



الجمهورية التركية
جامعة يالوفا
معهد الدراسات العليا

قسم العلوم الإسلامية الأساسية

القواعد الفقهية الكبرى من حيث التنظيم والترجيح للاختلاف السياسي
(دراسة تحليلية تطبيقية)

أطروحة الدكتوراه

عبد الوهاب محمد قايد

المشرف: د. عثمان سعيد أوغلو

يالوفا
أيار 2025



الجمهورية التركية
جامعة يالوفا
معهد الدراسات العليا

قسم العلوم الإسلامية الأساسية

القواعد الفقهية الكبرى من حيث التنظيم والترجيح للاختلاف السياسي
(دراسة تحليلية تطبيقية)

أطروحة الدكتوراه

عبد الوهاب محمد قايد
218310006

المشرف: د. عثمان سعيد أوغلو

يالوفا
أيار 2025

التعهد بالالتزام بالقواعد الأخلاقية العلمية

أتعهد وأصرح بأنني قد جهزت رسالتي هذه بعنوان "القواعد الفقهية الكبرى من حيث التنظيم والترجيح للاختلاف السياسي (دراسة تحليلية تطبيقية)" وفقاً لقواعد كتابة الرسالة الخاصة بمعهد الدراسات العليا في جامعة يالوفا، وأنني قد حصلت على البيانات والمعلومات والوثائق الموجودة فيها في إطار القواعد الأكاديمية والأخلاقية، وقد قدمت جميع المعلومات والوثائق والتقييمات والنتائج وفقاً للقواعد العلمية والأخلاقيات التي أشارت إليها، وعزوت كل ما نقلته فيها إلى مصادره ومراجعته المستفاد منها خلال دراسة الرسالة، دون القيام بإجراء أي تغيير في البيانات المنقولة، وأصرح بأن العمل الذي قدمته في هذه الرسالة أصلي، وأتحمل كامل المسؤولية القانونية التي قد تنشأ في حالة ثبوت عكس ما صرحت به.

التوقيع

عبد الوهاب محمد قايد

ETİK BEYAN

Yalova Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Tez Yazım Kuralları'na uygun olarak hazırladığım "**Siyasi Anlaşmazlıkların Düzenlenmesi ve Tercihi Açısından Büyük Fıkıh Kaideleri: Uygulamalı Analitik Çalışma**" başlıklı bu tez çalışmada; tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi, tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu, tez çalışmada yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi, kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı, bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu bildirir, aksinin tespiti halinde doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi taahhüt ve beyan ederim.

İmza

Abdelwahab Mohamed GAIED

الشكر والتقدير

أولاً، أحمد الله الذي وفقني للسير في طريق طلب العلم، رغم منازعة السنين العمر، ولعله أن يسهل لي به طريقاً إلى الجنة، وأتقدم بجزيل الشكر والامتنان، لمشرفي الدكتور عثمان سعيد، الذي كان لعنايته العلمية، وتوجيهه الدقيق، ومتابعته المستمرة، وتشجيعه، وصبره، أكبر الأثر في بروز هذا الجهد، والذي تعلمت منه خلال مرحلتي الدراسة والإشراف، التواضع وعلو الهمة، والتفاني، والعلم، فأسأل الله أن يتقبل منه ويرفعه عنده الدرجات، كما أتقدم لأساتذتي الكرام -بجامعة يلو- الذين تعلمت على أيديهم، واستفدت منهم. ولا يفوتني أن أترحم على أستاذي الدكتور شامل الشاهين، الذي استفدت من علمه وتواضعه وخلقه، والذي ساعدني في وضع الخطوات الأولى لهذه الرسالة، سائلاً الله له المغفرة والرحمة.

ولا يسعني، وفاءً واعتراً بالجميل، إلا أن أتقدم بجزيل الشكر لجمهورية تركيا، التي احتضنت مرحلة دراستي الماجستير والدكتوراه، ووجدت بين جنباتها الحاضنة العلمية المشجعة، كما وجدت فيها البيئة السياسية المنفتحة التي ساهمت في صياغة العديد من الأفكار لدي، خاصة في مجال الاختلاف السياسي البناء، فكان لذلك الأثر في اختياري، واستمرارتي في هذه الدراسة.

ولكل من ساعدني في إتمام هذه الرسالة الشكر الجزيل، فإنه لا يشكر الله من لا يشكر الناس.

أيار - 2025

عبد الوهاب محمد قايد

فهرس المحتويات

i.....	التعهد بالالتزام بالقواعد الأخلاقية العلمية
ii.....	الشكر والتقدير
iii.....	فهرس المحتويات
xvi.....	الرموز والاختصارات
xviii.....	الملخص
xix.....	ÖZET
xx.....	ABSTRACT
1.....	المقدمة
	الفصل التمهيدي: القواعد الفقهية الكبرى والاختلاف السياسي، المفهوم، وعلاقة التنظيم والترجيح بينهما
9.....	
10.....	المبحث الأول: مفهوم القواعد الفقهية:
10.....	المطلب الأول: تعريف القاعدة:
10.....	المقصد الأول: القاعدة لغة:
10.....	المقصد الثاني: القاعدة اصطلاحاً:
11.....	المطلب الثاني: معنى الفقهية:
11.....	المقصد الأول: الفقهية لغة:
11.....	المقصد الثاني: الفقه اصطلاحاً:
12.....	المطلب الثالث: تعريف القواعد الفقهية باعتبارها مصطلحاً خاصاً:
12.....	المقصد الأول: القول بأن القاعدة أمر كلي:
13.....	المقصد الثاني: القول بأن القاعدة أمر أغلبي
14.....	المقصد الثالث: مناقشة الآراء والتوفيق بينها:
15.....	المقصد الرابع: ثمرة الاختلاف في التعريفات، بين الكلية والأغلبية:
15.....	المطلب الرابع: مصطلحات ذات علاقة بمفهوم القاعدة الفقهية:

15.....	المقصد الأول: القاعدة الفقهية والضابط الفقهي:
16.....	المقصد الثاني: القواعد الفقهية والنظريات الفقهية:
17.....	المقصد الثالث: القواعد الفقهية والقواعد الأصولية:
18.....	المبحث الثاني: مفهوم الاختلاف السياسي
19.....	المطلب الأول: تعريف الاختلاف:
19.....	المقصد الأول: الاختلاف لغة:
19.....	المقصد الثاني: الاختلاف اصطلاحاً:
20.....	المطلب الثاني: مفهوم السياسي:
20.....	المقصد الأول: السياسة لغة:
20.....	المقصد الثاني: السياسة اصطلاحاً:
21.....	المطلب الثالث: تعريف "الاختلاف السياسي" كمصطلح خاص:
22.....	المقصد الأول: المصطلحات الحديثة ذات الصلة بالاختلاف السياسي:
24.....	المقصد الثاني: المصطلحات الشرعية ذات العلاقة بالاختلاف السياسي:
	المبحث الثالث: الاستدلال بالقواعد الفقهية، وأحكام الاختلاف السياسي، وعلاقة التنظيم والترجيح بينهما
31.....	المطلب الأول: أنواع القواعد الفقهية:
31.....	المقصد الأول: أنواع القواعد الفقهية من حيث الشمول والعموم:
33.....	المقصد الثاني: أنواع القواعد من حيث مصادرها
33.....	المقصد الثالث: أنواع القواعد من حيث الأصالة والتبعية
34.....	المطلب الثاني: الاستدلال بالقواعد الفقهية وحجيتها
34.....	المقصد الأول: أهمية القواعد الفقهية
34.....	المقصد الثاني: حجية القواعد الفقهية
37.....	المطلب الثالث: الاختلاف السياسي بين المشروعية والمنع

المطلب الرابع: علاقة التنظيم والترجيح بين القواعد الفقهية الكبرى، والاختلاف السياسي.	38
المقصد الأول: علاقة التنظيم.....	38
المقصد الثاني: علاقة الترجيح:.....	40
الفصل الأول: قاعدة "الأمر بمقاصدها" من حيث التنظيم والترجيح للاختلاف السياسي.....	43
المبحث الأول: مفهوم القاعدة، وفروعها، وأدلتها، وأهميتها، وعلاقتها بمقاصد الشريعة.....	44
المطلب الأول: مفهوم قاعدة "الأمر بمقاصدها":.....	44
المقصد الأول: معنى الأمور:.....	44
المقصد الثاني: معنى "بمقاصدها":.....	44
المقصد الثالث: المعنى العام لقاعدة "الأمر بمقاصدها":.....	45
المطلب الثاني: بعض فروع قاعدة الأمور بمقاصدها:.....	46
المقصد الأول: "الأعمال بالنيات":.....	46
المقصد الثاني: "العبرة في العقود للمقاصد والمعاني، لا للألفاظ والمباني":.....	48
المقصد الثالث: "المقاصد والاعتقادات معتبرة في التصرفات والعادات":.....	49
المطلب الثالث: أدلة القاعدة:.....	49
المقصد الأول: الأدلة من القرآن:.....	49
المقصد الثاني: أدلة القاعدة من السنة:.....	50
المطلب الرابع: أهمية القاعدة:.....	50
المطلب الخامس: علاقة قاعدة "الأمر بمقاصدها" بمقاصد الشريعة:.....	51
المبحث الثاني: المنهج النبوي في تنظيم وإدارة الاختلاف السياسي في ظل مقاصد المكلفين:.....	52
المطلب الأول: التصرفات النبوية بين الرسالة والإمامة والقضاء:.....	52
المقصد الأول: ما صدر عنه من أجل التبليغ:.....	53
المقصد الثاني: ما صدر عنه بمقتضى الإمامة:.....	53
المقصد الثالث: ما صدر عنه بوصف القضاء:.....	54

المقصد الرابع: ما تردد بين تصرفه بمقتضى الرسالة أو الإمامة:.....	55
المطلب الثاني: منهجية النبي ﷺ العملية في تنظيم الاختلاف السياسي بناءً على المقاصد:..	55
المقصد الأول: التفريق بين الشورى، والتأخر في الامتثال، والرفض، لرأي النبي ﷺ: ..	56
المقصد الثاني: أثر المقاصد والنيات في أحكام الاختلاف:.....	59
المبحث الثالث: منهج الخلفاء الراشدين في تنظيم وإدارة الاختلاف السياسي، في ظل مقاصد المكلفين:	60
المطلب الأول: الاجتهاد وقواعد الفقه في عهد الخلفاء الراشدين:	61
المقصد الأول: حجية سنة الخلفاء الراشدين:	61
المقصد الثاني: منهجية الصحابة في الاجتهاد	62
المقصد الثالث: قواعد الصحابة في الاجتهاد:	63
المطلب الثاني: المنهجية العملية في التعامل مع الاختلاف السياسي في الزمن الراشدي في ظل مقاصد المكلفين	64
المبحث الرابع: تعامل الفقهاء مع مسائل الاختلاف السياسي بناءً على قاعدة "الأمر بمقاصدها":	66
المطلب الأول: طلب الإمارة وطلب تولي القضاء:	66
المقصد الأول: معنى طلب الإمارة:	66
المقصد الثاني: العلاقة بين الإمارة والاختلاف السياسي:	66
المقصد الثالث: النهي عن تولية الإمارة لمن طلبها معاملة له بنقيض قصده:	66
المقصد الرابع: اختلاف الحكم باختلاف المقاصد، لقاعدة "الوسائل تأخذ حكم المقاصد":	68
المطلب الثاني: أحكام البغاة، والمحاربين، والخوارج، وعلاقتها بقاعدة المقاصد والنية:....	68
المقصد الأول: البغاة:	68
المقصد الثاني: المحاربون، وهم الذين قصدوا إخافة الناس وسلبهم عصيائاً وفسقاً.....	69
المقصد الثالث: الخوارج:	69
المقصد الرابع: الخارجون على الإمام بدون تأويل:	70

70.....	المقصد الخامس: اختلاف أحكام هذه الأصناف باختلاف المقاصد:
71.....	المطلب الثالث: مقاصد الحاكم بين تعطيل الأحكام الشرعية، والتدرج في تطبيقها:
71.....	المقصد الأول: صورة الحاكم الذي لم يرفع بالشرع رأساً ولم يعرف له حقاً:
72.....	المقصد الثاني: صورة الحاكم الذي عُرف عنه السعي لإقامة الدين، وإن عجز:
72.....	المقصد الثالث: حكم تطبيق الشريعة، وإقامة أحكامها:
73.....	المقصد الرابع: التدرج في تطبيق الشريعة، مفهومه وحكمه، وعلاقته بالمقاصد:
74.....	المبحث الخامس: الاختلاف السياسي في النوازل، وعلاقته بقاعدة "الأمر بمقاصدها":
74.....	المطلب الأول: مفهوم النوازل:
74.....	المقصد الأول: النوازل لغة:
74.....	المقصد الثاني: النوازل في الاصطلاح:
75.....	المطلب الأول: التصويت على القوانين والدساتير:
75.....	المقصد الأول: التصويت لغة:
75.....	المقصد الثاني: التصويت اصطلاحاً:
76.....	المقصد الثالث: حكم التصويت على القوانين والدساتير:
79.....	المطلب الثاني: الهدنة والتطبيع مع العدو الذي احتل فلسطين:
79.....	المقصد الأول: مفهوم الهدنة:
80.....	المقصد الثاني: مفهوم التطبيع:
81.....	المقصد الثالث: أنواع الصلح مع العدو أو الهدنة:
81.....	المقصد الرابع: حكم الهدنة مع العدو الذي دخل بلاد المسلمين:
82.....	المقصد الخامس: أثر المقاصد على أحكام الهدنة:
	الفصل الثاني: القاعدة الثانية: قاعدة "اليقين لا يزول بالشك" من حيث التنظيم والترجيح للاختلاف السياسي
85.....	
86.....	المبحث الأول: مفهوم القاعدة، وفروعها، وأدلتها، وأهميتها:

المطلب الأول: مفهوم القاعدة:	86.....
المقصد الأول: مفهوم اليقين:	86.....
المقصد الثاني: مفهوم الشك:	87.....
المقصد الثالث: المعنى العام للقاعدة:	88.....
المطلب الثاني: بعض فروع القاعدة:	88.....
المطلب الثالث: أدلة القاعدة:	89.....
المطلب الرابع: أهمية القاعدة:	91.....
المبحث الثاني: المنهج النبوي والراشدي في التعامل مع الاختلاف السياسي، في ظل قاعدة اليقين:	91.....
المطلب الأول: حكمه ﷺ على الناس بظاهر الإسلام، ونهيه عن أخذهم بالشك	92.....
المقصد الأول: الأمور التي يصير بها المرء مسلماً بيقين	92.....
نص الفقهاء على أن عقد الإسلام يثبت للمرء بأربعة أمور هي:	92.....
المقصد الثاني: الاختلاف بين خالد بن الوليد وعبد الله بن عمر بشأن أسرى بني جذيمة	92.....
المطلب الثاني: أمره ﷺ للأئمة بمعاملة الناس بطواهرهم، وعدم أخذهم بالريبة والظن:	94....
المطلب الثالث: منهج الخلفاء الراشدين في التعامل مع الاختلاف السياسي، في ظل قاعدة اليقين	95.....
المقصد الأول: الاختلاف السياسي بين تعامل أبي بكر وتعامل عمر مع المرتدين بعد عودتهم للإسلام:	95.....
المقصد الثاني: أثر اليقين في اختلاف الحكم على المرتدين بين أبي بكر وعمر	96.....
المبحث الثالث: التعامل مع مسائل الاختلاف السياسي المعاصرة في ظل قاعدة "اليقين لا يزول بالشك":	97.....
المطلب الأول: الاختلاف السياسي بين وجوب وحدة الأمة، وجواز تعدد الدول والأئمة، من خلال قاعدة اليقين	97.....
المقصد الأول: وحدة الأمة الإسلامية	97.....

98.....	المقصد الثاني: الجماعة ووجوب لزومها
99.....	المقصد الثالث: تعدد الدول
100.....	المقصد الرابع: تعدد الأئمة:
101.....	المقصد الخامس: حكم تعدد الأئمة والدول في الزمن الواحد
102.....	المقصد السادس: حكم تعدد الأئمة والدول للضرورة، وقاعدة "الضرورات تبيح المحظورات":
103....	المقصد السابع: وحدة الأمة، وتعدد الدول من خلال قاعدة "اليقين لا يزول بالشك":
104.....	المطلب الثاني: الاختلاف في ضوابط الاجتهاد في المسائل السياسية، من خلال قاعدة "اليقين لا يزول بالشك"
104.....	المقصد الأول: مفهوم الاجتهاد السياسي:
104.....	المقصد الثاني: الاختلاف السياسي المتعلق بحدود الاجتهاد
106.....	المقصد الثالث: الاختلاف في المصلحة بين حاكمية الفقه وسلطة الواقع
109.....	الفصل الثالث: قاعدة "المشقة تجلب التيسير" من حيث التنظيم والترجيح للاختلاف السياسي
110.....	المبحث الأول: مفهوم القاعدة، وفروعها، وأدلتها، وأهميتها:
110.....	المطلب الأول: مفهوم القاعدة:
110.....	المقصد الأول: مفهوم المشقة:
112.....	المقصد الثاني: مفهوم التيسير:
112.....	المقصد الثالث: مفهوم الجلب:
113.....	المقصد الرابع: المعنى الإجمالي للقاعدة:
113.....	المطلب الثاني: أنواع المشقة الجالبة للتيسير:
113.....	المقصد الأول: مشقة لا تنفك عن التكاليف الشرعية:
113.....	المقصد الثاني: مشاق لا ترتبط بالعبادة في الغالب:
114.....	المطلب الثالث: ضوابط المشقة المعتبرة:

المقصد الأول: اختلاف المشقة باختلاف رتب العبادة:.....	114
المقصد الثاني: خروج المشقة عن العادة:.....	114
المقصد الثالث: المشقة العامة، والمشقة الخاصة:.....	114
المطلب الرابع: بعض فروع القاعدة:.....	115
المقصد الأول: قاعدة "إذا ضاق الأمر اتسع":.....	115
المقصد الثاني: قاعدة: "الضرورات تبيح المحظورات":.....	115
المقصد الثالث: قاعدة "لا واجب مع العجز، ولا محرم مع الضرورة".	116
المقصد الرابع: قواعد عموم البلوى:.....	116
المقصد الخامس: "الحاجة العامة تنزل منزلة الضرورة الخاصة".	116
المطلب الخامس: أدلة القاعدة:.....	116
المقصد الأول: الأدلة من القرآن:.....	116
المقصد الثاني: الأدلة من السنة:.....	117
المطلب السادس: أهميّة القاعدة:.....	117
المطلب السابع: أوجه تأثير قاعدة المشقة في الاختلاف السياسي:.....	117
المبحث الثاني: المنهج النبوي والراشدي في التعامل مع الاختلاف السياسي، من خلال معاني "المشقة تجلب التيسير":.....	118
المطلب الأول: المنهج النبوي في التعامل مع الاختلاف السياسي، من خلال معاني "المشقة تجلب التيسير":.....	118
المقصد الأول: ترجيح ما فيه الرفق بالأمة عند تعدد الاختيارات.....	118
المقصد الثاني: إذا اختار النبي ﷺ التوسعة على المسلمين، واختاروا العزيمة، نزل عند رأيهم، إذا كانت الرخصة لا تجوز في الأصل.....	119
المقصد الثالث: الإلزام الرعية بالتيسير إذا اختاره الإمام لمصلحة عامة.....	120
المقصد الرابع: تقرير النبي ﷺ اجتهد الصحابة في تقديرهم للمشقة.....	121

المطلب الثاني: منهج الخلفاء الراشدين في التعامل مع الاختلاف السياسي في ظلّ معاني قاعدة	
"المشقة تجلب التيسير".....	122
المقصد الأول: عدم اعتدادهم بالمشقة إذا خالفت النصّ.....	123
المقصد الثاني: التماس العذر للمجتهد في ارتكابه المشقة لأن "مَنْ ترك الرخصة وركب	
المشقة فإنه يعتدّ بما فعل":.....	124
المبحث الثالث: إعمال الفقهاء لقاعدة "المشقة تجلب التيسير" في ترجيح وتنظيم مسائل الاختلاف	
السياسي:.....	126
المطلب الأول: اختلاف الفقهاء في حكم تعدّد الأئمة في عصر واحد:.....	126
المطلب الثاني: الاختلاف في حكم الاستعانة بأهل البدع على جهاد الكفار.....	129
المقصد الأول: مفهوم أهل البدع:.....	129
المقصد الثاني: الآراء الفقهية في الاستعانة بأهل البدع في الجهاد، وعلاقة ذلك بقاعدة "المشقة	
تجلب التيسير".....	130
المطلب الثالث: إعمال قاعدة "المشقة تجلب التيسير" في نوازل الاختلاف السياسي:.....	132
المقصد الأول: الاستعانة بالكفار على قتال الصائل المسلم.....	132
المقصد الثاني: الاستعانة بالكافر في قتال الصائل المسلم:.....	133
المطلب الرابع: حكم الهجرة من بلاد المسلمين التي احتلّها الكفار.....	135
المقصد الأول: حكم بقاء المسلم في البلد الذي احتله الكفار:.....	135
المقصد الثاني: فتاوى العلماء في هذه النازلة وعلاقتها بقاعدة المشقة:.....	136
الفصل الرابع: قاعدة "الضرر يزال" من حيث التنظيم والترجيح للاختلاف السياسي.....	141
المبحث الأول: مفهوم القاعدة، وفروعها وأدلتها وأهميتها:.....	142
المطلب الأول: مفهوم القاعدة لغةً واصطلاحاً:.....	142
المقصد الأول: مفهوم الضرر:.....	142
المقصد الثاني: مفهوم الإزالة:.....	143
المقصد الثالث: المعنى العام للقاعدة:.....	143

المطلب الثاني: شروط اعتبار الضرر موجباً للإزالة في ضوء قاعدة "الضرر يزال":	144...
المقصد الأول: أن يكون الضرر واقعاً أو متحقق الوقوع	144.....
المقصد الثاني: أن لا يعقبه ضرر مثله أو أشد منه	144.....
المقصد الثالث: أن لا يكون مأموراً به ولا لازماً للمأمور به:	144.....
المطلب الثالث: بعض فروع قاعدة الضرر يزال	144.....
المطلب الرابع: أدلة القاعدة:	147.....
المقصد الأول: الأدلة من القرآن الكريم:	147.....
المقصد الثاني: الأدلة من السنة النبوية:	148.....
المطلب الخامس: أهمية القاعدة:	148.....
المبحث الثاني: منهج إدارة الاختلاف السياسي في العهد النبوي والراشدي في ضوء معاني إزالة الضرر	148.....
المطلب الأول: الاختلاف السياسي في التعامل مع ضرر المنافقين في الزمن النبوي:	149....
المقصد الأول: مفهوم المنافقين:	149.....
المقصد الثاني: الضرر السياسي للمنافقين على المجتمع النبوي:	149.....
المقصد الثالث: الاختلاف السياسي بالمجتمع النبوي في كيفية التعامل مع ضرر المنافقين:	150.....
المطلب الثاني: المنهج الراشدي في إدارة الاختلاف السياسي وفقاً لمبدأ إزالة الضرر:	154...
المقصد الأول: اختلاف الصحابة في تقسيم أرض السواد	155.....
المقصد الثاني: علاقة الاختلاف في تقسيم الأراضي المفتوحة بمعاني قاعدة "الضرر يزال"	157.....
المقصد الثالث: منهجية الصحابة في التعامل مع الاختلاف السياسي، من خلال مبدأ إزالة الضرر:	159.....
المطلب الثالث: اختلاف آراء الصحابة حول الزواج من الكتابية في حال ترتب عليه ضرر:	159.....

المقصد الأول: تعريف الكتابية:	160.....
المقصد الثاني: حكم الزواج من الكتابيات:	160.....
المقصد الثالث: شروط حل الزواج:	160.....
المقصد الرابع: الاختلاف السياسي حول الزواج من الكتابية، في ظل مبدأ إزالة الضرر:	161.....
المقصد الخامس: منهجية الصحابة في التعامل مع الاختلاف السياسي، من خلال مبدأ إزالة الضرر في ظل مسألة نكاح الكتابيات:	163.....
المبحث الثالث: مسائل فقهية في الاختلاف السياسي على ضوء قاعدة "الضرر يزال"	164.....
المطلب الأول: اختلاف الفقهاء في حكم الاعتراض الجماعي السلمي على الحاكم، بناء على قاعدة "الضرر يزال"	164.....
المقصد الأول: مفهوم الاعتراض الجماعي:	164.....
المقصد الثاني: أنواع الاعتراض السياسي السلمي:	165.....
المطلب الثاني: الاختلاف السياسي، في بعض النوازل المعاصرة وصلته بقاعدة "الضرر يزال".	171.....
المقصد الأول: الاختلاف السياسي في نازلة إجهاض النساء المغتصابات في الحروب، بين الضرر العام والخاص:	171.....
المقصد الثاني: مفهوم الاغتصاب الجماعي:	172.....
المقصد الثالث: دوافع وأهداف الاغتصاب الجماعي في الحروب:	173.....
المقصد الرابع: حكم الإجهاض من الاغتصاب الجماعي	174.....
الفصل الخامس: "قاعدة العادة محكّمة" من حيث التنظيم والترجيح للاختلاف السياسي.....	179.....
المبحث الأول: مفهوم القاعدة، وفروعها، وأدلتها، وأهميتها	180.....
المطلب الأول: مفهوم القاعدة:	180.....
المقصد الأول: معنى العادة:	180.....
المقصد الثاني: معنى التحكيم:	181.....

المقصد الثالث: معنى القاعدة:	182
المطلب الثاني: شروط العادة المحكّمة	182
المطلب الثالث: أنواع العادات:	184
المطلب الرابع: العلاقة بين العرف والعادة:	184
المطلب الخامس: نشأة العادات والأعراف وأسبابها:	185
المقصد الأول: نشأة العادة عن طريق الأحكام الشرعية والمعاني الدينية:	186
المقصد الثاني: نشأة العادة نظرا للضرورة والحاجة:	186
المقصد الثالث: نشأة العادة بالتقليد والتوارث والمحاكاة:	186
المقصد الرابع: أوامر الحاكم أو السلطات:	186
المطلب السادس: بعض فروع قاعدة العادة محكمة:	187
المقصد الأول: قاعدة "الأحكام المترتبة على العوائد تتبع العوائد وتتغير عند تغييرها":	187
المقصد الثاني: قاعدة "كل ما ورد به الشرع مطلقاً، ولا ضابط له فيه، ولا في اللغة يُحكم فيه العرف"	187
المقصد الثالث: قاعدة "العرف الخاص يؤثر كالعرف العام"	188
المطلب السابع: أدلة القاعدة:	189
المقصد الأول: الأدلة من القرآن الكريم:	189
المقصد الثاني: الأدلة من السنة النبوية:	190
المطلب الثامن: أهمية القاعدة:	191
المبحث الثاني: المنهج النبوي والراشدي في التعامل مع العادات والأعراف السياسية	192
المطلب الأول: مفهوم العادات والأعراف السياسية	192
المقصد الأول: معنى العرف السياسي في السياق الفقهي	192
المقصد الثاني: كيف تعامل النبي ﷺ مع الأعراف والعادات السياسية في عصره:	193
المطلب الثاني: منهج الخلفاء الراشدين في التعامل مع الاختلاف السياسي، من خلال معاني قاعدة "العادة محكّمة":	195

المقصد الأول: اختلاف الصحابة يوم السقيفة، واحتجاج أبي بكر بعادة العرب.....	195
المقصد الثاني: كيف نشأت هذه العادة:	198
المقصد الثالث: هل تنطبق شروط العادة المحكّمة على ما احتج به أبو بكر ﷺ:	198
المطلب الثالث: تعامل الفقهاء مع مسائل الاختلاف السياسي، من خلال قاعدة العادة محكّمة:	199
المقصد الأول: حكم تمييز أهل الذمة عن المسلمين في اللباس، ووجوب الغيار	199
المقصد الثاني: أحكام أهل الذمة:	200
المقصد الثالث: الاختلاف في صور تمييز أهل الذمة باللباس، في ضوء قاعدة "العادة محكّمة"	201
الخاتمة	205
المصادر والمراجع	209
السيرة الذاتية	241

الرموز والاختصارات

الرموز

: إشارة ما بين هذا القوسين آية	{ }
: إشارة ما بين هذا القوسين حديث	« »
: اللانهاية	∞
: عدم المساواة	$\neq$

الاختصارات

: إلى آخره	إلخ
: بعد الميلاد	ب.م.
: تاريخ الوفاة	ت.
: جمع	ج.
: دون مكان النشر	د.م.
: دون ناشر \ لا يوجد دار نشر	د.ن.
: رقم الصفحة	ص.
: صلى الله عليه وسلم	ﷺ
: رضي الله عنه / عنها	رضي الله عنه
: رقم الطبعة	ط.
: ورقة	ق.
: قبل الميلاد	ق.م.
: مجلد	مج.
: دار النشر	ن.
: هجري	هـ



القواعد الفقهية الكبرى من حيث التنظيم والترجيح للاختلاف السياسي (دراسة تحليلية تطبيقية)

الملخص

يتجسد الهدف الأكبر من القواعد الفقهية، في ضبط وتلخيص استنباطات الفقهاء من الأدلة الشرعية، المتمثلة في نصوص الوحيين، لكن هذه القواعد الفقهية - وخاصة الكبرى والكلية منها - قد أصبحت بمنزلة وشهرة جعلت دورها يتجاوز الإحكام الفقهي وتجميع المسائل، إلى اعتبارها معالم يستنار بها في تنظيم الاختلاف، والترجيح بين الأقوال، ولقد كانت تلك القواعد حاضرة في تعامل المفتين، والقضاة، والأمراء، والساسة، يرجحون بها اختياراتهم، ويوازنون بها بين ما يعرض لهم من مسائل.

وتهدف هذه الدراسة إلى بيان الدور الذي تقوم به القواعد الفقهية الكبرى، في تنظيم الاختلاف السياسي في الدولة المسلمة، والترجيح بين مسائله ومواقفه، فتركز على جانبي التنظيم والترجيح، وذلك من خلال منهج تحليلي وتطبيقي لمسائل وقع فيها هذا النوع من الاختلاف، سواء في العهد النبوي، أو الراشدي، أو مسائل اختلف فيها الفقهاء، لتحاول معالجة مشكلة البحث، والمتمثلة في إثبات فاعلية القواعد، ودورها في تنظيم الاختلاف السياسي والترجيح فيه، ومن ثم علاجه أو توجيهه.

وتبرز أهمية الموضوع في تعلقه بحالات استثنائية، وهي حالات الاختلاف، ولقلة من أثار الربط بين القواعد الفقهية، والاختلاف، وخلصت الدراسة، إلى أن للقواعد الفقهية الكبرى إسهامًا محوريًا في تنظيم الاختلاف السياسي والترجيح فيه، وأن هذا الدور كان حاضرًا خلال العصور الإسلامية الأولى، ولدى فقهاء المذاهب، وأن الاختلاف السياسي لا يتمثل فقط في التباين العملي في المواقف بين طرفين، بل يشمل أيضًا الاختلاف في الاجتهاد حول مسائل السياسة الشرعية.

الكلمات المفتاحية: القواعد الفقهية، الاختلاف السياسي، السياسة الشرعية، التنظيم، الترجيح.

SİYASÎ ANLAŞMAZLIKLARIN DÜZENLENMESİ VE TERCİHİ AÇISINDAN BÜYÜK FIKIH KAİDELERİ: UYGULAMALI ANALİTİK ÇALIŞMA

ÖZET

Fıkıh kaidelerinin en büyük amacı, fakihlerin vahiy kaynakları olan Kur'an ve Sünnet naslarından yaptıkları çıkarımları disiplin altına almak ve özetlemektir. Ancak bu kaideler – özellikle de büyük ve külli olanlar– sadece fikhî hükümleri tertip etmenin ötesine geçerek, görüşler arasındaki ihtilafın düzenlenmesinde ve tercihlerin belirlenmesinde birer mihenk taşı haline gelmiştir. Bu kaideler; müftüler, kadılar, yöneticiler ve siyasiler tarafından uygulamada kullanılmış; onların tercihlerini şekillendirmiş ve karşılaştıkları meseleler arasında denge kurmalarına yardımcı olmuştur.

Bu çalışma, büyük fıkıh kaidelerinin İslam devletindeki siyasî ihtilafları düzenlemedeki ve bu ihtilaflara ilişkin görüşler arasında tercih yapmadaki rolünü ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bu doğrultuda, düzenleme ve tercih etme yönleri üzerinde durularak; gerek Nebvî ve Hulefâ-i Râşidîn döneminde gerekse fıkıh âlimleri arasında ortaya çıkan siyasî ihtilaf örnekleri analitik ve uygulamalı bir yöntemle ele alınmıştır. Böylece araştırma problemi olan kaidelerin etkinliğini ve siyasî ihtilafları düzenlemedeki rolünü ispatlamaya, ardından bu ihtilafları tedavi etmeye veya yönlendirmeye çalışılmaktadır.

Konu, istisnâî durumlar olan ihtilaflarla ilgili olması ve fıkıh kaideleri ile ihtilaf arasında ilişki kuran çalışmaların azlığı nedeniyle ayrı bir önem taşımaktadır. Çalışmada, büyük fıkıh kaidelerinin siyasî ihtilafları düzenleme ve bu ihtilaflarda tercihte bulunma konusunda merkezi bir katkı sunduğu, bu rolün İslam'ın ilk dönemlerinden itibaren ve mezhep fakihleri nezdinde de var olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Ayrıca, siyasî ihtilaf yalnızca iki taraf arasındaki fiilî duruş farkı olarak değil, aynı zamanda şer'î siyaset meselelerindeki içtihadî farklılıkları da kapsamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh kaideleri, Siyasî ihtilaf, Şer'î siyaset, Düzenleme, Tercihte bulunma.

AL-QAWĀ'ID AL-FIQHIYYA AL-KUBRĀ IN TERMS OF STRUCTURE AND PREFERENTIAL APPLICATION TO POLITICAL DISAGREEMENT: AN ANALYTICAL AND APPLIED STUDY

ABSTRACT

The primary objective of legal maxims in Islamic jurisprudence lies in systematizing and summarizing the inferences drawn by jurists from the sources of Islamic law, namely the texts of the Qur'an and Sunnah. However, these legal maxims—particularly the major and universal ones—have attained such a level of prominence and authority that their role now extends beyond mere legal precision and issue compilation. They have come to serve as guiding principles in managing scholarly disagreement and weighing conflicting opinions. These maxims have consistently featured in the practice of jurists, judges, rulers, and political leaders, who have employed them to support their decisions and to weigh competing considerations in complex legal and political contexts.

This study aims to demonstrate the role played by the major legal maxims in regulating political disagreement within the Muslim state and in providing criteria for preferring certain views and positions over others. It focuses on the dual functions of organization and prioritization, employing an analytical and applied approach to cases of political dispute, whether from the Prophetic and Rightly-Guided Caliphate eras or from issues debated among later jurists. The research addresses the problem of affirming the effectiveness of these maxims in managing political disagreement and providing sound bases for preference, resolution, or direction.

The significance of the topic lies in its engagement with exceptional circumstances—namely, situations of disagreement—and in the rarity of studies linking legal maxims to such disputes. The study concludes that the major legal maxims have played a central role in regulating political differences and determining preferable positions. This role was evident in the early Islamic periods and among jurists of various schools. Furthermore, political disagreement is not limited to practical divergences between opposing parties, but also encompasses differences in *ijtihād* (independent reasoning) regarding matters of public governance and Islamic political theory.

Keywords: Legal maxims, Political disagreement, Islamic political theory, Regulation, Preference.

المقدمة

الحمد لله الذي جعل العلم نورًا، والفقه في الدين مفتاحًا للرشاد، والصلاة والسلام على خير من علم الأمة أصول الاجتماع، وحذرها من مزالق الاختلاف والنزاع، سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين. فحين تتزاحم الآراء، ويغيب صوت الفقيه في ميدان النزاع، يصبح السؤال ملحًا: هل من سبيل لفقه يوجّه الخلاف، بدل أن يُغذّيه؟ وهل الشريعة في سعتها وعمقها تعجز عن تأطير الاختلاف السياسي بضوابط حكيمة ومنضبطة؟ لقد كان هذا الأمر من أول الخيوط التي جذبتني إلى الكتابة في موضوع هذه الرسالة، ولقد ظلّ السؤال عن دور القواعد الفقهية، وموقع الفقيه من واقع أمته، حاضرًا في ذهني منذ بداياتي الأولى في طلب العلم الشرعي، ولقد كان حافزي الأكبر هو ما كنت أراه من أزمت عميقة تعصف بالأمة الإسلامية، وبخاصة ما تعلق منها بالاختلافات التي مزّقت جسدها، فغدا صوت الفوضى أعلى من صوت الفقه، ومذاهب المصالح أسبق من قواعد الشريعة، وقد كان اهتمامي يتجه إلى فهم الدين لا كمسائل منفصلة، بل كنظام متكامل يعالج الواقع ويهديه، وقد وجدت في القواعد الفقهية الكبرى ضالتي، لما فيها من روح كلية، وقدرة على التعامل مع التعقيد، ومهارة في ضبط الفروع مهما تباعدت. ثم أخذ اهتمامي ينصب على ما بدا لي فراغًا كبيرًا في فقه الواقع، وهو فقه الاختلاف السياسي، ذلك الباب الذي غالبًا ما يُطرق من زاوية السلطة والقتال، بينما صورته أوسع وأخطر، وأقرب إلى حياة الناس اليومية من مجرد الصراع على الحكم، كبرت فيّ قناعة مفادها أن علاج واقعنا المتنازع لا يكون بمجرد التنظير المجرد، ولا بالانسياق وراء الحلول العرفية، وإنما من خلال تأصيل شرعي راشد يعيد الأمور إلى نصابها، ويخضع حتى الاختلاف السياسي لميزان الشريعة. وهذا ما دفعني لاختيار موضوع هذه الأطروحة، التي أردت لها أن تكون جسرًا بين التراث الفقهي الأصيل، والواقع المعاصر بكل تعقيداته السياسية والاجتماعية، فجاء عنوانها: "القواعد الفقهية الكبرى من حيث التنظيم والترجيح للاختلاف السياسي: دراسة تحليلية تطبيقية"، إن هدفي في هذا البحث ليس فقط إبراز القدرة التنظيمية لهذه القواعد، بل أن أسهم – ولو بجهد متواضع – في بناء وعي فقهي جديد، يُقارب الاختلاف السياسي كواقع إنساني لا مفرّ منه، لكنه لا ينبغي أن يبقى بلا ضوابط، ولا أن يُترك لموازن الغلبة والانفعالات. وأؤمن أن الأمة التي عرفت كيف تُقعد للاجتهاد الفقهي، وتضبط فوضى الآراء بميزان أصولي، قادرة كذلك أن تُقنّن للاختلاف السياسي، قواعد ترشده وتحفظ به كيانه من التنازع والتمزق. لقد حاولت في هذه الدراسة أن أبدأ من الجذور: بتعريف القواعد الفقهية الكبرى، وأنواعها، وحجيتها، ثم ربطها بمفهوم الاختلاف السياسي وتطوره، لانتقل بعدها إلى التطبيق والتحليل، مستعينًا بما تيسر من التراث، ومستنيرًا بما يفرضه الواقع من تحديات، فهذه الرسالة هي خلاصة مسار علمي وشخصي ممتد، أرجو أن تكون لبنة صالحة في صرح الفقه الإسلامي المعاصر،

وجواباً صادقاً عن سؤالٍ رافقني طويلاً: كيف نجعل للفقه صوتاً راشداً يساهم في تنظيم الاختلاف السياسي، والترجيح بين مسائله؟

موضوع الدراسة:

من أكثر المظاهر التي لا تخفى على ناظر في المجتمعات الإسلامية اليوم، تلك الاختلافات الواسعة والمتعددة بين فئاتها، سواء على مستوى الأمة، أو على المستوى الداخلي لأقطارها، وتأخذ هذه الاختلافات صوراً متعددة، فقهية، وعقدية، وفكرية، وحزبية، وقبلية، وتنظيمية، وجهوية، وسياسية وغيرها، وتختلف درجات هذه الاختلافات ابتداءً من تنوع الآراء إلى التضاد المؤدي إلى التدافع والتنازع.

وقد كتب العلماء والفقهاء قديماً وحديثاً تأصيلاتٍ وتقعيداتٍ لفقه الاختلاف الفقهي والعقدي، وألفوا مصنفات في فقه الاختلاف وأدبه، إلا أن ثمة نوعاً من الاختلاف لم يلق ذلك الاهتمام، وذلك هو الاختلاف السياسي، فالاختلاف السياسي - مع أهميته - لم يحظ بمثل هذا الاهتمام من الناحية التأصيلية، والتقعيدية، حتى إنك لا تكاد تجد مؤلفاتٍ مستقلةً في ذلك، وأكثر ما كتب في ذلك، كان في الحديث عن الحروب الداخلية كمقاتلة البغاة، أو التنازع بين طائفتين من المسلمين، أو نحو ذلك، واليوم أصبح الاختلاف السياسي يأخذ صوراً أوسع من القتال، كما أن أثره غداً مباشراً على جميع مناحي الحياة في المجتمعات المسلمة، وليس شرطاً أن يكون أحد أطراف ذلك الاختلاف هو السلطة، بل امتد ذلك للاختلافات السياسية بين القبائل، والشعوب، وبين المناطق، والعشائر، والأحزاب، والمدارس الفكرية.

ولأنه ما من أمر من أمور البشر العادية، أو الطارئة، إلا وللإسلام فيه حكمٌ وتشريعٌ، ولأن هذه الأحكام الشرعية لا تخرج من أبواب الفقه، فلا بد أن تكون ثمة قواعد فقهية تجمع وتنظم وتوجه هذه الأحكام، بحيث يندرج التعامل مع هذا الاختلاف تحت قواعد معروفة، تضبط التعامل معه وتنظمه، لذلك فإن الباحث اختار البحث في الاختلاف السياسي من زاوية تنظيم القواعد الفقهية الكبرى له وترشيدها إياه داخل المجتمع المسلم، خاصة في المجتمعات المعاصرة، وكذلك البحث في منهجية الترجيح عند تطبيق تلك القواعد الفقهية على الاختلاف السياسي في الواقع العملي.

إن من أهم المفاهيم التي يعالجها هذا البحث، هو عدم صوابية فكرة التعامل مع الاختلافات السياسية خارج إطار الأحكام الشرعية التكليفية والوضعية، تلك الفكرة التي يراد بها أن تجعل التباينات السياسية خاضعة لقوانين علاجية بعيدة عن دائرة الفقه الإسلامي، وهذا مظهر من مظاهر العلمنة المتوغلة في مفاهيم أبناء المسلمين، إن قاعدة "الأمر بمقاصدها"، وقاعدة "اليقين لا يزول بالشك"، وقاعدة "المشقة تجلب التيسير"، وقاعدة "الضرر يزال" وقاعدة "العادة محكّمة"، كلها تشتمل على العدد الكثير من القواعد الفرعية والمعاني الواضحة التي تنظم الاختلافات السياسية داخل المجتمع المسلم.

ويتطلع الباحث أن يأتي في هذه الرسالة بإضافاتٍ مفيدةٍ تنتفع بها الأمة، وتكون مرتبطة بواقع المسلمين الذي أصبح من أهم مظاهره صور التشتت والتمزق، وقد تناول الفصل التمهيدي تحديد مفهوم القواعد الفقهية الكبرى، ومفهوم الاختلاف السياسي، وما يقابل مصطلح الاختلاف السياسي - كمصطلح حديث - من مصطلحات في النصوص الشرعية وكتب التراث، وكذلك المنهجية التي تسهم بها القواعد الفقهية في عملية التنظيم والترجيح للاختلاف السياسي.

مشكلة الدراسة:

تكمن مشكلة الدراسة في الإجابة عن السؤالين الرئيسين، وهما:

1. هل يمكن أن تسهم القواعد الفقهية الكبرى، وما يتفرع عنها في تنظيم الاختلاف السياسي، في المجتمع المسلم، والترجيح بين المواقف السياسية المتباينة، والآراء الفقهية المتعلقة بمسائل الاختلاف السياسي؟

2. ما طبيعة الإسهام الذي تقوم به القواعد الفقهية الكبرى، في تنظيم وترجيح الاختلاف السياسي؟ ويتفرع عن هذه الأسئلة، عدة أسئلة فرعية، هي:

- هل يمكن إيجاد دراسة بحثية متخصصة، تربط بين القواعد الفقهية، وبين الاختلاف السياسي؟

- ماهي القواعد الفقهية الكبرى، وما مدى حجيتها في الاستدلال؟

- ما هو الاختلاف السياسي في المفهوم الفقهي؟

- هل يمكن إخضاع الاختلافات السياسية داخل المجتمعات الإسلامية للانتظام تحت القواعد الفقهية الكبرى؟

- هل يمكن الوصول إلى منهجية عملية تنظم الاختلافات السياسية بناء على القواعد الفقهية؟

أهداف الدراسة:

تهدف الدراسة إلى الأمور التالية:

1. إظهار دور القواعد الفقهية الكبرى في تنظيم الاختلاف السياسي والفصل فيه، وإثبات أن الاختلافات السياسية يمكن أن تخضع للانتظام تحت هذه القواعد.

2. تبين معنى الاختلاف السياسي في المفهوم الشرعي، وإبراز ما يقابله من مصطلحات شرعية، وأحكامها في إطار القواعد الفقهية.

3. إبراز دور القواعد الفقهية، في محاصرة الأنواع الممنوعة من الاختلافات السياسية وتطويقها.
4. السعي إلى رسم منهجية عملية تنظم الاختلافات السياسية بناءً على دور القواعد الفقهية في الترويج والتنظيم.
5. محاولة المساهمة في إيجاد حلول علمية شرعية للاختلافات السياسية الواقعة، عن طريق التأصيل الشرعي والبحث العلمي.
6. المساهمة في إبراز دور القواعد الفقهية، في القضايا المستجدة عامة، والسياسية خاصة.
7. توسيع دائرة البحث في أدب الخلاف وقواعده بحيث يشمل الاختلاف السياسي، ولا يقتصر على الأنواع الأخرى.
8. تعميق دور الفقهاء وعلماء الشريعة في المساهمة في توحيد الأمة من خلال تقديم الحلول العلمية للاختلاف السياسي.

أهمية الدراسة:

تظهر أهمية الدراسة في كونها متعلقة بفقه السياسة الشرعية، وهو جانب متجدد في الفقه الإسلامي، لتعلقه بالتجمعات والنظم التي تتغير بتغير الأزمنة، والأمكنة، وهو أمر يستدعي توافر الدراسات التي تواكب كل جزئيات هذا المجال من الفقه، فتتظم متفرقه، وتوصل لفروعه، وتؤلف بين مُتباينيه، كما تأمل الدراسة أن تُسهم في تحديد مفهوم الاختلاف السياسي، في المجتمعات المعاصرة، ووضعها في إطار المفاهيم والمصطلحات المعروفة عند فقهاء المسلمين ومفكرهم في الحقل الإسلامي، ومن ثم إبراز علاقة واضحة مع القواعد الفقهية التي لاقت اهتمامًا واسعًا عند المسلمين في القديم والحديث.

وأهمية الموضوع تكمن في ارتباطه المباشر بواقع المجتمعات الإسلامية، وتأثيره على جميع مناحي الحياة، فكما أن الاختلافات العقدية، والفقهية، تؤثر في واقع المسلمين، فإن الاختلافات السياسية لا تقل تأثيرًا عنها، وتبرز أهمية الموضوع، في كونه يسعى لتنظيم الاختلاف السياسي في إطار فقهي منضبط تحدده القواعد الفقهية، ويطرح منهجية عملية، للموازنة في طريقة التعامل مع هذا الاختلاف في الواقع، وتتجلى أهمية الموضوع كذلك في حد ذاته، حيث لم يجد الباحث بعد البحث والتقصي ما كُتب حول هذا الموضوع بصورة خاصة، وبذلك قد تعتبر الدراسة الحالية أولى الدراسات التي تطرقت للموضوع.

منهجية الدراسة:

استخدمت الدراسة المنهج الاستقرائي في تتبع القواعد الفقهية المتعلقة بالاختلاف السياسي، والمندرجة تحت القواعد الفقهية الكبرى، وقد تم تعريف المصطلحات الواردة في الدراسة، عن طريق

المنهج الوصفي، ثم اتبعت الدراسة المنهج التحليلي، مما سهل استخراج الآراء، والأحكام، والضوابط، عبر المنهج الاستنباطي، كما قامت الدراسة بعد ذلك بمحاولة إنزال الضوابط المستنبطة على نماذج من الماضي، والحاضر، عبر المنهج التطبيقي، ونظرًا لأن الدراسة تجمع بين البحث الفقهي والسياسي والتاريخي، فقد اعتمدت على مصادر مختلفة في ذلك، خاصة أن ثمة مصطلحات أساسية في الدراسة لم ترد في كتب التراث كمصطلحات ذات دلالة محددة، لكن وجد ما يقابلها.

واتبع الباحث الخطوات التالية - كمنهج إجرائي - في هذه الدراسة:

1. سعى الباحث إلى الرجوع للمصادر الأصلية - ما أمكن ذلك - وعزو كل قول إلى قائله، أو عزوه إلى المذهب إن كان هو قول المذهب، مع مراعاة الترتيب الزمني للمذاهب.
2. في التعريفات الاصطلاحية يتم ذكر ما كان فيه معنى زائد، أو مختلف، ويتجنب التكرار إلا مع الحاجة إلى تأكيد معنى من المعاني.
3. قام بعزو الآيات إلى السور، وذكر رقم السورة ورقم الآية، وعند النقل من كتب المفسرين يكتفي بذكر الآية مع اسم السورة.
4. قام بعزو الأحاديث النبوية إلى مصادرهما، وما كان في الصحيحين أو أحدهما، فلا يذكر له حكمًا، إذ وجوده فيهما دال على صحته، وما لم يذكر في الصحيحين، يتم تخريجه من كتب السنن الأربعة، ثم من غيرها من كتب السنة المعتبرة، مع الحرص على تبين درجة الحديث بنقل حكم العلماء عليه، ما أمكن ذلك.
5. كتابة ترجمة مختصرة لبعض الأعلام المذكورين في الدراسة، إلا من أغنت شهرته عن ترجمته، كالصحابية رضوان الله عليهم، والأئمة الأربعة.

الدراسات السابقة:

لم يعثر الباحث على دراسة سابقة، متخصصة، تتعلق بأثر القواعد الفقهية، ودورها في تنظيم وترجيح الاختلاف السياسي بصورة خاصة، وما عثر عليه الباحث من دراسات ذات علاقة، كان حول علاقة القواعد الفقهية بالسياسة الشرعية عامة، أو ببعض مفرداتها، من غير الاختلاف السياسي، أو أنها تحدثت حول الاختلاف السياسي في إطار موضوعات أخرى، سواء كانت تاريخية أو في أدب الخلاف ونحوه، ولقد استفاد الباحث من هذه الدراسات خاصة في الجوانب التي تتقاطع فيها مع رسالته، وهذا من ثمرة البحث والدراسة، حيث يبني فيه اللاحق على ما كتبه السابق، ومن هذه الدراسات:

1. القواعد والضوابط الفقهية وتطبيقاتها في السياسة الشرعية: وهي رسالة دكتوراه للطالب/ فوزي عثمان صالح، من جامعة أم درمان، 2011م، وقد جاءت الدراسة في فصل تمهيدي، وستة فصول

رئيسية وخاتمة، تناول في التمهيد، بيان بعض المصطلحات المتعلقة بموضوع البحث، وفي الفصل الأول تحدث عن قواعد المصالح والمفاسد، والفصل الثاني عن قواعد النيات والمقاصد، والفصل الثالث عن قواعد رفع الحرج، والفصل الرابع تحدث عن قواعد الوسائل والمقاصد، والفصل الخامس تحدث عن قواعد العرف، بينما تحدث في الفصل السادس عن الضوابط الفقهية، ثم ذكر ما توصل إليه من نتائج ومنها: سعة مفهوم السياسة الشرعية، وأن تفعيد السياسة الشرعية، يسهل فهمها والتعامل بها، ثم ذكر خمس قواعد كبرى خاصة بالسياسة الشرعية، وهي ما صدر بها كل فصل من فصول الرسالة، وذكر أن القواعد والضوابط الفقهية المتعلقة بالسياسة الشرعية واسعة جداً، وقد كان هدف الدراسة هو جمع القواعد والضوابط الفقهية المتعلقة بالسياسة، وربط الفروع الفقهية بالقواعد، ومحاولة التفعيد الفقهي في باب السياسة الشرعية.

وجه التشابه والاختلاف بين الرسالتين: يجمع بين الرسالتين، التعلق بالقواعد الفقهية والسياسة الشرعية، إلا أن رسالتي تتعلق بصورة خاصة وبجانب واحد من السياسة الشرعية، وهو الاختلاف السياسي، وارتباطه بالقواعد الفقهية، كما أنها ترتبط بصورة أولية بالقواعد الكبرى، وليس مطلق القواعد والضوابط.

2. القواعد والضوابط الفقهية النازمة للفقهاء السياسي الإسلامي: وهي رسالة ماجستير للطلبة/أحلام يوسف أحمد أبو عصب، بقسم الفقه والتشريع بكلية الدراسات العليا، جامعة النجاح الوطنية في نابلس، فلسطين، 2021م، وتهدف الرسالة إلى دراسة القواعد الفقهية، واستخراج القواعد السياسية منها، والتأصيل لها وبيان تطبيقاتها، وجمعها في مكان واحد مع إسقاطها على الواقع، والبحث يتحدث بصورة مباشرة حول القواعد الفقهية المتعلقة بالسياسة، وقد جاءت الرسالة في ثلاثة فصول بمباحثها، ومطالبها، فالفصل الأول: في مفاهيم مصطلحات العنوان، والعلاقة بينها، بينما الفصل الثاني في استعمالات كتب التراث للقواعد والضوابط الفقهية في تنظيم الفقه السياسي الإسلامي، والفصل الثالث في القواعد والضوابط الفقهية النازمة للفقهاء السياسي في مجالي اختيار الحاكم والعلاقة بين الحاكم والرعية نموذجاً.

وجه التشابه والاختلاف بين الدراستين: تتقاطع الرسالة المذكورة مع رسالتي في جانب التنظيم بين القواعد الفقهية والسياسة الشرعية، إلا أن هذه الرسالة تتحدث عن القواعد الفقهية بصورة عامة، وكذا عن السياسة، واختصت رسالتي بموضوع الاختلاف السياسي خاصة، كما أن الرسالة لم تتطرق إلى جانب الترجيح، وهو جزء مهم تطرقت له رسالتي في العلاقة بين القواعد والاختلاف السياسي.

3. القواعد والضوابط الفقهية المنظمة للشورى في السياسة الشرعية: وهي رسالة ماجستير، مقدمة من الطالب/ هادي موفق قادر العزاوي، بجامعة كركوك، وتهدف إلى إبراز ارتباط مبدأ الشورى في السياسة الشرعية بعلم القواعد الفقهية، ومحاولة تسليط الضوء على أهمية مبدأ الشورى الذي غاب عن

الحياة السياسية، كما أن الباحث سعى لأن يدلي بإضافات في الجوانب التي اختلف فيها العلماء في موضوع الشورى.

وجه التشابه والاختلاف بين الدراستين: إضافة للاشتراك في موضوعي القواعد الفقهية والسياسة الشرعية إلا أن هناك علاقة جزئية مهمة تربط بين الرسالتين، وذلك من جهة أن الشورى - كمبدأ - تعد إحدى أدوات التعامل مع الاختلاف السياسي، والذي هو جزء من موضوع رسالتي، كما أن هذه الرسالة تعد نموذجًا سابقًا في إبراز أثر القواعد الفقهية في مفردة من مفردات السياسة الشرعية وهي الشورى، إلا أن هذه الرسالة تتعلق بجزئية الشورى بالسياسة الشرعية وعلاقتها بالقواعد الفقهية، ولا علاقة لها بالاختلاف السياسي بمعناه الشامل.

4. أدب الاختلاف بين الصحابة وأثره على الواقع الإسلامي المعاصر، (دراسة منهجية أصولية تربوية دعوية): وهي رسالة ماجستير، مقدمة من الطالب/ سعد بن السيد قطب الشال، جامعة الأزاعي، 2017م، جاءت الدراسة في تمهيد وستة فصول، الفصل الأول تحدث عن الاختلاف وأسبابه، والفصل الثاني عن أدب الاختلاف، والفصل الثالث عن الصحابة ومنزلتهم، والرابع والخامس عن المعالم الأصولية والأدبية للاختلاف عند الصحابة، والسادس عن أثر أدب الاختلاف على الواقع الإسلامي المعاصر، وكان هدف الدراسة، هو بيان أصول أدب الاختلاف عند الصحابة، لتكون نبراسًا في أزمان الفتنة.

وجه التشابه والاختلاف بين الرسالتين:

يجمع بين رسالتي والرسالة المذكورة بعض الأهداف، ومنها محاولة إيجاد قواعد لتقليل آثار الاختلافات الواقعة بين الأمة، ولكن هذه الرسالة اعتنت بصورة مباشرة بأدب الخلاف، باعتبار أن الصحابة هم النموذج في ذلك في جميع أنواع الاختلافات، سواء كانت سياسية، أم فقهية أم غيرها، لكن ما يؤخذ على الباحث انطلاقه من فرضية ذكرها في مقدمته، يعتبر فيها أن جميع ما سبقه من دراسات في موضوع الاختلاف سيؤدي اجتهادهم إلى المزيد من الاختلاف، كما رأى أن أغلب من كتبوا في الاختلاف قد كتبوا ليقرروا وجود الاختلاف بين الصحابة، ومن ثم فلا بأس من استمرار هذا الاختلاف، وهذه الفرضية - مع مجانبتها للصواب - توجه الباحث للقطع في محل الظن.

5. قاعدة التصرف على الرعية منوط بالمصلحة: وهي دراسة مقدمة من ناصر بن محمد بن مشري، ونشرت بمجلة أم القرى لعلوم الشريعة والدراسات الإسلامية، ع 46، ج 1، 2009م، والدراسة تتحدث حول قاعدة فرعية مهمة في جانب السياسة الشرعية، وهي قاعدة "التصرف على الرعية منوط بالمصلحة"، وقد أوضح الباحث فيها معاني الألفاظ المتعلقة بالقاعدة، وألفاظ القاعدة وشروطها، واستعملات الفقهاء لها، وذكر أهميتها باعتبار ارتباطها بقاعدة جلب المصالح ودرء المفاسد، وهي دراسة تأصيلية تطبيقية مهمة.

وجه التشابه والاختلاف بين الدراستين: هذه الدراسة نموذج لدراسة متعلقة بقاعدة واحدة ذات ارتباط بالسياسة الشرعية، كما أنها انتهجت المنهج التطبيقي، بينما تتحدث رسالتي حول القواعد الفقهية الكبرى التي تندرج تحتها الكثير من القواعد.

خطة البحث:

تشتمل الرسالة على ستة فصول، يتضمن كل منها مباحث، ومطالب.

1. الفصل التمهيدي: القواعد الفقهية الكبرى، والاختلاف السياسي: المفهوم، وعلاقة التنظيم والترجيح بينهما.

2. الفصل الأول: قاعدة الأمور بمقاصدها، من حيث التنظيم والترجيح للاختلاف السياسي.

3. الفصل الثاني: قاعدة "اليقين لا يزول بالشك" من حيث التنظيم والترجيح للاختلاف السياسي.

4. الفصل الثالث: قاعدة "المشقة تجلب التيسير" من حيث التنظيم والترجيح للاختلاف السياسي.

5. الفصل الرابع: قاعدة "الضرر يزال" من حيث التنظيم والترجيح للاختلاف السياسي.

6. الفصل الخامس: قاعدة: "العادة محكمة" من حيث التنظيم والترجيح للاختلاف السياسي.

الخاتمة: وفيها أهم النتائج والتوصيات.

الفصل التمهيدي: القواعد الفقهية الكبرى والاختلاف السياسي، المفهوم، وعلاقة التنظيم والترجيح بينهما



يهدف هذا الفصل التمهيدي، إلى بيان علاقة التنظيم والترجيح، بين القواعد الفقهية الكبرى، وبين الاختلاف السياسي، وأثر هذه القواعد في الاختلاف السياسي، لذلك فإنه سيتكون من ثلاثة مباحث، يتناول الأول، الحديث عن مفهوم القواعد الفقهية، وأنواعها، وبعض المصطلحات ذات العلاقة بها، ثم سيكون الحديث في المبحث الثاني عن مفهوم الاختلاف السياسي، وبعض المصطلحات التي دلت عليه، كمصطلح حديث، وما قبله من مصطلحات شرعية، ويتناول المبحث الثالث، حكم الاستدلال بالقواعد الفقهية، والأحكام الشرعية للاختلاف، وفيه سنبيين العلاقة التنظيمية، والترجيحية، التي تؤثر بها القواعد الفقهية الكبرى في الاختلاف السياسي.

المبحث الأول: مفهوم القواعد الفقهية:

القواعد الفقهية هي مركب وصفي يتكون من كلمتين، هما: القواعد، والفقهية، وسنتناول تعريف كل من الكلمتين، ثم نعرف المصطلح المركب، كاسم خاص دال على معنى معين:

المطلب الأول: تعريف القاعدة:

المقصد الأول: القاعدة لغة:

القاعدة مفرد قواعد، والقاعدة أساس البناء وأساس الشيء¹، معنويًا كان ذلك الشيء أو حسيًا، يقال: قواعد الإسلام، وقواعد البيت، أي دعائم كل منهما وأسسها²، وكل المعاني التي تطلق عليها ترجع إلى معنى الرسوخ والاستقرار والثبات³، وقد وردت معان أخرى للقاعدة منها: أعمدة البناء⁴، وقواعد الهودج، وهي أربع خشبات أسفل الهودج⁵، والنساء العجائز، والمريض المقعد⁶.

المقصد الثاني: القاعدة اصطلاحًا:

لا يكاد لفظ القاعدة يختلف في اصطلاحات أهل الفنون، وتعريفاته ذات علاقة ظاهرة بالمعاني اللغوية له، فتدور في مجملها حول معنى، الأساس، والثبات، والاستقرار، والرسوخ، فأغلب المعرفين للقاعدة يتفقون في معنى "أنها أمر جامع يندرج تحته جزئيات كثيرة"، وقصدت بالأمر هنا الشيء أو

1. صاحب إسماعيل بن عباد، **المحيط في اللغة**، تحقيق: محمد حسن آل ياسين (بيروت: عالم الكتب، 1994م)، 150/1.
2. أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسى، **المحكم والمحيط الأعظم**، تحقيق عبد الحميد الهنداوي (بيروت: دار الكتب العلمية، 2000م)، 172/1.
3. محمد حسن حسن جبل، **المعجم الاشتقاقي المؤصل لألفاظ القرآن الكريم** (القاهرة: مكتبة الآداب، 2010م)، 1816/4.
4. محمد بن مكرم بن علي جمال الدين الأنصاري ابن منظور، **لسان العرب**، (بيروت: دار صادر، 1414هـ)، 239/11.
5. ابن عباد، **المحيط في اللغة**، 150/1.
6. سلمة بن مسلم العوتبي الصحاري، **الإبانة في اللغة العربية**، تحقيق: عبد الكريم خليفة وآخرين (مسقط - عمان، وزارة التراث القومي والثقافة، ط1، 1999م)، 71/4.

الشان⁷، لذلك عرفها الجرجاني (ت: 816هـ)⁸، بأنها: "قضية كلية منطبقة على جميع جزئياتها"⁹، ومثله عرفها الكفوي (ت: 1094هـ)¹⁰ فقال: هي "قضية كلية من حيث اشتغالها بالقوة على أحكام جزئيات موضوعها"¹¹.

المطلب الثاني: معنى الفقهية:

المقصد الأول: الفقهية لغة:

الفقهية نسبة للفقه، لذلك فإننا سنعرف الفقه لغة، واصطلاحًا، لتظهر نسبة القواعد إليه.

الفقه: مصدر من فقه، يفقه، ومعناه مطلق العلم بالشيء، والفهم له، والفتنة¹²، لكن العرف خصه بعلم الشريعة عامة، وعلم فروعها خاصة¹³، وجاء في التنزيل: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ﴾ [التوبة: 122/9] ثم قيل لكل عالم بالشريعة: فقيه¹⁴، وقد يأتي الفقه أخص من العلم وهو الفهم، فيكون الفقه هو الفهم، وربما زاد بعضهم: إدراك الأمر بسرعة وخفة¹⁵.

المقصد الثاني: الفقه اصطلاحًا:

عرف الفقه في الاصطلاح بأنه "الأحكام الشرعية العملية المكتسبة بآدلتها التفصيلية"¹⁶، وجميع التعريفات له وإن اختلفت صيغها تدور حول هذا المعنى، فالفقه بهذا المعنى ليس هو العلم بهذه الأحكام، إنما هو الأحكام نفسها، فهذه الأحكام الشرعية هي فقه سواء علمت أم لم تعلم. والفقه في اصطلاح الفقهاء، هو ما سبق ذكره، أما في الشرع فهو معرفة كل ما جاء عن الله ﷻ، أي معرفة أحكام الله العقدية والعملية،

-
- 7 أبو القاسم الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، تحقيق: صفوان عدنان الداودي (دمشق: دار القلم، ط1 (1412هـ)، 88. وابن فارس، أحمد بن فارس بن زكرياء، مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون (دار الفكر، 1979م)، 137/1.
 8. هو علي بن محمد بن علي، المعروف بالشريف الجرجاني (ت: 816هـ)، من أئمة اللغة، ولد في تاكو قرب أستراباذ، ودرس في شيراز، له نحو خمسين مصنفًا، منها «التعريفات - ط» و«شرح مواقف الإيجي - ط» و«شرح كتاب الجعمني» في الهيئة، و«مقاليد العلوم». الأعلام للزركلي، 5/7.
 9. علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني، التعريفات (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1983م)، 219.
 - 10 أبو البقاء، أيوب بن موسى، الحسيني، الكفوي، كان من قضاة الحنفية، ولي القضاء في تركيا، والقدس، له كتاب الكليات، توفي بإسطنبول (ت: 1094هـ). الأعلام للزركلي، 38/2.
 - 11، أيوب بن موسى الحسيني القريمي الكفوي، الكليات (معجم في المصطلحات والفروق اللغوية)، تحقيق: عدنان درويش (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط2، 1998م)، 728.
 - 12 الفيروزآبادي، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب، بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، تحقيق: محمد علي النجار (القاهرة: المجلس الأعلى للثنون الإسلامية، 1996م)، 210/4.
 - 13 ابن منظور، لسان العرب، 522/13.
 - 14 ابن فارس، مقاييس اللغة، 703.
 - 15 السمين الحلبي، شهاب الدين، أحمد بن يوسف بن عبد الدائم، عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ، تحقيق: محمد باسل عيون السود (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1996م)، 245/3.
 - 16 الإسنوي، عبد الرحيم بن الحسن بن علي الإسنوي، نهاية السؤل شرح منهاج الوصول (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1999م)، 11. محمد بن إبراهيم التويعري، موسوعة الفقه الإسلامي (بيت الأفكار الدولية، 2009م) 263/.

فعندما سئل أبو حنيفة عن أفضل الفقه قال: "يتعلم الرجل الإيمان، والشرائع، والسنن، والحدود، واختلاف الأئمة"¹⁷.

المطلب الثالث: تعريف القواعد الفقهية باعتبارها مصطلحاً خاصاً:

لا يختلف تعريف القاعدة الفقهية، عن التعريف العام للقاعدة، سوى في نسبتها إلى الفقه، ولذلك جاء تعريفها على أنها "أصل فقهي كلي يتضمن أحكاماً تشريعية عامة من أبواب متعددة في القضايا التي تدخل تحت موضوعه"¹⁸، وعرفت كذلك بأنها: "ألفاظ مختصرة تجمع فروغاً شتى، من أبواب مختلفة من الفقه"¹⁹.

لكن ثمة خلاف وقع في تعريف القاعدة الفقهية، وذلك من جهة: هل القاعدة الفقهية كلية بحيث يدخل فيها جميع الجزئيات، أم أن القاعدة أغلبية لا اطرادية، ولأهمية هذا الأمر وتعلقه بحجية القاعدة الفقهية سأتناوله في المقاصد التالية:

المقصد الأول: القول بأن القاعدة أمر كلي:

اعتبر الكثير من العلماء القاعدة كليةً، فعرفها المقرئ²⁰ (ت: 785هـ)، بأنها: "كل كُلي هو أخص من الأصول وسائر المعاني العقلية العامة، وأعم من العقود وجملّة الضوابط الفقهية الخاصة"²¹، وأطلق السبكي²² (ت: 771هـ)، التعريف فقال: "الأمر الكلي الذي ينطبق عليه جزئيات كثيرة، تفهم أحكامها منه"²³، وكذلك الكفوي²⁴ (ت: 1094هـ) قال: "هي قضية كلية من حيث اشتمالها بالقوة على أحكام جزئيات موضوعها"²⁵، وتعريف كل من السبكي والكفوي أقرب للتعريف العام للقاعدة منه إلى تعريف القاعدة الفقهية، ومثل هؤلاء قال غيرهم.

-
- 17 محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن القيم، اجتماع الجيوش الإسلامية، تحقيق: عواد عبد الله المعتق (الرياض: مطابع الفرزدق، 1988م)، 1/197.
- 18 الندوي، القواعد الفقهية، 45.
- 19 الددو، محمد الحسن الشنقيطي، القواعد الفقهية، <https://audio.islamweb.net>، تاريخ البحث 2023/11/1م.
- 20 محمد بن محمد بن محمد المقرئ، الفقيه المالكي الصوفي، ولد وتعلم بتلمسان. وخرج منها إلى مدينة فاس، فولي القضاء فيها وحمدت سيرته. وحج، ورحل في سفارة إلى الأندلس. وعاد إلى فاس، فتوفي بها (758هـ)، ودفن بتلمسان. وله مصنفات، منها (القواعد) و (الحقائق والرقائق)، و (إقامة المريدين)، الأعلام للزركلي، 37/7.
- 21 أبو عبد الله محمد بن محمد المقرئ، قواعد الفقه، تحقيق: محمد الدردابي (الرباط، دار الأمان، 2012م)، 77.
- 22 تاج الدين عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي، قاضي القضاة، الباحث والمؤرخ، ولد في القاهرة: وانتقل إلى دمشق مع والده، فسكنها وتوفي بها. (771هـ)، الأعلام للزركلي، 4/184.
- 23 السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي، الأشباه والنظائر، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1. 1991م)، 1/11.
- 24 أبو البقاء، أيوب بن موسى الحسيني، الكفوي، كان من قضاة الحنفية، ولي القضاء في تركيا، والقدس، له كتاب الكليات، توفي بإسطنبول (ت: 1094 هـ). الأعلام، للزركلي، 2/38.
- 25 الكفوي، أيوب بن موسى الحسيني القريمي، الكليات (معجم في المصطلحات والفروق اللغوية)، تحقيق: عدنان درويش (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط2، 1998م)، 728.

حجة القائلين بكليتها:

اعتمد القائلون بكلية القاعدة، على دلالة معانيها اللغوية على ذلك، وكذلك على المعنى الاصطلاحي العام، ولم ينازعوا في وجود استثناءات لها، ولكنهم اعتبروا أن هذه الاستثناءات وإن وجدت فإنها لا تخرج القاعدة من كليتها، للأسباب التالية:

- أن الأمر الكلي إذا ثبت، فإنَّ تخلف بعض الجزئيات عن مقتضاه، لا يخرجها عن كونه كلياً، فالعموم العادي المبني على الاستقراء لا يوجب عدم التخلف²⁶.

- أن الاستثناءات من القواعد، لا ينتظم منها قاعدة أخرى، أو كلي يعارض القاعدة الثابتة، إنما هي أفراد دل دليل ما على استثنائها²⁷

- أن الغالب الأكثرى معتبر في الشريعة اعتبار القطع²⁸، "لأن العبرة بالغالب، والنادر لا حكم له"²⁹، وقالوا أن المستثنيات أصلاً لم تدخل في القاعدة، لاختلال بعض الشروط فيها، أو أنها انتظمت تحت قاعدة أخرى³⁰.

المقصد الثاني: القول بأن القاعدة أمر أغلبي

ومقابل من قال بكليتها فهناك من رأى أن القاعدة هي قضية أغلبية لا كلية، ومن ثم عرفها بذلك، فالحموي (ت: 1098هـ)،³¹ قال: "القاعدة عند الفقهاء حكم أكثرى لا كلي، ينطبق على أكثر جزئياته"³²، وقال البسام: "حكمٌ أغلبيٌّ ينطبق على معظم جزئياته؛ لتعرف أحكامها منه، فأحكامها ليست كليةً بل هي أغلبية"³³، ومثل هؤلاء قال غيرهم.

26 أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان (دار ابن عفان، ط1. 1997م)، 84/2.

27 آل بورنو، محمد صدقي بن أحمد بن محمد، الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية (بيروت: مؤسسة الرسالة العالمية، ط4. 1996م). 17. عبد الرحمن بن عبد الله العبد اللطيف، القواعد والضوابط الفقهية المتضمنة للتيسير (الرياض: مكتبة الرشد، 2004)، 38/1.

28 الشاطبي، الموافقات، 84/2.

29 ابن الهمام، كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي، فتح القدير (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط1. 1970م)، 149/6، مجموعة من المؤلفين، مجلة الأحكام العدلية، تحقيق: نجيب هواويني، الناشر نور محمد كارخانه تجارت كتب، آرام باغ، كراتشي، المادة 42.

30 الباحسين، يعقوب عبد الوهاب، قاعدة اليقين لا يزول بالشك - دراسة نظرية تأصيلية تطبيقية (مكتبة الرشيد، ط1. 2000م)، 13.

31 هو الفقيه شهاب الدين أبو العباس أحمد بن محمد مكي الحسيني الحموي، أحد علماء الحنفية، حموي الأصل، مصري، درس بالمدرسة السليمانية بالقاهرة: وتولى إفتاء الحنفية، وصنف كتباً كثيرة منها: «غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر» لابن نجيم، و«سمط الفوائد وعقال المسائل الشوارد»، توفي (1098 هـ)، إسماعيل باشا البغدادي، هدية العارفين (165-164/5) الأعلام للزركلي (239/1).

32 أحمد بن محمد مكي، أبو العباس، شهاب الدين الحسيني الحموي، غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر (دار الكتب العلمية، ط1. 1985م)، 51/1.

33 أبو عبد الرحمن عبد الله بن عبد الرحمن بن صالح البسام، توضيح الأحكام من بلوغ المرام (مكة المكرمة، مكتبة الأسدي، ط5). (2003م)، 51/1.

حجة القائلين بأغلبيتها: ويرى أصحاب هذا الرأي، أن الاستقراء والتتبع دل على أن أكثر قواعد الفقه أغلبية، لا مطردة، وقد نقل القرافي (ت: 684هـ)³⁴ هذا عن غيره³⁵، فالقول بأن أكثر قواعد الفقه أغلبي، مبني على وجود مسائل مستثناة من تلك القواعد³⁶، فالقواعد الفقهية أغلبية، شأنها في ذلك شأن قواعد علوم أخرى، وربما القواعد الفقهية أكثر من غيرها في هذا الشأن³⁷.

المقصد الثالث: مناقشة الآراء والتوفيق بينها:

بعد أن عرضنا مأخذ كل رأي، سنحاول الترجيح بينهما، وهناك عدة اتجاهات في التوفيق بين الرأيين السابقين، منها:

- أن القاعدة تكون كلية في غير القواعد الفقهية، أما الفقهاء فإنهم يرون بأكثريتها، وذلك لوجود الاستثناءات، في أغلب القواعد الفقهية، وهذا ما ذكره مصطفى المرادي (ت: 1215هـ)³⁸ أن القاعدة أمر كلي، أشار إلى أن ذلك عند غير الفقهاء، أما عندهم، فهي حكم أغلبي ينطبق على أكثر جزئياته³⁹، وصرح الحموي بأن القاعدة عند النحويين، والأصوليين كلية، لكنها عند الفقهاء حكم أكثر⁴⁰، وهذا أحد اتجاهات التوفيق، لكن من قال بكليتها، إنما قصد القواعد الفقهية، لا غيرها.

- وهناك من تجاوز ثنائية كون القاعدة كلية، أو أكثرية، واعتبر أن القواعد أعم من أن تكون هذا أو ذاك، وهذا ما اختاره الخادمي (ت: 1176هـ)⁴¹ والندوي⁴²، وكون القواعد الفقهية أعم يعني أنها قد تكون كلية، وهذا في بعض القواعد، أو تكون أغلبية، وهذا في قواعد أخرى، وهذا أمر يكاد يكون محل اتفاق بين من عرّفها، فحتى من وصفها بالأغلبية كما نقله القرافي، ذكر أن أغلبها كذلك، وفي ذلك إشارة إلى أن منها ما هو كلي، ومن ذكر أنها كلية لم ينف كون بعضها أغلبي.

34. هو أبو العباس شهاب الدين، أحمد بن إدريس الصنهاجي القرافي، من علماء المالكية، نسبته إلى قبيلة صنهاجة، وإلى القرافة بمصر: وهو مصري المولد والمنشأ والوفاة. له مصنفات الفقه والأصول، منها "أنوار البروق في أنواء الفروق، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرف القاضي والإمام، و (الذخيرة - خ) في فقه المالكية، وشرح تنقيح الفصول، ومختصر التنقيح، وغيرها (ت: 684هـ)، الأعلام للزركلي، 94/1.

35. أحمد بن إدريس الصنهاجي القرافي، الفروق، تحقيق محمد أحمد سراج، وعلي جمعة (دار السلام)، 36/1.

36. آل بورنو، الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية، 17.

37. أبو العباس أحمد بن يحيى الونشريسي، إيضاح المسالك إلى قواعد الإمام مالك، تحقيق: أحمد بو طاهر الخطابي (المغرب، مطبعة فضالة المحمدية، 1980م). 138/1.

38. مصطفى بن محمد المرادي الكوز الحصري الرومي الحنفي النقشبدي (ت: هـ) 1215 صنف أشرف المطالب. تحفة النبي في شرح الفقه الأكبر لأبي حنيفة، حاشية على الحلبي في الفقه، زبدة الحقائق شرح آخر على رسالة البركوي، منافع الدقائق في شرح مجامع الحقائق للخادمي. ينظر إسماعيل باشا البغدادي، هدية العارفين، 454/2.

39. الرومي، مصطفى مرادي، منافع الدقائق شرح مجامع الحقائق للخادمي، 305.

40. الحموي، غمز عيون البصائر، 51/1.

41. هو أبو سعيد محمد بن محمد بن مصطفى بن عثمان الخادمي: فقيه أصولي، من علماء الحنفية، أصله من بخارى. ومولده ووفاته في قرية (خادم)، من توابع قونية. قرأ على أبيه وغيره، واشتهر بدرس ألفاه في أيا صوفيا بإسطنبول في تفسير الفاتحة، له تأليف، منها مجمع الحقائق في أصول الفقه، وشرحه منافع الدقائق (ت: 1176هـ). الأعلام للزركلي، 67/7.

42. علي أحمد، القواعد الفقهية - مفهوما - نشأتها - تطورها (دمشق: دار القلم، ط. 1، 1991م)، 45.

- أنه يمكن وصف القاعدة بالكلية والأغلبية، فهي كلية باعتبار المعنى اللغوي للقاعدة أي بالنظر إلى الأصل فيها، وأغلبية بالنظر إلى الاستثناءات منها، ولا يرى أصحاب هذا الرأي مانعاً من وصف القاعدة الفقهية بكلا الوصفين، أعني الكلية والأغلبية⁴³، وقد يكون هذا الرأي هو أوفق الطرق للجمع بين الرأيين، لذا عرفت القاعدة في المجلة، على أنها: "الحكم الكلي أو الأكثرية الذي يراد به معرفة حكم الجزئيات"⁴⁴، ومثله قال الروكي⁴⁵.

المقصد الرابع: ثمة الاختلاف في التعريفات، بين الكلية والأغلبية:

تظهر ثمة الاختلاف بين التعريفين في عدة أمور منها:

أ. قوة القاعدة، فلا ريب أن الأمور الكلية أقوى من الأمور الأغلبية، وإذا نظرنا إلى القواعد، فلا شك أن ثمة قواعد يقطع بكليتها، كما أن منها ما يقل الاستثناء منه، فيأخذ حكم الكلي في القوة، وأما ما كثر الاستثناء منه فإنه يضعف، ومن هنا جاء ترتيب القواعد من حيث القوة والضعف.

ب. الاحتجاج بالقاعدة على الأحكام الشرعية: فإن من لا يحتج بالقواعد، ولا يستنبط عن طريقها الأحكام الشرعية يعتبر أن دخول الاستثناءات فيها - وكونها أغلبية لا كلية - يمنع من الاحتجاج بها، ذلك لأن الفرع المراد الحكم عليه، قد يكون مستثنى من القاعدة، فلا تشمله علة الحكم⁴⁶، بخلاف ما لو كانت القاعدة كلية، فعندها لا مناص من دخول جميع الجزئيات فيها⁴⁷.

المطلب الرابع: مصطلحات ذات علاقة بمفهوم القاعدة الفقهية:

المقصد الأول: القاعدة الفقهية والضابط الفقهي:

القاعدة قد تستعمل بمعنى الضابط، والضابط قد يستعمل بمعنى القاعدة، لذلك سنوضح في هذا المقصد العلاقة بين الضابط والقاعدة، وسنعرف أولاً معنى الضابط لغة واصطلاحاً:

أولاً: معنى الضابط لغة:

43 الندوي، القواعد الفقهية، 43-44.

44. علي حيدر خواجه أمين أفندي، درر الحكام في شرح مجلة الأحكام (دار الجيل، ط1. 1991م)، 19/1.

45 محمد الروكي، نظرية التقعيد الفقهي وأثرها في اختلاف الفقهاء (الدار البيضاء، دار النجاح 1994م)، 48.

46. البسام، توضيح الأحكام من بلوغ المرام، 51/1.

47 يعقوب عبد الوهاب الباحثين، قاعدة اليقين لا يزول بالشك - دراسة نظرية تأسيسية تطبيقية (مكتبة الرشيد، ط1، 2000م)، 13.

الضابط لغة، اسم فاعل من ضبط، يضبط، والضَّبطُ: لزوم الشيء وحبسه، ويأتي بمعنى الحفظ بحزم⁴⁸، والشَّدة والبطش، والجسم⁴⁹، والشيء الذي يمسك الشيء، والقاعدة، فالضبط لغةً فيه معنى لزوم الشيء وحبسه وحفظه بحزم وقوة.

ثانياً: الضابط اصطلاحاً:

الضابط في اصطلاح الفقهاء هو: "ما يختص في الغالب بباب واحد، ويقصد به نظم صور متشابهة"⁵⁰، "والغالب فيما اختص بباب وقُصد به نظم صور متشابهة أن يسمّى ضابطاً"⁵¹.

وبعض العلماء كابن رجب الحنبلي (ت: 795هـ) يطلق لفظ القاعدة على ما يصدق عليه الضابط⁵²، ولكن أكثر العلماء على التمييز بينهما، خاصة في القرون الأخيرة⁵³، وأكثر الفروق التي يذكرونها في ذلك هي أن القاعدة تجمع فروعاً من أبواب شتى، وأما الضابط فلا يجمع إلا فروعاً من باب واحد، وأن القاعدة متفقٌ عليها بين المذاهب أو أكثرها، وأما الضابط فيختص بمذهب معين⁵⁴، وفي القاعدة إشارة لمأخذ الحكم ودليله، بينما الضابط الفقهي، لا يشير إلى ذلك⁵⁵، والتفريق بين القاعدة والضابط، حتى عند العلماء القائلين به ليس مطرداً، ولا حتمياً، فقد يذكر اسم القاعدة وهي مجرد ضابط في حقيقتها⁵⁶.

المقصد الثاني: القواعد الفقهية والنظريات الفقهية:

النظرية الفقهية هي " المفهوم العام الذي يؤلف نظاماً موضوعياً، تنطوي تحته جزئيات موزعة في أبواب الفقه المختلفة"⁵⁷، أو هي: "موضوعات فقهية، تشتمل على مسائل فقهية أو قضايا فقهية، تقوم بين كل منها صلة فقهية، تجمعها وحدة موضوعية تحكم هذه العناصر"⁵⁸، وعرفها مصطفى أحمد الزرقا بأنها: "الدساتير والمفاهيم الكبرى التي يؤلف كل منها نظاماً حقوقياً موضوعياً منبثقاً في الفقه الإسلامي"⁵⁹.

48 ابن منظور، لسان العرب، 340/7.

49 محمد بن محمد بن عبد الرزاق الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس (بيروت: دار الفكر، ط1. 1414هـ)، 433/14.

50 تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين ابن السبكي، الأشباه والنظائر (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1. 1991م) 1/11.

51 ابن السبكي، الأشباه والنظائر، 11/1.

52 زين الدين عبد الرحمن بن أحمد ابن رجب، تقرير القواعد وتحرير الفوائد، تحقيق: مشهور بن حسن آل سلمان: (السعودية: دار ابن عفان، 1419هـ).

53 محمد مصطفى الزحيلي، القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة (دمشق: دار الفكر، ط1. 2006م)، 22/1.

54 البسام، توضيح الأحكام من بلوغ المرام، 52/1.

55 ابن الملقن، الأشباه والنظائر، 35/1، ابن نجيم، الأشباه والنظائر، 137.

56 الزحيلي، القواعد الفقهية، 23/1.

57 الزحيلي، وهبة بن مصطفى، الفقه الإسلامي وأدلته (دمشق: دار الفكر، ط4)، 837/4.

58 علي جمعة محمد عبد الوهاب، المدخل إلى دراسة المذاهب الفقهية (القاهرة: دار السلام، ط2، 2001م)، 334/1.

59 الزرقا، مصطفى أحمد، المدخل الفقهي العام (دمشق: دار القلم، ط2)، 2004م.

وعرفها الألفي بأنها: "دراسة شاملة في إطار كلي لموضوع فقهي معين، تتسم بالتجريد والعمومية، قوامها أركان وشرائط وأحكام جزئية، مستمدة من قواعد الفقه وفروعه ومقاصده المبنوثة في كتب المذاهب، تجمعها وحدة موضوعية متجانسة"⁶⁰، فقد اعتبر هؤلاء أن النظرية الفقهية أعم وأوسع من القواعد، فإذا كانت القواعد أشمل من الضوابط من حيث انتشارها في أبواب كثيرة، فإن النظرية أشمل من القواعد، فقد تحتوي النظرية الواحدة على عدة قواعد، وبهذا فرقوا بين النظرية الفقهية، والقواعد الفقهية، بينما لم ير آخرون فرقاً بين النظريات الفقهية، والقواعد الفقهية، فأطلقوا اسم النظريات على القواعد، فقد أطلق أبو زهرة (ت: 1394هـ) اسم النظريات، على القواعد الفقهية، وكأنه لا يرى ثمة فرقاً بينهما حيث يقول: "القواعد الجامعة للأحكام الجزئية، وهي التي مضمونها يصح أن يطلق عليها النظريات العامة للفقه الإسلامي"⁶¹، ومثله قال أحمد طاهر الخطابي في تحقيقه لقواعد الوشريسي⁶².

ومن الفروق التي ذكرت بين القواعد والنظريات الفقهية، أمور منها:

أ. القاعدة الفقهية تتضمن الأحكام الشرعية في ذات القاعدة، وينتقل هذا الحكم إلى الفروع الداخلة تحت القاعدة، بينما النظرية الفقهية تتضمن مفاهيم، وأطراً عامة، وضوابط ج، ومعايير⁶³.

ب. مفردات القواعد الفقهية هي أحكام شرعية، بينما مفردات النظرية تشمل قواعد فقهية، وأحكاماً، وشروطاً، وأركاناً، وغيرها⁶⁴.

ج. النظرية أعم من القواعد، فيمكن أن تندرج مجموعة من القواعد الفقهية التي تختلف في فروعها، وجزئياتها، وآثارها - ولكنها قد تتسم بصفة عامة ومزايا مشتركة - تحت نظرية واحدة، وبذلك تختلف النظرية عن القاعدة الكلية، في أن النظرية بناء عام لقضايا ذات مفهوم واسع مشترك، أما القاعدة فهي ضابط، أو معيار كلي، في ناحية مخصوصة من نواحي النظرية العامة⁶⁵.

المقصد الثالث: القواعد الفقهية والقواعد الأصولية:

لا تكاد تجد كتاباً في القواعد الفقهية، إلا وتجده فيه الحديث عن العلاقة بين القواعد الفقهية، والقواعد الأصولية، والتفريق بينهما، والحق أن الفرق بينهما كبير، ولكن لارتباط الفقه بأصوله، فقد حرص العلماء على التمييز بين قواعد الفقه، والقواعد الأصولية، على النحو التالي:

60 علي جمعة محمد عبد الوهاب، المدخل إلى دراسة المذاهب الفقهية (القاهرة: دار السلام، ط2 2001م)، 334/1.

61 محمد أبو زهرة، أصول الفقه (دار الفكر، 1958م)، 10.

62 أحمد طاهر خطابي، الوشريسي، 111/1.

63 عبد الفتاح بن محمد مصيلحي، الرسالة الندية في القواعد الفقهية، تقديم: مصطفى بن العدوي، وعبد المنجي سيد أمين (الشرقية: مكتبة العلوم والحكم، 1439 هـ - 2018م)، 20.

64 علي جمعة، المدخل إلى دراسة المذاهب الفقهية، 335/1.

65 الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، 837/4.

1. من جهة التعريف: فالقواعد الأصولية هي "القواعد التي يُتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية الفرعية من أدلتها التفصيلية"⁶⁶، بينما القواعد الفقهية أمور كلية يجتمع تحتها فروع فقهية كثيرة، فقواعد الفقه تركز على الأحكام، وقواعد الأصول تركز على الأدلة.
2. زمن الوجود في الواقع: القواعد الأصولية تسبق، ظهور استنباط الحكم الشرعي، لأنها هي الطريق لاستنباطه وإبرازه، بينما القواعد الفقهية تأتي تابعة وجامعة للأحكام الشرعية للفروع⁶⁷.
3. الموضوع: القواعد الفقهية ترتبط بأفعال المكلفين، كقاعدة "الأمر بمقاصدها"، فإنها مرتبطة بنية وقصد المكلف، بينما القواعد الأصولية ترتبط بالأدلة الشرعية، كقاعدة "الأمر يفيد الوجوب"⁶⁸.
4. الثمرة: فثمرة القواعد الفقهية هي جمع الفروع المتشابهة في نسق ورباط واحد، فيتكون منها معنى واحد جامع لها، بينما ثمرة القواعد الأصولية هي استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها.
5. جهة الاستمداد: تستمد القواعد الفقهية من نصوص الكتاب، والسنة، ومن الإجماع، ومن اجتهادات الفقهاء، وكذلك فتاواهم التي تجمع تحت أصل أو رابط معين، وأما القواعد الأصولية فتستمد من قواعد اللغة العربية والأصول العامة للشريعة⁶⁹.

المبحث الثاني: مفهوم الاختلاف السياسي

الاختلاف السياسي، هو مركب وصفي، يتكون من كلمتين، هما: الاختلاف، والسياسي، وسنتناول تعريف كل من الكلمتين ثم نعرف المصطلح المركب، كمصطلح خاص يدل على معنى معين:

66 عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار الإيجي، شرح مختصر المنتهى الأصولي للإمام أبي عمرو عثمان بن الحاجب، تحقيق: محمد حسن إسماعيل (بيروت: دار الكتب العلمية، 1424 هـ - 2004 م)، 1/53.

67 شامل الشاهين، القواعد الأصولية اللغوية عند الإمام السرخسي، Islam Hukuku Araştırmaları Dergisi, 2016, 27, nisan.

تاريخ https://isamveri.org/pdfdrq/D02533/2016_27/2016_27_SAHINS.pdf [4.12.2024]

68 محمد حسن عبد الغفار، القواعد الفقهية بين الأصالة والتوجيه، تفريغ موقع الشبكة الإسلامية (<http://www.islamweb.net>)، تاريخ البحث [4.12.2023].

69 آل بورنو، موسوعة القواعد الفقهية، 28-25/1. محمد يسري، فقه النوازل، 309/1. الباحثين، القواعد الفقهية (142-135).

المطلب الأول: تعريف الاختلاف:

المقصد الأول: الاختلاف لغة:

الاختلاف مصدر اختلف، وهو ضد اتفق⁷⁰، ويأتي: بمعنى "عكس قدام، وبعد الشيء، والتغير"⁷¹. ويقال: "تخالف القوم واختلفوا، إذا ذهب كل واحد منهم إلى خلاف ما ذهب إليه الآخر"⁷²، ويقال: "تخالف الأمران، واختلفا إذا لم يتفقا، وكل ما لم يتساو ففقد تخالف واختلف"⁷³، "والاختلاف أعم من الضد، لأن كل ضدين مختلفان، وليس كل مختلفين ضدين"⁷⁴. وعرفه الراغب بقوله: "الاختلاف والمخالفة أن يأخذ كل واحد طريقاً غير طريق الأول في فعله أو حاله"⁷⁵، وتعريفه يشير إلى أن الاختلاف أعم من التضاد، إذ لا تلازم بين أن يأخذ كل شخص طريقاً وبين أن يكونا متضادين، وهو قد صرح بذلك، كما عرف المناوي⁷⁶ الاختلاف بأنه "منازعة تجري بين المتعارضين لتحقيق جواز إبطال باطل"⁷⁷، وهذا التعريف يشير إلى أن الاختلاف هو المنازعة المقترنة بالتعارض، وهذا خلاف تعريف الراغب.

والتعريفات، منها ما ذكر مجالات الاختلاف، وهي الحال، والقول، والفعل، ومنها ما ذكر الغاية من الاختلاف وهو، إبطال الباطل.

المقصد الثاني: الاختلاف اصطلاحاً:

جاء في الموسوعة الكويتية أن الاختلاف عند الفقهاء استعمل بمعناه اللغوي⁷⁸، وهو أن يذهب أحد الفقهاء إلى غير ما يذهب إليه الآخر، ويعرف أيضاً بأنه: "تباين آراء العلماء في تفاصيل الأحكام التي تمس الفروع"⁷⁹، وهذه الآراء قد تكون متضادة، بحيث يقتضي بعضها عكس ما يقتضيه الرأي الآخر، وقد لا تكون كذلك، ولذلك قسم هذا الاختلاف، إلى اختلاف تنوع، واختلاف تضاد⁸⁰.

70. الفيروز آبادي، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب. القاموس المحيط (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2005م)، 808.
71. ابن فارس، مقاييس اللغة، 210/2.
72. ابن منظور، لسان العرب، 19/9.
73. الزبيدي، 279/23، ابن سيده، المحكم والمحيط الأعظم، 201/5.
74. الفيروز آبادي، بصائر ذوي التمييز، 562/2. العلواني، جابر فياض، أدب الاختلاف في الإسلام (أميركا، فيرجينيا، المعهد العالمي للفكر الإسلامي (1987م)، 21.
75. الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، 294، المناوي، زين الدين محمد عبد الرؤوف بن تاج العارفين، التوقيف على مهمات التعاريف (عالم الكتب)، 158.
76. زين الدين، محمد عبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين الحدادي ثم المناوي القاهري، من كبار العلماء بالدين والفنون، له نحو ثمانين مصنفاً، منها كنوز الحقائق، والتيسير، والكواكب الدرية، واليوقيت والدرر، عاش في القاهرة وتوفي بها (ت: 1031هـ).
77. المناوي، التوقيف على مهمات التعاريف، 158.

78. الموسوعة الفقهية الكويتية، 33. (الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية الكويتية، دار السلاسل، 1984م) 291/2.

79. أحمد مختار عبد الحميد عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة (عالم الكتب، ط1. 2008م)، 685/1.
80. ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله الحراني، اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم، تحقيق: ناصر عبد الكريم العقل (بيروت: دار عالم الكتب، 1999م)، 151/1.

المطلب الثاني: مفهوم السياسي:

السياسي نسبة إلى السياسة، لذلك سنعرف السياسة لغة، واصطلاحًا، لتظهر نسبة الاختلاف إليها:

المقصد الأول: السياسة لغة:

السياسة مصدر من ساس يسوس سياسة، والفاعل سائس، وهي تدور حول عدة معان منها ساس الدابة: إذا قام عليها وراضها⁸¹، وساس الأمور: دبّرها، وقام بإصلاحها⁸²، وساس الناس، "تولى رياستهم وقيادتهم".⁸³ وجاء في الحديث "كَانَ بَنُو إِسْرَائِيلَ يَسُوسُهُمْ أَنْبِيَائُهُمْ"⁸⁴، "أي تتولى أمورهم".⁸⁵

المقصد الثاني: السياسة اصطلاحًا:

جميع التعريفات الاصطلاحية، للسياسة لا تكاد تخرج عن المعنى اللغوي لها، وإن تنوعت عبارات المعرفين، فهي تدور حول تدبير الأمور، وتربية الناس، وإصلاح شؤونهم، لكن هذا الإصلاح والتدبير يختلف باختلاف الناس، فمنهم من يجعله مستمدًا من الشرع وخاضعًا له، وتلك هي السياسة الشرعية، ومنهم غير ذلك، وهي السياسات الوضعية، ومن تلك التعريفات:

أولاً: السياسة في الاصطلاح العام: عرفت السياسة بأنها:

- أ. "اسم للأحكام والتصرفات التي تدبّر بها شئون الأمة في حكوماتها وتشريعاتها وقضائها، وفي جميع سلطاتها التنفيذية، والإدارية، وفي علاقاتها الخارجية، التي تربطها بغيرها من الأمم"⁸⁶.
- ب. السياسة المدنية: "هي تدبير المعاش مع العموم، على سنن العدل، والاستقامة"⁸⁷، ونقل عن النسفي بأنها: "حياطة الرعية بما يصلحها لطفًا، أو عنفًا"⁸⁸.

ثانيًا: السياسة الشرعية: عرفت السياسة بأنها تصرفات الإمام لإصلاح الرعية:

وقد جاءت تعريفات كثيرة في ذلك منها:

81 ابن منظور، لسان العرب، 108/6.
82 ابن منظور، لسان العرب، 108/6.
83 إبراهيم مصطفى، وآخرون، المعجم الوسيط، ط4. (مصر: مكتبة الشروق، 2008م) 1/ 462.
84 البخاري، "أحاديث الأنبياء" (رقم 3455)، مسلم، "الإمارة" (رقم 1842).
85 ابن منظور، لسان العرب، 108/6.
86 مجلة الأزهر، السياسة الشرعية والفقه الإسلامي، عبد الرحمن تاج. 1415هـ، 8.
87 محمد عليم الإحسان المجددي البركتي، التعريفات الفقهية (باكستان دار الكتب العلمية، ط1، 2003م)، 118.
88 البركتي، التعريفات الفقهية، 117.

- تعريف الإمام الغزالي⁸⁹ بأنها: "استصلاح الخلق بإرشادهم إلى الطريق المنجي في الدنيا والآخرة"⁹⁰، وبه عرفها التهانوي (1159هـ)، وابن عابدين (1252هـ)، وغيرهم، وقد يؤخذ على هذه التعاريف قصر السياسة على الإرشاد، وهو وإن كان جزءاً من تدبير الأمر، لكنه ليس هو وحده السياسة.

- إن تعريف البجيرمي⁹¹ للسياسة أكثر دقة حيث ذكر أنها الإصلاح والتدبير فقال: "السِّيَاسَةُ: إِصْلَاحُ أُمُورِ الرِّعْيَةِ، وَتَدْبِيرُ أُمُورِهِمْ"⁹²، وأشمل من ذلك ما عرفها به ابن عقيل، فقد جعل تصرفات الإمام وأفعاله كلها من السياسة الشرعية، ما دامت في مصلحة الرعية، ما لم يأت حكم شرعي بخلافها: "ما كان فعلاً يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح، وأبعد عن الفساد، وإن لم يفعله الرسول ﷺ"⁹³، وفسر ابن القيم قول ابن عقيل: "وإن لم يفعله الرسول ﷺ" بقوله: "لم يخالف ما جاء به النبي ﷺ"⁹⁴، وعرف عبد الوهاب خلاف السياسة الشرعية، فقال: "السياسة الشرعية هي تدبير الشؤون العامة للدولة الإسلامية بما يكفل تحقيق المصالح ورفع المضار، مما لا يتعدى حدود الشريعة وأصولها الكلية، وإن لم يتفق وأقوال الأئمة المجتهدين"⁹⁵. وهو لا يبعد عن تعريف ابن عقيل.

