

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية - قسنطينة

كلية الشريعة والاقتصاد

قسم: الفقه وأصوله

الرقم التسلسلي:

رقم التسجيل:

وضع سد الذرائع في تقييد الحريات

أطروحة دكتوراه (ل.م.د) للعلوم الإسلامية تخصص الفقه والأصول

إشراف الأستاذ الدكتور:

بلقاسم حديد

إعداد الطالب:

عمار بعزیز

أعضاء لجنة المناقشة

الاسم واللقب	الرتبة	الجامعة الأصلية	الصفة
أ.د/ محمد بوركاب	أستاذ التعليم العالي	جامعة الأمير عبد القادر، قسنطينة	رئيساً
أ.د/ بلقاسم حديد	أستاذ التعليم العالي	جامعة الأمير عبد القادر، قسنطينة	مشرفاً ومقرراً
د/ عبد الرحمن خلفه	أستاذ محاضر أ	جامعة الأمير عبد القادر، قسنطينة	عضواً
د/ سمير فرقاني	أستاذ محاضر أ	جامعة الأمير عبد القادر، قسنطينة	عضواً
د/ عبد الحق مياحي	أستاذ محاضر أ	جامعة الحاج لخضر باتنة 01	عضواً

السنة الجامعية: 1440 - 1441هـ / 2018-2019م

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

جامعة الأمير

عبد

العلوم الإسلامية

الإهداء

إلى والديّ الكريمين

أهدي هذا البحث.

عمار بعزیز

الشكـر والتقدير

أقدم شكري وتقديري للأستاذ المشرف، الدكتور:
بلقاسم حديد على ما حاطني من نصح وتوجيه،
ومراجعة وتقويم هذا البحث.
كما أتقدم بالشكر لأساتذتي الأفاضل بما أفادوني
من نصائح وملاحظات.
داعيا الله لهم وافر الصحة والعافية.

مقدمة:

الحمد لله رب العالمين والعاقبة للمتقين، ولا عدوان إلا على الظالمين، وأشهد أن لا إله إلا الله ولي الصالحين، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله صادق الوعد الأمين، فصل اللهم عليه وعلى سائر النبيين وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد:

فقد كانت الشريعة الإسلامية وستظل قادرة على رعاية مصالح الناس، جعلها الله عز وجل منهاج حياة، فكان من خصائصها صلاحيتها لكل زمان ومكان، وجعل لها أساساً بُنى عليه وهو علم أصول الفقه؛ حيث أنه أصل يُرَدُّ إليه كل فرع، حتى أجمع العلماء أنه من أدق علوم الشريعة منزلة، وأكثرها فائدة وأثراً، إذ يُتوصَّل به إلى استفادة الأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية، وتُعرف به أسرار التشريع الإسلامي ومقاصده؛ ذلك أن مقصد الشارع من وضع الشريعة للناس هو تحقيق النفع والصلاح لهم، ودفع الضرر والفساد عنهم، فما من نص أنزله أو حُكم شرعه إلا وكان قصده فيه جلب النفع، ودفع الضرر، وما على المجتهدين إلا استكشاف هذه المنافع، والتعرّف عليها، وذلك إما أن يكون بالنص، أو بالاستدلال، حتى يكون تفسيرهم للنصوص متماشياً وقصد الشارع الحكيم.

ولقد بذل علماء الأصول جهوداً كبيرة في استقراء النصوص الشرعية وإعمال النظر فيها، فجمعوا بين النصوص ذات الدلالات المتشابهة وخرجوا بقواعد كلية يأخذها الفقيه مُسلّمة ويطبقها على جزئيات الدليل الكلي ليتوصّل بها إلى الحكم الشرعي العملي التفصيلي.

ومن هذه القواعد الكلية قاعدة سد الذرائع، التي تستند في إعمالها على جلب المصالح ودرء المفاسد، وحفظ النظام العام في المجتمع، ولهذا اعتمدها كثير من العلماء، وأصبحت من أبرز دلائل النظر والاستدلال، وطرائق الرأي والاستنباط، مما جعل الشريعة أكثر مرونة وقدرة على مسايرة واقع الناس.

ومن الحقائق الثابتة أنّ الشريعة الإسلامية من أهم مقاصدها إبطال العبودية وتعميم الحرية، وإقرار مبدأ الكرامة الإنسانية، فالإنسان لا يكون لحياته معنى إلا بقدر ما يتمتع به من حقوق وما ينعم به من حريات، فقد تقرر لدى الفقهاء أن الشارع متشوّف للحرية، حيث اعتبرها الطاهر بن عاشور سادس مقاصد الشريعة، وأنّ الاعتداء عليها نوع من أكبر أنواع الظلم.

إلا أنّ للشريعة حقوقاً على أتباعها تُقيّد حرية تصرفاتهم بقدرها، وذلك لصالحهم في الحال والمآل، ولهذا لزم أن يكون تمحيص مقدار ما يُحوّل للمرء من الحرية في نظر الشارع موكولاً إلى ولي الأمر؛ لمراعاة الأصلح للعباد في إطار الضوابط والقواعد الشرعية، فربما منع ما هو مباح أو واجب؛ سداً لذرائع الفساد.

فكان إعمال قاعدة سدّ الذرائع من القواعد الكفيلة لمواكبة مستجدات العصر؛ كونها دليل جمع بين النقل والعقل، فهي وسيلة لحفظ كليات الدين، وأداة اجتهاد، ومظهر من مظاهر مرونة الشريعة الإسلامية حفاظاً على الصالح العام. ومن ثمّ فإنّ الوظيفة التي تنهض بها هذه القاعدة، هي العمل على توثيق الأصل العام الذي قامت عليه الشريعة الإسلامية، من جلب المنافع، ودرء المفاسد.

وهذه القاعدة تفرّعت عن أصل النّظر في المآلات الواقعة أو المتوقّعة، قال الإمام الشاطبي: "النّظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعاً".

كما أنّ هذا التقييد للحريات، إنّما هو سلطة تقديرية، منحتة الشريعة الإسلامية لوليّ الأمر رعاية للمصلحة والعدل، وسياسة تشريعية تسدّد خطى الاجتهاد التطبيقي في تقدير الوقائع والحوادث بظروفها وملابساتها، وما تفضي إليه من نتائج أو مآلات غير مشروعة.

ولكن في ظلّ الظروف المتغيرة والتأثر بالآخر، فإنّ هذا التقييد من طرف وليّ الأمر يثير إشكالا يُعدّ في نظر الرعية تسلّطاً وسلباً للحرية، وانتهاكاً لحقوق الإنسان، وتمهيداً لسيادة القهر والطغيان.

وفي ظل هذا الواقع تباينت آراء العلماء بين موسّع ومضيق في منح هذه السلطة التقديرية لوليّ الأمر، فذهب بعض العلماء إلى أنه لا معنى للشريعة دون حرّية، وهي مُقدّمة على تطبيق الشريعة، فيما ذهب البعض إلى تشديد تقييد الحرّية سداً لذريعة الوقوع في الفساد، وحفاظاً على وحدة الأمة.

ومن هنا جاءت فكرة بحث هذا الموضوع والتّظر في مدى تأثير إعمال أصل سدّ الذرائع توسيعاً وتضييقاً على تقييد الحرّيات، والأساس الذي تكون الحرّية مضبوطة به.

ويتفرّع عن هذا الإشكال مجموعة من التّساؤلات هي كالآتي:

- ما هو موقف الاجتهاد المعاصر من أصل سدّ الذرائع؟

- وما علاقة سدّ الذرائع بالقواعد والسياسة الشرعية؟

- وما هي ضوابط و ضمانات الحرية في الإسلام؟

وللإجابة عن هذه التّساؤلات وغيرها، اخترت هذا البحث، الموسوم بـ:

"وضع سدّ الذرائع في تقييد الحرّيات".

ولقد صدرت العنوان بلفظة "وضع" وهو مصدر من الفعل (وضع)؛ ولأن الجملة الاسمية تدل على الثبوت والاستمرار للشيء المقصود، بخلاف الجملة الفعلية التي تدل على الحدوث والتجدد، وأما المصدر فهو يتضمن أمرين؛ أحدهما: يتعلق بدلالته المعنوية؛ لا صلة له بمكان، ولا بزمان، ولا بذات، والآخر: يتعلق بصيغته اللفظية؛ فلا بد أن يكون جامداً مشتملاً على جميع حروف فعله الماضي. والمقصود المتوخى من هذا العنوان هو التأكيد على ثبوت وضع الشارع الحكيم لأصل سدّ الذرائع؛ فإن الفعل وضع مصدره الوضع، والطريق الذي به يعرف الوضع كون اللفظ مفيداً للمعنى؛ هو إما أن يقع عن الواضع فهو الله تبارك وتعالى، وإما أن يقع عن الموضوع وهو الشريعة الإسلامية من خلال الكتاب والسنة، وإما أن يقع عن الموضوع له وهي رسالة البحث.

فبحسب الواضع: يكون الله عز وجل ورسوله ﷺ هما واضعا أصل سد الذرائع وذلك من خلال الكتاب والسنة، والموضوع بحسب الواضع هو الشريعة الإسلامية، وأما بالنسبة للباحث: فإن الموضوع يكون الرسالة نفسها، والركن الأساس في البحث هو المباحات، ولا ينفي غيرها. وإنما يكون الوضع من الشارع ابتداءً، فهي حقيقة مطلقة، ولأنه لا يتحقق مقصود الواضع من الموضوع إلا من خلال تطبيق المكلف للموضوع؛ ولأجل حصول غرض الموضوع من الوضع اقتضى ذكر المضاف إليه، فجاء العنوان على ما ذكر.

أسباب اختيار الموضوع:

من الأسباب التي جعلتني اختار هذا الموضوع، الآتي:

- 1- كون الموضوع يجمع بين علمي أصول الفقه ومقاصد الشريعة الإسلامية، والذي من شأنه إثراء رصيد الباحث العلمي من جهة، وتفعيل علم مقاصد الشريعة في البحث الأصولي والفقهية.
- 2- أن أصل سدّ الذرائع من الأصول التي تعطي مرونة للشريعة، وليس مظهرًا من مظاهر التشديد كما يرى البعض، فأردت أن يكون لي إسهام في إبراز محاسن الشريعة الإسلامية، وقدرتها على الاستيعاب والتجدد والتطور.
- 3- أنه أحد الموضوعات المثارة في ظل الظروف الصعبة التي تعيشها الأمة الإسلامية، حيث صار توظيف سدّ الذرائع سبيلاً للاعتداء على الحرّيات، فكان لا بدّ من وضع الأطر التي تحافظ على كيان الأمة ولا يعتدى على حرّيات الأفراد.

أهمية البحث:

تتضح أهمية الموضوع في النقاط الآتية:

- 1- أن أصل سدّ الذرائع من المسائل المختلف فيها بين العلماء قديما وحديثا، ومن آثار هذا الاختلاف وجود المجيزين والمانعين لولي الأمر في تقييد الحرّيات.

2- أن موضوع سدّ الذرائع له علاقة وطيدة بمقاصد الشريعة، حتى ذكر ابن القيم في إعلام الموقعين أنه أحد أرباع التكليف، فهو يمنع تحويل الأحكام التّكليفية عن مقاصدها الأصليّة، ويسدّ باب التّلاعب بها.

3- تنزيل هذا النوع من الدّراسات الأصوليّة على الواقع، هو نوع من الدّراسة المقاصديّة، والبحث في المقاصد، وهو جوهر علم الأصول، وعلم الأصول هو فلسفة التّشريع الإسلاميّ.

4- أنّها دراسة تجمع بين التّنظير الأصوليّ والتّطبيق العمليّ من خلال توظيف السياسة الشّرعيّة، وتجسيد مقصد الحرّيّة.

أهداف البحث:

من الأهداف سعيت إلى تحقيقها ما يأتي:

- 1- بيان أهمية إعمال أصل سدّ الذرائع في الاجتهاد الفقهي.
- 2- إبراز الضوابط والضمانات التي تقوم عليها الحرّيات في الإسلام.
- 3- تجلية العلاقة بين سدّ الذرائع والسياسة الشّرعيّة.
- 4- تنزيل سدّ الذرائع على الواقع من خلال بيان وضع هذا الأصل على تقييد الحرّيات الدينية والاجتماعية والسياسية والإعلامية.

الدّراسات السابقة:

هناك عدد معتبر من الرّسائل الجامعية تناولت أصل سدّ الذرائع من جوانب متقاربة، أذكر منها:

- 1- "سدّ الذرائع في الشريعة الإسلامية" للباحث محمد هشام البرهاني، وهي رسالة علميّة نال بها الباحث درجة الماجستير، اعتبر فيها الباحث أنّ سدّ الذرائع من مظاهر الاجتهاد بالرأي في الشريعة الإسلاميّة، عرّف الدّريّة وذكر أركانها، وبيّن علاقتها ببعض المعاني، وبيّن أقسامها

وأحكامها وحجيتها، ثم ختم رسالته ببعض تطبيقاتها المعاصرة. وقد ألمح إلى موضوع تقييد الحرّيات دون شرح أو تأصيل.

2- "سدّ الذرائع وأثره في الفروع الفقهيّة" للباحث الهادي الحسين شبيلي، وهي رسالة ماجستير، من جامعة أم القرى، تاريخ المناقشة: 1410هـ، تناول فيها الباحث تعريف الذرائع، وذكر أقسامها وبيان ضوابطها، وحجيتها، وبيان موقف الفقهاء منها، كما ناقش المنكرين لأصل سدّ الذرائع، وبين أثرها في أحكام العبادات وأحكام الأسرة، وأحكام المعاملات المالية والدعاوى والأقضية، ولم يتناول الباحث موضوع تقييد الحرّيات.

3- "سدّ الذرائع في الفقه الإسلاميّ" للباحث هشام قريسة، وهي رسالة دكتوراه، تحتوي الدّراسة على قسمين، القسم الأوّل أصولي تناول فيه تعريف الذريعة، وبين حكمها، ودرجة اعتبارها وأقسامها، ثم عرض لآراء المذاهب الإسلامية السنيّة منها والشيعيّة، ونبه للخلاف الأصولي بين مالك والشافعي حول سدّ الذرائع، وتحدّث عن الاختلاف القائم بين مسلكي سدّ الذرائع والحيل، وضرب أمثلة لذلك، وفي الأخير تحدّث عن حجّية هذا الأصل واعتباره. والقسم الثاني فقهي ذكر جملة من المسائل الفقهية المبنية على هذا الأصل وتحليلها باستفاضة، كما ركز على بعض الأبواب الفقهية التي منع منها مالك وأباحها غيره. ولم يتحدّث الباحث عن موضوع تقييد الحرّيات.

4- "الذرائع في السياسة الشرعيّة والفقه الإسلاميّ" للدكتور وهبة الزحيلي، تناول فيه معنى الفقه وموضوعه، ومعنى السياسة وموضوعها، ومعنى الذريعة، والفرق بينها وبين المقدّمة، والنسبة بينهما، ثم تحدّث عن مدار النظر إلى الذرائع، وتقسيمها، محققاً خلاف العلماء فيه ونتيجة ذلك، ومبيّناً أسباب معارضة المخالفين، ثم رجح ما سلم دليلاً، وضرب الأمثال لإيضاح ما عرض، وأسهب في بعضها لما له من الأهميّة العمليّة، وقد عني بتحقيق موضع الخلاف في هذا الأصل، كما خصّ الحيل الشرعيّة بمبحث مستقل، ولم يذكر مسألة تقييد الحرّيات.

5- "الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده" للدكتور فتحي الدريني، رسالة دكتوراه،

وهي دراسة فقهية قانونية استنبط منها معالم فكرة الحق وطبيعته في الشريعة الإسلامية، والمبادئ التي يرتكز عليها تقييده، وما تسبغ على الحق من صفة خُلقية واجتماعية، وتكيّف استعماله بما يوفق بين مصلحة الفرد ومصلحة الجماعة، ومّا تكلم عنه الباحث مسألة الحرّية باعتبار مرتبتها من جهة المصالح، إذ عدّها من المصالح الحاجية، واعتبر أن الحرّية حقٌّ مشترك بين حقّ العبد وحقّ الله، وأنّ إسقاط هذا الحقّ عمل غير مشروع؛ لأنّه تعسف، وتناوله لموضوع الحرية مقتضب جدا، لا يتعدى أربع صفحات.

والملاحظ على غالب هذه الدراسات أنّها لم تتناول موضوع تقييد الحرّيات ووضع سد الذرائع في ذلك، ومن هنا جاء بحثي لإجلاء هذه العلاقة، وبيان وضع سد الذرائع في تقييد عدد من الحرّيات.

المنهج المتبع:

اعتمدت في بحثي في بابه الأول على المنهج الاستقرائي من خلال استقراء ما قيل في أصل سد الذرائع من تعريفات، وما يقوم عليه من أركان وأقسام، وبيان مواقف الأئمة منه وغير ذلك من مباحث الفصل الأول، وكذا مباحث الفصل الثاني المتعلقة بالحرية وضوابطها ومظاهرها وضمائنها.

وفي الباب الثاني اعتمدت المنهج المقارن في دراسة المسائل الفقهية، وعرض الأقوال، وأدلتها، ثم بيان القول الراجح في المسألة، مع بيان وضع سد الذرائع في تقييد الحرّيات الدينية والاجتماعية والسياسية والإعلامية.

المنهجية المتبعة:

اتبعت في بحثي المنهجية الآتية:

1- اعتمدت رواية حفص عن عاصم في كتابة الآيات القرآنية، من مصحف المدينة المنورة للنشر الإلكتروني.

2- وضعت اسم السورة ورقم الآية بجوار الآية في صلب البحث.

3- ضبطت الأحاديث النبوية بالشكل.

4- خزّجت الأحاديث الواردة في البحث من كتب السنة، فإذا كان الحديث في الصحيحين أو أحدهما اكتفيت بذلك، وإن لم يكن موجوداً فيهما، ذكرت من أخرجه من أصحاب السنن أو الموطأ ومسندهما، مع بيان اسم الكتاب والباب، ورقم الحديث، مع ذكر كلام العلماء عليه صحةً وضعفاً إن تيسر.

5- اعتمدت الطريقة الآتية في التوثيق: عنوان الكتاب، اسم المؤلف، اسم المحقق - إن وجد-، دار النشر، بلد النشر، رقم الطبعة، سنة الطبع، رقم الجزء، ثم رقم الصفحة. وهذه الطريقة خاصة عند ذكر الكتاب لأول مرة، أمّا إن تكرر أكتفي بذكر عنوان الكتاب واسم المؤلف، ورقم الجزء، ثم رقم الصفحة، على أن يكون رقم الجزء والصفحة بين قوسين دوماً.

6- وضعت فهارس علمية في نهاية الدراسة، فهرس الآيات حسب ترتيب السور من المصحف الشريف، وفهرس الأحاديث، وفهرس الآثار، وفهرس الأشعار، وفهرس الأعلام، وفهرس المصادر والمراجع كل ذلك حسب الترتيب المغربي للحروف، وأخيراً فهرساً للموضوعات.

خطة البحث الإجمالية:

قسمت بحثي إلى مقدمة وبابين، تناولت في المقدمة إشكالية البحث، وأسباب اختياري الموضوع، وأهمية البحث وأهدافه، والدراسات السابقة، ثم منهج البحث ومنهجيته.

تناولت في الباب الأول مضمون سد الذرائع والحريات في الإسلام، وانتظم في فصلين، قسمت الفصل الأول إلى ثلاثة مباحث، الأول بينت فيه حقيقة سد الذرائع والألفاظ ذات الصلة به، ثم أركان سد الذرائع، وتقسيمات العلماء للذرائع، وفي المبحث الثاني تطرقت لموقف الأئمة من

سد الذرائع، وحجية هذا الأصل وأهميته في الاجتهاد الفقهي، بينما تناولت في المبحث الثالث علاقة سد الذرائع بالقواعد والسياسة الشرعية.

أما الفصل الثاني من الباب الأول فكان حول الحريات في الإسلام، وقسمته إلى ثلاثة مباحث أيضاً، تكلمت في المبحث الأول عن حقيقة الحرية في الإسلام، ومشروعيتها وضوابطها، وفي المبحث الثاني تكلمت عن مظاهر الحرية في الإسلام، بينما كان المبحث الثالث حول الضمانات التي قدمها الإسلام لتجسيد الحرية وعدم مصادرتها.

وبخصوص الباب الثاني فقد خصصته لبيان أثر سد الذرائع في تقييد الحريات من خلال نماذج قديمة ومعاصرة، فقسمت هذا الباب أيضاً إلى فصلين، الفصل الأول بينت أثر سد الذرائع في تقييد الحريات الدينية والاجتماعية وانتظم في مبحثين: الأول تناول أثر سد الذرائع في تقييد الحريات الدينية وبحثت مسألة الردة ومسألة إنشاء الكنائس، والثاني تناول أثر سد الذرائع في تقييد الحريات الاجتماعية وبحثت فيه ثلاث مسائل، هي: مسألة منع زواج المسلم بالكتابية، ومسألة منع تعدد الزوجات إلا بإذن القاضي، ومسألة الإلزام بالفحص الطبي قبل الزواج.

أما الفصل الثاني فتكلمت عن أثر سد الذرائع في تقييد الحريات السياسية وإعلامية، وانتظم أيضاً في مبحثين، الأول تناول أثر سد الذرائع في تقييد الحريات السياسية وبحثت فيه مسألتين، هما: مسألة منع قيام الأحزاب العلمانية، ومسألة منع المظاهرات السلمية، والثاني تناول أثر سد الذرائع في تقييد الحريات الإعلامية وبحثت فيه مسألتين، هما: مسألة تقييد تصفح المواقع الإلكترونية، ومسألة تقييد الفتوى في وسائل الإعلام.

وتُوج البحث بخاتمة وأهم النتائج، ومذيلاً بفهارس علمية: فهرس للآيات، وفهرس للأحاديث، وفهرس للآثار، وفهرس للأشعار، وفهرس للأعلام، وفهرس المصادر والمراجع، ثم فهرس للموضوعات.

الباب الأوّل:

مضمون سدّ الذرائع والحريّات في الإسلام

وفيه فصلان:

الفصل الأوّل: مضمون سدّ الذرائع

الفصل الثاني: مضمون الحريات في الإسلام

الفصل الأول:

مضمون سدّ الذرائع

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: حقيقة سدّ الذرائع

المبحث الثاني: موقف الأئمة من أصل سدّ الذرائع وحجّيته وأهميته

المبحث الثالث: علاقة سدّ الذرائع بالقواعد والسياسة الشرعية

المبحث الأول: حقيقة سدّ الذرائع

سدّ الذرائع من الأصول الاجتهادية المختلف فيها، وللوقوف على حقيقة هذا الأصل نحتاج إلى تعريفه، وبيان الألفاظ ذات الصلة به، والتطرق لأركانه وأقسامه.

المطلب الأول: تعريف وضع سدّ الذرائع والألفاظ ذات الصلة

سدّ الذرائع: مركّب إضافي مكوّن من مضاف - سدّ - ومضاف إليه - الذرائع - وبيان المركّب يستلزم معرفة أجزائه.

الفرع الأول: تعريف وضع سدّ الذرائع

أولاً - الوضع والسدّ والذرائع في اللغة

أ- الوضع في اللغة: الوضع في اللغة له معان منها:

- ضد الرفع: ومن ذلك قول الله تعالى: ﴿وَأَقْوَعُ مِنْهُمُ النَّسَاءَ الَّتِي لَا يَرْجُونَ نِكَاحًا فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَنْ يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ غَيْرَ مُتَبَرِّجَاتٍ بِزِينَةٍ﴾ [النور: 60]؛ أي: أن يضعن رداءهن الذي فوق الخمار إذا سترهن باقي ثيابهن.
- الإسقاط: يقال وضع عنه الدين: أي أسقطه عنه.
- أهون السير: يقال الدابة تضع السير وضعا، أي إذا سارت من غير عدو.
- الثبوت: يقال وضع الشيء في المكان: أي أثبته فيه.
- التنضيد: يقال وضع الباني الحجر توضيعا: أي نضد بعضه على بعض.
- البسط: ومنه الحديث الشريف: (إِنَّ اللَّهَ وَاضِعٌ يَدَهُ لِمُسِيءِ اللَّيْلِ لِيُتُوبَ بِالنَّهَارِ، وَلِمُسِيءِ النَّهَارِ لِيُتُوبَ بِاللَّيْلِ)⁽¹⁾؛ أي باسط يده. وفي الحديث أيضا: (إِنَّ الْمَلَائِكَةَ لَتَضَعُ أَجْنِحَتَهَا لِطَالِبِ الْعِلْمِ)⁽²⁾؛ أي تبسطها وتفرشها لتكون تحت أقدامه إذا مشى.

(1) أخرجه ابن حبان في صحيحه، كتاب الإيمان، باب ما جاء في الصفات، رقم: 266، (499/1).

(2) أخرجه ابن حبان في صحيحه، كتاب العلم، ذكر بسط الملائكة أجنحتها لطلبة العلم رضا بصنيعهم ذلك، رقم: 85. ينظر:

الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان: أبو حاتم، محمد بن حبان البستي (ت: 354هـ)، ترتيب: الأمير علاء الدين علي =

- الإلزام: يقال وضع الراعي الإبل، إذا ألزمها المرعى⁽¹⁾.

ب- السدّ في اللغة:

من سدّه يسدّه سدّاً فانسدّ واستدّ، فالسّين والدال أصل واحد، وهو يدلُّ على ردم شيء وملاءمته كأن تقول ردمت الثلثة وسدّتها سدّاً؛ إذا أغلقت الخلل. وكلُّ حاجزٍ بين الشيئين سدٌّ. وسدّدت عليه باب الكلام سدّاً: إذا منعتهُ منه. وسدّده: أصلحه، وأوثقه⁽²⁾.

وعلى هذا يكون معنى السدّ هو: الرّدم، وجعل الحاجز بين الشيئين لغلق الخلل، والإصلاح، والوثاق، والمنع.

وهذه المعاني تعود كلّها إلى المنع؛ لأنك إذا ردمت شيئاً فمن أجل أن تمنع وصول أمر ما، وكذلك الحاجز بين الشيئين، والغلق يكون لمنع خروج الشيء عنه، والإصلاح والوثاق يستلزم منع الفساد وما يوصل إليه.

= بن بليان الفارسي (ت: 739 هـ)، ت/ شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1408هـ/1988م، (285/1-286)؛ وابن ماجه في سننه، افتتاح الكتاب في الإيمان وفضائل الصحابة والعلم، باب فضل العلماء والحث على طلب العلم، رقم: 223. ينظر: سنن ابن ماجه: أبو عبد الله، محمد بن يزيد بن ماجه القزويني، (ت: 273 هـ)، ت/ محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية - فيصل عيسى البابي الحلبي، (81/1)؛ والترمذي في سننه، أبواب العلم عن رسول الله ﷺ، باب ما جاء في فضل الفقه على العبادة، رقم: 2682. ينظر: سنن الترمذي: أبو عيسى، محمد بن عيسى بن سؤرة الترمذي، (ت: 279 هـ)، ت/ بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي - بيروت، 1998م، (48/5)؛ والنسائي في سننه، كتاب الطهارة، باب الوضوء من الغائط والبول، رقم: 158. ينظر: السنن الصغرى للنسائي: أبو عبد الرحمن، أحمد بن شعيب النسائي (ت: 303 هـ)، ت/ عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية - حلب، ط2، 1406هـ/1986م، (98/1).

⁽¹⁾ ينظر: لسان العرب: أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الإفريقي (ت: 711 هـ)، دار صادر - بيروت، ط3، 1414 هـ، (396/8) وما بعدها.

⁽²⁾ ينظر: مقاييس اللغة: أبو الحسين، أحمد بن فارس بن زكريا (ت: 390 هـ)، ت/ عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1399هـ/1979م، (66/3)؛ لسان العرب: ابن منظور، (207/3)؛ المصباح المنير في غريب الشرح الكبير: أبو العباس، أحمد بن محمد الفيومي، (ت: 770 هـ)، المكتبة العلمية - بيروت، (د-ر-ت-ط)، مادة سد، (270/1).

ومن ذلك قول الله عز وجل: ﴿قَالُوا يٰذَا الْقَرْنَيْنِ اِنَّ يٰاُجُوْحَ وَمَا اُجُوْحَ مُفْسِدُوْنَ فِى الْاَرْضِ فَهَلْ

تَجْعَلْ لَكَ خَرْجًا عَلٰى اَنْ تَجْعَلَ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمْ سَدًّا﴾ [الكهف: 94]. ومعنى الآية واضح، أي هل لك أن

تجعل بيننا وبين يأجوج ومأجوج حاجزا وردما يتصل بعضه على بعض يحجز بيننا وبينهم، ويمنعهم من الخروج إلينا.

ب- الذرائع في اللغة:

الذرائع جمع ذريعة وهي من ذرع، والذال والراء والعين أصل واحد يدل على امتداد وتحرك إلى قُدم.

فالذريعة: ناقة يتستر بها الرامي يرمي الصيد، وذلك أنه يتدرع معها ماشيا، وتلك الناقة تسيب مع الوحش حتى تألفه، والذريعة مثل الذريعة⁽¹⁾.

قال ابن الأعرابي: سُمِّي هذا البعيرُ الذريعةُ والذريعة، ثم جعلت الذريعةُ مثلا لكل شيء أدنى من شيء وقرب منه، قيل:

وَلِلْمَنِيَّةِ اَسْبَابٌ تُقَرَّبُهَا ** كَمَا تُقَرَّبُ لِلْوَحْشِيَّةِ الذَّرْعُ⁽²⁾

والذريعة: السبب إلى الشيء، يقال: فلان ذريعتي إليك أي سببي ووصلتي الذي أتسبب به إليك، قال أبو وجزة يصف امرأة:

طَافَتْ بِهَا ذَاتُ اَلْوَانٍ مُّشَبَّهَةٌ ** ذَرِيْعَةُ الْجِنَّ لَا تُعْطِي وَلَا تَدْعُ

⁽¹⁾ ينظر: لسان العرب: ابن منظور، (96/8)، تاج العروس من جواهر القاموس: أبو الفيض، محمد بن محمد الحسيني، الملقب بمرتضى الزبيدي (ت: 1205هـ)، مجموعة من المحققين، دار الهداية، (12/21). مقاييس اللغة، ابن فارس، (350/2).

⁽²⁾ ينظر: لسان العرب: ابن منظور، (96/8)، تاج العروس: مرتضى الزبيدي، (12/21). مقاييس اللغة، ابن فارس، (350/2).

أراد كأنها جنيّة لا يطمَع فيها⁽¹⁾.

والذريعة: الوسيلة، يقال تذرّع فلانٌ بذريعة؛ أي توسّل بوسيلة⁽²⁾، والحلقة التي يتعلم عليها الرامي؛ فهي وسيلة لتعلم الرمي⁽³⁾.

ويمكن إيجاز مدلول الذريعة في اللغة بأنها: كل ما يتخذ وسيلة إلى غيره؛ كالتحرُّك، والامتداد، والسبب، والتّحليل، والمخاتلة، والتّستر والتّخفي. ويتبين أنّ هناك اتّفاقاً بين هذه المعاني من حيث معناها العام، وهو ما يكون وسيلةً أو سبباً يُتوصل به إلى غيره، بصرف النّظر عن ما إذا كان ذلك الشّيء صلاحاً أو فساداً. وهو الملاحظ على بعض التعريفات الاصطلاحية حيث تتفق مع التعريفات اللغوية في الجملة إلا من حيث تقييدها عند البعض كما سيأتي بيانه.

ثانياً- وضع سدّ الدّرائع في الاصطلاح:

التّأخر فيما كتب في الموضوع قديماً وحديثاً يجد تبايناً في التعريفات الاصطلاحية لأصل سدّ الدّرائع، ولعل السبب راجعٌ إلى عدم التّفريق بين الإطلاق العام - الأصلي - والإطلاق الخاص للدّرائع، وعدم ملاحظة الفرق بينهما، الذي هو من الأهميّة بمكان، وعدم ملاحظة الفرق بين باب المقاصد والوسائل، وبين قاعدة سدّ الدّرائع.

ولهذا نجد أنّ الذريعة بمعناها العام: قريبة من المعنى اللّغوي، وهي تشمل كلّ شيء يُتخذ وسيلة لشيء آخر، بقطع النّظر عن حكم الوسيلة، والمتوسّل إليه بجميع صُورها، سواء كانت الوسيلة جائزة

⁽¹⁾ ينظر: لسان العرب: ابن منظور، (96/8)، تاج العروس: مرتضى الزبيدي، (12/21). مقاييس اللغة، ابن فارس، (350/2).

⁽²⁾ مختار الصحاح: أبو عبد الله، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي (ت: 666هـ)، ت/ يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية والدار النموذجية- بيروت، صيدا، ط5، 1420هـ/1999م، (112).

⁽³⁾ ينظر: لسان العرب: ابن منظور، (96/8)؛ تاج العروس: مرتضى الزبيدي، (12/21)؛ مقاييس اللغة، ابن فارس، (350/2).

أو ممنوعة وأدت إلى مُتوسّل إليه جائز أو ممنوع، فهذا هو المعنى في إطلاقها العام، وهو ما دلّت عليه بعض التعريفات في سياقاتها بقطع النظر عن المراد الذي غالباً ما يُبيّن صاحبه في مواضع أُخر.

وأذكر جملة من هذه التعريفات على ما انتهجه من سبقني في هذا الموضوع ثم أختار التعريف المناسب:

1- تعريف القاضي عبد الوهاب البغدادي، عرف الذريعة بأنها: (الأمر الذي ظاهره الجواز إذا قويت التهمة في التطرُق به إلى الممنوع)⁽¹⁾.

هذا التعريف قيّد الوسيلة بالمأذون فيها في الظاهر؛ لأنها قد تبدو كذلك وتنطوي على خلافه بصرف النظر عمّا توصل إليه من نتيجة، لكن إذا اعترتها تهمة قويّة في التطرُق إلى المحظور تمنع، وشملت الذريعة جميع أبواب الفقه؛ ولم يقيدتها بعقد من العقود، ولا بباب من الأبواب. وهو من بين أحسن التعريفات لولا أنه قصرها على التهمة القوية دون غيرها.

2- تعريف أبي الوليد الباجي⁽²⁾، عرّفها بقوله: (ما يُتوصّل به إلى محذور العقود من إبرام عقد، أو حلّه)⁽³⁾.

(1) الإشراف على نكت مسائل الخلاف: أبو محمد، عبد الوهاب بن علي بن نصر البغدادي (ت: 422هـ)، ت/ الحبيب بن طاهر، دار ابن حزم، ط1، 1420هـ/1999م، (560/2).

(2) أبو الوليد الباجي: هو أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي، أخذ بالأندلس عن أبي الأصبغ وأبي محمّد مكي وغيرهما، كان فقيهاً محققاً وراويّة محدثاً، متكلماً أصولياً، من تصانيفه: المنتقى في شرح الموطأ، فصول الأحكام، توفي سنة (474هـ). ينظر: ترتيب المدارك وتقريب المسالك: أبو الفضل، القاضي عياض بن موسى اليحصبي (ت: 544هـ)، ت/ ابن تاويت الطنجي وعبد القادر الصحراوي ومحمد بن شريفة وسعيد أحمد أعراب، مطبعة فضالة - المحمدية، المغرب، ط1، 1965م و1966-1970م و1981-1983م، (117/8) وما بعدها؛ الديقاح المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب: برهان الدين إبراهيم بن علي بن فرحون اليعمري (ت: 799هـ)، دار الكتب العلمية - بيروت، (120) وما بعدها.

(3) إحكام الفصول في أحكام الأصول: أبو الوليد، سليمان بن خلف الباجي (ت: 474هـ)، ت/ عبد المجيد التركي، دار الغرب الإسلامي - بيروت، ط2، 1415هـ/1995م، (178/1).

وهذا التعريف أطلق حُكم الوسيلة ولم يُقيِّدها ما إذا كانت مأذونا فيها أم لا، وخصَّها بالعقود المحظورة دون غيرها، على خلاف التعريف السابق.

3- تعريف القاضي ابن العربي⁽¹⁾، عرّفها بقوله: (كلّ فعل يمكن أن يُندرج به؛ أي يُتوصّل به إلى ما لا يجوز)⁽²⁾.

وهذا التعريف يلتقي مع تعريف القاضي عبد الوهاب، مع زيادة بيان وإيضاح في تخصيص مفهوم الذرائع؛ فأضاف بيان مرتبة العلم بإفضاء الوسيلة إلى ما حُظِر، حيث أشار بقوله: "كلّ فعل يمكن" خلافاً للقاضي عبد الوهاب: الذي جعلها فيما إذا قويت تهمّة التّطرق إلى المحظور؛ فالإمكان ممّا لا يجري على معنى القطع، وهو من الألفاظ المحملة التي قد يراد به إمكان الوقوع بالظنّ الغالب، أو بالظنّ غير الغالب، أو بالإمكان النادر الذي غير المعتدّ به. وأضاف بيان طبيعة الوسيلة في اقتضاءها الأصليّ أنّها من المباحات في موضع آخر؛ حيث عرّفها في كتابه "أحكام القرآن" بقوله: (ومنها الذرائع: وهي المباحات التي يُتوصّل بها إلى المحرّمات)⁽³⁾. وعرّفها في موضع آخر بقوله: (كلّ عمل ظاهر الجواز يتوصّل به إلى محظور)⁽⁴⁾.

(1) ابن العربي: هو أبو بكر محمّد بن عبد الله المعافري، المعروف بابن العربيّ، من أهل إشبيلية، ختام علماء الأندلس وآخر أمّتها وحفاظها، وليّ القضاء، صنّف في غير فن تصانيف كثيرة حسنة مفيدة، منها: أحكام القرآن، المسالك في شرح موطأ مالك، والمحصول في أصول الفقه، توفي سنة (543هـ). ينظر: الديقاج: ابن فرحون، (281-282-283)؛ شجرة النور الزكية في طبقات المالكية: محمد بن محمد بن عمر مخلوف (ت: 1360هـ)، ت/ عبد المجيد خيالي، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 1424هـ/2003م، (1/199-200).

(2) القبس في شرح موطأ مالك بن أنس: محمد بن عبد الله أبو بكر بن العربيّ المعافري الاشبيلي (ت: 543هـ)، ت/ محمد عبد الله ولد كريم، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1992م، (1/786).

(3) أحكام القرآن: محمد بن عبد الله أبو بكر بن العربيّ المعافري الاشبيلي (ت: 543هـ): ت/ محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية- بيروت، لبنان، ط3، 1424هـ/2003م، (2/270).

(4) أحكام القرآن: ابن العربي، (2/331).

وعرّفها في موضع آخر من نفس الكتاب: (وهو كلُّ عقدٍ جائزٍ في الظاهرِ يؤوّلُ أو يُمكن أن يُتوصّلَ به إلى محذور)⁽¹⁾.

وعلى هذا نجد أن حكم الوسيلة ينظر له من جهتين:

الجهة الأولى: جهة الاقتضاء الأصلي.

الجهة الثانية: جهة الاقتضاء التبعية.

والعبرةُ بجهة الاقتضاء التبعية لأنَّ حكم الوسيلة يأخذ حكم ما تفضي إليه.

4- تعريف ابن رشد القرطبي⁽²⁾، عرّفها بقوله: (هي الأشياء التي ظاهرها الإباحة ويُتوصّلُ بها إلى فعل المحذور)⁽³⁾، ومثّل لها بقوله: (ومن ذلك البيوعُ التي ظاهرها الصّحّةُ ويُتوصّلُ بها إلى استباحة الرّبا، وذلك مثلُ أن يبيعَ الرّجل سلعةً من رجلٍ بمائة دينارٍ إلى أجلٍ، ثمّ يتاعها بخمسين نقداً، فيكونان قد توصّلا بما أظهره من البيع الصّحيح إلى سلفِ خمسين ديناراً في مائة إلى أجلٍ، وذلك حرامٌ لا يَحِلُّ ولا يجوزُ؛ وأباحَ الذّرّاع الشّافعي وأبو حنيفة وأصحابهما، والصّحيح ما ذهب إليه مالك - رحمه الله تعالى - ومن قال بقوله؛ لأنّ ما جرّ إلى الحرام، وتطرّق به إليه حرام مثله)⁽⁴⁾، وهذا التعريف قريب من تعريف ابن العربي الذي سبق.

(1) أحكام القرآن: ابن العربي، (265/2).

(2) ابن رشد القرطبي: هو أبو الوليد محمّد بن أحمد بن محمّد بن رشد القرطبي، الجدُّ، من كبار فقهاء المالكية، عرف بصحّة النظر وجودة التّأليف ودقة الفقه، تفقه بآبَن رزق وعليه اعتماده، ولي قضاء الجماعة بقرطبة، من تصانيفه: البيان والتحصيل، والمقدمات لأوائل كتب المدوّنة، توفّي سنة (520هـ). ينظر: الديباج: ابن فرحون، (278-279)؛ شجرة النور: مخلوف، (190/1).

(3) المقدمات الممهّدات: أبو الوليد، محمد بن أحمد بن رشد القرطبي (ت: 520هـ)، دار الغرب الإسلامي - بيروت، ط1، 1408هـ/1988م، (40/2).

(4) المقدمات الممهّدات: ابن رشد، (40/2).

5- تعريف المازري⁽¹⁾، عرفها في باب بيوع الآجال من شرحه للتلقين بقوله: (منع ما يجوز لئلاً ينطرق به إلى ما لا يجوز)⁽²⁾؛ لأن ما يحرم العقد عليه قد يُتَحَيَّل عليه بصورة يجوز العقد عليها حتى يتوصل إلى نيل ذلك المحرم، فيلحق حكم الوسيلة بحكم المآل لما كانت الوسيلة تؤدي إلى هذه النتيجة. وهذا تعريف عام حيث لم يبين رتبة العلم بالإفشاء إلى المحذور.

6- تعريف أبو عبد الله القرطبي، عرفها بقوله: (والذريعة عبارة عن أمر غير ممنوع لنفسه يُخاف من ارتكابه الوقوع في ممنوع)⁽³⁾.

يبين القرطبي أن الذريعة ليست ممنوعة في حد ذاتها في الأصل؛ إنما منعت لعارض خارجي؛ الذي من شأنه أن يؤدي إلى ارتكاب الممنوع، فعبر عنه بكلمة "الخوف" وهو هنا من باب الظن والتوقع؛ قال ابن عاشور: (معنى "خاف" هنا الظن والتوقع، لأن؛ ظن المكروه خوف؛ فأطلق: الخوف على لازمه، وهو الظن، والتوقع إشارة إلى أن ما توقعه المتوقع من قبيل المكروه)⁽⁴⁾.

7- تعريف القرافي، عرفها بقوله: (حسب مادة وسائل الفساد دفعا لها)⁽⁵⁾.

(1) المازري: هو أبو عبد الله محمد بن علي بن عمر التميمي المازري، من فقهاء المالكية، يعرف بالإمام، كما عرف بتحقيق الفقه ودقة النظر، لم يفت بغير مشهور مذهب مالك، من تصانيفه: شرح صحيح مسلم، وشرح التلقين للقاضي عبد الوهاب، والبُرْهَانُ لِلْجَوَائِبِ، وتوفي سنة (536هـ). ينظر: الديباج: ابن فرحون، (280-281)؛ شجرة النور: مخلوف، (187-186/1).

(2) شرح التلقين: أبو عبد الله، محمد بن علي التميمي المازري (ت: 536هـ)، ت/ محمد المختار السلامي، دار الغرب الإسلامي، ط1، 2008م، (317/2).

(3) الجامع لأحكام القرآن: أبو عبد الله، محمد بن أحمد القرطبي (ت: 671هـ)، ت/ أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية - القاهرة، ط2، 1384هـ/1964م، (57/2-58).

(4) التحرير والتنوير: محمد الطاهر بن عاشور، دار سحنون للنشر والتوزيع - تونس، 1997م، (153/2).

(5) أنوار البروق في أنواء الفروق: أبو العباس، أحمد بن إدريس الصنهاجي القرافي (ت: 684هـ)، ت/ خليل المنصور، دار الكتب العلمية - بيروت، 1418هـ/1998م، (59/2).

والمقصود قطع داء الفساد، ودفعه إذا كان الفعل السالم من الفساد وسيلة إلى المفسدة. فحيث ما كان الفعل ولو سلم من المفسدة يؤول إلى المفسدة منع بصرف النظر عن الفعل في حد ذاته.

8- والشاطبي في معرض حديثه عن سدِّ الذرائع يقول هي: (غالبها تدرِّعُ بفعل جائز إلى عمل غير جائز؛ فالأصل على المشروعية، لكن مآله غير مشروع)⁽¹⁾.

وقال في موضع: (حقيقتها التوسل بما هو مصلحة إلى مفسدة)⁽²⁾.

وقال في موضع: (هو منع الجائز لأنَّه يجرُّ إلى غير الجائز، وبحسب عظم المفسدة في الممنوع يكون اتِّساعُ المنع في الدَّريعة وشدَّتُه)⁽³⁾.

9- وعرفها ابن تيمية بقوله: (والدَّريعةُ "ما كان وسيلة وطريقاً إلى الشَّيء". لكن صارت في عُرف الفقهاء عبارة عمّا أفضت إلى فعل مُحَرَّم، ولو تجرّدت عن ذلك الإفضاء لم يكن فيها مفسدةٌ، ولهذا قيل: الدَّريعةُ الفعلُ الَّذي ظاهره أنَّه مباحٌ وهو وسيلةٌ إلى فعل المحرَّم، أمّا إذا أفضت إلى فسادٍ ليس هو فعلاً كإفضاء شُرب الخمر إلى السُّكر، وإفضاء الزِّنا إلى اختلاط المياه، أو كان الشَّيء نفسه فساداً كالقتل، والظُّلم فهذا ليس من هذا الباب)⁽⁴⁾.

⁽¹⁾ الموافقات: إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي، الشهير بالشاطبي (ت: 790هـ)، ت/ مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، ط1، 1417هـ/1997م، (182/5).

⁽²⁾ الموافقات: الشاطبي، (182/5).

⁽³⁾ الاعتصام: إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي (ت: 790هـ)، ت/ سليم بن عيد الهلالي، دار ابن عفان، السعودية، ط1، 1412هـ/1992م، (138/1).

⁽⁴⁾ ينظر: الفتاوى الكبرى: أبو العباس، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني (ت: 728هـ)، ت/ محمد عبد القادر عطا، مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية- بيروت، ط1، 1408هـ/1987م، (173/6)؛ وبيان الدليل على بطلان التحليل: أبو العباس، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني (ت: 728هـ)، ت/ حمدي عبد المجيد السلفي، المكتب الإسلامي، (254).

10- عرّفها ابن القيم بقوله: والدّريعة: (ما كان وسيلة وطريقاً إلى الشّيء)⁽¹⁾، وهو في ذلك

تبع شيخه ابن تيمية.

فالأصل في اعتبار سدّ الذرائع هو النّظر إلى مآلات الأفعال، فيأخذ الفعل حكماً يتفق مع ما يؤول إليه، سواء أكان يقصد ذلك الذي آل إليه الفعل أم لا يقصده، فإذا كان الفعل يؤدي إلى مطلوب فهو مطلوب، وإن كان لا يؤدي إلّا إلى شرّ فهو منهي عنه.

وإنّ النّظر إلى هذه المآلات لا يلتفت فيه إلى نيّة الفاعل؛ بل إلى نتيجة العمل وثمرته، وبحسب النتيجة يُحمد الفعل أو يُذم⁽²⁾.

والملاحظ من التعريفات السابقة أنّ الذرائع المقصودة في اصطلاح الفقهاء هي: ذرائع الفساد خاصة، قال الطّاهر بن عاشور: (فهذه القاعدة - سدّ الذرائع - شعبة من قاعدة إعطاء الوسيلة حكم المقصد خاصّة بوسائل حصول المفسدة)⁽³⁾.

كما أن التعريفات السابقة انتظمت معنيين للذريعة بعضها تضمن معنى عاماً، وبعضها تضمن معنى خاصاً.

أما المعنى العام: فهي الوسيلة التي يتوصل بها إلى الشّيء؛ حيث تشمل كل وسيلة مهما كان حكمها؛ واجبة أو مندوبة أو مباحة أو محرمة أو مكروهة، ويتصور فيها الفتح والمنع، وبهذا الإطلاق لا تختلف عن المعنى اللغوي.

أما المعنى الخاص: فيكون في الوسيلة المأذون فيها المتوصل بها إلى محذور، وهذا قيد مهم، إذ صارت خاصة بوسائل حصول المفسدة.

⁽¹⁾ إعلام الموقعين عن رب العالمين: أبو عبد الله، محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية (ت: 751هـ)، ت/ محمد عبد السلام

إبراهيم، دار الكتب العلمية - بيروت، ط1، 1411هـ/1991م، (3/109).

⁽²⁾ أصول الفقه: محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، (د-ر-ت-ط)، (288).

⁽³⁾ التحرير والتنوير: ابن عاشور، (7/431-432).

والملاحظ يجد تقاربا بين هذه التعريفات، والتعريف الذي أراه مناسباً لسد الذرائع هو: منع كل

أمر جائز يمكن أن يفضي إلى مفسدة.

قولنا: كل أمر: يشمل جميع الأقوال، والأفعال المؤدية إلى الفساد.

جائز: قصد به ما المأذون فيه شرعا، وإخراج غير المأذون فيه شرعا، كما أن الوصف بالجواز

قيدهُ يخرج الأمر الممنوع في ذاته.

يمكن أن يفضي: الإمكان قيد في التعريف للاحتراز من الأمور المفضية إلى مصلحة معتبرة أو

راجحة لا تسد بل تفتح، والإمكان لا يجري على الإفضاء الموهوم أو المشكوك فيه أو النادر فهو

غير معتبر.

إلى مفسدة: إذا أدت الوسيلة إلى فساد راجح على مصلحة مرجوحة تُمنع حينها ترجيحاً

لمصلحة المال، فإن آلت إلى مصلحة تفتح.

وعلى هذا فإنّ الذريعة كما يُتصوّر فيها السدّ، يُتصوّر فيها الفتح، لكن جرى عُرف الفقهاء

بتسميتها بغالب ما يُقصد من وضعها ابتداءً؛ وإلاّ تُفتح وتسُدُّ على حسب اقتضاء الحال. وذلك

تيسيراً لسبُل مصالح الخلق، قال القرابي: (واعلم أنّ الذريعة كما يجب سدُّها يجب فتحها ويكره

ويُندب ويُباح؛ فكما أنّ وسيلة المحرّم محرّمة؛ فوسيلة الواجب واجبة؛ كالسعي للجمعة، والحجّ،

وموارد الأحكام على قسمين مقاصد: وهي المتضمّنة للمصالح والمفاسد في أنفسها، ووسائل: وهي

الطرق المفضية إليها، وحكمها حكم ما أفضت إليه من تحريمٍ أو تحليل؛ غير أنّها أخفض رتبة من

المقاصد في حكمها، فالوسيلة إلى أفضل المقاصد أفضل الوسائل، وإلى أقبح المقاصد أقبح الوسائل،

وإلى ما هو متوسط متوسطة..⁽¹⁾. فكُلّما سقط أو اعتُبر المقصد؛ تبعته الوسيلة.

⁽¹⁾ الذخيرة: أبو العباس، شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي الشهير بالقرابي (ت: 684هـ)، محمد حجي

وسعيد أعراب ومحمد بوخبزة، دار الغرب الإسلامي - بيروت، ط1، 1994م، (1/154).

الفرع الثاني: الألفاظ ذات الصلة بسدِّ الذرائع

ولسدِّ الذرائع ألفاظ لها صلة بها أو تشبهها، أذكر منها:

1- الوسائل: قال القرافي: (وربما عبّر عن الوسائل بالذرائع، وهو اصطلاح أصحابنا، وهذا اللفظ المشهور في مذهبنا)⁽¹⁾.

2- الشُّبهة: قال القاضي ابن العربي: (.. وأما المعنى فإن مالكا زاد في الأصول مراعاة الشُّبهة وهي التي يُسمِّيها أصحابنا الذرائع)⁽²⁾.

قال ابن العربي: (فهي في السنة الفقهاء عبارة عن كل فعل أشبه الحرام فلم يكن منه ولا بُعد عنه ويُسمِّيها علماؤنا الذرائع)⁽³⁾.

بل قيل عن مذهب مالك إشارةً إلى سدِّ الذائع: (.. ومذهبه عُمرى؛ سدُّ الحيل، واتقاء الشُّبهات)⁽⁴⁾.

فمراعاة الشُّبهة عند المالكيّة هي قطع الذريعة المثيرة لشبهة التّوسل بالمأذون فيه إلى الممنوع منه؛ ولفظة الشُّبهة تتضمن معنى زائداً: وهو أنّ إفضاء الوسيلة إلى الممنوع لا يكون على سبيل القطع؛ بل إنّها تدلّ على الإفضاء الذي لم يرق إلى مرتبة اليقين.

3- التُّهمة: هذه من الألفاظ التي تُمتّ بالصلة للذريعة، يقال: (ومنع الذرائع وما أصله عن التهمة يساوى فيه بين الناس فيمن يتهم ومن لا يتهم)⁽⁵⁾.

(1) الفروق: القرافي، (59/2).

(2) القبس: ابن العربي، (779/1).

(3) القبس: ابن العربي، (785/1).

(4) بلغة السالك لأقرب المسالك المعروف بحاشية الصاوي على الشرح الصغير: أبو العباس، أحمد بن محمد الخلوقي، الشهير بالصاوي المالكي (ت: 1241هـ)، دار المعارف، (د-ر-ت-ط)، (17/1).

(5) الذب عن مذهب الإمام مالك: أبو محمد عبد الله بن أبي زيد القيرواني المالكي (ت: 386هـ)، ت/ محمد العلمي، مراجعة، عبد اللطيف الجيلاني ومصطفى عكلي، الرابطة المحمدية للعلماء ومركز الدراسات والأبحاث وإحياء التراث - المملكة المغربية، ط1، 1432هـ/2011م، (431/1).

وأن ما راعاه مالك من إبطال ما يفضي إلى تعامل الربا إن صدر من مواقع التهمة رعي حسن، وما عداه إغراق في الاحتياط، وقد يؤخذ من بعض أقوال مالك في الموطأ وغيره أن انتفاء التهمة لا يبطل العقد⁽¹⁾. فمالك اتهم العاقدين على القصد إلى الربا.



⁽¹⁾ التحرير والتنوير: ابن عاشور، (89/3).

المطلب الثاني: أركان سدِّ الدَّرَائِع

يقوم سدُّ الدَّرَائِع على أركان ثلاثة هي: الوسيلة، الإفضاء، المتوسِّل إليه، وفيما يأتي بيانها:

الفرع الأوَّل: الوسيلة

وهي الأساس الذي تقوم عليه الذريعة التي توصل إلى المتدرِّع إليه، وعليه تنبني الأركان الأخرى ويلاحظ في الوسيلة:

أولاً: قد تكون مقصودة لغيرها: أي وسيلة لمقصود وهذا هو الأصل، كمن يبيع شيئاً بمائة إلى أجل، ثمَّ يشتريه بثمانين حالة، فقد آل أمره إلى الرِّبا، وهذا قرض جرَّ نفعاً، والبيع والشراء ما هي إلا وسيلة في الظاهر مباحة لكن آلت إلى ممنوع.

ثانياً: قد تكون مقصودة لذاتها؛ وذلك حين يتَّجه الفاعل إليها بالفعل، غير قاصد المتوسِّل إليه، فيأخذ حكم المقصود بالمنع، كمن يسب آلهة المشركين غيرة لله، وانتصار للحق سبحانه، وإغاظة للكفار، من غير نية إثارتهم ودفعهم لسب الله تعالى، فيسبون الله تعالى عدواً بغير علم، ومع أن المسلم لا يظن به ذلك إلاَّ أنه يُمنع؛ لأن المعهود فيمن عميت قلوبهم أن يغاروا على ما يظنونه آلهة.

ثالثاً: إنها الأساس الأول الذي تقوم عليه الذريعة؛ لأن وجوده يستتبع بالضرورة وجود الأركان التَّالية، فمجرد وجوده بالفعل تنتظم معه الأركان وجوداً بالفعل أو تقديراً.

فلو ضربت المرأة ذات الخلاخيل وقصدت حصول الافتتان ثمَّ حصل بالفعل فقد توافرت الأركان الثلاثة، ولو ضربت مع قصد إثارة الافتتان ولم يحصل الافتتان أو ضربت من غير قصد وحصل الافتتان أو ضربت من غير قصد ولم يحصل الافتتان فإنها تمنع من ذلك في الوجوه الثلاثة الأولى.

فإن قصد الافتتان من غير ضرب بالأرجل وبقي ذلك في داخل نفسها فلا تعد ذريعة، وإذا وجد الافتتان ولم يوجد سبب آخر غير الضرب بالأرجل يؤدي إليه، فذلك دليل على أنه إنما حصل بسبب الضرب، ولهذا فإن الركن الأول يُعدُّ الأساس.

الفرع الثاني: الإفضاء

الإفضاء هو الذي يصل بين طرفي الذريعة، وهما الوسيلة والمتوسل إليه، وجرى استعمال كلمة الإفضاء للدلالة عليه، ويلاحظ في هذا الركن أمران:

الأمر الأول: الإفضاء أمرٌ معنوي يحكم على وجوده إما بعد الإفضاء فعلاً، وإما تقديراً.

أما الإفضاء فعلاً: وهو يكون بحصول المتوسل بعد حصول الوسيلة؛ كعصر الخمر بعد زراعة العنب، وكحصول الفاحشة بعد النظر إلى الأجنبية أو التحدث معها، أو وطء المحرم المحرمة بعد تطيئها..

الإفضاء تقديراً: وهو على وجوده:

الوجه الأول: أن يقصد فاعل الوسيلة التذرع إلى المتوسل إليه حقيقة، كمن يعقد النكاح على امرأة ليحللها لزوجها الأول، ومن يلجأ إلى صورة بيوع الآجال ليأخذ القليل بالكثير، ومن يحفر بئراً خلف باب الدار ليقع فيها كل من يدخلها.

الوجه الثاني: ألا يقصد فاعلها التذرع، ولكن كثرة اتخاذها في العادة وسيلة مفضية للمتوسل إليه يجعلنا نحكم عليها بأنها وسيلة مفضية، كأن يبيع سلعتين بدينارين لشهر، ثم يشتري إحداهما بدينار نقداً، فإننا نتهمه بالقصد إلى جمع بيع وسلف معا ولو لم يقصد ذلك بالفعل.

الوجه الثالث: ألا يقصد فاعلها التذرع بها ولكنها قابلة من نفسها لأن يتخذها وسيلة للإفضاء بها إلى المتوسل إليه سواء أفضت بالفعل أو لم تفض، كسب آلهة المشركين، فإنها قابلة لأن تحمل المشركين على سب الإسلام أو النبي ﷺ. فلذلك نمنع منها ولو لم ينو المسلم إثارته لذلك.

الوجه الرابع: ألا يقصد فاعل الوسيلة ولا غيره التذرع بها، ولكنها قابلة من نفسها الإفضاء، فنقدر كذلك الإفضاء بالفعل لنمنع منها كمن يحفر للسقي في طريق المسلمين أو يلقي السم لغرض مباح كإبادة الحشرات في الخضر أو الفواكه والبر والشعير، فغرض الأول منها السقي وغرض الثاني

المباح الذي يعينه على إبادة الحشرات وكلاهما جائز لصاحبه فعله، ولكنه منع بتقدير الإفضاء إلى موت الأبرياء بالتردي والتسمم، ولولا هذا التقدير لبقى الحكم في الوسيلة على الجواز.

الأمر الثاني: يلاحظ في الركن الثاني وهو الإفضاء ضرورة بلوغه حدًا معينًا من القوة ليثبت بناء على ذلك المنع، والقوة إنما تكون بالكثرة العددية أو بخطورة المحذور الذي تفضي إليه.

الفرع الثالث: المتوسل إليه

ويلاحظ فيه الأمور الآتية:

أولاً: أن يكون ممنوعًا، فإن لم يكن كذلك بأن كان جائزًا فلا تكون الوسيلة إليه ذريعة بالمعنى الخاص وإن صح كونها ذريعة بالمعنى العام، ولا بد أن يكون فعالًا بمعنى أن يكون مقدورًا للمكلف، فإن لم يكن كذلك فالوسيلة إليه سبب أو مقتضى.

ثانيًا: أن الأساس في تقدير قوة الإفضاء وضعفه، ليست كثرة الإفضاء وحدها بل إن خطورة المتوسل إليه ومقامه بين المفاسد هو الذي يحدد كذلك هذه القوة.

فالمفسدة في الدين أخطر من المفسدة في النفس، والمفسدة في النفس أخطر من المفسدة الواقعة في العقل، والمفسدة في العقل أخطر من المفسدة الواقعة في المال وهكذا.

ومن جهة أخرى تعتبر المفسدة الواقعة في الجمع الغفير أخطر من المفسدة الحاله بعدد معين كما يعتبر المقبل على المفسدة بقصد أخطر من الواقع فيها بغير قصد.

ولهذا نجد العلماء يبالغون في سد الذرائع التي تؤدي إلى محذور في العقيدة وفي الدين وقد كتبوا في ذلك كتبًا، وعقدوا له أبوابًا وفصولًا، والمطالع لكتب البدع والحوادث يجد الشواهد الكثيرة على ذلك⁽¹⁾.



⁽¹⁾ يُنظر: سد الذرائع في الشريعة الإسلامية: محمد هشام البرهاني، دار الفكر - دمشق، ط1، 1985م، (103) وما بعدها.

المطلب الثالث: أقسام سدِّ الذرائع

للعلماء تقسيمات مختلفة للذرائع، وباعتبارات متعددة، وذلك راجع إلى كيفية النظر إليها، وهي في جملتها متقاربة، أستعرض أهمها وأقتصر في هذا المقام على بعض التقسيمات القائمة على اعتباراتٍ مُعيَّنة، فمن المالكية أذكر: تقسيم القرافي، والشاطبي، ومن الحنابلة أقتصر على ذكر: تقسيم ابن تيمية، وابن القيم، وهما أشهر من أخذ بسدِّ الذرائع، وصرح بها، ولقد قسموا الذرائع باعتباراتٍ مختلفة:

الفرع الأول: تقسيم المالكية للذرائع

الذرائع عند المالكية على رتبٍ مختلفة، ويختلف الحكم فيها بالسدِّ، وعدمه بحسب المرتبة التي وقعت فيها:

أولاً - تقسيم القرافي ومن وافقه:

يصرح القرافي أن أصل سدِّ الذرائع مجمع عليه، وذكر في الفرق الرابع والتسعين والمائة بين قاعدة ما يُسدُّ من الذرائع، وقاعدة ما لا يُسدُّ منهما: أن الذرائع ثلاثة أقسام: ويدلُّ على ذلك قوله: (اعلم أن الذريعة هي الوسيلة للشئ، وهي ثلاثة أقسام، منها: ما أجمع الناس على سدِّه، ومنها: ما أجمعوا على عدم سدِّه، ومنها: ما اختلفوا فيه، فالجمع على عدم سدِّه كالمنع من زراعة العنب خشية الخمر، والتجاور في البيوت خشية الزنا فلم يمنع شيء من ذلك؛ ولو كان وسيلة للمحرّم، وما أجمع على سدِّه؛ كالمنع من سبِّ الأصنام عند من يُعلم أنه يسبُّ الله تعالى حينئذ، وكحفر الآبار في طرق المسلمين؛ إذا عُلم وقوعهم فيها، أو ظن، وإلقاء السم في أطعمتهم؛ إذا عُلم أو ظن أنهم يأكلونها فيهلكون، والمختلف فيه كالنظر إلى المرأة، لأنه ذريعة للزنا، وكذلك الحديث معها، ومنها بئوغ الآجال عند مالك رحمه الله...⁽¹⁾).

فالقسم الأول: هو ما أجمعت الأمة على حسمه وسدِّه، هذا القسم معتبرٌ إجماعاً.

⁽¹⁾ الفروق: القرافي، (3/436).

مثاله: حفر الآبار في طُرُق المسلمين، وإلقاء السُّمِّ في أطعمَتهم، وسبِّ الأصنام عند من يُعلم من حاله أنه يسبُّ الله تعالى، وهذا القسمُ أجمعتِ الأمةُ على سدِّه ومنعه؛ لأنَّها وسيلةٌ إلى إهلاك الخلق، وما يكون طريقاً إلى المفسدة يصيرُ ممنوعاً بالتَّبَع، ولأنَّ الوسيلةَ تأخذ حُكْمَ المتوسَّل إليه. فإذا كان المباح، أو الواجب، أو المندوب، أو المكروه يُؤدِّي إلى الفساد صار ممنوعاً بالتَّبَع. والشارع لا تتناقضُ أحكامه؛ لأنَّه حكيماً وحكمتُه تأبى ذلك؛ إذ يستحيل أن يمنع شيئاً ثمَّ يبيح له وسائله المؤدِّية إليه، أو يوجب شيئاً ثمَّ يسدُّ طريقه.

فحينما نهى عن الفرقة نهى عن أسبابها، ودعا إلى التماسك وشرع لها موجباتها؛ فلمَّا كانت خطبة الرجل على خطبة أخيه سبباً للفرقة والتَّباغض والشَّحناء نهى عنها، ونهى عن سوم المسلم على أخيه، أو يتاع على بيعه، لأنَّ ذلك ذريعة مؤدِّية إلى عكس مقصود التشريع فسدَّ الوسائل المفضية إلى الممنوع تحقيقاً لتحريمه.

والقسم الثاني: ما أجمعت الأمة على عدم منعه، وأنَّه ذريعة لا تُسدُّ، ووسيلة لا تحسم، فهذا القسم مُلغى إجماعاً.

مثاله: زراعة العنب فإنه لا يُمنع خشيةً اتِّخاذه خمرًا، والمجاورة في سُكنى الدُّور خشيةً الزَّنا؛ لم يقل به أحد؛ لأن الفساد بعيد.

والقسم الثالث: مختلفٌ فيه بين العلماء هل يُسدُّ أم لا؟

مثاله: يُبوغُ الآجال عند مالك -رحمه الله-: كمن باع سلعة بعشرة دراهم إلى شهر، ثمَّ اشتراها بخمسة قبل الشهر، فهو أخرج من يده خمسة الآن؛ وأخذ عشرة آخر الشهر، فهذه وسيلة لسلف خمسة عشرة إلى أجل، تَوَسُّلاً بإظهار صورة البيع لذلك، وكالتَّنظر إلى المرأة، والحديث معها؛ لأنَّه ذريعة إلى الزَّنا.

فكلَّ مطلوبٍ بالقصد الأول قد طُلبت وسائله بالقصد الثاني، وكل منهيٍّ عنه بالذات تكون وسائله منهياً عنها، لأنَّها تُؤدِّي إليه.

وأساس هذا التّقسيم هو النّظر في مدى الاتفاق، والاختلاف في منع الدّريعة المفضية إلى المفسدة،... وهو تقسيم على حسب النّتيجة الآيل إليها التّقسيمُ بالاعتبار الحقيقي.

وعلق ابن عاشور على تقسيم القراني: فجعل الأساس الذي بُني عليه هو الموازنة بين المصالح والمفاسد، فما رجح فيه مآل فساده مُنع، وما غلب فيه مصلحة أصله لم يُمنع، وما وقع فيه الاختلاف فبحسب الاختلاف في التّرجيح بين مصلحة الأصل ومفسدة المآل؛ فقال: (ولم يُبحث عن وجوب الاعتداد ببعض هذه الدّرائع دون بعض، وما هو عندي إلّا التّوازن بين ما في الفعل - الذي هو الدّريعة - من المصلحة، وما في مآله من المفسدة. فيرجع الأمر إلى قاعدة تعارض المصالح والمفاسد)⁽¹⁾.

ثانياً - تقسيم الشّاطبي:

تقسيم الشّاطبي للدّرائع كان باعتبار ما تؤول إليه، وقطعية توصيلها للحرام من عدمه، وما يترتب عليها من ضرر أو مفسدة أو مصلحة، فالدّرائع عنده على ثلاثة أقسام، أحد هذه الأقسام جعله على قسمين، ممّا يجعلها تؤول إلى أربعة أقسام:

وذلك بحسب أحوال إفضاء الوسيلة الجائزة إلى المتوسّل إليه الممنوع، ويختلف كلّ نوع بحسب قوّة الإفضاء الذي يتردّد بين أن يكون قطعياً، أو كثيراً غالباً، أو كثيراً غير غالبٍ، أو نادراً.

القسمُ الأوّل: الفعلُ المأذونُ فيه الذي فيه مصلحةٌ للفاعل؛ لكن يُؤدّي إلى مفسدة قطعاً؛ لما يُسبّبُه من أضرارٍ ومفاسدٍ لغيرِ الفاعلِ، هذا النوع يُسدُّ باتّفاقٍ.

مثاله: حفر الآبار في طُرُق المسلمين مع العلمِ بوقوعهم فيها، أو حفرها خلفَ باب الدّار في طريقٍ مُظلمٍ حيثُ يقع الدّاخل فيه لا محالة، فإذا فعله يكون متعدّياً بفعله، ويضمنُ ضمانَ المتعدّي، إمّا لتقصيره في إدراك الأمور على وجهها أو لقصد الإضرار نفسه، وسبِّ أصنام المشركين مع العلمِ

⁽¹⁾ مقاصد الشريعة الإسلامية: محمد الطاهر بن عاشور (ت: 1393هـ)، ت/ محمد الحبيب ابن الخوجة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - قطر، 1425هـ/2004م، (367).

بأنه مؤدّ إلى سبّ الله تعالى، وسبّ أبوي الرّجل إذا كان مؤدّيًا إلى سبّ أبوي السّابّ، وإلقاء السّمّ في الأطعمة، والأشربة التي يُعلم تناوّل المسلمين لها، ونحوه؛ كالخلوة بالشّابة الأجنبية، ومصاحبة أهل الدّعارة والفجور.

حُكمه: حرامٌ يجب منعه لأدائه القطعيّ إلى المفسدة.

قال الشّاطبي: (.. وهو أن لا يلحق الجالب، أو الدّافع ضررًا؛ ولكن أدأؤه إلى المفسدة قطعيّ عادةً؛ فله نظران: نظرٌ من حيث كونه قاصدًا لما يجوز أن يُقصد شرعًا من غير قصدٍ إضرارٍ بأحد؛ فهذا من هذه الجهة جائزٌ لا محذورٍ فيه، ونظرٌ من حيث كونه عالمًا بلزومٍ مضرّةٍ الغير لهذا العمل المقصود مع عدم استضراره بتركه؛ فإنّه من هذا الوجه مَظنّةٌ لقصدٍ الإضرار؛ لأنّه في فعله إمّا فاعلٌ لمباحٍ صرفٍ لا يتعلّق بفعله مقصدٌ ضروريٌّ ولا حاجيٌّ ولا تكميليٌّ؛ فلا قصدٌ للشّارع في إيقاعه من حيث يوقّع، وإمّا فاعلٌ لمأمورٍ به على وجهٍ يقع فيه مضرّةٌ مع إمكانٍ فعله على وجهٍ لا يلحقُ فيه مضرّةٌ، وليس للشّارع قصدٌ في وقوعه على الوجه الذي يلحقُ به الضررُ دون الآخر، وعلى كلا التقديرين فتوّخّيه لذلك الفعل على ذلك الوجه مع العلم بالمضرّة لا بُدّ فيه من أحدٍ أمرين: إمّا تقصيرٌ في النظرِ المأمورٍ به وذلك ممنوع، وإمّا قصدٌ إلى نفس الإضرار وهو ممنوعٌ أيضًا؛ فيلزم أن يكون ممنوعًا من ذلك الفعل؛ لكن إذا فعّله فيعدُّ مُتعدّيًا بفعله، ويضمنُ ضمانَ المتعدّي على الجملة، ويُنظرُ في الضمانِ بحسبِ النفوس، والأموالِ على ما يليقُ بكلِّ نازلةٍ، ولا يُعدُّ قاصدًا له ألبتّة؛ إذا لم يتحقق قصده للتّعدّي⁽¹⁾.

القسم الثاني: الفعل الذي يكون أدأؤه إلى الإضرار والمفسدة نادرًا.

مثاله: حفرُ البئرِ بموضعٍ لا يُؤدّي غالبًا إلى وقوعٍ أحدٍ فيه، وبيعُ الأغذية التي غالبها ألا تُضرَّ أحدًا، وزراعة العنب، ولو اتُّخذ العنبُ بعد ذلك للخمر.

(1) الموافقات: الشّاطبي، (73-72/3).

