن يراعى هذا الاعتبار ولا يصدر إلا عن هدايته، فلا يغفل عن اعتبار المصلحة في فهم مراد الوحي، ولا يجيد عنها في تنزيل أحكامه على الوقائع، ولا يستنكف أن يلحظها عند نظره في النوازل.

وأعني بذلك النظر إلى النصوص التفصيلية والأصول التشريعية داخل دائرة قاعدة المصلحة الكلية، على أساس أن الشريعة مبناهما على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد وهي عدل كلها ورحمة كلها ومصالح كلها وحكمة كلها².

قال الشاطبي: "إذا كانت الجزئيات وهي أصول الشريعة فما تحتها، مستمدة من تلك الأصول الكلية - شأن الجزئيات مع كليتها في كل نوع من أنواع الموجودات، - فمن الواجب اعتبار تلك الجزئيات بهذه الكليات عند إجراء الأدلة الخاصة من الكتاب والسنة والإجماع والقياس إذ محال أن تكون الجزئيات مستغنية عن كليتها³."

وهذا المنهج ليس تطاولاً على النصوص الشرعية أو تفلّتا من مقتضياتها، كما يظنه من لم يدرك مقاصد الدين ومحاسن غاياته، بل هو سبيل لمنع حصول التعارض بين نصوص الشرع ومصالحه المرعية، ويضمن لهما الوئام والانسجام على التمام والدوام⁴.

وباجتماع ما سبق بيانه من المعاني المتصلة بمسمى المصلحة عند العلماء ومعالمها في نصوص الشرع وأحكامه، يمكن تعريف المصلحة الشرعية بأنها:

((الوصف المرعي في فعل المكلف المناسب لتحقيق مقصود الشارع))

¹ - ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 19/3.

² - ابن القيم، إعلام الموقعين، 14/3.

³ - الشاطبي الموافقات، 7/3.

⁴ - أحمد الريسوني، الاجتهاد المصلحي مشروعيته ومنهجه، مركز التمييز البحثي في القضايا المعاصرة، جامعة الإمام

محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية، 1431هـ/2010م، ص 21.

فتقييد الوصف بالرعاية لمناسبة المقصود الشرعي هو أساس الاجتهاد المصلحي، الكاشف عن نوع المصلحة المعتبرة فيه شرعا، هو خلاصة ما يمكن جمع تعريفات العلماء عليه، وهو ما دلت عليه بحوثهم للمناسبة في باب القياس، فجميع ما ورد عنهم في هذا الشأن " هو عبارة عن تفسير مصلحي للنصوص"¹

فالمناسبة إنما تعتبر بلحظ عمل الشارع في عينها أو نوعها أو جنسها، فلا توجب العلل الشرعية إلا بإيجاب الله تعالى لها، فهو وحده الموجب للأحكام والجاعل للأسباب والبواعث، وهو وحده من يضبط المصالح ويسم حدها ويعين أثرها، قال السرخسي في بيان الارتباط الشرعي للعلة بمعلولها: " البيع علة الملك شرعا، والنكاح علة للحل شرعا، والقتل العمد علة لوجوب القصاص شرعا، باعتبار أنّ الشرع جعلها موجبة لهذه الأحكام، وقد بينا أنّ العلل الشرعية لا تكون موجبة بذواتها وأنه لا موجب إلا الله " أصول السرخسي .

فالمصلحة لا تدخل في حدّ الشريعة إلا إذا رجعت إلى مقاصدها، التي هي مجموع ما تتطلبه الشريعة وترنو إليه من دلالات نصوصها ومقتضيات قواعدها التي هي الأصل في التشريع - أعني مجموع النصوص والقواعد - .

بناء على هذا التعريف يمكننا تقسيم المصلحة باعتبار العلم بدخولها في حدود الاعتبار الشرعي، إلى أقسام ثلاثة، يعمل الاجتهاد المسدد المعترف في الأولين منهما، ويتعلق الجموح العقلي الاستصلاحي بالثالث:

1- المصالح المتحققة: وهي التي أدرك فيها النفع بالبيان الشرعي، لأنّ مجرد ورود النص بالاعتبار كاف لتمحّض الفعل المأمور به في المصلحة، إذ ن المصالح المعتبرة شرعا خالصة غير مشوبة بشيء من المفاسد، " لأنّه إنما نظر فيها إلى الجهة الغالبة لا غير، وألغي ما قبلها، فلا التفات إليه، وكانه عدم، لأنه غير جار على الاعتياد الكسبي الذي جعله الشارع ميزانا للمصلحة والمفسدة"².

¹ - أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، 280.

² - عبد الله دراز، التعليق على الموافقات، 353/1.

وعلى هذا إذا كانت المصالح راجعة إلى الخطاب الشرعي، علم يقينا تمحصها في المنفعة .

2- المصالح المظنونة: ولا يكون هذا إلا حيث يفقد البيان الشرعي أو تضعف دلالته، فيحال النظر إلى التجميع بما يدركه العقل من المنفعة، في ضوء المقاصد العامة للشرعية وبشرط عدم عودة ما يختار على الشرع بالإبطال، وإنما توص هذه المصالح بالمظنونة، لأن المنافع والمضار لا تتمحض بمجرد ما في الدنيا، فإن عاقمتها وإن كان في ذاته منفعة، إلا أنه لا يتصور إلا على وجه الإضافة إلى الشخص أو الوقت أو الحال، فيشوبه الظن لامتزاج القبيين فيه، ويضطر الناظر إلى العمل بالترجيح . وقد تقدم ن هذا مشروط بضوابط الاعتبار الشرعي .

3- المصالح الموهومة: وهي التي يعتبرها الناظر مصلحة، وهي في الواقع بخلاف ذلك، إما لورود الن الشرعي بإلغائها، أو لعدم كونها مصلحة في نفس الأمر، بتفويتها مصلحة أرجح منها، فيغلب فيها جانب المفسدة الملغى لما قابله .

وهذه المصالح المغلوطة هي عامة ما يتعلّق به الخطاب المشاقق للنصوص الشرعية وما دلّت عليه بيقين من الأحكام المتضمنة لمصالحها الشرعية. ومما يمكن التمثيل به هنا، دعوة الجابري إلى إسقاط الحدود الشرعية، اعتمادا على حديث: (ادروؤا الحدود بالشبهات)¹، ومصالحة الإسلام نفسه - على زعمه -، إذ الشبهات في هذا العصر كثيرة

¹ - الترمذي عن عائشة، بلفظ: (ادروؤا الحدود عن المسلمين ما استطعتم ...). السنن، 336، كتاب الحدود: باب: ما جاء في درء الحدود، 1424.

ابن ماجة، عن أبي هريرة، بلفظ: (ادفعوا الحدود ما وجدتم لها مدفعا) . السنن، 580/2، كتاب الحدود، باب: الستر على المؤمن ودفع الحدود بالشبهات، 2545.

قال ابن حزم: " وأما ادروؤا الحدود بالشبهات فما جاء عن النبي ﷺ قط من طريق فيها خير، ولا نعلمه أيضا جاء عنه ﷺ أيضا لا مسندا ولا مرسلا، وإنما هو قول روي عن ابن مسعود وعمر فقط " . المحلى، 253/8.

وضعه الألباني، في ضعيف الجامع وزياداته، المكتب الإسلامي، 37-38، رقم: 258 و259.

وفي إرواء الغليل، 25/8، رقم: 2355 و2356.

جعلت تعقّد الحياة المعاصرة تتفرع بدقة، وتنوع الحوافز فيها، بالإضافة إلى وجود شبهات راجعة إلى السياسة التي تجعل تنفيذ الحدود يلتبس بالأغراض السياسية، وهذه شبهة وأية شبهة؟¹.

فإنّ هذه الدعوة وإن تقنّعت ببرقع المصلحة، إلا أنّ رقة هذا البرقع جعلته يشف عن أوجه الخلل الكبير فيها، وأوّل ذلك الغفلة عن أنّ العقوبات المقررة في الشرع مقصودة بأعيانها ولغاياتها الخاصة، ولا يصح مع القصد الشرعي إلى ذات الحدّ وصفته أن تقوم أي عقوبة مقامه، وإلا كان رسم الشرع لها وضبطه لوصفها وتقديره لحدها وتفصيله شروطها، لغوا وعبثا، وهذا اللازم منفي عن الشريعة فبطل ملزومه .

ثم إنّ ما تعلّق به من المصلحة لم تغفل عنه الشريعة في أفراد العقوبات المتعينة في حقّ أشخاص المتهمين، إذ أن درء الحد بالشبهة أصل تشريعي في فقه الجنائيات، يُقيّد التنفيذ بثبوت الجرم، وارتفاع جميع ما يمكن دفع الحد به من الشبهات المعتبرة، وهذا تحصيل شرعي لحد الكفاية من المصلحة المتعلقة بالمتهم، فلا يصح تجاوزها إلى إسقاط الحدود جملة، وبالتالي تعطيل نصوصها .

ولأجل هذا يكون ما تعلّق به الجابري من مصالح في ردّ قطعي الدين، محض وهم دفعت إليه إكراهات الواقع وضغوط الفلسفة الحديثة للعقوبات، يلزم عنه تعطيل المصلحة الشرعية المقطوع بقصد الشارع الحكيم إليها .

الفرع الثاني: هيمنة النص الشرعي على تحديد مفهوم المصلحة

لهذا نجد أن مفهوم المصلحة الشرعية يتحدد أساسا من داخل النص الشرعي نفسه، فإذا سكت النص عن بعض المنافع المستجدة لزم أن يكون النظر فيها من خلال قواعد الشريعة وكلياتها، لأنّ النظر المصلحي لا ينبغي أن يتجاوز حدّ الاستجابة الطوعية لحاكمية

قال الشوكاني: " وما في الباب وإن كان فيه المقال المعروف، فقد شدّ من عضده ما ذكرناه فيصلح بعد ذلك للاحتجاج به على مشروعية درء الحدود بلشبهات المحتملة لا مطلق الشبهة " . نيل الأوطار، دار الإمام مالك، ط1،

1426هـ/2005م، 7/138.

¹ - الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، 200.

الشريعة وحسن تلقي الأمر الشرعي، سواء على مستوى العبادات المحضة أو العادات والمعاملات، إذ ما من تصرف بشري إلا وفيه مظهر العبودية أو التمرد عليها، وجميع الأحكام الشرعية على اختلاف متعلقاتها عائدة إلى قدر مشترك من التبعّد، وإن كانت متحضرة في شأن التصرف الدنيوي الخالص، فما من فعل إلا وهو كاشف عن حالة صاحبه مع خطاب العبودية لله تعالى، وجميع أوامر الله تعالى عائدة إلى هذا المعنى، على وجه لا يخلص فيه حقّ العبد، دون حقّ الله تعالى، ومنشأ هذا أنّ المصالح المشروعة إنما تعلّقت بها الأحكام من حيث كونها بذرا تحصد ثمرته في الآخرة، وفي هذا المعنى وضع الشاطبي المسألة التاسعة عشرة من النوع الرابع من كتاب المقاصد: " قد الشارع في دخول المكلف تحت أحكام الشريعة "، وعنوانها بقوله: " عدم خلوّ العادات عن التبعّد "، وجاء في فصل " الحكم الشرعي لا يخلو عن حقّ الله وحقّ العبد "، قوله: " كلّ حكم شرعيّ ليس بخال عن حقّ الله تعالى، وهو جهة التبعّد، فإنّ حقّ الله على العباد أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئاً، وعبادته امتثال أوامره واجتناب نواهيه بإطلاق، فإن جاء ما ظاهره أنّه حقّ للعبد مجرداً فليس كذلك بإطلاق، بل جاء على تغليب حقّ العبد في الأحكام الدنيويّة.

كما أنّ كلّ حكم شرعيّ ففيه حقّ للعباد إمّا عاجلاً وإمّا آجلاً، بناء على أنّ الشريعة إنّما وضعت لمصالح العباد " ¹.

كما بيّن الشاطبي في المسألة التي ختم بها القسم الأوّل من كتاب المقاصد، أنّ الشريعة إنّما وضعت لبيان وجه شكر النعم والاستمتاع بها ².

ولهذا لا ينبغي التعامل مع المصالح في الدنيا إلا من جهة التعرّف على وجه إقامتها في امتثال ميثاق لاستخلاف الذي أخذ الله تعالى على عباده، قال عز الدين بن عبد السلام: " الإنسان مكلف بعبادة الديان بأكساب القلوب والحواس ما دامت حياته، ولن

¹ - الشاطبي، الموافقات، 1/594.

² - نفسه، 1/596.

تتم حياته إلا بدفع ضروراته وحاجاته من المآكل والمشرب والملابس والمناكح، وغير ذلك من المنافع، ولن يتأتى له ذلك إلا بإباحة التصرفات الدافعة للضرورات والحاجات "1 .

فالإتيان والترك ينبغي أن لا يصدر عن المكلف إلا تبعاً لأمر الشارع واعتباراً لحقه، بأصل ميثاق التكليف بالأمانة، فإن الشريعة ما عرّفت المكلفين بالمصالح والمفاسد إلا لأجل بيان " وجه الشكر في كلّ نعمة، وبيان وجه الاستمتاع بالنعمة المبذولة مطلقاً "2 .

ويستوي هذا في ما كان من العبادات أو العادات:

أما العبادات: فمن حقّ الله تعالى الذي لا يحتمل الشركة؛ فهي مصروفة إليه. وأما العادات: فهي أيضاً من حقّ الله تعالى على النّظر الكلّي، ولذلك لا يجوز تحريم ما أحلّ الله من الطّيبات؛ فقد قال تعالى: ﴿ فُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ، وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ ﴾ .

وقال تعالى: ﴿ يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تُحَرِّمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ ﴾ فنهى عن التحريم، وجعله تعدياً على حقّ الله تعالى "3 .

المطلب الثالث: علاقات مصطلح المصلحة وضمائمه

سأكتفي في هذا الفرع بمصطلح واحد يقع على مستوى العلاقات هو مصطلح المنفعة، وآخر على مستوى الضمائمه، هو المصلحة المرسله، أما الأول فالغرض من اختياره الكشف عن الاختصاص الإسلامي بمسمى للمصلحة يخالف ما توأطت عليه آراء الفلاسفة الغربيين من إلغاء للأساس الديني في بناء مفهوم المصلحة وقصرها على المنفعة واللذة الذاتية . والثاني بغرض البيان الموجز للمصلحة المرسله باعتبارها أصلاً تشريعياً يستمد قوّته وفعاليتها في النظر الاجتهادي من أصل الرعاية الشرعية العامة للمصالح .

الفرع الأول: المنفعة:

1- ابن عبد السلام، قواعد الأحكام، /149.

2- الشاطبي، الموافقات، 597/1.

3- الشاطبي، الموافقات، 597/1.

سبق في الفرع اللغوي والمصطلحي بيان أنّ الكثير من العلماء استعملوا للمنفعة مرادفا للمصلحة، وذلك لحيازة هذه اللفظة على الدلالة المركزة للفظ المصلحة، فهي لبّها ومصاصة معانيها .

غير أن التداول الإسلامي لهذه اللفظة يختلف من جهة تأسيسها المفهومي اختلافاً جوهرياً عن تداولها على المستوى الفلسفي الذي تعيّر عنه " النفعية " في المذهب النفعي .

فمركز دلالة لفظة النفع في المعاجم العربية هو أنه: ((ما يستعان به في الوصول إلى الخير)) . وهذا ما جعلها تحمل معاني المصلحة كاملة حتى تكون مرادفة لها، غير أنّ هذه اللفظة تأخذ في المجال الفلسفي مفهوماً مختلفاً، يعيّر عن مذهب فلسفي قوامه، كون " المنفعة هي مبدأ جميع القيم العلمية كانت أو عملية " ¹ فالمعيار الذي تعابير إليه الأفعال في هذا المذهب هو " مقدار ما تنتج من المنافع " ² .

ثم اختلف أصحاب هذا المذهب في تفسير المنفعة وجهة عودتها المعتبرة في تقييمها، فذهبت القورنائية ³ إلى تفسيرها باللذة الشخصية العاجلة للفرد، وذهب أبيقور ⁴ إلى توسيع مجالها ليشمل اللذة الحسية والروحية والعقلية ووافق هوبز ⁵، وسمي مذهبهم ب ((مذهب

¹ - جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982م، 499/2.

جون ستوارت ميل، النفعية، ترجمة سعاد شاهري حرار، المنظمة العربية للترجمة، ط1، 2012م، 35.

² - عبد المنعم الحفني، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط3، 2000، 783.

³ - نسبة إلى بدلة قورينا، حيث أسس " أرسطيوس " تلميذ سقراط، مدرسة تعلّم مذهب اللذة، وكان رواجها في النصف الثاني من القرن الرابع قبل الميلاد، واللذة الحسية عند هؤلاء هي الخير الأقصى ومعيار القيم، وأن العبرة في الأفعال بنتائجها البدنية. عبد المنعم حنفي، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، 660.

⁴ - فيلسوف يوناني توفي في أثينا سنة 281 ق م، من أبرز شخصيات العصور القديمة من أقوى مفكرها، اعتقد أبيقور أنّ الأرض قاطبة تعيش في الالم وتكتمسب بالالم وأرى أنّ الحكمة في الزهد عن صحب الحياة والركون إلى السكينة، ومذهبه في النفعية أنّه طلب السعادة لا مجرد اللذة الحسية، فزاد إليها اللذة العقلية والروحية .

جورج طرايشي، معجم الفلاسفة، دار الطليعة، بيروت، ط3، 40-41.

⁵ - توماس هوبز " فيلسوف إنجليزي، يعتبر محي مذهب المادية في القرن السابع عشر، كان ذا نزعة حسّية غالبة منكورة لجميع الماورائيات، دعا إلى جعل اللذة الفردية أساس الأخلاق .

جورج طرايشي، معجم الفلاسفة، 708.

اللذة الفردي الأناني))، فيما اختار جيرمي بنتام¹ وجون ستيوارت ميل² التماس مصلحة المجموع وتحقيق أكبر قدر من السعادة لأكثر عدد من الناس، وسمي هذا الخيار بمذهب ((الغيرية)) أو ((النفعية العامة)) وفيه استقرت النفعية على معنى: "الاهتمام برفاهية البشرية وبذل الجهود العملية لتحسين أحوال الحياة الإنسانية والمادية على أسس عقلية"³.

ولا يخفى أن المنفعة في هذا المذهب بمختلف تصوراته وتفسيراته للمصلحة، لا ينبغي أن تختلط مخرجاته بشيء من المحددات الشرعية التي يصدر عنها المفهوم الإسلامي للمصلحة.

فاللذة عند أبيقور هي أساس القيمة، وهي وحدها غاية الإنسان ومعيار الحكم على الفعل، بل هي الخير الأسمى، يقابلها الألم شراً وحيداً⁴.

فالمنفعة هي الشيء الوحيد في الحياة الذي يُطلب لذاته، والفضيلة ليس لها أدنى قيمة إلا فيما تشتمل عليه من اللذة.

ولا أظن مسلماً بحاجة إلى الكشف عن مواطن الاختلاف بين هذه المقالات الفلسفية والنظرة الشرعية للمصلحة، ويكفي الكشف عن النسب الذي ترجع إليه مقالات هؤلاء الفلاسفة الملحدون وجذرها المعرفي لديه، حيث تعود إلى أصملمهم المادي الراضة للدين وجميع ما تفرضه تعاليمه من قيم متجاوزة للإنسان متعالية على لذته الدنيوية الخاصة.

¹ - جيرمي بنتام: فيلسوف إنجليزي، اشتهر بمذهبه النفعي، الذي ملخصه أن: السعادة المطلقة لأكثر عدد من الأشخاص هي معيار الصواب والخطأ. توفيق الطويل، مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق، مكتبة النهضة المصري، ط1، 1954، 79.

² - جون ستيوارت ميل: فيلسوف تجربي وعالم اقتصادي إنجليزي، أحد رواد الفلسفة الليبرالية، حيث جعل أسمى المبادئ عنده حرية الفرد والتنوع والعدالة لأجل تحقيق السعادة البشرية، يعد محيي مذهب النفعية بعد بنتام. جروج طرايشي، معجم الفلاسفة، 638.

³ - فيصل بن فالح البرقي، مفهوم النفعية الذرائعية وآثارها، بحث تكميلي مقدم لنيل درجة الماجستير في الثقافة الإسلامية، إشراف: عبد الله الكيلاني الاوصيف، قسم الثقافة الإسلامية، كلية الشريعة الرياض، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، العام الجامعي: 1431/1432هـ، 9.

⁴ - إسماعيل مظهر، فلسفة اللذة والألم، مؤسسة هنداوي، ط1، 2014م، 60.

أما في الإسلام فلا تُخرج أي من محددات المصلحة عن ميثاق العبودية وحقّ الله تعالى فيها، كما سبق نقله في الفرق السابق قريبا .

أما جون ستيوارت مل فقد حاول تصحيح الأخطاء القاتلة التي رأى أنها شوّهت مفهوم المنفعة وعرضت قيمتها إلى اللوم عند أصحاب المشاعر الراقية والأهداف النبيلة، فإنّ الحكم على الفعال بالخيرية بمقدار ما تحقّقه من السعادة أو بالسوء بمقدار ما توجد نقيض السعادة، ولا يقصد بالسعادة حينئذ إلا اللذة وغياب الألم، يشوّه حقيقة المنفعة ويعرّض معياريتها للرفض، باعتبارها قيمة وضيعة لا تصلح إلا لمعايرة أفعال الخنازير¹ .

ولأجل هذه الاعتراضات حاول مل العودة رفع مستوى قيمة اللذة والعودة بها إلى الملكات البشرية العليا، فاقترح أن تفسّر المنفعة بتحصيل أكبر قدر من السعادة لأكثر عدد من الناس، حتى إذا اضطر المرء للاختيار بين سعادة نفسه وسعادة الآخرين فإنّ المنفعة تقتضي منه ان يغلب سعادة المجموع² .

إلا أنّه قرر أنّ الاحترام والشرف الذي يمكن أن يناله المضحون بسعادتهم ولذائذهم، إنّما يحصل بشرط أن تكون تضحيتهم وحرمان أنفسهم من لذتها في مقابل أن يتمتع الآخرون ويستلذون، أما إن كان حرمان النفس اللذة لأي سبب آخر غير هذا فإنّ أصحابه لا يستحقون الاحترام³ .

ولا شك أنّ نظرة مل للمنفعة إما صدرت عن أصله المعرفي العام، إذ هو أحد رواد المدرسة التجريبية التي حرصت على تأكيد الطابع الحسي للمعرفة، وحصرت وسائل تحصيلها في الحسّ.

فالمنفعة عنده تختلف تأسيسيا عن المصلحة في الإسلام، وقد أقر مل على نفسه بأنّه وإن قبل حديث المؤمنين عن المنفعة باعتبار أنّ " الإله رغب فوق كل اعتبار في سعادة مخلوقاته " إلا أن ذلك غير كاف، حتى تعرض تعاليم الإله على المنفعة، فإنّه " مهما كان

¹ - جون ستيوارت ميل، النفعية، 37.

² - المصدر نفسه، 51.

³ - نفسه، 52.

- محمد أبو زهرة، تنظيم الإسلام للمجتمع، دار الفكر العربي، القاهرة، 55.

التصوّر عن الإله مناسباً للوحي بموضوع الأخلاق، يجب أن يناسب مقتضيات المنفعة في درجات أعلى¹. وهنا أجدني لا أستطيع دفع التساؤل عن الاختلاف بين طرح جون ستيوارت مل الفيلسوف الملحد، وفكرة الحداثة العربية عن المصلحة التي هي أصل الأصول وأم القواعد القادرة على ردّ كلّ النصوص وتعطيل جميع الأحكام، والتي يؤوّل النص لأجلها كما يؤوّل لصالح العقل؟

أما عن جانب متعلّق الاحترام والشرف المستحق لمن يحرم نفسه لذّته، وربطهما حصراً فيما إذا حصل للغير منفعة من ذلك، فتلوح منه جلياً المسحة الإلحادية التي تقصر النفع على حدود الحياة الدنيا، فاللذة على هذا الأساس إما نفع للشخص نفسه أو للجماعة، في حدود ما يمكن بلوغه من مُتّع الدنيا.