المطلب الثالث: تعريف "الاختلاف السياسي" كمصطلح خاص:

بعد أن ذكرنا مفهومي الاختلاف، والسياسة، سنتطرق لتعريف الاختلاف السياسي، كمصطلح دال على معنى خاص، والاختلاف السياسي اصطلاح حديث، وعلى الرغم من كثرة استخدامه في السياسة المعاصرة، إلا أنه يفتقر إلى حد منضبط، أو نظرية متكاملة تحدد عناصره، ومضمونه، وتقدم صورة شاملة له، وغالباً ما يتم تناول المصطلح بالوصف، لا بالتعريف، كوصفه بأنه: "الخلاف فيمن يحكم ويدبر الأمور"⁹⁶، أو هو: "الاختلاف المتعلق بالسياسة"⁹⁷، هذا في الدراسات المعاصرة، أما في كتب التراث، فأكثر ما جاء فيها هو الإشارة إليه، وذكره الذي يرد في كتب التاريخ، في سياق الصراعات التي وقعت

89. أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الطوسي، حجة الإسلام، العالم الأصولي الصوفي، ولد بطوس سنة 450 وبرز في العلوم وولى تدريس نظامية بغداد ثم تركها، سافر إلى القدس والإسكندرية إلى وطنه وأقبل على التصنيف والعبادة وتوفي في جمادى الآخرة سنة 505.

90. أبو حامد الغزالي، فاتحة العلوم (القاهرة: المطبعة الحسينية، ط1، 1322هـ)، 6. ابن عابدين، حاشية ابن عابدين على الدر المختار شرح تنوير الأبصار، 15/4. محمد بن علي ابن القاضي بن محمد صابر التهانوي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقيق: علي دحروج (بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، 1996م)، 993/1.

91. سليمان بن محمد بن عمر البجيرمي: فقيه مصري. ولد في بجيرم بمصر: له التجريد وتحفة الحبيب، المسمى بالإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع، توفي بالقرب من بجيرم، توفي 1221هـ. (الأعلام للزركلي، 133/3).

92. سليمان بن محمد بن عمر البجيرمي، التجريد لنفع العبيد (مطبعة الحلبي، 1369هـ - 1950م) (2/ 178).

93. أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن قيم الجوزية، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، تحقيق: نايف بن أحمد الحمد (الرياض: دار عطاءات العلم، ط4، 2019م)، 29/1.

94. ابن القيم، إعلام الموقعين، 29/1.

95. عبد الوهاب خلاف، السياسة الشرعية (القاهرة: دار الأنصار، 1977م)، 15.

96. محمد الحسن الددو، دروس للشيخ محمد الحسن الددو، <http://www.islamweb.net>، 20/3.

97. سعد بن السيد قطب الشال، أدب الاختلاف بين الصحابة وأثره على الواقع الإسلامي المعاصر (الإمارات: دار البشير 2017م) 77.

في القرون الأولى، أو في كتب السياسة الشرعية، وبعض أبواب الفقه، التي تتحدث عن أحكام البغاة، أو الخروج على الحاكم، أو نحوها، وبناءً على ذلك فإننا سنتناول الحديث حول بعض المصطلحات الحديثة ذات العلاقة الوطيدة بالاختلاف السياسي، وبعض المصطلحات الشرعية، لنخرج بتعريف منضبط للاختلاف السياسي:

المقصد الأول: المصطلحات الحديثة ذات الصلة بالاختلاف السياسي: أولاً: الصراع السياسي:

أ. الصراع لغة: الصراع مصدر للفعل صارع، فيقال: صارع صراعاً ومصارعة، وهو يَدُلُّ عَلَى "سُقُوطِ شَيْءٍ إِلَى الْأَرْضِ عَنْ مِرَاسٍ اثْنَيْنِ"⁹⁸، وخصه بعضهم بالإنسان، قال تعالى: ﴿فَتَرَى الْقَوْمَ فِيهَا صَرَغِي كَأَنَّهُمْ أَعْجَازُ نَخْلٍ خَاوِيَةٍ﴾ [الحاقة: 7] وصَرَغِي: جَمْعُ صَرِيعٍ، وهو الملقى عَلَى الْأَرْضِ مَيِّتًا"⁹⁹.

ب. الصراع السياسي اصطلاحاً: جاء في معنى الصراع السياسي أنه "التنازع سواء كان ذلك بين الفرق أو بين الآراء المختلفة"¹⁰⁰، أو هو "موقف تنافسي خاص، أطرافه على دراية بعدم التوافق في المواقف المستقبلية المحتملة"¹⁰¹، ويؤخذ على هذا التعريف حصره الصراع السياسي في الجانب التنافسي، وجعله مرتبطاً بجانب المصالح، وهذا بخلاف التعريف التالي الذي أكد أن الصراع، مشكلة لها ارتباط بالأهداف والمقاصد، فعرفه على أنه: "مشكلة تحدث بين شخصين، أو مجموعة تنظيمية، أو مؤسسات حكومية، أو جماعة لتحقيق أهدافهم ومقاصدهم"¹⁰².

وأوضح منه من قال أنه "حالة من الخلاف بين البشر على الحكم أو السلطة أو الحصول على الميزات، نظراً لاختلاف الأفكار السياسية"¹⁰³، إذ إنه ذكر فيه مجال الاختلاف وهو السياسة، ودوافع التنافس وهو اختلاف الأفكار السياسية، وأهداف الصراع، وهو الحكم، أو الحصول على الميزات.

ومن هنا يتبين علاقة الصراع السياسي بالاختلاف السياسي، إذ إن الصراع السياسي، هو نوع من أنواع الاختلاف السياسي، فالاختلاف أعم من الصراع.

ثانياً: التنافس السياسي:

98 ابن فارس، مقاييس اللغة، 342.
99 ابن عاشور، التحرير والتنوير، سورة القمر.
100 فارس الماتريدي وآخرون، مفهوم الصراع السياسي لموريس دوفرجير بالتطبيق على رواية الفارس الجميل، مجلة حجاج، العدد 6، 2023م.
101 حسين حسين صالح سميع، الصراع السياسي الدولي مفهومه وأسبابه وأنواعه، مجلة آداب الجديدة - العدد: 15. (أكتوبر - ديسمبر 2022م).
102 فارس الماتريدي وآخرون، مجلة حجاج، العدد 6، 2023م.
103 سناء الدويكات، مفهوم الصراع السياسي، 2018. موقع (موضوع) رابط: <https://mawdoo3.com> تاريخ البحث 28.11.2023م

أ. التنافس لغة: التنافس مصدر مقيس للفعل تنافس يتنافس تنافساً، أو منافسة، ويأتي لعدة معانٍ منها، "إظهار القوة في مقابل الخصم"¹⁰⁴، "ومسابقة الآخرين في أمر من أمور الخير من غير إدخال ضررٍ على غيره"¹⁰⁵، أو "الرغبة في الشيء على سبيل المباراة"¹⁰⁶، ويجمع هذه المعاني أن التنافس يجري بين أطراف متعددة، يرغب كل منها في التقدم على الآخر في أمر مرغوب مشترك بينهم.

ب. التنافس السياسي اصطلاحاً:

جاءت عدة تعريفات للتنافس السياسي نذكر منها:

- هو "التنافس على السلطة السياسية والقدرة على التحكم في محتوى واتجاه السياسة العامة، والتأثير في وضع القرار، أو تحديد مهام الحكومة الرسمية والعمل على سائر السياسة العامة"¹⁰⁷.

وعرف التنافس السياسي الدولي على أنه: "وضع وحالة تجمع بين طرفين دوليين أو أكثر يقرران خوض التنافس، وفق حسابات عقلانية، مركزين جهودهم وإمكاناتهم نحو تحقيق فوائد ومصالح توفرها بيئة معينة في النظام الدولي، دون اللجوء لاستخدام القوة العسكرية والعنف لتحقيق هذه الفوائد والوصول لهذه الأهداف"¹⁰⁸، ويظهر من التعريفات ارتباطها بالمعنى اللغوي للمنافسة، وهو التباري، والرغبة في التفوق، وكلا التعريفين فيه تأكيد على الوسائل الهادئة، والبعد عن الخصومة، رغم اختلاف الأهداف والمصالح، وهذا نوع من أنواع الاختلاف السياسي، فالاختلاف لا يلزم منه التعارض كما سبق ذكره.

ثالثاً: التعدد السياسي:

أ. التعدد لغة: التعدد مصدر للفعل تعدد، ويأتي لعدة معانٍ منها:

- الزيادة: فيقال: ويتعددون على عشرة آلاف، أي يزيدون على ذلك في العدد¹⁰⁹.

- والكثرة: والعدد والعديد والتعدد: الكثرة¹¹⁰، ويقال في القليل: هم شيء غير معدود¹¹¹.

لذلك فإن التعدد لا يخرج عن الزيادة والكثرة.

104 ابن فارس، مقاييس اللغة، 451/5.

105 السمين، عمدة الحفاظ، 205/4.

106 الفيروز آبادي، بصائر ذوي التمييز، 101/5..

107 عبد الكريم صالح حرمان، دراسة مفاهيمية للتنافس الأمريكي الروسي في المتوسط، رابط -space.univ.dz، تاريخ البحث، 2023/11/22.

108 حمدي محمد نذير، ظاهرة التنافس الدولي في العلاقات الدولية، المركز الديمقراطي العربي، رابط http://democraticac.d، تاريخ البحث، 2023/11/22.

109 إسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عطار (بيروت: دار العلم للملايين، 1987)، 506/2. ابن منظور، لسان العرب، 282/3.

110 الخليل بن أحمد، كتاب العين، 79/1.

111 السمين عمدة الحفاظ، 35/3.

ب. التعدد السياسي اصطلاحاً:

لا تكاد المصادر تختلف في تعريف التعدد السياسي، وهو مصطلح أصبح شائعاً بحدوده ومعالمه ونشأته، فقد عرفت الموسوعة السياسية التعددية بأنها: "مفهوم ليبرالي ينظر إلى المجتمع على أنه متكون من روابط سياسية، وغير سياسة متعددة، ذات مصالح متفرقة"¹¹²، وهذا التعريف يشير إلى هوية، أو نشأة هذا المصطلح، وهو المجتمعات الليبرالية، كما أنه يلمح إلى اختلاف المصالح لدى الأطراف المكونة للتعدد، لكنه لا يقصر التعدد على المجال السياسي.

- "وجود مجال اجتماعي، وفكري، يمارس الناس فيه الصراع بواسطة السياسة"¹¹³، وهذا التعريف أشار إلى البيئة والمجال، وكأنه يقصد أن مجرد وجود هذا المجال كاف لإيجاد التعددية، كما ذكر الصراع، لكنه قيده بالصراع السياسي، أي الذي لا تستخدم فيه الأساليب العنيفة.

- وجود الأطراف المتعددة ذات الآراء السياسية المتباينة التي يهدف أصحابها للوصول للحكم، لإدارة الشأن العام، حسب برنامجهم¹¹⁴، وهذا التعريف للتعدد يلمح إلى كثرة الأطراف، واختلاف غاياتها، والملاحظ في كل تعريفات التعدد السياسي، أنه لا يربطه فقط بالسلطة القائمة كأحد أطراف التعدد، ولكنه لا ينفي الأمر كذلك، فالتعدد يكون بين أطراف ليست في السلطة كالمجموعات والأحزاب والمؤسسات، كما أنه يكون بين طرف في الحكم وطرف أو أطراف خارجه، وهم من يسمون بالمعارضة، والتعدد السياسي يشترك مع الاختلاف السياسي في أن كل طرف يسلك طريقاً غير طريق الآخر، وليس شرطاً في التعدد الخصومة والتنازع، كما أن الاختلاف لا يقتضي التضاد.

المقصد الثاني: المصطلحات الشرعية ذات العلاقة بالاختلاف السياسي:

جاءت العديد من المصطلحات في نصوص الشرع، وفي كتب الفقهاء، ذات علاقة بالاختلاف السياسي، سنحدد بعض تلك المصطلحات، ونرى العلاقة بينها وبين مفهوم الاختلاف السياسي بمفهومه المعاصر.

أولاً: الفتنة:

أ. الفتنة لغةً: مصدر للفعل فتن، وهي مفرد فتن، وهي في عمومها تعني: البلاء والامتحان والاختبار، ومنها إذابة الذهب والفضة لاختبارهما، ولها معانٍ أخرى، منها: الضلال، والفضيحة، والعذاب،

112 عبد الوهاب الكيالي وآخرون، الموسوعة السياسية (بيروت: الدار العربية) 768/1.
113 وجيه عقود علي، التعددية السياسية - دراسة في المفهوم والآليات، مجلة جامعة دهوك، المجلد 21 العدد 2 : العلوم الإنسانية والاجتماعية، 520-532، 2018.2.26 2019.21.26 <https://doi.org/10.26682/hjuod>
114 عطية عدلان، الأحكام الشرعية للنوازل السياسية (مصر: دار الكتب المصرية، ط1. 2011م). 229.

والظلم، وما يقع فيه الناس من الاختلاف أو الحرب والقتال¹¹⁵ واختلاف الناس بالآراء¹¹⁶، والفتنة: العذاب، والبلاء، وما يقع بين الناس من الحروب¹¹⁷.

وهذه المعاني على اختلافها ترجع إلى معانٍ متقاربة في حالها ونتائجها، فالبلاء والامتحان، والظلم، والحرب، والاختلاف، والاختبار يجمعها صعوبة الحال ومشقته.

ب. الفتنة اصطلاحاً:

لم يبعد التعريف الاصطلاحي للفتنة عن المعنى اللغوي، وأقرب المعاني اللغوية لما نحن فيه هو اختلاف الناس في الآراء، والحروب، لذلك جاء في تعريفها:

- أنها "ما ينشأ عن الاختلاف في طلب الملك، حيث لا يعلم المحق من المبتل"¹¹⁸، وهو تعريف ابن حجر (852 هـ)¹¹⁹، وكأن الفتنة يحصل فيها غموض الحق وخفاؤه، وهذا على خلاف البغي، أو العدوان، أو الاقتتال الذي يظهر فيه المحق من المبتل، ويلحظ ابن حجر أيضاً أن الفتنة تتعلق بطلب الملك، أي أن الخلاف فيها يأخذ طابعاً سياسياً، وهذا هو أحد تعريفات الاختلاف السياسي، الذي ذكرناه سابقاً وهو "الخلاف فيمن يحكم"، ولا يعني ذلك اقتصارها على هذا النوع فقط، وهذا الخفاء هو الذي يجعل القعود في أوقات الفتن مستحباً، وأن "القاعد فيها خير من القائم"¹²⁰، إذ إنه لو كان الحق ظاهراً جلياً لما جاز القعود، بل وجب نصرته من معه الحق، وهذا ما فعله الصحابة رضوان الله عليهم بقيامهم بنصرة عثمان رضي الله عنه، عندما حوَّصر¹²¹، بينما لم يقم الكثير من الصحابة للقتال الذي حدث بين علي ومعاوية رضي الله عنهما، لأنه لم يتبين لهم الحق، ورأوا أن ذلك قتال فتنة¹²².

ثانياً: البغي: البغي من المصطلحات الشرعية التي ارتبطت بالاختلاف بين المسلمين، ولذا سنتطرق إلى تعريفه، وبيان علاقته بالاختلاف السياسي:

115. أحمد رضا، معجم متن اللغة (بيروت: دار مكتبة الحياة، 1960م) 356/4، ابن عباد، المحيط في اللغة، 445/9.

الزبيدي، تاج العروس، 496/35.

116 ابن منظور، لسان العرب، 317/13.

117 ابن عباد، المحيط في اللغة، 445/9.

118 أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح البخاري (مصر: المكتبة السلفية، ط1، 1390هـ)، 31/13.

119 أبو الفضل شهاب الدين أحمد بن علي بن محمد بن محمد العسقلاني، صاحب فتح الباري شرح صحيح البخاري، والإصابة في تمييز الصحابة وغيرهما. توفي 852 هـ. السخاوي، الضوء اللامع، 36/2، والذهبي، تذكرة الحفاظ، 282/5.

120 البخاري، صحيح البخاري، "المناقب" (رقم 3601)، مسلم، صحيح مسلم "الفتن وأشرار الساعة" (رقم 2886).

121 أبو الفداء إسماعيل بن عمر ابن كثير، البداية والنهاية (مصر: دار هجر، 2003م)، 344/10.

122 محماس بن عبد الله بن محمد الجعود، الموالات والمعاداة في الشريعة (دار اليقين، ط1، 1987م). 390/1.

أ. **البغي لغة:** البغي لغةً: مصدر من بغي بغيًا، والفاعل باغ. ويأتي بمعنى الطلب، فبغى فلان شيئًا: أي طلبه، قال تعالى: ﴿قَالَ ذَلِكَ مَا كُنَّا نَبْغُ﴾ [الكهف: 64] أي نطلبه¹²³، والنظر إلى الشيء كيف هو¹²⁴، والتجاوز والاعتداء، كقوله تعالى: (فبغى عليهم) [القصص: 76]، "وكل مجاوزة وإفراط على المقدار، الذي هو حد الشيء"¹²⁵، والظلم¹²⁶. والمعنى الثالث والرابع قد يرجعان إلى حد واحد، فالظلم بغي، والزيادة فيه بغي آخر.

ب. **البغي اصطلاحًا:** عرفه ابن عرفة¹²⁷ بأنه: "الامتناع من طاعة من ثبتت إمامته في غير معصية، بمغالبة ولو تأولا"¹²⁸، أو هو: "قيام جماعة من المسلمين لهم شوكة بالخروج على الإمام بالسلاح، أو بترك الانقياد له، ولهم تأويل في ذلك"¹²⁹.

ويظهر من التعريف للبغي، أنه ليس كل اعتراض على الإمام يكون بغيًا، ويمكن ذكر الحالات التي يقع فيها اختلاف جماعة من المسلمين مع الإمام في الآتي:

الحالة الأولى: الاختلاف في الآراء السياسية دون القتال:

لا يدخل في مفهوم البغي من اختلف مع الإمام ولم يطعه في أمر من الأمور، تأولًا أو اجتهدًا، لكنه لم يقاومه، ولم يخرج عليه بالسيف، وإن كانوا جماعة، والاختلاف مع غير الإمام من باب أولى، وهذا النوع من الاختلاف هو ألقى الأنواع بمفهوم الاختلاف السياسي في هذا الزمن، ففي المفهوم المعاصر للاختلاف تظهر الأحزاب والجماعات السياسية، ويكون لكل منها آراءه التي يختلف فيها عن غيره، كما قد يختلف فيها عن السلطة القائمة، حتى يأخذ ذلك الاختلاف صورة المعارضة والمخالفة، "فمن امتنع عن الطاعة ولزم داره ولم يقاوم ويغالب فهو غير باغ، وقد امتنع بعض الصحابة عن بيعة الخليفة أشهرًا، ولم يُعدُّوا باغين ولا خارجين، لعدم المغالبة"¹³⁰، وهذا في غير الامتناع عن أداء حقوق الله الواجبة عليهم،

123 المحلي والسيوطي، تفسير الجلالين، 390/1.

124 الفيروز آبادي، القاموس المحيط، 263/1. ابن منظور، لسان العرب، 76/14. الزبيدي، تاج العروس، 187/37.

125 محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، مختار الصحاح (بيروت: المكتبة العصرية، 1999م)، 37.

126 ابن عاشور، التحرير والتنوير، تفسير سورة الحجرات.

127 محمد بن محمد ابن عرفة الورغمي، أبو عبد الله، ولد بتونس، سنة 750 هـ، من كتبه، المختصر الكبير، والمختصر

الشامل والمبسوط والحدود في التعاريف الفقهية، توفي 803 هـ (الأعلام للزركلي-43/7).

128 الرصاع، شرح حدود ابن عرفة، 632/2.

129 محمد أمين بن عبد العزيز ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار (بيروت: دار الفكر، ط2، 1412هـ-1992م

261/4. أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، الذخيرة، ط1. (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1994م).

5/12. مرعي بن يوسف بن أبي بكر بن أحمد الكرعي، دليل الطالب لنيل المطالب، تحقيق: أبو قتيبة نظر محمد

الفارياي، ط1. (الرياض: دار طيبة، 2004م)، 322. شهاب الدين أبو العباس أحمد بن أحمد بن حمزة الرملي، فتح

الرحمن بشرح زبد ابن رسلان، (بيروت: دار المنهاج 2009م)، 885.

130 الصادق عبد الرحمن الغرياني، مدونة الفقه المالكي وأدلته 2021م، 431/5.

كالممتنعين عن أداء الزكاة، فهذا لا يدخل في الاختلاف السياسي، وقد أجمع الصحابة على قتال مانعي الزكاة، وإن تأولوا في ذلك¹³¹.

الحالة الثانية: رفض الظلم من الإمام:

إذا قاوموا الإمام - بحق - لدفع ظلم وقع عليهم، ولم يمنعوا حقاً، ولم يسعوا لخلعه، ولا منازعته الأمر، فهذا ليس من البغي، كما لو كلفهم بدفع أموالهم ظلماً، فامتنعوا من إعطائه، فقاتلهم فإنهم ليسوا بغاة¹³²، ومن باب أولى من رفض ظلم الإمام ولم يقاومه، ولم يقاتله، وقد سأل الرشيد عبد الرحمن بن القاسم عن قتال أهل دهلج، فقال: "إن كانوا خرجوا عن ظلم من السلطان فلا يحل قتالهم، وإن كانوا إنما شقوا العصا فقاتلهم حلال"¹³³، وكذلك من أظهر آراءً كآراء الخوارج، ولم يخرج عن طاعة الإمام لا يكون باغياً، ولذلك لما قام الخوارج لعلي بن أبي طالب وقالوا له: لا حكم إلا لله، قال لهم: "كلمة حق أريد بها باطل، لكن لكم علينا أن لن نمنعكم مساجد الله، ولا نمنعكم فينا ما كانت أيديكم مع أيدينا، ولا نقاتلكم حتى تقتلونا"¹³⁴، وهذا من أوضح أنواع التعامل مع الاختلاف السياسي، فخلافاً للخوارج ليس أمراً عقدياً فحسب، بل إنهم يرون كفر الخليفة، ولا يرون له عليهم ولاية، فهم لا يعترفون بشرعية السلطة¹³⁵.

الحالة الثالثة: مغالبة الإمام في غير معصية منه:

ولو تأولوا منهم، وأصحابه هم من عُرِفوا بالبغاة عند الفقهاء، واتفق المسلمون على أن للإمام قتالهم، والقصد من مقاتلة البغاة هو دفع شرهم، وإرجاعهم إلى جماعة المسلمين المجتمعين على طاعة الإمام، وإلى أدائهم الحقوق التي امتنعوا عن أدائها، ومتى أمكن حملهم على ذلك بأيسر الطرق وأقلها مفسدة وجب اتباعها، فإن دماءهم معصومة بإسلامهم، وطراً عليها ما استحلها، واقترب بذلك تأويل فاسد عندهم أوجب كشفه وإزالته، فبيد الإمام معهم بنصحهم والاستماع إليهم وكشف ما عندهم من شبهة، فإن ذكروا مظلمة ردّها، أو شبهة أبطلها، ثم إن لم يستجيبوا وأمكنه سجنهم فعل ذلك إلى أن يُقْلَعُوا عن ذلك أو يُحْدِثُوا توبة¹³⁶.

131 موفق الدين عبد الله بن أحمد ابن قدامة، روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل (مؤسسة الريان. 2002م)، 422/1.

132 محمد بن الحسن البناني، الفتح الرباني فيما ذهل عنه الزرقاني، تحقيق: عبد السلام محمد أمين (بيروت: دار الكتب العلمية، 2002م)، 60/8، محمد بن يوسف بن أبي القاسم بن يوسف المواق المالكي، التاج والإكليل لمختصر خليل (بيروت: دار الكتب العلمية، 1994م)، 277/6.

133 اليحصبي، القاضي عياض بن موسى، المدارك وتقريب المسالك، تحقيق: عبد القادر الصراوي (المحمدية، المغرب مطبعة فضالة، 1966م) 33/4.

134 أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد ابن حجر العسقلاني، التمييز في تلخيص تخريج أحاديث شرح الوجيز، تحقيق: محمد الثاني بن عمر بن موسى (دار أضواء السلف، ط1، 2007م)، 270/6.

135 الراجحي، عبد العزيز بن عبد الله، توفيق الرب المنعم بشرح صحيح الإمام مسلم (مركز عبد العزيز بن عبد الله الراجحي، ط1، 2018م)، 208/1.

136 أبو محمد محمود بن أحمد الغياتي، البناية شرح الهداية، ط1. (بيروت: دار الكتب العلمية، 2000م)، 302.

ج. التنازع:

1. **التنازع لغة:** التنازع مصدر من تنازع، وأصله نزع، ويأتي لعدة معان منها قلع الشيء من مكانه، قال تعالى: ﴿وَنَزَعَ يَدَهُ فَإِذَا هِيَ بِيْضَاءُ لِلنَّظِيرِينَ﴾ [الأعراف: 108]، والرجوع أو العودة، فيقال: نزع إلى أهله: أي رجع إليهم¹³⁷، والخصومة، فالتنازع: التخاصم في حق من الحقوق¹³⁸، "والتنازع والمنازعة: المجاذبة ويعبر بهما عن المخالفة والمجادلة"¹³⁹ وكأن كل واحد من المختلفين يجذب من الآخر الحُجة لدليله، ويجعل الحق في جانبه بجذب الحجة"¹⁴⁰. ولا يكون ذلك إلا مع اختلاف "فكل يريد أن يقتلع أمرًا من يد صاحبه"¹⁴¹.

2. **التنازع اصطلاحًا:** جاءت تعريفات التنازع اصطلاحًا قريبة من المعنى اللغوي، وهو الخصومة، فقد عرف بأنه: "الاختلاف الذي يحاول به كل واحد نزع صاحبه عما هو عليه"¹⁴²، كما عرف بأنه: "الاختلاف في طلب الحق في الأمر، وليس التنازع هو المحاربة"¹⁴³، وكذلك فقد عرف بأنه: "الاختلاف الذي تكون معه مخاصمة ومجادلة ومجادبة كل واحد إلى ناحية"¹⁴⁴.

ومن خلال التعريف اللغوي والاصطلاحي للتنازع يتبين أن هناك علاقة عموم وخصوص بين التنازع والاختلاف، على النحو التالي:

أ. كل تنازع هو اختلاف، ولكن ليس كل اختلاف تنازعًا، فالمختلفان قد يسلك كل منهما طريقًا لا علاقة للآخر به، فليس شرطًا أن يكون ثمة اجتماع بينهما في أمر من الأمور، أما التنازع فلا يتم إلا إذا اجتمع الخصمان على أمر¹⁴⁵، وسعى أحد المتنازعين أو كلاهما لأخذ ما يراه حقًا من الآخر، سواء كان ذلك ماديًا أم معنويًا.

ب. التنازع ثمرة من ثمرات الاختلاف، ومن شأنه أن ينشأ عن اختلاف الآراء، لذلك فهو يأتي بعد الاختلاف إذا لم تُراعِ آدابه، ولكنه ليس لازمًا له، فقد يكون هناك اختلاف ولا يثمر تنازعًا.

137 ابن فارس، مقاييس اللغة، 415/5

138 الرازي، مختار الصحاح، 308/1.

139 الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، 798.

140 محمد بن أحمد بن مصطفى بن أحمد أبو زهرة، زهرة التفاسير (دار الفكر العربي)، 1730/4.

141 جبل، المعجم الاشتقاقي، مادة: نزع.

142 أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد بن علي الواحدي، التفسير البسيط (جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط1، 1430هـ)، 176/10.

143 محمد الأمين بن عبد الله الأرمي العلوي الهرري، تفسير حدائق الروح والريحان في روابي علوم القرآن، دار طوق

النجاة، بيروت: 2001م).

144 الهرري، تفسير حدائق الروح.

145 صالح بن عبد الله بن حميد وآخرون، نضرة النعيم في مكارم أخلاق الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم (جدة، دار

الوسيلة)، 4266/9.

ج. الأصل في التنازع المنع للأدلة الكثيرة الواردة في ذلك، كقوله تعالى: (وَلَا تَنَزَعُوا فَنَفْسُكُمَا) وَتَذَهَبَ رِيحُكُمْ } [الأنفال: 46]، وكذلك للأثار التي تترتب عليه؛ فإن التنازع سبب للفرقة، بحيث تكون كالنتيجة له¹⁴⁶، والفرقة محرمة بلا شك، "ولكن قد تكون المنازعة بالحجة لإظهار الحق، فتكون جائزة كما قال تعالى: ﴿وَجَدِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [النحل: 125]"¹⁴⁷.

د. التفرق:

1: التفرق لغة: مصدر من تفرق، ومادته فرق، ويأتي لعدة معان منها التباعد، والتشتت، والتمييز، والتزييل والانقسام¹⁴⁸، وقد يكون ذلك كله حسيًا أو معنويًا، ففرق بين القوم: أحدث بينهم فرقة، وبين المتشابهين: ميز بعضهما من بعض¹⁴⁹، والتفرق: التباعد¹⁵⁰، وهو ضد التجمع¹⁵¹، وهناك من جعل التفرق للأبدان، والافتراق في الكلام. يُقال: فرقت بين الكلامين فافترقا¹⁵²

2. التفرق اصطلاحًا:

التفرق: "الاختلاف الشديد الذي أدى إلى الابتعاد"¹⁵³، ويتضح من التعريف أن التفرق هو تباعد ترافقه العداوة أو الخصومة، وبين الاختلاف والتفرق عموم وخصوص، فكل تفرق اختلاف، وليس كل اختلاف تفرقًا، ويمكن أن نُجمل الفارق بين الاختلاف والتفرق في أمور منها:

- الاختلاف منه ما هو محمود ورحمة، أما التفرق فكله مذموم، وهو قطعًا ليس برحمة، قال الله تعالى: ﴿وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا ۚ﴾ [آل عمران 103] "فَكُلُّ مَسْأَلَةٍ حَدَّثَتْ فِي الْإِسْلَامِ فَاخْتَلَفَ النَّاسُ فِيهَا، وَلَمْ يُورَثْ ذَلِكَ الْاِخْتِلَافُ بَيْنَهُمْ عَدَاوَةً وَلَا بَغْضَاءً وَلَا فُرْقَةً، عَلِمْنَا أَنَّهَا مِنْ مَسَائِلِ الْإِسْلَامِ"¹⁵⁴.

- التفرق ثمرة من ثمرات الاختلاف، وهو أشد أنواعه، لذلك قلما يقع تفرق إلا ويسبقه اختلاف، قال ابن عاشور: "وقدَّم الافتراق على الاختلاف في قوله تعالى: (تفرقوا واختلّفوا)، لإليذان بأن الاختلاف

146 ابن حميد، نضرة النعيم، 4266/9..

147 محمد صديق خان بن حسن بن علي ابن لطف الله القنوجي، فتح البيان في مقاصد القرآن (بيروت: المكتبة العصرية، 1992م).

148 ابن فارس، مقاييس اللغة، 494/4.

149 إبراهيم مصطفى، وآخرون، المعجم الوسيط، 685/2.

150 د. أحمد مختار عبد الحميد عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة (عالم الكتب، الطبعة الأولى، 1429هـ - 2008م)

151 الزبيدي، تاج العروس، 297/26.

152 الزبيدي، تاج العروس، 297/26.

153 محمد الهلال، تفسير القرآن الثري الجامع (دمشق: دار المعراج، 2022م) 14/4.

154 الشاطبي، الموافقات، 163/5.

عِلَّةُ التَّفَرُّقِ"¹⁵⁵، ثم ذكر أنه لم يوجد افتراق وقع بين المسلمين إلا بني على اختلاف في الأصول والعقائد، لكن ليس شرطاً أن يترتب على الاختلاف افتراق، ولذلك ذكر الشاطبي أن الصحابة رضي الله عنهم اختلفوا في أحكام الدين، لكنهم لم يفترقوا إلى شيع¹⁵⁶، والتفرق إذا كان لأسباب سياسية، كان اختلافاً سياسياً، وقد يكون ذلك بين طوائف من عامة المسلمين، وقد يكون بين الحاكم والرعية.

التعريف المختار للاختلاف السياسي:

بعد ذكر هذه المصطلحات الشرعية والحديثة، يرى الباحث أنه يمكن صياغة تعريف للاختلاف السياسي على أنه: "سلوك طائفة من الأمة - بالقول أو بالفعل - طريقاً مغايراً لطريق طائفة أخرى، لأجل تدبير أمور العامة وإصلاحها".

ويمكن توضيح مفردات التعريف والقيود الواردة فيه على النحو التالي:

1. سلوك الطريق المغاير: أي السير فيه، ويخرج بهذا الأمر: مَنْ وافق، أو مَنْ لم يكن له رأي أصلاً، أو مَنْ خالف بقلبه، ولم يظهر ذلك عليه، فلا يدخل في الاختلاف، وإن أبغض غيره أو كرهه.
2. طائفة: وتشمل الواحد وأكثر على قول بعض أهل اللغة¹⁵⁷، وفي اللفظ معنى أن الفرد قد يقع منه الاختلاف السياسي مع غيره، كما يقع من الحزب والجماعة.
3. من الأمة: لأن البحث مرتبط بالقواعد الفقهية، فهو خاص بأهل الإسلام، ولأن اختلاف غير المسلمين مع المسلمين لا يعد من الاختلاف السياسي المقصود.
4. بالقول أو الفعل: لأن المغايرة تقع بهما، ولم أذكر الحال كما ذكرته بعض التعريفات في اللغة، لأن الحال إما أن يكون بفعل، أو لا يصاحبه فعل، وهذا لا يدخل في الاختلاف لأنه من الأمور الباطنة.
5. الطريق: يدخل فيه الطريق الحسي، والمعنوي، كالمذهب ونحوه.
6. مغايراً: ولم يقل معاكساً، أو مضاداً، أو معارضاً، بل مطلق التباين، وبذلك يدخل في هذا التعريف: التعدد السياسي، والتنافس، والصراع، وغيرها.
7. في تدبير أمور العامة وإصلاحها: ويقصد بذلك في أمر سياسي، إذ أن تدبير أمور العامة هي السياسة، وذكر التعريف لفظ العامة ليخرج به الاختلاف في الأمور الخاصة، سواء تعلقت بفرد أو جمع،

155 محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر ابن عاشور، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، ط بلا (1984م)، تفسير سورة آل عمران.

156 الشاطبي، الموافقات، 162/5.

157 الفيروزآبادي، القاموس المحيط، 833.

فهي لا تدخل في الاختلاف السياسي، وهذا التدبير والإصلاح ليس شرطاً فيه أن يكون بتولي أمور الحكم، بل قد يكون قبل ذلك كما هو الحال في الأحزاب وغيرها.

وهذا التعريف يمكن أن تدخل فيه العديد من صور الاختلاف بين المسلمين، وتتميز به أنواع الاقتتال والتنازع ونحوها، فالقتال من أجل الحماية أو القبيلة أو الطائفة، أو قتال قطاع الطرق من المحاربين، كل ذلك لا يدخل في هذا التعريف لاختلال قيد إرادة تدبير الأمور وإصلاحها، بينما يدخل في الاختلاف السياسي بهذا المعنى بعض أنواع قتال البغاة الذين يخرجون على الإمام بتأويل يريدون به الإصلاح ولو ظناً.

اختلاف الآراء الفقهية في الموقف السياسي الواحد:

ومما يدخل في مسمى الاختلاف السياسي، اختلاف آراء الفقهاء في المسألة أو الموقف السياسي الواحد، فهذا وإن كان في أصله اختلافًا فقهيًا لوقوعه بين الفقهاء، ولأن أدواته هي الاجتهاد، إلا أن ارتباطه بمسائل السياسة الشرعية جعل من الممكن إدراجه تحت الاختلاف السياسي، خاصة إذا علم أن أكثر المواقف والأفعال والتصرفات السياسية للحكام وغيرهم تبنى أولاً على الفتوى الشرعية، فالفتوى تسبق العمل، لكن ذلك ليس مضطرباً، فقد تكون الآراء الفقهية مفسرة ومبينة لحالات الاختلاف السياسي، وقد تقع تلك الاجتهادات والآراء وتباين، ولكن لا يترتب على بعضها عمل، فيندرج هذا النوع من التباين في الاجتهاد تحت مسمى الاختلاف السياسي، ومن ثم يلحظ مدى أثر القواعد الفقهية الكبرى عليه.

المبحث الثالث: الاستدلال بالقواعد الفقهية، وأحكام الاختلاف السياسي، وعلاقة التنظيم

والترجيح بينهما

من أهم ثمرات دراسة القواعد الفقهية، معرفة حكم الاستدلال بها على الأحكام، وهل تصلح القواعد كدليل مستقل إذا عدت الأدلة الأخرى، أم لا، ولأن هذا الأمر متوقف على معرفة أنواع القواعد الفقهية، والحيثيات التي تقسم بناءً عليها، فسنفرد المطلب الآتي للحديث حول أنواع القواعد الفقهية.

المطلب الأول: أنواع القواعد الفقهية:

القواعد الفقهية ليست نوعاً واحداً، بل هي عدة أنواع، وتقسمها يخضع لعدة حيثيات، وسأذكر هنا الاعتبارات الشائعة التي قسمت القواعد الفقهية بناءً عليها:

المقصد الأول: أنواع القواعد الفقهية من حيث الشمول والعموم:

وهذا أشهر تقسيم للقواعد لما يترتب عليه من آثار، وتقسم القواعد فيه إلى قواعد كبرى، يدخل تحتها كل أو أكثر جزئيات وفروع الفقه، كما أنها تتعلق بكافة أبواب الفقه، وتسمى هذه القواعد بالقواعد

الفقهية الكبرى، وهي قواعد خمسٌ يندرجُ تحت كلِّ واحدة منها عددٌ من القواعد الفقهية، وهي أشملُ وأعمُّ مما سواها؛ لكثرة ما يندرج تحتها من الفروع والمسائل الفقهية من مختلف أبواب الفقه¹⁵⁸، ثم هناك القواعد الكلية، وهي القواعد الأقل شمولاً من القواعد الكبرى، وهي أيضاً ليست درجة واحدة¹⁵⁹، وهي أكثر بكثير من القواعد الكبرى، فابن السبكي جمع منها ستاً وعشرين قاعدة، وابن نجيم جمع منها تسع عشرة، والسيوطي جمع منها أربعين قاعدة¹⁶⁰، وهناك القواعد الأصغر منها.

1. القواعد الفقهية الكبرى: ثمة قواعد اعتبرت هي القواعد الكبرى في الفقه، وهي قواعد لا خلاف بين العلماء فيها، وقد نالت هذه القواعد تلك المنزلة، لشمولها لأكثر الأحكام الجزئية في الفقه، ولقوة المصادر التي اعتمدت عليها، أو لأسباب أخرى، ولذلك سميت هذه القواعد بالقواعد الفقهية الكبرى، لأن جميع مسائل الفقه يمكن ردها إليها؛ إما قريباً ظاهراً، وهو الغالب، وإما بوسائط ترجع إليها، وترد تلك إلى إحدى هذه القواعد¹⁶¹، "وهذه القواعد قد حازت القبول والاتفاق بين الفقهاء وهي تشمل معظم أبواب الفقه وأحكامه"¹⁶² حتى قيل: إن الفقه مبني عليها، ونقل الخطيب الشربيني¹⁶³ وغيره عن بعضهم أنه قال: "بني الإسلام على خمس، وبني الفقه على خمس"¹⁶⁴، وإظهاراً لمدى الاتفاق عليها فقد ذهب بعض العلماء إلى أن مخالفة تلك القواعد لا تجوز باعتبار أنها مخالفة للإجماع¹⁶⁵، بل ذكر القرافي أن الإجماع انعقد على أن القاضي إذا خالف القواعد ففضاؤه ينقض، كحال من خالف النص أو الإجماع¹⁶⁶.

2. أسماء القواعد الفقهية الكبرى:

القواعد الفقهية الكبرى وهي، "الأمر بمقاصدها"، و"اليقين لا يزول بالشك"، و"المشقة تجلب التيسير"، و"الضرر يزال"، و"العادة محكّمة"، اشتهرت، وسميت بأسماء عدة منها القواعد الخمس، وأصول الفقه الخمس.

158 البسام، توضيح الأحكام من بلوغ المرام، 51/1.

159 الزحيلي، القواعد الفقهية وتطبيقاتها، 33/1، آل بورنو، الوجيز في القواعد الفقهية، 21.

160 ابن الملقن، الأشباه والنظائر، 30/1.

161 جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعي (دار الكتب العلمية، ط1، 1983م)، 6.

162 السيوطي، الأشباه والنظائر، 6.

163 محمد بن أحمد الشربيني، شمس الدين: فقيه شافعي، مفسر. من أهل القاهرة. له تصانيف، منها (السراج المنير في تفسير القرآن)، و (الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع، شرح شواهد القطر: و مغني المحتاج في شرح منهاج الطالبين للنووي، فقه، توفي سنة 977هـ، الأعلام للزركلي، 7-6/6.

164 الخطيب الشربيني شمس الدين محمد بن محمد، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، تحقيق علي محمد معوض، عادل أحمد عبد الموجود (دار الكتب العلمية، ط1، 1994م)، 154/1.

165 السيوطي، الأشباه والنظائر، 4.

166 شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس المصري القرافي، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، اعتنى به عبد الفتاح أبو غدة (بيروت: دار البشائر ط1، 1995م)، 215.

المقصد الثاني: أنواع القواعد من حيث مصادرها

يقصد بمصدر القاعدة الفقهية، الدليل الذي استندت عليه، أو استنبطت منه، واستمدت قيامها كقاعدة من القواعد الفقهية، فمن القواعد ما تكون في ذاتها نصاً شرعياً من الكتاب أو السنة، كقوله ﷺ: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ [البقرة، 275/2]، فهي قاعدة يدخل تحتها كل بيع وكل رباً، وهي قاعدة قرآنية، وكقول النبي ﷺ: "كل مسكر حرام"¹⁶⁷، فهو قاعدة بلفظه، يدخل فيها كل ما أذهب العقل، ومن هذا النوع، ما يكون مستنبطاً من النص الشرعي وإن لم يكن بلفظه، كقاعدة "الضرر يزال"، فقد دل عليها الحديث (لا ضرر ولا ضرار)¹⁶⁸، وقاعدة "الأمر بمقاصدها"، فقد دلت عليها النصوص الكثيرة، كحديث "إنما الأعمال بالنيات"¹⁶⁹، وهي مستنبطة من النص الشرعي مباشرة، ومنها ما يكون مصدرها هو الإجماع، كقاعدة "لا اجتهاد مع النص" فقد أجمع العلماء على تحريم الاجتهاد فيما ورد فيه نص قطعي، ومنها ما ينص عليه الأئمة ويجعلونه قاعدة، وذلك بناءً على اجتهاداتهم في فهم النصوص، مثل قاعدة "اليقين لا يزول بالشك"، فقد استنبطت من أدلة كثيرة منها حديث أبي هريرة ؓ عن النبي ﷺ قال: "إذا وجد أحدكم في بطنه شيئاً فأشكل عليه أخرج منه شيء أم لا؟ فلا يخرج من المسجد حتى يسمع صوتاً أو يجد ريحاً"¹⁷⁰، ومنها ما ينظر فيه العلماء المتأخرون لاجتهادات أئمتهم ويستنبطون من تلك الفروع قواعد تجمعها، ولا ريب أن هذا الاختلاف في مصادر القواعد له أثر في حجية القواعد، فلا خلاف في دلالية القواعد التي كان مصدرها نصوص الوحي أو الإجماع، بخلاف تلك التي جاءت بناءً على اجتهاد أو فتاوى الأئمة¹⁷¹.

المقصد الثالث: أنواع القواعد من حيث الأصالة والتبعية

هناك من القواعد ما هو قائم بذاته ابتداءً، وليس متفرعاً عن غيره، وهذه هي القواعد الأصلية، وهذه كالقواعد الخمس الكبرى، وهناك ما يتفرع عن هذه القواعد، وعن غيرها، وهذا النوع هو القواعد التبعية¹⁷²، ومن أمثلة القواعد التبعية قاعدة "الضرورات تبيح المحظورات"، فهي منتزعة من القاعدة الكبرى "الضرر يزال".

167 البخاري، صحيح البخاري "كتاب الأحكام" (رقم 7172).

168 أبو عبد الله محمد بن يزيد ابن ماجه، سنن ابن ماجه، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرين (دار الرسالة العالمية، ط1، 2009)، "أبواب الأحكام" (رقم 2340)، صححه الحاكم في مستدركه، 66/2، قال المحقق الأرنؤوط: "الحديث صحيح لغيره، صححه الحاكم، والحافظ العلائي، وقواه الحافظ ابن رجب والحافظ ابن الترمذاني، وحسنه ابن الصلاح وحسنه النووي وحسنه الحافظ السيوطي، وغيرهم". 430/3، وقال أبو عمرو بن الصلاح: (هذا الحديث قبله جماهير أهل العلم واحتجوا به)، القاعدة الذهبية ص34.

169 البخاري، صحيح البخاري "بدء الوحي" (رقم 1).

170 مسلم، صحيح مسلم "كتاب الحيض" (رقم 362).

171 محمد صدقي آل بورنو، موسوعة القواعد الفقهية (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 2003م)، 136.

172 سراج الدين أبو حفص عمر بن علي ابن الملقن، الأشباه والنظائر في قواعد الفقه، تحقيق: مصطفى محمود الأزهرى (الرياض: دار ابن القيم، ط1، 2010م)، 30/1.

المطلب الثاني: الاستدلال بالقواعد الفقهية وحجيتها

نقصد بالاستدلال بالقواعد الفقهية جعلها دليلاً مستقلاً يستند إليه في استنباط الأحكام¹⁷³، وقد يكون هذا الأمر هو أهم ثمرات الاهتمام بدراسة القواعد الفقهية والبحث فيها، خاصة في العصر الحديث، حيث كثرت المسائل المستجدة وتشعبت، وحرص الفقهاء والمجامع العلمية على مواكبة استنباط الأحكام الشرعية لهذه المستجدات، ويدخل في ذلك المستجدات السياسية، كما نحن بصدد في هذه الدراسة.

المقصد الأول: أهمية القواعد الفقهية

لا اختلاف في أهمية القواعد الفقهية فهي تسهل ضبط الفقه، وجمع منثوراته، وتغني عن حفظ أكثر الفروع¹⁷⁴، كما تمنح دارسها القدرة على تخريج المستجدات والنوازل على فتاوى الفقهاء¹⁷⁵، مما يجنب الفقيه التناقض والاضطراب الذي يحدثه التخريج على الفروع أو الإلحاق بها¹⁷⁶، وللقواعد دور في معرفة أسرار الشريعة ومقاصدها، وتعرف الفقيه بمناهج الفتوى، وتصفل ذهنه، ليكتشف أوجه التشابه والتباين بين المسائل¹⁷⁷.

المقصد الثاني: حجية القواعد الفقهية

حجية القواعد تعني دلالية القاعدة الفقهية¹⁷⁸، أي جعل القاعدة دليلاً تترتب عليه الأحكام الشرعية. وتظهر صورة الاستدلال بالقاعدة والاحتجاج بها في فرع فقهي، أو مسألة حادثة أو نازلة، لم يرد في بيان حكمها نص أو إجماع أو رأي فقهي معتمد على الأصول الشرعية المقررة، فهل يمكن أن يعطى هذا الفرع الحكم الجاري على نظائره المندرجة تحت القاعدة الكلية؟ وهل يتسنى لنا أن نستدل بالقاعدة الفقهية، ونتخذها حجة على إثبات حكم للفرع المذكور¹⁷⁹؟

لقد وقع الاتفاق بين العلماء في بعض الجوانب من ذلك، ووقع الاختلاف في جوانب أخرى، وأهمية تحرير هذا الأمر تكمن في إصدار الأحكام حول ما نريد الحديث عنه من مسائل في باب السياسة الشرعية.

أولاً: جوانب الاتفاق حول حجية القواعد الفقهية اتفق الفقهاء على أن:

أ. القواعد الفقهية التي هي في الأصل نصوص شرعية ثابتة، فإن الاحتجاج بها مشروع بحسب ما تدل عليه، وذلك لأن الاحتجاج بها هو احتجاج بالنص، سواء كان آية أم حديثاً، وذلك كقاعدة "الضرر

173 الباحسين، القواعد الفقهية، 265.

174 أبو الفرج عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي، تقرير القواعد وتحرير الفوائد، تحقيق: خالد بن علي المشيقح وآخرين (ركائز، ط1، 2019م)، 55/1.

175 ابن الملقن، الأشباه والنظائر، 26/1. السيوطي، الأشباه والنظائر، 5.

176 السبكي، الأشباه والنظائر، 309/1.

177 معلمة زايد، أهمية القواعد الفقهية، محمد جبر الألفي، 12/2.

178 الباحسين، القواعد الفقهية.

179 رياض منصور الخلفي، القاعدة الفقهية، حجيتها وضوابط الاستدلال بها، (الكويت، وزارة الأوقاف)، 6.

يزال"، فإن أصلها هو الحديث "لا ضرر ولا ضرار"¹⁸⁰، ومما ينبني على أدلة واضحة من الكتاب والسنة قاعدة: "اليقين لا يزول بالشك"، وقاعدة: "المشقة تجلب التيسير". وأمثلة هذه القواعد، فهي تشبه الأدلة، وقوتها بقوة الأدلة المعتمدة عليها، فلا يمنع من الاحتكام إليها"¹⁸¹.

ب. القواعد التي استندت على أدلة كثيرة من الكتاب والسنة والإجماع والقياس، فأصبح معناها مستنبطاً لا من دليل واحد بل من أدلة لا تحصى، فهي بمثابة التواتر المعنوي، الذي جاء ماثلاً في أدلة لا حصر لها، وذلك كالقواعد الخمس الكبرى وما يكون قريباً منها، فهذه لا خلاف في الاحتجاج بها¹⁸².

ج. القاعدة الفقهية المجمع عليها، أو التي استندت على الاستقراء التام، فإنها حجة بلا خلاف¹⁸³.

ثانياً: جوانب الاختلاف في حجية القواعد الفقهية

وقد وقع الخلاف في ذلك حول القواعد التي لم يكن أصلها نصاً شرعياً، وذلك على أقوال:

أ. من يرى عدم حجيتها: ودليله في ذلك:

- أن كل القواعد قد وقع فيها الاستثناء، ووجود هذا الاستثناء يجعل الفرع المراد إلحاقه بحكم القاعدة ظنياً في دخوله تحتها¹⁸⁴، وقد يشير إلى ذلك ما ذكر في مجلة الأحكام بعدم تسويغ أن يقتصر القضاء في أحكامهم على القواعد الكلية، دون نص آخر، وعلل مصطفى الزرقا ذلك بأن القواعد ليست نصوصاً للقضاء بل دساتير للتفقه، وذلك لكثرة الاستثناءات فيها¹⁸⁵.

- وكذلك فإن مصادر الأحكام الشرعية معلومة، سواء كانت أصلية كالكتاب والسنة والإجماع والقياس، أم مختلفاً فيها كالمصالح المرسلة والعرف والاستحسان وغيرها، وليس من تلك المصادر القواعد الفقهية.

- واحتجوا كذلك بأن القواعد الفقهية هي ثمرة للأحكام الفرعية؛ إذ إنها أصول جامعة للفروع الفقهية التي أفتى بها المجتهدون، وتكونت منها المذاهب، فلا يمكن أن تكون الثمرة دليلاً يحتج به على الأحكام¹⁸⁶.

- اليقين لا يزول بالشك: فالقواعد الفقهية كاشفة عن مسار جملة من الفروع الفقهية، فهي أمارات معرفّة فحسب، هذا هو القدر المتيقن في علاقة القواعد بفروعها الفقهية، وجعل القاعدة الفقهية باعناً

180 ابن الملقن، الأشباه والنظائر، 28/1.

181 آل بورنو، الوجيز، 41.

182 يسري، النوازل، 871/2.

183 الخلفي، القاعدة الفقهية، 303.

184 آل بورنو، الوجيز في إيضاح القواعد، 39.

185 مصطفى أحمد الزرقا، المدخل الفقهي العام، دار القلم، دمشق: ط2. 2004م.

186 آل بورنو، الوجيز في إيضاح القواعد، 39.

للأحكام، بحيث تكون بمنزلة الدليل الذي تخرج عليه الفروع، فهذا القدر مشكوك فيه، والمتيقن عدمه، فتعين اطراح الشك ولزوم اليقين ما لم تثبت الحجية بدليل من خارج القاعدة بمقتضاها¹⁸⁷.

- ومن المرجحات على عدم حجية القواعد الفقهية أن الكثير من تلك القواعد مختلف فيها حتى داخل المذهب الواحد، والاحتجاج إنما يكون بما يحسم الخلاف ويقلله، لا بما يوسع دائرته ويزيده، خاصة أن بعض تلك القواعد هي تخريجات للمتأخرين قائمة على اجتهادهم، ولم تثبت عن الإمام، بل استخرجها المشايخ من كلامه.

- ومما احتج به المانعون أيضاً أن القواعد الفقهية جاءت متأخرة، فتاريخ نشوئها في صورتها الحالية - وكذلك صياغتها - جاء بعد قرون من نشأة الفروع الفقهية، فهي لم تكن عند المتقدمين من مجتهدي الصحابة ومن بعدهم، فكيف يكون ثمة دليل يستدل به المتأخرون ولم يعرفه المتقدمون، وأدلة الأحكام هي ما يبني عليه الفروع، قال ابن نجيم في الفوائد الزينية كما نقله عنه الحموي في غمز عيون البصائر: "لا يجوز الفتوى بما تقتضيه الضوابط؛ لأنها ليست كلية بل أغلبية، خصوصاً وهي لم تثبت عن الإمام، بل استخرجها المشايخ من كلامه"¹⁸⁸.

ب. من يرى حجيتها وأدلتها في ذلك:

- لم يخالف القائلون بحجية القواعد الفقهية في أن أغلب القواعد الفقهية وقع فيها الاستثناء، إلا أن ذلك الاستثناء لا يلغي القاعدة، لأن الأصل هو دخول الفروع المتشابهة بالقاعدة، وما خرج منها فإنما يخرج بدليل خاص، أو لعل خاصة، وهو أشبه بالاستثناء في العلة، وما كان هذا شأنه فلا يقدر في الحكم بدخول الفروع التي لم يعرف فيها نص بالاستثناء في القاعدة، وأنها تأخذ نفس الحكم.

- وقالوا: الاستقراء الكامل حجة عند الجميع، والاستقراء الغالب حجة عند أكثر العلماء، لأن غاية ما في الاستقراء الغالب أنه يدل على الظن، والظن يؤخذ به في الأحكام العملية.

- وأما كون مصادر الأحكام العملية معلومة، فإن القواعد الفقهية ليست دليلاً مستقلاً لذاتها، بل الاحتجاج بها هو مجرد الحكم بدخول ذلك الفرع مع أشباهه، وهذا أيضاً رد على القول بأن القواعد ثمرة الأحكام، فلا يحتج بها عليها، فالقواعد الفقهية كاشفة للحكم أي لدخول ذلك الفرع فيها، وليست منشئة لذلك الدخول.

- أما كون تلك القواعد لم تكن في الصدر الأول من الإسلام، فإن قصد به أن صياغتها لم تكن موجودة، فهذا صحيح ولكنه ليس قادحاً، وأما إن قصد أن الأولين لم تكن في أذهانهم قواعد فقهية يضمنون

187 الرازي، المحصول، 161/1.

188 الحموي، غمز العيون، 37/1.

تحتها المتشابه من الفروع فهذا غير مسلم به، بل كما كانوا يقيسون الأمور، فإنهم يجمعون الفروع تحت قواعد واضحة لديهم وإن لم تُصنع في عبارات كما هو الحال لدى المتأخرين. "وأما اعتلالهم بأن القواعد الفقهية ثمرة للأحكام الفرعية المختلفة وجامع لها، ولذلك لا يصح أن تجعل دليلاً لاستنباط أحكام هذه الفروع، أقول: إن كل قواعد العلوم إنما بنيت على فروع هذه العلوم وكانت ثمرة لها، وأقرب مثال لذلك قواعد الأصول وخاصة عند الحنفية، حيث استنبطت من خلال أحكام المسائل الفرعية المنقولة عن الأئمة الأقدمين، ولم يقل أحد: إنه لا يجوز لنا أن نستند إلى تلك القواعد لتقرير الأحكام واستنباطها"¹⁸⁹.

ج. القول المختار

القول بالحجية لدليل ما ليس من الأمور الميسورة؛ لأنه توقيع عن الله ﷻ، وهو حكم على الأمور، كما قال تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلَلٌ وَهَذَا حَرَامٌ﴾ [النحل 116]، وفي مقابل ذلك لم تأت الشريعة بالتفريق بين المتشابهات، إلا نادراً وبأسباب وجكم، ولا بالجمع بين المتناقضات، فما غلب على ظن المجتهد من الفروع أنه داخل في القاعدة بأن لم يجد دليلاً يستثنيه فلا حرج أن يحتج بالقاعدة عليه، ليس لأن القاعدة دليل في ذاتها بل هي كاشفة لحكم ذلك الفرع، وأنه لما تشابه من كل وجه مع مثيلاته، فإنه حتما سيكون داخلاً في حكمها، وذلك إنما يكون بشروط معلومة، ومن نظر في فتاوى فقهاء المذاهب الأربعة يلحظ كثرة الاستشهاد بالقواعد الفقهية. ولا يتصور أن اهتمام العلماء والفقهاء بالقواعد الفقهية، وجمعها وترتيبها، وشرحها وتدوينها، وعنايتهم بها تكون غايته فقط هو تسهيل حفظ الفروع الفقهية، أو نظمها في سلك واحد، أو حتى في الترجيح بين الأقوال الفقهية، بل لا يكون ذلك إلا لأنهم يرون أهميتها في الحكم على الأمور المستجدة¹⁹⁰، فإن قلنا أنها حجة، فهي حجة كاشفة لدخول تلك المسألة في حكم مادلت عليه القاعدة، وإن قلنا أنها ليست دليلاً، فالمعنى أن القاعدة بذاتها لا تمنح المسألة حكماً خاصاً.

المطلب الثالث: الاختلاف السياسي بين المشروعية والمنع

استفاضت الأدلة الشرعية الدالة على أن الاختلاف في الشرع مذموم، محدث منه، وقد ورد الاختلاف في أكثر المواضع في كتاب الله ﷻ في سياق النهي والذم، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَأُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [آل عمران 105]، وقوله ﷻ: ﴿وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلَّا أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُوا وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَفُضِيَ بَيْنَهُمْ فِيمَا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾ [يونس 19]، وغير ذلك من الآيات الكثيرة، وجاء في السنة النبوية الكثير من الأحاديث الدالة على ذم الاختلاف

189 آل بورنو، الوجيز، 42.
190 الباحسين، القواعد الفقهية، 280.

والنهي عنه، كقول النبي ﷺ: "لَا تَخْتَلَفُوا؛ فَإِنَّ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ اخْتَلَفُوا فَهَلَكُوا"¹⁹¹، لكن ثمة نوع من الاختلاف لم يدخل في المعنى العام للذم، وذلك هو الاختلاف في الفروع الفقهية، الناشئ عن اجتهاد من هو أهل له، فقد دلت الأدلة المستفيضة على مشروعيتها، واعتبره العلماء غير داخل في معنى الذم والنهي، بل اعتبره الكثير منهم نوعاً من التوسعة على الأمة، ولم يدرجوه تحت النصوص الناهية عن عموم الاختلاف، ومن أدلة الكتاب والسنة الدالة على ذلك قول الله تعالى: ﴿فَقَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَكُلًّا ءَاتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا﴾ [الأنبياء 79] قال الحسن: لولا هذه الآية لرأيت أن القضاة هلكوا¹⁹²، وقوله تعالى: ﴿وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا﴾ [آل عمران 103]، قال القرطبي¹⁹³ (ت: 671)، في تفسيرها: "ليس فيه دليل على تحريم الاختلاف في الفروع"¹⁹⁴، وكما جاء في الصحيحين قال النبي ﷺ يَوْمَ الْأَحْزَابِ: لَا يُصَلِّيَنَّ أَحَدُ الْعَصْرِ إِلَّا فِي بَنِي قُرَيْظَةَ¹⁹⁵، فمنهم من صلى ومنهم من أخر.

والاختلاف السياسي لا يخرج عن حكم الاختلاف، غير أن باب مشروعيتها أوسع لقلّة القطعيّات، ولأن السياسية مبناها على تقدير المصالح، وهو مجال تختلف فيه القرائح، ولثبوت الاختلاف السياسي في العهد النبوي كما سيأتينا.

المطلب الرابع: علاقة التنظيم والترجيح بين القواعد الفقهية الكبرى، والاختلاف السياسي

المقصد الأول: علاقة التنظيم مفهوم التنظيم:

أ. التنظيم لغة: اسم مصدر من نَظَمَ الأشياءَ وَيُدُلُّ عَلَى تَأْلِيفِ شَيْءٍ¹⁹⁶ وهو قريب من معنى النظام، إلا أن النظام هو المحل الذي يتم فيه التنظيم¹⁹⁷، بينما التنظيم هو فعل النَظْمِ، وَهُوَ فِي الْأَصْلِ مَصْنُوعٌ¹⁹⁸.

191 البخاري، البخاري "الإشخاص والخصومات" (رقم 2410).

192، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط2. (1964م. تفسير سورة الأنبياء).

193 أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي القرطبي، المفسر المشهور صاحب كتاب الجامع لأحكام القرآن، ولد بقرطبة، ورحل إلى مصر وتوفي بالمنيا سنة 671هـ، زاهد عابد متواضع، من مصنفاته غير التفسير: قمع الحرص بالزهد والقناعة، والأسنى في شرح أسماء الله الحسنى، والتقريب لكتاب التمهيد، وغيرها. (الزركلي، الأعلام، 322/5).

194 القرطبي، تفسير القرطبي، تفسير سورة آل عمران.

195 البخاري، صحيح البخاري (4119)، مسلم، صحيح مسلم (1770).

196 ابن فارس، مقاييس اللغة، 443/5.

197 الرازي، مختار الصحاح، 313.

198 ابن فارس، مقاييس اللغة، 443/5.

ويأتي بعدة معان منها، جمع وضم الأشياء لبعضها والتأليف بينها، ويقال، نَظَّمْتُ اللؤلؤ، أي جمعتها في السلك، والتَّنْظِيمُ مثله¹⁹⁹، والترتيب: وهو أمر زائد عن الجمع والضم، بجعل الأشياء على نسق واحد بصورة متسقة: نَظَّمَ أَمْرَهُ: أَقَامَهُ وَرَتَبَهُ²⁰⁰، والتأليف، وَضَمُّ شَيْءٍ إِلَى شَيْءٍ آخَرَ²⁰¹.

ب. المعنى الاصطلاحي للتنظيم:

لم يخرج التنظيم في المعنى الاصطلاحي العام عن معناه اللغوي، فلم يتعد معنى التجميع والضم والتأليف، ثم بعد ذلك يُعرف في كل فنٍّ من الفنون بحسبه، فجاءت بعض تعريفاته على النحو التالي:

أولاً: التنظيم الاجتماعي: "هو جملة القوانين التي يخضع لها المجتمع"²⁰².

ثانياً: التنظيم الإداري: "هو ترتيب الجهود، وتنسيق الطاقات لمجموعة أشخاص، بحيث يمكنهم تحقيق أهداف المؤسسة التي ينتمون إليها"²⁰³.

ثالثاً: التنظيم الأخلاقي السلوكي، "هو ترتيب الأمور ترتيباً يجعلها متناسقة مؤتلفة لا تناقض فيها ولا تنافر، بحيث يتقدم ما حُقِّه التقديم ويتأخر ما ينبغي فيه التأخير، باتباع منهج الشرع الحنيف، وما أقرته الجماعة بما لا يتعارض مع هذا المنهج"²⁰⁴.

ج. العلاقة التنظيمية بين القواعد الفقهية والاختلاف السياسي:

من خلال تعريف التنظيم يمكن إظهار العلاقة التنظيمية بين القواعد الفقهية والاختلاف السياسي على أنها: جمع مفردات الاختلاف السياسي، وترتيبها، وتنسيقها، وتأليف مسائلها، بناءً على القواعد الفقهية الكبرى. أو هو: دور القواعد الفقهية في جمع مسائل الاختلاف السياسي وترتيبها وتأليفها.

ويقصد بالجمع: ضم مسائل الاختلاف السياسي المتفرقة والمتباعدة بناءً على أثر القواعد الفقهية فيها.

ويقصد بالترتيب: وضع مسائل الاختلاف السياسي في نسق واحد بعد تجميعها، بحيث يقدم ما حقه التقديم ويؤخر ما حقه التأخير، وكل ذلك بناءً على القواعد الفقهية.

199 الجوهري، الصحاح، 2041/5.

200 عمر مختار، معجم اللغة العربية المعاصرة، مادة: نظم.

201 الفيروز آبادي، القاموس المحيط، 1162. الجوهري، الصحاح، 2041/5.

202 جميل صليبا، المعجم الفلسفي، الشركة العالمية للكتاب - (بيروت 1414 هـ - 1994 م)، 201.

203 مجلة البيان، المنتدى الإسلامي، 31/31.

204 صالح بن عبد الله بن حميد وآخرون، نضرة النعيم في مكارم أخلاق الرسول الكريم، ط: 4. (جدة، دار الوسيلة للنشر)،

وأما التأليف فقصده به ربط مفردات الاختلاف السياسي ببعضها، بما بينها من علاقة، بحيث تظهر كوحدة واحدة، بناءً على علاقتها بالقواعد الفقهية.

المقصد الثاني: علاقة الترجيح: مفهوم الترجيح:

أ. الترجيح لغة: الترجيح تفعيل من رَجَحَ، وَالرَّاءُ وَالْجِيمُ وَالْحَاءُ أَصْلٌ وَاحِدٌ، يَدُلُّ عَلَى رَزَانَةٍ وَزِيَادَةٍ، وَثَقُلَ وَقُوَّةٌ يُقَالُ: رَجَحَ الشَّيْءُ، وَهُوَ رَاجِحٌ، إِذَا رَزَنَ²⁰⁵، وقد تكون القوة والثقل معنويين، كما يقال راجح العقل، "وقوم رُجِحَ وَرُجِحَ"²⁰⁶ ويدل أيضاً على الميل والتفضيل²⁰⁷، فهو إذن لا يخرج عن ثقل الشيء، وقوته، وتفضيله، وميله، ورزاقته.

ب. الترجيح اصطلاحاً: جاءت فيه تعريفات مختلفة، لكنها لا تبعد عن المعنى اللغوي في التقوية والتفضيل، والميل إلى جهة مقابل الأخرى، واختلاف هذه التعريفات، يقع في واحدة، أو أكثر، من أربعة أمور، وهي:

الأول: كون الترجيح من فعل المكلف، أم هو وصف لأحد الأدلة المتعارضة.

الثاني: كون الترجيح بوصف قائم في الدليل الراجح يجعله أقوى، أم أنه يتم بأمارات، وأمور خارج الدليل.

الثالث: هل المقصود بالترجيح هو مجرد إظهار قوة الدليل، أم العمل به؟

الرابع: هل يقع الترجيح في الأمور الظنية والقطعية أم أنه لا يقع إلا في الظنيات؟

ومن هنا جاءت الزيادة أو النقصان في تعريف الترجيح، ومن هذه التعريفات:

1. أكثر الحنفية عرفوا الترجيح بأنه "إظهار زيادة لأحد المتماثلين على الآخر بما لا يستقل"²⁰⁸، وواضح أن هذا التعريف يجعل الترجيح من فعل المكلف، ولأمور قائمة في ذات الدليل أي ليس بالأمور الخارجية، ولذلك فإنه يقع في الأمور القطعية والظنية، ولم يحدد التعريف المقصد من الترجيح وثمرته وهي العمل بالأقوى، رغم أنه ظاهر، كما لم يذكر كونه فعلاً للمجتهد.

205 ابن فارس، مقاييس اللغة، 489/2.

206 ابن منظور، لسان العرب، 445/2.

207 الجوهري، الصحاح، 364/1.

208 أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي، أصول السرخسي، تحقيق: أبو الوفا الأفغاني (بيروت: دار المعرفة) 249/2. فواتح الرحموت (204/2).

2. جاء تعريف الزركشي²⁰⁹ مبايناً للتعريف السابق في كون الترجيح إنما يتم بأمر خارجة عن الدليل، فقال: "تقوية إحدى الأمارتين على الأخرى بما ليس ظاهراً"²¹⁰، وما ليس ظاهراً هو الأمارات الخارجية، وهذا يشير إلى أنه يرى الترجيح إنما يكون في الأمور الظنية، لأن القطعي لا يكون إلا ظاهراً²¹¹.

3. وعرفه البيضاوي²¹² بأنه "تقوية إحدى الأمارتين على الأخرى ليعمل بها"²¹³.

4. ويرى ابن الحاجب والآمدي أن الترجيح هو وصف قائم بالدليل ولكنه يتقوى بأمر أخرى توجب العمل به وإهمال معارضه، فابن الحاجب يقول: "الترجيح اقتران الأمانة بما تقوى به على ما يعارضها"²¹⁴، ويزيد الآمدي على ذلك، "بما يوجب العمل به وإهمال الآخر"²¹⁵، والتعريفان يشيران إلى أن الترجيح إنما يتم في الأمور الظنية دون القطعية، فهذا التعريف باعتبار الترجيح وصفاً قائماً بالدليل الراجح، والحق أن الترجيح أظهر اصطلاحاً من كل ما ارتبط به من مسائل قد يختلف فيها أو يتفق، لذلك ورد تعريفه مختصراً بأنه "تقوية أحد الدليلين المتعارضين على الآخر"²¹⁶، وهذا يتضمن جميع طرق التقوية التي بنيت على الأدلة والقواعد الشرعية، ويكون بسبب قائم في نفس الدليل أو بأمارات خارجه، وإنما يقوم بذلك المجتهدون فهم من أوكلت لهم الشريعة ذلك.

ج. دور القواعد الفقهية في الترجيح في مسائل الاختلاف السياسي: دور القواعد الفقهية في الترجيح في مسائل الاختلاف السياسي، هو أن يقوم المجتهد بتقوية أحد جوانب مسائل السياسة الشرعية عامة، وفي المسائل المختلف فيها خاصة، اعتماداً على القواعد الفقهية، أو هو دور القواعد الفقهية في تقوية أحد الآراء في السياسة الشرعية، ومعلوم أن أمور السياسة الشرعية أغلبها ظنية، وقيام المجتهد بذلك يشير إلى أن أمور السياسة وإن كانت من مهام ولاية الأمور والحكام والأئمة، لكنها لا تخرج من دائرة اجتهادات الفقهاء، وإلا لم تكن سياسة شرعية.

209 محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي، أبو عبد الله، بدر الدين: عالم بفقهِ الشافعية والأصول، تركي الأصل، مصري المولد والوفاة. له تصانيف كثيرة في عدة فنون، منها (الإجابة لإيراد ما استدركته عائشة على الصحابة - ط)، توفي (795). عادل نويهض، معجم المفسرين (بيروت: مؤسسة نويهض 1988)، 505/2.

210 بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، ط1 (دار الكتب، 1994م)، 130/6. 211 الزركشي، البحر المحيط، المصدر السابق، 130/6.

212 محمد بن أحمد بن العباس أبو بكر البيضاوي، فقيه من كبار الشافعية، له علم بالأدب، صنف كتباً منها "التبصرة" مختصر في الفقه، وشرحه "التذكرة"، توفي 498هـ (الأعلام للزركلي، 314/5).

213 عبد الرحيم بن الحسن بن علي الإسنوي الشافعي، نهاية السؤل شرح منهاج الوصول، ط1. (بيروت: دار الكتب العلمية، 1999م)، 189/3.

214 تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، تحقيق: علي محمد معوض - عادل أحمد عبد الموجود (بيروت: عالم الكتب، ط1، 1999م)، 608/4.

215 علي بن محمد الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام (دمشق - بيروت: المكتب الإسلامي، ط2، 1402هـ)، 239/4.

216 صفي الدين محمد بن عبد الرحيم الأرموي، الفائق في أصول الفقه، تحقيق: محمود نصار (بيروت: دار الكتب العلمية، 2005)، 343/2.



الفصل الأول: قاعدة "الأمر بمقاصدها" من حيث التنظيم والترجيح للاختلاف السياسي



سنتناول في هذا الفصل القاعدة الكبرى الأولى، وهي قاعدة "الأمر بمقاصدها"، من حيث تنظيمها والترجيح بها في الاختلاف السياسي، وسيتضح هذا من خلال تطبيقات للقاعدة على مسائل ومواقف، ستشمل العهد النبوي، والراشدي، ومسائل فقهية، وبعض النوازل، والحاجة تدعو إلى بسط القول في مفهومها، وأدلتها، وما تفرع عنها، لذلك جاء هذا الفصل في خمسة مباحث، على النحو التالي:

المبحث الأول: مفهوم القاعدة، وفروعها، وأدلتها، وأهميتها، وعلاقتها بمقاصد الشريعة.

المطلب الأول: مفهوم قاعدة "الأمر بمقاصدها":

الأمر بمقاصدها جملة اسمية، مبتدؤها كلمة "الأمر"، وخبرها شبه الجملة "بمقاصدها"، وليظهر المعنى اللغوي لها فسنذكر مفهوم الأمر، ثم المقاصد، ثم المعنى العام لجملة القاعدة.

المقصد الأول: معنى الأمر:

أ. الأمر لغة: الأمر جمع أمر، "وَهُوَ لَفْظٌ عَامٌّ لِلأَفْعَالِ وَالْأَقْوَالِ كُلِّهَا"²¹⁷، وَمِنْهُ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَالَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ﴾ [هود 123]، ويأتي الأمر بمعنى الشيء، والشأن²¹⁸، والطلب اللازم والتكليف²¹⁹، وهو استعمال صيغ الأمر على سبيل الاستعلاء²²⁰.

ب. الأمر اصطلاحاً: لم أجد للفقهاء تعريفاً للأمر في هذا الموضع سوى المعنى اللغوي، وعادة ما يكتفي الفقهاء بتعريف الأصوليين له، وهو "القول المقتضي بنفسه طاعة المأمور بفعل المأمور به"²²¹. أو هو "كلام تامّ دال على طلب الفعل على سبيل الاستعلاء"²²²، "لكن في القاعدة لا يقصد هذا المعنى، بل يقصد بالأمر الفعل الذي يدخل فيه القول أيضاً"²²³.

المقصد الثاني: معنى "بمقاصدها":

أ. المقاصد لغة: المقاصد جمع مقصد، مصدر ميمي للفعل قَصَدَ، والقصد يطلق في اللغة على عدة

معان منها:

217 الراغب، المفردات، 88.

218 الراغب، المفردات، 88.

219 ابن منظور، لسان العرب، 27/4.

220 البركتي، التعريفات الفقهية، 35.

221 عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، أبو المعالي، البرهان في أصول الفقه، تحقيق: صلاح بن محمد بن عويضة. (بيروت: دار الكتب العلمية، ط. 1، 1998م)، 203/1. أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي،

المستصفى، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي (دار الكتب العلمية، ط. 1، 1993م)، 411/1.

222 البركتي، التعريفات الفقهية، 34.

223 علي حيدر خواجه أمين أفندي، درر الحكام في شرح مجلة الأحكام (دار الجيل، ط. 1، 1991م)، 19/1.

الأثم، وإتيان الشيء²²⁴. والتوجه والعزم والنهوض، والتوسط بين الإفراط والتفريط، واستقامة الطريق²²⁵ والاتجاه²²⁶، والإرادة والغاية والهدف التي يراد الوصول لها²²⁷، ومعانٍ أخرى.

ب. المقاصد اصطلاحاً:

قلما يوجد تعريف اصطلاحى مستقل للمقاصد، وأغلب من عرفها من العلماء ذكروا تعريفات للمقاصد الشرعية، أو لمقاصد الشريعة، وهي تختلف عن مقاصد المكلف المتعلقة بالقاعدة، وهذه بعض تعريفات المقاصد:

1. القصد في اصطلاح الفقهاء هو: "العزم المتجه نحو إنشاء فعل"²²⁸.
 2. والقصد: "نوع من الإرادة تبلغ في قوتها درجة الاعتزام"²²⁹.
 3. ومقاصد المكلف هي: " المقاصد التي يقصدها المكلف في سائر تصرفاته اعتقاداً وقولاً وعملاً"²³⁰.
- فالقصد المعنى هنا هو من فعل المكلف، فهو عزمه وإرادته، وهناك ارتباط وثيق بين مقاصد الشارع، ومقاصد المكلف، لكن المقاصد المذكورة في القاعدة إنما هي من عمل المكلف فهو الذي يعزم، ويؤم، وينوي، ويهم للقيام بأمر ما، فبناءً على المعنى اللغوي للمقاصد، والمفهوم الاصطلاحى لها يمكن أن يقال: إن المقاصد المعنية هنا هي الغايات والمرادات والنتائج التي يسعى المكلف قبل أو عند شروعه في أمر ما لأن تقع بعد ذلك.

المقصد الثالث: المعنى العام لقاعدة "الأمر بمقاصدها":

من خلال التعريف بمعنى الأمور، ومعنى المقاصد، يكون معنى القاعدة هو أن الأشياء والشؤون من أقوال المكلف وأفعاله مرتبطة بالنيات التي قصدها أثناء الإقدام عليها²³¹، سواء كان ذلك الحكم متعلقاً بأمور الدنيا كالتملك وعدمه، والضمان وعدمه، أو كان مرتبطاً بالأمور الأخروية كالثواب والعقاب

224 ابن فارس، مقاييس اللغة، 95/5.

225 ابن منظور، لسان العرب، 353/3.

226 الجوهرى، الصحاح، 524/2.

227 محمود عبد الرحمن عبد المنعم، معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية (دار الفضيحة، ط1، 1419هـ/ 1999م)، 96/3.

228 عبد المنعم، معجم المصطلحات، 3/96.

229 عمر بن سليمان بن عبد الله الأشقر، مقاصد المكلفين فيما يتعبد به لرب العالمين (الكويت، مكتبة الفلاح، ط1، 1981م)،

230 نور الدين بن مختار الخادمي، علم المقاصد الشرعية (مكتبة العبيكان، ط1، 2001م)، 71.

231 علي حيدر، درر الحكام، 19/1.

والمواخذة وأضداد ذلك كله²³²، فنتائج أعمال المكلف والأحكام الشرعية المترتبة عليها تابعة لمقصوده الشخصي وغايته وهدفه من وراء تلك الأعمال والتصرفات²³³.

ولا تخفى دلالة العموم في لفظ "الأمر" لدخول اللام الجنسية عليها، ولا في لفظ "مقاصد" المضافة إلى ضمير لفظ عام، لذلك فإن القاعدة تكون مستغرقة لكل ما يدخل تحتها، من قول وفعل، بل وترك إذا كان مقصوداً بنية²³⁴.

المطلب الثاني: بعض فروع قاعدة الأمور بمقاصدها:

لقاعدة "الأمر بمقاصدها" فروع كثيرة جداً، إلا أننا سنقتصر على ذكر بعضها، ومن ذلك:

المقصد الأول: "الأعمال بالنيات"²³⁵:

وقد جاء هذا اللفظ في الحديث الصحيح الذي يعد دليلاً للقاعدة، وهو أصلها، وهو اللفظ النبوي، وقد استعمله الفقهاء في عامة أبواب الشريعة، وقد جاء الحديث بألفاظ عدة، منها ما أفرد النية، ومنها ما جاءت فيه مجموعة، كما في لفظ "إنَّما الأعمال بالنيَّات، وإنَّما لِكُلِّ امرئٍ ما نوى، فمن كانت هجرته إلى دُنيا يُصِيبُها، أو إلى امرأةٍ يَنكِحُها، فهُجْرَتُهُ إلى ما هاجرَ إليه"²³⁶.

ولمنزلة هذا الحديث، وقوة ارتباطه بالقاعدة، فإننا سنتحدث عن بعض المسائل فيه، ومنها:

أ. مفهوم النية:

أولاً: معنى النية لغة: النية لغةً: مصدر من نوى، وتأتي بمعان عدة فهي: "الوجه الذي يُذهَبُ فيه، والبُعْد"²³⁷، والعزم²³⁸، والتَّحَوُّلُ من دَارٍ إلى دَارٍ²³⁹، وانبعاث القلب وقصده نحو ما يراه موافقاً لغرضه²⁴⁰.

وبهذا يتبين أن معنى النية في اللغة لا يخرج عن معاني القصد، وانبعاث القلب، والعزم، والوجهة التي يتوجه إليها، والتحول.

232 الزحيلي، القواعد الفقهية وتطبيقاتها، 64.

233 آل بورنو، موسوعة القواعد الفقهية. 124/1، محمد حسن عبد الغفار، القواعد الفقهية بين الأصالة والتوجيه،

<http://www.islamweb.net> 3/2، [تاريخ البحث: 2024/3/4م]

234. السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن، الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعي. (دار الكتب العلمية، ط1، 1983م)، 8. عبد العزيز عزام، المقاصد الشرعية في القواعد الفقهية (القاهرة: دار البيان للنشر، ط1. 2001م)، 57.

235 البخاري، "بدء الوحي" (رقم 1).

236 البخاري، "بدء الوحي" (رقم 1).

237 الفيروز آبادي، القاموس المحيط، 1341.

238 الجوهرى، الصحاح، 2516/6..

239 ابن فارس، مقاييس اللغة، 366/5.

240 الكفوي، الكليات، 902.

ثانياً: النية في الاصطلاح:

جاءت تعبيرات الفقهاء في تعريف النية مختلفة، لكنها في مجملها لا تخرج عن معنى القصد، ونحن ننقل بعض تعريفات الفقهاء في ذلك:

1. النية هي القصد:

قال ابن عابدين في حاشيته: "النية اصطلاحاً: قصد الطاعة والتقرب إلى الله تعالى في إيجاد الفعل"²⁴¹، ويقول صاحب فتح القدير: "والنية هي القصد"²⁴²، وقال الجويني: "النية من قبيل القصور والإرادات"²⁴³، وعرفت كذلك بأنها: "قصد الشيء مقترناً بفعله، أو: "القصد الكلي الشامل للعزم، والقصد المقارن للفعل"²⁴⁴.

والقصد المراد في النية نوعان: الأول: قصد العبادة، وهو الذي تتميز فيه العبادات عن العادات، وتتميز العبادات عن بعضها²⁴⁵، والثاني: الإخلاص لله تعالى وتوجيه الأعمال له وحده، وهو الأصل الذي دلَّ عليه الحديث²⁴⁶.

2. النية هي الإرادة: وبه عرفها القرافي²⁴⁷، والمناوي²⁴⁸، والبيضاوي²⁴⁹، وقصدوا به الإرادة المتوجهة نحو الفعل ابتغاء مرضاة الله.

241 ابن عابدين، رد المحتار، 75/1.

242 ابن الهمام، فتح القدير، 21/1.

243 جمال الدين الإسني، مطالع الدقائق في تحرير الجوامع والفوارق، تحقيق: الدكتور نصر الدين فريد محمد واصل (القاهرة: دار الشروق، ط1، 2007م)، 224/1.

244 أحمد بك الحسيني، نهاية الأحكام في بيان ما للنية من أحكام، تحقيق: مساعد بن قاسم الفالح (الرياض: دار الحرمين، 1401هـ)، 8-9.

245 شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي. الذخيرة (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط1. 1414هـ-1994م)، 242/1.

246 تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، مجموع الفتاوى (دار الوفاء، ط3، 2005م)، 23، 24، 25، 26.

247 أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي المالكي، الأمنية في إدراك النية (بيروت: دار الكتب العلمية)، 9/1.

248 محمد عبد الرؤوف المناوي، فيض القدير شرح الجامع الصغير (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1994م)، 40/1. الأشباه والنظائر، للسيوطي، 30.

249 زين الدين بن إبراهيم بن محمد ابن نجيم، الأشباه والنظائر (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1. 1999م)، 25. محمد بن أحمد بن العباس أبو بكر البيضاوي، التبصرة، 314/5.

واتفق الفقهاء على وجود تقدير في حديث "الأعمال بالنيات"، واختلفوا في المحذوف²⁵⁰، بين من قال بأن المقدر هو الأحكام: أي أن أحكام الأمور بمقاصدها²⁵¹، أو هو الاعتبار²⁵²، أو هو الصحة: أي أن صحة الأعمال في حقّ الدّين إنما يقع بالنية²⁵³، أو الكمال، أو الثواب²⁵⁴.

المقصد الثاني: "العبرة في العقود للمقاصد والمعاني، لا للألفاظ والمباني"²⁵⁵:

وهذه قاعدة متفرعة عن قاعدة "الأمر بمقاصدها"، لكنها مختصة بالعقود، وهي جمع عقد، ومعنى القاعدة، أن العبرة في جميع العقود، ليست بالألفاظ التي تقال أو تكتب، وإنما بالنيات والمعاني المقصودة حين العقد، لأن الألفاظ لا تصرفها عما وضعت له²⁵⁶.

وسواء كان هذا العقد ماليًا، أو غيره، فقد اعتبر الباعث السيئ في بيع الأجل، وزواج التحليل، وبيع العنب لعاصره خمرًا، ونحو ذلك سببًا عند جمهور العلماء لإفساد العقود وتحريمها، فيكون أساس الأعمال، وتحقيق الثواب، هو النية الطيبة والإخلاص في العمل²⁵⁷، ومن هنا تشمل هذه القاعدة العقد بين الأمة والحاكم، ومعنى هذه القاعدة على إطلاقه، غير متفق عليه بين الفقهاء، فمنهم من يرى أن العبرة في بعض العقود بالألفاظ لا بالمعاني، باعتبار اللفظ معبرًا عن الحقيقة، ولذلك وردت بعض صيغ القاعدة على صورة سؤال لا خبر، فقالوا: هل العبرة بصيغ العقود أي بألفاظها، أم بمعانيها؟ أو "هل العبرة بصيغ العقود أو بمعانيها؟"²⁵⁸.

ولهذه القاعدة ألفاظ أخرى.

250 تقي الدين ابن دقيق العيد، إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، تحقيق: محمد حامد الفقي (بيروت: دار عالم الكتب 1987م)، 61/1.

251 أحمد محمد الزرقا، شرح القواعد الفقهية، تعليق: مصطفى أحمد الزرقا (دمشق: دار القلم، ط2، 1409هـ- 1989م)، 47.

252 القرافي، الأمانة، 1.

253 محمد بن يوسف بن علي بن سعيد، شمس الدين الكرمانى، الكواكب الدراري في شرح صحيح البخاري (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط1. 1937م)، 20/1.

254 أبو الفضل زين الدين عبد الرحيم بن الحسين بن عبد الرحمن بن أبي بكر بن إبراهيم العراقي، طرح التثريب في شرح التثريب (دار إحياء التراث العربي)، 7/2.

255 ابن نجيم، الأشباه والنظائر، 207، مجلة الأحكام المادة 3.

256 الزحيلي، القواعد الفقهية وتطبيقاتها، 403/1.

257 الزحيلي، وهبة بن مصطفى، وسطية الإسلام وسماحته (وزارة الأوقاف السعودية)، 26..

258 أبو الحارث الغزي، محمد صدقي بن أحمد بن محمد آل بورنو، الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية، ط4. (مؤسسة الرسالة العالمية، بيروت: 1996م)، 148.

المقصد الثالث: "المقاصد والاعتقادات معتبرة في التصرفات والعادات"²⁵⁹:

وهو فرع آخر للقاعدة، وهذا اللفظ له دلالة القاعدة، إلا أنه أضاف العادات للعقود، وهو تأكيد لعموم هذه القاعدة من جهة، وأن أحكام العادات أيضا تتغير بتغير المقصد منها، لذا قال ابن تيمية: "إنَّ المقاصد والاعتقادات معتبرة في التصرفات والعادات، كما هي معتبرة في القربات والعبادات"²⁶⁰. وللقاعدة فروع أخرى كثيرة، لا تخرج عن المعنى العام لها، وسنذكر بعضها في مباحث أخرى، بحسب مناسبة استعمالها.

المطلب الثالث: أدلة القاعدة:

سبق أن ذكرنا أن حديث "الأعمال بالنيات" هو أحد أدلة القاعدة، بل أحد صيغها، وللقاعدة أدلة أخرى كثيرة، من الكتاب والسنة، سنذكر بعضها:

المقصد الأول: الأدلة من القرآن:

وردت في القرآن الكريم معان وألفاظ كثيرة، دلت على معنى القاعدة، ورتبت الأحكام الدنيوية والأخروية على مقاصد الفاعلين ونياتهم، وأكثر ما ورد ذلك بلفظ الإرادة، والرجاء، والمفعول لأجله، وغيرها، وسنذكر بعض الآيات التي تدل على أن الأحكام مبنية على مقاصدها، فمن ذلك:

1. قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُرِدْ ثَوَابَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا وَمَنْ يُرِدْ ثَوَابَ الْآخِرَةِ نُؤْتِهِ مِنْهَا﴾ [آل عمران 145]. "أي أن الله يعطي الناس من ثواب الدنيا والآخرة ما تعلقت به إراداتهم"²⁶¹، فالثواب مبني على الإرادة والتي هي القصد الباعث على العمل.

2. قوله تعالى: ﴿مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعَاجِلَةَ عَجَّلْنَا لَهُ فِيهَا مَا نَشَاءُ لِمَنْ نُرِيدُ﴾ [الإسراء 18] ومعناها كالأية التي سبقت.

3. قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ [النساء 114]

259 الزحيلي، القواعد الفقهية وتطبيقاتها، 403/1.

260 تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم الحراني ابن تيمية الحنبلي، الفتاوى الكبرى (دار الكتب العلمية، ط1، 1987م)، 125/3.

261 عبد الرحمن بن ناصر بن عبد الله السعدي، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، تحقيق: عبد الرحمن بن معلا اللويحق (مؤسسة الرسالة، ط1، 2000م). سورة آل عمران.

4. قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكُهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ﴾ [النساء 100]، ومن خرج من منزله بنية الهجرة، فمات في أثناء الطريق، فقد حصل له من الله ثواب من هاجر، كما في حديث "إنما الأعمال بالنيات" 262.

المقصد الثاني: أدلة القاعدة من السنة:

جاءت أحاديث كثيرة تدل على اعتبار النية، وأن أحكام الأفعال وثوابها يبنى عليها، وسنذكر بعضاً منها، إذ إن حصرها متعذر:

1. حديث "إنما الأعمال بالنيات"، وقد سبق ذكره.
2. عن سعد بن أبي وقاص أن النبي ﷺ قال له: "إِنَّكَ لَنْ تُنْفِقَ نَفَقَةً تَبْتَغِي بِهَا وَجَهَ اللَّهِ إِلَّا أُجِرْتَ فِيهَا حَتَّى مَا تَجْعَلَ فِي فِي امْرَأَتِكَ" 263.
3. وعن عبد الله بن مسعود أن النبي ﷺ قال: "رُبَّ قَتِيلٍ بَيْنَ الصَّفِّينِ اللَّهُ أَعْلَمُ بِنِيَّتِهِ" 264.
4. وعن أبي الدرداء قال: "مَنْ أَتَى فِرَاشَهُ وَهُوَ يَنْوِي أَنْ يَقُومَ يُصَلِّيَ مِنَ اللَّيْلِ فَغَلَبَتْهُ عَيْنُهُ حَتَّى يُصْبِحَ كُتِبَ لَهُ مَا نَوَى" 265. ودلالة الحديث على معنى القاعدة ظاهر.

المطلب الرابع: أهمية القاعدة:

تعد هذه القاعدة من أهم القواعد الفقهية، لارتباطها بالنية، وترتب الأحكام على المقاصد، وقد اتفقت أقوال الفقهاء على الأهمية البالغة لحديث "الأعمال بالنيات"، فقد كان البخاري (256هـ) ينقل عن عبد الرحمن بن مهدي (198هـ) قوله: "من أراد أن يصنف كتاباً فليبدأ بحديث "الأعمال بالنيات"، وقد أخذ البخاري، بوصيته فبدأ كتابه الحامع بهذا الحديث العظيم 266، وقد قال الشافعي وأحمد وغيرهم: هذا الحديث يدخل في ثلث العلم 267، وعن الشافعي أيضاً أنه يدخل في سبعين باباً من الفقه 268، وقال بعضهم: إنه يمثل

262 أبو الفداء إسماعيل بن عمر ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: محمد حسين شمس الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1998م). تفسير سورة النساء.

263 البخاري، "كتاب الإيمان" (رقم 56).

264 أحمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرين (مؤسسة الرسالة، ط1، 2001م) (رقم 3772)، وقد وضعه شعيب الأرنؤوط.

265 أخرجه النسائي (1787)، وابن ماجه (1344)، محمد ناصر الدين الألباني، صحيح الجامع، المكتب الإسلامي (5941)، وقال عنه: حسن.

266 محمد بن عمر بن محمد أبو عبد الله، محب الدين ابن رشيد الفهري السبتي، السنن الأبين والمورد الأمعن في المحاكمة بين الإمامين في السند المعنعن، تحقيق: صلاح بن سالم المصراطي (المدينة المنورة: مكتبة الغرباء الأثرية، ط1، 1997م) 35.

267 أبو عبد الله محمد بن عبد الباقي بن يوسف المالكي الزرقاني، شرح الزرقاني على المواهب اللدنية بالمنح المحمدية (دار الكتب العلمية، ط1، 1996م)، 308/5.

268 زين الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن شهاب الدين البغدادي ابن رجب، جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثاً من جوامع الكلم، تحقيق: شعيب الأرنؤوط - إبراهيم باجس، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط7، 1997م) 61.

نصف الدين، لأن الدين ظاهر كالعبادات، وباطن، والنية متعلقة بالباطن²⁶⁹، وأن دلالاته "أصل كل عمل"²⁷⁰، وأهمية القاعدة تكمن أيضا في سعتها وشمولها لجميع أبواب الفقه والدين، بل إنها كما تشمل الفعل تشمل الترك إذا كان مقصودًا بنية²⁷¹.

المطلب الخامس: علاقة قاعدة "الأمر بمقاصدها" بمقاصد الشريعة:

أردت بهذا المطلب، إظهار أن ما نتحدث عنه من المقاصد، المتعلقة بقاعدة الأمور بمقاصدها، ليست هي نفسها مقاصد الشريعة العام، بل بينهما علاقة عموم وخصوص، فمعلوم أن لقاعدة النية علاقة وثيقة بمقاصد الشريعة، فإن كلاً من القواعد الفقهية، ومقاصد الشريعة، هي مسائل كلية تدخل تحتها جزئيات كثيرة، ويستتير بها المجتهد عند استنباطه للأحكام، خاصة في النوازل والمستجدات²⁷²، وإذا كانت مقاصد الشريعة هي "المعاني والحكم التي لاحظها الشارع في جميع أحوال التشريع أو أكثرها"²⁷³، أو أنها: "الأهداف والنتائج والمعاني والغايات التي جاءت بها شريعة الإسلام"²⁷⁴، فإن العلاقة بينها وبين مقاصد المكلف، تظهر في كونها يشتركان في أصل واحد، وهو: مراعاة المقاصد²⁷⁵، وأن مقاصد المكلف محكومة بموافقتها لمقاصد الشارع، صحة وقبولاً، فلا تفيد حسن نواياه إذا ناقضت مقاصد الشارع؛ لذلك "فكل من ابتغى في تكاليف الشريعة غير ما شرعت له فقد ناقض الشريعة، وكل من ناقضها، فعمله في المناقضة باطل"²⁷⁶، كما يشتركان في أن كليهما يراعي المآلات، فكما أن مآلات الأمور قد روعيت من الشارع، فالمكلف عليه أن يراعي المآلات²⁷⁷، لكن مقاصد الشريعة، تفرق عن مقاصد المكلف، في أن مقاصد المكلف تسبق أعماله أو تقتزن بها، بينما مقاصد الشريعة بالنسبة للمكلف غاية ونتيجة، ولا ريب أن مقاصد الشريعة، أعلى مرتبة من القواعد الفقهية؛ لأن الأدلة التي تعتمد عليها مقاصد الشريعة، أكثر وأشمل من تلك التي تعتمد عليها القواعد الفقهية، "وإذا كانت بعض قواعد الفقه متفقا عليها كالقواعد الخمس الكبرى، فإن الكثير من القواعد الفقهية هي محل اختلاف، وهذا ما لا يكون في مقاصد الشريعة"²⁷⁸.

269 أبو عبد الله خلدون بن محمود بن نغوي الحقوي النغوي، سبيل المهتدين إلى شرح الأربعين النووية (القاهرة: جاكارتا، الدار العالمية للنشر - ط1، 2020م)، 477/9.

270 ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 249/18.

271 السيوطي، الأشباه والنظائر، 8، السبكي، الأشباه والنظائر، 67/1. (١/ ٦٧)، عزام، المقاصد الشرعية، 57.

272 عبد الرحمن إبراهيم الكيلاني، قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي، عرضاً ودراسة وتحليلاً (دار الفكر، دمشق: ط1، 2000م)، 67.

273 الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية (قطر: وزارة الأوقاف، 1425هـ/ 2004م)، 165/3.

274 محمد مصطفى الزحيلي، الوجيز في أصول الفقه الإسلامي (سوريا، دار الخير، ط2، 2006م)، 102/1.

275 أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي (الرياض: الدار العالمية للكتاب الإسلامي، 1412هـ - 1992م)، 80.

276 الشاطبي، الموافقات، 331/2.

277 الشاطبي، الموافقات، 177/1.

278 محمد عثمان شبير، القواعد الكلية والضوابط الفقهية في الشريعة الإسلامية (الأردن، دار النفائس، ط2، 2007م) 32-31.

المبحث الثاني: المنهج النبوي في تنظيم وإدارة الاختلاف السياسي في ظل مقاصد المكلفين:

المنهج في اللغة الطريق الواضح²⁷⁹، والطريق المستقيم والطريق الواسع²⁸⁰، وسلوك الطريق²⁸¹، والاتباع واقتفاء الأثر²⁸²، والخطة²⁸³، ولا يخرج المعنى الاصطلاحي للمنهج عن المعنى اللغوي، فهو الطريق الموصل إلى الغايات، وعرف بأنه: "الطريق الذي خطته الأدلة الشرعية لتغيير المنكرات والاحتساب على أصحابها"²⁸⁴. فالمنهاج في قوله تعالى: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة ٤٨] هو الطريق الواضح في الدين الذي يَمْشُونَ عَلَيْهِ²⁸⁵.

لذا فإن المنهج النبوي المقصود هنا هو الطريق التي سار عليها النبي ﷺ لتنظيم الاختلاف السياسي، والتعامل معه، بناءً على ما يظهر له من مقاصد الفاعلين، ثم حكم على تصرفاتهم اعتباراً لمقاصدهم، أو بناءً على مقاصده هو ﷺ في التفريق بين الأحكام، وهذا المنهج يشمل أيضاً تنوع تصرفاته عليه الصلاة والسلام بناءً على المقتضى الذي صدرت منه، وسنذكر بعض المواقف التي وقعت في الزمن النبوي، والتي تظهر أثر المقاصد في الحكم على الاختلاف أو تنظيمه أو الترجيح فيه.

المطلب الأول: التصرفات النبوية بين الرسالة والإمامة والقضاء:

أجمعت الأمة على أنه لا يتعبد الله إلا بما شرعه عن طريق نبيه، وعلى أن الدين قد اكتمل، وأن السنة من مصادر التشريع المتفق عليها، فكانت أقوال النبي ﷺ وأفعاله وتقريراته دليلاً للأحكام الشرعية، وقد كان ﷺ هو الرسول المبلغ، والإمام الحاكم، والقاضي، والمفتي، فما من منصب ديني إلا وهو متصف به في أعلى رتبة²⁸⁶، ولذا اختلف الحكم في تصرفاته بحسب الوصف الذي صدرت منه فيه، إن كان بالتبليغ أو الإمامة أو القضاء، لكن خطابه في كل حال من الأحوال متوجه إلى جهة من الأمة، إما كلها أو بعضها، فكله تشريع، ونظراً لارتباط تصرفاته عليه الصلاة والسلام بمقتضى الإمامة والقضاء بالاختلاف السياسي، فسوف نبسط فيه البحث هنا، على النحو التالي:

279 الرازي، مختار الصحاح، 320/1.