حُكْمه: هذا مباحٌ باقٍ على أصله من الإذن فيه؛ لأنَّ الشارِعَ أناطَ الأحكامَ بعلبةِ المصلحةِ، ولم يعتبرَ ندورَ المفسدةِ؛ إذ ليس في العادةِ أشياءَ خيرٌ محضٌ، ولا شرٌّ محضٌ، ولا توجدُ في العادةِ مصلحةٌ خاليةٌ في الجملةِ عن المفسدةِ.

والدليل: أنَّ ضوابطَ المشروعات هكذا وجدناها؛ كالقضاءَ بالشهادةِ في الدماءِ، والأموالِ، والفروجِ مع إمكانِ الكذبِ، والوهمِ، والغلطِ، وإباحةِ القصرِ في المسافةِ المحدودةِ مع إمكانِ عدمِ المشقةِ؛ كالمملكِ الميترَفِ، ومنعه في الحُضْرِ بالنسبةِ إلى ذوي الصنائعِ الشاقَّةِ، وكذلك إعمالُ خبرِ الواحدِ، والأقيسةِ الجُرَيْيَّةِ في التكاليفِ مع إمكانِ إخلافها، والخطأِ فيها من وجوه؛ لكن ذلك نادراً فلم يُعتبرَ واعتبرتِ المصلحةُ الغالبةُ⁽¹⁾.

القسم الثالث: المأذونُ فيه الذي يكونُ أدأؤه إلى المفسدةِ ظنِّيًّا (غالبًا)؛ من بابِ غلبةِ الظنِّ.

مثاله: بيعُ السِّلَاحِ في وقتِ الفتنِ، أو من أجلِ الحربِ، وبيعُ العنبِ للخمَّارِ، وما يُعَشُّ به إلى مَنْ شأنه العَشُّ، ونحو ذلك ممَّا يقعُ في غالبِ الظنِّ أدأؤه لا على سبيلِ القطعِ. وهذا هو الكثيرُ الغالبِ.

حُكْمه: اعتبارُ الظنِّ فيه ممَّا يلحقُ بالقطعيِّ وهو الأرجحُ وذلك لأمر:

أحدها: أنَّ الظنَّ في أبوابِ العمليَّاتِ جارٍ مجرى العلمِ؛ فالظاهرُ جريانه هنا.

الثاني: أنَّ الشارِعَ نصَّ على سدِّ الدَّرَائِعِ، وهذا القسمُ داخلٌ في مضمونِ النصِّ؛ لأنَّ المقصودَ من سدِّ الدَّرَائِعِ هو الاحتياطُ للفسادِ، والاحتياطُ يوجبُ الأخذَ بغلبةِ الظنِّ.

الثالث: أنَّ إجازةَ هذا القسمِ من الدَّرَائِعِ نوعٌ من التَّعاونِ على الإثمِ والعُدوانِ المنهِيَّ عنه.

والحاصلُ من هذا القسمِ، أنَّ الظنَّ بالمفسدةِ والضَّررِ لا يقومُ مقامَ القصدِ إليه، بالأصلِ الجوازِ من الجلبِ، أو الدَّفْعِ، وقَطْعُ النَّظَرِ عن اللِّوَاظِمِ الخارِجِيَّةِ؛ إلَّا أنَّه لما كانتِ المصلحةُ تُسبِّبُ مفسدةً من بابِ الحَيْلِ، أو من بابِ التَّعاونِ، مُنِعَ من هذه الجِهَةِ لا من جهةِ الأصلِ، فإنَّ المُتَسبِّبَ لم

⁽¹⁾ الموافقات: الشاطبي، (74/3).

يَقْصِدُ إِلَى مَصْلَحَةِ نَفْسِهِ، فَإِنْ حُمِّلَ التَّعَدِّي فَمِنْ جِهَةِ أَنَّهُ مَظَنَّةُ التَّقْصِيرِ، وَإِنْ كَانَ الْمَنْعُ هُنَا أَوْخَفُ رُتْبَةً مِنَ الْقِسْمِ الْأَوَّلِ، وَلِذَلِكَ وَقَعَ الْخِلَافُ فِيهِ، هَلْ تَقُومُ مَظَنَّةُ الشَّيْءِ مَقَامَ نَفْسِ الْقَصْدِ إِلَى ذَلِكَ الشَّيْءِ أَمْ لَا؟ هَذَا نَظَرٌ إِثْبَاتِ الْحُظُوظِ، وَأَمَّا نَظَرٌ إِسْقَاطِهَا فَإِنَّهُ لَا قُدْرَةَ لِلْإِنْسَانِ عَلَى الْإِنْفِكَاعِ عَنْهُ عَادَةً⁽¹⁾.

القسم الرابع: الفعل المأذون فيه، لما فيه من مصلحة؛ لكنّه يُؤدِّي إلى المفسدة كثيرًا لا غالبًا ولا نادرًا، حيث أنّ هذه الكثرة لا تبلغ مبلغًا يحمل العقل عن ظنّ المفسدة فيه دائمًا. فهو موضع نظرٍ والتباسٍ.

مثاله: مسائل بيوع الأجال فإنّها تُؤدِّي إلى الربا كثيرًا لا غالبًا؛ كعقدٍ سلمٍ يقصدُ به عاقده رباً قد استترّ في بيع؛ كأنه يدفع ثمنًا قليلًا لا يتناسب مع ثمن البيع وقت الأداء قاصدًا بذلك الربا. **حكمه:** إنّ هذا القسم الرابع تأديته إلى الفساد كثيرة. وإن لم تبلغ الظنّ الرجح ولا العلم. فالإمام الشاطبي يرى أنّ هذا النوع من الذرائع موضع نظرٍ والتباس، والأصل فيه الحمل على أصلٍ من صحّة الإذن كمذهب الشافعي وغيره، ولأنّ العلم، والظنّ بوقوع المفسدة مُنتفيان؛ إذ ليس هنا إلا احتمالٌ مجرّدٌ بين الوقوع وعدمه، ولا قرينة تُرجّح أحدَ الجانبين على الآخر، واحتمالُ القصد للمفسدة، والإضرار لا يقوم مقام نفس القصد، ولا يقتضيه؛ لوجود العوارض من الغفلة، وغيرها عن كونها موجودة، أو غير موجودة.

وأيضًا فإنّه لا يصحّ أن يُعدّ الجالب، أو الدافع هنا مُقصرًا، ولا قاصدًا؛ كما في العلم، والظنّ؛ لأنّه ليس حملاً على القصد إليهما أولى من حمليه على عدم القصد لواحدهما، وإن كان كذلك، فالتسبب المأذون فيه قويٌّ جدًّا، إلا أنّ مالكا اعتبره في سدّ الذرائع بناءً على كثرة القصد ووقوعًا، وذلك أنّ القصد لا ينضبط في نفسه؛ لأنّه من الأمور الباطنة، لكن له مجالٌ هنا؛ وهو كثرة الوقوع

(1) الموافقات: الشاطبي، (75/3).

في الوجود، أو هو مظنة ذلك، فكما اعتبرت المظنة، وإن صح التحلف، كذلك تُعتبر الكثرة لأنها مجال القصد.

وأيضاً فقد يُشرع الحكم لعلّة مع كون فواتها كثيراً؛ كحدّ الخمر، فإنه مشروع للزجر، والازدجاء به كثيراً لا غالباً، فاعتبرنا الكثرة في الحكم بما هو على خلاف الأصل، فالأصل عصمة الإنسان عن الإضرار به وإيلامه، كما أنّ الأصل في مسألتنا الإذن، فخرّج عن الأصل هنا في الإباحة لحكمة الزجر، وخرج عن الأصل هنا من الإباحة لحكمة سدّ الذريعة إلى الممنوع⁽¹⁾.

ومذهب الشافعي ومن وافقه: هو النظر إلى أصل الإذن بالبيع، فحوّزه؛ لأنّ العلم أو الظن بوقوع المفسدة منتفیان، ومجرّد احتمال الوقوع غير مُعتبر، ولا قرينة تُرجّحه، ولا يكون المنع إلا على أساس العلم أو الظن، وأمّا مذهب مالك ومن وافقه: هو النظر إلى كثرة المفسدات ووقوعها فمنعه، وإن لم تكن غالبية، ومردّد ذلك إلى أسباب ثلاثة:

- أولاً: مراعاة كثرة وقوع القصد إلى الربا في هذه البيوع، أمّا القصد نفسه فلا ينضبط، أمّا أمّا مظنة الوقوع فقد تتخلّف المفسدة في حالة من الحالات، وكثرة وقوع المفسدات مع قابليتها للتخلّف يجعلها قريبة الوقوع، ويجب الاحتياط لها في العمل، إذ إنّ كثرة المفسدات في باب الاحتياط تصل إلى درجة الأمور الظنية الغالبة، أو المعلومة علماً قطعياً في مجاري العادات، لأنها تُشارك حال غلبة الظن، وحال العلم في كثرة المفسدات المترتبة، ودرء المفسدات مُقدّم على جلب المصالح.

- ثانياً: في بيوع الآجال تعارض أصلاً: لأن البيع في الأصل مأذون فيه، وهناك أصل ثانٍ: وهو صيانة الإنسان عن إيقاع الضرر بغيره، ويرجّح الأصل الثاني لكثرة المفسدات المترتبة، فيجب المنع من هذه البيوع، ويخرج بالترجيح الفعل عن أصله وهو الإذن إلى العمل بالأصل الثاني؛ وهو المنع، سداً لذرائع الفساد والشرّ.

(1) الموافقات: الشاطبي، (79-78-77/3).

- ثالثاً: وردت نصوص كثيرة بتحريم أمور كانت في الأصل مأذوناً فيها، لأنها تُؤدّي في كثير من الأحوال إلى مفساد، وإن لم تكن غالبية ولا مقطوعاً بها، فهى النبي ﷺ عن الانتباز في الأوعية التي قد يتحمّر التبيد فيها ولا يُعلم به، وهي الجرار الخضر ونحوها، لئلاً يتخذ ذريعة.. ونحو هذا؛ كالحلوة بالأجنبية، وسفر المرأة مع غير ذي محرم.. إلى غيره ممّا هو ذريعة، فقد كان النهي في هذه الحالات خشية وقوع المفساد التي قد تترتب عليها، وإن لم يكن المترتب بغلبة الظن، أو بالعلم القاطع، والشريعة مبنية على الاحتياط، والأخذ بالجزم، والتحرّز ممّا عسى أن يكون طريقاً إلى مفسدة⁽¹⁾.

الفرع الثاني: تقسيم الحنابلة للذرائع

أولاً - تقسيم ابن تيمية:

جاء في الفتاوى الكبرى لابن تيمية: (الذرائع إذا كانت تفضي إلى المحرم غالباً فإنه يجرمها مطلقاً وكذلك إن كانت قد تفضي وقد لا تفضي لكن الطبع متقاض لإفضائها، وأما إن كانت إنما تفضي أحياناً فإن لم يكن فيها مصلحة راجحة على هذا الإفضاء القليل، وإلا حرمها أيضاً)⁽²⁾.

يظهر من هذا أن أقسام الذرائع عند ابن تيمية أربعة وهي كالآتي:

- ذرائع تُفضي إلى المفسدة غالباً، هذه حُكمها المنع مُطلقاً.
- ذرائع تحتمل الإفضاء إلى الممنوع، لكن جرى الطبع بالإفضاء إلى المفسدة. وهذه حكمها المنع.

- ذرائع تُفضي إلى مفسدة راجحة رغم انطلائها بالمصلحة. وهذه حكمها المنع.

- ذرائع تُفضي إلى مصلحة راجحة رغم انطلائها بالمفسدة، هذه حكمها الجواز.

⁽¹⁾ ينظر: بحث في سد الذرائع: وهبة الزحيلي، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، (العدد 9)،

<http://www.ahlalhdeeth.com>؛ وينظر: الذرائع في السياسة الشرعية والفقه الإسلامي: للزحيلي، دار

المكتبي - دمشق، ط1، 1419هـ/1999م، (23) وما بعدها.

⁽²⁾ ينظر: الفتاوى الكبرى: ابن تيمية، (6/173).

والاعتبار عند ابن تيمية هو النظر إلى المآل، فإذا كانت تؤول إلى المفسدة تسد، فإن انطلت على مصلحة فتحت، كما قرر ذلك في القسم الأخير، وهو ما جرى عليه أهل العلم.

ثانياً- تقسيمُ ابن القيم:

تناول ابن القيم أصل سدِّ الذرائع في كتابه أعلام الموقعين باستفاضة حتى بلغ استدلاله لهذا الأصل تسعة وتسعين وجهًا للدلالة على سدِّ الذرائع والمنع منها، وحين تكلم عن هذا الأصل اعتبر الأسباب والطُّرق المفضية إلى المقاصد تابعة لها مُعتبرة بها، فوسائل المحرّمات والمعاصي في كراهتها والمنع منها بحسب إفنائها إلى غاياتها وارتباطاتها بها، ووسائل الطّاعات والقُرْبَات في محبّتها والإذن فيها بحسب إفنائها إلى غاياتها، فوسيلة المقصود تابعة للمقصود، وكلاهما مقصود، لكنّه مقصودٌ قصد الغايات، وهي مقصودة قصد الوسائل.

ثمَّ يُبيّن أنّ مَنْ تأمّل مصادر الشريعة ومواردها علم أن الله تعالى ورسوله ﷺ سدّ الذرائع المفضية إلى المحارم بأن حرّمها ونهى عنها⁽¹⁾.

ثمّ قسّم الذرائع إلى أربعة أقسام:

القسم الأول: الوسيلة الموضوعة للإفشاء إلى المفسدة.

مثاله: كشرب المسكر المفضي إلى مفسدة السكر، وكالقذف المفضي إلى مفسدة الفرية، والزنا المفضي إلى اختلاط المياه وفساد الفراش، ونحو ذلك فهذه أفعال، وأقوالٌ وُضعت مُفضيةً لهذه المفاسد، وليس لها ظاهراً غيرها.

اعترض محمد أبو زهرة على هذا القسم قائلاً: (ولكنّ القسم الأوّل لا يُعدُّ من الذرائع بل يُعد من المقاصد؛ لأنّ الحمر، والزنا، والقذف؛ كالزنا، وأكل أموال الناس بالباطل والغصب، والسرقه؛ مفاصد في ذاتها، وليست ذرائع، ولا وسائل)⁽²⁾.

(1) إعلام الموقعين: ابن القيم، (3/109).

(2) أحمد بن حنبل، حياته وعصره، آراؤه وفقهه: محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي - القاهرة، (370).

وهو بهذا يتفق مع القراني عند حديثه عن الفرق بين المقاصد والوسائل: فيقول: (.. موارد الأحكام على قسمين:

الأول: المقاصد: وهي المتضمنة للمصالح والمفاسد في أنفسها.

الثاني: الوسائل: وهي الطرق المفضية إليها، وحكمها حكم ما أفضت إليه من تحريم، وتحليل؛ غير أنّها أخفض رتبة من المقاصد في حكمها⁽¹⁾.

القسم الثاني: الوسيلة الموضوعة للإفضاء إلى أمر جائز أو مستحب، فيتخذ وسيلة إلى المحرم إمّا بقصد أو بغير قصد منه.

مثاله:

فالأول؛ بقصد: كمن يعقد النكاح قاصداً به التحليل، أو كعقد البيع الذي يقصد منه التوصل إلى الربا، أو كمن يخالغ قاصداً به الحنث⁽²⁾، ونحو ذلك.

والثاني؛ بغير قصد: كمن يصلّي تطوعاً بغير سبب في أوقات النهي، أو يسبُّ أرباب المشركين بين أظهرهم،.. ونحو ذلك.

القسم الثالث: الوسيلة الموضوعة للإفضاء إلى المباح، لم يقصد بها التوصل إلى مفسدة، ولكن تُفضي إليها غالباً، ومفسدتها أرجح من مصلحتها.

مثاله: سبُّ آلهة المشركين في وجوههم وبين أظهرهم، ونزئ المتوفى عنها زوجها في زمن العدة. فهذه أفعال مباحة في الأصل، لما يترتب عليها من المصالح، ولم يقصد فاعلها بها مفسدة، ولكن مآلها في الغالب إلى مفسدة نهي الشرع عنها، وهذه المفسدة راجحة على مصلحة العقل.

⁽¹⁾ الفروق: القراني، (61/2).

⁽²⁾ كمن يخلف لامرأته قائلاً لها: كل امرأة أتزوجها عليك فهي طالق، فخالعها، ثم تزوج عليها، ثم عاد إليها وتزوجها، على رأي من يقول أنّ الخلع فسخ.

القسم الرابع: الوسيلة الموضوعة للإفضاء إلى المباح، وقد تُفضي إلى مفسدة، لكن المصلحة فيها أرجح من المفسدة.

مثاله: النظر إلى وجه المخطوبة، والمشهود عليها.

ثم إنَّ الشريعة جاءت بإباحة القسم الرابع، أو استحبابه، أو إيجابه بحسب درجاته في المصلحة، وجاءت بالمنع من القسم الأول كراهة، أو تحريماً بحسب درجاته في المفسدة،

أما النظر في القسمين الثاني والثالث فقد أثار تساؤلاً عن اختلاف العلماء في حكمهما: في ما إذا جاءت الشريعة بإباحتهما، أو منعهما؟ وخلص بالدلالة على المنع، بناءً على قاعدة سدِّ الدرائع، واستفاض في الاستدلال لذلك⁽¹⁾.

بعد أن أفاض في الاستدلال لأصل سدِّ الدرائع بعددٍ من الوجوه موافقٍ لأسماء الله الحسنى التي من أحصاها دخل الجنة، وتفاوتاً بأنه من أحصى هذه الوجوه، وعلم أنّها من الدين، وعمل بها دخل الجنة؛ إذ قد يكون قد اجتمع له معرفة أسماء الربِّ تعالى، ومعرفة أحكامه. ختم حديثه موضحاً أهميتها في التشريع الإسلامي؛ بقوله: (وباب سدِّ الدرائع أحد أرباع التكليف فإنه؛ أمرٌ، ونهيٌ، والأمر نوعان: أحدهما: مقصودٌ لنفسه، والثاني: وسيلةٌ إلى المقصود، والنهي نوعان: أحدهما: ما يكون المنهي عنه مفسدٌ في نفسه، والثاني: ما يكون وسيلةً إلى المفسدة؛ فصار سدُّ الدرائع المفضية إلى الحرام أحد أرباع الدين)⁽²⁾.

وملخص مراتب الذريعة أربع هي كالآتي:

المرتبة الأولى: الوسيلة المفضية إلى المفسدة طردياً، واختلف في إدراجها في مسمى الدرائع، وهو خلاف في الاصطلاح لا يضرُّ إذا بُيِّنَ وعُلم، والأولى أن لا تدخل في الدرائع.

⁽¹⁾ إعلام الموقعين: ابن القيم، (3/108) وما بعدها.

⁽²⁾ إعلام الموقعين: ابن القيم، (3/126).

وحكمتها: اتفق العلماء على أن ما كان من الوسائل مُستلزماً للممنوع فإنها تُمنع؛ وهذا من باب ما لا يُتخلَّص من الحرام إلاَّ به فهو ممنوع.

المرتبة الثانية: الوسيلة المفضية إلى المفسدة غالباً بحيث يحصل الظنُّ بالإفشاء.

وحكمتها: المنع، قال ابن عاشور: (العبرة في مناط الأحكام هي الأحوال الغالبة)⁽¹⁾.

واعتبار الظنِّ في أبواب العمليَّات يجري مجرى العلم: قال الشَّاطِبيُّ: عند حديثه في القسم الثاني عن مقاصد المكلف: (..ولكن اعتبارُ الظنِّ هو الأرجحُ لأمر).

أحدها: أن الظنَّ في أبواب العمليَّات جارٍ مجرى العلم.

والثاني: أن المنصوصَ عليه من سدِّ الدَّرَائِعِ داخلٌ في هذا القسم.

كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ [الأنعام:

108]؛ فإنهم قالوا: لتكفَّنَّ عن سبِّ آلهتنا، أو لنسبُنَّ إهلك. فنزلت الآية.

رغم أن السبَّ قد يتخلَّف، لكن احتمال وقوعه قائم؛ فاقتضى منع ذريعة ما غلب على الظنِّ وقوعه في المال.

وفي الصحيح أن رسول الله ﷺ قال: (مِنَ الْكَبَائِرِ شَتْمُ الرَّجُلِ وَالِدِيهِ - قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ،

وَهَلْ يَشْتُمُ الرَّجُلُ وَالِدِيهِ؟ - قَالَ: نَعَمْ يَسُبُّ أَبَا الرَّجُلِ فَيَسُبُّ أَبَاهُ، وَيَسُبُّ أُمَّهُ فَيَسُبُّ أُمَّهُ)⁽²⁾.

(1) مقاصد الشريعة الإسلامية: ابن عاشور، (208/3).

(2) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: الأدب، باب: لا يسبُّ الرجل والديه، رقم: 5973. ينظر: الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه: أبو عبد الله، محمد بن إسماعيل البخاري الجعفي، ت/ محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي، ط1، 1422هـ، ت/ مصطفى ديب البغا، (3/8)؛ ومسلم في صحيحه، كتاب: الإيمان، باب: بيان الكبائر وأكبرها، رقم: 90/146. ينظر: المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ: أبو الحسن، مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (ت: 261هـ)، ت/ محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، (92/1).

وهنا كذلك مفسدة المآل ظنية لاحتمال التَّخْلُف؛ إلاَّ أنَّ الدَّرْبَةَ قُطِعَتْ؛ حتَّى لا يكون المرء سبياً في شتم والديه.

قال ابن أبي زيد القيرواني⁽¹⁾ في كتابه "الذَّبُّ عن مذهب مالك": (الأغلب من الأمور في أحوال النَّاسِ يقدر ربيبة، كما قدحت في ردِّ قبول شهادة قبول الابن والأب في قول أكثر العلماء، وفي ردِّ شهادة العَدُوِّ أو الخصم في قول جميعهم، وليس في ذلك إلاَّ الظَّنُّ في أغلب الأحوال من غير قطع ولا حتم)⁽²⁾.

المرتبة الثالثة: الوسيلة المفضية إلى المفسدة نادراً بحيث يكون مرتبة العلم بالإفشاء هي الوهم. حكمها: اتفقوا على عدم اعتبارها ولا يُمنع منها ترجيحاً لمصلحة الأصل، ولا عبرة لما يقع نادراً، والأخذ بأصل الإذن لازم.. إذ لا توجد في العادة مصلحةً عربيَّةً عن المفسدة جملة.

المرتبة الرابعة: الوسيلة المفضية إلى المفسدة كثيراً، لا غالباً ولا نادراً. وهي الرتبة التي وقع فيها النزاع بين العلماء والتي حُكِمَها: المنع عند المالكيَّة، ومُدركهم في ذلك:

أولاً: اعتبر مالكُ سدَّ الدَّرْبَةَ بناءً على كثرة القصد وُقوعاً، لأنَّ القصد لا ينضبط وهو من الأمور الباطنة الذي لا يُمكن القطع بها، ومجاله هنا هو كثرة الوقوع في الوجود، أو هو مظنة ذلك، فكما اعتبرت المظنة مع احتمال التَّخْلُف؛ كذلك تُعتبر الكثرة؛ لأَنَّها مجال القصد.

ثانياً: إنَّ الشَّارِعَ في أحكامه قد يشرع الحكم لعلَّة مع كون فوائدها كثيراً؛ كحدِّ الخمر فإنَّه مشروع للزَّجر، والازدجار به كثير لا غالب؛ فاعتبر الشَّارِعَ الكثرة في الحكم ورجَّحه على الأصل؛ إذ الأصل

⁽¹⁾ ابن أبي زيد القيرواني: هو أبو محمَّد عبد الله بن أبي زيد النفزي القيرواني، إمام المالكية في وقته، جامع مذهب مالك وشارح أقواله، يعرف بمالك الصَّغِير، تفقه بفقهاء بلده، من تصانيفه: النوادر والزيادات على المدونة، والذب على مذهب مالك، وكتاب الرسالة، توفي سنة (386هـ). ينظر: ترتيب المدارك: عياض، (215/6) وما بعدها؛ الديات: ابن فرحون، (136-137-138)؛ شجرة النور: مخلوف، (143/1-144).

⁽²⁾ الذب عن مذهب الإمام مالك: ابن أبي زيد القيرواني، (386/1).

عصمة الإنسان عن الإضرار به وإيلامه، كما أنّ الأصل في مسألتنا الإذن؛ فخرج عن الأصل هنالك لحكمة الرّجح، وخرج عن الأصل هنا من الإباحة لحكمة سدّ الذريعة إلى الممنوع.

ثالثاً: ومن الأدلة القويّة على المنع من الذرائع الواقعة في هذه الرتبة أنّ الشارح منع بعض الوسائل لإفضائها إلى المفسدة كثيرا لا غالبا، والمجتهد يجري على وفق ما بنى عليه الشارح أحكامه. رابعاً: تغليب جانب دفع المفسدة على جلب المصلحة، ومن مدارك ترجيح هذه الرتبة أنّ الشرع أشدّ اهتماما لدفع المفسدة من جلب المصلحة؛ فإذا أشكل التّرجيح بين مصلحة الأصل ومفسدة المآل غلب جانب المفسدة درءاً لها⁽¹⁾.

قال المقرّي⁽²⁾: (القاعدة الحادية بعد المائتين: عناية الشرع بدرء المفاسد أشدّ من عنايته بجلب المصالح؛ فإن لم يظهر رجحان الجلب قُدّم الدرء.. وقد كره مالك قراءة السجدة في الفريضة؛ لأنّها تُشوّش على المأموم، فكرهها للإمام، ثمّ للمنفرد حسما للباب.. وكرهه الإنفراد بقيام رمضان إذا أفضى إلى تعطيل إظهاره، أو تُشوّش خاطره، ونهى الشرع عن إفراد يوم الجمعة بالصوم؛ لئلا يُعظّم تعظيم أهل الكتاب للسبت.. وكرهه - أي مالك - ترك العمل فيه لذلك، وكرهه اتباع رمضان بسبب من شوّال، وإن صحّ فيها الخبر، توقّع ما وقّع بعد طول الرّمن من إيصال العجم الصيام، والقيام وكُلّ ما يُصنع في رمضان إلى آخرها، واعتقاد جهلّتهم أنّها منه، والمؤمن ينظر بنور الله تعالى)⁽³⁾.

(1) الموافقات: الشاطبي، (77/3) وما بعدها.

(2) المقرّي: هو أبو عبد الله محمد بن محمد بن أحمد القرشي المقرّي التلمساني، أحد محققي مذهب مالك، أخذ عن أبي عبد الله البلوي وعمران المشدالي وغيرهما، من تصانيفه: كتاب القواعد وحاشية على مختصر ابن الحاجب الفرعي، توفي سنة (756هـ). شجرة النور: مخلوف، (334/1).

(3) القواعد: أبو عبد الله، محمد بن محمد بن أحمد المقرّي (ت: 758هـ)، ت/ أحمد بن عبد الله بن حميد، مركز إحياء التراث الإسلامي، جامعة أم القرى - المملكة العربية السعودية، (443/1) وما بعدها.

وقال الشاطبي: (والشريعة مبنية على الاحتياط والأخذ بالحزم، والتحرُّز مما عسى أن يكون طريقاً إلى مفسدة، فإذا كان هذا معلوماً على الجملة والتفصيل؛ فليس العمل عليه بيدع في الشريعة، بل هو أصل من أصولها)⁽¹⁾.

وقال القرافي في الفرق الثامن والخمسين: بين قاعدة المقاصد وقاعدة الوسائل: (وله أمثلة منها بيوع الآجال وهي كما قيل تصل إلى ألف مسألة كمن باع سلعة بعشرة دراهم إلى شهر ثم اشتراها بخمسة قبل الشهر؛ فاختص مالك رحمه الله تعالى بالقول بوجوب سدها نظراً إلى أنه توسل بإظهار صورة البيع لسلف خمسة عشرة إلى أجل مثلاً لأنه أخرج من يده خمسة الآن وأخذ عشرة آخر الشهر)⁽²⁾. وإنما جعلت السلعة ذريعة للربا.

وفي تقسيم القرافي أن الأمور ليست بحسب مآل نية الفاعل، وإنما بحسب نتائجها وغاياتها، وهذا ما أقره أبو زهرة أن أصل سدّ الذرائع لا يعتبر النية فيه على أنها الأمر الجوهري في الإذن أو المنع، وإنما النظر به إلى النتائج والثمرات قصد أو لم يقصد، فلما كان المقصد الأساس للشريعة الإسلامية هو إقامة المصالح ودفْع المفسد، فكل ما يؤدي إلى ذلك من ذرائع وأسباب يكون له حكم ذلك المقصد الأصلي، فالفعل المؤدّي إلى مطلوب فهو مطلوب، والمؤدّي إلى شرّ فهو منهي عنه⁽³⁾.



⁽¹⁾ الموافقات: الشاطبي، (85/3).

⁽²⁾ ينظر: الفروق: القرافي، (59/2).

⁽³⁾ ينظر: أصول الفقه: محمد أبو زهرة، (288).

المبحث الثاني: موقف الأئمة من أصل سدّ الذرائع وحجّيته وأهميته

اختلف العلماء في الاحتجاج بأصل سدّ الذرائع، وللوقوف على طبيعة هذا الخلاف أعرض أقوال الأئمة من المذاهب الأربعة ومذهب أهل الظاهر في موقفهم من هذا الأصل، مستعرضاً أدلة المحتجين والنافين، محرراً محل النزاع فيه، وصولاً إلى القول الراجح، مع بيان أهمية هذا الأصل في الاجتهاد.

المطلب الأوّل: موقف الأئمة من أصل سدّ الذرائع

الفرع الأوّل: موقف أئمة المذهب المالكي

سدّ الذرائع أصلٌ استنباطي عند السّادة المالكية المتفق عليها بين علمائها بلغوا فيه ما لم يبلغه أصحاب المذاهب الأخرى؛ حتّى قيل أنّهم المذهب الوحيد الذي قال بها؛ لأنهم أوسع المذاهب الاجتهادية اعتماداً على رعاية المصالح بين الناس، ولهذا كان العمل بالمصلحة المرسلة من أصول مذهبهم، وسدّ الذرائع تطبيقاً عملياً للعمل بالمصلحة. وهذه بعض مواقف أئمتهم:

قال ابن رشد: (ومذهب مالك - رحمه الله - القضاء بها والمنع منها)⁽¹⁾، وقال: (التمسك بسدّ الذرائع وحمايتها وهو مذهب مالك وأصحابه)⁽²⁾.
وقال ابن عبد البر: (..وقطع الذرائع عنده واجب)⁽³⁾.
وقال القرافي: (فليس سدّ الذرائع خاصاً بمالك كما يتوهّمه كثيرٌ من المالكيّة بل قال بها هو أكثر من غيره وأصل سدّها مجمّع عليه)⁽⁴⁾.

(1) المقدمات الممهّدات: ابن رشد، (39/2).

(2) الجامع لأحكام القرآن: القرطبي، (57/2).

(3) الكافي في فقه أهل المدينة المالكي: أبو عمر، يوسف بن عبد الله بن عبد البر القرطبي (ت: 463هـ)، ت/ محمد محمد أحمد

ولد مادريك الموريتاني، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض - المملكة العربية السعودية، ط2، 1400هـ/1980م، (265/2).

(4) الفروق: القرافي، (62/2).

وقال: (فمتى كان الفعل السالم عن المفسدة وسيلةً للمفسدة منع مالكٌ من ذلك الفعل في كثيرٍ من الصور)⁽¹⁾، قال: (.. وهو مذهب مالك)⁽²⁾.

وقال الزرقاني⁽³⁾: (.. وهو أصل عظيم لم يظفر به غير مالك، لدقة نظره)⁽⁴⁾.

وقال الشاطبي: (قاعدة الذرائع التي حكّمها مالك في أكثر أبواب الفقه)⁽⁵⁾.

وقال الصاوي⁽⁶⁾: (ومذهبه عمري؛ سد الحيل واتقاء الشبهات)⁽⁷⁾.

ومن أبرز التطبيقات الشاهدة على ذلك:

منعهم العقود التي تُتخذ ذريعةً إلى أكل الربا، أذكر مسائل يبرز فيها مُدرك سدّ الذرائع عند السادة المالكية خاصة في باب العقود التي يُشتبه أخذها ذريعةً إلى الربا.

والصُور التي يعتبرها مالك في الذرائع في هذه البيوع هي؛ أن يتدّرع منها إلى: أنظرنني أزدك، أو إلى بيع ما لا يجوز متفاضلاً، أو بيع ما لا يجوز نساءً، أو إلى بيع وسلف، أو إلى ذهب وعرض

(1) الفروق: القراني، (59/2).

(2) الذخيرة: القراني، (152/1).

(3) الزرقاني: هو أبو عبد الله محمد بن عبد الباقي الزرقاني من فقهاء المالكية، أخذ عن والده والنور الأجهوري والخرشي وأجازوه وغيرهم، من تصانيفه: شرح على المواهب اللدنية وشرح على الموطأ ومختصر المقاصد الحسنة للسخاوي، توفي سنة (1122هـ). شجرة النور: مخلوف، (460/1).

(4) شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك: محمد بن عبد الباقي بن يوسف الزرقاني، ت/ طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الثقافة الدينية - القاهرة، ط1، 1424هـ/2003م، (493/2).

(5) الموافقات: الشاطبي، (182/5).

(6) الصاوي: هو أبو العباس أحمد الصاوي الخلوئي، من فقهاء المالكية، أخذ عن أئمة منهم الدردير والأمير الكبير والدسوقي. من تصانيفه: حاشية على تفسير الجلالين وحاشية على شرح الدردير لأقرب المسالك وغير ذلك، توفي بالمدينة المنورة سنة (1241هـ). شجرة النور: مخلوف، (522/1).

(7) بلغة السالك لأقرب المسالك: الصاوي، (17/1).

بذهب، أو إلى ضع وتعجل، أو بيع الطعام قبل أن يستوفى، أو بيع وصرّف، فإن هذه هي أصول الربا⁽¹⁾، ومنها:

بيوع الآجال: وهذه البيوع يُقال إنّها تصل إلى ألف مسألةٍ اختصّ بها مالكٌ وخالفه فيها الشافعي⁽²⁾.

قال ابن رشد: (ومن ذلك اختلافهم فيمن اشترى طعاماً بثمن إلى أجل معلوم، فلما حلّ الأجل لم يكن عند البائع طعام يدفعه إليه، فاشترى من المشتري طعاماً بثمن يدفعه إليه مكان طعامه الذي وجب له... ومنع من ذلك مالك وراه من الذريعة إلى بيع الطعام قبل أن يستوفى؛ لأنه رد إليه الطعام الذي كان ترتب في ذمته فيكون قد باعه منه قبل أن يستوفيه.

وصورة الذريعة في ذلك أن يشتري رجل من آخر طعاماً إلى أجل معلوم فإذا حل الأجل قال الذي عليه الطعام ليس عندي طعام، ولكن أشتري منك الطعام الذي وجب لك علي، فقال هذا لا يصح لأنه؛ بيع الطعام قبل أن يستوفى، فيقول له فبِعْ طعاماً منّي وأردّه عليك، فيعرض من ذلك ما ذكرناه؛ أعني أن يرد عليه ذلك الطعام الذي أخذ منه ويبقى الثمن المدفوع إنما هو ثمن الطعام الذي هو في ذمته⁽³⁾.

مسألة ما يؤدي إلى بيع المال الربوي متفاضلاً، كأن يبيع صنفاً وسطاً في الجودة بصنفيّن أحدهما أجود والثاني أزدأ.

قال ابن عبد البر: (قال مالك لا يصلح مد زيد ومد لبن بمدّي زيد وهو مثل الذي وصفنا من التمر الذي يباع صاعين من كبيس وصاعاً من حشف بثلاثة أصوع من عجوة حين قال لصاحبه إن

⁽¹⁾ بداية المجتهد ونهاية المقتصد: بداية أبو الوليد، محمد بن رشد الحفيد، دار الحديث - القاهرة، 1425هـ/2004م، (161/3).

⁽²⁾ ينظر: الفروق: القراني، (2/60)؛ الأم: أبو عبد الله، محمد بن إدريس الشافعي (ت: 204هـ)، دار المعرفة - بيروت، 1410هـ/1990م، (3/78-79).

⁽³⁾ بداية المجتهد: ابن رشد، (2/143).

صاعين من كبيس بثلاثة أصوع من عجوة لا يصلح ففعل ذلك ليجيز بيعه وإنما جعل صاحب اللبن مع زبده ليأخذ فضل زبده على زيد صاحبه حين أدخل معه اللبن، قال أبو عمر: قول الشافعي في ذلك كقول مالك⁽¹⁾.

الفرع الثاني: موقف أئمة المذاهب الثلاثة وابن حزم

اعتمدت ترتيب الأئمة على هذا النحو بناء على شهرة أعمال سد الذرائع، فبدأت بالسادة المالكية كونهم أعملوا هذه القاعدة أكثر من غيرهم، ويليهما السادة الحنابلة، وجعلت السادة الحنفية والسادة الشافعية بعدهم كونهم لا يصرحون بها، ثم ابن حزم كونه ممن ينكر هذا الأصل.

أولاً: موقف أئمة المذهب الحنبلي

يُعتبر سدّ الذرائع من أصول الحنابلة بعد المالكية من حيث إعمالها. قال المرادوي⁽²⁾: (وقاعدة المذهب سدّ الذرائع وهو الصواب)⁽³⁾. وقال ابن قدامة⁽⁴⁾: (والذرائع معتبرة لما قدّمناه)⁽⁵⁾.

⁽¹⁾ الاستذكار: أبو عمر، يوسف بن عبد الله بن عبد البر القرطبي، ت/ سالم محمد عطا، محمد علي معوض، دار الكتب العلمية - بيروت، ط1، 1421هـ/2000م، (399/6).

⁽²⁾ المرادوي: هو أبو الحسن علاء الدين علي بن سليمان المرادوي، من فقهاء الحنابلة، أخذ عن تقي الدين بن قنّس، ومحمد السبكي وغيرهما، تولى القضاء والفتيا والتدريس، من تصانيفه: الإنصاف تصحيح المقنع والتحرير في الأصول، توفي سنة (855هـ). الجوهر المنضد في طبقات متأخري أصحاب أحمد: جمال الدين، ابن المنزّه الحنبلي (ت: 909 هـ)، ت/ عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، مكتبة العبيكان، الرياض - المملكة العربية السعودية، ط1، 1421هـ/2000م، (99-100-101).

⁽³⁾ الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد بن حنبل: أبو الحسن، علاء الدين علي بن سليمان المرادوي الدمشقي الصالحي (ت: 885هـ)، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط1، 1419هـ، (250/5).

⁽⁴⁾ ابن قدامة: هو أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي، من كبار فقهاء الحنابلة، سمع من والده، وأبي المكارم بن هلال وغيرهما، من تصانيفه: المغنى في الفقه، والكافي في الفقه، والمقنع في الفقه، توفي سنة (620هـ). ذيل طبقات الحنابلة: زين الدين عبد الرحمن السلامي، (281/3) وما بعدها.

⁽⁵⁾ المغني: أبو محمد، موفق الدين بن قدامة المقدسي (ت: 620هـ)، مكتبة القاهرة، 1388هـ/1968م، (د - ر - ط)، (132/4).

وقال الطوفي⁽¹⁾: (ومن مذهبنا أيضا سدُّ الذرائع، وهو قول أصحابنا بإبطال الحيل)⁽²⁾.

وقال ابن تيمية: (والإمام أحمد موافقٌ لمالكٍ في ذلك في الأغلب؛ فإنَّهما يُحرِّمان الرِّبا، ويُشدِّدان فيه حقَّ التَّشديد؛ لما تقدَّم من شدَّة تحريمه، وعِظم مفسدته، وبمنعان الاحتيال عليه بكلِّ طريقٍ حتَّى يمنعا الذَّرِعة المفضيَّة إليه وإن لم تكن حيلة، وإن كان مالكٌ يبالغ في سدِّ الذَّرِائع ما لا يختلف قولُ أحمد فيه؛ أو لا يقوله؛ لكنَّه يوافقُه بلا خلافٍ عنه على منع الحيل كُلِّها)⁽³⁾.

قال ابن القيم: (وبابُ سدِّ الذَّرِائعِ أحدُ أرباعِ التَّكليفِ؛ فإنَّه أمرٌ ونهيٌّ، والأمرُ نوعان: أحدهما؛ مقصودٌ لنفسه، والثَّاني؛ وسيلةٌ إلى المقصودِ، والنَّهيُّ نوعان: أحدهما؛ ما يكون المنهَى عنه مفسدَةً في نفسه، والثَّاني ما يكونُ وسيلةً إلى المفسدة، فصار سدُّ الذَّرِائعِ المفضيَّة إلى الحرامِ أحدُ أرباع الدِّين)⁽⁴⁾.

وقال الزُّركشي: (والذَّرِائعُ معتبرة عندنا في الأصول)⁽⁵⁾.

وقال أبو البقاء الفتوحى: (وُتسَدُّ الذَّرِائعُ، ومعنى سدِّها: المنعُ من فعلها لتحريمه)⁽⁶⁾.

⁽¹⁾ الطوفي: هو أبو الرِّبيع سليمان بن عبد القوي بن عبد الكرم بن سعيد الطوفي البغدادي، فقيه أصولي، حنبلي المذهب، سافر إلى دمشق ولقي ابن تيمية، من تصانيفه: مختصر الحاصل في أصول الفقه ومعراج الوصول إلى علم الأصول، توفي بمدينة الخليل سنة (716هـ). ذيل طبقات الحنابلة: زين الدين عبد الرحمن بن أحمد السَّلامي البغدادي، (ت: 795هـ)، ت/عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، مكتبة العبيكان - الرياض، ط1، 1425هـ/2005م، (4/414).

⁽²⁾ شرح مختصر الروضة: أبو الرِّبيع، نجم الدِّين سليمان بن عبد القوي الطوفي (ت: 716هـ)، ت/ عبد الله بن عبد المحسن التُّركي، مؤسَّسة الرسالة - بيروت، ط1، 1407هـ/1987م، (3/214).

⁽³⁾ الفتاوى الكبرى: ابن تيمية، (4/19).

⁽⁴⁾ إعلام الموقعين: ابن القيم، (3/126).

⁽⁵⁾ شرح الزُّركشي على مختصر الخرقى: أبو عبد الله، شمس الدين محمد بن عبد الله الزركشي، (ت: 772هـ)، دار العبيكان، ط1، 1413هـ/1993م، (3/498).

⁽⁶⁾ شرح الكوكب المنير: أبو البقاء، تقي الدين محمد بن أحمد الفتوحى المعروف بابن النجار (ت: 972هـ)، ت/ محمد الزحيلي ونزيه حماد، مكتبة العبيكان، ط2، 1418هـ/1997م، (4/434).

وقال ابن بدران: عند حديثه عن الأصول المختلف فيها، قال أولها: (سدُّ الدَّرَائِعِ وهو قول مالك وأصحابنا)⁽¹⁾.

وهذه بعض التطبيقات الشَّاهدة على ذلك:

- قال ابن قدامة: (مسألة: قال: ومن باع سلعة بنسيئة لم يجز أن يشتريها بأقل مما باعها به وجملة ذلك: أن من باع سلعة بثمن مؤجل، ثم اشتراها بأقل منه نقدا لم يجز في قول أكثر أهل العلم، روي ذلك عن ابن عباس، وعائشة، والحسن، وابن سيرين، والشعبي، والنخعي، وبه قال أبو الزناد، وربيعة، وعبد العزيز بن أبي سلمة، والثوري، والأوزاعي، ومالك، وإسحاق، وأصحاب الرأي... ولأن ذلك ذريعة إلى الربا فإنه يدخل السلعة ليستبيع بيع ألف بخمسائة إلى أجل معلوم... والدرائع معتبرة لما قدمناه فأما بيعها بمثل الثمن أو أكثر فيجوز لأنه لا يكون ذريعة وهذا إذا كانت السلعة لم تنقص عن حالة البيع فإن نقصت مثل أن هزل العبد أو نسي صناعة أو تحرق الثوب أو بلي جاز له شراؤها بما شاء لأن نقص الثمن لنقص المبيع لا للتوسل إلى الربا وإن نقص سعرها أو زاد لذل أو لمعنى حدث فيها لم يجز بيعا بأقل من ثمنها كما لو كانت بحالها نص أحمد على هذا كله)⁽²⁾.

- قال الزركشي في باب الرِّبَا والصَّرْفِ وغير ذلك: فيمن اشترى ثمرةً قبل بُدُوِّ صلاحها فتركها حتى بدا صلاحها بطل البيع. قال: (فإن تركها حتى تتمر بطل البيع... يرجع للمشتري، وهذا هو المذهب من الروایتين، إذ بتأخره علمنا عدم الشرط، وهو عدم الحاجة إلى أكل الرطب، ولأن النَّبِيَّ ﷺ قال: (يَأْكُلُهَا أَهْلُهَا رُطْبًا)⁽³⁾ أي حالها أن يأكلها أهلها رطباً، فإذا لم يأكلها أهلها رطباً انتفت

(1) المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل: عبد القادر بن أحمد بن مصطفى بن عبد الرحيم بن محمد بدران (ت: 1346هـ)، ت/ محمد أمين ضناوي، دار الكتب العلمية- بيروت، ط1، 1417هـ/1996م، (1/148).

(2) المغني: ابن قدامة، (4/132).

(3) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب البيوع، باب بيع الثمر على رءوس النخل بالذهب أو الفضة، رقم 2191، (3/76).

نسخة دار طوق النجاة.

صفتها التي هي حكمة الرخصة، ولا فرق بين الترك لعذر أو غيره، سداً للذريعة⁽¹⁾.

فإن تركها حتى يبدو صلاحها بطل البيع، قال الزركشي: (هذا هو المذهب المنصوص، والمختار من الروايات للأصحاب: الخرقى⁽²⁾، وأبي بكر⁽³⁾، وابن أبي موسى⁽⁴⁾، والقاضي وأصحابه، وغيرهم، لعموم نهيهِ عن بيع الثمرة حتى ترهق، خرج منه صورة اشتراط القطع، وفعله عقب العقد بما هو كالإجماع فيبقى فيما عداه على مقتضى النهي، ولأنه آخر قبضاً مستحقاً لله تعالى، فأبطل العقد، كتأخير قبض رأس مال السلم والصرف، والمعتمد في المسألة سدُّ الذرائع، فإنه قد يتخذ اشتراط القطع حيلة، ليسلم له العقد، وقصده التَّرك، والذرائع معتبرة عندنا في الأصول)⁽⁵⁾.

قال ابن قدامة: (ولأنَّ صحَّةَ البيع تجعل ذلك ذريعةً إلى شراء الثمرة قبل بدو صلاحها وتركها حتى يبدو صلاحها، ووسائل الحرام حرام)⁽⁶⁾.

ثانياً: موقف المذهب الحنفي

إنَّ السَّادةَ الحنفيَّةَ لم يُصرِّحوا أنَّ من أصولهم سدُّ الذرائع، ولم يتَّخذوها مصدراً مستقلاً من

(1) شرح مختصر الخرقى: الزركشي، (37/2).

(2) الخرقى: أبو القاسم عمر بن الحسين بن عبد الله بن أحمد الخرقى، من فقهاء الحنابلة، أخذ عن أبي بكر المروزي وحرث الكرماني، له المصنفات الكثيرة في المذهب لم ينتشر منها إلا المختصر في الفقه، لأنه كتبه احترقت ولم تكن انتشرت بعد، توفي سنة (334هـ). طبقات الحنابلة: ابن أبي يعلى، (119/2) وما بعدها.

(3) أبو بكر: هو عبد العزيز بن جعفر بن أحمد بن يزيد بن معروف أبو بكر المعروف بغلام الخلال، من فقهاء الحنابلة، أخذ عن الحسين بن عبد الله الخرقى وأبي القاسم البغوي، من تصانيفه: الشافعي، المقنع، التنبيه، وغير ذلك، توفي سنة (363هـ). طبقات الحنابلة: ابن أبي يعلى، (75/2) وما بعدها.

(4) ابن أبي موسى: هو أبو علي محمد بن أحمد بن أبي موسى الهاشمي القاضي، من فقهاء الحنابلة، وله اشتغال بالحديث، من تصانيفه: الإرشاد، وشرح مختصر الخرقى، توفي سنة (428هـ) ودفن بقبر الإمام أحمد. طبقات الحنابلة: ابن أبي يعلى، (186-185/2).

(5) شرح مختصر الخرقى: الزركشي، (41/2).

(6) المغني: ابن قدامة، (66/4).

مصادر الشريعة الإسلامية؛ لكن المتتبع لفروعهم الواردة في مؤلفاتهم يجد ما يدلُّ على أنَّهم يأخذون بها، وبنوا كثيراً من اجتهاداتهم عليها، ولكنَّه كان ضمن مُسمَّى الاستحسان، أو اعتماد الحيل، ولا مُشاحَّة في الاصطلاح، كما أنَّ عُمومَ فقهِهم يكمنُ في هذين الدليلين الذين امتازوا بهما، والمتقرَّر عندهم أنَّ: (الوسيلة إلى الشَّيءِ حُكْمها حكمُ ذلك الشَّيءِ)⁽¹⁾.

وهذا يكفي تدليلاً منهم بأخذهم بقاعدة سدِّ الدَّرَائِع، وقد مرَّ في التَّعريف هذا المعنى، وعليه فالسَّادة الحنفيَّة كغيرهم من المذاهب الأخرى أخذوا بها ولو كان ضمناً دون تصريح وذلك في السَّدِّ والفتح، لكن بتفاوتٍ بينهم في الأخذ بها وإعمالها.

قال الكاساني: (.. ولأن ترك القتل بالاسترقاق في حقَّ أهل الكتاب ومُشركي العجم للتَّوسُّل إلى الإسلام، ومعنى الوسيلة لا يتحقَّق في حقَّ مُشركي العرب والمرتدين على نحو ما بيَّنا..)⁽²⁾. وهذا المعنى من الكاساني يبيِّن مدى ارتباط المذهب الحنفي بأصل سدِّ الدَّرَائِع وإعماله.

قال الكاساني: (فصل ومنها أن تكون المرأة مُحلَّلة؛ وهي أن لا تكون مُحَرَّمَةً على التَّأْيِيد:.. وإمَّا أن يضمَّر فيه الفعل وهو الاستمتاع، والنِّكاح في تحريم كُلاًّ منهما تحريم الآخر؛ لأنَّه إذا حرِّم الاستمتاع وهو المقصود بالنِّكاح، لم يكن النِّكاح مفيداً لِجُلُوه عن العاقبة الحميدة، فكان تحريم الاستمتاع تحريماً للنِّكاح، وإذا حرِّم النِّكاح وأنَّه شُرِعَ وسيلةً إلى الاستمتاع، والاستمتاع هو المقصود؛ فكان تحريم الوسيلة تحريماً للمقصود بالطريق الأولى)⁽³⁾.

وهذا عين سدِّ الدَّرَائِع، لكن لم يُذكر باسمه، والوسيلة هي الدَّرِيعَةُ كما تقرَّر عند العلماء ولها حكم المتوسَّل إليه وهو المقصود.

⁽¹⁾ بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع: علاء الدين أبو بكر بن مسعود الكاساني (ت: 587هـ)، دار الكتب العلمية، ط2، 1406هـ/1986م، (106/7).

⁽²⁾ بدائع الصنائع: الكاساني، (119/7).

⁽³⁾ بدائع الصنائع: الكاساني، (256/2).

قال الكاساني: (فصل وأما أحكام العدة: .. وأما المعقول فهو أن النكاح حال مرض الموت صار وسيلةً إلى الإرث عند الموت، ووسيلةً حقّ الإنسان حقّه؛ لأنّه ينتفع به، والطلاق البائن، والثلاثُ إبطالٌ لهذه الوسيلة، فيكون إبطالا لحقّها وذلك إضراراً بها، فيردُّ عليه، ويلحقُ بالعدم في حقّ إبطال الإرث في الحال، عملاً بقوله: (لَا ضَرَرَ وَلَا إِضْرَارَ)⁽¹⁾.. فلم يعمل الطلاق في الحال في إبطال سببِة النكاح لاستحقاق الإرث، وكونه وسيلةً إليه دفعا للضرر)⁽²⁾.

ألا ترى: أن النكاح حال مرض الموت صار وسيلةً إلى الإرث عند الموت، كما أن الطلاق البائن، والثلاث إبطال لهذه الوسيلة فاعتبر الإبطال هنا ضررا وجب وقفه؛ وهو عين سدِّ الدرائع؛ إذ الرّد عليه قطعٌ للأسباب المؤدية إلى الضرر.

قال في الهداية: (..أحدهما ما ذكرناه من إظهار التأسف، والثاني أن هذه الأشياء دواعي الرغبة فيها وهي ممنوعة عن النكاح فتحتبها؛ كيلا تصير ذريعةً إلى الوقوع في المحرم، وقد صحّ أن النبي عليه الصلاة والسلام لم يأذن للمعتدة في الاكتمال)⁽³⁾.

والاجتناب هنا سداً لذريعة الوقوع في المحرم، وبهذا يكون السادة الحنفية كغيرهم من المذاهب الأخرى أخذوا بها، وكونهم لم يُصرّحوا بهذا الأصل في كتبهم لا يمنع أهم يأخذون بها.

(1) أخرجه الدارقطني في سننه، كتاب عمر رضي الله عنه إلى أبي موسى الأشعري، باب المرأة تقتل إذا ارتدت، رقم: 4541. ينظر: سنن الدارقطني: أبو الحسن، علي بن عمر الدارقطني (ت: 385هـ)، ت/ شعيب الأرنؤوط، حسن عبد المنعم شلبي، عبد اللطيف حرز الله، أحمد برهوم، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط1، 1424هـ/2004م، (5/408)؛ إرواء الغليل في تخرّيج أحاديث منار السبيل: محمد ناصر الدين الألباني (ت: 1420هـ)، إشراف: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي - بيروت، ط2، 1405هـ/1985م، رقم: 1514، (5/341). وقال هو صحيح.

(2) بدائع الصنائع: الكاساني، (3/220).

(3) الهداية شرح بداية المبتدي: أبو الحسن، علي بن بكر بن عبد الجليل الفرغاني المرغيناني، (ت: 593هـ)، ت/ طلال يوسف، دار إحياء التراث العربي - بيروت، (2/32).

قال الشاطبي في الفصل الرابع في العموم والخصوص: (وأما أبو حنيفة، فإن ثبت عنه جواز إعمال الحيل؛ لم يكن من أصله في بيوع الآجال إلا الجواز، ولا يلزم من ذلك تركه لأصل سدّ الذرائع، وهذا واضح؛ إلا أنه نُقل عنه موافقة مالك في سدّ الذرائع فيها، وإن خالفه في بعض التفاصيل، وإذا كان كذلك؛ فلا إشكال⁽¹⁾).

وهذه الشهادة من الإمام الشاطبي عن موافقة أبي حنيفة لمالك في سدّ الذرائع على خلاف بينهما في بعض التفاصيل، عضدها القرابي بقوله: (قسم من سدّ الذرائع أجمعت الأمة على سدّه ومنعه وحسمه)⁽²⁾.

وإجماع الأمة على هذا القسم يشهد أن أبا حنيفة وغيره من الفقهاء يأخذون بأصل سدّ الذرائع، ويقولون به على خلاف بينهم في تفاصيلها.

ثالثاً: موقف المذهب الشافعي

إنّ الشافعي كأبي حنيفة، لم يعدّ سدّ الذرائع دليلاً مستقلاً في أصوله، ولا مُستنداً في اجتهاده، إلاّ أنّه مُدرجٌ عنده في باب القياس؛ وهو مطلق الاجتهاد عنده، ولا يتأتّى ذلك إلاّ بطلب الشيء، وذلك لا يكون إلاّ بدلائل، والدلائل هي القياس⁽³⁾؛ إذ القياس في مفهومه هو مطلق الاجتهاد، وفق أدلة الشريعة ومقاصدها.

جاء في الأم للشافعي: (.. أن ما كان ذريعةً إلى منع ما أحلّ الله لم يحلّ، وكذلك ما كان ذريعةً إلى إحلال ما حرّم الله تعالى.. فإن كان هذا هكذا ففي هذا ما يثبت أنّ الذرائع إلى الحلال والحرام تشبه معاني الحلال والحرام..)⁽⁴⁾.

(1) الموافقات: الشاطبي، (68/4).

(2) الفروق: القرابي، (59/2) بتصرف.

(3) الرسالة: أبو عبد الله، محمد بن إدريس الشافعي (ت: 204هـ)، ت/ أحمد محمد شاكر، دار الكتب العلمية، (د-ر-ت-ط)، (505)، بتصرف.

(4) الأم: الشافعي، (51/4).

قال الإمام أبو زهرة: في معرض حديثه عن الذرائع فتحاً وسدّاً: (هذا أصلٌ من الأصول التي ذكرتها الكتب المالكية، والكتب الحنبلية، أما كتب المذاهب الأخرى فإنّها لم تذكرها بهذا العنوان، ولكن ما يشتمل عليه هذا الباب مقرّر في الفقه الحنفي والشافعي على اختلافٍ في بعض أقسامه، واتفاقٍ في أقسامٍ أخرى. والذريعة معناها الوسيلة، والذرائع في لغة الشرعيّين ما يكون طريقاً محرّماً أو محلّلاً، فإنّه يأخذ حكمه)⁽¹⁾.

وقال: في موضع آخر بعد أن ضرب أمثلة لفتح الذرائع: (هذا وإنّ الأخذ بالذرائع كما قرّرنا ثابتٌ من كلّ المذاهب الإسلامية، وإن لم يُصرّح به، وقد أكثر منه الإمامان مالك وأحمد، وكان دونهما في الأخذ به الشافعي وأبو حنيفة، ولكنهما لم يرفّضاه جملة، ولم يعتبراه أصلاً قائماً بذاته، بل كان داخلاً في الأصول المقرّرة عندهما، كالقياس، والاستحسان الحنفي الذي لا يتعد عمّا يقرّره الشافعي إلّا في العرف)⁽²⁾.

قال ابن حجر: (قال ابن المنير: اتسع البخاري في الاستنباط والمشهور عند النظار حمل الحديث على العبادات فحمّله البخاري عليها وعلى المعاملات، وتبع مالكاً في القول بسدّ الذرائع، واعتبار المقاصد، فلو فسّد اللفظ، وصحّ القصد ألغى اللفظ، وأعمل القصد تصحيحاً وإبطالاً، قال: - أي ابن حجر - والاستدلال بهذا الحديث على سدّ الذرائع، وإبطال التّحليل من أقوى الأدلة)⁽³⁾.

ونصّ الشافعي: على اعتبار سدّ الذرائع، فقال: (وكلُّ ماءٍ بياديةٍ يزيدُ في عينٍ أو بئرٍ أو غيّلٍ أو نهرٍ بلغ مالكةً منه حاجته لنفسه، وماشيته، وزرعٍ إن كان له؛ فليس له منعُ فضله عن حاجته من أحدٍ يشرب، أو يسقي ذا روحٍ خاصّة، دون الزرع، وليس لغيره أن يسقي منه زرعاً، ولا شجراً، إلّا أن يتطوّع بذلك مالكُ الماء وإذا قال رسول الله ﷺ: (مَنْ مَنَعَ فَضْلَ الْمَاءِ لِيَمْنَعَ بِهِ الْكَلَاءَ مَنَعَهُ

(1) أصول الفقه: أبو زهرة، (287-288).

(2) أصول الفقه: أبو زهرة، (294).

(3) فتح الباري شرح صحيح البخاري: أبو الفضل، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، دار المعرفة - بيروت، 1379هـ، (327/12).

اللَّهُ فَضْلَ رَحْمَتِهِ⁽¹⁾، ففي هذا دلالة أنه إذا كان الكلاً شيئاً من رحمة الله؛ وأن رحمة الله رزقه، خلقه عامّة للمسلمين، وليس لواحد منهم أن يمنعها من أحد؛ إلا بمعنى ما وصفنا من السنّة، والأثر الذي في معنى السنّة.

وفي منع الماء ليمنع به الكلاً الذي هو من رحمة الله عامٌّ يحتمل معنيين: أحدهما: أن ما كان ذريعة إلى منع ما أحل الله لم يحل، وكذلك ما كان ذريعة إلى إحلال ما حرّم الله -تعالى-، فإن كان هذا هكذا؛ ففي هذا ما يُثبت أن الذرائع إلى الحلال والحرام تُشبه معاني الحلال والحرام، ويحتمل أن يكون منع الماء إنما يحرم لأنّه في معنى تلفٍ على ما لا غنى به لذوي الأرواح، والآدميين، وغيرهم، فإذا منعوا فضل الماء منعوا فضل الكلاً، والمعنى الأوّل أشبه والله أعلم⁽²⁾.

ويؤخذ من هذا النص مسائل:

- 1- أن قاعدة الذرائع من القواعد التشريعية التي يعتمد عليها الفقيه في إعطاء حكم شرعيّ لكل واقعةٍ تعنّ، أو نازلةٍ تجدد، دون أن يوجد فيها بعينها نصّ حكم الله أو لرسوله.
- 2- أن هذه القاعدة عامّة التطبيق في كلّ ما تحقّق فيه مناطها لا يؤخذ بها في بعض الفروع دون بعض.

يدلّ لذلك إطلاق عبارة الشافعي قوله: (أنّ ما كان ذريعةً إلى منع ما أحلّ الله لم يحلّ، وكذلك ما كان ذريعةً إلى إحلال ما حرّم الله تعالى)، وفي قوله: (أنّ الذرائع إلى الحلال والحرام تشبه معاني

⁽¹⁾ أخرجه الإمام أحمد في مسنده، باب مسند عبد الله بن عمرو بن العاص، رقم: 6722. ينظر: مسند الإمام أحمد بن حنبل: أبو عبد الله، أحمد بن حنبل (ت: 241هـ)، ت/ شعيب الأرنؤوط، عادل مرشد، وآخرون، إشراف/ عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط1، 1421هـ/2001م، (331/11)؛ والطبراني في المعجم الصغير، باب من اسمه أحمد، رقم 93. ينظر: الروض الداني (المعجم الصغير): أبو القاسم، الطبراني (ت: 360هـ)، ت/ محمد شكور محمود الحاج أمرير، المكتب الإسلامي ودار عمار - بيروت، عمان، ط1، 1405هـ/1985م، (74/1).

⁽²⁾ الأم: الشافعي، (51/4).

الحلال والحرام)، ولو كان الشافعي يأخذ بالقاعدة في بعض الفروع دون بعض، كما يرى بعض الكتاب لنبه على ذلك.

3- أن قاعدة الذرائع تعمل في شقيها عند الشافعي، ومعنى هذا أن الذريعة إلى الحلال في معنى الحلال وتأخذ حكمه، وأن الذريعة إلى الحرام في معنى الحرام وتأخذ حكمه، أو بعبارة المالكية: الذريعة إلى المصلحة تُفتح، وإلى المفسدة تُسد.

4- أنه بالمقارنة بين عبارة الشافعي، وعبارة شيوخ المالكية في شأن الذرائع يتبين أنه؛ لا فرق بين مذهب الشافعي وما نسبه هؤلاء الشيوخ لإمامهم، لا في أصل اعتبار القاعدة، ولا في مضمونها، ولا في نطاق الأخذ بها⁽¹⁾.

كما عقد مقارنةً بأمثلة تطبيقية بين المذهب الشافعي والمذهب المالكي، والملاحظ أن لا فرق بينهما إلا في بعض التفصيلات.

يقول العز بن عبد السلام من الشافعية في اعتبار أصل سدّ الذرائع: (فصل: في بيان الوسائل إلى المصالح: يختلف أجر وسائل الطاعات باختلاف فضائل المقاصد ومصالحها، فالوسيلة إلى المقاصد أفضل من سائر الوسائل...)⁽²⁾.

ويقول: في بيان وسائل المفاسد: (يختلف وزن وسائل المخالفات باختلاف رذائل المقاصد ومفاسدها، فالوسيلة إلى أرذل المقاصد أرذل من سائر الوسائل، فالتوسل إلى الجهل بذات الله وصفاته، أرذل من التوسل إلى الجهل بأحكامه، والتوسل إلى القتل أرذل من التوسل إلى الزنا، والتوسل إلى الزنا أقبح من التوسل إلى أكل بالباطل، والإعانة على القتل بالإمساك أقبح من الدلالة عليه، وكذلك مناوله آلة القتل أقبح من الدلالة عليه، والنظر إلى الأجنبية محرم لكونه وسيلة إلى الزنا،

⁽¹⁾ ينظر: نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي: حسين حامد حسان، مكتبة المتنبى - القاهرة، 1981م، (392) وما بعدها.

⁽²⁾ قواعد الأحكام في مصالح الأنام: عبد العزيز بن عبد السلام (ت: 660هـ)، ت/ طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة، (د - ر - ط)، 1414هـ/1991م، (1/123).

والخلوة بها أقبح من النظر إليها... وهكذا تختلف رتب الوسائل باختلاف قوة أدائها إلى المفسد، فإن الشهوة تشتد بالعناق بحيث لا تطاق، وليس كذلك النظر... وكُلِّمًا قَوِيَّت الوسيلة في الأداء إلى المفسدة كان إثمها أعظم... والبيع الشاغل عن الجمعة حرام لا لأنه بيع، بل لكونه شاغلا عن الجمعة، فإن رتبت مصلحة التصرف والطاعات على مصلحة الجمعة قدم ذلك التصرف على الجمعة، لفضل مصلحته على مصلحة أداء الجمعة، فيقدم إنقاذ الغريق، وإطفاء الحريق، على صلاة الجمعة، وكذلك يقدم الدفع عن النفوس والأبضاع على صلاة الجمع... ولو تصرف ببيع أو هبة أو غير ذلك من التصرفات وهو ذاهب إلى الجمعة تصرفا لا يشغله عن الجمعة لم يحرم ذلك، لخروجه عن كونه وسيلة إلى ترك الجمعة.

وكذا النهي عن المنكر وسيلة إلى دفع مفسدة ذلك المنكر المنهي عنه، ورتبته في الفضل والثواب مبنية على رتبة درء مفسدة الفعل المنهي عنه في باب المفسد... وقد تجوز المعاونة على الإثم والعدوان والفسوق والعصيان لا من جهة كونه معصية، بل من جهة كونه وسيلة إلى مصلحة، وله أمثلة منها ما يبذل في افتكاك الأسارى فإنه حرام على آخذه مباح لباذليه ومنها أن يريد الظالم قتل إنسان مصادرة على ماله ويغلب على ظنه أنه يقتله إن لم يدفع إليه ماله، فإنه يجب عليه بذل ماله فكاكا لنفسه، ومنها أن يكره امرأة على الزنا ولا يتركها إلا بافتداء بما لها أو بمال غيرها فيلزمها ذلك عند إمكانه. وليس هذا على التحقيق معاونة على الإثم والعدوان والفسوق والعصيان وإنما هو إعانة على درء المفسد فكانت المعاونة على الإثم والعدوان والفسوق والعصيان فيها تبعا لا مقصودا⁽¹⁾.

رابعاً: موقف المذهب الظاهري

يُنكر ابن حزم الظاهري أصل سد الذرائع ويردُّها، وذلك بناء على نزعتة الظاهريَّة وجزيًا على قاعدته من الوقوف عند ظاهر النصِّ، حالها حال القياس والاستصلاح والاستحسان، وقد عمد إلى

(1) قواعد الأحكام: ابن عبد السلام، (126/1) وما بعدها.

إبطال أدلة سدّ الدّرائع المعتمدة عند المالكيّة والحنابلة وردّ عليها في مصنّفاته⁽¹⁾.

الفرع الثالث: موقف بعض الفقهاء المعاصرين

أولاً: رأي أبي زهرة

قال أبو زهرة: (هذا أصل من الأصول التي أكثر من الاعتماد عليها في استنباطه الفقهي الإمام مالك رضي الله عنه وقاربه في ذلك الإمام أحمد ابن حنبل رضي الله عنه).

والأصل في اعتبار سدّ الدّرائع هو النّظر إلى مآلات الأفعال، وما تنتهي في جملتها إليه، فإن كانت تتّجه نحو المصالح التي هي المقاصد والغايات من معاملات بني الإنسان بعضهم مع بعض، كانت مطلوبةً بمقدارٍ يُناسبُ طلبَ هذه المقاصد؛ وإن كانت لا تساويها في الطلب، وإن كانت مآلاتها تتّجه نحو المفساد، فإنّها تكونُ مُحَرَّمَةً بما يتناسبُ مع تحريم هذه المفساد؛ وإن كان مقدارُ التحريم أقلُّ في الوسيلة.

والنّظر في هذه المآلات لا يكون إلى مقصد العامل ونيّته، بل إلى نتيجة العمل وثمرته، وبحسب النّيّة يُثاب الشخص أو يُعاقب في الآخرة، وبحسب النّتيجة والثمرّة يحسُن الفعل في الدّنيا أو يقبُح، ويُطلب أو يُمنع، لأنّ الدّنيا قامت على مصالح العباد، وعلى القسطاس والعدل، وقد يستوجبان النّظر إلى النّتيجة، والثمرّة دون النّيّة المحتسبة، والقصد الحسن، فمن سبّ الأوثان مُخلصاً العبادة لله سبحانه وتعالى؛ فقد احتسب نيّته عند الله في زعمه؛ ولكنّه سبحانه وتعالى؛ نهى عن السّبّ إن أثار ذلك حنقَ المشركين فسبُّوا الله تعالى، فقد قال تعالت كلماته: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ

دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ [الأنعام: 108].

⁽¹⁾ ينظر: المحلى بالآثار: أبو محمد، علي بن حزم الأندلسي الظاهري (ت: 456هـ)، دار الفكر - بيروت، (د-ر-ت-ط)، (81/2)؛ الإحكام في أصول الأحكام: أبو محمد، علي بن حزم الظاهري (ت: 456هـ)، ت/ أحمد محمد شاكر، تقديم إحسان عباس، دار الآفاق الجديدة - بيروت، (د-ر-ت-ط)، (11-10/6).

فهذا النهي الكريم كان الأمر الملاحظ فيه هو النتيجة الواقعة لا النية الدينية المحتسبة⁽¹⁾.

يرى أبو زهرة: أن المنع فيما يؤدي إلى الفساد لا يُنظر فيه إلى جهة إخلاص النية فحسب؛ بل كذلك إلى المال ونتيجته، فيمنع لفساد نتيجته؛ وإن علم صدق النية.

كما أن الشخص قد يقصد إلى الشرِّ بفعلٍ مُباحٍ؛ فيؤثم على نيته وليس لأحدٍ عليه سبيل من حيث الحكم على تصرفه، وذلك كالترخيص في السلعة للإضرار بالمناسف، فهو ذريعة إلى إثم، وإضرار بالغير بقصد، وفي ظاهره أريد به النفع العام؛ حيث ينتفع به المشتري، وكذا النفع الخاص حيث ينتفع هو ببيع سلعته، ورواجها، وإقبال الناس عليه، كما أنه قد يدفع بتنزيل الأسعار. ولهذا فإن مبدأ سدِّ الذرائع يُلاحظ فيه حُسنُ القصدِ مع الثمرة والنتيجة⁽²⁾.

ثانياً: رأي ابن عاشور

قال ابن عاشور: (.. فيظهر لنا أن سدِّ الذرائع قابلٌ للتضييق، والتوسيع في اعتباره بحسب ضعف الزاع في الناس وقوته... ولولا أن لقب سدِّ الذرائع قد جعل لقباً لخصوص سدِّ ذرائع الفساد؛ لقلنا إنَّ الشريعة كما سدَّت ذرائع فتحت ذرائع أخرى، فأما وقد درجنا على اصطلاحهم في سدِّ الذرائع على أنه لقبٌ خاصٌّ بذرائع الفساد؛ فلا يفوتنا التنبية على أن الشريعة قد عمدت إلى ذرائع المصالح ففتحتها بأن جعلت لها حُكْمَ الوجوب، وإن كانت صورتها مُقتضية المنع، أو الإباحة، وهذه المسألة هي الملقبة في أصول الفقه؛ بأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، وهي الملقبة في الفقه بالاحتياط)⁽³⁾.

ثم يضرب مثالا بالجهاد باعتباره متلفاً للنفوس والأموال؛ لكن مآله حماية البيضة، وحفظ سلامة الأمة، وبقائها في أمنٍ - فكان من أعظم الواجبات - كما أشار إلى وجوب التفريق بين الغلو في

⁽¹⁾ مالك، حياته وعصره، آراؤه الفقهية: محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، ط2، (431) وما بعدها.