ومهما ظنّ المرء من تشابهه بين ((غيرية)) مل، ومبدأ الإيثار في الإسلام، فإنه لا يعدو الاتفاق الصوري المختلف جوهرياً على مستوى الحقائق لاختلاف البواعث والغايات، وبعد ما بينهما كبعد ما بين الإيمان والإلحاد .

الفرع الثاني: المصلحة المرسلّة:

الإرسال في اللغة الإطلاق، يقال: أرسل الشيء: أي أطلقه وأهمله، ومنه قولهم فرس مرسل، أي: مطلق².

ومتعلّق الإرسال في المصلحة المرسلّة هو اعتبار الشارع أو إلغاؤه، فإنّ المصالح منقسمة بهذا الاعتبار إلى أقسام ثلاثة - كما تقدم -، فما سكت عنه الشارع، بأن لم ترد في خصوصه شواهد الاعتبار، هو المرسل من هذا الوجه .

وهذا قسمان:

الأول: غريب مطلق الإرسال عن الاعتبار، غير ملائم لتصرفات الشرع، ومثاله، أن لو لم يرد منع القاتل من الميراث بالنصّ، فقال قائل: لا نورثه

¹ - جون ستيوارت مل، النفعية، 58.

² - ابن منظور، لسان العرب، 1645.

معارضوه له بنقيض قصده، فيجعل هذه المقابلة علة مناسبة يريد إثبات حكم المنع بها، فهذا

لا يقبل منه لغرابة هذه المصلحة عن تصرفات الشارع، فالغريب لال يصح التعليل به لانه ابتداء تشريع من غير شهادة الشرع¹.

الثاني: ما لم يشهد له نص معيّن وكان ملائماً لتصرفات الشارع، ومأخوذ معناه من أدلته، فهو الاستدلال مرسل، أو المصلحة المرسلة².

قال القرافي: ومن المعلوم أن أخص من مطلق المناسبة ومطلق المصلحة، لأنّ مطلق المصلحة قد يلغى كما تقدّم في زراعة العنب، فإن المناسبة تقتضي ألا يزرع سدا لذريعة الخمر، لكن أجمع المسلمون على إلغاء ذلك... فالمناسب حينئذ أعم من المرسلة لأن المرسلة مصلحة بقيد السكوت عنها فهي أخصّ³.

وقال ابن عاشور: "ومعنى كونها مرسلة أنّ الشريعة أرسلتها فلم تنط بها حكماً معيّنًا، ولا يلفى في الشريعة لها نظير معيّن له حكم شرعي فتقاس هي عليه، فهي إذن كالفرس المرسل عن المقيّد"⁴

ولست أقصد في هذا المقام بحث ما تعلق بالمصالح المرسلة باعتبارها أصلاً تشريعيًا، ولا عرض أقوال المذاهب المختلفة والحجج الناهضة بكل قول، فقد سالت في ذلك أنهار مداد أكاديمية ومستقلة، إنما القصد بيان كون اعتبار هذا النوع من المصالح مسلكاً اجتهادياً مرضياً عند علماء الإسلام بدء بالجيل الأول من الصحابة الذين رضيهم صاحب الشريعة أن يكونوا قدوة لمن يخلفهم، وكانت مسالك نظرهم في التلقي والفهم عن الله ورسوله هي عمدة الوضع المنهجي لمباحث أصول الفقه، قال الجويني: "وأما الفن المترجم بأصول الفقه،

¹ - الغزالي، شفاء الغليل، 189.

² - الشاطبي، الموافقات، 53/1.

³ - القرافي، شرح تنقيح الفصول، 306.

⁴ - ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، 93.

فحاصله نظم ما وجدنا من سيرهم - الصحابة - وضمّ ما بلغنا من خبرهم، وجمع ما انتهى إلينا من نظرهم وتبع ما سمعنا من غيرهم، ولو كانوا عكسوا الترتيب لاتبعناهم¹.

ولأجل مركزية منهج استدلال عن الجيل الأوّل في صناعة أصول الفهم ومسالك النظر عند العلماء بعدهم، قال الجويني في تأصيل العمل بالمصلحة المرسلّة، بعدما بيّن أن الصحابة كانوا يسترسلون في الاعتبار استرال من لا يرى لوجوه الرأي انتهاء- : " فعلمنا بضرورة العقل أنهم كانوا يتلقون معاني ومصالح من موارد الشريعة، يعتمدونها في الوقائع التي لا نصوص فيها، فإذا ظنوها ولم يناقض ظنهم فيها أصلا من أصول الشريعة أجروها².

وقال ابن تيمية مثبتا ما أثبتته الجويني للصحابة، باستعمال لام الجنس في نسبة العمل بالمصلحة إلى السلف والفقهاء، دون استثناء فدخل في عموم نسبته الصحابة والتابعون ومن دونهم: " أن يُعلم بالشرع أنّ الامر بحكمة ومصلحة، ولا يشهد الشرع لاعتباره في ذلك السبب المعيّن، وهي المصلحة المرسلّة التي شهد لها أصل كلّي بالاعتبار، وهذا كان السلف يعتبرونه كثيرا، وهو كثير من كلام الفقهاء أهل الفتوى، وأما أهل الأصول فقد اختلفوا فيه³.

وهنا يبيّن ابن تيمية إلى أنّ المذاهب الإسلامية رغم ما ثبت من اعتبار الصحابة لوجوه الاستدلال بالمصالح، لم تتفق على العمل بهذا الأصل على مستوى واحد، فقد ظهر في تاريخ التشريع الإسلامي، اتجاهان بارزان: المالكية الذين رأوا التوسع في الأخذ بالمصالح المرسلّة ما لم يظهر الإلغاء الشرعي، جلبا للنفع ورفعاً للحرج⁴، وفريق مال إلى التضييق في ذلك والتمسك بمباني الشريعة إلى أبعد حد وقد حمل الشافعي لواء هذا الفريق وإن كان هو نفسه يرى تعليق الأحكام بمصالح يراها شبيهة بالمصالح المعتبرة وفاقا⁵.

¹ - الجويني، الغياثي، 482.

² - عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني، البرهان في أصول الفقه، تحقيق عبد العظيم الدين، ط1، 1399هـ،

³ - ابن تيمية، تنبيه الرجل العاقل، 1/122.

⁴ - حاتم باي، الأصول الاجتهادية التي يبنى عليها المذهب المالكي، 66.

⁵ - الجويني، البرهان في أصل الفقه، 1114.

ويغلب على الظن أن سبب منع الشافعي الإفتاء بمرسل المصالح إنما هو خشية فتح باب الإفتاء بالهوى، فيقع المفتون في الزلل والشذوذ، لكن لا يخفى أن مذهب الشافعي لا يؤخذ على ظاهره، فينسب له إنكار الاجتهاد المصلحي بالكلية، إنما الواجب بيان أن عمله بذلك ثابت واقع، وشرطه فيه قرب المصلحة من معاني الأصول الثابتة وإن لم يشهد لها أصل خاص وهذا ما حكاه الجويني عنه وعن معظم أصحاب أبي حنيفة¹.

وبهذا التحقيق من الجويني، يظهر أن الفرق بين مسلكي مالك والشافعي، أن الأول يصحح اتباع وجوه الاستصلاح اكتفاء بأصل شهادة الشرع الكلية لذلك، أما الشافعي فلا يميز من ذلك إلا ما كان قريبا من معاني الأصول الشرعية الثابتة.

أما الغزالي فذكر لإمام مذهبه في وجوه الاستدلال المرسل مسلكين: "يحصر في أحدهما التمسك في الشبه أو المخيل الذي يشهد له أصل معين ويرد كل استدلال مرسل" وبهذا يكون مفارقا لمسلك الاستصلاح عند مالك، "وفي المسلك الثاني يصحح الاستدلال المرسل ويقرب فيه من مالك، وإن خالفه في المسائل"².

كما أثبت الزنجاني للشافعي "التمسك بالمصالح المستندة إلى كلي الشرع، وإن لم تكن مستندة إلى الجزئيات الخاصة المعينة"³.

فظهر أن التحقيق اعتبار المصالح المرسلة لدى مذاهب الإسلام المعتبرة قاطبة وإن كان بعضهم أكثر استنادا لها وتخريجا عليها من غيره، قال القرافي بعد تقسيم المناسب من حيث الاعتبار الشرعي إلى ما اعتبره الشارع وإلى ما ألغاه وإلى ما جهل حاله: "والذي جهل أمره هو المصلحة المرسلة التي نحن نقول بها، وعند التحقيق هي عامة في المذاهب"⁴، وقال: "وإذا تفقدت المذاهب وجدتهم إذا قاسوا أو جمعوا أو فرقوا بين المسألتين لا يطلبون

¹ - نفسه، 1114.

² - الغزالي، المنحول، 454.

³ - محمود بن أحمد الزنجاني، تخرج الفروع على الأصول، تحقيق: محمد أديب صالح، مؤسسة الرسالة، ط4،

1402هـ/1982م، 320.

⁴ - القرافي، شرح تنقيح الفصول، 305.

شاهدا بالاعتبار لذلك المعنى الذي جمعوا أو فرّقوا، بل يكتفون بمطلق المناسبة، وهذا هو المصلحة المرسله، فهي حينئذ في جميع المذاهب " ¹ .

وقال ابن دقيق العيد : " الذي لا شك فيه أن مالكا ترجيحاً على غيره من الفقهاء في هذا النوع، ويليّه أحمد بن حنبل ولا يكاد يخلو غيرها عن اعتباره في الجملة، ولكن لهذين ترجيح في الاستعمال على غيرها " ² .

وقال الزركشي في إثبات عمل المذاهب جميعها بحقيقة المصلحة المرسله: " والمشهور اختصاص المالكية بها، وليس كذلك، فإنّ العلماء في جميع المذاهب يكتفون بمطلق المناسبة، ولا معنى للمصلحة المرسله إلا ذاك " ³ .

ولأجل هذا الأمر، أعني نسبة المحققين من العلماء العمل بالمصلحة المرسله إلى المذاهب قاطبة، قال بعض الباحثين المحدثين: إنّ الرأي الذي ينسب القول بالمصلحة لمالك دون سواه، إنّما هو موقف مختص بالمالكية المتأخرين، " فهم في أثناء حماسهم لهذا الأصل سعوا إلى تأصيله بنسبته إلى إمام مذهبهم " ⁴ .

وقد قرّر الشاطبي مثلما فعل ابن تيمية في النقل السابق عنه، أنّها أصل شرعي صحيح يبنى عليه، ويرجع إليه، " فإنّه وإن لم يشهد للفرع أصل معيّن، فقد شهد له أصل كليّ والأصل الكليّ إذا كان قطعياً فقد يساوي الأصل المعيّن، وقد يربي عليه بحسب قوة الأصل المعيّن وضعفه " ⁵ .

كما قرّر ابن عاشور أنه: " لا ينبغي التردّد في صحة الاستناد إليها، لأننا إذا كنا نقول بحجية القياس الذي هو إلحاق جزئيّ حادث لا يعرف له حكم في الشرع بجزئيّ ثابت حكمه في الشريعة للمماثلة بينهما في العلة المستنبطة، وهي مصلحة جزئية ظنيّة غالباً لقلّة

¹ - نفسه، 306.

² - الزركشي، البحر المحيط 77/6 .

³ - الزركشي، البحر المحيط، 215/5.

⁴ - حمادي ذويب، جدل الأصول والواقع، دار المدار الإسلامي، بيروت، ط1، 2009م، 399. نقلاً عن مقال: "

استحسان واستصلاح " لباري (paret) .

⁵ - الشاطبي، الموافقات، 53/1.

صور العلة المنصوصة، فلأن نقول بحجية قياس مصلحة كلية حادثة في الأمة لا يعرف لها حكم على كلية ثابت اعتبارها في الشريعة باستقراء أدلة الشريعة الذي هو قطعي أو ظني قريب من القطعي أولى بنا وأجدر بالقياس وأدخل في الاحتجاج الشرعي¹.

واستغرب من الجويني تردُّده في هذا المقام²، غير أن القرافي ذكر في شرح تنقيح الفصول أنّ الجويني قد قرّر أموراً وجوزها وأفتى بها في كتابه الغيائي والمالكية بعيديون عنها وجسر عليها وقالها للمصلحة المطلقة، وكذلك الغزالي في شفاء الغليل مع أن الاثنين شدادا الإنكار على المالكية في المصلحة المرسله³.

فصحّ القول أنّ المصلحة المرسله مقول بها في جميع المذاهب عند التحقيق لأنّ الجميع يقيسون ويفرقون بالمناسبات ولا يطلبون شاهداً بالاعتبار في العين، وما المصلحة المرسله إلا ذاك⁴.

المبحث الثالث: الجانب التطبيقي

سبق في المعالم بيان كيف آوى الحداثيون إلى "مصطلح المصلحة" محاولين تبديد حقائق الدين بعد تبديلها، ولا ريب أن اعتبار المصلحة في بناء الأحكام مسلك شرعية لا غبار عليه، فقد تقرر أن الشريعة السمحة قائمة في جملتها وتفصيلها على ما تقتضيه مصالح العباد جلباً ورعيًا.

إلا أن قاعدة رعاية المصلحة، التي تعد من بديهيات الشريعة كثيراً ما تشحن بمفاهيم منكرة وتسخر لمعان باطلة، تستعمل فيها وسائل معوجة تنحرف بقواعد الشرع ومصطلحاته عن غاياتها السامية إلى غايات ومقاصد آثمة، لتكرّر على النص الشرعي مستبيحة حرمة، وتكون مطية لتبديد قيومية الشرع بعد تحريف حقيقتها.

¹ - ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، 93.

² - نفسه، 93.

³ - القرافي، شرح تنقيح الفصول، 351.

⁴ - نفسه، 351.

وفي هذا المطلب سأعرض نموذجين اثنين من نماذج الجموح المصلحي في بناء الأحكام الشرعية، والذي كان سببا في الشذوذ بمخرجات هذا النظر عما استقر صحيحا من دين الله تعالى .

إلا أن طبيعة النموذجين تحتمّ التقديم بالكشف عن نوعي الشذوذ فيهما، فعلماء الإسلام لا يطلقون وصف الفتوى الشاذة إلا على ما كان مدرکه داخلا في عموم أدلة الشرع وكان القائل به من أهل الاجتهاد والنظر، وقد سبق النقل عن القراني والبقوري القواعد التي يتميز بمخالفتها الشاذّ من الرأي الذي لا يصح العمل به مطلقا لفساده في ذاته لا مجرد شذوذه عن المعتمد والمشهور في مذهب ما، كما تم بيان كيف أنّ هذا الفساد راجع إلى الرأي لا إلى صاحبه، إذ الشذوذ ممكن من أهل الاجتهاد أنفسهم لإمكان الغلط منهم .

أما إن كان الرأي من غير حملة الشريعة وعلى غير هدى الشرع وعياره، صادرا عن قواعد وأصول لم يدل عليها الشرع ولم تعتبرها نصوصه وعاداته في أحكامه، فهو المردود ابتداء.

فمن الشذوذ ما يصدر عن حاز مكنة الإفتاء وضبط آتته، واشتهر بتحري الحق واتباعه، غير أنه جرت عليه سنة الله في اجتهاد البشر، وهذا النوع وإن وصف بالشذوذ إلا أن نظر صاحبه فيه حائم حول حمى الشريعة مستمد عوامل احترام قوله من قواعدها ومقاصدها، والقائل به وإن ظهر خطؤه فالرجاء ألا يجرمه الله أجر اجتهاده، وهؤلاء هم من جاء فيهم الحديث: (إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران وإذا حكم فاجتهد فله أجر)¹ .

ومن الشذوذ ما اجترأ أصحابه على المعلوم من الدين بالضرورة، فعارضوا المحكمات، وبدلوا الأحكام، وزيفوا الحقائق، وحرفوا الكلم عن مواضعه، متبعين هوى أنفسهم، أو نزوات من ترجى عطاياه وتخشى رزاياه، ولئن كان الأولون قد صانوا اجتهاداتهم بحسن مقاصدهم وشرعية مصادر استمدادهم، فهذا الصنف لا كرامة لقوله، متى تيقن من سوء سريرته وقبح

¹ - البخاري، الصحيح مع فتح الباري، 467/13، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب: أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ، 7352.

مقصده، وإن أحيط بما يحاول به ستر جهله وتزيين سوء خبيثته، ومع أنّ أعمال القلوب لا يطلع عليها إلا ربّها العظيم إلا أنّ كثرة التطبيقات المنحرفة لا بدّ أن لها دلالة على المنطلقات والبواعث الحقيقة للشخص، وقد قعد الشاطبي في هذا المعنى قاعدة جليلة، قال فيها: "يجري مجرى القاعدة الكلّية كثرة الجزئيات، فإنّ المبتدع إذا أكثر من إنشاء الفروع المخترعة عاد ذلك على كثير من الشريعة بالمعارضة"¹.

وهؤلاء هم من ورد فيهم قول رسول الله ﷺ: (إن الله لا يقبض العلم انتزاعاً ينتزعه من العباد، ولكن يقبض العلم بقبض العلماء، حتى إذا لم يبق عالماً، اتخذ الناس رؤوساً جهالاً فسئلوا فأفتوا بغير علم فضلوا وأضلوا)².

خلال هذا المطلب سأعرض ثلاثة من الفتاوى المعاصرة الموصوفة بالشذوذ، ولست أروم استقصاءها لتعذر ذلك والحال أن أبواب القول على الله سبحانه في هذا العصر مشرعة يطردها كل راغب، غير أنني سأعرض لبعض منها، وكان مدرك صاحبها فيها "غلو مصلحي" تُصادم به محكمات النصوص.

إلا أنني قبل الشروع في ذلك، أود الإشارة إلى أن ما سيذكر مشتمل على نوعي الشذوذ - السابق ذكره - إذ منه ما اشتهر على ألسنة رجال العلم الشرعي وأعلامه، إلا أنهم نالهم فيه من سنة الخطأ الإنساني نصيبهم، ومنها ما كان محض جهالة وافتراء وسوء مقالة، فاه بها غريب عن العلم وأهله، أو متسلق أسوار حصون الشريعة فما استطاع أن يظهرها وما استطاع لها نقبا، وسأترك تصنيف كل لشهرة الأسماء وغنى ألقاب أصحابها.

ومع أنّ هذه المقالات البدعية الصادرة عن هؤلاء المتسلقين حمى الشريعة، لا يصح أن تسمى فتاوى، لفقدتها أبسط أوصاف الاستحقاق، إلا أنّ عرضها الإعلامي والتبشيري بها، يحتم التعامل معها على أنها إخبار كاذب للمكلفين، بمقتضات دينهم، وهي بالفعل تُعرض على هذا الشكل، وتُنسب لما يدّعي المبشرون بها أنّه الدين الحق الذي ينبغي تبليغه للناس لتحريرهم من سلطة الفقهاء وكهنوت الشيوخ.

¹ - الشاطبي، الإعتصام، 407.

² - البخاري، الصحيح مع فتح الباري، 1/320، كتاب العلم، باب: كيف يقبض العلم، 100.

ومن هنا صح لنا ان نلحق ما يشاع اليوم في المسلمين أنه دين ربهم العظيم بالدين المبدل الذي جعله ابن تيمية أحد أقسام الشرع المنسوب إلى الله تعالى، قال: "

ولفظ الشرع يُقال في عرف الناس على ثلاثة معان:

الشرع المنزّل: وهو ما جاء به الرسول ﷺ، وهذا يجب اتباعه ومن خالفه وجبت عقوبه .

والثاني الشرع المؤلّ: وهو آراء العلماء المجتهدين فيها .

والثالث الشرع المبدل: وهو الكذب على الله ورسوله "1 .

المطلب الأول: فتوى صحة وضوء المرأة دون إزالة الأظافر:

الفرع الأول: عرض الفتوى

أثبت جمال البنا في أحد كتبه، التي خصصها لبحث قاعدة اليسر في الإسلام، أن وضوء المرأة من غير أن يُسبق بإزالة الأظافر - إن وجد - ، صحيح تجزئ الصلاة به، واحتج على ذلك بعدة أدلة تغني قراءتها عن مناقشتها بأسلوب علمي قد لا ينفع أصلا مع غافل عن مناهج العلماء في تحريج الفتوى ومسالكهم في التفريق بين الثابت والمتغير منها، كما لا يحسن النقاش العلمي الشرعي، مع مجترئ على حمى الشريعة مستطيل على قواعدها، غير أن الذي يهمننا من فتواه، أنه جعل أحد مناطاته فيها " المصلحة " إذ يقول: " ... وقد جربنا الفتوى ببطلان الوضوء مع هذا الطلاء فترك النساء الوضوء والصلاة معا، ولذلك لجأنا إلى قاعدة ما عمت به البلوى ... ورجونا أن يكون ذلك طريقا - مؤقتا - أو اضطراريا إلى المحافظة على الصلاة حتى لا تترك نهائيا "2 .

¹ - ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 268/3.

² - جمال البنا، لا حرج قضية التيسير في الإسلام، دار الفكر الإسلامي، ط3، 1999م، 80.

الفرع الثاني: المناقشة

لا يخفى أن هذا الكلام نموذج صارخ للغلو المصلحي، والتمسك بغثائفة الرخص للكفر على منطوق النصوص بالهدم وإجماع الأمة بالإبطال، ذلك أن حكاية الحالة المسؤول عنها كافية في بيان حكمها لمن كانت له مسكة اطلاق على السنة المطهرة، فمعلوم أن هذا الطلاء له جرم ظاهر يمنع وصول الماء إلى الظفر، ثم إن استيعاب جميع العضو المغسول بالماء شرط لصحة الوضوء كما قرر الفقهاء إجماعاً، وكما نطقت به السنة ففي الحديث الصحيح: " أن النبي ﷺ رأى رجلاً وفي ظهره قدمه لمعة قدر الدرهم لم يصبها الماء، فأمره النبي ﷺ أن يعيد الوضوء والصلاة" ¹ .

وحسبنا هذا الحديث في رد كل الأقيسة الباطلة التي ساقها صاحب الفتوى، أما قوله أن في فتواه حلاً للمحافظة على الصلاة، التي تركتها نساء كثيرات لمشقة إزالة الطلاء، فما هو إلا دليل على كساد حجته في الباب وضعف مكنته، إذ الواقع أن هذا الطلاء يمكن إزالته بسوائل من جنسه في لحظات قليلة فأين المشقة هنا؟

بل إنَّ ما توهمه من مصلحة المحافظة على الصلاة سينقلب إلى مشقة صارفة عن العبادة بمجرد أن تتصور النساء نتيجة فتواه الباطلة هذه أنَّ في تكليفها بنزع تلك المادة مشقة عليها، وهذا التصوُّر الباطل لحقائق الأشياء استعظاما للصغائر هو من أبرز الصوارف عن طاعة الله تعالى، قال ابن تيمية: " معلوم أنَّه إذا اعتقد المرء أنَّ طاعة الله ورسوله فيما أمره به قد لا يكون فيه مصلحة ولا منفعة ولا فيها تنعم ولا لذة ولا راحة كان هذا من أعظم الصوارف له عن فعل ما أمر الله به ورسوله "

ثم على فرض ثبوت المشقة واقعا، ألم يخطر ببال صاحب الفتوى أن يبحث عن المناكير " في أي مراتب المصالح تقع، ضرورة هي أم حاجية تنزل منزلة الضرورات، فيترخص فيها كما تُرخص - استناد للنص - للماسح على الخف والعمامة المحلقة؟ أم أنها تنزل إلى أدنى مراتب التحسينيات - باعتبار الأذواق - وإزالتها تلحقها مشقة يسيرة معتادة لا تسقط

¹ - أبو داود، السنن، 127/1، كتاب الطهارة، باب تفريق الوضوء، الرقم: 175 .

معها العزائم الشرعية في باب هو أخطر أبواب الفقه، باب الصلاة التي هي عمود الدين وركنه الركين.