280 محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير (تونس، الدار التونسية للنشر، 1984م)، 223/6.

281 الرازي، مختار الصحاح، 320/1.

282 ابن منظور، لسان العرب، 383/2.

283 إبراهيم مصطفى، وآخرون، المعجم الوسيط، 957/2.

284 صلاح الصاوي، المنهج بين النظرية والتطبيق (القاهرة: دار نهضة مصر: 1998م)، 3.

285 المحلي، السيوطي، تفسير الجلالين، سورة المائدة.

286 محمد بن علي حسين، تهذيب الفروق والقواعد السنية في الأسرار الفقهية (1367هـ)، 205/1.

المقصد الأول: ما صدر عنه من أجل التبليغ:

وهو واجب الاتباع باتفاق الأمة، وعام لجميع الثقلين، ودائم إلى يوم القيامة²⁸⁷، وهو ما صدر منه رسولاً، وسمي ذلك بالتبليغ، وهذا هو الأغلب في أقواله وأفعاله وتقريراته، ويشمل ذلك البشارة، والندارة، والتعليم والتزكية، ويشمل أمور العقائد والأخلاق والعبادات، والمعاملات، وغير ذلك من الأمور الخاصة والعامة، والأمة كلها مأمورة باتباعه فيه²⁸⁸، وفي هذا جاء قول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الرُّسُلُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ﴾ [المائدة 67]، وقوله ﷺ: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَهِيدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا﴾ [الأحزاب 45].

المقصد الثاني: ما صدر عنه بمقتضى الإمامة:

وهذا تشريع للأئمة والولاة، يبين لهم فيه الأحكام، ولا يجوز لأحد الناس القيام به إلا بإذن الإمام²⁸⁹، وهي "التصرفات التي قام بها النبي ﷺ من مقامه كقائد للمسلمين، ورئيساً عليهم، وقصد من ورائها تحقيق مصلحة، أو دفع مفسدة"²⁹⁰، فقد كان يسوس الناس ويدبر أمورهم بمقتضى الشرع الذي أنزل عليه ليصلح به أمر دينهم ودنياهم، ويُعرف ذلك بالتصريح منه ﷺ، كإجابته للحاباب بن المنذر يوم بدر حين قال: "بل هو الرأي والحرب والمكيدة"²⁹¹، فقد صرح أن ذلك ليس وحياً، واستشارته لصحابته قبل أحد ونزوله عند رأيهم، أو إرادته منح غطفان ثلث ثمار المدينة، ويُعرف كذلك بتفسير الصحابة للأمر، كقول عبد الله بن أبي أبي أوفى في تفسيره لتحريم لحوم الحمر الأهلية يوم خيبر، قال: "فَتَحَدَّثْنَا أَنَّهُ إِنَّمَا نَهَى عَنْهَا لِأَنَّهَا لَمْ تُخَمَّسْ"²⁹²، فكل ذلك وقع منه على مقتضى الإمامة، وهذا كتسيير الجيوش، وتنظيم المدن، والإصلاح بين الناس، وتنصيب الولاة، والعمال، والقضاة، فهذا يصدر عنه بمقتضى كونه حاكماً.

حكم التصرفات التي صدرت عن النبي ﷺ بمقتضى الإمامة:

أ. وجوب اقتداء الأئمة والحكام به في منهجه وقواعده في الحكم، وذلك كالشورى، والعدل، ومراعاة المصلحة العامة، ودفع المفساد، والتيسير على الناس، فإن هذا هو منهجه ﷺ.

287 حسين، تهذيب الفروق، 207/1

288 أحمد بن إدريس الصنهاجي القرافي، أنوار البروق في أنواء الفروق، تحقيق محمد أحمد سراج، وعلي جمعة (دار السلام)، 206/1.

289 حسين، تهذيب الفروق، 206/1.

290 سعد الدين العثماني، تصرفات النبي بالإمامة (الدار البيضاء، منشورات الزمن، ٢٠٠٢م)، ٢٩.

291 القاضي محمد بن عبد الله أبو بكر بن العربي المالكي، أحكام القرآن، تحقيق: محمد عبد القادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، ط3، 2003م)، 391/1.

292 البخاري، صحيح البخاري "المغازي" (رقم 4220)، مسلم، صحيح مسلم "الصيد والذباح وما يؤكل من الحيوان" (رقم 1937).

ب. عدم الخروج عما شرعه الله من أحكام، وما أرشدت له مقاصد الشريعة، فتصرفات الإمام هي تطبيق لأحكام الله، بناءً على اجتهادات من الإمام تناسب الأوقات والأحداث، وليست خروجاً منها.

ج. أن ما ثبت فيه تصرف النبي ﷺ بمقتضى الإمامة لا يكون ملزماً لمن بعده من الخلفاء والأئمة، إلا من زاوية جواز العمل به، لأنها ليست شرعاً عاماً دائماً، إنما فعلها لتحقيق مصلحة للأمة في ذلك الوقت، وذلك المكان، وعلى تلك الحال²⁹³.

د. أن هذه التصرفات بمجموعها هي تشريع عام للأمة، تظهر فيه الحدود التي يباح للأئمة الاجتهاد فيها، ويمنع آحاد الرعية من الاجتهاد فيها²⁹⁴.

المقصد الثالث: ما صدر عنه بوصف القضاء:

القضاء في اللغة الحكم، ولذلك سُمي القاضي قاضياً لأنه يحكم²⁹⁵، وهو "إحكام الشيء والفراغ منه"²⁹⁶، ويأتي بمعنى البت والفصل²⁹⁷، وبمعنى الإنهاء²⁹⁸، وفي الاصطلاح، عرفه ابن فرحون (ت: 799هـ) بأنه "الإخبار عن حكم شرعي على سبيل الإلزام"²⁹⁹. أو هو: "الإلزام من له إلزام بحكم الشرع"³⁰⁰، كما عرّف بأنه: "فصل الخصومات وقطع المنازعات"³⁰¹.

التصرف النبوي بمقتضى القضاء:

ثبت أن النبي ﷺ كان يقضي بين الناس، فيفصل في الخصومات، ويفض المنازعات ويرد الحقوق، ومن ذلك ما جاء في صحيح البخاري أن النبي ﷺ سَمِعَ خُصُومَةً بِيَابِ حُجْرَتِهِ فَخَرَجَ إِلَيْهِمْ، فَقَالَ: إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ، وَإِنَّهُ يَأْتِينِي الْخَصْمُ، فَلَعَلَّ بَعْضَكُمْ أَنْ يَكُونَ أَبْلَغَ مِنْ بَعْضٍ، فَأُخْسَبُ أَنَّهُ صَادِقٌ فَأَقْضِي لَهُ بِذَلِكَ، فَمَنْ قَضَيْتُ لَهُ بِحَقِّ مُسْلِمٍ، فَإِنَّمَا هِيَ قِطْعَةٌ مِنَ النَّارِ فَلْيَأْخُذْهَا أَوْ لْيَتْرُكْهَا"³⁰²، لذلك اعتبر الفقهاء أن تصرفات

293 ابن القيم. الطرق الحكمية، 13، 15.

294 منظمة المؤتمر الإسلامي بجدة، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، أسامة بن الزهراء، صدرت في 13 عدداً.

295 ابن فارس، مقاييس اللغة، 99/5.

296 ابن السمين، عمدة الحفاظ، 316/3.

297 الراغب، المفردات، 675.

298 الجوهري، الصحاح، 2463/6.

299 إبراهيم بن علي بن محمد ابن فرحون، تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام (مكتبة الكليات الأزهرية، ط1، 1986م). 11/1.

300 الخطيب شمس الدين محمد بن محمد الشربيني، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، تحقيق: علي محمد معوض - عادل أحمد عبد الموجود (دار الكتب العلمية، ط1، 1994م)، 372/4، الجمل، حاشية الجمل على شرح المنهج، 334/5.

301 أبو بكر أحمد بن عمر الخصاف، شرح أدب القاضي، تحقيق: أبو الوفاء الأفغاني - أبو بكر محمد الهاشمي (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1994م)، 4.

302 البخاري، "كتاب الأحكام" (رقم 7181).

النبي ﷺ التي صدر بمقتضى القضاء لا يجوز الإقدام عليها إلا بحكم حاكم، لأنها تبني على الأدلة والقرائن، وشهادة الشهود³⁰³.

وعلاقة القضاء بالسياسة الشرعية ظاهر؛ لأن تنصيب القضاة هو مما يتخذه الإمام من تدابير وتصرفات، لتجري أمور الرعية على الصلاح، ويندفع عنهم الفساد، ومن أعظم ما يندفع به الفساد هو القضاء وفض الخصومات.

المقصد الرابع: ما تردد بين تصرفه بمقتضى الرسالة أو الإمامة:

وهذا الأمر هو أحد أسباب الاختلاف بين العلماء، ويدخل في هذا الكثير من أقواله وأفعاله ﷺ، فلا يظهر فيها على سبيل القطع، هل فعلها تبليغاً أم قضاءً، أم فعلها بمقتضى الإمامة، ومن أجل ذلك يختلف الفقهاء في مدى ديمومتها وعمومها، وقد اختلف الفقهاء في أصل تصرفات النبي ﷺ هل هي للتبليغ أم لا، فالأحناف يرون أن الأصل في مثل هذه التصرفات أنها كانت بمقتضى الإمامة كون ذلك هو المتيقن³⁰⁴، بينما المالكية والشافعية يجعلون التبليغ هو الأصل في تصرفاته عليه الصلاة والسلام، لأن وصف الرسالة غالب عليه ﷺ³⁰⁵، ولأنه المنصب الأشرف، ولأن الحمل عليه أكثر فائدة، فوجب المصير إليه³⁰⁶، ومثال ذلك قول النبي ﷺ: "من قتل قتيلاً له عليه بيعة فله سلبه"³⁰⁷. وقوله ﷺ: "من أحيا أرضاً ميتة فهي له"³⁰⁸.

المطلب الثاني: منهجية النبي ﷺ العملية في تنظيم الاختلاف السياسي بناءً على المقاصد:

التعامل مع الاختلاف السياسي هو جزء من التصرف بمقتضى الإمامة، وسبق أن عرّفنا الاختلاف السياسي في الفصل التمهيدي، ولهذا الاختلاف علاقة بمقاصد الإنسان، فقد يقع الاختلاف في حكم الشيء الواحد نظراً لاختلاف مقاصد فاعليه، وقد يكون الفاعل نفسه لكن أحكامه وتصرفاته تختلف لأن مقاصده تختلف، وفي هذا المطلب سنذكر منهجية النبي ﷺ في التعامل مع الاختلاف في سياسة الأمور بناءً على اختلاف المقاصد.

303 القرافي، الفروق، 206/1.

304 الإسنوي، جمال الدين أبو محمد عبد الرحيم بن الحسن، التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، تحقيق: محمد حسن هيتو (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط2، 1981م)

305 القرافي، الفروق، 208/1.

306 الإسنوي، التمهيد، 156.

307 البخاري، صحيح البخاري، "المغازي" (4321)، مسلم، صحيح مسلم، "كتاب الجهاد والسير" (1751).

308 الترمذي، "أبواب الأحكام عن رسول الله صلى الله عليه وسلم" (رقم 1379)، وصححه الألباني في إرواء الغليل (رقم 1550).

المقصد الأول: التفريق بين الشورى، والتأخر في الامتثال، والرفض، لرأي النبي ﷺ:
وقعت في العهد النبوي حوادث عديدة، ظهرت فيها آراء مباينة لرأي النبي ﷺ في السياسة وتدبير الأمور، وقد تعامل فيها النبي ﷺ بناءً على مقاصد قائلها، رغم أن صورتها واحدة كونها لا تتفق مع الاجتهاد النبوي في الحادثة، ويمكن تقسيم ذلك إلى:

١. الاختلاف أثناء مشاوره النبي ﷺ لأصحابه:

الشورى لغة: إِبْدَاءُ شَيْءٍ وَإِظْهَارُهُ وَعَرْضُهُ³⁰⁹. وتأتي بمعنى الأمر، فأشار إليه: أمره³¹⁰، "والتَّشَاوُرُ استخراج الرَّأْيِ بمراجعة البعض إلى البعض"³¹¹، والمعنى الاصطلاحي متوافق مع اللغوي، فهو "استطلاع رأي الأمة أو من ينوب عنها في أمر من الأمور العامة المتعلقة بها، بهدف التوصل فيها إلى الرأي الأقرب إلى الصواب"³¹²، وعرفت كذلك بأنها: "تبادل الآراء في أمر من الأمور لمعرفة أصوبها وأصلحها لأجل اعتماده والعمل به"³¹³، ولا يكون التبادل والاستطلاع إلا بمراجعة البعض، بعد إظهار الآراء.

حكم الشورى ومنزلتها:

الشورى من قواعد الحكم، وأسس النظام السياسي في الإسلام، حتى نقل ابن عطية الاتفاق على وجوب عزل من لا يستشير الناس³¹⁴، وحكمها يدور بين الوجوب والندب³¹⁵، وأدلتها في الكتاب والسنة أشهر من أن تحصى، قال تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ [آل عمران 159]، وامتدح بها المؤمنين بها فقال: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى 38]، كما أن الأخذ بنتائجها يدور بين الإلزام والإعلام، ولقد كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم كما قالت عائشة رضي الله عنها: "ما رأيْتُ رجُلًا أَكْثَرَ اسْتِشَارَةً لِلرَّجَالِ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهِ وَسَلَّمَ"³¹⁶، وسيرته مليئة بالمواقف الدالة على ذلك.

وقد كانت آراء الصحابة رضوا الله عنهم توافقت مع رأي النبي ﷺ أحياناً، وتخالفه أحياناً أخرى، فقد وافقت أقوال أبي بكر وعمر والمقداد وسعد بن معاذ رضوا الله عنهم رأيهم في بدر عندما قال لهم: "أشيروا علي أيها الناس"³¹⁷، وخالفه

309 ابن فارس، مقاييس اللغة، 226/3.

310 ابن منظور، لسان العرب، 434/4.

311 الراغب، المفردات، 799.

312 هاني سليمان الطعيمات، حقوق الإنسان وحياته الأساسية (بيروت: دار الشروق، ط1، 2001م)، 225.

313 أحمد محيي الدين العجوز، مناهج الشريعة الإسلامية (بيروت: مكتبة المعارف، 1983م)، 128/2.

314 أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي. الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش (القاهرة: دار الكتب المصرية، ط2، 1383هـ-1964م) تفسير سورة آل عمران.

315 وهبة بن مصطفى الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته (دمشق: دار الفكر، ط4)، 6201/8.

316 أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء البغوي، الأنوار في شمائل النبي المختار، تحقيق: الشيخ إبراهيم اليعقوبي (دمشق: دار المكتبي، ط1، 1995م)، 171.

317 عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين السيوطي، الدر المنثور (دار الفكر، بيروت)، 26 / 4.

رأي الكثير من الصحابة حين استشارهم في الخروج قبل أحد، فقد "شاؤر النبي ﷺ يوم أُخِذَ في المُقام والخروج"³¹⁸.

وقد يأتي رأي الصحابي ابتداءً كما فعل الحباب بن المنذر في بدر، حين أشار بتغيير موضع الجيش، وقد يكون إجابة لطلب النبي ﷺ كما أشار عليه سعد بن عبادَة وسعد بن معاذ بعدم إعطاء المشركين شيئاً من ثمار المدينة³¹⁹.

وهذا النوع من الاختلاف مشروع وممدوح؛ لأن قصد أصحابه هو الوصول لأسَدِّ الآراء وأفضلها، وأصحابه مهما خالفوا فهم مأجورون، وواجب عليهم أن يذكروا ما يرون فيه صلاح الأمة.

2. الاختلاف نتيجة التأخر في امتثال أمر النبي ﷺ:

وقع في العهد النبوي مواقف ظهر فيها تأخر بعض الصحابة في الامتثال لرأي النبي ﷺ، ولم يقع ذلك في معرض التشاور، بل كان لأسباب أخرى، سنذكر منها موقفين من تلك المواقف، ليظهر أثر المقاصد في ذلك الاختلاف:

أ. اختلاف بعض الصحابة في قبول شروط الهدنة في صلح الحديبية:

بعد أن اتفق النبي ﷺ مع سهيل بن عمرو بالحديبية على أن يقوم النبي ﷺ بإرجاع من يأتي مسلماً من قريش إلى قريش، وأن لا ترجع قريش من يأتيها من المسلمين، رأى الكثير من المسلمين أن في هذا الشرط إجحافاً لهم، وإعطاء للدنية في دينهم واستعلاءً للمشركين عليهم، وأظهروا اعتراضهم للنبي ﷺ، وكان أشدهم اعتراضاً هو عمر بن الخطاب³²⁰، ولم يكن النبي صلى الله عليه وسلم قد استشارهم في ذلك، فالاختلاف ليس في معرض الاستشارة، فاشتد الأمر على الصحابة بعد أن قام النبي ﷺ بإرجاع أبي جندل بن سهيل بن عمرو التزاماً بهذا الشرط، فالصحابة قد أبدوا اعتراضهم ومخالفتهم للنبي ﷺ لأنهم رأوا أن تصرفه صدر منه بمقتضى الإمامة، ولولا النصوص التي وردت في ذلك لكانت الصورة تدل على أن هذا التصرف إنما هو بمقتضى الإمامة، من أجل ذلك - ومع ما ملأ قلوبهم من الحزن والغيط - لم يستطيعوا أن يسلكوا إلا طريقاً واحداً، وهو رفض هذا البند من الاتفاق، وهو اختلاف في أمر تدبير المصالح، وإصلاح الأمور، فهو اختلاف سياسي بلا ريب، فما كان للصحابة أن يخالفوا أمر حكم شرعي، أو أن يظنوا أن حكم ما يسعون إليه راجح على ما قام به النبي ﷺ، بل رأوا أن هذا الاختلاف كان في سياسة الأمور، فإنهم رأوا أن عزة الإسلام، ومصلة المسلمين، هي أن يرغموا أنوف الكفار ويدخلوا مكة ولو

318 البخاري، صحيح البخاري، "باب وأمرهم شورى بينهم"، 2682.

319 محمد سليمان الأشقر، أفعال الرسول ﷺ ودلالاتها على الأحكام الشرعية (بيروت: مؤسسة الرسالة 2003م)، 159/1. أكمل الدين محمد بن محمد البابر، العناية شرح الهداية (مصر: مكتبة البابي، ط1 1970م)، 459/5..

320 مسلم، صحيح مسلم "الجهاد والسير" (1785).

عنوةً، وأن المفسدة هي أن يعطوا الدنيا في دينهم، وأنه عليهم أن يرفضوا الظلم والاستعلاء الذي أصرت عليه قريش، وهم الذين قتلوا صناديدها في بدر، وكسروا كبرياءها في الخندق وغيرها، ولا تخفى مقاصد الصحابة ورغبتهم في علو الإسلام، كما لا يخفى تمام انقيادهم للنبي ﷺ.

ب. اختلاف أبي بصير حول كيفية تنفيذ شروط صلح الحديبية:

لقد كانت شروط صلح الحديبية واضحة في إرجاع من يأتي للنبي ﷺ مسلماً من مكة، وبعد استقرار هذا الشرط فإنه يجب على المسلمين تنفيذه والعمل به، وحدث أن جاء أبو بصير فاراً بدينه، ووصل المدينة، وأرسلت قريش رجلين لإرجاعه تنفيذاً للاتفاق، وأرجعه النبي ﷺ معهما، ثم تمكن من النجاة منهما بقتل أحدهما وفرار الآخر للنبي ﷺ، وتبعه أبو بصير، وهنا أبدى أبو بصير رأيه في الأمر فقال: "لقد وفى الله بزمك ونجاني"³²¹ فقد كان في المرة الأولى متفقاً تماماً على أن يتم إرجاعه لأن هذا هو مقتضى الاتفاق، وما كان له أن يطلب من النبي صلى الله عليه وآله أن يغدر أو ينقض العهد، لكن الأمر قد اختلف عنده في المرة الثانية، وهنا وقع الاختلاف بين فهمه لتنفيذ بند الاتفاق في حالته وبين ما يريد أن يفعله النبي ﷺ، فعلم أنه سيسلمه، ففر إلى ساحل البحر.

3. الاختلاف مع النبي ﷺ برفض أمره:

الرفض هو "الترك، وَالرَّوْفُضُ جُنُودٌ تَرَكَوا أَمِيرَهُمْ وَأَنْصَرَفُوا"³²²، أما الرفضة فهم فرقة، والفقهاء استعملوا الرفض في ترك النية³²³، أما في الاصطلاح السياسي والأدبي، فلم يبعد عن المعنى اللغوي، فجاء تعريفه على أنه "الترك أو الامتناع عن حالة موجودة أو سابقة"³²⁴، فالرفض تسبقه إرادة وقصد، وثمرته ترك الأمر المرفوض ورده والامتناع عنه، ورفض أمر النبي ﷺ، يعني ترك أمره ورأيه والإعراض عنه، وذلك بإرادة سابقة وقصد.

أ. الرفض في المجتمع المدني:

لم يقع هذا من الصحابة رضي الله عنهم، لأن معناه هو عدم التسليم لأمر النبي صلى الله عليه وآله وسلم أو قضائه، فهو ليس نوعاً عادياً من الاختلاف، لكنه وقع في حالات قليلة من فئة تعد جزءاً من مجتمع المدينة بصورته السياسية، فهم يعلنون الإسلام، ويقيمون الشعائر، ويشاركون المسلمين في كل أمورهم، ومن ذلك أنهم يذكرون آراءهم للنبي ﷺ في الأمور الخاصة والعامة، وكان النبي ﷺ في أكثر أحواله يأخذ بظاهرهم ويكل سرائرهم إلى الله، غير أنهم في أكثر ما يشيرون فيه من آراء لم تكن مقاصدهم حسنة، بل كانوا يحرصون

321 البخاري، صحيح البخاري "الشروط" (رقم 2731).

322 ابن فارس، مقاييس اللغة، 422/2.

323 سيد بن حسين بن عبد الله العفاني، نداء الريان في فقه الصوم وفضل رمضان (جدة، دار ماجد عسيري) 80/2.

324 يوسف الحناشي، الرفض ومعانيه في شعر المتنبي (تونس، الدار العربية للكتاب، 1984)، ص 49.

على ما فيه إضعاف للمسلمين، فإن أخذ النبي ﷺ بغير ما أشاروا به عليه، رفضوا قوله واعترضوا عليه، وخالفوه وتركوه.

ونذكر لهذا النوع حديثين:

الأول: رفض عبد الله بن أبي ل رأي النبي ﷺ بشأن بني قينقاع، فقد حاصرهم رسول الله ﷺ حتى نزلوا على حكمه، فقام إليه عبد الله بن أبي ابن سلول، حين أمكنه الله منهم، فاعترض على النبي ﷺ، وأدخل يده في جيب درعه، حتى غضب رسول الله ﷺ ورأوا لوجهه ظللاً، ثم قال له: "هُم لَكَ" ³²⁵.

الثاني: اعتراض رأس المنافقين عبد الله بن أبي ابن سلول على خروج النبي ﷺ لملاقاة المشركين يوم أحد، فبعد الاستشارة العامة حول الخروج وعدمه استقر رأي النبي ﷺ على الخروج ³²⁶، لكن ما إن خرج النبي صلى الله عليه وآله بالجيش حتى رجع عبد الله بن أبي ومعه ثلاثمائة من المنافقين، وقد ذكر سبب رجوعه وهو أن النبي ﷺ لم يأخذ برأيه وأخذ برأي غيره ³²⁷.

4. الاختلاف مع النبي ﷺ حزناً ومعاقبة:

بلغ رسول الله ﷺ أن الأنصار وجدوا في أنفسهم لعدم أخذهم شيئاً من غنائم حنين، وأن بعض أحداثهم قالوا: "إذا كانت الشدة فنحن نُدعى، وتُعطى الغنائم غيرنا" ³²⁸، فاجتمع بهم النبي ﷺ، وخطب فيهم وأوضح لهم مقاصده من إعطاء غيرهم، ومنعهم، وأن هذا الأمر ليس تفضيلاً لغيرهم، بل هو لعظم منزلة الأنصار عنده، فرضوا بذلك وطابت أنفسهم ³²⁹، فقال ﷺ: «إني لأعطي رجالاً حُدثاء عهد بكفر أتألفهم» ³³⁰، لقد رضي الأنصار عندما علموا مقاصد النبي ﷺ، وأدركوا أن قصده لم يكن تفضيلاً لغيرهم عليهم، بل قصد بذلك تأليف قلوب حديثي العهد بالإسلام، وأن موازين التفضيل ليست بما يعطى المرء من المال.

المقصد الثاني: أثر المقاصد والنيات في أحكام الاختلاف:

اختلف موقف النبي ﷺ، واختلفت الأحكام الشرعية، في الاختلافات السياسية التي وقعت مع النبي ﷺ، بحسب اختلاف مقاصد أصحابها، رغم أن صورتها الظاهرة متقاربة، فأثنى على بعضهم، وعذر غيرهم وغلظ على آخرين، وكل ذلك بناء على ما ظهر له من مقاصدهم، وما دلت عليه حال المختلفين، إن الاختلاف السياسي بين الناس واقع لا محالة، ودوافع أصحابه ومقاصدهم متباينة، فلو أن الناس - أمراء

325 عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري المعافري، السيرة النبوية لابن هشام، تحقيق: مصطفى السقا وآخرون (مصر: مكتبة البابي 1955م)، 48/2.

326 ابن حجر، فتح الباري، 414/13.

327 أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، السنن الكبرى، تحقيق: عبد الله التركي (القاهرة: مركز هجر 2011م).

328 مسلم، صحيح مسلم، "الزكاة" (رقم 1059).

329 محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن القيم، زاد المعاد في هدي خير العباد (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1415هـ) - 415/3.

330 البخاري، صحيح البخاري، "المغازي" (4331)، مسلم، صحيح مسلم "الزكاة" (1059).

وغيرهم - راعوا مقاصد معارضيتهم، ففرقوا بينهم بحسب مقاصدهم، لكان ذلك منهم أقرب إلى السداد لقربه من المنهج النبوي، ولأمكن تنظيم الاختلافات السياسية، والترجيح بينها بكل يسر، ويمكن أن نجمل أحكام تلك الاختلافات التي وقعت، على النحو التالي:

أ. الاختلاف في الشورى مشروع، وحكمه حكم الشورى، فهو بين الوجوب والندب، وقد كان النبي ﷺ، يحث الصحابة على إبداء آرائهم، ويعزم عليهم بذلك سواء وافقته، أم خالفته، ويثني على كل من قال رأياً.

ب. المسارع لامتنال أمر النبي ﷺ أفضل وأعلى منزلةً من التباطؤ في ذلك لأي سبب كان، قال تعالى: ﴿وَسَارِعُوا إِلَى مَعْفَرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ﴾ [آل عمران 133]، ولكن النبي ﷺ لم ينه عمر بن الخطاب ومن معه يوم الحديبية، وعذرهم فيما اعترضوا فيه، وبين لهم أنه يفعل ذلك بأمر الله، ولم تتبدل منزلتهم عنده، وذلك لأنه علم حسن مقاصدهم، وغضبهم للدين، وأنهم ما خالفوه شكاً في نبوته، ولا رفضاً لرأيه، "فقد كان عمر يطمع أن يأخذ رسول الله ﷺ برأيه في مناجزة قريش وقتالهم، ولهذا راجعه في ذلك، ثم ترك عمر رأيه، فعذره رسول الله ﷺ لما يعلم من حسن نيته وقصده³³¹، ولكنهم أدركوا أنهم أخطئوا في اعتراضهم، قال عمر: "ما زلت أصوم وأتصدق وأصلي وأعتق من الذي صنعت، مخافة كلامي الذي تكلمت به يومئذٍ"³³².

ج. الاختلاف مع النبي ﷺ رفضاً لأمره محرّم، لذلك غضب النبي ﷺ من عبد الله ابن سلول، ونزلت فيه آيات تبين ذلك، فقد اختلف الصحابة في حكم قتال من رجع من المنافقين يوم أحد، فَقَالَ بَعْضُهُمْ: نَقْتُلُهُمْ. وَقَالَ بَعْضُهُمْ: لَا، فَنَزَلَتْ ﴿فَمَا لَكُمْ فِي الْمُؤْمِنِينَ فِتْنَيْنِ﴾ [النساء: 88]³³³، كما نزلت في رفضهم لرأي النبي ﷺ في بني قينقاع، ﴿فَتَرَى الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَّرَضٌ يُسْرِعُونَ فِيهِمْ يَقُولُونَ نَحْشَى أَنْ تُصِيبَنَا دَائِرَةٌ ۚ﴾ [المائدة 52] وما ذلك إلا لأن مقاصدهم كانت ظاهرة في الاعتراض على النبي ﷺ.

د. لم يزجر النبي ﷺ الأنصار على اختلافهم معه في قسمته للغنائم، ولم ينههم عن ذلك، بل اكتفى بتوضيح مقاصده من القسمة، وذلك لعلمه ﷺ بمقاصدهم ونياتهم، وأنهم فعلوا ذلك حزناً وعتاباً.

المبحث الثالث: منهج الخلفاء الراشدين في تنظيم وإدارة الاختلاف السياسي، في ظل مقاصد

المكلفين:

331 إبراهيم بن عامر بن علي الرحيلي، الانتصار للصحب والآل (المدينة، مكتبة العلوم والحكم، ط3، 2003م)، 1/189.
332 إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي، جامع المسانيد والسنن الهادي لأقوم سنن، تحقيق: عبد الملك بن عبد الله الدهيش (بيروت: دار خضر للطباعة ط2، 1988م)، 408/7.
333 مسلم، صحيح مسلم "صفات المنافقين وأحكامهم" (2776).

المطلب الأول: الاجتهاد وقواعد الفقه في عهد الخلفاء الراشدين:

"الْخَلِيفَةُ هُوَ السُّلْطَانُ الْأَعْظَمُ"³³⁴، "وَالرُّشْدُ: الْاسْتِقَامَةُ عَلَى طَرِيقِ الْحَقِّ مَعَ تَصَلُّبٍ فِيهِ"³³⁵. واسم الخلفاء الراشدين علم على الخلفاء الأربعة رضوان الله عليهم "يُرِيدُ بِالرَّاشِدِينَ أَبَا بَكْرٍ وَعُمَرَ وَعُثْمَانَ وَعَلِيًّا، رَحْمَةُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ وَرِضْوَانُهُ"³³⁶، وهم خير الأمة بعد النبي ﷺ، وأفقهها، ويبدأ عهد الخلفاء الراشدين من اليوم الذي تمت فيه البيعة العامة لأبي بكر الصديق ﷺ، وهو اليوم التالي لوفاة النبي ﷺ، إلى اليوم الذي استشهد فيه علي بن أبي طالب، أو اليوم الذي تنازل فيه الحسن بن علي لمعاوية بن أبي سفيان ﷺ أجمعين.

المقصد الأول: حجية سنة الخلفاء الراشدين:

يعتبر عصرهم امتداداً لعصر الدولة الإسلامية التي أقامها النبي ﷺ، وسنتهم امتداداً لسنة النبي ﷺ، وهو أمر لم يكن لغير هذا العصر. "فَعَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ الْمَهْدِيِّينَ"³³⁷، وأكثر اجتهادات الصحابة في نوازل السياسة الشرعية كانت بزمن الخلافة الراشدة، وأغلبها كان باجتهاد من الخلفاء أنفسهم أو بعلم منهم، الأمر الذي يوجب الحديث حول حجية الآراء التي تصدر عن الخلفاء الراشدين، خاصة أنه قد ورد في حقهم أدلة خاصة تأمر باتباع سنتهم، وثمة أمور في حجية ذلك متفق عليها، وأخرى مختلف فيها، فقد اتفق العلماء على أن إجماع الصحابة حجة³³⁸، وأغلبه في زمنهم هو الإجماع السكوتي³³⁹، واتفقوا على أن قول بعضهم في مسائل الاجتهاد ليس حجة على غيره من الصحابة³⁴⁰، واختلف الفقهاء في اتفاق الخلفاء الأربعة مع مخالفة غيرهم من الصحابة، هل هو إجماع؟ وهذا الرأي هو إحدى الروايتين عن الإمام أحمد، وبه حكم أبو خازم الحنفي، واستدلوا بحديث "عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين"، وقال غيرهم: إنه ليس بإجماع ولا حجة، وأجابوا عن الحديث بأنه محمول على اتباع السنة والكتاب، لا على اتفاق من ذكر لأنه اتفاق بعض الأمة³⁴¹، وهذا هو رأي الجمهور، ووافقهم أحمد في رواية أخرى

334 الفيروز آبادي، القاموس المحيط، 808.

335 الفيروز آبادي، القاموس المحيط، 282.

336 ابن منظور، لسان العرب، 175/3.

337 أبو عبد الله محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري، المستدرک علی الصحیحین، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، 1990م). (رقم 333). وصححه الألباني، في تخريج كتاب السنة، برقم (59).

338 الشوكاني، إرشاد الفحول، 317/1.

339 أبو الحسن علاء الدين بن محمد بن عباس البجلي اللحام، القواعد والفوائد الأصولية وما يتبعها من الأحكام الفرعية، تحقيق: عبد الكريم الفضيلي (المكتبة العصرية، ط2، 1999م)، 376.

340 صلاح الدين أبو سعيد خليل العلائي الدمشقي، إجمال الإصابة في أقوال الصحابة، تحقيق: محمد سليمان الأشقر، ط1. (الكويت، جمعية إحياء التراث، 1407هـ)، 78.

341 جمال الدين أبو المحاسن يوسف بن حسن ابن المبرد، قواعد أصول الفقه، تحقيق: محمد بن مهدي العجمي (الكويت، دار إحياء للنشر والتوزيع، ط1، 2019م)، 139.

عنه³⁴²، وقال بعضهم: إن رأيهم حجة ولكنه ليس إجماعاً، وهو رواية عن أحمد، ومعنى هذا: أنه لا يلزم من كونه حجة وجوب اتباعه، وإلزام الغير به، بل غاية الأمر أنه يجوز للمجتهد أن يعمل به وحده ولا يلزم غيره به³⁴³، وبعضهم قال: إن الأخذ بقولهم أولى، ومعنى هذا أنه ليس بحجة، ولكن إذا جاء عنهم رأي وخالفهم غيرهم فالأولى الأخذ برأيهم للأدلة، وقد جاء عن مالك أنه يعجبه قول عمر بن عبد العزيز حين قال: "سَنَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وولاهُ الأمر من بعده سُنَنًا، الأخذُ بها اعتصامٌ بكتاب الله، وقوَّةٌ على دين الله، ليس لأحد تبديلها، ولا تغييرها، ولا النظرُ في أمرٍ خالفها"³⁴⁴، ويروى عن الشافعي قوله: "إذا اختلف الصحابة فالتمسك بقول الخلفاء أولى"³⁴⁵، والمنصوص عن أحمد ما يدل على أنه لا يخرج من قولهم إلى قول غيرهم، وكذا ذكره الخطابي وغيره، وكلام أكثر السلف يدلُّ على ذلك³⁴⁶، فعن مجاهدٍ قال: "إذا اختلفَ النَّاسُ في شيءٍ، فأنظروا ما صنعَ عُمَرُ فخذوا به"³⁴⁷.

الاختيار: والذي يغلب على ظن الباحث أن قول الجمهور هو الأظهر، وهو أن اتفاق الخلفاء إذا خالفهم غيرهم من الصحابة ليس إجماعاً، كما أنه ليس حجة في ذاته، ولكن الأخذ به أولى للجمع بين الأدلة التي تحت على اتباعهم، كقول النبي ﷺ: "إِنَّ اللَّهَ جَعَلَ الْحَقَّ عَلَى لِسَانِ عُمَرَ وَقَلْبِهِ"³⁴⁸، كذلك لمنزلتهم في العلم، والحقيقة فإن الحجة تحتاج إلى أدلة قوية لإثباتها، أما إذا حكموا أو قضوا بأمر ولم يخالفهم أحد من الصحابة فهذا هو إجماع الصحابة وهو حجة بلا ريب، وأكثر آرائهم في السياسة هي من هذا النوع، ويظهر هذا في منهجيتهم التي كانوا يسلكونها في الاجتهاد.

المقصد الثاني: منهجية الصحابة في الاجتهاد

ظهرت للصحابة نوازل سياسية كثيرة بعد وفاة النبي ﷺ، فبدأت اجتهاداتهم بناءً على المنهج والقواعد التي تلقوها عنه ﷺ، ومعالم هذا المنهج هي:

1. القرآن الكريم: القضاء والحكم بكتاب الله.
2. السنة النبوية: إن لم يجدوا في القرآن فبسنة رسول الله ﷺ، وكان الخلفاء يسألون الناس لعل عندهم في الأمر سنة.

342 موفق الدين عبد الله بن أحمد ابن قدامة، روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل (مؤسسة الريان للطباعة والنشر، ط2، 2002م) 414/1.

343 ابن قدامة، روضة الناظر، 414/1.

344 ابن رجب، جامع العلوم والحكم، 123/2.

345 علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان المرادوي، التحرير شرح التحرير في أصول الفقه، تحقيق: عبد الرحمن الجبرين، وآخرين (الرياض: مكتبة الرشد، ط1، 2000)، 797/8.

346 ابن رجب، جامع العلوم والحكم، 123/2.

347 أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني، فضائل الصحابة، تحقيق: وصي الله محمد عباس (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1983م)، 266/2.

348 شعيب الأرنؤوط، تخريج صحيح ابن حبان (6889)، إسناده صحيح على شرط مسلم.

3. الشورى ثم الإجماع: فإن لم يجدوا في السنة استشاروا أهل العلم منهم، فإن اتفقوا على رأي كان إجماعاً³⁴⁹.

4. الاجتهاد: وإن اختلفوا أخذ كل باجتهاده، وفي أمور المسلمين العامة يتبعون في ذلك اجتهاد الخلفاء، لأن رأي الإمام يرفع الخلاف عملياً، والأمراء يطاعون في مواطن الاجتهاد³⁵⁰، وقد جاء هذا المنهج في وصية عمر رضي الله عنه لشريح³⁵¹، وكان ابن عباس إذا سُئِلَ عَنْ شَيْءٍ يفتي بكتاب الله، فإن لم يجد فبسنة رسول الله، ثم بقول أبي بكرٍ أَوْ عُمَرُ، فإن لم يجد اجْتَهَدَ رَأْيَهُ³⁵².

المقصد الثالث: قواعد الصحابة في الاجتهاد:

اشتمل القرآن الكريم على الكثير من القواعد التي مثلت الإطار العام لاجتهادات الصحابة، وذلك في مجال الحكم والسياسة، كقول الله عز وجل: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾ [النحل 90]، وقد ذكرنا في الفصل التمهيدي أن بعض القواعد الفقهية هي عبارة عن نصوص نبوية، كقوله عليه الصلاة والسلام: "لا ضرر ولا ضرار"³⁵³ وقوله: "الأعمال بالنيات"³⁵⁴ وقوله: " " ³⁵⁵، لذا فالبذور الأولى للقواعد الفقهية التي اعتمد عليها الصحابة - ضمنياً في الاستنباط - وجدت في القرآن والسنة³⁵⁶.

وقد كانت المعاني العامة - التي مثلت فيما بعد ما سمي بالقواعد الفقهية - واضحة في أذهانهم، وربما صاغوا بعضها بعبارات تدل على ذلك، فقد روى البخاري قول عمر رضي الله عنه "مقاطع الحقوق عند الشروط"³⁵⁷، "أي أن الفصل بين الحقوق إنما يتحدد تبعاً للشروط التي يشترطها المتعاقدان، فالمشترط على نفسه قيّد نفسه بالشروط فيجب عليه الوفاء بما اشترط"³⁵⁸، وكقول ابن عباس: "الطلاق ما كان عن وطر"³⁵⁹، أي لا يكون الطلاق إلا عند الحاجة إليه لا لمجرد الرغبة في الطلاق³⁶⁰، فاجتهادات الصحابة السياسية كانت بناءً على المعاني والأصول الفقهية، التي عُرفت بعد ذلك بالقواعد الفقهية، وصيغت في عبارات محددة، سواء كان ذلك عند مراعاتهم للمصالح الشرعية، أو المقاصد والغايات، أو اعتبارهم

349. ابن القيم، إعلام الموقعين، 82/1.

350 عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي، الحاوي للفتاوي، بيروت: (دار الفكر للطباعة والنشر، 2004)، 181/1.

351 أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، السنن الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، ط3، 2003م)، 110/10.

352 أبو عمر يوسف بن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله، تحقيق: أبو الأشبال الزهيري (السعودية: دار ابن الجوزي، ط1، 1994م)، 850/2.

353 السيوطي، الجامع الصغير (9880)، وقال الألباني: صحيح بمجموع طرقه، وسيأتي المزيد من تخريجه. 354 سبق تخريجه.

355 الدارقطني، سنن الدارقطني، (3191)، و (4508)، البيهقي، السنن الكبرى (16445).

356 الزحيلي، القواعد الفقهية، 5/1.

357 البخاري، صحيح البخاري، "باب الشروط في النكاح"، 424/4.

358 آل بورنو، موسوعة القواعد الفقهية. 809/10.

359 البخاري، صحيح البخاري، "باب الطلاق".

360 ابن حجر، فتح الباري، 393/9.

للأصل في الأشياء، أو تفريقهم بين حالات الضرورة وغيرها، أو غير ذلك، مما يتبين في اجتهاداتهم العملية.

المطلب الثاني: المنهجية العملية في التعامل مع الاختلاف السياسي في الزمن الراشدي في ظل مقاصد المكلفين

يظهر في اجتهادات الصحابة رضوان الله عليهم - في الأمور السياسية - اختلافهم في المواقف، ليس بناءً على تقديرهم للمصالح فقط، بل ولاختلاف مقاصدهم من الأمر الذي أقدموا عليه أو أحجموا، وباختلاف المقاصد يختلف حكمهم على الأمور، ولأن المقاصد والنيات أمور باطنة، فإن ما يكشفها هو تصريح القائل بها، أو القرائن التي تحفها، وسنذكر نموذجاً لذلك، يظهر فيه علاقة المقاصد بالاختلاف السياسي:

الاختلاف السياسي بين الصحابة أثناء حصار بيت عثمان ؓ:

اختلف الصحابة جميعاً مع عثمان ؓ في عدم الدفاع عن نفسه، يوم حاصره أهل الفتنة الخارجون عليه، ولم يُنقل أن أحداً من الصحابة ؓ - سوى عبد الله بن سلام ؓ - أشار على عثمان بعدم مدافعته، وكان الصحابة متوافرين في المدينة، ولهم شوكة ومنعة وقدرة على حمايته، أما تنازله عن الإمامة حفاظاً على نفسه، فقد أشار عليه بعض الناس بذلك، لكن فقهاء الصحابة - ومنهم عبد الله بن عمر - أشاروا عليه بعدم خلع نفسه، ويظهر هذا الاختلاف على النحو التالي:

أ. رأي جمهور الصحابة ؓ:

جميع الصحابة كانوا يرون أنه يجب منع الثائرين من قتل عثمان، ولو أدى ذلك إلى قتالهم لإخراجهم من المدينة، وجميعهم يرون أن عثمان - وهو الإمام الحق - لم يفعل أمراً يستحق عليه القتل، وقد ظهر ذلك في النصائح التي نقلها المغيرة بن شعبة ثم الزبير إلى عثمان، والتي كان أولها قتال الخارجين³⁶¹، وقد ذكر عثمان ذلك لمن ثاروا عليه، وهو رأي يتوافق مع الأدلة الكثيرة التي تحرم الخروج على الإمام أو منازعته، فضلاً عن قتل نفس زكية كنفس عثمان، وقد أرسل الصحابة رأيهم وأبناءهم لعثمان، ليدافعوا عنه، وأخبروه أن المفسدة العظمى هي في عدم مقاتلة هؤلاء الثائرين عليه، وأن أمور المسلمين قد لا تستقيم لهم بعد ذلك، وأن هذا الباب إذا فُتح فلن يغلق بعد ذلك، وقد وافقهم عثمان على أن المسلمين قد لا يجتمعون على أمر إذا قتلوه، وكانت مقاصد الصحابة بطلب قتال الخارجين هي المحافظة على بيضة الإسلام، وعلى الدماء المعصومة، وتجنب الفتنة.

361 أحمد بن حنبل، فضائل الصحابة، 485/1.

ب. رأي عثمان ؓ:

كان عثمان والصحابة يرون عدم تنازله عن الإمامة، وقد سأل عثمان عبد الله بن عمر، فنصحه بأن لا يخلع نفسه من الخلافة³⁶²، ويسندهم في ذلك الحديث الصحيح الذي ترويه عائشة رضي الله عنها على أن النبي ﷺ قال لعثمان: "يا عثمان إن الله مقمصك قميصاً، فإن أَرادك المنافقون على أن تخلعه فلا تخلعه حتى تلقاني"³⁶³، وكان يرى كما يرى الصحابة أن في قتله مفسد كبير، فعن عبد الملك بن أبي سليمان، قال: سَمِعْتُ أَبَا لَيْلَى الْكِنْدِيَّ، قَالَ: رَأَيْتُ عُثْمَانَ أَطْلَعَ إِلَى النَّاسِ وَهُوَ مَحْصُورٌ، فَقَالَ: يَا أَيُّهَا النَّاسُ، لَا تَقْتُلُونِي وَاسْتَغْتَبُونِي، فَإِنَّهُ لَيُنْزِلُنِي قَتْلُكُمْ نِيْلًا، وَلَا تُجَاهِدُونِ عَدُوًّا أَبَدًا، وَلَتَحْتَظِلُنَّ حَتَّى تَصِيرُوا هَكَذَا، وَشَبَّكَ بَيْنَ أَصَابِعِهِ"³⁶⁴.

لكن عثمان ؓ كان يرى أن النبي ﷺ قد عهد إليه عهداً فهو صابر عليه، فعن أبي سَهْلَةَ مَوْلَى عُثْمَانَ قَالَ: جَعَلَ النَّبِيُّ ﷺ يُسِرُّ إِلَى عُثْمَانَ وَلَوْ أَنَّ عُثْمَانَ يَتَغَيَّرُ، فَلَمَّا كَانَ يَوْمُ الدَّارِ قُلْنَا: أَلَا تُقَاتِلُ؟ قَالَ: لَا، إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ عَهْدَ إِلَيَّ أَمْرًا، فَأَنَا صَابِرٌ نَفْسِي عَلَيْهِ"³⁶⁵. ورأى أن قتاله لهؤلاء الخارجين - إن أصروا على قتله- سيعرض الصحابة للقتل ويعرض المدينة للدماء، وكان مقصده أن لا يلقي الله ولأحد من الناس عليه حجة، وأن لا يخلف النبي ﷺ في أمته بحدث عظيم، وأن يكون هو عبد الله المقتول، فعن الْمُغِيرَةِ بْنِ شُعْبَةَ، أَنَّهُ دَخَلَ عَلَى عُثْمَانَ وَهُوَ مَحْصُورٌ فَقَالَ لَهُ: "لَنْ أَكُونَ أَوَّلَ مَنْ خَلَفَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فِي أُمَّتِهِ بِسَفْكِ الدِّمَاءِ"³⁶⁶، أراد أن يفدي الأمة بنفسه، "لقد حقن دماءهم وفدى أرواحهم بدمه وروحه"³⁶⁷، وهو يعلم أن هذا الأمر قد لا يقي المسلمين الفتنة، ولكنه ينجيهم أمام الله ﷻ، وقد عمل بمشورة عبد الله بن سلام ؓ له، إذ قال له: "الكف، الكف، فإنه أبلغ لك في الحجة"³⁶⁸.

إن القصد الذي انطلق منه عثمان يختلف عن القصد الذي انطلق منه الصحابة، وجميعهم حريصون على تحقيق المصلحة الكبرى للمسلمين، ومن هنا كان اختلافهم جلياً، ولولا أن عثمان ؓ كان هو الإمام الذي تجب طاعته في مواطن الاختلاف لما وافقه الصحابة، ولقاتلوا دونه.

ومن هنا يظهر أن الأحكام حول الآراء السياسية تختلف باختلاف مقاصد أصحابها، حتى لو اتفقوا في العمل على تحقيق أعلى المصالح ودرء أكبر المفساد.

362 أكرم بن ضياء العمري، عصر الخلافة الراشدة محاولة لنقد الرواية التاريخية وفق منهج المحدثين (مكتبة العبيكان، الرياض: ط1، 2009م)، 426.

363 الترمذي، سنن الترمذي (3705)، ابن ماجه، سنن ابن ماجه (112)، وصححه الألباني في صحيح الجامع (4749).

364 أبو بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبة الكوفي، المصنف في الأحاديث والآثار، تحقيق: كمال يوسف الحوت (الرياض: مكتبة الرشد، 1409 هـ)، [38235].

365 أحمد بن علي بن المثنى التميمي، مسند أبي يعلى (دار الحديث، القاهرة: ط1، 2013م)، 14/7.

366 أحمد بن حنبل، فضائل الصحابة، 485/1.

367 العمري، عصر الخلافة الراشدة، 430.

368 ابن أبي شيبة، المصنف، 441/7، ورواه ابن سعد في الطبقات بإسناد جيد، 71/3.

المبحث الرابع: تعامل الفقهاء مع مسائل الاختلاف السياسي بناءً على قاعدة "الأمر

بمقاصدها":

سنذكر في هذا المبحث بعض المسائل في فقه السياسة الشرعية، التي وقع فيها اختلاف له علاقة بقاعدة "الأمر بمقاصدها"، وكيف ساهمت تلك القاعدة في تنظيم الاختلاف السياسي، أو الترجيح فيه:

المطلب الأول: طلب الإمارة وطلب تولي القضاء:

المقصد الأول: معنى طلب الإمارة:

أ. **الطلب لغة:** "الطَّاءُ وَاللَّامُ وَالْبَاءُ أَصْلٌ وَاحِدٌ يَدُلُّ عَلَى ابْتِغَاءِ الشَّيْءِ"³⁶⁹، فهو "مُحَاوَلَةٌ وَجْدَانِ الشَّيْءِ وَأَخْذُهُ"³⁷⁰.

ب. **طلب الإمارة والقضاء:** هو سعي الإنسان ليكون أميراً، أو قاضياً، ومحاولته لأخذ هذه المناصب.

المقصد الثاني: العلاقة بين الإمارة والاختلاف السياسي.

يرتبط الاختلاف السياسي بين الناس في أكثر صوره بالإمامة والإمارة والولاية، فهو كثيراً ما يدور حول نيلها والوصول إليها، أو منازعة أهلها والقائمين عليها، أو إصلاحها، أو الاعتقاد فيها، وقد جاء في القرآن قول الملائكة من بني إسرائيل لنبيهم: ﴿أَتَنبِئُكَ أَنَّهُ الْمَلِكُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ أَهَقُّ بِالْمَلِكِ مِنْهُ وَلَمْ يُؤْتِ سَعَةَ مَنِ الْمَالِ﴾ [البقرة: 247]، ويرى الشهرستاني أن أكبر خلاف وقع في الأمة كان حول الإمامة، حتى ذكر أنه ما سل سيف على قاعدة دينية في كل العصور مثل ما سل في الإمامة³⁷¹، وقد يوافق الواقع والتاريخ قول الشهرستاني أو يخالفه، لكن في قوله إظهار لقوة الارتباط بين الاختلاف السياسي، وطلب الإمارة، وما لا خلاف فيه أن رئاسة الدولة، أو الإمامة أحدثت نزاعات سياسية وفكرية بين فئات من الأمة وكانت أدواتها السيف واللسان والقلم³⁷².

المقصد الثالث: النهي عن تولية الإمارة لمن طلبها معاملة له بنقيض قصده:

إن من فروع قاعدة المقاصد المنظمة لهذا الأمر، قاعدة "من استعجل الشيء قبل أوانه، عوقب بحرمانه"³⁷³ وهي قاعدة "المعاملة بنقيض المقصود الفاسد"³⁷⁴ وألفاظها كثيرة.

369 ابن فارس، مقاييس اللغة، 419/3.

370 ابن منظور، لسان العرب، 559/1.

371 أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر الشهرستاني، الملل والنحل (مؤسسة الحلبي)، 21.

372 مناهج جامعة المدينة العالمية، السياسة الشرعية (جامعة المدينة العالمية)، 452.

373 مجلة الأحكام العدلية، القاعدة 99.

374 الونشريسي، إيضاح المسالك، القاعدة 82، 315/1.

والولاية في الإسلام تعد من فروض الكفايات³⁷⁵، وهي قرينة إذا أحسنت إلى نيلها المقاصد، وقام الناس بحقوقها، فالإمام العادل ممن يظلمهم الله بظلمه يوم القيامة³⁷⁶، لذا فالواجب اتخاذها ديناً وقربة، لكن الفساد يقع عندما يبتغي بها الناس الرياسة والمال³⁷⁷، ويعظم الاختلاف فيها إذا لم تحكمه قواعد الشرع وضوابط التنازع .

والناس في طلب الولاية والإمارة أصناف:

أ. فصنف هو أهل لها ولم يطلبها، ولم يتشوف إليها، فهذا خير من تُسند إليه، وقد يتعين عليه قبولها، إن لم يكن ثمة غيره كمثلته، وقد وعده النبي ﷺ بالتوفيق فيها، فقال: "وإن أعطيتها عن غير مسألة أعنت عليها"³⁷⁸، والواقع - عند من خبره - يشهد على ذلك، لقد قال أبو بكر الصديق، "والله ما كنت حريصاً على الإمارة يوماً ولا ليلة قط"³⁷⁹، ولما علم عمر بن الخطاب أن أبا بكر سيوليه بعده رفض حتى هدده أبو بكر بالسيف³⁸⁰، ولقد ظهرت معونة الله وتوفيقه لهما.

ب. صنف هو ليس أهلاً لها، ولم يطلبها، فهذا قد عرف قدر نفسه.

ج. وصنف هو ليس أهلاً لها وطلبها وسعى إليها، فهذا قد طلب ما لا يجوز له، ولا يجوز توليته، لأن الولاية من الأمانات التي أمرنا بأدائها لأهلها، وهذا ليس من أهلها، وقد قال النبي ﷺ لأبي ذر: "يا أبا ذر، إِنَّكَ ضَعِيفٌ، وَإِنَّهَا أَمَانَةٌ، وَإِنَّهَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ خِزْيٌ وَنَدَامَةٌ"³⁸¹.

د. وصنف هو أهل لها وطلبها، وهذا إن لم تتعين عليه فإنه لا يجوز له طلبها، ولا تسند إليه، والإسلام يحكم بالظاهر، ويكل السرائر إلى الله، لذا فلما ظهر ممن طلب الإمارة لنفسه أنه يريد بها أمر الدنيا، فقد جاء النهي عن توليته، معاملة له بنقيض قصده، لقاعدة "من استعجل الشيء قبل أوانه عوقب بحرمانه".

ولأن ذلك مظنة عدم القيام بها على وجهها، ولذلك أقسم النبي ﷺ أنه لا يعطي هذا الأمر من سألته فقال ﷺ: «إِنَّا وَاللَّهِ لَا نُوَلِّي هَذَا الْعَمَلَ أَحَدًا سَأَلَهُ، وَلَا أَحَدًا حَرَصَ عَلَيْهِ"³⁸²، ونهى النبي ﷺ عبد الرحمن

375 شهاب الدين أحمد بن إسماعيل الكوراني، الدرر اللوامع في شرح جمع الجوامع، تحقيق: سعيد المجيدي (المدينة، الجامعة الإسلامية، 2008م)، 348/4.

376 البخاري، صحيح البخاري (6806)، ومسلم (1031).

377 ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 391/28.

378 البخاري، صحيح البخاري، 6622، ومسلم، صحيح مسلم، 1652.

379 ابن كثير: البداية والنهاية، 93/8. وقال: إسناده جيد.

380 أحمد بن علي بن أحمد الفزاري القلقشندي، مآثر الإنافة في معالم الخلافة، تحقيق: عبد الستار أحمد فراج (الكويت: مطبعة حكومة الكويت، 1985م)، 49/1.

381 مسلم، صحيح مسلم، 1825.

382 مسلم، صحيح مسلم، (1733).

بن سمرة عن طلبها، قال عبد الرحمن: قال لي رسول الله ﷺ: "يا عبد الرحمن لا تسأل الإمارة؛ فإنك إن أعطيتها عن مسألة وكلت إليها"³⁸³.

المقصد الرابع: اختلاف الحكم باختلاف المقاصد، لقاعدة "الوسائل تأخذ حكم المقاصد"³⁸⁴:
ذكر الفقهاء أن طالب الولاية أو القضاء لا يمنع من توليها على الإطلاق، فيستثنى من ذلك إذا ظهر من قصده أمور مشروعة، غلبت على قصد التولي في ذاته، قال ابن فرحون في حديثه عن حكم تولي القضاء، "أَنْ يَكُونَ سَعْيُهُ فِي طَلَبِ الْقَضَاءِ لِتَحْصِيلِ الْجَاهِ وَالِاسْتِغْلَاءِ عَلَى النَّاسِ، فَهَذَا يُكْرَهُ لَهُ السَّعْيُ، وَلَوْ قِيلَ: إِنَّهُ يَحْرُمُ كَانَ وَجْهُهُ ظَاهِرًا"³⁸⁵، ومثله ذكر العمراني³⁸⁶، لكن لأن الوسائل حكم المقاصد "فيستثنى من ذلك إذا كان العالم يرجو في طلبه القضاء نشر العلم، أو أن تكون الحقوق مضاعة لجور القضاء، أو عجزهم عن إحقاق الحق، فيقصد - بطلبه القضاء - تدارك ذلك"³⁸⁷.

المطلب الثاني: أحكام البغاة، والمحاربين، والخوارج، وعلاقتها بقاعدة المقاصد والنية:
مقاصد الفاعلين وأغراضهم هي من ضمن الأمور التي تميز بين أحكام البغاة، وقطاع الطرق، والمقاتلين في الفتنة، والخارجين على الإمام، رغم أن صورتهم واحدة وهي حملهم السلاح وقتالهم لجماعة المسلمين المجتمعين على الإمام، وهذا من تطبيقات قاعدة "الأمور بمقاصدها"، وسنذكر هنا أصناف القائمين بالسلاح، وكيف أن أحكامهم اختلفت باختلاف مقاصدهم، ومن ثم اختلفت طريقة التعامل معهم:

المقصد الأول: البغاة:

أ. البغي في اللغة: هو مجاوزة الحد والفساد والظلم³⁸⁸.

ب. البغي اصطلاحاً: وأما عند الفقهاء، فقد جاءت تعريفات عدة للبغاة، منها: أنهم "قوم مسلمون خرجوا على إمام العدل، ولم يستحلوا ما استباحه الخوارج من دماء المسلمين وسبي ذراريهم"³⁸⁹، والبغي "قيام جماعة من المسلمين لهم شوكة بالخروج على الإمام بالسلاح أو بترك الانقياد له، ولهم تأويل في

383 البخاري، صحيح البخاري، (6622)، ومسلم، صحيح مسلم، (1652).

384 محمد بن حمود الوائلي، بغية المقتصد شرح بداية المجتهد (بيروت: دار ابن حزم، - 2019م)، 8612/12.

385 ابن فرحون، تبصرة الحكام، 16/1.

386 العمراني، محمد بن إسماعيل، نيل الأمان من فتاوى القاضي (دار ابن حزم، ط1، 2022)، 452/2.

387 مصطفى الخن، مصطفى البغا، علي الشربجي، الفقه المنهجي على مذهب الإمام الشافعي (دمشق: دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع، ط4، 1992م)، 177/8. بتصرف.

388 ابن منظور، لسان العرب، 75/14.

389 الكمال بن الهمام، فتح القدير 101/6.

ذلك³⁹⁰، أو هو: "الامتناع من طاعة من ثبتت إمامته في غير معصية بمغالبة، ولو تأوّلًا"³⁹¹ وقال في جواهر الإكليل: "الفئة الباغية فرقة خالفت الإمام لمنع حق أو لخلعه"³⁹².

فمقاصد البغاة هي عزل الإمام والامتناع عن طاعته.

المقصد الثاني: المحاربون، وهم الذين قصدوا إخافة الناس وسلبهم عصيائًا وفسقًا

أ. **الحرابة لغةً:** مصدر من حَارَبَ حَرَابَةً: أي قاتله وسلبه، والحرب نقيض السلم³⁹³ والحرابة،

السُّلْبُ³⁹⁴

ب. **الحرابة اصطلاحًا:** "كل فعل يقصد به أخذ المال على وجه تتعذر معه الاستعانة عادة"³⁹⁵،

والمحارب هو "الذي شهر السلاح وقطع الطريق وقصد سلب الناس"³⁹⁶، قال مالك: "المحارب عندنا من

حمل على الناس في مصر أو في برية، وكابرههم عن أنفسهم وأموالهم دون نائرة ولا ذحل ولا عداوة"³⁹⁷،

أو هو: "من شهر السلاح وأخاف السبيل"³⁹⁸

مقاصد المحاربين، إخافة الناس، أو سلبهم، أو قتلهم، فهم خرجوا فسقًا وعصيائًا.

المقصد الثالث: الخوارج:

أ. **الخوارج لغةً:** الخوارج جمع خارج، وخارجي اسم مشتق من الخروج، اطلقت على طائفة من

الناس معللين ذلك بخروجهم عن الدين أو على الإمام عليٍّ عليه السلام، أو لخروجهم على الناس³⁹⁹، والخوارج

من أهل الأهواء، لهم مقالة على حدة، سموا به لخروجهم على الناس⁴⁰⁰.

390 ابن عابدين، رد المحتار، 261/4.

- أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، الذخيرة. (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط1، 1994م). 5/12.

- مرعي بن يوسف بن أبي بكر بن أحمد الكرسي، دليل الطالب لنيل المطالب، تحقيق: أبو قتيبة نظر محمد الفارياي.

(الرياض: دار طيبة، ط1، 2004م)، 322.

- شهاب الدين أبو العباس أحمد بن أحمد بن حمزة الرملي، فتح الرحمن بشرح زيد ابن رسلان. (بيروت: دار المنهاج،

ط1، 2009م)، 885.

391 محمد بن قاسم الأنصاري أبو عبد الله الرصاع، شرح حدود ابن عرفة. (المكتبة العلمية، ط1، 1931م)، 632/2.

392 صالح عبد السميع الأبي، جواهر الإكليل شرح مختصر خليل (دار إحياء الكتب العربية) (21) (32).

393 الرصاع، شرح حدود ابن عرفة، 508. ابن منظور، لسان العرب، 302/1. قلنجي، محمد رواس، معجم لغة

الفقهاء. (دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، 1988م)، 1771.

394 ابن فارس، مقاييس اللغة، 48/2.

395 ابن فرحون، تبصرة الحكام، 271/2..

396 محمد بن أحمد بن محمد ابن جُزَي، القوانين الفقهية، تحقيق: عبدالله المنشاوي (دار الحديث، 2005) 362.

397 الشنقيطي، أحمد بن أحمد المختار الجكني، مواهب الجليل من أدلة خليل (دار إحياء التراث الإسلامي)، 365/4،

القرطبي، تفسير القرطبي، سورة المائدة.

398 ابن بطل، محمد بن أحمد بن محمد بن سليمان، النظم المستعذب في تفسير غريب ألفاظ المذهب، تحقيق: مصطفى

عبد الحفيظ سالم (مكة، المكتبة التجارية، 1988م)، 329/2.

399 الأزهرى، تهذيب اللغة، 50/7. الزبيدي، تاج العروس، 30/2.

400 الفيروز آبادي، القاموس المحيط، 186.

ب. **الخوارج اصطلاحًا:** الخوارج هم الذين أنكروا على عليّ التحكيم، وتبرؤوا منه ومن عثمان وذريته وقتلوه، وهم قوم مبتدعون سموا بذلك لخروجهم عن الدين وخروجهم على خيار المسلمين، وكل من شاركهم في آرائهم في أي زمن يسمى خارجيًا⁴⁰¹، أو هم "صنف من المبتدعة يعتقدون أن من فعل كبيرة كفر، وخلد في النار، ويطعنون لذلك في الأئمة، ولا يحضرون معهم الجمعات والجماعة"⁴⁰².
فمقاصد الخوارج هي تغيير المنكر، وإقامة العدل بزعمهم، وجهاد الظالمين، وبها استحلوا دماء المسلمين وأموالهم.

المقصد الرابع: الخارجون على الإمام بدون تأويل:

وهذا نوع آخر من أنواع الخارجين بالسلاح، وهو النزاع بين الناس لأجل طلب الملك، بلا تأويل بل لأجل الدنيا والملك، وقد سماه ابن حجر قتال الفتنة، حين قال: "ما ينشأ عن الاختلاف في طلب الملك، حيث لا يعلم المحق من المبطل"⁴⁰³، ووصفه بأنه لا يعلم فيه المحق من المبطل.
ومقاصد المتقاتلين في الفتنة كثيرة، ولكن يجمعها أنها لطلب دنيا، وقد تكون هذه الدنيا مُلْكًَا، وقد تكون حمية، أو عصبية.

المقصد الخامس: اختلاف أحكام هذه الأصناف باختلاف المقاصد:

أ. مقاصد البغاة في الأغلب مشروعة، وقد يكون تأويلهم صحيحًا أو فاسدًا، لذلك كانت الأحكام الشرعية المتعلقة بهم من أخف الأحكام، وهم كالذين طالبوا عليًا عليه السلام بإقامة الحد على قتلة عثمان، وتأولوا أن عليًا كان يقدر على قتلهم، لكنه تباطأ في ذلك، وأن هيبة السلطان عند المسلمين لا تحفظ بعد مقتل عثمان إلا بالقصاص من قتلته.

ب. مقاصد المحاربين محرمة، ولا يلحقها التأويل، لذلك كانت أحكامهم أشد.

ج. مقاصد الخوارج تدور بين ما هو مشروع في الظاهر، كالعدل والحكم بالشرع، وبين ما هو باطل، ولكن تأويلهم فاسد، وقد ظهر بطلانه، وإفسادهم عظيم، لذلك كانت أحكامهم أشد وأعظم.

د. مقاصد القتال في الفتنة هي طلب الدنيا، لذلك وجب على المسلمين الإصلاح بينهم، ثم مقاتلة من يعتدي منهم.

401 الشهرستاني، الملل والنحل، 1/114، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد ابن حزم القرطبي، الفصل في الملل والأهواء والنحل (القاهرة: مكتبة الخانجي)، 4/157، أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ط3. (ألمانيا، دار فرانز شتاير، فيسبادن، 1980م)، 1/207.

402 النووي، روضة الطالبين، 10، 51/.

403 ابن حجر، فتح الباري، 13/31.

هـ. أحكام الخارجين بالسلاح: ولما كانت الأعمال بالنيات، والأمور بمقاصدها اختلفت أحكام كل منهم:

. فالبغاة لا يبدأهم الإمام بقتال إلا إذا خاف منهم، بينما يجب ملاحقة قطاع الطرق ابتداءً.

. إن كانت للبغاة مظالم ردها، أو شبهة كشفها.

. أن لا يُتبع المدبر من البغاة، ولا يُجهز على جريحهم، ولا تُسلب أموالهم، بينما يُتبع المدبر من الخوارج.

. إذا قدر عليهم قبل التوبة فما فعلوه فهو موضوع لقيام التأويل عندهم، أما إذا أخذ قاطع الطريق قبل أن يتوب فإنه يقام عليه حد الحرابة، ويرد ما أخذ من مال.

. ولا يؤخذ من البغاة ما أخذوا من مال إلا إن كان موجودًا بعينه فيرده إلى صاحبه⁴⁰⁴.

. إذا قصد البغاة بطلب المهلة العلم والدخول في الطاعة أمهلوا والا فلا، فإن علمنا أن قصدهم دراسة الأمر والرغبة في الدخول في الجماعة تركوا، وإن تبين أن قصدهم تقوية أنفسهم قوتلوا ولم يمهّلوا؛ لأن لأمر بمقاصدها، ومتى يكون قصدهم معتبرًا، فإن ذلك مرتبط بالتأويل.

المطلب الثالث: مقاصد الحاكم بين تعطيل الأحكام الشرعية، والتدرج في تطبيقها:

من الصور التي يظهر فيها تأثير المقاصد في مسائل الاختلاف السياسي صورة الحاكم أو الرئيس عندما لا يقوم بإنفاذ الأحكام الشرعية، فتحكم البلاد بالقوانين الوضعية المناقضة لأحكام الشرع، وتظهر المخالفات لنصوص الشريعة وأحكامها في المجالات السياسية، والاجتماعية، والاقتصادية، والتعليمية، وفي جميع مناحي الحياة، وربما وجدت الدساتير التي لا ذكر فيها للإسلام.

وللحاكم صورتان في هذا الأمر:

المقصد الأول: صورة الحاكم الذي لم يرفع بالشرع رأسًا ولم يعرف له حقًا:

الحاكم الذي تولى الأمر في بلاد المسلمين، وحكم بالقوانين الوضعية في جميع مناحي الحياة أو أكثرها، فسن القوانين المخالفة لقطعيات الدين وفروعه، وحمل الناس عليها، وسعى ليصبغ الحياة كلها بذلك، وهذا الحاكم قد يرى أن هذه الشريعة لا تصلح لهذا العصر، ومن ثم استحل الحكم بغيرها من القوانين البشرية، أو يرى أن الواجب هو العمل بالأحكام الشرعية المتعلقة بالأحوال الشخصية دون غيرها، أو أن الدين لا علاقة له أصلاً بالسياسة، بل هو علاقة خاصة بين الإنسان وربه، وقد يزعم أنه حريص على إقامة الشرع غير أن الواقع يمنعه من ذلك، ويبقى على هذا الحال العقود الطويلة، دون أن تجد لما يقوله

404 محمد بن إبراهيم بن عبد الله التويجري، موسوعة الفقه الإسلامي. (بيت الأفكار الدولية، ط1، 2009م)، 183/5.

أثراً، بل تجد عكس ذلك، من سن القوانين المناقضة والمخالفة للشرع، وقد يظهر أفعالاً صغيرة في نصرته للإسلام، وتعاطفه مع المسلمين، ليزيد الأمر تلبساً على الناس.

المقصد الثاني: صورة الحاكم الذي عُرِفَ عنه السعي لإقامة الدين، وإن عجز:

الحاكم الذي تولى أمر المسلمين فوجد أمامه قوانين وضعية وأحوالاً مخالفة لقطعيات الدين وفروعه، وهو يؤمن أن إقامة الشرع واجبة، وأن الحكم بما أنزل الله حتم، وفي عزمه وقصده أن يقيم الشرع ويحكم به، لكن ذلك غير ممكن له مرة واحدة، فسعى للتدرج في تطبيق الشريعة، وقد يأخذ هذا الأمر منه زمناً طويلاً وقد يستكمله أو لا، والصورتان تتساويان عند الناظر، فما الذي يفرق بينهما؟ وهذا التشابه الظاهر هو الذي جعل البعض ينزلون على الصورتين حكماً واحداً، الأمر الذي أورث انحرافاً كبيراً، دفعت الأمة ثمنه دماءً واستقراراً.

المقصد الثالث: حكم تطبيق الشريعة، وإقامة أحكامها:

أ. معنى التطبيق: التطبيق هو "وضع شيء مبسوطٍ على مثله حتى يغطيه"⁴⁰⁵ "وطبق الغيم تطبيقاً، إذا أصاب بمطره جميع الأرض"، والتطبيق يعني: التنزيل والإعمال، والتطبيق "إخضاع المسائل والقضايا لقاعدة علمية، أو قانونية أو نحوها"⁴⁰⁶، فتطبيق الشريعة بالمعنى العام هو العمل بأحكامها جميعاً في كل المجالات.

ب. وجوب تطبيق الشريعة وإقامة الأحكام:

اتفق العلماء قديماً وحديثاً على وجوب إقامة الأحكام الشرعية، وتطبيقها في الحياة، لأن ذلك من تمام مقتضى التسليم لله تعالى، وقد نصت على ذلك الأدلة الشرعية، وشهدت له الأدلة العقلية، فإذا كانت السياسة الشرعية اللازمة هي إقامة الدين وسياسة الدنيا به، فلا يكون القيام بها إلا بذلك، وهذا الأمر هو ما جرت عليه أحوال المسلمين منذ العهد النبوي إلى أن سقطت الخلافة العثمانية، وأُقصِيَ الإسلام عن الحكم، فاستبدلت بالقوانين الشرعية القوانين الوضعية، وأريد لها أن تصبح هي الأصل⁴⁰⁷، وقد وردت الأدلة القطعية المحكمة في ذلك، منها قوله تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ﴾ [النساء 65]، "فالتحكيم: في مقام الإسلام. وانتفاء الحرج: في مقام الإيمان. والتسليم: في مقام الإحسان"⁴⁰⁸، قوله ﷺ: ﴿أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾ [الشورى: 13] أي: "أمركم أن تقيموا جميع شرائع الدين أصوله

405 ابن فارس، مقاييس اللغة، 439/3.

406 إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، 550/2.

معجم علوم التربية، عبد اللطيف الفارابي وآخرون.

407 صالح بن غانم بن عبد الله بن سليمان السدلان، وجوب تطبيق الشريعة الإسلامية في كل عصر. (الرياض: دار للنسبة للنشر والتوزيع، ط1، 1997م).

408 ابن القيم، تفسير ابن القيم، سورة النساء

وفروعه"409، "وإقامة الشيء: جعله قائماً، وهي استعارة للحرص على العمل به"410. وقوله تعالى: ﴿وَأَن أَحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ﴾ [المائدة 49]، أي: "فأحكمم يا محمد بين الناس: عربهم وعجمهم، أميهم وكنابيتهم ﴿بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ﴾ إِلَيْكَ فِي هَذَا الْكِتَابِ الْعَظِيمِ، وبِمَا قَرَّرَهُ لَكَ مِنْ حُكْم"411، وهذا من أصول أهل السنة والجماعة، وهو وجوب التحاكم إلى الله ورسوله عند التنازع"412. والأدلة في ذلك أكثر من أن تحصى.

لكن هل يلزم من ذلك الوجوب أن يقوم الحاكم بتطبيق الشريعة جملة واحدة، ولو كان ذلك متعذراً، أم يمكنه التدرج في ذلك، على أن يكون قصده هو التطبيق الكامل لها، وما حكم التدرج في ذلك، هذا ما نبحثه في المقصد التالي.

المقصد الرابع: التدرج في تطبيق الشريعة، مفهومه وحكمه، وعلاقته بالمقاصد:

أ. مفهوم التدرج: التدرج في اللغة، هو المضي في الشيء والمشي"413 "واستدرجته، أدناه منه على التدرج"414، "واستدرجته أخذته قليلاً قليلاً"415، ولا يختلف المعنى في الاصطلاح عن اللغة، فهو "الانتقال من مرحلة إلى مرحلة أخرى متقدمة، للبلوغ إلى الغاية المنشودة"416، والتدرج أسلوب ووسيلة، وليس هدفاً، فيستخدم حيث لا يمكن الوصول إلى الغاية إلا به"417، فالتدرج في تطبيق الشريعة هو الانتقال في تنزيل أحكامها على الواقع مرحلة بعد مرحلة، فما تعذر إقامته يؤخر، وما أمكن إقامته عمل به، حتى يكتمل العمل بها على ما أَرَادَهُ اللهُ.

ج. حكم التدرج في تطبيق الشريعة:

ذكرنا أنه لا خلاف في وجوب تطبيق الشريعة، ولكن تطبيقها كبقية الواجبات مرتبط بالقدرة على ذلك، فيقام منه ما أمكن، مع اعتقاد وجوبه ابتداءً، ثم السعي لتحقيق العجز فيه، "يجب أن تكون الغاية من التدرج واضحة من أول الطريق، وهي العزم الأكيد على تطبيق الشريعة كاملةً عند توافر الإمكانات والقدرات والظروف"418، وقد سبق أن التدرج هو وسيلة، لذا فمن القواعد المنظمة هنا أن "الوسائل تأخذ حكم المقاصد" ولسنا بصدد مناقشة الآراء التي تقول بعدم جواز التدرج، وأنه يجب على الحاكم أن يقوم بجميع الواجبات دفعة واحدة مهما كانت الظروف حوله، وإن لم يفعل ذلك فإنه داخل في أحكام المعطلين

409 السعدي، تفسير السعدي، تفسير سورة الشورى.

410 ابن عاشور، التحرير والتنوير، تفسير سورة الشورى.

411 ابن كثير، تفسير ابن كثير، تفسير سورة المائدة.

412 محمد بن عبد الرحمن الخميس، اعتقاد أئمة السلف أهل الحديث. (دار إيلاف الدولية، الكويت، ط1، 1999) 308.

413 ابن فارس، مقاييس اللغة، 2/275.

414 الجوهرى، الصحاح، 1/314.

415 الفيومي، المصباح المنير، مادة درج.

416 عبد العزيز بن إبراهيم ابن قاسم، الدليل إلى المتون العلمية. (الرياض: دار الصميعي للنشر، 2000م)، 36/1.

417 عجيل جاسم النشمي، التدرج في تطبيق الأحكام الشرعية (الكويت: مجلس النشر العلمي، 2003م)، 10.

418 محمد مصطفى الزحيلي، التدرج في التشريع والتطبيق في الشريعة الإسلامية. (الكويت، اللجنة الاستشارية العليا

للعمل على استكمال تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية، ط1، 2000م).

للشريعة، الحاكمين بغير ما أنزل الله، فتجرى عليه ما تجرى عليهم من الأحكام؛ لأن هذا القول مع شذوذه، فهو مردود بشواهد الأدلة الشرعية والعقلية ووقائع التاريخ، وحسبنا أن نذكر رد عمر بن عبد العزيز على ابنه، الذي أراد منه أن يصلح الأمة مرة واحدة، وإن أدى ذلك لموتهما في سبيل ذلك فقال له: «يَا بُنَيَّ إِنَّمَا أَنَا آرَوْضُ النَّاسِ رِيَاضَةَ الصَّغَبِ، إِنِّي لِأُرِيدُ أَنْ أَحْيِيَ الْأَمْرَ مِنَ الْعَدْلِ فَأَوْخِرُهُ حَتَّى أُخْرِجَ مَعَهُ طَمَعًا مِنْ طَمَعِ الدُّنْيَا فَيَنْفِرُوا مِنْ هَذِهِ وَيَسْكُنُوا لِهَذِهِ»⁴¹⁹.

اختلاف الحكم باختلاف المقاصد: فإذا كانت الصورة الظاهرة للحاكم الذي يتدرج لتطبيق أحكام الشرع، والحاكم المعطل للشرع واحدة، فإن الذي يفرق بينهما في الحكم هي مقاصدهما، ونياتهما، والتي تعرف بالأدلة، والقرائن، والحال، وبمعرفة المقاصد فإنه تجب نصرته الأول، والولاء له، وإعانتته، ويحرم الخروج عليه، ولا تجوز نصرته الثاني، ولا إعانتته، بل يجب نصحه وكفه، والمساواة بين الأول والثاني هي ظلم محض.

المبحث الخامس: الاختلاف السياسي في النوازل، وعلاقته بقاعدة "الأمر بمقاصدها":

في هذا المبحث نحاول إظهار العلاقة بين قاعدة "الأمر بمقاصدها"، وبعض النوازل السياسية، ونهدف بهذا لبيان أن هذه القاعدة ذات أثر دائم وشامل في تنظيم المستجدات، المتعلقة بنوازل السياسة، مثلما لها تعلق بجميع النوازل الأخرى.

المطلب الأول: مفهوم النوازل:

المقصد الأول: النوازل لغة:

واحدا نازلة⁴²⁰، وتَدُلُّ عَلَى هُبُوطِ شَيْءٍ وَوُقُوعِهِ. وَالنَّازِلَةُ: الشَّدِيدَةُ مِنْ شِدَائِدِ الدَّهْرِ تَنْزُلُ⁴²¹، وفي الحديث "رَفَعَ الْيَدَيْنِ فِي قُنُوتِ النَّازِلَةِ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ"⁴²²

المقصد الثاني: النوازل في الاصطلاح:

أطلق بعض الفقهاء اسم النازلة على المسائل المستجدة، التي احتاجت إلى اجتهاد وبيان لحكمها، فمن ذلك قول النووي في معرض شرحه لموقف أبي بكر الصديق حين قرر محاربة المرتدين، قال النووي: "وفيه اجتهاد الأئمة في النوازل، وردها إلى الأصول"⁴²³، كما برز المعنى الاصطلاحي للنوازل في أسماء بعض كتب الفقهاء قديماً، ككتاب "مذاهب الحكام في نوازل الأحكام"، للقاضي عياض، و"نوازل البرزلي"،

419 أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل، الزهد. (دار الكتب العلمية، بيروت: ط1، 1999م)، 243.

420 ابن السمين، عمدة الحفاظ، 166/4.

421 ابن فارس، مقاييس اللغة، 417/5..

422 محمد ناصر الدين الألباني، إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، (بيروت: المكتب الإسلامي،

1985م)، 2/181.

423 النووي، شرح مسلم، 231.

لأبي القاسم البلوي التونسي، المعروف بالبرزلي، ولكن لم يذكر قديمًا تعريفًا للنوازل كمصطلح له حد جامع، وأما حديثًا فقد أصبح يطلق على المسائل المستجدة، والتي تحتاج إلى فتوى، وعادة ما تكون ملحة، سواء كانت جدتها لأنها لم تقع من قبل، أو لتغير الواقع أو الشروط، أو غير ذلك مما يستدعي فيها اجتهادًا جديدًا، وإذا كان المعنى اللغوي يشير إلى الشدة في النوازل، فإن هذا لم يشترط في المعنى الاصطلاحي.

ومن التعريفات التي جاءت فيها، أنها:

أ. "الوقائع الجديدة التي لم يسبق فيها نص أو اجتهاد"⁴²⁴.

ب. "القضية الفقهية الحادثة التي لم تكن فيما سبق، بحيث إنها تحتاج إلى اجتهاد جديد"⁴²⁵.

ج. "الأمر والقضايا الجديدة التي تحصل مع تطور الأوقات واختلاف الأزمان والأماكن"⁴²⁶.

النوازل السياسية: يمكن تعريف النوازل السياسية، بأنها: الوقائع السياسية المستجدة التي تستدعي اجتهادًا لبيان حكمها الشرعي.

المطلب الأول: التصويت على القوانين والساتير:

المقصد الأول: التصويت لغة:

"الصَوْتُ: هو جَسَسٌ لِكُلِّ مَا وَقَرَ فِي أَدْنِ السَّامِعِ"⁴²⁷، "وَصَوَّتَ بِنِسَانٍ: دعاه"⁴²⁸. وصوت: نادى⁴²⁹، والتَّصَوُّت هو إصدار صوت ما نحو: زَفَرَ زَفِيرًا، وَبَحَّ نَبِيحًا، وَهَقَّ نَهِيْقًا، وَعَقَّ نَعِيْقًا، ونحو ذلك إذا صَوَّتَ"⁴³⁰.

المقصد الثاني: التصويت اصطلاحًا:

لم أجد في اصطلاح الفقهاء قديمًا معنى التصويت، وجاء في التعريفات الحديثة للتصويت أن "صَوَّتَ على كذا: أدلى برأيه وأعرب عنه من خلال عملية انتخابية، صَوَّتَ على القانون"⁴³¹، أو هو: "تعبير رسمي بخصوص قبول أو رفض الفرد لاقتراح"⁴³²، ويظهر من هذا أن المقصود بالتصويت هو إبداء الرأي في موضوع معين، بهدف التمييز بين من يؤيده ومن لا يؤيده، ليتم العمل بناءً على ذلك، وبناءً

424 مسفر القحطاني، منهج استنباط أحكام النوازل الفقهية المعاصرة. (جدة، دار الأندلس الخضراء ط1، 2003م). 90.

425 عبد الله بن حمد السكاكر، محاضرة بعنوان نوازل الحج، موقع الألوكة، تاريخ البحث، 2024/2/14م.

426 عبد الرحيم صمايل السلمي، الفقه العقدي للنوازل، <http://www.islamweb.net>

427 ابن فارس، مقاييس اللغة، 3/318.

428 ابن منظور، لسان العرب، 2/57.

429 جبل، المعجم الاشتقاقي، مادة صوت.

430 أبو إسحق إبراهيم بن موسى الشاطبي، المقاصد الشافية في شرح الخلاصة الكافية شرح ألفية ابن مالك. (مكة المكرمة، معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى، ط1، 2007م)، 8/335.

431 أحمد مختار عبد الحميد عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، مادة: صوت، 3047.

432 ويكيبيديا، <https://ar.m.wikipedia>، تاريخ البحث، [2024/3/23م].

على معنى التصويت الاصطلاحي، فإن المقصود بالتصويت على القوانين والداستير هو إدلاء الشخص برأيه في الموافقة أو الرفض على قانون أو دستور، يتم طرحه للتصويت سواء في المجالس التشريعية أو عبر الاستفتاءات.

المقصد الثالث: حكم التصويت على القوانين والداستير:

أ. **تكييف المسألة:** ما حكم التصويت على قرار فيه تشريع أمر مخالف لقطعيات الدين؟ أو على دستور احتوى على الكثير من المخالفات الشرعية، وهل يعد هذا التصويت مخالفاً للتسليم لله بحق التشريع؟ وحتى لو كان التصويت يدور حول إلغاء قانون سابق مخالف للشرع، ألا يعد هذا التصويت ترسيخاً لسيادة البشر فوق الشرع لأن هذا الإلغاء إن حدث فإنه لم يحدث امتثالاً لأمر الله وتشريع، أو لأن الله حرمه في كتابه أو سنة رسوله، بل لأن الأغلبية من المصوتين رفضته، ولو لم ترفضه هذه الأغلبية لبقى قانوناً أو دستوراً تخضع له الناس، سواء منهم من وافق عليه أو من رفضه.

ب. التصويت من النوازل السياسية:

لا شك أن مسألة التصويت بصورته المذكورة هي أمرٌ مستجدٌ، ويحتاج إلى اجتهادٍ ونظرٍ، وقبل الحديث على ذلك يمكن التأكيد على أمور متفق عليها، وهي:

الأول: اتفقت الأمة على مدى القرون على أن الحكم والأمر لله تعالى في جميع الأمور، وأن أخص خصائص الأمر هو حق التشريع تجويزاً ومنعاً، قال تعالى: ﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾ [يوسف: 40]، وقال تعالى: ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُمْ مِّنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنَ بِهِ اللَّهُ﴾ [الشورى: 21].

الثاني: اتفقت الأمة على أنه لا يجوز التقديم بين يدي الله ورسوله، وأنه إذا قضى الله ورسوله أمراً فما ينبغي لأحد أن يكون له الخيرة، فالحلال ما أحله الله والحرام ما حرمه الله. "فليس لنا خيار في تطبيق الإسلام حتى ننتظر به رأي أقلية أو أكثرية؛ فمن يرفض الإسلام هو خارج عن دائرته فلن تكون أحكام ديننا متوقفة على إرادته"⁴³³.

الثالث: كانت أحكام الشرع هي السائدة، فلا يسن قانون ولا يقضى بحكم إلا إذا وافق الشرع، ثم دارت الدوائر على الأمة، واستبدلت بالأحكام الشرعية قوانين وضعية، وحكم الناس بدساتير لا علاقة لها بالشرع إلا في مواد لا تعبر إلا عن معاني فضفاضة تحتل كل تفسير.

الرابع: الكثير من الغيورين من الدعاة دخلوا البرلمانات التشريعية في الدول الإسلامية بقصد السعي لتطبيق أحكام الشرع عن طريق سن القوانين الموافقة للشرع، أو إلغاء قوانين مخالفة له، كما حدث أن عُرِضت دساتير الدول الإسلامية للتصويت حول تعديلات معينة، وكلا الأمرين - سواء كان سن القوانين

433 فهد بن صالح العجلان، معركة النص (مركز البيان للبحوث والدراسات، ط1، 2011م)، 88/2.

أو تعديل الدساتير - يمر عبر آلية التصويت، ومن ثم يمضي رأي الأغلبية في ذلك سواءً من مجموع المجالس التشريعية في حال سن القوانين أو تعديلها، أو من مجموع الناس في حال تعديل الدستور.

ج. الاختلاف في المسألة: وبناءً على هذا الواقع حدث الاختلاف السياسي في هذه النازلة على آراء وهي:

أولاً: القول بالمنع، وحجة القائلين به أنهم قالوا:

1. سواء احتوى هذا القانون أو الدستور على ما يناقض الشريعة أم لم يحتو، فإن معنى التصويت عليه هو عرض الشريعة على الناس ليختاروها أو يرفضوها، ويكون قرارهم هو الفصيل في ذلك وليس الشرع، "فلو أن أحد هذه المجالس أقرت فيها الأغلبية حكماً يوافق الشرع، فإنهم يعتمدونه، لا لأنه وافق الشرع، إنما لأنه وافق حكم الأغلبية، وإن من قضى قضاءً وافق فيه الحق غير قاصد إحياء حكم الله؛ فهو من قضاة النار"⁴³⁴ ومناقضة هذا الأمر للشريعة واضح، فإن الاستسلام لله وحكمه يقتضي عدم وضع أحكامه كلياً أو جزئياً للاختيار⁴³⁵.

2. إن المصوتين قد عاهدوا ابتداءً على الرضى بنتيجة التصويت، وهذا أمرٌ لازمٌ فيه، وهذا يعني أن المصوت راضٍ مسبقاً عن أي نتيجة كانت ولو كانت مخالفة للشرع.

3. إن التشريع حقٌّ مطلقٌ لله، فلا يباح أن نشرع ولا ندخل في المشاركة في تشريع أمر يبيح حراماً أو يحرم مباحاً. ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُمْ مِّنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنَ بِهِ اللَّهُ﴾ [الشورى: 21].

4. لو سلمنا بحسن مقاصد المصوتين فإن هذا الطريق في تغيير المنكر أو نصر الدين هو طريق مبتدع، والنبي ﷺ لم يداهن المشركين، ولم يقرهم على باطلهم أو يدخل تحت قانونهم، وكان يمكنه ذلك، للتقليل من المنكرات.

5. أكبر المفسد هي الشرك بالله، وأكبر المصالح هي المحافظة على التوحيد، ومنازعة الله في تشريعه تقدح في هذا الأصل، "فليس لنا خيار في تطبيق الإسلام حتى ننتظر به رأي أقلية أو أكثرية؛ فمن يرفض الإسلام هو خارج عن دائرته، فلن تكون أحكام ديننا متوقفة على إرادته"⁴³⁶.

ثانياً: القول بالمشروعية: وحجة القائلين به تتمثل في:

434 محمد بن عبد الله الإمام، تنوير الظلمات بكشف مفسد وشبهات الانتخابات. (صنعاء، دار الآثار، ط1، 2001م)، 37.

435 العجلان، معركة النص، 88/2.

436 العجلان، معركة النص، 40-35/1.

1. إن منازعة الله في التشريع هي أن ينصب الإنسان نفسه، ويمنحها الحق بتغيير الأحكام الشرعية، فيحل الحرام أو يحرم الحلال ﴿اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّهِ﴾ [التوبة 31]، قال عدي بن حاتم: قُلْتُ لَهُ: إِنَّا لَسْنَا نَعْبُدُهُمْ. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: " وَيَحِلُّونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ فَتَسْتَجِلُّونَهُ؟" قَالَ: قُلْتُ: بَلَى. قَالَ: "فَتِلْكَ عِبَادَتُهُمْ"⁴³⁷. وأين هذا ممن يصوتون ليزيلوا الحرام ويكثروا الحلال.
2. "إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى" فلا حرج في الالتحاق بالبرلمان إذا كان المقصود من ذلك تأييد الحق وعدم الموافقة على الباطل"⁴³⁸.
3. إن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو لتقليل المفسد حسب الإمكان، وبما يناسب من وسائل، والتصويت هو للتقليل من مفسد القوانين إن لم يمكن إلغاؤها، وكذلك فإن التصويت هو لتكثير الخير ما أمكن.
4. إن القول بأن من يسلم بنتائج التصويت هو راضٍ ابتداءً قد عاهد على احترامها ومن ثم فهو شريك، غير مسلمٍ، بل حالهم حال من سعى لتغيير المنكر فعجز، "فلا يقال لمن عمد إلى الاستفادة من نظم لا تحكم بالإسلام دون الرضى بها إنه رضى بالكفر وقوانين الكفر، وأن هذا كفر"⁴³⁹.
5. إن هناك فرقاً بين حالات الاستضعاف وأحكامها، وفيها على المسلم إقامة ما أمكنه من الدين، وبين حالات القوة.
6. إن لازم قول الآخر أن من صوت ليقم الشرع ويزيل المنكر، ومن صوت لإقصاء الشرع وزيادة المنكرات سواء، لأن كلاهما شارك في التشريع من دون الله، وهذا ظلم ظاهر.
7. التصويت خاضع لقاعدة الموازنة بين المصالح والمفاسد، كغيره من مسائل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وأن المفسد التي تدرأ بهذا الأمر كبيرة جداً، وعدم التصويت يؤدي إلى بقاء الأمر وزيادة الشر.
8. القول بأن أكبر المفسد هي الشرك وأكبر المصالح هي المحافظة على التوحيد نقياً هو حق، ولكن لا علاقة بين هذا وبين أن يقوم من المسلمين من يقلل المفسد.

ثالثاً: أثر المقاصد والنيات في الحكم:

437 الطبري، تفسير الطبري، 210/14. ورواه الترمذي، برقم (3095)، وقال عنه الألباني أنه حسن.
 438 مناع القطان، معوقات تطبيق الشريعة الإسلامية، (القاهرة: مكتبة وهبة، 1991م)، 166.
 439 الجبران، عبد الله صالح، مقاصد الشريعة وأولويات الدعوة إلى الله في المجالس النيابية (جامعة الأزهر)، 29.

1. لا خلاف في حرمة التصويت بالموافقة على الدستور أو القوانين المخالفة لقطعيات الشرع، بقصد إقصاء الشريعة، أو ترسيخ النظم المضادة لها.

2. ولا خلاف في أن من يمنح نفسه حق تشريع أحكام مخالفة للشرع مختاراً عالماً فقد جعل من نفسه ندّاً لله، فقد "اتفق الأصوليون أن الحاكم هو الله تعالى، والنبي مبلغ عنه، فالله تعالى هو الذي يأمر وينهى، ويحلل ويحرم، ويحكم"⁴⁴⁰.

3. وأما من قصد بتصويته نصرة الدين، وتقليل المنكرات، والتدرج في إقامة الشرع، وكانت حاله تدل على ذلك تصريحاً وحالاً، فلا ريب أن ذلك جائز أو مندوب، وقد أفتت اللجنة الدائمة بالسعودية بعدم جواز الترشح للانتخاب في بلد لا يحكم بما أنزل الله، لكنها استدركت على ذلك فاستثنت من قصد نصر الدين، فأجازت ذلك، لأثر المقاصد في الحكم⁴⁴¹.

وقد أفتى ابن باز بأنه إذا دخل المرء للمجلس بنية المجادلة عن الحق ومدافعة الباطل، فهو مأجور، أما إذا قصد غير ذلك من دنيا أو وظيفة فلا يجوز⁴⁴²، واختلاف الحكم جاء من اختلاف المقاصد.

المطلب الثاني: الهدنة والتطبيع مع العدو الذي احتل فلسطين:

المقصد الأول: مفهوم الهدنة:

أ. الهدنة لغة: الهدنة مصدر من هدن، وهي السكُون والاستقامة⁴⁴³، والمصالحة والمودعة⁴⁴⁴، وهي "الصُّلْحُ بَعْدَ الْقِتَالِ، والمُودَاعَةُ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ وَالْكَفَّارِ وَبَيْنَ كُلِّ مُتَحَارِبَيْنِ"⁴⁴⁵.

ب. الهدنة اصطلاحاً: لم يختلف التعريف الاصطلاحي للهدنة عن المعنى اللغوي، فهي سكون ومودعة وترك التهيج، وجاءت فيها تعريفات كثيرة، فرقت بينها وبين المعاهدات وغيرها، ونحن نذكر بعض التعريفات:

- هي الصلح على ترك القتال مدة، بمال أو بغير مال، تجوز من الإمام إن رأى مصلحة⁴⁴⁶.

- هي عقد المسلم مع الحربي على المسالمة مدة، ليس هو فيها تحت⁴⁴⁷.

440 يوسف القرضاوي، من فقه الدولة في الإسلام (مصر: دار الشروق، ط2، 1999)، 142.

441 من فتاوى اللجنة الدائمة بالسعودية، 406 / 23.

442 عبد العزيز بن باز، حوار أجراه معه الشيخ عوض القرني، حكم المشاركة السياسية، مجلة الإصلاح العدد : 17/221-1993/6/23م، شبكة نور الإسلام، تاريخ البحث، [2024/3/26م].

443 ابن فارس، مقاييس اللغة، 41/6.

444 ابن فارس، مقاييس اللغة، 41/6.

445 ابن منظور، لسان العرب، 435/13.

446 أبو بكر علاء الدين محمد بن أحمد السمرقندي، تحفة الفقهاء. (بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، 1994م)، 297.

447 شمس الدين أبو عبد الله محمد الطرابلسي الخطاب، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل. (دار الفكر، ط3، 1992م)، 360/2.

- "مصالحة أهل الحرب على ترك القتال مدة معينة، بعوض، أو بغير عوض، سواء فيهم من يُقَرَّ على دينه، ومن لم يُقَرَّ"⁴⁴⁸.

ومن التعريفات تبرز أمور متفقة فيها، وهي:

1. أن الهدنة مرتبطة بوقف القتال والحرب، فهي ليست اتفاقاً سياسياً أو تجارياً.

2. أنها محددة بمدة معينة، فهي ليست مطلقة.

3. أنها تكون من الإمام أو من يقوم مقامه.

المقصد الثاني: مفهوم التطبيع:

أ. التطبيع لغة: قال ابن فارس: الطَّاءُ وَالْبَاءُ وَالْعَيْنُ أَصْلٌ صَحِيحٌ، وَهُوَ مَثَلٌ عَلَى نِهَآيَةٍ يَنْتَهِي إِلَيْهَا الشَّيْءُ حَتَّى يُخْتَمَ عِنْدَهَا"⁴⁴⁹، وهي الانقياد والمطاوعة، "فطَبَعَ الْمُؤَرَّ: عَلَّمَهُ الانْقِيَادَ وَالْمَطَاوَعَةَ، طَبَعَ الْعَلَقَاتِ بِجَعْلِهَا طَبِيعَةً عَادِيَّةً"⁴⁵⁰ "وطبع الإناء والسِّقَاءَ فَتَطَبَّعَ: مَلَأَهُ"⁴⁵¹

ب. التطبيع اصطلاحاً: لم أجد تعريفاً للتطبيع عند الفقهاء، وذلك لحدثته، وكذلك فلم يهتم العلماء حديثاً بوضع حد واضح له، إما لظهور معناه، أو لعدم وجود أبحاث خاصة به، وارتباطه بالمعنى اللغوي للكلمة قد يبرز من جهة أن من يسعى إليه يقصد أن يصل الحال بين المتخاصمين إلى نهايتها من المطاوعة والانقياد، وهو الصلح والسلام الدائم، وكذلك فإن هذا السلام يكون كاملاً ممتلئاً، وهو ما تدل عليه كلمة التطبيع في أحد المعاني اللغوية.

وأما التطبيع مع الأعداء المحتلين لفلسطين اليوم، فقد جاءت فيه تعريفات منها:

"فعل يشمل كل اتفاق رسمي أو غير رسمي أو تبادل تجاري أو ثقافي أو تعاون اقتصادي مع إسرائيليين"⁴⁵².

"التطبيع الكامل إقامة علاقات تجارية وسياحية ودبلوماسية وثقافية وتاريخية طبق قرارات هيئة الأمم المتحدة"⁴⁵³، وهو "الاندماج الكامل في المشروع الصهيوني"⁴⁵⁴.