⁽²⁾ يُنظر: مالك، حياته وعصره، آراؤه الفقهية: أبو زهرة، (434) بتصرف.

⁽³⁾ مقاصد الشريعة الإسلامية: ابن عاشور، (340/3).

الدّين، وسدّ الذرائع، فالأخير موقعه وجود المفسدة، والغلوّ موقعه المبالغة والإغراق في إلحاق مباحٍ بمأمورٍ، أو منهيٍّ شرعيٍّ، أو في إتيان عملٍ شرعيٍّ بأشدّ ممّا أرادهُ الشّارعُ بدعوى خشية التّقصير عن مراد الشّارع، أو ما يسمى بالتنطع..⁽¹⁾.



⁽¹⁾ مقاصد الشريعة الإسلامية: ابن عاشور، (341/3) بتصرف.

المطلب الثاني: حجّة سدّ الذرائع

اختلف العلماء في أصل سدّ الذرائع، بين مصرح به، وغير مصرح به، وناق له، ولهذا نجد القائلين به يمشدون الأدلة لإثبات حجّيته؛ وهي كثيرة أوصلها ابن القيم إلى تسع وتسعين وجهاً⁽¹⁾، كما هو الشأن بالنسبة لشيخه ابن تيمية وإن كان أقلّ حشداً للأدلة من تلميذه، في حين لا نجد المضميرين لهذا الأصل يصرّحون به أنه من أصولهم، ولا يعترفون به كدليل قائم بذاته، فإذا جئنا إلى مؤلفاتهم ألفيناهم يعملون هذا الأصل في فروعهم، لكن على خلافٍ بينهم وبين المصرّحين به في بعض التفصيلات، وبعض الفروع، بينما نجد الفريق الثالث من العلماء يُنكره أشدّ الإنكار، ويردُّ على معتبريه دليلاً بأشنع الردود.

ولهذا عند التّمييز نجد أنّ مذاهب الفقهاء في الأخذ بأصل سدّ الذرائع ترجع إلى مذهبين، مذهب الجمهور من الحنفيّة، والمالكيّة، والشافعيّة، والحنابلة، ومن وافقهم من المتأخرين، ومذهب الظاهريّة ومن وافقهم.

الفرع الأوّل: أدلة القائلين بحجّية سدّ الذرائع

استدلّ الجمهور لإثبات حجّية الذرائع وكونها أحد أصول التشريع بأدلة نقلية وعقلية.

أولاً - الأدلة النقلية:

هناك آيات كثيرة تدلّ على اعتبار الأخذ بسدّ الذرائع، أذكر منها:

أ - الدليل من الكتاب:

1- قول الله تعالى: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انظُرْنَا وَأَسْمَعُوا

وَاللَّكَفْرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿ [البقرة: 104].

(1) إعلام الموقعين: ابن القيم، (110/3) وما بعدها.

وجه الاستدلال:

أنَّ المراد من الآية: أَنَّ الله -تعالى- نَهَى الْمُؤْمِنِينَ عَنِ التَّلْفُظِ بِهَذِهِ الْكَلِمَةِ (راعنا) لِأَنَّ الْيَهُودَ كَانُوا يَسْتَعْمَلُونَهَا قَصْدَ سَبِّ النَّبِيِّ ﷺ فَأَبْدَلَهُمْ بِهَا كَلِمَةً أُخْرَى وَهِيَ (انظرنَا)؛ مَعَ أَنَّ قَصْدَ الْمُؤْمِنِينَ كَانَ حَسَنًا؛ لَكِن لَمَّا كَانَ هَذَا يُؤدِّي إِلَى تَدْرُجِ الْيَهُودِ فِي شَتْمِ وَذَمِّ النَّبِيِّ ﷺ بَلَّغْتَهُمْ، وَإِبْطَانِ مَكْرِ تَصْبُو إِلَيْهِ الْيَهُودَ، لِأَنَّ الظَّاهَرَ يُوهَمُ أَنَّهُمْ يَرِيدُونَ الدُّعَاءَ وَالْإِرْفَاقَ، وَالْقَصْدُ ذَمُّهُ ﷺ وَتَعْيِيرُهُ بِالرُّعُونَةِ، فَسَدَ الذَّرِيعَةَ عَنِ تِلْكَ الْمَفْسَدَةِ؛ حَتَّى لَا يَكُونَ قَوْلُ الْمُؤْمِنِينَ ذَرِيعَةً لِلْيَهُودِ إِلَى ذَلِكَ، وَأَمْرَهُمْ أَنْ يَتَخَيَّرُوا مِنَ الْأَلْفَازِ أَحْسَنَهَا وَمِنَ الْمَعَانِي أَرْقَاهَا.

قال ابنُ عَبَّاسٍ: (كَانَ الْمُسْلِمُونَ يَقُولُونَ لِلنَّبِيِّ ﷺ: "رَاعِنَا" عَلَى جِهَةِ الطَّلَبِ وَالرَّغْبَةِ -أَيِ التَّفْتِ إِلَيْنَا- وَكَانَ هَذَا بِلِسَانِ الْيَهُودِ سَبًّا، أَيْ اسْمِعْ لَا سَمِعْتَ، فَاعْتَمَوْهَا وَقَالُوا: كُنَّا نَسِبُهُ سِرًّا فَالآنَ نَسِبُهُ جَهْرًا، فَكَانُوا يَخَاطَبُونَ بِهَا النَّبِيَّ ﷺ وَيَضْحَكُونَ فِيمَا بَيْنَهُمْ، فَسَمِعَهَا سَعْدُ بْنُ مَعَاذٍ وَكَانَ يَعْرِفُ لَعْنَتَهُمْ، فَقَالَ لِلْيَهُودِ: عَلَيْكُمْ لَعْنَةُ اللَّهِ! لَنْ سَمِعْتَهَا مِنْ رَجُلٍ مِنْكُمْ يَقُولُهَا لِلنَّبِيِّ ﷺ لِأَضْرَبَ عُنُقَهُ، فَقَالُوا: أَوْ لَسْتُمْ تَقُولُونَهَا؟ فَنَزَلَتِ الْآيَةُ، وَنَهَوُا عَنْهَا لئَلَّا تَقْتَدِيَ بِهَا الْيَهُودُ فِي اللَّفْظِ وَتَقْصِدَ الْمَعْنَى الْفَاسِدَ فِيهِ)⁽¹⁾.

قال ابنُ جَزِيٍّ: (فَكَانَ الْيَهُودُ يَقُولُونَهَا وَيَعْنُونَ بِهَا مَعْنَى الرُّعُونَةِ عَلَى وَجْهِ الْإِذَايَةِ لِلنَّبِيِّ ﷺ .. فَهِيَ اللَّهُ الْمُسْلِمِينَ أَنْ يَقُولُوا هَذِهِ الْكَلِمَةَ؛ لِاشْتِرَاكِ مَعْنَاهَا بَيْنَ مَا قَصَدَهُ الْمُسْلِمُونَ وَقَصَدَهُ الْيَهُودُ، فَالْتَّهْيِ سَدًّا لِلذَّرِيعَةِ، وَأَمَرُوا أَنْ يَقُولُوا انظرنَا، لِحُلُوهُ عَنْ ذَلِكَ الْإِحْتِمَالِ الْمَذْمُومِ، فَهُوَ مِنَ النَّظَرِ وَالِانْتِظَارِ)⁽²⁾.

(1) الجامع لأحكام القرآن: القرطبي، (57/2).

(2) التسهيل لعلوم التنزيل: أبو القاسم، محمد بن أحمد بن جزي الكلبي (ت: 741هـ)، ت/ محمد سالم هاشم، دار الكتب العلمية-بيروت، ط1، 1415هـ/1995م، (78/1).

قال ابن القيم: في باب منع ما يؤدي إلى الحرام: (نهامهم سبحانه أن يقولوا هذه الكلمة - مع قصدهم بها الخير - لئلا يكون قولهم ذريعةً إلى التشبُّه باليهود في أقوالهم، وخطابهم، فإنهم كانوا يخاطبون بها النبي ﷺ ويقصدون بها السَّبَّ؛ يقصدون فاعلا من الرُّعونة، فنُهِيَ المسلمون عن قولها؛ سداً لذريعة المشابهة؛ ولئلا يكون ذلك ذريعةً إلى أن يقولها اليهود للنبي ﷺ تشبُّها بالمسلمين يقصدون بها غير ما يقصده المسلمون)⁽¹⁾.

2- قول الله تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ [الأنعام: 108].

وجه الاستدلال:

المراد من الآية: أن الباري عز وجل حرّم على المؤمنين سبَّ آلهة الكفار كي لا يُؤدِّي ذلك إلى ردة فعلٍ منهم فيسبُّوا الله تعالى، فمنع منه سداً للذريعة، والمصلحة في ترك السَّبِّ لله عز وجل أرجح من مصلحة سبِّنا لأهلتهم، فمنع من الجائز كي لا يكون سببا إلى فعل مُحَرَّم.

قال ابن رشد: (ما جرَّ إلى الحرام وتطرَّق به إليه حرامٌ مثله ... فنهي تبارك وتعالى عن سبِّ آلهة الكفار؛ لئلا يكون ذلك ذريعة وتطرُّقا إلى سبِّ الله تعالى)⁽²⁾.

وقال ابن العربي: (. . . فمنع الله تعالى في كتابه أحدا أن يفعل فعلا جائزا يؤدي إلى محظور؛ ولأجل هذا تعلق علماءنا بهذه الآية في سدِّ الذرائع..)⁽³⁾.

وقال القرطبي: وفي الآية خمس مسائل: (. . . الثانية: قال العلماء: حُكْمُهَا باقٍ في هذه الأمة على كلِّ حال؛ فمتى كان الكافر في منعة، وخيفَ أن يُسبَّ الإسلام أو النبيُّ عليه السلام أو الله عز وجل، فلا يَجِلُّ لمسلمٍ أن يسبَّ صُلْبائهم، ولا دينهم، ولا كنائسهم، ولا يتعرَّضُ إلى ما يُؤدِّي إلى

⁽¹⁾ إعلام الموقعين: ابن القيم، (110/3).

⁽²⁾ المقدمات الممهديات: ابن رشد، (39/2).

⁽³⁾ أحكام القرآن: ابن العربي، (265/2).

ذلك؛ لأنه بمنزلة البعث على المعصية... الثالثة: في هذه الآية أيضاً ضربٌ من الموادعة، ودليلٌ على وجوب الحكم بسدِّ الذرائع..⁽¹⁾.

قال ابن جزري: (واستدلَّ المالكية بهذا على سدِّ الذرائع)⁽²⁾. أي بهذه الآية على أصل سدِّ الذرائع.

قال ابن القيم في باب منع ما يؤدي إلى الحرام: (فحرم الله - تعالى - سبَّ آلهة المشركين - مع كون السبِّ غيظاً وحميةً لله وإهانةً لأهنتهم - لكونه ذريعةً إلى سبِّهم الله تعالى، وكانت مصلحة ترك مسبته تعالى أرجح من مصلحة سبنا لأهنتهم، وهذا كالتشبيه بل كالتصريح على المنع من الجائز لئلا يكون سبباً في فعل ما لا يجوز)⁽³⁾.

وقال الشاطبي: (..واتفقوا في خصوص المسألة على أنه لا يجوز سبُّ الأصنام حيث يكون سبباً في سبِّ الله، عملاً بمقتضى قوله تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ [الأنعام: 108]⁽⁴⁾.

وقال السعدي: (وفي هذه الآية الكريمة، دليلٌ للقاعدة الشرعية، وهو أنّ الوسائل تُعتبر بالأمور التي تُوصل إليها، وأنّ وسائل المحرم ولو كانت جائزة تكون محرمة، إذا كانت تُفضي إلى الشر)⁽⁵⁾.

3- قول الله تعالى: ﴿وَلَا يَضْرِبَنَّ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ﴾ [النور: 31].

(1) الجامع لأحكام القرآن: القرطبي، (61/7).

(2) التسهيل لعلوم التنزيل: ابن جزري، (282/1).

(3) إعلام الموقعين: ابن القيم، (110/3).

(4) الموافقات: الشاطبي، (465/1).

(5) تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان: عبد الرحمن بن ناصر بن عبد الله السعدي (ت: 1376هـ)، ت/ عبد الرحمن بن

معلا اللويحي، مؤسسة الرسالة، ط1، 1420هـ/2000م، (268).

وجه الاستدلال:

إنَّ الله سبحانه منع النَّساء من ضَرْبِ الأَرْجُلِ؛ وإن كان هذا الفعل جائزًا في نفسه؛ إلاَّ أنَّه قد يكون سببًا في سماعِ الرِّجالِ صدى حركةِ الحُلِيِّ فيثير ذلك فيهم دواعي الشهوة، فالفعل في حدِّ ذاته مباحٌ؛ لكن ما أدَّى إليه ممنوع، ولذلك منع منه الله عزَّ وجلَّ؛ لأنَّه ذريعةٌ لِلْفِتَنِ نظر الرجال إليهن، فشدَّ ما عساه أن يكون سببًا للفتنة، ويقاس عليه كل فعل يثير الفتنة.

قال ابن العربي: المسألة الثامنة: (كانت المرأة تضربُ برجلَيْها لِيُسْمَعَ قَعْقَعَةُ خَلخالَيْها؛ فمن فعل ذلك فرحًا بِحُلِيِّهِنَّ فهو مكروه. ومن فعل ذلك تبرُّجًا وتعرُّضًا للرِّجال فهو حرام. وكذلك من صرَّ⁽¹⁾ بنعله من الرِّجال، إن فعل ذلك عُجَبًا حُرْمًا، فإنَّ العُجْبَ كبيرة، وإن فعل ذلك تبرُّجًا لم يُجْز. والله أعلم)⁽²⁾.

قال ابن القيم: (الوجه الثاني.. فمنعهُنَّ من الضَّرْبِ بالأرجلِ وإن كان جائزًا في نفسه لئلاَّ يكون سببًا إلى سماعِ الرِّجالِ صوتِ الخَلخالِ فيثيرُ ذلك دواعي الشَّهوة منهم إليهن)⁽³⁾.

ب- من السنَّة النبويَّة:

1- عن عبد الله بن عمرو، رضي الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ: (إِنَّ مِنْ أَكْبَرِ الكَبَائِرِ أَنْ يَلْعَنَ الرَّجُلُ وَالِدِيهِ) قِيلَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، وَكَيْفَ يَلْعَنُ الرَّجُلُ وَالِدِيهِ؟ قَالَ: (يَسُبُّ الرَّجُلُ أَبَا الرَّجُلِ، فَيَسُبُّ أَبَاهُ، وَيَسُبُّ أُمَّهُ)⁽⁴⁾.

(1) الصر: الصَّوت، من ذلك الصَّرة: شدَّة الصَّياح.. ويمكن أن يكون لرفعه صوتُه، معجم مقاييس اللغة: ابن فارس، (284/3).

(2) أحكام القرآن: ابن العربي، (389/3).

(3) إعلام الموقعين: ابن القيم، (110/3).

(4) صحيح البخاري، كتاب: الأدب، باب: لا يسب الرجل والديه، رقم 5973، (2/8). صحيح مسلم، كتاب: الإيمان، باب: بيان الكبائر وأكبرها، رقم 146، (92/1).

وجه الاستدلال:

جعل النبي ﷺ سبَّ الرَّجُلِ لوالدَيِّ غيرِه بمنزلة سبِّه لوالديه نفسه، فقطع الأسباب المؤدية إلى ذلك.

قال ابن بطَّال⁽¹⁾: (هذا الحديث أصلٌ في قطع الذرائع، وأنَّ من آلِ فعله إلى مُحَرَّمٍ وإن لم يقصده فهو كمن قصده وتعمَّده في الإثم، ألا ترى أنه عليه السَّلام نهي أن يلعن الرَّجُلَ والديه؟ فكان ظاهرُ هذا أن يتولَّى الابن لعنهما بنفسه، فلمَّا أخبر النبي ﷺ أنه إذا سبَّ أبا الرَّجُلِ وسبَّ الرَّجُلُ أباهُ وأُمَّه، كان كمن تولَّى ذلك بنفسه، وكان ما آل إليه فعل ابنه كلعنه في المعنى؛ لأنه كان سبِّه⁽²⁾).

وسدُّ الذريعة تعني الحيلولة دون الوصول إلى المفسدة، ولو كان ذلك القول أو الفعل في ذاته سالماً من الفساد فإنه إن تسبب في اقتراف المفسدة وجب الانتهاء عنه.

2- عن الثَّعْمَانِ بْنِ بَشِيرٍ رضي الله عنه، قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: (الْحَلَالُ بَيْنٌ، وَالْحَرَامُ بَيْنٌ، وَبَيْنَهُمَا مُشَبَّهَاتٌ لَا يَعْلَمُهَا كَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ، فَمَنْ اتَّقَى الْمُشَبَّهَاتِ اسْتَبْرَأَ لِدِينِهِ وَعَرَضِهِ، وَمَنْ وَقَعَ فِي الشُّبُهَاتِ؛ كَرَاعٍ يَزْعَى حَوْلَ الْحِمَى، يُوشِكُ أَنْ يُوَاقِعَهُ، أَلَا وَإِنَّ لِكُلِّ مَلِكٍ

⁽¹⁾ ابن بطَّال: هو أبو الحسن علي بن خلف بن بطلال البكري، يعرف بابن النجم. أصله بقرطبة، كان فقيهاً أصولياً من أهل النظر والاحتجاج بمذهب مالك، أخذ عن ابن عفيف، وابن الفرضي، وأبي القاسم الوهراني، وغيرهم. من تصانيفه: شرح على البخاري والزهد والرقائق، توفي سنة (454هـ). ترتيب المدارك: عياض، (8/160)؛ الديباج المذهب: ابن فرحون، (115).

⁽²⁾ شرح صحيح البخاري: أبو الحسن، علي بن خلف بن عبد الملك بن بطلال البكري القرطبي، ت/ أبو تميم ياسر بن إبراهيم، مكتبة الرشد - السعودية، الرياض ط2، 1423هـ/2003م، (9/193)؛ التوضيح لشرح الجامع الصحيح: أبو حفص، سراج الدين عمر بن علي بن أحمد بن الملقن الشافعي (ت: 804هـ)، ت/ دار الفلاح للبحث العلمي وتحقيق التراث، دار النوادر - دمشق، سوريا، ط1، 1429هـ/2008م، (28/244).

حَمَى، أَلَا إِنَّ حِمَى اللَّهِ فِي أَرْضِهِ مَحْرَمُهُ، أَلَا وَإِنَّ فِي الْجَسَدِ مُضْغَةً إِذَا صَلَحَتْ صَلَحَ الْجَسَدُ كُلُّهُ، وَإِذَا فَسَدَتْ فَسَدَ الْجَسَدُ كُلُّهُ، أَلَا وَهِيَ الْقَلْبُ⁽¹⁾.

وجه الاستدلال:

حضَّ النَّبِيُّ ﷺ على ترك كل ما من شأنه أن يوصل إلى الحرام.

3- عن جابر بن عبد الله قال: كُنَّا مَعَ النَّبِيِّ ﷺ فِي غَزَاةٍ، فَكَسَعَ رَجُلٌ مِّنَ الْمُهَاجِرِينَ، رَجُلًا مِّنَ الْأَنْصَارِ، فَقَالَ الْأَنْصَارِيُّ: يَا لَأَنْصَارِ، وَقَالَ الْمُهَاجِرِيُّ: يَا لَلْمُهَاجِرِينَ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: (مَا بَالُ دَعْوَى الْجَاهِلِيَّةِ؟) قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ كَسَعَ رَجُلٌ مِّنَ الْمُهَاجِرِينَ، رَجُلًا مِّنَ الْأَنْصَارِ، فَقَالَ: (دَعُوهَا، فَإِنَّهَا مُنْتَنَةٌ). فَسَمِعَهَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أُبَيٍّ فَقَالَ: قَدْ فَعَلُوهَا، وَاللَّهِ لَئِنْ رَجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ الْأَعَزُّ مِنْهَا الْأَذَلَّ. قَالَ عُمَرُ: دَعْنِي أَضْرِبُ عُنُقَ هَذَا الْمُنَافِقِ، فَقَالَ: (دَعُهُ، لَا يَتَحَدَّثُ النَّاسُ أَنَّ مُحَمَّدًا يَقْتُلُ أَصْحَابَهُ)⁽²⁾.

وجه الاستدلال:

إنَّ رسول الله ﷺ امتنع عن قتل المنافقين لأنه ذريعة لتفوق الناس عن الإسلام؛ مع أنَّ المصلحة في التَّخْلُصِ مِنَ الطَّائِفَةِ الظَّالِمَةِ طالما أنَّها آذت المسلمين، لكنَّه امتنع عن ذلك لما يترتب عليه من مفسدة أكبر - تنفيرهم من الإسلام أكبر من مفسدة ترك قتلهم؛ كما أنَّ مصلحة التأليف أعظم - إذا سمعوا أنه يقتل أصحابه.

⁽¹⁾ صحيح البخاري، كتاب: الإيمان، باب: فضل من استبرأ لدينه، رقم 52، (20/1)؛ صحيح مسلم، كتاب: الطلاق، باب: أخذ الحلال وترك الشُّبُهَاتِ، رقم 107، (1219/3).

⁽²⁾ أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب تفسير القرآن، باب قوله: سواء عليهم أستغفرت لهم أم لم تستغفر لهم، رقم: 4907، (154/6)؛ و مسلم في صحيحه، كتاب البر والصلة والآداب، باب نصر الأخ ظلماً أو مظلوماً، رقم: 2584، (1998/4).

4- عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: (لَا يُجْمَعُ بَيْنَ الْمَرْأَةِ وَعَمَّتِهَا، وَلَا بَيْنَ الْمَرْأَةِ وَخَالَئِهَا)⁽¹⁾. وقال: (إِنَّكُمْ إِنْ فَعَلْتُمْ ذَلِكَ قَطَعْتُمْ أَرْحَامَكُمْ)⁽²⁾.

وجه الاستدلال:

حَرَّمَ النَّبِيُّ ﷺ الْجَمْعَ بَيْنَ الْمَرْأَةِ وَعَمَّتِهَا، وَالْمَرْأَةِ وَخَالَئِهَا؛ لِأَنَّ ذَلِكَ ذَرِيعَةٌ إِلَى الْقَطِيعَةِ الْمَحْرَمَةِ كَمَا عُلِّلَ بِهِ النَّبِيُّ ﷺ⁽³⁾.

5- عن عائشة رضي الله عنها قالت: سَأَلْتُ النَّبِيَّ ﷺ عَنِ الْجَدْرِ، أَمِنَ الْبَيْتِ هُوَ؟ قَالَ: (نَعَمْ)، قُلْتُ: فَمَا لَهُمْ لَمْ يُدْخِلُوهُ فِي الْبَيْتِ؟ قَالَ: (إِنَّ قَوْمَكَ قَصَّرَتْ بِهِمُ النَّفَقَةُ)، قُلْتُ: فَمَا شَأْنُ بَابِهِ مُرْتَفِعًا، قَالَ: (فَعَلَّ ذَاكَ قَوْمَكَ لِيُدْخِلُوا مِنْ شَاءُوا، وَيَمْنَعُوا مَنْ شَاءُوا، وَلَوْلَا أَنَّ قَوْمَكَ حَدِيثُ عَهْدِهِمْ بِالْجَاهِلِيَّةِ فَأَخَافُ أَنْ تُنْكَرَ قُلُوبُهُمْ، أَنْ أُدْخَلَ الْجَدْرَ فِي الْبَيْتِ، وَأَنْ أُلْصِقَ بَابَهُ فِي الْأَرْضِ)⁽⁴⁾.

وجه الاستدلال:

قال ابن بطال: (قال المهلب: فيه أنه قد يُترك شيء من الأمر بالمعروف إذا خشي منه أن يكون سبباً لفتنة قوم ينكرونه، ويسرعون إلى خلافه، واستبشاعه).

(1) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب النكاح، باب لا تنكح المرأة على عمّتها، رقم 5109، (12/7)؛ صحيح مسلم، كتاب الحج، باب تحريم الجمع بين المرأة وعمّتها أو خالتها في النكاح، رقم: 1408، (2/1028). واللفظ للبخاري.

(2) المعجم الكبير: أبو القاسم، سليمان بن أحمد الطبراني (ت: 360هـ)، ت/ حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة ابن تيمية - القاهرة، ط2، باب: العين، رقم 11931، (11/337).

(3) ينظر: إعلام الموقعين: ابن القيم، (3/112).

(4) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب العلم، باب من ترك بعض الاختيار، مخافة أن يقصر فهم بعض الناس عنه، فيقعوا في أشد منه، رقم: 7243، (9/86)؛ ومسلم في صحيحه، كتاب الحج، باب نقض الكعبة وبنائها، رقم: 1333، (2/970). واللفظ للبخاري.

وفيه: أَنَّ النُّفُوسَ تَحِبُّ أَنْ تُسَاسَ بِمَا تَأْنَسُ إِلَيْهِ فِي دِينِ اللَّهِ مِنْ غَيْرِ الْفِرَائِضِ، بِأَنْ يُتْرَكَ وَيُرْفَعَ
عَنِ النَّاسِ مَا يَنْكُرُونَ مِنْهَا. قَالَ أَبُو الزِّنَادِ: إِنَّمَا خَشِيَ أَنْ تُنْكَرَهُ قُلُوبُ النَّاسِ لِثُرْبِ عَهْدِهِمْ بِالْكَفْرِ،
وَيُظُنُّونَ أَنَّهَا يَفْعَلُ ذَلِكَ لِيَنْفَرِدَ بِالْفَخْرِ دُونَهُمْ.

وقد روي: أَنَّ قَرِيشًا حِينَ بَنَتَ الْبَيْتَ فِي الْجَاهِلِيَّةِ تَنَازَعَتْ فِي مَنْ يَجْعَلُ الْحَجَرَ الْأَسْوَدَ فِي
مَوْضِعِهِ، فَحَكَّمُوا أَوَّلَ رَجُلٍ يَطَّلِعُ عَلَيْهِمْ، فَطَّلَعَ النَّبِيُّ ﷺ فَرَأَى أَنْ يَجْعَلَ الْحَجَرَ فِي ثَوْبٍ، وَأَمَرَ كُلَّ
قَبِيلَةٍ تَأْخُذُ بِطَرْفِ الثَّوْبِ، فَضُوبُوا بِذَلِكَ، وَلَمْ يَزُوا أَنْ يَنْفَرِدَ بِذَلِكَ وَاحِدٌ مِنْهُمْ خَشِيَةً أَنْ يَنْفَرِدَ
بِالْفَخْرِ. فَلَمَّا ارْتَفَعَتِ الشُّبُهَةُ فَعَلَ ابْنُ الزُّبَيْرِ فِيهِ مَا فَعَلَ، فَجَاءَ الْحَجَّاجُ فَرَدَّهُ كَمَا كَانَ، فَتَرَكَهُ مَنْ
بَعْدَهُ خَشِيَةً أَنْ يَتَلَاعَبَ النَّاسُ بِالْبَيْتِ، وَيَكْثُرَ هَدْمُهُ وَبِنْيَانُهُ.

وقد استدللَّ أبو محمَّد الأصيلي من هذا الحديث في مسألة من النكاح، وذلك أن جارية يتيمة
غنية كان لها ابن عم، وكان فيه ميل إلى الصبا فخطب ابنة عمه وخطبها رجل غني، فمال إليه
الوصي وكانت اليتيمة تحب ابن عمها ويحبها، فأبى وصيها أن يزوجهما منه ورفع ذلك إلى القاضي
وشاور فقهاء وقته فكلهم أفتى أن لا تزوج من ابن عمها، وأفتى الأصيلي أن تزوج منه، خشيته أن
يقع في المكروه، استدلالا بهذا الحديث، فزوجت منه⁽¹⁾.

ولما أراد هارون الرَّشيد هدم الكعبة وردّها إلى ما كانت عليه: فدُكر لمالك بن أنسٍ أَنَّهُ يريدُ هدمَ
ما بناه الحَجَّاجُ وردّه إلى بنيان ابن الزبير لما جاء عن النبي ﷺ وامتثله ابن الزبير: فقال له مالك:
(ناشدتُك الله يا أمير المؤمنين أن تجعل هذا البيت ملعباً للملوك؛ لا يشاء أحدٌ منهم إلاَّ نقضَ
البيتَ، وبنائه؛ فتذهب هيئته من صدور النَّاسِ)⁽²⁾.

(1) شرح صحيح البخاري: ابن بطال، (209/1).

(2) التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد: ابن عبد البر، (49/10) وما بعدها.

في هذه الأحاديث وغيرها دلالة على وجوب ترك المطلوب إذا خيف ترتب مفسدة أعظم من المصلحة؛ وهو منهج الشارع في معالجة القضايا الواقعة والمتوقعة من استجلاب مصالح، ودفع مفساد، قد تضُرُّ أكثر مما تنفع.

وفي هذا ورد حديث عن عائشة رضي الله عنها، قالت: (إِنْ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لِيَدْعُ الْعَمَلَ، وَهُوَ يُحِبُّ أَنْ يَعْمَلَ بِهِ خَشْيَةً أَنْ يَعْمَلَ بِهِ النَّاسُ، فَيَفْرَضَ عَلَيْهِمْ، وَمَا سَبَّحَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ سُبْحَةَ الصُّحَى قَطُّ وَإِنِّي لَأُسَبِّحُهَا⁽¹⁾).

ج- عمل الصحابة واجتهادهم بسدِّ الذرائع:

وُجد هذا المنهج القرآني والتَّبوي راسخاً في عمَلِ الصَّحابة، يُلاحظُ هذا عند تتبُّع سيرتهم العطرة، واشتهر منهم سيِّدنا عمر بن الخطَّاب رضي الله عنه، وغيره من أصحاب النَّبيِّ ﷺ كعثمان بن عفان.. فهو معمولٌ به في اجتهادهم وفقههم، وكذلك عند التَّابعين، والمذاهب الاجتهادية الأربعة على تفاوت في مدى الأخذ به.

وهذه أمثلة على ذلك:

1- أنَّ الخليفين أبا بكر وعمر رضي الله عنهما كانا لا يُضحَّيان كراهيةً أن يظُنَّ من رأهما وجوبها⁽²⁾.

قال حذيفة بن أسيد: (رأيت أبا بكر وعمر رضي الله عنهما وما يضحيان مخافة أن يستن بهما)⁽³⁾.

⁽¹⁾ أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الجمعة، باب تحريض النبي ﷺ على صلاة الليل والنوافل من غير إيجاب، رقم: 1128، (50/2)؛ ومسلم في صحيحه، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب استحباب صلاة الصُّحَى...، رقم: 718، (497/1). واللفظ للبخاري.

⁽²⁾ الموافقات: الشاطبي، (103/4) وما بعدها.

⁽³⁾ المعجم الكبير: الطبراني، باب الحاء، رقم: 3058، (182/3).

وقال أبو مسعود الأنصاري: (لقد هممت أن أدع الأضحية وإني لمن أيسركم؛ مخافة أن تحسب النفس أنها عليها حتم واجب)⁽¹⁾.

2- روى مالك عن يحيى بن سعيد عن سعيد بن المسيّب أنّ عمر بن الخطاب رضي الله عنه قتل نفراً خمسة أو سبعة برجل قتلوه قتل غيلة، وقال عمر: (لو تمالأ عليه أهل صنعاء لقتلتهم جميعاً)⁽²⁾.

قال ابن القيم: (أنّ الصّحابة وعامة الفقهاء اتفقوا على قتل الجميع بالواحد؛ وإن كان أصل القصاص يمنع ذلك؛ لئلاً يكون عدم القصاص ذريعة إلى التّعاون على سفك الدماء)⁽³⁾.

3- كراهة التزام صيام أيام معينة: عن عطاء قال: (كان ابن عباس رضي الله عنهما: ينهى عن صيام الشهر كاملاً، ويقول: (لِيَصُومَهُ إِلَّا أَيَّامًا)، وكان ينهى عن إفراد اليوم كلما مر به، وعن صيام الأيام المعلومة، وكان يقول: (لَا يُصُومُ صِيَامًا مَعْلُومًا)⁽⁴⁾. رغم أنّه في الأصل يجوز للمسلم أن يصوم ما أراد، ولا يوجد ما يدلُّ على المنع إلا ما ورد فيه النص كالعيدين، غير أنّه كره الالتزام بذلك خشية أن يُعتقد وجوبها فسُدَّت الذريعة عن ذلك.

4- قطع شجرة الرضوان: عن نافع قال: (كان الناس يأتون الشجرة التي يقال لها: شجرة الرضوان، فيصلون عندها، قال: فبلغ ذلك عمر بن الخطاب، فأوعدهم فيها، وأمر بها فقطعت)⁽⁵⁾.

(1) أخرجه البيهقي في سننه الكبرى، كتاب الضحايا، باب الأضحية سنة نحب لزومها ونكره تركها، رقم: 19039. ينظر: السنن الكبرى: أبو بكر البيهقي (ت: 458هـ)، محمد عبد القادر عطاء، دار الكتب العلمية - بيروت، ط3، 1424هـ/2003م (9/445).

(2) أخرجه الإمام مالك في موطئه، كتاب العقول، باب ما جاء في الغيلة والسحر، رقم: 13. ينظر: موطأ الإمام مالك: مالك بن أنس (ت: 179هـ)، ت/ محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، لبنان، 1406هـ/1985م، (2/871).

(3) إعلام الموقعين: ابن القيم، (3/114).

(4) المصنف: أبو بكر عبد الرزاق بن همام بن نافع الحميري اليماني الصنعاني (ت: 211هـ)، ت/ حبيب الرحمن الأعظمي، المجلس العلمي - الهند، ط2، 1403هـ، (4/292).

(5) عيون الأثر في فنون المغازي والشمال والسير: أبو الفتح، محمد بن سيد الناس اليعمرى الربيعي، (ت: 734هـ)، ت/ إبراهيم محمد رمضان، دار القلم - بيروت، ط1، 1414هـ/1993م، (2/165).

فسيدينا عمر ابن الخطاب رضي الله عنه لما رأى قوماً يذهبون إلى الشجرة التي وقعت تحتها بيعة الرضوان في الحديبية أمر بقطعها، سداً لذريعة الشرك وهو قد يتخلف.

5- مسألة نكاح الكتابيات: رغم أن الله تعالى أباح نكاح الكتابيات وذلك ما ورد به النص في قوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمْ لِكُمُ الطَّيِّبَاتِ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَلِّفِينَ وَلَا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ [المائدة: 5].

إلا أن سيدينا عمر بن الخطاب رضي الله عنه منع من نكاحهن لما رآه من مصلحة، كون ذلك ذريعة إلى فتنة نساء المسلمين بتركهن، والميل إلى الكتابيات لجمالهن، وخاصة إذا كان المتأسى به قائداً للمسلمين، وقد يكون سبيلاً إلى مُواقعة المومسات منهن، كما أنه قد يُراودها الحنين إلى أهلها فتكون جاسوسةً وعيناً لهم عندهم، لهذه المعطيات وغيرها نهي أمير المؤمنين عمر بن الخطاب عن زواج الكتابيات، وهذا بناءً على أصل سدِّ الذرائع، وكان خيرة الصحابة موجودين ولم يُعارضوا رغم أن النصَّ يؤيِّدُ صنيعهم ذلك؛ ولم يزيدوا على استيضاحهم للأمر منه لأنَّ الأصل في نكاحهنَّ الحِلِّ؛ وأتىَّ له ذلك؛ وما كانوا ليسكتوا عن شيءٍ أحلَّه الله لهم بالنصِّ، فسألوه عن السبب، فلمَّا بيَّن لهم عِلَّةَ المنع أذعنوا رضي الله تعالى عنهم، وهذا ما هو إلا من باب السِّياسة الشرعية لإمام المسلمين في مراعاة مصالح المسلمين.

د- أخذ الأئمة بسدِّ الذرائع:

وأوسعهم في ذلك مالك، فأحمد، وتوسَّط الشافعي، والحنفيَّة، ورفضه الظاهرية، وبيان ذلك في

ما يلي:

فمالك: استعمل سدَّ الذَّرَائِعِ في عدد من اجتهاداته، من ذلك: (مَن راطل ذهباً بذهب، أو ورقاً بورق، فكان بين الذهبين فضل مثقال، فأعطى صاحبه قيمته من الورق أو من غيرها، فلا يأخذه، فإنَّ ذلك قبيحٌ، وذريعةٌ إلى الربا.. ولو أنه باعه ذلك المثقال مفرداً، ليس معه غيره لم يأخذه بعشر الثمن الذي أخذه به، لأنَّ يُجَوِّزُ له البيع، فذلك الذريعة إلى إحلال الحرام، والأمر المنهي عنه)⁽¹⁾.

وقال مالك: (الأمرُ المجتمعُ عليه عندنا أنَّ من استسلف شيئاً من الحيوانِ بصفةٍ وتحليةٍ معلومةٍ فإنه لا بأس بذلك، وعليه أن يردَّ مثله؛ إلا ما كان من الولائدِ فإنه يخافُ في ذلك الذريعة إلى إحلال ما لا يحلُّ فلا يصلح)⁽²⁾.

قال الشَّاطِئِي: (والشريعة مبنيةٌ على الاحتياطِ والأخذ بالحزم، والتحرُّزُ ممَّا عسى أن يكون طريقاً إلى مفسدة، فإذا كان هذا معلوماً على الجملةِ والتفصيلِ؛ فليس العملُ عليه ببذع في الشريعة، بل هو أصلٌ من أصولها)⁽³⁾.

أمَّا المذهب الحنبلي: يقول القرطبي في الجامع لأحكام القرآن: (التمسُّك بسدِّ الذَّرَائِعِ وحميتها وهو مذهبُ مالكٍ وأصحابه وأحمدَ ابن حنبلٍ في روايةٍ عنه)⁽⁴⁾، ويلاحظ ذلك مع المتأخرين كابن تيميَّة وتلميذه ابن القيم رحمهم الله.

يقول ابن القيم: (لما كانت المقاصدُ لا يُتوصَّلُ إليها إلاَّ بأسبابٍ وطرقٍ تُفضي إليها كانت طُرُقُها وأسبابُها تابعةً لها معتبرةً بها؛ فوسائلُ المحرِّمات، والمعاصي في كراهتها والمنع منها بحسبِ إفضائها إلى غاياتها، وارتباطاتها بها، ووسائلُ الطَّاعاتِ والقُرْبَاتِ في محبَّتها، والإذن فيها بحسبِ

(1) أخرجه مالك في موطئه، كتاب البيوع، باب المراطلة، رقم: 39، (638/2).

(2) أخرجه مالك في موطئه، كتاب البيوع، باب ما لا يجوز من السلف، رقم: 1364، (682/2).

(3) الموافقات: الشاطبي، (85/3).

(4) الجامع لأحكام القرآن: القرطبي، (57/2).

إفضائها إلى غايتها؛ فوسيلة المقصود تابعة للمقصود، وكلاهما مقصود، لكنّه مقصودٌ قصدَ الغايات، وهي مقصودةٌ قصدَ الوسائل؛ فإذا حرّم الرّبُّ تعالى شيئاً وله طرقٌ، ووسائلٌ تُفضي إليه فإنّه يُحرّمها، ويمنع منها تحقيقاً لتحريمه، وتثبيتاً له، ومنعاً أن يُقربَ حماه، ولو أباح الوسائل، والذرائع المفضية إليه لكان ذلك نقضاً للتّحريم، وإغراءً للنّفوس به، وحكمته تعالى، وعلمه بأبى ذلك كلّ الإباء، بل سياسةٌ ملوك الدّنيا تأبى ذلك؛ فإنّ أحدهم إذا منع جُنده، أو رعيته، أو أهل بيته من شيء ثمّ أباح له الطّريق، والأسباب، والذرائع الموصلة إليه لعدّ مُتناقضاً، ولحصل من رعيتيه، وجُنده ضدّ مقصوده، وكذلك الأطبّاء إذا أرادوا حَسَمَ الدّاءِ منعوا صاحبه من الطّريق، والذرائع الموصلة إليه؛ وإلّا فسَدَ عليهم ما يرومون إصلاحه، فما الظّنُّ بهذه الشّريعة الكاملة الّتي هي في أعلى درجات الحكمة، والمصلحة، والكمال، ومن تأمّل مصادرها، ومواردها علم أنّ الله تعالى، ورسوله سدّ الذرائع المفضية إلى المحارم بأن حرّمها ونهى عنها⁽¹⁾.

وأما الحنفية: فمن أصولهم الاستحسان الذي يُعملون فيه مبدأ سدّ الذرائع من باب العمل بالمصلحة، وبعض صور الاستحسان عندهم هي عند المالكية من باب سدّ الذرائع. قال الشّاطبي: (وأما أبو حنيفة: فإن ثبت عنه جواز أعمال الحيل؛ لم يكن من أصله في بيع الآجال إلّا الجواز، ولا يلزم من ذلك تركه لأصل سدّ الذرائع، وهذا واضح؛ إلّا أنّه يُقل عنه موافقة مالك في سدّ الذرائع فيها، وإن خالفه في بعض التفاصيل، وإذا كان كذلك؛ فلا إشكال)⁽²⁾.

وقد أعملوا سدّ الذرائع في فروع كثيرة، أذكر بعضاً منها تُبيّن ذلك:

1- الحداد على البائن والمتوفى عنها زوجها:

قال في الهداية: (وعلى المبتوتة والمتوفى عنها زوجها إذا كانت بالغة مسلمة الحداد؛ لأنّه يجب إظهار التأسّف على فوت نعمة النّكاح الذي هو سبب لصونها، وكفاية مؤنّها، والإبانة أقطع لها من

⁽¹⁾ إعلام الموقعين: ابن القيم، (3/108-109).

⁽²⁾ الموافقات: الشاطبي، (4/68).

الموت.. أن تترك الطيب، والزينة، والكحل، والدهن، والمطيب وغير المطيب؛ إلا من عُذرٍ وفي الجامع الصغير إلا من وجع.. أحدهما ما ذكرناه من إظهار التأسف، والثاني أن هذه الأشياء دواعي الرغبة فيها وهي ممنوعة عن النكاح فتجتنبها؛ كيلا تصير ذريعة إلى الوقوع في المحرم..⁽¹⁾.

هذا نوع من الاستدلال بسد الذرائع في هذا المقام وإن لم يسموه به في المبتوتة والمتوفى عنها زوجها؛ لأن تعليل منعها من التطيب وإظهار الزينة مظنة في طلبها للنكاح في وقت لم توفي فيه العدة فيحرم عليها ذلك؛ رغم أنه في الأصل هذه الأمور مباحة؛ إلا أنها منعت حتى لا تكون ذريعة إلى ما هي ممنوعة منه مؤقتا. ولقد تقرر لدينا أن الوسيلة المباحة في الأصل تمنع إذا أدت إلى ممنوع، وهي كذلك هنا. إلا أن السادة الحنفية لا يصرحون بذلك، فقاعدة سد الذرائع معمول بها عندهم غير مصرح بها.

2- قضاء القاضي لمن يُتهم فيه من ذوي رحمه:

قال السمرقندي⁽²⁾: (ولا يجوز للقاضي أن يقضي لنفسه، ولا لأبويه وإن علوا، ولا لزوجته، ولا لأولاده وإن سفلوا، ولا لكل من لا تجوز شهادته لهم)⁽³⁾؛ وما ذلك إلا لسد ذريعة الميل إليهم، ومنعا لشبهة التشكيك في مصداقية أحكامه، وإلا كان الأصل فيه النزاهة وعدم الحيف، فلمّا خيف احتمال الاعتداء في الحكم سُدَّت أسباب وطرق الفساد. وهذا تقرير بإعمال سد الذرائع في مقام آخر.

⁽¹⁾ الهداية في شرح بداية المبتدي: أبو الحسن، علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الفرغاني المرغيناني (ت: 593هـ)، ت/ طلال يوسف، دار إحياء التراث العربي - بيروت، (د-ر-ت-ط)، (278/2).

⁽²⁾ السمرقندي: هو أبو منصور محمد بن أحمد السمرقندي الملقب علاء الدين، من فقهاء الحنفية، تفقه على أبي المعين ميمون المكحولي وأبي بكر بن مسعود الكاساني، من تصانيفه: تحفة الفقهاء واللباب في الأصول، وغير ذلك. ينظر: الجواهر المضية في طبقات الحنفية: أبو محمد، محيي الدين الحنفي (ت: 775هـ)، مير محمد كتب خانة - كراتشي، (243/2)؛ تاج التراجم: أبو العدل، قاسم بن فطلوبغا الحنفي (ت: 879هـ)، ت/ محمد خير رمضان يوسف، دار القلم - دمشق، ط1، 1413هـ/1992م، (252).

⁽³⁾ تحفة الفقهاء: علاء الدين السمرقندي (ت: 539هـ)، دار الكتب العلمية - بيروت، 1405هـ/1984م، (371/3).

3- بيع الآجال:

اتَّفَقَ الحَنَفِيُّ مع المَالِكِيَّةِ والحَنَابِلَةِ في منع بعض صور بيع الآجال، وذلك كمن اشترى سلعة بألف حالَّةً، أو نسيئة قبضًا لم يجز له أن يبيعها من البائع بخمسائة قبل أن ينقذ الثمن الأوَّل كَلَّهُ أو بعضه؛ لأنَّ من الشُّرُوطِ المعتبرة في صحَّة العقودِ عندهم الخُلُوعُ من شُبُهَةِ الرِّبَا؛ لأنَّ الشُّبُهَةَ مُلْحَقَةٌ بالحقيقة في باب المحرَّمات احتياطًا.

قال الكاساني: (ومنها الخُلُوعُ من شُبُهَةِ الرِّبَا لأنَّ الشُّبُهَةَ مُلْحَقَةٌ بالحقيقة في باب المحرَّمات احتياطًا..)⁽¹⁾.

ومن صور إعمالهم لسدِّ الدَّرَائِعِ: يقول ابن نُجَيْم وهو يتحدَّث عن شرطِ المماثلةِ في الجنایات: (.فكان الإنصاف والانتصاف في إيجاب المماثلة؛ إلا أنه سقط اعتبار المماثلة في محالِّ الأفعال في الأنفس في نوع ضرورة؛ وهو أن قتل الواحد بطريق الاجتماع غالبٌ وجودًا، ويظهر من الأفراد نادرا وقوعها؛ فقتل الجماعة بالواحد ولو اعتبرنا المماثلة في محالِّ الأفعال لأدَّى إلى فتح باب العدوان، وسدِّ باب القصاص، وأية فائدة في شرع القصاص، فسقط اعتبار المماثلة في الأنفس للضرورة)⁽²⁾.

وقال الشافعي: في الثلاثة يقتلون الرجل يُصيبونه بجرح: (وقد سمعتُ عددا من المفتين، وبلغني عنهم أنَّهم يقولون: إذا قتل الرَّجُلَانِ، أو الثلاثة، أو أكثر الرجل عمدا فلوليِّه قتلهم معا. قال: وقد بنيتُ جميع هذه المسائل على هذا القول، فينبغي - عندي - لمن قال: يُقتل الاثنان أو أكثر بالرجل أن يقول: فإذا قَطَعَ الاثنان يدَ رجل معا قُطعت أيديهما معا، وكذلك أكثر من الاثنان، وما جاز في الاثنان جاز في المائة وأكثر)⁽³⁾، وقال (أنَّ ما كان ذريعة إلى منع ما أحلَّ الله لم يحلَّ، وكذلك ما كان ذريعة إلى إحلال ما حرم الله تعالى.. فإن كان هذا هكذا ففي هذا ما يُثبت أنَّ الدَّرَائِعِ إلى

⁽¹⁾ بدائع الصنائع: الكاساني، (198/5).

⁽²⁾ البحر الرائق: زين الدين ابن نجيم الحنفي (ت: 970هـ)، دار المعرفة - بيروت، (327/8).

⁽³⁾ الأم: الشافعي، (24/6).

الحلال والحرام تُشبهه معاني الحلال والحرام⁽¹⁾. لا لشيء إلا لأنَّ الشريعة مبنية على الاحتياط والحزم، وسدُّ ذرائع الفساد.

ويرى أنَّ القاضي لا ينبغي أن يقبل شهادة أهل البدع، والأهواء الذين يرون استحلال دم، ومال المشهود عليه، قال: (ومن شهد من أهل البغي عند قاضٍ من أهل العدل في الحال التي يكون فيها محاربًا، أو ممن يرى رأيهم في غير مُحاربة؛ فإن كان يُعرف باستحلال بعض ما وصفت من أن يشهد لمن وافقه بالتصديق له على ما لم يُعاین، ولم يسمع، أو باستحلال لمال المشهود عليه، أو دمه، أو غير ذلك من الوجوه التي يُطلب بها الذريعة إلى منفعة المشهود له، أو نكاية المشهود عليه استحلالاً لم تجز شهادته في شيء وإن قلَّ)⁽²⁾.

وأما الظاهرية: فقد رفضوا أصل سدِّ الذرائع وذلك ما يتلاءم مع مبدئهم، فابن حزم أنكر سدِّ الذرائع بناء على نزعه الظاهرية التي تقف عند حدِّ ظواهر التصوص، وتُبطل كلَّ أدلة تُمت بصلة إلى أيٍّ من القياس والاستصلاح وما يتصل بهما من استحسان وسدِّ الذرائع، وقد تناول أدلة سدِّ الذرائع التي اعتمدها مالك، والإمام أحمد بن حنبل وتعرَّض لها بالرد، والإبطال في كتبه، وعلى الأخص في كتابه: الإحكام في أصول الأحكام، وهو محجوج بالعموم القاطع الثابت بالنقل، وبعمل الصحابة والتابعين الذي لا يدع مجالاً لأي تردُّد.

يقول ابن حزم في بعض الفروع: (وقال مالك: كلُّ ذلك في المسجد أفضل؛ إلا بعد الجمعة فإنه كره التطوع في المسجد بعد الجمعة، واحتجَّ بعض أصحابه بأنَّ هذا خوفُ الذريعة في أن يقضيها أهل البدع الذين لا يعتدُّون بالصلاة مع الأئمة، قال علي: وهذا غاية في الفساد من القول؛ لأنَّ المبتدع يفعل مثل ذلك أيضاً في مساجد الجماعات بسائر الصلوات ولا فرق)⁽³⁾.

(1) الأم: الشافعي، (51/4).

(2) الأم: الشافعي، (233/4).

(3) المحلى بالآثار: ابن حزم، (81/2).

ويقول في كتابه الإحكام مُتمسِّكا بمبدئه: (ويُقَالُ لمن جعل الاحتياط أصلاً يَحْرُمُ به ما لم يَصَحَّ بالنصِّ تحريمُه؛ أَنه يلزِمُك أَن يَحْرُمَ كُلَّ مُشْتَبِهٍ يُباع في السُّوق مِمَّا يَمكِن أَن يَكُون حراماً، أو حلالاً، ولا توقن أَنه حلالٌ، ولا أَنه حرامٌ، ويلزِمُك أَن تُحرِّمَ مُعاملةَ مَنْ في مالِه حرامٌ وحلالٌ، وهُم لا يقولون بشيءٍ من ذلك، وهذا نقضٌ لأصُولهم في الحكم بالاحتياط، ورفع الذريعة، والتُّهمة، وقد تناقضوا في هذه المواضع)⁽¹⁾.

ثانياً - الأدلة العقلية:

كما استدلُّوا بأدلة عقلية لإثبات حجية الذرائع كونها أحد أصول التشريع بأدلة عقلية، أذكر منها:

قال الشوكاني: في باب ما جاء في الشبهات:

- (قوله: "الحلال بيِّن" .. فيه تقسيمٌ للأحكام إلى ثلاثة أشياء، وهو تقسيمٌ صحيحٌ؛ لأنَّ الشيء إمَّا أَن يُنصَّ الشارع على طلبه مع الوعيد على تركه، أو يُنصَّ على تركه مع الوعيد على فعله، أو لا يُنصَّ على واحد منهما. فالأوَّل الحلالُ البيِّن، والثاني الحرامُ البيِّن، والثالث المشتبه لحفائه فلا يدري أحلالٌ هو أم حرام، وما كان هذا سبيله ينبغي اجتنابه؛ لأنَّه إن كان في نفس الأمر حراماً فقد برئ من التبعة، وإن كان حلالاً فقد استحقَّ الأجر على التَّرك بهذا القصد؛ لأنَّ الأصل مُختلفٌ فيه حظراً وإباحة)⁽²⁾.

فالشرع يأمرنا بالابتعاد عن المشتبهات، وعدم الاقتراب منها، كونها خفيفة لا يُعرف حلالها من حرامها، سدًّا لذريعة الوقوع في الفساد.

(1) الإحكام في أصول الأحكام: ابن حزم، (11-10/6).

(2) نيل الأوطار: محمد بن علي الشوكاني اليمني (ت: 1250هـ)، ت/ عصام الدين الصبابطي، دار الحديث، مصر، ط1، 1413هـ/ 1993م، (247/5).

- قال الشاطبي: (إنَّ وضع الأسباب يستلزم قصدَ الواضع إلى المسبِّبات - أعني الشَّارع -
والدليل على ذلك أمور:

أحدها: إنَّ العُقلاء قاطعون بأنَّ الأسباب لم تكن أسباباً لأنفسها من حيث هي موجودات فقط، بل من حيث ينشأ عنها أمور أخرى، وإذا كان كذلك؛ لزم من القصد إلى وضعها أسباب القصد إلى ما ينشأ عنها من المسببات.

والثاني: أنَّ الأحكام الشرعية إنما شرعت لجلب المصالح أو درء المفسد، وهي مسبباتها قطعاً، فإذا كُنَّا نعلم أنَّ الأسباب إنما شرعت لأجل المسبِّبات؛ لزم من القصد إلى الأسباب القصد إلى المسبِّبات⁽¹⁾.

- مقصود الشَّرع هو المآلات وما تحمل من المصالح والمفسد، ولذا وجب فتح كلِّ سبب يوصل إلى مصلحة معتبرة شرعاً، وكذلك وجب سدُّ كلِّ سبب يوصل إلى مفسدة معتبرة شرعاً.

- إنَّ الله - سبحانه وتعالى - حرَّم أشياء، ومنع الوسائل والدَّرَائِع الموصلة إليها وذلك حتى يتحقَّق هذا التَّحريم في الواقع، ويتجنَّب النَّاس المعاصي، وحتى لا يحوموا حول حمى الحرام ولو أباح الدَّرَائِع والأسباب الموصلة إلى المعاصي لعدُّ مُتناقضاً، ولحصل من عباده ضدَّ مقصوده، وحاشى الله أن يمنع شيئاً ويبيح الوسائل المفضية إليه، فكان سدُّ هذه الوسائل من تمام علمه وكمال حكمه وحسن تقديره وتديبه.. إنَّ الشَّارع الحكيم اعتنى بمسألة المنهيات أكثر من اعتناؤه بمسألة المأمورات... وأنَّ المال ممنوع لما يفضي إليه من المفسدة⁽²⁾.

وهو مضمون ما قاله ابن القيم: (فإذا حرَّم الرَّبُّ تعالى شيئاً وله طرقٌ ووسائلٌ تفضي إليه فإنه يُحرِّمها، ويمنع منها، تحقيقاً لتحريمه، وتثبيتاً له، ومنعاً أن يقرب جماه، ولو أباح الوسائل، والدَّرَائِع

⁽¹⁾ الموافقات: الشاطبي، (312/1).

⁽²⁾ ينظر: سدُّ الدَّرَائِع في الفقه الإسلامي: هشام قريسة، دار ابن حزم - بيروت، ط1، 1431هـ/2010م، (168/167).
أصل الكتاب رسالة دكتوراه.

المفضية إليه لكان ذلك نقضاً للتحریم، وإغراءً للنفوس به، وحكمته تعالى، وعلمه يأبى ذلك كُلاًّ الإباء؛ بل سياسة ملوك الدنيا تأبى ذلك، فإن أحدهم إذا منع جُنده، أو رعيته، أو أهل بيته من شيء ثم أباح له الطُّرق، والأسباب، والذرائع الموصلة إليه لعدُّ متناقضاً، ولحصل من رعيته، وجُنده ضد مقصوده، وكذلك الأطباء إذا أرادوا حسن الداء منَعوا صاحبه من الطُّرق، والذرائع الموصلة إليه؛ وإلّا فسد عليهم ما يرومون إصلاحه؛ فما الظنُّ بهذه الشريعة الكاملة التي هي في أعلى درجات الحكمة، والمصلحة، والكمال، ومن تأمل مصادرها، ومواردها علم أنّ الله تعالى ورسوله سدّ الذرائع المفضية إلى المحارم بأن حرّمها، ونهى عنها⁽¹⁾.

ومن ذلك: (أنّ الشريعة مبنية على سدّ الذرائع، ولذلك ردّ شهادة الأب لأبنه والابن لأبيه، والعدو على عدوه، وإن كان بررة أتقيا، لما يلحقهم من التهمة والريبة، وفي فعل الرّبا من الإتهام والريبة ما هو أظهر وأبين ممّا زُدت به شهادة الصّالح الثّقة لولده)⁽²⁾.

الفرع الثاني: أدلة النافين لحجية سدّ الذرائع

يُكر ابن حزم الظاهري أصل سدّ الذرائع ويردّها، وذلك بناءً على نزعتها الظاهرية وجرياً على قاعدته من الوقوف عند ظاهر النصّ، حالها حال القياس والاستصلاح والاستحسان، وقد عمد إلى إبطال أدلة سدّ الذرائع المعتمدة عند المالكية والحنابلة وردّها عليها في مُصنّفاته.

جاء في كتاب الأحكام لابن حزم في الباب الرابع والثلاثون في الاحتياط وقطع الذرائع، والمشتبه، قوله: (ذهب قومٌ إلى تحريم أشياء من طريق الاحتياط وخوف أن يتدرّج منها إلى الحرام البحت، واحتجوا في ذلك بما حدّثناه... عن الشعبي، عن النعمان بن بشير، قال: سمعته يقول: سمعت رسول الله ﷺ يقول: - وأهوى النعمان بإصبعيه إلى أذنيه - (إِنَّ الْحَالَ بَيْنَ، وَإِنَّ الْحَرَامَ بَيْنَ، وَبَيْنَهُمَا مُشْتَبِهَاتٌ لَا يَعْلَمُهُنَّ كَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ، فَمَنْ اتَّقَى الشُّبُهَاتِ اسْتَبْرَأَ لِدِينِهِ،

(1) إعلام الموقعين: ابن القيم، (3/109).

(2) أصول الفقه الإسلامي: أمير عبد العزيز، دار السلام - القاهرة، ط1، 1418هـ/1997م، (2/490).

وَعَرَضِهِ، وَمَنْ وَقَعَ فِي الشُّبُهَاتِ وَقَعَ فِي الْحَرَامِ، كَالرَّاعِي يَرْعَى حَوْلَ الْحِمَى، يُوشِكُ أَنْ يَرْتَعَ فِيهِ، أَلَا وَإِنَّ لِكُلِّ مَلِكٍ حِمَى، أَلَا وَإِنَّ حِمَى اللَّهِ مَحَارِمُهُ، أَلَا وَإِنَّ فِي الْجَسَدِ مُضْغَةً، إِذَا صَلَحَتْ، صَلَحَ الْجَسَدُ كُلُّهُ، وَإِذَا فَسَدَتْ، فَسَدَ الْجَسَدُ كُلُّهُ، أَلَا وَهِيَ الْقَلْبُ⁽¹⁾ (2).

بعد أن ساق الحديث بطرقه وألفاظه قال: (فهذا حضُّ منه عليه على الورع، ونصُّ جليُّ على أنَّ ما حول الحِمَى ليست من الحِمَى، وأنَّ تلك المشتبهات ليست بيقينٍ من الحرام، وإذا لم تكن ممَّا فصلَّ من الحرام، فهي على حكم الحلال بقول الله تعالى: ﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ﴾ [الأنعام: 119]. فما لم يُفصلَّ فهو حلالٌ بقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [29]، وبقوله ﷺ: (إِنَّ أَعْظَمَ الْمُسْلِمِينَ جُرْمًا مَنْ سَأَلَ عَنْ شَيْءٍ لَمْ يُحَرِّمْ، فَحَرَّمَ مِنْ أَجْلِ مَسْأَلَتِهِ)⁽³⁾.

قال: وقد بيّن النبي ﷺ في الحديث الذي رويناہ آنفا من طريق أبي فروة عن الشَّعبي - حديث الحلال بين - أنَّ هذا إمَّا هو مستحبُّ للمرء خاصَّةً فيما أشكل عليه، وأنَّ حُكْمَ من استبان له الأمرُ بخلاف ذلك⁽⁴⁾.

وكذلك بيّن رسول الله ﷺ في الحديث - نفس الحديث ببعض الخلاف في الرواية وإمَّا الأوَّل من طريق أبي فروة والثَّاني من طريق ابن عون وكلاهما عن الشَّعبي عن النُّعمان ابن بشير - بياناً جلياً (أنَّ المخوفَ على من واقعَ الشُّبُهَاتِ إمَّا هو أن يجسُرَ بعدها على الحرام، فصحَّ بهذا البيانِ صحَّة

(1) سبق تخريجه.

(2) الإحكام في أصول الأحكام: ابن حزم، (2/6).

(3) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب ما يكره من كثرة السؤال وتكلف ما لا يعنيه، رقم:

6859، (6/2658)؛ ومسلم في صحيحه، كتاب الفضائل، باب توقيره ﷺ، وترك إكثار سؤاله عمَّا لا ضرورة إليه، أو لا

يتعلَّق به تكليف وما لا يقع، ونحو ذلك، رقم: 2358، (4/1831).

(4) الإحكام في أصول الأحكام: ابن حزم، (2/6).

ظاهرة أنّ معنى رواية زكريّا عن الشعبيّ التي يقول فيها: (وقع في الحرام) أنّه إنّما هو على معنى آخر؛ وهو كلّ فعلٍ أدى إلى أن يكونَ فاعله متيقّناً أنّه راكبُ حرامٍ في حالته تلك، وذلك نحو ماءٍ من كلّ واحدٍ منها مشكوكٌ في طهارته، متيقّنٌ نجاسةً أحدهما بغير عينه، فإذا توضّأ بهما جميعاً كنّا مُوقنينَ بأنّه إن صلّى صلّى وهو حاملٌ نجاسةً، وهذا ما لا يحلُّ، وكذلك القولُ في ثوبينِ أحدهما: نجسٌ بيقينٍ لا يُعرفُ بعينه، وسائرُ ألفاظٍ من ذكرنا على ما لا يُتيقنُ فيه تحريمٌ، ولا تحليلٌ، وأمّا ما يُوقنُ تحليله فلا يُزيلُهُ الشكُّ عن ذلك، ولا معنى لقول من قال هذا على المقاربة كما قال الله تعالى:

﴿فَإِذَا بَلَغَ أَجَلَہُنَّ﴾ [البقرة: 234]؛ إذ لا خلاف في أنّ معنى هذا ليس في انقضاء العدة لكن

إذا بلغ أجل العدة من الطلاق، وهذا هو الذي لا يجوز غيره؛ إذ لا يجوز صرّف الآية عن ظاهرها بالدعوى، والحكم بالتُّهمة حرامٌ لا يحلُّ؛ لأنّه حكمٌ بالظنِّ، فكلٌّ من حكمٍ بتُّمةٍ، أو باحتياطٍ لم يستيقن أمره، أو بشيءٍ خوف ذريعةٍ إلى ما لم يكن بعد؛ فقد حكم بالظنِّ؛ وإذا حكم بالظنِّ فقد حكم بالكذب والباطل، وهذا لا يحلُّ، وهو حكمٌ بالهوى، وتجنّبٌ للحقِّ، نعوذ بالله من كلّ مذهبٍ أدّى إلى هذا، مع أنّ هذا المذهبُ في ذاته مُتخادِلٌ مُتفاسِدٌ مُتناقضٌ؛ لأنّه ليس أحدٌ أولى بالتُّمة من أحدٍ، وإذا حرّم شيئاً حلالاً خوف تدرُّعٍ إلى حرامٍ، فليخصي الرجال خوف أن يزئوا، وليقتل الناس خوف أن يكفروا، وليقطع الأعتاب خوف أن يعمل منها الخمر، وبالجملة فهذا المذهبُ أفسدُ مذهبٍ في الأرض؛ لأنّه يؤدّي إلى إبطال الحقائق كلّها وبالله - تعالى - التوفيق⁽¹⁾.

عند الإمعان بالنظر في موقف ابن حزم من سدّ الدرائع، نجدّه يرى الحديث لا يتضمّن حكماً تكليفيّاً؛ بل يحثّ النفوس على التورع، وصيانة الدّين، والامتناع عن بعض المباحات، والابتعاد عن دواعي الهوى، والتّحريم عنده لا يثبت بالظنِّ؛ بل لا بدّ من دليل قطعيّ، وتحرّم الدّرائع من باب تحرّم الشّيء بالظنِّ فلا يثبت.

(1) الإحكام في أصول الأحكام، ابن حزم، (2/6) وما بعدها.

ولا غرابة في موقفه هذا؛ إذ هو متماش مع قاعدته الأخدُ بالظاهر دون الغوص في المعاني المقصودة من النصّ، وسدّ الذرائع عنده اجتهاد بالرأي لذا فهو ينكرها.

والخلاصة أنّ معتمده في ردوده إجمالاً:

أولاً: أنّ إبطاله الاحتجاج بحديث النعمان في باب سدّ الذرائع هو من باب الحضّ على الورع وليس تحريم الحلال، وأنّ ما حول الحمى ليس من الحمي، وأنّ المشتبهات ليست بيقين من الحرام؛ لأنّها ليست مما فُصّل لنا؛ وإنما يُستحبُّ تركها.

لكن زُدّ عليه بإبطال حججه، وذلك بم يشهد من العموم القاطع الثابت بالنقل، وبعمل الصحابة والتابعين الذي لا يدع مجالاً لأيّ تردّد⁽¹⁾.

ومما زُدّ به عليه: أنّ قوله المشتبهات ليست من الحرام غير صحيح؛ لأنّها ترجع في الحقيقة؛ إمّا إلى الحلال، أو إلى الحرام، فإن خفيت على البعض، أو الأكثر، فليس كذلك بالنسبة للقليل؛ لأنّ مفهوم قول النبي ﷺ: (وَبَيْنَهُمَا مُشْتَبِهَاتٌ لَا يَعْلَمُهُنَّ كَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ)؛ يفيد أنّها معلومة من جهة القليل منهم، وحكمها عندهم لا يخرج من مرتبتي الحلال والحرام وليس في حقيقة الأمر مرتبة ثالثة بين هاتين.

ثانياً: قوله أنّ النهي عن المباح تكليفٌ بما لا يُطاق، وأنّ العمل بسدّ الذرائع يجعله قاصراً على تحريم ما يؤدي إلى الحرام فقط.

زُدّ عليه: أنّ العمل بسدّ الذرائع لم يكن قاصراً على تحريم ما يؤدي إلى الحرام؛ لأنّه يشمل ما هو أعمّ من ذلك، كمجرّد الامتناع، والكفّ من غير تحريم، وقد ثبت هذا بفعله ﷺ حيث امتنع عن أكل الضبّ ولم يجرّمه، وبفعل الصحابة ﷺ حيث امتنعوا عن كثير من المباحات من غير أن ينقل عنهم القول بتحريمها.

⁽¹⁾ يُنظر: سدّ الذرائع في الشريعة الإسلامية: البرهاني، (721) بتصرف.

ثالثاً: من الشُّبه التي أُثِّرت في هذا الموضوع قوله: بأنَّ على النَّبيِّ ﷺ بيان كلِّ ما ينبغي للمرء أن يتركه ممَّا لا بأس به؛ ليلبغ درجة المتّقين، فمن حديث عطية السعدي؛ قول النَّبيِّ ﷺ: (لَا يَبْلُغُ الْعَبْدُ أَنْ يَكُونَ مِنَ الْمُتَّقِينَ، حَتَّى يَدَعَ مَا لَا بَأْسَ بِهِ، حَدَرًا لِمَا بِهِ الْبَأْسُ)⁽¹⁾.

رُدَّ عليه: أنَّه ليس من العلماء من يُلزم النَّبيِّ ﷺ بيان أحكام كلِّ الوقائع؛ لأنَّ هذا من المحال بعينه، فإنَّ الوقائع أكثرُ من أن تُحصَر، لأنَّها تختلفُ بحسبِ المكلف وظروفه الواقعة، والزَّمان، والمكان، ويكفي من المشروع بيان القاعدة، وعلى المكلف أن يقيس عليها الوقائع بحسبِ ظروفه، وأحواله، فلا بدَّ من التَّفريق بين الحلال المطلق وبين ما لا بأس به، وهو الذي تركه أولى من فعله، وعلى هذا لا يلزم ترك كل حلال⁽²⁾.

فابن حزم أثار شُبُهات كثيرة في كتابه الإحكام وحاول إبطال العمل بسدِّ الدَّرَائِع؛ لأنَّه يعتبره تشريعاً زائداً على ما ورد به النَّص، وذلك انتصاراً لنزعتة الظَّاهرية التي تقف عند حدِّ ظواهر النُّصوص، وقد أطال الرُّدود والتَّشنيع على القائِلين بسدِّ الدَّرَائِع، خاصَّة المالكِيَّة منهم ومن هذا حذوهم⁽³⁾.

لكن إذا أمعنا النَّظر فيما كتبه ابن حزم نجد أنه يقبل سدِّ الدَّرَائِع المتفق عليها بين العلماء وذلك إذا كانت الوسيلة تُوَدِّي قطعاً إلى المفسدة، وبيان ذلك في قوله: (فكل من حكم بتهمة، أو باحتياط لم يستيقن أمره، أو بشيء خوف ذريعة إلى ما لم يكن بعد، فقد حكم بالظن، وإذا حكم بالظن فقد حكم بالكذب والباطل، وهذا لا يحل، وهو حكم بالهوى)⁽⁴⁾.

(1) أخرجه ابن ماجه في سننه، كتاب الزهد، باب الورع والتقوى، رقم: 4215، (1409/2)؛ والترمذي في سننه، كتاب صفة

القيامة والرفائق والورع عن رسول الله ﷺ، باب ما جاء في صفة أواني الحوض، رقم: 2451، (215/4). وهو ضعيف.

(2) يُنظر: سدِّ الدَّرَائِع في الشريعة الإسلامية: البرهاني، (733).

(3) يُنظر: الإحكام في أصول الأحكام، ابن حزم، (2/6) وما بعدها.

(4) الإحكام في أصول الأحكام: ابن حزم، (13/6).

يُفهم من ذلك أنّه إذا استيقن المفسدة فيحكم بها، والمستثنى عنده هو ما كان من باب الظن. كما قال في كتابه المحلى: (ولا يحل بيع شيء ممن يوقن أنه يعصي الله به أو فيه، وهو مفسوخ أبدأ، كبيع كل شيء ينبذ أو يعصر ممن يوقن أنه يعمله خمرا، وكبيع الدراهم الرديئة ممن يوقن أنه يدلس بها، وكبيع الغلمان ممن يوقن أنه يفسق بهم أو يخصيهم، وكبيع المملوك ممن يوقن أنه يسيء ملكيته، أو كبيع السلاح أو الخيل ممن يوقن أنه يعدو بها على المسلمين، أو كبيع الحرير ممن يوقن أنه يلبسه وهكذا في كل شيء)⁽¹⁾.

فهو بهذا يتقاطع مع العلماء في إحدى رتب سد الذرائع، وهذا ما يؤكده نقل القراني لقسم فيه الإجماع حين قال، فالقسم الأول: هو ما أجمعت الأمة على حسمه وسدّه، هذا القسم معتبرٌ إجماعاً. ولقد سبق ذكره في مبحث أقسام سد الذرائع.

الفرع الثالث: الترجيح

مما سبق من بيان مواقف العلماء يتبين أنّ مذاهبهم في أصل سدّ الذرائع تؤول إلى مذهبين: فالأول: هو مذهب القائلين بأنّ أصل سدّ الذرائع حجةٌ معتبرةٌ في الاجتهاد، وابتناء الأحكام عليه في الجملة، وعلى هذا جمهور مجتهدي الأمة، وإن لم يصرّحوا به، لكن بان اتفاهم على معناه، ولا مُشاحّة في الاصطلاح.