ولا يفوتني هنا التنبيه إلى أن مثل هذه الفتوى لا تكتفي بمصادمة صريح النصّ الشرعي وقطعي دلالاته، بل تزيد إلى ذلك ابتداع مسلك استصلاحي يخرق إجماع المسلمين في هذا الشأن، ذلكم أنّ المسلمين مجتمعون أنّ المعبادات لا يدخلها النظر المصلحي مطلقاً، وإنما هي حقُّ الله الخالص، ولا نصيب للاجتهاد فيه إلا بالاجتهاد العملي، وتلقي أوصاف العبادة كما هي، وهذا من أبرز الفوارق التي تميّز مسلك الطوفي فيما سبق نقله عنه في المصلحة عن الرأي المصلحي البدعي عند المتأخرين، فإنّ الطوفي قرر بصريح العبادة صيانة جانب العبادات والمقدرات أن يحكم عليها بالمصالح فجعل أدلتها قاصرة على النصوص باعتبارها حقا للشرع خاصا به ولا يمكن معرفته كما وكيفاً وزماناً ومكاناً إلا من جهته فيأتي به العبد على ما رسم له، فلا مجال مطلقاً لتقديم المصلحة على النص في مجال العبادات أو المقدرات أو الحدود والديات أو الجنائيات أو الموارث أو عدد الطلقات أو أحكام النكاح ونحوها مما لا يتمخّض فيها جانب المعاش دون حق الله تعالى، لأنّ جميع ذلك جاء مرسوماً في الشريعة، فلا يصح الاجتهاد فيها تحت ذريعة أي مصلحة، لأنّ المصلحة القطعية فيها في الاستجابة لأمر الله تعالى .

فطرد النظر المصلحي إلى هذه الحدود الشرعية هو خروج عن رسم الشريعة بالكلية وتبديل لمعاملها الثابتة بيقين وإجماع من المسلمين، وما الباعث إليها إلا استصنام الواقع الضاغط الذي ما ترك للنص الشرعي وقارا مستحقا ولا مقاما كريما .

المطلب الثاني: الصلح مع دولة الاحتلال الصهيوني :

الفرع الأوّل: عرض الفتوى :

بعد معاهدة كامب ديفيد وهي اتفاق سلام بين مصر ودولة الاحتلال الصهيوني، صدرت فتوى من شيخ الأزهر السابق على جاد الحق، دافع فيها بشدة على معاهدة السلام هذه، محاولاً إثبات مشروعيتها بكل سبيل معلناً انطوائها تحت لواء الإسلام وانسجامها مع تعاليمه، فإننا - بحسبه - " حين نستعرض نصوص اتفاقية السلام وملحقاتها، ونعرضها

على القرآن والسنة لا نجد فيها ما ينأى بها عن أحكامها، إذ لم تضيع حقا وما أقرت احتلال أرض، وإنما حررت واستردت " ¹ .

ولست معنيا بمناقشة مساحة الأرض التي حررتها اتفاقية السلام وكمية الحقوق التي استردتها، ومدى حقيقة عدم إقرارها لاحتلال الأرض والكفر به، فالواقع كفيل ببيان كل ذلك والحكم عليه، وإنما ما له تعلق بالبحث هو التعرف على فساد وجه الغلو المصلحي الذي وقع فيه المجيزون لهذا الصلح .

ذلك أن شيخ الأزهر لم ينفرد بفتواه تلك بل وافقه عليها مفتي المملكة العربية السعودية آنذاك الشيخ عبد العزيز بن باز.

قال شيخ الأزهر جاد الحق وهو يعدد المصالح التي استخلصت من جراء المعاهدة ولأجلها أفتى بجوازها ودافع عنها : " فهي قد استخلصت قسما كبيرا من الأرض التي احتلتها إسرائيل في هزيمة 1967 بما فيها وعليها من مواطنين عادت إليهم حريتهم وثرواتهم، نستفيد بها بدلا من أن يستنفذها الخصوم، فهل استرداد الأرض والثروة مما يأمر به الإسلام أم مما ينهى عنه ؟ وهل في هذا مصلحة محققة للمسلمين أو شر ماحق لاحق بهم ؟ " ²

وكان مما عبر به شيخ الأزهر عن استصلاحه، قوله : " مادامت هذه الاتفاقية قد أفادت المسلمين، ووافقت مصلحتهم فإنه لا يليق بمسلم أن يبخسها حقها من التقدير " ³

كما رأى أنها تمنح العرب فرصة يستردون فيها أنفاسهم من حرب طالت واستطالة دون أن يبدو في أفقها نهاية، إلى أن ختم فتواه بقوله : " ونحن في صلحنا المعاصر مع إسرائيل نتفائل ونامل أن يكون فتحنا نسترد به الأرض، ونسترد به العرض وتعود القدس مقدسة عزيزة إلى رحاب الإسلام وفي ظل السلام " ⁴ .

¹ - علي جاد الحق، الفتاوى الإسلامية من دار الإفتاء المصرية، وزارة الأوقاف المصرية، القاهرة، 1400هـ/198م، 3633/10 .

² - نفسه، 3632/10 .

³ - نفسه، 3633/10 .

⁴ - نفسه، 3636/10 .

أما مفتي المملكة السعودية الشيخ ابن باز، فكان مستنده المصلحة كذلك، قال: " وقد أوضحت أنه لا مانع من الصلح معهم إذا اقتضت المصلحة ذلك؛ ليأمن الفلسطينيون في بلادهم، ويتمكنوا من إقامة دينهم " ¹ .

الفرع الثاني: المناقشة

إن المسلك القويم للنظر الاجتهادي في القضايا المعاصرة يتأسس ابتداءً على حسن تصور المسألة محل البحث على جهها الحقيقي في واقع الأمر، من ثمَّ تحرير فقهاها على ما هي عليه حتى ينزل عليها الحكم المناسب، فإنَّ الفهم الصحيح التام لأبعاد القضية وملاساتها والمؤثرات الواقعية والمالية في حكمها هو أولى لبنة بناء فقهاها، وإن أدنى تقصير في جانب التصوُّر التام محل البحث هو تقصير فيما لا تبرأ ذمة المجتهد إلا بالإتيان به على تمام وجهه، ومن هنا كانت القاعدة العقلية: " الحكم على الشيء فرع عن تصوُّره " فلا يصح إثبات حكم لشيء دون التعقُّل الصحيح له على وجهه وإدراك صورته ومعرفة حقيقته، وإلا كان الحكم على ما تصوُّر باطل هو غير الحاصل في الوجود، والقاعدة أنَّ " الباطل لا حكم له "، ولأجل هذا الخطر العظيم الذي يمكن أن يلحق الفتوى باعتبارها إخباراً عن حكم الله تعالى في المحل المحكوم عليه، منع الشافعي من القول في أي شيء مهما كان محتقراً إلا بعد تحصيل العلم به، فقال في الدرهم: " لا يحلُّ لفقهاء أن يقولوا في ثمن درهم ولا خبرة له بسوقه " ² .

ولأجل لم يصح للمجتهد أن يحكم في نازلة وهو غير متصوُّر لحقيقة واقعها وأبعادها الظرفية والتاريخية ومآلاتها المستقبلية .

ومعلوم أنَّ نازلة سياسية خطيرة كالصلح مع دولة احتلال تعتبر الأرضة المغتصبة حقاً لها من دون أصحابها، وتحمل مشروعاً توسعياً يستهدف ضمَّ ما حولها إلى حيث يقرَّر المحتلُّ نفسه، ينبغي أن لا يخوض فيه الفقيه واحتمال مخالفة المعلن من الاتفاق لما تحويه الملاحق السرية للسياسيين قائم تشهد له تجارب كثيرة، وهي قرينة قوية للغاية تقف دون تمام الإدراك لصورة الاتفاق على ما هو عليه في الواقع .

¹ - عن موقع الشيخ على الشبكة، <http://www.binbaz.org.sa/article/425> .

² - الشافعي، الرسالة، 511.

ثم إنَّ مسألة نازلة كهذه لا يصح القول فيها إلا عبر تكييفها فقهيًا ومن ثم إلحاقها بنوعها، ومعلوم أنَّ التكييف لا ينضبط إلا بالمماثلة بين حقيقة المسألة والأصل المكيّف عليه، وهذا لن يكون والصورة الحقيقة للاتفاق غائبة عن مدارك الفقهاء .

أما المصالح المعلنة، فقد أظهرت الغفلة عن مآلات الحكم بتصحيح الصلح، الذي كان في حقيقته اعترافًا بسيادة المحتل على أراضي المسلمين، وكشفت الأيام كيف كانت المصالح التي أسس عليها المفتون صحة الاتفاق، مجرد منافع متوهمة، بل كانت سرابًا يحسبه الظمآن ماءً، فلا الأرض استردت ولا القدس قُدمت، ولا حقوق المسلمين استنقذت، وأي حق أعظم من إقامة دينهم على أرضهم، الذي هو أولى الضروريات الواجب رعيها، فهل أقام الفلسطينيون لأنفسهم دولة حتى يأمل أن تحكم بشريعتهم؟ ألم تعطل ذروة سنام الدين بعدما أصبح الجهاد خروجًا على سلطة الاحتلال لا يصدر إلا عن مخربين يعكرون صفوة السلام القائم بين دولة الاحتلال ودول الجوار العربي؟

ثم بعد ضرورة الدين تأتي ضرورة حفظ النفوس، أفليست صيانتها أولى مما سواها من مصالح السياسة، فهل توقفت آلة القتل الصهيونية عن إزهاق أرواح المسلمين في داخل الأرض المحتلة وباقي أراضي الشتات؟

أليس من المصلحة الواجب اعتبارها عودة المسلمين إلى أراضيهم ودورهم التي اغتصبها الاحتلال، وجعل منهم مشردين تتقاذفهم الدول على حدودها بعدما كانوا سادة في وطنهم؟

أما مصلحة التقاط النفس فليس أدل على تحافت القول بها، من طول مدتها، التي جعلت المسلمين ييأسون من جولة جديدة يكون الحسم فيها لمنطق القوة الذي أخذت به الأرض ونطق به قادة المحتل " أن الحصول على الأوطان لا يكون بالسياسة بل بعرق الجبين".

وهكذا يظهر أنَّ جميع ما استند إليه المفتون بتصحيح الصلح الدائم مع المحتل، كان مصالح متوهمة، تندرج في القسم الثالث من أقسام المصالح مندرجة العلم بها، فلم يجز

البناء عليها ابتداءً، فضلاً عما في اعتبارها من مصادمة للمقاصد الضرورية المرعية، وعلى رأسها حفظ الدين وحفظ النفوس .

المطلب الثالث: الحجاب ومصلحة العصر

الفرع الأول: تقرير الشبهة

تختلف تخریجات الحدائین لبدعتم فی حکم الحجاب بین من لا یرى أنه فرض علی المرأة المسلمة أصلاً، وإمّا هو عادات وتقالید عربیة لا دخل لها بها الإسلام ولا الإيمان¹، ویذهب فی تأویل آیات الحجاب مذهباً بدعياً لا یقیم لدلالات العربیة التي نزل بها القرآن ولا أي من مسالك الاستدلال الشرعیة وزناً، فیحصر الحجاب فی صورة تهریجیة ترسمها قطع قماش متفرقة تستل قبل المرأة ودبرها وثنايا جسدها² .

أما ما یهم البحث بالخصوص فهو ما تعلّق منها بریط الحجاب بالمصلحة، " وخلاصة هذه الشبهة أنّ الحجاب یرتبط بالمصلحة، ومن شأن المصالح أن تتغیر بتغیّر الزمان، ولیس من مصلحة المكلفین التشبث بالحجاب لأنّ الزمان قد تغیر ولم یعد فرض الحجاب مناسباً لهذا العصر"³ .

ولا یخفی أنّ هذا البناء المبدّل للشرع، تأسس علی ما تم بیانہ فی معالم المصلحة من مركزیة الواقع فی التعرّف علیها وتحديد، ومن ثمّ تحييد الشرع عن جمیع ذلك .

الفرع الثاني: الرد عليها

وقد ردّ الدكتور الیسوی، علی هذه الشبهة، من جهة نقض المصلحة المتوهمة التي بنی علیها الحدائون مقالتهم، وذلك ببيان " أننا لا نجد أي مصلحة حقيقية راجحة يعوقها

¹ - محمد شحرور، نحو أصول جديدة للفقہ الإسلامي - فقه المرأة - الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ط1، 2000م، 47-354.

² - نفسه، 365.

- محمد شحرور، الكتاب والقرآن - قراءة معاصرة -، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، 606-607.

³ - صهيب محمود السقار، جدلية الحجاب، مركز رواسخ، 2017م، 296.

الحجاب ويفوّتها " وذلك أننا نرى " ذوات الحجاب يوجدن اليوم بجدارة وكفاءة في كلِّ موقع من مواقع العلم والعمل الراقية المتقدّمة ولا يختفين إلا من الموقع التي يُمنعن منها او لا تليق بكرامتهن وحلقتهن "1 .

وفي بيان رجحان مصلحة الحجاب اليوم على ما كان منه في الأزمان السالفة، يقول: " إنّ الحجاب تظهر اليوم مصلحته اليوم أكثر من أي وقت مضى، وبيان ذلك أن المرأة اليوم تنحرف مع تيار كاسح يختزل المرأة وقيمتها ودورها في الجسد المزوّق المنمّق المعروف في كلِّ مكان، والمرأة على نطاق واسع - وعت أو لم تع قصدت او لم تقصد - واقعة هي أيضا في فتنة الجسد وفي فتن اللباس، أو بعبارة القرآن الجامعة في فتنة التبرُّج وجميع المتبرجات - يدرين أو لا يدرين - هنَّ عارضات ازياء أو عارضات أجسام وكثيرات منهن يعشن يوما في منافسات استعراضية لا تنتهي ... والحقيقة أنّ الذي أصبلح يعوق المرأة عن رقيّها وتحرفها وعن دراستها وعملها ليس هو الحجاب بل الانغماس في التبرُّج والتزين، والهواجس الاستعراضية، هذا هو الواقع الرديء الذي تنحرف إليه المرأة انجرافا يخرج بها او يهبط بها من التكريم إلى التجسيم هو الذي يقف اليوم في وجهه اللباس الإسلامي الذي يمنع المرأة من الانزلاق في المنحدر المذكور... إنّ اللباس الجدي الساتر المتعفف المعتدل أصبح اليوم ضرورة لوقف انحدار المرأة، ومساعدتها على الرفع من قيمتها وهمتها، وعلى استعادة كرامتها وتوازنها، وتلك هي المصلحة حقا "2 .

إلا أنّ الأصل التأسيس الذي يجب الانطلاق منه في مناقشة هذه الشبهة وجميع الطرح المبدّل هو الرّدّ إلى أصل تمام الدين وإكمال الشريعة، فإنّ الله تعالى قد أخبر في كتابه المحكم، أنّ الدين قد تمّ وأن الشريعة قد أكملت في حياة النبي ﷺ، فقال تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمْ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ - المائدة 3، فما لم يكن في الزمان الأوّل دينا لن يصير من الدين بعده، فذا ثبت أن الحجاب قد فرض

1 - أحمد الريسوني، الإجتهد- النص الواقع المصلحة- دار الفكر، دمشق، ط1، 1420هـ/2000م، 43.

2 - أحمد الريسوني، الإجتهد- النص الواقع المصلحة- 44-45.

على المسلمات بنصّ الكتاب العزيز وقت كمال الدين، فلا يصح أن يُخرج منه في أي وقت بعد ذلك، وإلا كان إنقاصاً من الدين وإخراجاً لبعضه منه .

والمعلوم من عادة التشريع أنّ ما أراد الله تعالى له أن يكون محلّ اجتهاد وموقع نظر يتأثر بتغيّر الأزمان وتبدّل الأحوال، فإنّه سبحانه لا يقضي فيه بالأحكام القطعية التي لا تقبل التخصيص أو التقييد، الثابت في الحجاب الفصل والإحكام، وإناطة الحكم بالمرأة نفسها لا بأي شيء زائد على مجرد كونها " أنثى "، فعلة وجوب الحجاب على المرأة هي مجرد أنوثتها، وهي وصف مطرد لا تُغيّره الأزمان ولا تثر عليه الأماكن فالمرأة هي المرأة لا وإن تغيّرت ظروف عيشها، وما يحدثه تبرّجها من فتنة مخوفة قائم في نفوس الرجال لا يتبدّل، ولهذا لم يصح الكثر على الحكم الثابت القطعي بالإبطال، لأجل مصالح متوهمة لا تنهض أمام متعلقات الحكم المستمرة .

ومن لطيف ما يذكر في ردّ وهم هذه المصلحة، أن الشارع لم يعتبر شيئاً من تقلبات الأحوال وتغير الأزمان، أعدارا أوصافاً جديدة يناسبها حكم التخفيف من الحجاب، بل إنّ السنة جعلت مظاهر التحوّل هذه نذرا لاشتداد الفتنة، تستحق أن تواجه بمزيد تمسك بمحكم الأحكام، وتوعدت من خالف ذلك بالعذاب: (صنفان من أهل النار لم أرهما) وذكر : (نساء كاسيات عاريات مميلات مائلات، رؤسهن كأسنمة البخت المائلة، لا يدخلن الجنة، ولا يجدن ريحها)¹ .

فلم يلتمس للنساء أي عذر ولم يعتبر أي وصف طارئ من مجريات العادة البشرية في التخفيف من فرض الحجاب أو تعديل شروطه .

ثم إن قُدّر اعتبار مصلحة الزمان الحادثة - جدلاً -، أفليست تعود على النص نفسه بالإبطال ومقاصده بالهدم، إذ إنها تقترح التبرُّج بديلاً، الذي ما أنزلت الآيات إلا بمنعه وجعله مظهراً من مظاهر الجاهلية. أوليس من شرط المصلحة المعتبرة ألا تكرر على أصلها بالإبطال ؟

¹ - مسلم، 1021، كتاب الباس والزينة، باب: النساء الكاسيات العاريات المائلات المميلات، 125-2128.

وأختم هذه المناقشة بالتذكير بإحدى المصالح العظيمة التي يغفل عنها المبدلون لشرع الله تالي لصالح الواقع وضغوطه، وهي أنّ الله تعالى اعتبر الميل الغريزي للرجل في هذا الحكم وأن هذا يدفعه إلى ملاحظة مظاهر الجمال والأنوثة في المرأة وعوامل إغرائها، ولأجل ألا يكون تعامل الرجل مع المرأة متأثراً بما يظهر منها من جمال وظاهر إغراء وجاذبية لغريزته، فيؤثر من يستحسنها ويظلم سواها، ضرب الله تعالى الحجاب على المرأة حفظاً لقانون العدل، فلا يكون تعامل الرجال معها إلا باعتبار حقوقها الثابتة للجميع إما باعتبار إنسانيتها او باعتبار أنوثتها المجرد عن أوصاف الإغراء الظاهرة .

ففرض الحجاب هو في الحقيقة حفظ لحقوق المرأة ورعاية لمصالحها، ودفع لعوامل الظلم عنها المؤسسة على ما يشتهي الرجل فيها، وهذا الحكم باق مستمر ما ابقيت مصالحه المرتبطة بأصل الخلق البشرية .

الخاتمة

الخاتمة:

في ختام البحث أحمد الله العظيم أن وقَّفتني لإتمامه وإخراجه، فله الحمد كما ينبغي لكريم منَّه وجزيل عطائه، هو أهل الثناء والمجد لا يحصي الخلق ثناء عليه .

كما أجدد شكري الجزيل للأستاذ المشرف على جميل صبره ورفيع خُلقه وكريم حلمه وتعاونه، إذ كان لمجرّد حسن استقباله لي ورحابة صدره، أبلغ أثر في دفعي للاستمرار رغم الصعاب الوظيفية والنفسية التي عانيتُها خلال مدة البحث، فرفع الله ذكره ورزقه ما يرضيه في الدنيا والآخرة، ورضا الله العظيم أكبر .

هذه آخر محطات البحث، أُجمل فيها أهمّ ما توصَّلت إليه من نتائج، هي مُصاصة التتبُّع وخلاصة النظر، ولست أدّعي بلوغ النهاية ولا مجاورتها، لكنني أرجو أن أُنِي قد أدركت ما طلبت أو قاربت، وللقارئ بعد ذلك أن يُندي رأيه .

أما مجمل النتائج فهي كالتالي:

1 - المصطلح، هو: ((تصوير حرفي لمعاني مجردة، يحصل الاستقرار عليه من جماعة مخصوصة يجمعها مجال تداولي مخصوص)) .

2 - المصطلحات لا تتشكّل إلا عبر الشحن الدلالي للنواة الأصلية للمفردة أو المركب، وعبر ذلك تترحل الكلمة من مجرد مفردة لغوية عادية، إلى المصطلح العلمي الخاص، لاجل ذلك: فإنّ التحقيق المصطلحي للفظة ما، يستهدف بالأساس بيان المفاتيح الدلالية الموصلة إلى نواته الأصلية، التي تصدر عنها جميع المعاني الحاقّة والمشاركة في صناعة المدلول، ومن ثمّ الكشف عن العناصر المفاهيمية المكوّنة للمصطلح، باعتماد المعنى الأساسي له، ثمّ الكشف عن المعاني العلائقية التي تلحقه في أوضاعه الاصطلاحية الخاصة .

3 - يمكن تلخيص القول في التحقيق المصطلحي: أنه الكشف عن المعنى الأساسي للمصطلح الذي لا يفارقه مطلقاً، ثم بيان الدلالات الإضافية المناسبة له في حقله الدلالي المخصوص، منعا لهيمنة الدلالات الهامشية على معاني المصطلح خلال الاستعمال، وكشفاً للخلل الدلالي الذي ينتج عن نقل القيم الحافة عبر الحقول الدلالية، وتحريفه لمقاصد المستعمل.

4 - المقصود بضبط الفتاوى المعاصرة، صيانتها عن الشذوذ، سواء بمنع ممارستها من غير المتأهل لها، أو كشف ضعف المدرك الذي يستند إليه من شدّد من المتأهلين، وقد اخترت تعريف الشذوذ بأنه: " القول الذي ينفرد به صاحبه عن جماعة العلماء إما لفقده آلة النظر، أو القطع بضعف مدركه الشرعي " . فكلُّ خطوة في صيانة الفتاوى عن مثل هذا، هي سعي في ضبطها على أصول العلم الموضوعية .

5- لما كانت المصطلحات الشرعية هي لسان الشارع ووعاء أحكامه، فلا بدّ أن تكون أولى خطوات صيانة الفتوى عن الشذوذ، ضبط مصطلحات الشرح وفق مراده .

6- الطاعة والبدعة والمصلحة هي من أكثر لمصطلحات الشرعية تداولاً في الساحة الدعوية، وعليها تؤس الكثير من الخطابات الشرعية والفتاوى المتعلقة بالشأن العام، وشعائر الدين، لذا كان تحقيقها على معانيها الأصلية للشارع ضرورياً في السعي إلى تصحيح ما تأسس على تحريفها من الخطاب المبدّل أو الخلل والزلل .

7- يشكل الانقياد الدلالة المركزية لمفردة الطاعة، إلا أنّ الاستعمال القرآني للفظ شحنتها بدلالات مختلفة حسب حقلها التداولي، فقدّم دلالة الخضوع في حقل العبادة، ودلالة الإحسان في طاعة الوالدين ودلالة اللين في الطاعة الزوجية، في حين حافظ على مجرد الانقياد الظاهر في طاعة أولي الأمر.

8- تنقسم الطاعة في المنظور الإسلامي إلى دينية مطلقة، ودينية مقيدة، ترجع الأولى إلى إلى طبيعة النسق المعرفي الإسلامي القائم على " ألوهية الله تعالى و عبودية الإنسان له سبحانه "، حيث يمكننا تعريف الطاعة في هذا النسق ب: " الائتثار فيما أمر والارتسام فيما رسم " يستحقها الله العظيم لذاته ويستحقها النبي الكريم ﷺ لموجب العصمة.

أما الطاعة الدنيوية، فلأجل أنَّها غير ذاتية، يمكن تعريفها بأنَّها: ((الانقياد لأمر الأمر المخصوص على الوجه الذي يقره الشرع)) . هذا ما تحمله دلالة الرد في الآية التأسيسية للطاعة السياسية من سورة النساء، إذ أنَّ مثبتة لمقتضيات العبودية وهيمنة الشريعة مطلقا على التصرف البشري .