448 الشربيني، مغني المحتاج، 86/6.

449 ابن فارس، مقاييس اللغة، 348/3.

450 عمر، اللغة العربية المعاصرة، مادة طبع.

451 ابن منظور، لسان العرب، 233/8.

452 عادل الراجحي، أصبح العدو اللدود صديقا حميما، <https://almoslim.net/node> ، تاريخ البحث [2024/6/5].

453 محمد العلي الرشودي وآخرون، بيان في حكم التطبيع، 1422هـ، <https://saaaid.org/fatwa/f20.htm>

454 مجلة المجتمع الكويتية، الشيخ محمد الحسن ولد الددو: «التطبيع» اندماج كامل في المشروع الصهيوني، شيخن البان 2021/3/9م.

فيظهر من التعريفات السابقة أن التطبيع هو إقامة علاقات شاملة ودائمة مع اليهود المحتلين لفلسطين، تنتهي بها جميع الخصومات، كما هو حال العلاقات مع الدول الأخرى.

المقصد الثالث: أنواع الصلح مع العدو أو الهدنة:

الاتفاق على وضع الحرب بين المسلمين والمحاربين تختلف من حال إلى حال، وذلك بحسب حال المسلمين وحال الكفار، وهنا سنتحدث عن نوعين من الأعداء:

أ. الهدنة مع عدو ليس بدار المسلمين (في جهاد الطلب): وهذا هو حال جميع الكفار الذين عقد معهم النبي ﷺ الهدن والمعاهدات، ككفار قريش وغيرهم، وأكثر الفقهاء إذا تكلموا على أحكام الهدنة عَنُوا بها هذا النوع، فعندما يكون العدو في داره والمسلمون في ديارهم وتنشأ الحرب بينهم، فقد يرى الإمام أن يوقف الحرب، وذلك بناءً على مصلحة يراها للمسلمين أو ضعف فيهم، أو يرى أن في الهدنة ترغيباً للكفار في دخول الإسلام أو نحو ذلك، ولهذه الهدنة شروط، ليس هذا مقام ذكرها.

ب. العدو الذي دخل بلاد المسلمين (جهاد الدفع): وهذا حال الكثير من بلاد المسلمين التي يدخلها العدو ويحتلها، ويمكث فيها، والهدنة مع هذا العدو الذي احتل بلاد المسلمين تختلف صفة وشروطاً عن غيره، لأن الأصل في مثله هو قتاله وإخراجه.

ج. تعيين الجهاد إذا دهم العدو بلاد المسلمين:

جمهور العلماء على أن الأصل في الجهاد أنه فرض كفاية، واتفقوا على أنه يصير فرض عين إذا دهم العدو بلاد المسلمين، أو إذا استولى على جزء منها، وعندها يجب على أهلها الدفاع عنها وإخراجه⁴⁵⁵، فإن لم تكن لهم كفاية توسع الوجوب العيني ليشمل من حولهم حتى يعم ذلك جميع بلاد المسلمين، ويتعين الجهاد عليهم جميعاً حتى على النساء وعلى الكبار والصغار، كل بقدر ما يستطيعه⁴⁵⁶، ودفع هذا العدو يعد من أكد الواجبات، لأنه عدو صائل، ويدفع حسب الإمكان، ولا تشترط له شروط الجهاد المعروفة⁴⁵⁷.

المقصد الرابع: حكم الهدنة مع العدو الذي دخل بلاد المسلمين:

الأصل هو قتال العدو وإخراجه من بلاد المسلمين، ولكن قد يصل حال المسلمين للعجز، ويضطرون إلى عقد هدنة مع العدو، فهل يجوز لهم ذلك أم لا؟، "الواجبات تسقط للعجز"، "والمحرمات

455 شمس الدين عبد الرحمن بن محمد ابن قدامة المقدسي، الشرح الكبير، تحقيق: عبد الله التركي، عبد الفتاح الحلو. (القاهرة: دار هجر 1995م)، 14/10.

456 عبد الله بن عبد الرحمن بن عبد الله ابن جبرين، شرح أخصر المختصرات، <http://www.islamweb.net>

457 ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، 538/5.

تباح للضرورة"، وهذا ينطبق أيضا على حال إذا ما عجز المسلمون عن إخراج عدوهم، واضطروا لمهادنته، وهنا يرى الفقهاء جواز عقد مثل هذه الهدنة بشروط منها:

أ. أن يبلغ الأمر بالمسلمين حال الاضطرار، وهو أن يخاف المسلمون الهلاك على أنفسهم، ويرى الإمام أن هذا الصلح خير لهم⁴⁵⁸.

ب. أن تكون من الإمام أو من ينبيهه، وهذا هو قول الجمهور وهو ما يستقيم مع سياسة الإمامة، لكن الحنفية يرون أنه يجوز عقدها من فريق من المسلمين دون إذن الإمام⁴⁵⁹، وقال سحنون من المالكية: إنه كما يجوز ذلك للإمام يجوز لقادة السرايا، وذلك عند الضرورة، وظاهر أن هذه السرايا من أهل الحرص على مصالح المسلمين، أما إذا عقدتها فئة باغية، أو قوم لا حرص لهم إلا على مصالحهم فإنها تبطل، ولا تلزم المسلمين، قال الماوردي "فإن عقدها إمام أهل البغي بطلت، كما تبطل بعقد غير الإمام، لأن إمامة الباغي لا تنعقد"⁴⁶⁰.

ج. أن تكون لأجل مصلحة المسلمين، أو دفع مفسدة أكبر عنهم، وفي حالة احتلال العدو فلا تكون إلا للضرورة، حتى أنه لو عقدها الإمام العدل، ورأى المسلمون أن قتال العدو ممكن فلا تنعقد، وقد حدث أن سلطان تلمسان عقد صلحا مع نصارى احتلوا أرض المسلمين، فسئل بعض فقهاء تلمسان بأن الخليفة صالح النصارى، وأن المسلمين يرون جهادهم، وللمسلمين عليهم غارات، فأجاب بأن الصلح منتقض لأنه عطل جهادا متعيئا⁴⁶¹.

د. أن تكون مؤقتة بتوقيت، والوقت فيها كالضرورة، التي تقدر بقدرها⁴⁶².

و. وأن لا يكون فيها ما يعود على الأصل - وهو الجهاد - بالإلغاء أو البطلان، وأن يستنفذ المسلمون جميع الوسائل في إخراج عدوهم.

المقصد الخامس: أثر المقاصد على أحكام الهدنة:

يظهر جليا مما مضى أثر القصد الذي تعقد به الهدنة مع العدو الذي يدخل بلاد المسلمين، وهذا القصد قد يجعل الهدنة مشروعة إذا كانت من أهلها، وقصدوا بها الحفاظ على مهج المسلمين، والإعداد إلى أن يتمكنوا من جهاد عدوهم، وفي هذا الحال فإنه يجب على المسلمين نصرتهم وتأييدهم.

458 محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي، المبسوط (مصر: مطبعة السعادة)، 87/10.

459 الكاساني، بدائع الصنائع، 109-108/7، البلخي، نظام الدين البرنهابوري، جماعة من العلماء، الفتاوى الهندية. (مصر: المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق، ط2، 1880م)، 196/2.

460 أبو الحسن علي بن محمد البغدادي الماوردي، الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي، تحقيق: علي محمد معوض، عادل أحمد عبد الموجود. (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1999م)، 142/13.

461 محمد بن أحمد بن محمد عlish، فتح العلي المالك في الفتوى على مذهب الإمام مالك (دار المعرفة)، 389/1.

462 عبد الله بن محمد الطيار، الفقه الميسر، ج 72/6.

فإذا قصد بها إقرار العدو على بقاءه في بلاد المسلمين، أو حمايته أو تعطيل الجهاد ضده، فلا تجوز، ويترتب على ذلك سعي المسلمين في نقض هذه الهدنة، وعدم التسليم لها ويجب الوقوف ضدها، ويتميز القصدان بما يعلم من حال من عقد الهدنة، وكذلك بقرائن أحواله، فإن علم عنه أنه من أهل الحرص على مصلحة المسلمين، فيطاع فيها، وإلا فلا.





الفصل الثاني: القاعدة الثانية: قاعدة "اليقين لا يزول بالشك" من حيث التنظيم والترجيح للاختلاف السياسي



سنتناول في هذا الفصل القاعدة الكبرى الثانية، وهي قاعدة "اليقين لا يزول بالشك"، من حيث تنظيمها، والترجيح بها في الاختلاف السياسي، وسيوضح هذا من خلال تطبيقات للقاعدة على مسائل ومواقف، ستشمل كلا من: العهد النبوي، والراشدي، ومسائل فقهية، وبعض النوازل، والحاجة تدعو إلى بسط القول في مفهومها، وأدلتها، وما تفرع عنها، لذلك جاء هذا الفصل في ثلاث مباحث على النحو التالي:

المبحث الأول: مفهوم القاعدة، وفروعها، وأدلتها، وأهميتها:

المطلب الأول: مفهوم القاعدة:

يتضح معنى القاعدة بالتعريف بمفرداتها، لذا فإننا سنشرع في تعريف اليقين والشك، ثم نذكر العلاقة بينهما بحسب القاعدة، ثم نتناول المعنى العام للقاعدة:

المقصد الأول: مفهوم اليقين:

أولاً: اليقين لغةً: مصدر تيقن، ويأتي اليقين نقيض الشك⁴⁶³، ويأتي بعدة معان:

1. زوال الشك⁴⁶⁴، وتحقيق الأمر، والعلم⁴⁶⁵.
2. الاستقرار، فيقال يقن الماء إذا استقر⁴⁶⁶.
3. ويأتي بمعنى الوعد الصادق، كما قال تعالى: ﴿وَأَعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ﴾ [الحجر 99].
4. الطمأنينة والسكون والثبات⁴⁶⁷.

ثانياً: اليقين اصطلاحاً: اختلف تعريف اليقين باختلاف أهل كل فن، وهو عند الفقهاء: "كل ما كان ثابتاً بدليل، أو أمارة"⁴⁶⁸، فاليقين عندهم دخل فيه العلم الجازم، والظن الراجح، لأن "الأحكام تبنى على الظاهر"⁴⁶⁹، لذلك جاء في تعريفه أيضاً أنه: "حصول الجزم أو الظن الغالب بوقوع الشيء أو عدم وقوعه"⁴⁷⁰، وعرف أيضاً بأنه: "العلم الجازم القابل للتغير"⁴⁷¹، وقد يكون الأمر في نظر الشارع يقيناً لا يزول بالشك، بينما هو في الواقع خبر آحاد يجوز فيه الخطأ، وذلك كوصف من عجز عن الإتيان ببينة أنه

463 ابن منظور، لسان العرب، 457/13.

464 ابن فارس، مقاييس اللغة، 167/6.

465 ابن منظور، لسان العرب، 457/13.

466 الفيومي، المصباح المنير، مادة يقن. الحموي، غمز عيون البصائر 1/193.

467 العسكري، أبي هلال العسكري، معجم الفروق اللغوية. (مؤسسة النشر الإسلامي، ط1، 1991م)، 347.

468 يعقوب عبد الوهاب الباحسين، قاعدة "اليقين لا يزول بالشك" دراسة نظرية تأصيلية تطبيقية. (مكتبة الرشيد، ط1، 2000م)، 36، علي أحمد الندوي، القواعد الفقهية. (دمشق: دار القلم، ط3، 1993م)، 248، مسلم بن محمد بن

ماجد الدوسري، الممتع في القواعد الفقهية. (السعودية: دار زدني، ط1، 2007م)، 115.

469 السرخسي، المبسوط، 13/141.

470 علي حيدر، درر الحكام، 22/1.

471 الزرقا، شرح القواعد الفقهية، 29.

كاذب، وقد يكون في واقع الأمر قد رأى الحال وحده، قال تعالى: ﴿لَوْلَا جَاءُوا عَلَيْهِ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَإِذْ لَمْ يَأْتُوا بِالشُّهَدَاءِ فَقُلْنَا بَلْ كَذَّبْتُمْ عَنْدَ اللَّهِ هُمْ أَكْذِبُونَ﴾ [النور 13]، وكالأمر الثابت بالبينة الشرعية، فإنه في نظر الشرع يقين كالثابت بالعيان، ويحكم به القاضي، مع أن شهادة الشهود هي مجرد خبر آحاد يجيز العقل فيها السهو والكذب⁴⁷²، فالمراد باليقين في القاعدة غالب الظن⁴⁷³، قال القرافي: "دعت الضرورة للعمل بالظن لتعذر العلم في أكثر الصور"⁴⁷⁴، "وغلبة الظن كاليقين"⁴⁷⁵، فلا فرق عندهم بين المساوي والراجح⁴⁷⁶، وتعريف الفقهاء يخرج به الشك لخلوه من الاعتقاد.

المقصد الثاني: مفهوم الشك:

أولاً: الشك لغة: الشك مصدر شك، وهو نقيض اليقين⁴⁷⁷، ومعناه التداخل بين شيئين، ويعني أيضاً التردد والاختلاط والحيرة، وعدم ترجيح أي أمر على الآخر⁴⁷⁸ وسمي بذلك لأن الشاك كأنه شك له الأمران في مشكٍّ واحد⁴⁷⁹، وهو أيضاً "اختلاف النقيضين عند الإنسان وتساويهما"⁴⁸⁰.

ثانياً: الشك اصطلاحاً: اشتهر في تعريف الشك أنه تجويز أمرين، بلا ترجيح بينهما⁴⁸¹، لكن هذا التعريف هو تعريف الأصوليين، أما الفقهاء فعندهم هو "التردد بين الطرفين مستوياً كان أو راجحاً"⁴⁸²، فشك في الحدث، أي لم يستيقن بقطع النظر عن استواء الجانبين أو رجحان أحدهما⁴⁸³، وحيث أطلق الفقهاء لفظ الشك فمرادهم به التردد بين وجود الشيء وعدمه⁴⁸⁴، سواء تساوى الاحتمالان أو رجح أحدهما⁴⁸⁵، ويدل على صحة ذلك قوله ﷺ: «وليطرح الشك وليبن على ما استيقن»⁴⁸⁶، أما الشك الطارئ فمرده إلى ما يعرض للمكلف حال قيامه بفعلٍ ما، وذلك بسبب النسيان والغفلة، وليس معناه الشك في ذات الأمر المتيقن⁴⁸⁷.

-
- 472 الزحيلي، القواعد الفقهية وتطبيقاتها، 69/1.
473 الحموي، غمز عيون البصائر، 204.
474 القرافي، الذخيرة 177/1.
475 عثمان بن علي الحنفي الزيلعي، تبين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشلبي، ط1. (المطبعة الكبرى الأميرية - بولاق، 1314هـ)، 342/1.
476 الحموي، غمز عيون البصائر، 193/1.
477 لسان العرب، 457/13. والصاحح، ومفردات القرآن، مادة شك.
478 ابن فارس، مقاييس اللغة، 173/3.
479 ابن فارس، مقاييس اللغة، 173/3.
480 الفيروز آبادي، بصائر ذوي التمييز، 332/3. والأصفهاني، المفردات، 491.
481 عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، الورقات. (الرياض: دار المسلم، ط7، 2003م)، 2.
482 أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف الدين النووي، تهذيب الأسماء واللغات (بيروت: دار الكتب العلمية)، 197/3.
483 الموسوعة الكويتية 184/26.
484 شمس الدين محمد بن إبراهيم بن خليل التتائي المالكي، جواهر الدرر في حل ألفاظ المختصر، تحقيق: نوري حسن حامد المسلاتي. (بيروت: دار ابن حزم، ط1، 2014)، 337/1.
485 محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن القيم، بدائع الفوائد (بيروت: دار الكتاب العربي)، 26/4.
486 مسلم، صحيح مسلم (571).
487 علي حيدر، درر الحكام، 22/1.

المقصد الثالث: المعنى العام للقاعدة:

بناءً على التعريف اللغوي والاصطلاحي لمفردات القاعدة، فإن معناها العام هو أن ما ثبت بيقين - سواء كان بعلم جازم أم بظنٍ راجحٍ - فإن حكمه لا يذهب أو يزول بمجرد ورود الشك أو التردد عليه، بل لا يزول إلا بيقين مثله، وسواء كان اليقين الثابت واقعاً ودخل الشك في بقاءه، أم كان منعدماً ووقع الشك في وجوده، "والشك المقصود هنا هو ما سوى اليقين، ولذلك جاء التعبير في بعض صيغ القاعدة، بالوهم والشبهة والاحتمال والظن والدعوى والسهو"⁴⁸⁸.

ولأن لفظ اليقين من العام لأنه اسم جنس دخلت عليه الألف واللام، فإن هذه القاعدة تشمل جميع الأقوال والأفعال والتصرفات والأحوال، ومعناها أن الأمر المتيقن يتعين الحكم باستدامته وبقائه، فإن كان واجباً بقي على وجوبه، أو كان محرماً بقي على تحريمه، وهكذا، ولا يجوز تركه بأمر مشكوك فيه، وإنما يُترك اليقين بدليلٍ قاطعٍ أو ظنٍّ غالبٍ معتبرٍ⁴⁸⁹.

المطلب الثاني: بعض فروع القاعدة:

وردت للقاعدة فروع كثيرة، بعضها يدل على نفس معناها، وفي بعضها زيادةً على المعنى، أو توجيهٌ له، أو نحو ذلك، واستقصاء جميع فروعها ينافي الاختصار، ولذلك سنقتصر على بعضها، ومنها:

1. اليقين لا يزول إلا بيقين مثله⁴⁹⁰، وهذه القاعدة تؤكد أنه لا يقصد بالشك، ما يعرف عند الأصوليين بتساوي الطرفين، بل كل ما دون اليقين، سواء كان ظناً، أو وهمًا، أو شبهةً أو غير ذلك، فإن اليقين الثابت لا يزول به.

2. عند الاحتمال لا يثبت إلا القدر المتيقن⁴⁹¹.

3. الأصل في الأمور العارضة العدم، وفي الصفات الأصلية الوجود⁴⁹².

488 مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان للأعمال الخيرية والإنسانية، معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية. (مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان للأعمال الخيرية والإنسانية - منظمة التعاون الإسلامي مجمع الفقه الإسلامي الدولي، ط1، 2013م)، 327/6.

489 محمد بن حسين بن حسن الجيزاني، دراسة وتحقيق قاعدة الأصل في العبادات المنع. (المملكة العربية السعودية: دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، ط1، 2009م)، 46.

490 محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي، شرح السير الكبير (الشركة الشرقية للإعلانات، 1971م)، 1442. أبو بكر بن محمد بن عبد المؤمن الحصني، قواعد الحصني، تحقيق: عبد الرحمن الشعلان - جبريل البصيلي. (الرياض: مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، ط1، 1997م)، 1/ 268، الونشريسي، إيضاح المسالك، القاعدة 26.

491 السرخسي، المبسوط، 6/71، 6/222.

492 الزرقا، المدخل الفقهي العام، 982/2، آل بورنو، الوجيز، 184، د. محمد الروكي، نظرية التقعيد الفقهي، 161، ابن نجيم، الأشباه، 63.

4. لا يقين مع الاختلاف⁴⁹³، وهذه القاعدة لها أهمية في تبين اليقين المقصود، وأنه إذا وقع في حكم ما اختلاف معتبر، فلا يتم التعامل مع الرأي الذي خالفه فيه غيره من المجتهدين على أنه يقين، وهذه القاعدة لها علاقة مباشرة بالاختلاف السياسي، خاصة ما بني منه على الرأي الشرعي، فإن مما يزيد من حدة الاختلاف، هو اعتقاد أحد المختلفين أن رأيه يقين لا يقبل الشك والنقض، ودلالة القاعدة تخالف ذلك، ويضرب الإمام القرطبي على ذلك مثلاً، وهو قتل المسلم إذا أتى سحرًا ليس فيه كفر، ولم يؤد إلى قتل نفس، فقال بعضهم: يقتل، وقال الشافعي: لا يقتل، فأكد القرطبي، أن دماء المسلمين معصومة، فلا يزيله إلا يقين مثله، وهنا لا يقين مع الاختلاف في الحكم⁴⁹⁴.

5. لا مساع لاجتهاد في مورد النص⁴⁹⁵، وهي فرع من قاعدة اليقين لا يزول بالشك، وهي من القواعد المهمة في السياسة الشرعية، وفي باب الاختلاف السياسي خاصة، لأن أكثر مسائل السياسة خاضعة للاجتهاد، ومسائلها متجددة، وهذه القاعدة توقف الاجتهاد عند حدود النص.

6. الأصل بقاء ما كان على ما كان⁴⁹⁶، وهذه القاعدة، تدل على أن القاعدة الكبرى لا تشمل التصرفات فقط، بل الأحوال أيضاً، فالأفعال، والأقوال، والتصرفات، قد يقوم فيها اليقين بعد انعدامه، أما الأحوال فقد لا تسبق بشيء، فحالة الطهارة في الماء لا تكون مسبقة بنجاسته، أو براءة الذمة قد لا تكون مسبقة بانشغالها.

7. من شك هل فعل شيئاً أم لا فالأصل أنه لم يفعل⁴⁹⁷.

8. الأصل إضافة الحادث إلى أقرب أوقاته⁴⁹⁸.

9. الذمة إذا عمرت بيقين، فلا تبرأ إلا بيقين⁴⁹⁹.

المطلب الثالث: أدلة القاعدة:

لقاعدة اليقين أدلة كثيرة من الكتاب والسنة والإجماع، ومن ذلك:

493 أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر القرطبي، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي، محمد عبد الكبير البكري (المغرب، وزارة الأوقاف، 1387هـ) 98/9، القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 49/2، 48.

494 الشنقيطي، أضواء البيان، 575/4.

495 المسبكيين، الإبهاج شرح منهج البيضاوي، 292/2؛ الحصني، القواعد 326/2.

496 الحموي، غمز عيون البصائر، 198/1. درر الحكم، 335/4.

497 ابن نجيم، الأشباه والنظائر، 50/1. الحموي، غمز عيون البصائر، 204. محمد عليم الإحسان المجددي البركتي، قواعد الفقه. (كراتشي، الصدف بيلشرز، ط1، 1986م)، 129/1.

498 الحموي، غمز عيون البصائر، 217. مجلة الأحكام، المادة: 11، الزرقا، موسوعة القواعد، 112/2/1.

499 أبو عبد الله أحمد بن يحيى الونشريسي، إيضاح المسالك إلى قواعد الإمام مالك، تحقيق: الصادق الغرياني. (بيروت: دار ابن حزم للطباعة والنشر، ط1، 2006م)، 80.

1. الأدلة من القرآن:

- أ. قوله تعالى: (وما يتَّبِعْ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا) [يونس، 36].
- ب. وقوله: ﴿وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾ [النجم 28]، وفسر الألوسي، الظن هنا بالتوهم الباطل⁵⁰⁰، قال: "وفيه دليل على أن مجرد الظن لا يقوم مقام العلم"⁵⁰¹.

2. الأدلة من السنة:

- أ. قوله ﷺ: "إذا وجد أحدكم في بطنه شيئاً فأشكل عليه أخرج منه شيء أم لا؟ فلا يخرجن من المسجد حتى يسمع صوتاً أو يجد ريحاً"⁵⁰²، قال النووي، "هذا الحديث أصل من أصول الإسلام، وقاعدة عظيمة من قواعد الفقه، وهي أن الأشياء يحكم ببقائها على أصولها حتى يُتيقن خلاف ذلك، ولا يضر الشك الطارئ عليها"⁵⁰³.
- ب. وفي الصحيحين عن عبد الله بن زيد ﷺ قال: شُكِيَ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ الرَّجُلُ يَخِيلُ إِلَيْهِ أَنَّهُ يَجِدُ الشَّيْءَ فِي الصَّلَاةِ، قَالَ: "لَا يَنْصَرَفُ حَتَّى يَسْمَعَ صَوْتًا أَوْ يَجِدَ رِيحًا"⁵⁰⁴.
- ج. عن أبي سعيد الخدري ﷺ، أن رسول الله ﷺ، ذكر أنه إذا شك العبد في الصلاة فلم يتيقن هل صلى ثلاثاً أم أربعاً، قال "فليطرح الشك وليبن على ما استيقن."⁵⁰⁵، "فالتمسك باليقين وترك المشكوك فيه أصل في الشرع"⁵⁰⁶.
- د. عن عبد الرحمن بن عوفٍ ﷺ، قال سمعت رسول الله ﷺ يقول: "فإن لم يدر أثلاثاً صلى أم أربعاً فليبن على ثلاثٍ"⁵⁰⁷.

3. دليل الإجماع:

- 500 شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني الألوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تحقيق: علي عبد الباري عطية. (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1415هـ)، تفسير سورة النجم.
- 501 محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني، فتح القدير (دمشق - بيروت: دار ابن كثير، دار الكلم الطيب، ط1، 1993م). تفسير سورة النجم.
- 502 مسلم، صحيح مسلم (362).
- 503 أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم. (بيروت: دار إحياء التراث، ط2، 1972م) 49/4.
- 504 البخاري، صحيح البخاري (2056)، مسلم، صحيح مسلم (361).
- 505 ابن عبد البر، التمهيد (18/5).
- 506 السرخسي، أصول السرخسي، 116/2.
- 507 أبو بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة، صحيح ابن خزيمة، ت: محمد الأعظمي (بيروت: المكتب الإسلامي)، 215/2، قال الألباني فيه لين، وفيه عن عنة ابن اسحق وهو مدلس.

وقد نقل غير واحد أن هذه القاعدة مجمع عليها بين العلماء، كما قال القرافي في الفروق: "فهذه قاعدة مجمع عليها، وهي أن كل مشكوك فيه يجعل كالمعدوم الذي يُجزم بعدمه"⁵⁰⁸.

المطلب الرابع: أهمية القاعدة:

هذه القاعدة إحدى القواعد الفقهية الكبرى، التي اتفق عليها العلماء، لذلك فإنها تدخل في جميع أبواب الفقه، والمسائل المخرّجة عليها تبلغ ثلاثة أرباع الفقه أو أكثره⁵⁰⁹، كما قال غير واحد من العلماء، وأهمية هذه القاعدة تأتي من عدة وجوه:

1. أنها من القواعد التي صيغت مبكرًا، واستعملها الأئمة بصيغتها نفسها أو بقريب منها، فلم تُستخرج من فروعهم الفقهية، فقد نقل عن الشافعي قوله: "لا يزول اليقين بالشك"⁵¹⁰، كما قال الكرخي: "الأصل أن ما ثبت باليقين لا يزول بالشك"⁵¹¹.

2. أن لها علاقة بالاستصحاب، أو هي الاستصحاب نفسه، وهذا الأمر يجعلها أحد الأدلة الإجمالية التي تستنبط منها الأحكام⁵¹².

3. أنها كما أنها قاعدة فقهية شرعية فهي كذلك مسلمة عقلية وعرفية، والعدول عنها يؤدي إلى اختلال الموازين، وضياع العدل، ولذلك فإن جميع القوانين تعتمد على معانيها، فتنص على أن الأصل براءة الذمة، وأن المتهم بريء حتى تثبت إدانته، ونحو ذلك⁵¹³.

المبحث الثاني: المنهج النبوي والراشدي في التعامل مع الاختلاف السياسي، في ظل قاعدة

اليقين:

لم يختلف المنهج النبوي في مسائل السياسة والإمامة عن منهج التعامل في مجال القضاء أو غيره، وقد كان ﷺ يؤكد على الصحابة عدم الأخذ بالظن، وعلى الحرص على الأخذ بالأصل الثابت، خاصة إذا تعلق الأمر بالدماء والأموال، ونحن نذكر بعض المسائل التي تعبر عن ذلك الطريق، والتي تمثل المنهج النبوي في التعامل مع معاني هذه القاعدة، ولا ريب أن واقع الاختلاف السياسي أحوج ما يكون إلى طرح الشك إذا كان في مقابل اليقين.

508. القرافي، الفروق، 1/111.

509 السيوطي، الأشباه والنظائر، الحموي، غمز العيون، 1/194.

510 الماوردي، الحاوي، 207.

511 أبو زيد عبيد الله عمر الدبوسي، تأسيس النظر، تحقيق: مصطفى محمد القباني (بيروت: دار ابن زيدون) 161.

512 علي حيدر، درر الحكم، 1/23.

513 منصور محمد منصور الحفناوي، الشبهات وأثرها في العقوبة الجنائية في الفقه الإسلامي مقارنة بالقانون. (مطبعة الأمانة، ط1، 1986م)، 12.

المطلب الأول: حكمه ﷺ على الناس بظاهر الإسلام، ونهيه عن أخذهم بالشك

المقصد الأول: الأمور التي يصير بها المرء مسلماً بيقين

نص الفقهاء على أن عقد الإسلام يثبت للمرء بأربعة أمور هي:

1. النطق بالشهادتين، فمن نطق بالشهادتين على سبيل الإقرار، فقد ثبت له عقد الإسلام⁵¹⁴.
 2. تبعية الوالدين، فأبناء المسلمين يثبت لهم عقد الإسلام⁵¹⁵.
 3. تبعية الدار إذ الأصل فيمن وجد في دار الإسلام أنه مسلم ما لم يثبت خلاف ذلك⁵¹⁶.
 4. الدلالة، كمن رأيناه يصلي صلاتنا، أو يلبي وهو محرم، أو نحو ذلك من الشعائر الخاصة بالمسلمين، فيحكم بإسلامه⁵¹⁷، ويصير مسلماً بكل ما هو من خصائص الإسلام⁵¹⁸.
- وكل هذه الأمور مبنية على قاعدة أن "أحكام الدنيا على الظاهر"⁵¹⁹ فمن ثبت له عقد الإسلام بيقين يعامل معاملة المسلمين، ولا يجوز الحكم عليه بالكفر إلا بيقين، لأن اليقين لا يزول إلا بيقين.

المقصد الثاني: الاختلاف بين خالد بن الوليد وعبد الله بن عمر بشأن أسرى بني جذيمة

وقد وقع في العهد النبوي من بعض الصحابة أن تركوا هذا اليقين الذي ثبت به عقد الإسلام إلى معاملة بعض الناس بالشك أو الظن، فاختلف معهم غيرهم من الصحابة، وأنكروا عليهم، قبل وصول الخبر للنبي ﷺ، فلما بلغه الخبر بالغ في الإنكار عليهم، ومن هذه الحوادث ما وقع بين خالد بن الوليد، وكان قائداً للجيش، وعبد الله بن عمر وعبد الرحمن بن عوف من الاختلاف في قتل الأسرى، فعن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال: "بعث النبي ﷺ خالد بن الوليد إلى بني جذيمة فدعاهم إلى الإسلام، فلم يحسنوا أن يقولوا أسلمنا، فجعلوا يقولون: صباناً صباناً، فجعل خالد يقتل منهم ويأسر، ودفع إلى كل رجل منا أسيره، حتى إذا كان يوم أمر خالد أن يقتل كل رجل منا أسيره، فقلت: والله لا أقتل أسيري ولا يقتل رجل من أصحابي أسيره"⁵²⁰ إن الاختلاف الذي وقع بين أمير السرية خالد بن الوليد، وبين عبد الله بن عمر وغيره من المهاجرين والأنصار، مبني على المعاني التي تنبثق منها قاعدة "اليقين لا يزول بالشك".

1. اجتهاد خالد بن الوليد من خلال معاني قواعد اليقين.

514 أحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيتمي، تحفة المحتاج في شرح المنهاج (مصر: المكتبة التجارية، 1983م) (61/1).

515 شمس الدين، محمد بن أحمد الخطيب الشربيني، الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع، تحقيق: مكتب البحوث والدراسات (بيروت: دار الفكر) 561.

516 السنيكي، زكريا بن محمد بن زكريا الأنصاري، زين الدين، أسنى المطالب في شرح روض الطالب (دار الكتاب الإسلامي)، 498/1.

517 ابن قدامة المغني، 2/415.

518 صدر الدين علي بن علي ابن أبي العز. شرح العقيدة الطحاوية، تحقيق: شعيب الأرنؤوط. (بيروت: مؤسسة الرسالة، 10، 1997م)، 23/1.

519 ابن عبد البر، التمهيد، 166/5، ابن حجر، فتح الباري، 373/12.

520 البخاري، صحيح البخاري، 4084.

رأى خالد بن الوليد أن اليقين هو أن بني جذيمة كفار وقد اصطفوا لقتاله يلبسون الحديد، ويحملون السلاح، ولم ينطقوا بالكلمة التي عرفت العرب أن الكافر يدخل بها الإسلام، وهي الشهادتان، وأتوا بكلمات أخرى كانت العرب تستعملها في القدح في المسلمين والطعن فيهم، قال الخطابي "يحتمل أن يكون خالد نعم عليهم العدول عن لفظ الإسلام، لأنه فهم عنهم أن ذلك وقع على سبيل الأنفة، ولم ينقادوا إلى الدين فقتلهم متأولاً"⁵²¹، كما أن الموقف يوحي بأن الكافر قد يقول ما يوهم تقية وحذرا، لذلك جاء عن خالد قوله: "إن هذا ليس بإسلام، فقتلهم"⁵²²، فكان حكمه عليهم بالقتل، وللأمير قتل الأسير الكافر إذا رأى المصلحة في ذلك، وهنا معنى لقاعدة أخرى وهي قاعدة تعارض الأصل مع الظاهر⁵²³، أيهما يقدم، "والأصل هو القاعدة المستقرة، والظاهر: ما يغلب على الظن وقوعه"⁵²⁴، فالأصل في بني جذيمة الكفر، بل قد جاؤوا يلبسون لامة الحرب، حتى إذا تمكن منهم جيش خالد، أظهروا الإسلام بلفظ موهم -عند خالد- فظاهر حالهم أنهم وإن نطقوا بما يدخلهم الإسلام، لكنهم قالوا ذلك، خوفاً أو خداعاً، لا إيماناً وانقياداً، فتعارض الأصل الثابت فيهم وهو الكفر، مع الظاهر وهو الدخول في الإسلام تقية أو خداعاً، فقدم خالد الأصل اجتهداً منه، "والظاهر إذا استند على العادة الغالبة أو أعراف الناس، أو القرائن، أو الظن، فتارة يقدم على الأصل وتارة يقدم عليه الأصل، فهو محل اجتهد"⁵²⁵ ولذلك قدم خالد الأصل، ولاجتهاده عذره النبي ﷺ، فلم يقيم عليه حداً، وتبرأ من فعله ولم يتبرأ منه، بل لم يعزله، ولم يكن خالد بمنزلة علم ابن عمر ومن معه من المهاجرين والأنصار، ولا يبعد معنى قاعدة "الأصل في الصفات العارضة العدم"⁵²⁶، والإسلام في بني جذيمة، صفة عارضة، إذ الأصل كفرهم، فكأن خالد لم يعتبر ما طراً عليهم، إما لأن مانطقوا به لا يدل على انتفاء صفة الكفر عنهم، أو للقرائن التو راها من أحوالهم.

2. رأي عبدالله بن عمر وأصحابه

رأى عبد الله بن عمر ومن معه، أن عقد الإسلام قد ثبت لهؤلاء القوم يقيناً، وذلك بأن تلفظوا بما يدل على أنهم تركوا دينهم ودخلوا الإسلام، ولم يمنعهم من النطق بالشهادتين سوى أنهم لا يحسنونها، وبهذا فلا يجوز قتل المسلم الذي ثبت له عقد السلام بيقين، إلا بيقين مثله، ولذلك لم يطيعوا خالدًا، ولما سمع النبي ﷺ ذلك قال: "اللهم إني أبرأ إليك مما صنع خالد"، فأنكر عليه الأخذ بهذا الظاهر قبل الاستفسار عن المراد به⁵²⁷ وأرسل علياً فأعطى دياتهم، ولا يخفى أن الاختلاف الذي وقع هو اختلاف سياسي، وأن

521 ابن حجر، فتح الباري، 57/8.

522 ابن تيمية، مجموع الفتاوى.

523 عبد الرحمن بن أحمد بن رجب البغدادي، تقرير القواعد وتحريير الفوائد، تحقيق: خالد المشيقيح، وآخرون (الكويت: ركائز للنشر 1440هـ - 2019م)، 132/1، الونشريسي، إيضاح المسالك، القاعدة 16 ص178.

524 ال بورنو، موسوعة القواعد، 279/1.

525 الزركشي، المنشور، 315/1.

526 مجلة الأحكام، المادة 9.

527 ابن حجر، فتح الباري، 56/8، 181/13.

الذي رجح به رأي عبد الله بن عمر ومن معه من الصحابة هو تمسكهم باليقين الذي ظهر لهم، وأن الذي أعذر به خالد بن الوليد هو أنه أمر بقتلهم اجتهداً منه، وتمسكاً بما رآه يقيناً، ولما كان اليقين لا يزول بالشك، "ومدار الأحكام على الظاهر"⁵²⁸، فقد تبرأ النبي ﷺ من فعل خالد، ورأى فعله خطأ وإن كان مجتهداً فيه، إن التمسك بيقينيات الأمور، والتثبت عند التردد بينها وبين الشك، والأخذ بالظاهر، يحفظ المسلمين، من الكثير من الأخطاء، ولذا أمر الله المسلمين بالتثبت والأخذ بالظاهر.

أ. ما جاء في سبب نزول الآية، (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَبَيَّنُوا وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْفَىٰ إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا) [النساء 94]، فعن ابن عباس أنها نزلت في راع لحقه نفر من المسلمين، فقال لهم: السلام عليكم، فقتلوه وأخذوا غنمه، فنزلت فيهم هذه الآية⁵²⁹، لأن عقد الإسلام قد ثبت له يقيناً بدلالة إلقائه السلام الذي هو من شعائر الإسلام، "وقد دلت الآية على طرح ما من شأنه إدخال الشك لأنه إذا فتح هذا الباب عسر سده"⁵³⁰.

المطلب الثاني: أمره ﷺ للأئمة بمعاملة الناس بظواهرهم، وعدم أخذهم بالريبة والظن:

إحسان الظن بالمسلمين واجب، والأصل معاملتهم بظاهر أحوالهم، وعدم التجسس عليهم، وهذا ما دلت عليه الآيات والأحاديث، ويتأكد هذا الواجب في حق الحاكم نحو رعيته، ذلك لأن أمور الحكم تقتضي الاطلاع على كل ما يحدث، كما أن أكثر بطانة الحاكم تشير عليه بالحذر من الرعية، فقد يسوقه ذلك إلى السعي لكشف مستورات الناس، لذلك جاء النهي النبوي للأئمة عن تتبع عورات الرعية، أو أخذهم بالريبة والظنون، فعن معاوية رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول "إنك إن اتبعت عورات الناس أفسدتهم أو كدت أن تفسدهم"، فقال أبو الدرداء رضي الله عنه: كلمة سمعها معاوية من رسول الله ﷺ نفعه الله تعالى بها⁵³¹، وجاء في الحديث الآخر: "إنَّ الأميرَ إذا ابتغى الرِّيبَةَ في النَّاسِ أفسدَهُم"⁵³²، والريبة هي الشك، في ظواهرهم، وعند اختلاف الناس وتنازعهم يكثر بينهم سوء الظنون، فيلجأ الأمراء إلى التجسس على الناس، أو أخذهم بالريبة، وهذا من أعظم ما يفسدهم، فإن الأصل هو الأخذ بالظواهر، ما لم يثبت غير ذلك، والأصل حرمة التجسس فالله أمر عباده بالستر وأن لا يكشفوا عنهم ستره الذي سترهم به فيما يصيبونه مما قد نهاهم عنه

528 محمد بن إسماعيل اليماني الصنعاني، سبل السلام شرح بلوغ المرام، تحقيق: عصام الصبابطي - عماد السيد. (القاهرة: دار الحديث، ط5، 1997م)، 107/3.

529 البخاري، صحيح البخاري (4519)، مسلم (3025).

530 ابن عاشور، التحرير والتنوير، تفسير سورة النساء.

531 أبو داود سليمان بن الأشعث الأزدي السجستاني، سنن أبي داود، تحقيق: شعيب الأرنؤوط - محمد كامل قره بللي.

(دار الرسالة العالمية، ط1، 2009م) (رقم 4888)، إسناده صحيح.

532 محمد ناصر الدين الألباني، صحيح سنن أبي داود. (الكويت، مؤسسة غراس للنشر والتوزيع، ط1، 2002م) (رقم 4889)، صحيح.

لمن سواهم من الناس "533، و "ما أصله الحظر فلا يحل إلا بيقين"534، " وقد سئل مالك: أكرهه للسلطان أن يأخذ الناس بالتهمة، فقال: إي والله إني لأكره ذلك"535، ولكن إذا ثبت بيقين أو بظن قوي للحاكم أن منكرًا يحدث، ويخشى فوات تداركه، مثل أن يخبره من يثق بصدقه أن رجلًا خلا برجلٍ ليقتله، أو بامرأةٍ ليزني بها، فيجوز له في هذه الحال أن يتجسس"536، وذلك لأن القاعدة في الباب تقول: "العدول عن العلم إلى الظن عند الحاجة جائز"537 و"يجوز إسقاط اليقين بالظن للضرورة"538.

المطلب الثالث: منهج الخلفاء الراشدين في التعامل مع الاختلاف السياسي، في ظل قاعدة

اليقين

سار الخلفاء على المنهج النبوي في التعامل مع الاختلاف السياسي، فيما يتعلق بمعاني التعامل بالأصل واليقين، وعدم الانتقال إلى غير ذلك بالشك.

المقصد الأول: الاختلاف السياسي بين تعامل أبي بكر وتعامل عمر مع المرتدين بعد عودتهم للإسلام:
أولاً: تعامل الصديق مع من أسلم من المرتدين:

بعد أن قاتل أبو بكر الصديق المرتدين، وانتصر عليهم، جاءت به بعض وفودهم وقد رجعوا إلى الإسلام، وأقروا بدفع الزكاة، وبكل ما أنكروه من الإسلام، لكنه بعد أن قبل منهم الإسلام، حكم عليهم بأحكام خاصة، عوملوا بها في خلافته، وهي:

1. أخذ جميع السلاح منهم، وهو الحلقة والكرع وأن لا يركبوا الخيل ولا الإبل، بل يتبعون أذناب الإبل.539

2. أن لا يستعان بهم في قتال، ويمكن أن يستشار بعضهم إن كان صاحب رأي، لذلك أرسل الصديق إلى خالد أن استشره - يعني طليحة الأسدي- في الحرب ولا تؤمره.540

3. أن يشهدوا أن قتلهم في النار، وقتل المسلمين في الجنة.

533 أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الطحاوي، شرح مشكل الآثار، تحقيق: شعيب الأرنؤوط. (مؤسسة الرسالة، ط1، 1994م)، 86/1.

534 ابن رجب، جامع العلوم والحكم، 78. السيوطي، الأشباه والنظائر، 52.

535 أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد الجد، البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل للمسائل المستخرجة، تحقيق: محمد حجي وآخرين. (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط2، 1988م)، 301/16.

536 الموسوعة الكويتية، 166/10.

537 ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 32/236.

538 ابن العربي، أحكام القرآن، 420/2.

539 البيهقي، السنن الكبرى (رقم 17632).

540 ابن كثير، البداية والنهاية، 454/9.

4. أن يردوا ما أصابوه من المسلمين.⁵⁴¹

5. أن يقوموا بالقرآن آناء الليل وآناء النهار، ويعلموه أولادهم ونساءهم، ولا يمتنعوا فرائض الله⁵⁴².

ثانياً: تعامل عمر مع من أسلم من المرتدين:

اختلف حكم عمر على التائبين من المرتدين، عما حكم به عليهم أبو بكر، ولم يكن حكم أبي بكر عليهم اجتهداً خاصاً به، بل كان إجماعاً من الصحابة، وقد حضر عمر ذلك المجلس الذي حكم فيه أبو بكر عليهم، ثم لما تولى عمر الخلافة، رأى أن السبب الذي حكم به أبو بكر عليهم قد زال، وهو شكه في صدقهم، فقد ظهر لعمر حسن إسلامهم وبلائهم، وتيقن أن الإسلام قد استقر في نفوسهم، لذلك سمح باشتراكهم في الفتوحات الإسلامية، بل وجعل بعضهم قادة لجيوش المسلمين.⁵⁴³

المقصد الثاني: أثر اليقين في اختلاف الحكم على المرتدين بين أبي بكر وعمر

ذكر أبو بكر الصديق علة معاملته للمرتدين، وهو أنه لا يثق في صدق رجوعهم إلى الإسلام، ولذلك أراد أن يعلم حالهم يقيناً، لقد ارتد هؤلاء بعد إسلامهم في زمن النبي ﷺ، ونقضوا عهد الله ورسوله، وثبتوا زماناً على ردتهم، وقتلوا عليها المسلمين، ولم يكونوا أفراداً قلائل، بل كانوا قبائل ذات عدد وشوكة، وبهذا أصبح جانبهم غير مأمون، وانعدمت ثقة المسلمين فيهم، ثم هزمهم الله على يد جند الصحابة، وكسروا شوكتهم فدخلوا في الإسلام، وطلبوا الصلح، لذلك لم يثقن الصديق من صدق عودتهم للإسلام، ومن كانت هذه حاله فحقيق أن يكون موضع شك، لأن "الظن في باب جلب النفع ودفع الضرر قائم مقام العلم"⁵⁴⁴، فتعامل معهم على بقاء أصل الريبة فيهم، وإن عاملهم بظاهر الإسلام، وقد أخبرهم أنه إذا تجلى أمرهم للمسلمين، وأيقنوا صدقهم، فعندها يصبحون كبقية الناس لهم ما لهم وعليهم ما عليهم، قال: حتى يُري الله خليفة نبيه والمؤمنين ما شاء فيكم، أو يرى منكم إقبالا لما خرجتم منه، "ويرون أمراً يعذرونكم به"⁵⁴⁵

ويظهر بجلاء اختلاف الحكمين باختلاف اليقين من حال المرتدين عند أبي بكر وعمر، وقد جعل أبو بكر المرتدين تحت نظر المسلمين يرقبون أحوالهم، ولم يكتفوا بظاهر ما أعلنوه من الإسلام، فلما تيقن عمر والمسلمون من حسن حالهم، وزال شكهم بيقين فعالهم، تغير الحكم، ويعتبر طليحة الأسدي الذي ادعى النبوة مثالا لذلك، فلما انهزم طليحة لحق بنوحي الشام، فأقام عند بني جفنة حتى توفي أبو بكر، ثم خرج مُحرمًا في خلافة عمر بن الخطاب، وأسلم طليحة إسلامًا صحيحًا، وله في قتال الفرس في القادسية بلاء

541 ابن أبي شيبة، المصنف، 437/6، وقال الذهبي في المذهب: هو من مراسيل قتادة 3290/6.

542 محمد بن عبد الوهاب النجدي، مختصر سيرة الرسول ﷺ. (السعودية: وزارة الأوقاف، 1418هـ)، 267/1.

543 النجدي، مختصر سيرة الرسول ﷺ، 267/1.

544 محفوظ بن أحمد بن الحسن الكلذاني، التمهيد في أصول الفقه، ت: مفيد أبو عمشة، ومحمد بن إبراهيم (مكة: دار المدني، 1985م)، 73/3.

545 البخاري، صحيح البخاري (7221).

حسنٌ، وكتب عمر بن الخطاب إلى النعمان بن مقرن، أن استعن في حربك بطليحة، وعمرو بن معديكرب، واستشرهما في الحرب، ولا تولّهما من الأمر شيئاً، فإن كل صانع أعلم بصناعته⁵⁴⁶.

المبحث الثالث: التعامل مع مسائل الاختلاف السياسي المعاصرة في ظل قاعدة "اليقين لا يزول بالشك":

معلوم أن أغلب مسائل السياسة الشرعية، هي مسائل ظنية، تعتمد على تقدير المصالح والمفاسد، لكن هذا لا يعني غياب المسائل اليقينية فيها، فإن مسائل الإجماع فيها كثيرة جداً، إن ثمة مسائل كثيرة تعد من اليقنيات، فإذا ما وقع فيها اختلاف، وجب الرجوع فيها إلى الأصل الثابت.

المطلب الأول: الاختلاف السياسي بين وجوب وحدة الأمة، وجواز تعدد الدول والأئمة، من خلال قاعدة اليقين

المقصد الأول: وحدة الأمة الإسلامية

1. مفهوم الأمة: الأمة لغة: الأصل، والمرجع، والجماعة، والدين، وهذه الأربعة متقاربة⁵⁴⁷، وتأتي أيضاً بمعنى الملك، وبمعنى الإمامة، وتعليم الناس الخير، والرجل المنفرد بدينه، وتأتي بمعنى المدة من الزمن⁵⁴⁸، وفي الاصطلاح فقد عرفها الراغب الأصفهاني بأنها: "كل جماعة يجمعهم أمر واحد، إما دينٌ واحدٌ أو زمانٌ واحدٌ أو مكانٌ واحدٌ"⁵⁴⁹ وعرفها محمد رشيد رضا بأنها: "مجموع أفراد من عنصر واحد، ولغة واحدة، وحضارة واحدة، ذات إرث تاريخي شامل عام، وشعور بإرادة تأليف جماعة سياسية واحدة"⁵⁵⁰، ولا شك أن تعريف الراغب هو الأقرب للمعنى المقصود، فأمة الإسلام يجمعها الدين الواحد والزمان الواحد، والمكان الواحد، وإن اختلفت أعرافها ولغاتها وأجناسها، وأما تعريف رضا، فإنه لا يصدق على أمة الإسلام، فهي وإن جمعتها حضارة واحدة، فإنه لا يجمعها لسان واحد، ويصدق هذا التعريف على بعض شعوبها، كالعرب، والفرس، والترك، ونحوهم، وهذا وإن صدق عليهم اسم الأمة لكنه جزء من أمة الإسلام.

2. وجوب وحدة الأمة ثبت بيقين، فهو الأصل:

الأدلة على أن الأصل هو وحدة الأمة كثيرة في الكتاب والسنة، والإجماع والأصول والمعقول، والتاريخ، فهي كيان واحد، عقيدتها واحدة، وغايتها واحدة، "والأمة الواحدة تلتقي في الغاية، والعقيدة،

546 أبو الحسن علي بن محمد عز الدين ابن الأثير الجزري، أسد الغابة في معرفة الصحابة، تحقيق: علي محمد معوض، عادل أحمد عبد الموجود. (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1994م)، 90/3.

547 ابن فارس، مقاييس اللغة، 21/1.

548 ابن منظور، لسان العرب، 27/12.

549 الراغب، المفردات، 459.

550 محمد رشيد رضا، مجلة المنار، 441/23.

والتشريع، والقيادة"⁵⁵¹ ودينها واحد، ورسولها واحد، لا يقدح في ذلك تنوع أعرافها، ولا لغاتها، ولا بعد أراضيتها، وعلى هذا المعنى عاشت الأمة منذ نشأتها، فغايتها عبادة ربها كما أمر، وإقامة شرعه المستقر، إن اليقين الثابت هو أن أمة الإسلام واحدة، والشك في ذلك هو من أعظم أسباب الاختلاف السياسي، والتنازع والتفرق المفضي إلى انخراط هذا الأصل، ولا يقوم أمام هذا اليقين أيًا كانت دوافعه، سواء كان ذلك بسبب التعصب للأعراق أو المذاهب أو البلدان أو غير ذلك، وقد وردت في ذلك آيات عديدة منها، قول الله تعالى: ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾ [الأنبياء 92]، ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ [الحجرات 10] ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْحَقِّ وَنَهَوْنَ عَنِ الْبَاطِلِ﴾ [التوبة 71] و"تعد وحدة الأمة الإسلامية من لوازم الأخوة الإسلامية ومقتضياتها الأساس"⁵⁵²، والأحاديث التي وصف فيها النبي ﷺ أتباعه بأنهم أمة - سواء بنسبتها إلى نفسه، أو غير ذلك - كثيرة جدًا، فمنها: قوله عليه الصلاة والسلام: "إِنَّ اللَّهَ تَجَاوَزَ لِي عَنْ أُمَّتِي مَا وَسَّوَسَتْ بِهِ صُدُورَهَا، مَا لَمْ تَعْمَلْ أَوْ تَكَلِّمْ"⁵⁵³، وقوله: "وَلَا تَزَالُ هَذِهِ الْأُمَّةُ ظَاهِرِينَ عَلَى مَنْ خَالَفَهُمْ حَتَّى يَأْتِيَ أَمْرُ اللَّهِ، وَهُمْ ظَاهِرُونَ"⁵⁵⁴.

والعقل يقتضي أن يكون جميع المسلمين أمةً واحدةً، فإن جميع دواعي الاجتماع قد تحققت فيهم، وإن الناس مجبولة على الاقتراب والتعاون والتمازج مع من شابههم، وسياق التاريخ عبر القرون شاهد على حرص المسلمين على ذلك، فإن حرصهم قرونًا على بقاء الخلافة ولو بصورة ضعيفة، وقيام من في مشرق بلادهم بنصرة من في غربها، وفرحهم بفرحهم وحنينهم بحنينهم، لدليل على أنه ما كان يتبادر لهم إلا أنهم أمة واحدة من دون الناس.

المقصد الثاني: الجماعة ووجوب لزومها

1. مفهوم الجماعة: الجماعة لغة: "عدو كل شيء وكثرته"⁵⁵⁵، "وجمعت الشيء المتفرق فاجتمع"⁵⁵⁶، واصطلاحًا جاءت بمعان كثيرة، منها المسلمون المجتمعون على إمام⁵⁵⁷، والسواد الأعظم⁵⁵⁸، ويطلق على الصحابة والتابعين ومن تبعهم بإحسان⁵⁵⁹، أو الصحابة وحدهم "وقال البخاري

551 أحمد بن سعد حمدان الغامدي، الوحدة الإسلامية - أسسها ووسائل تحقيقها (المدينة المنورة: الجامعة الإسلامية، 1984م)، 57.

552 إسحاق بن عبد الله السعدي، دراسات في تميز الأمة الإسلامية وموقف المستشرقين منه. (قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط1، 2013م)، 457/1.

553 البخاري، صحيح البخاري (2528).

554 البخاري، صحيح البخاري (3116)، ومسلم (1037).

555 ابن منظور، لسان العرب، 54/8.

556 الجوهري، الصحاح، 1198/3.

557 موسى شاهين لاشين، فتح المنعم شرح صحيح مسلم. (دار الشروق، ط1، 2002م)، 474/7.

558 سليمان بن أحمد بن أيوب الطبراني، المعجم الأوسط، تحقيق: طارق بن عوض - عبد المحسن الحسني (القاهرة: دار الحرمين، 1995م) 308.157/7.

559 ابن أبي العز الحنفي، شرح العقيدة الطحاوية، 544/2.

والترمذي: إنهم العلماء⁵⁶⁰. أو إنهم أهل الحق⁵⁶¹، أو هم أهل الحل والعقد⁵⁶²، وليس هناك اختلاف كبير في التعريفات، لكن هذه الصفات قد تجتمع في أوقات معينة، وقد لا تجتمع، فالصاحبة هم أهل الحق، وهم علماء الأمة وفيهم أهل الحل والعقد، وقد اجتمعت كلمتهم على أئمتهم، فاجتمعت فيهم معاني الجماعة كلها، لذلك فمن كان على مثل ما كانوا عليه فهم الجماعة.

2. لزوم الجماعة من الأصول الثابتة:

لزوم جماعة المسلمين - بالمعاني التي جاءت في تعريفها - أصل من الأصول الشرعية الثابتة التي لا تتغير بتغير الأزمنة ولا الأمكنة، وقد دلت على ذلك الأدلة الكثيرة، كقوله تعالى: ﴿وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا﴾ [آل عمران 103]، قال ابن كثير: "أمرهم بالجماعة ونهاهم عن التفرقة"⁵⁶³، وفسر ابن مسعود حبيل الله بالجماعة⁵⁶⁴، وقال ابن تيمية: "وهذا الأصل العظيم وهو الاعتصام بحبل الله جميعاً وأن لا يتفرقوا هو من أعظم أصول الإسلام"⁵⁶⁵ وقد أوصى رسول الله عليه الصلاة والسلام حذيفة ابن اليمان عندما سأله عن أي شيء يفعله إذا أدركته الفتن، فقال له: "تلتزم جماعة المسلمين وإمامهم". قال: قلت: فإن لم يكن لهم جماعة ولا إمام؟ قال: "فاعتزل تلك الفرق كلها"⁵⁶⁶. وقال رسول الله ﷺ "أيها الناس، عليكم بالجماعة، وإياكم والفرقة"⁵⁶⁷، إن وحدة الأمة، ووجوب الالتزام بجماعتها، وثبوت الأخوة الإيمانية هي من الأمور القطعية، البالغة درجة اليقين، وإن أي آراء تطرأ على هذا سواء كانت عن هوى أو اجتهاد فإنها لا تقدر في هذا المعنى، فهذا اليقين لا يزول بالشك.

المقصد الثالث: تعدد الدول

1. مفهوم التعدد: مصدر للفعل تعدد، ويأتي بمعنى الزيادة⁵⁶⁸، والكثرة⁵⁶⁹

2. مفهوم الدولة:

-
- 560 محمد باكر محمد با عبد الله، وسطية أهل السنة بين الفرق. (دار الراية، ط1، 1994م) 94.
- 561 باعبدالله، وسطية أهل السنة، 94.
- 562 محمود أحمد شوقي، الاتجاهات الحديثة في تخطيط المناهج الدراسية في ضوء التوجيهات الإسلامية (بيروت: دار الفكر، 2001م)، 278.
- 563 ابن كثير، تفسير ابن كثير، تفسير سورة آل عمران.
- 564 أبو بكر محمد بن إبراهيم ابن المنذر النيسابوري، تفسير القرآن، تحقيق: سعد بن محمد السعد. (المدينة: دار المآثر، 2002م)، 319/1.
- 565 ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 359/22.
- 566 البخاري، صحيح البخاري، 3606.
- 567 شعيب الأرنؤوط، تخريج مسند أحمد (23145)، حسن لغيره.
- 568 الجوهري، الصحاح، 505/2. ابن منظور، لسان العرب، 281/3.
- 569 الخليل بن أحمد الفراهيدي، العين، تحقيق: مهدي المخزومي، وإبراهيم السامرائي (بيروت: دار الهلال)، 79/1.

أ. **الدولة لغة:** الدولة بفتح الدال، مصدر من دال يدول، وهي بضم الدال، اسم الشيء الذي يُتداول بعينه⁵⁷⁰ و"الدولة في الحرب: أن تُدال إحدى الفئتين على الأخرى. يقال: كانت لنا عليهم الدولة"⁵⁷¹.

ب. **الدولة اصطلاحًا:** "الدولة هي ظاهرة سياسية وقانونية، تعني جماعة من الناس يقطنون رقعة جغرافية معينة، بصفة دائمة ومستقرة، ويخضعون لنظام معين"⁵⁷²، وهي: "كيان تشكل من مؤسسات تشريعية، وتنفيذية، وقضائية، وأجهزة إدارية، تحكمها نظم سياسية معينة، ويندمج هذا الكيان مع الأفراد، والجزء الجغرافي، لتتشكل بذلك الدولة"⁵⁷³.

فتعدد الدول الإسلامية يعني: كثرتها وزيادتها، وصيرورتها أكثر من دولة واحدة.

المقصد الرابع: تعدد الأئمة:

1. **مفهوم الأئمة، لغة من الإمامة وهي مصدر أَمَّ يَوْمَ أي يتقدم**⁵⁷⁴، والإمام المقنن به، وتطلق على القرآن⁵⁷⁵، والأُمُّ هو القصد⁵⁷⁶، وكل من اقتدي به، وقُدِّم في الأمور فهو إمامٌ، قال تعالى عن إبراهيم: ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾ [البقرة 124]، والنبي إمام الأمة، والخليفة: إمام الرعية، والقرآن: إمام المسلمين⁵⁷⁷، ويأتي بمعنى الطريق الواضح، ﴿وَأَنَّهُمَا لِيَأْمَامَ مُبِينٍ﴾ [الحجر 79].

2. الإمامة اصطلاحًا:

هي على قسمين، الإمامة الصغرى، وهي إمامة الصلاة، والإمامة الكبرى، وهي ما نقصده هنا، وهي كما عرفها الجويني، "رياسة تامة، وزعامة عامة، تتعلق بالخاصة والعامة، في مهمات الدين والدنيا"⁵⁷⁸، وعرفها الماوردي بأنها: "موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا"⁵⁷⁹، وعرفها ابن خلدون بأنها: "حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية، والدنيوية

570 الراغب، المفردات، 322.

571 الجوهري، الصحاح، 1699/4.

572 يس عمر يوسف، النظم السياسية والقانون الدستوري (القاهرة: دار النهضة العربية، 2006م)، 5-6.

573 علي محمد محمد الصلابي، المواطنة والوطن في الدولة الحديثة المسلمة. (إسطنبول: دار الروضة، 2017م)، 45.

574 ابن منظور، لسان العرب، 26/12.

575 ابن فارس، مقاييس اللغة، 21/1.

576 الرازي، مختار الصحاح، 22.

577 الفراهيدي، العين، 428/8، 429.

578 الجويني، غياث الأمم، 22/1.

579 علي بن محمد بن حبيب الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية (الكويت، دار ابن قتيبة 1980)، 16.

الراجعة إليها"⁵⁸⁰، وقد تسمى بالخلافة، وإمارة المؤمنين، والقائم بها هو الإمام والخليفة وأمير المؤمنين والسلطان، "وهو الوالي الذي لا والي فوقه"⁵⁸¹.

المقصد الخامس: حكم تعدد الأنمة والدول في الزمن الواحد

1. تعدد الأنمة: جماهير العلماء على القول بعدم جواز تعدد الخلفاء في الزمن الواحد، وأن على الأمة أن تمنع ذلك، وما ذلك إلا حرصًا على الوحدة وعدم التفرق، والأدلة على ذلك متوافرة من السنة، ومن القواعد العامة، والمقاصد الشرعية التي تأمر بوحدة الأمة وجماعتها، وهي كثيرة مستفيضة، ووحدة الإمامة من أعظم أسباب هذه الوحدة، فمن الأدلة على ذلك:

أ. قوله ﷺ "إِذَا بُويعَ لِخَلِيفَتَيْنِ، فَاقْتُلُوا الْآخَرَ مِنْهُمَا"⁵⁸²، قال النووي: "ومعنى هذا الحديث: إذا بويع لخليفة بعد خليفة فبيعة الأول صحيحة يجب الوفاء بها، وبيعة الثاني باطلة يحرم الوفاء بها"⁵⁸³.

ب. عن أبي هريرة رضي الله عنه، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ، قَالَ: كَانَتْ بَنُو إِسْرَائِيلَ تَسُوسُهُمُ الْأَنْبِيَاءُ، كُلَّمَا هَلَكَ نَبِيٌّ خَلَفَهُ نَبِيٌّ، وَإِنَّهُ لَا نَبِيَّ بَعْدِي، وَسَيَكُونُ خُلَفَاءُ فَيَكْتُلُونَ. قَالُوا: فَمَا تَأْمُرُنَا؟ قَالَ: فُوا بَبَيْعَةِ الْأَوَّلِ فَالْأَوَّلِ، أَعْطَوْهُمْ حَقَّهُمْ؛ فَإِنَّ اللَّهَ سَائِلُهُمْ عَمَّا اسْتَرَعَاهُمْ"⁵⁸⁴ أي "يجب الوفاء ببيعة من كان أولًا في كل زمان وبيعة الثاني باطلة"⁵⁸⁵ فجمهور أهل السنة على أن البيعة الأولى هي المعتبرة دون غيرها، وهو رأي الحنفية، والمالكية، والشافعية، والحنابلة"⁵⁸⁶، وغيرهم.

2. حكم تعدد الدول الإسلامية:

-
- 580 عبد الرحمن بن محمد بن محمد ابن خلدون، ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر (بيروت: دار الفكر، 1988م)، 191.
- 581 زين الدين بن إبراهيم بن محمد ابن نجيم، البحر الرائق شرح كنز الدقائق (دار الكتاب الإسلامي، ط2) 155/2.
- 582 مسلم، صحيح مسلم (رقم 1853).
- 583 أبو الأشبال حسن الزهيري آل مندوه المنصوري، شرح صحيح مسلم، مصدر الكتاب: دروس صوتية قام بتفريغها موقع الشبكة الإسلامية)، <http://www.islamweb.net.6/21>
- 584 البخاري، صحيح البخاري (3455)، مسلم (1842).
- 585 محمد بن عبد الهادي التتوي، حاشية السندي على سنن ابن ماجه (بيروت: دار الجيل)، 204/2.
- 586 علي بن محمد بن علي الشريف الحسيني الجرجاني، شرح المواقف. (مصر: مطبعة السعادة، ط1)، 353/8، زين الدين بن إبراهيم بن محمد ابن نجيم، البحر الرائق شرح كنز الدقائق. (دار الكتاب الإسلامي، ط2)، 299/6، القرطبي، تفسير القرطبي، 272/1، أبو الوليد محمد بن أحمد ابن رشد الجد القرطبي، البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل للمسائل المستخرجة، تحقيق: د. محمد حجي وآخرين. (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط2)، 1988م)، 534/18. مصطفى بن سعد بن عبده السيوطي، مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى. (المكتب الإسلامي، ط2، 1994م)، 265/6، القاضي أبو يعلى محمد بن الحسين بن محمد الفراء، الأحكام السلطانية، تحقيق: محمد حامد الفقي. (بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، 2000م)، 25.

حكم تعدد الدول الإسلامية مرتبط بحكم تعدد الأئمة، وقد سبق أن جمهور العلماء على عدم جوازه، إلا لضرورة، وقد دلت الأدلة على ذلك، كما أن شواهد التاريخ تثبت ذلك "ولأن في تعدد الدول الإسلامية مظنة للنزاع والفرقة"⁵⁸⁷، لذلك قال النووي، ويحرم على الثاني طلبها وسواء عقدوا البيعة للثاني عالمين بعقد بيعتهم للأول أو جاهلين بها، وسواء كانا في بلدين أو في بلد واحد أو أحدهما في بلد الإمام، وهو الصواب الذي عليه أصحابنا و جماهير العلماء"⁵⁸⁸.

المقصد السادس: حكم تعدد الأئمة والدول للضرورة، وقاعدة "الضرورات تبيح المحظورات":

1. **تعدد الأئمة ضرورة:** الجمهور على أن الواجب تنصيب إمام واحد إذا كان بمقدوره النظر في أمور المسلمين جميعاً، وتدبير شؤونهم، وإقامة مصالح الدين والدنيا فيهم بلا عوائق، من بعد المسافات أو انقطاع السبل، أو استيلاء عدو على بعض البلدان التي تصل بلاد الإسلام ببعضها، ولكن بعض العلماء، رأى جواز نصب إمام آخر في حالات الضرورة، أو الحاجة كأن تتسع بلاد الإسلام، فلا يمكن للخليفة تدبير شؤون بعض البلاد البعيدة، ولا النظر في مصالحها، وذلك لأن واجب الإمام هو سياسة أمور الناس، فإذا تعذر ذلك فلا يترك الناس هملاً، والقاعدة هنا أن الضرورات تبيح المحظورات⁵⁸⁹، وأن الحاجة تنزل منزلة الضرورة، وهذه الضرورة تقدر بقدرها، ويحرص الناس فيها على التقليل من مفسدها، فأوجبوا على الإمامين التعاون على طاعة الله ونصرة الإسلام، ولذلك فقد حرص الإمام الجويني على أن لا يسمى الآخر إماماً بل سماه أميراً فقال: "إن سبق عقد الإمامة لصالح لها، وكنا نراه عند العقد مستقلاً بالنظر في جميع الأقطار، ثم ظهر ما يمنع من انبثاث نظره، فلا وجه لترك الذين لا يبلغهم أمر الإمام مهملين ولكنهم ينصبون أميراً يرجعون إلى رأيه"⁵⁹⁰، وقال في حاشية الدسوقي: "إذا تباعدت الديار وتعذرت الاستنابة جاز تعدد الأئمة بقدر الحاجة"⁵⁹¹، كما ذكر الأمدي أن إقامة إمام آخر هي محل اجتهد إذا تناعت الديار ولم يستطع إمام واحد النظر في أحوالها"⁵⁹²، وهذه الضرورة لا تقدر في الأصل الذي هو وجوب أن يكون الإمام واحداً، ويجب أن تعود الأمور إلى أصلها عند زوال الأعذار، فاليقين هو عدم جواز تعدد الأئمة في الزمن الواحد، سواء كانوا في بلد واحد أو أقطار شتى، وأن تعدد الأئمة عند من قال به إنما هو للضرورة

587 الموسوعة الكويتية، 42/21.

588 أبو الأشبال حسن الزهيري آل مندوه المنصوري، شرح صحيح مسلم، <http://www.islamweb.net>.6/21

589 السيوطي، الأشباه والنظائر، 84. ابن نجيم، الأشباه والنظائر، 73. آل بورنو، موسوعة القواعد الفقهية، 1146/11.

590 عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، الغياثي غياث الأمم في التياث الظلم، تحقيق: عبد العظيم الديب، ط2. (مكتبة إمام الحرمين، 1980م)، 92-93.

591 محمد أحمد عرفة الدسوقي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير (دار الفكر)، 134/4، الأبي، جواهر الإكليل،

251/1، أحمد بن غانم بن سالم النفراوي، الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني (دار الفكر، 1995م)،

106/1.

592 النووي، روضة الطالبين، 47/10. الجويني، غياث الأمم، 92-93، الحلي، تذكرة الفقهاء، 453/1.

أو الحاجة، وهو أيضًا مشروط بما لا يؤدي إلى التنازع والاختلاف، ذلك أن تعدد الأئمة هو من أعظم أسباب الاختلاف والتنازع المؤدي للفشل وذهاب الريح.

2. تعدد الدول ضرورة: ذكرنا أن الأصل أن يكون للمسلمين إمام واحد، ولا يخرج عن ذلك إلا للضرورة أو الحاجة العامة، وهو ما يسري على تعدد الدول الإسلامية، فقد تلجئهم الضرورة أو العجز لذلك، وهذه الضرورة لا تلغي الأصل، ولا تقيم حكمًا دائمًا، "فتعدد الدول الإسلامية الآن هو واقع اقتضته ظروف المجتمع الدولي والإقليمي، ويمكن تحقيق الوحدة بينهم في السياسة والاقتصاد والجيش والتمثيل الخارجي"⁵⁹³.

المقصد السابع: وحدة الأمة، وتعدد الدول من خلال قاعدة "اليقين لا يزول بالشك":
إن الأدلة القطعية التي تدل على وحدة الأمة، ووجوب لزوم الجماعة بمعانيها العامة، وعدم جواز تعدد الأئمة والحكام في بلاد المسلمين، تجعل من هذا الأمر أصلًا ثابتًا، ويقينًا راجحًا، لا تخرمه الدعوات الوهمية التي تسعى لتغييره، وجعل التعدد في الدول هو الأصل، أو أن جماعة المسلمين الواحدة لها أن تتفكك إلى جماعات عرقية أو شعوبية أو نحو ذلك، فإن القاعدة تقول "لا يقابل الموهوم المعلوم"⁵⁹⁴، و"ولا عبرة بالتوهم"⁵⁹⁵.

إن للضرورة أحكامها، وسيأتينا ذلك تحت قاعدة "المشقة تجلب التيسير"، ولكن لا يجوز أن تجعل الضرورة أصلًا، أو يقال: إن مصالح المسلمين كما تتحقق بالإمام الواحد والدولة الواحدة فإنها تتحقق بتعدد الدول، فهذا لا يقابل العلم، ولا يزيل اليقين، فالمقطوع به أو الغالب واقعًا أن تعدد الدول الإسلامية يؤول إلى ضعف الأمة وتنازعها، واستقواء بعضها على بعض بأعدائها، وضعف الأخوة الإيمانية بين أبنائها، بل وقيام الحروب بينها، وسفك الدماء المعصومة، وغير ذلك مما هو مشاهد، فإذا أجاز تعدد الدول الإسلامية المستقلة، وثار نزاع بين بعضها البعض فلا يجوز الحكم والفصل في هذا النزاع إلا على أساس من الشريعة الإسلامية⁵⁹⁶.

فمن النوازل التي ألفت بالأمة الإسلامية تعدد دولها، بحيث أصبح لكل إقليم من أقاليمها دولة منفصلة، لا يربطها غيرها من الدول أي رابط، بل قد تقوم بينها الحروب والنزاعات، لقد خلق الله الشعوب والقبائل والبلدان، فقال: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ۚ﴾ [الحجرات 13] وقد عرفت البلدان بأسمائها منذ العهد النبوي، والراشدي، وما بعده، وكانت وحدة الأمة الإسلامية أصلًا مستقرًا، "فكل المسلمين شعوبًا وحكامًا كانوا يشعرون أنهم يقتسمون أرضًا واحدة ومجتمعًا

593 الزحيلي، الفقه الإسلامي، 6185/8.

594 السرخسي، المبسوط، 46/17.

595 المجلة المادة 74، المدخل الفقهي الفقرة 582.

596 مجلة مجمع الفقه الإسلامي 1853/9.

واحدًا، وكان المسلم لا يشعر بالانفصال عن المسلمين الذين هم تحت حكم حاكم آخر⁵⁹⁷، ولأن تعدد الدول الإسلامية متعلق بحكم تعدد الأئمة؛ حيث إن الدولة الإسلامية تمثل بشخص الإمام؛ والسلطات والصلاحيات تصدر منه⁵⁹⁸،

المطلب الثاني: الاختلاف في ضوابط الاجتهاد في المسائل السياسية، من خلال قاعدة "اليقين لا يزول بالشك"

المقصد الأول: مفهوم الاجتهاد السياسي:

أ. **الاجتهاد لغة:** افتعال من الجهد، وهو "بذل الوسع لبلوغ الأمر"⁵⁹⁹، وأخذ النفس ببذل الطاقة وتحمل المشقة⁶⁰⁰.

ب. **الاجتهاد اصطلاحًا:** "استفراغ الفقيه وسعه لدرك حكم شرعي"⁶⁰¹، فهو بذل المجتهد وسعه لاستنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية.

المقصد الثاني: الاختلاف السياسي المتعلق بحدود الاجتهاد

من القواعد الكلية المتفرعة عن قاعدة اليقين لا يزول بالشك، قاعدة، "لا مساغ للاجتهاد في موارد النص"⁶⁰²، أو "لا اجتهاد في موطن النص"، أو "لا حظ للاجتهاد مع النص"⁶⁰³، لكن ينقسم الفقهاء بالنظر إلى ما يمكن أن يجتهد فيه الحاكم من مسائل سياسية، إلى ثلاثة أقسام، ويترتب على هذا الانقسام اختلاف واسع في التعامل مع المسائل الشرعية، وهذه الآراء هي:

أ. **السياسة هي ما جاءت فيه النصوص:** وعلى هذا الرأي فإن السياسة الشرعية تقتصر فقط على ما أتى فيه نص من القرآن أو السنة، وأما غير ذلك فلا يدخل في السياسة الشرعية، "فقطعوا النظر عن هذا الباب إلا فيما قل ظنًا منهم أن تعاطي ذلك منافٍ للقواعد الشرعية، فسدوا من طرق الحق سبيلًا واضحة"⁶⁰⁴، ولا شك أن هذا تضيق لواسع، فإن النصوص محدودة والمسائل غير محدودة، وهذا ما دعا ابن عقيل للرد على الفقيه الشافعي، عندما قال: "لا سياسة إلا ما وافق الشرع". فأجاب ابن عقيل أنه إذا قصدت بما جاء به الشرع مالم يخالف النصوص، فصحيح أما إذا قصدت ما نطق به الشرع، فغلط وتغليط

597 المبارك محمد، الوحدة الإسلامية، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، السنة 10/ العدد 4، 43.

598 الموسوعة الكويتية، 42/21.

599 ابن منظور، لسان العرب، 135/3.

600 الراغب، المفردات، 208.

601 أحمد بن عبد الله بن أحمد الحنبلي البعلبي، الذخر الحرير بشرح مختصر التحرير، تحقيق: وائل محمد بكر زهران الشنشوري، ط1. (القاهرة: المكتبة العمرية، 2020م) 801.

602 الزرقا، شرح القواعد الفقهية، 147. قواعد الخادمي، 329. آل بورنو، الوجيز، 328.

603 أحمد بن علي أبو بكر الرازي الجصاص، أحكام القرآن، تحقيق: عبد السلام محمد علي شاهين. (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1994م)، 586/2.

604 ابن فرحون، تبصرة الحكام، 137/2.

للسحابة"⁶⁰⁵، وعندما فهم البعض أن الاجتهاد في السياسة الشرعية لا يكون إلا بإنزال النصوص على الوقائع أفتوا الأمراء بذلك، فضافت النصوص عن المسائل فاضطر الحكام لسن القوانين التي لا ترتبط بشرع ولا تستند إلى نص، وكان ذلك لجهل من أفتى وجرأة من عمل "والذي أوجب لهم ذلك نوعٌ تقصير في معرفة الشريعة"⁶⁰⁶، وقد كانت مناهج الخوارج في الماضي ومن نهج نهجهم في الحاضر في الاجتهاد السياسي قريبة من ذلك، فإنهم حرصوا على التمسك بظواهر القرآن والسنة، فضيقوا على أنفسهم وعلى الناس، وأظهروا الشريعة قاصرة عن مواكبة الوقائع والنوازل، وليس ذلك في الشريعة، إنما العلة في الفهم الخاطيء لها، لذلك جاء عن عبد الله بن أبي رافع مولى رسول الله ﷺ قال: "إن الحرورية لما خرجت وهو مع علي، فقالوا: لا حكم إلا لله، فقال علي: "كلمة حق أريد بها باطل"⁶⁰⁷

ب. السياسة متروكة لاجتهاد الناس: وهو نقيض الأول، فقد فتح باب الاجتهاد في السياسة الشرعية واسعاً، ولم يفرق بين ما ثبت فيه نص أم لم يثبت، ويرى أن أمر السياسة متروك لتقدير الناس بحسب ما يرون أن فيه صلاحهم، سواء وافق الشرع أم خالفه، وليس ذلك ممن يرى فصل الدين عن السياسة، بل هو من بعض من يزعم أن هذا هو الفهم الصحيح للاجتهاد في باب السياسة الشرعية، "وطائفة سلكت في هذا الباب مسلك الإفراط، فتعدوا حدود الله تعالى وخرجوا عن قانون الشرع إلى أنواع من الظلم والبدع والسياسة، وتوهموا أن السياسة الشرعية قاصرة عن سياسة الخلق ومصلحة الأمة"⁶⁰⁸ قال ابن القيم: "وأفرطت طائفة أخرى فسوغت منه ما ينافي حكم الله ورسوله"⁶⁰⁹. وقال ابن تيمية مفرقا بين النوعين: "فالذين انتسبوا إلى الشرع قصروا في معرفة السنة، فصارت أمور كثيرة إذا حكموا ضيعوا الحقوق، وعطلوا الحدود، حتى تسفك الدماء، وتؤخذ الأموال وتستباح المحرمات، والذين انتسبوا إلى السياسة صاروا يسوسون بنوع من الرأي من غير اعتصام بالكتاب والسنة"⁶¹⁰.

ج. أن السياسة هي ما لم يخالف الشرع وإن لم يرد فيها نص: وهو القول الذي يرى أنه إذا ثبت أمر بنص أو إجماع فلا اجتهاد معه، وليس معه إلا التسليم، "فلا يجري الاجتهاد في القطعيات، وفيما يجب فيه الاعتقاد الجازم من أصول الدين"⁶¹¹، ودور الفقيه في النص أن يبحث عن طريقة العمل به، وتطبيق النص وانطباقه على الوقائع والنوازل، وهو ما يسمى بتحقيق المناطات، ولذلك كانت المصالح التي ينبغي على الإمام المحافظة عليها هي ما يحقق مقصود الشارع، ومقاصد الشريعة قد ضُمَّنت في النصوص

605 ابن القيم، بدائع الفوائد، 1087-1095.

606 المصدر السابق.

607 محب الدين أحمد بن عبد الله الطبري، ذخائر العقبى في مناقب ذوي القربى (دار الكتب المصرية)، 110.

608 ابن فرحون، تبصرة الحكام، 137/2.

609 ابن فرحون، تبصرة الحكام.

610 ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 392/20.

611 سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني، التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه، تحقيق: زكريا عميرات،

ط1. (بيروت: دار الكتب العلمية، 1996م)، 247/2.

الشرعية، وأما إذا لم يثبت فيه نص ولا إجماع فباب الاجتهاد فيه مفتوح بشرط أن لا يخالف نصًا ولا إجماعًا، ويكون موافقًا لمقاصد الشريعة بحيث يحقق المصالح، لأن "تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة"⁶¹²، "وطائفة توسطت وسلكت فيه مسلك الحق وجمعوا بين السياسة والشرع، فقمعوا الباطل ودحضوه، ونصبوا الشرع ونصروه"⁶¹³، وهذا هو الحق، وهو مفهوم هذه القاعدة، فلا اجتهاد في موطن النص، وهو العاصم من الانزلاق في الهوى، أو تغيير الأحكام الشرعية بشكوك أو ظنون تفرضها الظروف أو يقتضيها الواقع.

المقصد الثالث: الاختلاف في المصلحة بين حاكمية الفقه وسلطة الواقع

ما سبق من اختلاف بين الفقهاء في مفهوم السياسة، له تعلق بجذور الاختلاف في حاكمية العلم على الواقع أو العكس، وهو خلاف بشري قديم نشير إلى بعض جذوره في هذا المقصد، فلا يكاد الفقهاء يختلفون في أن الشريعة بنيت على جلب المصالح ودرء المفسدات⁶¹⁴، اللهم إلا من لا يرى أن للأحكام عللاً، لكن لتأثر مفهوم المصلحة في الواقع السياسي، بمفهوم المنفعة بالفلسفة الغربية، وعلاقته بالاختلاف السياسي سنفرده لذلك، هذا المقصد

أولاً: المفهوم الشرعي للمصلحة:

أ. **المصلحة لغة:** تعني الصَّلاح، وهي مشتقة من صلح، وهي ضد الفساد، والمصلحة هي واحدة المصالح وهي الصلاح⁶¹⁵، والفساد الذي ضده المصلحة هو: التلف، والعطب، والاضطراب، والجذب، والقحط، والخلل⁶¹⁶، والصلاح، أن يكون الأمر على الصورة الكاملة بحسب ما يراد ذلك الأمر⁶¹⁷

ب. **المصلحة اصطلاحاً:** هي "استجلاب المنافع ودفع المضار، ونعني بها حفظ مقصود الشرع"⁶¹⁸، أو هي "جلب المنفعة أو دفع المضرّة"⁶¹⁹، وأو هي: "المصلحة التي ثبتت أحكامها بدليل من القرآن أو السنة أو الإجماع"⁶²⁰.

612 بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي، **المنثور في القواعد الفقهية**، تحقيق: تيسير فائق أحمد محمود. (وزارة الأوقاف الكويتية، ط2، 1985م) 309/1.

613 ابن فرحون، **تبصرة الحكام**، 137/2.

614 أبو محمد عز الدين بن عبد السلام بن أبي القاسم السلمي، **قواعد الأحكام في مصالح الأئمة** (بيروت: دار الكتب العلمية، 1991م)، 189/2.

615 ابن منظور، **لسان العرب**، 516/2. الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، 229/1. الرازي، **مختار الصحاح**، 178/1.

616 إبراهيم مصطفى، وآخرون، **المعجم الوسيط**، 688/2.

617 سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم الطوفي الصرصري، **التعيين في شرح الأربعين**، تحقيق: أحمد حاج محمد عثمان (بيروت: مؤسسة الريان، ط1، 1998م)، 239/1.

618 أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي، **المستصفى** (بيروت: دار الكتب العلمية، 1993م)، 174/1.

619 أبو محمد موفق الدين الدمشقي الحنبلي، **روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل** (مؤسسة الريان، ط2، 2002م) 278.

620 الغزالي، **المستصفى**، 173.

ثانياً: مفهوم المصلحة في الفلسفة الغربية

تمثل النظريات الغربية القديمة والحديثة مثالاً على حاكمية العقل على غيره من المصادر، سواءً كانت دينية أو عرفية أو غيرها، فأكثر النظريات الفلسفية الغربية القديمة والحديثة، تستعمل لفظ المنفعة مرادفاً للمصلحة، ثم هي تتفق في معظمها في أن العقل البشري المجرد هو من يحدد تلك المنفعة أو يلغيها، وليس لها ضابط في ذلك إلا بمقدار ما تحققه أو تلغيه.

غير أن تعريف تلك المنفعة المبتغاة يختلف بحسب الاتجاهات والمذاهب، فهناك اتجاهان في تعريفها:

أ. **الاتجاه الفردي في المنفعة:** وهو الاتجاه الذي يمثله أرسطوبس، تلميذ سقراط، وهذا الاتجاه، يجعل اللذة الشخصية، والتخلص من الآلام بالنسبة للفرد ذاته هي المنفعة الوحيدة والغاية النهائية، وهذه المنفعة تحقق بصورة طبيعية سعادة الإنسان، ولا يهتم هذا المذهب بالوسيلة التي تؤدي إلى هذه اللذة، ولا يحكم على تلك الوسائل سواء كانت أخلاقاً أو أعمالاً إلا من حيث تحقيقها لهذه المنفعة، فالأخلاق والتصرفات والقيم ليست شراً ولا خيراً، ولا هي مصلحة ولا مفسدة، إلا بما تحققه للفرد من لذة وتبعد عنه الألم، كما أن منفعة الفرد في هذا المذهب غير مرتبطة بمنفعة الآخرين، بل إن استفادة الآخرين معه هي وسيلة قد تكون منفعة للفرد إذا حققت له ملذاته، أو تكون عكسها إذا أنقصت من تلك اللذات، وهذا الاتجاه يفسر به أرسطوبس - تلميذ سقراط - مفهوم السعادة عند سقراط⁶²¹، كما يمثله "هوبز"، الذي يعتبر "الطبيعية الإنسانية طبيعة أنانية تعمل لمصلحة الذات، وقد اخترع المبادئ الأخلاقية متخذها وسيلة لتحقيق منفعته الشخصية، ولهذا يرى أن الأخلاق توضع وسيلة لتحقيق المنفعة وليست طبيعة في الإنسان"⁶²².

ب. **الاتجاه العام للمنفعة:** ويمثل هذا الاتجاه "بنتام"، ويبدو أنه لاحظ ما في الاتجاه الفردي من إيغال في الأنانية، وأدرك بدهية تعارض المنافع الفردية بين البشر بحيث لا يمكن أن تستقيم الحياة الاجتماعية بذلك، فأضاف لذلك الاتجاه النظر إلى المنفعة العامة، رغم أنه لم يبلغ كون المنفعة هي اللذة الخاصة بالإنسان، يقول بنتام: "إقرار المنفعة غاية للأفعال الإنسانية ومعياري للأخلاق، وتقاس أخلاقية الفعل بنتائجها لا ببواعثها"⁶²³، لكنه يرى "أن أعظم سعادة لأكبر عدد هو مقياس الحق والباطل"⁶²⁴ ويمثله كذلك جون ستورات ميل الذي يقول: "إن على الإنسان أن ينشد منفعة البشر عامة حتى الحيوانات"⁶²⁵، ويخالف

621 عادل العوا، المذاهب الأخلاقية (مطبعة الجامعة السورية، 1958م)، 2/ 378.

622 توفيق الطويل، مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ط1، 1953م)، 41.

623 توفيق الطويل، فلسفة الأخلاق، نشأتها وتطورها (دار النهضة العربية، القاهرة: ط4، 1979م)، 200.

624 ويليام جيمس ديورانت، قصة الحضارة، ترجمة: زكي نجيب محمود وآخرين (بيروت: دار الجبل، 1988م)، 126/42.

625 الطويل، مذهب المنفعة العامة، 41.

مل مذهب المنفعة الفردي في أنه يجب اعتبار "الكيفية في اللذة لا الكمية فحسب؛ والثانية أنه يجب إخضاع المنفعة الذاتية للمنفعة الكلية"⁶²⁶.

ج. حدود الاتفاق والاختلاف بين الاتجاهين: وتتفق هذه الاتجاهات في أمور وتختلف في غيرها، فمما تتفق فيه:

الأول: أن مصدر تقدير هذه المنافع هم الفلاسفة والعقلاء، فلا الدين ولا الأخلاق، ولا الأعراف، ولا السجاياء الطبيعية هي مصدر تقدير هذه المنافع⁶²⁷، وهذا يعني أن العقل المتجرد من أي أمور قبلية أو بعدية هو من يقدر تلك المنافع.

الثاني: أن معيار الخطأ والصواب أو الحق والباطل، ومعيار الأخلاق هو تحقيق المنفعة العملية، وليس المنفعة عندهم هي ما يحقق الأخلاق أو القيم⁶²⁸، فليس للأخلاق غايات سامية، ولا مبادئ مطلقة لا تقبل التبدل والتغيير، ذلك لأن الحياة متطورة متغيرة⁶²⁹

وتختلف هذه المذاهب في ماهية اللذة ذاتها، ومدى شمولها، فمنهم من يرى أن اللذات لا تقتصر فقط على الحسيات، بل تشمل أيضا اللذات المعنوية، كالرضا، وتقدير الآخرين، والمنزلة الاجتماعية، ونحوها، بينما لا يعتبرها الآخرون شيئا إلا بمقدار ما تجلبه من لذات حسية.

وبهذا يظهر الاختلاف الكبير بين المفهوم الشرعي للمصلحة وبين المفهوم العقلي لها، والذي تمثله الفلسفة الغربية في أجلي صورته، فبالرغم من وجود قدر مشترك بينهما، وهو أن الغاية هي جلب المصالح والمنافع وتكثيرها، إلا أن مصدر هذا التقدير، والتعريف للمنافع أو المصالح يختلف.

626 يوسف بطرس كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة (مكتبة الدراسات الفلسفية، ط5)، 349.

627 الطويل، فلسفة الأخلاق، 276.

628 الطويل، فلسفة الأخلاق، 269.

629 جون دوي، تجديد في الفلسفة، ترجمة أمين قنديل (القاهرة: المكتبة الأنجلو المصرية، 1948م)، 273.

الفصل الثالث: قاعدة "المشقة تجلب التيسير" من حيث التنظيم والترجيح للاختلاف السياسي



سنتناول في هذا الفصل القاعدة الكبرى الثالثة، وهي قاعدة "المشقة تجلب التيسير"، من حيث تنظيمها، والترجيح بها في الاختلاف السياسي، وسيوضح هذا من خلال تطبيقات للقاعدة، على مسائل ومواقف، ستشمل العهد النبوي، والراشدي، ومسائل فقهية، وبعض النوازل، والحاجة تدعو إلى بسط القول في مفهومها، وأدلتها، وما تفرع عنها، لذلك جاء هذا الفصل في مباحث، على النحو التالي:

المبحث الأول: مفهوم القاعدة، وفروعها، وأدلتها، وأهميتها:

المطلب الأول: مفهوم القاعدة:

"المشقة تجلب التيسير" جملة خبرية، تتكون من جزئين، مبتدؤها هو كلمة المشقة، وخبرها جملة "تجلب التيسير"، وقبل أن نشرع في بيان المعنى العام للقاعدة، سنبين معاني المفردات التي تتكون منها، وهي "المشقة"، و"التيسير"، و"الجلب".

المقصد الأول: مفهوم المشقة:

1. المشقة لغة: ذكر ابن فارس أن "الشين والقاف أصل واحد، وهو انصداع الشيء، ثم ينتقل إلى غيره من المعاني⁶³⁰، فتأتي بمعنى الأمر الشديد⁶³¹، وبمعنى الجهد والعناء والتعب⁶³²، والانكسار⁶³³، وجاء في الحديث: "لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عقب كل صلاة"⁶³⁴.

2. المشقة اصطلاحاً: جاء في معجم لغة الفقهاء أن المشقة هي: "العسر والعناء الخارجان عن حدّ العادة في الاحتمال"⁶³⁵، وأكثر من تكلم عن المشقة من الفقهاء لم يعرفها اصطلاحاً، بل ذهب مباشرة إلى الحديث عن أنواعها، لتمييز ما لا تكليف فيه عما فيه تكليف، إمّا لأنهم اعتبروا الحديث عن الأنواع هو في ذاته تعريف للمشقة⁶³⁶، أو أنهم اكتفوا بالمعنى اللغوي لها، أو لظهور معناها في الأصل، وربما استعمل الفقهاء ألفاظاً أخرى.

3. ألفاظ ذات صلة بلفظ المشقة:

630 أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون (بيروت: دار الفكر، 1979م)، مادة شق.
631 ابن فارس، مقاييس اللغة، 170/3.
632 ابن منظور، لسان العرب، 183/10.
633 الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، 459.
634 البخاري، الجامع الصحيح، 887.
635 محمد رواس قلعجي- حامد صادق قنبي، معجم لغة الفقهاء (دار النفائس للطباعة والنشر، 1988م)، 431.
636 يعقوب بن عبد الوهاب الباحسين، قاعدة المشقة تجلب التيسير (السعودية: مكتبة الرشد ناشرون، 2003م)، بتصرف.

١. الحاجة لغة: المأربة⁶³⁷، وتأتي بمعنى: "الاضطرار إلى الشيء"⁶³⁸، وربما أضيف إلى الاضطرار إلى الشيء محبة ذلك الشيء⁶³⁹، ويرى الجويني أنها لفظة مبهمة لا يُضبط فيها قول⁶⁴⁰.

وفي الاصطلاح هي: "ما يُفتقر إليه من أجل التوسعة، ورفع الحرج"⁶⁴¹، أو هي نقص يرتفع به المطلوب وينجبر به⁶⁴²، وهي من أسباب المشقة الجالبة للتيسير، ومظنة المشقة، ولكنها قد تكون مرادفةً للمشقة، وقد لا تكون كذلك.

ب. الحرج لغة: لا تخرج الكلمة في دلالاتها اللغوية عن معنى الضيق، فهي "تجمع الشيء وضيقه"⁶⁴³، وجاءت في القرآن والسنة كثيرًا، ففي الحديث عن عائشة رضي الله عنها أنها: سألت النبي ﷺ عن هذه الآية: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: 78]، قال: «الضيق»⁶⁴⁴.

الحرج اصطلاحًا: هو "ما أوقع على العبد مشقة زائدة على المعتاد، على بدنه أو نفسه أو عليهما معًا، في الدنيا أو الآخرة"⁶⁴⁵، لكن ثمة فرق بين قاعدة رفع الحرج وقاعدة المشقة، فقاعدة: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: 78] أصل في الشريعة، وقاعدة: "المشقة تجلب التيسير" للطوارئ الخارجة عن الاستطاعة⁶⁴⁶.

3. الضرر: الضرر خلاف النفع⁶⁴⁷، وهو يفيد الضيق والشدة وسوء الحال⁶⁴⁸، ويطلق الضرر على العاهات الضارة⁶⁴⁹، والعلاقة بين الضرر والمشقة علاقة عموم وخصوص، فكل ضرر مشقة، ولكن ليست كل مشقة ضررًا⁶⁵⁰.

4. الضرورة: الضرورة في اللغة أصلها من الضرر، وهو الضيق، وهي أعلى أنواع الضرر، الذي هو أعلى أنواع المشقة.

-
- 637 ابن منظور، لسان العرب، 2/242.
638 ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، 2/114.
639 ابن السمين، عمدة الحفاظ، 1/462.
640 عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم، تحقيق: عبد العظيم الديب (مكتبة إمام الحرمين، 1401هـ)، 479-480.
641 إبراهيم بن موسى بن محمد الشاطبي، الموافقات، تحقيق: مشهور آل سلمان (دار ابن عفان، 1997م)، 10/1-11.
642 أبو الثناء محمد بن زيد اللامشي الحنفي، كتاب في أصول الفقه، تحقيق: عبد المجيد التركي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1995م)، ص 74، زكريا بن محمد بن أحمد بن زكريا الأنصاري، الحدود الأنيفة والتعريفات الدقيقة، تحقيق: مازن المبارك (بيروت: دار الفكر المعاصر، 1411هـ)، 70.
643 ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، 2/50.
644 الحاكم، المستدرک، (رقم 3523)، وقال عنه صحيح الإسناد، ولم يخرجاه.
645 يعقوب عبد الوهاب الباحسين، رفع الحرج في الشريعة الإسلامية (الرياض: مكتبة الرشد، 2001م)، 37.
646 فضل بن عبد الله مراد، المقدمة في فقه العصر (صنعاء، الجيل الجديد، 2016م) 1/133.
647 ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، 3/360.
648 ابن منظور، لسان العرب، 4/483.
649 محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير (تونس: الدار التونسية للنشر، 1984م)، تفسير سورة النساء.
650 الباحسين، رفع الحرج في الشريعة الإسلامية.

وفي الاصطلاح هي "خوف التلف"⁶⁵¹، أو "بلوغ الإنسان حدًّا إن لم يتناول الممنوع هلك أو قارب"⁶⁵²، وبأنها الخوف على النفس من الهلاك⁶⁵³.

المقصد الثاني: مفهوم التيسير:

1. التيسير لغةً: اليسر ضدُّ العسر، والتيسير: "انفتاح شيء وخفّته"⁶⁵⁴، وهو "التسهيل بعملٍ لا يُجهد النفس ولا يُثقل الجسم"⁶⁵⁵، وفي الحديث النبوي: "إنَّ هذا الدِّين يُسرُّ"⁶⁵⁶، ويسر الرَّجل: سهلت ولادة غنمه⁶⁵⁷.

2. التيسير اصطلاحًا: عرّفه الأصوليون بأنه: عملٌ لا يُجهد النفس ولا يُثقل الجسم، وهو حصول شيءٍ عفواً بلا كلفة⁶⁵⁸.

وربما استعمل لفظ الوُسع مرادفاً للتيسير، وهو ما فسر به معاذ بن جبل الوُسع في قوله تعالى ﴿لَا تُكَلِّفْ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [الأنعام/142]، قال "إلا يُسرّها لا عسرّها"⁶⁵⁹، ولذا قال الرازي "الوُسع ما يقدر الإنسان عليه في حال السعة والسهولة لا في حال الضيق والشدة"⁶⁶⁰ وهو معنى اليسر.

المقصد الثالث: مفهوم الجلب:

الجلب لغةً: "الإتيان بالشيء من موضعٍ إلى موضعٍ"⁶⁶¹ وهو المقصود هنا، والمقصود بجلب المشقة للتيسير أنها تصير سبباً فيه⁶⁶². "والجَبُّ والجَبَّةُ: هُوَ اختِلَاطُ الصَّوْتِ"⁶⁶³

651 أحمد بن علي أبو بكر الرازي الجصاص، أحكام القرآن، تحقيق: عبد السلام محمد علي شاهين (بيروت: دار الكتب العلمية، 1994م) 155/1.

652 عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين السيوطي، الأشباه والنظائر (بيروت: الكتب العلمية، 1990م)، 94، وأبو عبد الله بدر الدين الزركشي، المنثور في القواعد الفقهية (الكويت: وزارة الأوقاف الكويتية، 1985م)، 319.

653 وهبة الزحيلي، نظرية الضرورة الشرعية (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1405هـ)، 150.

654 ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، 155/6.

655 ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، 155/6-156.

656 البخاري، صحيح البخاري، "كتاب الإيمان" (39).

657 ابن منظور، لسان العرب، 316/15.

658 الشاطبي، الموافقات، 2/52، مناع خليل القطان، رفع الحرج في الشريعة الإسلامية (السعودية: مكتبة الملك فهد، 1402هـ)، 42. زين الدين محمد المدعو بعبد الرؤوف بن تاج العارفين، التوقيف على مهمات التعاريف (القاهرة: عالم الكتب، 1990م)، 347.

659 الواحدي، التفسير البسيط، 136/9.

660 أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي، مفاتيح الغيب، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثالثة، 1420هـ)، 242/12.

661 ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، 469/1.

662 ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، 470-469/1.

663 ابن منظور، لسان العرب، 269/1.