وأما الثاني: فسدّ الذرائع عنده ليس حجة، ولا يصحّ كأصل تُبنى عليه الأحكام، وهو قول بن حزم، وأهل الظاهر جريا على مذهبهم من الأخذ بظواهر النصوص، وإن كان ابن حزم يقبل سدّ الذرائع اجمع عليها، وهو قدرٌ مُتفقٌ عليه بين العلماء، وهو ما يُحقّق الإجماع على القول بها. وليس اعتبار الذرائع سداً فقط، بل والفتح أيضا معتبرٌ عند العلماء، وما ذلك إلاّ دليلٌ على مرونة الشريعة الإسلامية، وأنها بحقّ نزلت رحمةً للناس، لتساير واقعهم في كلّ أحوالهم.

(1) المحلى: ابن حزم، (522/7).

والخلاصة: أنّ سدّ الذرائع أصل قائل به جل العلماء على خلاف بينهم في بعض التفصيلات، وهم في ذلك بين مُوسَّعٍ ومتوسِّطٍ وإن لم يصرِّح به؛ إلاّ من شدّد منهم وهو في ذلك في اعتقادي بجانبٌ للصّواب الذي عليه الأُمَّة، ومُخالفٌ لقواعد مسطورة في الوحيين، ولا شكّ أنّ الصّواب ما اتّفقت عليه الأُمَّة، وفي هذا المقام أذكر كلاماً أراه نفيساً، وجديراً للاستدلال به في هذا المقام ذكره الإمام القرافي رحمه الله وتلقّاه جُلُّ من بعده بالقبول، وهو في غاية التّوازن: يقول: (وأما الذّرائع فقد أجمعت الأُمَّة أنّها على ثلاثة أقسام، أحدها مُعتبرٌ إجماعاً؛ كحفر الآبار في طُرُق المسلمين، وإلقاء السّمِّ في أطعمتهم، وسبّ الأصنام عند من يُعلم من حاله أنّه يسبّ الله تعالى حينئذ، وثانيها مُلغى إجماعاً كزراعة العنب؛ فإنّه لا يُمنع خشية الحمر، والشّركة في سُكنى الأدر خشية الرّنا، وثالثها مُختلفٌ فيه؛ كبيع الآجال، اعتبرنا نحن الذّريعة فيها، وخالفنا غيرنا، فحاصل القضية أنّنا بسدّ الذّرائع أكثر من غيرنا؛ لا أنّها خاصّة بنا)⁽¹⁾.

جاء في أبحاث هيئة كبار العلماء، في قرار لجنة الفتوى بالأزهر: (وسدّ الذّرائع ركنٌ من أركان الدّين والسّياسة)⁽²⁾.

وقال أحمد الريسوني: (وهذا أصل آخر من الأصول التي حمل لواءها المذهب المالكي، وعمل بها أكثر من غيره، وعلى نحو أوضح من غيره، ثم تابعت فيه المذاهب الأخرى، بمقدار ما، وأقلهم في ذلك المذهب الشافعي، وهذا الأصل أيضاً، هو وجه آخر من وجوه رعاية مقصود الشارع في حفظ المصالح، ودرء المفاسد)⁽³⁾.

⁽¹⁾ الذخيرة: القرافي، (152/1).

⁽²⁾ أبحاث هيئة كبار العلماء بالملكة العربية السعودية، موقع الرئاسة العامة للبحوث العلميّة والإفتاء، <http://www.alifta.com>، (313/3).

⁽³⁾ نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي: أحمد الريسوني، الدار العالميّة للكتاب الإسلامي، ط2، 1412هـ/1992م، (73).

والقاعدةُ تقومُ على أساس أنّ الشارِعَ شرعَ أحكامه لتحقيق مقاصدها فإذا أضحت هذه الأحكام تُتخذ ذريعة لغير مقصودها، فإنّ الشَّرْعَ لا يُقَرَّرُ إفساد أحكامه وتعطيل مقاصده.

فسد الذرائع أصل عظيم في باب التشريع وبواسطته يستطيع ولي الأمر الذي يحكم بشريعة الله أن يمنع من بعض المباحات التي أخذها الناس وسائل إلى المفسد والإضرار بالمجتمع، ويسد عليهم أبوابها، ويكون عمله هذا عملاً شرعياً مستنداً إلى أصل من أصول الشريعة.

في المقابل هذا الممنوع إذا أدى إلى حرج شديد، أو أوقع الناس في مشقة بالغة فيباح حينها ويرفع عنه المنع، بشرط أن لا تكون المفسدة والمصلحة موهومة.

فالشريعة كما قررت أن تسد الذريعة المؤدية إلى نقيض مقصود الشارع، قررت رفع الحرج ودفع المشقة عن العباد وجلب ما فيه مصلحة لهم وذلك بفتح الذريعة الموصلة إلى صلاح.



المطلب الثالث: أهمية سد الذرائع وتحريم محل النزاع فيه

الفرع الأول: أهمية أصل سدّ الذرائع

لقاعدة سدّ الذرائع بالغ الأهمية في باب الاجتهاد بالرأي، إذ تُعدّ من أجلّ الأصول التي يُتلافى الفساد بها، ومن الطّرق الوقائية التي تُنصب لئلاّ يتورط الخلق في المفاصد التي نهى الشّرع عنها؛ وإنّ لذلك لموقعا ذا أهميّة كبرى في السّياسة الشرعيّة؛ إذ إنّ السّياسة الرّشيّدة تقضي أن لا يُنتظر وقوع الفساد فيُسعى لرفعه؛ وإنّما تكون الحكمة بقطع الطّريق التي يُتوسل بها إلى الفساد⁽¹⁾.

وهذا الأصل التّشريعيّ هو من الأصول التي بُني عليها التّشريع الإسلاميّ ذاته؛ إذ علّم على وجه القطع باستقراء تصرّفات الشّارع في أحكامه أنّ الشّارع نهى عن بعض التّصرّفات والأفعال لا لأنّها مفاصد في ذاتها ولا لكونها مُستلزمة للفساد؛ وإنّما نهى عنها لما قد يُظنّ من تتابع النّاس في ذلك من انجرارٍ إلى الفساد المنهبيّ عنه؛ فحُسم الطّريق توقّيا من الفساد قبل حلّوله⁽²⁾؛ ذلك لإمكان اتخاذ الوسيلة المباحة في أصلها ذريعة لغير ما شرعت له فيتوسل بها إلى خلاف مقاصدها الحقيقيّة، فإنّ الشّرع لا يُقرّ إفساد أحكامه وتعطيل مقاصده.

تقوم هذه القاعدة على اعتبار المآل، وإعطاء الوسيلة حكم المقصد، وهما أمران معتبران في الشّرع، لكن قد تخالف الوسيلة حكم المقصد إذا رجحت المصلحة على المفسدة؛ كفداء أسرى المسلمين بالمال للكفار مع أن ذلك محرم شرعا. ومعلوم أنّ الذريعة تسد وتفتح بحسب مقتضى الحال.

قال ابن القيم: (وباب سدّ الذرائع أحد أرباع التّكليف فإنه أمرٌ ونهيٌ؛ والأمر نوعان: أحدهما مقصودٌ لنفسه، والثاني وسيلةٌ إلى المقصود، والنهي نوعان: أحدهما ما يكون المنهبي عنه مفسدةً في

⁽¹⁾ ينظر: الأصول الاجتهادية التي بُني عليها المذهب المالكي: حاتم باي، الجامعة الأردنية، (آب، 2006م)، (252).

⁽²⁾ المرجع نفسه، (252).

نفسه، والثاني ما يكون وسيلةً إلى المفسدة؛ فصار سد الذرائع المفضية إلى الحرام أحد أرباع الدين⁽¹⁾.

وقال: (.. وإنما الغرض التنبيه على أنّ من قواعد الشرع العظيمة: قاعدة سدّ الذرائع)⁽²⁾.

وقال الشاطبي: (وسد الذرائع مطلوبٌ مشروع، وهو أصلٌ من الأصول القطعية في الشرع)⁽³⁾.

ومن المعلوم عند العلماء أن الإستثناء لا يقدر في القاعدة، والقياس منهج معتبر في الشرع من

أجل تحقيق المصالح ودرء المفسد؛ فإنّ قاعدة سدّ الذرائع أولى بالاعتبار.

ووجه اعتبارها أنها تمنع كلّ تصرف يفضي إلى الضرر خاصة في زمن انتشرت فيه وسائل

وأسباب الفساد.

قال ابن القيم: (لما كانت المقاصد لا يتوصل إليها إلا بأسباب وطرق تُفضي إليها، كانت

طُرقها وأسبابها تابعة لها معتبرة بها؛ فوسائل المحرمات والمعاصي في كراهتها والمنع منها بحسب

إفضائها إلى غاياتها، وارتباطاتها بها، ووسائل الطّاعات والقربات في محبتها والإذن فيها بحسب

إفضائها إلى غايتها؛ فوسيلة المقصود تابعة للمقصود وكلاهما مقصود؛ لكنه مقصود قصد الغايات،

وهي مقصودة قصد الوسائل، فإذا حرّم الرّب تعالى شيئاً وله طُرقٌ ووسائل تُفضي إليه فإنه يُجرّمها

ويمنع منها تحقيقاً لتحريمه، وتثبيتاً له، ومنعاً أن يُقرب حماه، ولو أباح الوسائل والذرائع المفضية إليه

لكان ذلك نقضاً للتّحريم وإغراءً للنّفوس به، وحكمتُه تعالى وعلمُه يأبى ذلك كل الإباء؛ بل سيّاسة

مُلوك الدّنيا تأبى ذلك؛ فإنّ أحدهم إذا منع جُنْدَه أو رعيّته أو أهل بيته من شيء ثم أباح له الطُّرُق

والأسباب والذرائع الموصلة إليه لعدّ مُتناقضاً، ولحصّل من رعيّته وجُنْدِه ضدّ مقصوده، وكذلك

⁽¹⁾ إعلام الموقعين: ابن القيم، (3/126).

⁽²⁾ إغائة اللفهان من مصائد الشيطان: أبو عبد الله، محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، ت/ محمد حامد النقي، دار المعرفة-

بيروت، ط2، 1395هـ/1975م، (1/366).

⁽³⁾ الموافقات: الشاطبي، (3/263).

الأطباء إذا أرادوا حَسْمَ الدَّاءِ منعوا صاحِبَهُ مِنَ الطُّرُقِ والدَّرَائِعِ الموصلةِ إليه؛ وإلَّا فَسَدَ عليهم ما يَرومونَ إصلاحه، فما الظَّنُّ بهذه الشَّرِيعَةِ الكاملةِ التي هي في أعلى درجاتِ الحكمةِ والمصلحةِ والكمالِ، ومن تأمَّلَ مصادرها، ومواردها علم أن الله تعالى ورسوله سدَّ الدَّرَائِعِ المفضيةِ إلى المحارمِ بأن حرَّمها ونهى عنها⁽¹⁾.

ولهذا يرى بعض العلماء أن قاعدة سدِّ الدَّرَائِعِ من خصائصِ هذه الشَّرِيعَةِ من حيثُ قطع ذرائع الفساد.

وخلاصة القول أن الشريعة الإسلامية قد بنت كثيرا من أحكامها المنطوق بها في الكتاب والسنة على رعاية سدِّ الذرائع. فقاعدة سدِّ الذرائع قاعدة محكمة، وفيها شاهد واضح على أن الشرع الإسلامي صالح لكل زمان ومكان⁽²⁾.

الفرع الثاني: تحريمُ محلِّ النزاع في سدِّ الذرائع

سدِّ الذرائع على ثلاثة أقسام:

القسم الأول: الاتِّفاق حاصلٌ بين العُلَماءِ في هذا القسم وهو ما أجمع على اعتباره ووجوب سدِّه ومنعه: كحفر الآبار في طرق المسلمين فإنَّه وسيلةٌ إلى إهلاكهم، وبيع العنب لمن يتخذه خمرا، ووضع السُّمِّ في أطعمة المسلمين، وسبِّ الأصنام عند مَنْ يُعَلِّمُ من حاله أنَّه يسبُّ الله تعالى عند سبِّها، ونحوهما من الأعمال الممنوعة شرعا سواء سميت "ذرائع" أم لا، وسواء أكان الاستدلال على منعها بقاعدة سدِّ الذرائع، أو بغيرها.

القسم الثاني: وهو ما أجمع على عدم اعتباره ولا سدِّه، وهو مُلغى؛ لأنَّ مفسدته نادرة الوقوع؛ لذلك أجمعت الأمة على عدم منعها، كالمنع من زراعة العنب خشية الخمر، فإنَّه لم يقل به أحد،

⁽¹⁾ إعلام الموقعين: ابن القيم، (109/3).

⁽²⁾ الشريعة الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان: محمد الخضر حسين، ت/ محمد عمارة، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، 1999م، القاهرة، (72).

وكالمنع من المجاورة في البيوت خشية الزنا.

القسم الثالث: بقي الخلاف منحصرًا بين العلماء في هذا القسم على الاعتبار من عدمه، وذلك كبيع الآجال - كمن باع سلعة بعشرة دراهم إلى شهر ثم اشتراها بخمسة قبل الشهر. فالقائلون به: يقولون أنّ هذا أخرج من يده خمسة الآن وأخذ عشرة آخر الشهر فهذه وسيلة لسلف خمسة بعشرة إلى أجل توسّلاً بإظهار صورة البيع، فيمنع سدّاً لذريعة الرِّبا. المخالفون: يقولون يُنظر إلى صورة البيع ويُحمل الأمر على ظاهره فيجوز، ولا يجوز اتِّهام قصود الناس.

وهذه البيوع يقال إنّها تصل إلى ألف مسألة مختلف فيها، كما اختلفوا في النَّظر إلى النساء هل يُحَرِّم؛ لأنّه يؤدّي إلى الزنا أو لا يُحَرِّم؟ وحكم القاضي بعلمه هل يُحَرِّم؛ لأنّه وسيلة للقضاء بالباطل من القضاة السُّوء أو لا؟ وتضمن الصُّنّاع لتأثيرهم في السِّلَع بصنعتهم؟ فتغيّر فلا يعرفها صاحبها فهل يضمنون سدّاً للذريعة أم لا؟ لأنّهم أجراء وأصل الإجارة على الأمانة⁽¹⁾. وبهذا يتّضح أنّ الفقهاء متفقون في الجملة على القول بسدّ ما كان وسيلةً إلى الإيذاء والمفسدة، وأنّ موضع الخلاف بين الفقهاء إنّما هو في القسم الثالث: وهي في الوسائل التي ظاهرها الجواز، وإنّما قامت التُّهمة على أنّها يتوصّل بها إلى الممنوع. وبناء على ما سلف بيانه كان عمدة تقسيم الدّرائع عند العلماء.



⁽¹⁾ يُنظر الفروق: القراني، (60/2).

المبحث الثالث: علاقة سدّ الذرائع بالقواعد الفقهية والأصولية والسياسة الشرعية

يرتبط أصل سد الذرائع بعدد من القواعد كقاعدة الحيل، وقاعدة الاحتياط، وقاعدة اعتبار المآلات، كما له صلة وثيقة بالسياسة الشرعية، وفي هذا المبحث عرض لبعض وجوه هذه العلاقة.

المطلب الأول: علاقة سدّ الذرائع بالقواعد

الفرع الأول: علاقة سدّ الذرائع بقاعدة الحيل

إنّ الله عزّ وجلّ أكرم الإنسان بالعقل، وبه تميّز عن المخلوقات الأخرى بحيث لو صادفته في حياته صعاب لاستعمل الحيلة لتجاوزها؛ ولكن ربّما وظّفها في الإفساد والإضرار بالغير؛ لتحقيق مآربه، وعلى هذا حرّم الشارع الحيل المؤدّية إلى الإضرار دون غيرها كما سيأتي بيانه.

أولاً- الحيل في اللغة والاصطلاح:

أ- الحيل في اللغة:

الحيل جمع حيلة، وهي اسم من الاحتيال، والحيلة: الحذق في تدبير الأمور، وهو تقليب الفكر حتى يهتدي إلى المقصود، واحتال: طلب الحيلة، وتعني: التحرك في دور: فحال الشيء، وأحال، وأحوّل: إذا أتى عليه حول، والحول: العام، وذلك أنه يحول، أي يدور، تقول: أحلت بالمكان: أي أقمت به حولاً⁽¹⁾.

قال ابن القيم: (فالحيلة هي نوعٌ مخصوصٌ من التصرف، والعمل الذي يتحوّل به فاعله من حالٍ إلى حالٍ، ثمّ غلب عليها بالعرف استعمالها في سلوك الطُّرق الخفيّة التي يتوصّل بها الرّجل إلى حصول غرضه؛ بحيث لا يُتفطن له إلاّ بنوعٍ من الذكاء، والفطنة؛ فهذا أحص من موضوعها في أصل اللّغة، وسواء كان المقصودُ أمراً جائزاً، أو محرّماً، أو حصّ من هذا استعمالها في التّوصّل إلى

⁽¹⁾ ينظر: مختار الصحاح: الرازي، (86)؛ مقاييس اللغة: ابن فارس، (121/2)؛ المصباح المنير: الفيومي، (157/1).

الغرض الممنوع منه شرعاً، أو عقلاً، أو عادةً؛ فهذا هو الغالبُ عليها في عرفِ النَّاسِ؛ فإنَّهم يقولون فلانٌ من أربابِ الحيلِ، ولا تُعاملوه فإنَّه مُتَحَيِّلٌ⁽¹⁾.

والذي ذكره ابن القيم هو المعنى المقصود؛ وهو المتبادر إلى الذهن إذا ذُكر، وهو ما ذهب إليه الرَّاعِبُ قال: (والحيلةُ والحُوَيْلةُ: ما يُتوصَّلُ به إلى حالةٍ ما في خُفْيَةٍ، وأكثرُ استعمالها فيما في تَعاطِيهِ خُبْتٌ، وقد يُستعمل فيما في استعماله حِكْمَةٌ، ولهذا قيل في وصف الله عز وجل: ﴿وَهُوَ شَدِيدُ اللَّحْمِ﴾ [الرعد: 13]؛ أي: الوصول في خُفْيَةٍ من النَّاسِ إلى ما فيه حِكْمَةٌ، وعلى هذا النَّحو: وُصِفَ بالمكر، والكيد لا على الوجه المذموم، تعالى الله عن القبيح. والحيلة من الحول، ولكن قُلبتِ واؤها ياءً لانكسار ما قبلها)⁽²⁾.

فالحيلة في اللُّغة تدور معانيها حول: الحِذْقُ، وجُودَةُ النَّظَرِ، وَالْقُدْرَةُ على التَّصَرُّفِ في تدبير الأمور⁽³⁾. وهذا المعنى هو الأقرب إلى المعنى الاصطلاحي.

ب- الحيل في الاصطلاح:

ذكر العلماء تعريفات للحيل أذكر منها:

- فصاحب المغني بعد أن ذكر أن الحيل كلُّها مُحَرَّمَةٌ، غير جائزة في شيءٍ من الدِّينِ، عرفها بقوله: (أن يُظهِرَ عقداً مباحاً يريدُ به مُحَرَّمًا، مُحَادَعَةً وتوسُّلاً إلى فعلٍ ما حرَّم الله، واستباحة محظوراتِهِ، أو إسقاط واجبٍ، أو دفع حقٍّ ونحو ذلك)⁽⁴⁾.

- أمَّا صاحب الموافقات عندما ذكر قاعدة الحيل عرفها بقوله فإنَّ حقيقتها المشهورة:

(1) إعلام الموقعين: ابن القيم، (3/188).

(2) مفردات ألفاظ القرآن: أبو القاسم، الحسين بن محمد، المعروف بالرَّاعِبِ الأصفهاني، دار القلم - دمشق، (1/277).

(3) الموسوعة الفقهية الكويتية: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، ط2، دار السلاسل - الكويت، 1427/1404هـ، (33/19).

(4) المغني: ابن قدامة، (4/43).

(تقديم عملٍ ظاهر الجواز؛ لإبطال حكمٍ شرعيٍّ، وتحويله في الظاهر إلى حكمٍ آخر"، فمآل العمل فيها حرم قواعد الشريعة في الواقع)؛ ومثل لذلك ب: بالواهب ماله عند رأس الحول ليفر من الزكاة، فأصل الهبة على الجواز، ولو منع الزكاة من غير هبة لكان ممنوعاً، فإن كل واحد منهما ظاهر أمره في المصلحة، أو المفسدة، فإذا جمع بينهما على هذا القصد صار مآل الهبة المنع من أداء الزكاة؛ وهو مفسدة، ولكن هذا بشرط القصد إلى إبطال الأحكام الشرعية⁽¹⁾.

يبين الشاطبي أن هذا الاصطلاح المشهور للحيل والذي غلب استعماله في عرف الفقهاء وصار لازماً له، وكان إذا ذكر لفظ الحيل أريد به العمل الظاهر الجواز الذي يراد من ورائه الوصول إلى الممنوع، وهو النوع المذموم من الحيل، لأن التحيل الذي يرمي إلى إبطال مقاصد الشرع، والذي يؤول إلى ممنوع شرعاً، قد جرى سنن التشريع على إبطاله.

وعرفها ابن القيم بقوله: (التوصل إلى الغرض الممنوع منه شرعاً، أو عقلاً، أو عادةً)⁽²⁾. فتضمن زيادة حيث جعل الموصل إلى الممنوع منه إما أن يكون: شرعاً، أو عقلاً، أو عادةً من باب الحيل.

ولقد فصل ابن عاشور في الحديث عن الحيل فقال: اسم التحيل: يغيث معنى إبراز عمل ممنوع شرعاً في صورة عمل جائز، أو إبراز عمل غير معتد به شرعاً في صورة عمل معتد به لقصد التفصي من مؤاخذته، فالتحيل شرعاً: هو ما كان المنع فيه شرعياً والمانع الشارع. فأما السعي إلى عمل مآذون بصورة غير صورته أو بإيجاد وسائله، فليس تحيلاً ولكنه يُسمى تدبيراً، أو حرصاً، أو ورعاً. فالتدبير: مثل من هوى امرأة فسعى لتزوجه لتحل له مخالطتها.

(1) الموافقات: الشاطبي، (188/5).

(2) إعلام الموقعين: ابن القيم، (188/3).

والحرص: كركوع أبي بكر رضي الله عنه لما دخل المسجد فوجد رسول الله صلى الله عليه وسلم راكعاً، وخشي فوت الركعة، وأحب أن يكون في الصف الأول تحصيلاً لفضله، ركع، ودب راعياً حتى وصل الصف الأول، فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم: (زَادَكَ اللَّهُ حِرْصًا وَلَا تَعُدْ)⁽¹⁾.

والورع: مثل أن يتخذ من يوقظه إلى صلاة الصبح إذا خشي أن يغلبه النوم، كما فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم في إحدى الغزوات في قضية بلال حين غلبته عيناه، كما في حديث الموطأ⁽²⁾.

ومثل التحيل باللفظ الموجه يصدر ممن أكره بتهديد بالقتل على أن يقول كفرةً، أو يفعل حراماً رغم أن الإكراه يجل له القول، قال الله تعالى: ﴿مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾ [النحل: 106].

ثم قال: ولا شك أن التحيل باطل؛ ثم ذكر كلاماً للشاطبي.. وحلص إلى أن التحيل على التخلص من الأحكام الشرعية من حيث أنه يفتى المقصد الشرعي كله، أو بعضه، أو لا يفتيه، أفاد الاستقراء أنه يتنوع إلى خمسة أنواع⁽³⁾.

ويلاحظ أن ابن عاشور بين بهذا التفصيل معنى التحيل الجائز حيث ذكر أن السعي إلى عمل مأذون بصورة غير صورته أو بإيجاد وسائله ليس تحيلاً ولكنه يُسمى تدبيراً، أو حرصاً، أو ورعاً، كما بين التحيل غير الجائز ليحلص إلى بطلان التحيل المذموم الذي يُراد منه هدم المقاصد الشرعية.

ثانياً- الفرق بين أصل سدّ الذرائع وقاعدة الحيل:

ومن الفروق التي تظهر بين أصل سدّ الذرائع وقاعدة الحيل أذكر ما يأتي:

الفرق الأول- جهة القصد، أو عدم القصد إلى الممنوع:

(1) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الأذان، باب إذا ركع دون الصف، رقم: 783، (124/1).

(2) أخرجه مالك في موطئه، كتاب وقوت الصلاة، باب النوم عن الصلاة، رقم: 25، (13/1).

(3) مقاصد الشريعة الإسلامية: ابن عاشور، (323/3) وما بعدها.

من أهم خصائص سدّ الذرائع عدم اشتراط القصد إلى الفعل المحظور؛ فسواءً في الاعتبار والنظر أن يتقصد الفعل المحرم، أو لا يتقصد، فالمنع لاحقٌ به وجارٍ عليه.

أمّا الحيل فإنّ من أهم ما يميّزها أن تكون مقرونةً بقصد فاعليها؛ إذ لا يُعدّ في سلك الحيل الأفعال التي لا قصد لصاحبها إلى إحلال الممنوع.

الفرق الثاني - جهة العموم، أو الخصوص:

ومن أهم الفوارق التي يميّزُ به بين سدّ الذرائع والحيل؛ أنّ النظر في الحيل نظرٌ جزئيٌّ بأحد الناس وأفرادهم.

بينما يكون النظر في سدّ الذرائع نظراً كلياً متعلّقاً بالعموم؛ والسبب في الخصوصيّة في باب الحيل؛ أنّ مناط الحرمة فيها متعلّق بالقصد غير المشروع الذي يستبطنه المتحيّل؛ فقصدّه متوجّه لإبطال مقصدٍ من مقاصد الشرع.

ومن كان ساعٍ في ذلك فعله في ذلك باطلٌ غير مشروع؛ فلزم أن يكون المنع، والإباحة مُرتبطين بمناطيهما؛ وهو القصد، ومحلُّ القصد هو خصوص الأفراد؛ فثبت بهذا أنّ النظر في الحيل نظرٌ بالخصوص.

أمّا سدّ الذرائع فحكمها حكمٌ كليٌّ عامٌّ، فإذا سُدَّ باب من الأبواب؛ فإنّما يُسدُّ على كلّ الناس لا على أفراد مُعيّنين؛ لأنّ انقداح الخوف، والحشية من التطرّق بالوسيلة إلى الممنوع لم يكن بالنظر إلى فرد بحاله؛ بل إنّما كان بتلمّح أحوال كثيرٍ من الناس، فأثار ذلك في نفس المجتهد الظنّ الباعث له على منع الباب كلّهُ، وحسم مادّته وقطع وسيلته.

الفرق الثالث - من حيث استلزام إبطال المقصد الشرعي:

من لوازم باب الحيل أن يتفصّى عنه إبطال مقصد من مقاصد الشرع؛ إذ الباعث للمتحيّل في سلوك سبيل الحيل هو إبطال حكم شرعيٍّ لازم له، أو حقٌّ ثابتٍ عليه؛ فلو لم تكن مُبطلَةً لما كان للحيل من معنى؛ وعليه فإنّ الحيل لا بدّ من كونها مُبطلَةً لمقصد من مقاصد الشرع.

أما الذرائع فلا يلزم منها الإبطال؛ لأنَّ الإفضاء في الذرائع إلى الممنوع لا يشترط فيه القطع؛ بل يُكتفى بالظنِّ أو ما داناه، وإذا اكتُفي بذلك عُلِمَ قطعاً تخلف إبطال مقصد من مقاصد الشرع في كثير من الأفراد؛ وإذا تخلف في تلك الأفراد ارتفع وصف اللزوم بين الذرائع وبين إبطال المقصد الشرعي.

في حين نجد أنَّ الذرائع تلتقي مع الحيل من حيث إنَّ كلاً منهما قائم على فعل هو وسيلة إلى فعل آخر، فالحيلة هي وسيلة تُؤدِّي إلى فعل آخر، والذريعة كذلك هي وسيلة تُؤدِّي إلى فعل آخر. كما أنَّ الذريعة تُسدِّ إذا أدَّت إلى مفسدة وتُفتح إذا أدَّت إلى مصلحة، والحيلة كذلك إذا أدَّت إلى تدبير وصلاحٍ تقبل، أما إذا ناقضت مقصود الشارع ترد؛ وعليه تكون الغاية واحدة بين القاعدتين⁽¹⁾.

ثالثاً - علاقة سدِّ الذرائع بمنع الحيل:

يتَّضح جلياً من خلال تعريف الحيل وما سبق من تعريف الذرائع، وبيان أوجه الشبه وأهم الفروق بين القاعدتين وجه العلاقة بين الذرائع والحيل؛ فكلاهما يمنع ويسدِّ إذا أدى إلى الفسادِ وهدم أحكام الشرع، فافتضى أن تكون العلاقة وثيقة بينهما. يقول ابن عاشور عند كلامه عن العلاقة بين سدِّ الذرائع والحيل: (لهذا المبحث تعلق قويِّ بمبحث الحيل)⁽²⁾.

والذريعة تجتمع مع الحيلة في كونها فعلاً أو وسيلة إلى فعل آخر ظاهره الإباحة يُفضي إلى غاية مآلها مفسدة خلافاً للمقصود الأصلي، قال ابن القيم: (وهذا شأن أرباب الحيل المحرَّمة، وهذه

⁽¹⁾ ينظر: مقاصد الشريعة الإسلامية: ابن عاشور، (3/336) وما بعدها؛ الأصول الاجتهادية: حاتم باي، (249)؛ بحوث

مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله: فتحي الدريني، مؤسسة الرسالة، ط2، 1429هـ/2008م، (383) وما بعدها.

⁽²⁾ مقاصد الشريعة الإسلامية: ابن عاشور، (3/336).

الأوصاف منطبقة عليهم؛ فإنّ المخادعة هي الاحتيال والمراوغة بإظهار أمر جائز ليتوصّل به إلى أمر مُحَرَّم يبطئه⁽¹⁾.

والقول بسدّ الذرائع يقتضي ترك الحيل غير المشروعة لمنع الفساد، كما أنّ سدّ الذرائع هو حسّم لوسائل الفساد، والقول بجوازها يقتضي فتح طرق الإفضاء إلى المحظور.

قال ابن تيمية: (واعلم أنّ تجويز الحيل يُناقض سدّ الذرائع مُناقضةً ظاهرةً، فإنّ الشارع سدّ الطُّرُق إلى ذلك المحرّم بكلّ طريق، والمحتال يريد أن يتوسّل إليه)⁽²⁾، ومن المعلوم أنّ الشَّرْع رام إلى مصالح أوجب قطع كلّ وسيلة تكون سبباً في تحلّف تلك المصلحة، أو تفويتها، لهذا لو فرضنا وضع الشارع حكماً ومصالح؛ ثمّ أجاز من جهةٍ أُخرى حياً وذرائع من شأنها أن تكون سبيلاً، ومسلكاً للتخلّص منها، لكان ذلك نقضاً لمقتضى حكمة التشريع. وهذا مُحال في حقّ الشارع الحكيم، وهو ما لا يجوز وقوعه البتّه. فلو أنّ الزّكاة التي شرّعت لسدّ خَلّة المساكين، أُجيز فيها هبة المال في آخر الحول؛ فراراً من الزّكاة لكان ذلك إبطاً لمقصود الشارع. ومصلحة الشريعة أن تُسدّ الذريعة الموصلة إلى المحرّمات؛ يقول ابن تيمية: (والغرض هنا: أنّ الذرائع حرّمها الشارع، وإن لم يقصد بها المحرّم خشية إفضائها إلى المحرّم، فإذا قصد بالشّيء نفس المحرّم كان أولى بالتحريم من الذرائع)⁽³⁾.

ويقول ابن القيم: (وتجويز الحيل يناقض سدّ الذرائع مُناقضةً ظاهرةً فإنّ الشارع يسدّ الطُّرُق إلى المفسد بكلّ ممكن، والمحتال يفتح الطُّرُق إليها بحيلة؛ فأين من يمنع من الجائز خشية الوقوع في المحرّم إلى من يُعمل الحيلة في التّوصّل إليه)⁽⁴⁾.

⁽¹⁾ إعلام الموقعين: ابن القيم، (127/3).

⁽²⁾ بيان الدليل على بطلان التحليل: ابن تيمية، (254).

⁽³⁾ المرجع نفسه، (255).

⁽⁴⁾ إعلام الموقعين: ابن القيم، (126/3).

وأما الحيل المستجلب لمصلحة شرعية، أو دفع فساد واقع أو مُتَوَقَّع فهي تدبير وليست حيلة ممنوعة، ولا تُناقض سدّ الذرائع؛ بل تُوافقه من جهة الفتح ووجهه من وجوه تطبيق سدّ الذرائع، قال الشاطبي: (فالحيل التي تقدم إبطالها وذمها والنهي عنها ما هدم أصلا شرعيا وناقض مصلحة شرعية، فإن فرضنا أنّ الحيلة لا تهدم أصلا شرعيا، ولا تناقض مصلحة شهد الشرع باعتبارها؛ فغير داخله في النهي ولا هي باطلة)⁽¹⁾، (فمآل الفعل هو موجب النظر في كليهما وذلك أن المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو بالإحجام إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل، مشروعاً لمصلحة فيه تستجلب، أو لمفسدة تدرأ..)⁽²⁾.

والحيل لا بُدّ من القصد إلى المفسدة، خلافاً للذرائع إذ لا يُنظر فيها إلى القصد؛ وإنما يُنظر فيها إلى المآل والنتيجة؛ لهذا يكون منع الحيل أكد من سدّ الذرائع، قال ابن القيم: (فالحيل وسائل وأبواب إلى المحرمات، وسدّ الذرائع عكس ذلك فبين البابين أعظم تناقض، والشارع حرّم الذرائع، وإن لم يقصد بها المحرم، لإفضائها إليه، فكيف إذا قصد بها المحرم نفسه؟)⁽³⁾.

وكما سبق بيانه أنّ الحيل المقصودة عند ابن القيم هي الحيل غير المشروعة لأنّه ختم كلامه بالحديث عن الحيل المباحة: قال ابن القيم: (أنّ يحتال على التوصل إلى حق أو على دفع الظلم بطريق مباحٍ لم تُوضع موصلةً إلى ذلك، بل وضعت لغيره، فيتخذها هو طريقاً إلى هذا المقصود الصحيح، أو قد يكون قد وضعت له لكن تكون خفية ولا يفطن لها)⁽⁴⁾.

وقال: (وبالجمله، فالحرّمات قسمان: مفسد، وذرائع موصلة إليها، مطلوبة الإعدام، كما أنّ المفسد مطلوبة الإعدام، والقربات نوعان: مصالح للعباد، وذرائع موصلة إليها، ففتح باب الذرائع في

⁽¹⁾ ينظر: الموافقات: الشاطبي، (124/3).

⁽²⁾ الموافقات: الشاطبي، (177/5).

⁽³⁾ إغاثة اللهفان: ابن القيم، (361/1).

⁽⁴⁾ إعلام الموقعين: ابن القيم، (261/3).

النوع الأول كسدّ باب الدَّرَائِعِ في النوع الثاني، وكلاهما مناقض لما جاءت به الشريعة، فبين باب الحيلّ وباب سدّ الدَّرَائِعِ أعظم تناقض، وكيف يظن بهذه الشريعة العظيمة الكاملة التي جاءت بدفع المفسد وسدّ أبوابها وطرقها أن تجوّز فتح باب الحيل، وطرق المكر على إسقاط واجباتها، واستباحة محرّماتها. والتذرع إلى حصول المفسد التي قصدت دفعها، وإذا كان الشيء الذي قد يكون ذريعة إلى الفعل المحرم إمّا بأن يقصد به ذلك المحرم، أو بأن لا يقصد به، وإمّا يقصد به المباح نفسه، لكن قد يكون ذريعة إلى المحرم، يجرّمه الشارع بحسب الإمكان، ما لم يعارض ذلك مصلحة راجحة تقتضي حله، فالتذرع إلى المحرمات بالاحتياط عليها أولى أن يكون حراماً، وأولى بالإبطال والإهدار إذا عرف قصد فاعله، وأولى أن لا يعان فاعله عليه، وأن يعامل بنقيض قصده، وأن يبطل عليه كيده ومكره⁽¹⁾.

فالحيل المشروعة هي التي يركبها صاحبها للتوصل إلى مشروع، أو حق، أو دفع ظلم، دون مناقضة قصد الشارع. أمّا ما جافاها من الحيل الرامية إلى مناقضة قصد الشارع وهدم أصوله فهي المحرّمة، فتتقاطع مع أصل سدّ الدَّرَائِعِ.

الفرع الثاني: علاقة سدّ الدَّرَائِعِ بقاعدة الاحتياط

قبل الحديث عن العلاقة بين سدّ الدَّرَائِعِ والاحتياط؛ لا بُدَّ من الوُوقُوفِ على تعريف الاحتياط في اللُّغة والاصطلاح، أمّا تعريف سدّ الدَّرَائِعِ فقد مرَّ معنا في الفصل الأوّل.

لقد تباينت عبارات العلماء في تعريف الاحتياط والكشف عن ماهيته والسبب في ذلك هو أنّ أكثر من عني منهم بالحديث عن الاحتياط لم يقصد تعريفه استقلالاً؛ وإمّا أشار إليه إشارة في معرض التوجيه والتعليل، أو في معرض المناقشة والاعتراض؛ ولذلك جاءت تعريفاتهم متباينة تباينا ملحوظاً؛ وسارت في اتجاهات مختلفة؛ فالبعض راعى في تعريفه معنى التردّد والشك؛ وهو السبب

(1) إغاثة اللهفان: ابن القيم، (370/1).

الملحجى إلى العمل بالاحتياط، والبعض راعى معنى التحفظ والتحرّز من الوقوع في المحذور، وهو الأثر المرجّح من العمل بالاحتياط، والبعض الآخر راعى المعنيين معاً⁽¹⁾، وتعريفه كالاتي:

أولاً- تعريف الاحتياط في اللغة والاصطلاح

أ- الاحتياط في اللغة:

الاحتياط في اللغة من الفعل الثلاثي: حوط؛ وهو الشيء يُطيف بالشيء، يقال: حاطه يحوطه حوطاً وحيطاً وحياطاً؛ حفظه، وصانه، وتعهّده، واسم الفاعل منه حائط؛ وهو الجدار لأنه يحوط ما فيه، ويُجمع على حوائط.

والحَوَظُ: شيءٌ مستدير تعلقه المرأة على جبينها، من فضة.

واحتاط: أخذ في الحزم⁽²⁾؛ من الاحتياط: وهو فعل ما يتمكن به من إزالة الشك، والتحفظ والاحتراز من الوجوه لتلايق في مكروهه، والأخذ بالأوثق من جميع الجهات⁽³⁾.

والعلاقة التي تربط المعنى اللغوي بالاصطلاح للاحتياط هي أن التعريف الاصطلاحي أخص من اللغوي لأن علماء الأصول أضفوا عليه الصبغة الشرعية.

ب- الاحتياط في الاصطلاح:

عرف العلماء الاحتياط بتعريفات عديدة أذكر منها:

عرفه العز بن عبد السلام الاحتياط بأنه: (ترك ما يريب المكلف إلى ما لا يريبه)⁽⁴⁾.

⁽¹⁾ يُنظر: نظرية الاحتياط الفقهي دراسة تأصيلية تطبيقية: محمد عمر سماعي، رسالة دكتوراه في الفقه وأصوله تحت إشراف محمود صالح جابر، كلية الدراسات العليا الجامعة الأردنية 2006م، (16).

⁽²⁾ ينظر: مقاييس اللغة: ابن فارس (2/120)؛ القاموس المحيط: أبو طاهر، مجد الدين الفيروزآبادي (ت: 817هـ)، ت/ مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت، لبنان، ط8، 1426هـ/2005م، (663)؛ لسان العرب: ابن منظور، (7/297).

⁽³⁾ الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية: أبو البقاء، أيوب بن موسى الحسيني القريني الكفوي الحنفي (ت: 1094هـ)، ت/ عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة - بيروت، (56).

⁽⁴⁾ قواعد الأحكام في مصالح الأنام: العز بن عبد السلام، (2/61).

وعرفه ابن الهمام بقوله: (هو العمل بأقوى الدليلين)⁽¹⁾.

ويؤخذ على هذا التعريف أنه قصر الاحتياط على بعض صورته؛ وهي الأخذ بالأقوى عند التعارض؛ وفي كون ذلك من صنوف الاحتياط نظر؛ فإن العمل بالأقوى واجب اتفاقاً، ولا يظهر فيه مدلول لفظ الاحتياط المقتضي بحكم وضعه اللغوي وجود ما يبعث على التردد والاحتمال؛ أضف إلى ذلك أن مقتضى الاحتياط قد يكون في العمل بالأضعف في كثير من المسائل؛ فليس الأخذ بالأقوى من الأدلة هو مقتضى الاحتياط على وجه العموم والاطراد⁽²⁾.

وعرفه ابن حزم بعد ما قرر أن الاحتياط والتورع سيان ثم قال: (اجتناب ما يتقي المرء أن يكون غير جائز وإن لم يصح تحريمه عنده - أو - اتقاء ما غيره خير منه عند ذلك المحتاط)⁽³⁾.
قال: والاحتياط كله هو ألا يحرم المرء شيئاً إلا ما حرم الله تعالى ولا يحل شيئاً إلا ما أحل الله تعالى⁽⁴⁾، وليس الاحتياط واجبا في الدين ولكنه حسن ولا يحل أن يقضى به على أحد ولا أن يلزم أحداً لكن يندب إليه لأن الله تعالى لم يوجب الحكم به، والتورع هو الاحتياط نفسه⁽⁵⁾.
وعرفه الجرجاني أنه: (حفظ النفس عن الوقوع في المآثم)⁽⁶⁾.

⁽¹⁾ ينظر: التقرير والتحجير: محمد ابن أمير الحاج الحنبلي، ت/ عبد الله محمود محمد عمر، دار الكتب العلمية - بيروت، ط1، 1419/1999م، (3/177)؛ غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر: أبو العباس، أحمد بن محمد مكّي الحسيني الحموي (ت: 1098هـ)، دار الكتب العلمية - بيروت، ط1، 1405/1985م، (1/195).

⁽²⁾ يُنظر: نظرية الاحتياط الفقهي: محمد عمر سماعي، (17).

⁽³⁾ الإحكام في أصول الأحكام: ابن حزم، (1/51).

⁽⁴⁾ الإحكام في أصول الأحكام: ابن حزم، (6/13).

⁽⁵⁾ الإحكام في أصول الأحكام: ابن حزم، (1/51).

⁽⁶⁾ كتاب التعريفات: علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني (ت: 816هـ)، ت/ ضبطه وصححه جماعة من العلماء بإشراف الناشر، دار الكتب العلمية - بيروت، لبنان، ط1، 1403/1983م، (12).

قال ابن القيم: حينما ذكر الفرق بين الاحتياط والوسوسة؛ ذكر أنّ الاحتياط هو: (الاستقصاء والمبالغة في إتباع السنّة وما كان عليه رسول الله وأصحابه من غير غلوّ ومجاوزة ولا تقصير ولا تفريط فهذا هو الاحتياط الذي يرضاه الله ورسوله)⁽¹⁾.

قال الشوكاني: (وأما المعقول فلكون الاحتياط يقتضي: حمل الشيء على أعظم مراتبه)⁽²⁾. وعُرفَ بأنّه: (وظيفةٌ شرعيةٌ تحول دون مخالفة أمر الشّارع عند العجز عن معرفة حكمه)⁽³⁾. وبناء على هذه التعريفات فإن الاحتياط يحتاج إلى البحث والاستقصاء في ما ورد من نصوص؛ فإن وُجد تعارض أو استتوت الأدلّة ولا مرجح فيحتاج إلى المبالغة في الاستقصاء والتّحرّي بما يستدعي الدقّة في ما ورد في سنّة المصطفى ﷺ وما أثر عن الصّحابة والتّابعين رضي الله عنهم بشرط عدم الغلوّ والمبالغة بما لم يرد به الشّرع الذي من شأنه أن يؤدّي إلى التّنطّع والخروج عن جادة الصّواب، وكذلك عدم التّقصير ولا التّفريط المؤدّيان إلى ترك العمل بالشّرع هذا هو الاحتياط الذي يرضاه الله ورسوله.

ثانياً - صلة سدّ الذرائع بالاحتياط:

بعد ذكر التعريفات نجد أنّ أصل سدّ الذرائع من أبرز مظاهر الاحتياط وكلاهما من القواعد التي نص عليها المشرّع في سائر أوضاعه وأحكامه؛ فالاحتياط يوجب الابتعاد عن الفساد ما أمكن وكذلك سدّ الذرائع، والأدلّة تكاد تكون نفسها، والنظر في كليهما منصبٌ على المال، وبهذا تبرز العلاقة بينهما:

(1) الروح في الكلام على أرواح الأموات والأحياء بالدلائل من الكتاب والسنة: أبو عبد الله، محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية (ت: 751هـ)، دار الكتب العلمية - بيروت، (256).

(2) إرشاد الفحول إلي تحقيق الحق من علم الأصول: محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليمني (ت: 1250هـ)، ت/ أحمد عزو عناية، دار الكتاب العربي - دمشق، ط1، 1419هـ/1999م، (106/1).

(3) نظرية الاحتياط الفقهي: محمد عمر سماعي، (19).

فلاحتياط يرمي إلى سدّ الطُّرق المؤدّية إلى الفساد وذلك بمنع بعض الأسباب والوسائل المباحة في الأصل كونها تُؤدّي إلى نقيض مقصود الشّارع، وكذلك تُمنع الذّرائع المؤدّية إلى الفساد. وقد مرّ معنا في الفصل الأوّل الأمثلة على ذلك.

- الاحتياط يرمي إلى حماية المقاصد بالوسائل؛ فحين رسم الشّارع خِططه التّشريعية وضع جملة من الأوامر والتّواهي راعى فيها معنى الاحتياط؛ وذلك من أجل المحافظة على معانٍ هي أعظم وأجلّ؛ فمنع جائزاً في الأصل لا لذاته بل لغيره لافتقار صيانة الواجب إلى الإلزام به؛ ومن الأمثلة المؤكّدة لذلك ما يأتي:

- نهى الشّارع عن البيع وقت التّداء لصلاة الجمعة رغم مشروعيّته؛ إلّا أنّ التّهي ليس مقصوداً لذاته؛ بل لأنّه سبب مشاغل شغل عن السّعي إلى أداء فريضة صلاة الجمعة، لذلك اتفق الفقهاء على أنّ غير البيع من سائر الشّواغل كالبيع في النهي عن الاشتغال بها. فكما أنّ الاحتياط شرع صيانة لغيره كي لا يعتريه الخلل وليبلغ به منازل الكمال؛ كذلك سدّ الذّرائع يمنع الوسيلة المباحة في الأصل حفاظاً على مقاصد الشّارع كي لا تتهدّم.

تكثرُ شروط بعض التّصرّفات والتّشددّ فيها فيما يعظم شرفه ويعمّ أثره وذلك جرى مجرى القواعد المقرّرة عند العلماء أنّ ما عظم خطره كثر شرطه، قال القرّاني: (ولأنّ الشّرف يقتضي كثرة الشّروط.. كتمييز النّكاح عن ملك اليمين بالشّروط؛ كالوليّ، والشّهود، والصّداق، والإعلان، وكذلك الملوك لا تكثر الحراس إلا على الخزائن التّفيسة فكلمّا عظم شرف الشّيء عظم خطره عقلاً وشرعاً وعادةً)⁽¹⁾.

(1) الفروق: القرّاني، (370/6).

فهذا عين سدِّ الدَّرَائِعِ؛ لأننا إذا لم نُكثِرِ الشُّرُوطَ ونحتاط للنِّكاحِ للحفاظ على مقصد النِّسْلِ فقد يتعرَّض أصحاب النفوس المريضة بهدم هذا المقصد العظيم فقطعنا عنهم شبهة السِّفاح وسدنا عنهم الطَّرِيق احتياطاً، لهذا: (كلِّما كان الأمر أشرف وأخطر كان الاحتياط فيه أوجب وأجدر)⁽¹⁾. وهذا يبرز جلياً في سدِّ الدَّرَائِعِ؛ فمثلاً عندما يمنع الله عزَّ وجلَّ من سبِّ الذين يدعون من دون الله رغم أنَّه مصلحة؛ إلاَّ أنَّه منعه حتى لا يُؤدِّي إلى سبِّ الله عزَّ وجلَّ وما ذلك إلاَّ احتياطاً؛ وإلاَّ فإنَّ سبِّهم لله عزَّ وجلَّ قد يتخلَّف.

فمقتضى التشريع العامِّ يُراعي معنى الاحتياط بالمحافظة على مصالح الخلق وسلامة كُليَّاته كما يأخذ بالحزم، وتربية النفس على الامتثال، كما يسدُّ الدَّرِيعَةَ ويفتحها على حسب مقتضى الحال، وما ذلك إلاَّ تحقيقاً وحفاظاً على مقاصد الشَّارع الحكيم، وبهذا تبرز علاقة سدِّ الدَّرَائِعِ بالاحتياط المبنية أساساً على تحقيق الاطمئنان القلبي والرَّاحة النَّفْسِيَّة.

الفرع الثالث: علاقة سدِّ الدَّرَائِعِ بقاعدة اعتبار المآلات

جاء التشريع الإسلامي لتحقيق مصالح العباد في الحال والمآل، في الدُّنيا والآخرة، وجاء منهجه في كُليَّاته وجزئياته لتنظيم شتَّى مناحي الحياة ديناً ودنياً، بما يُحقِّق استجلاب المنافع ودفع المفسد، فإن كان تصرف المكلف موافقاً لقصد الشَّارع بامتثال الأوامر والنَّواهي فتلك هي الغاية التي رامها الشَّارع الحكيم، وإن خالف قصد الشَّارع بطل عمله، وكان الاعتبار بما آلت إليه النتيجة؛ لذلك سدِّ الشَّارع منافذ هدم الغايات، وأرسى قواعد تطبيق الأحكام، ومن ذلك مبدأ النَّظر في المآلات. قال الشَّاطِبي: (النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعاً، كانت الأفعال موافقة أو مخالفة)⁽²⁾.

هذه القاعدة المقاصدية وضعت لإحكام تطبيق قاعدة مقصدية أصلية مؤدِّها أن: مقصد الشَّارع بأفعال المكلفين قبيل مباشرتها إلى حين انتهائها؛ ليكون المكلف منضبطاً بقيود الشرع،

(1) أيجد العلوم: أبو الطيب، محمد صديق خان القنوجي (ت: 1307هـ)، دار ابن حزم، ط1، 1423هـ/2002م، (232).

(2) الموافقات: الشَّاطِبي، (177/5).

وحدوده ابتداءً وانتهاءً⁽¹⁾.

أولاً- مفهوم اعتبار المآل:

لتعريف قاعدة اعتبار المآل لا بدّ من تعريف المركّب الإضافي من مصطلح، الاعتبار: لغة واصطلاحاً، وتعريف مصطلح، المآل: لغة واصطلاحاً، ثم تعريف، اعتبار المآل: بمفهومه اللقي.

أ- الاعتبار في اللغة والاصطلاح:

- وردت عدّة معاني لغويّة لمصطلح (الاعتبار) في كتب اللّغة وذلك حسب السياق الذي وردت فيه ومن هذه المعاني أنّها:

قال ابن فارس: (العين والباء والراء أصلٌ صحيح واحدٌ يدلُّ على التّفوذ والمضيّ في الشيء. يقال: عبرت النّهر عبوراً. وعبر النّهر: شطُّه .. فأما الاعتبار والعبرة: فعندنا مقيسان من عبّري النّهر؛ لأنّ كلّ واحد منهما عبّر مساو لصاحبه فذاك عبّر لهذا، وهذا عبّر لذاك. فإذا قلت اعتبرت الشيء، فكأنّك نظرت إلى الشيء فجعلت ما يعينك عبراً لذاك: فتساوبا عندك.

قال الله تعالى: ﴿ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ ﴾ [الحشر: 2] أي: انظروا إلى من فعل ما فعل فعوقب بما عوقب به، فتجنّبوا مثل صنيعهم لئلاّ ينزل بكم مثل ما نزل بأولئك..⁽²⁾، (فهي كالموعظة مما يتّعظ به الإنسان ويعمل به ويعتبر ليستدل به على غيره. والعبرة: الاعتبار بما مضى)⁽³⁾.

فهو مأخوذ من العبور والمجازة من شيء إلى شيء، ويقال: السعيد من اعتبر بغيره، والشقي من اعتبر به غيره، ولهذا قال المفسرون: الاعتبار هو النظر في حقائق الأشياء وجهات دلالتها ليعرف

⁽¹⁾ ينظر: قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي: عبد الرحمن إبراهيم الكيلاني، المعهد العالمي للفكر الإسلامي - عمان، ودار الفكر - دمشق، ط1، 1421هـ/2000م، (361).

⁽²⁾ مقاييس اللغة: ابن فارس، (210/4).

⁽³⁾ لسان العرب: ابن منظور، (531/4).

بالنظر فيها شيء آخر من جنسها، وقيل: الاعتبار هو التدبر وقياس ما غاب على ما ظهر ويكون بمعنى الاختبار والامتحان وبمعنى الاعتداد بالشيء في ترتب الحكم⁽¹⁾.

وهذه المعاني تشترك في الدلالة على معنى المجاوزة وهو أساس بناء حقيقة اعتبار المآل كون النظر في المآل هو: مجاوزة الواقع إلى المتوقع للحكم عليه بما يناسب المقصد الشرعي.

- الاعتبار في الاصطلاح: (النظر في دلالة الأشياء على لوازمها وعواقبها وأسبابها)⁽²⁾.

وعرف ب: (النظر في المسألة مع استحضار نظائرها والالتفات إلى لوازمها ومراعاة نقائصها، مع صحة المناسبة)⁽³⁾.

وعرف ب: (الجمع بين النظر في المسألة ودليلها المباشر، والنظر في كل ما له علاقة بها وتأثيرا في حكمها إثباتا أو نفيًا)⁽⁴⁾.

والمعنى متقارب بين هذه التعريفات إلا أن تعريف الريسوني أحسن بالنظر إلى موضوع "اعتبار المآل"، بحكم أنه ينظر في الواقعة وارتباطها بالدليل ثم النظر إلى نتيجة إسقاط الحكم على واقع المكلف مع مراعاة الأحوال والعوارض التي لها تأثير على الحكم⁽⁵⁾.

ب- المآل في اللغة والاصطلاح:

المآل في اللغة: من الأول وهو الرجوع، من آل الشيء يؤول أولاً ومآلاً: أي: رجع. وأوّل إليه

(1) الكليات: الكفوي، (147).

(2) التحرير والتنوير: ابن عاشور، (72/28).

(3) نظرية الاعتبار وفائدتها في فهم السنة: عبد الكريم عكيوي، www.ahlalhdeth.com، موقع ملتقى أهل الحديث، تاريخ آخر زيارة: 2016/09/27م.

(4) صلة مبدأ اعتبار المآل بنظرية التعسف في استعمال الحق في فتاوى مالكية الغرب الإسلامي: يوسف حميتو،

<http://feqhweb.com>، موقع الملتقى الفقهي، تاريخ آخر زيارة: 2016/09/27م.

(5) المرجع نفسه، <http://feqhweb.com>، موقع الملتقى الفقهي، تاريخ آخر زيارة: 2016/09/27م.

الشيء: رجعه. وألت عن الشيء: ارتددت. قوله: آلا الجمال: ردوها ليرتحلوا عليها⁽¹⁾. وآل ماله يؤوله إيالة إذا أصلحه وساسه. والائتيال: الإصلاح والسياسة⁽²⁾.

وفي حديث ابن عباس رضي الله عنهما: (اللَّهُمَّ فَفِّهْهُ فِي الدِّينِ، وَعَلِّمَهُ التَّأْوِيلَ)⁽³⁾، هو من آل الشيء يؤول إلى كذا: أي رجع وصار إليه، والمراد بالتأويل نقل ظاهر اللفظ عن وضعه الأصلي إلى ما يحتاج إلى دليل لولاه ما ترك ظاهر اللفظ⁽⁴⁾.

فإذا صار الشيء إلى كذا وانتهى إليه؛ كقولنا يؤول الأمر إلى كذا: أي ينتهي ويصير إليه. هذه المعاني تؤيدها آيات الواردة في القرآن؛ مثل قول الله عز وجل: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ [آل عمران: 7]، وذلك مثل: الإخبار عن آجال حادثة، وأوقات آتية..⁽⁵⁾.

وقول الله عز وجل: ﴿هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا﴾ [يوسف: 100] أي: ما آلت إليه رؤيائي التي كنت رأيتها⁽⁶⁾.

والتأويل في هذه الآيات جاء بمعنى: العاقبة، والمصير، وأثر الفعل ونتيجته حال ينتهي إليه. **المآل في الاصطلاح:** لم أقف على تعريفه في حدود اطلاعي، ولكن يستخلص من المعاني اللغوية وهو: الأثر المترتب على الفعل في العاجل أو الآجل بقصد أو بغيره.

(1) لسان العرب: ابن منظور، (32/11).

(2) لسان العرب: ابن منظور، (34/11).

(3) مسند الإمام أحمد، رقم 3033، (5/160). ذكر المحقق أن إسناده قوي على شرط مسلم.

(4) النهاية في غريب الحديث والأثر: أبو السعادات، مجد الدين المبارك بن محمد بن الأثير الشيباني الجزري (ت: 606هـ)، المكتبة العلمية - بيروت، 1399هـ/1979م، ت/ طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطناحي، (1/80).

(5) ينظر: جامع البيان في تأويل القرآن: أبو جعفر، محمد بن جرير الطبري (ت: 310هـ)، ت/ أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط1، 1420هـ/2000م، (1/74).

(6) جامع البيان: الطبري، (16/271).

أما اعتبار المآل بالاعتبار اللقي لم أجد للمتقدمين فيه تعريف، ولعل السبب في وضوحه عندهم، أما المعاصرون فقد حاولوا تعريفه واختلفت تعابيرهم وخلصوا إلى تعريفات منها:

التعريف الأول: (تحقيق مناط الحكم بالنظر في الاقتضاء التبعي الذي يكون عليه عند تنزيله؛ من حيث حصول مقصده، والبناء على ما يستدعيه ذلك الاقتضاء)⁽¹⁾.

ينطلق هذا التعريف من البعد المقاصدي للأحكام؛ حيث يجب على المجتهد بعد تحقيق مناط الحكم مراعاة الاقتضاء التبعي الذي يجب أن يراعى كمعنى إضافي قائم بالأحكام كما يراعى سلامة النتائج عند التطبيق؛ لأنه بإمكان المآل أن يفضي إلى نقيض مقصود الشارع.

التعريف الثاني: (الاعتداد بما تفضي إليه الأحكام عند تطبيقها بما يوافق قصد الشارع)⁽²⁾.

عبّر بلفظ الاعتداد وهو من الاعتبار، وجعل ما يفضي إليه الفعل عند التطبيق هو المعتد به وذلك عند موافقته مقصد الشارع.

والتعريفان متقاربان من حيث المعنى إلا أن التعريف الأول أحسن من حيث تدقيق الألفاظ، أما التعريف الثاني فهو عام وإن أدى بعض المعنى؛ لأن الاعتداد بما تفضي إليه الأحكام لا يكون إلا بعد تحقيق المناط، وحين يتحدّث التعريف الأول عن الاقتضاء التبعي عند التنزيل فذلك لا يتأتى إلا بعد تخريج وتنقيح المناط وهو ما يفهم ضمناً من كلامه وهو ما يقتضيه السياق ليكون موافقاً لروح الشريعة لبناء الحكم عليه، وهو ما كان ناقصاً في التعريف الثاني.

ثانياً - صلة سدّ الذرائع باعتبار المآل:

تبرز العلاقة بينهما كون سدّ الذرائع أصلاً من أصول النظر في المآلات؛ لأنّ الحكم في المسائل بالمنع أو الإباحة أو غير ذلك لا يتأتى إلا بعد النظر في ما يؤول إليه فعل المكلف: (فالفعل المشروع

⁽¹⁾ اعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرفات؛ دراسة مقارنة في أصول الفقه ومقاصد الشريعة: عبد الرحمن بن معمر السنوسي، دار ابن الجوزي، ط1، 1424هـ، (19).

⁽²⁾ اعتبار مآلات الأفعال وأثرها الفقهي: وليد بن علي الحسين، دار التدمرية- الرياض، ط2، 1430هـ/2009م، (38/1).

في الأصل إذا أدى في ماله إلى مفسدة تربو المصلحة التي تنتج عن الفعل في أصله، أو أن ذلك يُفوّت مصلحة أعظم من مصلحة الأصل؛ فإنّ البقاء على أصل المشروعية مما يُناقض معقولية التشريع⁽¹⁾.

فالفعل المباح أو المطلوب أصالة إذا كان يؤول إلى ضرر أو مفسدة يقيناً أو في غالب الظنّ تعيّن صرفه عن هذا المال الفاسد بسدّ الذرائع بناء على النظر إلى نتيجة الفعل وثمرته.

وقد جعل الشاطبي قاعدة سدّ الذرائع من القواعد التي يُبنى عليها أصل النظر في المآلات، قال عند كلامه عن النظر في مآلات الأفعال: (وهذا الأصل يبنى عليه قواعد: منها: قاعدة الذرائع التي حكّمها مالك في أكثر أبواب الفقه؛ لأنّ حقيقتها التّوسّل بما هو مصلحة إلى مفسدة..)⁽²⁾.

فاعتبار مآل الأفعال من المقاصد المهمّة في الشريعة الإسلامية وفي هذا يقول الشاطبي: (النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعاً كانت الأفعال موافقة أو مخالفة وذلك أنّ المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصّادرة عن المكلفين بالإقدام أو بالإحجام إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل مشروعاً لمصلحة فيه تستجلب، أو لمفسدة تدرأ، ولكن له مآل على خلاف ما قصد فيه، وقد يكون غير مشروع لمفسدة تنشأ عنه، أو مصلحة تندفع به؛ ولكن له مآل على خلاف ذلك؛ فإذا أطلق القول في الأوّل بالمشروعية فربّما أدى استجلاب المصلحة فيه إلى المفسدة تساوى المصلحة أو تزيد عليها فيكون هذا مانعاً من إطلاق القول بالمشروعية، وكذلك إذا أطلق القول في الثاني بعدم مشروعية ربّما أدى استدفاع المفسدة إلى مفسدة تساوي أو تزيد، فلا يصحّ إطلاق القول بعدم المشروعية، وهو مجال للمجتهد صعب المورد؛ إلاّ أنّه عذبُ المذاق محمود الغبّ جارٍ على مقاصد الشريعة)⁽³⁾.

(1) الأصول الاجتهادية: حاتم باي، (255).

(2) الموافقات: الشاطبي، (182/5).

(3) المصدر نفسه، (178/5).

وكلام الشاطبي يتضمّن الحديث عن سدّ الذرائع أو فتحها حسب ما يقتضيه المقام وما تقول إليه المسألة وعلى هذا يتبيّن قوّة العلاقة بين أصل سدّ الذرائع والنظر إلى المال. كما أنّ سدّ الذرائع واعتبار المال يهدفان إلى تحقيق مقاصد التشريع في الفعل والأثر المترتب عليه، ووقوعه موافقا لمقصود الشارع، وعدم مناقضته في القصد أو المال، فإن كان المال هو التحيل على الأحكام أو المضارة بالغير أو الإفضاء إلى نقيض مقصود الشارع سُدّت طرق الذرائع والحيل ودُفعت المفسد، وبهذا تتحقّق الحُكم والغايات والمصالح التي رامها الشارع الحكيم، وتبين واقعية وشمولية وديمومة وعالمية الشريعة.



المطلب الثاني: علاقة سدِّ الذرائع بالسياسة الشرعية

الفرع الأول: مفهوم السياسة الشرعية

السياسة الشرعية من بين أهم أبواب العلم التي بحثت في الماضي والحاضر إما في مصنفات مستقلة، أو في بطون مؤلفاتهم، وما ذلك إلا لأهميتها وحاجة الناس إليها؛ وذلك لتنظيم العلاقات بينهم أفراداً ومجتمعات في ظل ما يحقق مصالح العباد الدينية والدينية، وكذا استقرارهم.

أ- السياسة في اللغة:

السياسة في اللغة مشتقة من الفعل ساس يسوس سياسة فهي من السوس؛ وهي الرياسة، يقال ساسوهم سوساً إذا رأسوه، قيل: سوسوه وأساسوه. وساس الأمر سياسة: قام به. ويقال: سوس فلان أمر بني فلان أي كلف سياستهم.

والسياسة: القيام على الشيء بما يصلحه. وهي فعل السائس. يقال: هو يسوس الدواب إذا قام عليها وراضها، والوالي يسوس رعيته⁽¹⁾.

كما جاءت هذه الكلمة في السنة، فقد جاء في الحديث: (كَانَتْ بَنُو إِسْرَائِيلَ تَسُوسُهُمُ الْأَنْبِيَاءُ، كُلَّمَا هَلَكَ نَبِيٌّ خَلَفَهُ نَبِيٌّ، وَإِنَّهُ لَا نَبِيَّ بَعْدِي، وَسَيَكُونُ خُلَفَاءُ فَيَكْثُرُونَ) قالوا فما تأمرنا؟ قال: (فُوا بِبَيْعَةِ الْأَوَّلِ فَالْأَوَّلِ، أَعْطَوْهُمْ حَقَّهُمْ، فَإِنَّ اللَّهَ سَائِلُهُمْ عَمَّا اسْتَرَعَاهُمْ)⁽²⁾. فبنو إسرائيل كانت أنبيائهم تدير أمورهم وشؤونهم.

كما أن هذه الكلمة وردت في شعر العرب قديماً، وهذا ما يدلُّ على أصلها العربي، قالت حُرقة بنتُ النُّعمان بن المنذر مُتَحَسِّرةً على أيام العزِّ التي كانت تتمتع بها في ظل حكم أبيها:

بيننا نسوسُ النَّاسَ والأمرُ أمرُنا * إذا نحنُ فيهم سُوقَةٌ نَتَنَصَّفُ

⁽¹⁾ لسان العرب: ابن منظور، (108/6).

⁽²⁾ صحيح البخاري، كتاب: الأنبياء، باب: ما ذكر عن بني إسرائيل، رقم 3455، (169/4)؛ صحيح مسلم، كتاب: الإمارة، باب: الأمر بالوفاء ببيعة الخلفاء، الأول فالأول، رقم 1842، (1471/3).

فأفّ لدُنْيا لا يدومُ نعيمُها * تقلّبُ تاراتٍ بنا وتصرّفُ⁽¹⁾

وعليه تكون السياسة: هي التكليف بتدبير الأمور، والترويض، والتصرّف بما يُصلح الأمور. فهي مجموعة من الإجراءات والأساليب تتخذ من أجل الوصول إلى تنظيم شؤون الحياة في شتى مناحي الحياة، وتنظيم العلاقة بين الحاكم والمحكوم.

ب- السياسة في الاصطلاح:

السياسة من المصطلحات التي لم تستعمل للدلالة على أمر واحد، واختلف في المراد منها، فمن بين هذه التعريفات أذكر منها:

1- تعريف ابن عقيل الحنبلي⁽²⁾: (السياسة: ما كان فعلا يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح، وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسول ﷺ ولا نزل به وحي)⁽³⁾.
وقوله وإن لم يضعه الرسول ﷺ ولا نزل به وحي؛ بهذا المعنى يكون هذا التعريف غير دقيق لأن المتبادر إلى الذهن من خلال هذا التعريف أن السياسة إما أن تكون في أمر جاء في نصوص الوحيين، وإما لا يكون فيه دليلا أصلا فيفتح الباب للناس أن يقولوا ويفعلوا بغير ما أنزل الله وهذا غير صحيح؛ فسياسة أمور العباد لا بد أن توافق ما جاء به الشرع، وليس شرطا أن يرد دليلا منطوقا بخصوص تلك المسألة في الشرع وإنما لا بد أن يوافق عمومات الشرع المعنوية وأن تشهد له النصوص في الجملة، والقواعد التي دلّ الاستقراء على اعتبارها كما نصّ أهل العلم على ذلك. فلو قال

⁽¹⁾ شرح ديوان الحماسة: أبو علي، أحمد بن محمد بن الحسن المرزوقي الأصفهاني (ت: 421هـ)، ت/ غريد الشيخ، دار الكتب العلمية- بيروت، ط1، 1424هـ/2003م، (845). أرادت بقولها أنهم: كانوا يستخدمون الناس، وطاعتهم واجبة عليهم، فتقلبت الأمور وصاروا من عمارة الناس وخدامهم.

⁽²⁾ ابن عقيل الحنبلي: هو أبو الوفاء علي بن محمد بن عقيل البغدادي الحنبلي، الإمام الفقيه الأصولي، قاضي القضاة، أخذ عن أبي الفتح بن شيطا، وأبي القاسم بن برهان وغيرهما، من تصانيفه: كفاية المغني، ورؤوس المسائل، توفي سنة (513هـ). طبقات الحنابلة: ابن أبي يعلى، (259/2)؛ ذيل طبقات الحنابلة: زين الدين عبد الرحمن السلامي، (317/1).

⁽³⁾ يُنظر: الطُّرُق الحُكْمِيَّة في السِّيَاسَةِ الشَّرْعِيَّة: أبو عبد الله، محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية (ت: 751هـ)، ت/ نايف بن أحمد الحمد، دار عالم الفوائد- جدة، (29/1)؛ وإعلام الموقعين: ابن القيم، (283/4).

ابن عقيل في تعريفه: الذي جاء فيه.. وإن لم يضعه الرسول ﷺ ولا نزل به وحي، أن يقول: وإن لم يرد فيه دليل خاص من الشرع. بهذا يستقيم التعريف ويكون جامعاً مانعاً.

2- تعريف ابن عابدين: (تغليظُ جناية لها حكمٌ شرعيٌّ حسماً لمادّة الفساد)⁽¹⁾.

وعليه يكون لفظ السياسة مرادف للفظ التعزير وتصرف من ولي الأمر لمصلحة يراها وإن لم يرد بخصوصها دليلٌ جزئيٌّ لكن داخل تحت قواعد الشرع؛ ولأن مدار الشريعة بعد قواعد الإيمان؛ على حسم مادة الفساد.

وبناء على هذا التعريف تكون السياسة: شرعٌ مُغلّظٌ وهي نوعان:

1- سياسةٌ ظالمةٌ: فالشريعة تُحرّمها ولا تقبلها.

2- سياسةٌ عادلةٌ: تُخرج الحقّ من الظالم، وتدفع كثيراً من المظالم، وتردع أهل الفساد،

وتوصل إلى المقاصد الشرعية؛ فالشريعة تُوجب المصير إليها، والاعتماد في إظهار الحقّ عليها⁽²⁾.

فالسّياسة نوعان:

الأولى: وهي السّياسة الظّالمة فهذه لا مكان لها في الشريعة.

الثّانية: وهي السّياسة العادلة؛ وتلك هي المبتغى التي جاء من أجلها الشرع، وأرسلت لها

الرّسل، وهي من أوسع مجالات الاجتهاد لكثرة ما يعرض للنّاس من وقائع، ونوازل، ومُستجدّات.

وعليه يكون مقتضى السياسة أنّها حسمٌ كلّ ما من شأنه أن يكون سبيلاً للفساد بشرط أن تكون مندرجة ضمن سلك قواعد الشرع مؤدية إلى مصلحة؛ وإن لم يدلّ عليها دليل خاصّ، وهذا لا يتأتى لعموم الناس وإنما يتولاه ولي الأمر.

ومن تعريفات المعاصرين لها:

- (الأحكام التي تنظّم بها مرافق الدولة، وتُدبّر بها شؤون الأمّة، مع مراعاة أن تكون متّفقة مع

روح الشريعة نازلة على أصولها الكليّة، مُحقّقة أغراضها الاجتماعية، ولو لم يدلّ عليها شيئاً من

⁽¹⁾ حاشية رد المختار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار فقه أبي حنيفة: ابن عابدين، دار الفكر - بيروت،

1421هـ/2000م، (15/4). ينظر: البحر الرائق: ابن نجيم، (11/5).

⁽²⁾ ينظر: حاشية رد المختار: ابن عابدين، (15/4). ينظر: البحر الرائق: ابن نجيم، (11/5).

النصوص التفصيلية الجزئية الواردة في الكتاب أو السنة⁽¹⁾.

- (ما يراه الإمام أو يُصدره من الأحكام، والقرارات زجراً عن فساد واقع، أو وقاية من فساد مُتوقع، أو علاجاً لوضع خاص)⁽²⁾.

- (تدبيرُ شؤون الدولة الإسلامية التي لم يرد بحُكمها نصٌ صريحٌ، أو التي من شأنها أن تتغيّر، وتتبدّل بما فيه مصلحة الأمة، ويتفق مع أحكام الشريعة، وأصولها العامة)⁽³⁾.

وكل التعريفات المذكورة مدارها على تصرف الحاكم وفق ما يقتضيه الشرع؛ لمصلحة راجحة.