8- تتبع التداول الإسلامي للفظ الطاعة في حقلها السياسي، يكشف عن إزاحة تاريخية للدلالة الأصلية للكلمة عن المركز وسحب الدلالات الحافة إليه، على غير الاستعمال القرآني، لتصير دلالتا الخضوع والمحبة مثلا، هما الكاشفتان والمفسرتان لمسلك الممارسة الواقعية لطاعة أولي الأمر، وذلك نتيجة خضوع صناعة المفهوم إلى إكراهات واقعية وثقافية تاريخية مشاركة أو مزاحمة للعوامل الشرعية المحضة، يظهر هذا جليا في كتب الآداب السلطانية .

9- تحقيق مصطلح الطاعة في جانبها السياسي يتأسس على إعادة بعث دلالة الانقياد باعتبارها النواة المعنوية للطاعة، لتكون مجرد امتثال المأمور من غير اعتبار لرضا المطيع فيه أو كرهه، وليس المقصود هنا نفي الاختيار الذي هو مناط التكليف الشرعي وإنما عدم قصر الطاعة على حالة القبول النفسي والموافقة الذاتية للأمر .

10- السبيل الأقوم في فهم النصوص الشرعية الآمرة بالطاعة هو ردها إلى ظرفها السياسي والاجتماعي الذي صدرت فيه عن المعصوم ﷺ، إذ أن العرب يومئذ في لم تكن تعرف الدولة والإمارة وما تستلزمه من مقتضيات الملك، لذا جاءت النصوص تؤسس لواقع

سياسي جديد، هو المسلك الأيسر لأمّة الأحكام التكليفية الكفائية وتحقيق العبودية الجمعية.

11- إنّ الغفلة عن السياق التاريخي والظرف السياسي الذي وردت فيه النصوص الموجبة لطاعة أولي الأمر يؤدي إلى تفسير الطاعة المأمور بها على غير القصد الشرعي، كما يجعل بعض النصوص الآمرة بمدافعة ظلم السلطان والقيام بالحق في وجهه مبهمة غير مفسّرة على أصول الطاعة السلطانية المحدثة .

12- إنّ دلالة الرد في الآية التأسيسية إلى جانب الممارسات الأولى من الصحابة والسلف المستجيبة لخطاب الطاعة، باعتبارها - هذه الممارسات - أفراد المجال التداولي الأوّل المفسر لقصد صاحب النصّ، تكشف أن " العصيان " باعتباره ضدا معجميا للطاعة، لا يصحّ اعتباره كلمة مفتاحية سلبية أثناء تصوير مفهوم الطاعة الشرعية لأولي الأمر، ذلكم أن فتح احتمال المعارضة والعصيان في حال مخالفة التصرف السلطاني لمقتضى الطاعة الدينية، يجعل العصيان نفسه مصداقا للاستجابة المجتمعية أو الفردية للطاعة الدينية، وعلى هذا يمكننا القول أن النصوص الآمرة بطاعة السلطان لا تحمل أي دلالة على المرجعية المعيارية للطاعة نفسها، حيث يستبد الانقياد بالحسن و يوصف ضده بالقبح، بل إنّ هذا الضد قد ينقلب حسنا مطلوباً ويصير الانقياد قبيحاً متروكاً، في أحوال مخصوصة، عيارها الأوحد هو الإطار المرجعي والقاعدة القيمية المهيمنة على التصرف البشري جميعه، أعني الطاعة الدينية .

13- طاعة أولي الأمر في الإسلام ليست مجرد انفعال سلمي غير واع ولا مدرك، يتعلّق بشكل الأمر وجهة صدوره من غير اعتبار لحال المأمور به وموضوع الأمر، بل هو حالة فاعلة بالنظر إلى أساسها الكلي المتمثل في اختيار الجماعة للقائد نائبا ووكيلا في النظر المشروط بالمصلحة والمشروعية، وهي حالة انفعال واع يتأثر أساسا بموضوع الأمر وغايته ومدى رعاية المصلحة فيه.

14- طاعة أولي الأمر وإن كان إطارها المباشر تنظيمياً يستهدف استصلاح الاجتماع البشري إلا أنه لا يمكن تجريدتها عن البعد الديني باعتبارها مجرد استجابة للأمر التكليفي الذي يعتبر أولو الأمر وسائل تنفيذه، وعلى هذا الأساس فإنّ هذه الطاعة ببعدها الديني التكليفي لا تجب وجوباً شرعياً إلا لأولي الأمر الذين يلتزمون مشروعية التصرف ضمن الإطار العام لحاكمية الشريعة على الجميع، وهم من توقّرت فيهم شرعية التولي أو الاستقامة على مقاصد التنفيذ في حال الحكومة الاضطرارية.

15- بسبب تغييب الشريعة الإسلامية عن الاستبداد بالسيادة التشريعية فإنّ السياق السياسي العام للدولة الحديثة مختلف تماماً عن سياقها الشرعي ومقاصده، المجموعة فيما يُعرف في الفقه والكلام بمقاصد الإمامة، ولأجل هذا كانت العلاقة بين الحاكم والمحكومين في الدولة الحديثة قائمة على غير التعاقد الشرعي، فلا الحاكم يعدّ نفسه إماماً للمسلمين يسوس دنياهم بدينهم، ويسعى في حمل كافتهم على مقتضيات العبودية لله تعالى، ولا الشعوب تراه إماماً أعطته البيعة على الطاعة والنصرة شرط النيابة عنها في الاستجابة للتكاليف الكفائية، لذا لا يصح بحال سحب الأحكام التجريدية الأصلية لطاعة أولي الأمر على الواقع المبدّل .

16- الحالة السياسية والتشريعية الاستثنائية التي يعيشها العالم الإسلامي، هي حالة اضطرارية، إذا حوَّط المسلمون فيها بشيء من الطاعة فعلى سبيل الضرورة التي تقتضيها المحافظة على المصالح الخاصة والعامة ودفع ما يُتوقَّع من المفاسد لا التصالح مع الواقع وتطبيعها، فالضرورة أصل الأحكام الاستثنائية والأصل استصلاح الحال قد الإمكان .

17- يعتبر الإحداث الدلالة المركزية للبدعة، إلا أنّ علماء الإسلام لم يعتبروه المحدد الوحيد لمفهومها، باعتبار أنّ النصوص الشرعية لم تكتف بمجرده .

18 - آراء علماء المسلمين في تعريف البدعة ثلاثة: فمنهم من يكتفي بمجرد الحدوث وينفي وجود حقيقة شرعية لبدعة زائدة على المعنى اللغوي، وهو لاء اشتهر فيهم التقسم الخماسي للبدعة وفق التكليفية .

وآخرون: يضيّقون مسمى البدعة على الحادث المفتقر إلى دلالة الدليل الشرعي عليه، من غير اشتراط الخصوصية في الدليل، وهؤلاء قائلون بالحقيقة الشرعية للبدعة .

ورأي ثالث: اشتهر ابن تيمية والشاطبي بالقول به، يشترطون في الدليل الخصوصية.

19- يمكن رسم الحقيقة الشرعية للبدعة في التعريف التالي: " كلّ محدث على وجه التبعّد به، منبتّ الصلة بالدليل الشرعي المعتبر " .

20- أحدث الشاطبي لقباً علمياً للمحدث بالوصف دون الأصل، فسماه: " البدعة الإضافية "، والأقرب من مذهبه ومذهب ابن تيمية في حكمها أن العمل بها مكروه، وإن كان أصل إحداثها محرّماً .

21- يرجع الذم الشرعي للبدعة إلى لوازمها الشنيعة، التي تصل إلى تكذيب المبلّغ المعصوم والطعن في كمال الشريعة .

22- وصف بعض المحدثات بالبدعة الإضافية يستدعي أن لا يكون الموقف منه حدّياً، لا يصحح سوى الرفض المطلق له، بل لا بدّ أن يخضع الموقف منه لموازنات المصالح والمفاسد الظرفية، رعيًا لمصلحة الدعوة إلى الله تعالى واعتبار لحالها التاريخي .

23- الأصل في ترك البدع الإضافية، إنّما هو القصد لاستبدالها بالسنن المحضّة والعمل الصالح من جميع جوانبه، فإن لم يمكن ذلك كانت الإقامة على العمل المشوب بشيء من السوء خيراً من الترك المجرد، الذي لا يظهر إلا في صورة البطالة .

24- انفكاك الجهة بين القول بعدم مشروعية تخصيص والتقييد للقربات المشروعة على وجه الإطلاق والعموم، وبين تأثيم فاعل ذلك، إذ قد سبق بيان حكم البدعة الإضافية، وعدم استقامة القول بمشروعيتها أصلها والقول بتأثيرم فاعلها، فضلا أن يكون فعله شر الأمور كفاعل البدعة الحقيقية .

25- مقتضى هيمنة الشرع وحاكميته على التصرف البشري، أن يكون مصدر المصلحة هداه الذي أتت به مصادره من الكتاب والسنة والإجماع والقياس الصحيح، لا أهواء النفوس وأغراضها، فإذا كانت المصلحة الكلية دخول المكلفين تحت أمرية الشرع وتسليمهم له، لزم أن صلاح أمرهم لا يعقل إلا من جانبه.

26- يمكن تعريف المصلحة الشرعية بما يلي: ((الوصف المرعي في فعل المكلف المناسب لتحقيق مقصود الشارع)) . وهذا وما يفسر بحث علماء الأصول لها في أبواب المناسب من مباحث أصول الفقه .

27- المصلحة عند الفقهاء معروفة الهوية معلومة الحقيقة راجعة إلى الدين تصدر عنه وتتفرع منه، تكشف عنها نصوصه وأفراد أحكامه، الفقهاء اجتهدوا طويلا في بيان ما يتعلّق بعلم الأحكام ومصالحها، ودرسوا جميع متعلقاتها، فبحثوا المناسب الذي هو عمدة كتاب القياس، وحقيقته وأقسامه من جهات عديدة، وهو ألصق بمباحث الأصول بالمصلحة، ومن ثم قسموا المصالح وأوضحوا مراتبها، من جهة القوة والضعف، أو من جهة الاعتبار الشرعي وعدمه، وبحثوا المصلحة المرسله وحجيتها وأحوالها مع باقي مصادر التشريع، فجمعوا كلّ المهام المعرفية التي يتطلّبها القول بالمصلحة إثباتا أو نفيا، إعمالا أو إهمالا .

28- أما الحداثيون، فلم يزيدوا على ترديد مقدمات مباحث المصلحة المقررة باعتبار الشريعة لها في الأحكام، ثم انتقلوا عبر قفزات جنديية طويلة من مقدمة الاعتبار الشرعي - المتفق عليه - من حيث الجملة، إلى نتيجة القول بأنّ المصلحة أساس التشريع القاضي على ما سواه من المصادر، فلما كانت منهم محاولة الكشف عن حقيقة ما يدعون إليه أحالوا إلى العقل والواقع، فزادوا الطرح هلامية وغموضا .

29- إن المعيار الشرعي للمصلحة وعناصرها التأسيسية في المنظور الفقهيّ، متسق تماما مع طبيعة الشريعة الإسلامية وفعاليتها في الواقع وهيمنتها الفوقية على التصرفات، إذ الشريعة حاکمة على الواقع من فوقه لا تتفاعل مع متغيراته ديناميكيا فلا تتأثر أصولها وثوابها بتغيره، بل هي الصانعة له والحاکمة عليه من خارجه . وهذا ما يختلف تماما عن الرؤية الحدائثية للمصلحة، المنطلقة من بواعث ومحركات مخالفة لمحرك العبودية الإسلامي، لذا حاول أصحابها شرعنة مسلك في الاستدلال بالمصلحة غير معروف من مسالك النظر الأصولي والفقهي .

30- الإحالة إلى العقل والواقع في تفسير المصلحة الإنسانية هو في الحقيقة إلغاء لقداسة النص الشرعي، وتعطيل لفاعليته، وإخضاع له للإكراهات الظرفية المنافية لهيئته وتجاوزه للإكراه التاريخي .

31- الانضباط المعياري الذي يحققه علم أصول الفقه في التلقي عن الشارع وفهم خطابه، أدّى بالحدائثيين إلى محاولات اختراع مسالك تلقي مبتدعة تحقق لهم مشروع التبديل الذي يقصدون منه إلى إلغاء حاکمة النص والتحرر من سلطة الشريعة، مثلما صنع الجابري في المغرب وحسن حنفي في المشرق .

32- تحقيق مصطلح المصلحة، تكفي فيه العودة إلى الانضباط المنهجي الأصولي الذي يحقق الكفاية فيه ما سطر في أبواب المناسبة من علم الأصول الشريف .

التوصيات:

- الدعوة إلى اهتمام الدراسات الأكاديمية بتحقيق مختلف المصطلحات الشرعية التي يكثر الاهتمام المعاصر بها، إذا أصبح المصطلح ثغرا يجب الرباط فيه صيانة لحمى الشريعة .
- إقامة ملتقيات علمية تقف على مظاهر التحريف المصطلحي، والاستثمار البدعي للفظ الشرعي لاجل أغراض الشقاق والتبديل التي غزت الإعلام ووسائل التأثير وصناعة الوعي .

- العناية البالغة من حملة الشريعة بالمزاخمة الإعلامية للمبدلين، بإحياء المدلولات الشرعية الحقيقية لما يستثمرون في خطاباتهم .
- أدعو اللجنة العلمية المحترمة لقسمنا المبارك أن تقترح مصطلحي الضرورة وعموم البلوى وغيرها من المصطلحات التي تتأسس عليهما العديد من الفتاوى المعاصرة ليتم بحثها من طرف طلبة الدكتوراه الجدد ليكون ذلك لبنة أخرى تضاف إلى هذا العمل، وينال شرفها قسمنا وكادره العلمي الموقر .
- أختتم البحث بتجديد الاعتراف بالضعف والنقص، وأحمد ربنا العظيم على الختام، وصلى الله وسلم وزاد وبارك على نبينا الأكرم أكمل صلاة وأتم سلام.
- وما كان من زلل فعسى أن يشمله عفو مولانا الرحيم .

ومن المحال بأن ترى أحدا حوى *** كُنه الكمال وذا هو المتعذر

والنقص في نفس الطبيعة كامن *** فبنو الطبيعة نقصهم لا يُنكر

بيتان لأحمد بن المامون البلغيثي

الفهارس العامة:

أولاً: فهرس آيات القرآن الكريم

ثانياً: فهرس الأحاديث الشريفة

ثالثاً: فهرس الآثار

رابعاً: فهرس الأبيات الشعرية

سادساً: فهرس المصادر و المراجع

سابعاً: الفهرس التفصيلي للموضوعات

أولاً: فهرس آيات القرآن الكريم

- (1) ﴿لَا خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِّن نَّجْوَاهُمْ إِلَّا مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلَاحٍ
بَيْنَ النَّاسِ ۗ وَمَن يَفْعَلْ ذَلِكَ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ - النساء
114-ص22.
- (2) ﴿وَإِنِ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِن بَعْلِهَا نُشُورًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَن يُصْلِحَا
بَيْنَهُمَا صُلْحًا وَالصُّلْحُ خَيْرٌ وَأُحْضِرَتِ الْأَنفُسُ الشُّحَّ ۗ وَإِن تُحْسِنُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ
كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا﴾ النساء -128-ص22.
- (3) ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ ۗ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾
الحجرات - 10 -ص22.
- (4) ﴿بَطَّوَعَتْ لَهُ، نَفْسُهُ، قَتْلَ أَخِيهِ بِفَتْلَاهُ،﴾ المائدة -30-ص63.
- (5) ﴿أَبْغَيْرَ دِينٍ إِلَّهِ تَبْعُونَ وَلَهُ، أَسْلَمَ مَن فِي السَّمَوَاتِ
وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ - آل عمران 83-ص65.
- (6) ﴿فَلْ أَنفِقُوا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا لَّن يُتَفَبَّلَ مِنْكُمْ ۗ إِنَّكُمْ
كُنْتُمْ فَوَماً بِلِسْفِينَ﴾ - التوبة 53-ص65.
- (7) ﴿وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَن فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا
وَظِلَالَهُمْ بِالْغُدُورِ وَالْأَصَالِ﴾ الرعد - 15-ص65.
- (8) ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ
إِيتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا فالتتا أتينا طابيعين﴾ فصلت -11-ص65.

- 9 ﴿ وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمِثْلَ مَا آتَاكُمْ مِنْهُ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ عَلِيمٌ ﴾
- المائدة 7- ص 78.
- 10 ﴿ إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَنْ يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ ﴾
- النور - 49 - ص 79.
- 11 ﴿ فَلْأَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ وَأَقِيمُوا وُجُوهَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ ﴾ الأعراف - 28 - ص 79.
- 12 ﴿ إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ فَاعْبُدِ اللَّهَ مُخْلِصًا لَهُ الدِّينَ ﴾ الزمر 2 - ص 80.
- 13 ﴿ أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَىٰ إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ فِي مَا هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ ﴾ الزمر - 3 - ص 80.
- 14 ﴿ فَلِإِنِّي أَمَرْتُ أَنْ أَعْبُدَ اللَّهَ مُخْلِصًا لَهُ الدِّينَ وَأَمَرْتُ لَأَنْ أَكُونَ أَوَّلَ الْمُسْلِمِينَ ﴿١٢﴾ فَلِإِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ ﴿١٣﴾ فَلِإِنَّ اللَّهَ أَعْبُدُ مُخْلِصًا لَهُ دِينِي فَاَعْبُدُوا مَا شِئْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ ﴾

دُونَهُ قُلْ إِنَّ الْخَاسِرِينَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ وَأَهْلِيَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ

أَلَا ذَلِكَ هُوَ الْخُسْرَانُ الْمُبِينُ ﴿ الزمر -12،13،14- ص 80.

﴿ قَادِعُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ

﴿ غافر -14- ص 81.

﴿ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَاداً وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾ البقرة -22-

..... ص 81.

﴿ وَمِنَ النَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ اللَّهِ أَنْدَاداً يُحِبُّونَهُمْ

كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ ﴾ البقرة -165- ص 81.

﴿ فُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا

وَبَيْنَكُمْ؛ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئاً وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا

بَعْضاً أَرْبَاباً مِّن دُونِ اللَّهِ فَإِن تَوَلَّوْا فَعُولُوا إِشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ ﴿

آل عمران -64- ص 82.

﴿ وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ﴿٢٠﴾ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ﴾ النجم -

3،4 - ص 83.

﴿ مَّن يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَمَن تَوَلَّىٰ فَمَآ

أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَبِيظاً ﴿ النساء -80- ص 83.

﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ ﴾ - النساء 64-

..... ص 84.

- 22 ﴿ فُلَّ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَإِن تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ
الْكَافِرِينَ ﴾ - آل عمران 32 - ص 84.
- 23 ﴿ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ ﴾ - آل عمران 132 -
..... ص 85.
- 24 ﴿ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ﴾ - الأنفال 1 -
..... ص 85.
- 25 ﴿ يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ، وَلَا تَوَلَّوْا
عَنَّهُ وَأَنْتُمْ تَسْمَعُونَ ﴾ - الأنفال 20 - ص 85.
- 26 ﴿ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ، وَاللَّهُ خَيْرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴾ - المجادلة
13 - ص 85.
- 27 ﴿ يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ
وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ ﴾ النساء 59 - ص 85.
- 28 ﴿ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَاحْذَرُوا فَإِن تَوَلَّيْتُمْ
بَاغِلْمُوا أَنَّمَا عَلَى رَسُولِنَا الْبَلْغُ الْمُبِينُ ﴾ المائدة 94 - ص 85.
- 29 ﴿ فُلَّ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ فَإِن تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا
عَلَيْهِ مَا حَمَلَ وَعَلَيْكُمْ مَا حَمَلْتُمْ ﴾ النور 52 - ص 85.
- 30 ﴿ يَوْمَ تُفَلَّبُ وُجُوهُهُمْ فِي الْبَارِ يَفْوِلُونَ يَلَيْتَنآ أَطَعْنَا اللَّهَ
وَأَطَعْنَا الرَّسُولآ ﴾ الأحزاب 66 - ص 86.

- 31 ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَلَا تُبْطِلُوا ءَعْمَالَكُمْ ﴾ - محمد 33 - ص 86.
- 32 ﴿ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ فَإِن تَوَلَّيْتُمْ فَإِنَّمَا عَلَى رَسُولِنَا الْبَلْعُ الْمُبِينُ ﴾ - التغابن 13 - ص 86.
- 33 ﴿ مَسَّ يَطِيعِ الرَّسُولَ فَفَدَ اطَّاعَ اللَّهَ ﴾ - النساء 80 - .. ص 86.
- 34 ﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُمِئِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ ءَمْرًا أَن تَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِّن ءَأْمُرِهِمْ وَمَن يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُّبِينًا ﴾ - الأحزاب 36 - ص 86.
- 35 ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَءَاوَلِي ءِالْءَامْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَاليَوْمِ الْءَاخِرِ ءَذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴾ النساء 59 - ص 87.
- 36 ﴿ وَأَفِيمُوا الصَّلَاةَ وَءَاتُوا الزَّكَاةَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴾ - النور 56 - ص 89.
- 37 ﴿ وَفَضِي رَبِّكَ ءَلَّا تَعْبُدُوا ءِلَّآءَ ءِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا ءِإِنَّمَا يَبْلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا ءَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا ءَقِبٌ وَلَا تَنْهَرُهُمَا وَقُلْ لَهُمَا فَوَلًا كَرِيمًا ﴿٣٦﴾ وَءَخْبِضْ لَهُمَا جَنَاحَ ءالدُّلِّ

مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ إِرْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيْنِي صَغِيرًا ﴿ الإسراء -23-

.....ص 92.

﴿ وَإِنْ جَاهَدَاكَ عَلَىٰ أَنْ تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ

فَلَا تُطِعْهُمَا وَصَاحِبُهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا ﴿ لقمان -15- ص 95.

﴿ هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَنِ إِلَّا الْإِحْسَنُ ﴿ الرحمن -60- .. ص 96.

﴿ الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ

عَلَىٰ بَعْضٍ وَبِمَا أَنْبَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَإِذَا فَضَّلْتُمْ إِلَىٰ تَحِيظٍ لِّمَا

لِلغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَاللَّتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي

الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ

كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا ﴿ النساء -34- ص 96.

﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا

حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ ۗ

إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا ﴿ ﴿٥٧﴾ يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ

وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهٗ إِلَىٰ

اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ

وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴿ النساء 58-59 ص 116.

﴿ إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُهَوِّنُ عَنْهُ نَكْفَرْنَا عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَنُدْخِلُكُمْ

مُدْخَلًا كَرِيمًا ﴿ - النساء 31- ص 132.

(43) ﴿ الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبِيرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ إِلَّا اللَّمَمَ ﴾ - النجم 32-

.....ص 132.

(44) ﴿ وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ

كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّن بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَن كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُم

الْفَاسِقُونَ ﴾ النور 55-.....ص 140.

(45) ﴿ وَإِن جَاهِدَاكَ عَلَىٰ أَن تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا

وَصَاحِبُهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا وَاتَّبِعْ سَبِيلَ مَن أَنَابَ إِلَيَّ ثُمَّ إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ فَأُنَبِّئُكُم بِمَا

كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴿٥٥﴾ - لقمان 15-.....ص 172.

(46) ﴿ وَأَخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذَّلِيلِ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُل رَّبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي

صَغِيرًا ﴿٥٦﴾ - الإسراء 24 -.....ص 175.

(47) ﴿ وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا ﴾ - الإسراء

23-.....ص 175.

(48) ﴿ يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ

مِنْكُمْ ﴾ - النساء 59 -.....ص 177.

(49) ﴿ وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الْأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ

إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَىٰ أُولِيَ الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ ﴾ النساء 83-

.....ص 178.

- 50 ﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ ۚ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا ﴾ النساء 58-..... ص 186.
- 51 ﴿ وَتَعَاوَنُوا عَلَىٰ الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ ۖ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَىٰ الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ ۚ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ ۚ ﴾ المائدة 2-..... ص 188.
- 52 ﴿ يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ۚ أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ غَيْرِ مُحْلِي الصَّيْدِ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ ۗ إِنَّ اللَّهَ تَحَكَّمُ مَا يُرِيدُ ﴾ المائدة 1-..... ص 190.
- 53 ﴿ إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ ۚ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ۚ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ يوسف 40-..... ص 191.
- 54 ﴿ مَا لَهُمْ مِنْ دُونِهِ ۚ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا يُشْرِكُ فِي حُكْمِهِ ۚ أَحَدًا ﴾ الكهف 26 -..... ص 191.
- 55 ﴿ وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ ۚ إِلَىٰ اللَّهِ ۚ ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبِّي عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ ﴾ الشورى 10-..... ص 191.
- 56 ﴿ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴾ النساء 65-..... ص 191.