المقصد الرابع: المعنى الإجمالي للقاعدة:

بعد الحديث عن مفردات القاعدة يظهر المعنى الإجمالي لها، وهو "أن الصعوبة تصير سبباً للتسهيل، ويلزم التوسيع في وقت المضايقة"⁶⁶⁴، فكل صعوبة أو عناء أو ضيق يلحق بالمكلف عندما يقوم بتنفيذ الأحكام الشرعية، تصير سبباً شرعياً صحيحاً للتخفيف عنه والتسهيل عليه بصورة ما⁶⁶⁵، ولذا كانت هذه القاعدة إحدى القواعد التي تؤكد الأصل العام للشريعة في رفع الحرج، وإرادة التيسير بالناس، فقد شرعت الرخص مراعاةً لأعداءهم ودفعاً للمشقة.

المطلب الثاني: أنواع المشقة الجالبة للتيسير:

من المعلوم أن الحياة الدنيا خلقت على الكبد والتعب، فلا تكاد تجد عملاً ولا حالاً إلا وفيه شيء من المشقة أو الحرج أو التعب؛ صَغُرَ ذلك أم كَبُرَ، لذا فليس كلُّ مشقةٍ تواجه الإنسان تجلب له التيسير، فتحقيق مصالح الدنيا والآخرة منوطة بالتعب، بل لا راحة لمن لا تعب له⁶⁶⁶، لذلك قسّمت المشاق إلى أنواع:

المقصد الأول: مشقة لا تنفك عن التكاليف الشرعية:

سواء كانت هذه التكاليف واجبات مطلوباً فعلها، أو محرّمات مطلوباً تركها، أو حدوداً يلزم إقامتها أو غير ذلك، فكُلّها تقتزن بها مشاقٌّ وأتعاب، تختلف باختلافها، فما اقترن بهذه التكاليف من مشاق لا يجلب فيها تيسيراً، لأن الشارع قد سنّها لاختبار الناس بها، فالصلاة والحج والصيام، والزكاة والجهاد والأمر بالمعروف، وغير ذلك، وترك الأهواء والشهوات، وإقامة الحدود والتعازير، كلّها لا تنفك عن المشاق، ولكن هذا كله لا يدخل تحت القاعدة⁶⁶⁷، لذلك كان من شروط المشقة التي تجلب التيسير أن لا تخالف نصّاً "وإلا لم ترّاع"⁶⁶⁸، وهذا أمر متفق عليه، ذكره البركتي⁶⁶⁹، وابن نجيم⁶⁷⁰.

المقصد الثاني: مشاق لا ترتبط بالعبادة في الغالب:

فلا هي جزء من العبادة ولا من لوازمها، وقد قسمت إلى ثلاث مراتب: فأعلاها المشقة العظيمة الشديدة التي تؤدي إلى فوات الأنفس والأجسام، أو تؤدي إلى الانقطاع التام عن العبادة، فهذه تجلب التيسير؛

664 لجنة من الفقهاء، مجلة الأحكام العدلية، تحقيق: نجيب هوايني (كراتشي: نور محمد، كارخانه تجارت كتب)، 18.

665 سليم رستم الباز، شرح مجلة الأحكام (بيروت: المطبعة الأدبية، 1923م)، 27.

666 محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم (بيروت: دار الكتب العلمية، 1991م)، 112/2.

667 أبو العباس شهاب الدين أحمد المالكي الشهير بالقرافي، أنوار البروق في أنواء الفروق (ب. ت. عالم الكتب)، 119/1.

668 أحمد بن محمد الزرقا، شرح القواعد الفقهية، تعليق: مصطفى أحمد الزرقا (دمشق: دار القلم، 1989م)، 157.

669 محمد عميم الإحسان المجددي البركتي، قواعد الفقه (كراتشي: الصدف ببلشرز، 1407هـ)، 122.

670 زين الدين بن إبراهيم بن محمد ابن نجيم، الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة (بيروت: دار الكتب العلمية، 1419هـ)، 72.

لأن المحافظة على الأنفس من مقاصد الشريعة، وهذا في غير العبادات التي بنيت على بذل النفس والمال كالجهاد في سبيل الله، وأدناها المشاق الصغيرة التي لا يؤبه بها كالألم القليل في الإصبع أو نحو ذلك، فهذه لا أثر لها في التخفيف، وبينهما درجة تلحق أحياناً بالأولى وأحياناً بالثانية، وهي مجال رحب للاجتهاد، ولا ضابط لها لأنها تختلف باختلاف الناس والأحوال، فهذه تلحق بالأقرب من المشقّتين⁶⁷¹، وتتخرّج الفتاوى في مشاقّ العبادات على هذه القواعد⁶⁷².

المطلب الثالث: ضوابط المشقّة المعترية:

المقصد الأول: اختلاف المشقّة باختلاف رتب العبادات:

لا شك أن المشاقّ تختلف باختلاف التكاليف، وكلّما عظمت العبادة وزاد أثرها على مقاصد الشرع الخمس زادت شروط اعتبار التخفيف في المشاقّ المصاحبة لها، فالجهاد قائم على بذل المهج والأموال، وهكذا الدعوة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والحجّ على بُعد الشقّة، وفراق الأهل، والعبادات التي لم تعظم مرتبتها في نظر الشرع تؤثر فيها المشاق الخفيفة بخلاف ما عظمت مرتبته وأثره⁶⁷³.

المقصد الثاني: خروج المشقّة عن العادة:

العادة حاکمة في نوع المشقة التي تجلب التيسير، فالمشقة التي تخرج عن العادة تخرج عن الاستطاعة، وما كان كذلك فإنه يجلب التيسير، والخروج عن العادة يؤدي إلى ضرر معتبر، سواء في إتلاف النفس أو بعضها أو المال أو الانقطاع عن التعبد، فما أدى لذلك فهو مشقة تجلب التيسير⁶⁷⁴.

المقصد الثالث: المشقّة العامّة، والمشقّة الخاصّة:

المشقة كما تكون خاصّة بالمكلف قد تقع عامّة على مجموع الأمة، وذلك في الواجبات الكفائيّة التي تُنَاط بالناس جميعاً أو بالكثير منهم، وهذا كثيراً ما يقع في باب السياسة الشرعيّة، فكما تقع الضرورة والحاجة على المكلف فإنها تقع على الأمة كذلك، ومن هنا جاءت القواعد الفقهيّة التي تذكر أن الحاجة العامّة تنزل منزلة الضرورة⁶⁷⁵، وكذلك قواعد عموم البلوى، وفقه الاستضعاف، ونحو ذلك، "الحاجة في حقّ الناس كافة تنزل منزلة الضرورة، في حقّ الواحد المضطر"⁶⁷⁶، "ومثال العامّة له، كالوالي المقتّر إليه لكونه ذا كفاية فيما أسند إليه، فإنه إذا لم يقدّر بذلك عمّ الفساد والضرر"⁶⁷⁷، ولذلك تراعى الفروق بين

671 عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام بن الحسن الدمشقي، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، راجعه: طه عبد الرؤوف سعد (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، 1991م)، 10-9/2.

672 القرافي، الفروق، 119/1.

673 القرافي، الفروق، 119/1.

674 الشاطبي، الموافقات، 215/2.

675 الجويني، غياث الأمم، 479.

676 الجويني، غياث الأمم، 478-479.

677 الشاطبي، الموافقات، 266/1.

الأحكام التي إذا فاتت عاد الضرر على مجموع الناس، وبين ما يعود تفويته على شخص بعينه⁶⁷⁸. وشروط التيسير في المشقة العامة أخف من شروطها في المشقة الخاصة، وقد حصر بعض العلماء أسباب المشاق المؤدية إلى التخفيف في ستة أو سبعة، ذكرها السيوطي وغيره: السفر، والمرض، والإكراه، والنسيان، والجهل، والعسر، وعموم البلوى، والنقص⁶⁷⁹.

المطلب الرابع: بعض فروع القاعدة:

للقاعدة فروع كثيرة، تتفرع عنها، وقد تكون تلك الفروع مرادفة لهذه القاعدة في وجوه كثيرة، وقد تشمل بعض جوانبها، ونحن نذكر بعضاً منها، لأن تطبيقات هذه القواعد هو في الواقع تطبيق لقاعدة المشقة، ومنها:

المقصد الأول: قاعدة "إذا ضاق الأمر اتسع"⁶⁸⁰:

وهي من عبارات الإمام الشافعي⁶⁸¹، ومعناها ظاهر، فكلما وقع على المكلف من ضيق أو حرج عند قيامه بالأوامر الشرعية، ترخص له لرفع ذلك الحرج⁶⁸². "إذا شوه ضيق ومشقة في فعل أو أمر يجب إيجاد رخصة وتوسعة لذلك الضيق، فلا زالت المشقة تجوز الأشياء غير الجائزة"⁶⁸³.

المقصد الثاني: قاعدة: "الضرورات تبيح المحظورات"⁶⁸⁴:

وهي من أشهر القواعد، وبعض العلماء كالسيوطي وابن نجيم يدرجونها تحت قاعدة: "الضرر يزال"، لكنها تدرج أيضاً تحت هذه القاعدة؛ لأنها تتعلق بالرخص والتخفيفات الشرعية⁶⁸⁵، فالضرورة مشقة تجلب التيسير، وهي ضرر يجب إزالته، وقد ذكرنا أن بين معنى الضرر، ومعنى المشقة عموماً وخصوصاً، وسبق تعريف الضرورة بأنها: "خوف التلف"⁶⁸⁶، وأدلة هذه القاعدة مستفيضة في الكتاب والسنة، "الضرورة هي العذر الذي يجوز بسببه إجراء الشيء الممنوع"⁶⁸⁷.

678 محمد يسري إبراهيم، فقه النوازل للأقليات المسلمة (القاهرة: دار اليسر، 2013م)، 515/1.

679 السيوطي، الأشباه والنظائر، 76-80.

680 أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي، الأم (بيروت: دار المعرفة، 1990م)، 178/4.

681 بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي الشافعي، المنشور في القواعد الفقهية، تحقيق: تيسير فائق محمود (الكويت: شركة الكويت للصحافة، 1985م) 120/1.

682 محمد حسن عبد الغفار، القواعد الفقهية بين الأصالة والتوجيه (دروس صوتية قام بتفريغها موقع الشبكة الإسلامية، <http://www.islamweb.net>، الكتاب مرقم آلياً، ورقم الجزء هو رقم الدرس - 20 درساً).

683 علي حيدر خواجه أمين أفندي، درر الحكام في شرح مجلة الأحكام، تعريب: فهمي الحسيني (دار الجيل، 9119م)، 36/1.

684 لجنة من الفقهاء، مجلة الأحكام العدلية، المادة 21.

685 آل بورنو، الوجيز، 234.

686 أحمد بن علي أبو بكر الرازي الجصاص، أحكام القرآن، تحقيق: عبد السلام محمد علي شاهين (بيروت: دار الكتب العلمية، 1994م) 155/1.

687 علي حيدر، درر الحكام، 37/1.

المقصد الثالث: قاعدة "لا واجب مع العجز، ولا محرّم مع الضرورة"⁶⁸⁸.

فلا تكليف ابتداء إلا بمقدور، سواء من جهة الإيجاب أو التحريم، وإذا طرأ العجز في الأداء سقط الإلزام به⁶⁸⁹، وهذه من قواعد الترخيص العظيمة.

المقصد الرابع: قواعد عموم البلوى:

كقاعدة "ما عمّت بليّته خفّت قضيتّه"⁶⁹⁰، وقولهم: "إن ما عمّ وإن خفّ ينزل منزلة ما ينقل إذا اختصّ"⁶⁹¹، و"كلّ ما شقّ الاحتراز منه يعفى عنه"⁶⁹². ولا شك أن مسألة عموم البلوى وثيقة الصّلة بقاعدة "المشقة تجلب التيسير"؛ فإن عموم البلوى بأمر ما يقتضي مشقّة وحرّاً يتطلّب تخفيفاً وتيسيراً⁶⁹³.

المقصد الخامس: "الحاجة العامّة تنزل منزلة الضرورة الخاصّة"⁶⁹⁴.

وهي من القواعد المهمة في المشاق العامة التي تمس مجموع الناس، وإن لم تكن ثمة حاجة لجميع أفرادهم، وذلك كالإجارة، والجعالة والعرايا ونحوها.

المطلب الخامس: أدلّة القاعدة:

الأدلّة على قاعدة "المشقة تجلب التيسير" كثيرة، سواء في الكتاب أو السنّة، فجميع الأدلّة النافية للحرّج في الشريعة، وتلك التي تؤكّد أن التكليف لا يكون إلّا بالمقدور، وكذلك الأدلّة الجزئية للرخص، والتي تؤكّد سماحة الشريعة ويسرها، كلّها أدلّة على هذه القاعدة، وسنذكر بعضها:

المقصد الأول: الأدلّة من القرآن:

1. قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ [البقرة، 2/185]، فمتى وقع العسر والمشقّة، قابلته إرادة الله الشرعيّة بالتيسير.

688 مؤسسة زايد بن سلطان، معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية (الإمارات: مؤسسة زايد بن سلطان، منظمة التعاون الإسلامي، مجمع الفقه الإسلامي الدولي، 2018م). محمد حسن عبد الغفار، القواعد الفقهية بين الأصالة والتوجيه، 1/9.

689 عبد الرحمن بن ناصر السعدي، رسالة لطيفة جامعة في أصول الفقه المهمة، إعداد: نادر بن سعيد التعمري (بيروت: دار ابن حزم 1997م)، 102.

690 علاء الدين أبو بكر بن مسعود الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (بيروت: دار الكتب العلمية، 1328هـ)، 81/1، ابن نجيم، الأشباه والنظائر، 93.

691 محمد بن عمر بن المرحل المعروف بابن الوكيل، الأشباه والنظائر، تحقيق: عادل بن عبد الله الشويخ (الرياض: مكتبة الرشد، 1993م)، 372/2. وأيضاً: سراج الدين عمر بن علي المعروف بابن الملكن، الأشباه والنظائر، تحقيق: حمد بن عبد العزيز الخضير (كراتشي: إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، 1417هـ)، 348/2.

692 الطرابلسي، مواهب الجليل، 158/1. معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية.

693 محمد يسري، فقه النوازل، 438/1.

694 عبد الملك بن عبد الله بن محمد الجويني، البرهان في أصول الفقه، تحقيق: صلاح بن محمد بن عويضة (بيروت: دار الكتب العلمية 1997م)، 82/2، الزركشي، المنثور في القواعد الفقهية، 24/2، الجويني، غياث الأمم، 345.

السيوطي، الأشباه والنظائر، 88.

2. وقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ۚ﴾ [الحج: 78]، إشارة إلى ما خَفَّفَ عن هذه الأمة من التشديد على غيرهم، من الإصر ونحوه، وما لهم من تخفيفات أخر دفعًا للمشقة.
3. قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا﴾ [النساء 28/4]، ودلالة الآيات على القاعدة ظاهرة.

المقصد الثاني: الأدلة من السنة:

1. قوله ﷺ: «بُعِثْتُ بِالْحَنِيفِيَّةِ السَّمْحَةِ»⁶⁹⁵.
2. وقوله ﷺ: «وَأِنَّمَا بَعَثْتُمْ ميسرين ولم تُبعثوا معسرين»⁶⁹⁶.
3. وقوله ﷺ: «يسرّوا ولا تعسّروا»⁶⁹⁷، قال البخاري: وكان يحبُّ التخفيف والتيسير على الناس.

المطلب السادس: أهميّة القاعدة:

هذه القاعدة من القواعد الفقهية الكبرى، وقد اتفقت المذاهب على اعتبارها، وهي تدخل في جميع أبواب الفقه، لذلك قال السيوطي وابن نجيم وغيرهم من العلماء: "يتخرّج على هذه القاعدة جميع رخص الشرع وتخفيفاته"، وزاد السيوطي: "هذه القاعدة يرجع إليها غالب أبواب الفقه"⁶⁹⁸، واعتبرها الشنقيطي من القواعد التي أسس عليها الفقه الإسلامي⁶⁹⁹.

المطلب السابع: أوجه تأثير قاعدة المشقة في الاختلاف السياسي:

مسائل السياسة الشرعية كغيرها من مسائل الفقه تخضع لتنظيم القواعد الفقهية، وفيما يتعلّق بالاختلاف السياسي فإن تأثير هذه القاعدة يكون على الأوجه الآتية:

1. الاختلاف في وجود المشقة من عدمها: فقد يقع الاختلاف بين المسلمين في وجود المشقة من عدم وجودها، فقد يرى البعض أن في هذا الأمر مشقة بينما يرى غيره أنه ليس فيه مشقة، أو أن تلك المشقة هي من طبيعة العمل، كما هو الحال في الجهاد، وهنا تتباين الآراء.

695 الإمام أحمد، مسند الإمام أحمد بن حنبل، (22345) وصححه أحمد شاكر في عمدة التفسير (223/1).
696 الإمام أحمد، مسند الإمام أحمد، بتعليق: أحمد شاكر، (بيروت: دار الكتب العلمية—1415هـ)، 145/1-146، وقال عنه أحمد شاكر اسناده صحيح.

697 البخاري، الجامع الصحيح (80).
698 الزحيلي، القواعد الفقهية وتطبيقاتها، 258/1.
699 محمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي، العذب النмир من مجالس الشنقيطي في التفسير، تحقيق: خالد بن عثمان السبت (الرياض: دار عطاءات العلم، 2019م)، 441/4.

2. الاختلاف في مقدار المشقة: وهل هي عادية محتملة أم غير محتملة، فلا يقع الاختلاف هنا في وجود المشقة، بل يكون الاتفاق واقعا على وجودها، ولكن يقع في مقدارها، وهل تبلغ الحد الذي يوجب التيسير أم هي أقل من ذلك؟

3. الاختلاف في وسائل إزالة المشقة: فيقع الاختلاف في وجود طرق أخرى لإزالة تلك المشقة وعدم وجود تلك الطرق، كما قد يقع الاختلاف في وجوب إزالة تلك المشقة حين وجودها، ولكن قد يرى البعض وجود طرق أخرى لإزالتها بغير الانتقال إلى التخفيف.

4. الاختلاف في تصادم التيسير مع النص من عدم تصادمه: فيرى البعض وجود المشقة لكنه لا يرى الانتقال إلى التخفيف؛ لأن ذلك يصادم نصًا صريحًا، فهنا لا يرى تحقق شروط المشقة التي تجلب التيسير.

5. الاختلاف في الموازنة بين المشقة وبين التخفيف: كما قد يحدث الاختلاف في كون هذه المشقة أقل ضررا من غيرها وإن كان تيسيرا، وذلك يحتاج إلى حسن التقدير.

المبحث الثاني: المنهج النبوي والراشدي في التعامل مع الاختلاف السياسي، من خلال معاني "المشقة تجلب التيسير":

يقع الاختلاف السياسي في العهد النبوي وتبين الآراء والمواقف، وكثيرًا ما يكون الترجيح بين المواقف والآراء السياسية مبنياً على مراعاة حالات المشقة والحرص والحاجة، وكما أن سمة الدين هي اليسر ورفع الحرج، فإن المنهج النبوي في السياسة هو مراعاة الأيسر، وسنحاول في هذا المطلب تلخيص معالم المنهج النبوي في مراعاة التيسير في الاختلاف السياسي.

المطلب الأول: المنهج النبوي في التعامل مع الاختلاف السياسي، من خلال معاني "المشقة تجلب التيسير":

المقصد الأول: ترجيح ما فيه الرفق بالأمة عند تعدد الاختيارات

جاء في الحديث عن عائشة رضي الله عنها قالت: "ما خير رسول الله ﷺ بين أمرين إلا اختار أيسرهما ما لم يكن إثماً"⁷⁰⁰، ويرى ابن حجر والزرقاني⁷⁰¹ أن هذا التخيير لا يكون إلا في أمور الدنيا، لأن الأمور الشرعية لا إثم فيها فلن يقع فيها التخيير⁷⁰²، وفي الحديث: الحث على ترك الأخذ بالشيء

700 البخاري، الجامع الصحيح. باب إقامة الحدود (رقم 6404).

701 أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح البخاري، ترتيب: محمد فؤاد عبد الباقي (مصر: المكتبة السلفية، 1390هـ)، 575/6.

702 ابن حجر، فتح الباري، 86/12. أبو عبد الله محمد بن عبد الباقي بن يوسف بن محمد الزرقاني المالكي، شرح الزرقاني على المواهب اللدنية بالمنح المحمدية (بيروت: دار الكتب العلمية، 1996م)، 83/6.

العسير، والافتناع باليسر، ويؤخذ من ذلك النذب إلى الأخذ بالرخص ما لم يظهر الخطأ⁷⁰³، بينما يرى النووي⁷⁰⁴، أن ذلك في الأمور الدينية والدنيوية، وأن الاستثناء في قول أم المؤمنين: «ما لم يكن إثمًا»، هو استثناء منقطع، وعلى كلا المعنيين فإن النبي ﷺ، إذا وجد سبيلا للاختيار بين أمرين، سواء في الأمور الخاصة أو العامة، وسواء مع المسلمين أو غيرهم، إلا اختار الأيسر منهما، تخفيفا على الناس، وهذا منهج أصيل في تنظيم الاختلاف السياسي، والترجيح بين مواقف، فالاختلاف قد يقع بين أمرين أحدهما فيه تيسير والآخر ضده، وليس في كليهما إثم، بل هما لمصلحة الناس، فيكون الترجيح باختيار الأيسر.

المقصد الثاني: إذا اختار النبي ﷺ التوسعة على المسلمين، واختاروا العزيمة، نزل عند رأيهم، إذا كانت الرخصة لا تجوز في الأصل

ذكر الفقهاء أن قاعدة من فروع قاعدة المشقة، "مَنْ تَرَكَ الرِّخْصَةَ وَرَكِبَ الْمَشَقَّةَ فَإِنَّهُ يَعْتَدُ بِمَا فَعَلَ"⁷⁰⁵، وعادة ما تُذكر هذه القاعدة في إقدام المكلف على ترك الترخص والتيسير في موضعه، والأخذ بالمشقة أو العزيمة، وذلك في عباداته الخاصة، وذكروا أن ذلك من حقوقه وحظوظه إذا كان بالمكلف قدرة على الصبر عليها⁷⁰⁶، وذلك راجع إلى تقديره وورعه، وكل مكلف خبير بنفسه⁷⁰⁷، وقد يرى الإمام أن أمرا ما فيه مشقة على الأمة أو بعضها، ويجتهد في التخفيف عنهم، ورفع المشقة والحرَج، لكن طائفة من الأمة تُخالفه في ذلك وترى أن تأخذ بما فيه مشقة عليها، ففي مثل هذا الحال فإن النبي ﷺ كان يترك رأيه لرأي الأمة، ولا شك أن هذا المنهج من أعظم ما ينظم الاختلاف السياسي ويرجح بين مسائله، ويمكن أن يظهر تطبيق ذلك في الموقف التالي:

ومثاله: نزول النبي ﷺ عند رأي السعدين

لما اشتدَّ حصار الأحزاب للمدينة، وبلغت المشقة على المسلمين غايتها، وكان حالهم كما قال الله تعالى: ﴿إِذْ جَاءَكُمْ مِنْ فَوْقِكُمْ وَمِنْ أَسْفَلِ مِنْكُمْ وَإِذْ زَاغَتْ الْ أَبْصَارُ وَبُلْغَتْ الْقُلُوبُ الْحَنَاجِرَ وَتَنْظُنُونَ بِأَنَّ اللَّهَ الظَّنُّونَا، هُنَالِكَ آتَتْهُ الْمُؤْمِنُونَ وَزَلْزَلُوا زَلْزَالًا شَدِيدًا﴾ [الأحزاب 10-11]، رمتهم العرب بقوس واحدة، وتآمر المنافقون عليهم، وغدرت بهم بنو قريظة، فأراد النبي ﷺ أن يخفف عن المسلمين، ويبسّر عليهم ما أصابهم من مشاق، فلم يجد سوى أن يستميل بعض جيش الكفار وهم قبيلة غطفان، فيدفع إليهم بعض ثمار المدينة ليرجعوا، فاستشار أهل المدينة في ذلك، وهما سعد بن عبادة وسعد بن معاذ رضي الله عنهما، وذكر

703 ابن حجر، فتح الباري، 757/6.

704 النووي، شرح صحيح مسلم، 84/15.

705 معلمة زايد، أبو عبد الله محمد الخرخشي، شرح الخرخشي على مختصر خليل (مصر: المطبعة الكبرى الأميرية، 1317هـ)، 297/1، محمد بن علي بن عمر التميمي المازري المالكي، شرح التلقين، تحقيق: محمد المختار السلامي

(دار الغرب الإسلامي، 2008م)، 868/1.

706 محمد يسري إبراهيم، النوازل، 390/1.

707 الزحيلي، الوجيز، 445/1.

لهم أن ذلك ليس وحياً من الله، بل لما رأى من مشقة أصابتهم فأراد أن يخفف عنهم⁷⁰⁸، لكن السعدين كان رأيهما مختلفاً، فإمّا أنهما يعلمان من قومهم أن مشقة الصّغار للكفّار أعظم من المشقة الظاهرة، أو أنه لم يظهر لهما أن تلك المشقة قد بلغت بهم أن يعطوا ثمار المدينة للكفّار، وهم أعلم بحالهم وحال قومهم، فأخبروا النبي ﷺ أن بهم من الجلد والقوة ما يمكنهم من قتالهم، وذلك بعد أن علما أنه هذا ليس وحياً، ولا هو رغبة خاصة منه ﷺ، إنما هو رأي رآه الأرفق بهم⁷⁰⁹، إن السعدين رأيا أن في دفع الثمار شيئاً من الصغار، "والاستدلال لا يجوز أن يرضى به المسلمون إلا عند تحقق الضرورة"⁷¹⁰، فلم يقع الاختلاف في كون رجوع الكفار هو المصلحة، ولا في وجود أصل المشقة، ولكن الاختلاف في أن تلك المشقة ما زالت محتملة فلم تبلغ حدّ الاضطرار، وكذلك، وقع الاختلاف في طريقة دفع تلك المشقة ففي الوقت الذي رأى النبي ﷺ - وهو الرحيم بالناس- أن تدفع المشقة بدفع بعض الأموال، فقد رأى السعدان أن تلك المشقة تُدفع بالقتال والصبر، وأن فيهم من القوة ما يحتملها، ورجع النبي ﷺ لرأيهما.

المقصد الثالث: الإلزام الرعية بالتيسير إذا اختاره الإمام لمصلحة عامة

وكان من منهجه ﷺ إلزام الناس بترك ما فيه مشقة، إذا كان في تركه مصلحة راجحة، وتعلّق الأمر بحقوق الله ﷻ، لذلك سمى مَنْ خالف أمره بالإفطار فصام بـ "العصاة"، ولم يعتبر مخالفتهم له اختلافاً مقبولاً، "ويتعيّن على المسافر الفطر إذا أمره الإمام بذلك للمصلحة"⁷¹¹،

ومثاله: ما رواه مسلم عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما أن رسول الله ﷺ خرج عام الفتح إلى مكّة في رمضان فصام حتى بلغ كراع الغميم - وهو موضع بين مكّة والمدينة - فقليل له: إن الناس قد شقّ عليهم الصيام، وإنما ينظرون فيما فعلت. فدعا بقدر من ماءٍ بعد العصر، فرفعه حتى نظر الناس إليه، ثم شرب، فقليل له بعد ذلك: إن بعض الناس قد صام، فقال: "أولئك العصاة، أولئك العصاة"⁷¹²، وجاء في حديث أبي سعيد عند مسلم قال: سافرنا مع النبي ﷺ إلى مكّة ونحن صيام فنزلنا منزلاً فقال: "إنكم قد دنوتم من عدوكم، والفطر أقوى لكم" فكانت رخصة فمناً مَنْ صام ومناً مَنْ أفطر، ثم نزلنا منزلاً آخر فقال: "إنكم مصبحو عدوكم، والفطر أقوى فأفطروا" فكانت عزيمة فأفطرنّا⁷¹³.

إن المشقة المتوقعة من الصيام، في هذه المواضع ليست متعلّقة بمصالح المكلفين، بل هي متعلّقة

708 أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني، التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998م)، 325/4.

709 عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري المعافري، السيرة النبوية لابن هشام، تحقيق: مصطفى السقا وآخرين (مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1955م)، 234/3.

710 محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة السرخسي، شرح السير الكبير (الشركة الشرقية للإعلانات، 1971م)، 695.

711 عبد القادر شيبه الحمد، فقه الإسلام شرح بلوغ المرام (المدينة المنورة: مطابع الرشيد، 1982م)، 218/3.

712 الإمام مسلم، صحيح مسلم (رقم 1114).

713 الإمام مسلم، صحيح مسلم، باب أجر المفطر في السفر إذا تولى العمل (رقم 1120).

بالمصالح العامة، وهي مصلحة الاستقواء على العدو وانتصار الدين، كما أن ما وقع فيه التيسير - وهو الإفطار من الصيام - لا علاقة له بحقوق المكلفين، بل هو عبادة خالصة لله تعالى، بخلاف منح ثمار المدينة لغطفان، والذي هو حق لأهل المدينة، وخلاف المشقة التي أصابت المسلمين عند حصارهم للطائف، والذي فيه حقوقهم أيضاً، لذلك لم يأذن النبي ﷺ بمخالفته هنا، هذا والفطر في السفر جائز في أصله.

أمّا في غير السفر فقد وقع الاختلاف بين العلماء في جواز الإفطار في شهر رمضان للمقيمين الأصحاء إذا كانوا يستعدون للقاء العدو، وكان في صيامهم مشقة مع على الجهاد، فهل يباح لهم الإفطار، قال بالإباحة الحنفية⁷¹⁴ والمالكية⁷¹⁵، وأحمد في رواية عنه⁷¹⁶، ذكر البهوتي (ت: 1051هـ) أنه إذا كان مقاتلاً للعدو في بلده والصوم يضعفه والعدو قد أحاط به ساغ له الفطر⁷¹⁷، وبه وقد أفتى ابن تيمية (ت: 728هـ) عساكر المسلمين، لما لقوا التتار بدمشق، وخالفه جمع من الفقهاء، واحتجوا بأن العساكر غير مسافرين ولا مرضى، واحتج هو بحديث "الفطر أقوى لكم" أمّا كونه وقع في سفر فهذه واقعة عين ليست قيداً في الحديث، وأفطر ابن تيمية أمام الجند، فأفطروا وانتصروا، فهو يرى أن المشقة المتينة موجبة للتيسير، وقد وافقها النص، وأن سبب أمر النبي ﷺ للصحابة بالإفطار، هو التقوي على مقابلة العدو، وليس السفر⁷¹⁸، فبين النبي ﷺ أن الفطر إذا كان أقوى في القتال فهو أولى، وأمر به، وظاهر الأمر الوجوب⁷¹⁹، ومن خالفه من الفقهاء رأوا أن تلك المشقة لا تقوى على مخالفة الأصل، وهو عدم جواز الفطر للمقيم الصحيح، وقال ابن كثير (ت: 774هـ): "وكان يدور على الأجناد والأمراء ليعلمهم، وأفتى الناس بالفطر مدة قتالهم، وأفطر هو أيضاً"⁷²⁰.

المقصد الرابع: تقرير النبي ﷺ اجتهد الصحابة في تقديرهم للمشقة

ومن منهجه ﷺ أنه إذا أرسل جماعة من المسلمين لأمر فاجتهدوا في تقدير المشقة، فإنه يقرهم على اجتهدهم، وإن اختلفوا في ذلك، سواء ركبوا العزيمة أو عملوا بالتيسير،

ومثاله: أن عدد المسلمين في غزوة ثلاثة آلاف، وكان الروم ومن معهم مائتي ألف، فعن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه قال: "شهدت مؤتة، فلما رأينا المشركين رأينا ما لا قبل لنا به من العدد

714 ابن عابدين، حاشية رد المحتار، 421/2.

715 ابن العربي، أحكام القرآن، 151/1.

716 شمس الدين ابن مفلح، الفروع، تحقيق: عبد الله التركي (الرياض: دار المؤيد، 2003م)، 438/4..

717 منصور بن يونس بن إدريس البهوتي، كشف القناع عن متن الإقناع، تعليق: هلال مصيلحي مصطفى (الرياض: مكتبة النصر الحديثة 1968م)، 310/2، 311.

718 عبد الله بن مانع بن غلاب الغبيوي العتيبي، شرح كتاب الصوم من صحيح البخاري (مكتبة العلوم والحكم، 2010م)، 120.

719 محمد بن صالح بن محمد العثيمين، التعليق على رسالة حقيقة الصيام وكتاب الصيام من الفروع ومسائل مختارة منه (الرياض: مؤسسة العثيمين الخيرية، 1428هـ)، 106.

720 ابن كثير، البداية والنهاية، 28/18. سامي بن محمد بن جاد الله، الاختيارات الفقهية لشيخ الإسلام ابن تيمية لدى تلاميذه (الرياض: دار عطاءات العلم، 2019م)، 307/1.

والسلاح والكراع، والديباج، والحرير، والذهب، فبرق بصري⁷²¹، فأدرك المسلمون أن في قتالهم للروم مشقة كبيرة عليهم قد تأتي على الجيش، فمكثوا يومين يتشاورون، واختلفت آراؤهم، فمنهم من رأى أن يرسلوا للنبي عليه الصلاة والسلام ليبلغوه بكثرة الروم، ويعلموه بالحرص في مقارعتهم، فيأمرهم بما يشاء، ومنهم من رأى أن ينزلوا الروم وإن قتلوا عن آخرهم، لأن هذه المشقة هي جزء من عبادة الجهاد، وعلى رأس هؤلاء عبد الله بن رواحة، فحمّسهم، واختاروا القتال⁷²²، ووقعت المعركة، وأصاب المسلمين فيها ما أصابهم فقتل قاداتهم الثلاثة، فاخترأوا خالد بن الوليد أميراً، فرأى أن يخفف عن المسلمين، فانسحب بهم، وقد سمى النبي ﷺ فعلهم فتحاً، وقال: "حتّى أخذ الرّاية سيفٌ من سيوف الله، حتّى فتح الله عليهم"⁷²³.

لقد كانت المشقة ظاهرة أمام جيش المسلمين منذ أن عاينوا الروم، فالفارق في العدد والعدة كبير جدّاً، ولقد رخص الله لهم في مثل هذا الحال أن لا يشرعوا في القتال ابتداءً، بقوله تعالى: ﴿لَئِنْ خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا فَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوا أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾ [الأنفال 66]، والمعاني التي بني عليها دفع الحرج والمشقة، ليست خافية عليهم، كمعنى قاعدة: "لا واجب مع العجز"، و"إذا ضاق الأمر اتسع"، "والعجز حكماً كالعجز حقيقة"، لكنهم اجتهدوا ورأوا أن يقاتلوا عدوّهم، فلمّا قُتل قاداتهم الثلاثة رأى خالد بن الوليد أن يخلص الجيش من الهلاك، وسواء انسحب بالجيش بدون اقتتال جديد⁷²⁴ كما يرى ابن إسحاق (ت: 769هـ)، أو أنه قاتل الروم وأخذ فيهم، حتى انكسروا فرجع بالجيش كما رجّحه ابن كثير، فقد حرص خالد على سلامة الجيش والرجوع به، ولم ينكر النبي ﷺ عليهم في إقدامهم ولا في رجوعهم.

المطلب الثاني: منهج الخلفاء الراشدين في التعامل مع الاختلاف السياسي في ظلّ معاني قاعدة "المشقة تجلب التيسير"

كثيرة هي مسائل الاختلاف السياسي التي وقعت في عهد الخلفاء الراشدين، وقد ذكرنا سابقاً أن الصحابة رضي الله عنهم اتبعوا منهجاً واضحاً في التعامل مع تلك المسائل، في ظلّ معاني القواعد الفقهيّة، وفي هذا المبحث سنتحدّث عن تعامل الصحابة الكرام مع مسائل الاختلاف السياسي، في ظل معاني قاعدة "المشقة تجلب التيسير"، وما يرتبط بها من قواعد متعلّقة بالتيسير، سواء كان ذلك في تنظيم الاختلاف أو في الترجيح بين الآراء فيه.

721 محمد بن عمر بن واقد السهمي الواقدي، المغازي، تحقيق: مارسدن جونس (بيروت: دار الأعلمي، 1989م)، 760/2.

722 علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم ابن الأثير، الكامل في التاريخ، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري (بيروت: دار الكتاب العربي، 1997م)، 112/2.

723 البخاري، الجامع الصحيح (رقم 4262).

724 محمد بن إسحاق بن يسار المطلبي، سيرة ابن إسحاق، تحقيق: سهيل زكار (بيروت: دار الفكر، 1978م).

المقصد الأول: عدم اعتدادهم بالمشقة إذا خالفت النصّ ومثاله: اختلاف الصحابة في إنفاذ جيش أسامة بن زيد

من أواخر الأوامر النبويّة للمسلمين إنفاذ جيش أسامة لقتال الروم، فقد استعمل النبي ﷺ أسامة، فقالوا فيه، فقال النبي ﷺ: "قد بلغني أنّكم قلتم في أسامة وإنّه أحبُّ النَّاسِ إليّ"⁷²⁵، وتوفّي رسول الله ﷺ، وهو يقول "أنفذوا جيش أسامة"⁷²⁶.

ثم مرَّ على المسلمين بعد وفاة النبي ﷺ من الصّيق الشيء الكثير حتى وصفتهم أم المؤمنين عائشة بأنهم كانوا "كالغنم المطيرة في اللَّيلة الشاتية"⁷²⁷، ورمتهم العرب عن قوس واحدة، وبلغ منهم الخوف والقلّة والحزن مبلغاً عظيماً، ارتد من ارتد من العرب ونجم النفاق بالمدينة، وامتنع البعض عن أداء الزكاة للصّديق⁷²⁸، وكانت المشقة عامّة ظاهرة، فوقع الاختلاف بين الصحابة ﷺ في الكيفيّة التي يدفعون بها هذه المشقة، فرأى أكثرهم أنّ يكون ذلك بالترخّص والتخفيف، وذلك بأنّ يُهادنوا المرتدّين ويقبلوا منهم الشعائر التي يأتون بها، إلى أنّ يتقوّى المسلمون، وأنّ يؤجّلوا إرسال جيش أسامة إلى أنّ تستقرّ الأوضاع، وإلى أنّ يصبح للمسلمين شوكة، وكان هذا رأي أسامة أيضاً⁷²⁹، ورأى الخليفة الصديق أنّ دفع تلك المشقة يكون بالالتزام بالأمر النبوي كما جاء، وباحتمال تلك المشقة في أولها، وذلك بإنفاذ جيش أسامة، وأخبرهم الصديق، أنّه يعلم بتلك المشقة وعظمتها، بل لو كانت أعظم ممّا هي عليه، فلا يمكن أنّ تُثنّيه عن العمل بالأمر النبوي، وقال ﷺ: "والله لا أحلّ عقدة عقدها رسول الله ﷺ، ولو أنّ الطير تخطفتنا، ولو أنّ الكلاب جرّت بأرجل أمّهات المؤمنين لأنفذنّ جيش أسامة"⁷³⁰، وقد رأى أبو بكر ﷺ أنّ قضيّة بعث جيش أسامة ليست ممّا يعرض للشورى بعد أنّ أعطى الرسول أمره، والشورى لا تكون فيما ورد فيه الأمر من رسول الله ﷺ فقال: "ما كنت لأردّ قضاء قضاه رسول الله ﷺ"⁷³¹.

رجوع الصحابة لرأي الصديق، وإجماعهم عليه لأنّه "لا اعتداد بالمشقة إذا جاء النص بخلافها"

فهو لم يحتاجهم بأيّ المصلحتين أعظم، ولا بوجوب دفع المشقة الحقيقية عن المدينة، بل يظهر أنّه يوافقهم على وجود المشقة، ولكنه رأى أنّ دفع هذه المشقة لا يكون معتدّاً به بعد أن ورد النصّ الصريح

725 البخاري، الجامع الصحيح (رقم 4468)، مسلم، صحيح مسلم (رقم 2426).
726 خليفة بن خياط الشيباني، تاريخ خليفة بن خياط، تحقيق: أكرم العمري (دمشق: دار القلم، 1397هـ)، 100.
727 محمود محمد شاكر، جمهرة مقالات الأستاذ محمود محمد شاكر، جمع: عادل سليمان جمال (القاهرة: مكتبة الخانجي، 2003م)، 537/1.
728 ابن كثير، البداية والنهاية، 421/9.
729 أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي (القاهرة: دار هجر، 2001م)، 462/2.
730 أحمد بن عبد الله بن محمد محب الدين الطبري، الرياض النضرة في مناقب العشرة (بيروت: دار الكتب العلمية)، 149/1.
731 سعيد حوى، الأساس في السنة وفقهها (دار السلام للطباعة، 1995م)، 550/3.

في مخالفته، "كيف ورسول الله ﷺ ينزل عليه الوحي من السماء يقول: أنفذوا جيش أسامة⁷³²، وتعجب أن طلب منه المسلمون ذلك فقال: "أنا أوقف وأحبس جيشاً بعثه رسول الله ﷺ، أكون إذا اجتترأت على أمر عظيم⁷³³."

وأما الصحابة الذين أشاروا عليه بتأخير جيش أسامة فيبدو أنهم رأوا أن الأمر النبوي، كان على مقتضى الإمامة لا على مقتضى النبوة، فكان إرساله مصلحة في حياة النبي ﷺ، لكن بعد الأحداث التي وقعت بعد وفاته فإن المصلحة قد تغيرت، وفي مثل هذا فإنه يجوز للخليفة من بعده أن يقدم على ما يراه صالحاً للمسلمين، ولا يكون في ذلك مخالفة للأمر النبوي، ومن أجل ذلك أشاروا به على الصديق، وكان أعلمهم وأفقههم، فأجمعوا على رأيه.

وهذه صورة للاختلاف السياسي، الذي يقع بسبب الاختلاف في تقدير كون الخبر النبوي جاء بمقتضى الرسالة أو الإمامة، وقد ذكرنا أمثلة على ذلك في فصل قاعدة المقاصد، لذلك فإن الصحابة رضي الله عنهم إذا ظهر لهم أن طلب التيسير يُخالف نصاً صريحاً يمنع، فإنهم يأخذون بالنص ويتركون ذلك، ومن هنا جاء في شروط قاعدة "المشقة تجلب التيسير" ألا تُخالف نصاً.

المقصد الثاني: التماس العذر للمجتهد في ارتكابه المشقة لأن "من ترك الرخصة وركب المشقة فإنه يعتد بما فعل"⁷³⁴:

الاختلاف السياسي كثيراً ما يقع لاختلاف الاجتهاد في المواقف، ومن الأمور التي يقع فيها الاجتهاد هو تقدير المشاق التي توجب الأخذ بالتيسير، ومدى وقوعها، ومرتبعتها، وقد يجتهد بعض الصحابة في مواطن بعيدة عن الخليفة في تقدير تلك المشقة، فيترخصون بها أو يهملونها، ثم يترتب على ذلك نتائج قد لا تكون في مصلحة المسلمين، ففي هذه الحال كان الخلفاء يلتمسون العذر للمجتهد من الصحابة، مع سعيهم لتدارك ما وقع، وهذا المنهج من أعظم ما ينظم الاختلاف بين فئات الناس، ويمكن أن نذكر على ذلك مثلاً:

أولاً: قرار الانسحاب من المعركة:

يتعين الجهاد إذا التقى الصَّفَّانِ لِمَنْ كان في أرض المعركة، ويحرم الفرار يوم الزحف، لكن قد يقع جيش المسلمين في مشقة كبيرة، قبل أو أثناء قتاله للعدو، وقد يختلف تقدير تلك المشقة بين الناس، فمنهم مَنْ يرى أن تلك المشقة جالبة لتيسير الانحياز وترك المعركة، فضلاً عن الشروع في القتال، وذلك تخفيفاً على الناس، وترجيحاً لمصلحة الحفاظ على جيش المسلمين، ومنهم مَنْ يرى أن هذه المشقة وإن كانت واقعة أو راجحة الظن إلا أنها لا ترتقي إلى أن تُجيز للناس الفرار والانحياز، أو أنه يرى أن الموت

732 عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين السيوطي، جامع الأحاديث، تخريج: علي جمعة وآخرين، 424/24.
733 علاء الدين علي المتقي بن حسام الدين الهندي البرهان فوري، كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال (مؤسسة الرسالة، 1985م)، 580/10.
734 المازري، شرح التلغين، 867/1. معلمة زايد.

في المعركة أو هلاك بعض جند المسلمين وإن كان فيه مشقة إلا أن فيه انتصارا للدين ورفعته له، ومن أجل ذلك يرى عدم جواز التراخي أو الانحياز فضلاً عن الفرار، وهذا ما وقع في معركة الجسر.

ثانياً: إغدار عمر للمنحازين من معركة الجسر، إعمالاً لمعاني التيسير:

وقعت معركة الجسر في عهد الفاروق سنة ثلاثة عشر، بموضع على الفرات بالقرب من الكوفة، وكانت بين المسلمين بقيادة أبي عبيد الثقفي وجيش الفرس، وكان يحجز بينهم نهر الفرات، وعليه جسر، وكان عدد المسلمين عشرة آلاف، فأرسل الفرس للمسلمين يخبرونهم بين أن يعبروا الجسر للفرس أو يعبر الفرس لهم، فلم يرض أبو عبيد إلا أن يعبر المسلمون، وأن لا يكون الفرس أجراً منهم، ودارت معركة كبيرة، فُتِلَ فيها أربعة آلاف من المسلمين منهم أبو عبيد وستة من القادة بعده، واستلم قيادة جيش المسلمين المثنى بن حارثة، فرأى أن ينسحب بالجيش حفاظاً على مَنْ تَبَقَّى منه، فوقف عند الجسر، وأخبر الناس أنه يحميهم حتى يعبروا، فقال: "يا أيُّها الناس! دونكم فاعبروا" غير أن عبد الله بن مرثد الثقفي، نادى في الناس أن لا يرجعوا وأن يموتوا على ما مات عليه قادتهم، بل قام بقطع جزء من الجسر لمنعهم، فنهره المثنى وأصلح الجسر ورجع بجيش المسلمين⁷³⁵، انسحب المثنى للجانب الآخر من الجسر، ورجع للمدينة ألفان، وتفرق في القرى ألفان وبقي ثلاثة آلاف مع المثنى، فأرسل الخبر إلى عمر بن الخطاب.

لقد كان انسحاب مَنْ بقي من المسلمين بمعركة الجسر شاقاً على نفوسهم يوم رجعوا للمدينة، ووصفهم الناس بأنهم فروا يوم الزحف، ووصفوا أنفسهم بذلك، وهذا الأمر لم تكن تعرفه جيوش المسلمين من قبل، وقد شقَّ عليهم ذلك كثيراً، فسمع عمر بذلك وبما فعله أبو عبيد قبله من قتاله للفرس، "اشتدَّ على عمر ذلك ورحمهم، قال الشعبي: قال عمر: اللَّهُمَّ كُلُّ مُسْلِمٍ فِي حِلِّ مَنِّي، أنا فئة كلِّ مسلمٍ، مَنْ لقي العدوَّ ففطع بشيءٍ من أمره فأنا له فئة، يرحم الله أبا عبيدٍ لو كان انحاز إليَّ لكنت له فئة"⁷³⁶.

وجزع من فر من المهاجرين والأنصار من فرارهم، وكان معاذ القاري، إذا قرأ آية الأنفال ﴿وَمَنْ يُؤْلِهِمْ يَوْمَ ذُبُرُهُ إِلَّا الْمُتَحَرِّفًا لِقِتَالٍ أَوْ مُتَحَيِّرًا إِلَىٰ فِتْنَةٍ فَقَدْ بَاءَ بِغَضَبٍ مِّنَ اللَّهِ وَمَأْوِلُهُ جَهَنَّمُ وَبَنَسَ الْمَصِيرُ﴾ [الأنفال 16/8] بكى، فقال لهم عمر: لا تجزعوا أنا فنتكم إنما انحزتم إليَّ⁷³⁷، وذلك ليبين للناس أن المشقة التي وقعوا فيها كانت سبباً للتخفيف عنهم، لقد رأى عمر ﷺ أن المشقة نالت من الجيش أثناء المعركة، فكان الأولى به الانسحاب، كما رأى أن المشقة نالت من الذين وصلوا إلى المدينة من الجيش، فرأى أن ذلك يجلب التخفيف عنهم، فقال لهم ما قال.

735 جمال الدين عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، المنتظم في تاريخ الأمم والملوك، تحقيق: محمد عطا، مصطفى عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، 1992م)، 184/4.

736 أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الطبري، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم (مصر: دار المعارف 1967م)، 458/3.

737 محمد بن حبان بن أحمد بن حبان، الثقات (حيدر آباد: دائرة المعارف العثمانية، 1973م)، 202/2.

المبحث الثالث: إعمال الفقهاء لقاعدة "المشقة تجلب التيسير" في ترجيح وتنظيم مسائل

الاختلاف السياسي:

كثيرة هي المسائل الفقهية المتعلقة بالسياسة الشرعية، والتي اختلف فيها الفقهاء، ورَجَّحُوا فيها الآراء بناءً على قاعدة المشقة، والقواعد التي تنفّر عن كفاة: الضرورة، وقاعدة "إذا ضاق الأمر اتسع"، وسنذكر بعضاً منها:

المطلب الأول: اختلاف الفقهاء في حكم تعدد الأئمة في عصر واحد:

أجمع الصحابة رضوان الله عليهم ومن بعدهم على وجوب نصب إمام للمسلمين، ونقل غير واحد من العلماء ذلك الإجماع، منهم الماوردي (ت: 450هـ)⁷³⁸، وابن خلدون (ت: 808هـ)⁷³⁹، فنصبه من الفرائض التي دلّ عليها الكتاب والسنة النبوية وإجماع العلماء⁷⁴⁰، وقد استقرّ أن الناس مختلفون في طباعهم وعقولهم وأهوائهم، فمن البعيد جدّاً أن تتناسق مصالحهم وتتمّ بدون وجود أداة تنظّم ذلك التباين، ووجود قيادة للمسلمين وسلطة تسوس أمورهم من أعظم واجبات الدين.

كما اتفق المسلمون على أن أمة الإسلام أمة واحدة، وأن وحدتها هي الأصل، وقد تحدثنا على ذلك في الفصل الثاني من هذه الرسالة، لكن الخلاف وقع في جواز أن يكون في الأمة أكثر من خليفة في وقت واحد، وهل يلزم من وجوب وحدة الأمة وجوب أن يكون لها إمام واحد فقط؟ أم أنه يمكن تحقيق هذه الوحدة مع تعدد الخلفاء؟

القول الأول: عدم جواز تعدد الخلفاء في عصر واحد: "سواء اتسعت دار الإسلام أم لا"⁷⁴¹، وهو

رأي جمهور العلماء، ونقل بعضهم الإجماع على ذلك، وممن نقل ذلك القرطبي (ت: 671هـ)⁷⁴²، وهو الرأي هو الموافق للأصول العامة من وجوب وحدة الأمة، وحرمة التفرق والتنازع، فإن تعدد الخلفاء يؤدي إلى التنازع والتفرق والضعف، وهو أمر تؤكده السنن الكونية والتجارب التاريخية، فضلاً عن مقاصد الخلافة ومصلحتها، لأن غرض الإمامة جمع الشتات والآراء، ومنع التفرق المرتبط بالأهواء⁷⁴³، والتعدد منذر بالفساد وتعطل المصالح⁷⁴⁴.

⁷³⁸ الماوردي، الأحكام السلطانية، 3/1.

⁷³⁹ ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، 240/1.

⁷⁴⁰ عبد الكريم زيدان، أصول الدعوة (دار الرسالة، ط9، 1421هـ/2001م)، 205.

⁷⁴¹ النووي، شرح صحيح مسلم، 232/12.

⁷⁴² القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق، 273/1.

⁷⁴³ الجويني، غياث الأمم، 173.

⁷⁴⁴ العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام، 74/1.

واستدل أصحاب هذا الرأي بأدلة كثيرة من الكتاب والسنة، منها قول الله تعالى: ﴿ولا تنزعوا﴾ فتفشلوا وتذهب ريحكم﴾ [الأنفال/46/8]، وقوله تعالى: ﴿ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات﴾ [آل عمران/105].

والكثير من الآيات الدالة على وجوب الوحدة ونبذ التفرق والتنازع، المؤدي للفشل والتنازع، وغير متصور أن يكون ذلك إلا بإمام واحد، ومن السنة حديث النبي ﷺ: "وستكون خلفاء فتكثر، قالوا: فما تأمرنا؟ قال: "فوا ببيعة الأول فالأول"⁷⁴⁵، وحديث عبد الله بن عمرو بن العاص أنه سمع رسول الله ﷺ يقول: "من بايع إماماً فأعطاه صفقة يده وثمرة قلبه فليطعه ما استطاع، فإن جاء آخر ينازعه فاضربوا عنقه الآخر"⁷⁴⁶، وعن أبي هريرة بلفظ: "إذا بويغ لخليفتين فاقتلوا الأحدث منهما"⁷⁴⁷، وغير ذلك من الأحاديث الكثيرة.

القول الثاني: جواز نصب أكثر من إمام مطلقاً:

وهو قول الكرامية⁷⁴⁸، والجارودية⁷⁴⁹ من الزيدية، والحمزية⁷⁵⁰ من الخوارج، فقالوا: بجواز ذلك مطلقاً، وأدلتهم في ذلك:

1. إقرار الصحابة لوجود خليفتين في زمن واحد، وهما علي ومعاوية رضي الله عنهما، وكان كل خليفة واجب الطاعة على أتباعه، وأجيب عليهم بأن علياً ومعاوية لم يسلم أحدهما للآخر⁷⁵¹، وأن معاوية لم يدع أنه خليفة قبل التحكيم⁷⁵²، وقد أجمعت الأمة على أن الإمام أحدهما⁷⁵³.
2. أن كل خليفة يكون أشد قياماً وإصلاحاً لما عنده، وأضبط لما يليه، وأطوع لأتباعه، وأجيب، وأجيب عن ذلك، بأن هذا ممكن عقلاً، ولكنه مخالف للنص والإجماع⁷⁵⁴.

745 البخاري، صحيح البخاري (رقم: 3455)، مسلم، صحيح مسلم (رقم: 1842).

746 مسلم، صحيح مسلم، 1844.

747 مسلم، صحيح مسلم، 1853.

748 عبد القاهر بن طاهر بن عبد الله البغدادي، الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية (بيروت: دار الآفاق، بيروت: 1977م)، 211.

749 إسماعيل بن عباد بن العباس، أبو القاسم الطالقاني، نصره مذاهب الزيدية (الدار المتحدة للنشر، 1981م) 111.

750 محمد بن يوسف بن عيسى أطفيش، شرح كتاب النيل وشفاء العليل (مكتبة الإرشاد، 1985م) 129/2.

751 علي بن أحمد بن سعيد ابن حزم، الفصل في الملل والنحل (القاهرة: مكتبة الخانجي)، 74-73/4.

752 شمس الدين محمد بن محمد الخطيب الشربيني، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، تحقيق: علي معوض، وعادل عبد الموجود (بيروت: دار الكتب العلمية، 1984م)، 124/4.

753 شمس الدين محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، تفسير القرطبي (مصر: دار الكتب المصرية، 1964م) 293/1.

754 علي بن محمد بن حبيب الماوردي، أدب الدنيا والدين (بيروت: دار مكتبة الحياة، 1986م)، 136.

3. القياس على وجود نبیین في عصر واحد ولم يؤدِّ ذلك لإبطال النبوة، فكذلك لا يؤدِّي وجود خليفتين إلى إبطال الخلافة من باب أولى⁷⁵⁵، وأجيب على ذلك: بأن الأنبياء معصومون، فلا يتصور التنازع بينهم، أمّا الأئمة فلا⁷⁵⁶.

4. قول الأنصار يوم السقيفة: "منا أمير ومنكم أمير"، ممّا يدلُّ على جواز ذلك، وأجيب على ذلك: بأن أبا بكر وعمر وغيرهم لم يوافقوهم، ووقع الإجماع بعد ذلك على خلافه⁷⁵⁷.

القول الثالث: جواز تعدد الخلفاء في العصر الواحد إذا بعدت المسافة ووقعت الحاجة والمشقة

وذلك لأن بعد المسافة يمنع حسن التصرف، والإمامة قائمة على تصرف الإمام في الرعية، فإذا قيل بالمنع تعطلت حقوق الناس وأحكامهم، ووقعت المشقة، وعزا الجويني (ت: 478هـ) هذا الرأي إلى "أبي الحسن الأشعري، وأبي إسحاق الإسفراييني، وغيرهما"⁷⁵⁸، وقال القرطبي: "لكن إن تباعدت الأقطار وتباينت كالأندلس وخراسان جاز"⁷⁵⁹، وقال في شرح مختصر خليل: "وقيل: بالجواز إذا كان لا يمكن النيابة لتباعد الأقطار جدًّا"⁷⁶⁰، وقال ابن كثير: "وهذا يشبه حال الخلفاء؛ بني العباس بالعراق، والفاطميّين بمصر، والأمويّين بالمغرب"⁷⁶¹.

واستدل أصحاب هذا الرأي بقواعد التيسير، كقاعدة: "الأمر إذا ضاق اتسع" وأن "المشقة تجلب التيسير"، وأنه "لا واجب مع العجز" فإذا لم يمكن أن ينظر الإمام في كافة المملكة، ولم يمكنه النيابة، فإن تنصيب إمام آخر أولى من ترك الناس هملاً، وقد يقع ذلك لسبب بعد المسافة، كما يقع لوجود أمم من الكفار بين بلدان المسلمين، وهذا الحكم يزول بزوال علته، فإذا زالت رجع الحكم إلى أصله لأن "الضرورة تقدر بقدرها" ولأن "الأمر إذا اتسع ضاق"، كما لا ينبغي أن يجعل ذلك أصلاً، وينبغي أن يتم التيسير في كلّ ما يمكن لأن "الميسور لا يسقط بالمعسور"⁷⁶²، فإذا تيسرت الوحدة في أمر من الأمور سواء كانت عسكريّة أو اقتصاديّة أو علميّة، وجب ذلك، وأولى أن لا تقع العداوة بينهما، كما يجب أن يعمل كل من الإمامين

755 محمد الأمين بن مختار الشنقيطي، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن (بيروت: دار الفكر، 1995م)، 30/1.
756 عبد الرحمن بن محمد المتولي، الغنية في أصول الدين، تحقيق: عماد الدين حيدر (مؤسسة الأبحاث الثقافية، 1987م) 179.

757 البخاري، صحيح البخاري، 793.

758 الجويني، غياث الأمم، 176.

759 القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 273/1.

760 الزرقاني، شرح مختصر خليل، 235/7.

761 الشنقيطي، أضواء البيان، 29/1.

762 أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، الوسيط في المذهب، تحقيق: أحمد محمود إبراهيم، محمد محمد تامر (القاهرة: دار السلام، 1417هـ)، 474/2.

على إقامة الشرع في مملكته، وتوحيد كلمة المسلمين في أيّ أمر دون الخلافة، ويجب على كل إمام إقامة الحدود واستيفاء الحقوق⁷⁶³؛ ويحرم القتال بينهم وتجب النصره ما أمكن.

المطلب الثاني: الاختلاف في حكم الاستعانة بأهل البدع على جهاد الكفار

من المسائل الفقهيّة التي وقع فيها الاختلاف، وكان لقواعد التيسير مدخل للترجيح فيها: الاستعانة بأهل البدع في القتال ضد الكفار، وهي من المسائل التي وقعت في أغلب العصور الإسلامية، وما زالت تقع، وسينقسم الحديث فيها إلى عدّة أقسام:

المقصد الأول: مفهوم أهل البدع:

سنعرّف البدعة، ثم نذكر أهلها المقصودين بالبحث:

أ. مفهوم البدعة: البدعة في اللّغة ابتداء الشيء وصنعه لا عن مثال⁷⁶⁴، والبدعة: "الحدث وما ابتدع من الدّين بعد الإكمال"⁷⁶⁵، والإبداع الإبطال، "فأبدعتْ حُجّة فلان أي أبطلت"⁷⁶⁶، وفي الاصطلاح: "طريقة في الدين مخترعة تضاهي الشرعيّة، يقصد بالسلوك عليها ما يقصد بالطريقة الشرعيّة"⁷⁶⁷، أو هي: "إيراد قول لم يستنّ قائلها وفاعلها فيه بصاحب الشريعة وأمائلها المتقدّمة وأصولها المتقنة"⁷⁶⁸، أو هي: "ما أحدث ممّا لا أصل له في الشريعة يدلّ عليه"⁷⁶⁹.

ب. أهل البدع ومراتبهم: أهل البدع هم أصحابها المتلبّسون بها والمعتقدون لها، والمخالفون لما كان عليه النبي ﷺ والصحابّة الكرام، في الاعتقاد أو منهج التلقّي، وأصول العبادات، وبعض هؤلاء تميّزوا في فرق عُرفت بأسماء حتى أصبحت علماً عليهم، كالخوارج، والرافضة، والجهمية، وغيرهم، والبدع وأهلها مراتب فمنها المكفّرة باتّفاق العلماء، كمن أنكر أمراً مجمّعاً عليه متواتراً من الشرع معلوماً من الدّين بالضرورة، ومنها غير المكفّرة باتّفاق العلماء وهي ما لم يلزم منه تكذيب بالكتاب ولا بشيء ممّا

763 ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 175/34.

764 ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، 209/1.

765 ابن منظور، لسان العرب، 6/8.

766 محمد بن أحمد بن الأزهرى الهروي، تهذيب اللغة، تحقيق: محمد مرعب (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2001م)، 143/2.

767 إبراهيم بن موسى بن محمد الشاطبي، الاعتصام، تحقيق: سليم بن عيد الهلالي (السعودية: دار ابن عفان، 1992م)، 37/1.

768 الراغب، مفردات ألفاظ القرآن، 111.

769 عبد الرحمن بن شهاب الدين ابن رجب البغدادي، جامع العلوم والحكم، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، وإبراهيم باجس (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1997م)، 227/2.

أرسل الله به رسله"770، والبدع غير المكفرة إذا ارتبطت بالضروريات الخمس تكون كبيرة من الكبائر، وإلا في من الصغائر771

المقصد الثاني: الآراء الفقهية في الاستعانة بأهل البدع في الجهاد، وعلاقة ذلك بقاعدة "المشقة تجلب التيسير"

لا شك أن للحكم على أهل البدع دوراً في حكم الاستعانة بهم في الجهاد وغيره، وقد ذكرنا أن أهل البدع ليسوا على مرتبة واحدة، فبعد تحقق انتفاء موانع الجهل، والتأويل، وبقية الموانع عنهم، وتحقق الشروط من إقامة الحجة، ونحو ذلك، فإن التعامل معهم والاستعانة بهم يرتبط بالحكم عليهم، فمن كانت بدعته مكفرة عومل معاملة الكفار، وأحكام الاستعانة بهم وشروطها معلومة، ومن كانت بدعته دون الكفر فهو مسلم مبتدع له حكمه، لكن ثمة عوامل أخرى في ذلك، كدعوتهم لبدعتهم، وانخداع الناس بهم، وضررهم على الأمة وغشهم لها وغير ذلك، ومن هنا اختلفت الآراء في جواز الاستعانة بهم على النحو التالي:

الرأي الأول: عدم جواز الاستعانة بأهل البدع:

وهو المروي عن الإمام أحمد، وعلله بأنهم يدعون إلى بدعتهم ويفتنن بهم الناس772، ونقل بعضهم: أن هذا هو مذهب الحنابلة773، وعلل ابن تيمية النهي عن الاستعانة بالداعية لما فيه من الضرر على الأمة774، لكن هناك من حمل كلام الإمام أحمد على الكراهة لا على التحريم775، بل إن ابن تيمية يرى أن نصوص الإمام أحمد جاءت في حالات معينة، وليست فتوى عامة776، وقد عين بعضهم فرقاً عرفت بالدعوة لبدعتها فحرم الاستعانة بهم، فقال "ويحرم أن يستعين مسلم بأهل الأهواء كالرافضة في شيء من أمور المسلمين من غزو، وعمالة، وكتابة وغير ذلك؛ لأنهم أعظم ضرراً لكونهم دعاة"777، وإذا انجر الأمر إلى الاستعانة فلا يستعان بأهل الأهواء والبدع في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولا في شيء

770 حافظ بن أحمد بن علي الحكمي، معارج القبول بشرح سلم الوصول، تحقيق: عمر بن محمود (الدمام: دار ابن القيم، 1990م)، 228/3.

771 علي محفوظ، الإبداع في مضار الابتداع (القاهرة: دار الاعتصام، 1956)، 149.

772 جمال الدين عبد الرحمن بن علي ابن الجوزي، مناقب الإمام أحمد، تحقيق: عبد الله التركي (دار هجر، 1409هـ)، 214.

773 منصور بن يونس البهوتي، كشف القناع عن الإفتاع، تحقيق: لجنة بوزارة العدل السعودية (السعودية: وزارة العدل في المملكة العربية السعودية، ط.1، 1429هـ)، 139/3.

774 أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، المستدرك على مجموع فتاوى شيخ الإسلام، ترتيب: محمد بن عبد الرحمن بن قاسم (1418هـ)، 220/3.

775 زياد بن عابد المشوخي، الاستضعاف وأحكامه في الفقه الإسلامي (الرياض: دار كنوز إشبيلية، 2013م)، 247.

776 ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 212/28، 213.

777 البهوتي، كشف القناع، 86/7.

من أمور المسلمين⁷⁷⁸، وأما النصيرية فقد جعل ابن تيمية استخدامهم في ثغور المسلمين وحصونهم من الكبائر⁷⁷⁹.

الرأي الثاني: جواز الاستعانة بأهل البدع:

يذكر ابن مفلح الحنبلي أن "ظاهر كلام الأصحاب في الاستعانة بأهل البدع والأهواء هو جواز ذلك خلافاً لنص الإمام أحمد"⁷⁸⁰، وذكر بعضهم أن استخدامهم في الجهاد يختلف باختلاف أهل البدع، وظروف المسلمين، فإن كان بالمسلمين حاجة، وكان أهل البدعة حسني الرأي للمسلمين جاز، وتكره عند عدم الحاجة، وتحرم إن كانوا أهل غش للمسلمين⁷⁸¹، وقد قاتل السلطان العادل نور الدين زنكي بجانب العبيديين الإسماعيلية عندما استنصروه على الفرنجة الذين سعوا لغزو مصر، وكان نور الدين عالماً فقيهاً على مذهب أبي حنيفة⁷⁸².

الرأي الثالث: جواز الاستعانة بهم عند الضرورة فقط:

ما وقع فيه الاختلاف حول الاستعانة بأهل البدع إنما هو في جهاد الطلب الذي يُقصد به نشر الدعوة، وفتح البلدان، أو في الأعمال التي يقوم بها الناس في الأحوال العادية، وأما في جهاد الدفع حين يدهم الكفار بلاد المسلمين، أو حين تقع الأمة في مشقة، فإن الاستعانة بأهل البدع جائزة حينئذ، لأنه "لا حرام مع الضرورة"، ومتى ما اضطر المسلمون إلى الاستعانة بأهل البدع فلم ذلك، على أن يضيق نطاق الاستعانة بما يفي بالغرض⁷⁸³، فإذا تعذر إقامة الواجب كالجهاد والعلم إلا بمن معه بدعة جاز ذلك إذا كان في تحصيل مصلحة الواجب أعلى من مفسدة بدعته⁷⁸⁴.

وبهذا يظهر دور قاعدة المشقة وفروعها في تنظيم الاختلافات السياسية، والآراء الفقهية المرتبطة بها.

778 عبد الرحمن بن أبي بكر بن داود الصالحي، الكنز الأكبر من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، تحقيق: مصطفى صميحة (بيروت: دار الكتب العلمية، 1996م)، 264.

779 ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 157-156/35.

780 ابن مفلح، الفروع، 248/10.

781 عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي (بيروت: دار الكتاب العربي، 686/2).

782 ابن كثير، البداية والنهاية، 274/12.

783 المشوخي، الاستضعاف، 247.

784 ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 212/28.

المطلب الثالث: إعمال قاعدة "المشقة تجلب التيسير" في نوازل الاختلاف السياسي:

تقع النوازل في السياسة الشرعية، ويقع فيها الاختلاف، وكثيراً ما يتم الترحيح بين تلك الآراء بناءً على قواعد المشقة، ومن أجل ذلك فإن ضبط تلك المشاق يحتاج إلى اجتهاد ونظر، وسندكر بعض النوازل التي كان الترحيح فيها بناءً على قواعد التيسير:

المقصد الأول: الاستعانة بالكفار على قتال الصائل المسلم

من النوازل الحديثة استعانة فئات من المسلمين بالدول الكافرة، لصد عدوان صائل مسلم، أو عدو من أبناء المسلمين، أو فئة ظاهرها الإسلام، تُعمل فيهم القتل والظلم والتعذيب وتنتهك حرمتهم، ولا يجدون سبيلاً لردّ هذا العدو أو التغلب عليه إلا بالاستعانة بكافر، يكفّه عنهم أو يمنع ظلمه، فهل لهم ذلك أم لا؟ وقد يكون ذلك الصائل حاكماً ظالماً يمتلك السلاح والجند، وصال بها على شعبه من المسلمين، وسلطها عليهم يقتل ويسجن ويعذب، وينتهك الأعراض ويسلب الأموال، لا لإقامة العدل والشرع، ولا لاستحقاقهم القتل شرعاً، بل ظلماً وعدواناً، وقد تصول على المسلمين جماعات من أهل البدع والغلو، تحكم على مخالفيها بالضلال والانحراف أو الكفر، وتُعمل السيف في المسلمين، وتأخذهم بأدنى الشبهات، وتستحلّ دماءهم وأموالهم، وربما أعراضهم.

أولاً: مفهوم الصائل:

الصائل لغة: اسم فاعل من صال يصول، والصيالة هي القهر والعلو⁷⁸⁵، "وصال الرجل: وثب"⁷⁸⁶، وصال عليه إذا استطال⁷⁸⁷، الصائل مفرد اسم فاعل من صال على⁷⁸⁸، فالصائل هو الذي يثب على الناس ويستطيل عليهم ويقهرهم ويعلو عليهم، وفي الاصطلاح: "الصيّال الاستطالة والوثوب على الغير بغير حق"⁷⁸⁹، فالصائل هو مَنْ يهجم ويثب على المسلم، ليسفك دمه، أو يأخذ ماله، أو ينال من عرضه، وقد يكون الصائل فرداً أو جماعة، وقد يكون مسلماً أو غير مسلم، وقد يكون مُكَلَّفًا أو صيياً أو مجنوناً، بل قد يكون حيواناً، "فصُول البعير: إذا صار يقتل الناس ويعدو عليهم"⁷⁹⁰، وأسباب صيال الصائل قد تكون مادية كقطاع الطرق، وقد تكون سياسية، أو طائفية، أو قبلية غير ذلك.

ثانياً: حكم دفع الصائل وجهاد الدفع

785 ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، 322/3.

786 ابن عباد، المحيط في اللغة، 190/8.

787 ابن منظور، لسان العرب، 387/11.

788 أحمد عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، 337/2.

789 خالد بن علي بن محمد المشيخ، المختصر في الجنايات والحدود والقضاء (الكويت: دار ركانز، 2021م)، 99.

790 الجوهرى، الصحاح، 747/5.

إذا كان العدو دهم بلاد المسلمين ليقتل وينهب ويحتل البلاد، فهو من أشد أنواع العدو الصائل، وقتاله هو جهاد الدفع الذي أجمع العلماء على وجوبه، ولا شيء أوجب بعد الإيمان من دفعه⁷⁹¹، ويسمى الدفاع الشرعي الخاص بدفع الصائل، ويسمى المعتدي صائلاً⁷⁹²، واتفق العلماء على مشروعية دفع العدو الصائل، لكنهم اختلفوا في الحكم بين الوجوب والجواز، فالحنفية والمالكية في الأصح، وفي قول عند الشافعية، قالوا: يجب دفع الصائل على النفس وما دونها، وسواء كان الصائل كافراً أو مسلماً⁷⁹³، ويرى الشافعية أنه إذا كان الصائل مسلماً فلا يجب دفعه، ويجوز للمعتدي عليه الاستسلام، وهو رأي الحنابلة في وقت الفتنة، واستدلوا بما روى سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: "كن كابتن آدم"⁷⁹⁴، ولأن عثمان رضي الله عنه ترك القتال مع إيمانه، ومع علمه بأنهم يريدون نفسه، واشتهر ذلك في الصحابة رضي الله عنهم فلم ينكر عليه أحد⁷⁹⁵.

المقصد الثاني: الاستعانة بالكافر في قتال الصائل المسلم:

تحدث الفقهاء عن حكم الاستعانة بالكافر على قتال أهل البغي، ومعلوم أن أهل البغي مسلمون، لهم شوكة، وأن الجهة التي يقاتلونها هي جماعة المسلمين المجتمعين على إمام عدل، وذلك بتأويل عند البغاة، وعلى هذا فصلوا أحكام البغاة كلها، ورغم أن المسألة التي تُبحث هنا ليست متعلقة بصورة البغاة التي ينص عليها الفقهاء، ولكن يمكن إدراجها فيها، فهي صورة حاكم ظالم يُظهر الإسلام، لكنه لم يرتضه المسلمون يوماً ما، وحكمهم بغير شريعة الإسلام، ثم بعد ذلك استقوى على مجموع الأمة ممن كانوا تحت حكمه، بجنده الذين يدينون بالإسلام، يسفك الدماء ويسلب الأموال وينتهك الحرمات سجنًا وتهجيرًا وتهديماً للبيوت، ولا تأويل له في ذلك، أو هي صورة جماعة غالية، ترى أن الحق معها وحدها، وأن دماء مخالفيها من المسلمين، وأموالهم مباحة ما لم يدخلوا تحت حكمها، وربما اعتبروا بعض نساء المسلمين من السبايا، وخرجوا على مجموع الأمة لا يفرقون بين أحد فيها، وهم ليسوا أهل علم ولا فقه، ولهم تأويل غير سائغ، اتفقت الأمة على انحرافه وخطئه، فهاتان صورتان هما أقرب لصورة البغاة، بل لأهل الحراية، لما زيد عليها اتصافهم بصفات الصائل الذي يُفسد الدين والدنيا، فاجتمع فيهم البغي والصيالة.

1. الرأي الأول: عدم جواز الاستعانة بالكافر على قتال البغاة:

- 791 ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، 538/4.
792 عودة، التشريع الجنائي، 473/1.
793 شمس الدين محمد بن عبد الرحمن الطرابلسي المعروف بالحطاب الرعيني المالكي، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل (دار الفكر 1992م)، 323/6، والشرييني، مغني المحتاج، 195/4، وابن تيمية، مجموع الفتاوى، 242/34، والجصاص، أحكام القرآن، 247/2، أبو بكر الطيب الباقلائي، الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، تحقيق: محمد زاهد الكوثري (مصر: المكتبة الأزهرية للتراث، 2000م)، 304/10.
794 محمد بن عيسى الترمذي، سنن الترمذي، تحقيق: بشار معروف (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1996م) (رقم 2194). وصححه الألباني في صحيح الجامع، رقم (2431).
795 عبد الله بن محمد الطيار، وآخرون، الفقه الميسر (الرياض: مدار الوطن للنشر، 2011م)، 185/7.

وهو رأي المالكية والشافعية والحنابلة في قتال أهل البغي: قال القرافي: "ولا يستعان عليهم بمشرك"⁷⁹⁶، وقال الصاوي: "ولا يستعان عليهم بمشرك ولو خرج من نفسه طائعا بخلاف الكفار"⁷⁹⁷، الاستعانة بالكافر في الحرب؛ إن كان في قتال مسلمين فلا يجوز⁷⁹⁸، وقال النووي: "لا يجوز أن يستعان عليهم بكفار؛ لأنه لا يجوز تسليط كافر على مسلم"⁷⁹⁹، ومثله قال صاحب المغني: "لا يستعين على قتالهم بالكفار بحال"⁸⁰⁰، وقال الشوكاني في السيل الجرار: "وأما الاستعانة بالكفار فلا تجوز على قتال المسلمين لأنه من تعاضد الكفر والإسلام على الإسلام، وقبح ذلك معلوم ودفعه بأدلة الشرع لا يخفى"⁸⁰¹، وقد روي عن الشافعي⁸⁰²: المنع من الاستعانة بالكفار على المسلمين؛ لأن في ذلك جعل سبيل للكافر على المسلم، وقد قال تعالى: ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ [النساء: 141].

الرأي الثاني: جواز الاستعانة بالكفار على قتال أهل البغي:

وهو رأي الأحناف قالوا: "فلا بأس أن يستعين عليهم بأهل الذمة والمستأمنين، لكنهم اشترطوا أن يكون أهل العدل هم الظاهرين على من يستعينون به"⁸⁰³، ويتفق الحنفية مع الجمهور⁸⁰⁴ في أنه لا يحل الاستعانة بأهل الشرك إذا كان حكم أهل الشرك هو الظاهر.

الرأي الثالث: الاستعانة بهم في حالة الضرورة والحاجة:

تتفق المذاهب - كما سبق - على حرمة الاستعانة بالكافر على أهل البغي، إذا لم يكن أهل العدل هم الظاهرين، لأن في ذلك الإضرار بالمسلم، ثم وقع الاختلاف فيما إذا كان الظهور لأهل العدل، فهل تُجيز الضرورة والحاجة لأهل العدل الاستعانة بالكافر؟ الجمهور يرون جواز الاستعانة بهم في حالة الضرورة، للقواعد المستقرة كقاعدة: "لا حرام مع الضرورة"، وأن "الضرورات تبيح المحظورات"، ولكن بشروط منها: أن يكون الظهور لأهل العدل لا للكفار، وأن لا يكون ثمة إضرار ببلاد المسلمين من جهة الكفار، وأن تقتصر الاستعانة على الضرورة، إذ إن "الضرورة تقدر بقدرها"، فإن أمكن الاستعانة بالسلاح دون الجنود يكتفى بذلك، وإن أمكن بالعدد القليل لا يصار إلى الأكثر، وينظر في ذلك كله إلى دفع أعظم

796 القرافي، الذخيرة، 9/12، والشرح الكبير للشيخ الدردير وحاشية الدسوقي، 299/4.
797 أبو العباس أحمد بن محمد الشهير بالصاوي المالكي، حاشية الصاوي على الشرح الصغير (بيروت: دار الكتب العلمية، 1995م)، 429/4.
798 عبد العزيز بن مرزوق الطريفي، التفسير والبيان لأحكام القرآن (الرياض: مكتبة دار المنهاج، 2016م)، 672/2.
799 أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي، روضة الطالبين وعمدة المفتين، تحقيق: عادل عبد الموجود - علي معوض (دار الكتب العلمية)، 60/10.
800 ابن قدامة، المغني، 529/8.
801 الشوكاني، السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار، تحقيق: محمد صبحي الحلاق (دمشق: دار ابن كثير، 2008م)، 946.
802 الشافعي، الأم، 527/5.
803 محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة السرخسي، المبسوط (مصر: مطبعة السعادة)، 133/10.
804 الموسوعة الفقهية الكويتية، 150/8. وحاشية ابن عابدين، 416/3.

الأضرار، لذلك فابن حزم يذكر حالة في هذا لا يرى فيها جواز الاستعانة، وإن تلفت نفسه وأهله وماله أو يقاتل حتى يموت شهيداً، ويصبر لأمر الله لأنه لا يحل لأحد أن يدفع ظملاً عن نفسه بظلم يوصله إلى غيره⁸⁰⁵، والمالكية يرون عدم جواز الاستعانة حتى في حالة الضرورة والحاجة، وعلى أهل العدل الصبر والدفع بما عندهم، ولو أدى ذلك لقتلهم، فعليهم الصبر، وكأنهم رأوا أن الاستعانة بالكافر على أهل البغي تكون مفسده في جميع الأحوال أعظم من أي مفسدة أخرى⁸⁰⁶.

ومن النوازل المعاصرة استعانة بعض الشعوب المسلمة بالدول الكافرة في رد عدوان حكامها عليها، كما حدث في ليبيا عندما شرع القذافي في قتل شعبه، وتشريده وهدم مدنه، بعد أن خرجوا يطالبون برفع الظلم، فأفتى علماء ليبيا - ومنهم المفتي الصادق الغرياني المالكي - بجواز الاستعانة بالكافر للضرورة، وقد تحققت حالة الضرورة في ليبيا⁸⁰⁷، وقد أيد الشيخ يوسف القرضاوي هذه الفتوى، وذكر أن هذه الفتوى تأتي للضرورة الجالبة للمشقة، ثم ذكر شروط الاستعانة، ومنها عجز الناس في ليبيا عن رد صيالته عليهم، وأنهم هم من تولى القتال والجهاد⁸⁰⁸.

المطلب الرابع: حكم الهجرة من بلاد المسلمين التي احتلها الكفار

وقع على مدى التاريخ الإسلامي دخول العدو إلى بلاد المسلمين واحتلالها، أو الهجوم عليها، ويصحب ذلك ما يصحب الحروب من قتل وتشريد، وقد اتفق الفقهاء على أن الجهاد في هذه الحالة يصبح فرض عين⁸⁰⁹ على أهل تلك البلاد، ثم يتوسّع الوجوب إلى مَنْ حولهم من المسلمين إلى أن تحصل الكفاية أو يعمّ الأمر الأرض كلها⁸¹⁰، "وإذا تعين الجهاد بغلبة العدو على قُطر من الأقطار أو بحلوله بالعقر، وجب على جميع أهل تلك الدار أن ينفروا ويخرجوا إليه خفافاً وثقالاً، شباباً وشيوخاً، كل على قدر طاقته"⁸¹¹.

المقصد الأول: حكم بقاء المسلم في البلد الذي احتله الكفار:

قد يتغلب الكفار على بعض بلاد المسلمين، ويطول بقاؤه فيها، ويشقُّ على أهلها جهاده، مع ما يقع عليهم من الضيق والحرَج، وهنا وقع الاختلاف بين الفقهاء في حالات معيّنة حول الحكم الواجب على أهل تلك البلاد، هل هو الصبر والبقاء إلى حتى تتيسر سبل الإعداد والجهاد وإخراج الكافر المحتل منها؟ أم هو

805 ابن حزم، المحلى بالآثار، 355/11.

806 المشوخي، الاستضعاف، 248.

807 الصادق الغرياني، حكم الاستعانة بالنااتو، في قتال القذافي، <https://x.com/inpic>، تاريخ البحث، [2024/11/15]

808 يوسف القرضاوي، حكم الاستعانة بالكافر، <https://m.youtube.com/watch>، تاريخ البحث، [2024/11/15].

809 بن قاسم، فتح القريب، 294.

810 آل بورنو، موسوعة القواعد الفقهية، 137/12.

811 القرطبي، تفسير القرطبي، 151/7.

وجوب الهجرة من تلك البلاد نظرًا للمشقة والحرَج؟ أم أن الواجب يختلف باختلاف الناس المقيمين في تلك البلاد، فكلٌّ بحسبه، وسوف نستعرض بعض تلك الأحوال واختلاف العلماء فيها، ودور قاعدة "المشقة تجلب التيسير" في الترجيح بين الأقوال، فقد ذكر العلماء أنه:

1. إذا قدر المسلم على جهاد المحتلِّ أو الإعداد لذلك فلا يجوز له الهجرة إلَّا لواجب شرعيٍّ آخر، وذلك إذا رجا ظهور الإسلام بمقامه ثُمَّ كان مقامه أفضل، أو قدر على الامتناع والاعتزال ثُمَّ ولم يرجُ نصره المسلمين بالهجرة كان مقامه واجباً⁸¹².

2. إذا أمكنه الاعتزال والبقاء وجب عليه البقاء، كي لا تتحوَّل بلاد المسلمين إلى بلاد كفر⁸¹³، ولا يجب عليه القتال للعجز، وإنْ أمكنه الدعوة والإعداد فعل، لأن "ما لَا يَتِمُّ الْوَاجِبُ إِلَّا بِهِ فَهُوَ وَاجِبٌ"⁸¹⁴.
3. إذا لم يتمكَّن من الاعتزال، فضلاً عن الإعداد والجهاد، فهذا لا يجب عليه المقام، ولا تجب عليه الهجرة إذا قدر على الامتناع⁸¹⁵، ويكون ترجيح بقائه أو هجرته بحسب ما يكون فيه نصره للمسلمين، وحفظ لدينه.

4. إذا لم يمكنه إظهار دينه، وأداء عبادته، أو إذا خشي الفتنة في دينه، فتجب عليه الهجرة⁸¹⁶، والمقصود بإظهار الدين التصريح بعقيدته وأداء الواجبات الشرعية، كالصلوات والجمع والأعياد، والصيام ونحوها، وترك المحرمات، بلا خوف ولا مشقة⁸¹⁷، وهذا الحكم لا يتعلق بالبلاد التي احتلها الكفار، بل بكل بلاد في الأرض.

المقصد الثاني: فتاوى العلماء في هذه النازلة وعلاقتها بقاعدة المشقة:

لم يختلف الفقهاء في وجوب الهجرة من البلاد التي يحتلها الكفار، حين يعجز أهلها عن جهادهم إذا كان المسلمون لا يستطيعون إظهار شعائرهم، أو يخافون الفتنة في دينهم، وذلك عملاً بقواعد التيسير، ولأن أعظم المقاصد هو المحافظة على الدين، ولأن الوسائل تأخذ حكم المقاصد، لكن الاختلاف يقع في تقدير تلك المشقة الواقعة عليهم، ومن ثم الترجيح، بين وجوب هجرتهم أو عدم جوازها في المحافظة على الدين، ونصرته، والمحافظة على بقية مقاصد الشرع، كالأنفس والأموال والإعراض.

812 أحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيتمي، تحفة المحتاج في شرح المنهاج (مصر: المكتبة التجارية الكبرى، 1983م)، 269/9.

813 سليمان بن محمد بن عمر البجيرمي، حاشية البجيرمي على شرح المنهج (مطبعة الحلبي، 1950م)، 266/4.
814 تقي الدين أحمد ابن تيمية، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية (وزارة الأوقاف السعودية: ط1، 1418هـ)، 19.

815 علي بن محمد الماوردي، الحاوي الكبير، تحقيق: علي معوض، عادل عبد الموجود (بيروت: دار الكتب العلمية، 1999م)، 104/14.

816 محمد بن إبراهيم بن عبد الله التويجري، موسوعة الفقه الإسلامي (بيت الأفكار الدولية، ط1، 2009م)، 509/5.
817 نواف التكروري، أحكام التعامل السياسي مع اليهود في فلسطين (دمشق: 2000م)، 596.

ويقرر الفقهاء أن بلاد المسلمين التي احتلها الكفار تختلف من حيث الهجرة منها عن بلاد الكفار أو دار الحرب الأصلية، لأن الأصل عدم بقاء المسلم في دار الحرب أو بلاد الكفار، للأدلة الدالة على ذلك، بينما الأصل هو بقاء المسلم في أرض المسلمين التي دهمها الكفار، ما لم يطرأ أمر على ذلك كعجزه عن جهادهم أو عن إقامة شعائره أو الخشية من فتنته في دينه، أو الذل والصغار لهم، وذلك كي لا تتحول بلاد المسلمين إلى بلاد للكفار.

أ. اختلاف فقهاء الجزائر في الخروج منها بعد احتلال فرنسا لها:

اختلف فقهاء الجزائر في وجوب الهجرة منها، بعد أن تغلبت فرنسا على المسلمين بها، فانقسموا في ذلك ثلاثة أقسام، الأول: وجوب الهجرة مطلقاً لعدم وجود الحكومة الإسلامية، والثاني عدم وجوبها ما دام الفرنسيون قد سمحوا بإقامة الشعائر الإسلامية، والثالث وجوبها على المستطيع سواء منع الفرنسيون إقامة الشعائر أو سمحوا بها، وعدم وجوبها على العاجز⁸¹⁸، "وقرّر نحو من ثمانمائة مواطن من أهالي تلمسان في العام 1911م الهجرة إلى دمشق، احتجاجاً على: قانون التجنيد الذي يرغب الجزائريين على الخدمة تحت راية الصليبيين، ومصادرة أملاك الوقف، وقانون السُّكَّان الأصليين، وجوازات التنقّل داخل البلاد، وعدم المساواة أمام المحاكم، وزيادة الضرائب"⁸¹⁹. ولا شك أن مدار ذلك الاختلاف مبني على قواعد المشقة.

أ. فتوى الونشريسي حول الهجرة من الأندلس:

بعد غلبة النصارى على بلاد الأندلس هاجر منها الكثير من المسلمين إلى دول المغرب العربي، وبقي بعضهم تحت حكم النصارى في الأندلس، فسئل أحمد بن يحيى بن محمّد الونشريسي التلمساني، أبو العبّاس المالكي (ت: 914هـ) حول حكم البقاء، فكتب فتوى طويلة أسماها: "أسنى المتاجر وبيان أحكام مَنْ غلب على وطنه النصارى ولم يهاجر وما يترتّب عليه من العقوبات والزواج" قال في خلاصتها: "فقد ثبت بهذه المفاصد الواقعة والمتوقّعة تحريم هذه الإقامة وحظر هذه المساكنة المنحرفة عن الاستقامة من جهات مختلفة متعاضدة مؤدّية إلى معنى واحد"⁸²⁰، وعندما سُئل عن حكم بقاء رجل من الأفاضل بها يخدم المسلمين ويقضي حوائجهم لم يرخص له بالبقاء فقال: "فلا فسحة للفاضل المذكور في إقامته بالموضع المذكور للغرض المذكور ولا رخصة له"⁸²¹، فقد كانت فتوى الونشريسي المالكي قولاً واحداً بعدم جواز

818 أبو القاسم سعد الله، الموسوعة الثقافية الجزائرية (الجزائر: دار البصائر للنشر والتوزيع، 2007م)، 356/6.

819 بسام العسلي، سلسلة جهاد شعب الجزائر (دار النفائس، 1986م)، 50/6.

820 أحمد بن يحيى الونشريسي، أسنى المتاجر وبيان أحكام مَنْ غلب على وطنه النصارى ولم يهاجر وما يترتّب عليه من العقوبات والزواج، تحقيق: حسين مؤنس (مصر: مكتبة الثقافة الدينية، 1986م)، 65.

821 الونشريسي، أسنى المتاجر، 65.

البقاء، وذلك لعلمه بالعجز التام عن إظهار الشعائر، فضلا عن إمكانية الجهاد أو الإعداد له، والافتتان في الدين وهو ما كان من الكثير من المسلمين الذين بقوا تحت حكم النصارى.

ج. الهجرة من الأرض التي احتلها اليهود في فلسطين:

لم تكن مسألة حكم الهجرة من أرض فلسطين بعد أن احتلها اليهود مثار اختلاف كبير ولا جدل، فهي تخضع للأدلة، والقواعد الفقهية التي يبني عليها العلماء فتاواهم، سواء بالقول بحرمة الهجرة أو وجوبها، كما أن فلسطين ليست أول بلاد المسلمين التي دهمها الكفار، لكن ما جعل هذه المسألة نازلة هو الفتوى التي أفتى بها الشيخ محمد ناصر الدين الألباني (1420هـ)، والتي رأى غيره من الفقهاء أنها جاءت بعيدة عن الواقع ولو كانت مبنية على بعض النصوص الصحيحة، وأن هذه الفتوى إذا عمل بها، فإنها تؤدي إلى خلاف مقصود تلك النصوص والقواعد الشرعية، وهذا الاختلاف هو نموذج لكون الفقهاء قد يتفقون في التأصيل ولكنهم يختلفون للاختلاف في تقدير المشاق، والحرص، والضرورات، والمصالح.

الرأي الأول: وجوب الهجرة من فلسطين:

أفتى الشيخ الألباني بوجوب الهجرة من فلسطين، بل وإخلائها من المسلمين، وقد بنى هذه الفتوى على الأدلة التالية:

1. أن النبي ﷺ، هاجر من مكة، وأخلاها للكفار، وهي أفضل من فلسطين بلا شك، فيجب الاقتداء به في ذلك، "فهي ليست بأعظم من هجرة الرسول ﷺ من مكة إلى المدينة".

2. المشقة والحرص الذي يقع على المسلمين بفلسطين، بحيث لا يتمكنون من عبادة الله، وتعرضهم للفتن في دينهم، فقد أجاب على سائل بقوله: "إذا لم تستطع أن تقيم الصلاة فيجب عليك أن تهاجر، فإن هذا النوع من الهجرة أوجب لجميع علماء المسلمين"⁸²²، وقال: "كل مسلم يُظلم في بلد يحكمه الكافر وليس للمسلم فيه الحرية حتى على دمه فهو معرض ما بين عشية وضحاها لسبب مباشر أو غير مباشر أن يُراق دمه يجب عليه الهجرة"⁸²³.

3. أن الجهاد الواجب من أجل تحرير فلسطين يمكن إقامته من خارج فلسطين بصورة أفضل من داخلها، فالهجرة تكون للإعداد، ومصلحتها أعظم، مما يجعلها واجبة، وتركها معصية، خاصة مع العجز عن الجهاد من داخل فلسطين⁸²⁴.

822 أبو إسحاق حجازي محمد شريف، دروس الحويني، 146. رابط <http://www.islamweb.net>، تاريخ البحث [2024/11/2].

823 محمد ناصر الدين الألباني: فتاوى الشيخ الألباني، حكم الجهاد في فلسطين والهجرة منها، 12-067، شريط منشور ومكتوب، رابط <https://alathar.net/home>، تاريخ البحث، [2024/11/4].

824 محمد إبراهيم شقرة، ماذا ينقمون من الشيخ الألباني، تقديم: الشيخ الألباني، 23.

الرأي الثاني: حرمة الهجرة من فلسطين:

الرأي الآخر وهو رأي أكثر العلماء المعاصرين والمجالس العلمية، والذين يرون عدم وجوب الهجرة من فلسطين على أهلها، بل يرى بعضهم وجوب البقاء فيها، وأجابوا على فتوى الشيخ الألباني بأن إقامة الصلاة والجمع والجماعات، وإظهار الشعائر، ممكن في فلسطين وإن كانت تحت احتلال اليهود⁸²⁵، كما أن الافتتان في الدين ليس لازماً، وأن الواقع يظهر أن جهاد اليهود من داخل فلسطين أيسر من جهادهم من خارجها، وهو ما لا يخفى على أحد، وفرقوا بين هجرة النبي ﷺ والهجرة من فلسطين، بأن مكة لم تكن في الأصل حين البعثة دار إسلام، بينما فلسطين دخلها اليهود وهي دار إسلام⁸²⁶.

خلاصة المطلب: ليس المقصود من البحث في هذا المطلب هو ترجيح بعض الآراء على غيرها، بل إظهار أثر قواعد المشقة في تنظيم وترجيح الآراء في الاختلاف السياسي، فالفقهاء يتفقون في التأصيل الشرعي للمسائل، وفي أكثر الأدلة التي يستدلون بها، بينما يختلفون كثيراً في الأحكام التي تصدر منهم لنفس النازلة، حتى يكون ذلك الاختلاف بين الوجوب والحرمة بالنسبة لواقع الجزائر وفلسطين، والنتائج التي تترتب على ذلك ليست خاصة، تتعلق ببعض المكلفين، بل هي آثار عامة تمس الأمة بأكملها أو شرائح كبيرة منها.

825 يونس الأسطل، حكم الهجرة من فلسطين، تحت الرابط الآتي:

<https://ar.islamway.net/article/4963>، الشبكة العنكبوتية تاريخ البحث، 10/11/2024]

826 قرارات مجلس الإفتاء الأردني، قرار رقم: (36) حكم الهجرة من أرض فلسطين، بتاريخ: 24/6/1993م، رابط <https://www.aliftaa.jo>، تاريخ البحث [10/11/2024م]



الفصل الرابع: قاعدة "الضرر يزال" من حيث التنظيم والترجيح للاختلاف السياسي



سنتناول في هذا الفصل القاعدة الكبرى الرابعة، وهي قاعدة "الضرر يزال"، من حيث تنظيمها، والترجيح بها في الاختلاف السياسي، وسيتضح هذا من خلال تطبيقات للقاعدة على مسائل ومواقف، ستشمل العهد النبوي، والراشدي، ومسائل فقهية، وبعض النوازل، والحاجة تدعو إلى بسط القول في مفهومها، وأدلتها، وأهميتها، وما تفرع عنها، لذلك جاء هذا الفصل في مباحث، على النحو التالي:

المبحث الأول: مفهوم القاعدة، وفروعها وأدلتها وأهميتها:

المطلب الأول: مفهوم القاعدة لغةً واصطلاحاً:

"الضرر يزال" جملة من مفردتين، هما "الضرر"، و"يزال"، سنبحث في مفهومهما، ثم نتحدث عن المعنى الإجمالي للقاعدة.

المقصد الأول: مفهوم الضرر:

1. **الضرر لغة:** الضر بالفتح: ضد النفع، وقد ضرَّه وضارَّه بمعنى واحد، والاسم الضرر، "وكُلُّ مَا ، وَمَا كَانَ ضِدًّا لِلنَّعْ فَهُوَ ضَرٌّ"⁸²⁷، والضر قد يكون مادياً، وقد يكون معنوياً، "فالضرر سوء الحال، إما في النفس، وإما في البدن، وإما في حالة ظاهرة"⁸²⁸، قال تعالى: ﴿لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولَى الضَّرَرِ وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ [النساء 95/4]، والضرر في الآية هو "المرض والعاهة، والزمانة والعمى"⁸²⁹.

2. **الضرر اصطلاحاً:** عرفه ابن حجر الهيتمي (ت: 974هـ)، فقال: "إلحاق مفسدة بالغير مطلقاً"⁸³⁰، وعرف بأنه: "الإخلال بمصلحة مشروعة للنفس أو للغير تعدياً أو تعسفاً أو إهمالاً"⁸³¹، وقيل: "ما قصد الإنسان به منفعة نفسه، وكان فيه ضرر على غيره"⁸³²، وعرفه الأصوليون فقالوا: "الضرر ألم القلب"⁸³³، وقصدوا بذلك إدخال الأضرار المعنوية والحسية، وإذا نظرنا للتعريفات فسنجد أن التعريف الثاني هو الأشمل، وذلك لأنه لم يقصر الضرر على إلحاق المفسدة بالغير، بل جعله شاملاً للنفس، كما أنه لم يشترط أن يقصد الإنسان به منفعة نفسه، لأنه قد يقصد إلحاق المفسدة بغيره دون منفعة لنفسه، كما أشار إلى دوافع

⁸²⁷ ابن منظور، لسان العرب، 4/482.

⁸²⁸ ابن السمين، عمدة الحفاظ، 2/374.

⁸²⁹ ابن عاشور، التحرير والتنوير، تفسير سورة التوبة.

⁸³⁰ أحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيتمي، الفتح المبين في شرح الأربعين (جدة: دار المنهاج، 2008)، 516.

⁸³¹ أحمد موافي، الضرر في الفقه الإسلامي (السعودية: دار ابن عفان 1997)، 1/97. صلاح محمد أبو الحاج وآخرون، المدخل إلى الفقه الإسلامي وأصوله (السعودية: جامعة آل البيت، 2007)، 260.

⁸³² محمد بن عبد الباقي بن يوسف الزرقاني المصري، شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك، تحقيق: طه عبد الرؤوف (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 2003)، 4/40.

زين الدين محمد بن عبد الرؤوف المناوي، فيض القدير شرح الجامع الصغير (مصر: المكتبة التجارية الكبرى، 1356هـ)، 6/559.

⁸³³ تاج الدين السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج (بيروت: دار الكتب العلمية، 1984)، 3/166.

الإضرار، فأدخل الإهمال فيها وهذا حسن منه، كما أن استخدامه لتعبير الإخلال بالمصلحة أولى من التعبير بالحاق المفسدة، وإن كان يمكن الترادف بينهما، لكن الإخلال بالمصلحة قد لا تظهر فيه صورة الضرر فذكره يدخله في المعنى، كمن يمنع جاره من غرز خشبة في جدار بيته، فقد لا يكون فيه مفسدة على الجار، ولكن فيه إضاعة وإخلال بمصلحة له.

المقصد الثاني: مفهوم الإزالة:

1. الإزالة لغة: "الرَّاءُ وَالْوَأُ وَاللَّامُ أَصْلٌ وَاحِدٌ يَدُلُّ عَلَى تَنَحِّي الشَّيْءِ عَنْ مَكَانِهِ"⁸³⁴، قال تعالى: ﴿فَأَزَلَّهُمَا﴾ [البقرة: 36] أي نحاها⁸³⁵، "وفي قراءة حمزة وحده (فأزالهما)، بألف مع التخفيف فهو من زال يزول، ومعناه: فنحاهما"⁸³⁶، وأزلته: رفعته عن مكانه، و"زال الشيء: فارق طريقته جانحاً عنه"⁸³⁷ "والزَّوال: الذَّهاب والاستِحالَة والاضْمِحْلال"⁸³⁸.