فالسّياسة الشّرعية تشمل كلّ الأحكام التي من شأنها أن تُحقّق مصلحة للناس أفراداً ومجتمعات؛ سواء ورد فيه دليل خاص وساغ فيه الاجتهاد، أو ممّا لم يرد فيه دليل جزئيّ وانفق مع روح الشرع، والأصول العامّة، والقواعد الكلّية للشريعة لكن تشهد لها العمومات المعنويّة المستفادة من النصوص بالاستقراء؛ والتي أحياناً قد ترقى إلى القطع.

وحرّيّ بولي الأمر أن ينظر إلى ما فيه مصلحة للرعيّة؛ على أن لا يُعارض روح الوحيين، وهذا من قبيل سياسة الأمور، ومُسايرة واقع النَّاس، وما يستجدُّ لهم من حوادث، ووقائع غير منصوص عليها بأدلة خاصّة فيلجأ الحاكم إلى هذه الأدلّة والقواعد لاستنباط ما يُصلح حال الأمة فيطبّقها، مع لزوم الاحتياط، وقصد العدالة، والمساواة في تطبيق الأحكام.

فموضوع علم السّياسة الشّرعية يدخل ضمن الوقائع المتعلقة بعلاقة الحاكم بالمحكوم؛ كتحديد سلطته، وحقوقه، وواجباته، وحسن التدبير، والتصرّف في السّلطة المخوّلة له، بجميع أشكالها في الدّولة؛ سواءً أكانت تلك السّلطة؛ تشريعيّة، أم تنفيذيّة، أم قضائيّة، وكذا علاقة الدولة الإسلامية

(1) الدّرائع في السّياسة الشّرعية والفقّه الإسلامي: وهبة الزّحيلي، (9).

(2) السّياسة الشّرعية: يوسف القرضاوي، مكتبة وهبة - مصر، ط1، 1419هـ/1989م، (15).

(3) نظام الدولة في الإسلام: محمود الصاوي، دار الهداية - مصر، ط1، 1418هـ/1998م، (39).

بغيرها من الدول في حالة السلم أو الحرب، مع بيان حقوق الرعية، وواجباتها. فكل ما له علاقة تتصل بالنظام السياسي في الإسلام هو الذي يُنظّمها.

يذكر بعضهم كلاماً ينسبه لعبد الوهاب خلافاً، حيث اعتبره شيئاً جديداً، بعنوان: التعريف، والموضوع، والغاية، لكن عند التأمل فهو لا يخرج عن سابقه وما هو إلا إعادة كلام الغير بعباراتٍ أُخرى فقط⁽¹⁾.

إنّ وظيفة العمل بالسياسة الشرعية تكمن في قيام ولي الأمر بالتصرف السليم وفق ما يصلح الناس في الدارين وهو المسؤول عن تقصي مصالح رعيته ليقدمها، ويقوم بالعدل بينهم وفق ما تقتضيه النصوص، أو باجتهاده بناء على القواعد الكلية فيها أو مبادئها العامة؛ حيث ترجع إليه السلطة التقديرية في سياسة رعيته.

الفرع الثاني: صلة سدّ الذرائع بالسياسة الشرعية

يستند أصل سدّ الذرائع إلى أصول معتبرة في الفقه الإسلامي كالاكتياط والمصلحة واعتبار المآل وهو ما تستمد منه السياسة الشرعية مشروعيتها باعتبارها من الآليات المنتهجة في هذا الباب لتحقيق خير العباد في العاجل والآجل؛ وهو ما يوثق الصلة بينهما، فأساس السياسة الشرعية الصادرة عن ولي الأمر هي المصلحة العامة بالنظر إلى مآلاتها وتنزيلها في الواقع، وسدّ الذرائع تمثل الدور الوقائي الذي يمنع الوسيلة المتوقعة أداؤها للضرر والفساد قبل وقوعه.

فقاعدة سدّ الذرائع توثق الأصل العام الذي من أجله جاء التشريع كلّ الرامي للمحافظة على مصالح الخلق بالوقاية من المآلات غير المشروعة، ولا عبرة بحسن النية مع وجود المآل الممنوع؛ لأنّ العبرة بالتأثير. ولهذا نجد العلاقة بين سدّ الذرائع والسياسة الشرعية وثيقة ومتصلة بل هي علاقة فرع بأصل وعلاقة تكامل؛ ولأنّ الشرع منهج حياة، ألا ترى أنّه لو أُطلق العنان للناس لسادت الفوضى

⁽¹⁾ ينظر: السياسة الشرعية وعلاقتها بالتنمية الاقتصادية وتطبيقاتها المعاصرة: فؤاد عبد المنعم أحمد، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، 1442هـ - جدة، ط1، 1421هـ/2001م، (40).

ولضاعت المصالح والحقوق لذلك جاء التّقنين بما يُوافق تعاليم الشرع بضوابطه، وسدّ الدّرائع من مسالك للمحافظة على أصل التشريع وتحقيق ما يقصد إليه الأصل؛ لأنّ السّياسة إذا أدت إلى نتائج غير مشروعة أو إلى نقيض مقصود الشارع مُنعت؛ كي لا يترتب عليها أضرار ومفاسد. وبناء على ما سبق ذكره أقول: إنّ أصل سدّ الدّرائع يُعتبر خطّة تشريعية تُوثق المصلحة الشرّعية وتوائم تطبيقياً بين المقاصد والأحكام العملية في الوقائع المختلفة درءاً للمآلات الفاسدة بتقييد بعض المباحات، أو الحرّيات، أو الحقوق إذا كان من شأنها الإفضاء إلى الممنوع، وهو ما جاء التشريع الإسلامي لتحقيقه في العاجل والآجل أفراداً وجماعات.



الفصل الثاني:

الحرية في الإسلام

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: حقيقة الحرية في الإسلام

المبحث الثاني: مظاهر الحرية في الإسلام

المبحث الثالث: ضمانات الحرية في الإسلام

تعد الحرية من المبادئ الإنسانية، حيث نادى بها كثير من المذاهب والفلسفات، إلا أنهم اختلفوا في تحديد مفهومها، وسبل تجسيدها في الواقع، ومن خلال هذا الفصل سأبين حقيقة الحرية في الإسلام، ومظاهرها، وضماداتها.

المبحث الأول: حقيقة الحرية في الإسلام

تباينت الرؤى في ضبط حقيقة الحرية، ورسم حدودها، وفي هذا المبحث أتناول مفهوم الحرية عند الغربيين ومفكري الإسلام، موضحاً أدلة مشروعية الحرية وضوابطها ومظاهرها وضماداتها في الإسلام.

المطلب الأول: تعريف الحرية

الفرع الأول: الحرية في اللغة

ورد لفظ الحرية في معاجم اللغة بعدة معانٍ، أذكر منها:

الحرية من حرَّ يحرُّ إذا صار حرّاً، والمصدر الحرّار، والاسم الحرّية.

حرّ القتال: اشتدّ القتال، وحرّ النهار: اشتدّ حرّه، وارتفعت درجة حرارته.

وحرّ الرجل: عطش، وشعر بالحرارة، وحرّت كبده: يبست من عطش أو حزن.

وحرّ العبد؛ وتحرّر من الرّق: أي أعتق، وصار طليقاً لا سلطان عليه⁽¹⁾.

والحرّة: نقيض الأمة، والجمع حرائر؛ ومنه حديث عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال للنساء اللاتي كن

يخرجن إلى المسجد: (لأردنكنّ حرائر)⁽²⁾؛ أي لألزمكن البيوت فلا تخرجن إلى المسجد؛ لأن

⁽¹⁾ ينظر: لسان العرب: ابن منظور، (4/178)؛ مقاييس اللغة: ابن فارس، (4/178) وما بعدها؛ معجم اللغة العربية

المعاصرة: أحمد مختار عبد الحميد عمر (ت: 1424هـ) بمساعدة فريق عمل، عالم الكتب، ط1، 1429هـ/2008م،

(467/1) وما بعدها.

⁽²⁾ كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال: علي بن حسام الدين المتقي الهندي البرهان فوري (ت: 975هـ)، ت/ بكرى حياني -

صفوة السقا، مؤسسة الرسالة، ط5، 1401هـ/1981م، باب: إذن النساء بالصلاة، رقم 23131، (8/326).

الحجاب إنما ضرب على الحرائر دون الإماماء. والحرية خلاف العبودية. وتحرّر البلد من تسلط الأعداء: استعاد سيادته، واستقلاله، وحرّر نفسه منه، وتخلص من سيطرته.

وتحرّر من التقاليد: أي لم يلتزم بها، تقول: فتاة متحرّرة: غير ملتزمة. وحرّر الولد: نذره لطاعة الله وخدمة بيته، قال الله تعالى على لسان امرأة عمران: ﴿رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا﴾ [آل عمران: 35].

وقيل: الحر هو من يترفع عن سفاسف الأمور والديء منها، ويتمسك بمعاليتها. وتعني استواء أفراد الأمة في تصرفهم في أنفسهم، فلا يتوقف على رضا أحد آخر⁽¹⁾. وهذه المعاني تدور على ما خالف العبودية والاسترقاق، وبرئ من العيب والنقص، فالإنسان الحر هو الطليق غير المملوك لأحد، والطين الحرّ الذي لا رمل فيه. وقيل إن الكلمة تنبئ بسائر تصاريفها في اللسان العربي على معان فاضلة ترجع إلى معنى الخلوص: يقال: حرّ يجرّ إذا عتق، والحر خلاف العبد والخيار من كل شيء، والفرس والعتيق والفعل الحسن، والحر من الطين والرمل الطيب، والحرّة ضد الأمة، والحرّة من السحاب الكثيرة المطر، وتطلق على الكريمة من النساء⁽²⁾.

الفرع الثاني: الحرّية في الاصطلاح

عرف الغربيون والقانونيين الحرية بتعريفات، منها:
التعريف الأول: عرفها الفرنسي "جون جاك روسو"⁽³⁾ بقوله: (الحق في فعل شيء تسمح به

(1) مقاصد الشريعة: ابن عاشور، (130/2).

(2) ينظر: الحرية في الإسلام: محمد الخضر حسين، ضمن موسوعة الأعمال الكاملة للإمام محمد الخضر حسين (ت: 1377هـ)، جمع وضبط: علي الرضا الحسيني، دار النوادر، سوريا، ط1، 1431هـ/2010م، (11/2/4).

(3) جون جاك روسو: كاتب وأديب وفيلسوف وعالم نبات، ولد في سويسرا من أصل فرنسي، يعد من أهم كتاب عصر التنوير

في أوروبا، توفي سنة (1778م). الموسوعة الحرة ويكيبيديا، <https://ar.wikipedia.org>

القوانين⁽¹⁾.

التعريف الثاني: وعرفت المادة الرابعة من إعلان حقوق الإنسان الفرنسي الصادر سنة 1879م: (هو قدرة الإنسان على إتيان كل عمل لا يضر بالآخرين)⁽²⁾.

التعريف الثالث: وعرفها القانوني "زكريا إبراهيم" بأنها: (الملكة الخاصة التي تميز الإنسان من حيث هو موجود عاقل، يصدر في أفعاله عن إرادته هو، لا عن أي إرادة أخرى غريبة عنه، فالحرية تعني: انعدام القسر الخارجي)⁽³⁾.

يتبين من هذه التعريفات: أن الحرية ليست مطلقة، بل مقيدة بالقوانين، وعدم الإضرار بالآخرين.

ويلاحظ أن تقييد الحرية بالقوانين غير منضبط؛ لكون القوانين صيغت لخدمة مصالح آنية، وأثبتت التجربة أن ما يراه الإنسان اليوم مصلحة، بعد مدة يتبين له أنه ليس بمصلحة فيغيره. أما في الاصطلاح الشرعي فعرفت بتعريفات، منها:

التعريف الأول: جاء في كتاب التعريفات أن الحرية تعني: (الخروج عن رق الكائنات، وقطع جميع العلائق والأغيار، وهي على مراتب: حرية العامة: عن رق الشهوات، وحرية الخاصة: عن رق المرادات لفناء إرادتهم من إرادة الحق، وحرية خاصة الخاصة: عن رق الرسوم والآثار لانمحاقهم في تجلي نور الأنوار)⁽⁴⁾.

التعريف الثاني: وعرفت بأنها: (الحالة التي يكون فيها الإنسان محققا للخضوع والعبودية لربه وسالما من الاستعباد لأحد من البشر)⁽⁵⁾.

(1) حق الحرية في العالم: وهبة الزحيلي، دار الفكر - دمشق، ط1، 1421هـ/2000م، (39).

(2) حق الحرية في العالم: وهبة الزحيلي، (39).

(3) حق الحرية في العالم: وهبة الزحيلي، (39).

(4) كتاب التعريفات: الجرجاني، (86).

(5) فضاءات الحرية: سلطان لعميري، (55).

وهذان التعريفان يخاطبان الوجدان، وليست ما نصبو إليه من خلال هذا البحث.

التعريف الثالث: وعرفت بأنها: (هي ما يميز الإنسان عن غيره، ويتمكن بها من ممارسة أفعاله

وأقواله وتصرفاته، بإرادة واختيار، من غير قسر ولا إكراه، ولكن ضمن حدود معينة)⁽¹⁾.

وما يؤخذ على هذا التعريف أنه أجهم ذكر الحدود، وتميز من جهة أخرى بذكر قيدين مهمين

للحرية، وهما:

القيد الأول: قيد داخلي ينبعث من صميم النفس، يقوم على السيطرة على النفس، والخضوع

لحكم العقل والضمير، ويقيد حرية الإنسان في اتباع الأهواء والشهوات.

القيد الثاني: قيد خارجي عن النفس ينظمه القانون، والباعث عليه: هو ضعف القيود النفسية

الداخلية، وهو في الواقع حماية للحرية، لا تقييد لها⁽²⁾.

والخلاصة: أن المقصود بالحرية هي: قدرة الإنسان العاقل على فعل أو ترك الشيء بمحض إرادته،

بعيدا عن كل إكراه أو جبر أو عائق، أفعاله تصدر باختياره.

يقول ابن عاشور في معرض حديثه عن الحرية فقال: (فللفظ الحرية معنى حديث استعمله فيه

المولدون على وجه المجاز فشاع شيوعا واسعا بين الناطقين بالعربية ولا سيما بعد أن تنوسيت أحوال

الرق أو أوشتكت على أن تنسى.. فكاد أن يضمحل إطلاق اسم الحرية على معناه الحقيقي.. هذا

الإطلاق الحديث للفظ الحرية هو أن يراد منه معنى: "عمل الإنسان ما يقدر على عمله حسب

مشيئته لا يصرفه عن عمله أمر غيره" .. وهو يقارب ما يعبر عنه في العربية بلفظ الانطلاق أو

الانخلاع من ربة التقييد)⁽³⁾.

⁽¹⁾ حق الحرية في العالم: وهبة الزحيلي، (39).

⁽²⁾ حق الحرية في العالم: وهبة الزحيلي، (40-41).

⁽³⁾ أصول النظام الاجتماعي في الإسلام: محمد الطاهر بن عاشور، الشركة التونسية للتوزيع - تونس والمؤسسة الوطنية للكتاب -

الجزائر، ط2، (160) وما بعدها.

وعلى هذا تكون الحرية: سلطة على النفس، مع إمكانية السيطرة على الذات؛ حيث يستطيع الإنسان بمقتضاها اختيار تصرفاته الشخصية، وممارسة نشاطاته دون موانع.

كما تعني الخلو من القيود: وهي نوعان قيود حسية وقيود معنوية⁽¹⁾:

فالقيود الحسية: تعني خلو البدن من القيود التي تمنع حركته أو تحد منها.

والقيود المعنوية: تعني خلو النفس من الأوامر والنواهي التي تحظر على صاحبها الانطلاق والحركة دون مراعاتها خشية الوقوع في العقوبة من الأمر أو الناهي.

وضدها ونقيضها: التسلط والاستبداد، والقهر والاستعباد، والاستغلال، والأغلال والقيود، والحواجز والحدود، وكذلك التسيب والتحلل، والفوضى والاستهتار... وكل هذه أحوال مقبلة بغية لا يرضاها حر لنفسه ولا لغيره، بل هي محنة ووبال على الإنسان فردا وعلى الإنسان جنسا، وأخطرها على الإنسان التي تصيبه في عقله وفكره وعلمه، وخاصة حينما تصبح حرية العقل وحرية الفكر وحرية الفهم مكبلة ومعاقبة ذاتيا وداخليا، وبنوع من الاقتناع والارتياح⁽²⁾.

وعلى هذا فإن الحرية تعتبر قيمة عالية لا يصح التساهل فيها ولا التهاون في الامتثال لما يتعلق بها من أحكام وحدود، غير أن تقييدها ضروري إذ لا توجد حرية مطلقة من كل قيد ولا يكاد يقول به عاقل، والقول بها يستلزم ألا يكون لها معنى⁽³⁾.



⁽¹⁾ العلاقة بين الأمن والحرية في الإسلام: شويش الحاميد، دراسات علوم الشريعة والقانون، المجلد 34، ملحق 2007، الجامعة الأردنية، (629).

⁽²⁾ الحرية في الإسلام أصلاتها وأصولها: أحمد الريسوني، جامعة محمد الخامس - الرباط، (1). بتصرف.

⁽³⁾ ينظر فضاءات الحرية: سلطان بن عبد الرحمان لعميري، (58) وما بعدها.

المطلب الثاني: مشروعية الحرية

ثبت مشروعية الحرية بأدلة نقلية وأخرى عقلية:

الفرع الأول: الأدلة النقلية

الحرية مشروعية بالكتاب، والسنة:

أولاً - دليل الكتاب:

قول الله تعالى: ﴿ وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ ﴾ [سورة البلد: 10].

وجه الاستدلال من الآية:

إن الله عز وجل بين للإنسان طريقي الخير والشر، أي فرق بينهما بالدلائل الواضحة⁽¹⁾، وجعل الاختيار في يده إن شاء مال إلى الطاعة واستحق ثواب النعيم، وإن شاء مال إلى المعصية واستحق عذاب الجحيم⁽²⁾.

وتمكن الإنسان من اختيار أي الطريقتين دليل على مشروعية الحرية.

ثانياً - دليل السنة:

عن ابن عباس رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (إِنَّ اللَّهَ وَضَعَ عَنِّ أُمَّتِي الْخَطَأَ، وَالنِّسْيَانَ، وَمَا اسْتَكْرَهُوا عَلَيْهِ)⁽³⁾.

⁽¹⁾ التحرير والتنوير: ابن عاشور، (383/15).

⁽²⁾ الكافي شرح البزودي: الحسين بن علي بن حجاج بن علي، حسام الدين السَّغْنَقِي (ت: 711هـ)، ت/ فخر الدين سيد محمد قانت (رسالة دكتوراه)، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، ط1، 1422هـ/2001م، (336/1).

⁽³⁾ رواه ابن ماجه في سننه، كتاب الطلاق، باب: طلاق المكره والناسي، رقم 2045، (659/1)؛ والبيهقي في السنن الكبرى من حديث ابن عمر، كتاب الإقرار، باب من لا يجوز إقراره، رقم 11454، (137/6). حكم الألباني بصحته، وفي تعليق محمد فؤاد عبد الباقي على الحديث قال: في الزوائد إسناده صحيح إن سلم من الانقطاع، والظاهر أنه منقطع بدليل زيادة عبيد بن نعيم في الطريق الثاني وليس ببعيد أن يكون السقط من جهة الوليد بن مسلم فإنه كان يدللس. سنن ابن ماجه، (659/1).

وجه الاستدلال:

رفع الإسلام إثم كل فعل يصدر عن الإنسان لا تكون فيه إرادته كاملة، سواء كان خطأ أم نسياناً أم إكراها، فدل على اعتداد الإسلام بالحرية دون غيرها⁽¹⁾.

الفرع الثاني: الأدلة العقلية

إن التكليف والمؤاخذة أمران منوطان بحرية تصرفات الإنسان، ووضع القيود واستعمال أساليب الإكراه يُحول بينه وبين قيامه بالتكاليف، فدل على مشروعية الحرية لصحة التكاليف وترتب المؤاخذة⁽²⁾.

وقبل ذلك فالحرية أمر موجود في طبع الإنسان، والفطر السليمة تقر بأن الحرية من الصفات التي اختص الله بها الإنسان من سائر المخلوقات كالعقل والتفكير التصوري⁽³⁾.

المطلب الثالث: ضوابط الحرية

أحاط الإسلام الحرية بضوابط؛ منعاً للظلم والتعسف، حتى لا يبغى أحد على حرية أحد؛ إذ الحرية المطلقة مفسدة محققة.

ويمكن تقسيم هذه الضوابط إلى قسمين: ضوابط ذاتية وضوابط شرعية.

الفرع الأول: الضوابط الذاتية

وهو ضابط داخلي ينبع من ذات الإنسان وضميره، وهي تتمثل في رقابة المسلم الذاتية على سلوكياته وتصرفاته، فعقيدته تحرم عليه الظلم الناس وإيذائهم، وخوفه من الله يردعه أن يكون سبب إزعاج للآخرين.

⁽¹⁾ العلاقة بين الأمن والحرية في الإسلام: شويش الحميد، (630).

⁽²⁾ ينظر: المرجع نفسه، (630).

⁽³⁾ ينظر: الحرية الإعلامية في ضوء الإسلام: سعيد بن ثابت، (105).

إلى جانب الضمير الفردي والرقابة الذاتية، هناك رقابة المجتمع التي هي عامل معنوي في ضبط الحرية وعدم انفلاتها، ذلك أن الإنسان اجتماعي بطبعه، وتعديه على حرية الآخرين تجعله منبوذاً في الوسط الاجتماعي، مما يدفعه للموازنة بين مصالحه ومصالح المجتمع.

الفرع الثاني: الضوابط الشرعية

وتتمثل في العقوبات الشرعية التي ينزلها القاضي على المطلقين حرمتهم في العبث بحقوق الناس ومصالحهم، وهي عقوبات زاجرة إصلاحاً للأفراد، وحماية للجماعة، وصيانة لنظامها. والعقوبات الشرعية تقوم على أصول من شأنها أداء وظيفتها كما ينبغي كالعقوبات المقدرة من الشارع على بعض الجرائم؛ كالجنايات الواقعة بين الناس بعضهم على بعض في النفوس والأبدان والأعراض والأموال، كالقتل والجراح والقذف والسرقه، وتعرف هذه العقوبات باسم الحد⁽¹⁾، والعقوبات التي ترجع إلى اجتهاد القاضي والتي تعرف بالعقوبة التعزيرية.

يقول ابن القيم عند حديثه عن عقوبات تلك الجنايات والحكمة في شرع الحدود: (فكان من بعض حكمته سبحانه ورحمته أن شرع العقوبات في الجنايات الواقعة بين الناس بعضهم على بعض في النفوس والأبدان والأعراض والأموال كالقتل والجراح والقذف والسرقه فأحكم سبحانه وجوه الزجر الرادعة عن هذه الجنايات غاية الإحكام، وشرعها على أكمل الوجوه المتضمنة لمصلحة الردع والزجر مع عدم المجاوزة لما يستحقه الجاني من الردع، فلم يشرع في الكذب قطع اللسان ولا القتل ولا في الزنا الخصاء، ولا في السرقه إعدام النفس، وإنما شرع لهم في ذلك ما هو موجب أسمائه وصفاته من حكمته ورحمته ولطفه وإحسانه وعدله لتزول النوائب وتنقطع الأطماع عن التظالم والعدوان ويقتنع كل إنسان بما أتاه مالكة وخالقه فلا يطمع في استلاب غير حقه)⁽²⁾.

⁽¹⁾ التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي: عبد القادر عودة (ت: 1373هـ)، دار الكتاب العربي - بيروت، (609/1).

⁽²⁾ إعلام الموقعين: ابن القيم، (73/2).

ومن الضوابط التي من شأنها تحقيق الحرية المتساوية للجميع:

1- احترام المسلم لعقيدته: فالذي دخل في دين الإسلام بقناعة لا يجوز له الخروج منه وإلا

كان مرتداً، قال تعالى: ﴿وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فِيمَتَّ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ [البقرة: 217].

قال الرازي في هذه الآية: (لما بين تعالى أن غرضهم من تلك المقاتلة هو أن يرتد المسلمون عن دينهم، ذكر بعده وعيدا شديدا على الردة، فقال: ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فأولئك حبطت أعمالهم في الدنيا والآخرة؛ واستوجب العذاب الدائم في النار)⁽¹⁾، فالردة محرمة بالنص وعقوبتها هي الخلود في النار.

2- احترام غير المسلم للعقيدة الإسلامية: إن الإسلام أعطى أهل الديانات الأخرى حرية اختيار الدين بشرط احترام العقيدة الإسلامية وشعائرها، وذلك بإلزامهم التقيد بأحكام الشريعة الإسلامية في الدماء والأموال والأعراض ونحوها كالمسلمين، مع احترام شعور المسلمين وثوابتهم، ولا يروجوا لعقائدهم وأفكارهم التي تتنافى مع الإسلام ما لم يكن ذلك جزءاً من عقيدتهم كالتثليث والصليب فليس لهم ترويج الإلحاد ونحوه، "فعلينهم في كل ما يراه الإسلام منكراً أو حراماً في حق أتباعه وهو مباح في دينهم إذا فعلوه ألا يعلنوا به ولا يتحدوا به جمهور المسلمين"⁽²⁾.

وقد شرع القرآن هذه التشريعات لسببين هما⁽³⁾:

الأول: روعي في ذلك مصلحة الجميع لئلا تتور الفتن والاضطرابات بينهم وبين عوام المسلمين،

⁽¹⁾ مفاتيح الغيب: أبو عبد الله، محمد بن عمر فخر الدين الرازي (ت: 606هـ)، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط3، 1420هـ، (392/6).

⁽²⁾ غير المسلمين في المجتمع الإسلامي: يوسف القرضاوي، مكتبة وهبة- القاهرة، ط3، 1413هـ/1992م، (42) وما بعدها.

⁽³⁾ الحرية مظهر من مظاهر حقوق الإنسان في الإسلام: راشد بن علي بن عبد الله الحارثي، (52) وما بعدها.

لئلا يكون في ذلك ترويحاً لعقائدهم، وتحريفاً لعقائد المسلمين، وإغراءً لسفهاء المسلمين على ترك دينهم، واتباع دين النصارى، أو اليهود، ثم يحكم عليه بالقتل ردة، فتكون المفسدة أعم.

الثاني: ولأنهم عاشوا داخل المجتمع الإسلامي، وداخل الدولة الإسلامية فعليهم احترام هذه الدولة، وهذا الشعب الذي أخذ على عاتقه حمايتهم، وحماية حقوقهم، ومراعاة مصالحهم، وتوفير العدالة والسلام لهم الذي لا يجدونه حتى في ظل دولهم التي تعتقد كاعتقادهم.

3- احترام المسلم لأهل الكتاب وحقوقهم: لقد سمح الإسلام لأهل الكتاب أن يعيشوا في

المجتمع الإسلامي بشرط أن يعطوا الجزية، قال تعالى: ﴿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].

إن أهل الكتاب في حقيقة الأمر محاربون لله ولرسوله، ولا يدينون دين الحق، لذلك قرر الإسلام محاربتهم حتى يذعنوا للإسلام، أو يدفعوا الجزية، وهو ما يشترطه النص للكف عن قتالهم، وليس أن يسلموا فلا إكراه في الدين، والغاية من هذا الشرط التي ينتهي عندها القتال أن الإسلام بوصفه دين الحق الوحيد القائم في الأرض لا بد أن ينطلق لإزالة العوائق المادية من وجهه، ولتحرير الإنسان من الديون بغير دين الحق على أن يدع لكل فرد حرية الاختيار، بلا إكراه منه، ولا من تلك العوائق المادية كذلك. وإذن فإن الوسيلة العملية لضمان إزالة العوائق المادية، وعدم الإكراه على اعتناق الإسلام في الوقت نفسه، هي كسر شوكة السلطات القائمة على غير دين الحق حتى تستسلم؛ وتعلن استسلامها بقبول إعطاء الجزية فعلاً. وعندئذ تتم عملية التحرير فعلاً، بضمان الحرية لكل فرد أن يختار دين الحق عن اقتناع. فإن لم يقتنع بقي على عقيدته، وأعطى الجزية⁽¹⁾.

(1) في ظلال القرآن: سيد قطب (ت: 1385هـ)، دار الشروق - بيروت والقاهرة، ط 17، 1412هـ، (3/1633).

وخلاصة القول أن الإسلام أقر الحرية للمسلمين ولغير المسلمين واعترف بها كحق إنساني؛ ولكن هذا لا يعني في عرف الإسلام أن تلغى حدود الله عز وجل، أو يُعدل عنها بقوانين وضعية. ومن الضوابط ما يكون مسائرا لما اعتاده جمهور الناس وتعارفوا عليه من قول أو فعل، وأثبت الواقع أنها صالحة وملائمة لهم، وصارت سلوكًا ممارسا واستقرت النفوس عليه بشهادة العقول، وتلقته الطبائع بالقبول، واستمر الناس عليه. مثل هذا يكون حجة⁽¹⁾. فالعرف وسيلة جوهرية، ومطلب أساسي في ضبط العلاقات الاجتماعية ورعاية القيم الأخلاقية.

وتكمن أهمية العرف في أن الفرد لا يستطيع مخالفة المبادئ العرفية الموجودة في المجتمع ولو فعل لتعرض للجزاء الاجتماعي، لهذا كان للعرف دور أساسي في ضبط الحرية.

وإسلام دعا إلى التمسك بمحاسن الأخلاق وحث عليها؛ فقال في كتابه العزيز: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ﴾ [التوبة: 119]. وهذا خلق حسن دعا إلى ترك العادات السيئة ونبذها؛ وقال كذلك في موضع آخر: ﴿إِنَّمَا يَفْتَرِي الْكَذِبَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْكَذِبُونَ﴾ [النحل: 105]، كما نبذ الظلم فقال تعالى: ﴿فَقَدْ كَذَّبْتُمْ بِمَا تَقُولُونَ فَمَا تَسْتَطِيعُونَ صَرْفًا وَلَا نَصْرًا وَمَنْ يَظْلِمِ مِّنكُمْ نَذِقْهُ عَذَابًا كَبِيرًا﴾ [الفرقان: 19].

فالله عز وجل أقر العادات والأعراف الحسنة غير المخالفة للشرع فقال: ﴿خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ﴾ [الأعراف: 199]؛ أي: وأمر بالمعروف والجميل من الأفعال

⁽¹⁾ كتاب التعريفات: الجرجاني، (149).

والأقوال، أو هو كل خصلة يرتضيها العقل ويقبلها الشرع، وهي أمر بجميع مكارم الأخلاق، خذ من أخلاق الناس وأعمالهم الحسنة⁽¹⁾.

وللقاعدة الفقهية: "العادة محكمة" التي اعتبرت العادة مرجعا في كثير من المسائل الفقهية؛ جاء في كتاب الأشباه والنظائر: (واعلم أن اعتبار العادة والعرف يرجع إليه في الفقه في مسائل كثيرة حتى جعلوا ذلك أصلا، فقالوا في الأصول في باب ما ترك به الحقيقة: ترك الحقيقة بدلالة الاستعمال والعادة)⁽²⁾.

وعلى هذا يكون للضوابط الاجتماعية دور في ضبط الحرية؛ لأن مخالفة الآداب المتعارف عليها يُعد خرقا للنظام الاجتماعي ومجازة لما أقره الشرع.



⁽¹⁾ ينظر: مدارك التنزيل وحقائق التأويل - تفسير النسفي - أبو البركات؛ عبد الله بن أحمد النسفي (ت: 710هـ)، ت/ يوسف علي بديوي، دار الكلم الطيب - بيروت، ط1، 1419هـ/1998م، (626/1)؛ البحر المحيط في التفسير: أبو حيان؛ محمد بن يوسف الأندلسي (ت: 745هـ)، ت/ صدقي محمد جميل، دار الفكر - بيروت، (د-ر-ط)، 1420هـ، (256/5).

⁽²⁾ الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان: ابن نجيم المصري، زين الدين بن إبراهيم (ت: 970هـ)، ت/ زكريا عميرات، دار الكتب العلمية - بيروت، لبنان، ط1، 1419هـ/1999م، (79).

المبحث الثاني: مظاهر الحرية في الإسلام

تتميز الحرية في الإسلام بشمولها لمختلف الأنشطة الإنسانية، وكل ما يحتاجه الإنسان ليحيا حياة كريمة، وفي هذا المبحث رصدٌ لأهم مظاهر الحرية التي أقرها الإسلام وهي كالآتي⁽¹⁾:

المطلب الأول: الحريات الفكرية

ومعناها أن يكون الإنسان حرا في تفكيره، وتكوين رأيه بالطريقة التي يراها، والتعبير عنها بالقول أو الكتابة أو غيرها، وتتمثل في الحرية الدينية، حرية الرأي، حرية التعليم ..

الفرع الأول: الحرية الدينية

والحرية الدينية تتمثل في عدم إكراه أحد على ترك دينه، أو إكراهه على عقيدة معينة، فقد كفل الإسلام الحرية الدينية للناس بصورة لم تعهدها الإنسانية، حيث لم يكره أحدا على ترك دينه واتباع الإسلام، ولا منع أحدا من ممارسة عبادته في محل عبادته، وتاريخ الإسلام يزخر بمواقف السماحة العظيمة، لهذا فإن الإسلام يترك الناس أحرارا في عقيدتهم، قال الله عز وجل: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ

قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا

أَنْفَصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿البقرة: 256﴾، فالإكراه بشتى أنواعه منهي عنه في

الإسلام، ولا: تفيد النهي، وفي هذا قال مخاطبا رسوله الكريم: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ

كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ ﴿يونس: 99﴾ وهذا استفهام إنكاري؛

أي ليس لأحد الحق في إرغام غيره للدخول في دين من الأديان والإيمان متروك للاختيار، بل شرع

⁽¹⁾ ينظر: الإسلام وحقوق الإنسان: محمد خضر، (24) وما بعدها؛ الحرية الدينية في الشريعة الإسلامية أبعادها وضوابطها:

محمد الزحيلي، مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية، مجلد 27، ع1، 2011؛ الحرية في الإسلام: علي عبد

الواحد وافي، دار المعارف - مصر، (59) وما بعدها؛ حماية الحريات ودولة القانون (رسالة دكتوراه في القانون العام): صالح

دجال، جامعة الجزائر 1 - كلية الحقوق 2010/2009.

الجهاد في الإسلام لأجل حماية هذه الحرية. هكذا يقرر الإسلام منهجه في التعامل مع غير المسلمين؛ لم يبن على الإكراه والجبر وإنما جعله بالافتناع والتصديق.

بل أعطى الإسلام الحرية لأصحاب الديانات الأخرى ليمارسوا شعائرهم في المجتمع الإسلامي، فلا تهدم لهم كنيسة، ولا يكسر لهم صليب، وتركهم يأكلون الخنزير، ويشربون الخمر، وفي قضايا الأحوال الشخصية لم يجبرهم على اتباع شريعته.

كما أعطى الإسلام للمخالفين الحرية في المناقشات الدينية وينصح بالتزام جادة العقل والمنطق معهم، ومقابلة البرهان بالبرهان، لقول الله عز وجل: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ

الْحَسَنَةِ وَجَدَلْ لَهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ

بِالْمُهْتَدِينَ﴾ [النحل: 125]، مع الحث على اختيار الإيمان والتحذير من الكفر، وصيانة

حقوقهم وحماية كرامتهم، ومما يؤكد ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ

أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَهُنَا

وَإِلَهُكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾ [العنكبوت: 46].

إن الإسلام لا يبيح وجود دين آخر في بلدة واحدة فحسب؛ بل في البيت الواحد فقد أباح زواج الكتابية ولا تكره الزوجة على الإسلام، بل ويصرح لها الزوج المسلم بأداء شعائر دينها كما تشاء.

هكذا شيد الإسلام بناء الحرية الدينية على أساس التسامح والمعاملة العادلة النزيهة التي تحترم حرية الآخرين؛ ذلك أنه دين يقف على أرض متينة، ودلائل واضحة، وبراهين قاطعة، وتعاليم تسير الفطرة البشرية⁽¹⁾.

(1) ينظر الإسلام وحقوق الإنسان: محمد خضر، (25).

والقاعدة: أننا أمرنا بتركهم وما يدينون وعدم التعرض لهم فيما يعتقدون⁽¹⁾.

الفرع الثاني: حرية الرأي

فقد سبق الإسلام جميع الأمم والحضارات في تقريرها، وذلك بتفضيل الإنسان بالعقل الذي هو وسيلة تفكير وتحصيل العلوم، ثم يعبر عن تلك الأفكار بكل حرية باللسان أو بالقلم أو بالرأي ونحوه، لهذا نجد كثيرا من الآيات تحث على التفكير، والتدبر، وإعمال النظر نحو: يتفكرون، يعقلون، يعلمون، يتدبرون.. قال الله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ وَأَنْ عَسَى أَنْ يَكُونَ قَدِ اقْتَرَبَ أَجَلُهُمْ فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ﴾ [الأعراف: 185]، فالفكر إعمال للنظر وتدبر لطلب المعاني المجهولة من الأمور المعلوم⁽²⁾، والرأي ما يراه القلب بعد فكر وتأمل وطلب لمعرفة وجه الصواب مما تتعارض فيه الإشارات⁽³⁾، إن الإسلام راعى حرية إبداء الرأي ليتكون رأي عام مستنير ليعرف كل حقوقه وواجباته ويعمل لخير المجتمع، لهذا نجد القرآن ذم عدم التدبر والتقليد البليد في كثير من المواضع.

كما حض رسول الله ﷺ أصحابه ﷺ على أن لا تأخذهم في الله لومة لائم في قول الحق والتعبير عنه مهما يكن، وهو مسلك العلماء بعد ذلك في الاجتهاد والتأصيل والتفريع.

ولقد اعترف القرآن بحرية التفكير بواسطة الحوار العقلي، وطلب من الإنسان أن يتفكر في

الكتابين المسطور والمنظور؛ قال تعالى: ﴿قُلْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَبْدُوا الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَقُلِ اللَّهُ يَبْدُوا

⁽¹⁾ ينظر أحكام الأحوال الشخصية في الشريعة الإسلامية: عبد الوهاب خلاف (ت: 1375هـ)، مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة، ط2، 1357هـ/1938م (121).

⁽²⁾ ينظر: إصلاح الفكر الإسلامي - مدخل إلى نظام الخطاب في الفكر الإسلامي المعاصر: طه جابر العلواني، سلسلة (قضايا إسلامية معاصرة) - الكتاب الثاني عشر 1998م، (36). بتصرف.

⁽³⁾ إعلام الموقعين: ابن القيم، (1/53).

الْحَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ فَأَنْتَ تُوَفِّكُونَ ﴿٣٤﴾ قُلْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ قُلِ اللَّهُ يَهْدِي لِلْحَقِّ أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يُهْدَىٰ فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ ﴿٣٥﴾ [يونس: 34-35].

فأمرهم أن يفكروا في خلقهم منذ لم يكونوا إلى حيث أصبحوا، هل أوثانهم ومعبوداتهم هي التي أشرفت على هذا الخلق؟ هل هؤلاء هم من يبين لهم الحق من الباطل؟ أم هم أعجز من أن يخلقوا ذبابة؟ بل لو احتبس بول أحدهم ما استطاع فعل شيء؛ أليس هؤلاء عقولا يتدبرون بها، فلو أعمالوا عقولهم لتبين لهم أنهم على باطل، فأنى يصرفون إلى من لا يملك لنفسه ضرا ولا نفعا. فالإسلام يذم تعطيل العقل الذي هو مناط التكليف إذ يتميز به عن سائر الكائنات في الأرض، ويسفه التقليد الأعمى.

وكذلك حينما استشار رسول الله ﷺ الصحابة في مهادنة غطفان على ثلث ثمار المدينة حتى يخرجوا من التحالف يوم غزوة الأحزاب، فيما رواه أبو هريرة قال: جاء الحارث الغطفاني إلى النبي ﷺ فقال: (يا محمد شاطرنا تمر المدينة، قال: "حتى أستأمر السعود"، فبعث إلى سعد بن معاذ، وسعد بن عباد، وسعد بن الربيع، وسعد بن خيثمة، وسعد بن مسعود؛ فقال: "إني قد علمت أن العرب قد رمتكم عن قوس واحدة، وإن الحارث يسألكم أن تشاطروه تمر المدينة، فإن أردتم أن تدفعوا إليه عامكم هذا، حتى تنظروا في أمركم بعد"، قالوا: يا رسول الله: أوحى من السماء فالتسليم لأمر الله، أو عن رأيك، أو هواك؛ فرأينا تبع لهواك ورأيك؟ فإن كنت إنما تريد الإبقاء علينا فوالله لقد رأيتنا وإياهم على سواء ما ينالون منا ثمرة إلا بشري، أو قري..⁽¹⁾

⁽¹⁾ المعجم الكبير للطبراني، باب السين، رقم 5409، (28/6)؛ مجمع الزوائد ومنبع الفوائد: نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي (ت: 807هـ)، ت/ العراقي وابن حجر، 1408هـ/1988م، دار الكتب العلمية- بيروت، (6/132).

ووجه الدلالة من الحديث أن النبي ﷺ استشار أصحابه فيما سئل من مناصفة الكفار تمر المدينة، فلو كان وحيا سلموا، وإن كان اقتراحا أدلوا برأيهم، فلما تبين أنه رأي لم يجدوا بدا في إبداء الرأي، وهذا دليل على حرية الرأي والتعبير عنه.

كما أن الإسلام يحث على النصيحة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وهو من باب إبداء الرأي، قال الله عز وجل: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ [التوبة: 71]، وقال رسول الله ﷺ: (الدِّينُ النَّصِيحَةُ. قُلْنَا: لِمَنْ؟ قَالَ: لِلَّهِ وَلِكِتَابِهِ وَلِرَسُولِهِ وَلِأَيِّمَّةِ الْمُسْلِمِينَ وَعَامَّتِهِمْ)⁽¹⁾.

قال النووي: (وأما النصيحة لأئمة المسلمين فمعاونتهم على الحق وطاعتهم فيه وأمرهم به وتوبيخهم وتذكيرهم برفق ولطف وإعلامهم بما غفلوا عنه ولم يبلغهم من حقوق المسلمين)⁽²⁾.

وعن أبي سعيد الخدري أن رسول الله ﷺ: قام خطيبا فكان فيما قال: (أَلَا لَا يَمْنَعَنَّ رَجُلًا هَيْبَةُ النَّاسِ أَنْ يَقُولَ بِحَقِّ إِذَا عَلِمَهُ. قَالَ: فَبَكَى أَبُو سَعِيدٍ، وَقَالَ: قَدْ وَاللَّهِ رَأَيْنَا أَشْيَاءَ فَهَبْنَا)⁽³⁾.

إذا عندما يأمر الله عز وجل بواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ إنما يدل هذا على حرية إبداء الرأي ولا يتأتى ذلك إلا في ظل الحرية.

ألا ترى وفي أول لقاء بين الكفار والمسلمين في غزوة بدر الكبرى ينزل الرسول ﷺ منزلا يراه مناسبا لتهيأ لمواجهة الكفار، وهو المهاب بين الصحابة الكرام ﷺ إلا أن الصحابة لم يمنعم ذلك

(1) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب بيان أن الدين النصيحة، رقم 55، (74/1).

(2) المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج: أبو زكريا، محيي الدين يحيى بن شرف النووي (ت: 676هـ)، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط2، 1392هـ، (38/2).

(3) أخرجه ابن ماجه في سننه، كتاب الفتن، باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، رقم: 4007، (1328/2)؛ الترمذي في سننه، أبواب الفتن، باب ما جاء ما أخبر النبي ﷺ أصحابه بما هو كائن إلى يوم القيامة، رقم: 2191، (483/4).

من الإدلاء برأيهم بكل حرية وشفافية؛ يقول له الحباب بن المنذر رضي الله عنه لما جاء أدنى ماء من بدر نزل عليه: (يا رسول الله منزل أنزلك الله ليس لنا أن نتعداه ولا نقصر عنه، أم هو الرأي والحرب والمكيدة؟ فقال رسول الله ﷺ: (بَلْ هُوَ الرَّأْيُ وَالْحَرْبُ وَالْمَكِيدَةُ)، فقال الحباب: يا رسول الله فإن هذا ليس بمنزل، ولكن انفض حتى تجعل القلب كلها من وراء ظهرك، ثم غور كل قلب بما إلا قليبا واحدا، ثم احفر عليه حوضا فنقاتل القوم فنشرب، ولا يشربون حتى يحكم الله بيننا وبينهم، فقال "قد أشرت بالرأي"، ففعل ذلك⁽¹⁾.

وفي غزوة الأحزاب حفر الخندق أخذا برأي سلمان الفارسي، وفي إقرار النبي ﷺ الصحابة حين اجتهدوا في مسألة صلاة العصر في بني قريضة واختلفوا بعضهم صلى في الطريق والبعض لم يصلي إلا في بني قريضة.

فإذا تقرر أن حرية التعبير وإبداء الرأي من الحقوق التي رسمتها الشريعة الإسلامية؛ فلا يعني انتهاك أو إبطال حقوق الآخرين، فهذه امرأة ترد على أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه وتبدي رأيها حين أراد تسقيف المهور، فلم ينهها عن ذلك؛ بل اعترف أنها على صواب، وأقر مبدأ يظل يذكره التاريخ؛ قال ﷺ: (أصابت امرأة وأخطأ عمر)⁽²⁾.

وينبغي على المسلم تحري الصدق والأمانة في إبداء رأيه؛ لأن القصد من حرية إبداء الرأي هي بيان الحق وإرادة الخير لا غمط الناس حقوقهم وإثارة الفتنة، أو بغية الوصول إلى غرض معين، أو الدعوة إلى الفساد والانحراف.

⁽¹⁾ دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة: أبو بكر البيهقي (ت: 458هـ)، دار الكتب العلمية - بيروت، ط1، 1405هـ، (35/3).

⁽²⁾ ينظر: الجامع لأحكام القرآن: القرطبي، (99/5)؛ مسند أمير المؤمنين أبي حفص عمر بن الخطاب رضي الله عنه وأقواله على أبواب العلم: أبو الفداء، إسماعيل بن عمر بن كثير (ت: 774هـ)، ت/ عبد المعطي قلعجي، دار الوفاء - المنصورة، ط1، 1411هـ/1991م، (573/2).

وعليه فالحرية وسيلة من وسائل التقدم الحضاري، كما أنها وسيلة للتعبير، فإذا انحرفت عن مسارها وجب تقنينها وتقييدها وهو عين الصواب.

كما اشترط اليقين والافتناع في صحة الإيمان لأن حرية الإرادة هي مناط التكليف ولا يمكن أن تكون بمعزل عن حرية العقل والرأي؛ فلإنسان أن يجادل فيما لا يقتنع به، وهو منهج القرآن الكريم الذي يدعو للبحث عن اليقين بتدبر الآيات الكونية والمسطورة، وما ساقه في القصص من عبر وعظات يدل على ذلك؛ قال تعالى على لسان إبراهيم عليه السلام حينما سأل ربه عن كيفية إحياء الموتى؛ قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ قَالَ أُولَٰئِكَ تُؤْمِنُونَ قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ أَجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [البقرة: 260].

إن الإسلام الصحيح هو ما كان عن اقتناع ويقين لا ما كان عن تقليد ومحاكاة، ليحمو الإسلام بذلك القواعد المتبعة من قبل؛ قال الله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا آَلَيْنَا عَلَيْهِ ءَابَاءَنَا أَوْ لَوْ كَانَ ءَابَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾ [البقرة: 170]؛ ولئن ركنوا إلى ما وجدوا عليه أسلافهم ولم يعملوا عقولهم في ما كانوا يعبدون؛ فدعاهم الإسلام إلى التفكير وفي ذلك إطلاق لعمل العقل ليختار عن حرية لاعن تقليد أعمى.

فالبحث عن اليقين سنة لأنها تجعل الإيمان نابع من العلم لا التقليد أو التلقين أو الألفة والاعتیاد ذلك المنهج الذي دعانا إليه القرآن الكريم في مختلف تشريعاته وقصصه وسننه لنعمل به في التدبر والتفكر المؤدي إلى الإيمان لاكتشاف وحدانية الله في مخلوقاته بل وفي الكون ولتطبيقه في اكتشاف النواميس واستغلال ما سخر الله لنا لنصل إلى الرقي بامتنا ثم بالإنسانية.

وذلك خلافاً لمفهوم حرية التدين عند الغرب التي تعطي للشخص الحق في حرية الدين، وحرية تغيير ديانته أو عقيدته فله أن يختار الدين الذي يريده ويغيره مثل ما أراد.

أما هذا في الإسلام فهو ردة يجب إقامة الحد عليها؛ لأنه يخالف مقصود الإسلام من حفظ للضروريات التي تقوم عليها الدولة الإسلامية.

الفرع الثالث: حرية التعليم

تعد حرية التعليم من الحقوق الأساسية للإنسان، ويؤكد الإسلام على أن طلب العلم فريضة على كل المسلمين، حيث لا يستوي المتعلم والجاهل، واستطاع الإسلام أن يغير صبغة الجهل والقضاء على الأمية إلى أمة حضارة ورفي وذلك بالعلم، كيف لا وأول آية نزلت في القرآن؛ قول الله عز وجل: ﴿أَقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ﴾ [العلق: 1].

كما أن الإسلام لا يضيق بأي نوع من أنواع العلم ما دام يحقق مصلحة دنيوية أو دينية، والتاريخ يشهد أن المسلمين وسعت صدورهم، وبلادهم مختلف العلوم، وطبقات العلماء الذين وسع الإسلام علومهم ونظرياتهم. وما نقل من علوم الفرس على يد ابن المقفع، وعلوم اليونان وغيرها، وما كان في معاهد بغداد وقرطبة وسمرقند، دليل على تقدير الإسلام لحرية العلم وتأييده للتعليم، بل من أسس اعتناق الإسلام أن يكون الإيمان عماده الحجة والنظر، فالإسلام يقرر حرية العلم ويجعل طلبه فريضة محكمة على كل مسلم ومسلمة.

ولقد رفع القرآن مكانة العلم والعلماء وذلك كما في قوله تعالى: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ

يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ [الزمر: 9].

كما جعل طلب العلم مبرراً للتخلف عن الجهاد إذا لم يتعين، قال الله -تعالى-: ﴿وَمَا

كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرْنَا مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ

وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ [التوبة: 122]، وعلى ولي الأمر أن

يضمن تيسير سبل طلب العلم، وتحصيله، وأناط الإسلام له مسئولية نشر العلم، وتمكين جميع المواطنين منه.

وقد بلغ اهتمام الإسلام بالعلم وحرصه على تعميمه، أن جعله إحدى الوسائل المؤدية إلى الإفراج عن الأسرى بقيام كل واحد منهم تعليم عدد من أبناء المسلمين وهو ما وقع في غزوة بدر⁽¹⁾.

وحيثما نتحدث عن العلم لا نحصره في الشريعة فقط؛ بل في كل علم نافع يحقق خير العباد في دنياهم وأخراهم، وما دخل كثير من الكفار حاضرة الإسلام إلا عن طريق العلوم والاكتشافات العلمية التي يصلون إليها، والواقع يشهد على ذلك. ولا ينبغي تجاهل الحرف والصناعات ونحوها فكل هذه الفنون عني بها الإسلام أيما عناية.

بل إن آخر مطاف الاستدلال لغير المسلمين في دعوتهم إلى الإسلام هي الأدلة الشرعية، والمعول عليه هي الأدلة العلمية من الواقع، والحس، والتاريخ، فإذا اقتنعوا بينا لهم ذلك من شرع ربنا. بل وما تأخر العالم الإسلامي بصفة عامة اليوم إلا بسبب تأخرهم عن الركب الحضاري العلمي في جميع المجالات نحو: الجانب، والصناعي، والتجاري، والعسكري .. والسبب هو بعدهم عن الفهم المقصدي الحقيقي الذي إليه الإسلام.

ولمكانة العلم والعلماء فقد بدأ الله بذاته العلية، وثقّ بالملائكة الكرام، وثلث بالعلماء وما ذلك إلا تنبيه على شرف وقدر العلم والعلماء؛ يقول الله تعالى: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [آل عمران: 18]؛ وشهادة أولي العلم فهي متمثلة في طاعتهم لأوامر الله وحدها، والتلقي عن الله وحده، والتسليم بكل ما يجيئهم من عنده بدون تشكك ولا جدال، متى ثبت لهم أنها من عنده. قال في ظلال القرآن: فهذه شهادة تصديق، وطاعة، واتباع، واستسلام⁽²⁾.

⁽¹⁾ ينظر: رحمة للعالمين: محمد سليمان المنصورفوري (ت: 1348هـ)، ترجمه من الأردنية إلى العربية/ سمير عبد الحميد إبراهيم، دار السلام للنشر والتوزيع - الرياض، ط1، (99).

⁽²⁾ في ظلال القرآن: سيد قطب، (378/1).

وقد حذر الله - عز وجل - من كتمان العلم، ورتب على كاتمها اللعنة؛ فقال - سبحانه -: ﴿إِنَّ

الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّعْنُونَ﴾ [البقرة: 159].

الفرع الرابع: حرية الاجتماع

وهي أن يتمكن الفرد من عقد الاجتماعات السلمية في أي مكان، ولمدة من الزمن ليعبروا عن آرائهم بالطريقة التي يختارونها بتوافر ثلاث صفات مشتركة: أن يكون منظما، وغير مستمر، وهدفه تحقيق فكرة ما، كالخطابات والمناقشات، أو عقد الندوات وإلقاء المحاضرات، أو رفع الشعارات واللافتات. لهذا لا يجوز تقييد هذه الحرية إلا إذا أحدثت اضطرابا في الأمن العام، كما لا يجوز حمل السلاح فيها إذا عمد الناس إلى تنفيذ أغراضهم بالقوة، ولهذا فإن القوانين العامة تتضمن إعلان أحكام تنظيمية لممارسة هذه الحرية لبيان اتجاهات سلطة الحكومة، ولقد أقرت غالبية الدساتير حرية الاجتماع إذا كان غرضا مشروعاً ومورست دون شغب، أو تظاهرات عنيفة، حق انتقاد الحكومة ويتمثل هذا الحق بالتعبير عن الرأي، وعقد الاجتماعات العامة، ونشر وتكوين الجمعيات، وعلى الحكومة أن تستجيب لهذا وأن تكون على اتصال دائم بالرأي العام.

كما أن لكل فرد حرية تكوين الجمعيات، والانضمام إلى الأحزاب السياسية وذلك للاجتماع مع الأعضاء الآخرين للبحث في المسائل التي تهمهم، ولا تكون لأغراض معينة فاسدة، وعليها إبلاغ السلطات المعنية للحصول على ترخيص منها.

بالإضافة إلى حرية تكوين نقابات تدافع عن مصالحهم، والانضمام إليها.

الفرع الخامس: حرية الإعلام

حرية الإعلام لا تتأتى حرية الإعلام إلا بحرية الصحافة التي تستمد أسسها منها، وهذا الشق له علاقة وطيدة بحرية الرأي والتعبير عنه في الوسائل المتاحة، حيث أصبحت الصحافة اليوم تؤدي رسالة ضرورية - طبعا الصحافة النزيهة والمحايدة - وتشكل جزءا مهما في حياة المجتمع، لما تمثله من

رقابة على أجهزة الحكم، ولهذا تعتبر السلطة الرابعة، ويظهر أثرها في معالجة كثير من القضايا في
واقعا اليوم، وهذا لا يعني إطلاق العنان لها لبث الكراهية، أو تستغل كوسيلة للدعوة لما من شأنه
أن يشتت الأمة، أو تصبح وسيلة لأصحاب النفوذ للعبث بمقدرات الأمة، أو تلقي معونات خارجية
تعمل على هدم البلد.



المطلب الثاني: الحريات الشخصية

وتتمثل في حرية التنقل، وحق الأمن، وحق حرمة المسكن، وحق في سرية المراسلات. ومتعلق الحرية الشخصية هي نفس الإنسان وكرامته إذ الاعتداء عليها ظلم كبير، والإسلام يجرم الظلم، وتشمل حق الشعوب في التحرر من الاستعمار، وحق الحياة ومنع التعدي على النفس، وقد كفلت الشريعة هذا الحق ومنعت الاعتداء على أي شخص؛ قال الله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ [البقرة: 190].

الفرع الأول: حرية التنقل

كفل الإسلام للأفراد حرية التنقل من مكان إلى آخر، وأجاز لهم السفر خارج الدولة وداخلها دون عوائق، ذلك أن التنقل حق إنساني تقتضيه ظروف الحياة من الكسب والعمل وطلب الرزق والعلم ونحوه، ويؤيد هذا قول الله عز وجل في كتابه العزيز: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [الجمعة: 10]، فالآية صريحة في الترخيص بالانتشار، والسعي والتنقل في الأرض، بعد أداء الفريضة، فهذا حق لا أحد يملك افتكاكه من آخر، قال الله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذُلُولًا فَأَمْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِنْ رِزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ﴾ [الملك: 15]، وهذا بيان بالإذن في التنقل دون قيود ومحرية.

ويؤكد هذا المعنى حديث النبي ﷺ في بيان آداب الطريق، فقد جاء في حديث عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه: (إِيَّاكُمْ وَالْجُلُوسَ عَلَى الطُّرُقَاتِ) فقالوا: ما لنا بد، إنما هي مجالسنا نتحدث فيها، قال: (فَإِذَا أَبَيْتُمْ إِلَّا الْمَجَالِسَ، فَأَعْطُوا الطَّرِيقَ حَقَّهَا)، قالوا: وما حق الطريق؟ قال: (عَضُّ

البَصْرِ، وَكَفُّ الْأَذَى، وَرُدُّ السَّلَامِ، وَأَمْرٌ بِالْمَعْرُوفِ، وَنَهْيٌ عَنِ الْمُنْكَرِ⁽¹⁾، وما هذا إلا لتأكيد تأمين الطريق وحسن استعمالها.

وحرية التنقل في الإسلام قد ترد عليها بعض القيود إذا اقتضاها الصالح العام، كمصلحة عدم التنقل حتى لا تنتقل عدوى الأمراض، فقد امتنع عمر بن الخطاب رضي الله عنه ومنع الناس من دخول بلاد الشام في طاعون عمواس الذي كان به الوباء، ولم يفعل ذلك إلا تطبيقاً للحديث؛ قال ابن عباس رضي الله عنهما سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: (إِذَا سَمِعْتُمْ بِهِ بِأَرْضٍ فَلَا تَقْدَمُوا عَلَيْهِ، وَإِذَا وَقَعَ بِأَرْضٍ وَأَنْتُمْ بِهَا فَلَا تَخْرُجُوا فِرَارًا مِنْهُ)⁽²⁾، ألا ترى أن الله عز وجل شرع محاربة المتربصين والمعتدين على السيارة في الأرض؛ وما ذلك إلا لتمكين الناس من التنقل بحرية، بل وأنزل بهم عقوبة مهينة حتى يكفوا عن ترويع الناس؛ قال الله تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِّنْ خَلْفٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ جِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [المائدة: 33].

ولا بد من التمييز بين المواطن والأجنبي حسب ما تقتضيه قوانين ذلك البلد.

الفرع الثاني: حق الأمن

شمل حفظ الإسلام حق الإنسان كل جوانب الحياة، ليشعر المجتمع بالأمن والطمأنينة، وانعدام التعسف، وتعدى إلى تأكيد تكفل حياة كريمة، والعيش في أمان، إذ حرّم الإسلام التعرض أو الاعتداء عليه بأي شكل من أشكال الاعتداء على جسده بالضرب، أو إتلاف جزء من أجزاء

(1) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الاستئذان، باب بدء السلام، رقم 6229، (51/8).

(2) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الطب، باب ما يذكر في الطاعون، رقم 5729، (130/8).

جسده بالجرح، أو القطع، أو القتل، ليس هذا فحسب بل حذر الإسلام من الاعتداء على مشاعره بالسب والشتم، أو الاحتقار والتخويف، أو ظن السوء به ونحو ذلك.

إن الإسلام أراد للناس ممارسة حياتهم بكل حرية وفي أمن وأمان، لذا نجد أنه يقرر أحكاماً وعقوبات كفيلة بحمايته من الاعتداء عليه؛ قال الله تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَن تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُ وَمَن لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُم الظَّالِمُونَ﴾ [المائدة: 45]، وقال الله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: 179]، ولأن المعتدي إذا رأى غيره يعاقب بجرمته ارتدع ولم يُقبل على الإجرام خوفاً أن يلحق به ما لحق غيره فيعتبر ويتعظ، وبهذا يتحقق الأمن والسلام، طبعاً وهذا الإجراء لا يقوم به آحاد الناس إنما يُضمن من قبل ولي الأمر.

وما فرض الجزية على المواطن الذمي إلا ضريبة للأمان لإتاحة حياة حرة آمنة للفرد تحت ظل نظام الحكم الإسلامي.

الفرع الثالث: حق حرمة المسكن

حفظ الإسلام للإنسان حق المسكن ليحيا حياته الشخصية فيه، وكفل له الأمن داخله حيث لا يضايقه أحد أو يزعجه، بل بلغ أدب حرمة البيوت في الإسلام مبلغاً لم يبلغه غيره ذلك إن دق أحد الباب على غيره فلا يأتيه مواجهة بل يأتيه بجنب حتى لا ينكشف ستره؛ قال عبد الله بن بسر رضي الله عنه سمعت النبي ﷺ يقول: (لَا تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا، وَلَكِنْ اسْتُوها مِنْ جَوَانِبِهَا، ثُمَّ سَلَّمُوا،

فَإِنْ أُذِنَ لَكُمْ فَادْخُلُوا، وَإِلَّا فَارْجِعُوا⁽¹⁾.

وليس لأحد أن يقتحم مسكنه، أو يفتشه؛ قال الله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْذِنُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَىٰ أَهْلِهَا ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴿٢٧﴾ فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فِيهَا أَحَدًا فَلَا تَدْخُلُوهَا حَتَّىٰ يُؤْذَنَ لَكُمْ وَإِنْ قِيلَ لَكُمْ ارْجِعُوا فَارْجِعُوا هُوَ أَزْكَىٰ لَكُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ ﴿﴾ [النور: 27-28]، إلا في حالات استثنائية محددة في النظام المعمول به، لأنه مأواه ومكمن سره ومكان راحته وطمأنينة نفسه، كما ينبغي أن تحترم أسرته، وشرفه وسمعته، كما أنه يحفظه من القر والحرق وعوارض.

والإسلام يضمن هذا الحق لكل المقيمين في الدولة الإسلامية من المسلمين وغير المسلمين، وقد ساق الله تعالى في القرآن الكريم نعمة السكن في معرض الامتنان على الإنسان في قوله تعالى: ﴿وَأذْكُرُوا إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاءَ مِنۢ بَعْدِ عَادٍ وَبَوَّأَكُمْ فِي الْأَرْضِ تَتَّخِذُونَ مِنۢ سُهُولِهَا قُصُورًا وَتَنْحِتُونَ الْجِبَالَ بُيُوتًا فَاذْكُرُوا ءَالَآءَ اللَّهِ وَلَا تَعْتُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ ﴿﴾ [الأعراف: 74].

ومحل الامتنان هو أن جعل منازلهم قسمين: قسم صالح للبناء فيه، وقسم صالح لنحت البيوت، قيل: كانوا يسكنون في الصيف القصور، وفي الشتاء البيوت المنحوتة في الجبال⁽²⁾.

وحفاظا على حق حرمة المسكن قرر الشارع الحكيم أن ليس لأحد أن يعتدي على حرمة ذلك المسكن بل ولا يُدخل إلا بالإذن، قال الله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ

⁽¹⁾ مسند البزار- البحر الزخار: أبو بكر، أحمد بن عمرو البزار (ت: 292هـ)، ت/ محفوظ الرحمن زين الله (9/1)- عادل بن سعد (17/10)- صبري عبد الخالق الشافعي (18)، مكتبة العلوم والحكم - المدينة المنورة، ط1 (بدأت 1988م، وانتهت 2009م)، باب حديث عبد الله بن بسر عن النبي ﷺ، رقم: 3499، (8/429).

⁽²⁾ التحرير والتنوير: ابن عاشور، (8/221).

بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْنِسُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَى أَهْلِهَا ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴿٢٧﴾ فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فِيهَا أَحَدًا فَلَا تَدْخُلُوهَا حَتَّى يُؤْذَنَ لَكُمْ وَإِنْ قِيلَ لَكُمْ ارْجِعُوا فَارْجِعُوا هُوَ أَزْكَى لَكُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ ﴿٢٨﴾ [النور: 27-28]، هذا ومن باب أولى الاستيلاء عليها، أو هدمها، أو إحراقها، إلا لمصلحة عامة راجحة، ومع ذلك لا بد من ضمان البديل المرضي، فحين أجلى سيدنا عمر رضي الله عنه أهل نجران عوضهم؛ فعن يحيى بن سعيد أن عمر رضي الله عنه أجلى أهل نجران اليهود والنصارى واشترى بياض أرضهم وكرومهم⁽¹⁾.

ولعظمة حرمة التجسس عليها فقد جاء في السنة عن النبي صلى الله عليه وسلم؛ قال: (لَوْ اطَّلَعَ فِي بَيْتِكَ أَحَدٌ، وَلَمْ تَأْذَنْ لَهُ، خَذَفْتَهُ بِحَصَاةٍ، فَفَقَاتَ عَيْنَهُ مَا كَانَ عَلَيْكَ مِنْ جُنَاحٍ)⁽²⁾؛ أهدر الإسلام عين الإنسان ولا يضمن صاحب البيت، ولا دية عليه إذا فقأها رغم حرمتها وصونها من الاعتداء لسب اعتدائها على حرمة وحرية حقوق الغير.

الفرع الرابع: حرية سرية المراسلات

وتقضي بعدم جواز انتهاك، أو إفشاء سرية المراسلات المتبادلة بين الأشخاص سواء أكانوا أفراد أو مؤسسات، وذلك يتعلق بجميع أنواع المراسلات مهما يكن نوعها: كالاتصالات الهاتفية، أو الوسائل الحديثة الإلكترونية، أو طرود، أو رسائل، أو مصادرة سرية تلك المراسلات بين الأفراد أو المؤسسات لما يتضمنه ذلك من اعتداء على حق ملكية الخطابات بينها والمتضمنة لهذه المراسلات، أو حرية فكرية أو تتعلق بمعتقدات دينية، أو سياسية، أو اقتصادية تتضمن علامات صناعية، أو شركات تجارية أو اقتصادية ونحوها، أو اختراق مواقع إلكترونية، بما في ذلك التنصت على المكالمات.

⁽¹⁾ أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه، باب ما ذكروا في أهل نجران، رقم 37016. ينظر: الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار:

أبو بكر بن أبي شيبة (ت: 235هـ)، ت/ كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد- الرياض، ط1، 1409هـ، (7/426).

⁽²⁾ أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الديات، باب من أخذ حقه أو اقتص دون سلطان، رقم: 6888، (7/9).

لكن قد يكون استثناء إذا تعلق الأمر بأمن الأمة، أو شبهة مبنية على قرائن، أو كان في سلوكه فيه ما يريب، في ظل هذه المعطيات لا بد من وضع آليات وضوابط للإطلاع عليها ولا يكون ذلك إلا من الجهات القضائية والمسؤولة⁽¹⁾.



⁽¹⁾ ينظر: حماية الحريات ودولة القانون: صالح دجال، (258) وما بعدها.

المطلب الثالث: الحريات الاقتصادية والاجتماعية

والغاية منها الحفاظ على كرامة الإنسان وذاته، يعيشها المجتمع في إطار تعاليم دينه، وتحرر الإنسان من الأهواء، وتكون قناعته نابعة عن برهان وحجة.

والمقصود بها حرية النشاطات ذات الصفة الاقتصادية أو الاجتماعية سواء تلك التي تخص الفرد أو تشمل مجموعة من الأشخاص وتشمل هذه الحرية ما يأتي.

الفرع الأول: حرية التملك

والقصد هو حيازة الفرد أو المجتمع المنفعة والعين وامتلاكها، والتصرف فيها، وانتفاعه بها، بشرط أن تكون من الكسب الحلال، وأن تصان ملكيته من الاعتداء عليها، ومن حقه أن يدافع عن هذه الملكية إلى آخر رمق من حياته، وأن يكون له حق التصرف فيها، وفيما ينتجه، وأن يسمح له ممارسة حقه في استغلال ملكيته، والاستثمار فيها، وهذا حق مشروع.

بينما نجد في الواقع الغرب أطلق حرية التملك وجردها من القيود، واستبد الأغنياء بمقدرات الأمم، والشعوب، واستنزفت الخيرات، وكدح الفقراء والعمال، هذا بالنسبة للرأسمالية، بينما نجد نظيرتها الشيوعية ألغت الملكية الفردية وفرضت ملكية الدولة، واستولت على جميع وسائل الإنتاج، وأصبح العمال مجرد آلات للعمل.

في حين نجد الإسلام يرجع ملكية المال إلى أصلها؛ فالمال ملك لله تعالى؛ قال الله تعالى: ﴿لِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا فِيهِنَّ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [المائدة: 120]، وما الإنسان إلا مستخلف على المال، وليس مالكا له قال تعالى: ﴿ءَامِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَأَنْفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُسْتَخْلِفِينَ فِيهِ فَالَّذِينَ ءَامَنُوا مِنْكُمْ وَأَنْفَقُوا لَهُمْ أَجْرٌ كَبِيرٌ﴾ [الحديد: 7]، وهذا المفهوم مجرد المال من القدرة على ربط الإنسان بهواه، فالمال مال الله، والإنسان مستخلف فيه، يجعله ينظر إلى المال على أنه وسيلة لا غاية.

فالإنسان في الإسلام يحق له أن يملك، وأن يتصرف بحرية في ملكه دون اعتداء أو تجاوز، ويدعو المسلم أن يكون ملكه نتاج الكسب الحلال من صناعة، أو تجارة ونحو ذلك.

كما يكون الملك مشروعاً بإحياء موات، أو ميراث، أو غنيمة، أو هبة، أو وصية.. فوسيلة التملك في الإسلام مشروعة لا غبن فيها على أحد، والإسلام يصون الملكية الفردية التي تعتبر قاعدة نظامه الاقتصادي، ولكن على أن تكون هذه الملكية في خدمة الجماعة على هذا الشكل أو ذاك، أما الموارد العامة فليس لفرد أن يملكها، فهي للمصالح العام.

عن ابن عباس رضي الله عنهما قال رسول الله ﷺ: (الْمُسْلِمُونَ شُرَكَاءُ فِي ثَلَاثٍ: فِي الْمَاءِ، وَالْكَأَلِ، وَالنَّارِ، وَثَمَنُهُ حَرَامٌ)⁽¹⁾.

كما أحاط الإسلام هذه الملكية بسياج من الحماية، وفرض عقوبات قاسية على من يعتدي عليها.

بالإضافة إلى حرية الاتجار، والصناعة وغير ذلك، ويعني ذلك إمكانية استثمار أو استعمال الناس لثرواتهم في الأعمال التي يريدونها، على أن لا تتعارض مع الأخلاق والضوابط الشرعية، والعادات المقبولة لذلك البلد، مع نزاهة المنافسة المشروعة.

الفرع الثاني: حرية الضمان الاجتماعي والرعاية الصحية

إن للفرد أن يتمتع بضمان اجتماعي ورعاية صحية توفره الدولة له ولأسرته، ضد الحاجة أو المرض، سواء للعامل، أو في حالة البطالة، أو المرض، أو الشيخوخة، واليتم، وكذلك ضمان حقوق والأمومة، والطفولة ونحو ذلك، كما له الحق في الرعاية من مخاطر البؤس، أو الضياع.. وهناك حوادث في التاريخ الإسلامي تؤيد ذلك مما يدل على مشروعيتها؛ فحينما شاهد أمير المؤمنين عمر

⁽¹⁾ أخرجه ابن ماجه في سننه، كتب الرهون، باب المسلمون شركاء في ثلاث، رقم: 2472، (826/2)، (528/3)؛ وأبو داود في سننه، أول كتاب البيوع، باب في منع الماء، رقم 3477، (278/3). ينظر: سنن أبي داود: أبو داود سليمان بن الأشعث الأزدي السجستاني (ت: 275هـ)، ت/ محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية- صيدا، بيروت، (د-ر-ت-ط). قال الألباني في إرواء الغليل: صحيح، دون ذكر "وثنه حرام".