- 57 ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ ءَامَنُوا بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ ضَلَالًا بَعِيدًا ﴿٦٠﴾ ﴿ النساء 60-..... ص 191.
- 58 ﴿ أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ ﴿٥٠﴾ ﴿ المائة 50-..... ص 192.
- 59 ﴿ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ ﴿١٩١﴾ البقرة - 191-..... ص 207.
- 60 ﴿ مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿١٦﴾ ﴿ النحل 106-..... ص 208.
- 61 ﴿ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ حَسِيبًا ﴿٥٦﴾ - النساء 56-.... ص 213.
- 62 ﴿ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمْ الْإِسْلَامَ دِينًا ﴿٣﴾ - المائة 3-..... ص 213.
- 63 ﴿ وَأَنْ أَحْكُمَ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَأَحْذَرَهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ ﴿٤٩﴾ - المائة 49 - ص 213.
- 64 ﴿ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيِينًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ ﴿٨٩﴾ - النحل 89 - ص 213.

- 65 ﴿ وَأَنْ أَحْكَمَ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ ﴾ المائدة
49-.....ص 221.
- 66 ﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ
بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا
بَصِيرًا ﴾ النساء 58-.....ص 221.
- 67 ﴿ وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴾ المائدة
45-.....ص 221.
- 68 ﴿ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَىٰ الْحُكَّامِ
لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾ البقرة 188 -
.....ص 230.
- 69 ﴿ بَدِيعُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ
لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾ - البقرة 116-.....ص 236.
- 70 ﴿ بَدِيعُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنْبَىٰ يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ
تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةٌ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾ - الأنعام
100-.....ص 237.
- 71 ﴿ فُلْ مَا كُنْتُ بِدَعَاٍ مِّنَ الرُّسُلِ وَمَا أَدْرِي مَا يُفَعَّلُ بِي
وَلَا بِيكُمُ ۚ إِنْ أَتَّبَعْتُ إِلَّا مَا يُوجِبُ إِلَيَّ وَمَا أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ مُّبِينٌ ﴾ - الأحقاف
9-.....ص 237.

72 ﴿ ثُمَّ فَجَّيْنَا عَلَىٰ ءَاثِرِهِم بِرُسُلِنَا وَفَجَّيْنَا بَعِيسَىٰ ابْنَ مَرْيَمَ وَءَاتَيْنَاهُ الْإِنجِيلَ وَجَعَلْنَا فِي قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَرَحْمَةً وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا فَآتَيْنَا الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنْهُمْ أَجْرَهُمْ وَكَثِيرٌ مِّنْهُمْ فَالسُّفُونَ ﴾ - الحديد 26-.....ص 238.

73 ﴿ وَأَنَّ هَذَا صِرَاطٌ مُّسْتَقِيمٌ فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِ ذَٰلِكُمْ وَصَّيْكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾ - الأنعام 153-.....ص 243.

74 ﴿ وَعَلَىٰ اللَّهِ فَصْدُ السَّبِيلِ وَمِنْهَا جَايِزٌ وَلَوْ شَاءَ لَهَدَيْكُمْ أَجْمَعِينَ ﴾ - النحل 9 -.....ص 244.

75 ﴿ أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُمْ مِّنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنَ بِهِ اللَّهُ ﴾ - الشورى 21 -.....ص 244.

76 ﴿ فليَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَن أَمْرِهٖ أَنْ تُصِيبَهُمُ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾ - النور 62 -.....ص 245.

77 ﴿ وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلَلٌ وَهَذَا حَرَامٌ لِّتَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ لَا يُفْلِحُونَ ﴿١١٦﴾ مَتَّعْ فَلِيلٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿١١٧﴾ ﴾ - النحل 116-.....ص 245.

78 ﴿ فَلْآرَاتِيْتُمْ مآ أَنزَلَ اللهُ لَكُمْ مِّن رِّزْوٍ فَبَجَعَلْتُمْ مِّنْهُ حَرَامًا وَحَلَالًا فَلْآ اللهُ أَذِنَ لَكُمْ ۗ أَمْ عَلَى اللهِ تَفْتَرُونَ ﴾ - يونس 59-
.....ص246.

79 ﴿ وَجَعَلُوا لِلْهِ مِمَّا ذَرَأَ مِنَ الْحَرْثِ وَالْأَنْعَامِ نَصِيبًا فَبَقَالُوا هَذَا لِلْهِ بِزَعْمِهِمْ وَهَذَا لِشُرَكَآئِنَا فَمَا كَانَ لِشُرَكَآئِهِمْ فَلَآ يَصِلُ إِلَى اللهِ وَمَا كَانَ لِلْهِ فَهُوَ يَصِلُ إِلَى شُرَكَآئِهِمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ ﴾ الأنعام - 136-.....ص246.

80 ﴿ وَكَذَلِكَ زَيَّنَ لِكَثِيرٍ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ قَتْلَ أَوْلَادِهِمْ شُرَكَآؤُهُمْ لِيُرْذَوْهُمْ وَلِيَلْبِسُوا عَلَيْهِمْ دِينَهُمْ وَلَوْ شَاءَ اللهُ مَا فَعَلُوهُ فَبَذَرَهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ ﴿١٣٨﴾ وَقَالُوا هَذِهِ أَنْعَامٌ وَحَرْثٌ حِجْرٌ لَّا يَطْعَمُهَا إِلَّا مَن نَّشَاءُ بِزَعْمِهِمْ وَأَنْعَمٌ خَرَّمَتْ ظُهُورُهَا وَأَنْعَمٌ لَّا يَذْكُرُونَ بِاسْمِ اللهِ عَلَيْهَا إِبْتِرَاءً عَلَيْهِ سَيَجْزِيهِمْ بِمَا كَانُوا يَفْتَرُونَ ﴿١٣٩﴾ وَقَالُوا مَا فِي بُطُونِ هَذِهِ إِلَّا أَنْعَامٌ خَالِصَةٌ لِّذُكُورِنَا وَمُحَرَّمٌ عَلَى أَزْوَاجِنَا وَإِن يَكُن مَّيْتَةً فَهُمْ فِيهِ شُرَكَآءُ سَيَجْزِيهِمْ وَصَبَّهُمْ ۗ إِنَّهُ حَكِيمٌ عَلِيمٌ ﴿١٤٠﴾ فَذُحَسِرَ الَّذِينَ قَتَلُوا أَوْلَادَهُمْ سَبَّأً بِغَيْرِ عِلْمٍ وَحَرَّمُوا مَا رَزَقَهُمُ اللهُ إِبْتِرَاءً عَلَى اللهِ فَذَلُّوا وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ ﴾ الأنعام - 137 - 140 -.....ص247.

- 81) ﴿ اَلْيَوْمَ اَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَاَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمْ الْاِسْلَامَ دِينًا ﴾ - المائدة 3 -ص247.
- 82) ﴿ اِنَّ الْاٰذِيْنَ فَرَفُوا دِيْنَهُمْ وَكَانُوْا شِيْعًا لَّسْتَ مِنْهُمْ فِيْ شَيْءٍ اِنَّمَا اَمْرُهُمْۗ اِلَى اللّٰهِ ثُمَّ يَنْبِئُهُمْ بِمَا كَانُوْا يَفْعَلُوْنَ ﴾ - الأنعام 159-ص255.
- 83) ﴿ وَاِنَّ هٰذَا صِرَاطِيْ مُسْتَقِيْمًا فَاَتَّبِعُوْهُ وَلَا تَتَّبِعُوْا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيْلِهِۦ ذٰلِكُمْ وَصِيٰتُكُمْ بِهٖ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُوْنَ ﴾ - الأنعام 153-ص256.
- 84) ﴿ اَمْ لَهُمْ شُرَكَآءُ شَرَعُوْا لَهُمْ مِّنَ الدِّيْنِ مَا لَمْ يَأْذَنۢ بِهٖ اللّٰهُ ﴾ - الشورى 21ص285.
- 85) ﴿ كُلُّ ذٰلِكَ كَانَ سَيِّئُهُۥٓ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوْهًا ﴾ الإسراء -38ص298.
- 86) ﴿ خُذْ مِّنْ اَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا ﴾ التوبة 103- ... ص368.
- 87) ﴿ لَقَدْ جَآءَكُمْ رَسُوْلٌ مِّنْ اَنْفُسِكُمْ عَزِيْزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِيْنَ رَءُوْفٌ رَّحِيْمٌ ﴾ التوبة 128. ص369.
- 88) ﴿ وَمَا اَرْسَلْنَاكَ اِلَّا رَحْمَةً لِّلْعٰلَمِيْنَ ﴾ ﴿ ١٧ ﴾ الأنبياء 107ص405.
- 89) ﴿ وَاِنَّهٗٓ لَهٰدِيٌّ وَّرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِيْنَ ﴾ - النمل 77-ص405.
- 90) ﴿ هٰذَا بَصِيْرٌ لِّلنَّاسِ وِهٰدِيٌّ وَّرَحْمَةٌ لِّقَوْمٍ يُوقِنُوْنَ ﴾ ﴿ ١٠١ ﴾ - الجنائفة 20-ص406.

- 91 ﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَايِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ
الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ ۚ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴾ - النحل 90- ص 406.
- 92 ﴿ إِنَّ أَرِيدُ إِلَّا إِلَّا الصَّلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ
وَالِيهِ أُنِيبُ ﴾ - هود 88- ص 407.
- 93 ﴿ وَإِلَىٰ مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا ۗ قَالَ يَنْقَوْمِ أَعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنِّي إِلَهٍ
غَيْرُهُ ۗ قَدْ جَاءَتْكُمْ بَيِّنَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ ۗ فَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ
أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تَفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا ۗ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنْتُمْ مُّؤْمِنِينَ
﴿ الأعراف 85- ص 407.
- 94 ﴿ وَوَعَدْنَا مُوسَىٰ ثَلَاثِينَ لَيْلَةً وَأَتَمَمْنَاهَا بِعَشْرِ فِتْمٍ مِّمَقْتِ رَبِّهِ أَرْبَعِينَ
لَيْلَةً وَقَالَ مُوسَىٰ لِأَخِيهِ هَارُونَ أَخْلَفْنِي فِي قَوْمِي وَأَصْلِحْ وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ ﴾
الأعراف 142- ص 407.
- 95 ﴿ وَمِنَ النَّاسِ مَن يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهَدُ اللَّهُ عَلَىٰ مَا فِي
قَلْبِهِ ۖ وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ ﴿٢٥﴾ وَإِذَا تَوَلَّىٰ سَعَىٰ فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ
ۗ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفَاسِدَ ﴾ - البقرة 204-205- ص 408.
- 96 ﴿ يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ ﴾ -
الأنفال 24- ص 408.
- 97 ﴿ يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ
إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ ۚ وَإِن كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَرُوا ۚ وَإِن كُنْتُمْ
مَّرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا
صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ ۗ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ
وَلَكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾ - المائدة 6- ص 409.
- 98 ﴿ وَأَقِمِ الصَّلَاةَ ۗ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ ۗ ﴾ - العنكبوت
45- ص 409.
- 99 ﴿ وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ۗ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ
الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ ۗ ﴾ - البقرة 185- ص 409.

- 100 ﴿ خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا ﴾ -التوبة- 104-
ص409.....
- 101 ﴿وَلَكُمْ فِي الْفِصَاصِ حَيَوةٌ يَأْتُوا لِأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾ - البقرة 179-
ص409.....
- 102 ﴿ يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ ۖ قُلْ فِيهِمَا إِتْمٌ كَبِيرٌ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ
وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا ۗ ﴾ - البقرة 219-..... ص409
- 103 ﴿ إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ
وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ ۖ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ ﴾ -المائدة 91-..... ص410
- 104 ﴿ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ۗ ﴾ - البقرة 286-..... ص410
- 105 ﴿ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَىٰ بِهَا أَوْ دِينٍ غَيْرِ مُضَارٍّ ۖ وَصِيَّةً مِنَ اللَّهِ ۗ وَاللَّهُ عَلِيمٌ
حَلِيمٌ ﴾ - النساء 12-..... ص410
- 106 ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴾
النحل 44-..... ص413
- 107 ﴿ أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ﴾ الملك 14-..... ص415
- 108 ﴿وَمَنْ شَكَرَ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ ۗ وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّي غَنِيٌّ كَرِيمٌ ﴾ النمل 40-
ص46.....
- 109 ﴿وَإِنْ كَانَتْ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ ۚ وَأَنْ تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَكُمْ ۖ إِنْ كُنْتُمْ
تَعْلَمُونَ ﴾ - البقرة 280-..... ص427
- 110 ﴿ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ
وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ ۖ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ ۗ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ ﴾
المائدة 48-..... ص441
- 111 ﴿ أَلَا تَرَىٰ وَازِرَةً وَّرَزَّ أُخْرَىٰ ﴿٢٤٠﴾ وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ﴾ -
النجم 38-39-..... ص461

- (112) ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ ءَامَنُوا بِمَا نُزِّلَ إِلَيْكَ وَمَا نُزِّلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ ضَلَالًا بَعِيدًا﴾ - النساء 60 - ص 475.
- (113) ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَطْلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ ۗ تَنْزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ - فصلت 42 - ص 487.
- (114) ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَاكَ سَبْعًا مِّنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْءَانَ الْعَظِيمَ﴾ - الحجر 87 - ص 487.
- (115) ﴿فَمَنْ خَافَ مِنْ مُّوصٍ جَنَفًا أَوْ إِثْمًا فَأَصْلَحَ بَيْنَهُمْ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ ۗ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ - البقرة 182 - ص 492.
- (116) ﴿وَاتَّبِعْ فِيمَا ءَاتَاكَ اللَّهُ الْآخِرَةَ ۗ وَلَا تَسْرَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا ۗ وَأَحْسِنَ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ ۗ وَلَا تَتَّبِعِ الْفَسَادَ فِي الْأَرْضِ ۗ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ﴾ - القصص 77 - ص 500.
- (117) ﴿وَمَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ وَسَعَىٰ لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ كَانَ سَعْيُهُمْ مَشْكُورًا﴾ - الاسراء 19 - ص 500.
- (118) ﴿كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِّنكُمْ يَتْلُوا عَلَيْكُمْ ءَايَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ﴾ - البقرة 151 - ص 502.
- (119) ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أَنْتَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيٰوةً طَيِّبَةً ۗ وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ - النحل 97 - ص 503.
- (120) ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّىٰ ﴿١٤﴾ وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّىٰ﴾ - الأعلى 14 - ص 505.
- (121) ﴿آتَلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ وَأَقِمِ الصَّلٰوةَ ۗ إِنَّ الصَّلٰوةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ ۗ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ ۗ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ﴾ - العنكبوت 45 - ص 505.

122 ﴿ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَمَّمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمْ الْإِسْلَامَ
ديناً ﴿ - المائدة 3 -ص532.

فهرس الأحاديث النبوية :

الصفحة:	الحديث:
514.....	(1) ادرووا الحدود بالشبهات.....
251	(2) إذا حكم الحاكم فاجتهد.....
	(3) إذا دعا الرجل زوجته لحاجته فلتأته وإن كانت على
98	التنور.....
102	(4) إذا صلّت المرأة خمسها، وصامت شهرها
100.....	(5) أذات زوج أنت؟.....
201	(6) اسمعوا وأطيعوا ما قاذكم بكتاب الله.....
	(7) اسمعوا وأطيعوا وإن استعمل عليكم عبد حبشي كأنّ رأسه
168	زبيبة.....
	(8) اسمعوا وأطيعوا ولو استعمل عليكم عبد يقودكم بكتاب
200	الله.....
	(9) إن الله حجب التوبة عن كل صاحب بدعة حتى يدع
254	بدعته.....
525	(10) إن الله لا يقبض العلم انتزاعا.....
462	(11) إنّ الميّت ليعذب ببكاء أهله عليه.....
251	(12) إن خير الحديث كتاب الله، وخير الهدى الهدى محمد.....
254	(13) أنتم الذين قلتم كذا وكذا
231	(14) إنّكم تختصمون إليّ.....
199	(15) إنّكم سترون بعدي أثره وأمورا تنكرونها.....

- 16) إته لم يكن نبّي قبلي إلا كان حقًا عليه.....370
- 17) إته لوقتها لولا أن أشقّ على أمّتي.....368
- 18) إنه من أحيا سنة من سنتي قد أميتت.....252
- 19) إته يستعمل عليكم أمراء فتعرفون وتنكرون.....173
- 20) أوصيكم بتقوى الله والسمع والطاعة.....251
- 21) الأئمة من قريش.....122
- 22) تسمع وتطيع للأمر إن ضرب ظهرك وأخذ مالك.....168
- 23) الخلافة في أمّتي ثلاثون سنة، ثم ملك بعد ذلك.....128
- 24) سبعة يظلمهم الله.....122
- 25) سيّلي أموركم بعدي رجال يطفئون السنة.....255
- 26) فأزحفت عليه.....240
- 27) قد رأيت الذي صنعتم.....368
- 28) كانت بنوا إسرائيل تسوسهم الأنبياء.....124
- 29) كل محدثة بدعة.....251
- 30) كلكم راع.....122
- 31) كيف تقضي إذا عرض لك قضاء.....212
- 32) لا ضرر ولا ضرار.....412
- 33) لا طاعة في معصية إثمًا الطاعة في المعروف.....96
- 34) لا يزال الإسلام عزيزًا إلى اثني عشر خليفة.....130
- 35) لا يقل العبد ربي ولكن ليقل سيّدي.....70
- 36) لا يقولن أحدكم عبدي وأمّتي.....70
- 37) لا، ولكن لم يكن بأرض قومي فأجدني أعافه.....365

- 38) لم يغسلهم ولم يصلّ عليهم.....361.
- 39) لو كنت أمرا أحدا أن يسجد.....97.
- 40) لولا أن أشق على المؤمنين.....368.
- 41) لولا أن أشقّ على أمّتي.....368.
- 42) من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد.....249.
- 43) من أريد ماله بغير حق فقال فقتل، فهو شهيد.....168.
- 44) من رأى منكم منكرا فليغيره بيده.....174.
- 45) من سن في الإسلام سنة حسنة.....253.
- 46) من قتل دون ماله فهو شهيد.....168.
- 47) من يعيش منكم بعدي فسيرى اختلاف كثيرا.....129.
- 48) والذي نفس محمد ﷺ بيده.....99.
- 49) ولو استعمل عليكم عبد يقودكم بكتاب الله فاسمعوا
وأطيعوا.....168.

فهرس الآثار:

الصفحة:	الأثر:
317	(1) اتبعوا ولا تتدعوا فقد كفيتم.....
200	(2) اسمعوا له وأطيعوا ما عدل فيكم.....
385	(3) أما إنّه يمنعني من ذلك أيّ أكره أن أمّلكم.....
171	(4) إنّه لم يبلغ حق ذي حق أن يطاع في معصية الله.....
172	(5) أيها الناس إني قد وليت عليكم ولست بخيركم.....
256	(6) تبيض وجوه أهل السنة والجماعة.....
115	(7) حقّ على الإمام أن يحكم بما أنزل الله.....
167	(8) فمن سئها من المسلمين على وجهها فليعطها.....
365	(9) كان النبي ﷺ ليدع العمل وهو يحبّ أن يعمل به.....
360	(10) لم يغسلهم ولم يصلّ عليهم.....
360.....	(11) لم يكن أذان ولا إقامة ولا نداء.....
261	(12) نعم البدعة هذه.....
263	(13) نعمت البدعة هذه.....

فهرس الأبيات الشعرية:

الصفحة:	صدر البيت:
.155	(1) أبوا دين المولك فهم لقاح
.60.....	(2) إذا سدته سدت مطواعة
.60	(3) سنان معدّ في الحرب أداها
.62	(4) فارتاع من صوت كلاب فبات له
.242.....	(5) فلا تجزعن من سنة أنت سرتها
.155	(6) فلا توعدنا يا بلال فإننا
.154	(7) لعمر أبيك والأنباء تنمي
.155	(8) وأيام لنا غرّ طوال

فهرس المصادر والمراجع

- القرآن العظيم

الكتب:

حرف الألف

- 1) إبراهيم بن موسى الشاطبي، الاعتصام، دار الإمام مالك، الجزائر، ط1، 1431 هـ/2010م.
- 2) إبراهيم بن موسى الشاطبي، الموافقات، مؤسسة الرسالة ناشرون، ط1، 1432 هـ/2011م.
- 3) أبو الحسن علي الندوي، الإسلام في عالم متغير، ترجمة علي عثمان، مؤسسة الكتاب، ط1، 1978م.
- 4) أبو بكر بن محمد بن الطيب الباقلائي، التقريب والإرشاد، تحقيق عبد الحميد أبو زفيد، مؤسسة الرسالة، ط2، 1418 هـ/1998م.
- 5) أبو بكر بن مسعود الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتب العلمية، ط2، 1424 هـ/2003م.
- 6) أبو بكر محمد بن الوليد الطرطوشي، الحوادث والبدع، دار ابن الجوزي، ط1، 1411 هـ/1990م.
- 7) أبو بكر محمد بن الوليد الطرطوشي، سراج الملوك، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ط1، 1414 هـ/1994م.
- 8) أبو داود سليمان بن داود بن الجارود الطيالسي. مسند أبي داود الطيالسي، تحقيق: محمد عبد المحسن التركي، الجيزة، هجر للطباعة النشر و التوزيع والإعلان، ط1، 1419 هـ/1999م.

- 9) أبو علي بن سينا، الإشارات والتنبيهات مع شرح الطوسي، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، ط3.
- 10) أبو علي بن سينا، تسع رسائل في الحكمة والطبيعات، دار العرب، القاهرة، ط2.
- 11) أبو نصر الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، دار المشرق، بيروت، ط2.
- 12) أبو نصر الفارابي، كتاب الحروف، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، ط2، 1990م.
- 13) أبو هلال العسكري، معجم الفروق اللغوية، تحقيق مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، إيران، ط6، 1433هـ.
- 14) أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم، كتاب الخراج، دار المعرفة، بيروت، 1399هـ/1989م.
- 15) أحمد الريسوني، الاجتهاد المصلحي مشروعيته ومنهجه، مركز التمييز البحثي في القضايا المعاصرة، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية، 1431هـ/2010م.
- 16) أحمد الريسوني، الإجهاد- النص الواقع المصلحة- دار الفكر، دمشق، ط1، 1420هـ/2000م.
- 17) أحمد بن محمد بن علي الفيومي، المصباح المنير، مكتبة لبنان، 1987م.
- 18) أحمد بن أبي أحمد الطبري المعروف بابن القاص، تحقيق: حسين خلف الجبوري، مكتبة الصديق، ط1، 1409هـ/1989م.

- (19) أحمد بن أحمد بن محمد زروق الفاسي، قواعد التصوف، دار الكتب العلمية، ط2، 1426هـ/2005م.
- (20) أحمد بن إدريس القراني، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط2، 1416هـ/1995م.
- (21) أحمد بن إدريس القراني، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، دار البشائر، بيروت، ط2، 1416هـ/1995م.
- (22) أحمد بن إدريس القراني، الذخيرة، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1994م.
- (23) أحمد بن إدريس القراني، الفروق، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت، ط1، 1424هـ/2003م.
- (24) أحمد بن إدريس القراني، شرح تنقيح الفصول، دار الفكر، بيروت، 1424هـ/2004م.
- (25) أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، السنن الكبير، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مركز هجر القاهرة، ط1، 1432هـ/2011م.
- (26) أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، المدخل إلى السنن الكبرى، تحقيق: محمد ضياء الرحمن الأعظمي، دار الخلفاء لكتاب الإسلام.
- (27) أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، معرفة السنن والآثار، معرفة السنن والآثار، تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي، دار الوعي، القاهرة، ط1، 1411هـ/1991م.
- (28) أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، مناقب الشافعي، تحقيق: أحمد صقر، مكتبة دار التراث، القاهرة.