2. الإزالة اصطلاحاً: والمعنى الاصطلاحي لا يخرج عن المعنى اللغوي، وما ورد في كتب الفقه:

التنحية والإذهاب⁸³⁹.

المقصد الثالث: المعنى العام للقاعدة:

"الضرر يجب إزالته"⁸⁴⁰، فيحظر الضرر قبل وقوعه، وتجب إزالته بعد الوقوع"⁸⁴¹، ولا ريب أن الوجوب هنا إنما هو الوجوب الشرعي، الذي يَأْتُم تاركه، فالإنسان بطبعه حريص على إزالة ما يضره والوقاية منه، والعموم الدال عليه لفظ الضرر يشمل جميع أنواع الضرر الخاصة والعامة، لكن هناك تقدير لازم وهو أنه "غير المشروع"، أو نحو ذلك، حتى يخرج منه الضرر المصاحب للحدود والتعازير، وما شرعه الله، كالمشقة المصاحبة للتكاليف، كما أن لفظ "يزال" مطلق أي يزال بكل حال وبأي طريق، ولكن ذلك يقيد بالقواعد الأخرى، كقاعدة "الضرر لا يزال بمثله"⁸⁴²، ونحوها، وأن طرق إزالة الضرر لا بد أن تكون مشروعة، لأن الواجب لا يتوصل إليه بالطرق الممنوعة، والوسائل تأخذ حكم المقاصد.

⁸³⁴ ابن فارس، مقاييس اللغة، 38/3.

⁸³⁵ ابن السمين، عمدة الحفاظ، 154/2.

⁸³⁶ محمد بن أحمد بن الأزهر الهروي، معاني القراءات (الرياض: جامعة الملك سعود، 1412 هـ / 1991 م)، 147/1.

⁸³⁷ الأصفهاني، المفردات، 387.

⁸³⁸ ابن منظور، لسان العرب، 313/11.

⁸³⁹ محمد بن أبي الفتح بن أبي الفضل البعلي، المطلع على ألفاظ المقنع (الرياض: مكتبة الرشد، 2001)، 52.

⁸⁴⁰ ابن عابدين، حاشية ابن عابدين، 6/177. الزرقا، شرح القواعد الفقهية، 179.

⁸⁴¹ الزحيلي، القواعد الفقهية، 220/1، المرداوي، التعبير، 3846/8. آل بورنو، موسوعة القواعد، 261/1.

⁸⁴² مجلة الأحكام، المادة 25.

المطلب الثاني: شروط اعتبار الضرر موجباً للإزالة في ضوء قاعدة "الضرر يزال":

الضرر المقصود بالإزالة في القاعدة هو المتعلق بالتعدي على حقوق النفس، وعلى حقوق الآخرين، سواء أكانوا فرداً واحداً أم جماهير، "فكل ما يؤدي إلى الإخلال بواحد من الضروريات الخمس فهو مضرة، يجب إزالتها"⁸⁴³، وقد يكون هذا الضرر عاماً، أو خاصاً، وكلاهما تجب إزالته، ولهذا الضرر شروط نذكرها في المقاصد التالية:

المقصد الأول: أن يكون الضرر واقعاً أو متحقق الوقوع:

أن يكون واقعاً فعلاً، فيجب دفعه، أو متحقق الوقوع، وهذا يجب الوقاية منه، ولا يكون متوهماً ولا مظنوناً.

المقصد الثاني: أن لا يعقبه ضرر مثله أو أشد منه:

ألا يزال بضررٍ مثله أو أكبر منه، فإذا كان الضرر لا يزال إلا بارتكاب ضرر أكبر منه فلا تشرع إزالته، وكذلك بضررٍ مثله، ولذلك جاءت القواعد بأن "الضرر لا يزال بمثله"⁸⁴⁴ ومن باب أولى لا يزال بأكبر منه، وهو أمر تقرره النصوص الشرعية، وتقره العقول السليمة، ومن هنا أيضاً جاءت قواعد الموازنات في المفسد، كقاعدة "يرتكب أخف الضررين"⁸⁴⁵ وقاعدة "الدفع أولى من الرفع"⁸⁴⁶ وغيرها.

المقصد الثالث: أن لا يكون مأموراً به ولا لازماً للمأمور به:

فلا يكون الضرر ناتجاً عما هو مشروع، ومأمور به، ففي هذه الحالة لا تجب إزالته، كالضرر المترتب على إقامة الحدود، والتعازير⁸⁴⁷، وكذلك الأضرار التي قد تترتب على التكاليف الشرعية، كالأمر بالمعروف والجهاد، أو على ما يأمر به الإمام، ونحو ذلك⁸⁴⁸.

المطلب الثالث: بعض فروع قاعدة الضرر يزال.

لقاعدة "الضرر يزال" فروع كثيرة، تضمنت قيوداً أو شروطاً أو توضيحاً لهذه القاعدة، فاندرج تحتها العديد من القواعد الفرعية، وسنذكر بعضها، مما يكون فيه إضافات أو تعلق بموضوع الاختلاف السياسي:

⁸⁴³ البسام، توضيح الأحكام، 84/5.

⁸⁴⁴ المادة 25 من مجلة الأحكام، البركتي، قواعد الفقه، 88.

⁸⁴⁵ ابن حجر، فتح الباري، 8/468.

⁸⁴⁶ الزحيلي، القواعد الفقهية، 716/2.

⁸⁴⁷ ابن نجيم، الأشباه والنظائر، 73، الزركشي، تشنيف المسامع، 464/3؛ آل بورنو، الوجيز، 253.

⁸⁴⁸ الزركشي، تشنيف المسامع، 463/3.

1. القاعدة الأولى: "لا ضرر ولا ضرار"⁸⁴⁹، وهو لفظ الحديث النبوي، وهو من جوامع الكلم، وقد اختلف العلماء في معنى اللفظتين، أي الضرر والضرار، فذكر بعضهم أنهما بمعنى واحد⁸⁵⁰، وذكر البعض أن الضرر هو فعل الواحد، والضرار: فعل الاثنين، وقال غيرهم: إن الضرر هو ابتداء الفعل، والضرار: الجزاء عليه⁸⁵¹، ومعناه "أنه ليس لأحد أن يضر بأخيه سواء ضره أم لا"⁸⁵²، وفي المغرب: "لا يضر الرجل أخاه ابتداءً ولا جزاءً"⁸⁵³، والمعنى الأخير هو الأظهر، أي لا يبدأ الإنسان ضر غيره، وإذا ضره غيره فلا يرد ذلك الضرر بضرر مثله، أو أكبر منه، بل يعفو ويحسن ويتجاوز، أو يأخذ حقه بالمعروف وبلا إضرار، فإن أخذ الحقوق بما شرعه الله ليس من الضرر الممنوع كما سبق، ولهذا كانت قاعدة "الظالم لا يظلم، ولكن يُنتصف منه"⁸⁵⁴.

2. القاعدة الثانية "الضرر لا يزال بالضرر"⁸⁵⁵، و"الضرر لا يزال بمثله"، و"يزال الضرر بلا ضرر"⁸⁵⁶، "الضرر مزال"⁸⁵⁷. ومعاني هذه القواعد هي شروط وقيود، لقاعدة "الضرر يزال"، كما أنها تدل على أن إزالة الضرر واجبة، إذا لم تكن الإزالة بضرر مساو أو أكبر⁸⁵⁸.
كما أن الضرر لا يزال بإضرار الغير ولو كان أقل منه، "وفي هذه الحالة يجبر الضرر بقدر الإمكان، فإن لم يمكن جبره فإنه يترك على حاله، فيجب إزالة الضرر شرعاً من غير أن يلحق بإزالته ضرر آخر"⁸⁵⁹، وذلك ما لم يصل الأمر إلى حالة الضرورة التي تبيح المحظور.

3. القاعدة الثالثة "الضرورات تبيح المحظورات": وهذه القاعدة من أشهر القواعد الفقهية، واندراجها تحت قاعدة "الضرر يزال" يأتي من كون الضرورة التي تلحق بالفرد أو الجماعة، والتي قد تؤدي إلى الإضرار بالدين، أو النفس، أو المال، أو العقل، أو العرض، هذه الضرورة هي نوع من الضرر

⁸⁴⁹ الشافعي، الأم، 639/8، والبيهقي، السنن الكبرى، 70. آل بورنو، موسوعة القواعد الفقهية، 229/1.
⁸⁵⁰ ابن عبد البر، التمهيد، 531/12.
⁸⁵¹ الجوهري، الصحاح، 719/2. ابن فارس، مقاييس اللغة، 360/3، أبو السعادات المبارك بن محمد بن الأثير الجزري، النهاية في غريب الحديث والأثر (بيروت: دار الكتب العلمية، 1979م)، 81/3.
⁸⁵² تقي الدين أبو الفتح محمد بن علي بن وهب القشيري ابن دقيق العيد، شرح الأربعين النووية (بيروت: مؤسسة الريان، 2003)، ص 107.
⁸⁵³ أحمد بن محمد بن علي المطرزي، المغرب في ترتيب المغرب (بيروت: دار الكتاب العربي)، 8/2.
⁸⁵⁴ السرخسي، شرح السير الكبير، 511. معلمة زايد.
⁸⁵⁵ السيوطي، الأشباه والنظائر، 85، شرح مجلة الأحكام، 35/25. الزركشي، المنثور في القواعد الفقهية، 321/2.
⁸⁵⁶ تقي الدين أبو البقاء محمد بن أحمد بن عبد العزيز بن علي الفتوح المعروف بابن النجار الحنبلي، شرح الكوكب المنير = المختبر المبتكر شرح المختصر، تحقيق: محمد الزحيلي - نزيه حماد (الرياض: مكتبة العبيكان، 1997)، 114/4.
عبد الرحمن بن عبد الله العبد اللطيف، القواعد والضوابط الفقهية المتضمنة للتيسير (الرياض: مكتبة الرشد، 2004)، 277/1.
⁸⁵⁷ الزحيلي، القواعد الفقهية وتطبيقاتها، 210/1.
⁸⁵⁸ آل بورنو، الوجيز، 259.
⁸⁵⁹ الزحيلي، القواعد الفقهية وتطبيقاتها، 215.

واجب الإزالة، "فالضرورة هي التي تقوم بحفظ شيء من الضرورات الخمس"⁸⁶⁰ ورغم أن السيوطي⁸⁶¹ وابن نجيم، وغيرهم، أدرجوا هذه القاعدة، تحت قاعدة "الضرر يزال" إلا أن محمد صدقي آل بورنو يرى أنها تندرج تحت قاعدة "المشقة تجلب التيسير"⁸⁶²، والخلاف في ذلك ليس مؤثرا، فتطبيقات قاعدة الضرورات ومفهومها واحد، سواء أكانت فرعا من قاعدة المشقة، أم فرعا من قاعدة "الضرر يزال"، فمن المعلوم أن كل ضرورة مشقة، ومن أجل ذلك أباح الله بها المحظور تخفيفا على العباد، ومن هنا فهي مشقة جلبت التيسير، كما أن كل ضرورة فهي ضرر يلزم إزالته، ومن هنا يمكن اعتبارها تحت هذه القاعدة.

لكن من العلماء من اعتبر أن المشقة أمر خارج عن إرادة الإنسان وفعله، وذلك كالإكراه والمرض، ومن هذه الجهة فإن قاعدة الضرورة تكون ألصق بالمشقات، بينما الضرر المراد إزالته يكون للعبد فيه مدخل، لذا جاء النهي عنه في حديث "لا ضرر ولا ضرار"، وسواء كان هذا الضرر مقصودا للإنسان أم كان نتيجة لفعل الإنسان، فارتباطه بأفعال المكلف نفسه ظاهر⁸⁶³.

4. القاعدة الخامسة "الضرر يدفع بقدر الإمكان"⁸⁶⁴ وهذه القاعدة لا تخرج عن معنى قاعدة "الضرر يزال" إلا أنها تخص الحالة التي يعجز فيها المكلف عن إزالة الضرر بالكلية، فيكون الواجب عليه أن يدفع ذلك الضرر، فإن لم يزل جميعه، فيزال منه ما أمكن، وذلك لقول الله تعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن 16]، ومثل القاعدة في المعنى قاعدة "يجب تقليل الظلم عند العجز عن إزالته بالكلية"⁸⁶⁵.

5. القاعدة السادسة "الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف"⁸⁶⁶ يتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام⁸⁶⁷ وهذه القواعد وما في معناها هي تأكيد لقاعدة "الضرر يزال"، وترتيب لكيفية الإزالة، وهي قواعد الموازنة بين المضار، وبينها وبين المصالح، فلا شك أنه إذا أمكن إزالة كل الأضرار فهو الواجب، ولكن قد تقع الأضرار وتتراحم ولا يمكن التخلص منها جملة، فهنا تأتي هذه القواعد بأن يرتكب الضرر الأخف من أجل أن يزول الضرر الأكبر، وهو ما تؤكد الأدلة وتقره العقول السليمة، والشرعية "مطلوبها ترجيح خير الخيرين إذا لم يمكن أن يجتمعا جميعا، ودفع شر الشرين إذا لم يندفعا جميعا"⁸⁶⁸.

⁸⁶⁰ عبد الفتاح بن محمد مصيلحي، الرسالة الندية في القواعد الفقهية (الشرقية، مصر: مكتبة العلوم والحكم، 2018)، ص78.

⁸⁶¹ السيوطي، الأشباه والنظائر، 84.

⁸⁶² آل بورنو، الوجيز، 234.

⁸⁶³ سعد بن ناصر الشثري، القواعد الفقهية: قاعدة "لا ضرر ولا ضرار"، الرياض: دار كنوز إشبيلية، 2011.

⁸⁶⁴ مجلة الأحكام، القاعدة 31.

⁸⁶⁵ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 599/28. معلمة زايد.

⁸⁶⁶ مجلة الأحكام، القاعدة 27.

⁸⁶⁷ مجلة الأحكام، القاعدة 26.

⁸⁶⁸ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 343/23.

6. القاعدة السادسة "الضرر لا يكون قديماً"⁸⁶⁹. هذه القاعدة لها علاقة بقيد الزمن، وهي قيد لقاعدة في الاستصحاب، تقول: "إن القديم يترك على قدمه"⁸⁷⁰، ومعناها أن كل أمر لم يدرك مبدؤه ومنشؤه فإنه لا يجوز إزالته، ويجب إبقاؤه لأن أصل وضعه لا بد أن يكون مشروعاً إحساناً للظن بالمسلمين⁸⁷¹، فالقاعدة قيدت ذلك القديم بأنه القديم الذي لا يخالف الشرع، أما إن كان القديم مخالفاً للشرع، أو فيه ضرر بالمسلمين، فلا يترك عملاً بهذه القاعدة⁸⁷².

المطلب الرابع: أدلة القاعدة:

تستند قاعدة "الضرر يزال" إلى أدلة كثيرة من الكتاب والسنة، يجمعها وجوب دفع الضرر عن النفس وعن الغير، مهما كان هذا الضرر، وتدخل فيها أدلة الضرورة والحاجة وغيرهما، ومن هذه الأدلة:

المقصد الأول: الأدلة من القرآن الكريم:

كل الآيات الدالة على النهي عن الإضرار بالغير، ومنها:

قوله ﷻ: ﴿وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ﴾ [البقرة: ٢٨٢] أي "لا يضرهما صاحب الحق بتكليفهما ما لا يليق في الكتابة والشهادة"⁸⁷³، وقوله تعالى: ﴿لَا تُضَارَّ الْوَلَدُ وَالِدُهُ﴾ [البقرة: 233] أي: لا يحل إلحاق الضرر بالوالدة بسبب ابنها، فتمنع من إرضاعه، أو تحرم من النفقة أو الكسوة أو الأجرة⁸⁷⁴، (وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا) [البقرة: 231]، وذلك بأن تُمسك المرأة مضارة لها حتى يأخذ ما أعطها اعتداء عليها⁸⁷⁵.

وغيرها من آيات الكتاب.

⁸⁶⁹ مجلة الأحكام العدلية، المادة 7. ابن نجيم، الأشباه والنظائر، 73. عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه وخصاله تاريخ التشريع (القاهرة: دار القلم، 2004)، 195.

⁸⁷⁰ فخر الدين أبو المحاسن الحسن بن منصور المعروف بقاضي خان، الفتاوى الخانية، تحقيق: سالم مصطفى البدرى (باكستان: مكتبة رشيدية، 2021)، 211/3.

(٢) مجلة الأحكام، والمادة 6، القاعدة، 29.

⁸⁷¹ آل بورنو، موسوعة القواعد الفقهية، 191/9.

⁸⁷² مجلة الأحكام، 24/1.

⁸⁷³ السيوطي، والمحلي، تفسير الجلالين، تفسير سورة البقرة.

⁸⁷⁴ السعدي، تيسير الكريم الرحمن، سورة البقرة.

⁸⁷⁵ الشنقيطي، أضواء البيان. تفسير سورة البقرة.

المقصد الثاني: الأدلة من السنة النبوية:

أ. قول النبي ﷺ: "لا ضرر ولا ضرار"⁸⁷⁶، ويُعدُّ هذا الحديث الذي اشتقَّت منه القاعدة من جوامع كلمه ﷺ، وهو من الأحاديث التي بنى عليها الإسلام⁸⁷⁷. "واعتبره بعض الفقهاء نصف الفقه، لأن الأحكام إما لجلب مصلحة، أو لدفع مضرة"⁸⁷⁸.

ب. قول النبي ﷺ: "كلُّ المسلم على المسلم حرام: دَمُهُ وَمَالُهُ وَعَرْضُهُ"⁸⁷⁹

ج. قول النبي ﷺ: "من ضار ضار الله به، ومن شاق شق الله عليه"⁸⁸⁰، ودل الحديث على منع الضرر والمضارة، وهذا يشمل أنواع الضرر كله. والضرر إما تفويت مصلحة، أو حصول مضرة⁸⁸¹.

المطلب الخامس: أهمية القاعدة:

هذه القاعدة من أهم القواعد الفقهية، لذا فإن العلماء اعتبروها من القواعد التي يبني عليها الكثير من أبواب الفقه، وقد جاءت أقوال العلماء مقرررة لذلك، واعتبر بعضهم أنها تتضمن نصف الفقه؛ لأن الأحكام جلب مصلحة أو دفع مفسدة، ويدخل فيها ما يتعلَّق بالضرورات الخمس⁸⁸²، قال آل بورنو: القاعدة من أركان الفقه، وأساس مبدأ الاستصلاح، وعدة الفقهاء في تقرير الأحكام الشرعية للحوادث⁸⁸³.

قال العراقي: "القاعدة كثيرة التوغل في أبواب الفقه كالحدود"⁸⁸⁴. وسبق أن ذكرنا أن حديث لا ضرر ولا ضرار اعتبره الفقهاء نصف الفقه.

المبحث الثاني: منهج إدارة الاختلاف السياسي في العهد النبوي والراشدي في ضوء معاني

إزالة الضرر.

سبق أن ذكرنا أن الحديث النبوي "لا ضرر ولا ضرار" هو دليل للقاعدة، وصيغة أخرى لها، وقد جاء لفظا الضرر والضرار نكرتين في سياق النفي، فهما عامَّان يشملان جميع أنواع الضرر، إلا ما استثنى بنص شرعي، وفي سياسته الشرعية في العهد النبوي والراشدي، ظهر الحرص على إزالة الضرر

⁸⁷⁶ الإمام أحمد، مسند عبد الله بن عباس بن عبد المطلب (رقم 2865). قال الحاكم في المستدرک، حديث صحيح الإسناد على شرط مسلم، ولم يخرجاه، 66/2.

⁸⁷⁷ المرداوي، التحبير، 3846/8. ابن الملقن، قواعد ابن الملقن، 28/1، السيوطي، الأشباه والنظائر، 83.

⁸⁷⁸ ابن النجار، الكوكب المنير، 598.

⁸⁷⁹ مسلم، صحيح مسلم، 2564 • البخاري، صحيح البخاري، 6064.

⁸⁸⁰ أبو داود، سنن أبي داود (3635). الألباني، صحيح الترمذي (1940)، وقال: حديث حسن،

⁸⁸¹ عبد الرحمن بن ناصر السعدي، بهجة قلوب الأبرار وقرة عيون الأخيار في شرح جوامع الأخبار (الرياض: وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف، 1423هـ)، 39.

⁸⁸² السيوطي، الأشباه والنظائر، 83/1، أبو الحاج وآخرون، المدخل إلى الفقه، 259.

⁸⁸³ آل بورنو، الوجيز، 254.

⁸⁸⁴ أحمد بن عبد الرحيم العراقي، الغيث الهامع شرح جمع الجوامع، تحقيق: محمد تامر حجازي (بيروت: دار الكتب العلمية، 2004)، 658.

والتقليل منه، وقد يقع الاختلاف السياسي في عصره ﷺ، أو عصر الخلفاء الراشدين، فيتم الترجيح في ذلك الاختلاف وتنظيمه بناء على معاني إزالة الضرر، وسنذكر بعض المواقف المبينة للمنهج الذي سنه النبي ﷺ، وانتهجه الخلفاء المهديون بعده في ذلك:

المطلب الأول: الاختلاف السياسي في التعامل مع ضرر المنافقين في الزمن النبوي:

المقصد الأول: مفهوم المنافقين:

1. **النفاق لغة** مصدر من نفق، وهو موت الدابة، ويأتي بمعنى رواج البيع، كثرة البذل، "والنفق: سرب في الأرض له مخلص إلى مكان"⁸⁸⁵، ونَفَقَ الشَّيْءُ: مَضَى وَنَفَدَ⁸⁸⁶، والنَّفَاقُ، هو الدَّخُولُ فِي الشَّرْعِ مِنْ بَابٍ وَالْخُرُوجُ عَنْهُ مِنْ بَابٍ⁸⁸⁷، وَسُمِّيَ الْمُنَافِقُ مُنَافِقًا لِلنَّفَقِ وَهُوَ السَّرْبُ فِي الْأَرْضِ، وَقِيلَ: إِنَّمَا سُمِّيَ مُنَافِقًا لِأَنَّهُ نَافَقٌ كَالْأَيْرُبُوعِ وَهُوَ دُخُولُهُ نَافِقَاءً⁸⁸⁸. فالنفاق أن يُظهر شيئاً ويبطن غيره، وفي الاصطلاح، النفاق نوعان، نفاق أكبر وهو إظهار الإسلام وإبطان الكفر⁸⁸⁹، وأصحابه هم الذين ورد ذكرهم في القرآن الكريم، وسميت باسمهم سورة منه، وهم من قال الله فيهم: ﴿إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرَكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ﴾ [النساء 145]، وهم الذين نعنهم في هذا المقصد، والثاني هو النفاق الأصغر، وهو الذي يصدر من قوم مسلمين، آمنوا بالله ورسوله، ولكن صدرت منهم أعمال، خالف فيها ظاهرهم باطنهم، كالكذب، وخيانة الأمانة، وإخلاف الوعد، وذلك كما جاء في الحديث: "آية المنافق ثلاث؛ إذا حدث كذب، وإذا وعد أخلف، وإذا أؤتمن خان"⁸⁹⁰ وذكر القرطبي وغيره أن هذا النفاق هو نفاق العمل⁸⁹¹.

المقصد الثاني: الضرر السياسي للمنافقين على المجتمع النبوي:

إن الضرر والخطر الذي شكله المنافقون على المجتمع النبوي أظهر من أن يخفى، وقد جاءت في ذلك النصوص القرآنية والأحاديث النبوية، ولم يكن ذلك في جانب واحد، بل شمل كل جوانب الحياة في المجتمع النبوي، وقد كان ضررهم في الحياة السياسية كبيراً، سواء كان ذلك في أوقات الحرب أو السلم، ومن ذلك:

⁸⁸⁵ الجوهرى، الصحاح، 1560/4.

⁸⁸⁶ الراغب، المفردات، 819.

⁸⁸⁷ الراغب، المفردات، 819.

⁸⁸⁸ ابن منظور، لسان العرب، 359/10.

⁸⁸⁹ أبو الفضل ابن حجر العسقلاني، النكت على صحيح البخاري، تحقيق: أبو الوليد السعيدني، نادر محمود (القاهرة: المكتبة الإسلامية، 2005)، 319/1.

⁸⁹⁰ البخاري، صحيح البخاري (6095)، مسلم، صحيح مسلم، 59.

⁸⁹¹ أبو العلا محمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم المباركفوري، تحفة الأحوذى بشرح جامع الترمذي (بيروت: دار الكتب العلمية)، 322/7.

1. موالاتهم ومناصرتهم أعداء الإسلام، قال تعالى: ﴿لَمْ تَر إِلَى الَّذِينَ نَافَقُوا يَقُولُونَ لِإِخْوَانِهِمُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَئِنْ أُخْرِجْتُمْ لَنَخْرُجَنَّ مَعَكُمْ وَلَا نُطِيعُ فِيكُمْ أَحَدًا أَبَدًا وَإِنْ قُوتِلْتُمْ لَنَنْصُرَنَّكُمْ﴾ [الحشر 11].

2. زرع الدسائس والشائعات، ومحاولة التفريق بين فئات المجتمع، كما قال تعالى: ﴿يَقُولُونَ لَئِنْ رَجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ الْأَعَزُّ مِنْهَا الْأَذَلَّ﴾ [المنافقون 8]. كما قال رأسهم ابن أبي يوما: ما مثلنا ومثلهم إلا كما قال القائل: سَمِنَ كَلْبُكَ يَأْكُلُكَ⁸⁹².

3. تثبيط المسلمين في الحروب، وزرع الخوف واليأس فيهم، قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَتْ طَائِفَةٌ مِّنْهُمْ يَا أَهْلَ يَثْرِبَ لَا مُقَامَ لَكُمْ فَارْجِعُوا﴾ [الأحزاب 13].

4. النيل من النبي ﷺ، بكافة الوسائل، والتشكيك في وعده للمسلمين بالنصر، والتشكيك في قيادة المسلمين، كما قال تعالى: ﴿وَإِذْ يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَّرَضٌ مَّا وَعَدَنَا اللَّهُ وَرَسُولُهُ إِلَّا غُرُورًا﴾ [الأحزاب 12]، وقال تعالى: ﴿إِذْ يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَّرَضٌ غَرَّ هَؤُلَاءِ دِينُهُمْ﴾ [الأنفال 49].

5. السعي لمنع الدعم المالي والاقتصادي للمسلمين، رجاء أن يضعف المجتمع، قال تعالى: ﴿هُمُ الَّذِينَ يَقُولُونَ لَا تُنْفِقُوا عَلَى مَنْ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ حَتَّى يَنْفَضُوا﴾ [المنافقون 7].

ولم تكن أعمالهم تلك نابعة من معارضة شريفة حريصة على خير المجتمع المسلم، بل كانت عداً وحقدًا وتآمراً، وبهذا وصفهم الله فقال: ﴿هُمُ الْعَدُوُّ فَاحْذَرُوهُمْ﴾ [المنافقون 4]، وأمر نبيه بمجاهدتهم والغلبة عليهم، فقال: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ﴾ [التوبة 73].

المقصد الثالث: الاختلاف السياسي بالمجتمع النبوي في كيفية التعامل مع ضرر المنافقين:

لم يختلف المسلمون في حقيقة ضرر المنافقين على دين الناس وأنفسهم وأعراضهم، وقد كان هذا الضرر واقعا ومتوقعا، وبناء على أصل وجوب إزالة الضرر كان طبيعيا أن يسعى النبي ﷺ والصحابه لإزالته، وفي الكثير من الأحيان كانت طرق إزالته خاضعة للسياسة الشرعية، وضوابط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فلم ترد نصوص في وجوب قتلهم أو العفو عنهم، بل كل ما جاء من آيات وأحاديث كان للتحذير من شرورهم وأضرارهم والحذر منهم ومجاهدتهم، ومن أجل ذلك وقع الاختلاف في كيفية التعامل معهم، وكانت المعاني المنظمة لذلك الاختلاف هي أن الضرر لا بد أن يزال، ولكن يجب أن لا

⁸⁹² ابن حجر، فتح الباري، 518/8.

يزال بضرر مثله أو أكبر منه، كما أن الضرر الخاص قد يحتمل مقابل إزالة الضرر العام، أو تجنب حدوثه.

الرأي الأول: وهو الذي يرى أن ضرر المنافقين يزال بالشدة والقوة:

فقد كان بعض الصحابة - ومنهم عمر بن الخطاب - يرون أن كف أذى المنافقين، وإزالة أضرارهم الواقعة والمتوقعة لا يكون إلا بقتلهم والتخلص منهم، والشدة معهم، ويتضح ذلك في مواقف منها:

1. لما قال ابن أبيي مقالته أتى عمر بن الخطاب إلى النبي ﷺ، وأخبره بالأمر، وقال له: دعني أضرب عنقه⁸⁹³.

2. ومن ذلك ما ذكره القرطبي في تفسيره من أن الصحابي الجليل عبد الله بن عبد الله بن أبيي طلب من النبي ﷺ أن يأذن له بقتل أبيه بعد أن سمع منه الأذى للنبي ﷺ، وذلك في تفسير قوله تعالى ﴿لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾ [المجادلة 22]⁸⁹⁴.

3. وجاء عن عبد الله بن عباس في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا﴾ أن عمر بن الخطاب قتل أحد المنافقين عندما لم يرض بقضاء النبي ﷺ، وقال: هكذا أقضي لمن لم يرض بقضاء الله ورسوله. فنزلت⁸⁹⁵، وهذه القصة ذكرها غير واحد من المفسرين في تفسير هذه الآية، كما ذكرها ابن تيمية من ضمن الأدلة التي ساقها لبيان جواز قتل المنافق إذا ثبت كفره ببينة، لأن النبي ﷺ لم ينكر على عمر قتله⁸⁹⁶، هو ما يظهر الشدة التي كان يتعامل بها بعض الصحابة - ومنهم عمر بن الخطاب - مع المنافقين.

الرأي الثاني: وهو الذي يرى أن ضرر المنافقين يزال باللين والرفق:

وقد سلك النبي ﷺ في التعامل مع المنافقين، أسلوب اللين والرفق، وذكر لصحابته الكرام، أن التعامل بالشدة معهم قد يؤدي إلى أضرار ومفاسد أكبر، ويمكن تلمس المنهج النبوي في ذلك بما يأتي:

1. الصبر على الأضرار الصغرى للمنافقين لتجنب الأضرار الأكبر الناتجة عن قتلهم أو الشدة

معهم:

⁸⁹³ موسوعة التفسير المأثور 675/21.

⁸⁹⁴ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 307/1.

⁸⁹⁵ علي بن أحمد بن محمد بن علي الواحدي، أسباب نزول القرآن، تحقيق: عصام الحميدان (الدمام: دار الإصلاح، 1412هـ / 1992م)، 162.

⁸⁹⁶ ابن تيمية، الصارم المسلول على شاتم الرسول، 355.

ا. فعندما طلب عمر بن الخطاب قتل عبد الله بن أبيّ حين قال: لنن رجعا إلى المدينة ليخرجنا الأعر منها الأذل، لم يأذن له بذلك، خشية أن يقول الناس أن محمدا يقتل أصحابه⁸⁹⁷.

ب. وذكر النبي ﷺ أنه إذا أمر بقتل ابن أبيّ فإن أناسا من المدينة سيغضبون له، فقال لعمر: "إذا ترد له أنف كثيرة بيثرب". فأراد عمر أن يزيل ذلك التخوف، فاقترح على النبي ﷺ أن يأمر أنصاريا بقتله ولا يقتله مهاجري⁸⁹⁸، كي لا يغضب أهل المدينة لذلك، فقال له النبي ﷺ: "إني أكره أن يتحدث الناس أن محمدا يقتل أصحابه"⁸⁹⁹، وكان سعد بن عباد يري رأي النبي ﷺ، فقال: "هذا رجل يحمله حسده على النفاق فدعه إلى عمله"⁹⁰⁰.

ج. لما أراد المنافقون قتل النبي ﷺ بغزوة تبوك حين وقفوا له بالعقبة وهيجوا الإبل في وجه ناقته ﷺ، وذكر أسماءهم لحذيفة بن اليمان، قال له حذيفة: ألا تبعث إليهم فتقتلهم فقال: "أكره أن يقول العرب: لما ظفر بأصحابه أقبل يقتلهم"⁹⁰¹، وهذا معنى آخر وهو خشية أن يظن الناس أن النبي ﷺ يقتل أصحابه من أجل الملك، كما يفعل ذلك الملوك.

والأضرار الكبرى التي أراد النبي ﷺ الحذر منها هي:

1. تشويه صورة الدعوة الإسلامية: إن ضرر تشويه صورة الدعوة - وذلك حين يسمع الناس أن النبي ﷺ يقتل بعض أصحابه رغم أنهم يصلون ويجاهدون معه - لضرر أكبر بكثير من المؤامرات التي يحيكها أولئك المنافقون، وعادة لا تنقل الأخبار بين الناس بأسبابها، بل بطواهرها، فيكون ذلك سببا في صد الناس عن الدخول في دين الله، وهذا من أعظم الأضرار والمفاسد.

2. إثارة الفتن والنعرات: كما أن إثارة النعرات والفتن داخل المجتمع المسلم من أعظم الضرر، فالمنافقون يحسنون اللحن في القول، ويعضدون أقوالهم بالآيمان الكاذبة، وينكرون ما فعلوه من أذى، وهذا يجعل بعض الناس يغضبون لهم ويتعاطفون، فإذا قتلهم النبي ﷺ أو عاقبهم - مع خفاء أمرهم - فربما ثار أولئك القوم لهم، وحدثت الفتن داخل المجتمع، لذلك قال النبي ﷺ: «إذا ترعد له أنف كثيرة بيثرب».

3. أخذ الناس بالظن: اعتاد المنافقون أن لا يتركوا لأفعالهم أثرا، وإذا ظهر منهم ما يدينهم أنكروه وأقسموا الأيمان المغلظة أنهم لم يفعلوه، كما قال تعالى عنهم: ﴿اتَّخَذُوا أَيْمَانَهُمْ جُنَّةً فَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾ [المنافقون 2]، أو ساقوا له مبررات تقذح في أي بينة تظهر، فعندما قالوا في غزوة تبوك: "ما رأينا مثل

897 البخاري، صحيح البخاري (4907)، مسلم، صحيح مسلم (2584)

898 الطبري، جامع البيان، 666/22.

899 مركز الدراسات والمعلومات القرآنية، موسوعة التفسير المأثور، إشراف: مساعد بن سليمان الطيار، نوح بن يحيى

الشهري (بيروت: دار ابن حزم، 2017)، 67/21.

900 محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، البيان والتحصيل، 446/17.

901 القرطبي، تفسير القرطبي، تفسير سورة التوبة.

قرائنا هؤلاء، أرغب بطونًا، ولا أكذب أسنًا، ولا أجبن عند اللقاء"⁹⁰²، وبلغ ذلك النبي ﷺ أتوه وقالوا له: ما قلنا ذلك إلا مزاحا وحديثا نقصر به الطريق، فقال تعالى عنهم: ﴿وَلَيْنَ سَأَلْتَهُمْ لَيَقُولُنَّ إِنَّمَا كُنَّا نَخُوضُ وَنَلْعَبُ﴾ [التوبة 65]، فإذا أخذهم النبي ﷺ بغير بينة ثابتة، أو أخذهم بالوحي، يوشك الناس بعده من أمراء وقضاة وغيرهم، أن يأخذوا الناس بالظن أو بما يصلهم من أخبار، فينتج من ذلك مفسد ومضار عظيمة، وإن الخطأ في العفو أهون من الخطأ في العقوبة.

ثانيا: "تقليل الضرر عند العجز عن إزالته بالكلية"⁹⁰³:

بالرغم من أن النبي ﷺ قد تعامل باللين والرفق مع المنافقين، وذلك مراعاة لأضرار أكبر قد تقع إذا عاملهم بغير ذلك، إلا أن ذلك لم يمنعه من التقليل من شرورهم بما لا يترتب عليه ضرر، فاللين معهم لا يعني إقرارهم على فسادهم، ولا الرضى بأعمالهم، ومن ذلك:

أ. **الحذر والتحذير منهم:** ﴿هُمْ أَلْعَدُوُّ فَأَحْذَرَهُمْ قِتْلَتُهُمْ﴾ [المنافقون 4]، وقد أخبر النبي ﷺ حذيفة بن اليمان بأسماء عدد منهم ليحذرهم المسلمون بعده، والحذر يقتضي عدم الثقة فيهم وعدم إطلاعهم على أسرار المسلمين، واليقظة من أفعالهم.

ب. **محاجبتهم ودعائهم وجهادهم بالقرآن:** عملا بقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ﴾ [التوبة 73]، وجهاد المنافقين يكون باللسان والمقارعة بالحجة وإقامة الحدود عليهم حين تثبت عليهم، وفي ذلك كله تقليل من شرورهم، "وهذه الآية إيذان للمنافقين بأن النفاق يوجب جهادهم قطعًا لشأفتهم من بين المسلمين"⁹⁰⁴

ج. **إبطال مؤامراتهم ومنعها:** فعندما اتخذ نفر منهم مسجدا للتآمر على المسلمين والتفرقة بينهم، وليكون مكانا يستقبلون فيه أعداء الله كأبي عامر الفاسق، أمر النبي ﷺ، بتهديمه وحرقه، كما أمره الله تعالى في سورة التوبة.

ثالثا: إذار الصحابة الذين تعاملوا بشدة مع المنافقين، ولمن رأى اللين معهم: ذكرنا أن بعض الصحابة رأى الشدة مع المنافقين، لكف ضررهم وأذاهم، ومنهم من رأى تركهم والرفق بهم، وكان ذلك يقع بين يدي النبي ﷺ، وما كان النبي ﷺ ينكر على أي منهم رأيه، وذلك لعلمه أنهم جميعا كانوا يقصدون إزالة ضرر المنافقين، فاختلفهم كان في الوسائل، وهو يختلف من حال إلى حال، فلم ينكر على عمر طلبه

902 الطبري، جامع البيان، تفسير سورة التوبة.

903 معلمة زايد، ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 599/28.

904 ابن عاشور، التحرير والتنوير، سورة التوبة.

قتل المنافق، بل ولا قتله للمنافق الذي رد حكم النبي ﷺ، وهذا من منهجه ﷺ في تنظيم الاختلاف السياسي بين الصحابة.

رابعاً: إذا زال الضرر المتوقع، عاد الحكم لأصله: بعد الفتح الأكبر لمكة، ودخول الناس في دين الله أفواجا، وظهور حال المنافقين للناس، واتضح صفاتهم وخداهم ومكرهم، واختفاء النعرات القبلية والجاهلية والعصبية داخل المجتمع المسلم، لم يكن ثمة ضرر من الغلظة على المنافقين، والشدة عليهم، فلن يقول قائل: إن محمداً يقتل أصحابه، فقد عرف الناس جميعاً أن النبي ﷺ، لا يقتل إلا ببينة، ولا يقتل إلا من استحق القتل، وأنه أرحم بالناس من أنفسهم، وأعظم عفواً، وأوسع صدراً، ولم يعد ثمة من يغضب لمنافق إذا عوقب أو قتل، حينها جاء الأمر للنبي ﷺ بالغلظة على المنافقين، فعن ابن عباسٍ قوله: ﴿وَاعْلَظْ عَلَيْهِمْ﴾ يَقُولُ: أَذْهَبِ الرَّفَقُ عَنْهُمْ⁹⁰⁵، وجاء في التفسير الوجيز "يريد شدة الانتهاز والنظر بالبغضة والمقت"⁹⁰⁶، وقال الإيجي (905هـ)، في جامع البيان: "بتغليظ الكلام وترك الرفق، أو بإقامة الحدود عليهم أو بالسيف إذا أظهروا النفاق"⁹⁰⁷، لذلك قال ابن تيمية: "فحيث ما كان للمنافق ظهور وتخاف من إقامة الحد عليه فتنة أكبر من بقائه عملنا بأية {وَدَعُ أَذَاهُمْ} وحيث ما حصل القوة والعز خوطبنا بقوله: {جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ}"⁹⁰⁸.

وبهذا يتضح دور قواعد إزالة الضرر في تنظيم الاختلاف السياسي، وترجيح الآراء المختلفة في مسأله.

المطلب الثاني: المنهج الراشدي في إدارة الاختلاف السياسي وفقاً لمبدأ إزالة الضرر:

وقع الاختلاف السياسي بين الصحابة بعد وفاة النبي ﷺ، وكان مبدأ إزالة الضرر واضحاً لديهم، لذا فقد كان فيصلاً في تنظيم بعض ذلك الاختلاف، والترجيح بين الآراء فيه، وسنذكر بعض المسائل التي اختلف فيها الصحابة بناء على ذلك، والمنهج الذي تعاملوا به فيها:

⁹⁰⁵ عبد الرحمن بن محمد بن إدريس ابن أبي حاتم، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: أسعد الطيب، (الرياض: مكتبة نزار الباز، 1419هـ)، تفسير سورة التوبة.

⁹⁰⁶ أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد بن علي الواحدي النيسابوري، الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: صفوان عدنان داوودي (دمشق – بيروت: دار القلم، الدار الشامية، 1415هـ)، تفسير سورة التوبة.

⁹⁰⁷ محمد بن عبد الرحمن الإيجي، تفسير الإيجي جامع البيان في تفسير القرآن (بيروت: دار الكتب العلمية، 2004)، 1424هـ.

⁹⁰⁸ ابن تيمية، الصارم المسلول، 359.

المقصد الأول: اختلاف الصحابة في تقسيم أرض السواد

اختلاف الصحابة رضي الله عنهم في تقسيم أرض السواد هو اختلاف سياسي جلي، ذلك لأن قسما من الرعية عارضوا الإمام أولا في رأيه، ثم لارتباطه بكيفية إدارة موارد الدولة الاقتصادية، وحدود حقوق المسلمين العامة والخاصة، وهو نموذج للاختلاف السياسي العملي الذي يؤسس أولا على الاجتهاد الفقهي.

أولا: مفهوم أرض السواد:

هي سواد العراق التي غنمها المسلمون في زمن الفاروق من الفرس⁹⁰⁹، وتمتد من الموصل إلى القادسية مع ساحل البحر⁹¹⁰، "فيكون طول أرض السواد تقريبا 960 كم، وعرضها 480 كم، وبلغت ستة وثلاثين مليوناً جريباً"⁹¹¹، وسميت بذلك لالتفاف شجرها، وسوادها بالنخيل والأشجار والزرع، وذلك بمقارنتها بجزيرة العرب، وكانت العرب تسمي الخضرة الكثيرة سوادا⁹¹².

ثانيا: اختلاف آراء الصحابة في قسمة أرض السواد:

امتدت الفتوحات الإسلامية شرقا وغربا، وقد كان المسلمون يقسمون الغنائم فيما بين المقاتلين الفاتحين، على النحو الذي بينه الله تعالى في كتابه العزيز بقوله: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِّن شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ﴾ [الأنفال 41]، وقوله تعالى: ﴿مَّا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ﴾ [الحشر 7]، وكما علموه من سيرة النبي صلى الله عليه وسلم، وعند فتح العراق والشام ثم مصر، وقع الاختلاف بين الصحابة في تقسيم الأرض المفتوحة، هل تدخل ضمن الغنائم التي تقسم بين الجيش ولا يشاركهم فيها غيرهم إن دخلوها عنوة، أم أن لها حكما آخر، بحيث لا تقسم بين الجيش، فجاءت آراؤهم على النحو التالي:

الرأي الأول: القول بأنها كغيرها من الغنائم، فتكون حقا للفاتحين، فيجب أن تقسم عليهم:

وهو الرأي الذي قال به جمع من الصحابة منهم عبد الرحمن بن عوف، والزبير بن العوام، وأبو عبيدة، وبلال وغيرهم رضي الله عنهم، فقد رأوا أنها حق لمن شارك في فتحها تقسم عليهم كما تقسم غيرها من الغنائم، وقد استشار عمرو بن العاص بعضهم وهم بمصر، بين أن يقسمها أو يراجع أمير المؤمنين عمر فيها، فكان رأي الزبير أن الفصل فيها ليس لعمرو بن العاص، ولا لعمر بن الخطاب، لأنها حق أصيل لهم،

⁹⁰⁹ محمد حسن الجواهري، جواهر الكلام، تحقيق: الشيخ عباس القوجاني (طهران: دار الكتب الإسلامية، 1365هـ)، 21/159.

⁹¹⁰ أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، مسند الفاروق أمير المؤمنين أبي حفص عمر بن الخطاب رضي الله عنه وأقواله على أبواب العلم، تحقيق: إمام بن علي بن إمام (الفيوم: دار الفلاح، 2009)، 358/2.

⁹¹¹ أمير محمد بن الحسن الحجوي الثعالبي، الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي (بيروت: دار الكتب العلمية، 1995)، 294/1.

⁹¹² ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي، معجم البلدان (بيروت: دار صادر، 1995)، 272/3.

فتقسم كما تقسم الأموال، وكما جاء في الآيات، لكن استقر الرأي على أن يكتبوا إلى عمر بن الخطاب⁹¹³، وقسمة الأرض على الغانمين هو الرأي الذي أخذ به الشافعي، وهو أن "يقسمها ويخمسها"⁹¹⁴، ورأى أن عمر استطاب نفوس الغانمين، لذا لم يقسمها، وهكذا السلطان إن استنزل الغانمين فرضوا بتركها بعوض أو غيره جاز⁹¹⁵.

ويمكن أن يستدل لهذا الرأي بعموم آية الغنيمة والفِيء، وبفعل النبي صلى الله وسلم بأرض خيبر، وبقوله كما جاء في حديث أبي هريرة: "أَيُّمَا قَرْيَةٍ أَتَيْتُمُوهَا، فَأَقَمْتُمْ فِيهَا، فَسَهْمُكُمْ فِيهَا، وَأَيُّمَا قَرْيَةٍ عَصَتْ اللَّهَ وَرَسُولَهُ، فَإِنْ حُمِسَهَا لِلَّهِ وَرَسُولِهِ، ثُمَّ هِيَ لَكُمْ"⁹¹⁶.

الرأي الثاني: أن الأرض المفتوحة لا تدخل في مسمى الغنائم: ويرى أصحابه أن الأرض التي فتحها المسلمون ليست من الغنائم، بل هي وقف للمسلمين، فلا تقسم بين الفاتحين، وهذا هو رأي عمر بن الخطاب وعثمان وعلي وطلحة ومعاذ بن جبل وأكثر الصحابة الذين استشارهم عمر في أرض السواد⁹¹⁷، وهو رأي عمر بن عبد العزيز، وقد ذكر الفقهاء أنه لا أحد من الخلفاء قام بتقسيم الأرض بعد فتحها، وهذا الرأي هو أحد قولي مالك⁹¹⁷ ورواية عن أحمد بأنها تصير وقفًا بنفس الظهور⁹¹⁸، وقال ابن القيم: إن سيرة الخلفاء أن الأرض لا تقسم⁹¹⁹، والفرق بين هذا الرأي والذي يليه أن أصحاب هذا الرأي يرون أنه ليس للإمام أن يقسمها بين الفاتحين دون غيرهم، لأنها تصير وقفًا بالظهور عليها، لا بوقف الإمام لها.

الرأي الثالث: أن الأرض المفتوحة أمرها للإمام: ويرى أصحاب هذا الرأي أن الأرض المفتوحة أمرها إلى الإمام، إن شاء قسمها بين الفاتحين، وإن شاء وقفها للمسلمين، ولا شك أن فعل الإمام يكون بما فيه مصلحة الرعية، وكان أصحاب هذا الرأي أرادوا الجمع بين الأدلة التي ذكرت أن النبي ﷺ قسم أرض خيبر، وبين إجماع الصحابة على فعل عمر بوقف أرض السواد، فرأوا أن تصرف النبي ﷺ كان بمقتضى الإمامة، ولا شك أن هذا الرأي يتضمن أن الأراضي المفتوحة ليست من الغنائم، خاصة أن "النبي ﷺ قسم

⁹¹³ أبو جعفر أحمد بن محمد الطحاوي، شرح معاني الآثار، تحقيق لطيف الرحمن البهراني القاسمي (بيروت: دار ابن حزم، 2021)، 250/3.

⁹¹⁴ أبو الحسين أحمد بن محمد القُدوري، الكتاب، تحقيق مركز الدراسات الفقهية والاقتصادية، محمد أحمد سراج وعلي جمعة (القاهرة: دار السلام، 2006)، 127/8.

⁹¹⁵ بدر الدين محمد بن إبراهيم بن سعد الله بن جماعة، تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام، تحقيق: فؤاد عبد المنعم أحمد، (الدوحة: دار الثقافة، 1988)، 203.

⁹¹⁶ مسلم، صحيح مسلم (1756).

⁹¹⁷ سليمان بن خلف بن سعد الباجي، المنتقى شرح الموطأ (القاهرة: مطبعة السعادة، الطبعة الأولى 1332هـ)، 220/3.

⁹¹⁸ شمس الدين محمد بن أحمد بن علي بن عبد الخالق المنهجي الأسبوطي، جواهر العقود ومعين القضاة والموقعين والشهود، تحقيق: مسعد عبد الحميد محمد السعدني (بيروت: دار الكتب العلمية، 1996)، 384/1.

⁹¹⁹ عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي القحطاني الحنبلي النجدي، الإحكام شرح أصول الأحكام (الرياض: دار العاصمة، 1406هـ)، 50/3.

خبير ولم يُقسم مكة، فدلَّ على جواز الأمرين⁹²⁰، وهو رأي الأحناف⁹²¹، والحنابلة⁹²² وقول آخر لمالك، وعلى الإمام إذا فتح أرضًا عنوة النظر في الأصلح للمسلمين، فإن كان الأصلح أن يقسمها قسمها بين الغانمين، وإن رأى أن يقر أهلها على أملاكهم ويضع عليهم الخراج فعل ذلك⁹²³، وذكر الزحيلي أن هذا هو ما أجمع عليه السلف، وما أيدته الآيات والأحاديث⁹²⁴، ولو ذكر أن الإجماع واقع في عدم تقسيم الأرض لكان أقرب، أما الإجماع على أن ذلك راجع للإمام، فقد لا تساعد الأدلة على إثبات الإجماع فيه.

المقصد الثاني: علاقة الاختلاف في تقسيم الأراضي المفتوحة بمعاني قاعدة "الضرر يزال"

لقد وقع الاختلاف بين الصحابة في تقسيم الأرض المفتوحة، سواء أرض السواد، أم أرض الشام، أم أرض مصر، واستدل كل فريق منهم بالنصوص من القرآن والسنة القولية والعملية، لكن منطلق ذلك الاختلاف هو: هل تدخل الأراضي المفتوحة في مفهوم الغنيمة والفيء الذي جاء القرآن بتقسيمه بين المقاتلين، أم أن الغنيمة لا تشمل سوى المنقول، ولو فرض أن الصحابة اتفقوا على أن الأرض تدخل في ذلك لما كان للاختلاف مجال، ولكن حتى الذين رأوا أن ذلك داخل في الغنيمة، لم يكن هذا المعنى مقطوعا به عندهم، وهذا الذي جعل الصحابة في مصر يكتبون لعمر بن الخطاب رضي الله عنه في ذلك، وتمسك بعض الصحابة بدخول الأراضي في الغنيمة، لذلك رأوا أن عمر قد ظلمهم في أموالهم، وألح بلال على عمر في ذلك حتى قال عمر: "اللهم اكفني بلالا وذويه"، وكانت الحجة التي ذكرها عمر بن الخطاب لمن خالفه من الصحابة تستند إلى تحقيق المصلحة للمسلمين، وذلك في جانب دفع الضرر عنهم، وتتمثل الأضرار التي ذكرها عمر بن الخطاب، في حال تقسيمه الأرض في الآتي:

الضرر الذي أراد الفاروق دفعه بتجنب تقسيم أرض السواد:

افتقار الأجيال القادمة من المسلمين: وعن زيد عن أبيه أنه سمع عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - يقول: أَمَا وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ، لَوْلَا أَنْ أَتْرَكَ آخِرَ النَّاسِ بَبَانًا لَيْسَ لَهُمْ شَيْءٌ، مَا فُتِحَتْ عَلَى قَرْيَةٍ إِلَّا قَسَمْتُهَا كَمَا قَسَمَ النَّبِيُّ ﷺ خَيْبَرَ، وَلَكِنِّي أَتْرَكُهَا خِزَانَةً لَهُمْ يَفْتَسِمُونَهَا⁹²⁵، أن لا يبقى شيء لمن يأتي بعدهم

⁹²⁰ أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن قيم الجوزية، زاد المعاد في هدي خير العباد (الرياض: دار عطاءات العلم، 2019)، 139/3.

⁹²¹ أبو الحسين أحمد بن محمد بن جعفر البغدادي القُدوري، الكتاب، دراسة وتحقيق: أ. د. محمد أحمد سراج، أ. د. علي جمعة محمد (القاهرة: دار السلام، 2006)، 127/8.

⁹²² أبو جعفر الطحاوي، شرح معاني الآثار، 1.

⁹²³ القُدوري، الكتاب، 127/8.

⁹²⁴ الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، 4603/6.

⁹²⁵ البخاري، صحيح البخاري (2334، 3125).

من المسلمين، لذلك قال: "فَمَا لِمَنْ جَاءَ بَعْدَكُمْ مِنَ الْمُسْلِمِينَ؟"، وقال: "تُرِيدُونَ أَنْ يَأْتِيَ آخِرُ النَّاسِ لَيْسَ لَهُمْ شَيْءٌ"⁹²⁶.

الاقتتال والتنازع بين مالكي الأرض: أن تكون سببا في الاقتتال والاختلاف بين الفاتحين، فقال "فَأَخَافُ أَنْ تَفَاسَدُوا بَيْنَكُمْ فِي الْمِيَاهِ، وَأَخَافُ أَنْ تَفْتَنُوا"⁹²⁷.

انعدام المدد لجيوش المسلمين: أن لا يكون لجيوش المسلمين ما يتقنون به على عدوهم، وهذا من أعظم المفسد والأضرار، وإنني إن قسمتها عليكم لم يكن لمن بعدكم من المسلمين مادة يغزون بها عدوهم⁹²⁸، وقال عن الجيوش: فمن أين يعطى هؤلاء إذا قسمت الأرضين والعلوج⁹²⁹.

عودة أهل الكفر إلى مدنها: فإن لم تشحن المدن، ويتم تعميرها، لإقامة الناس فيها، وتدعم الجيوش، وتجري عليها الأرزاق، رجع أهل الكفر إلى مدنها⁹³⁰.

تكدر المال بين فئة قليلة من الناس: أن تؤول الأراضي بالتوارث إلى القلة من الناس، ويصبح المال دولة بينهم، ويقصر المال عن العاملين للدين، وهذا ما ذكره معاذ بن جبل لعمر: "إِذَا لَيْكُونَنَّ مَا تَكْرَهُ إِنَّكَ إِنْ قَسَمْتَهَا الْيَوْمَ كَانَ الرُّبُعُ الْعَظِيمُ فِي أَيْدِي الْقَوْمِ، ثُمَّ يَبِيدُونَ فَيَصِيرُ ذَلِكَ إِلَى الرَّجُلِ الْوَاحِدِ أَوْ الْمَرَاةِ، ثُمَّ يَأْتِي مَنْ بَعْدَهُمْ قَوْمٌ يَسُدُّونَ مِنَ الْإِسْلَامِ مَسَدًا وَهُمْ مَا يَجِدُونَ شَيْئًا، فَاَنْظُرْ أَمْرًا يَسَعُ أَوْلَهُمْ وَآخِرَهُمْ"⁹³¹.

وأما الأضرار والمفسد المترتبة على وقف الأراضي وعدم قسمتها، فهي أضرار خاصة، تظهر في شكوى الصحابة بأن عمر قد ظلمهم، ومنعهم حقا كان لهم، وقد سمع عمر بذلك منهم، وأجابهم عليه، وقد قال: " سَمِعْتُمْ كَلَامَ هَؤُلَاءِ الْقَوْمِ الَّذِينَ رَعَمُوا أَتَيْ أَظْلَمَهُمْ حُقُوقَهُمْ. وَإِنِّي أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَرْكَبَ ظُلْمًا، لَئِنْ كُنْتُ ظَلَمْتُهُمْ شَيْئًا هُوَ لَهُمْ وَأَعْطَيْتُهُ غَيْرَهُمْ لَقَدْ شَقِيتُ؛ وَلَكِنْ رَأَيْتُ أَنَّهُ لَمْ يَبْقَ شَيْءٌ يُفْتَحُ بَعْدَ أَرْضِ كِسْرَى"⁹³² "لَأَنَّ هَذَا لَوْ لَمْ يَكُنْ مَوْفُوقًا عَلَى النَّاسِ فِي الْأَعْطِيَّاتِ وَالْأَرْزَاقِ لَمْ تُشْحَنِ الشُّعُورُ وَلَمْ تَقُ الْجُيُوشُ عَلَى السَّيْرِ فِي الْجِهَادِ، وَلَمَّا أَمِنَ رُجُوعَ أَهْلِ الْكُفْرِ إِلَى مُدُنِهِمْ إِذَا خَلَّتْ مِنَ الْمُقَاتِلَةِ وَالْمُرْتَزِقَةِ، وَاللَّهِ أَعْلَمُ بِالْخَيْرِ حَيْثُ كَانَ"⁹³³.

⁹²⁶ أبو غبيد القاسم بن سلام بن عبد الله الهروي، كتاب الأموال، تحقيق: خليل محمد هراس (بيروت: دار الفكر)، 71.

⁹²⁷ أبو عثمان سعيد بن منصور بن شعبة الجوزجاني، سنن سعيد بن منصور، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي (الهند: الدار السلفية، 1982)، 268/2.

⁹²⁸ أحمد بن محمد بن أبي بكر بن عبد الملك القسطلاني، إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري (مصر: المطبعة الكبرى الأميرية، 1323 هـ)، 208/5.

⁹²⁹ محمد ثناء الله المظهري، التفسير المظهري، تحقيق: غلام نبي التونسي (باكستان: مكتبة الرشدية، 1412 هـ)، 91/4.

⁹³⁰ أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم بن حبيب، الخراج، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، سعد حسن محمد (القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث)، 36/1.

⁹³¹ أبو بكر محمد بن جعفر بن شاعر الخرائطي، المنتقى من كتاب مكارم الأخلاق ومعاليها ومحمود طرائقها، تحقيق: محمد مطيع، وغزوة بدير (دمشق: دار الفكر، 1406 هـ)، 217/1.

⁹³² أبو يوسف، الخراج، 36/1.

⁹³³ أبو يوسف، الخراج، 38/1.

المقصد الثالث: منهجية الصحابة في التعامل مع الاختلاف السياسي، من خلال مبدأ إزالة الضرر:

أولاً: لا اعتبار لمراعاة الضرر إذا جاءت النصوص بذلك: ويظهر ذلك في قول الزبير بن العوام لعمر بن العاص رضي الله عنه، بأن ذلك ليس لك ولا لأمر المؤمنين، حيث رأى الزبير في بادئ الأمر أن الأرض المفتوحة داخلية في الغنائم، وكذلك فإن بلائاً حاجج عمر بذلك، فأخبره عمر أن ذلك ليس في الأراضي، بل لا يتصور أن عمر بن الخطاب وكبار الصحابة ينفقون على أمر يخالف قطعي النصوص، وهم يدركون أن الضرر والفساد إنما هو في مخالفتها.

ثانياً: الضرر العام يدفع بارتكاب الضرر الخاص: وهذا ظاهر في الترجيح بين الضرر الخاص الذي قد يصيب الفاتحين وهم فئة من المسلمين، وبين الضرر العام الذي يصيب جميع أجيال المسلمين، ممن يأتي بعدهم، وقد بين عمر بن الخطاب أنه لم يمنعه من الفاتحين بخلا منه، ولا غير ذلك، بل حفظاً لمصالح عامة المسلمين.

ثالثاً: الضرر الأكبر يرتكب بارتكاب الضرر الأصغر: فلا ريب أن حرمان الفاتحين من الأراضي على فرض أنه ضرر بهم، فهو أقل من الضرر الذي سيؤدي إلى عودة الكفار إلى مدنهم، وافتقار جيوش المسلمين، والافتتال والتنازع بين الفاتحين، وغير ذلك.

رابعاً: التقدير الجماعي للضرر أولى من التقدير الفردي: كثيراً ما يقع الخطأ في تقدير أي الأضرار أكبر، أو أعم أو نحو ذلك، لذلك فإن أمير المؤمنين حرص على استشارة أهل الحل والعقد في هذه المسألة، فجاء خمسة من المهاجرين ومن الأنصار، فلم يختلفوا في أن الضرر من تقسيم الأرض هو الضرر الأكبر.

خامساً: الضرر المتوقع أو المستقبل معتبر إذا لم يكن متوهماً: جميع المفسد والأضرار التي ذكرها عمر بن الخطاب، ورأى أنها تترتب على تقسيمه للأراضي، هي أضرار متوقعة، ولم تكن واقعة في ذلك الوقت، وفي هذا دليل على أن الضرر يزال بالوقاية منه كما يزال برفعه إذا وقع، والدفع أولى من الرفع.

المطلب الثالث: اختلاف آراء الصحابة حول الزواج من الكتابية في حال ترتب عليه ضرر:

الزواج في المجتمع المسلم من المعاملات الخاصة، ولا تظهر علاقته المباشرة بالسياسة الشرعية، أو بتصرفات السلطة، منعا أو إذنا، لكن قد تطرأ عليه أمور تجعله قوي التأثير على المصالح العامة للدولة، وهنا يكون دور الإمام ليقوم بما فيه مصلحة الناس، بناء على قاعدة "تصرفات الإمام منوطة بالمصلحة"، ومن ذلك ما رآه الفاروق عندما رأى بعض كبار الصحابة وقادتهم قد أقبلوا على الزواج من الكتابيات، فأمرهم بفراقهن، فأجابه بعضهم وخالفه بعض.

المقصد الأول: تعريف الكتابية:

الكتابيات هن نساء أهل الكتاب، وهم "أهل التوراة والإنجيل"⁹³⁴، وجمهور الفقهاء على دخول من تهود أو تنصر من العرب أو العجم⁹³⁵ "فالذين تبعوهم في دينهم وإن لم يكونوا من بني إسرائيل فإنهم لهم حكمهم؛ لأن العبرة بالدين لا بالنسب أو الجنس"⁹³⁶ "وأما نساء من تمسك بصحف إبراهيم، أو زبور داود فالأرجح أنهم ليسوا من أهل الكتاب"⁹³⁷.

المقصد الثاني: حكم الزواج من الكتابيات:

لم يقع اختلاف كبير في حكم الزواج من الكتابية، ولكن وقع الاختلاف في شروط ذلك الزواج، ومدار هذه المسألة وأصلها هي آية المائدة، في قوله تعالى: ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ﴾ [المائدة 5]، أكثر الصحابة ومن بعدهم على جواز نكاح الكتابيات للآية، ونقل عن ابن عمر القول بتحريم نكاح النصرانية، واستدل بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَةَ حَتَّىٰ يُؤْمِنَ﴾ [البقرة 221]، وقال ابن عمر: لا أعلم شركاً أعظم من أن تقول: ربها عيسى"⁹³⁸، ولا ريب أن ذلك شرك، وأجيب عن ذلك بأن آية المائدة خاص قيد العام "وحكى ابن جرير الإجماع على هذا"⁹³⁹، أو أن الله ﷻ فرق في مواطن كثيرة بين المشركين وأهل الكتاب، كقوله ﷻ: ﴿لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ﴾ [البينة 1]، وقوله ﷻ: ﴿لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدُوًّا لِلَّذِينَ آمَنُوا﴾ [البقرة 221]، والذين أشركوا ﷻ﴾ [المائدة 82]

المقصد الثالث: شروط حل الزواج:

اتفقوا على شرط الإحصان واختلفوا في تفسيره، فالجمهور على أنه العفة، وقال مجاهد: هو الحرية⁹⁴⁰. وهو قول مالك والشافعي؛ لذا منعوا نكاح الإماء الكتابيات⁹⁴¹، وأما أبو حنيفة فالإحصان عنده العفة لذا فإنه يرى جواز نكاح الأمة والحررة الكتابيتين⁹⁴²، ومن الشروط ألا تكون من أهل الكتاب المحاربين، فتكون من أهل الذمة أو من المعاهدين، فمنع ابن عباس نكاح نساء أهل الحرب، وكرهه

⁹³⁴ ابن قدامة، المغني، 130/7.

⁹³⁵ أبو حيان محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان، البحر المحيط في التفسير، تحقيق: صدقي محمد جميل (بيروت: دار الفكر، 1420 هـ)، 183/4.

⁹³⁶ محمد بن صالح بن محمد العثيمين، الشرح الصوتي لزيد المستقنع، 4280/1.

⁹³⁷ ابن قدامة، المغني، 130/7.

⁹³⁸ أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، تحقيق: علي بن حسن وآخرين (الرياض: دار العاصمة، 1999م)، 115/3.

⁹³⁹ عبد الرحمن بن عبد الله بن صالح السحيم، منهج القرطبي في دفع ما يتوهم تعارضه من الآيات في كتابه "الجامع لإحكام القرآن" (الرياض: جامعة الملك سعود، 1427-1428 هـ)، 115.

⁹⁴⁰ ابن كثير، تفسير ابن كثير، سورة المائدة.

⁹⁴¹ ابن عاشور، التحرير والتنوير، سورة المائدة.

⁹⁴² محمد بن عمر فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1420 هـ)، تفسير سورة المائدة.

مالك⁹⁴³، وخالصة القول هو جواز نكاح الكتابيات، لدليل القرآن وفعل الصحابة، فقد تزوج عدد من الصحابة من الكتابيات، "منهم حذيفة بن اليمان، وطلحة وسلمان، والجارود بن العلا، وأذينة العبد"⁹⁴⁴، وقد تزوج عثمان نصرانية، فأسلمت تحته بعد ذلك⁹⁴⁵.

المقصد الرابع: الاختلاف السياسي حول الزواج من الكتابية، في ظل مبدأ إزالة الضرر:
لم يكن الزواج من الكتابيات في الصدر الأول للإسلام يمثل إلا حالات فردية قليلة، سواء كان ذلك لقلة أهل الكتاب في جزيرة العرب، أو لأسباب أخرى، فلما فتح المسلمون الأمصار، واختلطوا بأهلها، وقد كان الكثير من أهل تلك البلاد من النصارى واليهود، أقدم العديد من الفاتحين على الزواج من الكتابيات، وبعضهم من كبار الصحابة، كطلحة بن عبيد الله، فقد تزوج ابنة كبير اليهود، وحذيفة بن اليمان، وغيرهم، فرأى أمير المؤمنين عمر أن هذا الأمر قد يؤدي إلى أضرار ومفاسد على جماعة المسلمين، فطلب من هؤلاء الصحابة أن يفارقوا زوجاتهم الكتابيات، وعمر فعل ذلك بصفته إماماً للمسلمين، فقام بعض الصحابة مباشرة بفراقهن، وأبى حذيفة بن اليمان أن يفارق زوجته لأسباب رآها، وهذا الاختلاف بين عمر وحذيفة رضي الله عنهما ظهر في رأيين:

الرأي الأول: وهو رأي عمر بن الخطاب الذي رأى فيه منع الزواج من الكتابيات، وأن يطلق الصحابة زوجاتهم الكتابيات، وقد بنى ذلك على الأضرار التي تقع من ذلك، ومنها:

1. **افتتان نساء المسلمين:** وذلك حين يتجه الناس للزواج من الكتابيات والزهد في المسلمات، وهذا الأمر سيورث أضراراً كبيرة على المجتمع، وقد يؤدي إلى انتشار الفواحش، جاء في كتاب الآثار أن عمر لما بلغه زواج حذيفة من الكتابية، كتب إليه مرة أخرى: "أعزم عليك ألا تضع كتابي هذا حتى تخلي سبيلها، فإنني أخاف أن يقتدي بك المسلمون، فيختاروا نساء أهل الذمة لجمالهن، وكفى بذلك فتنة لنساء المسلمين"⁹⁴⁶، فإذا زهد أبناء المسلمين في الزواج من المسلمات لأي سبب، فحينئذ تتعرض نساء المسلمين للفتنة "وهو ضرر لا يرضاه الإسلام"⁹⁴⁷.

2. **الوقوع في زواج غير العفيفات:** خشي عمر أيضاً أن يكثر الزواج من الكتابيات، فيقع الناس خطأ أو تهاونا في الزواج من غير المحصنات العفيفات، وهو أمر يمكن أن يقع بسهولة، خاصة في المجتمعات المجهولة للمسلمين، والكثير منها لا يحرصون على العفة، وخطر تعاطي المومسات لا يقتصر

⁹⁴³ ابن عاشور، التحرير والتنوير، وسورة المائدة.

⁹⁴⁴ أبو بكر أحمد بن محمد بن هارون بن يزيد الخلال، أحكام أهل الملل والردة من الجامع لمسائل الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: سيد كسروي حسن (بيروت: دار الكتب العلمية، 1994م)، 163.

⁹⁴⁵ محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن قيم الجوزية، أحكام أهل الذمة، تحقيق: يوسف البكري - شاكِر العاروري (الدمام: رمادي للنشر، 1418 - 1997)، 795/2.

⁹⁴⁶ الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، 6655/9.

⁹⁴⁷ يوسف القرضاوي، فتاوى معاصرة (القاهرة: دار القلم، 1996)، 462/1.

على مخالفة الآيات، بل إنه قد ينقل ذلك إلى أزواجهن من المسلمين، كما يتربى في أحضانهم جيل من المسلمين لا يعرف للأخلاق معنى، ولا للدين حرمة، وفي ذلك من الأضرار العامة ما لا يخفى، قال عمر "خشيت أن تعاطوا المومسات منهن"⁹⁴⁸.

3. التوسع في الزواج بغير الكتابيات، واختلاط الأحكام: حين يتزوج أئمة الدين وكبار الصحابة من الكتابيات بالقيود الشرعية التي يعلمونها، فإن عامة الناس ممن يجهل الأحكام، قد يظن أن ذلك الحكم جائز في كل امرأة غير مسلمة، فيتوسعون في ذلك، خاصة في المجتمعات التي يعيش فيها أهل الديانات المتعددة، وفي هذا من الفساد والضرر ما لا يخفى، لذلك جاء عن سعيد ابن المسيب أن عمر بن الخطاب عندما كتب إلى حذيفة بن اليمان وهو بالكوفة أن فارقها فإنك بأرض المجوس، وإني أخشى أن يقول الجاهل: قد تزوج صاحب رسول الله ﷺ كافرة، ويجهل الرخصة التي كانت من الله فيتزوجوا نساء المجوس، ففارقها⁹⁴⁹.

4. صيانة سادة الناس، وكبار الصحابة: كان عمر بن الخطاب حريصا على صيانة معنى القدوة في أصحاب النبي ﷺ، لأنه يعلم أنهم نقلة الدين قولا وعملا، وأن الناس تبع لهم في كل شيء، لذلك كان يحمل عليهم ما لا يفعله مع غيرهم، كما أنه حريص عليهم عن أي سبب من أسباب الفتن، لذلك جاء عن ابن سيرين أن عمر لما راجعه حذيفة وقال: أحرام هي؟ قال له: لا ولكنك سيد المسلمين⁹⁵⁰، قال صاحب المغني: "ولأنه ربما مال إليها قلبه فتفتنه، وربما كان بينهما ولد فيميل إليها"⁹⁵¹.

5. المحافظة على أسرار الدولة: ذكر غير واحد ممن كتب حول منع عمر من زواج الكتابيات أضرارا أخرى قد تنتج عن ذلك، وتلك الأضرار وإن لم تتضمنها الآثار الواردة، لكنها ليست بعيدة عن حس عمر وحذره، وهو الذي كان يمنع الصحابة من جلب العلوج إلى المدينة، ومن تلك الأضرار: تسرب أسرار المسلمين لغيرهم، خاصة إذا كان الصحابة قادة كحذيفة بن اليمان صاحب سر النبي ﷺ، وهو من الشخصيات الأمنية التي كان النبي ﷺ، يعتمد عليها في المهمات الخاصة، وكذلك طلحة بن عبيد الله المبشر بالجنة، وأحد الستة الذين رشحهم عمر للخلافة، فهو من قادة المسلمين، وقوانين الدول اليوم تمنع بعض موظفيها، وسفراءها، وضباطها، من الزواج بغير جنسيتها وطنية وقومية.

⁹⁴⁸ البيهقي، السنن الكبرى، 280/7.

⁹⁴⁹ أبو بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبة الكوفي، المصنف في الأحاديث والآثار، تحقيق: كمال يوسف الحوت (الرياض:

مكتبة الرشد، 1409 هـ)، 235/1.

⁹⁵⁰ ابن أبي شيبة، المصنف، 171/64.

⁹⁵¹ ابن قدامة، المغني، 546/9.

والخلاصة: أن عمر منع ذلك حذرا من اقتداء الناس بالصحابة، والزهد بالمسلمات، أو خشية الوقوع بالمومسات، أو غير ذلك من المعاني والحكم البعيدة الأفق⁹⁵²، وكلما عظم الضرر تأكد المنع والتحريم.

الرأي الثاني: وهو رأي حذيفة بن اليمان وبعض الصحابة، فقد أقدموا على الزواج من الكتابيات لإباحة ذلك، ولم يروا في ذلك ضررا على المسلمين، وإلا لما أقدموا عليه، فلما أمرهم عمر بفراقهن استجابوا، إلا حذيفة بن اليمان، فقد اختلف مع عمر في ذلك، فقال: لن أطلقها حتى أعلم أحلال هي أم حرام، فلما بين له عمر أنها حلال في الأصل ولكن منعها لما يترتب عليها من الضرر، رأى حذيفة أن طلاقها المباشر يضعه عند المسلمين في دائرة الشبهة والظنون، وكأنه أصاب شيئا لا يحل له، لذلك أبى أن يفارقها حتى بعد أن عزم عمر عليه، ولم يعترض على عمر فيما ذكره من أضرار ومفاسد، ولكنه أراد أن يحفظ جانبه من كلام الناس، وهو ضرر وأذى خاص به، وقد أمر النبي ﷺ بأن يتقي الإنسان الشبهات ويستبرئ لدينه وعرضه، قَالَ أَحْمَدُ بْنُ حَنْبَلٍ: قال حذيفة عندما أمره عمر بتطليقها: "لكنها حلال" فَأَبَى أَنْ يُطَلِّقَهَا⁹⁵³، ثم طلقها بعد ذلك، ولما سأل لماذا لم يطلقها عندما أمره عمر، قَالَ: "كَرِهْتُ أَنْ يَظُنَّ النَّاسُ أَنِّي أَتَيْتُ مَا لَا يَحِلُّ وَلَا يَصْلَحُ لِي"⁹⁵⁴، وقد جمع حذيفة بين طاعته لعمر بن الخطاب، وبين دفع ظنون الناس عنه، وذلك بأن تأخر في تنفيذ أمر عمر، والظن بحذيفة أنه إنما أخر ذلك لأنه لم ير أن الأضرار التي ذكرها له عمر قد تقع في مدة تأخيرها، أو أنه يرى أن أمر عمر ليس على الفورية، والأمر الأول أظهر لأن عمر عزم عليه أن يطلقها.

المقصد الخامس: منهجية الصحابة في التعامل مع الاختلاف السياسي، من خلال مبدأ إزالة الضرر في ظل مسألة نكاح الكتابيات:

1. يدفع الضرر العام بارتكاب الضرر الخاص، وهذا ظاهر في أمر عمر للصحابة بترك نسائهم الكتابيات، وقد يكون في ذلك ضرر عليهم وعليهن، ولكنه ضرر خاص وصغير في جانب الضرر العام الذي قد يمس الأمة.

2. يمنع الخاص من بعض منافعه لما فيه من الضرر بالعام: وهذا ظاهر في منع عمر للصحابة، من النفع الخاص في زواجهم، لما في ذلك من الضرر بالعام.

⁹⁵² وهبة الزحيلي، التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج (دمشق: دار الفكر، 1411 هـ)، 500/30.

⁹⁵³ الخَلَال، أحكام أهل الملل والردة، 163.

⁹⁵⁴ الخَلَال، أحكام أهل الملل والردة، 163.

3. "تصرف الإنسان في خالص حقه إنما يصح إذا لم يتضرر به غيره"⁹⁵⁵، ويظهر هذا في منع عمر للصحابة من الزواج بالكتابات رغم أنه حق خالص، لكن عندما كان فيه تضرر للمجتمع ولغيرهم، أمرهم بطلاقهن.

4. "كل ما فيه إضرار من العبد بنفسه فهو منهي عنه"⁹⁵⁶، وقد أوضح عمر للصحابة خشيته من إن يواقعوا المومسات، وهو إضرار بأنفسهم، فنهاهم عنه.

المبحث الثالث: مسائل فقهية في الاختلاف السياسي على ضوء قاعدة "الضرر يزال"

سنذكر في هذا المبحث بعض المسائل الفقهية التي وقع فيها الاختلاف السياسي، وكان لقاعدة "الضرر يزال" الدور الأكبر في تنظيمها والترجيح فيها:

المطلب الأول: اختلاف الفقهاء في حكم الاعتراض الجماعي السلمي على الحاكم، بناء على قاعدة "الضرر يزال"

تعد هذه المسألة من القضايا السياسية المعاصرة التي وقع فيها الاختلاف بين الفقهاء، وكان لقاعدة "الضرر يزال" وما يتفرع عنها الدور الكبير في تنظيم ذلك الاختلاف والترجيح فيه، وسنبحث أولاً مفهوم الاعتراض السلمي الجماعي:

المقصد الأول: مفهوم الاعتراض الجماعي:

1. الاعتراض لغة: العرض عكس الطول، "وعارض الشيء بالشيء معارضةً: قَابَلَهُ، وَقَالَ: يُعَارِضُنِي أَيُّ يُبَارِينِي"⁹⁵⁷ "واعترض الشيء: صار عارضا، كالخشبة المعارضة في النهر. يقال: اعترض الشيء دون الشيء، أي حال دونه"⁹⁵⁸، وعَارَضْتُهُ بِمَثَلٍ مَا صَنَعْتُ، أَي أَتَيْتُ إِلَيْهِ بِمَثَلٍ مَا أَتَى"⁹⁵⁹ "واعترض الشيء في حَلْفِهِ أَي وَقَفَ فِيهِ بِالْعَرَضِ"⁹⁶⁰.

2. الاعتراض اصطلاحاً: عرف الزركشي الاعتراض بأنه: "كل ما يورده المعارض على كلام المستدل"⁹⁶¹ وهذا هو تعريف الأصوليين له، وسياسياً هو "إبداء المخالفة أو الرفض لرأي أو فعل آخر".

⁹⁵⁵ أحمد بن قودر قاضي زاده، نتائج الأفكار في كشف الرموز والأسرار (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي، 1389 هـ / 1970م)، 10/8.

⁹⁵⁶ عبد العزيز بن عبد السلام السلمي، الفوائد في اختصار المقاصد، تحقيق: إياد الطباع (دمشق: دار الفكر المعاصر)،

⁹⁵⁷ ابن منظور، لسان العرب، 167/7.

⁹⁵⁸ الرازي، مختار الصحاح، 205.

⁹⁵⁹ الرازي، مختار الصحاح، 205.

⁹⁶⁰ ابن السمين، عمدة الحفاظ، 53/3.

⁹⁶¹ الزركشي، البحر المحيط، 328/7.

3.الجماعي: لغة: جَمَعَ: الْحَيْمُ وَالْمَيْمُ وَالْعَيْنُ أَصْلٌ وَاحِدٌ، يَدُلُّ عَلَى تَضَامِ الشَّيْءِ. يُقَالُ: جَمَعْتُ الشَّيْءَ جَمْعًا"⁹⁶²، والجَمْعُ: اسْمٌ لِجَمَاعَةِ النَّاسِ. والجَمْعُ: مَصْدَرٌ قَوْلِكَ جَمَعْتُ الشَّيْءَ. والجَمْعُ: المجتمِعون، وجَمْعُهُ جُمُوع. والجَمَاعَةُ والجَمِيع والمَجْمَع والمَجْمَعَةُ: كالجَمْع"⁹⁶³.

4.السلمي لغةً: سَلِمَ: السَّيِّئُ وَاللَّامُ وَالْمَيْمُ مُعْظَمُ بَابِهِ مِنَ الصِّحَّةِ وَالْعَافِيَةِ"⁹⁶⁴، "سلم: السَّلَامُ وَالسَّلَامَةُ: الْبَرَاءَةُ. وَتَسَلَّمَ مِنْهُ: تَبَرَّأَ. وَقَالَ ابْنُ الْأَعْرَابِيِّ: السَّلَامَةُ: الْعَافِيَةُ"⁹⁶⁵ "والسَّلَامُ، بِالْكَسْرِ: السَّلَامُ"⁹⁶⁶ فالسَّلَامِي نسبة إلى السلم، وهو السلامة والعافية، وهو عكس الحرب، والعنف، "والسَّلَامُ يَفْتَحُ السَّيِّئَ وَكَسْرُهَا ضِدُّ الْحَرْبِ"⁹⁶⁷.

الاعتراض الجماعي السلمي: هو إبداء مجموعة من الناس رفضهم أو معارضتهم لقول أو فعل أو قرار أو تصرف صادر من السلطة، أو من جهة أخرى بطريقة جماعية سلمية لتحقيق غاية معينة".
والمعارضة السياسية هي: "التعبير عن عدم الرضا عن سياسات الهيئة الحاكمة أو معارضتها"⁹⁶⁸.

المقصد الثاني: أنواع الاعتراض السياسي السلمي:

الاعتراض السلمي الجماعي يشمل عدة صور، فهو يشمل المظاهرات، والاعتصامات، والعصيان وغيرها، ولبيان ذلك سنتحدث عن كل منها بشيء من التفصيل:

أولاً: المظاهرات:

تعريف المظاهرات في اللغة والاصطلاح.

1.المظاهرة في اللغة : التعاون والتآزر والتناصر⁹⁶⁹، والظهور يدل على القوة والبروز⁹⁷⁰، فالنظاير هو التعاون والتناصر بقوة، وبروز " كأن كل واحد منهم يسند ظهره للآخر ليتقوى به فيكون له كالظهر"⁹⁷¹.

⁹⁶² ابن فارس، مقاييس اللغة، 479/1.

⁹⁶³ ابن منظور، لسان العرب، 53/8.

⁹⁶⁴ ابن فارس، مقاييس اللغة، 90/3.

⁹⁶⁵ ابن منظور، لسان العرب، 289/12.

⁹⁶⁶ ابن منظور، لسان العرب، 289/12.

⁹⁶⁷ ابن عاشور، التحرير والتنوير، سورة الانفال

⁹⁶⁸ . مؤرشف من الأصل في 2019-2019 "Political dissent". National Coalition Against Censorship-2019
01-01

⁹⁶⁹ الرازي، مختار الصحاح، 197.

⁹⁷⁰ ابن فارس، مقاييس اللغة، 3/1.

⁹⁷¹ عمر بن علي بن عادل الدمشقي، الباب في علوم الكتاب، تحقيق: أحمد عبد الموجود، وآخرون (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998).

2. تعريف المظاهرات في الاصطلاح: المظاهرات بالمعنى المعروف أمر معاصر، لذلك لا يوجد

له تعريف إلا عند المعاصرين، وجاء في تعريفه تعريفات عدة، لكنها تدور حول معان قريبة، ومنها

1. إعلان رأي، أو إظهار عاطفة في صورة جماعية⁹⁷²، أو "خروج الناس إلى الشوارع مجتمعين تعبيراً عن رأي أو احتجاجاً على فعل أو قول أو مطالبين بأمر يريدونه"⁹⁷³ أو هو "تجمع ثابت غير منظم لأشخاص يتم في ظروف معينة، يعبر عن إرادة جماعية، أو مشاعر مشتركة"⁹⁷⁴، وهو صورة من صور الإنكار على الحاكم، وإعلان المخالفة له، وعدم الرضى عن بعض سياساته وسياسات بطانته⁹⁷⁵

خصائص المظاهرات، من خلال المعنى اللغوي والاصطلاحي للمظاهرات تتبين بعض خصائصها، ومنها

1. التعاون والجماعية، وهو معنى التظاهر، فهي نشاط جماعي، قد يكثر المشتركون فيه أو يقلون.
2. العلنية: فهي ليست نشاطاً سرياً أو مجهولاً، وذلك لأن أهم أهدافها هو إيصال اعتراض معين أو نحو ذلك
3. هادفة: فهي ليست تجمعاً عشوائياً أو عبثياً لا هدف له، وقد يكون هدفها الاعتراض أو المطالبة أو إيصال صوت.

ثانياً الاعتصامات

مفهوم الاعتصام: هو إمساك ومنع وملازمة⁹⁷⁶، وهو طَلَبُ ما يَعِصُمُ "واعتَصَمْتُ بالله، إذا امتنعتْ بَلْطَفُهُ من المعصية"⁹⁷⁷

الاعتصام اصطلاحاً : الاعتصام مصطلح معاصر، فلا يوجد له تعريف في كتب التراث، وقد عرف اصطلاحاً على أنه "مظهر احتجاجي ضد سياسة ما عن طريق الاحتلال السلمي لمكان أو مقر يرمز إلى الجهة التي تمارس السياسة موضع الاحتجاج"⁹⁷⁸، أو هو "ملازمة جماعة من الناس مكاناً معيناً بغية تحقيق أهداف مطلوبة، أو سياسية، أو حزبية أو نقابية"⁹⁷⁹، وذكر في المعجم الوسيط، والمعجم الوجيز،

⁹⁷² إبراهيم مصطفى، وآخرون، المعجم الوسيط، 578.

⁹⁷³ عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، 482.

⁹⁷⁴ أمينة سعيدية وصليحة منصور، دور الإعلام التفاعلي في صناعة الحراك الشعبي: صفحة فيسبوك "الجزائر الآن" أنموذجاً (أدرار: كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، الجامعة الإفريقية أحمد دراية، 2020)، ص21.

⁹⁷⁵ ابن أبيوب، حكم المظاهرات في الإسلام، 13.

⁹⁷⁶ ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، 331/4.

⁹⁷⁷ الجوهري، الصحاح، 1986/5.

⁹⁷⁸ "معلومات عن اعتصام على موقع britannica.com". britannica.com. مؤرشف من الأصل في 2019-06-09.

⁹⁷⁹ إسماعيل محمد البريشي، مجلة دراسات، المظاهرات السلمية بين المشروعية والابتداع، دراسة مقارنة، عدد 1/ مجلد 14/ 2014/ 142.

أن معنى اعتصام الطلبة أو غيرهم هو بقاؤهم في معيهم أو مكان عملهم "لا يعملون ولا يخرجون حتى يُجابوا إلى ما طلبوا"⁹⁸⁰، ويتضح من خلال تعريف الاعتصام، أنه اعتراض جماعي، على أمر ما، وذلك بصورة المكوث في مكان ما، وعادة لا يكون فيه تحرك ولا انتقال.

ثالثا الإضرابات

الإضراب في اللغة: مصدر أضرب، وهو الامتناع والكف والإعراض⁹⁸¹.

الإضراب اصطلاحا: "الإضراب هو امتناع شخص أو جماعة عن العمل أو الطعام تحقيقا لمطالب أو شروط يعلنون عنها للمسؤولين"⁹⁸²، وعرف أيضا بأنه "اتفاق بعض العمال على الامتناع عن العمل، مدة من الزمن، بقصد إظهار الاستياء من أمر، أو تحقيق مطلب"⁹⁸³، وقد يظهر الفرق بين المظاهرات والإضرابات، بأن الإضراب هو امتناع عن القيام بعمل ما، تقوم به فئة معينة من الناس عادة ما تكون من العمال، ويؤثر على الحياة الاقتصادية في الأغلب، بينما المظاهرة فهي التجمع والإعلان عن مطالب معينة، ويشترك فيها جميع فئات الناس، وأهداف الإضراب عادة تكون اقتصادية بينما المظاهرات، فقد تكون أهدافها اقتصادية أو سياسية أو غيرها⁹⁸⁴، وتشترك المظاهرات والإضرابات في أنها وسائل سلمية تستخدم للاعتراض أو الاحتجاج أو إسماع الأصوات، لمطلب ما⁹⁸⁵.

حكم الاعتراض الجماعي السلمي على الحاكم:

وقع الاختلاف بين العلماء المعاصرين في حكم المظاهرات، والاعتصامات، والإضرابات، ونحوها من الوسائل السلمية، التي تقع في بلاد المسلمين، والتي تهدف إلى الاعتراض على تصرفات الحاكم أو بعضها، وقد تباينت الأدلة التي استند إليها كل فريق، فشملت الأدلة النقلية، والعقلية، ولسنا هنا في معرض الترجيح بين تلك الآراء، بل لتوضيح أثر قاعدة "الضرر يزال"، في ذلك تنظيم ذلك الاختلاف أو الترجيح، بين الآراء فيه:

أولا استدلال الفريقين بالأدلة النقلية:

فقد استدلل القائلون بحرمة الاعتراض بالأدلة الدالة على:

⁹⁸⁰ إبراهيم مصطفى، وآخرون، المعجم الوسيط، 105، عصم، مجمع اللغة العربية، المعجم الوجيز (مصر: وزارة التعليم، 1989)، 422.

⁹⁸¹ إبراهيم مصطفى، وآخرون، المعجم الوسيط، 537، ضرب.

⁹⁸² جبران مسعود، الرائد (بيروت: دار العلم للملايين، 1993)، 85.

⁹⁸³ سليمان الطماوي، مبادئ القانون الإداري، الجزء الثاني، نظرية المرفق العام (القاهرة: بدون دار نشر)، 177. سهيل الأحمد، وعلي أبو مارية، الإضراب عن العمل - دراسة مقارنة بين القانون والفقه الإسلامي (فلسطين: قسم الحقوق، كلية فلسطين)، 101-102.

⁹⁸⁴ البريشي، المظاهرات السلمية، 142.

⁹⁸⁵ ماهر أحمد السوسي، "مقال منشور"، مجلة البيان (السعودية)، 2011/10/14.

1. وجوب طاعة ولاية الأمر، والصبر عليهم وإن جاروا، وحديث النبي ﷺ: "من رأى من أميره شيئاً يكرهه فليصبر"⁹⁸⁶، وربما فهم منه وجوب الصبر على جور الأئمة، تجنباً للفتنة، قول النبي ﷺ: "إنكم سترون بعدي أثره وأموراً تنكرونها، قالوا: فما تأمرنا يا رسول الله؟ قال: تؤدون الحق الذي عليكم وتسألون الله الذي لكم"⁹⁸⁷، ويستدلون به على وجوب تجنب المواجهة المباشرة مع الحكام.

2. الأدلة التي تحرم الخروج على ولاية الأمر، فقد اعتبروا أن الاعتراض السلمي، هو نوع من الخروج على الحاكم، وأجيب عليهم بأن المظاهرات ليست خروجاً على الحاكم، فالخروج على الحاكم بتأويل هو البغي، وقد عرف الفقهاء البغاة، ولا ينطبق تعريفهم على المظاهرات والاعتصامات، فالبغاة "قوم من أهل الحق يخرجون عن قبضة الإمام ويرومون خلعه لتأويل سائغ وفيهم منعة يحتاج في كفهم إلى جمع الجيش"⁹⁸⁸

3. الأدلة التي تأمر بنصح ولاية الأمر سرا، وتنتهي عن المجاهرة لهم بالنصح كقوله ﷺ أنه قال: «من أراد أن ينصح لسلطان بأمر فلا يبد له علانية»⁹⁸⁹

4. الأدلة التي تنتهي عن الابتداع في الدين، باعتبار أن هذه الوسائل، محدثة ولم تكن في عهد النبي ﷺ.

5. إن فيه تشبه بالكفار في أساليبهم وهو أمر منهي عنه⁹⁹⁰

واستدل القائلون بشرعية الاعتراض على السلطة، بنصوص منها:

1. الأدلة التي توجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ [آل عمران 104]، كقوله ﷺ "مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَرًا فَلْيُغَيِّرْهُ"⁹⁹¹. وأجيب على الاستدلال بهذه النصوص بأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يحتاج إلى صبر ورحمة، ولين ورفق، وليس ذلك كله في المظاهرات

2. النصوص الدالة على التعاون على البر والتقوى والمعروف، ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى﴾ [المائدة 2]، والدالة على وجوب نصره المظلوم، ومنها "انصُرْ أَخَاكَ ظَالِمًا أَوْ مَظْلُومًا"⁹⁹².

986 البخاري، صحيح البخاري (7054)، مسلم، صحيح مسلم (1849).

987 البخاري، صحيح البخاري (7052)، مسلم، صحيح مسلم (1843).

988 ابن قدامة، المغني، 46/10.

989 أحمد، مسند الإمام أحمد، 403/3، الحاكم، مستدرک الحاكم، 329/3، وقال حديث صحيح.

990 محمد ناصر الدين الألباني، الموقع الرسمي للشيخ الألباني، شريط 210، فتوى رقم 5: <https://alalbani.info>،

تاريخ البحث [17.9.2024]

991 مسلم، صحيح مسلم (49)

992 البخاري، صحيح البخاري (2443)

3. الأدلة الدالة على وجوب الأخذ على يد الظالم، وعدم الركون إليه، كقوله تعالى ﴿وَلَا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ﴾ (هود: 113)، وحديث: "إذا هابت أمتي أن تقول للظالم يا ظالم فقد تُودع منهم" ⁹⁹³. قالوا فالممنوع شرعاً مقاتلة وخلع الحاكم الظالم بالقوة، وعدم طاعته فيما يأمر به من طاعة.

4. الأدلة الدالة على الثناء على من قام في وجه سلطان ظالم فأمره ونهاه كحديث النبي ﷺ: "أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر" ⁹⁹⁴

ثانياً: الاختلاف في توصيف حقيقة الاعتراض السلمي، على النحو التالي

1. هل هي من الأمور المحدثّة في الدين أم هي من أمور العادات: اختلف الفريقان في توصيف، المظاهرات، هل هي من العادات، والوسائل التي لا علاقة لها بالمسائل الشرعية فلا تدخل في مفهوم الابتداع، المنهي عنه، أم أن وسائل تغيير المنكر والتعاون على الخير هي مسائل توقيفية، ويجب الاقتصار فيها على ماورد في السنة فمن أباحها قال إن "المظاهرات لا تدخل في مفهوم البدعة" ⁹⁹⁵، "فالقول بتحريمها باطل لأنه لا تحريم إلا بنص" ⁹⁹⁶، وأجاب الفريق المانع لها بأن "الأصل في المعاملات والعادات الإباحة إذا لم تكن وسيلة مأخوذة من الكفار، والا فلا، فالمظاهرات أصلها من الكفار" ⁹⁹⁷ والمظاهرات من أمور الكفار ⁹⁹⁸ ولم يكن معروفة في عهد النبي ﷺ - ولا في عهد الخلفاء الراشدين ⁹⁹⁹

2. هل هي نوع من الخروج على الحاكم، أم لا تدخل في ذلك

3. هل تتأثر بالمقصد منها باعتبارها وسيلة تأخذ حكم الغايات أم لا، قرر العلماء أن للوسائل أحكام المقاصد، فالمظاهرات وسيلة للتضامن مع المسلمين، وفيها إظهار للحق، ورفض للظلم، وشجذ للهمم، وتعبير عن كون المسلمين كالجسد الواحد" ¹⁰⁰⁰

الاختلاف في إنزال قاعدة "الضرر يزال"، وقواعد الموازنة بين المصالح والمفاسد

من خلال استعراض أدلة الفريقين، وإجابة كل فريق على أدلة الآخر، يتضح أن كل فريق يلجأ في نهاية استدلاله إلى أن الأخذ بقول مخالفه يترتب عليه أضرار كثيرة، تمس جميع مقاصد الشريعة من الدين

⁹⁹³ ابن الملقن، شرح البخاري لابن الملقن، 181/19.

⁹⁹⁴ أبوداود، سنن أبي داود (4344)، وصححه الأرناؤوط (400/6)

⁹⁹⁵ حسام الدين بن موسى محمد بن عفانة، فتاوى د. حسام عفانة (أرشف موقع الشيخ حتى فبراير 2010)، 3/1.

⁹⁹⁶ عفانة، فتاوى د. حسام عفانة، 3/1.

⁹⁹⁷ محمد ناصر الدين الألباني، الفتاوى الصوتية، الشريط 210، الفتوى رقم 5.

⁹⁹⁸ صالح الأطرم، المظاهرات من وسائل الشيطان وليست من وسائل الدعوة، موقع النهج الواضح

البحث [12.10.2024]، <https://ar.alnahj.net/audio/2909>، تاريخ البحث [12.10.2024].

⁹⁹⁹ عبدالمالك بن أحمد رمضان، موقع الإسلام العتيق، حكم المظاهرات في الإسلام، <https://n9.cl/wcn4g>، تاريخ

البحث [12.10.2024].

¹⁰⁰⁰ عفانة، فتاوى حسام عفانة، 3/1.

والأنفس والأموال وغيرها، فهو يسلم ضمنا بأنه لو لم تقع هذه الأضرار، لأمكن تصور قبوله بالرأي الآخر، فرغم تباين أدلة الفريقين العقلية والعقلية، إلا أن كلا منهما استدلت بقاعدة "الضرر يزال" وما يتفرع عنها في ترجيح رأيه، وذلك على النحو التالي:

1. الفريق الذي يرى حرمة التظاهر والاعتصام، والإضرابات، يستدل بتلك القاعدة في دفع الضرر الواقع من مثل هذه الاعتراضات، والوقاية منه، ومن ذلك الضرر، تهيج العامة على ولاية الأمور وإغراءهم بالخروج عليهم المؤدي إلى الفتنة، وربما سفك الدماء، وما فيها من الفساد والإفساد¹⁰⁰¹، وأجاب المخالفون بأنه "تندر المفسدة في المظاهرة لأنها سلمية، فما خرجوا لقتال حاملي السلاح، ولكن توجد المفسدة عندما تأتي قوات الأمن لتفريق المظاهرة، فالمفسدة تعود لوجود الأمن لا إلى المظاهرة"¹⁰⁰²

ب. أن هذه الأعمال لا تخلو في الغالب من أعمال الإفساد، للمنشآت الخاصة والعامة، وأجاب المجيزون "بأن هذه الأعمال ليست لازمة للمظاهرات، وأن النهي يجب أن يكون منصبا على هذه المنكرات لا على أصل المظاهرات"¹⁰⁰³

ج. أن هذه الأعمال قد تغري الحكام، بمواجهتها، ومن ثم قد تسفك دماء المسلمين، وتضيع أموال وقد تنتهك الأعراض، وأجاب الآخرون عليها بأن هذه المفاصد ناتجة عن أجهزة لا على ذات المظاهرات¹⁰⁰⁴، وأن وصفها بأنها تؤدي دائما إلى مفاصد، وكأنه هو العادة التي لا تتخلف بكونها مفسدة غير صحيح والواقع يشهد بذلك¹⁰⁰⁵

د. هذه الأعمال تكون سببا لدخول الكفار لبلاد المسلمين، ولا يخفى ما يترتب على ذلك من مفاصد.

2. الفريق الذي يرى مشروعية التظاهر والإضرابات والاعتصامات، يستدل أيضا بقاعدة "الضرر يزال"، ويرى أن هذه الوسائل سبب لإزالة الضرر الواقع من الحكام، والمتمثل في ظلم الحكام، واعتداءهم على الحرمات، ومنها التضييق على الدعوة والدعاة، ويرى في المظاهرات وسيلة لرفع ذلك الظلم أو التخفيف منه وأنها وسيلة للتضامن مع المسلمين، الذين يتعرضون للمحن والتقتيل، وهدم المساجد

1001 حكم المظاهرات في الإسلام، حوار مع الدكتور سعود الفنينان، ربيع بن هادي المدخلي، <https://n9.cl/fbp7t>، تاريخ البحث [13.10.2024].

1002 عبد الرحمن بن سعد الشثري، المظاهرات في ميزان الشريعة الإسلامية (الرياض: مكتبة الملك فهد، 2011)، 211.