بن الخطاب رضي الله عنه أحد كبار السن من اليهود يتسؤل فغضب من ذلك المنظر، وأعاد النظر في ميزانية الدولة، (وأرسل إلى خازن بيت المال فقال: انظر هذا وضرباه؛ فوالله ما أنصفناه أن أكلنا شيبته ثم نخذله عند الهرم ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ﴾ [التوبة: 60]، والفقراء هم المسلمون وهذا من المساكين من أهل الكتاب، ووضع عنه الجزية وعن ضربائه⁽¹⁾).

رأى سيدنا عمر رضي الله عنه أنه ليس من العدل أن يؤخذ منه ماله جزية حينما كان شابا فإذا كبر وعجز ضئيع، فعمّر رضي الله عنه رأى نظرا مقاصديا، إنها قمة الإسلام لمن فقهه، إن هذا حقا ليدل على احترام الإسلام لإنسانية الإنسان.

وفي كتاب خالد بن الوليد لأهل الحيرة، أن الخليفة أبا بكر رضي الله عنه أمره أن يسير إلى أهل العراق، قال: (وجعلت لهم - أيما شيخ ضعف - عن العمل، أو أصابته آفة من الآفات، أو كان غنيا فافتقر وصار أهل دينه يتصدقون عليه طرحته جزيته، وعيل من بيت مال المسلمين)⁽²⁾.

بهذا تقرر الضمان الاجتماعي في الإسلام مبدأ عاما يشمل أبناء المجتمع جميعا، مسلمين وغير مسلمين، ولا يجوز أن يبقى في المجتمع المسلم إنسان محروم من الطعام أو الكسوة أو المأوى أو العلاج، فإن دفع الضرر عنه واجب ديني⁽³⁾.

وإن المجتمع الإسلامي يقوم أساساً على التضامن والإخاء؛ قال الله - تعالى -: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ [المائدة: 2].

⁽¹⁾ الخراج: أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم الأنصاري (ت: 182هـ)، ت/ طه عبد الرؤوف سعد وسعد حسن محمد، المكتبة الأزهرية للتراث، (139).

⁽²⁾ الخراج: أبو يوسف، (157) وما بعدها.

⁽³⁾ غير المسلمين في المجتمع المسلم: يوسف القرضاوي، (17).

ويتحقق الضمان الاجتماعي في شريعة الإسلام على كافة المستويات وشتى الصور، بدءاً بالتكافل الأسري في النفقات، والإرث ونحوها، قال تعالى: ﴿ وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُهَاجِرِينَ إِلَّا أَنْ تَفْعَلُوا إِلَىٰ أَوْلِيَائِكُمْ مَعْرُوفًا كَانَ ذَٰلِكَ فِي الْكِتَابِ مَسْطُورًا ﴾ [الأحزاب: 6]، وحق الجوار؛ قال تعالى: ﴿ وَأَعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَبِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَالْجَارِ الْجُنُبِ وَالصَّاحِبِ بِالْجَنبِ ﴾ [النساء: 36].

وليس هذا فحسب بل تشمل دائرة التعاون المجتمع بعضه مع بعض عن طريق الصدقات الواجبة، والتطوعية كالقرض الحسن، والمشى في حاجة الإنسان، وتيسير وتفريج الكربات ونحو ذلك، والشواهد على ذلك كثيرة.

وما الزكاة إلا نوع من التضامن والتكافل الاجتماعي، وكذا الصدقات التطوعية حين حث عليها ورغب فيها الشارع الحكيم. وما تضامن الأشعرين الذي أثنى عليه رسول الله ﷺ إلا نوع من التكافل الاجتماعي وغيره من المواقف كثير.

إن بالضمان الاجتماعي في الإسلام يعتبر من قبيل تطبيق النص الوارد في القرآن والسنة فيما يتعلق بالزكاة⁽¹⁾.

الفرع الثالث: حرية العمل

يعتبر العمل قوام الحياة، ولأهميته اعتبره الإسلام نوع من الجهاد في سبيل الله عز وجل؛ ففي حديث كعب بن عجرة⁽²⁾ لما مر بالنبي ﷺ وأصحابه رجل أعجبوا من جلده فتمنوا لو كان هذا

(1) الإسلام والتوازن الاقتصادي بين الأفراد والدول: محمد شوقي الفنجري (ت: 1431هـ)، وزارة الأوقاف، (71).

(2) كعب بن عجرة: هو أبو محمد كعب بن عجرة بن أمية، انتسب في الأنصار في بني عمرو بن عوف، وتأخر إسلامه، ثم أسلم وشهد المشاهد كلها. وتوفي بالمدينة سنة (51هـ) وقيل غير ذلك. أسد الغابة: أبو الحسن، عز الدين ابن الأثير (ت: 630هـ)، دار الفكر - بيروت، عام النشر: 1409هـ/1989م، (4/181-182).

في سبيل الله عز وجل؛ فقال النبي ﷺ: (إِنْ كَانَ خَرَجَ يَسْعَى عَلَى وَلَدِهِ صِغَارًا، فَهُوَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ، وَإِنْ كَانَ خَرَجَ يَسْعَى عَلَى أَبَوَيْنِ شَيْخَيْنِ كَبِيرَيْنِ، فَهُوَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ، وَإِنْ كَانَ يَسْعَى عَلَى نَفْسِهِ يُعْفُهَا، فَهُوَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ، وَإِنْ كَانَ خَرَجَ يَسْعَى رِيَاءً وَتَفَاخُرًا، فَهُوَ فِي سَبِيلِ الشَّيْطَانِ)⁽¹⁾.

كما جعله طريقاً لمغفرة الذنوب؛ ففي حديث ابن عباس؛ قال سمعت النبي ﷺ يقول: (مَنْ أَمَسَى كَأَلًا مِنْ عَمَلٍ يَدِيهِ أَمَسَى مَغْفُورًا لَهُ)⁽²⁾.

فمحل الشاهد أن النبي ﷺ اعتبر السعي في سبيل إعفاف النفس نوع من الجهاد في سبيل الله عز وجل، وما هذا إلا تنويه بقيمة العمل في الإسلام، لذلك كفل الإسلام حق العمل، ومنح الحق في تولي الوظائف العامة وغيرها، وذلك لجميع من يعيش في ظل الدولة الإسلامية، وجعل معيار التمايز بينهم الكفاءة والنزاهة.

إن المنهج الإسلامي جعل العمل هو معيار الفلاح أو الخسران في الدارين، وهو الوسيلة للوصول إلى مقصد الشرع حيث تتجلى قيمة العمل؛ الذي هو مناط استعمار الإنسان في الأرض؛ قال تعالى: ﴿هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا فَاسْتَغْفِرُوهُ ثُمَّ تَوْبُوا إِلَيْهِ إِنَّ رَبِّي قَرِيبٌ مُجِيبٌ﴾ [هود: 61]، وقال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: 30]، ولا يتحقق معنى الاستخلاف وعمارة الأرض، وتحمل الأمانة إلا بالعمل، لهذا حث الإسلام عليه، واعتبره معيار التفاضل، كما جعل قريناً للإيمان؛ حيث لا ينفع إيمان بلا عمل؛ قال تعالى:

⁽¹⁾ أخرجه الطبراني في المعجم الأوسط، باب من اسمه محمد، رقم 6835، (56/7)؛ ونحوه في سنن سعيد بن منصور، باب: ما جاء فيما يعدل الشهادة، رقم: 2618. ينظر: سنن سعيد بن منصور: أبو عثمان، سعيد بن منصور الخراساني (ت: 227هـ)، ت/ حبيب الرحمن الأعظمي، الدار السلفية - الهند، ط1، 1403هـ/1982م، (278/2)؛ والمعجم الكبير: الطبراني، رقم 282، (129/19).

⁽²⁾ أخرجه الطبراني في المعجم الأوسط، باب من اسمه محمد، رقم 7520، (289/7).

﴿وَالْعَصْرِ ﴿١﴾ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ ﴿٢﴾ إِلَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَّصُوا بِالْحَقِّ

﴿وَتَوَّصُوا بِالصَّبْرِ﴾ [العصر: 1-2-3]

وهناك نصوص كثيرة تحت على العمل وتجعله واجبا لا مباحا فحسب، وذلك بشتى الأوامر والأساليب، فحين يقول الله تعالى: ﴿وَقُلْ أَعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ﴾ [التوبة: 105]، وحين يقول الله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذُلُولًا فَأَمْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِن رِّزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ﴾ [الملك: 15]، أليست هذه أوامر، والأمر يقتضي الوجوب الذي يعاقب على تركه، إذا فالعمل تعدى أن يكون حقا إلى كونه واجبا، فوجب على ولي الأمر توفير العمل وظروفه المناسبة وبحرية، وأوجب على الفرد أن يعمل.

وأحيانا يأتي بصيغة الامتنان بما هياه الله من وسائل العمل والإرشاد إلى استغلال الثروات؛ قال الله تعالى: ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ مَهْدًا وَسَوَّاكَ لَكُمْ فِيهَا سُبُلًا وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِّن نَّبَاتٍ شَتَّى ﴿٥٣﴾ كُلُوا وَارْعَوْا أَنْعَامَكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّأُولِي النُّهَى﴾ [طه: 53-54].

إن الإسلام لم يكتف بكفالة حق العمل، بل وضع ضمانات لحمايته وتنظيم ممارسته وفقا لمعايير عادلة وإنسانية؛ وذلك كالنهي عن اللجوء إلى فرض العمل قسرا، وحث على إعطاء العامل أجره دون تأخر. إن هدف الإسلام أن يضمن للعامل حق المعيشة في مستوى لائق⁽¹⁾. إن الإسلام أقر العمل كحق للإنسان وحثه عليه، ونوه بجميع أنواع العمل ما دامت مشروعة مثل؛ الصناعة، والنجارة، والفلاحة وغيرها، لا لشيء إلا لأن العمل وسيلة للبقاء لتحقيق غاية

(1) الإسلام وحقوق الإنسان: محمد خضر، (25) وما بعدها.

الاستخلاف، وابتغاء رضوانه، وتشرف الوسيلة بشرف الغاية، ولم يُقيده إلا إذا ألحق ضرراً، أو
تعارض مع مصلحة راجحة.



المبحث الثالث: ضمانات الحرية في الإسلام

إن مجرد التنظير للحرية وتسجيلها في وثائق دون تحقيق لها في أرض الواقع لا يعد شيئاً، ولا يمكن القول بوجودها، والحال في كثير من البلاد اليوم ينبئ بذلك، وهي من أهم الأمور التي جاء الإسلام بحفظها، وكفالتها للفرد والجماعة على قدم المساواة، وضمان ممارستها فعلاً وتجسيدها ميدانياً، سواء الحريات العامة منها أو الخاصة وذلك للجميع، والشارع الحكيم رتب الطرق التي تضمن تلك الحريات، وفي هذا المبحث بيان لتلك الضمانات.

المطلب الأول: ضمانات الحرية على مستوى المبادئ

وأعني بالمبادئ: المبادئ العامة التي أقرها الإسلام، والتي تتضمن قيمة الحرية، وتعد هذه المبادئ ضمانات لحماية حرية الإنسان من أي ظلم أو تعسف.

الفرع الأول: مبدأ المساواة

يعد الإسلام أول من جاء بمبدأ المساواة وطبقه على أرض الواقع، فهو دين يعتبر كل الناس سواسية، فلا الأصل، ولا الجنس، ولا اللون، ولا اللغة يمكن أن يفرق بين إنسان وآخر أمام الشريعة، يقول الله عز وجل: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَنْتَظَرُكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ [الحجرات: 13]، وقال رسول الله ﷺ (أَلَا لَا فَضْلَ لِعَرَبِيٍّ عَلَىٰ عَجَمِيٍّ، وَلَا لِعَجَمِيٍّ عَلَىٰ عَرَبِيٍّ، وَلَا لِأَحْمَرَ عَلَىٰ أَسْوَدَ، وَلَا لِأَسْوَدَ عَلَىٰ أَحْمَرَ، إِلَّا بِالتَّقْوَىٰ..)⁽¹⁾.

⁽¹⁾ مسند الإمام أحمد، باب حديث رجل من أصحاب النبي ﷺ، رقم: 23489، (474/38). علق عليه شعيب الأرنؤوط

في النسخة التي طبعتها مؤسسة قرطبة - القاهرة بقوله/ إسناده صحيح.

المساواة قرينة الحرية، وتعني التسوية في الحقوق والواجبات من حيث المبدأ، من غير تمييز بسبب الجنس، أو الأصل، أو اللون، أو العقيدة الدينية، أو النزعة السياسية⁽¹⁾، فمبدأ الإسلام أن: (النَّاسُ سَوَاءٌ كَأَسْنَانِ الْمَشِطِّ)⁽²⁾.

كما أن المساواة هي الظاهرة البارزة المميزة لشريعة الإسلام، وهي مناط العدل، وإثبات الحق⁽³⁾. إن المساواة هي أساس العدل، ولذا كانت مبدأ عاما يطبق على الرعية كركن أساسي من سياسة الإسلام دون حيف أو محاباة، ولها مظاهر تتجلى في الآتي.

أولاً - مظاهر المساواة:

وتتجلى المساواة في مظاهر عديدة، منها⁽⁴⁾:

1- المساواة في الإنسانية: لا تميز الشريعة الإسلامية بين الأفراد فهم جميعا لدى شريعة الله سواء، فالحاكم كالمحكوم، والشريف كالوضيع، والقوي كالضعيف، ولا فضل لأحد على آخر إلا بالتقوى⁽⁵⁾، لما أهم قريشا شأن المرأة المخزومية التي سرقت، فقالوا: ومن يكلم فيها رسول الله ﷺ؟ فقالوا: ومن يجترئ عليه إلا أسامة بن زيد، حب رسول الله ﷺ فكلمه أسامة، فقال رسول الله ﷺ: (أَتَشْفَعُ فِي حَدٍّ مِنْ حُدُودِ اللَّهِ؟ ثُمَّ قَامَ فَاخْتَطَبَ فَقَالَ: يَا أَيُّهَا النَّاسُ، إِنَّمَا هَلَكَ الْبَدِينِ مِنْ قَبْلِكُمْ أَنَّهُمْ كَانُوا إِذَا سَرَقَ فِيهِمُ الشَّرِيفُ تَرَكُوهُ، وَإِذَا سَرَقَ فِيهِمُ الضَّعِيفُ أَقَامُوا عَلَيْهِ الْحَدَّ، وَإِنَّمِ اللَّهُ، لَوْ أَنَّ فَاطِمَةَ بِنْتَ مُحَمَّدٍ سَرَقَتْ، لَقَطَعْتُ يَدَهَا)⁽⁶⁾.

(1) ينظر: حق الحرية في العالم: وهبة الزحيلي، (65).

(2) سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة: أبو عبد الرحمن، محمد ناصر الدين الألباني (ت: 1420هـ)، دار المعارف، الرياض - المملكة العربية السعودية، ط1، 1412هـ/1992م، رقم 3158، (147/7).

(3) مقاصد الشريعة الإسلامية: ابن عاشور، (128/2).

(4) ينظر: حق المساواة في الشريعة الإسلامية: حسين حامد حسان، فقرة 2، (7) وما بعدها.

(5) ينظر: المرجع نفسه، (4).

(6) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب أحاديث الأنبياء، باب حديث الغار، رقم: 3475، (175/4).

فإنفاذ الحكم على الضعيف دون الشريف صاحب الحسب والنسب من الخصال التي أهلكت الأمم الماضية، وبهذا النص يكون النبي ﷺ قد قطع أمل الحيف والظلم وعدم المساواة؛ فلا يطمع قوي في جور سلطان بمركزه، ولا ييأس ضعيف من عدله.

2- المساواة أمام القانون: لا تفرق الشريعة الإسلامية بين الناس في تطبيق القانون، ولا يوضع قانون للأشراف وآخر للعامة، بل الجميع يخضع لقانون واحد.

ويشهد لذلك منهج النبوة، الذي سار عليه النبي ﷺ، وأتباعه من بعده، فقد أعلن النبي ﷺ أمام الصحابة الكرام في حادثة قائلهم: (مَنْ كُنْتُ جَلَدْتُ لَهُ ظَهْرًا فَهَذَا ظَهْرِي فَلَيْسَتْ قَدِ مِنْهُ) (1).

وصعد أبو بكر ﷺ المنبر عقب توليه الخلافة فحمد الله، وأثنى عليه بالذي هو أهله، ثم قال: (أما بعد أيها الناس، فإني قد وليت عليكم ولست بخيركم، فإن أحسنت فأعِينوني، وإن أسأت فقوموني، الصدق أمانة، والكذب خيانة، والضعيف فيكم قوي عندي حتى أريح عليه حقه إن شاء الله، والقوي فيكم ضعيف عندي حتى آخذ الحق منه إن شاء الله، لا يدع قوم الجهاد في سبيل الله إلا ضربهم الله بالذل، ولا تشيع الفاحشة في قوم قط إلا عمهم الله بالبلاء، أطيعوني ما أطعت الله ورسوله، فإذا عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم. قوموا إلى صلاتكم يرحمكم الله) (2).

3- المساواة أمام القضاء: لا تحايي الشريعة الإسلامية أحدا في المحاكمة والفصل في الخصومات بين المتقاضين أمامها، مهما كانوا، فلا تميز بين حاكم ومحكوم، ولا بين حسيب ووضيع، ولقد جرى العمل على محاكمة الخلفاء والملوك والولاة أمام القاضي العادي وبالطريق العادل (3).

(1) المعجم الأوسط: الطبراني، رقم 2629، (104/3).

(2) السيرة النبوية: أبو محمد، عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري المعافري، (ت: 213هـ)، ت/ مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ الشلبي، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ط2، 1375هـ/1955م، (661/2).

(3) ينظر: حق المساواة في الشريعة الإسلامية: حسين حامد حسان، (6).

فعلي بن أبي طالب عليه السلام في خلافته يفقد درعا له، و يجدها مع يهودي يدعي ملكيتها، فيرفع أمره إلى القاضي، فيحكم لصالح اليهودي ضد علي عليه السلام (1).

وعمر عليه السلام يكتب لقاضيه أبي موسى الأشعري كتابا في القضاء فيقول: (أس بين الناس في مجلسك وفي وجهك وقضائك حتى لا يطمع شريف في حيفك ولا ييأس ضعيف من عدلك) (2).

4- المساواة في تولي الوظائف العامة: تتيح الشريعة الإسلامية فرصا متساوية أمام من تتوافر فيهم الشروط اللازمة لتولي عمل أو وظيفة معينة (3)، إذ المعيار هو القدرة والكفاءة، لما جاء في القرآن الكريم: ﴿قَالَتْ إِحَدُّهُمَا يَا بَتِ أُسْتَجِرُّهُ إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَجَرَّتْ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ﴾ [القصص: 26].

وعن ابن عباس رضي الله عنهما قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (مَنْ اسْتَعْمَلَ رَجُلًا مِنْ عِصَابَةٍ وَفِي تِلْكَ الْعِصَابَةِ مَنْ هُوَ أَرْضَى لِلَّهِ مِنْهُ فَقَدْ خَانَ اللَّهَ وَخَانَ رَسُولَهُ وَخَانَ الْمُؤْمِنِينَ) (4).

لكن قد تظهر بين الناس فروق يمتنع معها اعتبار المساواة والاعتداد بها فمتى وجدت تلك الموانع نفت الحكم بمبدأ المساواة.

ثانيا- موانع المساواة:

هذه الموانع أو العوارض متى تحققت أوجب إلغاء حكم المساواة، وذلك إما لظهور مصلحة راجحة في ذلك الإلغاء، وإما لظهور مفسدة عند إجراء المساواة، وأنواع الموانع أربعة:

(1) الأحكام السلطانية: القاضي أبو يعلى، محمد بن الحسين بن الفراء (ت: 458هـ)، ت/ محمد حامد الفقي، دار الكتب العلمية - بيروت، ط2، 1421هـ/2000م، (66).

(2) إعلام الموقعين: ابن القيم، (1/68).

(3) ينظر حق المساواة في الشريعة الإسلامية: حسين حامد حسان، (11).

(4) المستدرك على الصحيحين: أبو عبد الله، الحاكم محمد بن عبد الله النيسابوري المعروف بابن البيع (ت: 405هـ)، ت/ مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية - بيروت، ط1، 1411هـ/1990م، كتاب: الأحكام، رقم 7023، (104/4).

1- **الموانع الجبلية:** كمنع مساواة المرأة بالرجل فيما تقصر فيه عنه بموجب أصل الخلق، ومنها منع مساواة الرجل للمرأة في حق كفالة الصغار، ومنع مساواة المرأة للرجل فيما هو من خصائص الرجال كالكسب والإنفاق.

2- **الموانع الشرعية:** وهي ما كان سببها تعيين الشرع، والتشريع الحق لا يكون إلا مستندا إلى حكمة أو علة معتبرة.

3- **الموانع الاجتماعية:** وأكثرها ما بني على ما فيه صلاح المجتمع، أو على معان معقولة، أو على ما اعتاده الناس وتواضعوا عليه، فأصبح أصلا لهم يعتمدونه ويتعاملون به.

4- **الموانع السياسية:** وهي الأحوال التي تؤثر في سياسة الأمة فتقتضي إبطال حكم المساواة بين أصناف أو أشخاص، أو في أحوال خاصة، مراعاة لتحقيق مصلحة من مصالح الأمة⁽¹⁾.

الفرع الثاني: مبدأ الشورى

تعد الشورى من أهم الأمور في تسيير شؤون المسلمين، ورسم سياستهم وهي من الضمانات التي قررها التشريع الإسلامي في نظام الحكم لمنع الاستبداد بالرأي، إذ نَظَّم الإسلام إلى جانب الأمور الدينية الأمور الدنيوية؛ كالأحكام المتعلقة بتصرفات الإنسان، وعلاقته مع غيره.. وذلك عن طريق اشتراك علماء الأمة في أمور شؤون الدولة، كما أن الشورى قيمة إنسانية كبيرة مارسها القبائل، والشعوب، والأمم على مرّ تاريخها الطويل، كلٌّ بطريقته، وثقافته، وعقيدته، وأعرافه، وتقاليده سواء في الجزيرة العربية، أو غيرها من البلاد، إلا أن الإسلام أضاف لها بعدا تعبديا، وجعلها من القيم الإنسانية، والمقاصد الكبرى لهذا الدين، ورتب على العمل بها ثوابا، وعلى تركها عقابا⁽²⁾، فأصبحت من خصائص الشريعة الإسلامية، ولأهميتها ورد ذكرها بين فريضتين: الصلاة والزكاة، قال تعالى: ﴿وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: 38]، وقال النبي ﷺ (الْمَشُورَةُ حِصْنٌ مِنَ النَّدَامَةِ،

⁽¹⁾ مقاصد الشريعة الإسلامية: ابن عاشور، (102/1).

⁽²⁾ ينظر الشورى فريضة إسلامية: علي محمد محمد الصَّلَّابِي، دار ابن كثير - سوريا، (2).

وَأَمَانٌ مِنَ الْمَلَامَةِ⁽¹⁾.

وعليه فإن الشورى من أهم ركائز الأمم، ولا يسود نظام ولا يستقر إلا بتقريرها منهجا، وذلك لمنع الاستبداد والتسلط، لأنه بها يستلهم الرأي السديد ويصح، وتتألف القلوب.

أولا - مجالات الشورى:

وتتعدد مجالات الشورى، فيما لم ينزل فيه حكم شرعي بالوحي، بين الشورى الجماعية، والشورى الخاصة كما يأتي⁽²⁾:

1- الشورى في المجال السياسي الدنيوي: وهو المجال المعروف للعمل بالشورى الذي يقترن

ذكره بذكرها، حيث أن من أبرز المجالات الشورية المجال السياسي؛ والمجال العسكري، وذلك لاختيار الحكام، وتشاورهم مع القادة السياسيين والعسكريين لرسم الخطط وتنفيذها، واتخاذ القرارات في مختلف النوازل السياسية، والحربية كعقد السلم، أو إعلان الحرب، أو إجراء الصلح.

فسياسة الأمة مع غيرها من الأمم قتالا، أو سلما، أو عهدا، أو صلحا، لا يقرره الحاكم المسلم وحده، وإنما يكون بمجموع آراء أهل الشورى، وتبادل الرأي فيما بينهم وذلك لاختيار الرأي الأصح والأنسب حسب ما تقتضيه الظروف.

⁽¹⁾ ورد بصيغة التمييز في: أدب الدنيا والدين: أبو الحسن، علي بن محمد البصري، الشهير بالماوردي (ت: 450هـ)، دار مكتبة الحياة، (د - ر - ط)، 1986م، باب الفصل الثالث في المشورة، (300)؛ التربية الإسلامية أصولها وتطورها في البلاد العربية: محمد منير مرسي، عالم الكتب، ط/1425هـ/2005م، باب آداب رياضة النفس واستصلاحها، (354)؛ غرر الخصائص الواضحة، وعرر النقائص الفاضحة: أبو إسحق، برهان الدين محمد بن إبراهيم، المعروف بالوطواط (ت: 718هـ)، ت/ إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية - بيروت، لبنان، ط1، 1429هـ/2008م، الباب في ذكر الفعل الرشيد، (122).

⁽²⁾ ينظر: الشورى فريضة إسلامية: علي الصلّابي، (148). بتصرف.

وينبغي لولي الأمر أن يكون له بطانة خير، يعتمد عليها في المشاورة، قال سفيان الثوري: (ليكن أهل مشورتك أهل التقوى، وأهل الأمانة، ومن يخشى الله، وقال: بلغني أن المشورة نصف العقل)⁽¹⁾، ولا تكون المشورة إلا فيما لا نص فيه⁽²⁾.

والتشاور في الأمور لاسيما المهمة مستحب في حق الأمة بإجماع العلماء، وورد الاختلاف في كون المشاورة واجبة أم سنة، لقول الله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ [آل عمران: 159]، والمختار الذي عليه جمهور الفقهاء، ومحققوا أهل الأصول أن الأمر للوجوب، وفيه أنه ينبغي للمتشاورين أن يقول كل منهم ما عنده، ثم صاحب الأمر يفعل ما ظهرت له مصلحة. والله أعلم⁽³⁾.

وعليه فإن الإسلام يحث على الشورى في الأمور المهمة على الإطلاق، وفي قمتها الشؤون السياسية والحكم، وينهى عن الاستبداد فيها بالرأي، فيأمر الله عز وجل نبيه ﷺ مع أنه معصوم من الزلل، ولا يسير إلا على هدى من ربه بأن يشاور أصحابه في الأمر، وبين القرآن الكريم بأنها من بين أسمى صفات المؤمنين الصادقين، ويذكر أن أمورهم شورى بينهم⁽⁴⁾، قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾ [الشورى: 38].

وقيل إن الشورى هي الفلسفة المقدسة للحكم، والسلوك اجتماعيا كان، أو أسريا، أو فرديا⁽⁵⁾.

(1) ينظر: شرح صحيح البخاري: ابن بطال، (272/8).

(2) ينظر: شرح صحيح البخاري: ابن بطال، (357/10).

(3) ينظر المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج: النووي، (76/4).

(4) ينظر الحرية في الإسلام: علي عبد الواحد وافي، (107).

(5) ينظر: الإسلام وحقوق الإنسان، ضرورات لا حقوق: محمد عمارة، الكويت، سلسلة كتب ثقافية يصدرها المجلس الوطني

للثقافة والفنون والآداب، (32).

قال ابن عطية⁽¹⁾: (والشورى من قواعد الشريعة وعزائم الأحكام؛ من لا يستشير أهل العلم والدين فعزله واجب. هذا ما لا خلاف فيه)⁽²⁾.

والشورى: هي التجسيد لإرادة الأمة الحرة المحكومة بإطار حاكمية الله، وإنما شرعت الشورى حتى لا يسيطر فرد على آخر أو قوم على قوم استبدادا بالرأي في اتخاذ القرارات؛ لذلك كان مفهومها في الإسلام سياسي أكثر من غيره (ورسخت جذورها في المجتمع الإسلامي وأصبحت تميز نظام الحكم في الإسلام عن بقية الأنظمة غير الإسلامية)⁽³⁾.

ولزم على الحاكم الاستشارة، حتى قال الفقهاء: (والشورى من قواعد الشريعة وعزائم الأحكام، ومن لا يستشير أهل العلم والدين فعزله واجب. هذا ما لا خلاف فيه)⁽⁴⁾.

وشاور النبي ﷺ أصحابه في أسرى بدر⁽⁵⁾، وقال لأبي بكر وعمر لو اجتمعتما في مشورة ما خالفتكما⁽⁶⁾.

2- الشورى في القضاء: القاضي يحكم في الأموال، والدماء، والفروج.. وغيرها من المصالح، والتظلمات، والنزاعات، كما يحكم بين الأفراد، والجماعات، وحتى بين الدول، والحكومات؛ فيحتاج أن يجتهد في النوازل المعروضة عليه، وذلك في أدلة كل طرف، وملابساتها، وعلى هذا فهو يحتاج إلى المشاورة خاصة في القضايا المعقدة والنوازل الكبيرة.

⁽¹⁾ ابن عطية: هو أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن عطية الأندلسي، فقيه عالم بالتفسير والأحكام والحديث والفقهاء والنحو واللغة والأدب، ولي القضاء، من تصانيفه: الوجيز في التفسير وبرنامج ضمنه مروياته وأسماء شيوخه، توفي سنة (542هـ). الديباج: ابن فرحون، (174-175).

⁽²⁾ الجامع لأحكام القرآن: القرطبي، (249/4).

⁽³⁾ نظام الشورى في الإسلام: محمود الخالدي، مكتبة الرسالة الحديثة- الأردن، ط1، 1986م، (7).

⁽⁴⁾ الجامع لأحكام القرآن: القرطبي، (249/4).

⁽⁵⁾ ينظر: مسند أحمد، باب مسند عمر بن الخطاب رقم: 208، (334/1)؛ مصنف ابن أبي شيبة، باب غزوة بدر ومتى كان أمرها، رقم: 36684، (357/7).

⁽⁶⁾ مسند أحمد، باب حديث عبد الرحمان بن غنم الأشعري، رقم: 17995، (518/29).

ورد عن عمر بن عبد العزيز قوله: لا ينبغي للرجل أن يكون قاضيا حتى تكون فيه خمس خصال: يكون عالما قبل أن يستعمل، مستشيرا لأهل العلم.. منصفا للخصم⁽¹⁾، وفي كتابه إلى عروة: كتبت إلي تسألني عن القضاء بين الناس، وإن رأس القضاء اتباع ما في كتاب الله، ثم القضاء بسنة رسول الله ﷺ، ثم بحكم أئمة الهدى، ثم استشارة ذوي العلم والرأي⁽²⁾.

3- الشورى في تنزيل الأحكام القطعية

وذلك لا من حيث المبدأ، وإنما من حيث التنزيل، والتنفيذ، وما يتصل بذلك من شروط، وموانع.

وما تقع فيه المشاورة نوعان⁽³⁾:

الأول: ما هو من أمور الدنيا، وخفي وجه الصواب فيه، فيطلب العثور عليه بالمشورة.

الثاني: ما هو من مقاصد الدين، ولم يتعين في الحال، أو أشكل فيه التلبس بالعمل به باعتبار أمر خارج عن ذاته.

فيحتاج إلى التشاور في مسائل تتعلق بالجهاد، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، وبعض نوازل أحكام الحج، والصيام، ومصارف الزكاة، وإقامة الحدود... فهذه أحكام منصوص عليها؛ إلا أنه قد تطرأ عليها بعض المستجدات والنوازل، فتحتاج إلى نظر، وحسن تدبير.

(1) عيون الأخبار: أبو محمد، عبد الله بن قتيبة الدينوري (ت: 276هـ)، دار الكتب العلمية - بيروت، 1418هـ، (126/1).

(2) جامع بيان العلم وفضله: أبو عمر، يوسف بن عبد الله بن عبد البر القرطبي (ت: 463هـ)، ت/ أبي الأشبال الزهيري، دار ابن الجوزي - المملكة العربية السعودية، ط1/1414هـ/1994م، باب: معرفة أصول العلم وحقيقته وما الذي يقع عليه اسم الفقه والعلم مطلقا، رقم 1390، (756/1).

(3) بدائع السلك في طبائع الملك: أبو عبد الله، محمد بن علي الأندلسي بن الأزرق (ت: 896هـ)، ت/ علي سامي النشار، وزارة الإعلام - العراق، ط1، (316).

4- الشورى في الأحكام الاجتهادية والخلافية:

الشورى في الأحكام الشرعية القائمة على الاستنباط والترجيح بين مقتضيات الأدلة، ودلالاتها مما سبيله القياس، والاستحسان، والاستصلاح ونحوها؛ فالشورى فيها بين أهل العلم والنظر، وهي سنة الصحابة الكرام ومن تبعهم من الأئمة، وتتساوى فيها الشؤون الدنيوية والشؤون الدينية بكل أنواعها، ولا ينبغي أن تترك لآحاد الفقهاء، والمفتين، والولاة، والقضاة؛ لأن الأمر الذي يسند النظر فيه إلى الجماعة للتباحث والتشاور يكون أقرب إلى السداد من الذي يوكل لاجتهاد الأفراد.

والخلاصة: أن هذه المجالات وغيرها تعمل على إرساء ضمان مبدأ الحرية؛ وذلك بتولية الإمام الكفاء، وعزله بشروط، وتسديده وتقويمه عند الانحراف، تخطيط سياسة الأمة حالة في كل أحوالها.

ثانياً- فوائد الشورى:

للشورى جملة فوائد، منها:

1- إن عرض الآراء بحرية، والإدلاء بالحجج، من شأنه أن يقرب من إصابة الحق، إذا خلصت النية، وقُدمت المصلحة العامة على المصلحة الخاصة، بهذا تكون نتائج العواقب أقرب إلى السداد، وهو ديدن الصحابة الكرام، ومن جاء بعدهم من التابعين والأئمة الأخيار.

2- في العمل بمبدأ الشورى قربة لله عز وجل، واجتماع للرأي في تحصيل الخير، وتهديب لرأي ولي الأمر، كما تضيق هوة الخلاف بين الراعي ورعيته، بتقارب وجهات النظر، وتتآلف القلوب ويتوحد الرأي العام⁽¹⁾.

وقيل: إن المشورة لقاح العقل، ورائدُ الصواب، وحزْمُ التدبير، والمشاورة قبل المساورة، والمشورة عينُ الهداية، والمشاور بين إحدَى الحسينين: صواب يفوز بثمرته أو خطأ يشارك في مكروهه⁽²⁾.

3. تلاقح الأفكار، وتكامل وتبادل الخبرة، ووقاية من الاستبداد.

(1) ينظر: الشورى فريضة إسلامية: علي الصلّابي، (133). بتصرف.

(2) ينظر: زهر الآداب وثمر الألباب: أبو إسحاق، إبراهيم بن علي الحصري القيرواني، دار الكتب العلمية - بيروت، لبنان،

1417هـ/1997م، ط1، (214/2).

4 - تعطي القوة للمجتمعات في كل المجالات، وتخلصهم من المظاهر السلبية، ومزالق التفرد، وضعف الأداء، وإهدار الطاقات.

قال الشعبي: (الرجال ثلاثة: فرجل، ونصف رجل، ولا شيء، فأما الرجل التام: فالذي له رأي، وهو يستشير، وأما نصف رجل، فالذي ليس له رأي، وهو يستشير، وأما الذي لا شيء، فالذي ليس له رأي، ولا يستشير)⁽¹⁾.

5 - الشورى تشعر المشاركين بالمسؤولية، وأنهم مع المسؤول يسعون إلى تحقيق المصالح العامة، ودفع المفساد في عملية تكاملية.

6 - الشورى تولد الثقة بين الحاكم والمحكوم، وتطيب القلوب، وتجعل من رأي الخليفة أو الحاكم رأى جميع المسلمين بعد التشاور.

وينبغي على هذه الشورى، طاعة الأمة للحاكم فيما يصدر عنه من القرارات تهم الصالح العام. لذلك قال سيدنا عمر بن الخطاب: (الرأي الفرد كالخيطة السّحيل، والرأيان كالخيطين المبرمين، والثلاثة مرار لا يكاد ينتقض)⁽²⁾.

ولمكانة الشورى في الإسلام، مدح الله -عز وجل- القوم الذين أمرهم شورى بينهم؛ لأن في المشاورة اجتماع للكلمة، ويكون تحاب، واتصال الأيدي، والتعاقد على الخير⁽³⁾. لذلك عدت الشورى من قواعد الشريعة، وعزائم الأحكام، ومن لا يستشير أهل العلم والدين فعزله واجب، هذا

(1) أخرجه البيهقي في سننه الكبرى، باب مشاورة الوالي والقاضي في الأمر، رقم: 20307. ينظر: السنن الكبرى: أبو بكر البيهقي (ت: 458هـ)، محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية - بيروت، لبنان، ط3، 1424هـ/2003م، (188/10).

(2) عيون الأخبار: ابن قتيبة، (86/1).

(3) المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز: أبو محمد؛ عبد الحق بن عطية الأندلسي (ت: 542هـ)، عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية - بيروت، ط1، 1422هـ، (39/5).

ما لا خلاف فيه، والشورى بركة، وقد جعل عمر الفاروق رضي الله عنه الخلافة - وهي من أعظم النوازل - شورى⁽¹⁾.

وقال ابن خويز منداد⁽²⁾: واجب على الولاة مشاورة العلماء فيما لا يعلمون، وفيما أشكل عليهم من أمور الدين، ووجوه الجيش فيما يتعلق بالحرب، ووجوه الناس فيما يتعلق بالمصالح، ووجوه الكتاب والوزراء والعمال فيما يتعلق بمصالح البلاد وعمارتها⁽³⁾.

أي يجب أن يُرجع إلى أصحاب التخصص؛ ففي القضايا المتعلقة بفهم واستنباط أحكام الله عز وجل يُرجع إلى العلماء والفقهاء المتخصصين، وكذلك في قضايا العلوم التجريبية، وكل الميادين الأخرى فيُسأل عن كل شيء من كان متخصصا في ذلك الفن، وهذا ما تبعه الفاروق رضي الله عنه فإنه كان يستشير أصحابه في كل القضايا، ويستشير حتى النساء فيما يتعلق بقضاياهن، فإذا كان الحكم بلا تشاور أدى إلى الاستبداد.

الفرع الثالث: مبدأ العدل

من ضمانات الحرية إقامة العدل بين الأفراد والجماعات؛ فالحاكم مطالب بالعدل ومسؤول عن تطبيقه أمام الجميع، والفرد والجماعة مطلوب منها أن تعدل، وهما مسؤولان عن تطبيقه في كل الأمور، فالإسلام يعتبر مبدأ العدل قيمة عالية، ومقصد عظيم في الشريعة، فهو ينافي الجور، وهو الوسطية والتوازن، بل العدل فرض واجب لقوله تعالى: ﴿فَلِذَلِكَ فَادْعُ وَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ

(1) المحرر الوجيز: ابن عطية الأندلسي، (534/1).

(2) بن خويز منداد: هو أبو عبد الله محمد أبو بكر بن خويز منداد، فقيه أصولي، تفقه على أبي بكر الأبهري، من تصانيفه: كتاب كبير في الخلاف، وكتاب في أصول الفقه، وكتاب في أحكام القرآن، توفي سنة (390هـ) تقريبا. ترتيب المدارك: عياض، (77/7)؛ الديقاج المذهب: فرحون، (268)؛ معجم المؤلفين: عمر بن رضا كحالة الدمشقي (ت: 1408هـ)، مكتبة المثنى ودار إحياء التراث العربي - بيروت، (280/8).

(3) الجامع لأحكام القرآن: القرطبي، (250/4).

وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ هُمْ وَقَلَّ ءَامَنَتْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنْ كِتَابٍ وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ اللَّهُ رَبُّنَا
 وَرَبُّكُمْ لَنَا أَعْمَلْنَا وَلَكُمْ أَعْمَلِكُمْ لَا حُجَّةَ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ اللَّهُ يَجْمَعُ بَيْنَنَا وَإِلَيْهِ
 الْمَصِيرُ ﴿ [الشورى: 15]، وقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ
 بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَا نُ قَوْمٍ عَلَىٰ ءَلَّا تَعْدِلُوا ءَاعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾ [المائدة:
 8].

أوجب المنهج الذي جاء به الإسلام إقامة العدل بين جميع الناس، فلا فرق بينهم في شيء،
 ومنع عنهم الظلم، ونهى عن سفك الدماء، وعن التعدي على الأبدان، والأموال، والأعراض سواء
 على المسلمين أو على غيرهم، وأمر بالإنصاف ولو مع الأعداء، وقرر لهم حقوقا وواجبات كما
 قررها على المسلمين، وكفلها لجميع المواطنين في دار الإسلام.

تتجلى معاني العدل في القرآن وأبعاده وكيفية تطبيقه في ما يلي:

1- أن الحكم بين الناس قائم على العدل، قال الله عز وجل: ﴿وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ
 تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ [النساء: 58].

2- أن الحكم بين الناس على أساس العدل يأبى الخضوع والميول أو الإكراه، قال الله عز
 وجل: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ
 إِنْ يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىٰ أَنْ تَعْدِلُوا وَإِنْ تَلَوُّوا أَوْ تَعْرِضُوا فَإِنَّ
 اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا﴾ [النساء: 135].

3- أن الحكم بين الناس على أساس العدل يمنع الخضوع للميول القلبي، فلا يدارى قريبا، ولا
 يجانى بعيدا، قال رسول الله ﷺ: (إِنَّمَا أَهْلَكَ النَّبَذِينَ قَبْلَكُمْ، أَنَّهُمْ كَانُوا إِذَا سَرَقَ فِيهِمُ الشَّرِيفُ

تَرَكَوهُ، وَإِذَا سَرَقَ فِيهِمُ الضَّعِيفُ أَقَامُوا عَلَيْهِ الحَدَّ، وَإِيمُ اللّٰهُ لَوْ أَنَّ فَاطِمَةَ بِنْتَ مُحَمَّدٍ سَرَقَتْ لَقَطَعْتُ يَدَهَا⁽¹⁾.

وإن من محاسن الشريعة مراعاة العدل في إعطاء كل ذي حق حقه من غير غلو ولا تقصير، فقد أمر الله بالعدل والإحسان، وإيتاء ذي القربى، وتنزيل كل ذي منزلة منزلته⁽²⁾.

ويعتبر العدل إلى جانب الحرية دعامتين تقوم عليهما الشريعة وهما أصلان في شريعتنا، وأتاهما ملاك القوة والاستقامة في جميع الممالك⁽³⁾، وهو من أسباب تعمير الممالك، وراحة العباد، وإنقاذ الحكام والرعايا لذلك حتى عمرت بلادهم، وكثرت معارفهم، وتراكم غناهم، وارتاحت قلوبهم، فلا تسمع فيهم من يشكو ظلما أبدا. على هذا كان العدل أساس العمران⁽⁴⁾.

قال ابن عاشور: (وليدركوا من أسرار التشريع ما هم مطالبون به من تحقيق العدل ومراعاة المصالح الحقيقية المعتمدة شرعا)⁽⁵⁾.



(1) صحيح البخاري، كتاب أحاديث الأنبياء، باب حديث الغار، رقم 3475، (4/175).

(2) حقوق دعت إليها الفطرة وقررتها الشريعة: محمد بن صالح العثيمين، ت/ محمد عمرو عبد اللطيف، مكتبة التوعية الإسلامية - الجزيرة، ط1، 1409هـ، (7).

(3) مقاصد الشريعة الإسلامية: ابن عاشور، (1/102).

(4) مقاصد الشريعة الإسلامية: ابن عاشور، (1/116).

(5) مقاصد الشريعة الإسلامية: ابن عاشور، (2/234).

المطلب الثاني: ضمانات الحرية على مستوى الإجراء والتنفيذ

مما يضمن تحقيق مبدأ كفالة الحرية للأفراد والجماعات تلك التدابير والإجراءات التي أقرها الإسلام كمبدأ الفصل بين السلطات، واستقلالية القضاء⁽¹⁾.

الفرع الأول: الفصل بين السلطات

وتسمى هذه السلطات الثلاثة بالسلطة العامة؛ وهي الهيئة التي لها الحق في إصدار الأوامر الملزمة للرعايا، لصيانة حقوق الجماعة ومنع العدوان⁽²⁾.

ويقصد من فصل السلطات؛ عدم جمع السلطة وتركيزها في قبضة شخص أو هيئة واحدة، وقد عرف الإسلام ذلك في وقت مبكر في تنظيم شؤون الدولة في عهد عمر بن الخطاب رضي الله عنه وما بعده، واستخدم هذا المبدأ كسلاح في الكفاح ضد الحكم المطلق.

وللحفاظ على الحرية السياسية ينبغي أن تكون هناك ضمانات دستورية لاستقلال السلطات التشريعية، والتنفيذية، والقضائية عن بعضها، ولا أعني بذلك الاستقلال المطلق؛ وإنما ضرورة مراقبة كل سلطة للأخرى حتى لا يستبد كلُّ بسلطته.

والمعمول به في الدول المعاصرة من إصدار القوانين لتنظيم حياة الناس بما يتناسب ومقتضيات العصر، بشرط أن لا تصطدم مع الثوابت الشرعية، وتتم وفق المنهج الإسلامي⁽³⁾.

وذلك يكون بما يلي:

1- وجود دستور للدولة: وهذا الدستور ينص على الحقوق والحريات كضمانة أولى لصيانتها وحمايتها، وتحقيق نظام الدولة القانونية، وتعيين نظام الحكم في الدولة، ويبين وضع السلطات العامة

⁽¹⁾ ينظر: الحقوق والحريات العامة في الدساتير العربية والفقهاء والقضاء في الشريعة الإسلامية: عبد العزيز محمد سلمان ومعتز محمد أبو العز ونفرت محمد شهاب، (163).

⁽²⁾ مجلة البيان: تصدر عن المنتدى الإسلامي، (5/211).

⁽³⁾ ينظر: حق الحرية في العالم: وهبة الزحيلي، (65) وما بعدها.

فيها، وكيفية ممارسة هذه السلطات لوظائفها، وحدود اختصاص كل منها، كما يعتبر بمثابة قيد على سلطان الدولة⁽¹⁾.

2- يجب أن ينص الدستور على وجوب الفصل بين السلطات الثلاث في الدولة:

حيث تستقل السلطة التشريعية بالتشريع، والسلطة التنفيذية بالتنفيذ، والسلطة القضائية بأمور القضاء؛ فإذا تحقق ذلك امتنع الاعتداء وهيمنة سلطة على أخرى، وتحققت احترام حرية الغير؛ وذلك لأن السلطة توقف السلطة، ولكل سلطة الحق في الدفاع عن صلاحيتها إذا تجاوزتها السلطة الأخرى⁽²⁾.

ولقد أشار القرآن الكريم إلى بيان السلطات الثلاث في قول الله تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾ [الحديد: 25]، والكتاب إشارة منه إلى التشريع، والميزان إشارة منه إلى القضاء، أما الحديد إشارة منه إلى جهاز السلطة التنفيذية.

وفيما يلي بيان دور السلطات الثلاث⁽³⁾:

أولاً - دور السلطة التشريعية:

وتتولى تشريع القوانين الملائمة لإدارة شؤون البلاد والعباد، تكون هذه التشريعات مجردة يخضع لها الجميع دون تمايز.

وكلمة التشريع تطلق ويراد بها أحد معنيين:

⁽¹⁾ ينظر التفصيل: حماية الحريات ودولة القانون: صالح دجال، (45) وما بعدها.

⁽²⁾ ينظر: حماية الحريات ودولة القانون: صالح دجال، (104) بتصرف.

⁽³⁾ ينظر: حماية الحريات ودولة القانون: صالح دجال، (104) وما بعدها؛ مجلة البيان: تصدر عن المنتدى الإسلامي، (5/211) وما بعدها، بتصرف.

- المعنى الأول: إيجاد شرع مبتدأ: وهذا لا يكون إلا لله عز وجل، وما أقرّه على رسوله الكريم.
- المعنى الثاني: بيان حكمٍ تقتضيه شريعة قائمة: فهذا الذي تولاه بعد رسول الله ﷺ الخلفاء الراشدون وعلماء الصحابة، ثم علماء التابعين وتابعيهم من الأئمة المجتهدين؛ حيث استمدوا الأحكام من نصوص القرآن والسنة، وما نصّبّه الشارع أو أقامه من دلائل، وما قرّره من القواعد العامة.

والمقصود بالتشريع في هذا البحث هو تنفيذ للأحكام أو اجتهاد فيها، واستنباط؛ لأنها تستند إلى تشريع منصوص؛ كما لو منع الحاكم نوعاً من الأعمال أو التصرفات المباحة أو قيدها لمفسدة تنشأ عنها تطبيقاً لقاعدة شرعية، أو وضع ضوابط لتحديد الأجور للعاملين، أو ضوابط لمن يتولون الوظائف العامة، ونحو ذلك من الأمور التي تنتظم بها أحوال الناس مما لا يعارض نصاً ولا حكماً ثابتاً ولا مقصداً من مقاصد الشرع.

وأما نطاق التشريع الذي أتحدث عنه والمنتشر في عصرنا فإنه يشمل دائرة العفو المسكوت عنه في الشريعة؛ حيث لا حكم صريح فيه؛ فمثل هذا دليل على أن الشرع أعطى للإنسان حقّ الاجتهاد وإبداء الرأي فيه، وما القوانين والدساتير المنتشرة اليوم إلا ضرب من ذلك، لكن يشترط ألا تصادم أحكام الشريعة.

ثانياً- دور السلطة التنفيذية:

تقوم بتنفيذ التشريعات والقوانين التي وضعتها السلطة التشريعية، ولها سلطة إصدار ما تراه مناسباً من تلك القوانين وفق ما يتطلبه الموقف، حسب اجتهاد المختصين.
وتعمل على إقامة المرافق العامة، وتنظيمها بما يكفل إشباع حاجات الناس في الدولة. ولا يختلف مدلول السُّلطة التنفيذية في الإسلام عنه في النظم المعاصرة؛ فهي تشمل جميع العاملين الذين يقومون بتنفيذ إرادة الدولة وقوانينها، ما عدا أعضاء الهيئة أو السُّلطة التشريعية والقضائية.

غير أن علماء القانون العام يفرّقون بين من يقوم بالأعمال السياسية أو الحكومية، ومن يقوم بالأعمال الإدارية، وهم رجال الإدارة، فيدرسون نشاط الأعمال الحكومية ضمن دراسة النظم الدستورية، والنشاط الإداري ضمن دراسة القانون الإداري.

والأصل أن يقوم الإمام - رئيس الدولة - على السُلطة التنفيذية، ويختصّ بها وحده؛ فمن واجبه القيام بكل الأعمال التنفيذية لإقامة الإسلام وإدارة شؤون الدولة الداخلية والخارجية في حدود الإسلام. ويدخل في هذا اختصاصات شتى: أهمها تعيين الموظفين وعزلهم وتوجيههم ومراقبة أعمالهم، وقيادة الجيش وإعلان الحرب، وعقد الصلح والهدنة، وإبرام المعاهدات، وإقامة الحدود، وتنفيذ الأحكام، وولاية الصلاة والحج، وحمل الناس على ما يُصلح أمورهم، ويوجههم وجهة إسلامية صحيحة بما يسنّه من لوائح ويصدره من أوامر، والعفو عما يجوز العفو عنه من الجرائم والعقوبات. فالإمام هو رئيس الدولة ومصرّف أمورها والمسؤول الأول عن أعمالها، ومسؤوليته ليست محدودة، وإنما هي مسؤولية تامة؛ فهو الذي يضع سياسة الدولة ويشرف على تنفيذها، وهو الذي يهيمن على كل أمور الدولة ومصائرهما.

وهذه السُلطة مقيّدة بثلاثة قيود من أصول الشريعة وقواعد النظام السياسي:

القيود الأول: التقيد بأحكام الشريعة، وعدم مصادمتها لحكم شرعيّ، أو مقصد من مقاصدها.

القيود الثاني: ضرورة استشارة أهل الشورى وأهل الحلّ والعقد.

القيود الثالث: مراعاة المصلحة العامة للأمة؛ لأن تصرّف الإمام على الرعيّة منوطٌ بالمصلحة.

وبما أنه لا يستطيع أن يقوم بالوظائف كلها بنفسه فله أن يكلف معه من يُعيّنه في وظيفته التنفيذية؛ حيث يستعين بالوزراء في القيام على شؤون الدولة، وهم مسؤولون أمامه عن أعمالهم، ومركزهم منه مركز النواب عنه، فهو من يعيّنهم وهو يُقيلهم.

ولم يكن منصب الوزارة منصباً رسمياً في عهد النبوة والخلافة الراشدة، ولا في عهد الدولة الأموية، وإن كان أصل مشروعيتها ثابتاً في القرآن الكريم؛ قال الله تعالى: ﴿وَأَجْعَلِ لِي وَزِيرًا مِّنْ أَهْلِي﴾ [طه: 29].

ثالثاً- دور السلطة القضائية:

ودورها إقامة العدالة بين الناس، الفصل في المنازعات والمخاصمات والجرائم والمظالم المعروضة عليها، وكل ما من شأنه أن يخرق القوانين، ولها سلطة تقدير وإصدار العقوبة أو الجزاء المترتب على ذلك، وحماية المتضررين من الاعتداءات، واستيفاء الحقوق إلى أصحابها، والولاية على فاقدى الأهلية، والسفهاء، والمفلسين، والنظر في الأوقاف وأموالها وغلائها، إلى غير ذلك مما يعرض على القضاء.

وهذا لا يمنع أن يكون مجالاً للتعاون بين هذه السلطات في ما يجب أن يكون فيه تعاون، حسب ما تمليه القوانين، وأن تكون مراقبة متبادلة بين السلطات الثلاثة.

الفرع الثاني: استقلال القضاء

يعد القضاء من الفرائض المحكمة، والسنن المتبعة؛ إذ الغاية منه الفصل بين الناس في الخصومات حسماً للتداعي، وقطعاً للنزاع، وذلك بالأحكام الشرعية المتلقاة من الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس وغيرها من الأصول التبعية التي يستند إليها القاضي في اجتهاده، ولقد كان الخلفاء في صدر الإسلام يباشرونه بأنفسهم، وأول من فوضه إلى غيره عمر رضي الله عنه فولى أبا الدرداء بالمدينة، وولى شريحاً بالبصرة، وولى أبا موسى الأشعري بالكوفة، وكتب له في ذلك الكتاب المشهور الذي تدور عليه أحكام القضاة.

إن القضاء هو الحارس الأمين الذي يضمن تحقيق الحرية، وكفالة الحقوق للأفراد والجماعات، وهو الضمان الأهم إذ بغيره يكون الكلام عن غيره من باب اللغو، فينبغي أن يتمتع بالحصانة التامة، والاستقلال في أداء وظيفته. وهو الذي يضمن تحقيق جميع الضمانات السالفة الذكر.

ولا يقبل خضوع القضاء لأهواء الأقوياء إلا المجتمعات المتخلفة، أما المجتمعات المتقدمة فلا تقبل بذلك، وإنما دساتيرها تنص على استقلاله لضمان تحقيق العدل بين الناس.

والإسلام يوجب أن لا يكون لأحد سلطان على القضاة في قضائهم، وأن لا يتأثروا بغير الحق والعدل، وعليهم أن يتجردوا عن الهوى، وأن يسووا بين الجميع.

ويُعتبر القضاة سلطةً مستقلةً مصدرها الأمة، وإن كان الإشراف على هذه السلطة للإمام فإنما يشرف عليها بصفته نائباً عن الأمة.

وللقيام بالمهمة المنوطة به؛ يقتضي ما يلي ذلك:

أولاً- الرقابة القضائية على دستورية القوانين:

وهي الضمانة الفعالة لحماية حقوق الأفراد وحررياتهم، وعدم إفتئات السلطات الحاكم عليها، وهذا مبدأ عرفه الإسلام في ظل نظام ديوان أو قضاء المظالم، ونظام الحسبة (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر)⁽¹⁾.

ثانياً- الحماية القضائية:

وهذا المبدأ عرفه المسلمون وقد مارسه الخليفة في صدر الإسلام، وهو من الدعامات الأولى للحرية العامة؛ لأن مبدأ سيادة الشريعة أو سيادة القانون هو المبدأ المهيمن في الإسلام، والدولة القانونية، التي تجعل النظام نابعا من الدستور، وتكون قواعد القانون منسجمة مع أصول الدستور، وفي ظل رقابة القضاء، فإن منع سماع الدعوى عن أي تصرف أو إجراء تتخذه سلطة ما، يدل على إعفاء هذه الجهة من المسؤولية المترتبة على تصرفاتها المخالفة للشريعة أو القانون⁽²⁾.

كما أنه يجب توافر مقومات معينة في السلطة القضائية لضمان استقلالها، منها⁽³⁾:

(1) حق الحرية في العالم: وهبة الزحيلي، (66).

(2) حق الحرية في العالم: وهبة الزحيلي، (67).

(3) ينظر: حماية الحريات ودولة القانون: صالح دجال، (142) وما بعدها.

1- الحصانة المهنية للقضاة، فمن الضروري أن يحاط القاضي بإجراءات تكفل له أداء مهامه دون تدخل ولا ضغوط من شأنها أن تؤثر في أحكامه.

2- التكوين والتأهيل المهني للقضاة.

3- إيجاد هيئة قضائية عليا للإشراف على عمل القضاة.

الفرع الثالث: رقابة الرأي العام

والقصد من ذلك؛ رقابة الحاكم وتسديده من قبل الرعية⁽¹⁾، التي ينوب عنها أهل الشورى من أهل الحلّ والعقد، حيث تسند لهم مهمة مراقبة الحكام وتقويمهم وتوجيههم إلى السياسات الرشيدة، واتخاذ التدابير التي توافق تطلعات الرعية؛ فالرأي العام يشكل الأساس الفكري لجميع المبادئ والأسس التي تقوم عليها الدولة، فإذا تبنى الرأي العام رأياً ودافع عنه توجهت السلطة لتحقيقه واحترامه، وهذا يضمن تضيق تعدي السلطة على الحقوق والحريات⁽²⁾.

إن الإسلام لا يطلق العنان للحاكم؛ بل هو يقيده بدستور الشرع، وقد أعطى الشرع للمسلم الكفاء حق إنكار المنكر مهما كانت جهتها، فالكل معرض للنقد متى جانب الصواب، قال النبي ﷺ: (الدِّينُ النَّصِيحَةُ. قلنا: لِمَنْ؟ قَالَ: لِلَّهِ وَلِكِتَابِهِ وَلِرَسُولِهِ وَلِأُمَّةِ الْمُسْلِمِينَ وَعَامَّتِهِمْ)⁽³⁾، أي عماد الدين وقوامه⁽⁴⁾، فإذا أخطأ الحاكم، أو وقع في غفلة، أو ميل مع مصلحة خاصة، فلا أحد فوق النقد والتوجيه، ولقد جعل الإسلام كلمة الحق والصدع بها حقاً واجباً، ولذا نجد الخلفاء الراشدين ﷺ حينما تولوا الخلافة دعوا الناس إلى توجيههم لما فيه الخير وتقديم النصح، قال أبو بكر ﷺ: (أطيعوني ما أطعت الله ورسوله، فإذا عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم)⁽⁵⁾، فنبد طاعة

(1) الشورى في ظل نظام الحكم الإسلامي، (17).

(2) ينظر: حماية الحريات ودولة القانون: صالح دجال، (197) بتصرف.

(3) سبق تخريجه.

(4) شرح الأربعين النووية في الأحاديث الصحيحة النبوية: ابن دقيق العيد، مؤسسة الريان، ط6، 1424هـ/2003م، (50).

(5) السيرة النبوية: ابن هشام، (661/2).

الإمام إذا عصى الله ورسوله يكون حقا للأمة، وبهذا يستقيم الحاكم لأنه سيخاف من النقد، وهو ما يعرف اليوم في الأنظمة الديمقراطية بحصانة البرلماني وحمايته لقول الحق. وعلى مجلس الشورى تقويم الحاكم، ونصحه، وإرشاده، كما لها توليته، وعزله. وتستمد هذه السُلطة مشروعيتها من النصوص الشرعية أذكر منها:

أ- قال الله تعالى: ﴿ كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ ﴾ [آل عمران: 110].

ب- قال الله تعالى: ﴿ وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴾ [آل عمران: 104]، إذ الواجب على الأمة مراقبة وتقويم الحاكم، وذلك داخل في عموم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ج- حديث المصطفى ﷺ: (مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَرًا فَلْيُغَيِّرْهُ بِيَدِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِلِسَانِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِقَلْبِهِ، وَذَلِكَ أَضْعَفُ الْإِيمَانِ)⁽¹⁾.

لقد بيّن رسول الله ﷺ أن القادر على تغيير المنكر بواحدة من الوسائل المتاحة لدى المؤمن حسب الاستطاعة يعد من صميم الإيمان، لا لشيء إلا لأن ترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يؤدي إلى الفساد والإفساد، كيف لا وقد ألزم الله الحكام بالرجوع إليهم واستشارتهم، وقد مرت الأدلة على ذلك حين تحدثت عن موضوع الشورى.

ولما ولي أبو بكر الصديق رضي الله عنه الحكم بعد رسول الله ﷺ فأول ما فعله هو اعترافه بسلطان الأمة عليه، وحقها في تقويم اعوجاجه؛ فقال: (أيها الناس قد وليت عليكم ولست بخيركم؛ إن أحسنت فأعينوني، وإن أسأت فقوموني)⁽¹⁾.

⁽¹⁾ صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب بيان كون النهي عن المنكر من الإيمان، وأن الإيمان يزيد وينقص، وأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب، رقم: 49، (69/1).

وكذلك لما ولي عمر الفاروق رضي الله عنه الحكم سار على خطا صاحبه؛ فقال: (من رأى في اعوجاجا فليقومه)؛ فقال أعرابي: والله لو رأينا فيك اعوجاجا لقومناه بسيوفنا)⁽²⁾، وقال له رجل: اتق الله يا أمير المؤمنين، فقيل له أتقولها لأمر المؤمنين؟ فقال عمر رضي الله عنه: دعه فليقلها، لا خير فيكم إذا لم تقولوها، ولا خير فينا إذا لم نقبلها منكم⁽³⁾.

فإذا كانت الأمة هي مصدر سلطان الحكام وهم نواب عنها؛ فلها أن تراقبهم في كل تصرفاتهم، فإذا حادوا عن الصواب قومتهم⁽⁴⁾.



⁽¹⁾ السيرة النبوية: ابن هشام، (661/2).

⁽²⁾ ينظر محض الصواب في فضائل أمير المؤمنين عمر بن الخطاب: يوسف بن حسن بن عبد الهادي المبرد (ت: 909هـ)، ت/ عبد العزيز بن محمد بن عبد المحسن، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية بالمدينة النبوية- المملكة العربية السعودية، ط1، 1420هـ/2000م، (606/2).

⁽³⁾ ينظر محض الصواب: يوسف المبرد، (601/2).

⁽⁴⁾ ينظر مجلة البيان: تصدر عن المنتدى الإسلامي، (5/211).

الباب الثاني:

أثر سد الذرائع في تقييد الحريات

وفيه فصلان:

الفصل الأول: أثر سد الذرائع في تقييد الحريات الدينية والاجتماعية

الفصل الثاني: أثر سد الذرائع في تقييد الحريات السياسية والإعلامية

الفصل الأول:

أثر سد الذرائع

في تقييد الحريات الدينية والاجتماعية

وفيه بحثان:

المبحث الأول: أثر سد الذرائع في تقييد الحريات الدينية

المبحث الثاني: أثر سد الذرائع في تقييد الحريات الاجتماعية

المبحث الأول:

أثر سد الذرائع

في تقييد الحريات الدينية

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: مسألة الردة

المطلب الثاني: مسألة إنشاء الكنائس

المطلب الأول: مسألة الردة

إن من أكبر النعم على الإنسان أن يمن الله -تعالى- عليه بنعمة الهداية والإيمان، ويستقر على ذلك إلى أن يلقاه، لكن إذا ارتد المسلم فهل لولي الأمر أن يمنعه، أم يعتبر ذلك تقييدا لحريته؟

الفرع الأول: مفهوم الردة في اللغة والاصطلاح

1- الردّة في اللغة:

الردة بكسر الراء مصدر ردّ: تقول رده؛ منعه وصرفه، ويقال: رده إليه؛ أي أعاده، ورده على عقبه؛ دفعه، ورد عليه قوله؛ راجعه فيه، وارتد؛ أي رجع، ويقال: ارتد على أثره، وارتد إليه، وارتد عن طريقه، وارتد عن دينه، إذا كفر بعد إسلامه، وسمي المرتد؛ لأنه ردّ نفسه إلى كفره، والردة: اسم من الارتداد وهي الرجوع عن الشيء والتحول عنه إلى غيره، سواء تحوّل عنه إلى ما كان عليه قبل، أو لأمر جديد⁽¹⁾.

2- الردة في الاصطلاح:

وهي في اصطلاح الفقهاء: (كفر بعد إسلام تقرر)⁽²⁾.
قوله: بعد إسلام، احترازا من الكفر الأصلي، والمراد في التعريف هو الكفر الطارئ.
قوله: تقرر، أي ثبت وحصل شرعا، وتقرر الإسلام بالنطق بالشهادتين، مع التزام أحكامهما⁽³⁾.

(1) ينظر: مقاييس اللغة: ابن فارس، (2/387)؛ المعجم الوسيط: إبراهيم مصطفى، أحمد الزيات، حامد عبد القادر، محمد النجار، دار الدعوة، مجمع اللغة العربية، (1/337)؛ مختار الصحاح: الرازي، (121).

(2) الهداية الكافية الشافية لبيان حقائق الإمام ابن عرفة الوافية -شرح حدود ابن عرفة للرعاع-: أبو عبد الله؛ محمد بن قاسم الرعاع التونسي المالكي (ت: 894هـ)، المكتبة العلمية، ط1، 1350هـ، (490).

(3) شرح حدود ابن عرفة: الرعاع، (491)؛ المختصر الفقهي لابن عرفة: أبو عبد الله، محمد بن عرفة الورغمي التونسي المالكي، (ت: 803 هـ)، ت/حافظ عبد الرحمن محمد خير، مؤسسة خليف أحمد الخبتور للأعمال الخيرية، ط1، 1435هـ/2014م، (10/177).

فإذا نطق الكافر بالشهادتين مختاراً غير مكره، ووقف على شرائع الإسلام وحدوده فالتمهها، تم إسلامه⁽¹⁾.

فالمرتد: هو الراجع عن دين الإسلام إلى الكفر⁽²⁾.

الفرع الثاني: الأقوال في المسألة وأدلتها

الظاهر عند جمهور الفقهاء في مسألة الردة أنها عقوبة حد، ولهم أدلة كثيرة بعضها في الصحيحين، وينقلون الإجماع في ذلك، في حين ذهب فقهاء آخرون خاصة من المعاصرين إلى أن استدلال الجمهور فيه تشدد، ولهم أدلة يردون بها عليهم، لكن القاسم المشترك أنها تلزم فيها العقوبة يرجع تقديرها لولي الأمر، وهذه أقوالهم:

القول الأول: عقوبة الردة الحد

مذهب جمهور الفقهاء وجوب قتل المرتد، وقد روي ذلك عن أبي بكر، وعمر، وعثمان، وعلي، ومعاذ، وأبي موسى، وابن عباس، وغيرهم⁽³⁾. وهو ما تقرّر لدى العلماء. وأن الكفر بعد الإسلام أشد من الكفر الأصلي⁽⁴⁾.

القول الثاني: عقوبة الردة التعزير

الردة عقوبة تعزيرية مفوضة إلى السلطة المختصة في الدولة الإسلامية، تقرّر بشأنها ما تراه ملائماً من أنواع العقاب ومقاديره كالتشديد عليه وتأديبه.

(1) المختصر الفقهي لابن عرفة: أبو عبد الله، محمد بن عرفة الورغمي التونسي المالكي، (ت: 803 هـ)، ت/حافظ عبد الرحمن محمد خير، مؤسسة خلف أحمد الخبتور للأعمال الخيرية، ط1، 1435هـ/2014م، (10/177).

(2) المغني: ابن قدامة، (3/9).

(3) المغني: ابن قدامة، (3/9).

(4) ينظر: بدائع الصنائع: الكاساني، (7/135).

وخص المالكية التعزير بمن نطق الكافر بالشهادتين وأبى التزام شرائع الإسلام وحدوده، فالمشهور أنه يؤدب ويشدد عليه، فإن تمادى على إبايته ترك في لعنة الله، وهو قول مالك وابن القاسم⁽¹⁾ وغيرهما، وابن عبد الحكم⁽²⁾، وبه العمل والقضاء⁽³⁾.

ويجوز أن تكون العقوبة التي تقررها الدولة الإسلامية للردة هي الإعدام. وهو رأي محمد سليم العوا من المعاصرين، وهو معزو لعمر بن عبد العزيز، وإبراهيم النخعي، وتردد فيه محمود شلتوت⁽⁴⁾. وفرق يوسف القرضاوي بين الردة الخفيفة والردة الغليظة بقوله: (فالواجب أن نفرق بين الردة الخفيفة والردة الغليظة، وأن نميز بين المرتد الصامت والمرتد الداعية إلى رده؛ فإنه ممن يحارب الله ورسوله ويسعى في الأرض فساداً، وقد فرق العلماء في البدعة بين المخففة والمغلظة، وبين الداعية إلى بدعته وغير الداعية)، فرجح في الردة الخفيفة التعزير بالسجن حتى يراجع نفسه أو يتوب، وفي الردة الغليظة الحد⁽⁵⁾.

أولاً - أدلة القول الأول:

1- من القرآن الكريم:

⁽¹⁾ ابن القاسم: هو أبو عبد الله عبد الرحمن بن القاسم العنقي، صحب مالكاَ عشرين سنة وتفقه به وبنظرائه، كان أقعد الناس وأفقههم بمذهب مالك، توفي بمصر سنة (191هـ). ينظر: ترتيب المدارك: عياض، (244/3) وما بعدها؛ الديباج: ابن فرحون، (146-147).

⁽²⁾ ابن عبد الحكم: هو أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن عبد الحكم، من فقهاء المالكية، سمع من أبيه، وابن وهب، وأشهب، وابن القاسم، وغيرهم من أصحاب مالك، وصحب الشافعي وأخذ عنه، كان مبرزاً من أهل النظر والمناظرة والحجة، وإليه انتهت الرياسة بمصر، من تصانيفه: أحكام القرآن والوثائق والشروط، وآداب القضاة، توفي سنة (268هـ). ينظر: ترتيب المدارك: عياض، (157/4) وما بعدها؛ الديباج: ابن فرحون، (231-232)..

⁽³⁾ المختصر الفقهي: ابن عرفة، (177/10).

⁽⁴⁾ ينظر: المصنف: الصنعاني، (166/10 و171)؛ في أصول النظام الجنائي الإسلامي: محمد سليم العوا، شركة نَهضة مصر للطباعة والتوزيع، ط1، 2006م، (190) وما بعدها.

⁽⁵⁾ في فقه الأولويات: يوسف القرضاوي، مكتبة وهبه، ط2، 1996م، (164).

قال الله تعالى: ﴿وَلَا يَزَالُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ حَتَّى يَرُدُّوكُمْ عَنْ دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطَعُوا وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فِيمَتَّ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴿٢١٧﴾﴾ [البقرة: 217].
وجه الدلالة:

بين الله -تعالى- في الآية أن جزاء من يستجيب لهؤلاء المضلين ويتخلى عن دينه ليتبع أهواءهم، فأحبط أعمالهم في الحياة والممات، وأوجب لهم العذاب الدائم في النار⁽¹⁾.
2- من السنة النبوية:

قول النبي ﷺ: (مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ)⁽²⁾.

وجه الدلالة:

وهذا الحديث من أقوى ما يستدل به أصحاب هذا المذهب أن المرتد يقتل حداً. والحديث ظاهره العموم في كل من وقع منه التبديل⁽³⁾، فكل من خرج عن دين الإسلام الذي استقرت عليه الرسالة الخاتمة إلى غيره وأظهر ذلك يقتل حداً، إذا لم يرجع.

3- من الإجماع:

نقل ابن قدامة إجماع أهل العلم على وجوب قتل المرتد، فقال: (ومن ارتد عن الإسلام من الرجال والنساء، وكان بالغاً عاقلاً، دعي إليه ثلاثة أيام، وضيق عليه، فإن رجع، وإلا قتل)⁽⁴⁾.

(1) مفاتيح الغيب: فخر الدين الرازي، (392/6).