- (29) أحمد بن حنبل، المسند، مؤسسة الرسالة، ط1،
1420هـ/1999م.
- (30) أحمد بن خالد بن محمد الناصري، الاستقصا لأخبار دول المغرب
الأقصى، تحقيق: جعفر الناصري ومحمد الناصري، دار الكتاب، الدار البيضاء،
المغرب.
- (31) أحمد بن شعيب النسائي، السنن الكبرى، مؤسسة الرسالة، ط1،
1421هـ/2001م.
- (32) أحمد بن عبد الحلیم ابن تيمية، اقتضاء الصراط المستقيم، مؤسسة
زاد، ط1، 1434هـ/2013م.
- (33) أحمد بن عبد الحلیم ابن تيمية، الاستقامة، تحقيق: محمد رشاد سالم،
جامعة الإمام محمد بن سعود، المدينة المنورة، ط1، 1403هـ.
- (34) أحمد بن عبد الحلیم ابن تيمية، الانتصار لأهل الأثر (نقض المنطق
)، تحقيق: عبد الرحمن حسن قائد، دار ابن حزم، بيروت، ط1،
1440هـ/2019م.
- (35) أحمد بن عبد الحلیم ابن تيمية، الحسبة، دار إيلاف الدولية،
الكويت، ط1، 1418هـ/1997م.
- (36) أحمد بن عبد الحلیم ابن تيمية، الرد على المنطقيين، مطبعة معارف
لاهور، باكستان، ط3، 1397هـ/1977م.
- (37) أحمد بن عبد الحلیم ابن تيمية، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي
والرعية، تحقيق: علي العمران، دار عالم الفوائد.
- (38) أحمد بن عبد الحلیم ابن تيمية، الصفدية، تحقيق: محمد رشاد سالم،
مكتبة ابن تيمية، ط2، 1406هـ.

- (39) أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، العبودية، دار الأصاله، الإسماعيلية، مصر، ط3، 1419هـ/1999م.
- (40) أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، المستدرك على مجموع الفتاوى، جمع وترتيب: محمد بن عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، ط1، 1418هـ.
- (41) أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، بيان تلبس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 1426هـ.
- (42) أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، تنبيه الرجل العاقل على تمويه الجدل الباطل، تحقيق: علي العمران ومحمد عزيز شمس، دار عطاءات العلم الرياض، ط3، 1440هـ/2019م
- (43) أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، جامع الرسائل، تحقيق: محمد رشاد سالم، دار العطاء، ط1. 1422هـ/2001م.
- (44) أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط2، 1411هـ/1991م.
- (45) أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، 1425هـ/2004م.
- (46) أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، مسألة في توحيد الفلاسفة، تحقيق: مبارك بن اشد الحثلان، دار الفتحة، ط1، 1439هـ/2018م.
- (47) أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، تحقيق: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط1، 1406هـ/1986م.
- (48) أحمد بن عبد القادر الرومي الحنفي، مجالس الأبرار ومسالك الأخيار ومحائق البدع ومقامع الأشرار، تحقيق: علي مصري سيمجان فورا، رسالة مقدمة لنيل

- درجة الدكتوراه، إشراف: صالح بن محمد العقيل، قسم العقيدة، كلية الدعوة وأصول الدين، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، العام الجامعي: 1427هـ-1428هـ.
- (49) أحمد بن عبد الله الأصفهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، دار الفكر، 1416هـ/1996م.
- (50) أحمد بن علي الجصاص، أحكام القرآن، تحقيق: محمد الصادق قمحاوي، دار إحياء التراث، بيروت، 1412هـ/1992م.
- (51) أحمد بن علي المقرزي، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، تحقيق: محمد زينهم ومديحة الشرقاوي، مكتبة مدبولي، ط1، 1997.
- (52) أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي، الفقيه و المتفقه، تحقيق: عادل بن يوسف العزازي، مكتبة التوعية الإسلامية للتحقيق و النشر و البحث العلمي، 1428هـ/2007م.
- (53) أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار الغد الجديد، ط1، 1433هـ/2012م.
- (54) أحمد بن علي حجر العسقلاني، التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، مؤسسة قرطبة للطباعة و النشر و التوزيع، دار مشكاة للبحث العلمي، ط1، 1416هـ/1995م.
- (55) أحمد بن عمر بن إبراهيم القرطبي، اختصار صحيح البخاري وبيان غريبه، دار النوادر، دمشق، ط1، 1435هـ/2014م.
- (56) أحمد بن عمر بن إبراهيم القرطبي، المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، دار ابن كثير، دمشق، دار الكلم الطيب، دمشق، ط1، 1417هـ/1996م.

- 57) أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام هارون، دار الفكر، 1399هـ/1979م.
- 58) أحمد بن قاسم العبادي، الآيات البيئات على جمع الجوامع، دار الكتب العلمية، ط2، 1433هـ، 2012م.
- 59) أحمد بن محمد القسطلاني، إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، دار الكتب العلمية، ط1، 1416هـ/1996م.
- 60) أحمد بن محمد المقرئ التلمساني، أزهار الرياض في أخبار عياض، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1359هـ، 1940م.
- 61) أحمد بن محمد بن إبراهيم ابن خلكان البرمكي، ووفيات الاعيان وأبناء أبناء الزمان، دا صادر، بيروت.
- 62) أحمد بن محمد بن أبي الربيع، سلوك المالك في تدبير الممالك، تحقيق: ناجي التكريتي، ضمن الفلسفة السياسية عند ابن أبي الربيع، دار الأندلس، بيروت، ط3، 1403هـ/1983م.
- 63) أحمد بن محمد بن حجر الهيتمي، الفتاوى الحديثية، دار المعرفة، بيروت.
- 64) أحمد بن محمد بن حجر الهيتمي، الفتاوى الفقهية الكبرى، طبع ونشر عبد الحميد الحمد حنفي، مصر.
- 65) أحمد بن محمد بن حجر الهيتمي، تحفة المحتاج بشرح المنهاج مع حاشيتي الشرواني والعبادي، المكتبة التجارية الكبرى.
- 66) أحمد بن يحيى الونشريسي، المعيار المعرب، نشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية للمملكة المغربية، 1401هـ/1981م.

- (67) أحمد داود أوغلو، النموذج البديل - أثر تباين الرؤى المعرفية الإسلامية والغربية في النظرية السياسية -، ترجمة: طلعت فاروق محمد، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، 2019م.
- (68) أحمد زروق، عدة المرید الصادق، تحقيق: الصادق بن عبد الرحمن الغرياني، دار ابن حزم، ط1، 1427هـ/2006م.
- (69) أحمد عبد الله العميري، الدولة المدنية - دراسة فقهية معاصرة -، مؤسسة غراس، ط1، 1438هـ/2017م.
- (70) أحمد محمود عبد الوهاب الشنقيطي، الوصف المناسب لشرع الحكم، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، 1415هـ.
- (71) اختراع الأمم الدولة القومية الحديثة في شرطها الاجتماعي، تحرير: مصطفى عبد الظاهر، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، ط1، 2017م.
- (72) الأخضر الأخضر، الخروج على الإمام في الإسلام، دار الكفاية، ط1، 1438هـ/2016م.
- (73) إدريس الناقوري، المصطلح النقدي في نقد الشعر، دار النشر المغربية، الدار البيضاء.
- (74) إسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط4، 1990م.
- (75) إسماعيل بن كثير الدمشقي، البداية والنهاية، دار ابن كثير، طبعة خاصة بوزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، 1436هـ/2015م.
- (76) إسماعيل بن كثير الدمشقي، تفسير القرآن العظيم، دار الكتب العلمية، ط1، 1419هـ/1998م.

(77) إسماعيل مظهر، فلسفة اللذة والألم، مؤسسة هندراوي، ط1،
2014م.

(78) محمد جبرون، مفهوم الدولة الإسلامية أزمة الأسس وحتمية الحداثة،
المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط1، 2014م.

(79) أيمن احمد الورداني، حق الشعب في استرداد السيادة، مكتبة مدبولي،
ط1، 2008م.

(80) أيوب بن موسى الكفوي، الكليات، مؤسسة الرسالة، ط2،
1419هـ/1998م.

حرف الباء

(81) بريان نيلسون، صنع الدولة الحديثة، ترجمة: إسماعيل عرفة، عالم
الأدب، بيروت، ط1، 2019م.

(82) بكر أبو زيد، المواضع في الاصطلاح، مطابع دار الهلال، ط1،
1405هـ.

(83) بن حنيفة عابدين، درء الشكوك عن أحكام التروك، دار الإمام
مالك، البليدة، الجزائر، 1421هـ/2001م.

حرف التاء

(84) توشيهيكو إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن - علم دلالة الرؤية
القرآنية للعالم -، ترجمة: هلال محمد الجهاد، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1،
2007.

(85) توفيق الطويل، مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق، مكتبة
النهضة المصري، ط1، 1954.

حرف الثاء

(86) ثامر كامل محمد الخزرجي، النظم السياسية الحديثة والسياسات العامة، دار مجدلاوي، عمان، الأردن، ط1، 1425هـ/2004م.

حرف الجيم

(87) جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1403هـ/1983م.

(88) جمال البناء، لا حرج قضية التيسير في الإسلام، دار الفكر الإسلامي، ط3، 1999م.

(89) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982م.

(90) جميل عبد الله محمد المصري، حاضر العالم الإسلامي وقضايا المعاصرة، نشر كلية الدعوة وأصول الدين، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، 1406هـ/1986م.

(91) جورج طرايشي، معجم الفلاسفة، دار الطليعة، بيروت، ط3.

(92) جون ستيوارت ميل، النفعية، ترجمة سعاد شاهرلي حرار، المنظمة العربية للترجمة، ط1، 2012م.

حرف الحاء

(93) حاتم باي، الأصول الإجهادية التي بينى عليها المذهب المالكي، الوعي الإسلامي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، 1432هـ/2011م.

(94) حسن العطار، الحاشية على جمع الجوامع، دار الكتب العلمية طبعة

مصورة.

- 95) الحسن بن مسعود البغوي، معالم التنزيل، دار طيبة، الرياض، ط1،
1409هـ/1989م.
- 96) حسن حنفي، التراث والتجديد - موقفنا من التراث القديم -
مؤسسة هنداوي، 2017.
- 97) حسن حنفي، من النص إلى الواقع، محاولة لإعادة بناء علم أصول
الفقه-الجزء الثاني بنية النص، مركز الكتاب للنشر، ط1، 2005م.
- 98) الحسين بن رشيق المالكي، لباب المحصول في أصول الفقه، دبي، دار
البحوث للدراسات الإسلامية و إحياء التراث، ط1، 1422هـ/2001م.
- 99) حسين بن علي بن حجاج السغناقي، الكافي شرح أصول البزدوي،
تحقيق: فخر الدين سيد محمد قانت، مكتبة الرشد، الرياض، ط1،
1422هـ/2001م
- 100) الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني، المفردات في
غريب القرآن، تحقيق: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت.
- 101) الحسين بن مسعود البغوي، شرح السنة، تحقيق: شعيب
الأرنؤوط وزهير الشاويش، المكتب الإسلامي، ط2، 1403هـ/1983م.
- 102) حسين حامد العالم، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية،
المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط2، 1415هـ/1994م.
- 103) حسين حامد حسان، فقه المصلحة العامة وتطبيقاته
المعاصرة، مداخلة ضمن فعاليات " محاضرات رمضان"، المعهد الاسلامي للبحوث
والتدريب، البنك الاسلامي للتنمية، جدة، 1413 هـ.
- 104) حسين حامد حسان، نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي،
مكتبة المتنبّي، القاهرة، 1971.

(105) حمادي ذويب، جدل الأصول والواقع، دار المدار الإسلامي، بيروت، ط1، 2009م .

(106) حمد بن محمد الخطابي أبو سليمان، معالم السنن، المطبعة العلمية محمد راغب الطباخ، حلب، ط1، 1352هـ/1934م.

(107) حواشي الشرواني والعبادي على تحفة المحتاج، دار الحديث، القاهرة، 1427/2016.

حرف الخاء

(108) الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، دار الكتب العلمية، 1424هـ/2003م.

(109) خليل بن كيكلي العلامي، فتاوى العلامي أو الفتاوى المستغربة، تحقيق: عبد الجواد حمام، دار النوادر، ط1، 1431هـ/2010م.

حرف الراء

(110) رمضان عبد الودود اللخمي، التعليل بالمصلحة عند الأصوليين، دار الهدى للطباعة، 1407هـ/1987م.

حرف الزاء

(111) زين الدين بن إبراهيم ابن نجيم الحنفي، الأشباه والنظائر، دار الفكر، دمشق، ط4، 1426هـ/2005م.

(112) زين الدين بن إبراهيم بن محمد المعروف بابن نجيم، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، دار الكتب العلمية، ط1، 1418هـ/1997م.

(113) زين العابدين العبد محمد عبد النور، رأي الأصوليين في المصلحة المرسله والاستحسان من حيث الحجية، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، ط1، 1425هـ/2004م.

حرف السين

- (114) سامي عامري، العالمية طاعون العصر، مركز تكوين، ط1،
1438هـ/2017م.
- (115) سعود العتيبي، ضوابط استعمال المصطلحات العقدية
والفكرية، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، جدة، ط1، 1430هـ/2009م
- (116) سعيد بن منصور، التفسير من سنن سعيد بن منصور،
تحقيق: سعد بن عبد الله آل حميد، الألوكة.
- (117) سليمان بن أحمد الطبراني، المعجم الأوسط، تحقيق: طارق
بن عوض الله، دار الحرمين، القاهرة، ط1، 1415هـ/1995م
- (118) سليمان بن الأشعث السجستاني أبو داود، سنن أبي داود،
دار الرسالة العالمية، ط1، 1430هـ/2009م.
- (119) سليمان بن الأشعث السجستاني أبو داود، الرسالة إلى أهل
مكة، تحقيق: محمد لطفي الصباغ، المكتب الإسلامي بيروت، ط3، 1405هـ .
- (120) سليمان بن خلف الباجي، الحدود في أصول الفقه، دار ابن
القيم، الرياض، دار ابن عفان، القاهرة، ط1، 1429هـ/2008م.
- (121) سليمان بن عبد القوي الطوفي، التعيين شرح الأربعين،
تحقيق: أحمد حاج محمد عثمان، مؤسسة الريان، بيروت، ط1، 1419هـ/1998م.
- (122) سليمان بن عبد القوي الطوفي، درء القول القبيح بالتحسين
والتقبيح، تحقيق أيمن محمود شحادة، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات، ط1،
1426هـ/2005م.

- (123) سليمان بن عبد القوي الطوفي، شرح مختصر الروضة، تحقيق عبد الله التركي، توزيع وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، المملكة العربية السعودية، 1419هـ/1999م
- (124) سيد عبد الله علي حسين، المقارنات التشريعية بين القوانين الوضعية والتشريع الإسلامي، دار السلام، ط1، 1421هـ/2001م.
- (125) سيد قطب، في ظلال القرآن، دار الشروق، ط32، 1423هـ/2003م.

حرف الصاد

- (126) الصاحب إسماعيل بن عباد، المحيط في اللغة، تحقيق: محمد حسن آل ياسين، عالم الكتب، ط1، 1414هـ/1994م.
- (127) صالح بن غانم السدلان، القواعد الفقهية الكبرى وماتفرع عنها، دار بلنسية الرياض، ط1، 1417هـ.
- (128) صلاح الصاوي، نظرة السيادة وأثرها على شرعية الأنظمة الوضعية.
- (129) صهيب محمود السقار، جدلية الحجاب، مركز رواسخ، 2017م.
- (130) طه عبد الرحمان، التأسيس الإيماني لعلم المقاصد، مركز نهوض للدراسات والبحوث، بيروت، ط1، 2022م.

حرف العين

- (131) عبد الإله بلقزيز، الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، 2004م.

- (132) عبد الباقي بن يوسف بن أحمد الزرقاني، شرح الزرقاني على مختصر خليل، دار الكتب العلمية، ط1، 1422هـ/2002م.
- (133) عبد الجليل منقور، علم الدلالة أصوله ومباحثه في التراث العربي، نشرات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2001م.
- (134) عبد الحق بن غالب بن عطية الاندلسي، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، ط1، 1422هـ/2001م.
- (135) عبد الرحمان بن معمر السنوسي، إعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرفات، دار ابن حزم، ط1، 1424هـ.
- (136) عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، تنوير الحوالك شرح على موطأ مالك، دار الكتب العلمية، 1423هـ/2002م.
- (137) عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، حسن المقصد في عمل المولد، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، ط1، 1405هـ، 1985م.
- (138) عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الرحمن ابن رجب، ذيل طبقات الحنابلة، تحقيق: عبد الرحمن العثيمين، مكتبة العبيكان، الرياض، ط1، 1425هـ/2005م.
- (139) عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الرحمن ابن رجب، جامع العلوم والحكم، مؤسسة زاد، ط1، 1433هـ/2012م.
- (140) عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار الإيجي، المواقف، عالم الكتب بيروت.

- (141) عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار الإيجي، شرح مختصر المنتهى الأصولي، دار الكتب العلمية، ط1، 1424هـ/2004م.
- (142) عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار الإيجي، شرح مختصر المنتهى الأصولي، دار الكتب العلمية، ط1، 1424هـ، 2004م.
- (143) عبد الرحمن بن إسماعيل بن إبراهيم المقدسي أبو شامة، الباعث على إنكار البدع والحوادث، دار الهدى، القاهرة، 1398هـ/1978م.
- (144) عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، دار الغد الجديد، ط1، 1438هـ/2017م.
- (145) عبد الرحمن بن معمر السنوسي، مقدمة في صنع الحدود والتعريفات، دار التراث ناشرون، الجزائر، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 1424هـ/2004م.
- (146) عبد الرحمن بن يحيى المعلمي، رفع الاشتباه عن معنى العبادة والإله وتحقيق معنى التوحيد والشرك بالله، دار عالم الفوائد، ط1، 1434هـ.
- (147) عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، دار القلم، دمشق، ط4، 1414هـ/1993م.
- (148) عبد الرحمن حللي، المفاهيم والمصطلحات القرآنية - مقارنة منهجية -، مجلة إسلامية المعرفة، السنة التاسعة، العدد 35، شتاء 1425هـ/2004م.
- (149) عبد الرحيم بن الحسن الإسنوي، نهاية السؤل شرح منهاج الوصول، عالم الكتب، 1343هـ.
- (150) عبد الرؤوف المناوي، فيض القدير شرح الجامع الصغير، دار المعرفة، بيروت، ط2، 1391هـ/1982م.

- (151) عبد العزيز بن أحمد البخاري، كشف الأسرار عن أصول
فخر الإسلام، ط1، 1418هـ/1997م.
- (152) عبد العزيز بن يحيى الكناني، الحيدة والاعتذار في الرد على
من قال بخلق القرآن، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط2،
1423هـ/2002م.
- (153) عبد القاهر بن طاهر البغدادي، أصول الدين، دار الكتب
العلمية، ط1، 1423هـ/2002م.
- (154) عبد القاهر بن طاهر البغدادي، الفرق بين الفرق، تحقيق:
محمد عثمان الخشت، مكتبة ابن سينا، القاهرة.
- (155) عبد الكريم بن أبي بكر الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم
الكلام، تحرير: ألفريد جيوم، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 2009م.
- (156) عبد الله العروي، مفهوم الدولة، المركز الثقافي العربي، الدار
البيضاء، المغرب، ط9، 2011م.
- (157) عبد الله الكيلاني الأوصيف، قسم الثقافة الإسلامية، كلية
الشريعة الرياض، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، العام الجامعي:
1431/1432هـ.
- (158) عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي، البرهان في بيان القرآن،
تحقيق: سعود بن عبد الله الفنينان، مكتبة الهدى النبوي الإسلامية، بورسعيد،
مصر، ط2، 1409هـ.
- (159) عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة، المغني، تحقيق: عبد الله
التركي وعبد الفتاح الحلو، دار عالم الكتب، الرياض، ط3، 1417هـ/1997م.

- (160) عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة، المغني، دار عالم الكتب، الرياض، ط3، 1417هـ/1997م.
- (161) عبد الله بن صالح العجيري، ينبوع الغواية الفكرية، مجلة البيان، 1424هـ.
- (162) عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل الدارمي، مسند الدارمي، تحقيق: حسين سليم أسد الداراني، دار المغني، الرياض، ط1، 1421هـ/2000م.
- (163) عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل بن بهام الدارمي، سنن الدارمي، تحقيق: حسين سليم الداراني، الرياض، دار المغني للنشر و التوزيع، ط1، 1421هـ/2000م.
- (164) عبد الله بن عبد الرحمن بن جبري، شرح أصول السنة، دار المسير، الرياض، ط2، 1420هـ.
- (165) عبد الله بن عبد المحسن التركي، أصول مذهب الإمام أحمد، مؤسسة الرسالة، ط3، 1410هـ/1990م.
- (166) عبد الله بن عمر البيضاوي، تحفة الأبرار شرح مصابيح السنة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، 1433هـ/2013م.
- (167) عبد الله بن عمر بن سليمان، الدميحي، الإمامة العظمى عند أهل السنة والجماعة، دار طيبة.
- (168) عبد الله بن عمر بن محمد البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1418هـ.
- (169) عبد الله بن عمر بن محمد البيضاوي، منهاج الوصول إلى علم الأصول، دار بن حزم، ط1، 1429هـ، 2008م.

- (170) عبد الله بن محمد بن أبي شيبة، المصنف، مكتبة الرشد، ط1، 1425هـ/2004م.
- (171) عبد الله بن محمد بن علي الأنصاري الهروي، ذم الكلام وأهله، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط1، 1418هـ/1998م.
- (172) عبد الله بن نافع الدعجاني، منهج ابن تيمية المعرفي، مركز تكوين، ط1، 1435هـ/2014م.
- (173) عبد الله دراز، التعليقات على الموافقات، مؤسسة الرسالة ناشرون، دمشق، ط1، 1432هـ / 2011م.
- (174) عبد المجيد الصغير، الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، دار المنتخب العربي، 1415هـ/1994م.
- (175) عبد المجيد النجار، مقاصد الشرعية بأبعاد جديدة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط2، 2008.
- (176) عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني، البرهان في أصول الفقه، تحقيق عبد العظيم الدين، ط1، 1399هـ.
- (177) عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني، الغياثي - غياث الأمم في التياث الظلم -، تحقيق: عبد العظيم ديب، دار المنهاج، ط1، 1432هـ/2011م.
- (178) عبد الملك بن محمد بن إسماعيل الثعالبي، آداب الملوك، عالم الكتب، القاهرة، ط1، 2007م.
- (179) عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، عيون الأخبار، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1996م.

- (180) عبد المنعم الحفني، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط3، 2000.
- (181) عبد النبي بن عبد الرسول الأحمدي، دستور العلماء، دار الكتب العلمية، ط1، 1421هـ/2000م.
- (182) عبد الوهاب الكيالي، موسوعة السياسة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
- (183) عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي، الإلهام في شرح المنهاج، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1404هـ/1984م.
- (184) عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي، الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية، ط1، 1411هـ/1991م.
- (185) عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي، جمع الجوامع في أصول الفقه، دار الكتب العلمية، 1424هـ، 2003م.
- (186) عبد الوهاب علي بن نصر البغدادي، المعونة على مذهب عالم المدينة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1418هـ/1998م.
- (187) عبدالرحمن بن علي ابن الجوزي، غريب الحديث، دار الكتب العلمية، 1435هـ/2004م.
- (188) عز الدين بن عبد السلام، مختصر الفوائد في أحكام المقاصد، دار الفرقان، ط1، 1417هـ/1997م.
- (189) عز الدين بن عبد العزيز بن عبد السلام، القواعد الكبرى - قواعد الأحكام في إصلاح الأنام -، تحقيق: نزيه حماد وعثمان ضميرية، دار القلم، دمشق.