1003 عبد العزيز بن عبد الله الراجحي، شرح المختار في أصول السنة، ص 376، <https://n9.cl/ox5hu>، تاريخ البحث [13.10.2024].

1004 أبوشجاع الأزهرى، المظاهرات السلمية، من أوجب الواجبات الشرعية، <https://ketabonline.com>، تاريخ البحث [9.10.2024].

1005 الشريف حاتم العوني، موقع الشيخ الشريف حاتم بن عارف العوني، حكم المظاهرات السلمية، <https://www.dr-alawni.com/>، تاريخ البحث [11.10.2024].

والمنازل، كما أنها وسيلة لفضح الأعداء وإحراجهم، وسبيل للبراءة أمام الله "1006، والاستبداد بالرأي، وعدم العمل بالشورى، وعدم الاستماع للنصح"1007، وامتلاء السجون بالمظلومين.

المطلب الثاني: الاختلاف السياسي، في بعض النوازل المعاصرة وصلته بقاعدة "الضرر

يزال".

النوازل السياسية المعاصرة كثيرة جداً، وحيز النزاع فيها واسع، وإن كان بعضها يمكن تخريجه على أحكام حوادث سابقة، إلا أن البعض منها، مستجد تماماً، مما يجعله مجالاً للاجتهد، والاختلاف، ولقاعدة "الضرر يزال" وما يتفرع منها نصيب كبير في تنظيم ذلك الاختلاف والترجيح بين الآراء فيه، ولذا سنذكر بعضاً من هذه النوازل

المقصد الأول: الاختلاف السياسي في نازلة إجهاض النساء المغتصابات في الحروب، بين الضرر العام والخاص:

تمهيد: هذه النازلة اجتماعية سياسية، فهي اجتماعية، كونها تمس الأفراد والأسر، ولها علاقة بالأنساب والشرف والروابط الاجتماعية، وهي سياسية، كون دوافعها وأثارها سياسية، وكونها مسألة عامة تمس الدولة والمجتمع، وتفتقر إلى قوانين وتشريعات لا تملكها إلا السلطات، ولم يقع في الصدر الإسلامي الأول، لها مثيل، لذلك فإن لقاعدة "الضرر يزال" مجال رحب في تنظيم الاختلاف فيها والأضرار المترتبة عليها، كثيرة عامة وخاصة، ولبيان ذلك ستشرع في تعريف مفردات العنوان

مفهوم الإجهاض

1. الإجهاض لغة: هو زَوَالُ الشَّيْءِ عَنْ مَكَانِهِ بِسُرْعَةٍ. وَأَجْهَضَتِ النَّاقَةُ إِذَا أَلْقَتْ وَلَدَهَا"1008،

واعتبر ابن منظور أن الإجهاض هو إلقاء الجنين من غير تمام"1009، "وَقَالَ الْأَصْمَعِيُّ فِي الْمُجْهَضِ: إِنَّهُ يُسَمَّى مُجْهَضًا إِذَا لَمْ يَسْتَنْبِ خَلْفُهُ"1010 "ويصدق الإطلاق اللغوي على سقوط الجنين بفعل فاعل أو تلقائياً"1011

2. الإجهاض اصطلاحاً أكثر ما يعبر الفقهاء عن الإجهاض بالطرح، والإسقاط والإلقاء

والإملاق،1012 وقد يسمى الجناية على الجنين، وعرفه المناوي(ت:1031هـ)، مجرداً عن القيود فقال

1006 عفانة، فتاوى الدكتور عفانة، 3/1.

1007 العوني، حكم المظاهرات السلمية.

1008 ابن فارس، مقاييس اللغة، 489/1.

1009 ابن منظور، لسان العرب، 131/7.

1010 محمد بن أحمد بن الأزهرى، تهذيب اللغة، تحقيق محمد عوض مرعب (بيروت: دار إحياء التراث 2001م)، 23/6.

1011 محمد نعيم ياسين، أحكام الإجهاض، <https://ebook.univeyes.com/118759>، تاريخ

البحث[19.10.2025]

1012 محمد نعيم ياسين، أحكام الإجهاض، مصدر سابق.

"الإجهاض إسقاط الجنين"¹⁰¹³، ثم إن التعريفات تذكر قيود ذلك الإسقاط، سواء منها ما تعلق بالمدة، أو الخلق، أو سبب الإسقاط، أو حالة الجنين بعد الإسقاط من حياة أو موت، أو غير ذلك، ففي بدائع الصنائع، هو "الجنابة على ما هو نفس من وجه دون وجه وهو الجنين"¹⁰¹⁴، وعرف بأنه "إنزال الجنين قبل أن يستكمل مدة الحمل"¹⁰¹⁵، وفي الموسوعة الفقهية الكويتية أن الإجهاض هو "إلقاء الحَمْل نَاقِصَ الْخَلْق، أَوْ نَاقِصَ الْمُدَّةِ، سَوَاءً مِنَ الْمَرْأَةِ أَوْ غَيْرَهَا"¹⁰¹⁶

وبالنظر إلى التعريفات السابقة، فيمكن، ذكر أهم سمات الإجهاض التي تميزه عن الولادة، وهي أن يتم إسقاط الجنين، بحيث لا يكون قابلاً للحياة.

المقصد الثاني: مفهوم الاغتصاب الجماعي:

ليظهر معنى الاغتصاب الجماعي، سنعرف مفردتيه، وهما الاغتصاب، ثم الجماعي.

1. الاغتصاب لغة: افتعال من غصب، ومصدره الغصب، وهو "أَخَذُ الشَّيْءِ ظُلْمًا"¹⁰¹⁷، و"غصب الرجل المرأة نفسها إذا زنى بها كرهاً واغتصبها نفسها"¹⁰¹⁸، وفي الآية الكريمة ﴿وَكَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا﴾ [الكهف 79]، أي أخذها ظلماً¹⁰¹⁹.

2. الاغتصاب اصطلاحاً: هو إكراه المرأة على الزنا، أو هو "وَطءُ حُرَّةٍ أَوْ أَمَةٍ جَبْرًا عَلَى غَيْرِ وَجْهِ شَرْعِي"¹⁰²⁰.

3. مفهوم "الجماعي" لغة: ما ينسب إلى الجماعة، وهم العدد من الناس، لأن جَمَعَ الْجَيْمُ وَالْمَيْمُ وَالْعَيْنُ أَصْلًا وَاحِدًا، يَدُلُّ عَلَى تَضَامُّ الشَّيْءِ. يُقَالُ جَمَعْتُ الشَّيْءَ جَمْعًا¹⁰²¹ والجمع: اسمٌ لَجَمَاعَةِ النَّاسِ. والجمع: مَصْدَرٌ قَوْلِكَ جَمَعْتُ الشَّيْءَ. والجمع: المجتمعون، وجمعُه جُمُوع. والجماعة والجَمِيع والمَجْمَع والمَجْمَعَةُ: كالجَمْع¹⁰²²

¹⁰¹³ زين الدين محمد عبد الرؤوف المناوي، التوقيف على مهمات التعاريف (القاهرة: عالم الكتب، 1990م)، 39.
¹⁰¹⁴ علاء الدين أبو بكر الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (مصر: مطبعة الجمالية، 1328 هـ)، 325/7.
¹⁰¹⁵ ابن عابدين، رد المحتار، 267/5.
¹⁰¹⁶ الموسوعة الفقهية الكويتية (59/2).
¹⁰¹⁷ ابن منظور، لسان العرب، 648/1.
¹⁰¹⁸ أحمد بن محمد بن علي الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير (بيروت: المكتبة العلمية)، 448/2.
¹⁰¹⁹ السعدي، تفسير الكريم، سورة الكهف.
¹⁰²⁰ علي بن عبد السلام الشُّوَلِي، البهجة في شرح التحفة (بيروت: دار الكتب العلمية، 1418 هـ - 1998م)، 586/2.
¹⁰²¹ ابن فارس، مقاييس اللغة، 90/3.
¹⁰²² ابن منظور، لسان العرب، 53/8.

فالاغتصاب الجماعي : "هو ما يحدث عندما تشارك مجموعة من الأفراد لا يقل عددها في العادة عن ثلاثة في اغتصاب ضحية ما"¹⁰²³، فهو قيام مجموعة من الرجال بالزنا بامرأة أو أكثر جبرا، فإذا كان الاغتصاب جزءا من حملات الإبادة الجماعية، أو وسيلة معتمدة في الحروب، سمي بالاغتصاب الابادي، او الاغتصاب السياسي، وعرف **الاغتصاب الابادي**: بأنه "أفعال مجموعة نفذوا أعمال اغتصاب جماعي خلال وقت الحرب ضد عدوهم كجزء من حملات الإبادة الجماعية"¹⁰²⁴، ويهدف الاغتصاب الابادي، إلى نشوء حمل عند نساء العدو، وليس مجرد الاغتصاب فقط، تقول سيوبان فيشر "الاغتصاب المتكرر هو مجرد جريمة اغتصاب، لكن الاغتصاب بهدف حصول حمل هو شيء آخر تمامًا، وهو ما يعتبر إبادة جماعية"¹⁰²⁵

فالاغتصاب الجماعي: هي قيام جنود العدو بالزنا جبرا بعدد كبير من المسلمات، لإلحاق الهزيمة بالمسلمين.

المقصد الثالث: دوافع وأهداف الاغتصاب الجماعي في الحروب:

لاريب أن الاغتصاب الجماعي الممنهج في الحروب، سلاح من الأسلحة الفتاكة، يستخدمه، وتنتهجه الجيوش التي لاحظ لها في خلق ولادين، وقد استخدمه أعداء الإسلام في حروبهم ضد المسلمين، كما حدث في حرب الصرب¹⁰²⁶ ضد البوسنة والهرسك¹⁰²⁷، وغيرها، بل استخدمته جيوش وجماعات مسلمة، ضد نساء مسلمات، في حروب وقعت بينهم، كما حدث في بنجلاديش، والسودان، وقد كان هذا الاغتصاب، ممنهجا، ومعدا، ومن هنا كان له ارتباط وثيق بالسياسة، وتهدف الجيوش التي تستخدمه، ويهدف إلى إلحاق الهزيمة النفسية، والمعنوية بالخصم، وكسر ثباته، وإجباره على الاستسلام¹⁰²⁸، وإلقاء الرعب في قلوب المسلمين عامة، والمجاهدين، خاصة لحملهم على ترك بلادهم خوفا على أعراضهم

- ¹⁰²³ S. E. (1999). "A Comparison of Gang and Individual Rape Incidents". Ullman Violence and Victims س. إي. (1999). "مقارنة بين حوادث الاغتصاب الجماعي والفردى". العنف والضحايا. ج. 14 ع. 2: 123-133. PMID. تاريخ البحث [15.10.2024]
- ¹⁰²⁴ Totten 2007 ويكيبيديا، صفحات 159-160. <https://ar.m.wikipedia.org> ، تاريخ البحث [16.10.2024]
- ¹⁰²⁵ Fisher 1996، صفحات 91-133، Siobhan Fisher، <https://ar.m.wikipedia.org> ، تاريخ البحث [16.10.2024]
- ¹⁰²⁶ تقرير منظمة العفو الدولية، من أجل تحقيق العدالة لنساء البوسنة، 2009/11/18، <https://n9.cl/f9q94>، تاريخ البحث [18.10.2024]
- ¹⁰²⁷ شهادات مروعة لنساء اغتصبن في حرب البلقان، Euronews نشرت في 2018/06/04 - <https://n9.cl/inasi>، تاريخ البحث [17.10.2024]
- ¹⁰²⁸ عبد الحميد صيام، مجلة القدس العربي، الاغتصاب الجماعي في زمن الحرب، <https://n9.cl/9ouk3>، تاريخ البحث [17.10.2024]

ونسائهم، وتمزيق المجتمع، وتفكيك بنيته، وذلك برفض الزواج من المغتصابات، وإقدام الرجال على طلاقهن¹⁰²⁹.

مع صنع جيل ناتج عن الاغتصاب، لتستمر الآثار بعد انتهاء الحرب، وتغيير أعراق الخصم، وذلك بتعمد إحمال المغتصابات، وغير ذلك من الأهداف.

المقصد الرابع: حكم الإجهاض من الاغتصاب الجماعي

سنبحث أولاً حكم الإجهاض، في الظرف العادي، ثم سنتحدث عن حكمه من حالات الاغتصاب الجماعي:

1. حكم الإجهاض في الأحوال الاعتيادية:

اتفق الفقهاء على أن حديث ابن مسعود، هو الأصل في تحديد مراحل الحمل، ومن ثم بناء أحكام الإجهاض عليه، فقد جاء الحديث عن ابن مسعود رضي الله عنه حَدَّثَنَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ -وهو الصَّادِقُ الْمَصْدُوقُ- قَالَ: إِنَّ أَحَدَكُمْ يُجْمَعُ خَلْقُهُ فِي بَطْنِ أُمِّهِ أَرْبَعِينَ يَوْمًا، ثُمَّ يَكُونُ عِلْقَةً مِثْلَ ذَلِكَ، ثُمَّ يَكُونُ مُضْغَةً مِثْلَ ذَلِكَ، ثُمَّ يَبْعَثُ اللَّهُ مَلَكًا فَيُؤَمِّرُ بِأَرْبَعِ كَلِمَاتٍ، وَيُقَالُ لَهُ: اكْتُبْ عَمَلَهُ، وَرِزْقَهُ، وَأَجَلَهُ، وَشَقِيٍّ أَوْ سَعِيدٍ، ثُمَّ يُنْفَخُ فِيهِ الرُّوحُ¹⁰³⁰

وبه يمكن تقسيم تلك المراحل إلى مرحلتين

الأول: قبل نفخ الروح: أي قبل مائة وعشرين يوماً، من تأكد الحمل، وهذه المرحلة اختلف الفقهاء في حكم إسقاط الحمل اختلافاً كثيراً، ولكن ما يمكن ملاحظته في ذلك انهم جميعاً يرون انه كلما تقدم الزمن في هذه المرحلة كلما ضاق حكم إسقاطه حتى عند القائلين بجوازه، وكلهم يذكرون أن الحمل في هذه المرحلة، لا يعد نسمة، بل هو كالدّم والجمادات¹⁰³¹، ولا يغسل ولا يصلى عليه، ولا يعد إسقاطه ازهاقاً لروح آدمي¹⁰³²

ويمكن تلخيص تلك، الأقوال في حكم الإجهاض في هذه المرحلة على النحو التالي:

¹⁰²⁹ فراس حسن، اغتصاب الحروب، جريمة الحرب الأقدم، والأقل إدانة نشرت في: 2014/05/15، <https://n9.cl/lo57r>، تاريخ البحث [17.10.2024].

¹⁰³⁰ البخاري، صحيح البخاري (3208)، مسلم، صحيح مسلم، (2643)

¹⁰³¹ ابن قدامة، المغني، 389/2.

¹⁰³² محمد بن علي الشوكاني، نيل الأوطار، تحقيق: عصام الدين الصبابي (مصر: دار الحديث، 1993)، 83/4.

أ. المنع المطلق: عدم جواز الإسقاط مطلقاً منذ تأكد علوق ماء الرجل بماء المرأة، وهو رأي المالكية¹⁰³³، والغزالي من الشافعية¹⁰³⁴، وابن الجوزي الحنبلي، والقرضاوي من المعاصرين¹⁰³⁵.

ب. الجواز المطلق: أي جواز الإسقاط طول فترة الحمل، حتى ينفخ فيه الروح، وهو رأي الأحناف¹⁰³⁶، ويشترطون موافقة الأبوين معاً¹⁰³⁷ والشافعية¹⁰³⁸ ووافقهم ابن عقيل من فقهاء الحنابلة، لكن بعض الأحناف حمل هذا الجواز على وجود عذر، "فإباحة الإسقاط محمولة على حالة العذر، أو أنها لا تأثم إثم القتل"¹⁰³⁹

ج. الجواز فيما قبل الأربعين يوماً، والمنع بعدها: وهو رأي الحنابلة¹⁰⁴⁰، لكن علماء الحنابلة المعاصرين منعوا ذلك حتى قبل الأربعين إلا لضرورة، فلا يجوز إسقاط الحمل في مختلف مراحلها إلا لمبرر شرعي وفي حدود ضيقة جداً، إن كان الحمل في الطور الأول وهي مدة الأربعين، فإن كان في إسقاطه مصلحة شرعية أو دفع ضرر متوقع جاز إسقاطه"¹⁰⁴¹.

واتفقوا على جواز إسقاط الجنين، في هذه المرحلة إذا كان في بقاءه خطر على حياة الأم، أو كان فيه ضرر عظيم على صحتها، واستدلوا على ذلك، بقواعد الضرورة، وتعارض الضررين، فإسقاط الجنين، وهو لم يصير نسمة بعد، وإن كان فيه ضرر إلا أن ضرر وفاة الأم، أو مرضها المزمن الشديد أعظم، فيقدم الحفاظ عليها

ولسنا بصدد الترجيح بين الأقوال، ولا سوق أدلة أصحابها، إذ ليس الغرض هو بحث المسألة بعينها، إنما الغرض هو بيان دور قواعد إزالة الضرر في اختلاف الأحكام، وعلاقة ذلك بالاختلاف السياسي

الثاني: بعد نفخ الروح:

وقد اتفق الفقهاء على أن الجنين بعد هذه المرحلة يصبح نفساً، فيجب المحافظة عليها، ويحرم إسقاطه، وقد نقل هذا الإجماع غير واحد "إذا نفخت فيه الروح حرم إخراجها إجماعاً"¹⁰⁴²، وذكر ابن جزي

1033 عيش، فتح العلي المالك، 399/1.

1034 أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، إحياء علوم الدين (بيروت: دار المعرفة). 53/2.

1035 يوسف القرضاوي، موقع الشيخ يوسف القرضاوي، الإجهاض بناء على تشخيص مرض الجنين، تاريخ النشر، 2015/10/18.

1036 ابن الهمام، فتح القدير، 495/2. ابن عابدين، حاشية ابن عابدين، 380/2.

1037 ابن عابدين، حاشية ابن عابدين، 591/6.

1038 محمد بن أحمد بن محمد بن يوسف الرهوني، حاشية الإمام الرهوني على شرح الزرقاني لمختصر خليل (مصر: المكتبة الأميرية ببولاق، 1306هـ)، 264/3.

1039 ابن عابدين، حاشية ابن عابدين، 2 / 380.

1040 المرادوي، الإنصاف، 386/1. ابن مفلح، الفروع 191/6.

1041 فتاوى لجنة كبار العلماء، السعودية، قرار رقم 140 2، تاريخ/1407/6هـ.

1042 الدردير، الشرح الكبير المطبوع مع حاشية الدسوقي (267، 266/1).

(ت:741هـ): أن التعرض للحمل بعد نفخ الروح فيه يعد قتلًا للنفس إجماعاً¹⁰⁴³، ونقل ابن تيمية أن إسقاطه حرام بإجماع المسلمين¹⁰⁴⁴، ومن الأدلة على ذلك الآيات والأحاديث التي تدل دلالة قطعية على حرمة قتل النفس، فلا تزهق روحه إلا بما دل عليه الشرع، "ولا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث، الثيب الزاني، والنفس بالنفس، والتارك لدينه المفارق للجماعة"¹⁰⁴⁵ وكل ذلك غير متصور من الجنين، ومن مقاصد الشريعة الكلية المحافظة على الأنفس.

إسقاط الحمل بعد نفخ الروح، لضرورة حياة الأم:

إذا ثبت بطريق مؤكد أن بقاء الحمل بعد نفخ الروح فيه، يؤدي إلى هلاك أمه، وأنه لا مناص من الاختيار بين موت الأم أو موت الجنين، فقد اختلف العلماء في ذلك على قولين:

القول الأول: عدم جواز إسقاطه، وإن أدى إلى موت الأم، لعدم جواز قتل نفس من أجل حياة أخرى، ولأصل حرمة قتل النفس، فكما أنه لا يجوز الإكراه على القتل، إذ ليست نفس القادم على القتل مكرهاً بأعز من نفس المقتول، وهذا ما لم يكن الجنين ميتاً¹⁰⁴⁶، قال ابن عابدين "لا يجوز تقطيعه، لأن موت الأم به موهوم، فلا يجوز قتل آدمي حي لأمر موهوم"¹⁰⁴⁷، وقد ساق الشيخ أحمد الزرقا هذا في سياق التمثيل لقاعدة "الضرر لا يزال بمثله"، فكأنه اعتبر أن موت الأم مساوياً لموت الجنين، خاصة إذا كان أثناء الولادة المتعسرة¹⁰⁴⁸

القول الثاني: جواز إسقاط الجنين، إذا لم تكن ثمة طريقاً لإنقاذ الأم إلا بإسقاطه، لأن اعتبار الأم اعتباراً للأصل، ولأن حياتها ثابتة بيقين، ولأن الطفل في الأغلب سيموت بموت أمه، وهذا ما رأته الموسوعة الفقهية الكويتية¹⁰⁴⁹، وبه أفتت هيئة كبار العلماء في السعودية، وذلك دفعاً لأعظم الضررين وجلباً لأعظم المصلحتين¹⁰⁵⁰، وهو رأي الشيخ القرضاوي¹⁰⁵¹، والشيخ الألباني¹⁰⁵²، وغيرهم.

2. حكم إجهاض الحمل الناتج عن الاغتصاب الجماعي:

¹⁰⁴³ بن أحمد بن محمد ابن جُزَي، القوانين الفقهية، 235.

¹⁰⁴⁴ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 160/34.

¹⁰⁴⁵ البخاري، صحيح البخاري (6878)، مسلم، صحيح مسلم (1676).

¹⁰⁴⁶ محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، تحفة الملوك، تحقيق: عبد الله نذير (بيروت: دار البشائر 1997)، 230.

ابن نجيم، البحر الرائق، 233/8.

¹⁰⁴⁷ ابن عابدين، حاشية ابن عابدين، 206/1.

¹⁰⁴⁸ الزرقا، شرح القواعد الفقهية، 196.

¹⁰⁴⁹ الموسوعة الكويتية، 57/2.

¹⁰⁵⁰ هيئة كبار العلماء بالسعودية: الفتاوى الجامعة، 1055/3.

¹⁰⁵¹ يوسف القرضاوي، موقع الشيخ يوسف القرضاوي، الإجهاض بناء على تشخيص مرض الجنين، تاريخ البحث، [29.10.2024]

¹⁰⁵² شادي بن محمد بن سالم آل نعمان، جامع تراث العلامة الألباني في الفقه (صنعاء: مركز النعمان للبحوث

أولاً: قبل نفخ الروح: لم أجد من الفقهاء المعاصرين الذين أفتوا في هذا الأمر، من قال بحرمة الإجهاض، في هذه المرحلة، سواء من تكلم منهم على الاغتصاب في الحروب، أو في السجون، وكلهم راعى في ذلك الأضرار النفسية والاجتماعية، التي تقع على الأمهات، وعلى أهلهن، فضلاً عن ما يقع على المجتمع كله، وحتى العلماء الذين يرون بحرمة الإجهاض مطلقاً منذ أن تعلق النطفة-كالقرضاوي- رأوا جواز إسقاط الحمل، في هذه الحالة، وأفتى بذلك حين سأل عن ما حدث للمسلمات في البوسنة والهرسك. "فلو تعرضت المرأة المسلمة العفيفة للاغتصاب فحملت منه، مما يُلحق بها وبأهلها حرجاً شديداً، وتترتب عليه آثار نفسية واجتماعية كبيرة، ...، فإنه يجوز في هذه الحال لمن حملت من اغتصاب: إجهاض هذا الحمل ما كان في مدة المئة وعشرين يوماً الأولى؛ لأن مفسدة إسقاط الحمل هنا أخف من مفسدة استمراره"¹⁰⁵³، واستند الفقهاء على قواعد الضرر، وأن ما يترتب على بقاء الحمل من الاغتصابات الجماعية هو ضرر محقق عام، لا يمكن إغفاله عن الحكم على المسالة، وهذا الضرر المحقق يشمل الألم النفسي، والعقلي، والعاطفي، الذي تتعرض له النساء الحوامل والذي يدفع الكثير منهن للانتحار، وكذلك التفكك الأسري، وانتشار الطلاق، الناتج من عدم رضى الأزواج ببقاء نسائهم اللواتي اغتصبن، وحتى في المجتمعات التي حاولت إقامة برامج تضمن تقبل المجتمع لنتائج ذلك لم تنجح"¹⁰⁵⁴، مع نشوء عدد كبير من الأطفال الذين لا يعرف لهم آباء، بل أن المسلمين يعتبرونهم من أبناء أعدائهم الذين قاتلوهم واغتصبوا نساءهم، فاعتبروا أن هذا الضرر معتبر بحكم أن "الضرر يزال"، فهم وإن كانوا لا يرون جواز الإجهاض بعد الأربعة أشهر، إلا أن ذلك لا يعني عدم اعتبار الضرر مطلقاً، واعتبروا أن هذا الرأي وسط بين القول بجواز الإجهاض في جميع الأحوال، وبين منعه منعاً مطلقاً إلا في حالة وجود خطر مباشر على الأم، وهذا إعمال لقاعدة "تقليل الضرر عند العجز عن إزالته بالكلية"¹⁰⁵⁵، وقاعدة "الضرر يدفع بقدر الإمكان"¹⁰⁵⁶

الثاني: بعد نفخ الروح:

وقع الاختلاف في هذه الحالة، بين الرأي الفقهي، والقرار السياسي في بعض الدول الإسلامية التي تعرضت، لנزالة الاغتصاب الجماعي في الحروب، على النحو التالي:

1. **الحكم الشرعي،** لم أجد مع طول البحث أحداً من الفقهاء المعاصرين أباح الإجهاض في هذه الحالات الناتجة عن الاغتصاب الجماعي في الحروب، إذا تجاوز الجنين مائة وعشرين يوماً، إلا في الحالات التي تتعرض فيه الأم لخطر يهدد حياتها، كما هو الحال في الأحوال العادية للحمل، ومع تأكيد

¹⁰⁵³ يوسف القرضاوي، موقع الشيخ القرضاوي، الإجهاض، <https://www.al-qaradawi.net> تاريخ البحث [29.10.2024].

¹⁰⁵⁴ Susan Brownmiller: Op.Cit,p.181.

¹⁰⁵⁵ معلمة زايد، ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 599/28.

¹⁰⁵⁶ مجلة الأحكام، القاعدة 31.

الفقهاء على وجود تلك الأضرار وحقيقتها، وأنها أضرار عامة، لكنهم اعتمدوا على قواعد الضرر، في ترجيح المنع، ومن تلك القواعد "أن الضرر لا يزال بالضرر"، وأن "الضرر لا يزال بمثله"، ولاشك أن القتل الجماعي، للأجنة الناشئة هو إزهاق لأنفس بريئة ولو أنها نشأت بطريق غير مشروع، وأن المحافظة على النفس البشرية، هو من مقاصد الشريعة، وأن إزهاق الأنفس لا يكون إلا بدليل قوي، أو بضرورة ملجئة كالمحافظة على حياة الأم، والضرورة تقدر بقدرها."، وأن الضرر النفسي والمعنوي والاجتماعي المترتب على الحمل في هذه الحالات، لا يصل إلى حالات الضرورة التي تبيح ذلك، كما أنه يمكن التخفيف منه بطرق أخرى.

2. القرار السياسي: قامت بعض الدول المسلمة التي تعرضت لهذه النازلة، باتخاذ بعض القرارات السياسية التي رأت فيها علاجاً لآثارها، ودفعاً للأضرار التي لحقت بها، ومن ذلك أنها "سمحت بالإجهاض بل وأشرفت عليه باعتباره جزء من علاج آثار الحرب، النفسية والاجتماعية، والصحية، وقد حدث هذا في بنغلاديش".¹⁰⁵⁷ وفي البوسنة

هل كان هذا بناء على رأي فقهي:

لم تذكر المصادر التي تحدثت عن ذلك ما إذا كان القرار السياسي قد روعيت فيه الفتوى الشرعية، والرأي الفقهي، أم لا، وليس من المستبعد أن يكون ذلك، رغم أنني ومع طول بحث لم أجد فتوى تؤيد ذلك، ولكن لو قدر ووجدت تلك الفتوى، فإنها قطعاً ستستند إلى قاعدة "الضرر يزال"، فإن الأضرار الواقعة، هي أضرار حقيقية، ولو استقصينا الإحصائيات في البوسنة والهرسك مثلاً، باعتبارها حرباً كانت بين المسلمين، وغير المسلمين، لوجدنا ما ترتب على هذا الأمر عظيم أضرار لا يمكن حصرها.

¹⁰⁵⁷ Bangladesh". Abortion Policies: A Global Review (DOC). United Nations Population Division. <https://www.un.org>، تاريخ البحث [10.10.2024].

الفصل الخامس: "قاعدة العادة محكمة" من حيث التنظيم والترجيح للاختلاف السياسي

سنناول في هذا الفصل القاعدة الكبرى الخامسة، وهي قاعدة "العادة محكمة"، من حيث تنظيمها، والترجيح بها في الاختلاف السياسي، وسيوضح هذا من خلال تطبيقات للقاعدة على مسائل ومواقف، ستشمل العهد النبوي، والراشدي، ومسائل فقهية، وبعض النوازل، والحاجة تدعو إلى بسط القول في مفهومها، وأدلتها، وأهميتها، وما تفرع عنها، لذلك جاء هذا الفصل في مباحث، على النحو التالي:

المبحث الأول: مفهوم القاعدة، وفروعها، وأدلتها، وأهميتها

المطلب الأول: مفهوم القاعدة:

سنحدث عن مفهوم القاعدة من خلال الحديث على مفردتيها، "العادة"، "محكمة"، ثم نتناول المدلول العام للقاعدة.

المقصد الأول: معنى العادة:

1. العادة لغة: للعادة في الأصل معنيان، "تَثْبِيَةٌ فِي الْأَمْرِ، وَجِنْسٌ مِنَ الْخَشَبِ"¹⁰⁵⁸، لكنها تأتي بمعان كثيرة، حتى قال الفيروز آبادي: إن معانيها تزيد على مائة وعشرين معنى¹⁰⁵⁹، لكننا نذكر منها ما له تعلق بموضوع البحث، ومن هذه المعاني:

- أ. الدين¹⁰⁶⁰، أي الاستمرار على الشيء، فصاحبها يداوم عليها، مرة بعد أخرى¹⁰⁶¹.
- ب. الرجوع إلى الشيء بعد الانصراف عنه¹⁰⁶²، قال تعالى: ﴿وَإِنْ عُدْتُمْ عُدْنَا﴾ [الإسراء 8] قال الخليل: "العود هُوَ تَثْبِيَةُ الْأَمْرِ عَوْدًا بَعْدَ بَدْءٍ"¹⁰⁶³.
- ج. الدُّرْبَةُ وَالتَّمَادِي فِي شَيْءٍ حَتَّى يَصِيرَ لَهُ سَجِيَّةٌ. قال الجوهري: "والعادة معروفة، وعادة واعتادة، وتعوده، أي صار عادة له"¹⁰⁶⁴.

2. العادة اصطلاحاً: اختلف نظر العلماء للعادة، ومن ثم اختلفت تعريفاتهم لها، فعرفها بعضهم استناداً للمعنى اللغوي، فأدخل فيها كل شيء يتكرر مرة بعد أخرى، سواء تعلق ذلك بالإنسان أم بغيره، وسواء ارتبط بعلاقة عقلية أم لا، فهي: "الأمر المتكرر ولو من غير علاقة عقلية"¹⁰⁶⁵، فقوله: "الأمر

1058 ابن فارس، مقاييس اللغة، 4/183.

1059 الفيروز آبادي، بصائر ذوي التمييز، 4/110.

1060 الفيروز آبادي، بصائر ذوي التمييز، 4/110.

1061 الفيومي، المصباح المنير، 2/88. إبراهيم مصطفى، وآخرون، المعجم الوسيط، 2/641.

1062 الراغب، المفردات، 593.

1063 الفراهيدي، العين، 2/217.

1064 الجوهري، الصحاح، 2/514.

1065 أمير بالشاه الحسيني، وابن أمير الحاج، التقرير والتحبير، شرح التحرير لابن همام (مصر: المطبعة الأميرية، 1337-1/282).

المتكرر" يدخل فيه، العادات الخاصة كالنوم، والأكل، وما يعتاده عامة الناس مما تكرر عندهم سواء كان حسناً أم قبيحاً، وسواء استند إلى شرع قويم أو عقل سليم أو هوى سقيم، كما يدخل فيه ما يتكرر تأثراً بالأمور الطبيعية، كسرعة البلوغ في المناطق الحارة، أو غير ذلك، والبعض قصر تعريف العادة على ما يقوم به الإنسان بإرادته، وبناءً على استحسان العقول السليمة والطباع المستقيمة له، لذلك جاء تعريفها في شرح المغني بأنها: "ما يَسْتَقَرُّ فِي النَّفْسِ مِنَ الْأُمُورِ الْمُتَكَرِّرَةِ الْمَقْبُولَةِ عِنْدَ الطَّبَاعِ السَّلِيمَةِ"¹⁰⁶⁶، وبمثل هذا عرفها علي حيدر، وزاد أن العرف يأتي بمعناها¹⁰⁶⁷، وكذا عرفها أحمد الزرقا، وذكر أنها هي العرف العملي خاصة¹⁰⁶⁸، وقال الجرجاني: العادة: "د"¹⁰⁶⁹، وعرفها القرافي بأنها: "غلبة معنى من المعاني على الناس"¹⁰⁷⁰.

ومن التعريفات تظهر سمات العادة، وهي أنها تتكرر مرة بعد مرة، وهذا التكرار مقصود من الناس، وليس مصادفة، وأنها مقبولة، من ذوي الطباع السليمة، وأن تكون في حكم المعقول.

المقصد الثاني: معنى التحكيم:

1. التحكيم لغة: التحكيم تفعيل من حَكَمَ، يحْكُم، ويأتي الحكم بعدة معان منها:

أ. المنع، ومن ذلك أحكم الدابة، أي منعها، وأحكم السفينة: أي ربطها ليمنعها، والحكيم ذو الحكمة والعقل الذي يمنعه عن كل ما لا يصلح¹⁰⁷¹، ولهذا سمي من يفصل في الخصومة بين الناس حاكماً "لأنه يَمْنَعُ الظَّالِمَ مِنَ الظُّلْمِ"¹⁰⁷².

ب. القضاء، والحاكم منفذ الحكم¹⁰⁷³ والحُكْمُ بالشيء: أن تقضي بأنه كذا، أو ليس بكذا، "وَحَكَمْتُهُ إِذَا جَعَلْتِ إِلَيْهِ الْحُكْمَ"¹⁰⁷⁴ قال تعالى: ﴿وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾ [النساء 58 / 4]، ﴿يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ﴾ [المائدة 95 / 5].

ج. الإتيان، فأحكم الشيء إذا أتقنه، فالحكيم هُوَ الَّذِي يُحْكُمُ الْأَشْيَاءَ وَيُتَّقِنُهَا، فَهُوَ فَعِيلٌ بِمَعْنَى مُفْعِلٍ¹⁰⁷⁵.

1066 سراج الدين عمر بن إسحاق الغزنوي، شرح المغني في أصول الفقه للخبازي، (السعودية: جامعة أم القرى، 1985).

1067 علي حيدر، درر الحكام.

1068 الزرقا، شرح القواعد الفقهية، 209.

1069 الجرجاني، التعريفات، 146/1.

1070 القرافي، النخبة، 151/1.

1071 ابن فارس، مقاييس اللغة، 91/2.

1072 ابن منظور، لسان العرب، 141/12.

1073 الفيروزآبادي، البصائر، 487/2.

1074 الجوهري، الصحاح، 1902/5.

1075 ابن منظور، لسان العرب، 140/12.

د. الرجوع، فالمحكّم هو الذي يرجع إليه عند التحكيم أو التنازع، سواء كان ذلك إنساناً¹⁰⁷⁶ أو قانوناً أو غير ذلك، وحكم فلاناً في كذا، إذا جعل أمره إليه، "وحكموه بينهم، أمره أن يحكم"¹⁰⁷⁷، والمحكّم: الَّذِي يُحَكِّمُ فِي نَفْسِهِ¹⁰⁷⁸.

2. التحكيم اصطلاحاً: الحكم في الاصطلاح الشرعي، "إثبات أمر لأمر أو نفيه عنه"¹⁰⁷⁹، وأما الحكم الشرعي، فجاءت تعريفاته كثيرة أوسعها تعريف الأمدي حين قال: "هو خطاب الشارع المفيد فائدة شرعية"¹⁰⁸⁰، واشتهر تعريف الحكم الشرعي بأنه: "ما اقتضاه خطاب الشرع المتعلق بأفعال المكلفين من طلب، أو تخيير، أو وضع"¹⁰⁸¹، فقله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ [البقرة 43/2]، "هو حكم الله، أي هو النص الصادر عن الشارع"¹⁰⁸²، أما التحكيم في الاصطلاح فهو "اتفاق المتخاصمين على من يحكم بينهما وينهي نزاعهما ويفصل في خصومتهم"¹⁰⁸³.

المقصد الثالث: معنى القاعدة:

وبهذا يمكن أن يظهر معنى قاعدة العادة مُحَكَّمَةً، أي أن العادة تجعل حَكَمًا لإثبات حكم شرعي، وتكون مرجعاً عند النزاع¹⁰⁸⁴، والفصل بين المتنازعين.

المطلب الثاني: شروط العادة المحكّمة

ليس كل ما اعتاده الناس وتعارفوا عليه يصلح أن يحكم، ويصار إليه عند التنازع أو الفصل أو إثبات الحكم الشرعي، بل لابد من وجود شروط في تلك العادة، وهي:

1. أن تكون العادة مطردة أو غالبية، ومعنى الاطراد أن تسير على نظام واحد مستمر، فلا تتخلف، وإذا كانت غالبية تأخذ حكم الاطراد، لأن القليل الشاذ لا اعتبار له، لذلك جاءت قاعدة مقيدة لقاعدة العادة محكمة، وهي "إِنَّمَا تُعْتَبَرُ الْعَادَةُ إِذَا اطَّرَدَتْ أَوْ غَلَبَتْ"¹⁰⁸⁵، وجاء في لفظ آخر: "إنما تعتبر العادة إذا اطردت، فإذا اضطربت فلا"¹⁰⁸⁶.

¹⁰⁷⁶ عبد الكريم بن محمد اللاحم، **المطلع على دقائق زاد المستقنع** (الرياض: دار كنوز إشبيليا 2012)، 76/1.
¹⁰⁷⁷ ابن منظور، **لسان العرب**، 142/12.
¹⁰⁷⁸ ابن منظور، **لسان العرب**، 140/12.
¹⁰⁷⁹ التهانوي، **كشاف اصطلاحات الفنون**، 1387/2. خالد بن علي المشيقح، **شرح رسالة لطيفة جامعة في أصول الفقه المهمة للسعدي** (الكويت: مكتبة الإمام الذهبي، 2016)، 20.
¹⁰⁸⁰ الأمدي، **الإحكام**، 96/1.
¹⁰⁸¹ محمد بن صالح العثيمين، **الأصول من علم الأصول** (الدمام: دار ابن الجوزي، 1430 هـ - 2009 م)، 10.
¹⁰⁸² الزحيلي، **الوجيز في أصول الفقه**، 285/1.
¹⁰⁸³ اللاحم، **المطلع على دقائق زاد المستقنع** 76/1.
¹⁰⁸⁴ علي حيدر، **درر الحكام**، 44/1.
¹⁰⁸⁵ **مجلة الأحكام، القاعدة**، 41.
¹⁰⁸⁶ الزحيلي، **القواعد الفقهية**، 323/1.

2. أن تكون العادة شائعة، أي أن العمل بها قائم عند كل الناس أو أغلبهم، وليس عند بعضهم، فإذا كانت العادة عامة فالشيوع يعني أن كل الناس يعملون بها، وإذا كانت العادة خاصة كعادة أهل الحرف، أو البلدان، فشيوعها يعني أن أغلب أهل الحرفة أو البلد يعملون بها¹⁰⁸⁷، لذلك جاءت قاعدة "العبرة للغالب الشائع لا للنادر"¹⁰⁸⁸.

3. أن لا تخالف نصًا شرعيًا، فلا اعتبار للعادة إن خالفت نصًا شرعيًا، أو إجماعًا، فالعرف إذا ورد النص بخلافه لا يعتبر¹⁰⁸⁹، ولأن الأعراف والعادات قد تبنى على باطل، أو يألف الناس أمورًا مخالفة للشرع، ومعلوم أن النص أقوى من العرف، وأنه ليس لأحد حق في تغيير النصوص¹⁰⁹⁰، وبهذا الشرط تخرج أعراف الجاهلية¹⁰⁹¹ التي اعتاد الناس عليها، وجاء الشرع بإبطالها سواء كانت في الأمور الاجتماعية أو السياسية أو غيرها، وقد رأى الإمامان أبو حنيفة ومحمد أن النص يقدم على العرف في جميع الأحوال، سواء كان النص مبنياً على العرف أم لا، بينما يرى الإمام أبو يوسف أن النص إذا كان مبنياً على العرف، وعارضه عرف الناس فإن العرف يقدم عليه، وهذا الرأي هو الذي أخذت به مجلة الأحكام¹⁰⁹²، ومثل هذا إذا جاءت العادة موافقة لدليل شرعي أقوى منها، فإنه حينئذ يعمل بذلك الدليل لا بالعرف أو العادة، ولذلك قالوا: "إن العادة تحكم فيما لا ضبط له شرعاً"¹⁰⁹³.

4. أن لا يخالفها نص في العقد، أي لا تكون العادة مخالفة لنص أو شرط أحد المتعاقدين¹⁰⁹⁴، فإن نص المتعاقدان على مخالفة العرف عند التنازع أو التعاقد، فإنه لا يعمل بالعرف؛ لأن "الصريح أقوى من الدلالة"¹⁰⁹⁵، ولأن "العرف إنما يعتبر عند عدم التصريح بخلافه"¹⁰⁹⁶.

5. أن تكون العادة أو العرف موجودة وقت التحكيم والنزاع لا طارئة، فلا تحكم العادات التي نشأت بعد وقوع الاختلاف، وكذا العرف الذي تحمل عليه الألفاظ المتأخرة¹⁰⁹⁷، لذلك ذكروا قاعدة العرف

1087 آل بورنو، الوجيز في القواعد الفقهية، 296.

1088 موسوعة القواعد الفقهية، 382/7، الشاوي، التحفة المكية، 85.

1089 السرخسي، المبسوط، 196/1، ومعلمة زايد.

1090 علي حيدر درر الحكام، 47/1.

1091 محمد حسن عبد الغفار، تيسير أصول الفقه للمبتدئين، (<http://www.islamweb.net>).

1092 علي حيدر، درر الحكام، 47/1.

1093 آل بورنو، الوجيز في إيضاح القواعد، 282.

1094 عمر سليمان الأشقر، نحو ثقافة إسلامية أصيلة (عمان - الأردن: دار النفائس 1994)، 205.

1095 السرخسي، شرح السير، 125.

1096 السرخسي، المبسوط، 227/4، معلمة زايد.

1097 السيوطي، الأشباه والنظائر، 216/1.

إنما يعتبر إذا كان مقارنًا لا لاحقًا¹⁰⁹⁸، وذكر الشاطبي أن العوائد التي تختلف باختلاف الأحوال، والأزمنة، والأمصار لا يحكم بها على من سبق بأي حال¹⁰⁹⁹.

المطلب الثالث: أنواع العادات:

1. العادات الخاصة: والعرف الخاص، وهي التي تعارف عليها طائفة من الناس لا جميعهم، سواء كانوا أهل بلد معين، كتعارفهم على النقود والعيوب، أو كانوا أهل فن كالنحاة والنظار والفقهاء، أو كانوا أهل مهنة كالعرف الزراعي بين الزراع أو التجاري بين التجار ونحو ذلك¹¹⁰⁰، وقد يكون قوليًا أو عمليًا¹¹⁰¹.

2. العادة العامة: وهو العرف الذي لا يخص طائفة من الناس، ولم يعرف مبتداه، فهو مما اعتاده الناس من زمن الرسالة إلى يومنا هذا، وتعامل الناس به في كل البلاد، وذلك كعقد الاستصناع، وهذا العرف هو الذي تخص به النصوص، ويترك من أجله القياس¹¹⁰².

3. العادة الطبيعية، وقد تكون هذه الغلبة في سائر الأقاليم كالحاجة للغذاء والتنفس في الهواء.

4. العادات الشرعية: هِيَ الَّتِي أَقَرَّهَا الشَّارِعُ أَوْ نَفَّاهَا، وذلك كستر العورة، وإزالة النجاسة، فهذه ثابتة لا تتغير بتغير الأزمنة¹¹⁰³، وكذا ما نقل ألفاظها اللغوية إلى معان أخرى كَالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ وَالْحَجِّ.

المطلب الرابع: العلاقة بين العرف والعادة:

استخدم الفقهاء والأصوليون لفظي العادة والعرف، للدلالة على ما اعتاده الناس وألفوه وتعارفوا عليه، فهل هما بمعنى واحد أم لكل منهما دلالة ومفهوم؟ في هذا الأمر آراء:

1. الأول يرى أن العادة والعرف بمعنى واحد، لا فرق بينهما في شيء، فهما مترادفان، وقول الفقهاء وما جاء في كتبهم بأن هذا الأمر ثابت بالعرف والعادة، هو من باب عطف المترادفات، وقد جعل الجرجاني في تعريفاته العادة بمعنى العرف¹¹⁰⁴، واختاره علي حيدر في شرحه للمجلة¹¹⁰⁵.

1098 علي حيدر، درر الحكام، 45، معلمة زايد.

1099 الشاطبي، الموافقات، 254/2.

1100 الزرقاء، المدخل الفقهي العام، 844/3.

1101 الرازي، المحصول، 413/1.

1102 آل بورنو، الوجيز، 277..

1103 الموسوعة الفقهية الكويتية، 217/29.

1104 الجرجاني، التعريفات، 130.

1105 علي حيدر، درر الحكام، 44/1.

2. ومنهم من فرق بين العرف والعادة، ثم إن هؤلاء لم يتفقوا على نمط واحد للتفريق بينهما، بل جاء على النحو التالي:

أ. من جعل العرف في الألفاظ، والعادة في الأفعال، كما فعل القرافي في الفروق، وسمى الزرقا العادة بالعرف العملي¹¹⁰⁶.

ب. علاقة العموم والخصوص: من جعل العرف في الأمور الخاصة، والعادة في الأمور العامة، فالعادة أعم مطلقاً من العرف إذ كل عرف عادة وليس كل عادة عرفاً¹¹⁰⁷، ويرى ابن الهمام (ت: 861هـ)، أن العرف أعم، فالعادة عنده عرف عملي بينما العرف يشمل القول والفعل، فكل عادة عرف وليس كل عرف عادة¹¹⁰⁸.

ج. من جعل العادة تكون في ابتداء الأمر، ثم تتحول إلى عرف، باستئناس الناس، فما نشأ عن تصرف شخصي أو عن عوامل طبيعية أو غير ذلك من العوامل هو عادة، فإذا ألفه الناس، ومالوا إليه وكرروه وأنسوه ثم ارتضوه حتى صار عادة لهم فهو حينئذ عرف¹¹⁰⁹ ويرى ابن عابدين أنه لا تعارض بين الرأيين، فإن الأمور المتكررة والمعادة بين الناس، تبدأ كعادة، إلى أن يألفها الناس ويعتادوها، ولا يتبادر إلى أذهانهم عند ذكرها غيرها، فتسمى عرفاً، ويمكن أن يطلق عليها أيضاً عادة، فكأن تلك الأقوال أو الأعمال تبدأ كعادة ثم تنتشر وتشتهر وتؤلف وتعرف فتصبح عرفاً، وهي مع ذلك يصدق عليها اسم العادة، فلا هو جعلهما مترادفين من كل وجه، ولا فرق بينهما بأمر سوى معرفه الناس وألفهم لها¹¹¹⁰ ولعل هذا أمثل الأقوال في ذلك، لأن فيه اعتبار المعنى اللغوي لاشتقاق العادة والعرف، كما أنه يجمع بين الآراء، فلم يفرق بين العرف والعادة بما لا يمكن القطع به، ولم يجعلهما شيئاً واحداً في كل الأحوال.

المطلب الخامس: نشأة العادات والأعراف وأسبابها:

تكمُن أهمية هذا المطلب في أمرين، الأول، هو بيان أن أوامر السلطات، والقوانين التي يسنها الحكام والأمراء، قد تصبح عادة سياسية، فإذا ماتوفرت فيها شروط العادة المعتبرة، فإنها تكون مجالا للتحكيم، والثاني: أن الاستدلال على حجية العرف بمبدأ رفع الحرج، لا ينسحب إلا على الأعراف التي نشأت للضرورة والحاجة، لأن العادات والأعراف تنشأ بين الناس لأسباب كثيرة لا يمكن حصرها، فإن

1106 أحمد الزرقاء، شرح القواعد الفقهية، 165.

1107 أحمد فهمي أبوسنة، العرف والعادة في رأي الفقهاء، عرض نظرية في التشريع الإسلامي، (مصر: مطبعة الأزهر، 1947) 13.

1108 ابن أمين الحاج، التقرير والتحبير.

1109 منظمة المؤتمر الإسلامي، مجلة مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي بجدة، 782/5.

1110 محمد أمين ابن عابدين، نشر العرف في بناء بعض الأحكام على العرف (إسطنبول: دار سعادت، 1907م)، 114.

عادات الناس كثيرة جدًا، وأكثرها لا يعلم أحد متى ولا كيف ولا لم نشأت، لكن يمكن حصر بعض الأسباب الظاهرة في ذلك، وتكمن أهمية معرفة أسباب النشوء في إدراك قوة حجية العادة من عدمه

المقصد الأول: نشأة العادة عن طريق الأحكام الشرعية والمعاني الدينية:

الكثير من العادات والأعراف التي اعتادها المسلمون في العصور المختلفة كان أصلها دليلًا شرعيًا، عمل به الناس واعتادوه، ثم نسوا أي ارتباط لها بالدين، وأصبحت من العادات، وقد يكون ذلك الدليل صحيحًا، وقد يكون اجتهدًا خاطئًا أو هو فعل لأحد العلماء أو الشيوخ، كما أن هذه العادات قد تكون اجتماعية، وقد تكون سياسية، وقد تكون غير ذلك.

المقصد الثاني: نشأة العادة نظرًا للضرورة والحاجة:

وهما من أكثر أسباب نشوء العادات، كضرورات المأكل والعلاج، واللباس والأمن، وحاجات التجارة والتنظيم وغيرها، كما أن الحاجة إلى تنظيم أمور الناس وإلى قانون يحفظ العلاقات بينهم جعلهم يعتادون نمطًا من تقديم المقدمين والأمراء.

المقصد الثالث: نشأة العادة بالتقليد والتوارث والمحاكاة:

فالكثير من العادات تنشأ في المجتمعات بنقلها من جهات أخرى سواء كانت تلك الجهات هم الآباء والأجداد، أو كانوا من مجتمعات أخرى يرون فيها القدوة والخيرية أو الغلبة، أو كانت من فئة أخرى من داخل تلك المجتمعات، فالعادات تسري كما تسري الأفكار والأخلاق، وقد لا يكون ثمة دافع لنقلها وتبنيها سوى محبة من نقلوا عنه كالآباء والأجداد، أو تعظيمه أو الانبهار به.

المقصد الرابع: أوامر الحاكم أو السلطات:

فقد يجعل الحاكم أمرًا فيعتاده الناس، ويعملون به، ثم يألفونه ويتوارثونه ولا يعلمون بعد ذلك مصدره ولا سببه، وقد يكون ذلك أمرًا تنظيميًا أو قانونًا سياسيًا، أو رأيًا دينيًا، لذلك نشأ ما يسمى بالعرف السياسي.

وقد تكون هناك أسباب أخرى لنشأة العادات والأعراف، لكنها تبدأ صغيرة ثم تنتشر وتؤلف ويعتادها الناس، ولذلك اعتبر أبو سنة أن هناك أربع مراحل لتكوينها، وهي الميل والعمل والتقليد والتكرار¹¹¹¹.

1111 أبوسنة، العرف والعادة، 14.

المطلب السادس: بعض فروع قاعدة العادة محكمة.

تندرج تحت قاعدة العادة محكمة، قواعد فرعية كثيرة، هذه القواعد تعطي إضافات للمعنى العام للقاعدة، ويصعب ذكر جميع القواعد الفرعية، لذا سنذكر المهم منها:

المقصد الأول: قاعدة "الأحكام المترتبة على العوائد تتبع العوائد وتتغير عند تغيرها"¹¹¹²

وقد ذكر القرافي وغير واحد من العلماء هذه القاعدة، ومعناها محل اتفاق، وما تضيفه هذه القاعدة هو أن الأحكام تتغير بتغير العادات في حال ما إذا بني الحكم الأول على العادة والعرف، ومن غير المعقول أن تتغير العادات ويبقى الحكم فيها للعادات السابقة المندثرة، كما أنها تدل على أن المفتين والقضاة - ومن ورائهم أهل الحكم والسياسة - يجب أن ينزلوا فتاوى الأولين التي بنيت على الأعراف والعادات، ولا يفتوا مستفتي من بلاد أخرى إلا بعد معرفة عادات وقتهم وأوطانهم، فإذا وجدوا في العادة تغيراً حكموا بما تقتضيه تلك العادة الجديدة، ومن طريف ما ينقل في ذلك أن أبا زيد القيرواني - الملقب بمالك الأصغر - انهدم جدار بيته يوماً، وكان يخاف اعتداء الشيعة، فاتخذ كلباً للحراسة في موضع الجدار، فقيل له أن مالكاً رحمه الله يكره اقتناء الكلب، فقال لمن ذكر له ذلك: "لو أدرك مالك زمانك لاتخذ أسداً ضارياً"¹¹¹³ ليشير بذلك إلى تغير الفتوى بتغير الأحوال والأزمان.

المقصد الثاني: قاعدة "كل ما ورد به الشرع مطلقاً، ولا ضابط له فيه، ولا في اللغة يُحكم فيه العرف"¹¹¹⁴

وهذه قاعدة جلييلة، وتطبيقاتها واسعة جداً، ولها دلالات عدة منها:

1. أن ما ورد ضابطه في نص أو إجماع، فلا يعتد فيه بالعادة والعرف، إلا إذا كان النص مبنياً على العرف، أو كان الجماع، مبنياً على العرف، فهذا قد يقع الخلاف فيه.
2. أن ما ورد في الشرع وله ضابط من اللغة فلا مدخل للعرف فيه؛ لأن الأدلة الشرعية جاءت بلسان عربي مبين، واللغة واحدة ثابتة في مجملها، بخلاف العادات والأعراف.
3. وهذه القاعدة تعطي مرونة كبيرة للعمل بالأحكام الشرعية، ومواكبتها للتطورات والأزمان.
4. ما ورد في الشرع مطلقاً، فلا بد عند العمل به من بيان وقيود، فإما أن نجد تلك الضوابط في الشرع، أو في اللغة، أو في العرف، أو يترك بلا قيد، وهذا ما لا يمكن، فلا مناص من اعتبار الأعراف حينئذ.

1112 القرافي، الفروق، 27/3. معلمة زايد.

1113 عليش، منح الجليل شرح مختصر خليل (بيروت: دار الفكر، 1404 هـ - 1984 م)، 453/4.

1114 السيوطي، الأشباه والنظائر، 98.

المقصد الثالث: قاعدة "العرف الخاص يؤثر كالعرف العام" 1115

"المعروف بين التجار كالمشروط بينهم" 1116 "كل من له عرف يحمل كلامه على عرفه" 1117:

هذه القاعدة كالتوضيح أو القيد للشروط التي ذكرت لتحكيم العادة، فإن من الشروط أن تكون العادة عامة، لكن هذه القاعدة تبين أن العرف الخاص أيضًا يكون مؤثرًا. وأهمية هذه القاعدة تكمن في كثرة البلدان اليوم وتفرقها واختلافها، وتعدد الحرف والفئات، وتجدد الأعراف مع كثرتها وانتشارها، حتى تكاد العادات والأعراف الخاصة أن تزيد عددًا وشهرة على العرف العام.

كما أن أهميتها تتضح إذا أدركنا أن الأعراف السياسية وعادات السلطات التي تخص فئة السياسيين، هي نوع من العرف الخاص، سواء لاختلافها من بلد إلى بلد، أو لأنها لا تشمل غيرهم من الفئات كالتجار أو الأطباء أو المزارعين، ومن ثم فإن علاقة القاعدة بالاختلاف السياسي تأتي من هذا الجانب.

ولا يختلف الفقهاء في أن العرف الخاص معمول به في موضعه وبين أهله، وذلك بشروط قاعدة العادة من شيوع وعموم في وسطه، وأن لا يخالف نصًا ولا إجماعًا، ولا يكون مبتدأ، ولا يتعارض مع عرف عام، وتكون الأحكام المبنية عليه هي أحكام خاصة لا عامة، "لأن الأحكام العامة تثبت بالعرف العام، والأحكام الخاصة تثبت بالعرف الخاص" 1118.

لكن هذا العرف لا يخصص نصًا شرعيًا؛ لأن النصوص الشرعية نصوص عامة، فلا تخص إلا بعرف عام، لكنه يمكن أن يُعمل به وإن خالف نصوص صاحب المذهب، "العرف الخاص إذا عارض النص المذهبي المنقول عن صاحب المذهب فهو معتبر" 1119.

واختلف العلماء في حال تعارض العرف الخاص، مع العرف العام، فأيهما يقدم، ولذلك جاءت القاعدة في بعض صيغها بصيغة السؤال المشعر بالاختلاف "العرف الخاص هل يلحق بالعرف العام؟" 1120، ورجح الزحيلي تقديم العرف الخاص على العام، إن لم يكن محصورًا كعادة الشخص الواحد، فإذا كان عادة أهل بلد أو طائفة فإنه يقدم على العرف العام للمسلمين عند التعارض 1121.

وهذا الترجيح له وجه معتبر، إذا كان العامل بالعرف الخاص في بلده أو أهل مهنته أصحاب ذلك العرف، أما إذا لم يكن كذلك فلا وجه لتقديم الخاص على العام.

1115. أحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيتمي، الفتاوى الفقهية الكبرى (المكتبة الإسلامية)، 367/3. معلمة زايد.

1116 مجلة الأحكام، المادة 44، قواعد الفقه للبركي، 125.

1117 ابن فرحون، تبصرة الحكام، 73/2. القرافي، الفروق، 76/1.

1118 حيدر، درر الحكام.

1119 ابن عابدين، نشر العرف، 133.

1120 الحصني، القواعد، 378/1.

1121 القواعد الفقهية، الزحيلي 331/1.

المطلب السابع: أدلة القاعدة:

هذه القاعدة من القواعد الكلية المتفق عليها، وقد استدلت لها الفقهاء بأدلة عدة، بعضها أدلة جزئية وبعضها من عمومات الشريعة وأصولها العامة، ومن هذه الأدلة:

المقصد الأول: الأدلة من القرآن الكريم:

1. ﴿خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ﴾ [الأعراف 199]، وقد فسر بعض العلماء العرف في الآية الكريمة، بما تعارف عليه الناس، وقبلته فطرتهم وعقولهم السليمة، فعندما ذكر القرافي الاختلاف بين الزوجين قال في متاع البيت: (لنا قوله تعالى: ﴿خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ﴾ فكل ما شهدت به العادة قضى به لظاهر هذه الآية"¹¹²²، ووجه الاستدلال بالآية هي أن الله أمر بالأخذ بالعرف، ولولا أنه حجة لما أمر بذلك، وقال ابن الفرس في الآية: "المعنى: واقض فيه بكل ما عرفته النفوس مما لا يردده الشرع، فالعرف متردد بين أن يراد به أفعال الخير، وبين أن يراد به الأفعال الجارية بين الناس مما لا يردده الشرع، واللفظ مشترك بينهما"¹¹²³، قال ابن السمعاني: "المراد بالعرف في الآية ما يعرفه الناس ويتعارفونه فيما بينهم"¹¹²⁴، إلا أن أكثر المفسرين ذكروا أن معنى العرف في الآية الكريمة مرادف لمعنى المعروف الذي هو ضد المنكر، وبهذا القول لا يكون في الآية دليل على حجية العرف والعادة.

2. الآيات التي ورد فيها لفظ المعروف، كقوله تعالى: ﴿وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ [البقرة، 2/ 233]، وقوله تعالى: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ [البقرة، 2/ 236]، والاستدلال بهذه الآيات ظاهر، وهو أن الله ﷻ قد أسند تحديد مقادير الكثير من الأمور كرزق المرضعة، ونفقة الزوجة، ومتاعها، كل ذلك إلى ما اعتاده الناس وتعارفوا عليه، ولا يكون ذلك إلا إذا كان حجة يرفع به التنازع ويتحاكم إليه. قال المرداوي: "وكل ما تكرر من لفظ المعروف في القرآن فالمراد ما يتعارفه الناس من مثل ذلك الأمر"¹¹²⁵، ولذلك قالوا: "إن العادة تحكّم فيما لا ضبط له شرعاً أو لا نص لأحد المتعاقدين فيه"¹¹²⁶.

3. قوله تعالى: ﴿فَكَفَّرْتَهُ إِطْعَامَ عَشْرَةِ مَسْكِينٍ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ﴾ [المائدة 89]، والأوسط من الطعام واللباس يختلف باختلاف الأماكن والأزمان والعادات، وإن لم يكن ذلك حجة لما أمروا بالرجوع له، لذلك كان مالك يرى أن المد يجزي بالمدينة، ويقول: إن البلدان الأخرى فلهم عيش غير عيش

1122 القرافي، الفروق، 149/3.

1123 عبد المنعم بن عبد الرحيم بن فرّس الأندلسي، أحكام القرآن، تحقيق: طه بو سريخ، وآخرين ((بيروت: دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، 2006م)، 62/3.

1124 منصور بن محمد بن عبد الجبار السمعاني، قواطع الأدلة في الأصول، تحقيق: محمد إسماعيل الشافعي (بيروت: دار الكتب العلمية، 1418هـ/1999م).

1125 المرداوي، التحبير شرح التحرير، 3853/8.

1126 الوجيز في إيضاح القواعد، آل بورنو، 282.

المدينة، فعليهم أن يُكْفَرُوا بالوسط عندهم¹¹²⁷، قال ابن العربي: "وقد بينا أنه ليس له تقدير شرعي، وإنما أحاله الله سبحانه على العادة"¹¹²⁸، قال ابن تيمية: "مذهب أحمد أن ما لم يُقَدَّرْهُ الشَّارِعُ فَإِنَّهُ يُرْجَعُ فِيهِ إِلَى الْعُرْفِ"¹¹²⁹، ومثل هذه الآيات قوله تعالى: ﴿لِيُنْفِقَ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِ﴾ [الطلاق 7].

4. يستدل بعض العلماء على حجية العادة والعرف بأدلة التيسير ورفع الحرج، وهي أدلة عامة مقررة في جميع أبواب الشريعة، كقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ۚ﴾ [الحج 78]، وقوله تعالى: ﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ ۚ﴾ [المائدة 6]، وقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ [البقرة، 2/185]، وقوله ﷺ: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ﴾ [النساء 28]، وغير ذلك من الأدلة الكثيرة الدالة على أن الشريعة جاءت لرفع الحرج والضيق عن الناس، وأنها تريد بهم التيسير في أمورهم كلها، ووجه الاستدلال بها على القاعدة أن العادات والأعراف نشأت بين الناس للتيسير على أنفسهم، ورفع الحرج عنهم في أمورهم كلها، ولذلك فقد ألفتها نفوسهم وتقبلتها عقولهم السليمة، فإذا خولفت تلك العادات والأعراف، ولم يعمل بها، ولم تحكم بينهم وقع عليهم الحرج والضيق، وانتفى التيسير الذي جاءت الشريعة لتحقيقه¹¹³⁰، ومعلوم أن حمل الناس على غير ما اعتادوه يوقعهم في الحرج والضيق، حتى قيل إن العادة طبيعة ثانية.

المقصد الثاني: الأدلة من السنة النبوية:

1. أكثر الفقهاء يدللون للقاعدة بالحديث "ما رآه الْمُؤْمِنُونَ حَسَنًا فَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ حَسَنٌ، وَمَا رَأَاهُ الْمُؤْمِنُونَ قَبِيحًا فَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ قَبِيحٌ"¹¹³¹، ووجه استدلالهم أن العادة والعرف قد تلقتها العقول والنفوس السليمة للمؤمنين بالقبول، ولا يكون ذلك إلا عندما رأوا ذلك حسنا، وما رأوه حسنا، فهو حق لأنه عند الله حسن، ولا يكون كذلك إلا إذا كان حجة، واستدل به الكاساني¹¹³² وابن الهمام (ت 861هـ)، غير أن هذا الأثر لم يصح رفعه إلى النبي ﷺ، إنما صح موقوفا على ابن مسعود، ومن العلماء من أعطاه حكم الرفع باعتبار أنه من الأمور التي لا تدرك بالعقل، لكن الاستدلال بهذا الأثر على حجية العرف والعادة غير قوي حتى لو أخذ حكم الرفع، ولو استدل به على حجية الإجماع لكان أقوى، ذلك لأن لفظ رأى إنما يدل على نظر واجتهاد، والكثير من العادات وإن كان مصدرها العقول وتلقتها النفوس، إلا أنها لم تأت عن اجتهاد

1127 محمد بن أحمد بن عبد الهادي، جموع رسائل الحافظ ابن عبد الهادي، تحقيق: حسين بن عكاشة (القاهرة: مطبعة الفاروق 2006م)، 183.

1128 ابن العربي تفسير ابن العربي، 250/4.

1129 مجموع الفتاوى، 350/35.

1130 محمد مصطفى المراغي، الاجتهاد في الإسلام، 51. القاهرة: المكتب الفني للنشر، 1959م

1131 أحمد، مسند الإمام أحمد، 379/1 وأخرجه عنه الحاكم -موقوفا (79-87/3)، وقال: (حديث صحيح الإسناد، ولم يخرجاه). ابن حزم بسنده إلى ابن مسعود موقوفاً في كتابه الإحكام في أصول الأحكام (759/6).

1132 الكاساني، بدائع الصانع (223/5)

ونظر، وقد سبق الحديث عن أسباب وكيفية نشأة العادات، كما أن لفظ "المسلمون" يدل على العموم، أي أنه يستغرق جميع المسلمين، والعادات وإن كان من شروطها العموم إلا أنها قد تكون أغلبية لا كلية، كما أن ما يراه المسلمون في زمن من الأزمنة أو مكان من الأماكن حسنا قد يراه غيرهم قبيحا، وهذا ظاهر في الأعراف والعادات.

2. حديث عائشة رضي الله عنها الذي تروي فيه قول هند بنت عتبة: "يا رسول الله، إن أبا سفيان رجل شحيح وليس يعطيني ما يكفيني وولدي إلا ما أخذت منه وهو لا يعلم"، فقال لها رسول الله ﷺ: "خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف"¹¹³³، وبنفس المعنى يأتي قوله ﷺ في حجة الوداع: "فلهن رزقهن وكسوتهن بالمعروف"¹¹³⁴، ويصدق على لفظ المعروف في الحديثين ما جاء في معناه في الآيات، لذا قال النووي في فوائد حديث هند: "ومنها اعتماد العرف في الأمور التي ليس فيها تحديد شرعي"¹¹³⁵.

3. عقد البخاري في كتاب البيوع "باب من أجرى أمر الأمصار على ما يتعارفون بينهم في البيوع والإجارة والمكيل والوزن وسننهم على نياتهم ومذاهبهم المشهورة"، وساق في ذلك ثلاثة أحاديث، وقد ذكر ابن حجر وأكثر شراح صحيح البخاري، قول ابن المنير: "مقصوده بهذه الترجمة إثبات الاعتماد على العرف"¹¹³⁶.

المطلب الثامن: أهمية القاعدة:

اتفقت كلمة الفقهاء على أهمية قاعدة العادة محكّمة، لذلك كانت من القواعد الكبرى التي بني عليها الفقه، ويكفي لذلك أن الأصوليين اعتبروا العرف أحد أدلة الأحكام الشرعية، كما أن كلمة العلماء متفقة على أن ما ذكر في نصوص الشرع ولم تذكر ضوابطه من مقدار أو زمن أو صورة أو نحو ذلك، فإنما يحدد بالعادة والعرف، وهذا كثير جدًا "فكل ما ورد به الشرع مطلقا ولا ضابط له فيه ولا في اللغة يحكم فيه العرف"، قال السيوطي: "اعْلَمْ أَنَّ اعْتِبَارَ الْعَادَةِ وَالْعُرْفِ رُجِعَ إِلَيْهِ فِي الْفَقْهِ، فِي مَسَائِلَ لَا تُعَدُّ كَثْرَةً"¹¹³⁷، وقال الحصني في هذه القاعدة: "وتنبني على هذه القاعدة من المسائل الفقهية ما لا ينعُد كثرة"¹¹³⁸، ولأهميتها أيضًا أنها تدخل في تحديد شروط المتعاقدين وألفاظهم، ولأهميتها كذلك فقد جعلوا

1133 البخاري، صحيح البخاري (5364)

1134 مسلم، صحيح مسلم، (1218).

1135 النووي، شرح صحيح مسلم، 8/12.

1136 ابن حجر، فتح الباري، 406/4.

1137 السيوطي، الأشباه والنظائر، 90/1.

1138 الحصني، القواعد، 360/1.

من شروط الفتوى معرفة أعراف الناس، وألزموا المفتي بتفقد تغير الأعراف والعادات إذا كانت الفتوى تبني على ذلك¹¹³⁹.

المبحث الثاني: المنهج النبوي والراشدي في التعامل مع العادات والأعراف السياسية

أقام النبي ﷺ دولته بالمدينة، وقد وجد أعرافا سياسية، وعادات يتعامل بها الناس في السياسة، فأقر بعضها وتعامل بها، وأصبحت بذلك شرعا محكما، وأبطل بعضا منها، فكل العادات والأعراف السياسية التي ترسخ العدل والرحمة والإحسان والتيسير، ونحو ذلك أقرها النبي ﷺ، فصارت شرعا ودينا بعد أن كانت عادة، وأكثر ما منعه من تلك العادات هو ما كان يحتوي على الظلم والعصبية، وما يخالف مبادئ الإسلام العامة، من السماحة والتيسير، ورفع الحرج، وقد تكون تلك العادات مما تعامل بها الأمراء مع رعيّتهم، ومنها ما تعاملوا بها مع غيرهم، مما يسمى اليوم بالعلاقات الدولية أو الخارجية، ويجدر بنا أولا أن نعرّف العادات والأعراف السياسية، ثم نذكر المنهج النبوي في التعامل مع تلك الأعراف.

المطلب الأول: مفهوم العادات والأعراف السياسية

المقصد الأول: معنى العرف السياسي في السياق الفقهي

ذكرنا أن العادة قد تكون عامة، وقد تكون خاصة، وأن العادة الخاصة هي التي اعتادها أهل بلد معين، أو أهل مهنة أو حرفة أو وظيفة، وتكون أيضاً بين أهل العلم الواحد، ومن العادات والأعراف الخاصة تلك الأعراف السياسية، وهي التي اعتادها الحكام والساسة، أو هي التي تعارف عليها الناس وتعاملوا بها في مجال السياسة.

ولم أعرّ على مصطلح "العادة السياسية"، أو "العرف السياسي"، في كتب الفقهاء الأولين، ولكن وردت مصطلحات تدل عليها هي مثل قولهم: "عادة الملوك"، أو "عادة الأمراء" أو "سنة الحاكم، أو "ما جرى عليه الخلفاء" أو نحو ذلك، وأما في المصطلحات الحديثة فقد برز مصطلح العرف السياسي، والتقاليد السياسية ونحو ذلك، اشتهر هذا المصطلح حديثاً وانتشر، وقصد به "تصرّفات الحكّام والسّياسيين الرسمية"¹¹⁴⁰، وقد تكون هذه التصرفات مشتركة مع دول أخرى فيسمى العرف الدولي، وهو "ما اتّفقت عليه الدّول في معاملاتها"¹¹⁴¹، أو هو "عادة جرى عليها أشخاص القانون الدولي في سلوكهم في علاقاتهم الدولية، مقترنة باعتقادهم بأن لها منزلة القاعدة القانونية الدولية الملزمة"¹¹⁴² أو هو: "مجموعة من

1139 القرافي، الفروق، 162.

1140 عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة 1486/2.

1141 عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة،

1142 عبد الرحمن أسامة، "العرف الدولي - International Custom"، الموسوعة السياسية، 14-05-2017،

تاريخ آخر دخول: 13-04-2025 10:02، متاح على الرابط التالي: <https://political-encyclopedia.org/dictionary/>

القواعد القانونية التي تنشأ في المجتمع الدولي نتيجة لتكرار تصرفات دولية معينة على وتيرة واحدة مدة معينة من الزمن¹¹⁴³، ويصاحب هذه القواعد اعتقاد بضرورة الالتزام بها، إذا تكررت في أي دولة أخرى، وبناءً على هذه الأعراف نشأ ما يسمى بالقانون العرفي الدولي، وهو قانون غير مكتوب تعاملت به عدد من الدول، واستمر التعامل به فأصبح ملزماً لجميع الدول، وهو مصدر من مصادر القانون الدولي¹¹⁴⁴. ومن خلال ما سبق يمكن أن نعرف العادة السياسية، بأنها: "ما اعتاد عليه الحكام في التعامل مع رعيّتهم، أو غيرهم من قول أو فعل".

المقصد الثاني: كيف تعامل النبي ﷺ مع الأعراف والعادات السياسية في عصره:
لقد تعامل النبي ﷺ مع العادات السياسية التي كانت موجودة في زمنه على النحو التالي:

1. عادات سياسية أقرها النبي صلى الله عليه وسلم: ومنها:

عدم قتل الرسل: بعد أن ادعى مسيلمة الكذاب النبوة اتبعه الكثير من بني حنيفة، وبعضهم كان مسلماً فارتد واتبعه، ومن هؤلاء رجالان أرسلهما مسيلمة إلى النبي ﷺ، يعرض عليه إشراكه في أمر النبوة، وقد كانا مسلمين وارتدا مع مسيلمة الكذاب الذي ادعى النبوة، فقال رسول الله ﷺ: "لو كنت قاتلاً رسولاً لقتلتكما" قال ابن مسعود: "فمضت السنة أن الرسل لا تقتل"¹¹⁴⁵، لذلك قال ابن قدامة بأن الحربي إذا دخل دار الإسلام وادعى أنه رسول قبل منه، ولا يتعرض له، للحديث المذكور، ولأن العادة جرت بعدم قتل الرسل، وعدم قتل الرسل عادة عامة بين الأمم، وأقرها النبي ﷺ، وتعامل بها الخلفاء والأمراء والقادة، فهي من الأعراف السياسية العامة.

2. عادات سياسية أبطلها الإسلام:

ومنها منع المرباع والصفايا والحكم والنشيطه: من العادات والأعراف السياسية التي أبطلها النبي ﷺ بعض ما اعتاد الأمراء في الجاهلية أن يخصصوا به أنفسهم من دون الآخرين، ومن ذلك ما يسمى المرباع، والصفايا، والحكم، والنشيطه، "فالقانون القبلي ضمن لرئيس القبيلة مجموعة من الحقوق والامتيازات التي يمتاز بها عن أفراد قبيلته"¹¹⁴⁶، "فالمرباع: رُبْع المَعْنَم، والصفايا: مَا يَصْطَفِيهِ الرَّئِيسُ لِنَفْسِهِ مِنَ الْمَعْنَم. وَالْحُكْمُ: مَا يَحْكُم فِيهِ مِنَ الْمَعْنَم، وَالنَّشِيطَةُ: مَا يَعْغَمُهُ الْعُرَاةُ فِي الطَّرِيقِ، قَبْلَ بُلُوغِهِمْ إِلَى الْمَوْضِعِ الَّذِي قَصَدُوهُ"¹¹⁴⁷، وقد ألغيت كل تلك العادات والأعراف، وذلك بالآيات التي بينت تقسيم الغنائم

1143 محمد نصر محمد، الوسيط في القانون الدولي (الرياض: مكتبة القانون والاقتصاد، 2012).
1144 صقر الجبالي، أيمن يوسف، عمر رحال، قاموس المصطلحات المدنية والسياسية (مركز إعلام حقوق الإنسان والديمقراطية، كانون الثاني 2014)، 110.
1145 الارنؤوط، تخرّيج مسند أحمد (3761)، وقال حديث صحيح.
1146 أحمد عجاج كرمي، الإدارة في عصر الرسول صلى الله عليه وآله وسلم (القاهرة: دار السلام، 1427هـ)، 34.
1147 الشاطبي، الاعتصام، 375/2.

والفيء، بقوله تعالى: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِّن شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَلِالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ﴾ [الأنفال 41]. وقول الله تعالى ﴿مَّا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَلِالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ﴾ [الحشر 7]

3. عادات سياسية وجهها النبي ﷺ:

ومنها: حمي الحمى: وقد ذكر النبي ﷺ - على سبيل الإخبار - أن من عادات الملوك عامة حمي الحمى فقال: "ألا وإن لكل ملك حمى" ¹¹⁴⁸، والحمى هو المرعى والمكان الذي يحميه الملوك، ويمنع الناس من الرعي فيه، أو دخوله، حتى يكثر كلؤه وعشبه، ليكون خاصا بهم ¹¹⁴⁹، وقد منع النبي ﷺ الملوك والأمراء من الحمى لأنفسهم، وجعله للمصلحة العامة، كإبل الصدقة أو خيل الجهاد، أو نحو ذلك فقال: "لا حمى إلا لله ولرسوله" ¹¹⁵⁰، فلا يجوز لأحد سوى الإمام حمي الحمى، وكذلك لا يجوز للإمام الحمى إلا إذا كان لمصلحة المسلمين، ولم يعد بالضرر عليهم، كما إذا كان العشب قليلا، أو فيه تضيق عليهم في مراعيهم أو نحو ذلك ¹¹⁵¹ فهذه العادة السياسية لم يبلغها النبي ﷺ، بل وجهها لتكون لله ورسوله لا خاصة الملوك.

1148 البخاري، صحيح البخاري (52)، مسلم، صحيح مسلم (1599).
 1149 هشام بن أحمد الوقيشي الأندلسي، التعليق على الموطأ في تفسير لغاته وغوامض إعرابه ومعانيه، تحقيق: الدكتور عبد الرحمن بن سليمان العثيمين (الرياض: مكتبة العبيكان، الطبعة الأولى، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠١ م)، 403/2.
 1150 الراوي: الصعب بن جثامة • البخاري، صحيح البخاري (٢٣٧٠) • [صحيح] • من أفراد البخاري على مسلم
 1151 الماوردي، الحاوي الكبير، 484/7.

المطلب الثاني: منهج الخلفاء الراشدين في التعامل مع الاختلاف السياسي، من خلال معاني قاعدة "العادة محكّمة":

المقصد الأول: اختلاف الصحابة يوم السقيفة، واحتجاج أبي بكر بعادة العرب
يكاد يجمع المؤرخون وأهل السير أن أول خلاف وقع بين الصحابة بعد وفاة النبي ﷺ كان في أمر الإمامة¹¹⁵²، ولم يكن ذلك في مشروعيّتها ولا وجوبها، بل فيمن يتولاها وشروطه، ولقد كانت الشورى التي وقعت في سقيفة بني ساعدة هي أخطر اجتماع في تاريخ الدولة الإسلامية، إذ فيه تأسست عملياً أكثر القواعد التي بني عليها الحكم الإسلامي فيما بعد، ولقد كانت ثمرة ذلك الاختلاف ثم الاتفاق هو اختيار أبي بكر الصديق ﷺ إماماً للمسلمين، لا عن غلبة أو قهر بل عن قناعة وحجة، تناول العلماء خلال حديثهم عن اجتماع السقيفة واختلاف الصحابة ثم اتفاقهم، الحجج التي ترجح بها رأي أبي بكر على جميع الآراء التي طرحت، تلك الحجة التي حسمت جميع الاختلاف، وجعلت الأنصار يبادرون ويسرعون إلى مبايعة أبي بكر الصديق رض الله عنهم أجمعين، رغم أن الموقف كان حرجاً والنفوس كانت متوترة، حتى قال الحباب: "أَنَا جُذَيْلُهَا الْمُحَكِّكُ وَغُذَيْفُهَا الْمَرْجَبُ؟"¹¹⁵³.

ونحن نذكر تلك الحجج لنرى ما إذا كان لعادة العرب وأعرافهم دور في الترجيح في هذا الاختلاف السياسي الخطير، سواء من جهة موضوعه، أو وقته، أو طبيعة الرجال الذي وقع بينهم:

1. **الرأي الأول: أن الترجيح تم بالأحاديث النبوية:** وذلك كحديث "الأئمة من قريش"¹¹⁵⁴، والأحاديث التي في معناه، وهذا الأحاديث كانت غائبة عن الأنصار، حتى قال أبو بكر لسعد: "وَلَقَدْ عَلِمْتُ يَا سَعْدُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ وَأَنْتَ قَاعِدٌ: "فُرِيئَتْ وَلَاءُ هَذَا الْأَمْرِ، فَبَرَّ النَّاسُ تَبَعٌ لِبِرِّهِمْ، وَفَاجِرُهُمْ تَبَعٌ لِفَاجِرِهِمْ"، فَقَالَ لَهُ سَعْدُ بْنُ عُبَادَةَ ﷺ: صَدَقْتَ، نَحْنُ الْوَزَرَاءُ، وَأَنْتُمْ الْأَمْرَاءُ"¹¹⁵⁵، وقد جرى نقاش غير قليل حول هذه الأحاديث، سواء من جهة سندها أم من جهة متنها، فقال بعضهم: "إن سند الحديث منقطع؛ لأن الذي رواه - وهو حميد بن عبد الرحمن - تابعي، لم يدرك بيعة أبي بكر ولم يصرح باسم الصحابي"¹¹⁵⁶.

1152 محمد بن محمد بن محمود، أبو منصور الماتريدي، تفسير الماتريدي (تأويلات أهل السنة)، تحقيق: د. مجدي باسلوم (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م)، 98/1.
1153 أبو نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق بن موسى بن مهران الأصبهاني، الإمامة والرد على الرافضة، تحقيق: علي بن محمد الفقيهي (المدينة: مكتبة العلوم والحكم، 1994)، 257.
1154 الراوي: أبو برزة الأسلمي نضلة بن عبيد • الألباني، تخريج كتاب السنة (١١٢٥) • صحيح • أخرجه أحمد (٤٢١/٤) (١٩٧٩٢)، والطبائسي (٩٦٨)، وابن أبي عاصم في ((السنة)) (١١٢٥) •
1155 أخرج ذلك الإمام أحمد في مسنده - رقم الحديث (١٨) - وهو صحيح لغيره.
1156 إبراهيم بن علي بن أحمد بن عبد الواحد ابن عبد المنعم الطرسوسي، نجم الدين الحنفي، تحفة الترك فيما يجب أن يعمل في الملك، تحقيق: عبد الكريم محمد مطيع، 73.

ويرى القرضاوي أن حديث الأئمة من قريش رغم شهرته بين العلماء إلا أن أغلب أسانيده لم تسلم من مقال، فشكك بعض العلماء في ثبوته، ولأنه لم يكن معروفا لدى الأنصار يوم السقيفة، ولم يرد به أبو بكر عليهم، مما يدل على عدم معرفة المهاجرين به، كما يرى أن الأحاديث التي تقرر المبادئ العامة للحياة لا ينبغي أن تكون مما صحت بكثرة طرقها فقط¹¹⁵⁷، ومن جهة المتن فيرى آخرون أنه على فرض احتجاج أبي بكر بها فإن سعد بن عباد لم يفهم منها وجوب أن تكون الخلافة في قريش، ووجوب حصر الإمامة فيهم، وإلا فإنه لا يتصور من سعد أن يسمع حديث النبي ﷺ ثم يستمر في مخالفته¹¹⁵⁸.

والبعض حمل الحديث على الإخبار عن الواقع لا على الأمر والنهي¹¹⁵⁹، واحتج بقول النبي ﷺ: "فاجرهم تبع لفاجرهم". فلا يتصور أن يأمر النبي ﷺ فجار الناس بأن يتبعوا فجار قريش، بل هو تأكيد على مكانة قريش، وأن العرب برهم وفاجرهم اعتادت أن لا تنقاد إلا لهم، وفي رواية الصحيحين عن أبي هريرة: "الناس تبع لقريش، في هذا الشأن؛ مسلمهم تبع لمسلمهم، وكافرهم تبع لكافرهم"¹¹⁶⁰، قال الكرمانى: "هو إخبار عن حالهم في متقدم الزمان"¹¹⁶¹، وليست المسألة المطروحة هنا هي شرط القرشية في الإمامة، بل الحجة التي رجحت رأي أبي بكر وعمر في الاختلاف السياسي الذي وقع يوم السقيفة. ،

2. الرأي الثاني: قياس تقديم أبي بكر للخلافة على تقديم النبي صلى الله وسلم له في الصلاة، فرأى بعضهم أن الحجة التي حسمت الأمر هي قياس إمامة أبي بكر للصلاة على إمامته للمسلمين، وذلك حين قال لهم عمر: "أيكم يرضى أن يتقدم على أبي بكر؟" فقالوا جميعاً: معاذ الله أن نتقدم على أبي بكر¹¹⁶²، وقالوا: رضيه رسول الله ﷺ لديننا، أفلا نرضاه لديننا¹¹⁶³؟ قال ابن القيم: "فقاوسوا الإمامة الكبرى على إمامة الصلاة"¹¹⁶⁴.

وأجيب بأن هذا القول من عمر رضي الله عنه إنما جاء بعد أن سلم الأنصار بأن الخلافة في قريش، وبعد أن طلب منهم أبو بكر رضي الله عنه أن يبايعوا عمر أو أبا عبيدة، فأبى عمر ذلك وقدم أبا بكر، وطلب من الأنصار

1157 موقع الشيخ يوسف القرضاوي، دعوى العلمانية الإسلامية، تاريخ النشر: 2008/13/07 - 12:18
1158 حاكم المطيري، تحرير الإنسان وتجريد الطغيان، 285، موقع حاكم المطيري، <https://is.gd/EfH1Y2>، تاريخ البحث، [10.12.2024].

1159 محمد بن إسماعيل بن صلاح الصنعاني، التنوير شرح الجامع الصغير، تحقيق: د. محمد إسحاق إبراهيم (مكتبة: الرياض: دار السلام، 2011)، 73/8.

1160 البخاري (3495)

1161 محمد بن يوسف بن علي الكرمانى، الكواكب الدراري في شرح صحيح البخاري (بيروت: دار إحياء التراث 113/14، 1981).

1162 ابن كثير، البداية والنهاية، 85/8.

1163 أحمد بن يحيى بن جابر بن داود البلاذري، أنساب الأشراف، تحقيق: سهيل زكار - رياض زركلي، (بيروت: دار الفكر، 1996 م)، 66/10.

1164 ابن القيم، إعلام الموقعين، 420/1.

مبايعته، وقال لهم: أيكم يرضى أن يتقدم على أبي بكر، وكأنه يدفع الإمامة عن نفسه، ويحث الأنصار على المسارعة، ويقول: لا أحد منا يتقدم على أبي بكر .

3. الرأي الثالث: خشية الأوس من الأنصار أن يتقدم الخزرج عليهم ببيعة سعد بن عباد، وكذا خشية الخزرج فبايعوا أبا بكر¹¹⁶⁵:

ولولا أن بعض الباحثين ذكر هذا الرأي لضربنا عنه صفحاً، لأن الأنصار ﷺ أرفع من أن يقدموا على أمر عظيم مثل هذا من أجل منافسة قديمة، أو نزعة قبلية عصبية، وما فيه يكفي عن الإجابة عليه.

4. تأثر الأنصار بالوعظ والتذكير الذي تم في السقيفة: فلم يكن اجتماع السقيفة اجتماعاً فكرياً، أو فقهياً خالصاً، بل تخلل تلك النقاشات الوعظ والتذكير، سواء كان في ثناء أبي بكر على الأنصار، أو في حديث أبي عبيدة، حين قال لهم قال: "يا معشر الأنصار! إنكم أول من نصر وأزر فلا تكونوا أول من بدل وغير"¹¹⁶⁶ أو بشير بن سعد الأنصاري حين ذكر أنهم ما نصروا الدين إلا طاعة لله ورسوله، ثم ذكر أن المهاجرين هم أهل النبي ﷺ وعشيرته، وقال: "لا يراني الله أنازعهم في هذا الأمر أبداً، فاتقوا الله! ولا تخالفوهم ولا تنازعوهم"¹¹⁶⁷، فهل كان هذا التذكير هو السبب الحاسم في مبايعة الأنصار لأبي بكر؟

لا شك في أن كل موعظة كانت تقع في قلوب الصحابة موقعاً مؤثراً، لكن لم تكن تلك المواعظ هي المرجح، وذلك لأن الأنصار يرون أن ما يقومون به دين واجتهاد لنصرة الدين وحفظ لبيضة المسلمين، ويرون طلبهم للخلافة حقاً مشروعاً، كما أن المواعظ تتوجه للمهاجرين كما تتوجه للأنصار.

4. احتجاج أبي بكر بعادة العرب في التسليم لقريش بالصدارة: يكاد أهل التاريخ والسير يجمعون على أن أبا بكر قد ذكر للأنصار يوم السقيفة أن العرب لن تسلم بالقيادة وترضى بها إلا لقريش، ففي صحيح البخاري أن أبا بكر ﷺ خطب يوم السقيفة، فقال: "لن يُعرف هذا الأمر إلا لهذا الحي من قريش، هم أوسط العرب نسباً وداراً"¹¹⁶⁸، وقال: "وهم أحق الناس أن لا تحسدوهم على خير"¹¹⁶⁹، وهذا دليل عرفي من أبي بكر ﷺ، فإنَّ المطلوب هو أن يجتمع الناس على رجل يرضونه¹¹⁷⁰، والأنصار لم يكونوا

1165 محمد سهيل طقوش، تاريخ الخلفاء الراشدين الفتوحات والإنجازات السياسية (دار النفائس، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م)، 22.

1166 محمد بن طاهر البرزنجي، صحيح وضعيف «تاريخ الطبري»، إشراف ومراجعة: محمد صبحي حسن حلاق (دمشق - بيروت: دار ابن كثير، الطبعة الأولى، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م)، 21/8.

1167 المصدر السابق، 22/8.

1168 البخاري (194/4).

1169 البخاري، الجامع الصحيح، 399/7.

1170 إبراهيم بن محمد صديق، الوعي السياسي لدى الصحابة، اجتماع سقيفة بني ساعدة أنموذجاً، مركز سلف للبحوث والدراسات

يجهلونها ولا يجادلون فيها، لكنهم رأوا أن الأمر يهم المهاجرين والأنصار ولم ينظروا إلى رضا بقية العرب.

المقصد الثاني: كيف نشأت هذه العادة:

لم تكن قريش أكثر العرب عدداً، ولا أوسعهم انتشاراً، ولم تكن القبائل العربية في جزيرة العرب على توافق دائم، بل كانت الصراعات تأكلهم، والعداوات تكاد تكون هي الأصل فيهم، فليس سهلاً أن تسلم قبيلة القياد إلى غيرها، أو ترضى بالسيادة والزعامة عليها من غيرها، إلا أن العرب كانت تعرف لقريش مكانة لا يضاهيها فيها أحد، وذلك لأن جميع العرب كانوا ينسبون أنفسهم إلى دين إبراهيم الخليل، ويعظمون البيت الحرام بمكة، ويحجون إليه، وكانت قريش هم أهل الحرم، وخدمته، حتى كانت العرب تسميهم أهل الله، ولذلك فقد أصبحت مكانتهم عند العرب لا توازيها مكانة، فسهل أن تنقاد لهم العرب سياسياً، بعد أن سلموا لهم دينياً، وقد كانوا يحتكمون إليهم في خلافاتهم الاجتماعية وغيرها، وهذا معنى أن الناس تبع لقريش، وتوارث الأجيال من العرب هذا الأمر، فلما جاء الإسلام كان هذا المعنى العرفي مستقراً في نفوسهم، وما زالت الكثير من قبائل العرب مترددة في قبول الإسلام حتى فتحت مكة وأسلمت قريش فتبعها العرب سراعاً، حتى لم يبق منهم على الشرك إلا ما لا يذكر فالناس تبع لقريش¹¹⁷¹.

وقد تكونت لهم بهذا الأمر منعة وعصبية، وقد ألف الناس هذا الأمر وسلموا به، والإمارة - سواء منها الإمامة الكبرى أو ما دونها - قيامها على الطاعة والانقياد، وقال ابن خلدون: "إن قريشا كانوا عصبية مضر وأصلهم وأهل القلب منهم، فلو جعل الأمر في سواهم لتوقع افتراق الكلمة بمخالفتهم وعدم انقيادهم، بخلاف ما إذا كان الأمر في قريش"¹¹⁷²، وقال الشيخ القرضاوي: "لجأ أبو بكر إلى ترجيح المهاجرين باعتبار اجتماعية، كقوله: إن العرب لا تدين إلا لهذا الحي من قريش"¹¹⁷³.

المقصد الثالث: هل تنطبق شروط العادة المحكّمة على ما احتج به أبو بكر ﷺ:

إذا نظرنا إلى ما ذكره الصديق من عادة العرب حيث لا تعرف أمر الإمارة إلا لقريش، نجده:

1. هو أمر مطرد، أي أن العرب في جميع أمورها الدينية، والسياسية، والاجتماعية تقدم قريشاً
2. عادة عامة، فكل الجزيرة العربية، تعمل بهذا وتسلم به، وهذا هو الفرق بين ما نظر فيه الصديق والفاروق، وبين ما رآه الأنصار، فإن الأنصار قد رأوا أن أمر المسلمين مختص بالمدينة التي هم أهلها، وهم فيها أكثر وأطوع، بينما نظر المهاجرون إلى قبائل العرب عامة.

1171 أبو العباس أحمد بن عمر بن إبراهيم القرطبي، المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، تحقيق: محيي الدين ديب ميسو - أحمد محمد السيد - يوسف علي بديوي - محمود إبراهيم بزال (دمشق - بيروت: دار ابن كثير، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م)، 5/4.

1172 ابن خلدون، المقدمة، ١٦٢.

1173 يوسف القرضاوي، موقع الشيخ القرضاوي، <https://www.al-qaradawi.net>، تاريخ البحث [7.2.2025].

3. هي عادة لم تخالف نصًا شرعيًا، بل إن النصوص الشرعية تؤيدها، فقد وردت الأحاديث الكثيرة التي تؤكد أن العرب تبع لقريش، وسواء كان ذلك إخبارًا أو حكمًا، فهذا يؤكد هذه العادة، ولأجل هذا فإن بعض الباحثين قد عللوا الأحاديث التي جاء فيها أن الخلافة في قريش باعتياد العرب لذلك، وتسليمهم به وعصبية قريش التي لا تضاهيها في بلاد العرب عصبية.

4. وهي عادة سابقة، لا لاحقة، فالعرب قد اعتادت على ذلك منذ أزمان قديمة، ولم تنشأ هذه العادة بقدوم الإسلام.

وبهذا يظهر إن العادة التي تحاكم إليها أبو بكر واحتج بها على الأنصار، كانت حجة قوية، لا يمكن لهم ردها، ولا المنازعة بعدها، وهي أقوى ما احتج به عليهم، ولذلك لم ينقل أنهم أجابوا عنها، ولا اعترضوا عليها، بل أدركوا أنه، ولو سلم لهم المهاجرون بالإمامة، فإن العرب لا تنقاد اليهم، ولا معنى للإمامة بلا طاعة وانقياد، ولا يعني ذلك أن الحجج الأخرى لم يكن لها أثر، لكن ما ترجح به الأمر هو تحكيم هذه العادة من أعراف العرب الذين هم عصبية الإسلام.

المطلب الثالث: تعامل الفقهاء مع مسائل الاختلاف السياسي، من خلال قاعدة العادة محكّمة:

المقصد الأول: حكم تمييز أهل الذمة عن المسلمين في اللباس، ووجوب الغيار
في هذا المطلب سنبحث مسألة عرضت للفقهاء قديما، وقد بنيت على أعراف الناس وعاداتهم، وهي مسألة حكم أن يكون أهل الذمة متميزين عن المسلمين، في لباسهم ومسكنهم ومركبهم، ونرى علاقة ذلك باختلاف العادات في العصور المتأخرة، من حيث الترجيح والتنظيم:

تعريف أهل الذمة:

الذمة لغة: جاءت الذمة بمعان كثيرة، منها، الأمان¹¹⁷⁴، "والعهد والضمان والحُرمة والحق"¹¹⁷⁵، والذمة ما يجب في المروءة أن يحفظ ويحصى من الأواصر والجوار¹¹⁷⁶ وبهذا فأهل الذمة: أهل العهد والأمان¹¹⁷⁷، وقد نالوا هذا الأمان بعقد بذلوا فيه الجزية، والتزام أحكام الملة¹¹⁷⁸، وبمقتضى عقد الذمة صاروا في ذمة المسلمين¹¹⁷⁹.

1174 ابن فارس، مقاييس اللغة، 345/2.

1175 ابن منظور، لسان العرب، 221/12.

1176 ابن عاشور، التحرير والتنوير، سورة التوبة .

1177 ابن فارس، مقاييس اللغة، 345/2.

1178 عبد الكريم علي بن محمد النملة، تيسير مسائل الفقه (شرح الروض المربع وتنزيل الأحكام على قواعدها الأصولية وبيان مقاصدها ومصالحها وأسرارها وأسباب الاختلاف فيها) (الرياض: مكتبة الرشد، 2005م)، 686/2.

1179 محماس بن عبد الله بن محمد الجلعود، الموالة والمعاداة في الشريعة الإسلامية، (دار اليقين، 1987م) 614/2.

2. أهل الذمة اصطلاحاً: "المعاهدون من اليهود والنصارى وغيرهم ممن يقيم بدار الإسلام" 1180،

واتفق العلماء في أن أهل الذمة كفار، منحوا عهد الأمان مقابل جزية يدفعونها والتزام منهم بأحكام الإسلام، وقد يقيمون بين المسلمين، وقد تكون لهم دار منفصلة، كما اتفق الفقهاء على أن الجزية تؤخذ من اليهود والنصارى والمجوس، وهم عبدة النار، فاليهود والنصارى لآية التوبة، ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ [التوبة 29]، والمجوس لما ثبت في البخاري أن النبي ﷺ أخذ الجزية من مجوس هجر 1181 واختلفوا فيمن سواهم من الكفار، فالمالكية 1182 يرون أن الجزية يمكن أن تؤخذ من كل كافر، والأحناف 1183 يرون أن الجزية تؤخذ من المشركين من عبدة الأوثان من غير العرب، ولا تؤخذ من مشركي العرب، ويرى الشافعية والحنابلة 1184 أن الجزية لا تؤخذ إلا من اليهود والنصارى والمجوس فقط.

المقصد الثاني: أحكام أهل الذمة:

لأهل الذمة أحكام كثيرة، بسطت في كتب الفقه، فلهم حقوق وعليهم واجبات، وهم من رعايا الدولة الإسلامية، وجزء منها، فحقوقهم هي الحقوق المفروضة لكل من عاش في بلاد المسلمين من صيانة دمائهم وأعراضهم وأموالهم وأنفسهم، وأن لا يظلموا، ولا يعتدى عليهم، ولههم من الحقوق السياسية والاجتماعية والاقتصادية، والحرية الدينية، في أداء شعائرهم، وعليهم أن يؤدوا الجزية للدولة، وأن يلتزموا بأحكام الإسلام التي تجرى عليهم، وأما الأحكام التي جاءت لتمييز أهل الكتاب عن المسلمين، فكلها جاءت لتحقيق مصالح عليا، وليس في ذلك التمييز ظلم، ولا استنقاص لحقوقهم، فهي إما كانت لمصالح دين الإسلام، كمنعهم من تولي المناصب ذات الارتباط بالدين، أو بالمصالح العليا للدولة كمنصب الخلافة والقضاء ونحوها، أو لمصالح المسلمين الذين يتأثرون بغيرهم إذا رأوا فيهم العلو والاعتزاز أو الدعوة لدينهم، أو عند نشر أفكارهم وآرائهم، كما هو مشاهد اليوم، أو لمصلحة أهل الذمة أنفسهم، وذلك حين يرون أهل الإسلام في عز ومنعة وغلبة فإن ذلك من دواعي الدخول في هذا الدين الذي فيه النجاة في الدنيا والآخرة، فإن الإنسان مولع بتقليد الغالب، والتأثر بمبادئه وأخلاقه.