(2) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب استتابة المرتدين والمعاندين وقتالهم، باب حكم المرتد والمرتدة واستتابتهم، رقم: 6922، (15/9).

(3) ينظر: نيل الأوطار: الشوكاني، (15/9).

(4) المغني: ابن قدامة، (3/9).

ثانياً- أدلة القول الثاني :

1- من القرآن:

هي نفس الأدلة التي استدلت بها أصحاب الرأي الأول، إلا أنهم أولوها على خلاف تأويل الرأي الأول، وقالوا إن الآيات التي استدلت بها الجمهور لا تشير من قريب أو من بعيد إلى أن ثمة عقوبة دنيوية يأمر بها القرآن لتوقع على المرتد عن الإسلام، وإنما يتواتر في تلك الآيات التهديد المستمر بعذاب شديد في الآخرة، ويُستثنى من ذلك ما أشارت إليه آية سورة التوبة التي يتضمن نصها الوعيد بعذاب أليم في الدنيا والآخرة. وهي قوله تعالى: ﴿يَجْلِفُونَ بِاللَّهِ مَا قَالُوا وَلَقَدْ قَالُوا كَلِمَةَ الْكُفْرِ وَكَفَرُوا بَعْدَ إِسْلَامِهِمْ وَهُمْ بِمَا لَمَرْنَا لُؤُا وَمَا نَقَمُوا إِلَّا أَنْ أَغْنَاهُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ مِنْ فَضْلِهِ فَإِنْ يَتُوبُوا يَكُ خَيْرًا لَهُمْ وَإِنْ يَتَوَلَّوْا يُعَذِّبَهُمُ اللَّهُ عَذَابًا أَلِيمًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمَا لَهُمْ فِي الْأَرْضِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ ﴿٧٤﴾﴾: [التوبة: 74].

وعلى الرغم من ذلك فإن هذه الآية لا تدل في تحديد عقوبة الردة؛ لأنها إنما تتحدث عن كفر المنافقين بعد إسلامهم. ومن المعلوم أن المنافقين لا عقوبة دنيوية محددة لهم؛ لأنهم لا يُظهرون الكفر، بل يخفونه ويظهرون الإسلام. والأحكام القضائية في النظام الإسلامي إنما تُبنى على الظاهر من الأعمال أو الأقوال، لا على الباطن الذي انطوت عليه القلوب أو أسرته الضمائر. وعليه فإنه لا يوجد في النصوص المتعلقة بالردة في آيات القرآن الكريم تقديرًا للعقوبة دنيوية للمرتد، وإنما نجد فيها تهديدًا متكررًا، ووعيدًا شديدًا بالعذاب الأخروي⁽¹⁾.

فالردة في حكم القرآن الكريم معصية خطيرة الشأن وإن لم تُفرض لها آياته عقوبة دنيوية.

2- من السنة النبوية:

قالوا: نسلم بما اتفق عليه جمهور الفقهاء من أن الردة عمل مجرم في الشريعة.

(1) ينظر: في أصول النظام الجنائي الإسلامي: محمد سليم العوا، (180) وما بعدها.

غير أن التساؤل المثار هو: أي نوع من العقوبات قرره الإسلام لهذه الجريمة؟ وهل يوجب حديث الرسول ﷺ: (مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ) عقوبة القتل حدًّا للمرتد؟ أم أن المسألة تحتمل أن يكون ثمة وجه آخر للنظر فيها؟

ومعلوم أن الاتجاه الظاهر في الفقه الإسلامي يميل إلى تضيق نطاق توقيع العقوبات، وإعمال قاعدة درء العقوبات بالشبهات.

وكثير من العلماء يرى أن الحدود لا تثبت بحديث الآحاد، وأن الكفر بنفسه ليس مبيحًا للدم، وإنما المبيح هو محاربة المسلمين والعدوان عليهم ومحاولة فتنهم عن دينهم، وأن ظواهر القرآن الكريم في كثير من الآيات تأبى الإكراه في الدين.

كما أن الأمر الوارد في هذا الحديث لا يفيد الوجوب وقد أحاطت به قرائن صرفته عن الوجوب إلى الإباحة كما ورد في السنن الصحيحة أن قتل المرتد ليس على ظاهره، وأن المراد منه إباحة القتل لا إيجابه. ومن ثم تكون عقوبة المرتد عقوبة تعزيرية مفوضة إلى الحاكم والسلطة المختصة في الدولة الإسلامية، تقرر فيها ما تراه ملائمًا من العقوبات، ولا تثريب عليها إن هي قررت الإعدام عقوبةً للمرتد⁽¹⁾.

الفرع الثالث: أثر سد الذرائع في تطبيق حكم الردة

اختلف الفقهاء في تطبيق حد الردة بين قتل المرتد أو تعزيره، ومن المعلوم من الدين بالضرورة أن أعظم شيء تصبو إليه الشريعة الإسلامية هو حفظ عقيدة المسلم ودينه؛ إذ عليها تتوقف سعادته في الدارين، وهي أساس هوية المجتمع المسلم وإلا اختل أمر الأمة وصار كل حزب بما لديهم فرحون ولا جامع بينهم، لهذا كان منهج الإسلام في حماية الدين صارما، لأن الردة اعتداء على النظام العام.

والمرتد عن الإسلام نوعان: إما مسلم حديث الإسلام حن إلى دينه القديم، وإما مسلم أصيل قديم فيه أراد الدخول إلى دين آخر، أو ليقتى زنديقا لا دين له.

⁽¹⁾ ينظر: في أصول النظام الجنائي الإسلامي: محمد سليم العوا، (190) وما بعدها.

فأما الأول فلا شك أن الإسلام لا يُكره أحدا على اعتناقه والدخول فيه، ولا اعتبار لإيمان يصدر عن إرادة غير حرة ولا اختيار كامل، مع أن الإسلام لا يرضى أن يكون العوبة في أيدي السفهاء يدخل كما يشاء ويخرج متى شاء، فهو في هذا واضح كل الوضوح من البداية، ذلك شأن اليهود الذين قالوا زمن النبوة كما جاء في قوله تعالى: ﴿وَقَالَت طَّائِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ آمِنُوا بِالَّذِي أُنزِلَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَجَهَ النَّهَارِ وَكُفُّواْ ۗ أٰخِرَهُۥ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ ﴿٧٦﴾﴾ [آل عمران: 72].

وأما الثاني وهو المسلم الأصيل القديم الذي اعتنق الإسلام عن قناعة وإرادة حرة وقبل بشروطه وصار واحدا من جماعته، فإن ارتد حق لولي الأمر أن يعاقب من خان الجماعة وتمرد عليها بعد أن التزم بشريعتها، وينبغي أن يمنع بتشريع محكم لحماية النظام الاجتماعي واستقراره. وأكثر الدول اليوم تحمي نظامها الاجتماعي بأشد العقوبات تفرضها على من يخرج عن هذا النظام أو يحاول هدمه أو إضعافه، وأول العقوبات التي تفرضها القوانين الوضعية لحماية النظام الاجتماعي هي عقوبة الإعدام؛ أي القتل، فالقوانين الوضعية اليوم تعاقب على الإخلال بالنظام الاجتماعي بنفس العقوبة التي وضعتها الشريعة لحماية النظام الاجتماعي الإسلامي⁽¹⁾.

ومعلوم أن الهدف الأساس لأعداء الإسلام والمسلمين هو ردهم عن دينهم، قال تعالى: ﴿وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُمْ مِّنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِّنْ عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ مِّنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ﴾ [البقرة: 109]، وقال تعالى: ﴿وَلَا يَزَالُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ حَتَّىٰ يَرُدُّوكُم عَن دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطَاعُوا وَمَن يَرْتَدِدْ مِّنْكُمْ عَن دِينِهِ فَمَا كَانَ مِن شَيْءٍ عَلَيْهِ﴾ [البقرة: 217].

(1) ينظر: التشريع الجنائي الإسلامي: عبد القادر عودة، (662/1).

كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا

خَالِدُونَ ﴿٢١٧﴾ [البقرة: 217].

وليس ذلك فحسب بل يحاربون الإسلام في كل زمان ومكان وبكل الوسائل وفي هذا قال ابن بطال: ذهب البخاري إلى أن آية المحاربة نزلت في أهل الكفر والردة⁽¹⁾.

والإسلام الذي أقر مبدأ الحرية وضع ضوابط لذلك كي لا يصبح هذا الدين محل استهزاء بأيدي السفهاء من الناس كما قال اليهود، قال تعالى: ﴿وَقَالَتِ طَّائِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ آمِنُوا

بِالَّذِي أَنْزَلَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَجِهُ النَّهَارِ وَكَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ فَسَاءَ مَا كَانُوا عَمَلِينَ﴾ [آل عمران:

72]، فهؤلاء الذين يدخلون الإسلام أول النهار ويخرجون منه في آخره هدفهم أن يوهمو الناس أن هذا الدين لا يصلح والدليل أنهم دخلوه وعلموا خباياه ثم فروا منه لعدم صلاحيته فيصدقهم الناس، فجاء الإسلام ليسد عنهم هذا الطريق لاتخاذهم هذا المسلك ذريعة لصد الناس عن الإسلام.

يقول ابن عاشور: (وليس هذا الحكم بقادح في أصل حرية الاعتقاد؛ لأن الداخل في الإسلام قد كان على حرية في اعتقاده قبل دخوله فيه، فلما دخل في الإسلام صار غير حرّ في خروجه منه؛ لقيام معارض الحرية؛ لأن الارتداد يؤذن بسوء طوية المرتد من قبل؛ فإنه لا يتصور أن يجد بعد إيمانه ديناً آخر أنفذ إلى القلب من الإيمان، فتعين أن يكون دخوله في الإيمان لقصد التجسس، أو لقصد التشويه بالدين في نظر من لم يؤمنوا به؛ ليوهمهم أنه دين لا يستقر متبعه عليه بعد أن يعرفه، لأن معظم الناس أغرار تغرهم الظواهر، ولا يغوصون إلى الحقائق.

وقد يكون الارتداد مجرد الاستخفاف والسخرية بالإسلام. وحرمة الله توجب الذب عن دينه في

مثل هذا.

⁽¹⁾ شرح صحيح البخاري: ابن بطال، (416/8).

ولقد استدل هرقل على صدق نبوة محمد بسؤاله أبا سفيان: هل يرتد أحد منهم سخطة لدينه بعد أن دخل فيه؟ قال: لا، فقال هرقل: وكذلك الإيمان حين تخالط بشاشته القلوب لا يسخطه أحد⁽¹⁾.

فكذلك يعكس الكائد للإسلام وجه الاستدلال، فيجعل من ارتداد الداخل في الإسلام دليلاً وهمياً على صحته.

والإسلام جرى على عادته في التشريع أن يشرع الوسائل، ويؤسس القواعد المفضية إلى مقاصده، ثم يحيطها بسد الذرائع التي قد تتسلل من منافذها مفسدات المقاصد، فتعود على أصولها بالإبطال، وتلك هي الملقبة في أصول الفقه بسد الذريعة.

إن الإسلام بذل للأمة من الحرية أوسع ما يمكن بذله في الشريعة جامعةً بين أنواع المصالح بحيث قد بلغ بها حدًا لو اجتازته لجر اجتيازها إياها إلى اختلال نظام المدنية بين المسلمين، أو بينهم وبين الأمم المرتبطة بهم اختلالاً قوياً أو قليلاً، وذلك الاختلال قد يفضي إلى نقض أصولها، وامتشاق السيوف؛ لتمزيق إهابها⁽²⁾.



⁽¹⁾ صحيح البخاري، باب بدء الوحي، رقم: 7، (8/1).

⁽²⁾ ينظر: أثر الدعوة المحمدية في الحرية والمساواة: الطاهر بن عاشور، موقع الدرر السنية: <http://www.dorar.net>، نُشر (1353هـ/1934م)، تاريخ الزيارة: 2016/10/25م.

المطلب الثاني: مسألة إنشاء الكنائس

رغم أن الإسلام كفل الحرية الدينية للناس في ممارسة ما يعتقدون وما يعبدون، إلا أن علماء الإسلام متفقون على تحريم الكفر وما يقتضيه، لذا تباينت آراؤهم في السماح بإنشاء دور العبادة لهم، فهل لولي الأمر أن يسمح بذلك بناء على المصلحة أو يمنع من ذلك بناء على سد الذريعة؟ وهل يعد تقييدا للحريات؟

الفرع الأول: الأقوال في المسألة وأدلتها

القول الأول: منع إحداث الكنائس في بلاد الإسلام

اتفقت كلمة المذاهب الفقهيّة الأربعة على منع بناء الكنائس والمعابد الشّركيّة والعمل على تشييدها وإقامتها في بلاد المسلمين.

ومن أقوال فقهاء الحنفية ما جاء في كتاب الهداية: (ولا يجوز إحداث بيعة ولا كنيسة في دار الإسلام)⁽¹⁾.

وجاء في رد المختار: (لا يجوز إحداث كنيسة في القرى، ومن أفتى بالجواز، فهو مُخطئ، ويُحجر عليه)⁽²⁾.

ومن أقوال فقهاء المالكية ما جاء في المدونة الكبرى: (قلتُ: رأيتَ الرجلَ أيجوز له أن يؤاجر نفسه في عمل كنيسة في قول مالك؟ قال: لا يحلُّ له؛ لأن مالكا قال: لا يؤاجر الرجل نفسه في شيء مما حرّم الله. قال مالك: ولا يكره داره ولا يبيعها ممن يتخذها كنيسة. قلتُ: رأيتَ هل كان مالك يقول: ليس للنصارى أن يحدثوا الكنائس في بلاد الإسلام؟ قال: نعم، كان مالك يكره ذلك.

(1) العناية شرح الهداية: محمد بن محمود، الباري (ت: 786هـ)، دار الفكر، (د ط ت)، (57/6).

(2) رد المختار على الدر المختار: ابن عابدين (ت: 1252هـ)، دار الفكر-بيروت، ط2، 1412هـ/1992م، (202/4).

قلت: هل كان مالك يكره أن يتخذوا الكنائس أو يحدثونها في قراهم التي صالحوا عليها؟ قال: سألت مالكا هل لأهل الذمة أن يتخذوا الكنائس في بلاد الإسلام؟ فقال: لا إلا أن يكون لهم شيء أعطوه⁽¹⁾.

ومن أقوال فقهاء الشافعية قول الشافعي في كتابه الأم: (لا يحدثوا في مصر من أمصار المسلمين كنيسة ولا مجتمعاً لضلالتهم، ولا صوت ناقوس، ولا حمل خمير، ولا إدخال خنزير..)⁽²⁾.
ومن أقوال فقهاء الحنابلة قول أحمد: (وليس لهم أن يحدثوا بيعة ولا كنيسة لم تكن.. ولا شيئاً مما يجوز لهم فعله في دينهم، يُمنعون من ذلك ولا يتركون)⁽³⁾.
استدل أصحاب هذا الرأي بجملة من الأدلة أذكر منها:
1- من الكتاب:

- قول الله تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ ۖ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ ﴿٢﴾﴾: [المائدة: 2].

وجه الدلالة: وفي تصميم الكنائس وبنائها وتشبيدها إعانة لهم على كفرهم، وتعظيم لشعائهم الباطلة.

- قوله تعالى: ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُمْ مِنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنْ بِهِ اللَّهُ﴾ [الشورى: 21].

وجه الدلالة: فمن أحلّ بناءه فقد أحلّ حراماً، ومن أذن في بنائه فقد أذن في حرام، وشرع ما لم يأذن به الله، والله تعالى لم يأذن في حرام أبداً.

(1) المدونة الكبرى: مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني (ت: 179هـ)، ت/ زكريا عميرات، دار الكتب العلمية بيروت. لبنان، باب في إحارة الكنيسة، (435/3).

(2) الأم: الشافعي، (218/4).

(3) الجامع لعلوم الإمام أحمد: خالد الرباط، سيد عزت عيد [بمشاركة الباحثين بدار الفلاح]، دار الفلاح للبحث العلمي وتحقيق التراث، الفيوم - جمهورية مصر العربية، ط1، 1430هـ/2009م، (583/8).

2- من السنة:

- عن ابن عباس رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: (لَا تَكُونُ قِبَلَتَانِ فِي بَلَدٍ وَاحِدٍ)⁽¹⁾.
وجه الدلالة: الظاهر من الحديث النفي بمعنى النهي والمراد نهي المؤمن عن الإقامة بأرض الكفر ونهي الحكام عن أن يمتنعوا أهل الذمة من إظهار شعار الكفر في بلاد المسلمين⁽²⁾. وهذا يقتضي منع بناء الكنائس لهم.

- عن ابن شهاب قال: قال رسول الله ﷺ: (لَا يَجْتَمِعُ دِينَانِ فِي جَزِيرَةِ الْعَرَبِ)⁽³⁾.
وجه الدلالة: الحديث فيه إشارة إلى إجلاء غير المسلمين من الحجاز، فلما أمر بإزالة أملاكهم الثابتة؛ فأولى أن يمنعوا من أن يستبيحوا أملاكاً محدثة؛ لأن استدامة الملك أقوى من الاستحداث، فإذا لم يكن لهم الأقوى فالأضعف أولى؛ ولأن من لم يقر في دار الإسلام إلا بجزية منع من الإحياء كالمعاهد، ولأن كل ما لم يملكه الكافر قبل عقد الجزية لم يملكه بعد عقد الجزية⁽⁴⁾.
ويرد على الحديث الأول أنه من قبيل العام المطلق الذي يمكن تخصيصه أو تأويله، كما أنه ضعيف، والحديث الثاني اقتصر النهي فيه عن جزيرة العرب، وهي ليست كل البلاد الإسلامية، بالإضافة إلى وجود خلاف في تحديد جزيرة العرب، قال ابن العربي: (اختلف الناس فيها، ف قيل: (مكة، والمدينة، واليمن مدنها وقربانها، وقال مالك: هي مكة والمدينة واليمامة واليمن، وقال الشافعي: هي ما قال مالك إلا اليمن فليست من جزيرة العرب، والصواب ما قاله مالك)⁽⁵⁾.

(1) أخرجه أبو داود في سننه، باب في إخراج اليهود من جزيرة العرب، رقم: 3032. قال عنه الألباني ضعيف. ينظر: ضعيف أبي داود: محمد ناصر الدين الألباني (ت: 1420هـ)، مؤسسة غراس للنشر والتوزيع - الكويت، ط 1، 1423هـ، (440/2).

(2) عون المعبود شرح سنن أبي داود، ومعه حاشية ابن القيم: محمد أشرف بن أمير العظيم آبادي (ت: 1329هـ)، دار الكتب العلمية - بيروت، ط 2، 1415هـ، (192/8).

(3) أخرجه مالك في موطئه، كتاب الجامع، باب ما جاء في إجلاء اليهود من المدينة، (892/2).

(4) الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي: أبو الحسن علي بن محمد البغدادي، الشهير بالماوردي (ت: 450هـ)، ت/ علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط 1، 1419هـ/1999م، (476/4).

(5) المسالك في شرح موطأ مالك: أبو بكر بن العربي المعافري الاشبيلي المالكي (ت: 543هـ)، ت/ محمد بن الحسين السليمانى وعائشة بنت الحسين السليمان، دار العرب الإسلامي، ط 1، 1428هـ/2007م، (193/7).

3- من الأثر:

- جاء عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه قال: (لَا كَنِيسَةَ فِي الْإِسْلَامِ وَلَا خِصَاءَ)⁽¹⁾.
- سئل ابن عباس عن أمصار العرب أو دار العرب هل للعجم أن يحدثوا فيها شيئا؟ فقال:
(أما مصر مصرته العرب فليس للعجم أن يبنوا فيه بيعة، ولا يضربوا فيه ناقوسا، ولا يشربوا فيه خمرا،
ولا يتخذوا فيه خنزيرا)⁽²⁾.
ويرد على الأثر الأول أنه يحتمل نفي اتخاذ الكنائس، كما يحتمل أن الإسلام استغنى عن العبادة
في الكنيسة باتخاذ المساجد للعبادة وصارت الأرض كلها مسجدا وظهورا للمسلم على خلاف ما
كان الناس قبل ذلك إذ العبادة كانت مقصورة في الكنائس والبيع.
أما الأثر الثاني فيرد عليه أنه لا يعقل أن يغيب عن ابن عباس هدم جميع الكنائس دون احترام
شعور أهل الذمة، حتى يجيز بقاء ما في عهدهم، وإلزام العرب الوفاء بالعهد.

4- من الإجماع:

انعقد الإجماع على حرمة بناء الكنائس وترميمها، نقل ذلك السبكي في فتاويه فقال: (بناء
الكنيسة حرام بالإجماع، وكذا ترميمها)⁽³⁾.

5 - من المعقول:

إن الشرائع كلها متفقة على تحريم الكفر ويلزم من تحريم الكفر تحريم إنشاء المكان المتخذ له
والكنيسة اليوم لا تتخذ إلا لذلك وكانت محرمة معدودة من المحرمات في كل ملة، وإعادة الكنيسة
القديمة كذلك؛ لأنها إنشاء بناء لها وترميمها أيضا كذلك؛ لأنه جزء من الحرام ولأنه إعانة على الحرام
فمن أذن في حرام ومن أحله فقد أحل حراما⁽⁴⁾.

⁽¹⁾ الأموال: أبو أحمد، بن قتيبة ابن زنجويه (ت: 251هـ)، ت/ شاكر ذيب فياض الأستاذ المساعد - بجامعة الملك سعود، مركز
الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، السعودية، ط1، 1406هـ/1986م، باب فيما يجوز لأهل الذمة، رقم
399، (268).

⁽²⁾ أحكام أهل الذمة: ابن قيم الجوزية، ت/ يوسف بن أحمد البكري وشاكر بن توفيق العاروري، رمادى للنشر - الدمام، ط1،
1418هـ/1997، (1181/3).

⁽³⁾ فتاوى السبكي: أبو الحسن، تقي الدين علي بن عبد الكافي السبكي، (ت: 756هـ)، دار المعارف، (369/2).

⁽⁴⁾ المرجع نفسه، (370/2).

القول الثاني: جواز إحداث الكنائس في بلاد الإسلام

ذهب الزيدية وابن القاسم من المالكية إلى أنه يجوز لأهل الذمة إحداث الكنائس في بلاد المسلمين إذا أذن لهم الإمام بذلك⁽¹⁾، وهو ما ذهب إليه بعض الفقهاء المعاصرين منهم: محمد الغزالي، ويوسف القرضاوي، ومحمد سليم العوا، وعبد الكريم زيدان. واستدل أصحاب هذا الرأي بجملة من الأدلة أذكر منها:

1- من الكتاب:

قال الله تعالى: ﴿وَلَوْلَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّهُدَمَتِ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدٌ يُذَكَّرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا﴾ [الحج: 40].

وجه الدلالة: تضمنت هذه الآية المنع من هدم كنائس أهل الذمة، وبيعهم وبيوت نيرانهم.

2- من السنة النبوية:

ثبت أن رسول الله ﷺ فتح خير عنوة وأقرهم على معابدهم فيها ولم يهدمها.

3- من الأثر وعمل الصحابة:

- سئل ابن عباس عن أمصار العرب أو دار العرب هل للعجم أن يحدثوا فيها شيئاً؟ فقال: (وأيماً مصر مصرته العجم ففتحها الله عز وجل على العرب فنزلوا فيه فإن للعجم ما في عهدهم، وعلى العرب أن يوفوا بعهدهم ولا يكلفوهم فوق طاقتهم)⁽²⁾.

ولأن الصحابة رضي الله عنهم فتحوا كثيراً من البلاد عنوة فلم يهدموا شيئاً من الكنائس التي بها.

⁽¹⁾ أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام: عبد الكريم زيدان، مكتبة القدس ومؤسسة الرسالة - بغداد وبيروت، 1402هـ/1982م، (98).

⁽²⁾ أحكام أهل الذمة: ابن قيم الجوزية، ت/ يوسف بن أحمد البكري وشاكر بن توفيق العاروري، رمادى للنشر - الدمام، ط1، 1418هـ/1997م، (1181/3).

والراجع هو ما ذهب إليه أصحاب القول الثاني من جواز إحداث الكنائس والمعابد في أمصار المسلمين؛ لأن الإسلام يقر أهل الذمة على عقائدهم، ومن لوازم هذا الإقرار السماح لهم بإنشاء معابدهم إلا إذا وجد مانع من ذلك⁽¹⁾.

الفرع الثاني: أثر سد الذرائع في منع إنشاء الكنائس في بلاد الإسلام

إن مسألة بناء المعابد تتردد بين أصل سد الذرائع ومراعاة المصلحة، فلولي الأمر الحق في أن يفعل ما يراه مصلحة للمسلمين، فإن كان أخذها منهم أو إزالتها هو المصلحة ودفع للمفسدة لكثرة الكنائس أو حاجة المسلمين إلى بعضها وقلة أهل الذمة فله أخذها أو إزالتها بحسب المصلحة، وإن كان تركها أصلح لكثرتهم وحاجتهم إليها وغنى المسلمين عنها تركها، وهذا الترك تمكين لهم من الانتفاع بها لا تمليك لهم رقابها، فإنها قد صارت ملكا للمسلمين، والشاهد في ذلك أن عمر بن عبد العزيز

هدم من الكنائس ما رأى المصلحة في هدمه، وأقر ما رأى المصلحة في إقراره⁽²⁾.

وجاء في البحر الرائق: (ولو استأجر الذمي المسلم لبيني له بيعة أو كنيسة جاز ويطيب له الأجر)⁽³⁾.

وفي حاشية ابن عابدين: (قال في الخانية: ولو آجر نفسه ليعمل في الكنيسة ويعمرها، لا بأس به ، لأنه لا معصية في عين العمل)⁽⁴⁾.

يقول محمد الغزالي: (.. ولم تحظر بناء الكنائس على الأقباط الذين يحتاجون إلى كنائس، ولكن إذا حدث أن بنى المسلمون مدينة لهم وكانوا فيها الكثرة الساحقة ولم يكن النصراني فيها عددا يذكر

(1) أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام: عبد الكريم زيدان، (98-99).

(2) أحكام أهل الذمة: ابن قيم الجوزية، (3/1199) وما بعدها.

(3) البحر الرائق شرح كنز الدقائق: ابن نجيم المصري (ت: 970هـ) وفي آخره: تكملة البحر الرائق لمحمد بن حسين بن علي الطوري الحنفي القادري (ت بعد 1138هـ)، وبالْحاشية: منحة الخالق لابن عابدين، دار الكتاب الإسلامي، ط2 (دت)، (23/8).

(4) رد المحتار على الدر المختار: ابن عابدين الحنفي (ت: 1252هـ)، دار الفكر-بيروت، ط2، 1412هـ/1992م، (391/6).

فما معنى بناء الكنائس فيها؟ فإذا بلغ النصارى عددا يحتاج إلى معبد خاص فإن أحدا لن يقف في طريق رغبتهم. وهذا ما فعله ابن مروان والمأمون...⁽¹⁾.

ويجيز يوسف القرضاوي إقامة كنيسة للمواطنين، والمقيمين النصارى، وغيرهم في الدول الإسلامية، واشترط أن تكون هناك حاجة ضرورية للإقدام على هذه الخطوة، وأن تسمح السلطات المحلية بذلك، وقال: من حق ولي الأمر السماح بهذا؛ بناءً على فقه السياسة الشرعية التي تقوم على رعاية مقاصد الشرع، ومصالح الخلق⁽²⁾.



⁽¹⁾ التعصب بين المسيحية والإسلام: محمد الغزالي، دار نهضة مصر، ط1، (211).

⁽²⁾ موقع إسلام أون لاين: <https://archive.islamonline.net/?p=387>.

المبحث الثاني:

أثر سد الذرائع

في تقييد الحريات الاجتماعية

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: منع زواج المسلم بالكتابة

المطلب الثاني: منع تعدد الزوجات إلا بإذن القاضي

المطلب الثالث: الإلزام بالفحص الطبي قبل الزواج

المطلب الأول: منع زواج المسلم بالكتابية

إن الله -تعالى- خلق الحياة الدنيا واستخلف الإنسان لعمارة الأرض وفقاً لشريعته؛ فكانت عمارتها تقتضي حفظ النسل واستمراره؛ فشرع الزواج كسبيل وحيد لتحقيق ذلك، وهو كما نص الفقهاء: (عقد يفيد حل العشرة بين الرجل والمرأة، وتعاونهما، ويحدد ما لكليهما من حقوق وما عليه من واجبات)⁽¹⁾.

الفرع الأول: حكم زواج المسلم بالكتابية

جاء النهي صريحاً في النصوص من نكاح المشركات، واستثني من ذلك نكاح نساء أهل الكتاب، إذ الأصل في الزواج منهن الإباحة، وهو مذهب جماهير العلماء، لكن بشروط وضعوها لا بد من مراعاتها وإلا اختلف الحكم لأن المباح مقيد بشرط السلامة.

والمقصود بالكتابية هي التي تؤمن بنبي وتقر بكتاب، وهي المرأة النصرانية واليهودية⁽²⁾.

واختلف في حكم زواج المسلم بالكتابية الحرة على ثلاثة أقوال:

القول الأول:

ذهب جمهور العلماء إلى جِلِّ زواج المسلم بالمرأة الكتابية على وجه الخصوص وهو مذهب

(1) الأحوال الشخصية: محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي - القاهرة، ط3، (17).

(2) ينظر: البناية شرح الهداية: بدر الدين العيني، دار الكتب العلمية - بيروت، لبنان، ط1، 1420هـ/2000م، (43/5)؛ مناهج التحصيل ونتائج لطائف التأويل في شرح المدونة وحل مشكلاتها: أبو الحسن، علي بن سعيد الرجراجي، ت/ أبو الفضل الدميّاطي وأحمد بن علي، دار ابن حزم، ط1، 1428هـ/2007م، (232/3)؛ روضة الطالبين وعمدة المفتين: أبو زكريا، محيي الدين يحيى بن شرف النووي، ت/ زهير الشاويش، المكتب الإسلامي - بيروت ودمشق وعمان، ط3، 1412هـ/1991م، (135/7).

جمهور العلماء من الحنفية⁽¹⁾، والمالكية⁽²⁾، والشافعية⁽³⁾، والحنابلة⁽⁴⁾، والظاهرية⁽⁵⁾.

ومن روي عنه ذلك من الصحابة رضي الله عنهم: عمر، وعثمان، وطلحة، وحذيفة، وسلمان، وجابر، وغيرهم⁽⁶⁾.

ومن التابعين: عطاء بن أبي رباح، وسعيد بن المسيب، والحسن البصري، وطاووس، وسعيد بن جبير، والزهري، والثوري⁽⁷⁾.

فالأصل في الزواج من نساء أهل الكتاب عند جمهور المسلمين هو الإباحة.

⁽¹⁾ ينظر: الأصل: أبو عبد الله محمد بن الحسن الشيباني (ت: 189هـ)، ت/ محمد بوينوكالن، دار ابن حزم - بيروت، لبنان، ط1، 1433هـ/2012م، (357/4)؛ المبسوط: شمس الأئمة السرخسي، دار المعرفة - بيروت، 1414هـ/1993م، (210/4)؛ بدائع الصنائع: الكاساني، (270/2).

⁽²⁾ ينظر: التبصرة: أبو الحسن علي اللخمي، ت/ أحمد عبد الكريم نجيب، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، ط1، 1432هـ/2011م، (2111/5)؛ المقدمات الممهديات: ابن رشد، (465/1)؛ المعونة على مذهب عالم المدينة: أبو محمد، عبد الوهاب بن نصر البغدادي، ت/ حميش عبد الحق، المكتبة التجارية، مصطفى أحمد الباز - مكة المكرمة، (799/2).

⁽³⁾ ينظر: الأم: الشافعي، (285/4)؛ المهذب في فقه الإمام الشافعي: أبو إسحاق، إبراهيم بن علي الشيرازي، دار الكتب العلمية، (442/2)؛ تحفة المحتاج في شرح المنهاج: أحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيتمي، مراجعة وتصحيح: لجنة من العلماء، المكتبة التجارية الكبرى بمصر لصاحبها مصطفى محمد، (د - ر - ط)، 1357هـ/1983م، (322/7).

⁽⁴⁾ ينظر: المغني: ابن قدامة، (129/7)؛ شرح الزركشي على مختصر الخرقي: الزركشي، (175/5)؛ كشاف القناع عن متن الإقناع: منصور بن يونس البهوتي، دار الكتب العلمية، (84/5).

⁽⁵⁾ ينظر: الخلى بالآثار: ابن حزم، (10/9).

⁽⁶⁾ ينظر: المغني: ابن قدامة، (131/7)؛ المجموع شرح المهذب: أبو زكريا، محيي الدين يحيى بن شرف النووي، دار الفكر، (233/16).

⁽⁷⁾ الإشراف على مذاهب العلماء: أبو بكر محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري، ت/ صغير أحمد الأنصاري أبو حماد، مكتبة مكة الثقافية، رأس الخيمة - الإمارات العربية المتحدة، ط1، 1425هـ/2004م، (93/5).

القول الثاني:

حرمة زواج المسلم بالمرأة الكتابية: اشتهر هذا المذهب عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما⁽¹⁾.

وحمل ابن تيمية كلامه على الكراهة لا على التحريم⁽²⁾، قال القرضاوي: (ولكن العبارات المروية عنه تدل على ما هو أكثر من الكراهية)⁽³⁾.

القول الثالث:

كراهة نكاح المسلم بالمرأة الكتابية، قال به الإمام مالك⁽⁴⁾، وقال النووي تكره الحربية، وكذا الذمية على الصحيح، لكن أخف من كراهة الحربية⁽⁵⁾، وهو قول القاضي أبي يعلى من الخنابلة هذا مع وجود الحرائر المسلمات⁽⁶⁾.

أدلة القول الأول:

1- من القرآن الكريم:

قوله الله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ

لَهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ

⁽¹⁾ ينظر: المبسوط: السرخسي، (210/4)؛ بداية المجتهد: ابن رشد، (67/3).

⁽²⁾ الفتاوى الكبرى: ابن تيمية، (116/3).

⁽³⁾ فتاوى معاصرة: يوسف القرضاوي، المكتب الإسلامي - بيروت، ط1، 1421هـ/2000م، (495/1).

⁽⁴⁾ ينظر: حاشية العدوي على شرح كفاية الطالب الرباني: أبو الحسن، علي بن أحمد الصعدي العدوي، ت/ يوسف الشيخ

محمد البقاعي، دار الفكر - بيروت، 1414هـ/1994م، (62/2)؛ شرح ابن ناجي على متن الرسالة لابن أبي زيد

القيرواني: قاسم بن عيسى بن ناجي التنوخي القيرواني، ت/ أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية - بيروت، لبنان، ط1،

1428هـ/2007م، (24/2).

⁽⁵⁾ روضة الطالبين: النووي، (135/7).

⁽⁶⁾ كشف القناع عن متن الإقناع: البهوتي، (84/5).

أَجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَفِّحِينَ وَلَا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ ﴿المائدة: 5﴾.

وجه الدلالة:

أن الله تعالى جمع بين نكاح المحصنات من أهل الكتاب ونكاح المؤمنات، فدل على إباحته، والمقصود بالمحصنات الحرائر⁽¹⁾، فالله عز وجل أحل لأهل الإسلام مؤاكلة أهل الكتاب ومصاهرتهم في آية واحدة من سورة المائدة.

2- عمل الصحابة - رضوان الله عليهم -:

حيث ثبت أنهم تزوجوا من أهل الذمة، من غير إنكار بينهم، فدل هذا على أنهم متفقون على الحل، فتزوج عثمان رضي الله عنه نائلة بنت الفرافصة الكلبية⁽²⁾، وهي نصرانية وأسلمت عنده، وتزوج حذيفة رضي الله عنه بيهودية من أهل المدائن⁽³⁾.

وسئل جابر بن عبد الله رضي الله عنه عن نكاح المسلم اليهودية والنصرانية، فقال: (تزوجنا بمن زمان الفتح بالكوفة مع سعد بن أبي وقاص)⁽⁴⁾.

(1) ينظر: الأم: الشافعي، (4/285)؛ بحر المذهب: أبو المحاسن، عبد الواحد بن إسماعيل الروياني، ت/ طارق فتحي السيد، دار الكتب العلمية، ط1، 2009م، (9/217).

(2) نائلة بنت الفرافصة: هي نائلة بنت الفرافصة بن الأخوص الكلبية، تزوجها عثمان بن عفان سنة ثمان وعشرين للهجرة، وأسلمت قبل أن يدخل بها، وبعد مقتل زوجها بعثت بقميصه وعليه دمه لمعاوية بن أبي سفيان وكتبت له رسالة تطلب القصاص من قتلة زوجها، فكانت هذه الرسالة سببا في واقعة صفين. ينظر: سير أعلام النبلاء: أبو عبد الله، شمس الدين الذهبي (ت: 748هـ)، دار الحديث - القاهرة، ط: 1427هـ/2006م، (2/465)؛ الدر المنثور في طبقات ربات الخدور: زينب بنت علي بن يوسف فواز العاملي (ت: 1332هـ)، المطبعة الكبرى الأميرية، مصر، ط1، 1312هـ، (516-117-518).

(3) ينظر: المجموع: النووي، (16/232)؛ الشرح الكبير: أبو الفرج، عبد الرحمن بن قدامة المقدسي، ت/ عبد الله بن عبد المحسن التركي وعبد الفتاح محمد الحلو، هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، القاهرة - جمهورية مصر العربية، ط1، 1415هـ/1995م، (20/346).

(4) ينظر: المجموع: النووي، (16/232).

3- من آثار التابعين:

سئل سعيد بن جبیر عن تزويج اليهودية والنصرانية قال: لا بأس به. فقلت: إن الله يقول:

﴿وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَةَ حَتَّىٰ تُؤْمِنَ﴾ [البقرة: 221]، قال: أهل الأوثان والمجوس⁽¹⁾.

أدلة القول الثاني:

1- من القرآن الكريم:

قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَةَ حَتَّىٰ تُؤْمِنَ﴾ [البقرة: 221].

وقوله تعالى: ﴿وَلَا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكُوفِرِ﴾ [المتحنة: 10].

وجه الدلالة:

أن الله نهى عن نكاح المشركات والكوافر، والكتابيات يدخلن في المشركات؛ لأن الله وصف أهل الكتاب بالشرك، فدللت الآيتان على حرمة زواج المسلم بالكتابية⁽²⁾.

2- من أقوال الصحابة:

ما رواه البخاري عن نافع، أن ابن عمر، كان إذا سئل عن نكاح النصرانية واليهودية، قال: (إِنَّ اللَّهَ حَرَّمَ الْمُشْرِكَاتِ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ، وَلَا أَعْلَمُ مِنَ الْإِشْرَاقِ شَيْئًا أَكْبَرَ مِنْ أَنْ تَقُولَ الْمَرْأَةُ: رَبُّهَا عَيْسَى، وَهُوَ عَبْدٌ مِنْ عِبَادِ اللَّهِ)⁽³⁾.

أدلة القول الثالث:

1- من القرآن الكريم:

⁽¹⁾ مسائل الإمام أحمد رواية ابن أبي الفضل صالح: أبو عبد الله، أحمد بن محمد بن حنبل، الدار العلمية - الهند، (228/2).

⁽²⁾ ينظر: الفتاوى الكبرى: ابن تيمية، (3/116-117).

⁽³⁾ صحيح البخاري، كتاب الطلاق، باب قول الله تعالى: (ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمنن، ولأمة مؤمنة خير من مشركة ولو

أعجبتكم) [البقرة: 221]، رقم: 5285، (7/48).

قوله الله تعالى: ﴿لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾

[المجادلة: 22].

وجه الدلالة:

أن الله تعالى أخبر أن المؤمنين بالله واليوم الآخر لا ينبغي لهم أن يحبوا ويصادقوا ويوالوا من عادى الله تعالى ورسوله ﷺ⁽¹⁾، والنكاح مظنة المودة المنهي عنها⁽²⁾.

2- من المعقول:

قالوا: وإنما كره نكاحها لأن الزوج ليس له منعها من أكل الخنزير، ولا من شرب الخمر، ولا من الذهاب إلى الكنيسة، وهذا يؤدي إلى تربية الولد على دينها، وأيضاً ربما تموت وهي حامل فتدفن في مقبرة أهل الشرك، والولد الكائن في بطنها محكوم له بالإسلام⁽³⁾.

- القول الراجح:

ما ذهب إليه الجمهور هو الصحيح، لوضوح آية المائدة في الدلالة على الزواج من الكتابيات، وهي آخر ما نزل من القرآن الكريم⁽⁴⁾.

قال ابن تيمية: (إذا قدر أن لفظ المشركات والكوافر يعم الكتابيات، فأية المائدة خاصة، وهي متأخرة نزلت بعد سورة البقرة والممتحنة باتفاق العلماء... والخاص المتأخر يقضي على العام المتقدم باتفاق علماء المسلمين)⁽⁵⁾.

(1) التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج: وهبة بن مصطفى الزحيلي، دار الفكر المعاصر - دمشق، ط2، 1418هـ، (58/28).

(2) الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني: شهاب الدين النفراوي الأزهرى، دار الفكر، 1415هـ/1995م، (19/2).

(3) ينظر: الفواكه الدواني: النفراوي، (19/2)؛ شرح ابن ناجي على متن الرسالة، (24/2).

(4) فتاوى معاصرة: القرضاوي، (1/495-496).

(5) الفتاوى الكبرى: ابن تيمية، (1/161).

أما قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَةَ حَتَّىٰ تُؤْمِنَ﴾ [البقرة: 221]، فهو عموم أريد به الخصوص، والأصل عند أرباب الأصول بناء الخصوص على العموم، فخصصت حرائر الكتابيات من العموم بقوله تعالى: ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ﴾ [البقرة: 221] ويبقى الباقي على أصله⁽¹⁾.

كما يمكن أن يقال: إن الشرك المطلق في القرآن لا يدخل فيه أهل الكتاب، وإنما يدخلون في الشرك المقيد، قال الله تعالى: ﴿لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ مُنْفَكِينَ حَتَّىٰ تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ﴾ [البينة: 1]. فجعل المشركين قسما غير أهل الكتاب⁽²⁾.

أما الاستدلال بقوله تعالى: ﴿وَلَا تُمْسِكُوا بِعَصَمِ الْكُوفِرِ﴾ [المتحنة: 10] فهو تعريف للكوافر المعروفات اللاتي كن في عصم المسلمين، وأولئك كن مشركات لا كتابيات من أهل مكة ونحوها⁽³⁾.

الفرع الثاني: أثر سد الذرائع في منع زواج المسلم بالكتابية

إذا كان الراجح صحة زواج المسلم من الكتابية، أي أن المسلم حرٌّ في التزوج من الكتابية، فهل يجوز لولي الأمر تقييد هذه الحرية، وإصدار قانون يمنع التزوج بالكتابيات لوجود ضرر واقع أو متوقع، أم لا؟

ذهب كثير من الفقهاء إلى أنه يجوز لولي الأمر منع زواج المسلم بالكتابية، بناء على القاعدة الفقهية: تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة، ومستندهم أيضا في ذلك منع الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه زواج المسلم بالكتابيات؛ خشية أن يتتابع الناس في نكاحهن رغبة في جاهن؛ فيؤدي إلى شيوع الفتنة بين المسلمات في جزيرة العرب، فقد روى سعيد بن جبير، قال: (بعث عمر بن

⁽¹⁾ مناهج التحصيل: الرجراجي، (59/4).

⁽²⁾ الفتاوى الكبرى: ابن تيمية، (160/1).

⁽³⁾ المصدر نفسه، (161/1).

الخطاب إلى حذيفة بعد ما ولاه المدائن وكثر المسلمات: إنّه بلغني أنّك تزوّجت امرأة من أهل المدائن من أهل الكتاب فطلّقها فكتب إليه: لا أفعل حتّى تخبرني: أحلال أم حرام، وما أردت بذلك! فكتب إليه: لا بل حلال، ولكن في نساء الأعاجم خلافة، فإن أقبلتم عليهنّ غلبنكم على نسائكم فقال: الآن، فطلّقها⁽¹⁾.

وفي رواية محمد بن الحسن الشيباني أن عمر كتب إليه: (أعزّم عليك أن لا تضع كتابي حتّى تُخلّي سبيلها، فإنّي أخاف أن يقتدي بك المسلمون؛ فيختاروا نساء أهل الذمّة لجمالهنّ؛ وكفى بذلك فتنةً لنساء المسلمين)⁽²⁾.

وفي رواية أن حذيفة كتب إلى عمر: (أتزعم أنّها حرام فأخلي سبيلها؟ فقال: لا أزعم أنّها حرام؛ لا ولكني أخاف أن تُعاطوا المومسات منهنّ).

وروي (إنّي أخشى أن تدعوا المسلمات وتكحوا المومسات)⁽³⁾.

قال عبد الرحمن السنوسي: (وهذا الذي أقدم عليه عمر رضي الله عنه يعتبر تخصيصاً للعمومات المقررة للإباحة بدرء المفسدة المتوقعة، وليس فيما فعل تحريم لما أحل الله ولا إباحة لما حرم الله؛ ولكنه الاقتضاء التبعية الذي أثقلت عوارضه وإفرازاته على عمر حتّى قرر ما قرر، ورأى أن المصلحة العامة

(1) تاريخ الطبري "تاريخ الرسل والملوك": أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، دار التراث - بيروت، ط2، 1387هـ، (588/3).

(2) كتاب الآثار: أبو عبد الله، محمد بن الحسن الشيباني (ت: 189هـ)، ت/ أحمد عيسى المعصراني، دار السلام - القاهرة، ط1، 1427هـ/2006م، (436-435/1).

(3) أخرجه البيهقي في سننه الكبرى، كتاب النكاح، جماع أبواب نكاح حرائر أهل الكتاب، وإمائهم وإماء المسلمين، باب ما جاء في تحريم حرائر أهل الشرك دون أهل الكتاب، وتحريم المؤمنات على الكفار، رقم: 13984، (280/7)؛ جامع البيان: الطبري، (367-366/4).

تقتضي بتقييد المباح بسد الذريعة، وتقييد المباح غير تحريم الحلال⁽¹⁾.

وقال محمد الغزالي تحت بند: "عمر لم يحرم الزواج بالكتايبات": (فإذا رأى شخص أن ذلك الزواج وسيلة هداية إلى الحق فعل، وإذا رأى أحد أن ذلك يجعل سوق المؤمنات كاسدة ترك، ونصح غيره بالترك، وهذا ما فعله عمر ..

ونظرة عمر موضع تقدير، وهي لا تلغي نوا كما رأيت ولكنها تلفت النظر إلى مصلحة اجتماعية تجعل تناولها للمباحات أدق وأرشد ..

وللفقهاء بحوث في جواز تقييد المباح، وفي عصرنا تمنح حكومات كثيرة إلى حظر الزواج من الأجنيبات على رجال السلكين السياسي والعسكري، وإنما تفعل ذلك حفاظاً على أسرارها وأمنها⁽²⁾.

ويقول محمد بلتاجي: (لقد كان عمر رضي الله عنه في هذا المنع يتحرى مصلحة المجتمع المسلم، ولا شك أن لولي الأمر أن يمنع من بعض المباحات، إذا رأى أن الإقدام عليها يؤدي بالمجتمع إلى مفسد كبيرة، يجب سد الطريق أمامها. وقد رأى عمر أن الفساد سيشمل قطاعات كثيرة من المجتمع الإسلامي إذا أقدم المسلمون على التزوج بالكتايبات، ففيه فتنة للمسلمات، وسكن المسلمين إلى من لا يطمئن عمر على أخلاقهن.

رأى عمر إذن أن التضحية ببعض الهواء الفردية، خير من تعرض المجتمع لمثل هذه الأخطار الكبيرة، ومن هنا لم يبلغ النصوص، أو ينسخها، لكنه أوقف العمل بها فترة من الزمن، وفي حالات خاصة، تحقيقاً للمصلحة العامة، ثم يزول هذا الإيقاف بزوال ظروفه⁽³⁾.

⁽¹⁾ الاجتهاد بالرأي في عصر الخلافة الراشدة: عبد الرحمن بن معمر السنوسي، مجلة الوعي الإسلامي - الكويت، ط1، 1432هـ/2011م، (443).

⁽²⁾ دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين: محمد الغزالي، دار الكتب - الجزائر، 1408هـ/1988م، (53).

⁽³⁾ منهج عمر بن الخطاب في التشريع: محمد بلتاجي، دار السلام - القاهرة، ط2، 1424هـ/2003م، (261).

ويرى يوسف القرضاوي أنّ (الضرر المخوف بزواج الكتابية يتحقق في صور كثيرة منها:

1- أن ينتشر الزواج من غير المسلمات، بحيث يؤثر على الفتيات المسلمات الصالحات للزواج، وذلك أن عدد النساء غالبا ما يكون مثل عدد الرجال أو أكثر، وعدد الصالحات للزواج منهن أكبر قطعا من عدد القادرين على أعباء الزواج من الرجال.

فإذا أصبح التزوج بغير المسلمات ظاهرة اجتماعية مألوفة، فإن مثل عددهن من بنات المسلمين سيحرمن من الزواج، ولاسيما أن تعدد الزوجات في عصرنا أصبح أمرا نادرا، بل شاذًا، ومن المقرر المعلوم بالضرورة أن المسلمة لا يحل لها أن تتزوج إلا مسلما، فلا حل لهذه المعادلة إلا سد باب الزواج من غير المسلمات إذا خيف على المسلمات ..

2- إن الزواج من غير المسلمة إذا كانت أجنبية غريبة عن الوطن واللغة والثقافة والتقاليد يمثل خطرا آخر يحس به كل من يدرس هذه الظاهرة بعمق وإنصاف، بل يراه مجسدا للعيان. فحين يولد أطفال فهم يشبون غالبا على ما تريد الأم، لا على ما يريد الأب إن كانت له إرادة، فهم أدنى إليها ألصق بها، وأعمق تأثرا بها، وهنا ينشأ هؤلاء الأولاد على دين الأم، وعلى احترام قيمها ومفاهيمها وتقاليدها.. حتى ولو بقوا على دين الأب، فإنما يقون عليه اسما وصورة، لا حقيقة وفعلا. ومعنى هذا أننا نخسر هؤلاء الناشئة دينيا وقوميا، إن لم نخسر آباءهم أيضا..

ومن أجل هذه المفسدة نرى كثيرا من الدول تحرم على سفرائها، وكذلك ضباط جيشها، أن يتزوجوا أجنبيات، بناء على مصالح واعتبارات وطنية وقومية⁽¹⁾.

وعليه فإن لولي الأمر أن يمنع الزواج من غير المسلمات سدا للذريعة التي تؤول إلى الضرر والفساد؛ ولأن دفع مفسدة تكاد تكون محققة أولى من مصلحة مرجوحة التحقق، لأنه في الغالب تجر هذه الزوجة الذرية إلى دينها.

(1) فتاوى معاصرة: يوسف القرضاوي، (500/1) وما بعدها.

المطلب الثاني: منع تعدد الزوجات إلا بإذن القاضي

الفرع الأول: إباحة تعدد الزوجات في الإسلام

يقصد بتعدد الزوجات في الإسلام أن ينكح الرجل عددا من النسوة لا يزيد عن الأربع، بشرائط مخصوصة⁽¹⁾.

وقد أباح الإسلام تعدد الزوجات، وثبتت إباحته بنص الكتاب، والسنة، والإجماع:

- الأدلة من القرآن الكريم:

قوله تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبْعًا فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ آدَبٌ آلَّا تَعُولُوا ﴿٣﴾﴾ [النساء: 3].

وجه الدلالة:

أن الله عز وجل أمر على وجه الإباحة نكاح النساء في حدود أربع نسوة من الحرائر، وبشرط العدل بينهن في القسمة، وعلى وجوب الاقتصار على واحدة إذا خشي الإنسان عدم العدل بين نسائه⁽²⁾.

وقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعُمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُم مِّنَ الرَّضَاعَةِ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبِّبَاتُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ فَإِنْ لَّمْ تَكُونُوا دَخَلْتُم بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ

⁽¹⁾ لم أفق على من عرف تعدد الزوجات من الفقهاء؛ لهذا اجتهدت في وضع هذا التعريف، وهو مستفاد من كلام فقهاءنا - رحمهم الله -.

⁽²⁾ روائع البيان تفسير آيات الأحكام: محمد علي الصابوني، مكتبة الغزالي - دمشق، مؤسسة مناهل العرفان - بيروت، ط3، 1400هـ/1980م، (428/1).

وَحَالَئِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ
إِلَّا مَا قَدَّ سَلَفٌ ﴿النساء: 23﴾.

وجه الدلالة:

أن الله عز وجل عد ممن يحرم الزواج بهن الجمع بين الأختين، فدل على أن الجمع بين أكثر من واحدة إذا لم يكن بين الأختين ولا بين ذي رحم محرمة كالجمع بين المرأة وعمتها، والمرأة وخالتها، جائز (1).

– الأدلة من السنة النبوية:

عن سالم بن عبد الله، عن أبيه قال: (أَسْلَمَ غَيْلَانُ بْنُ سَلَمَةَ⁽²⁾ وَتَحْتَهُ عَشْرُ نِسْوَةٍ، فَأَمَرَ النَّبِيُّ ﷺ أَنْ يَخْتَارَ مِنْهُنَّ أَرْبَعًا وَيَتْرَكَ سَائِرَهُنَّ)⁽³⁾.

(1) تعدد الزوجات في الفقه الإسلامي: هدى بنت رمزي حسن خياط، رسالة ماجستير جامعة أم القرى، قسم الدراسات العليا الشرعية، فرع الفقه والأصول، 1423هـ، (112).

(2) غيلان بن سلمة: هو غيلان بن سلمة بن معتب الثقفي، أسلم بعد فتح الطائف، وكان تحته عشر نسوة في الجاهلية، فأمره رسول الله ﷺ أن يتخير منهن أربعا. وهو أحد وجوه ثقيف ومقدميهم، وهو ممن وفد على كسرى، وكان شاعر محسنا، توفي آخر خلافة عمر بن الخطاب. أسد الغابة: ابن الأثير، (44/4).

(3) أخرجه الترمذي في سننه، أبواب النكاح عن رسول الله ﷺ، باب ما جاء في الرجل يسلم وعنده عشر نسوة، رقم: 1128، (427/3)؛ وابن ماجه في سننه، كتاب النكاح، باب الرجل يسلم وعنده أكثر من أربع نسوة، رقم: 1953، (628/1)؛ والبيهقي في سننه الكبرى، كتاب النكاح، جماع أبواب ما يحل من الحرائر، ولا يتسرى العبد وغير ذلك، باب عدد ما يحل من الحرائر والإماء، رقم: 13845، (294/7).

الحديث صححه الحاكم فقال: هكذا رواه المتقدمون من أصحاب سعيد: يزيد بن زريع، وإسماعيل بن علي، وغندر، والأئمة الحفاظ من أهل البصرة، وقد حكم الإمام مسلم بن الحجاج «أن هذا الحديث مما وهم فيه معمر بالبصرة» فإن رواه عنه ثقة خارج البصريين، حكمنا له بالصحة، فوجدت سفيان الثوري، وعبد الرحمن بن محمد المحاربي، وعيسى بن يونس وثلاثتهم كوفيون، حدثوا به عن معمر. المستدرک علی الصحیحین، (209/2).

وعن نوفل بن معاوية⁽¹⁾، قال: (أَسَلَمْتُ وَتَحْتِي خَمْسُ نِسْوَةٍ، فَسَأَلْتُ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: "فَارِقْ وَاحِدَةً وَأَمْسِكْ أَرْبَعًا"، فَعَمِدْتُ إِلَى إِحْدَاهُنَّ عِنْدِي عَاقِرٌ مُنْذُ سِتِّينَ سَنَةً فَفَارَقْتُهَا)⁽²⁾.

وجه الدلالة:

أن النبي ﷺ منع الرجلين مِنْ استدامةِ زيادةٍ عن أربع⁽³⁾، فدل على أن التعدد جائز في حدود هذا العدد.

- وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: (مَنْ كَانَ لَهُ امْرَأَتَانِ يَمِيلُ لِإِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى جَاءَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَحَدُ شَقِيهِ مَائِلًا)⁽⁴⁾.

وجه الدلالة:

دل ظاهر الحديث أن تعدد الزوجات جائز، ونص على وجوب التسوية بينهما، وحرمة الميل إلى إحداهن.

- وروى البخاري (أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ، حِينَ تَأَيَّمَتْ حَفْصَةُ بِنْتُ عُمَرَ مِنْ خُنَيْسِ بْنِ

⁽¹⁾ نوفل بن معاوية: هو نوفل بن معاوية بن عروة، وقيل: نوفل بن معاوية بن عمرو الديلمي، أسلم، وشهد مع النبي ﷺ فتح مكة، وهو أول مشاهده. ونزل المدينة حتى توفي بها أيام يزيد بن معاوية. أسد الغاية: ابن الأثير، (595/4).

⁽²⁾ أخرجه البيهقي في سننه الكبرى، كتاب النكاح، جماع أبواب نكاح المشرك، باب من يسلم وعنده أكثر من أربع نسوة، رقم: 14057، 299/7؛ مسند الشافعي، كتاب النكاح، الباب الثالث في الترغيب في التزوج وما جاء في الخطب وما يحرم نكاحه وغير ذلك، رقم: 44، (16/2)؛ قال الألباني: وهذا إسناد ضعيف من أجل شيخ الشافعي فإنه لم يسمه. إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل: ناصر الدين الألباني، (295/6).

⁽³⁾ المغني: ابن قدامة، (85/7).

⁽⁴⁾ أخرجه أبو داود في سننه، كتاب النكاح، باب في القسم بين النساء، رقم: 2133، (242/2)؛ والنسائي في سننه الصغرى، كتاب عشرة النساء، ميل الرجل إلى بعض نسائه دون بعض، رقم: 3942، (63/7)؛ والترمذي في سننه، أبواب النكاح عن رسول الله ﷺ، باب ما جاء في التسوية بين الضرائر، رقم: 1141، (439/3)؛ قال الحاكم: هذا حديث صحيح على شرط الشيخين، ولم يخرجاه. المستدرک على الصحيحين، (203/2).

حَدَافَةَ السَّهْمِيِّ⁽¹⁾، وَكَانَ مِنْ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ قَدْ شَهِدَ بَدْرًا، تُوفِّيَ بِالْمَدِينَةِ، قَالَ عُمَرُ: فَلَقِيْتُ عُثْمَانَ بْنَ عَفَّانَ، فَعَرَضْتُ عَلَيْهِ حَفْصَةَ، فَقُلْتُ: إِنْ شِئْتَ أَنْكَحْتُكَ حَفْصَةَ بِنْتَ عُمَرَ، قَالَ: سَأَنْظُرُ فِي أَمْرِي، فَلَبِثْتُ لَيْالِي، فَقَالَ: قَدْ بَدَأَ لِي أَنْ لَا أَتَزَوَّجَ يَوْمِي هَذَا، قَالَ عُمَرُ: فَلَقِيْتُ أَبَا بَكْرٍ، فَقُلْتُ: إِنْ شِئْتَ أَنْكَحْتُكَ حَفْصَةَ بِنْتَ عُمَرَ، فَصَمَتَ أَبُو بَكْرٍ فَلَمْ يَرْجِعْ إِلَيَّ شَيْئًا، فَكُنْتُ عَلَيْهِ أَوْجَدَ مِنِّي عَلَى عُثْمَانَ، فَلَبِثْتُ لَيْالِي ثُمَّ خَطَبَهَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَأَنْكَحْتُهَا إِيَّاهُ⁽²⁾.

وجه الدلالة:

أن عثمان بن عفان وأبا بكر الصديق -رضي الله عنهما- حين عَرَضَ عليهما عمر بن الخطاب ﷺ ابنته حفصة كانا متزوجين⁽³⁾.

- من الإجماع:

جاء في موسوعة الإجماع في الفقه الإسلامي: (اتفق المسلمون على أن المسلم، الحر، البالغ، العاقل، العفيف، الصحيح غير المحجور، له أن ينكح معاً أربعة من النساء الحرائر، غير زوان، صحائح.

ولا يحل لأحد أن يتزوج أكثر من أربعة نسوة بلا خلاف من أحد أهل الإسلام، وخالف في ذلك بعض الروافض ولا يصح لهم عقد الإسلام، ولا يعتد بهم⁽⁴⁾.

(1) خنيس بن حدافة بن قيس بن قيس بن عدي القرشي السهمي، وهو أخو عبد الله بن حدافة، كان من السابقين إلى الإسلام، وهاجر إلى أرض الحبشة، وعاد إلى المدينة، فشهد بدرًا وأحدًا، وأصابه بأحد جراحة فمات منها، وكان زوج حفصة بنت عمر بن الخطاب رضي الله عنه قبل النبي ﷺ. أسد الغابة: ابن الأثير، (624/1).

(2) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب المغازي، رقم: 4005، (71/5).

(3) تقييد المباح في بعض قوانين الأسرة العربية وفي بعض الاجتهادات الفقهية المعاصرة: عبد الرحمن العمراني، (8).

(4) موسوعة الإجماع في الفقه الإسلامي: سعدي أبو جيب، ط3، (1200/3).

كما جاء عنه أيضا: (وأجمعوا على أن عقد النكاح لأربع فأقل في عقدة واحدة جائز إذا ذُكر لكل واحدة منهن صداقها، كما يجوز في عقود متفرقة)⁽¹⁾.

الفرع الثاني: أثر سد الذرائع في منع تعدد الزوجات إلا بإذن القاضي

إذا تقرر مشروعية تعدد الزوجات، وأن الأمر على وجه الإباحة، والإباحة تعني حرية المسلم في الاختيار بين زوجة واحدة أو أن يُعَدَّ أكثر من زوجة، ولكن هل يحق لولي الأمر أو الدولة أن تصدر قانونا يمنع تعدد الزوجات إلا بإذن القاضي أم لا؟

اختلف في المسألة على قولين:

القول الأول:

لا يجوز لولي الأمر أن يمنع تعدد الزوجات، ذهب إلى هذا القول دار الإفتاء المصرية⁽²⁾، عطية صقر⁽³⁾، ويوسف القرضاوي⁽⁴⁾.

قال وهبة الزحيلي: (ظهرت دعوات جديدة في عصرنا تمنع تعدد الزوجات إلا بإذن القاضي، ليتأكد من تحقق ما شرطه الشرع لإباحة التعدد، وهو العدل بين الزوجات والقدرة على الإنفاق؛ لأن الناس وخصوصاً الجهلة أساءوا استعمال رخصة التعدد المأذون بها شرعاً لغايات إنسانية كريهة. لكن تولى المخلصون دحض مثل هذه الدعوات)⁽⁵⁾.

(1) موسوعة الإجماع في الفقه الإسلامي: سعدي أبو جيب، (3/1200).

(2) جريدة الأهرام المصرية، <http://www.ahram.org.eg/Index.aspx>.

(3) موسوعة الأسرة تحت رعاية الإسلام - مشكلات الأسرة: عطية صقر، مكتبة وهبة - القاهرة، 1427هـ/2006م، (126/6) وما بعدها.

(4) الاجتهاد المعاصر بين الانضباط والانفراط: يوسف القرضاوي، المكتب الإسلامي - بيروت، ط2، 1418هـ/1998م، (82) وما بعدها.

(5) الفقه الإسلامي وأدلته: وهبة الزحيلي، دار الفكر - سوربة، دمشق، ط12، (9/6674).

القول الثاني:

يجوز لولي الأمر أن يقيد رغبة الرجل في تعدد الزوجات إلا بإذن القاضي، وأن يفوض للقاضي بالمنع من الإذن لغير القادر على القيام بحسن العشرة، والإنفاق على أكثر ممن في عصمته، ومن تجب نفقتهم عليه من أصوله وفروعه وغيرهم. ومن قال بهذا القول قاسم أمين، ورشيد رضا⁽¹⁾، ومحمد عبده⁽²⁾، وعدد من تلاميذه من بعده⁽³⁾.

وقد تبنى هذا القول عدد من قوانين الأسرة في البلاد العربية، منها: قانون الأحوال الشخصية السوري، وقانون الأحوال الشخصية العراقي رقم: 188 سنة 1955م، قانون الأسرة الليبي: رقم: 10 لسنة 1984م، ومدونة الأحوال الشخصية المغربي سنة 1993م⁽⁴⁾.

أولاً - أدلة القول الأول:

1- من القرآن الكريم:

قوله تعالى: ﴿فَأَنكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبْعًا فَإِنِ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعْوِلُوا﴾ [النساء: 3].

⁽¹⁾ مقال: ردًا على مقال نحو تعدد زوجات آمن: إمتثال النحرابي، موقع أرشيف إسلام أون لاين: <http://archive.islamonline.net>

⁽²⁾ ذكر الشيخ عطية صقر أن الشيخ محمد عبده هو أول من نادى في مصر بمنع تعدد الزوجات تحت شعار "تنظيم تعدد الزوجات" وذلك في تقرير قدمه لوزير الحقانية "العدل" سنة 1899م. ينظر: موسوعة الأسرة تحت رعاية الإسلام - مشكلات الأسرة: عطية صقر، (6/126).

⁽³⁾ ذكر الشيخ محمد أبو زهرة أنه في أكتوبر سنة 1926م ألفت لجنة، جلهم من تلاميذ الشيخ محمد عبده الذي تأثروا بدعوته، فوضعت اقتراحات من بينها تقيد رغبة الرجل في تعدد الزوجات إلا بإذن القاضي الشرعي. وقد قامت = ضجة شديدة حول هذا المشروع، كان من آثارها أن نام المشروع في وزارة العدل. ينظر: الأحوال الشخصية: محمد أبو زهرة، (13) و(15).

⁽⁴⁾ تقييد المباح في بعض قوانين الأسرة العربية: عبد الرحمن العمراني، (10) وما بعدها.

وجه الدلالة:

أن الله تعالى أناط بالراغب في الزواج وحده تحقيق شرطي التعدد، فهو الذي يقدر الخوف من عدم العدل، لا لأحد سواه، من قاض أو غيره، فيكون تقدير مثل هذا الخوف من قبل غير الزوج مخالفاً لهذا النص⁽¹⁾.

2- من السنة النبوية:

قوله ﷺ: (يَا مَعْشَرَ الشَّبَابِ مَنِ اسْتَطَاعَ مِنْكُمُ الْبَاءَةَ فَلْيَتَزَوَّجْ، وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَعَلَيْهِ بِالصَّوْمِ فَإِنَّهُ لَهُ وَجَاءٌ)⁽²⁾.

وجه الدلالة:

أن النبي ﷺ أناط بالراغب في الزواج دون غيره إن توافرت له القدرة على الإنفاق بالزواج، فهو خطاب للأزواج، لا لغيرهم⁽³⁾.

3- من المعقول:

- قالوا: إن اشتراط موافقة القضاء على التعدد هو خلاف الأصل، لأن فيه نقلاً للتكليف الدينية المتعلقة بين العبد وربه إلى مجال التطبيق القضائي، والعقود إنما يُرجع إلى القضاء فيها عند حصول النزاع في الآثار المترتبة عليها، لا عند عقدها ابتداءً⁽⁴⁾.

(1) الفقه الإسلامي وأدلته: وهبة الزحيلي، (6674/9).

(2) صحيح البخاري، كتاب الصوم، باب الصوم لمن خاف على نفسه العزبة، رقم: 1905، (26/3)، وكتاب النكاح، باب قول النبي ﷺ: «من استطاع منكم الباءة فليتزوج، لأنه أغض للبصر وأحصن للفرج» وهل يتزوج من لا أرب له في النكاح، رقم: 5065، (3/7)؛ صحيح مسلم، كتاب النكاح، باب استحباب النكاح لمن تاقت نفسه إليه، ووجد مؤنه، واشتغال من عجز عن المؤن بالصوم، رقم: 1، (1018/2).

(3) الفقه الإسلامي وأدلته: وهبة الزحيلي، (6674/9).

(4) جريدة الأهرام المصرية، <http://www.ahram.org.eg/Index.aspx>.

- وقالوا: إن إشراف القاضي على الأمور الشخصية أمر عبث، إذ قد لا يطلع على السبب الحقيقي، ويخفي الناس عادة عنه ذلك السبب، فإن اطلع على الحقائق، كان اطلاعه فضحاً لأسرار الحياة الزوجية، وتدخلاً في حريات الناس، وإهداراً لإرادة الإنسان، وخوضاً في قضايا ينبغي توفير وقت القضاة لغيرها، ومنعاً وأمراً في غير محله، فالزواج أمر شخصي بحت، يتفق فيه الزوجان مع أولياء المرأة، لا يستطيع أحد تغيير وجهته، وتبديل قيمه. وإن أسرار البيت المغلقة لا يعلم بها أحد غير الزوجين⁽¹⁾.

- وقالوا أيضاً: إن تعدد الزوجات ليس بهذه الكثرة المخيفة، وإنما هو على العكس محدود ونادر، لا يستوجب إصدار قوانين خاصة بها، بل إنه إذا صدرت القوانين فلن يتغير من الأمر شيء؛ لأن هذه القضايا تحتاج لضوابط وكوابح داخلية هي الدين والوجدان والأخلاق⁽²⁾.

ثانياً- أدلة القول الثاني:

تقوم أدلة القائلين بجواز منع تعدد الزوجات إلا بإذن القاضي أنه يدخل في باب السياسة الشرعية؛ حين يشيع بين الأزواج تضييع حقوق الزوجات والأولاد، حين يعجز الزوج عن الإنفاق على زوجاته، ويتسبب في إهمال تربية أبنائه، مما يفضي إلى انتشار ظاهرة تشرد الأطفال، فيكون اشتراط إذن القضاء في التعدد حينئذ من باب تقييد المباح الذي أُلجأت إليه ضرورة حفظ الحقوق والحفاظ على الأسر⁽³⁾.

- القول الراجح:

والقول الراجح أنه لا يجوز لولي الأمر أن يمنع تعدد الزوجات، لقوة أدلة المانعين، وضعف أدلة

⁽¹⁾ الفقه الإسلامي وأدلته: وهبة الزحيلي، (6674/9).

⁽²⁾ المرجع نفسه، (6675/9).

⁽³⁾ فتوى دار الإفتاء المصرية، جريدة الأهرام المصرية، <http://www.ahram.org.eg/Index.aspx>؛ الفقه

الإسلامي وأدلته، (6675/9).

المجيزين، إذ ليس تعدد الزوجات مشكلة بالأساس، فإن نسبته في مصر ضئيلة حيث كان في سنة 1945م، بنسبة 2.75 %، وفي سنة 1960م، 3.5 %، وهي نسبة لا تكاد تذكر أمام نسبة التعدد السوري في الغرب بالعشيقات والخليلات⁽¹⁾.

كما أن تعدد الزوجات ليس هو السبب في ضياع حقوق الزوجات والأبناء، تشردهم كما يزعم المجيزون، وإنما السبب يكمن في إهمال الأب تربية النشء، وإدمان الخمر، وتعاطي المخدرات، والانصراف في إرواء اللذات طيشاً وعبثاً، وفعل الميسر وارتياح المقاهي، وإهمال شأن الأسرة، وغيرها من الأسباب، وكانت نسبة المتشردين بسبب تعدد الزوجات لا تزيد في مصر في الخمسينات عن (3%)، ويرجع التشرذ في الحقيقة إلى الفقر في الدرجة الأولى⁽²⁾.

كما أن هذه الدعوة لمنع التعدد أو تقييده لم يكن للأمة في سلف، يقول الشيخ عطية صقر: (ثم إن المناداة بتقييد التعدد أو منعه لم تظهر إلا في القرنين الأخيرين حين قوي الاتصال بين الشرق والغرب، وحين نشط الغرب في غزو الأفكار والأخلاق، فكانت صيحات الأبواق المنسوبة إلى الإسلام تقليدا لهم، وتشجيعاً منهم، نتيجة للعقد النفسية، وهي الإحساس بالضعف أما المستعمر القوي والإعجاب بكل ما عنده من غث وسمين)⁽³⁾.

ويمكن علاج مساوئ التعدد دون الحاجة إلى منعه من خلال أمرين⁽⁴⁾:

أولاً - تربية الجيل تربية دينية وخلقية حصينة، بحيث يدرك الزوجان خطورة رابطة الزوجية المقدسة، وارتكازها على أساس الود والرحمة، كما قال تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ

⁽¹⁾ ينظر: موسوعة الأسرة تحت رعاية الإسلام - مشكلات الأسرة: عطية صقر، (6/129).

⁽²⁾ الفقه الإسلامي وأدلته: وهبة الزحيلي، (9/6674).