- (190) عطية عدلان، النظرية العامة لنظام الحكم في الإسلام، دار اليسر، ط1، 1422هـ/2011م.
- (191) علاء الدين بن بلبان الفارسي، الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، دار التأصيل، ط1، 1435هـ/2014م.
- (192) علاء الدين عبد العزيز بن أحمد البخاري، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1418هـ/1997م.
- (193) علي القاسمي، علم المصطلح أسسه لنظرية وتطبيقاته العملية، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط2، 2019.
- (194) علي بن أبي بكر المرغيناني، الهداية شرح بداية المبتدي، إدارة القرآن و العلوم الإسلامية، كراتشي، ط1، 1417هـ.
- (195) علي بن أبي بكر بن سليمان الهيثمي، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، مكتبة القدسي، القاهرة، 114هـ/1994م.
- (196) علي بن أبي علي بن محمد الأمدي، أبحار الأفكار في أصول الدين، دار الكتب والوثائق الرقمية، القاهرة، 1423هـ/2002م.
- (197) علي بن أبي علي بن محمد الأمدي، غاية المرام في علم الكلام، لجنة إحياء التراث العربي، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، الجمهورية العربية المتحدة- مصر وسوريا - 1391هـ/1971م.
- (198) علي بن أحمد بن سعيد حزم، المحلى، إدارة الطباعة المنيرية، 1352هـ.
- (199) علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، دار الآفاق الجديدة، بيروت.

- (200) علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، دار الجليل، بيروت.
- (201) علي بن أحمد بن محمد معصوم المعروف بابن معصوم المدني، الطراز الأول والكناز لما عليه من لغة العرب المعوّل، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، مشهد، إيران، ط1، 1427هـ.
- (202) علي بن إسماعيل الأشعري، مقالت الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، 1411هـ/1990م.
- (203) علي بن إسماعيل الأشعري، مقالت الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، 1411هـ/1990م.
- (204) علي بن إسماعيل الأندلسي المعروف بابن سيدة، المخصص، دار الكتب العلمية.
- (205) علي بن بلبان الفارسي، الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، ط1، 1408هـ/1988م.
- (206) علي بن سليمان المرادوي، التحبير شرح التحرير في أصول الفقه، تحقيق: عبد الرحمن الجبرين وعوض القرني وأحمد السراح، مكتبة الرشد، الرياض، ط1، 1421هـ/2000م.
- (207) علي بن عبد الكافي السبكي، فتاوى السبكي، دار المعرفة، بيروت.

- (208) علي بن علاء الدين الدمسقي المعروف بابن أبي العز الحنفي، شرح العقيدة الطحاوية، دار الإمام مالك، البليدة، الجزائر، ط1، 1427هـ/2007م.
- (209) علي بن عمر بن أحمد الدارقطني، الإلزامات والتتبع، دراسة وتحقيق: مقبل بن هادي الوادعي، دار الكتب العلمية، ط2، 1405هـ/1985م.
- (210) علي بن محمد الجرجاني، شرح المواقف، دار الكتب العلمية، ط1، 1419هـ/1998م.
- (211) علي بن محمد السيد الشريف الجرجاني، معجم التعريفات، دار الفضيلة، القاهرة.
- (212) علي بن محمد الماوردي، الأحكام السلطانية، دار الحديث، القاهرة، 1427هـ/2006م.
- (213) علي بن محمد بن حبيب الماوردي، نصيحة الملوك، تحقيق: خضر محمد خضر، مكتبة الفلاح، الكويت، 1403هـ/1983م.
- (214) علي بن محمد بن سعيد بن حزم، ابن حزم، الرسائل، تحقيق: إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط2، 1987م.
- (215) علي بن محمد بن سعيد بن حزم، المحلى، إدارة الطباعة المنيرية، 1352هـ.
- (216) علي بن محمد بن علي الشريف الجرجاني، شرح المواقف، دار الكتب العلمية، ط1، 1419هـ/1998م.
- (217) علي جاد الحق، الفتاوى الإسلامية من دار الإفتاء المصرية، وزارة الاوقاف المصرية، القاهرة، 1400هـ/198م.

- (218) علي جريشة، المشروعية الإسلامية العليا، دار الوفاء، ط2،
1428هـ/2007م.
- (219) علي حسب الله، أصول التشريع، دار المعارف بمصر، ط5،
1396هـ/1976م.
- (220) عمر بن رسلان البلقيني، الفوائد الجسام على قواعد ابن عبد
السلام، تحقيق محمد يحيى بلال منيار، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر،
ط1، 1423هـ/2013م.
- (221) عمر بن علي بن موسى البزار، الاعلام العلية في مناقب ابن
تيمية، المكتب الإسلامي، ط3، 1400هـ.
- (222) عمر جدية أصل اعتبار المال بين النظرية و التطبيق، دار
ابن حزم، بيروت، ط1، 1430هـ/2010م.
- (223) عمرو بن بحر الجاحظ، التاج في أخلاق الملوك، دار الفكر
مع دار البحار، بيروت، 1375هـ/1955م.
- (224) عمرو بن بحر الجاحظ، رسائل الجاحظ، دار ومكتبة الهلال،
2002م.
- (225) عياض بن موسى اليحصبي القاضي، الإلماع إلى معرفة أصول
الرواية و التقليد و السماع، تحقيق السيد أحمد صقر، القاهرة، دار الثرات، ط2
- (226) عياض بن موسى اليحصبي، وولده محمد، مذاهب الحكام في
نوازل الأحكام، تحقيق: محمد بن شريفة، دار الغرب الإسلامي، ط2، 1997م.
- (227) عيسى منون، نبراس العقول في تحقيق القياس عند علماء
الأصول، مطبعة التضامن الأخوي، ط1.

حرف الفاء

(228) فتحي الدريني، خصائص التشريع الإسلامي في السيارة

والحكم، مؤسسة الرسالة، ط2، 1424هـ/2013م.

(229) فهد بن صالح العجلان، الحريات السياسية المعاصرة في ضوء

فقه الصحابة، المركز العربي للدراسات الإنسانية، ط2.

(230) فهد بن محمد القرشي، منهج حسن حنفي، مجلة البيان،

ط1، 1434هـ.

حرف القاف

(231) قطب الريسوني، التسيير الفقهي، دار ابن حزم، بيروت،

ط1، 1428هـ/2007م.

(232) قندوز محمد الماحي، قواعد المصلحة والمفسدة عند شهاب

الدين ابرافي من خلال كتابه الفروق، دار ابن حزم، ط1، 1427هـ/2006م.

حرف الكاف

(233) كمال عبد اللطيف، في تشريح أصول الاستبداد، دار

الطليلة، بيروت، ط1، 1999م.

حرف الميم

(234) مالك بن أنس، الموطأ، دار الإمام البخاري، ط1،

1429هـ/2008م.

(235) المبارك بن محمد الجزري ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث

والأثر، دار ابن الجوزي، ط1، 1421هـ.

(236) مجمع اللغة العربية لجمهورية مصر العربية، المعجم الوسيط،

مكتبة الشروق الدولية، ط4، 1425هـ/2004م.

- (237) محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، دار الفكر العربي،
القاهرة.
- (238) محمد أبو زهرة، تنظيم الإسلام للمجتمع، دار الفكر العربي،
القاهرة.
- (239) محمد أحمد الراشد، أصول الافتاء والاجتهاد التطبيقي، دار
المحراب، ط1، 1423هـ/2002م.
- (240) محمد أحمد عليش، فتح العلي المالك في الفتوى على مذهب
الإمام مالك، دار المعرفة بيروت.
- (241) محمد الأمين الشنقيطي، آداب البحث والمناظرة، تحقيق:
سعود العريفي، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، ط1، 1426هـ.
- (242) محمد الأمين الشنقيطي، الرحلة إلى إفريقيا، تحقيق: خالد
السبت، دار ابن حزم، ط1، 1441هـ/2019م.
- (243) محمد البرهاني، سد الذرائع في الشريعة الإسلامية، دار
الفكر، دمشق، تصوير سنة 1995م عن الطبعة الأولى 1985م للمطبعة العلمية
بدمشق.
- (244) محمد البشير الإبراهيمي، الآثار، جمع: أحمد طالب
الإبراهيمي، دار الغرب الإسلامي ط1، 1997م.
- (245) محمد الخضر حسين، موسوعة الأعمال الكاملة، دار النوادر،
ط1، 1431هـ/2010م.
- (246) محمد السعيد العشماوي، أصول الشريعة، دار إقرأ، بيروت،
1403هـ/1983م.

- (247) محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984م.
- (248) محمد الطاهر بن عاشور، جمهرة المقالات والرسائل، جمع وتوثيق: محمد الطاهر الميساوي، دار النفائس، الأردن، ط1، 1436هـ/2015م
- (249) محمد الطاهر بن عاشور، حاشية التوضيح والتصحيح لمشكلات كتاب التنقيح، مطبعة النهضة، تونس، 1341هـ.
- (250) محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، دار سحنون، تونس، دار السلام، القاهرة، ط4، 1430هـ/2009م.
- (251) محمد الطعان، العلمانيون والقرآن - تاريخية النص -، دار ابن حزم، ط1، 1428هـ/2007م.
- (252) محمد العلمي، المدخل إلى فقه الدولة في الإسلام، دار الشاطبية، ط2، 1433هـ/2012م.
- (253) محمد أمين الشهير بابن عابدين، حاشية رد المختار على الدر المختار، دار عام الكتب، الرياض، طبعة خاصة، 1423هـ/2003م.
- (254) محمد بنحيت المطيعي، أحسن الكلام فيما يتعلق بالسنة والبدعة من الأحكام، مطبعة كردستان العلمية، القاهرة، 1329هـ.
- (255) محمد بن إبراهيم البقوري، ترتيب الفروق واختصارها، طبعة وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، 1414هـ/1994م.
- (256) محمد بن إبراهيم بن سعد الله بن جماعة الكناني، تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام، تحقيق: فؤاد عبد المنعم أحمد، رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية، قطر، 1405هـ/1985م.

- (257) محمد بن إبراهيم بن علي ابن الوزير، العواصم والقواصم في الذب عن أبي القاسم، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، ط3، 1415هـ/1994م.
- (258) محمد بن أبي بكر ابن القيم، إعلام الموقعين عن رب العالمين، دار الغد الجديد، القاهرة، ط1، 1430هـ/2009م.
- (259) محمد بن أبي بكر ابن القيم، الجواب الكافي لمن سأل عن الجواب الشافي، دار المعرفة، المغرب، ط1، 1418هـ/1997م.
- (260) محمد بن أبي بكر ابن القيم، الرسالة التبوكية من مجموع الرسائل، دار عالم الفوائد.
- (261) محمد بن أبي بكر ابن القيم، زاد المعاد في هدي خير العباد، دار ابن الجوزي، القاهرة، 1433هـ/2012م.
- (262) محمد بن أبي بكر ابن القيم، مدارج السالكين، دار الإمام مالك، ط1، 1430هـ/2010م.
- (263) محمد بن أبي بكر ابن القيم، مفتاح دار السعادة، دار الحديث، القاهرة، 1425هـ/2004م.
- (264) محمد بن أبي بكر الأصفهاني، المجموع المغيث في غربي القرآن والحديث، الناشر: جامعة أم القرى، ط1، 1408هـ/1988م.
- (265) محمد بن أبي بكر الرازي، مختار الصحاح، دار الفكر، 1430هـ/2009م.
- (266) محمد بن أحمد ابن رشد الحفيد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، المكتبة التوفيقية، القاهرة.

- (267) محمد بن أحمد الأزهرى، تهذيب اللغة، تحقيق عبد السلام هارون، الدار المصرية لتأليف والترجمة.
- (268) محمد بن أحمد السرخسى، المبسوط، دار المعرفة، بيروت.
- (269) محمد بن أحمد المحلى، البدر الطالع في حل جمع الجوامع، مؤسسة الرسالة ناشرون، ط1، 1426هـ.
- (270) محمد بن أحمد بن أبى بكر القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تحفي: عبد الله التركي، مؤسسة الرسالة، ط1، 1427هـ/2006م.
- (271) محمد بن أحمد بن سهل السرخسى، أصول السرخسى، تحقيق: أبى الوفا الأفغانى، دار الكتب العلمية، ط1، 1414هـ/1993م.
- (272) محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، سير أعلام النبلاء، تحقيق شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط11، 1417هـ/1996م.
- (273) محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي، جزء في التمسك بالسنن، تحقيق: جمال عزون، مكتبة المعارف، الرياض، ط1، 1424هـ/2003م.
- (274) محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي، سير أعلام النبلاء، مؤسسة الرسالة، ط3، 1405هـ/1985م.
- (275) محمد بن أحمد سيد أحمد زروق الشاعر، سد الذرائع في المذهب المالكي، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 1433هـ/2012م.
- (276) محمد بن إدريس الشافعي، الأم، تحقيق: رفعت فوزي عبد المطلب، دار الوفاء، ط1، 1422هـ/2001م.
- (277) محمد بن إدريس الشافعي، الرسالة، تحقيق وشرح: أحمد شاكر، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط1، 1357هـ/1938م.

- (278) محمد بن إدريس الشافعي، جماع العلم، دار الآثار، القاهرة، ط1، 1423هـ/2002م.
- (279) محمد بن إسحاق المعروف بابن النديم، الفهرست، دار المعرفة، بيروت.
- (280) محمد بن إسحاق بن خزيمة، الصحيح، تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي، المكتب الإسلامي، 1400هـ/1980م.
- (281) محمد بن إسماعيل الصنعاني، سبل السلام شرح بلوغ المرام، دار الأرقم، بيروت.
- (282) محمد بن بهادر الزركشي، المحيط في أصول الفقه، دار الصفوة، الغردقة، مصر، ط2، 1413هـ/1962م.
- (283) محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي، المنشور في القواعد، دار الكتب العلمية، ط1، 1421هـ/2000م.
- (284) محمد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: عبد الله التركي، دار هجر، القاهرة، ط1، 1422هـ/2001م.
- (285) محمد بن خلف بن حيان البغدادي الملقب بوكيع، أخبار القضاة، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، 1366هـ/1947م.
- (286) محمد بن سعد الزهري، كتاب الطبقات الكبير، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط1، 1421هـ/2001م.
- (287) محمد بن سليمان المعروف بناظرزاده، ترتيب الآلي في سلك الأمالي، تحقيق: خالد بن عبد العزيز آل سلمان، مكتبة الرشد ناشرون، الرياض، ط1، 1425هـ/2004م.

- (288) محمد بن عبد الرحمن السخاوي، فتح المغيث بشرح ألفية الحديث، تحقيق: عبد الكريم بن عبد الله الخضير ومحمد بن عبد الله آل فهيد، دار المنهاج، الرياض، ط1، 1426هـ.
- (289) محمد بن عبد الله المعافري ابن العربي، أحكام القرآن، دار الكتب العلمية، ط2، 1424هـ/2003م.
- (290) محمد بن عبد الله المعافري ابن العربي، عارضة الأحوذى بشرح صحيح الترمذي، تصوير دار الكتب العلمية من الطبعة المصرية القديمة.
- (291) محمد بن عبد الله بن محمد ابن العربي المعافري ، القبس في شرح موطأ مالك بن أنس، تحقيق: محمد عبد الله ولد كريم، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1992م.
- (292) محمد بن عبد الواحد المعروف بابن الهمام، شرح فتح القدير، دار الكتب العلمية، ط1، 1424هـ/2003م.
- (293) محمد بن علي الشوكاني، أدب الطلب ومنهى الأرب، دار الكتب العلمية، ط1، 1429هـ/2008م.
- (294) محمد بن علي الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط8، 1428هـ/2007م.
- (295) محمد بن علي الشوكاني، فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، المملكة العربية السعودية.
- (296) محمد بن علي الشوكاني، نيل الأوطار، دار الإمام مالك، ط1، 1426هـ/2005م.

- (297) محمد بن علي الصبان، حاشية على شرح السلم للملوي،
مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط2، 1357هـ/1938م.
- (298) محمد بن علي القوصي المعروف بابن دقيق العيد، شرح
الأربعين حديا النووية، المكتبة الفيصلية، مكة المكرمة.
- (299) محمد بن علي بن الطيب البصري، المعتمد في أصول الفقه،
المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية، دمشق، 1384هـ/1964م.
- (300) محمد بن علي بن وهب ابن دقيق العيد، إحكام الأحكام
شرح عمدة الأحكام، تحقيق: محمد حامد الفقي، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة،
1372هـ/1953م.
- (301) محمد بن عمر الرازي، مفاتيح الغيب، دار الفكر، ط1،
1401هـ/1981م.
- (302) محمد بن عيسى بن سورة الترمذي، سنن الترمذي، مكتبة
المعارف، الرياض، ط1.
- (303) محمد بن محمد الغزالي، شفاء الغليل، تحقيق حماد الكبيسي،
مطبعة الإرشاد، بغداد، 1390هـ/1971م.
- (304)
- (305) محمد بن محمد الغزالي، معيار العلم، تحقيق سليمان دنيا،
دار المعارف، القاهرة، 1961م.
- (306) محمد بن محمد العمادي أبو السعود، إرشاد العقل السليم
إلى مزايا القرآن الكريم، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- (307) محمد بن محمد الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، دار المنهاج.

- (308) محمد بن محمد الغزالي، المستصفي من علم الأصول، تحقيق حمزة بن زهير حافظ، شركة المدينة المنورة للطباعة.
- (309) محمد بن محمد الغزالي، المنحول من تعليقات الأصول، تحقيق: محمد حسن هيتو، دار الفكر، دمشق، ط3، 1419هـ/1998م.
- (310) محمد بن محمد بن يوسف السنوسي، مكمل إكمال الإكمال، دار الكتب العلمية.
- (311) محمد بن محمد حسن شرّاب، شرح الشواهد الشعرية في أمات الكتب النحوية، مؤسسة الرسالة، ط1، 1427هـ/2007م.
- (312) محمد بن مفلح المقدسي، الفروع، الرسالة، ط1، 1424هـ/2003م.
- (313) محمد بن مكرم ابن منظور الإفريقي، لسان العرب، دار المعارف، القاهرة، ط1.
- (314) محمد بن يزيد ابن ماجة القزويني، سنن ابن ماجة، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية.
- (315) محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، القاموس المحيط، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1399هـ/1979م.
- (316) محمد بن يوسف الصالحى الشامى، سبل الهدى والرشاد في سيرة خير العباد، تحقيق: مصطفى عبد الواحد، لجنة إحياء التراث، وزارة الأوقاف، مصر، 1418هـ/1997م.
- (317) محمد بن يوسف المعروف بأبي حيان الأندلسي، البحر المحيط، دار الكتب العلمية، ط1، 1413هـ/1993م.

- (318) محمد حسين الجيزاني، معيار البدعة دار ابن الجوزي، ط2،
1432هـ
- (319) محمد خير هيكل، الجهاد والقتال في السياسة الشرعية، دار
ابن حزم
- (320) محمد رأفت رمضان، رئاسة الدولة في الفقه الإسلامي، دار
الكتاب الجامعي، 1975م.
- (321) محمد رأفت عثمان، رئاسة الدولة في الفقه الإسلامي، در
الكتاب الجامعي، 1975م.
- (322) محمد رشيد رضا، الخلافة، مؤسسة هنداوي، مصر،
2013.
- (323) محمد رضا المظفر، المنطق، دار التعارف للمطبوعات،
1427هـ/2006م.
- (324) محمد سعيد رمضان البوطي، ضوابط المصلحة في الشريعة
الإسلامية، دار الفكر، دمشق، ط11، 1439هـ/2018م.
- (325) محمد سعيد رمضان البوطي، قضايا ساخنة، دار الفكر،
دمشق، ط1، 1437هـ/2016م.
- (326) محمد سعيد رمضان البوطي، من الفكر والقلب، دار الفقيه،
ط2.
- (327) محمد سليم العوا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، دار
الشروق، ط2، 1427هـ/2006م.
- (328) محمد سليمان الأشقر، أفعال الرسول ودلالاتها على
الأحكام، مؤسسة الرسالة، ط5، 1417هـ/1996م.

- (329) محمد شحرور، الكتاب والقرآن -قراءة معاصرة-، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع.
- (330) محمد شحرور، نحو أصول جديدة للفقهاء الإسلامي-فقهاء المرأة- الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ط1، 2000م.
- (331) محمد شمس الحق آبادي، عون المعبود شرح سنن أبي داود، المكتبة السلفية المدينة المنورة، ط2، 1388هـ/1968م.
- (332) محمد شمس الحق العظيم آبادي، عون المعبود شرح سنن أبي داود، المكتبة السلفية، المدينة المنورة، ط2، 1388هـ/1968م.
- (333) محمد صدقي بن أحمد البورنو، موسوعة القواعد الفقهية، مؤسسة الرسالة ناشرون، ط1، 1424هـ/2003م.
- (334) محمد صنقور علي، المعجم الأصولي، منشورات الطيار، ط3، 1428هـ/2007م.
- (335) محمد ضياء الدين الرئيس، النظريات السياسية الإسلامية، دار التراث، القاهرة، ط7.
- (336) محمد عابد الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1996م.
- (337) محمد عابد الجابري، وجهة نظر - نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر-، المركز الثقافي العربي، ط1، 1992م.
- (338) محمد عبد الحي اللكنوي، إقامة الحجة على أن الاكثار في التعبّد ليس ببدعة، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة.
- (339) محمد عبد الحي اللكنوي، الآثار المرفوعة في الأخبار الموضوعة، تحقيق: محمد السعيد زغلول، مكتبة الشرق الجديد، بغداد.

- (340) محمد عبد الحمي اللكنوي، ترويح الجنان بتشريح حكم شرب
الدخان، تحقيق: صلاح محمد أبو الحاج، مركز أنوار العلماء للدراسات، الطبعة
الرقمية الأولى، 1441هـ/2020م.
- (341) محمد عبد الرحمن بن عبد الحيم المباركفوري، تحفة الأحوزي
بشرح جامع الترمذي، دار الفكر.
- (342) محمد عرفة الدسوقي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير،
دار إحياء الكتب العلمية.
- (343) محمد عقلة، نظام الأسرة في الإسلام، مكتبة الرسالة الحديثة،
عمان، الأردن، ط3، 2002/1423.
- (344) محمد علي التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم،
تحقيق علي دحدوح، مكتبة لبنان ناشرون، ط1، 1996م.
- (345) محمد مرتضى الحسيني الزبيدي، تاج العروس من جواهر
القاموس، تحقيق حسن نصار، مطبعة حكومة الكويت، 1969م.
- (346) محمد مصطفوي، نظريات الحكم والدولة، مركز الحضارة
لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت.
- (347) محمد مصطفى الشليبي، تعليل الأحكام، دار النهضة العربية،
بيروت، ط2.
- (348) محمد ناصر الدين الألباني في صحيح ابن ماجة، مكتبة
المعارف، الرياض، 1417هـ/1997م.
- (349) محمد ناصر الدين الألباني، السلسلة الصحيحة، مكتبة
المعارف، الرياض، 1415هـ/1995م.

- (350) محمد ناصر الدين الألباني، سلسلة الأحاديث الضعيفة و
الموضوعة و أثرها السيء في الأمة، الرياض، مكتبة المعارف، ط1،
1412هـ/1992م.
- (351) محمد ناصر الدين الالباني، صحيح الجامع وزياداته، المكتب
الإسلامي، ط3، 1408هـ/1988م.
- (352) محمد ناصر الدين الألباني، في إرواء الغليل، المكتب
الإسلامي، ط1، 1399هـ/1979م.
- (353) محمد يسري إبراهيم، فقه النوازل للأقليات المسلمة - تأصيلا
وتطبيقا -، دار ايسر، طبعة خاصة بوزارة الاوقاف والشؤون الإسلامية، قطر،
1434هـ/203م.
- (354) محمود بن أحمد العيني، عمدة القاري شرح صحيح البخاري،
دار الكتب العلمية، ط1، 1421هـ/2001م.
- (355) محمود بن أحمد الزنجاني، تخريج الفروع على الأصول، تحقيق:
محمد أديب صالح، مؤسسة الرسالة، ط4، 1402هـ/1982م
- (356) محمود بن عبد الرحمن الأصفهاني، بيان المختصر شرح مختصر
ابن الحاجب، تحقيق: محمد مظهر بقا، مركز البحث العلمي وإحياء التراث
الإسلامي، ط1، 1406هـ/1986م.
- (357) محمود بن عمر الزمخشري، أساس البلاغة، تحقيق: محمد
باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، 1419هـ/1998م.
- (358) محمود بن عمر الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض
التنزيل، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1427هـ/2006م.