1180 البركتي، التعريفات الفقهية، 39.

1181 البخاري، صحيح البخاري (3156).

1182 الحطاب، مواهب الجليل، 381/3. عيش، منح الجليل، 756/1.

1183 ابن عابدين، رد المحتار، 371/3 ابن الهمام، فتح القدير 173/4.

1184 الشربيني، مغني المحتاج، 244/4، ابن قدامة، المغني، 500/8.

المقصد الثالث: الاختلاف في صور تمييز أهل الذمة باللباس، في ضوء قاعدة "العادة محكمة":

لقد ذكر العلماء أن على الإمام تمييز أهل الذمة عن المسلمين، وكل من ذكر ذلك استند على الشروط العمرية¹¹⁸⁵، والتي عمل بها عمر بن الخطاب وأمر بها عماله، كما عمل بها الكثير من الخلفاء من بعده.

واختلف الفقهاء في تلك الشروط، على أقوال:

القول بثبات أحكام التمييز في الشروط العمرية، وعدم تغييرها بالعرف: ويرى أصحاب هذا الرأي، أن الشروط العمرية التي ذكر فيها الفاروق ضرورة تمييز أهل الذمة بلباس خاص، ومنع لبسهم لملايس المسلمين أو التشبه بهم، هي سنة أمرنا النبي صلى الله وسلم وباتباعها، كما جاء في الحديث: "اقتدوا بالذين من بعدي؛ أبي بكر وعمر"¹¹⁸⁶، وحديث "عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين"¹¹⁸⁷، كما أن هذه الشروط قد أجمع عليها الصحابة، رضوان الله عليهم، واعتمدها أئمة العلماء من أهل المذاهب المتبوعة، وكانت دأب وعادة الخلفاء من بعد الفاروق، فهي باقية، "يُجَدِّدُهَا عَلَيْهِمْ مَنْ وَفَّقَهُ اللَّهُ تَعَالَى مِنَ الْوَلَاةِ، كَمَا جَدَّدَ عُمَرُ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ وَجَدَّدَهَا هَارُونُ الرَّشِيدُ وَجَعْفَرُ الْمُتَوَكِّلُ وَغَيْرُهُمَا"¹¹⁸⁸، واعتمد أبو يوسف على هذه الشروط، فرأى أنه "يجب أن لا يترك أحد من أهل الذمة يتشبه بالمسلمين في لباسه، ولا في مركبه، ولا في هيئته"¹¹⁸⁹، ورغم اختلاف المذاهب في تفاصيل لباس أهل الذمة، لكن "مجمل تلك الشروط مجمّع عليها في الجملة بين العلماء"¹¹⁹⁰، لذلك فإن جميع أصحاب تلك المذاهب رأوا لزوم التمييز باللباس، "فعند الشافعي لا يمنع أهل الذمة من لبس العمائم والطيلسان، وعند أبي حنيفة وأحمد يمنعون من ذلك"¹¹⁹¹، ويرى صاحب الكتاب وجوب تمييز أهل الذمة بلباسهم¹¹⁹²، فعلى الإمام إلزامهم بالتمييز عن

1185 ابن كثير، مسند الفاروق، 334/2، ابن القيم، أحكام أهل الذمة، 1159/3.

1186 الترمذي (3662)، وابن ماجه (97)، وأحمد (23193)، وصححه الألباني، في صحيح الترمذي.

1187 محمود بن أحمد بن موسى العيني، نخب الأفكار في تنقيح مباني الأخبار في شرح معاني الآثار، تحقيق: ياسر بن إبراهيم، (الدوحة: وزارة الأوقاف 1429 هـ - 2008 م) 146/2. صحيح، أخرجه الطحاوي، شرح مشكل الآثار، (1186).

1188 مجموع الفتاوى، 651/28.

1189 أبو يوسف، الخراج، 140.

1190 محمد بن علي بن محمد البعلبي الحنبلي، المنهج القويم في اختصار اقتضاء الصراط المستقيم، تحقيق: علي بن محمد العمران (الرياض: دار عطاءات العلم، 2019)، 56.

1191 محمد بن عبد الله بن أبي بكر الحنثلي الصردفي، المعاني البديعة في معرفة اختلاف أهل الشريعة، تحقيق: سيد محمد مهني (بيروت: دار الكتب العلمية، 1999)، 411/2.

1192 القدوري، الكتاب، 237.

المسلمين في اللباس والشعور¹¹⁹³، ومثله قال ابن العربي المالكي¹¹⁹⁴، وابن عبدون¹¹⁹⁵ والجرسيفي¹¹⁹⁶ من فقهاء الأندلس فقال: "ويمنع أهل الذمة من والزي بما هو من زي المسلمين"¹¹⁹⁷.

ورأى بعضهم أن ذلك العمل على التمييز في اللباس هو أمر مستحب لا واجب، وعلة ذلك أن لباسهم وإن شابه لباس المسلمين، فليس فيه قدح في دين الإسلام، ولا انتقاص من المسلمين¹¹⁹⁸.

2. القول بتغيير أحكام تمييز اللباس لأهل الذمة تبعًا للعادات والأعراف: ويرى أصحاب هذا الرأي، أن ما جاء في الشروط العمرية إنما كان لأن علامة التمييز في ذلك الوقت هو اللباس، وأن التمييز في اللباس في ذلك الوقت ليس فيه شيء من التحقير أو الامتهان، أو نحو ذلك، فإذا أصبحت عادة الناس أن هذا الإلزام فيه تحقير لهم، أو أنه غير ممكن لأنه يخالف مبدأ المواطنة، الذي جرت عليه العادات السياسية اليوم، أو تعارف الناس على أمور أخرى تناسب أزمانهم، فيصار إلى ذلك لأن العادة محكّمة، ودفعًا للمفاسد التي قد تترتب على التمسك بتلك الشروط، وقد ذكر ابن القيم "أن كثيرًا من هذه الأحكام التي ذكرها في - من الغيار، وغيره - تختلف باختلاف الزمان، والمكان، والعجز، والقدرة، والمصلحة، والمفسدة"¹¹⁹⁹ يقول الشيخ القرضاوي عن تلك الشروط العمرية بأنها ليست أمورًا تعبدية، بل ولا دينية ثابتة في كل زمان ومكان، إنما هي أمر من الأوامر أصدرها عمر كحاكم للمسلمين، ولها تعلق بالمصلحة في زمنه " ولم يكن لديهم نظام البطاقات الشخصية في عصرنا التي يسجل فيها دين الإنسان، ولا مانع من أن تتغير هذه المصلحة في زمن آخر، وحال آخر، فيلغى هذا الأمر أو يُعدل"¹²⁰⁰، وقال الشيخ العثيمين بأنه إذا ألزموا بهذه الشروط الآن فسيُعتبر هذا عنصرية، وفيه قهر وإذلال، لذا وجب فيه النظر¹²⁰¹، ويرى غيره أن تلك الشروط لم تكن سوى تحديد للملابس مناسب للحياة الاجتماعية حيث "ليس في ذلك الوقت بطاقات تثبت الشخصية"¹²⁰².

1193 محمد بن محمد بن الوليد الطرطوشي، سراج الملوك (مصر: 1872م)، 137.

1194 الونشريسي، المعيار المعرب، 256/2.

1195 محمد بن أحمد ابن عبدون، رسالة في آداب الحسبة، تحقيق: ليفي بروفنسال (القاهرة: مطبعة المعهد الفرنسي،

1955)، 122/51. يحيى بن عمر الأندلسي: "كتاب أحكام السوق"، تحقيق: محمود مكي (صحيفة المعهد المصري

للدراستات الإسلامية، مج 4، ع 1-2 (1956م)، 128.

1196 عمر بن عثمان، الجرسيفي: "رسالة في آداب الحسبة"، تحقيق: الفرنسي.م، ص الأندلسي: (مود علي للدراسات،

1956م)، 122.

1197 الجرسيفي: "رسالة في آداب الحسبة"

1198 محمد بن عيسى بن محمد بن أصبغ، الإنجاد في أبواب الجهاد وتفصيل فرائضه وسننه وذكر جمل من آدابه ولواحق

أحكامه، تحقيق: مشهور آل سلمان ومحمد أبو غازي (دار الإمام مالك)، 569.

1199 ابن القيم، أحكام أهل الذمة.

1200 يوسف القرضاوي، موقع الشيخ القرضاوي، <https://www.al-qaradawi.net>، تاريخ البحث [14.2.2025]

1201 العثيمين، الشرح الممتع، 63/8.

1202 علي حسني، الخربلوطي، الإسلام وأهل الذمة (القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، 1969)، 86-87.

الرأي المختار: والذي يظهر في ذلك أن الأحكام المتعلقة بتميز ملابس أهل الذمة عن المسلمين، وما جاء في الشروط العمرية فيها، منها ما هو حكم ثابت لا يتغير بتغير العادات والأزمنة، ومنه ما يتغير بتغيرها:

1. فالثابت منها ما تعلق بمعنى المغايرة، وهو أن يتميز أهل الذمة عن المسلمين بما يميزهم، وذلك لترتب الأحكام الشرعية، على هذا التمايز، ولأنه يحقق العديد من المقاصد الشرعية التي راعتها الشريعة، كما أنه ليس فيه أي معنى من معاني التحقير أو العلو، وما يزال الناس في جميع المجتمعات قديما وحديثا، يتميزون، ويتباينون، ولم يشعروا أن في ذلك التباين حرجا ما دام قد خلا من الدلالة على معان منبوذة، خاصة إذا كان ذلك التمايز يحقق مصالح لهم، فتمايز أصحاب الحرف باللباس، كحال الأطباء، والنجارين، والحدادين، وغيرهم، كما تمايز الأقوام بما يعبر عن هوياتهم من ملابس وغيرها.

2. وأما المعنى المتغير، بحسب العادات والأزمنة فهو الوسائل التي يعرف بها ذلك الاختلاف والتمايز، فقد يعرف باختلاف الألبسة كما هو الحال في زمن الفاروق، وقد يعرف التمايز بصورة حلق الشعر، وفي العصر الحديث فإنه قد يعرف بالبطاقات والوثائق التي يكتب فيها دين حاملها، فما كان من تلك الوسائل معمولا به في عصر من العصور، وليس فيه زيادة، أو مفسدة، أو معنى آخر فإن قاعدة العادة محكمة تقتضي أن يعتبر ويعمل به، ويترك ما سواه، وتكون الفتوى ضرورة الالتزام به، وبهذا تتحقق العلل والمعاني التي جاءت من أجلها الشروط العمرية، مع مراعاة تغير العادة والعرف، ويؤكد هذا المعنى أن الوسائل التي استخدمها الخلفاء في العصور المختلفة ليست شيئا واحداً، بل تغيرت بتغير كل زمن وحال، وكلها قصد بها التمييز، فقد يؤمرون بتغيير هياتهم، كما فعل الرشيد، وقد يكتفى منهم بوضع شارة صغيرة تميزهم، يقول ابن الخطيب واصفا ملابس اليهود في عهد السلطان إسماعيل بن فرج في الأندلس - (725- 713): "وأخذ يهود الذمة بالترام سمة تشهرهم، وشارة تميزهم، وليوفي حقهم من المعاملة، التي أمر بها الشارع في الخطاب والطرق، وهي شواشي صفر" 1203، وقد ألزمت الدولة العثمانية أهل الذمة فيها بالتمييز عن المسلمين، دون اشتراط التزامهم بلباس معين، ذلك للتفريق بين ما هو ثابت وهو مبدأ التمييز وبين ما تحدده العادة والعرف، قال أحمد آق كوندندوز: "وضعت الدولة العثمانية قيوداً معينة على أهل الذمة في ملابسهم" 1204. "ومن التطبيقات المعاصرة لهذا الرأي ما أعلنته حركة طالبان الحاكمة في

1203 لسان الدين بن الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة، تحقيق: محمد عبد الله عنان (القاهرة: مكتبة الخانجي، ط2، 1973م)، 388/1.

1204 أحمد آق كوندندوز، الدولة العثمانية المجهولة، حقوق الأقليات في الدولة العثمانية (إسطنبول: وقف البحوث الإسلامية، 2007).

أفغانستان، في فترة حكمها الأولى من أنها ستفرض على أفراد الطائفة الهندوسية الأفغان، وضع شارة تميزهم عن المسلمين"1205.



1205 شبكة الجزيرة، أخبار أفغانستان طالبان تفرض ملابس خاصة على الهندوس، <https://www.aljazeera.net/news/2001/5/2>، تاريخ البحث [15.2.2025].

،22/5/2001

"The Constitution of the Islamic Republic of Afghanistan". سياسات أفغانستان. مؤرشف من الأصل في 05-03-2009.

الخاتمة

يتبين من خلال هذه الدراسة دور القواعد الفقهية الكبرى، وما تفرع عنها من قواعد في تنظيم الاختلاف السياسي، والترجيح بين الآراء والمواقف فيه، وقد امتد هذا الدور من العهد النبوي إلى يومنا هذا، وظهر بجلاء أن العلاقة بين الفتوى في المستجدات السياسية وبين القواعد الفقهية هي علاقة أصيلة وطيدة، ولئن شاع استعمال القواعد الفقهية عامة - والقواعد الكبرى منها خاصة - في أبواب العبادات والمعاملات وغيرها، فإن دورها في باب السياسة الشرعية عامة، والاختلاف السياسي منه خاصة لا يقل عن ذلك إن لم يزد.

ولقد أجمع العلماء على اعتبار القواعد الفقهية الكبرى، والكثير من القواعد غيرها، ذلك لأنها ثبتت بأدلة مستفيضة مبثوثة في نصوص الكتاب والسنة، واستندت عليها وعمقتها فتاوى أئمة المذاهب، وعلماء الفقه، فغدت هي الخلاصة لما فهمه الفقهاء من نصوص الوحيين، وصارت مبثوثة في جميع أبواب الفقه. وقد ظهر - من خلال ما ذكر في الرسالة من مسائل تطبيقية - أن القواعد الفقهية لم تكن دليلاً مستقلاً للأحكام التي نظمت الاختلاف السياسي أو رجحت بين المواقف فيه، وذلك لأنها أداة كاشفة، وطريق لاستنباط الحكم الشرعي، وليست دليلاً مستقلاً يستند عليه المفتي في فتواه.

إن المقصود بالاختلاف السياسي في هذه الدراسة هو ذلك الاختلاف المستمد مرجعيته من الشريعة، أو الذي لا يخرج عن الضوابط والأطر العامة لها، وهو مجال رحب للتأثر بدلالات القواعد الفقهية تنظيمًا وترجيحًا.

والحق أنه لم يكن يسيرًا دائمًا إيجاد ذلك الرابط بين جميع القواعد الفقهية والاختلاف السياسي، لأن بعضها ألصق بمجال السياسة الشرعية من غيره، فتكاد أن تكون قاعدتنا "المشقة تجلب التيسير" وقاعدة "الضرر يزال" هما ركيزتا السياسة الشرعية، التي هي جلب للمصالح ودفع للمضار بما يقتضي التيسير على الناس.

إن ما يمكن إدراكه من خلال الدراسة أن الاختلاف السياسي يمكن تضيقه أو التقليل من آثاره إذا ما أخضع لتحكمات القواعد الفقهية.

ولا يخفى أن استعمال القواعد الفقهية في تنظيم الاختلاف السياسي هو نوع من الاجتهاد، ورجاله هم المفتون والفقهاء، غير أن ذلك لا يمنع من بناء منظومة قيمية لكل من يمارس السياسة، سواء على المستوى الرسمي كالحكام والوزراء ونحوهم، أو على المستويات الأخرى كالأحزاب، وتكون ثمرتها هي التشبع بمفاهيم القواعد الفقهية بحيث تصبح جزءًا من آليات اتخاذ القرارات، مما ييسر على الجميع التعامل مع الحوادث والنوازل.

وقد خلصت الدراسة إلى نتائج عدة، سنذكرها ثم نذكر ما نراه من توصيات:

أولاً: النتائج:

1. للقواعد الفقهية الكبرى وما يتفرع عنها دور كبير في التعاطي مع مسائل السياسة الشرعية عامة، ومسائل الاختلاف السياسي خاصة، تنظيمًا وترجيحًا.
2. تكمن أهمية القواعد الفقهية في مجال الاختلاف السياسي في كونها كاشفة للأدلة التي يترجح بها الرأي على غيره، لأن مسائل السياسة الشرعية ظنية في أغلبها.
3. من خلال الدراسة لاحظ الباحث أن اهتمام العلماء بالقواعد الفقهية في مجال السياسة الشرعية أقل بكثير من استخدامهم لها في أبواب القضاء والعبادات والمعاملات وغيرها.
4. القواعد الفقهية قد تكون حاسمة للاختلاف، ومرجحة لأحد جوانبه، وقد تخفف منه فتنظمه ليسهل التعامل معه.
5. في غير الأمور القطعية والأصول العامة، فإن الاختلاف السياسي يعد من الاختلاف في الفروع، فالمجال فيه واسع، من حيث وجوده، ولكن آثاره لا تكون محمودة إذا لم يخضع للمعايير والضوابط النظرية والعملية، والقواعد الفقهية جزء أصيل منها.
6. لم تكن القواعد الفقهية بصيغها المعروفة عند الفقهاء موجودة في العهد النبوي والراشدي، ولكن معاني تلك القواعد بنيت على النصوص الشرعية، وفتاوى الصحابة والفقهاء.
7. الاختلاف السياسي قد يقع في الموقف السياسي بأن يسلك طرفان طريقين مختلفين، وقد يكون في الرأي بأن يختلف المجتهدون في المسألة الواحدة فتكون فيها آراء مختلفة، والأول نتيجة والثاني سبب.
8. كل خلاف يقع في المجتمع المسلم قد يتحول إلى اختلاف سياسي، إذا ارتبط بتدبير المصلحة العامة للناس سواء من جهة جلب المصالح أو دفع المفساد، لذلك فإن الاختلاف السياسي ليس محصوراً في تصرفات الحاكم، بل قد يكون بين فئات من الرعية، وللقواعد الفقهية دور فيه جميعه.
9. لم يجد الباحث تعريفاً منضبطاً للاختلاف السياسي في كتب الفقهاء، سواء منهم القدماء أو المعاصرون، وقد يكون ذلك لظهور معناه، أو لندرة الأبحاث المستقلة فيه.
10. لقد وقع الاختلاف السياسي بين الصحابة الكرام، سواء في المواقف أم في الآراء، ودراسة المنهج الذي تعاملوا به مع ذلك الاختلاف في ظل معاني القواعد الفقهية أمر محمود، ولا يعد من باب الأمر بالكف عما جرى بينهم من خلاف.

11. منهجية الخلفاء الراشدين، في إدارة الاختلاف السياسي، من خلال معاني قواعد الفقه العامة تمثل الركيزة الأساسية المتينة التي تبنى عليها تطبيقات هذه القواعد في جميع العصور، لأن أغلب اختلافات الصحابة آلت إلى توافق ووحدة بخلاف غيرهم، مما يشير إلى عمق حاكمية الفقه على واقعهم.

12. العلاقة بين القواعد الفقهية الكبرى من جهة وبين مقاصد الشريعة ومبدأ جلب المصالح الذي بنيت عليه الأحكام، علاقة الوسيلة مع المقصد، فجميع القواعد تقصد إلى تحقيق المقاصد.

ثانياً: التوصيات

1. يوصي الباحث بتكثيف الدراسات المتخصصة التي تظهر دور القواعد الفقهية عامة، والكبرى منها خاصة في مجال السياسة الشرعية، واستكشاف الطرق العملية التي تساهم فيها القواعد في معالجة القضايا السياسية.

2. يوصي الباحث بتوسيع دائرة التطبيقات العملية للمسائل التي تدرس عن طريق القواعد الفقهية.

3. يوصي الباحث بإيجاد دراسة متخصصة للسيرة النبوية، واجتهادات الخلفاء الراشدين متعلقة بتطبيقات معاني القواعد الفقهية في مجال الاختلاف السياسي، فهو مجال قلت فيه الدراسات والأبحاث.

4. يوصي الباحث بإنشاء مراكز بحثية للفقه والباحثين بحيث تكون مستقلة عن تأثير السلطة السياسية، وذلك كي يبقى الفقه حاكماً على الواقع لا العكس، فالفقيه إذا كان جزءاً من الاختلاف السياسي لا يتيسر له الاجتهاد المستقل.

5. يرى الباحث أن التعامل مع القواعد الفقهية يمنح المرء توازناً في تفكيره وتعاطيه مع الواقع، لذا يوصي بأن تكون جزءاً من المناهج الدراسية، والدورات المتخصصة، وهو أمر يساهم في تقليل الاختلاف والغلو والتشدد في المجتمعات المسلمة.



المصادر والمراجع

- آل بورنو، أبو الحارث الغزي، محمد صدقي بن أحمد بن محمد. **الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية**. بيروت: مؤسسة الرسالة العالمية، ط4، 1996م.
- آل بورنو، محمد صدقي بن أحمد بن محمد. **موسوعة القواعد الفقهية**. بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 2003م.
- ابن أبي شيبة، أبو بكر عبد الله بن محمد الكوفي. **المصنف في الأحاديث والآثار**. تحقيق: كمال يوسف الحوت. الرياض: مكتبة الرشد، 1409 هـ.
- ابن أبي شيبة، أبو بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبة. **المصنف في الأحاديث والآثار**. تحقيق: كمال يوسف الحوت. لبنان: دار التاج، ط1، 1989م.
- ابن أبي العز، صدر الدين علي بن علي. **شرح العقيدة الطحاوية**. تحقيق: شعيب الأرنؤوط. بيروت: مؤسسة الرسالة، ط10، 1997م.
- ابن الأثير، أبو الحسن علي بن محمد عز الدين الجزري. **أسد الغابة في معرفة الصحابة**. تحقيق: علي محمد معوض، عادل أحمد عبد الموجود. بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1994م.
- ابن الأثير، أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري. **النهاية في غريب الحديث والأثر**. بيروت: دار الكتب العلمية، 1979م.
- ابن الأثير، علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم. **الكامل في التاريخ**. تحقيق: عمر عبد السلام تدمري. بيروت: دار الكتاب العربي، 1997م.
- ابن إسحاق، محمد بن إسحاق بن يسار المطلبي. **سيرة ابن إسحاق**. تحقيق: سهيل زكار. بيروت: دار الفكر، 1978م.
- ابن أصبغ، محمد بن عيسى بن محمد، أبو عبد الله بن المناصف الأزدي القرطبي. **الإتجاد في أبواب الجهاد وتفصيل فرائضه وسننه وذكر جمل من آدابه ولواحق أحكامه**. تحقيق: مشهور بن حسن آل سلمان ومحمد بن زكريا أبو غازي. دار الإمام مالك، مؤسسة الريان.
- أبو الأشبال، حسن الزهيري آل مندوه المنصوري. **شرح صحيح مسلم**. مصدر الكتاب: دروس صوتية قام بتفريغها موقع الشبكة الإسلامية، 6/21 <http://www.islamweb.net>.
- أبو الحاج، صلاح محمد، وآخرون. **المدخل إلى الفقه الإسلامي وأصوله**. السعودية: جامعة آل البيت، 2007.
- أبو حيان، محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان أثير الدين الأندلسي. **البحر المحيط في التفسير**. تحقيق: صدقي محمد جميل. بيروت: دار الفكر، 1420 هـ.

أبو داود، سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد. سنن أبي داود. تحقيق: شعيب الأرنؤوط - محمد كامل قره بللي. دار الرسالة العالمية، ط1، 2009م.

أبو داود، سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد. سنن أبي داود. تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد. صيدا - بيروت: المكتبة العصرية، "كتاب اللباس".

أبو زهرة، محمد. أصول الفقه. دار الفكر، 1958م.

أبو زهرة، محمد بن أحمد بن مصطفى بن أحمد. زهرة التفاسير. دار الفكر العربي.

أبو عثمان، سعيد بن منصور بن شعبة الخراساني الجوزجاني. سنن سعيد بن منصور. تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي. الهند: الدار السلفية، 1982.

أبو عيد، محمد علي يوسف. مفهوم الحجية عند الأصوليين وأزمة الانتماء المعرفي. مجلة مدنية الإسلام. العدد 47، 2021م.

أبو المظفر، منصور بن محمد بن عبد الجبار ابن أحمد المروزي السمعاني التميمي الحنفي ثم الشافعي. قواطع الأدلة في الأصول. تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشافعي. بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1418هـ/1999م.

أبو نعيم، أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق بن موسى بن مهران الأصبهاني. الإمامة والرد على الرافضة. تحقيق: د. علي بن محمد بن ناصر الفقيهي. المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، الطبعة الثالثة، 1415هـ/1994م.

أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم بن حبيب بن سعد بن حبة الأنصاري. الخراج. تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، سعد حسن محمد. المكتبة الأزهرية للتراث، طبعة جديدة مضبوطة.

أحمد رضا. معجم متن اللغة. بيروت: دار مكتبة الحياة، 1960م.

الأحمدي، سهيل، وعلي أبو مارية. الإضراب عن العمل - دراسة مقارنة بين القانون والفقه الإسلامي. فلسطين: قسم الحقوق، كلية فلسطين.

الأزهري، محمد بن أحمد بن الأزهر الهروي. تهذيب اللغة. تحقيق: محمد مرعب. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2001م.

الأزهري، محمد بن أحمد بن الأزهر الهروي. معاني القراءات. الرياض: جامعة الملك سعود، 1412هـ / 1991م.

الأزهري، محمد بن أحمد بن الأزهر الهروي. تهذيب اللغة. تحقيق محمد عوض مرعب. بيروت: دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى، 2001م.

الإسنوي، جمال الدين. مطالع الدقائق في تحرير الجوامع والفوارق. تحقيق: الدكتور نصر الدين فريد محمد واصل. القاهرة: دار الشروق، ط1، 2007م.

الإسنوي، جمال الدين أبو محمد عبد الرحيم بن الحسن. التمهيد في تخريج الفروع على الأصول. تحقيق: محمد حسن هيتو. بيروت: مؤسسة الرسالة، ط2، 1981م.

الإسنوي، عبد الرحيم بن الحسن بن علي الإسنوي. نهاية السؤل شرح منهاج الوصول. بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1999م.

الأشعري، أبو الحسن. مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين. ألمانيا، دار فرانز شتاير، ط3 فيسبادن، 1980م.

الأشقر، عمر بن سليمان بن عبد الله. مقاصد المكلفين فيما يتعبد به لرب العالمين. الكويت: مكتبة الفلاح، ط1، 1981م.

الأشقر، عمر سليمان. نحو ثقافة إسلامية أصيلة. عمان - الأردن: دار النفائس للنشر والتوزيع، الطبعة الرابعة، ١٤١٤هـ / ١٩٩٤م.

الأشقر، محمد سليمان. أفعال الرسول ﷺ ودلالاتها على الأحكام الشرعية. بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، 1424هـ / 2003م.

الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد الراغب. المفردات في غريب القرآن. تحقيق: صفوان عدنان الداودي. دمشق: دار القلم، ط1 1412هـ.

الأطرم، صالح. المظاهرات من وسائل الشيطان وليست من وسائل الدعوة، موقع النهج الواضح: <https://ar.alnahj.net/audio/2909>.

أطفيش، محمد بن يوسف بن عيسى. شرح كتاب النيل وشفاء العليل. مكتبة الإرشاد، 1985م.

أفندي، علي حيدر خواجه أمين. درر الحكام في شرح مجلة الأحكام. تعريب: فهمي الحسيني. دار الجيل، ط1. 1991م.

الألباني، محمد ناصر الدين. صحيح سنن أبي داود. الكويت: مؤسسة غراس للنشر والتوزيع، ط1، 2002م.

الألباني، محمد ناصر الدين. فتاوى الشيخ الألباني، حكم الجهاد في فلسطين والهجرة منها، 12-067، شريط منشور، ومكتوب، رابط <https://alathar.net/home>، / تاريخ البحث، [2024/11/4م].

الألباني، محمد ناصر الدين. إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل. بيروت: المكتب الإسلامي، 1985م.

الألوسي، شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني. روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني. تحقيق: علي عبد الباري عطية. بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1415هـ.

الإمام، محمد بن عبد الله. تنوير الظلمات بكشف مفاصد وشبهات الانتخابات. صنعاء: دار الآثار، ط1، 2001م.

الأمدي، علي بن محمد. الإحكام في أصول الأحكام. دمشق - بيروت: المكتب الإسلامي، ط2، 1402هـ.

ابن أمير حاج، محمد. التقرير والتحبير. بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، 1983م.
ابن أمير حاج، محمد. التقرير والتحبير شرح التحرير لابن همام. مصر: المطبعة الكبرى الأميرية، 1316، 1318هـ.

الأندلسي، هشام بن أحمد الوقشي. التعليق على الموطأ في تفسير لغاته وغوامض إعرابه ومعانيه. تحقيق: الدكتور عبد الرحمن بن سليمان العثيمين. الرياض: مكتبة العبيكان، الطبعة الأولى، 1421هـ/ 2001م.

الأندلسي، يحيى بن عمر. كتاب أحكام السوق. تحقيق: محمود علي مكي. صحيفة المعهد المصري للدراسات الإسلامية، مج 4، ع 1-2، 1956م.
الأنصاري، زكريا بن محمد بن أحمد بن زكريا. الحدود الأنيفة والتعريفات الدقيقة. تحقيق: مازن المبارك. بيروت: دار الفكر المعاصر، 1411هـ.

الإيجي، عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار. شرح مختصر المنتهى الأصولي للإمام أبي عمرو عثمان بن الحاجب. تحقيق: محمد حسن إسماعيل. بيروت: دار الكتب العلمية، 1424هـ/ 2004م.

الإيجي، محمد بن عبد الرحمن. تفسير الإيجي جامع البيان في تفسير القرآن. بيروت: دار الكتب العلمية، 2004، 1424هـ.

با عبد الله، محمد با كريم محمد. وسطية أهل السنة بين الفرق. دار الراية، ط1. 1994م.
البابرتي، أكمل الدين محمد بن محمد بن محمود. العناية شرح الهداية. مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي، ط1، 1970م.

الباحسين، يعقوب بن عبد الوهاب. قاعدة المشقة تجلب التيسير. السعودية: مكتبة الرشد ناشرون، 2003م.

الباحسين، يعقوب بن عبد الوهاب. رفع الحرج في الشريعة الإسلامية. الرياض، مكتبة الرشد، 2001م.

الباحسين، يعقوب بن عبد الوهاب. قاعدة "اليقين لا يزول بالشك" دراسة نظرية تأصيلية تطبيقية. مكتبة الرشيد، ط1، 2000م.

الباحسين، يعقوب بن عبد الوهاب. القواعد الفقهية. الرياض، مكتبة الرشد، ط1. 1998م.

- الباز، سليم رستم. شرح مجلة الأحكام. بيروت: المطبعة الأدبية، 1923م.
- الباقلاني، أبو بكر الطيب. الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به. تحقيق: محمد زاهد الكوثري. مصر: المكتبة الأزهرية للتراث، 2000م.
- البجيرمي، سليمان بن محمد بن عمر. التجريد لنفع العبيد = حاشية البجيرمي على شرح المنهج. مطبعة الحلبي، 1369هـ / 1950م.
- البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل. الجامع الصحيح. تحقيق وتعليق: الأستاذ الدكتور تقي الدين الندوي. مظفر فور، أعظم جراه، يوبي، الهند: مركز الشيخ أبي الحسن الندوي للبحوث والدراسات الإسلامية، الطبعة الأولى، 1432هـ / 2011م.
- البخاري، محمد بن إسماعيل. الجامع الصحيح. تحقيق: محمد زهير بن ناصر. بيروت: طوق النجاة ط1، 1422هـ.
- بدوي، منير محمود. مفهوم الصراع، دراسة في أصول النظريات. مصر: مجلة الدراسات المستقبلية، جامعة أسيوط، 1997م.
- البرزنجي، محمد بن طاهر. صحيح وضعيف «تاريخ الطبري». إشراف ومراجعة: محمد صبحي حسن حلاق. دمشق – بيروت: دار ابن كثير، الطبعة الأولى، 1428هـ / 2007م.
- البركتي، محمد عميم الإحسان المجددي. التعريفات الفقهية. باكستان: دار الكتب العلمية، ط1، 2003م.
- البركتي، محمد عميم الإحسان المجددي. قواعد الفقه. كراتشي: الصدف ببلشرز – 1407هـ / 1986م.
- البسام، أبو عبد الرحمن عبد الله بن عبد الرحمن بن صالح. توضيح الأحكام من بلوغ المرام. مكة المكرمة، مكتبة الأسدي، ط5. 2003م.
- ابن بطل، محمد بن أحمد بن محمد بن سليمان. النظم المستعذب في تفسير غريب ألفاظ المذهب. تحقيق: مصطفى عبد الحفيظ سالم. مكة: المكتبة التجارية، 1988م.
- البعلي، أبو الحسن علاء الدين بن محمد بن عباس اللحام. القواعد والفوائد الأصولية وما يتبعها من الأحكام الفرعية. تحقيق: عبد الكريم الفضيلي. المكتبة العصرية، ط2، 1999م.
- البعلي، أحمد بن عبد الله بن أحمد. الذخر الحرير بشرح مختصر التحرير. تحقيق: وائل محمد بكر زهران الشنشوري. القاهرة: المكتبة العمريّة، 1441هـ / 2020 م.
- البعلي، محمد بن أبي الفتح بن أبي الفضل. المطلع على ألفاظ المقتع. الرياض: مكتبة الرشد، 2001.

البعلي، محمد بن علي بن محمد الحنبلي. المنهج القويم في اختصار اقتضاء الصراط المستقيم
 لشيخ الإسلام ابن تيمية. تحقيق: علي بن محمد العمران، راجعه: محمد أجمل الإصلاحي. الرياض:
 دار عطاءات العلم، الطبعة الرابعة، 1440هـ/2019م.

البغدادي، عبد القاهر بن طاهر بن عبد الله. الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية. بيروت:
 دار الآفاق، 1977م.

البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء. الأنوار في شمائل النبي المختار.
 تحقيق: الشيخ إبراهيم اليعقوبي. دمشق: دار المكتبي، ط1، 1995م.

البلاذري، أحمد بن يحيى بن جابر بن داود. أنساب الأشراف. تحقيق: سهيل زكار - رياض
 زركلي. بيروت: دار الفكر، 1417هـ - 1996م.

البهوتي، منصور بن يونس. كشف القناع عن الإقناع. تحقيق: لجنة بوزارة العدل. السعودية:
 1429هـ.

البهوتي، منصور بن يونس بن إدريس. كشف القناع عن متن الإقناع. تعليق: هلال مصيلحي
 مصطفى. الرياض: مكتبة النصر الحديثة 1968م.

البهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي. السنن الكبرى. تحقيق: محمد عبد القادر عطا.
 بيروت: دار الكتب العلمية، ط3، 2003م.

البهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي. السنن الكبرى. تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن
 التركي. القاهرة: مركز هجر للبحوث والدراسات العربية والإسلامية، 1432هـ/2011م.

ابن تاج العارفين، زين الدين محمد المدعو بعبد الرؤوف. التوقيف على مهمات التعاريف.
 القاهرة: عالم الكتب، 1990م.

الترمذي، محمد بن عيسى. سنن الترمذي. تحقيق: بشار معروف. بيروت: دار الغرب
 الإسلامي، 1996م.

النسولي، علي بن عبد السلام. البهجة في شرح التحفة «شرح تحفة الحكام»، ضبطه
 وصححه محمد عبد القادر شاهين. بيروت: دار الكتب العلمية، 1418هـ/1998م.

التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر. التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه.
 تحقيق: زكريا عميرات. بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1996م.

تقرير منظمة العفو الدولية، من أجل تحقيق العدالة لنساء البوسنة والهرسك 18 نوفمبر،
 2009، /ar/documents/eur63/014/2009/ar/، 2009

التكروري، نواف. أحكام التعامل السياسي، مع اليهود في فلسطين. دمشق: 2000م.

التميمي، أحمد بن علي بن المثنى. مسند أبي يعلى الموصلي. القاهرة: دار الحديث، ط1، 2013م.

التهانوي، محمد بن علي ابن القاضي بن محمد صابر. موسوعة كشف اصطلاحات الفنون والعلوم. تحقيق: علي دحروج. بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، 1996م.

التويجري، محمد بن إبراهيم بن عبد الله. موسوعة الفقه الإسلامي. بيت الأفكار الدولية، ط1، 2009م.

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم. الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح. تحقيق: علي بن حسن وآخرون، الرياض: دار العاصمة، 1419هـ / 1999م.

ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم. المستدرك على مجموع فتاوى شيخ الإسلام. ترتيب: محمد بن عبد الرحمن بن قاسم. 1418هـ.

ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم الحراني. مجموع الفتاوى. دار الوفاء، ط3، 2005م.

ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم الحراني. الفتاوى الكبرى. بيروت: دار الكتب العلمية، 1987م.

ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم الحراني. اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم. تحقيق: ناصر عبد الكريم العقل. بيروت: دار عالم الكتب، ط7، 1999م.

ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم. السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية. وزارة الأوقاف السعودية: 1418هـ.

الثعالبي، أمير محمد بن الحسن الحجوي. الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي. بيروت: دار الكتب العلمية، 1995.

جاد الله، سامي بن محمد. الاختيارات الفقهية لشيخ الإسلام ابن تيمية لدى تلاميذه. الرياض: دار عطاءات العلم، 2019م.

الجبالي، صقر، أيمن يوسف، عمر رحال. قاموس المصطلحات المدنية والسياسية. مركز إعلام حقوق الإنسان والديمقراطية «شمس» الطبعة الأولى: كانون الثاني 2014.

جبل، محمد حسن حسن. المعجم الاشتقاقي المؤصل لألفاظ القرآن الكريم. القاهرة: مكتبة الآداب، 2010م.

الجرجاني، علي بن محمد بن علي الشريف الحسيني. شرح المواقف. مصر: مطبعة السعادة، ط1.

- ابن جرير، أبو جعفر محمد بن جرير الطبري. تاريخ الطبري. تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم. مصر: دار المعارف 1967م.
- ابن جرير، أبو جعفر محمد بن جرير الطبري. جامع البيان عن تأويل آي القرآن. تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي. القاهرة: دار هجر، 2001م.
- الجصاص، أحمد بن علي أبو بكر الرازي. أحكام القرآن. تحقيق: عبد السلام محمد علي شاهين. بيروت: دار الكتب العلمية، 1994م.
- الجلعود، محماس بن عبد الله بن محمد. الموالات والمعاداة في الشريعة الإسلامية. دار اليقين للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1407هـ / 1987م.
- جماعة من العلماء. الفتاوى الهندية. مصر: المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق، ط2، 1310هـ.
- ابن جماعة، بدر الدين محمد بن إبراهيم بن سعد الله. تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام. تحقيق ودراسة وتعليق: فؤاد عبد المنعم أحمد، تقديم: عبد الله بن زيد آل محمود. الدوحة: دار الثقافة، 1988.
- الجواهري، حمد حسن. جواهر الكلام. تحقيق: الشيخ عباس القوجاني. طهران: دار الكتب الإسلامية، 1365هـ.
- ابن الجوزي، جمال الدين عبد الرحمن بن علي. مناقب الإمام أحمد. تحقيق: عبد الله التركي. دار هجر، 1409هـ.
- ابن الجوزي، جمال الدين عبد الرحمن بن علي. المنتظم في تاريخ الأمم والملوك. تحقيق: محمد عطا، مصطفى عطا. بيروت: دار الكتب العلمية، 1992م.
- الجوهري، أبو نصر إسماعيل بن حماد. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية. تحقيق أحمد عطار. بيروت: دار العلم للملايين، 1987م.
- الجويني، عبد الملك بن عبد الله بن محمد. البرهان في أصول الفقه. تحقيق: صلاح بن محمد بن عويضة. بيروت: دار الكتب العلمية، 1997م.
- الجويني، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد. الورقات. الرياض: دار المسلم، ط7، 2003م.
- الجويني، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد. غياث الأمم في التياث الظلم. تحقيق: عبد العظيم الديب. مكتبة إمام الحرمين، 1401هـ.
- الجويني، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد. الغياثي غياث الأمم في التياث الظلم. تحقيق: عبد العظيم الديب. مكتبة إمام الحرمين، ط2، 1980م.

الجزاني، محمد بن حسين بن حسن. دراسة وتحقيق قاعدة الأصل في العبادات المنع. المملكة العربية السعودية: دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، ط1، 2009م.

ابن أبي حاتم، عبد الرحمن بن محمد بن إدريس. تفسير القرآن العظيم. تحقيق: أسعد الطيب. الرياض، مكتبة نزار الباز، ط3، 1419هـ.

الحاكم، أبو عبد الله محمد بن عبد الله النيسابوري. المستدرک على الصحيحين. تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا. بيروت: دار الكتب العلمية، 1990م.

ابن حبان، محمد بن حبان بن أحمد. الثقات. حيدر آباد: دائرة المعارف العثمانية، 1973م.

ابن حبيب، أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم. الخراج. تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، سعد حسن محمد. القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث.

ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد العسقلاني. التمييز في تلخيص تخريج أحاديث شرح الوجيز. تحقيق: محمد الثاني بن عمر بن موسى. دار أضواء السلف، ط1، 2007م.

ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد العسقلاني. النكت على صحيح البخاري. تحقيق: أبو الوليد السعيدني، نادر محمود. القاهرة: المكتبة الإسلامية، 2005.

ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد العسقلاني. فتح الباري بشرح البخاري. مصر: المكتبة السلفية، ط1، 1390هـ.

ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد العسقلاني. فتح الباري بشرح صحيح البخاري. ج13. الرياض، مكتبة دار السلام، الطبعة الأولى، 1997.

ابن حجر، أحمد بن علي بن محمد بن أحمد العسقلاني. التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير. بيروت: دار الكتب العلمية، 1998م.

ابن حجر، أحمد بن محمد بن علي الهيتمي. تحفة المحتاج في شرح المنهاج. مصر: المكتبة التجارية الكبرى، 1983م.

ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد الأندلسي الظاهري. مراتب الإجماع في العبادات والمعاملات والاعتقادات. بيروت: دار الكتب العلمية.

ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد. الفصل في الملل والنحل. القاهرة: مكتبة الخانجي.

حسن، فراس. اغتصاب الحروب، جريمة الحرب الأقدم، والأقل إدانة. نشرت في: <https://www.mc-doualiya.com/ar>، 2014/05/15.

الحسيني، أحمد بك. نهاية الأحكام في بيان ما للنية من أحكام. تحقيق: مساعد بن قاسم الفالح. الرياض: دار الحرمين، 1401هـ.

الحصني، أبو بكر بن محمد بن عبد المؤمن. **قواعد الحصني**. تحقيق: عبد الرحمن الشعلان - جبريل البصيلي. الرياض: مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، ط1، 1997م.

الحفاوي، منصور محمد منصور. **الشبهات وأثرها في العقوبة الجنائية في الفقه الإسلامي مقارنا بالقانون**. مطبعة الأمانة، ط1، 1986م.

الحكمي، حافظ بن أحمد بن علي. **معارج القبول بشرح سلم الوصول**. تحقيق: عمر بن محمود. الدمام: دار ابن القيم، 1990م.

الحموي، أحمد بن محمد مكي أبو العباس شهاب الدين الحسيني. **غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر**. دار الكتب العلمية، ط1، 1985م.

الحموي، ياقوت بن عبد الله الرومي. **معجم البلدان**. بيروت: دار صادر، 1995.

ابن حميد، أحمد بن عبد الله. **مقدمة تحقيقه لكتاب القواعد للمقري**. مكة المكرمة: مركز إحياء التراث.

ابن حميد، صالح بن عبد الله وآخرون. **نصرة النعيم في مكارم أخلاق الرسول الكريم ﷺ**. جدة: دار الوسيلة للنشر والتوزيع، ط4.

الحناشي، يوسف. **الرفض ومعانيه في شعر المتنبي**. تونس، الدار العربية للكتاب، 1984.

ابن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد الشيباني. **فضائل الصحابة**. تحقيق: وصي الله محمد عباس. بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1983م.

ابن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد الشيباني. **الزهد**. بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1999م.

ابن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد الشيباني. **مسند الإمام أحمد بن حنبل**. تحقيق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون. مؤسسة الرسالة، ط1، 2001م.

حوى، سعيد. **الأساس في السنة وفقهها**. دار السلام للطباعة، 1995م.

الخادمي، نور الدين بن مختار. **علم المقاصد الشرعية**. مكتبة العبيكان، ط1، 2001م.

الخادمي، نور الدين مختار. **المصلحة الملغاة في الشرع الإسلامي وتطبيقاتها المعاصرة**. الرياض: مكتبة الرشيد، ط1، 2005م.

الخرائطي، أبو بكر محمد بن جعفر بن محمد بن سهل بن شاعر السامري. **المنتقى من كتاب مكارم الأخلاق ومعاليها ومحمود طرائقها**. تحقيق: محمد مطيع الحافظ، وغزوة بدير. دمشق: دار الفكر، 1406هـ.

الخرشي، أبو عبد الله محمد. **شرح الخرشي على مختصر خليل**. مصر: المطبعة الكبرى الأميرية 1317هـ.

ابن خزيمة، أبو بكر محمد بن إسحاق. صحيح ابن خزيمة، ت: محمد الأعظمي. بيروت: المكتب الإسلامي.

الخصاف، أبو بكر أحمد بن عمر. شرح أدب القاضي. تحقيق: أبو الوفاء الأفغاني - أبو بكر محمد الهاشمي. بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1994م.

ابن الخطيب، لسان الدين. الإحاطة في أخبار غرناطة. تحقيق: محمد عبد الله عنان. القاهرة: مكتبة الخانجي، ط2، 1973م.

خلاف، عبد الوهاب. السياسة الشرعية. القاهرة: دار الأنصار، 1977م.

خلاف، عبد الوهاب. علم أصول الفقه وخلاصة تاريخ التشريع. القاهرة: دار القلم، 2004.

الخَلَّال، أبو بكر أحمد بن محمد بن هارون بن يزيد البغدادي الحنبلي. أحكام أهل الملل والردة من الجامع لمسائل الإمام أحمد بن حنبل. تحقيق: سيد كسروي حسن. بيروت: دار الكتب العلمية، 1994م.

الخميس، محمد بن عبد الرحمن. اعتقاد أئمة السلف أهل الحديث. الكويت: دار إيلاف الدولية، ط1، 1999م.

الخن، مصطفى، مصطفى البغا، علي الشرجي. الفقه المنهجي على مذهب الإمام الشافعي. دمشق: دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع، ط4، 1992م.

الدبوسي، أبو زيد عبيد الله عمر. تأسيس النظر. تحقيق: مصطفى محمد القباني. بيروت: دار ابن زيدون.

الددو، محمد الحسن الشنقيطي. القواعد الفقهية، <https://audio.islamweb.net>، تاريخ البحث 2023/11/1م.

الدسوقي، محمد أحمد عرفة. حاشية الدسوقي على الشرح الكبير. دار الفكر.

ابن دقيق العيد، تقي الدين. إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام. تحقيق: محمد حامد الفقي. بيروت: دار عالم الكتب 1987م.

ابن دقيق العيد، تقي الدين أبو الفتح محمد بن علي بن وهب القشيري. شرح الأربعين النووية. بيروت: مؤسسة الريان، 2003.

الدمشقي، عمر بن علي بن عادل. اللباب في علوم الكتاب. تحقيق: أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، محمد سعد رمضان، محمد المتولي الدسوقي. بيروت: دار الكتب العلمية، 1998.

الدوسري، مسلم بن محمد بن ماجد. الممتع في القواعد الفقهية. السعودية: دار زدني، ط1، 2007م.

دوي، جون. تجديد في الفلسفة، ترجمة أمين قنديل. القاهرة: المكتبة الأنجلو مصرية، 1948م.

ديورانت، ويليام جيمس. **قصة الحضارة**. ترجمة: زكي نجيب محمود وآخرين. بيروت: دار الجيل، 1988م.

الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد. **تذكرة الحفاظ**. بيروت: دار الكتب العلمية، ط1. الراجحي، عبد العزيز بن عبد الله. **توفيق الرب المنعم بشرح صحيح الإمام مسلم**. مركز عبد العزيز بن عبد الله الراجحي، ط1، 2018م.

الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي. **مفاتيح الغيب**. بيروت: دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثالثة، 1420هـ.

الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر. **تحفة الملوك**. تحقيق: عبد الله نذير أحمد. بيروت: دار البشائر الإسلامية، 1417هـ.

الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر. **مختار الصحاح**. بيروت: المكتبة العصرية، ط5، 1999م.

الرازي، محمد بن عمر فخر الدين. **مفاتيح الغيب = التفسير الكبير**. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1420هـ.

ابن رجب، أبو الفرج عبد الرحمن بن أحمد البغدادي الحنبلي. **تقرير القواعد وتحرير الفوائد**. تحقيق: خالد بن علي المشيقح وآخرين. ركانز، ط1، 2019م.

ابن رجب، زين الدين عبد الرحمن بن أحمد. **تقرير القواعد وتحرير الفوائد**. تحقيق: أبو عبدة مشهور بن حسن آل سلمان. السعودية: دار ابن عفا، ط1، 1419هـ.

ابن رجب، زين الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن شهاب الدين البغدادي. **جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثاً من جوامع الكلم**. تحقيق: شعيب الأرنؤوط - إبراهيم باجس. بيروت: مؤسسة الرسالة، ط7، 1997م.

ابن رجب، عبد الرحمن بن شهاب الدين البغدادي. **جامع العلوم والحكم**. تحقيق: شعيب الأرنؤوط، وإبراهيم باجس. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1997م.

الرحياني، مصطفى بن سعد بن عبده السيوطي شهرة. **مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى**. المكتب الإسلامي، ط2، 1994م.

الرحيلي، إبراهيم بن عامر بن علي. **الانتصار للصحب والآل**. المدينة، مكتبة العلوم والحكم، ط3، 2003م.

ابن رشد الجد، أبو الوليد محمد بن أحمد. **البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل للمسائل المستخرجة**. تحقيق: محمد حجي وآخرين. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط2، 1988م.

الرصاص، محمد بن قاسم الأنصاري أبو عبد الله. شرح حدود ابن عرفة. المكتبة العلمية، ط1، 1931م.

الرملي، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن أحمد بن حمزة. فتح الرحمن بشرح زبد ابن رسلان. بيروت: دار المنهاج، ط1، 2009م.

الرهوني، محمد بن أحمد بن محمد بن يوسف. حاشية الإمام الرهوني على شرح الزرقاني لمختصر خليل. مصر: المكتبة الأميرية.

الروكي، محمد. نظرية التقعيد الفقهي وأثرها في اختلاف الفقهاء. الدار البيضاء، دار النجاح الحديدة، ط1، 1994م.

رياض منصور الخلفي. القاعدة الفقهية، حجيتها وضوابط الاستلال بها. الكويت، وزارة الأوقاف.

الزبيدي، محمد بن محمد بن عبد الرزاق. تاج العروس من جواهر القاموس. بيروت: دار الفكر، ط1. 1414هـ.

الزحيلي، محمد مصطفى. التدرج في التشريع والتطبيق في الشريعة الإسلامية. الكويت، اللجنة الاستشارية العليا للعمل على استكمال تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية، ط1، 2000م.

الزحيلي، محمد مصطفى. القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة. دمشق: دار الفكر، ط1، 2006م.

الزحيلي، محمد مصطفى. الوجيز في أصول الفقه الإسلامي. سوريا: دار الخير، ط2، 2006م.

الزحيلي، وهبة. التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج. دمشق: دار الفكر، 1411هـ.

الزحيلي، وهبة بن مصطفى. نظرية الضرورة الشرعية. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1405هـ.

الزحيلي، وهبة بن مصطفى. الفقه الإسلامي وأدلته. دمشق: دار الفكر، ط4.

الزحيلي، وهبة بن مصطفى. وسطية الإسلام وسماحته. وزارة الأوقاف السعودية.

الزرقا، أحمد محمد. شرح القواعد الفقهية. تعليق: مصطفى أحمد الزرقا. دمشق: دار القلم، ط2، 1409هـ- 1989م.

الزرقا، مصطفى. المدخل الفقهي العام. دمشق: مطابع طبرين، ١٣٨٧هـ.

الزرقا، مصطفى. المدخل الفقهي العام. دمشق: دار القلم. ط2، 2004م.

الزرقاني، أبو عبد الله محمد بن عبد الباقي بن يوسف المالكي. شرح الزرقاني على المواهب اللدنية بالمنح المحمدية. دار الكتب العلمية، ط1، 1996م.

- الزرقاني، محمد بن عبد الباقي بن يوسف المصري. شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك. تحقيق: طه عبد الرؤوف. القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 2003.
- الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين. المنثور في القواعد الفقهية. الكويت: وزارة الأوقاف الكويتية، 1985م.
- الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر. تشنيف المسامع بجمع الجوامع. تحقيق: سيد عبد العزيز، عبد الله ربيع. مكتبة قرطبة، ط1، 1998م.
- الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر. البحر المحيط في أصول الفقه. دار الكتبي، ط1، 1994م.
- الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الشافعي. المنثور في القواعد الفقهية. تحقيق: تيسير فائق محمود. الكويت: شركة الكويت للصحافة، 1985م.
- زيدان، عبد الكريم. الوجيز في شرح القواعد الفقهية في الشريعة الإسلامية. بيروت: مؤسسة الرسالة، 2001م.
- الزليعي، عثمان بن علي الحنفي. تبیین الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشلبي. المطبعة الكبرى الأميرية - بولاق، ط1، 1314هـ.
- السبتي، محمد بن عمر بن محمد أبو عبد الله، محب الدين ابن رشيد الفهري. السنن الأبين والمورد الأمعن في المحاكمة بين الإمامين في السند المعنعن. تحقيق: صلاح بن سالم المصراطي. المدينة المنورة: مكتبة الغرباء الأثرية، ط1، 1997م.
- ابن السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين. الأشباه والنظائر. بيروت: دار الكتب العلمية، ط1. 1991م.
- السبكي، تاج الدين. الإبهاج في شرح المنهاج. بيروت: دار الكتب العلمية، 1984.
- السبكي، تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي. رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب. تحقيق: علي محمد معوض - عادل أحمد عبد الموجود. بيروت: عالم الكتب، ط1، 1999م.
- السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي. الأشباه والنظائر. تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض. بيروت: دار الكتب العلمية، ط1. 1991م.
- السحيم، عبد الرحمن بن عبد الله بن صالح. منهج القرطبي في دفع ما يتوهم تعارضه من الآيات في كتابه الجامع لإحكام القرآن. إشراف: د. ناصر بن محمد المنيع. الرياض: كلية التربية، جامعة الملك سعود، 1427-1428هـ.

السدلان، صالح بن غانم بن عبد الله بن سليمان. وجوب تطبيق الشريعة الإسلامية في كل عصر. الرياض، دار بلنسية للنشر والتوزيع، ط1، 1997.

السرخسي، أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل. أصول السرخسي. تحقيق: أبو الوفا الأفغاني. بيروت: دار المعرفة.

السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة. المبسوط. مصر: مطبعة السعادة. السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة. شرح السير الكبير. ب.ت. الشركة الشرقية للإعلانات، 1971م.

سعد الله، أبو القاسم. الموسوعة الثقافية الجزائرية. الجزائر: دار البصائر للنشر والتوزيع، 2007م، 356/6.

السعدي، إسحاق بن عبد الله. دراسات في تميز الأمة الإسلامية وموقف المستشرقين منه. قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط1، 2013م.

السعدي، عبد الرحمن بن ناصر. بهجة قلوب الأبرار وقرة عيون الأخيار في شرح جوامع الأخبار. الرياض: وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف، 1423هـ.

السعدي، عبد الرحمن بن ناصر بن عبد الله. تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان. تحقيق: عبد الرحمن بن معلا اللويحق. مؤسسة الرسالة، ط1، 2000م.

السعدي، عبد الرحمن بن ناصر بن عبد الله بن ناصر بن حمد. رسالة لطيفة جامعة في أصول الفقه المهمة. بيروت: دار ابن حزم للطباعة، ط1، 1997م.

سعيد، أمينة، وصليحة منصور. دور الإعلام التفاعلي في صناعة الحراك الشعبي: صفحة فيسبوك "الجزائر الآن" أنموذجاً. أدرار: كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، الجامعة الإفريقية أحمد دراية، 2020.

السكاكر، عبد الله بن حمد. محاضرة بعنوان نوازل الحج. موقع الألوكة، تاريخ البحث، 2024/2/14م.

السلمي، عبد الرحيم صمايل. الفقه العقدي للنوازل، <http://www.islamweb.net> السمرقندي، أبو بكر علاء الدين محمد بن أحمد. تحفة الفقهاء. بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، 1994م.

سميع، حسين حسين صالح. الصراع السياسي الدولي مفهومه وأسبابه وأنواعه. مجلة آداب الجديدة - العدد: 15. أكتوبر - ديسمبر 2022م.

السمين الحلبي، شهاب الدين، أحمد بن يوسف بن عبد الدائم. عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ. تحقيق: محمد باسل عيون السود. بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1996م.

السندي، محمد بن عبد الهادي التتوي أبو الحسن نور الدين. حاشية السندي على سنن ابن ماجه، المسمى: كفاية الحاجة في شرح سنن ابن ماجه. بيروت: دار الجيل.

السنيني، زكريا بن محمد بن زكريا الأنصاري، زين الدين. أسنى المطالب في شرح روض الطالب. دار الكتاب الإسلامي.

ابن سيده، أبو الحسن علي بن إسماعيل المرسي. المحكم والمحيط الأعظم. تحقيق عبد الحميد الهنداوي. بيروت: دار الكتب العلمية، 2000م.

السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن. الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعي. دار الكتب العلمية، ط1، 1983م.

السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين. الأشباه والنظائر. بيروت: الكتب العلمية، 1990م.

السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين. الحاوي للفتاوي. بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، 2004.

السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين. جامع الأحاديث. تخريج: علي جمعة وآخرين.

الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد. الموافقات. تحقيق: مشهور بن حسن آل سلمان. دار ابن عفان، 1997م.

الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي. الاعتصام. تحقيق: سليم بن عيد الهلالي. السعودية: دار ابن عفان، ط1، 1992م.

الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي. الموافقات. تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان. دار ابن عفان، ط1. 1997م.

الشاطبي، أبو إسحق إبراهيم بن موسى. المقاصد الشافعية في شرح الخلاصة الكافية شرح ألفية ابن مالك. مكة المكرمة: معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى، ط1، 2007م.

الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس. الأم. بيروت: دار المعرفة، 1990م.

شاكر، محمود محمد. جمهرة مقالات الأستاذ محمود محمد شاكر. جمع: عادل سليمان جمال. القاهرة: مكتبة الخانجي، 2003م.

الशल، سعد بن السيد قطب. أدب الاختلاف بين الصحابة وأثره على الواقع الإسلامي المعاصر. الإمارات دار البشير، ط1، 2017م.

- الشاهين، شامل. القواعد الأصولية اللغوية عند الإمام السرخسي، Islam Hukuku Araştırmaları Dergisi, nisan. 27, 2016.
- شبير، محمد عثمان. القواعد الكلية والضوابط الفقهية في الشريعة الإسلامية. الأردن: دار النفائس، ط2، 2007م.
- الشثري، سعد بن ناصر. القواعد الفقهية: قاعدة لا ضرر ولا ضرار. الرياض: دار كنوز إشبيليا، 2011.
- الشثري، عبد الرحمن بن سعد. المظاهرات في ميزان الشريعة الإسلامية. الرياض: مكتبة الملك فهد، 2011.
- الشربيني، الخطيب شمس الدين محمد بن محمد. مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج. تحقيق: علي محمد معوض - عادل أحمد عبد الموجود. دار الكتب العلمية، ط1، 1994م.
- الشربيني، شمس الدين، محمد بن أحمد الخطيب. الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع. تحقيق: مكتب البحوث والدراسات. بيروت: دار الفكر.
- شقرة، محمد إبراهيم. ماذا ينقمون من الشيخ الألباني. تقديم: الشيخ الألباني.
- الشنقيطي، أحمد بن أحمد المختار الجكني. مواهب الجليل من أدلة خليل. دار إحياء التراث الإسلامي.
- الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد المختار. العذب النمير من مجالس الشنقيطي في التفسير. تحقيق: خالد بن عثمان السبت. الرياض: دار عطاءات العلم، 2019م.
- الشنقيطي، محمد الأمين بن المختار. أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن. بيروت: دار الفكر، 1995م.
- شهادات مروعة، لنساء اغتصبن في حرب البلقان: Euronews نشرت في 2018/06/04 - [/https://arabic.euronews.com](https://arabic.euronews.com)
- الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر. الملل والنحل. مؤسسة الحلبي.
- شوقي، محمود أحمد. الاتجاهات الحديثة في تخطيط المناهج الدراسية في ضوء التوجيهات الإسلامية. بيروت: دار الفكر، 2001م.
- الشوكاني، محمد بن علي. نيل الأوطار. تحقيق: عصام الدين الصبابي. مصر: دار الحديث، 1993.
- الشوكاني، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله. فتح القدير. دمشق - بيروت: دار ابن كثير، دار الكلم الطيب، ط1، 1993م.

- الشوكاني، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله. السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار. تحقيق: محمد صبحي الحلاق. دمشق: دار ابن كثير، 2008م.
- الشبباني، خليفة بن خياط بن خليفة. تاريخ خليفة بن خياط. تحقيق: أكرم العمري. دمشق: دار القلم، 1397هـ.
- الشبباني، محمد بن الحسن. المخرج في الحيل. القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 1999م.
- شعبة الحمد، عبد القادر. فقه الإسلام شرح بلوغ المرام. المدينة المنورة: مطابع الرشيد، 1982م.
- الصالح، عبد الرحمن بن أبي بكر بن داود. الكنز الأكبر من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. تحقيق: مصطفى صميذة. بيروت: دار الكتب العلمية، 1996م.
- الصاوي، أبو العباس أحمد بن محمد المالكي. حاشية الصاوي على الشرح الصغير. بيروت: دار الكتب العلمية، 1995م.
- الصاوي، صلاح. المنهج بين النظرية والتطبيق. القاهرة: دار نهضة مصر، 1998م.
- الصحاري، سلمة بن مسلم العوتبي. الإبانة في اللغة العربية. تحقيق: عبد الكريم خليفة وآخرين. مسقط - عمان، وزارة التراث القومي والثقافة، ط1، 1999م.
- الصردي، محمد بن عبد الله بن أبي بكر الحثيثي الريمي، جمال الدين. المعاني البديعة في معرفة اختلاف أهل الشريعة. تحقيق: سيد محمد مهني. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، 1419هـ/ 1999م.
- الصلابي، علي محمد محمد. المواطنة والوطن في الدولة الحديثة المسلمة. إسطنبول: دار الروضة، ط1، 2017م.
- صليبا، جميل. المعجم الفلسفي. بيروت: الشركة العالمية للكتاب، 1414هـ/ 1994م.
- الصنعاني، محمد بن إسماعيل اليمني. سبل السلام شرح بلوغ المرام. تحقيق: عصام الصبابطي - عماد السيد. القاهرة: دار الحديث، ط5، 1997م.
- الصنعاني، محمد بن إسماعيل بن صلاح بن محمد الحسني، الكحلاني. التنوير شرح الجامع الصغير. تحقيق: د. محمد إسحاق محمد إبراهيم، مكتبة دار السلام. الرياض، الطبعة: الأولى، 1432هـ/ 2011م.
- الطالقاني، إسماعيل بن عباد بن العباس، أبو القاسم. نصره مذاهب الزيدية. الدار المتحدة للنشر، 1981م.
- الطبراني، سليمان بن أحمد بن أيوب. المعجم الأوسط. أبو معاذ طارق بن عوض الله بن محمد - أبو الفضل عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني. القاهرة: دار الحرمين، 1995م.

- الطبري، أحمد بن عبد الله بن محمد، محب الدين. الرياض النضرة في مناقب العشرة. بيروت: دار الكتب العلمية.
- الطبري، محب الدين أحمد بن عبد الله. ذخائر العقبى في مناقب ذوى القربى. دار الكتب المصرية.
- الطحاوي، أبو جعفر أحمد بن محمد. شرح معاني الآثار. تحقيق لطيف الرحمن البهرائجي القاسمي. بيروت: دار ابن حزم، 2021.
- الطحاوي، أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة. شرح مشكل الآثار. تحقيق: شعيب الأرنؤوط. مؤسسة الرسالة، ط1، 1994م.
- الطرابلسي، شمس الدين محمد بن عبد الرحمن المعروف بالحطاب الرعيني المالكي. مواهب الجليل في شرح مختصر خليل. دار الفكر، 1992م.
- الطرسوسي، إبراهيم بن علي بن أحمد بن عبد الواحد ابن عبد المنعم، نجم الدين الحنفي. تحفة الترك فيما يجب أن يعمل في الملك. تحقيق: عبد الكريم محمد مطيع الحمداوي، الطبعة الثانية.
- الطريفي، عبد العزيز بن مرزوق. التفسير والبيان لأحكام القرآن. الرياض: مكتبة دار المنهاج، 2016 م.
- الطرطوشي، محمد بن محمد بن الوليد. سراج الملوك. مصر: 1289هـ - 1872م.
- الطعيمات، هاني سليمان. حقوق الإنسان وحرياته الأساسية. بيروت: دار الشروق، ط1، 2001م.
- طقوش، محمد سهيل. تاريخ الخلفاء الراشدين الفتوحات والإنجازات السياسية. دار النفائس، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م.
- الطماوي، سليمان. مبادئ القانون الإداري، الجزء الثاني، نظرية المرفق العام. القاهرة: بدون دار نشر.
- الطوفي، سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم الصرصري. التعيين في شرح الأربعين. تحقيق: أحمد حاج محمد عثمان. بيروت: مؤسسة الريان، ط1، 1998م.
- الطويل، توفيق. فلسفة الأخلاق، نشأتها وتطورها. القاهرة: دار النهضة العربية، ط4، 1979م.
- الطويل، توفيق. مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ط1، 1953م.
- الطيّار، عبد الله بن محمد، وآخرون. الفقه الميسر. الرياض: مدار الوطن للنشر، 2011م.

- ابن عابدين، محمد أمين أفندي. نشر العرف في بناء بعض الأحكام على العرف. مطبوع ضمن مجموع رسائل ابن عابدين. إسطنبول: دار سعاد، 1325هـ/ 1907م.
- ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز. رد المحتار على الدر المختار. بيروت: دار الفكر، ط2، 1992م.
- ابن عاشور، الطاهر. مقاصد الشريعة الإسلامية. قطر: وزارة الأوقاف، 1425هـ/ 2004م.
- ابن عاشور، محمد الطاهر. التحرير والتنوير. تونس: الدار التونسية للنشر - 1984م.
- ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر. التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس 1984م.
- ابن عباد، صاحب إسماعيل. المحيط في اللغة. تحقيق: محمد حسن آل ياسين. بيروت: عالم الكتب، 1994م.
- ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد القرطبي. التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد. تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي، محمد عبد الكبير البكري. المغرب، وزارة الأوقاف، 1387هـ.
- ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد القرطبي. جامع بيان العلم وفضله. تحقيق: أبو الأشبال الزهيري. السعودية: دار ابن الجوزي، ط1، 1994م.
- ابن عبد السلام، أبو محمد عز الدين بن عبد السلام السلمي. قواعد الأحكام في مصالح الأنام. بيروت: دار الكتب العلمية، 1991م.
- ابن عبد السلام، أبو محمد عز الدين بن عبد السلام السلمي. قواعد الأحكام في مصالح الأنام. راجعه: طه عبد الرؤوف سعد. القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، 1991م.
- ابن عبد السلام، عبد العزيز بن عبد السلام السلمي. الفوائد في اختصار المقاصد. تحقيق: إِيَاد الطباع. دمشق: دار الفكر المعاصر.
- عبد الغفار، محمد حسن. القواعد الفقهية بين الأصالة والتوجيه. دروس صوتية قام بتفريغها موقع الشبكة الإسلامية، <http://www.islamweb.net>، الكتاب مرقم آليا، ورقم الجزء هو رقم الدرس - 20 درسًا.
- عبد الكريم، زيدان. أصول الدعوة، ط9. دار الرسالة، 1421هـ/ 2001م.
- العبد اللطيف، عبد الرحمن بن عبد الله. القواعد والضوابط الفقهية المتضمنة للتيسير. الرياض: مكتبة الرشد، 2004.
- عبد المنعم، محمود عبد الرحمن. معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية. دار الفضيحة، ط1، 1419هـ/ 1999م.

ابن عبد الهادي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد المقدسي الحنبلي. **مجموع رسائل الحافظ ابن عبد الهادي**. تحقيق: أبو عبد الله حسين بن عكاشة. القاهرة: الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م.

العتيبي، عبد الله بن مانع بن غلاب الغبوي. **شرح كتاب الصوم من صحيح البخاري**. مكتبة العلوم والحكم، 2010م.

العثماني، سعد الدين. **تصرفات النبي بالإمامة**. الدار البيضاء، منشورات الزمن، ٢٠٠٢م.
العثيمين، محمد بن صالح. **الأصول من علم الأصول**. الدمام: دار ابن الجوزي، 1430هـ/ 2009م.

العثيمين، محمد بن صالح. **حكم المظاهرات في الإسلام**. موقع الأثر:
<https://alathar.net/home/esound/index.php?op=codevi&coid=65655>

العثيمين، محمد بن صالح بن محمد. **التعليق على رسالة حقيقة الصيام وكتاب الصيام من الفروع ومسائل مختارة منه**. الرياض: مؤسسة العثيمين الخيرية، 1428هـ.
العثيمين، محمد بن صالح بن محمد. **الشرح الصوتي لزاد المستقنع**. تفرغ مكتوب لشرحين صوتيين للعلامة ابن عثيمين على زاد المستقنع.

العجلان، فهد بن صالح. **معركة النص**. مركز البيان للبحوث والدراسات، ط1، 2011م.
العجوز، أحمد محيي الدين. **مناهج الشريعة الإسلامية**. بيروت: مكتبة المعارف، 1983م.
عدلان، عطية. **الأحكام الشرعية للنوازل السياسية**. مصر: دار الكتب المصرية، ط1. 2011م.

العراقي، أبو الفضل زين الدين عبد الرحيم بن الحسين. **طرح التثريب في شرح التقريب**. دار إحياء التراث العربي.

العراقي، أحمد بن عبد الرحيم. **الغيث الهامع شرح جمع الجوامع**. تحقيق: محمد تامر حجازي. بيروت: دار الكتب العلمية، 2004.

ابن العربي، القاضي محمد بن عبد الله أبو بكر المالكي. **أحكام القرآن**. تحقيق: محمد عبد القادر عطا. بيروت: دار الكتب العلمية، ط3، 2003م.

عزام، عبد العزيز. **المقاصد الشرعية في القواعد الفقهية**. القاهرة: دار البيان للنشر، ط1. 2001م.

العسكري، أبو هلال. **معجم الفروق اللغوية**. مؤسسة النشر الإسلامي، ط1، 1991م.

العسلي، بسام. **سلسلة جهاد شعب الجزائر**. دار النفائس، 1986م.

- العفاني، أبو التراب سيد بن حسين بن عبد الله. نداء الريان في فقه الصوم وفضل رمضان، قدم له: أبو بكر الجزائري - محمد صفوت نور الدين - محمد عبد المقصود. جدة، دار ماجد عسيري.
- العلائي، صلاح الدين أبو سعيد خليل بن كيكلي بن عبد الله الدمشقي. إجمال الإصابة في أقوال الصحابة. تحقيق: محمد سليمان الأشقر. الكويت، جمعية إحياء التراث، ط1، 1407هـ.
- علي أحمد. القواعد الفقهية مفهومها نشأتها تطورها. دمشق: دار القلم، ط1، 1991م.
- علي جمعة محمد عبد الوهاب. المدخل إلى دراسة المذاهب الفقهية. القاهرة: دار السلام، ط2، 2001م.
- عليش، محمد بن أحمد بن محمد. فتح العلي المالك في الفتوى على مذهب الإمام مالك. دار المعرفة.
- عمر، أحمد مختار عبد الحميد. معجم اللغة العربية المعاصرة. عالم الكتب، الطبعة الأولى، 1429هـ/ 2008م.
- العمراني، محمد بن إسماعيل. نيل الأمان من فتاوى القاضي. دار ابن حزم، ط1، 2022.
- العمرى، أكرم بن ضياء. عصر الخلافة الراشدة محاولة لنقد الرواية التاريخية وفق منهج المحدثين. الرياض: مكتبة العبيكان، ط1، 2009م.
- العوا، عادل. المذاهب الأخلاقية. مطبعة الجامعة السورية، 1958م.
- عودة، عبد القادر. التشريع الجنائي الإسلامي مقارنا بالقانون الوضعي. بيروت: دار الكتاب العربي.
- العيني، محمود بن أحمد بن موسى. نخب الأفكار في تنقيح مباني الأخبار في شرح معاني الآثار. تحقيق: ياسر بن إبراهيم. الدوحة: وزارة الأوقاف، ط1، 1429هـ - 2008م.
- الغامدي، أحمد بن سعد حمدان. الوحدة الإسلامية - أسسها ووسائل تحقيقها. المدينة المنورة: الجامعة الإسلامية، 1984م.
- الغرياني، الصادق عبد الرحمن. مدونة الفقه المالكي وأدلته، 2021م.
- الغزالي: أبو حامد محمد بن محمد الطوسي. فاتحة العلوم. القاهرة: المطبعة الحسينية، ط1، 1322هـ.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الطوسي. إحياء علوم الدين. بيروت: دار المعرفة.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الطوسي. الوسيط في المذهب. تحقيق: أحمد محمود إبراهيم، محمد محمد تامر. القاهرة: دار السلام، 1417هـ.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الطوسي. المستصفى. بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1993م.

الغياثي، أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى. البناية شرح الهداية. بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 2000م.

ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكرياء. معجم مقاييس اللغة. تحقيق: عبد السلام محمد هارون. بيروت: دار الفكر 1979م.

فتوى للشيخ الصادق الغرياني وحكم الاستعانة بالناتو. في لقاء مع قناة ليبيا. بتاريخ 2011م. على اليوتيوب، تاريخ البحث، [15\11\2024م]

الفراء، القاضي أبو يعلى محمد بن الحسين بن محمد. الأحكام السلطانية. تحقيق: محمد حامد الفقي. بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، 2000م.

ابن فرحون، إبراهيم بن علي بن محمد. تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام. مكتبة الكليات الأزهرية، ط1، 1986م.

ابن الفرس، أبو محمد عبد المنعم بن عبد الرحيم الأندلسي، تحقيق: صلاح الدين بو عفيف. أحكام القرآن. بيروت: دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1427هـ/ 2006م.

الفيروز آبادي، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب. القاموس المحيط. بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر ط8، 2005م.

الفيروز آبادي، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب. بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز. تحقيق: محمد علي النجار. القاهرة: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، 1996م.

الفيومي، أحمد بن محمد بن علي الحموي. المصباح المنير في غريب الشرح الكبير. بيروت: المكتبة العلمية.

ابن قاسم، عبد العزيز بن إبراهيم. الدليل إلى المتون العلمية. الرياض، دار الصميعي للنشر والتوزيع، ط1، 2000م.

قاضي خان، فخر الدين أبي المحاسن الحسن بن منصور. الفتاوى الخانية. تحقيق: سالم مصطفى البدري باكستان: مكتبة رشيدية، 2021.

قاضي زاده، أحمد بن قودر. نتائج الأفكار في كشف الرموز والأسرار. القاهرة: مطبعة مصطفى البابي، 1389هـ/ 1970م.

القحطاني، عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي الحنبلي النجدي. الإحكام شرح أصول الأحكام. الرياض: دار العاصمة، 1406هـ.

القحطاني، مسفر. منهج استنباط أحكام النوازل الفقهية المعاصرة. جدة: دار الأندلس الخضراء ط1، 2003م.

ابن قدامة، شمس الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن محمد المقدسي. الشرح الكبير. تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، عبد الفتاح محمد الحلو. القاهرة: هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ط1، 1995م.

ابن قدامة، موفق الدين أبو محمد عبد الله بن أحمد بن محمد الدمشقي الحنبلي. المغني. القاهرة: مكتبة القاهرة: 1397هـ-1968م.

ابن قدامة، موفق الدين عبد الله بن أحمد. روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل. مؤسسة الريان للطباعة والنشر، ط2، 2002م.

القُدوري، أبو الحسين أحمد بن محمد. الكتاب. تحقيق مركز الدراسات الفقهية والاقتصادية، محمد أحمد سراج وعلي جمعة محمد. القاهرة: دار السلام، 2006.

قرارات مجلس الإفتاء الأردني، قرار رقم: 36. حكم الهجرة من أرض فلسطين، بتاريخ: 24/6/1993م، رابط، <https://www.aliftaa.jo>، تاريخ البحث [10\11\2024م]

القرافي، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس المالكي. أنوار البروق في أنواع الفروق. ب.ت. عالم الكتب.

القرافي، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس المالكي. الذخيرة. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط1، 1994م.

القرافي، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس المالكي. الأمانة في إدراك النية. بيروت: دار الكتب العلمية.

القرافي، أحمد بن إدريس المصري المالكي الصنهاجي. الفروق. تحقيق محمد أحمد سراج، وعلي جمعة. دار السلام.

القرافي، أحمد بن إدريس المصري المالكي الصنهاجي. أنوار البروق في أنواع الفروق. تحقيق محمد أحمد سراج، وعلي جمعة. دار السلام.

القرافي، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس المصري المالكي. الأحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام. اعتنى به عبد الفتاح أبو غدة. بيروت: دار البشائر ط1، 1995م.

القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس. الذخيرة. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط1. 1414هـ-1994م.

القرضاوي، يوسف. من فقه الدولة في الإسلام، مكانتها.. معالمها.. طبيعتها موقفها من الديمقراطية والتعددية والمرأة وغير المسلمين. مصر: دار الشروق، ط2، 1999م.

- القرطبي، أبو العباس أحمد بن عمر بن إبراهيم. المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم. تحقيق: محيي الدين ديب ميسو - أحمد محمد السيد - يوسف علي بديوي - محمود إبراهيم بزال. دمشق - بيروت: دار ابن كثير، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م.
- القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري. الجامع لأحكام القرآن. تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش. القاهرة: دار الكتب المصرية، ط2. 1964م.
- القرطبي، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد ابن حزم. الفصل في الملل والأهواء والنحل. القاهرة: مكتبة الخانجي.
- القسطلاني، أحمد بن محمد بن أبي بكر بن عبد الملك القتيبي المصري. إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري. مصر: المطبعة الكبرى الأميرية، 1323 هـ.
- القطان، مناع خليل. معوقات تطبيق الشريعة الإسلامية. القاهرة: مكتبة وهبة، ط1، 1991م.
- القطان، مناع خليل. رفع الحرج في الشريعة الإسلامية. السعودية: مكتبة الملك فهد، 1402هـ.
- قلعجي، محمد رواس - حامد صادق قنيبي. معجم لغة الفقهاء. دار النفائس للطباعة والنشر، 1988م.
- قلعجي، محمد رواس. معجم لغة الفقهاء. دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، 1988م.
- القلقشندي، أحمد بن علي بن أحمد الفزاري. مآثر الإنافة في معالم الخلافة. تحقيق: عبد الستار أحمد فراج. الكويت، مطبعة حكومة الكويت، 1985م.
- القنوجي، محمد صديق خان بن حسن بن علي ابن لطف الله. فتح البيان في مقاصد القرآن. بيروت: المكتبة العصرية، 1992م.
- ابن القيم، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب. الطرق الحكمية في السياسة الشرعية. تحقيق: نايف بن أحمد الحمد. الرياض، دار عطاءات العلم، ط4، 2019م.
- ابن القيم، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين. اجتماع الجيوش الإسلامية. تحقيق: عواد عبد الله المعتق. الرياض، مطابع الفرزدق التجارية، ط1، 1988م.
- ابن القيم، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين. أحكام أهل الذمة. تحقيق: يوسف بن أحمد البكري - شاكرون توفيق العاروري. الدمام: رمادي للنشر، 1418 - 1997.
- ابن القيم، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين. إعلام الموقعين عن رب العالمين. تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم. بيروت: دار الكتب العلمية، ط1. 1991م.

ابن القيم، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين. بدائع الفوائد. بيروت: دار الكتاب العربي.

ابن القيم، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين. زاد المعاد في هدي خير العباد. آثار الإمام ابن قيم الجوزية وما لحقها من أعمال. الرياض: دار عطاءات العلم، 2019.

ابن القيم، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين. زاد المعاد في هدي خير العباد. بيروت: مؤسسة الرسالة، ط27، 1415هـ.

الكاساني، علاء الدين أبو بكر بن مسعود. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع. مصر: مطبعة شركة المطبوعات العلمية، 1327هـ، مطبعة الجمالية، 1328هـ.

الكاساني، علاء الدين أبو بكر بن مسعود. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع. بيروت: دار الكتب العلمية، 1328هـ.

ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر. البداية والنهاية. مصر: دار هجر، ط1. 2003م.

ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر. تفسير القرآن العظيم. تحقيق: محمد حسين شمس الدين. بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1998م.

ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر. مسند الفاروق أمير المؤمنين أبي حفص عمر بن الخطاب رضي الله عنه وأقواله على أبواب العلم. تحقيق: إمام بن علي بن إمام. الفيوم: دار الفلاح، 2009.

ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر. جامع المسانيد والسنن الهادي لأقوم سنن. تحقيق: عبد الملك بن عبد الله الدهيش. بيروت: دار خضر للطباعة ط2، 1988م.

كرم، يوسف بطرس. تاريخ الفلسفة الحديثة. مكتبة الدراسات الفلسفية، ط5.

الكرماني، محمد بن يوسف بن علي بن سعيد، شمس الدين. الكواكب الدراري في شرح صحيح البخاري. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط1. 1937م.

كرمي، أحمد عجاج. الإدارة في عصر الرسول صلى الله عليه وآله وسلم. القاهرة: دار السلام، الطبعة الأولى، ١٤٢٧هـ.

الكرمي، مرعي بن يوسف بن أبي بكر بن أحمد. دليل الطالب لنيل المطالب. تحقيق: أبو قتيبة نظر محمد الفاريابي. الرياض: دار طيبة، ط1، 2004م.

الكفوي، أيوب بن موسى الحسيني القريمي. الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية. تحقيق: عدنان درويش. بيروت: مؤسسة الرسالة، ط2، 1998م.

الكوراني، شهاب الدين أحمد بن إسماعيل. الدرر اللوامع في شرح جمع الجوامع. تحقيق: سعيد المجيدي. المدينة، الجامعة الإسلامية، 2008م.

الكيالي، عبد الوهاب وآخرون. الموسوعة السياسية. بيروت: الدار العربية.

- الكيلاني، عبد الرحمن إبراهيم. قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي، عرضاً ودراسة وتحليلاً. دمشق: دار الفكر، ط1، 2000م.
- اللاحم، عبد الكريم بن محمد. المطلع على دقائق زاد المستقنع «فقه القضاء والشهادات». الرياض: دار كنوز إشبيلية للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2012.
- لاشين، موسى شاهين. فتح المنعم شرح صحيح مسلم. دار الشروق، ط1، 2002م.
- اللامشي، أبو الثناء محمد بن زيد الحنفي. كتاب في أصول الفقه. تحقيق عبد المجيد التركي. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1995م.
- لجنة من الفقهاء. مجلة الأحكام العدلية. تحقيق: نجيب هواويني. كراتشي: نور محمد، كارخانه تجارت كتب.
- الماتريدي، فارس وآخرون. مفهوم الصراع السياسي لموريس دوفرجير بالتطبيق على رواية الفارس الجميل. مجلة حجاج، العدد 6، 2023م.
- الماتريدي، محمد بن محمد بن محمود، أبو منصور. تفسير الماتريدي تأويلات أهل السنة. تحقيق: د. مجدي باسلوم. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، 1426هـ/ 2005م.
- ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد. سنن ابن ماجه. تحقيق: شعيب الأرناؤوط وآخرين. دار الرسالة العالمية، ط1، 2009.
- المازري، محمد بن علي بن عمر التميمي المالكي. شرح التلقين. تحقيق: محمد المختار السلامي. دار الغرب الإسلامي، 2008م.
- المالكي، شمس الدين محمد بن إبراهيم بن خليل التتائي. جواهر الدرر في حل ألفاظ المختصر. تحقيق: نوري حسن حامد المسلاتي. بيروت: دار ابن حزم، ط1، 2014.
- الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد البغدادي. الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي وهو شرح مختصر المزني. تحقيق: علي محمد معوض، عادل أحمد عبد الموجود. بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1999م.
- المبارك محمد. الوحدة الإسلامية. الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، السنة 10/ العدد 4، 43.
- المباركفوري، أبو العلا محمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم. تحفة الأحوذى بشرح جامع الترمذي. بيروت: دار الكتب العلمية.
- ابن المبرد، جمال الدين أبو المحاسن يوسف بن حسن. قواعد أصول الفقه. تحقيق: محمد بن مهدي العجمي. الكويت: دار إحياء للنشر والتوزيع، ط1، 2019م.
- المتولي، عبد الرحمن بن محمد. الغنية في أصول الدين. تحقيق: عماد الدين حيدر. مؤسسة الأبحاث الثقافية، 1987م.

مجلة المجتمع الكويتية، الشيخ محمد الحسن ولد الددو: التطبيع اندماج كامل في المشروع الصهيوني، شيخن البان 2021/ 3/9 م.

مجمع اللغة العربية. المعجم الوجيز. مصر: وزارة التعليم، 1989.
مجموعة من المؤلفين. مجلة الأحكام العدلية. تحقيق: نجيب هواويني. الناشر نور محمد كارخانه تجارت كتب، آرام باغ، كراتشي.
محمد بن قاسم بن محمد. فتح القريب المجيب في شرح ألفاظ التقريب. بيروت: دار ابن حزم، ط1، 2005 م.

محمد حسن عبد الغفار. القواعد الفقهية بين الأصالة والتوجيه. تفرغ موقع الشبكة الإسلامية.
<http://www.islamweb.net>

مراد، فضل بن عبد الله. المقدمة في فقه العصر. صنعاء: الجيل الجديد 2016 م.
المراغي، أحمد بن مصطفى. تفسير المراغي. مصر: مكتبة ومطبعة مصطفى البابي، ط1، 1946 م.

المراغي، محمد مصطفى. الاجتهاد في الإسلام. القاهرة: المكتب الفني للنشر، 1959 م.
المرداوي، علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان. التحرير شرح التحرير في أصول الفقه. تحقيق: عبد الرحمن الجبرين، وآخرين. الرياض، مكتبة الرشد، ط1، 2000.
المرداوي، علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان الدمشقي الصالحي الحنبلي. الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف. دار إحياء التراث العربي، ط2.

مركز الدراسات والمعلومات القرآنية. موسوعة التفسير المأثور. إشراف: مساعد بن سليمان الطيار، نوح بن يحيى الشهري. بيروت: دار ابن حزم، 2017.

مسعود، جبران. الرائد. بيروت: دار العلم للملايين، 1993.
المسعودي، محمد. الحيل. مطابع الجامعة الإسلامية: السنة السابعة عشرة، العددان 71، 72، 1406 هـ.

المشوخ، زياد بن عابد. الاستضعاف وأحكامه في الفقه الإسلامي. الرياض، دار كنوز إشبيلية، 2013 م.

المشيقي، خالد بن علي بن محمد. المختصر في الجنايات والحدود والقضاء. الكويت: دار ركانز، 2021 م.

مصطفى، إبراهيم، أحمد الزيات، حامد عبد القادر، محمد النجار. المعجم الوسيط. مصر: مكتبة الشروق، ط4، 2008 م.

مصيلحي، عبد الفتاح بن محمد. الرسالة الندية في القواعد الفقهية. تقديم: مصطفى بن العدوي، وعبد المنجي سيد أمين. الشرقية: مكتبة العلوم والحكم، 1439هـ / 2018م.

المطرزي، أحمد بن محمد بن علي. المغرب في ترتيب المعرب. بيروت: دار الكتاب العربي. المظاهري، أبو الكلام شفيق القاسمي. القواعد الفقهية المحمودة. تحقيق: مفتي محمد يوسف التألوي. سهارنفور: مكتبة زكريا ديوبند، بدون تاريخ.

المظفر، محمد رضا. أصول الفقه. بيروت: مؤسسة الإعلامي، ط2، 1990م.

المظهري، محمد ثناء الله. التفسير المظهري. تحقيق: غلام نبي التونسي. الباكستان: مكتبة الرشدية، 1412هـ.

ابن مفلح، شمس الدين. الفروع. تحقيق: عبد الله التركي. الرياض: دار المؤيد، 2003م.

المقري، أبو عبد الله محمد بن محمد بن أحمد. قواعد الفقه. تحقيق: محمد الدردابي. الرباط: دار الأمان، 2012م.

المقريزي، أحمد بن علي بن عبد القادر. المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار. بيروت: دار الكتب العلمية، 1418هـ.

ابن الملقن، سراج الدين أبو حفص عمر بن علي الأنصاري. قواعد ابن الملقن أو "الأشباه والنظائر في قواعد الفقه". تحقيق: مصطفى محمود الأزهرى. الرياض: دار ابن القيم، ط1، 2010م.

ابن الملقن، سراج الدين عمر بن علي. الأشباه والنظائر. تحقيق: حمد بن عبد العزيز الخضير. كراتشي: إدارة القرآن والعلوم الإسلامية 1417هـ.

المنافى، زين الدين محمد بن عبد الرؤوف بن تاج العارفين القاهري. فيض القدير شرح الجامع الصغير. مصر: المكتبة التجارية الكبرى.

المنافى، زين الدين محمد بن عبد الرؤوف بن تاج العارفين القاهري. فيض القدير شرح الجامع الصغير. بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1994م.

المنافى، زين الدين محمد بن عبد الرؤوف بن تاج العارفين القاهري. التوقيف على مهمات التعاريف. القاهرة: عالم الكتب، الطبعة الأولى، 1410هـ / 1990م.

المنهاجي، شمس الدين محمد بن أحمد بن علي بن عبد الخالق الأسيوطي. جواهر العقود ومعين القضاة والموقعين والشهود. تحقيق: مسعد عبد الحميد محمد السعدني بيروت: دار الكتب العلمية، 1996م.

ابن المنذر، أبو بكر محمد بن إبراهيم النيسابوري. تفسير القرآن. تحقيق: سعد بن محمد السعد. المدينة النبوية: دار المآثر، ط1، 2002م.

ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل جمال الدين الأنصاري. لسان العرب، بيروت: دار صادر، ط3، 1414هـ.

موافي، أحمد. الضرر في الفقه الإسلامي. السعودية: دار ابن عفان، ط1، 1997م.
مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان للأعمال الخيرية والإنسانية. معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية. مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان للأعمال الخيرية والإنسانية – منظمة التعاون الإسلامي مجمع الفقه الإسلامي الدولي، ط1، 2013م.
مؤسسة زايد بن سلطان. معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية. الإمارات: مؤسسة زايد بن سلطان، منظمة التعاون الإسلامي، مجمع الفقه الإسلامي الدولي، 2018م.
الموسوعة الفقهية الكويتية. الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية الكويتية، دار السلاسل، 1984م.

موقع الشيخ يوسف القرضاوي. الإجهاض بناء على تشخيص مرض الجنين، تاريخ النشر، 2015/10/18.

ابن النجار الحنبلي، تقي الدين أبو البقاء محمد بن أحمد بن عبد العزيز بن علي الفتوح. شرح الكوكب المنير = المختبر المبتكر شرح المختصر. تحقيق: محمد الزحيلي - نزيه حماد. الرياض: مكتبة العبيكان، 1997م.

النجدي، محمد بن عبد الوهاب. مختصر سيرة الرسول ﷺ. المملكة العربية السعودية: وزارة الأوقاف والدعوة والإرشاد السعودية: ط1، 1418هـ.

ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد. الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة. بيروت: دار الكتب العلمية، 1419هـ.

ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد. الأشباه والنظائر. بيروت: دار الكتب العلمية، ط1. 1999م.

الندوي، علي أحمد. القواعد الفقهية. دمشق: دار القلم، ط3، 1993م.
النشمي، عجيل جاسم. التدرج في تطبيق الأحكام الشرعية. الكويت: مجلس النشر العلمي، جامعة الكويت، 2003م.

النجوي، أبو عبد الله خلدون بن محمود بن نجوي الحقوي. سبيل المهتدين إلى شرح الأربعين النووية. القاهرة: جاكرتا، الدار العالمية للنشر، ط1، 2020م.

النفاوي، أحمد بن غانم أو غنيم بن سالم ابن مهنا. الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني. دار الفكر، 1995م.

النملة، عبد الكريم علي بن محمد. تيسير مسائل الفقه شرح الروض المربع وتنزيل الأحكام على قواعدها الأصولية وبيان مقاصدها ومصالحها وأسرارها وأسباب الاختلاف فيها. الرياض: مكتبة الرشد، الطبعة الأولى، 1426هـ/ 2005م.

النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف. روضة الطالبين وعمدة المفتين. تحقيق: عادل عبد الموجود - على معوض. دار الكتب العلمية.

النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف الدين. تهذيب الأسماء واللغات. بيروت: دار الكتب العلمية.

النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف. المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط2، 1973م.

الهرري، محمد الأمين بن عبد الله الأرمي العلوي. تفسير حدائق الروح والريحان في روابي علوم القرآن. بيروت: دار طوق النجاة، ط1، 2001م.

الهروي، أبو عبيد القاسم بن سلام بن عبد الله البغدادي. كتاب الأموال. تحقيق: خليل محمد هراس. بيروت: دار الفكر، بدون تاريخ.

ابن هشام، المعافري، عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري. السيرة النبوية لابن هشام. تحقيق: مصطفى السقا - إبراهيم الإبياري - عبد الحفيظ الشلبي. مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط2، 1955م.

ابن الهمام، كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي. فتح القدير. القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط1. 1970م.

الهندي، علاء الدين علي المتقي بن حسام الدين البرهان فوري. كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال. مؤسسة الرسالة، 1985م.

الهيثمي، أحمد بن محمد بن علي بن حجر. الفتح المبين في شرح الأربعين. جدة: دار المنهاج، 2008.

الهيثمي، أحمد بن محمد بن علي بن حجر. تحفة المحتاج في شرح المنهاج. مصر: المكتبة التجارية، 1983م.

الواحدي، أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد بن علي النيسابوري. التفسير البسيط. جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية. ط1، 1430هـ.

الواحدي، أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد بن علي النيسابوري. الوجيز في تفسير الكتاب العزيز. تحقيق: صفوان عدنان داوودي. دمشق - بيروت: دار القلم - الدار الشامية، 1415هـ.

- الواحدى، علي بن أحمد بن محمد بن علي. أسباب نزول القرآن. تحقيق: عصام الحميدان. الدمام: دار الإصلاح، 1412هـ / 1992م.
- الواقدي، محمد بن عمر بن واقد السهمي. المغازي. تحقيق: مارسدن جونز. بيروت: دار الأعلمي، 1989م.
- الوائلي، محمد بن حمود. بغية المقتصد شرح «بداية المجتهد» لابن رشد الحفيد. عناية وتعليق: كاملة الكواري، تقديم: عبد الله بن إبراهيم الزاحم. بيروت: دار ابن حزم، 1440هـ / 2019م.
- ابن الوكيل، محمد بن عمر بن المرحل. الأشباه والنظائر. تحقيق: عادل بن عبد الله الشويخ. الرياض: مكتبة الرشد، 1993م.
- الونشريسي، أبو العباس أحمد بن يحيى. إيضاح المسالك إلى قواعد الإمام مالك. تحقيق: أحمد بو طاهر الخطابي. المغرب: مطبعة فضالة المحمدية، 1980م.
- الونشريسي، أبو عبد الله أحمد بن يحيى. إيضاح المسالك إلى قواعد الإمام مالك. تحقيق: الصادق الغرياني. بيروت: دار ابن حزم للطباعة والنشر، ط1، 2006م.
- الونشريسي، أحمد بن يحيى. أسنى المتاجر وبيان أحكام من غلب على وطنه النصارى ولم يهاجر وما يترتب عليه من العقوبات والزواجر. تحقيق: حسين مؤنس. مصر: مكتبة الثقافة الدينية، 1986م.
- اليحصبي، القاضي عياض بن موسى. المدارك وتقريب المسالك. تحقيق: عبد القادر الصحراوي. المحمدية، المغرب مطبعة فضالة، ط1، 1966م.
- يوسف، يس عمر. النظم السياسية والقانون الدستوري. القاهرة: دار النهضة العربية، 2006م.

السيرة الذاتية

أكمل دراسته الابتدائية والإعدادية، والثانوية، في ليبيا. تخرج من جامعة أم درمان الإسلامية بكالوريوس دراسات إسلامية، قسم أصول الدين، في السودان عام 2013م، وحصل على ماجستير دراسات إسلامية، جامعة صباح الدين زعيم، إسطنبول، تركيا عام 2021م، يكمل دراسة الدكتوراه بجامعة يلوا.

الأبحاث المحكمة المستمدة من الأطروحة:

(قاعدة الأمور بمقاصدها وبعض تطبيقاتها في مسائل الاختلاف السياسي)، مجلة ربحان المحكمة، العدد 52. Issue 52 (2024) PP 433:467 .

أبحاث أخرى:

(التجارة عبر الإنترنت وتأثيرها في بيع البضاعة المشتراة قبل قبضها)، مجلة ربحان المحكمة. العدد 56. Issue 56, V.2 (2025) 28-2-2025, PP 46:70 .

ÖZGEÇMİŞ

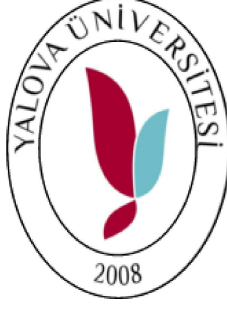
İlkokul, ortaokul ve lise öğrenimini Libya’da tamamladı. 2013 yılında Sudan’da bulunan Omdurman İslam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kelam ve Din Felsefesi Bölümünden lisans derecesiyle mezun oldu. 2021 yılında İstanbul’daki Sabahattin Zaim Üniversitesi’nde İslamî İlimler alanında yüksek lisans eğitimini tamamladı. Hâlen Yalova Üniversitesi’nde doktora eğitimine devam etmektedir.

TEZDEN TÜRETİLEN YAYIN VE ESERLER

"Amaçlar Doğrultusunda Hükümler (el-Umûru bi-Makâsıdihâ) İlkesinin Siyasi İhtilaf Meselelerindeki Bazı Uygulamaları", Reyhan Hakemli Dergisi, Sayı 52 (2024), issn. 433–467.

DİĞER YAYIN VE ESERLER

“İnternet Üzerinden Ticaret ve Mal Teslim Alınmadan Satışının Hükümü” (Ortak Yazar), Reyhan Hakemli Dergisi, Sayı 56, Cilt 2 (28.02.2025), issn. 46–70.



**T.C.
YALOVA ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ**

**TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ BİLİM DALI**

**SİYASİ ANLAŞMAZLIKLARIN DÜZENLENMESİ VE TERCİHİ AÇISINDAN
BÜYÜK FİKİH KAİDELERİ: UYGULAMALI ANALİTİK ÇALIŞMA**

DOKTORA TEZİ

ABDELWAHAB MOHAMED GAIED

DANIŞMAN: DR. ÖĞR. ÜYESİ OSMAN SAİTOĞLU

**YALOVA
MAYIS 2025**