- (359) محمود فهمي حجازي، الأسس اللغوية لعلم المصطلح، مكتبة غريب.
- (360) مريم محمد صالح الظفيري، مصطلحات المذاهب الفقهية وأسرار الفقه المرموز، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 1422هـ/2002م.
- (361) مسعود بن عمر التفتزاني، شرح المقاصد، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، عالم الكتب، ط2، 1419هـ/1998م.
- (362) مسلم بن الحجاج النيسابوري، الصحيح، دار طيبة، الرياض، ط1، 1427هـ/2006م.
- (363) مشاري بن سعد بن عبد الله الشثري، غمرات الأصول، المهام و العلاقات في علم أصول الفقه، مركز البيان، ط3، 1440هـ.
- (364) مشاري بن سعد بن عبد الله الشثري، مجرد مقالات الشافعي في الأصول، مركز البيان للبحوث والدراسات، الرياض، ط1، 1439هـ/2017م.
- (365) مصطفى أحمد الزرقا، الاستصلاح والمصلحة المرسله في الشريعة الإسلامية، دار القلم، دمشق، ط1، 1408هـ/1988م.
- (366) مصطفى السيوطي الرحباني، مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى، المكتب الإسلامي، ط1، 1381هـ/1961م.
- (367) مصطفى النشار، فلسفة حسن حنفي، مقارنة تحليلية نقدية، نيو بوك، القاهرة، 2017م.
- (368) مصطفى زيد، المصلحة في التشريع الإسلامي، دار اليسر للطباعة والنشر، مصر.
- (369) مصطفى كرامة الله مخدوم، الوسائل في الشريعة، دار إشبيليا، الرياض، ط1، 1420هـ/1999م.

- (370) معلمة زايد للقواعد الفقه والأصولية، مجمع الفقه الإسلامي الدولي، منظمة التعاون الإسلامي، ط1، 1434هـ/2013م.
- (371) ممدوح خسارة، علم المصطلح وطرائق وضع المصطلحات في اللغة العربية، دار الفكر، دمشق، ط2، 1434هـ/2013م.
- (372) منصور بن محمد بن عبد الجبار السمعاني، قواطع الأدلة في الأصول، دار الكتب العلمية، ط1، 1418هـ/1999م.
- (373) الموسوعة الفقهية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية لدولة الكويت، طباعة ذات السلاسل، الكويت، ط2، 1404هـ/1983م.
- (374) الموسوعة الفقهية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، دار الصفوة، ط1، 1413هـ/1993م.

حرف النون

- (375) نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط3، 2008م.
- (376) نعمان أحمد الخطيب، الوسيط في النظم السياسية والقانون الدستوري، دار الثقافة، ط7، 1432هـ/2011م.
- (377) نور الدين الخادمي، المصلحة الملغاة، مكتبة الرشد ناشرون، ط1، 1426هـ/2005م.

حرف الهاء

- (378) هاني عبادي محمد سيف المغلس، الطاعة السياسية في الفكر الإسلامي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 1435هـ/2014م.
- (379) هبة الله بن الحسن بن منصور اللالكائي، شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، دار طيبة، ط8، 1423هـ/2003م.

- (380) هشام أحمد جعفر عوض، الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية،
المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 1416هـ/1995م.

حرف الواو

- (381) وائل حلاق، الدولة المستحيلة- الإسلام والسياسة ومأزق
الحدائثة-، المركز العربي للابحاث ودراسة السياسة، ط1، 2014م.
(382) وليد بن علي الحسين، اعتبار مآلات الأفعال و أثرها
الفقهي، دار التدمرية، الرياض، ط1، 1429هـ/2008م.
(383) وهبة الزحيلي، أصول الفقه الاسلامي، دار الفكر، دمشق،
ط1، 1406هـ/1986م.

حرف الياء

- (384) ياقوت بن عبد الله الحموي، معجم البلدان، دار صادر،
بيروت، 1397هـ/1977م.
(385) يحيى بن شرف النووي، تهذيب الأسماء واللغات، لإدارة
الطباعة المنيرية، القاهرة، تصوير دار الكتب العلمية.
(386) يحيى بن شرف النووي، المجموع شرح المهذب للشيرازي،
مكتبة الرشد، جدة.
(387) يحيى بن شرف النووي، روضة الطالبين وعمدة المفتين،
المكتب الإسلامي، ط3، 1412هـ/1991م.
(388) يحيى بن شرف النووي، شرح صحيح مسلم، تحقيق: مازن بن
محمد السرساوي، دار المنهاج القويم، ط1، 1441هـ/2020م.

- (389) يحيى بن علي التبريزي، شرح القصائ العشر، تحقيق: فخر الدين قباة، دار الآفاق الجدية، بيروت، ط4، 1400هـ/1980م.
- (390) يحيى بن علي الشيباني المعروف بابن الخطيب التبريزي، شرح المعلقات العشر المذاهبات، دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت.
- (391) يحيى بن علي بن عبد الله العطار المعروف بالرشيد العطار، غرر الفوائد المجموعة في بيان ما وقع في صحيح مسلم من الأساتيد المقطوعة، مكتبة المعارف، الرياض، ط1، 1421هـ/2001م.
- (392) يحيى بن موسى الرهوني، تحفة المسؤول في شرح مختصر منتهى السؤل، تحقيق: يوسف الأخضر القيم، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، ط1، 1422هـ/2002م.
- (393) يوسف القرضاوي، الخصائص العامة للإسلام، مؤسسة الرسالة، ط2، 1404هـ/1983م.
- (394) يوسف القرضاوي، عوامل السعة والمرونة في الشريعة الإسلامية، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2002.
- (395) يوسف القرضاوي، مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، مؤسسة الرسالة، ط1، 1414هـ، 1993م.
- (396) يوسف بن عبد الله ابن عبد البر القرطبي، الاستذكار، دار الوعي، القاهرة، ط1، 1414هـ/1993.
- (397) يوسف بن عبد اله بن محمد بن عبد البر القرطبي، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، تحقيق: علي البجاوي، دار الجيل، بيروت، 1412هـ/1992م.

(398) يوسف حامد العالم، المقاصد العامة للشريعة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1415هـ/1994م.

(399) يوسف وغليسي، إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ط1، 1429هـ/2008م.

(400) يونس محيي الدين الأسطل، ميزان الترجيح في المصالح والمفاسد المتعارضة، كلية الدراسات العليا، الجامعة الاردنية، 1416هـ/1996م.

الدراسات الأكاديمية:

(401) سلطان بن عبد الرحمن العميري، الحد الأرسطي أصوله ولوازمه وآثاره على العقيدة الإسلامية، رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير في العقيدة، قسم العقيدة، كلية أصول الدين، جامعة أم القرى، للمملكة العربية السعودية، 1429هـ/2008م.

(402) مجيب سعد أبو كطفية، ألفاظ الجموع التي لا مفرد لها في القرآن الكريم، رسالة ماجستير في اللغة العربية وآدابها، إشراف: عبد الكاظم محسن الياسيري، قسم اللغة العربية، كلية الآداب جامعة الكوفة، 1429هـ/2008م.

(403) محمد حاج عيسى، منهجية البحث في أصول الفقه، أطروحة مقدمة لنيل درجة دكتوراه العلوم في العلوم الإسلامية، قسم الشريعة، كلية العلوم الإسلامية، جامعة الجزائر، السنة الجامعية 2009-2010م.

(404) ياسر اسعيد فوجو، العفو عند الأصوليين، إشراف: مازن إسماعيل هنية، رسالة ماجستير في أصول الفقه، قسم أصول الفقه، كلية الشريعة القانون، الجامعة الإسلامية، غزة، 1430هـ/2009م.

المجلات:

- 1) أحمد غرابي، مدى الالتزام بالمرجعية الشرعية في تعديلات قانون الأسرة الجزائري، مجلة دراسات وأبحاث، السنة الثامنة، العدد 25، ربيع الأول 1438هـ / ديسمبر 2016.
- 2) حمزة بن خدة، مدى تأثير القانون المدني الفرنسي بالفقه المالكي، المجلة المتوسطة للقانون والاقتصاد، رقم 5-2018.
- 3) داود زمورة، اليمين المهنية للقاضي الجزائري، مجلة الباحث للدراسات الأكاديمية، العدد 12، جانفي 2018م.
- 4) دموش حكيمة، محاضرات في المدخل للعلوم القانونية، مطبوعة موجهة لطلبة السنة الأولى للتعليم الأساسي حقوق، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة عبد الرحمن ميرة، بجاية، 2017/2018.
- 5) سميرة خزار، مرتبة أو منطقة العفو التشريعي في ضوء أصول الفقه، مجلة الآداب والعلوم الإنسانية، العدد الخامس، ديسمبر 2010.
- 6) موسى رصاع ورشيد عمري، مرتبة العفو عند الإمام الشاطبي، مجلة الحضارة الإسلامية، العدد الثاني، ديسمبر 2012، المجلد 20.

المواقع الإلكترونية

- 7) الموقع الرسمي، مقطع صوتي مرفق بالتفريغ، بعنوان: مفهوم طاعة ولي الأمر: <https://mufti.af.org.sa/ar/content/مفهوم-طاعة-ولي->

الأمر

الفهرس التفصلي للموضوعات:

4	مقدمة.....
14	مدخل تمهيدي: شرح أجزاء عنوان البحث.....
14	الفرع الأول: مفهوم " المصطلح "
14	1- لغة
16	2- اصطلاحا
	الفرع الثاني: العلاقة المفاهيمية بين الاصطلاح والمفهوم والتعريف
16	والحد.....
16	1- المفهوم:.....
25	2- الحد:.....
35	3- التعريف:.....
37	الفرع الثالث: المراد بتحقيق المصطلحات وعلاقتها بضبط الفتوى
37	1- مقصود الباحث من تحقيق المصطلح.....
40	2- ضبط الفتاوى المعاصرة:.....
الفصل الأول: تحقيق مصطلح الطاعة: 50	
52	المبحث الأول: تعريف الطاعة.....
52	المطلب الأول: الطاعة في اللغة وفي اللسان الشرعي.....
52	الفرع الأول: الطاعة في اللغة - التبع المعجمي -
65	الفرع الثاني: الطاعة في اللسان الشرعي

المطلب الثاني: أقسام الطاعة المشروعة.....70

الفرع الأول: الطاعة المطلقة.....70

1- طاعة الله تعالى.....70

2- طاعة الرسول ﷺ.....77

الفرع الثاني: الطاعة المقيّدة.....84

1- طاعة الوالدين.....86

2- طاعة الزوجة لزوجها.....90

3- طاعة أولي الأمر.....99

أ- المذاهب في حكم نصب الإمام.....99

ب- كشف الدلالة المركزية لطاعة أولي الأمر في النسق السياسي

الإسلامي.....109

المبحث الثاني: الخصائص الشرعية للطاعة.....124

المطلب الأول: معالم الطاعة في النص الشرعي.....124

1- المعلم الأول: ضرورة تمييز مرتبة الطاعة المعيّنة في هرم الطاعات

الشرعية:.....125

2- المعلم الثاني: ضرورة التمييز بين الطاعة الذاتية المطلقة والطاعة

المصلحية غير الذاتية:.....127

3- المعلم الثالث: هيمنة الطاعة الدينية على الأطر التنظيمية والمصلحية

للطاعات المقيّدة:.....131

- 4- المعلم الرابع: حدود الطاعة غير الذاتية المستحقة لأولي الأمر:.....135
- 5- المعلم الخامس: استحقاق الطاعة السلطانية منوط برعاية تصرفات السلطة للمصلحة:.....141
- 6- المعلم السادس: طاعة الجماعة للسلطان هي حركة واعية يقصد منها تسهيل إمضاء الأحكام وإيصال الحقوق:.....145
- 7- المعلم السابع: تفسير الاهتمام الشرعي بطاعة أولي الأمر:.....158
- المطلب الثاني: الحقيقة الشرعية للطاعة151
- الفرع الأوّل: حقيقة الطاعة الدينية.....151
- الفرع الثاني: حقيقة الطاعة الدنيوية152
- الفرع الثالث: حقيقة طاعة أولي الأمر.....154
- المطلب الثالث: علاقات مصطلح الطاعة.....168
- الفرع الأوّل: العبادة.....168
- الفرع الثاني: أولي الأمر.....170
- الفرع الثالث: الشرعية.....174
- المبحث الثالث: الجانب التطبيقي.....183
- المطلب الأوّل: الطاعة في الدولة الحديثة183
- الفرع الأوّل: الحال التشريعية للدولة الحديثة.....183

- 191..... الفرع الثاني: أحكام الطاعة في الدولة الحديثة.....
- 1- الحالة الأولى: ما كان من القوانين مخالفا للشرع.....194
- 2- الثانية : ما دخل في دائرة العفو وكانت فيه مصلحة.....202
- 3- الثالثة: ما وافق الحكم الشرعي214
- المطلب الثاني: طاعة الأحكام القضائية في الدول التي لا تحتكم إلى الشريعة.....215

- الفرع الأول: وصف واقع التقاضي المعاصر.....215
- الفرع الثاني: الحكم الاستثنائي المناسب للحال الاضطرارية220

الفصل الثاني: تحقيق مصطلح البدعة: 225

- المبحث الأول: تعريف البدعة229
- المطلب الأول: البدعة في اللغة وفي الاصطلاح.....229
- الفرع الأول: البدعة في اللغة - التبع المعجمي -.....229
- الفرع الثاني : البدعة في لسان الشرع.....236
- 1- البدعة في مقابلة السنة الشرعية وصراط الله المستقيم :.....237
- أ- في القرآن الكريم.....237
- ب- في السنة النبوية242
- 2- البدعة في مقابل الاجتماع:.....249
- أ- في القرآن الكريم.....249

- ب- في السنة النبوية.....250
- المطلب الثاني: البدعة في الاصطلاح.....251
- الفرع الأول : الموسعون لمعنى البدعة بإطلاق254
- الفرع الثاني : المضيّقون لمعنى البدعة على الحادث الذي يقصد به التدين مع غياب الأصل الذي يشهد له258
- الفرع الثالث : المضيّقون لمعنى البدعة على الحادث الذي يقصد به التدين مع غياب الدليل الخاص به273
- المبحث الثاني: الخصائص الشرعية للبدعة.....305
- المطلب الأول: معالم البدعة في النص الشرعي:.....305
- 1- المعلم الأوّل: الأصل في الابتداء الضلال:.....305
- 2- المعلم الثاني: لا حصر في الشرع لأفراد البدع:.....308
- 3- المعلم الثالث: الاستدراك على الشارع أشنع لوازم الابتداء:.....311
- 4- المعلم الرابع: من لوازم الابتداء: اتهام النبي ﷺ في أمانة التبليغ:.....313
- 5- المعلم الخامس: الإحداث لا يستلزم الابتداء بمجردّه:.....313
- 6- المعلم السادس: لا ذمّ إلا للمحدث في خصوص أمر الدين: ..316
- 7- المعلم السابع: مناط البدعة في المحدث الافتقار إلى الأصل الشرعي:.....319
- 8- المعلم السابع: مناط المحدث الديني الافتقار إلى الأصل الشرعي:.....323

- 324.....المطلب الثاني : الحقيقة الشرعية للبدعة :
- الفرع الأول: القائلون بالحقيقة الشرعية للبدعة.....324
- الفرع الثاني: التحريف المختار للبدعة ومحتزاته.....329
- 335.....المطلب الثالث: ضمائم المصطلح وعلاقاته.....
- الفرع الأول: البدعة الإضافية336
- الفرع الثاني: الترك.....353
- المبحث الثالث: الجانب التطبيقي: جاء مخصوصا بمسألة واحدة .369
- الاحتفال بالمولد النبوي الشريف369
- المطلب الأول: مُحدّد الإحداث.....370
- المطلب الثاني: محدّد التعبّد بذات الفعل.....375
- المطلب الثالث: محدّد فقد الدليل الشرعي.....376
- الفصل الثالث: تحقيق مصطلح المصلحة: 389**
- المبحث الأول: تعريف المصلحة.....391
- المطلب الأول: المصلحة في اللغة والاصطلاح.....391
- الفرع الأول: المصلحة في اللغة - التبع المعجمي -391
- الفرع الثاني: المصلحة في السان الشرعي399
- 1- في القرآن الكريم:399
- 2- في السنة النبوية:405

- المطلب الثاني: المصلحة في الاصطلاح العلمي.....411
- الفرع الأول: المناسب مسلکا للتعليل بالمصلحة.....411
- الفرع الثاني: تعريفات العلماء للمصلحة.....418
- الفرع الثالث: تحقيق موقف الطوفي وخلاصة مقالات العلماء في المصلحة:....445
- 1- تحقيق موقف الطوفي:445
- 2- خلاصة مقالات العلماء في المصلحة:458
- المبحث الثاني: الخصائص الشرعية للمصلحة462
- المطلب الأول: معالم المصلحة في الشريعة462
- 1- المعلم الأول: التسليم للوحي المعصوم في تحديد المصلحة: ضرورة
شرعية وواقعية:.....462
- 2- المعلم الثاني: هيمنة النص المعصوم على محددات المصالح في
مقابل الجموح الحدائي بالاستصلاح الواقعي:.....464
- 3- المعلم الثالث: اعتبار المآلین الدنيوي والأخروي في المصالح
الشرعية:.....482
- 4- المعلم الرابع: شمولية المصالح الشرعية للحاجات الفطرية الإنسانية
جسدا وروحا:.....495
- 5- المعلم الخامس: النصوص الجزئية متضمنة لمصالحها.....500
- المطلب الثاني: الحقيقة الشرعية للمصلحة:.....501
- الفرع الأول: التعريف المختار للمصلحة وبيان أقسامها في الشرع.....501
- الفرع الثاني: هيمنة النص الشرعي على تحديد مفهوم المصلحة505
- المطلب الثالث: علاقات مصطلح المصلحة وضمانه507

- 507.....الفرع الأول: المنفعة.
- 511.....الفرع الثاني: المصلحة المرسله.
- 516.....المبحث الثالث: الجانب التطبيقي**
- 519.....المطلب الأول: فتوى صحة وضوء المرأة دون إزالة طلاء الأظافر.....
- 519.....الفرع الأول: عرض الفتوى.....
- 520.....الفرع الثاني: المناقشة.....
- المطلب الثاني: الصلح مع دولة الاحتلال
- 521.....الصهيوني.....
- 521.....الفرع الأول: عرض الفتوى.....
- 523.....الفرع الثاني: المناقشة.....
- 525.....المطلب الثالث: الحجاب.....
- 525.....الفرع الأول: بيان الشبهة.....
- 525.....الفرع الثاني: الرد.....
- 530.....خاتمة:**
- 545.....الفهارس العامة:
- 546.....فهرس آيات القرآن الكريم:
- 563.....فهرس الأحاديث النبوية:

- 560..... فهرس الآثار:
- 561..... فهرس الأبيات الشعرية:
- 562..... فهرس المصادر والمراجع:
- 605..... الفهرس التفصلي للموضوعات:
- 614..... الملخص:

الملخص:

المصطلحات الشرعية هي الأوعية الحرفية للمعاني المقصودة للشارع الحكيم، لذا تتوقف معرفة حقائق الشرائع على إدراك الحمولة المعنوية لهذه المصطلحات على وجهها الصحيح، ومساهمة في تيسير سبل ذلك، جاء هذا البحث مشاركة أكاديمية في تحقيق المعاني الشرعية لثلاث مصطلحات هي الأكثر تداولاً في الخطاب الدعوي: (الطاعة، البدعة، والمصلحة)، وقد قدّمته بمدخل تمهيدي، عرّفت فيه المصطلح محاولاً إيضاح العلاقة المفاهيمية بينه وبين أبرز بدائله اللفظية كالمفهوم والحد والتعريف، ثم بيّنت المقصد بتحقيق المصطلح، حيث خلصت إلى أنّه: تحديد قيمته الدلالية المركزية وبيان قيمه الإضافية والحافة، ثم محاكمة الجميع إلى النسق الدلالي الشرعي للكشف عن محددات المفهوم داخل هذا النسق.

أما المصطلحات المختارة، فقد تتبعتها معجمياً قاصداً إلى تحديد الدلالة المركزية لكلّ منها وتمييز دلالاته الإضافية، ثم الكشف عن النقل المفهومي في السياق الشرعي لكلّ مصطلح، ومن ثمّ إبراز معالم المصطلح محل البحث في الشريعة، ومنها إلى بيان الحقيقة الشرعية له وأبرز علاقته أو ضمائمه، وختمت كلّ فصل بمبحث تطبيقي اخترت فيه نماذج لفتاوى تتأسس أحكامها على المصطلحات المختارة حيث يؤدي الخلل في تحقيقها إلى الزلل في الفتوى .

Summary:

**Examination of legal terminology and its
impact on controlling contemporary fatwas – an
applied theoretical study –**

The legal terms are the literal containers for the intended meanings of the wise street, so knowing the facts of the laws depends on realizing the moral load of these terms in their correct form, and a contribution to facilitating the ways of that. obedience, heresy, and interest), and I presented it with an introductory introduction, in which I defined the term, trying to clarify the conceptual relationship between it and its most prominent verbal alternatives, such as the concept, the limit, and the definition, then I explained the purpose of realizing the term, as I concluded that: defining its central semantic value and indicating its additional values and the edge, then The trial of everyone to the legal semantic format to reveal the determinants of the concept within this format.

As for the selected terms, I followed them lexically with the intention of defining the central significance of each of them and distinguishing its additional connotations, then revealing the conceptual transfer in the legal context of each term, and then highlighting the features of the term in question in the Sharia, and from them to clarifying the legal truth of it and its most prominent relationships or inclusions, I concluded each

chapter with an applied topic, in which I chose models for fatwas whose rulings are based on the chosen terminology, as failure to achieve them leads to error in the fatwa.

جامعة أبو بكر بلقايد - تلمسان

كلية العلوم الإنسانية و العلوم الاجتماعية

قسم العلوم الإسلامية

تخصص: الفقه الإسلامي وأصوله

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه ل م د، موسومة: (تحقيق المصطلحات

الشرعية وأثره في ضبط الفتاوى المعاصرة – دراسة نظرية تطبيقية -)

إعداد الطالب: فتح الله دبوزة

إشراف: الأستاذ الدكتور: محمد بلعلياء

السنة الجامعية: 1444هـ/2022م، 2023م.

الملخص:

المصطلحات الشرعية هي الأوعية الحرفية للمعاني المقصودة للشارع الحكيم، لذا تتوقف معرفة حقائق الشرائع على إدراك الحمولة المعنوية لهذه المصطلحات على وجهها الصحيح، ومساهمة في تيسير سبل ذلك، جاء هذا البحث مشاركة أكاديمية في تحقيق المعاني الشرعية لثلاث مصطلحات هي الأكثر تداولاً في الخطاب الدعوي: (الطاعة، البدعة، والمصلحة)، وقد قدّمته بمدخل تمهيدي، عرّفت فيه المصطلح محاولاً إيضاح عن العلاقة المفاهيمية بينه وبين أبرز بدائله اللفظية كالمفهوم والحد والتعريف، ثم بيّنت المقصد بتحقيق المصطلح، حيث خلصت إلى أنّه: تحديد قيمته الدلالية المركزية وبيان قيمه الإضافية والحافة، ثم محاكمة الجميع إلى النسق الدلالي الشرعي للكشف عن محددات المفهوم داخل هذا النسق. أما المصطلحات المختارة، فقد تتبعها معجمياً قاصداً إلى تحديد الدلالة المركزية لكلٍ منها وتمييز دلالاته الإضافية، ثم الكشف عن النقل المفهومي في السياق الشرعي لكلٍ مصطلح، ومن ثمّ إبراز معالم المصطلح محل البحث في الشريعة، ومنها إلى بيان الحقيقة الشرعية له وأبرز علائقه أو ضمائمها، وختمت كلّ فصل بمبحث تطبيقي اخترت فيه نماذج لفتاوى تتأسس أحكامها على المصطلحات المختارة حيث يؤدي الخلل في تحقيقها إلى الزلل في الفتوى .

الكلمات المفتاحية:

تحقيق- المصطلحات – الطاعة – البدعة – المصلحة