⁽³⁾ ينظر: موسوعة الأسرة تحت رعاية الإسلام - مشكلات الأسرة: عطية صقر، (6/133).

⁽⁴⁾ الفقه الإسلامي وأدلته: وهبة الزحيلي، (9/6674).

أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِّتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلْ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ
يَتَفَكَّرُونَ ﴿ [الروم: 21].

ثانياً - معاقبة من يظلم زوجته، أو يقصر في حقوقها، أو يهمل تربية أحد أولاده، فمن فرط في
واجبه يؤخذ في الدنيا والآخرة.



المطلب الثالث: الإلزام بالفحص الطبي قبل الزواج

من المسائل المعاصرة التي اختلف فيها الفقهاء مسألة الإلزام بالفحص الطبي قبل الزواج، وهي من المسائل المرتبطة بالحريات الشخصية.

الفرع الأول: حكم الفحص الطبي قبل الزواج

الفحص الطبي قبل الزواج هو عبارة عن: (فحوصات مخبرية، أو سريرية تجرى لكل من الذكر والأنثى العازمين على الزواج، ويتم إجراؤها قبل عقد القران؛ لاكتشاف أي موانع صحية تحول دون الزواج، وحتى لمعرفة إمكانية الإنجاب من عدمه، بحيث يكون كلا من الخاطبين عالما بما هو مقبل عليه، ومقتنعا به تماما)⁽¹⁾.

ومسألة الفحص الطبي قبل الزواج من المسائل المستجدة التي تناولها الفقهاء المعاصرون، واختلفوا فيها على قولين:

القول الأول:

منع الفحص الطبي قبل الزواج، وأنه لا حاجة إليه، ومن رأى هذا ابن باز -رحمه الله-، محمد علي البار⁽²⁾.

القول الثاني:

الفحص الطبي قبل الزواج جائز، ولا يتعارض مع الشريعة الإسلامية، وبهذا قال الأكثرون، منهم: عبد الرشيد قاسم⁽³⁾، ومحمد عثمان شبير⁽⁴⁾، وعلي محي الدين القره داغي⁽⁵⁾.

⁽¹⁾ الفحص الطبي قبل الزواج، دراسة مقارنة بين الفقه الإسلامي وبين قانون الأسرة الجزائري: محمد المختار شبرو، وهي رسالة ماجستير في الحقوق، تخصص: "الأحوال الشخصية"، قسم الحقوق، جامعة الشهيد حمه لخضر - الوادي، 2015/2014م، (19-20).

⁽²⁾ مستجدات فقهية في قضايا الزواج والطلاق: أسامة عمر سليمان الأشقر، دار النفائس للنشر والتوزيع - الأردن، ط1، 1420هـ/2000م، (92)؛ الفحص الطبي قبل الزواج: محمد المختار شبرو، (67).

⁽³⁾ الفحص قبل الزواج: عبد الرشيد محمد أمين بن قاسم، موقع إسلام اليوم: <http://www.islamtoday.net/index.htm>

⁽⁴⁾ موقف الإسلام من الأمراض الوراثية: محمد عثمان شبير، مجلة الحكمة، بريطانيا، العدد 6، صفر 1416هـ، (210).

⁽⁵⁾ فقه القضايا الطبية المعاصرة: علي محي الدين القره داغي وعلي يوسف المحمدي، دار البشائر الإسلامية - لبنان، ط2، 1427هـ/2006م، (282).

أولاً - أدلة القول الأول:

1- من السنة النبوية:

قول النبي ﷺ: (مَا بَالُ رِجَالٍ يَشْتَرِطُونَ شُرُوطًا لَيْسَتْ فِي كِتَابِ اللَّهِ، مَا كَانَ مِنْ شَرْطٍ لَيْسَ فِي كِتَابِ اللَّهِ فَهُوَ بَاطِلٌ، وَإِنْ كَانَ مِائَةً شَرْطٍ)⁽¹⁾.

وجه الدلالة:

دل الحديث أن الشروط المعتبرة هي ما كانت في كتاب الله، وأن الشروط التي يضعها الناس لأنفسهم ملغاة لا يعتد بها، واشترط الفحص الطبي قبل الزواج زيادة على شرع الله بما ليس منه⁽²⁾.

- وقوله ﷺ: (إِذَا خَطَبَ إِلَيْكُمْ مَنْ تَرْضَوْنَ دِينَهُ وَخُلُقَهُ فَرُوجُوهُ، إِلَّا تَفَعَّلُوا تَكُنْ فِتْنَةٌ فِي الْأَرْضِ، وَفَسَادٌ عَرِيضٌ)⁽³⁾.

وجه الدلالة:

أن النبي ﷺ نص على الدين والخلق، ولم يذكر الصحة؛ لأن الأصل في الإنسان أنه سليم، فلا يجوز ابتداءً السؤال عن حالته الصحية والطبية⁽⁴⁾.

⁽¹⁾ أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: البيوع، باب: إذا اشترط شروطاً في البيع لا تخل، رقم: 2168، (73/3).

⁽²⁾ ينظر: الفحص الطبي قبل الزواج: محمد المختار شبرو، (67)؛ آثار الفحص الطبي على انعقاد عقد الزواج: هشام حضري، وهي رسالة الماجستير في الحقوق، تخصص: "قانون الأحوال الشخصية"، قسم الحقوق، جامعة الشهيد حمه لخضر - الوادي، 2015/2014م، (38).

⁽³⁾ أخرجه الترمذي في سننه، أبواب النكاح عن رسول الله ﷺ، باب ما جاء إذا جاءكم من ترضون دينه وفروجه، رقم: 1084، (286/3)؛ والبيهقي في سننه الكبرى، كتاب النكاح، جماع أبواب الترغيب في النكاح وغير ذلك، باب الترغيب في التزويج من ذي الدين والخلق المرضي، رقم: 13481، (232/7)؛ وابن ماجه في سننه، كتاب النكاح، باب الأكفاء، رقم: 1967، (632/1).

⁽⁴⁾ ينظر: الفحص الطبي قبل الزواج: محمد المختار شبرو، (67)؛ آثار الفحص الطبي على انعقاد عقد الزواج: هشام حضري، (38).

- ومنها أحاديث حسن الظن بالله، كقوله ﷺ: (إِنَّ حُسْنَ الظَّنِّ بِاللَّهِ مِنْ حُسْنِ عِبَادَةِ اللَّهِ)⁽¹⁾.

وجه الدلالة:

أن النبي ﷺ عد حسن عبادة المسلم لربه من حسن ظنه به، والفحص الطبي قبل الزواج يناهئ إحسان الظن بالله، وتفويض الأمور إليه، وهو مضاد لقضاء الله وقدره⁽²⁾.

2- من المعقول:

قالوا: إن الفحص الطبي قبل الزواج له سلبيات كثيرة ذكرها أهل الطب، مما يستدعي منعه، ومن هذه السلبيات:

- قد يؤدي هذا الفحص إلى الإحباط الاجتماعي، كما لو أثبتت الفحوصات أن هناك احتمالاً لإصابة المرأة بالعقم أو بسرطان الثدي واطلع على ذلك الآخرون، مما يسبب لها ضرراً نفسياً واجتماعياً، وفي هذا قضاء على مستقبلها، خاصة أن الأمور الطبية تخطئ وتصيب.

- يجعل هذا الفحص حياة بعض الناس قلقاً ومكتئبة ويأثّر إذا ما تم إخبار الشخص بأنه سيصاب بمرض عضال لا شفاء له.

- ثم تبقى نتائج التحليل احتمالية في العديد من الأمراض، وهي ليست دليلاً صادقاً لاكتشاف الأمراض المستقبلية.

(1) أخرجه ابن حبان في صحيحه، كتاب الرقائق، باب حسن الظن بالله تعالى، ذكر البيان بأن حسن الظن للمسلم من حسن العبادة، رقم: 631، (399/2)؛ والترمذي في سننه، أبواب الدعوات عن رسول الله ﷺ، من غير ترقيم، قال الترمذي: هذا حديث غريب من هذا الوجه، (583/5)؛ المستدرک علی الصحیحین، کتاب التوبة والإنابة، رقم: 7604، قال الحاكم: هذا حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه، (269/4).

(2) ينظر: الفحص الطبي قبل الزواج: محمد المختار شبرو، (68)؛ آثار الفحص الطبي على انعقاد عقد الزواج: هشام حضري، (38).

- قد تحرم هذه الفحوصات البعض من فرصة الارتباط بزواج نتيجة فحوصات قد لا تكون أكيدة.

- ثم قلما يخلو إنسان من أمراض، خاصة إذا علمنا أن الأمراض الوراثية التي صنفت تبلغ أكثر من (3000 مرض وراثي).

- أن التسرع في إعطاء المشورة الصحية في الفحص يسبب من المشاكل بقدر ما يحلها.
- وقد يُساء للأشخاص المقدمين على الفحص، بإفشاء معلومات الفحص واستخدامها استخداماً ضاراً⁽¹⁾.

ثانياً- أدلة القول الثاني:

1- من القرآن الكريم:

قوله عز وجل: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الروم: 21].

وجه الدلالة:

أن من أهم المقاصد الزواج تحصيل السكينة والطمأنينة، ونشر المودة والرحمة بين الزوجين، مما يحقق السعادة بعيداً عن الأمراض والعيوب المنفردة⁽²⁾.

- وقوله -تعالى- على لسان زكريا - عليه السلام - : ﴿رَبِّ هَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً إِنَّكَ

سَمِيعُ الدُّعَاءِ﴾ [آل عمران: 38].

وجه الدلالة:

أن طلب النسل مرغوب فيه، وحفظه من الكليات الخمس التي تضافرت النصوص على الاهتمام

(1) مستجدات فقهية في قضايا الزواج والطلاق: أسامة الأشقر، (86-87).

(2) ينظر: آثار الفحص الطبي على انعقاد عقد الزواج: هشام حضري، (34).

بها والدعوة إلى رعايتها، فلا مانع من حرص الإنسان على أن يكون نسله صالحًا غير معيب ولا مشوّه⁽¹⁾.

2 - من السنة النبوية:

قول النبي ﷺ: (تَزَوَّجُوا الْوُدُودَ الْوُلُودَ فَإِنِّي مُكَاثِّرٌ بِكُمْ الْأُمَّمَ)⁽²⁾.

وجه الدلالة:

حث النبي ﷺ على اختيار الزوج زوجته من عائلة معروفة بالإيجاب، مما يدل على أهمية عنصر الاختيار على أسس صحة النسل والولادة المستقبلية⁽³⁾.

- وحديث أبي هريرة رضي الله عنه أن رجلاً خطب امرأة فقال له النبي ﷺ: (انْظُرْ إِلَيْهَا فَإِنَّ فِي أَعْيُنِ

الْأَنْصَارِ شَيْئًا)⁽⁴⁾.

وجه الدلالة:

أن النبي ﷺ حث الرجل على النظر إلى المخطوبة، ومعرفة ما بها من العيوب، والفحص الطبي يحقق هذا المقصد⁽⁵⁾.

⁽¹⁾ ينظر: مستجدات فقهية في قضايا الزواج والطلاق: أسامة الأشقر، (93-94)؛ آثار الفحص الطبي على انعقاد عقد

الزواج: هشام حضري، (34).

⁽²⁾ أخرجه أبو داود في سننه، كتاب النكاح، باب النهي عن تزويج من لم يلد من النساء، رقم: 2050. قال الألباني: حسن

صحيح، (220/2)؛ والبيهقي في سننه الكبرى، كتاب النكاح، جماع أبواب الترغيب في النكاح وغير ذلك، باب استحباب

التزوج بالودود الولود، رقم: 13476، (131/7)؛ المستدرک على الصحيحين، كتاب النكاح، رقم: 2685، قال الحاكم:

هذا حديث صحيح الإسناد، ولم يخرجاه بهذه السياقة.

⁽³⁾ مستجدات فقهية في قضايا الزواج والطلاق: أسامة الأشقر، (95).

⁽⁴⁾ صحيح مسلم، كتاب النكاح، باب ندب النظر إلى وجه المرأة وكفيها لمن يريد تزوجها، رقم: 74، (1040/2).

⁽⁵⁾ ينظر: آثار الفحص الطبي على انعقاد عقد الزواج: هشام حضري، (35).

- وقوله ﷺ: (لَا تُورِدُوا الْمُمْرِضَ عَلَى الْمُصِحِّ)⁽¹⁾.

وجه الدلالة:

أن النبي ﷺ نهى أن يورد المريض على المصحح لئلا تمرض الصحاح، ولا يعلم ذلك لمن أراد الزواج إلا بالفحص الطبي⁽²⁾.

3- من المعقول:

قالوا: إن الفحص الطبي قبل الزواج له إيجابيات كثيرة، منها:

1 - يعتبر الفحص الطبي قبل الزواج من الوسائل الوقائية الفعالة جدًا في الحد من الأمراض الوراثية والمعدية الخطيرة.

2 - يشكّل حماية للمجتمع من انتشار الأمراض والحد منها، والتقليل من نسب المعاقين في المجتمع، وبالتالي من التأثير المالي والإنساني على المجتمع.

3 - محاولة ضمان إنجاب أطفال أصحاء سليمين عقليًا وجسديًا، وعدم انتقال الأمراض الوراثية التي يحملها الخاطبان أو أحدهما إليهم.

4 - تحديد قابلية الزوجين المؤهلين للإنجاب من عدمه إلى حد ما، علمًا بأن وجود أسباب العقم في أحد الزوجين قد يكون من أهم أسباب التنازع والاختلاف بين الزوجين.

5 - التأكد من عدم وجود عيوب عضوية أو فيسيولوجية مرضية تقف أمام الهدف المشروع لكل من الزوجين من ممارسة العلاقة الجنسية السليمة منهما.

6 - التحقق من عدم وجود أمراض مزمنة مؤثرة على مواصلة الحياة بعد الزواج، مما له دور في إرباك استقرار الحياة الزوجية.

⁽¹⁾ صحيح البخاري، كتاب الطب، باب لا هامة، رقم: 5771، (7/138)؛ صحيح مسلم، كتاب السلام، باب لا عدوى،

ولا طيرة، ولا هامة، ولا صفر، ولا نوء، ولا غول، ولا يورد ممرض على مصح، رقم: 104، (4/1743).

⁽²⁾ فقه القضايا الطبية المعاصرة: علي القره داغي وعلي المحمدي، (285).

7 - ضمان عدم تضرر صحة كل من الحاطبين نتيجة معاشرة الآخر جنسياً، وعدم تضرر المرأة أثناء الحمل وبعد الولادة نتيجة اقترانها بالزوج المأمول⁽¹⁾.

- القول الراجح:

ومما تقدم يمكن القول بجواز الفحص الطبي قبل الزواج هو الراجح؛ لأنه لا يوجد فيه ما يعارض الشريعة الإسلامية، بل هو موافق لمقاصدها، كما أنه لا يتعارض مع حسن الظن بالله، ولا بقضاء الله وقدره؛ لأنه من جملة الأسباب التي تجعل الزواج ناجحاً، والأسرة متماسكة، لا تعصف بها رياح الخلافات.

يقول محمد عثمان شبير عن الفحص الطبي قبل الزواج بأنه (لا يتعارض مع الشريعة الإسلامية، ولا مع مقاصد الزواج، ولأن زواج الأصحاء يدوم ويستمر أكثر من زواج المرضى، ويمكن تنظيمه بحيث لا يترتب عليه ضرر بالرجل والمرأة...).

ونقترح في هذا المجال أن توفر الدولة الأجهزة اللازمة لإجراء الفحوصات، ويكون بالمجان، ويبدأ إجراء الفحص بعد أن يبلغ الشخص سن الخامسة عشرة، ويعطى شهادة طبية تبين حالته الصحية، يطالب بها القاضي الزوجين عند عقد الزواج⁽²⁾.

ويرى عارف علي عارف أن التحليل الجيني قبل الزواج الذي هو جزء من اختبار الفحص الطبي أنه (قد يحقق مصالح شرعية راجحة، ويدراً مفسدة متوقعة، وليس في هذا مضادة لقضاء الله وقدره، بل هو من قضاء الله قدره، وينفع التحليل الجيني خاصة في العائلات التي لها تاريخ وراثي لبعض الأمراض، ويتوقع الإصابة بها يقيناً أو غالباً، والمتوقع كالأوقع، والشرع يحتاط لما يكثر وقوعه واحتياطه لما تحقق وقوعه)⁽³⁾.

⁽¹⁾ مستجدات فقهية في قضايا الزواج والطلاق: أسامة الأشقر، (84-85).

⁽²⁾ موقف الإسلام من الأمراض الوراثية: محمد عثمان شبير، مجلة الحكمة، بريطانيا، العدد 6، صفر 1416هـ، (210).

⁽³⁾ مستجدات فقهية في قضايا الزواج والطلاق: أسامة الأشقر، (92).

الفرع الثاني: أثر سد الذرائع في الإلزام بالفحص الطبي قبل الزواج

إذا كان الفحص الطبي قبل الزواج جائزاً شرعاً، من غير إيجاب، أي أن الزوجين حريين في إجرائه من عدمه، فهل يجوز لولي الأمر إصدار تشريع بإجبار الراغبين في الزواج على الفحص الطبي، وتقييد حريتهم في ذلك أم لا؟ اختلف المعاصرون في ذلك على قولين:

القول الأول:

عدم جواز الإلزام بالفحص الطبي قبل الزواج.

وذهب إلى هذا القول جماعة من الفقهاء المعاصرين، منهم: عبد العزيز بن باز -رحمه الله- وعبد الكريم زيدان، ومحمد رأفت عثمان، ومحمد عبد الغفار الشريف⁽¹⁾، وحسام الدين عفانة⁽²⁾. مع العلم أن حسام الدين عفانة يجيز الفحص الطبي قبل الزواج ولكن يراه أن يبقى الأمر اختياراً لا إجبار فيه، لا بقانون ولا بغيره⁽³⁾.

القول الثاني:

جواز إصدار قانون يلزم فيه كل المتقدمين للزواج بإجراء الفحص الطبي.

ذهب إلى هذا القول جماعة أخرى من الفقهاء المعاصرين، منهم: محمد الزحيلي⁽⁴⁾، والميمان، وحمداتي ماء العينين⁽⁵⁾، ومحمد عثمان شبير⁽⁶⁾.

⁽¹⁾ ينظر: فقه القضايا الطبية المعاصرة: علي القره داغي وعلي المحمدي، (284)؛ الفحص قبل الزواج: عبد الرشيد بن قاسم، موقع إسلام اليوم: <http://www.islamtoday.net/index.htm>.

⁽²⁾ فتاوى يسألونك: حسام الدين عفانة مكتبة دنديس - الضفة الغربية، فلسطين، ط1، 1430/1427هـ، (469/6) و(473/6).

⁽³⁾ فتاوى يسألونك: حسام الدين عفانة، (469/6) و(473/6).

⁽⁴⁾ موسوعة قضايا فقهية معاصرة: محمد الزحيلي، دار المكتبي - سوريا، ط1، 1430هـ/2009م، (53/5).

⁽⁵⁾ ينظر: فقه القضايا الطبية المعاصرة: علي القره داغي وعلي المحمدي، (283)؛ فتاوى يسألونك: حسام الدين عفانة، (469/6) و(473/6)؛ الفحص قبل الزواج: عبد الرشيد بن قاسم، موقع إسلام اليوم:

<http://www.islamtoday.net/index.htm>

⁽⁶⁾ موقف الإسلام من الأمراض الوراثية: محمد عثمان شبير، مجلة الحكمة، بريطانيا، العدد 6، صفر 1416هـ، (210).

أولاً - أدلة القول الأول:

ساق أصحاب هذا القول نفس الأدلة التي استدلوها بها إلى عدم جواز الفحص الطبي قبل الزواج، وأضافوا أن تصرفات ولي الأمر وبالأخص في جعل المباح واجباً إنما تصح إذا تعينت فيها المصلحة، أو غلبت للقاعدة الفقهية (تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة)⁽¹⁾.

ثانياً - أدلة القول الثاني:

ساقوا كذلك نفس الأدلة التي أجازوا بها الفحص الطبي قبل الزواج، إضافة إلى الأدلة العامة من الكتاب السنة وعلى وجوب طاعة ولي الأمر فيما ليس بمحرم، واستناداً إلى القاعدة الفقهية التي تنص على أن: (تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة)، والفحص الطبي قبل الزواج تتحقق بها مصالح وتندفع به مفساد، كما استندوا لقاعدة: (الدفع أولى من الرفع) حيث إذا أمكن دفع الضرر قبل وقوعه فهذا أولى من رفعه بالوقوع⁽²⁾.

- القول الرابع:

الذي يظهر رجحانه هو التفصيل في المسألة، وهو القول بجواز صدور قرار ملزم من الدولة بإلزام الراغبين في الزواج بالفحص الطبي العادي قبل الزواج بشروطين:

الشرط الأول:

أن يكون ذلك في الأمراض المعدية الخطيرة السارية مثل التهاب الكبد الوبائي، والايديز، وعلى أن تشكل لجنة متخصصة لتحديد هذه الأمراض المعدية الخطيرة دون التوسع فيها، وذلك من باب أن الضرورات، والحاجيات الملحة تقدر بقدرها.

يقول محمد الزحيلي: (وأرى أن يكون الفحص الطبي قبل الزواج، والمتعلق بالأمراض الوراثية، يجب أن يكون إلزامياً، ولا يعتبر ذلك افتتاتاً على الحرية الشخصية، لأن فيه مصلحة عامة تعود على

(1) فقه القضايا الطبية المعاصرة: علي القره داغي وعلي المحمدي، (284).

(2) المرجع نفسه، (285).

الفرد أولاً، وعلى المجتمع والدولة والأمة ثانياً، وإن جميع الدول اليوم تتدخل في وضع الأنظمة والقوانين والتعليمات والشروط التي تحقق مصلحة عامة في الالتحاق بعمل مثلاً، أو القبول في وظيفة، أو تعيين الدراسة للطلاب حسب الدرجات ونوع الشهادة، والشروط الأخرى، ولا يعتبر ذلك افتئاتاً على الحرية الشخصية.

وإذا نتج عن هذا التنظيم والإلزام ضرر خاص لفرد أو لأفراد، فإن القواعد الفقهية تقرر أن "الضرر العام مقدم على الضرر الخاص"، وأنه "يرتكب أهون الشرين"، وأنه "يتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام"، ويؤخذ بأقل الضررين⁽¹⁾.

الشرط الثاني:

أن لا يكون جزاء الإخلال بالفحص الطبي هو إبطال العقد، وفساده، أو عدم ترتيب الآثار الشرعية على عقد النكاح، بل يكون الجزاء على الإخلال شيئاً آخر مثل غرامة مالية، أو نحو ذلك⁽²⁾.

يقول علي محي الدين القره داغي: (لا يجوز للدولة، أو لولي الأمر إصدار قرار بإجبار الفحص الطبي قبل الزواج، وترتيب فساد العقد، أو بطلانه، أو عدم ترتب آثاره الشرعية عليه، فهذا ليس من حق الإمام لأنه يصطدم بالنصوص الشرعية القاضية بصحة العقد ما دامت الأركان والشروط متوافرة، أما أن يقول القرار مثلاً: "وفي حالة الإخلال بهذا الشرط يعاقب بغرامة مالية، أو أنه لا يعطى له المزية الفلانية" فهذا جائز)⁽³⁾.



⁽¹⁾ موسوعة قضايا فقهية معاصرة: محمد الزحيلي، (54/5).

⁽²⁾ فقه القضايا الطبية المعاصرة: علي القره داغي وعلي المحمدي، (288).

⁽³⁾ المرجع نفسه، (288).

الفصل الثاني:

أثر سد الذرائع

في تقييد الحريات السياسية والإعلامية

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: أثر سد الذرائع في تقييد الحريات السياسية

المبحث الثاني: أثر سد الذرائع في تقييد الحريات الإعلامية

المبحث الأول:

أثر سد الذرائع

في تقييد الحريات السياسية

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: منع قيام الأحزاب العلمانية

المطلب الثاني: منع المظاهرات السلمية

المطلب الأول: منع قيام الأحزاب العلمانية

من المسائل السياسية التي بحثها العلماء موقف الإسلام من قيام الأحزاب العلمانية داخل الدولة الإسلامية، وهي من المسائل المرتبطة بالحرية السياسية.

الفرع الأول: حكم إنشاء الأحزاب السياسية

عرف الحزب السياسي بأنه: (تنظيم دائم يتحرك على مستوى وطني، ومحلي، من أجل الحصول على الدعم الشعبي، بغية الوصول إلى ممارسة السلطة، بهدف تحقيق أهداف سياسية معينة)⁽¹⁾.
واختلف المعاصرون في مدى مشروعية قيام الأحزاب السياسية في ظل الدولة الإسلامية على قولين:

القول الأول:

يُحرم قيام الأحزاب السياسية في الدولة الإسلامية، قال بهذا القول جمع من المعاصرين، منهم: عبد العزيز بن باز، وناصر الدين الألباني، ومحمد بن صالح العثيمين، واللجنة الدائمة للإفتاء بالمملكة العربية السعودية⁽²⁾، وصفي الرحمن المباركفوري⁽³⁾، ووحيد الدين خان، وفتحي يكن، وسعيد عبد العظيم، ومحمد بن شاكر الشريف، وحسن البناء، وأبو الحسن الندوي، وأبو الأعلى المودودي⁽⁴⁾.

القول الثاني:

جواز قيام الأحزاب السياسية في ظل الدولة الإسلامية، وذهب إلى هذا القول كثير من

(1) ينظر: الأحكام الشرعية للنوازل السياسية: عطية عدلان، دار اليسر - القاهرة، ط1، 1432هـ/2011م، (228).

(2) حكم التعددية الحزبية السياسية في الإسلام: حمد بن محمد الهاجري، مؤتمر فقه السياسة الشرعية ومستجداتها المعاصرة - قطر، (1281).

(3) الأحزاب السياسية في الإسلام: صفي الرحمن المباركفوري، دار سبيل المؤمنين - القاهرة، ط1، 1433هـ/2012م، (98) وما بعدها.

(4) ينظر: الأحكام الشرعية للنوازل السياسية: عطية عدلان، (228).

المعاصرين، منهم: يوسف القرضاوي⁽¹⁾، ومحمود الخالدي⁽²⁾، وراشد الغنوشي⁽³⁾، ومحمد سليم العوا، وفهمي هويدي، وعمر مشير المصري، ومحمد أبو زهرة، ومحمد ضياء الدين الريس، وفاروق عبد السلام، وفتحي السيد أحمد رشدي، وأحمد العوضي⁽⁴⁾.

أولاً - أدلة القول الأول:

1- من القرآن الكريم:

الآيات الكريمة التي تدعو للوحدة وتنهاى عن التفرق، كقوله تعالى: ﴿وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا﴾ [آل عمران: 103]. وقوله تعالى: ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَنزَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ وَأَصْبِرُوا إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾ [الأنفال: 46]. وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا لَسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ إِنَّمَا أَمْرُهُمْ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ يُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ﴾ [الأنعام: 159].

وجه الدلالة:

أن الله أوجب على المسلمين الوحدة، واجتناب ما يؤدي إلى الافتراق، والأحزاب السياسية تفضي إلى افتراق الأمة وتمزقها، فدل على أن قيامها محرم⁽⁵⁾.

(1) من فقه الدولة في الإسلام: يوسف القرضاوي، دار الشروق - القاهرة، ط1، 1417هـ/1997م، (147).

(2) قواعد نظام الحكم في الإسلام: محمود الخالدي، مؤسسة الإسراء للنشر والتوزيع - قسنطينة، الجزائر، ط1، 1411هـ/1991م، (204).

(3) الحريات العامة في الدولة الإسلامية: راشد الغنوشي، مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت، ط1، 1993م، (296) وما بعدها.

(4) الأحكام الشرعية للنوازل السياسية: عطية عدلان، (233).

(5) ينظر: الأحزاب السياسية في الإسلام: المباركفوري، (46) وما بعدها؛ حكم التعددية الحزبية السياسية في الإسلام: حمد الهاجري، (1284).

2- من السنة النبوية:

الأحاديث النبوية التي تدعو إلى لزوم الفرقة، والتحذير من الفرقة، كقوله ﷺ: (يَدُ اللَّهِ مَعَ الْجَمَاعَةِ)⁽¹⁾.

وقوله ﷺ: (مَنْ رَأَى مِنْ أَمِيرِهِ شَيْئًا يَكْرَهُهُ فَلْيَصِرْ عَلَيْهِ فَإِنَّهُ مَنْ فَارَقَ الْجَمَاعَةَ شِبْرًا فَمَاتَ، إِلَّا مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً)⁽²⁾.

وقوله ﷺ: (فَمَنْ أَحَبَّ مِنْكُمْ بُحْبُحَةَ الْجَنَّةِ فَلْيَلْزِمِ الْجَمَاعَةَ، فَإِنَّ الشَّيْطَانَ مَعَ الْوَاحِدِ وَهُوَ مِنَ الْإِثْنَيْنِ أَبْعَدُ)⁽³⁾.

وجه الدلالة:

أن النبي ﷺ أمر بالجماعة، ورغب فيها، وحذر من مفارقتها، والافتراق مظهر من مظاهر الأحزاب السياسية، فدللت الأحاديث على عدم جواز قيامها في الدولة الإسلامية⁽⁴⁾.

(1) أخرجه الترمذي في سننه، أبواب الفتن عن رسول الله ﷺ، باب ما جاء في لزوم الجماعة، رقم: 2166، قال الترمذي: هذا حديث حسن غريب لا نعرفه من حديث ابن عباس إلا من هذا الوجه، قال الألباني: صحيح، (4/466)؛ وابن حبان في صحيحه، كتاب السير، باب طاعة الأئمة، ذكر إثبات معونة الله جل وعلا الجماعة، وإعانة الشيطان من فارقها، رقم: 4577، قال الألباني: صحيح لغيره، وقال شعيب الأرنؤوط: إسناده صحيح، (10/437).

(2) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الفتن، باب قول النبي ﷺ: (سترون بعدي أمورا تنكرونها)، رقم: 7054، (9/47)؛ ومسلم في صحيحه، كتاب الإمارة، باب الأمر بلزوم الجماعة عند ظهور الفتن وتحذير الدعاة إلى الكفر، رقم: 55، (3/1477).

(3) أخرجه النسائي في سننه الكبرى، كتاب عشرة النساء، ذكر اختلاف ألفاظ الناقلين لخبر عمر فيه، رقم: 9178. ينظر: السنن الكبرى: أبو عبد الرحمن، أحمد بن شعيب بن علي الخراساني النسائي (ت: 303هـ)، ت/ حسن عبد المنعم شليبي، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط1، 1421هـ/2001م، (8/285)؛ والبيهقي في سننه الكبرى، كتاب النكاح، جماع أبواب الترغيب في النكاح وغير ذلك، باب لا يخلو رجل بامرأة أجنبية، رقم: 13521، (7/146).

(4) الأحزاب السياسية في الإسلام: المباركفوري، (48).

3- من المعقول:

قالوا: إن تعدد الأحزاب إما أن يكون مبنيًا على الاختلاف في العقيدة والأركان، أو في الشرائع والأحكام، أو في المناهج والسلوك، وكل من له إمام بطبيعة الإسلام يعرف أن الإسلام لا يحتمل الاختلاف في شيء من هذه المجالات⁽¹⁾.

وقالوا أيضًا: إن أصل الأحزاب السياسية يرجع في نشأته إلى الدول الغربية، التي قامت على أساس فصل الدين عن الدولة، وهذا أمر مرفوض في الإسلام⁽²⁾.

ثانياً- أدلة القول الثاني:

1- من القرآن الكريم:

قوله تعالى: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: 104].

وجه الدلالة:

أن الله تعالى فرض على جميع المسلمين إقامة جماعة، وظيفتها الدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهذه الجماعة بهذا الوصف لا يمكن بحال إلا أن تكون حزبا سياسيا؛ لأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من أهم أعمال الحزب السياسي، والذي يضيف السياسة على الحزب أو الجماعة⁽³⁾.

2- من السنة النبوية:

- قوله ﷺ: (مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَرًا فَلْيُغَيِّرْهُ بِيَدِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِلِسَانِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ

(1) الأحزاب السياسية في الإسلام: المباركفوري، (21).

(2) ينظر: حكم التعددية الحزبية السياسية في الإسلام: حمد الهاجري، (1286).

(3) قواعد نظام الحكم في الإسلام: محمود الخالدي، (204) وما بعدها.

فَبِقَلْبِهِ، وَذَلِكَ أَضْعَفُ الْإِيمَانِ⁽¹⁾.

وجه الدلالة:

أن النبي ﷺ أمرنا أن نغير المنكر بمجرد رؤيتنا له، والطبيعة الإنسانية لا تساعد على أن يقوم جميع أفراد بهذه المهمة، فكثير من الناس لا يشغله إلا نفسه، ولا يلقي بالا لما يجري حوله، ولا يهتم إلا بطعامه وشرابه، وربما غفل بعضهم أو أكثرهم عن الشؤون العامة. فإذا كان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يتعذر فعله من الناس كافة، فلا بد من أن تكون منهم فئة تهتم بهذا الأمر الخطير في حياة الأمم، وعلى هذا فقيام الأحزاب السياسية في ظل الدولة الإسلامية واجب⁽²⁾.

- وقوله ﷺ: (إِذَا حَكَمَ الْحَاكِمُ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ، وَإِذَا حَكَمَ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَخْطَأَ فَلَهُ أَجْرٌ)⁽³⁾.

وجه الدلالة:

أن النبي ﷺ شرع الاجتهاد، وأخبر أن المجتهد مأجور حال الصواب والخطأ، وهذا يؤكد التسامح في مجال التعددية؛ مما يعطي أصلاً شرعياً للتعددية السياسية⁽⁴⁾.

3- من المعقول:

قالوا: إن تعدد الأحزاب في مجال السياسة أشبه بتعدد المذاهب في مجال الفقه، فكما أن المذاهب الفقهية لها فلسفتها وأصولها ومناهجها، فكذلك الأحزاب السياسية لها فلسفتها وأصولها ومناهجها المستمدة من الإسلام⁽⁵⁾.

(1) سبق تحريجه في ص 166.

(2) نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي: ظافر القاسمي، دار النفائس - بيروت، ط3، 1407هـ/1987م، (102/1).

(3) صحيح البخاري؛ كتاب: الاعتصام بالكتاب والسنة، باب: أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ، رقم: 7352،

(108/9)؛ صحيح مسلم، كتاب: الأفضية، باب: بيان أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب، أو أخطأ، رقم: 15،

(1342/3).

(4) الأحكام الشرعية للنوازل السياسية: عطية عدلان، (231).

(5) من فقه الدولة في الإسلام: القرضاوي، (151).

وقالوا: إن الإسلام يقرر حرية الرأي وحرية العقيدة وحرية العبادة؛ فلماذا نفرق بين هذه الحريات وحرية السياسة؟ إن الحرية السياسية جزء لا يتجزأ من الحريات التي أطلقها الإسلام، ومن مظاهر الحرية السياسية قيام الأحزاب السياسية⁽¹⁾.

- القول الراجح:

القول الراجح هو جواز قيام الأحزاب السياسية في الدولة الإسلامية لأداء مهمة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وأن التعدد لا يعني التفرق كما ذكر المانعون، فليس كل الاختلاف ممقوتا، فالاختلاف في الرأي نتيجة الاختلاف في الاجتهاد أمر يقره الإسلام⁽²⁾.

أما القول إن أصل الأحزاب السياسية يرجع في نشأته إلى الدول الغربية، التي قامت على أساس فصل الدين عن الدولة، فهذا لا يكفي أن يكون سندا في رفض التعدد الحزبية، فالاقتباس من الغير، مما هو من شؤون الحياة المتطورة، ليس ممنوعا شرعا، والحكمة ضالة المؤمن أنى وجدها فهو أحق بها، وقد حفر النبي ﷺ خندقا حول المدينة، ولم تكن مكيدة تعرفها العرب، إنما هي من أساليب الفرس، قال المشركون لما حاولوا عبر الخندق: (هذه المكيدة، ما كانت العرب تصنعها ولا تكيدها، قالوا: إنَّ معه رجلا فارسيا، فهو الذي أشار عليهم بهذا)⁽³⁾.

واتخذ النبي ﷺ خاتما يختم به كتبه، حين قيل له: إن الملوك لا يقبلون الكتاب إلا إذا كان مختوما⁽⁴⁾.

(1) الأحكام الشرعية للنوازل السياسية: عطية عدلان، (232).

(2) ينظر: من فقه الدولة في الإسلام: القرضاوي، (153).

(3) المغازي: أبو عبد الله، محمد الواقدي، ت/ مارسدن جونز، دار الأعلمي - بيروت، ط3، 1409هـ/1989م، (470/2).

(4) زاد المعاد في هدي خير العباد: أبو عبد الله، محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية (ت: 751هـ)، مؤسسة الرسالة - بيروت، ومكتبة المنار الإسلامية - الكويت، ط27، 1415هـ/1994م، (166/1).

واقتبس عمر بن الخطاب رضي الله عنه نظام الخراج، ونظام الديوان⁽¹⁾، واقتبس معاوية بن أبي سفيان رضي الله عنه نظام البريد⁽²⁾.

وعلى هذا لا غضاضة من اقتباس مبدأ التعددية الحزبية من الديمقراطيات الغربية بشرطين: أولهما: أن نجد في ذلك مصلحة حقيقية لنا، ولا يضرنا أن نخشى من بعض المفاسد من جرائه، ما دام نفعه أكبر من ضرره، فإن مبنى الشريعة على اعتبار المصالح الخالصة أو الغالبة، وإلغاء المفاسد الخالصة أو الراجعة.

وثانيهما: أن نُعدّل ونطور فيما نقتبسه، حتى يتفق مع قيمنا الدينية، ومثلنا الأخلاقية، وأحكامنا الشرعية، وتقاليدنا المرعية⁽³⁾.

الفرع الثاني: أثر سد الذرائع في منع قيام الأحزاب العلمانية

إن مدلول العلمانية المتفق عليه يعني: (عزل الدين عن الدولة وحياة المجتمع، وإبقائه حبيسا في ضمير الفرد، لا يتجاوز العلاقة الخاصة بينه وبين ربه، فإن سمح له بالتعبير عن نفسه، ففي الشعائر التعبدية، والمراسم المتعلقة بالزواج والوفاة، ونحوها)⁽⁴⁾. إذا كان الإسلام يقر العمل السياسي، ويفتح المجال لإنشاء الأحزاب السياسية، فهل لولي الأمر أن يمنع قيام أحزاب علمانية سدا لذرائع الفساد أم لا؟

(1) الطبقات الكبرى: أبو عبد الله، محمد بن سعد (ت: 230هـ)، ت/ محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية - بيروت، ط1، 1410 هـ/1990م، (214/3).

(2) الكامل في التاريخ: أبو الحسن، عز الدين ابن الأثير (ت: 630هـ)، ت/ عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي - بيروت، لبنان، ط1، 1417 هـ/1997م، (127/3).

(3) ينظر: من فقه الدولة في الإسلام: القرضاوي، (155).

(4) الإسلام والعلمانية وجهها لوجه: يوسف القرضاوي، مكتبة رحاب - الجزائر، ط2، 1409 هـ/1989م، (51).

القول الأول:

لا يجوز لولي الأمر أن يمنع الأحزاب العلمانية من المشاركة في الحياة السياسية في ظل الدولة الإسلامية.

ومن أبرز القائلين بها القول: محمد سليم العوا، وفهمي هويدي، جابر قميحة⁽¹⁾، وراشد الغنوشي⁽²⁾.

القول الثاني:

يمنع قيام الأحزاب السياسية على أساس علماني، وضرورة التزام الأحزاب السياسية بالمرجعية الإسلامية، وأن تكون خادمة للإسلام لا معادية له.

ذهب إلى هذا القول أكثر المعاصرين، منهم: محمد أبو زهرة، ويوسف القرضاوي، ومصطفى مشهور، ومحمد عبد القادر أبو فارس⁽³⁾.

أولاً - أدلة القول الأول:

1- من السيرة النبوية والتاريخ:

- قالوا: إن الصحيفة التي عقدها رسول الله ﷺ مع أهل المدينة من المسلمين واليهود ومن دخل في عهدهم، عبرة ومنهاج وسابقة، لها دلالتها الحضارية التي تشهد على مرونة الإطار السياسي في الدولة الإسلامية⁽⁴⁾.

- وقالوا: إن المذهبية الإسلامية التي استوعبت في داخلها اليهود والنصارى لهي من المرونة بحيث تستوعب داخل إطارها الشيوعيين والعلمانيين، إذ لم يكونوا أكفر من اليهود والنصارى⁽⁵⁾.

(1) ينظر: الأحكام الشرعية للنوازل السياسية: عطية عدلان، (230)

(2) الحريات العامة في الدولة الإسلامية: راشد الغنوشي، (259) وما بعدها.

(3) ينظر: الأحكام الشرعية للنوازل السياسية: عطية عدلان، (233).

(4) الحريات العامة في الدولة الإسلامية: راشد الغنوشي، (259).

(5) المرجع نفسه، (259).

2- من المعقول:

قالوا: إن الواقع الذي لا ينكر أن آراء الناس متعددة؛ بناء على تعدد عقائدهم وتصوراتهم وطرق تفكيرهم وتباين قدراتهم، وما دامت الآراء متعددة فإن الحجر عليها يكون ظلما واستبدادا، والظلم والاستبداد تنتزه عنه الشريعة⁽¹⁾.

وقالوا: إن الفطرة الربانية قامت على أساس تعدد المخلوقات، فإذا كان التعدد قائما في خلق الله كلهم ولا يمكن أن ينكره أحد فكيف ننكره في المجال السياسي، مع أنه في حقيقة الأمر لا يحتمل إلا التعدد والاختلاف؟⁽²⁾.

ثانيا- أدلة القول الثاني:

1- من القرآن الكريم:

- قول الله تعالى: ﴿وَأَن أَحْكُمُ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَأَحْذَرُهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ عَن بَعْضِ مَا أَنزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ فَإِن تَوَلَّوْا فَاعْلَمُوا أَنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ أَن يُصِيبَهُمْ بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ وَإِن كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ لَفَاسِقُونَ﴾ [المائدة: 49].

وقوله الله تعالى: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الجاثية: 18].

وجه الدلالة:

أن الله عز وجل أمر بالحكم بما أنزل الله وإتباع ما شرعه لعباده، وحذر المسلمين من إتباع أهواء المشركين من أهل الكتاب وغيرهم، قال ابن كثير: (وهذا فيه تحذير لهذه الأمة أن تسلك مسلكهم، وأن تقصد منهجهم)⁽³⁾.

(1) ينظر: الأحكام الشرعية للنوازل السياسية: عطية عدلان، (231).

(2) ينظر: المرجع نفسه، (231).

(3) تفسير القرآن العظيم: أبو الفداء إسماعيل ابن كثير، ت/ سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط2،

1420هـ/1999م، (276/7).

وفي هذا دلالة على عدم جواز تمكين حزب غير إسلامي يسلك مسلك الشيوعية والعلمانية، ويقصد منهج الكفر⁽¹⁾.

- وقال الله تعالى: ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ [النساء: 141].

وجه الدلالة:

يبين الله تعالى أنه لا يجعل للكافرين على المؤمنين سلطاناً تاماً بالاستئصال، أو سبيلاً يحو به دولة المؤمنين، ويذهب آثارهم، ويستبيح بيضتهم، والتعددية السياسية المطلقة التي تكون على أساس عقائدي، تسمح بأن يكون هناك سبلاً للأحزاب غير الإسلامية على المسلمين، فلا تجوز⁽²⁾.

- وقال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ [النساء:

59].

وجه الدلالة:

تدل الآية على أن من شروط تولي الولايات العامة - وبخاصة الإمامة الكبرى - الإيمان لقوله تعالى: (وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ) أي مؤمناً من المؤمنين، وقيام حزب سياسي كفري يتوصل أن يحكم المسلمين كفر، والكفر مناقض للقرآن والسنة، فليس مقبولاً أن نسمح أن يتولى الحكم بسائر ولاياته حزب كافر، يدعو الناس إلى الكفر⁽³⁾.

2- من السنة النبوية:

عن عبادة بن الصامت قال: دعانا النبي ﷺ فبايعناه فقال فيما أخذ علينا: (أَنْ بَايَعْنَا عَلَى السَّمْعِ وَالطَّاعَةِ فِي مَنْشَطِنَا وَمَكْرَهِنَا، وَعُسْرِنَا وَيُسْرِنَا، وَأَثَرَةٍ عَلَيْنَا، وَأَنْ لَا نُنَازِعَ الْأَمْرَ أَهْلَهُ،

⁽¹⁾ التعددية الحزبية السياسية في ظل الدولة الإسلامية، <http://www.palestine-info.info>

⁽²⁾ المرجع نفسه، <http://www.palestine-info.info>

⁽³⁾ المرجع نفسه، <http://www.palestine-info.info>

إِلَّا أَنْ تَرَوْا كُفْرًا بَوَاحًا عِنْدَكُمْ مِنَ اللَّهِ فِيهِ بُرْهَانٌ⁽¹⁾.

وجه الدلالة:

الحديث صريح في وجوب استخدام القوة لعزل الحاكم المسلم، الذي ارتكب الكفر، وارتد عن دين الله، فكيف نقبل بالأحزاب غير الإسلامية التي تُعَيَّب شريعة الله، وتحكم بالكفر، بل وتحض الناس على ذلك⁽²⁾.

3- الإجماع:

قالوا: أجمع الفقهاء على أن الإسلام شرط في الإمامة، وأن الحاكم إذا ارتد، أو حكم بغير الإسلام، استحق العزل، واستوجب الخلع⁽³⁾.

قال رشيد رضا - رحمه الله -: (ومن المسائل المجمع عليها قولاً واعتقاداً أنه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، وإنما الطاعة في المعروف، وأن الخروج على الحاكم المسلم إذا ارتد عن الإسلام واجب، وأن إباحة المجمع على تحريمه؛ كالزنا والسكر، واستباحة إبطال الحدود، وشرع ما لم يأذن به الله كفر وردة)⁽⁴⁾.

وجه الدلالة:

إن واقع الأحزاب غير الإسلامية، التي تتخذ المناهج الوضعية وسيلة للوصول إلى الحكم، هو واقع ردة؛ لأنها تحل حراماً، وتحرم حلالاً، وتجعل الحاكمة لغير الله تعالى، فلا يجوز أن تمكن لتكون لها ولاية على المسلمين.

(1) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الفتن، باب قول النبي ﷺ: (سترون بعدي أمورا تنكرونها)، رقم: 7056، (47/9)؛ ومسلم في صحيحه، كتاب الإمارة، باب: وجوب طاعة الأئمة في غير معصية، وتحريمها في المعصية، رقم: 42، (1470/3).

(2) التعددية الحزبية السياسية في ظل الدولة الإسلامية، <http://www.palestine-info.info>

(3) المرجع نفسه، <http://www.palestine-info.info>

(4) تفسير المنار: محمد رشيد رضا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990م، (303/6-304).

4- من المعقول:

قالوا: إن الدولة الإسلامية قد نص دستورها على أن الوظيفة الأولى للحاكم، والحكومة هي حراسة الدين وسياسة الدنيا به، والأحزاب السياسية الكافرة، والمشركة، والملحدة لا تقوم بحراسة الدين، بل ليست مؤهلة لذلك؛ لأنها كافرة به، ففاقد الشيء لا يعطيه، وكل إناء ينضح بما فيه. وقالوا: ليس من العدل أو المنطق أن نسمح في ظل الإسلام بدعوة أخرى ضده، تعمل على هدمه، وتنادي بغير تعاليمه، وتطالب بإزالته تحت اسم الحرية، وليس في منع هذا النوع من الحزبية اعتداء على الحرية السياسية أو الشخصية، فالدول الشيوعية تمنع الدعوات الدينية، والدول الرأسمالية تمنع الدعوات الشيوعية⁽¹⁾.

- القول الراجح:

القول الراجح هو ما ذهب إليه المانعون من قيام أحزاب علمانية في ظل الدولة الإسلامية؛ لأن الحزب السياسي أو الأحزاب السياسية تكتسب شرعية وجودها من أمرين أساسيين:
الأول: أن يعترف الحزب السياسي أو الأحزاب السياسية بالإسلام عقيدة وشرعية، ولا تعاديه.
الثاني: ألا يعمل الحزب السياسي أو الأحزاب السياسية لحساب جهات معادية للإسلام ولأمتهم، أيا كان اسمها وموقعها⁽²⁾.

وبالنظر لواقع الأحزاب العلمانية، وما تحمله من مشاريع وأفكار، تتأكد خطورتها على الإسلام، فيجب على ولي الأمر عملاً بالسياسة الشرعية منعها؛ سدا لذرائع الفساد المخوفة من اعتمادها، ولا يتنافى هذا مع مبدأ الحرية الذي أقره الإسلام؛ لأن حدود الحرية المسموح بها أن لا تتعارض مع ثوابت الدين، وقيمه.

⁽¹⁾ التعددية الحزبية السياسية في ظل الدولة الإسلامية، <http://www.palestine-info.info>

⁽²⁾ من فقه الدولة في الإسلام: القرضاوي، (148).

المطلب الثاني: منع المظاهرات السلمية

الفرع الأول: حكم المظاهرات السلمية

المظاهرات هي: (التجمهر الذي يصدر من القاعدة الشعبية بقصد إظهار المعارضة وإعلان الرفض لسياسة من سياسات الحكومة، أو المطالبة بحق من الحقوق الشعبية لدى الحكومة)⁽¹⁾.

اختلف المعاصرون في حكم المظاهرات الاحتجاجية السلمية على قولين:

القول الأول:

تحريم المظاهرات، وعدم جواز مشاركة المسلم فيها، ذهب إلى هذا القول عدد من العلماء المعاصرين، منهم: عبد العزيز بن باز، ومحمد بن صالح العثيمين، وصالح الفوزان، وعبد العزيز الراجحي، وعبد المحسن العباد، وناصر الدين الألباني، وأبو إسحاق الحويني⁽²⁾، محمد بن هادي المدخلي⁽³⁾.

القول الثاني:

جواز المظاهرات، مع وجود المصلحة وأمن المفسدة، وخلو الأمر من المخاذير الشرعية، وممن ذهب إلى هذا القول كثير من العلماء المعاصرين، منهم: يوسف القرضاوي، ومحمد بن الحسن الددو الشنقيطي، وحامد العلي، وعقيل بن محمد المقطري⁽⁴⁾، والشريف حاتم بن عارف العوني⁽⁵⁾، وسعود

(1) الأحكام الشرعية للنوازل السياسية: عطية عدلان، (343).

(2) موقع شبكة سحاب السلفية، <https://www.sahab.net/forums>.

(3) التحذير المبين من الفتن والمظاهرات في بلاد المسلمين: محمد بن هادي المدخلي، دار أضواء السلف - القاهرة، ط1، 1432هـ/2011م، (35).

(4) فتوى بعض فتاوى أهل العلم وطلابه في جواز المظاهرات السلمية بالضوابط الشرعية، منتديات دار الحديث بمأرب، <http://mareb.org/forum.php?s=bcf6c4ae412fa86c8bf04b4885bc791f>.

(5) موقع نوافذ، <http://www.islamtoday.net/nawafeth/index.htm>.

بن عبد الله الفنيسان⁽¹⁾.

أولاً - أدلة القول الأول:

1- من القرآن الكريم:

الآيات الكريمة الآمرة بالقول الحسن السديد، كقوله تعالى: ﴿وَقُلْ لِعِبَادِي يَقُولُوا الَّتِي هِيَ

أَحْسَنُ إِنَّ الشَّيْطَانَ يَنْزِعُ بَيْنَهُمْ إِنْ الشَّيْطَانُ كَانَ لِلنَّاسِ عَدُوًّا مُبِينًا﴾ [الإسراء: 53].

وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا﴾ [يوسف: 21] يُصَلِّحْ لَكُمْ أَعْمَالَكُمْ وَيَغْفِرْ

لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا﴾ [الأحزاب: 70-71].

وجه الدلالة:

أن الله - عز وجل - أمر المؤمنين في الآية الأولى بالتقوى، ثم عقبها بالقول السديد، ثم بيّن

فوائد التقوى والقول السديد بما يترتب عليهما من إصلاح الله لأعمالهم ومغفرته لذنوبهم.

وفي الآية الثانية أمر الله عباده أن يتخيروا من الأقوال أحسنها وأجملها لما في ذلك من الآثار

الطيبة النافعة في الدنيا والآخرة .

والمظاهرات لا تلتزم بما تضمنته هذه الآيات من التوجيهات الربانية العالية⁽²⁾.

2- من السنة النبوية:

- الأحاديث النبوية التي تحث على طاعة ولاة الأمور، وتحريم منازعتهم والخروج عليهم، منها

قوله: (عَلَيْكَ السَّمْعُ وَالطَّاعَةُ فِي عُسْرِكَ وَيُسْرِكَ، وَمَنْشَطِكَ وَمَكْرَهِكَ، وَأَثَرَةَ عَلَيْكَ)⁽³⁾.

⁽¹⁾ ينظر: نظرات شرعية.. في وسائل التعبير العصرية: سعود بن عبد الله الفنيسان، <http://taseel.com/front>؛ منتدى

التوحيد، جواز المظاهرات: عبد الرزاق خليفة الشايجي، <http://www.eltwheed.com>.

⁽²⁾ الموقع الرسمي للشيخ ربيع المدخلي: <http://www.rabee.net/ar/index.php>.

⁽³⁾ أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الإمارة، باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية، وتحريمها في المعصية، رقم: 35،

(1467/3).

وقول عبادة بن الصامت -رضي الله عنه-: (بَايَعْنَا عَلَى السَّمْعِ وَالطَّاعَةِ، فِي مَنْشَطِنَا وَمَكْرَهِنَا، وَعُسْرِنَا وَيُسْرِنَا وَأَثَرَةً عَلَيْنَا، وَأَنْ لَا نُنَازِعَ الْأَمْرَ أَهْلَهُ، إِلَّا أَنْ تَرَوْا كُفْرًا بَوَاحًا، عِنْدَكُمْ مِنَ اللَّهِ فِيهِ بُرْهَانٌ)⁽¹⁾.

وجه الدلالة:

أن النبي ﷺ أمر الأمة بطاعة ولاة الأمور، مع الصبر، وأداء الحقوق التي عليهم، وإن منعهم الحكام حقهم، ولم يأمرهم بالمظاهرات والمطالبات بالحقوق، فالمظاهرات تنافي الصبر الذي أمر به النبي ﷺ.⁽²⁾

- الأحاديث النبوية التي تحذر من الفتن، كقوله ﷺ: (سَتَكُونُ فِتْنٌ، الْقَاعِدُ فِيهَا خَيْرٌ مِنَ الْقَائِمِ، وَالْقَائِمُ فِيهَا خَيْرٌ مِنَ الْمَاشِي، وَالْمَاشِي فِيهَا خَيْرٌ مِنَ السَّاعِي، مَنْ تَشَرَّفَ لَهَا تَسْتَشْرِفُهُ، فَمَنْ وَجَدَ مِنْهَا مَلْجَأً، أَوْ مَعَاذًا، فَلْيَعُذْ بِهِ)⁽³⁾.

وقوله ﷺ: (بَادِرُوا بِالْأَعْمَالِ فِتْنًا كَقَطْعِ اللَّيْلِ الْمُظْلِمِ، يُصْبِحُ الرَّجُلُ مُؤْمِنًا وَيُمْسِي كَافِرًا، أَوْ يُمْسِي مُؤْمِنًا وَيُصْبِحُ كَافِرًا، يَبِيعُ دِينَهُ بِعَرَضٍ مِنَ الدُّنْيَا)⁽⁴⁾.

وجه الدلالة:

دل الحديثان على خطر الفتن ووجوب التوقي منها، ومن أسوء وأخطر ما نزل بالأمة فتنة

⁽¹⁾ أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الفتن، باب قول النبي ﷺ: (سترون بعدي أمورا تنكرونها)، رقم: 7055-7056، (47/9)؛ ومسلم في صحيحه، كتاب الإمارة، باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية، وتحريمها في المعصية، رقم: 42، (1470/3).

⁽²⁾ الموقع الرسمي للشيخ ربيع المدخلي: <http://www.rabee.net/ar/index.php>.

⁽³⁾ أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب المناقب، باب علامات النبوة في الإسلام، رقم: 3601، (198/4)؛ صحيح مسلم، كتاب الفتن وأشراط الساعة، باب نزول الفتن كمواقع القطر، رقم: 10، (2211/4).

⁽⁴⁾ أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب معرفة الإيمان، والإسلام، والقدر وعلامة الساعة، باب: الحث على المبادرة بالأعمال قبل تظاهر الفتن، رقم: 186، (110/1).

المظاهرات والمسيرات.

يقول ربيع بن هادي المدخلي: (إن المظاهرات تدخل دخولاً أولاً في أحاديث الفتن التي أخبر رسول الله ﷺ أنها ستحدث في هذه الأمة بعده) (1).

- الأحاديث النبوية التي تنهى عن التشبه بالكفار، كقوله ﷺ: (مَنْ تَشَبَّهَ بِقَوْمٍ فَهُوَ مِنْهُمْ) (2).

وجه الدلالة:

أن النبي ﷺ نهى عن التشبه بالكفار، والخروج في المظاهرات ليس من عمل الإسلام، وهي دخيلة عن المسلمين، بل وفدت إلينا من البلاد الغربية الكافرة (3).

- الأحاديث النبوية التي تنهى عن الابتداع في الدين، كقوله ﷺ: (مَنْ أَحْدَثَ فِي أَمْرِنَا هَذَا مَا لَيْسَ مِنْهُ، فَهُوَ رَدٌّ) (4).

وجه الدلالة:

نهى النبي ﷺ عن الابتداع في الدين، والمظاهرات أمر حادث مبتدع، لم يكن معروفاً في عهد النبي ﷺ، ولا في عهد الخلفاء الراشدين، ولا عهد الصحابة -رضي الله عنهم- (5).

(1) الموقع الرسمي للشيخ ربيع المدخلي: <http://www.rabee.net/ar/index.php>

(2) أخرجه أبو داود في سننه، أول كتاب اللباس، باب ما جاء في اللباس، باب في لبس الشهرة، رقم: 4031، (144/6). صححه الألباني. ينظر: إرواء الغليل: الألباني، (109/5).

(3) ينظر: الأحكام الشرعية للنوازل السياسية: عطية عدلان، (351)؛ موقع شبكة صحاب السلفية، <https://www.sahab.net/forums>

(4) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الصلح، باب إذا اصطلحوا على صلح جور فالصلح مردود، رقم: 2697، (184/3)؛ صحيح مسلم، كتاب الأفضية، باب نقض الأحكام الباطلة، ورد محدثات الأمور، رقم: 17، (1343/3).

(5) ينظر: الأحكام الشرعية للنوازل السياسية: عطية عدلان، (351)؛ موقع شبكة صحاب السلفية، <https://www.sahab.net/forums>

يقول ربيع بن هادي المدخلي عن المظاهرات: (أنها تدخل في البدع التي ذمها رسول الله ووصفها في خطبة بأنها شر الأمور وأنها ضلال)⁽¹⁾.

3- من المعقول:

قالوا: إن المظاهرات في كثير من الأحيان تفضي إلى التخريب، والإفساد، وسوء استعمال الحق، وإلى الفوضى، والاضطراب، واختلال الأمن، مما قد يطمع الأعداء في الأمة، ويكون بابا للتدخل الأجنبي، فإن الشرع يحتاط لذلك بسد الذرائع؛ ومن ثم جاء تحريم المظاهرات على أساس سد الذريعة⁽²⁾.

ثانيا- أدلة القول الثاني:

1- من القرآن الكريم:

- الآيات القرآنية الكثيرة التي تأمر المسلمين بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، كقوله تعالى:

﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: 104].

وقوله تعالى: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ

الْمُنْكَرِ﴾ [التوبة: 71].

وجه الدلالة:

أن الله رتب الخيرية في الأمة على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وجعل من صفات أهل الإيمان التناصر فيما بينهم على أداء المهمة، والمظاهرات صورة من صور الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فلزم كونها مشروعة⁽³⁾.

⁽¹⁾ الموقع الرسمي للشيخ ربيع المدخلي: <http://www.rabee.net/ar/index.php>

⁽²⁾ الأحكام الشرعية للنوازل السياسية: عطية عدلان، (351).

⁽³⁾ المظاهرات السلمية: أبو شجاع الأزهري، (10).

2- من السنة النبوية:

- الأحاديث النبوية الكثيرة التي تحث على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، كقوله ﷺ: (مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَرًا فَلْيُغَيِّرْهُ بِيَدِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِلِسَانِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِقَلْبِهِ، وَذَلِكَ أَضْعَفُ الْإِيمَانِ)⁽¹⁾.

وجه الدلالة:

أن النبي ﷺ أوجب علينا تغيير المنكر حسب الاستطاعة كل مكلف، باليد واللسان والقلب، فالمقصود تغيير المنكر بأي وسيلة مشروعة، والمظاهرات من وسائل الاحتجاج على المنكر وتغييره، فدل على جوازها. وإذا حضر جماعة مكانا أو حفلا فيه منكر ولم يستطيعوا أن يغيروه فيجب عليهم أن يخرجوا ويفارقوا المكان، وهذا هو عين الاحتجاج على المنكر وأهله⁽²⁾.

- الأحاديث النبوية التي تبين خطر السكوت عن المنكر، وتبين فضل قول كلمة الحق كقوله ﷺ: (إِنَّ الْقَوْمَ إِذَا رَأَوْا الْمُنْكَرَ فَلَمْ يُغَيِّرُوهُ، عَمَّهُمُ اللَّهُ بِعِقَابٍ)⁽³⁾. وقوله ﷺ: (أَفْضَلُ الْجِهَادِ كَلِمَةٌ حَقٌّ عِنْدَ سُلْطَانٍ جَائِرٍ)⁽⁴⁾.

(1) سبق نخرجه.

(2) نظرات شرعية.. في وسائل التعبير العصرية: سعود بن عبد الله الفينسان، <http://taseel.com/front>.

(3) أخرجه النسائي في سننه الكبرى، كتاب التفسير، سورة المائدة، قوله تعالى: (يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم) [المائدة: 105]، رقم: 11092، (88/10).

(4) أخرجه الترمذي في سننه، أبواب الفتن عن رسول الله ﷺ، باب ما جاء أفضل الجهاد كلمة عدل عند سلطان جائر، رقم: 2174، (471/4)؛ وأبو داود في سننه، أول كتاب الملاحم، باب الأمر والنهي، رقم: 4344، (400/6)؛ المستدرک للحاكم، كتاب الفتن والملاحم، حديث أبي عوانة، رقم: 8543. قال الحاكم: هذا حديث تفرد بهذه السياقة علي بن زيد بن جدعان القرشي، عن أبي نضرة. والشيخان رضي الله عنهما لم يحتجا بعلي بن زيد). المستدرک على الصحيحين، (551/4).

وجه الدلالة:

أن النبي ﷺ حذر المسلمين من ترك المنكر من غير تغيير، وأن ذلك سبب لعقوبة الله، كما بين فضل الصدق بكلمة الحق في وجوه السلاطين الظلمة، والمظاهرة آية عصرية إيجابية من آيات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر⁽¹⁾.

- وحديث إياس بن أبي ذباب⁽²⁾، قال: قال رسول الله ﷺ: (لَا تَضْرِبُوا إِمَاءَ اللَّهِ) قَالَ: فَذَرِ النَّسَاءُ وَسَاءَتْ أَخْلَافُهُنَّ عَلَى أَزْوَاجِهِنَّ فَقَالَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ: ذَرِ النَّسَاءُ وَسَاءَتْ أَخْلَافُهُنَّ عَلَى أَزْوَاجِهِنَّ مُنْذُ نَهَيْتَ عَنْ ضَرْبِهِنَّ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: (فَاضْرِبُوا) فَضَرَبَ النَّاسُ نِسَاءَهُمْ تِلْكَ اللَّيْلَةَ فَأَتَى نِسَاءً كَثِيرًا يَشْتَكِينَ الضَّرْبَ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ، حِينَ أَصْبَحَ: (لَقَدْ طَافَ بِآلِ مُحَمَّدٍ اللَّيْلَةَ سَبْعُونَ امْرَأَةً كُلُّهُنَّ يَشْتَكِينَ الضَّرْبَ وَإِيْمُ اللَّهِ لَا تَجِدُونَ أَوْلِيَكُمْ خِيَارَكُمْ)⁽³⁾.

وجه الدلالة:

أن خروج النساء في عهد النبي ﷺ جماعات أو فرادى في ليلة واحدة يشتكين ضرر أزواجهن، يدل على جواز الخروج للاحتجاج على ظلم واقع، أو مطالبة بحق، كما هي حال المظاهرات السلمية اليوم.

⁽¹⁾ المظاهرات السلمية: أبو شجاع الأزهرى، (11).

⁽²⁾ إياس بن أبي ذباب: هو إياس بن عبد الله بن أبي ذباب الدوسي، سكن مكة، واختلف في صحبته، تفرد بالرواية عنه عبد الله بن عبد الله بن عمر. معرفة الصحابة: أبو نعيم، أحمد بن عبد الله بن مهراّن الأصبهاني (ت: 430هـ)، ت/ عادل بن يوسف العزازي، دار الوطن للنشر، الرياض، ط1، 1419هـ/1998م، (290/1).

⁽³⁾ أخرجه أبو داود في سننه، أول كتاب النكاح، باب في ضرب النساء، رقم: 2146، (479/3)؛ وابن ماجه في سننه، كتاب النكاح، باب ضرب النساء، رقم: 1985، (638/1)؛ والنسائي في سننه الكبرى، كتاب عشرة النساء، ضرب الرجل زوجته، رقم: 9122، (263/8)؛ قال الحاكم: هذا حديث صحيح الإسناد، ولم يخرجاه. المستدرک علی الصحیحین، (205/2).

يقول سعود بن عبد الله الفنيسان تعليقا على الحديث: (أليست هذه هي مظاهرة سلمية؟! فما الفرق بين هذا لو خرج اليوم أو غدا مثل هذا العدد أو أقل أو أكثر أمام وزارة الداخلية، أو وزارة العدل، أو المحكمة الشرعية، أو دار الإفتاء، يطالبن بتوظيفهن أو رفع ظلم أوليائهن أولئك الذين يمنعونهن من الزواج أو خرجن يطالبن بإطلاق أولادهن أو أزواجهن الذين طال سجنهم مع انتهاء مدة الأحكام الصادرة بحقهم أو لم يحاكموا أصلا!! وإذا جاز هذا للنساء كما جرى في عهد النبوة فما الذي يمنعه في حق الرجال قولوا الحق يا رعاكم الله!!؟⁽¹⁾).

3- من المعقول:

الأصل في المظاهرات الإباحة والبقاء على البراءة الأصلية حتى يرد دليل خاص في المنع، وهي وسيلة جديدة ولا يترتب عليها مفسدة؛ لأنها سلمية بحتة، ومتى ترتب عليها مفسدة فهي محظورة⁽²⁾.

- القول الراجح:

القول الراجح في المسألة قول المجيزين، وهذا للأسباب الآتية:

أولا- إن المظاهرات ليست من الشعائر التعبدية حتى نتوقف في العمل بها حتى يأتي ما يدل على مشروعيتها، وإنما هي من العادات، والأصل في العادات الالتفات إلى ما فيها من معانٍ، فإن ليس فيها ما يخالفها الشريعة ولا يضادها، وكان فيها مصلحة راجحة، فلا مسوغ للقول بتحريمها، وإن كان مضادة أو مخالفة للشريعة أو كانت مفسدتها أرجح من مصلحتها فلا تردد في القول بتحريمها⁽³⁾.

⁽¹⁾ نظرات شرعية.. في وسائل التعبير العصرية: سعود بن عبد الله الفنيسان، مركز التأصيل للدراسات والبحوث،

<http://taseel.com/front>

⁽²⁾ نظرات شرعية.. في وسائل التعبير العصرية: سعود بن عبد الله الفنيسان، <http://taseel.com/front>

⁽³⁾ الأحكام الشرعية للنوازل السياسية: عطية عدلان، (347).

ثانياً: إن المظاهرات لا يزم القول بجوازها إبطال واجب طاعة ولي الأمر؛ لأن واجب السمع والطاعة لا يلغي واجب النصيحة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ ولذلك جمع النبي ﷺ بين واجب السمع والطاعة وواجب النصيح في حديث واحد، كما جمع بين واجب السمع والطاعة وواجب قول الحق في حديث آخر، وقيد السمع والطاعة أن تكون في غير معصية⁽¹⁾.

ثالثاً- أن المفسدة لا تلازم المظاهرات تلازماً لا ينفك، بل المفسدة نادرة في المظاهرات السلمية⁽²⁾.

ولو سلمنا بوجود مفسد جزئية في المظاهرات، فإن هذه المفسد قد تسوغ وتحتمل في مقابلة دفع مفسد أعظم منها وأخطر: عملاً بقاعدة: (جواز ارتكاب أخف المفسدتين لدفع أعلاهما)، فهذا في تعارض المفسد، وكذلك القول حال وجود مفسد جزئية في مقابلة المصالح العامة الغالبة، فإن التحقيق في مثل هذه الحالة: (احتمال تلك المفسد المرجوحة لتحصيل المصالح الراجحة)، وبهذا جاء نظام الشريعة، ومورد الأحكام، فشرية الله قائمة على مراعاة مصالح العباد، بمعنى: أنها تقضي بتقديم الأهم من المصالح على ما هو دونه، كما تقضي أيضاً بالتزام المفسدة الدنيا لاتقاء المفسدة الكبرى، وذلك حين تتعارض المصالح والمفسد، أو مفسدتان في شيء واحد⁽³⁾.

الفرع الثاني: أثر سد الذرائع في منع المظاهرات السلمية

إذا تقرر جواز المظاهرات السلمية، فهل يجوز لولي الأمر أن يمنعها، بصورة عامة أو جزئية، سدا لذرائع مخوفة، أم لا؟

إن الذي قالوا بجواز المظاهرات، وضعوا لها ضوابط شرعية، منها⁽⁴⁾:

(1) الأحكام الشرعية للنوازل السياسية: عطية عدلان، (357).

(2) المظاهرات السلمية: أبو شجاع الأزهرى، (23).

(3) منتدى التوحيد، جواز المظاهرات: عبد الرزاق خليفة الشايحي، <http://www.eltwhed.com>.

(4) ينظر: نظرات شرعية.. في وسائل التعبير العصرية: سعود بن عبد الله الفينيسان، <http://taseel.com/front>؛ منتدى

التوحيد، جواز المظاهرات: عبد الرزاق خليفة الشايحي، <http://www.eltwhed.com>.

1- أن تكون المطالب مشروعة وعادلة فإن تضمنت مفسدة أو حراما فلا تجوز.

2- ألا تؤدي المظاهرة إلى منكر آخر يساوي أو يزيد عن المنكر الذي خرج المتظاهرون لتغييره.

3- ألا يصحب المظاهرة ترك واجب كصلاة الجمعة أو الجماعة أو تشتمل على اختلاط محرم

بين الرجال والنساء.

4- ألا تتسبب بإلحاق ضرر في الأنفس والممتلكات.

فإذا خرجت المظاهرات عن الضوابط الشرعية، وأدت إلى مفساد أرجح من المصالح فلا شك

أن القائلين بجواز المظاهرات ينعونها، بل يجرمونها.

وبناء على هذا يمكن لولي الأمر أن يمنع المظاهرات؛ سدا لذرائع الفساد، مع السعي في تقليل

المفاسد، وتوفير الظروف المناسبة لقيامها، ولا يعد هذا الإجراء سلبا لحريات الناس، بل حماية لهم،

وبمجرد ما ترتفع هذه المفاسد لا بد أن يعود الأمر على أصله الأول، وهو الحق في تنظيم المظاهرات

السلمية.



المبحث الثاني:

أثر سد الذرائع في تقييد الحريات الإعلامية

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: تقييد تصفح المواقع الإلكترونية

المطلب الثاني: تقييد الفتوى في وسائل الإعلام

المطلب الأول: تقييد تصفح المواقع الإلكترونية

تعد المواقع الإلكترونية من أهم مظاهر التطور العلمي المعاصر، والغالب الأعم من الناس يستخدمها ويتعامل معها؛ إما للترفيه، أو للتعلم، أو لأسباب أخرى، فأصبحت هذه المواقع من الحاجيات الملحة، إلا أنها سلاح ذو حدين تستعمل في الخير كما تستعمل في الشر، فهل لولي الأمر تقييد استعمالها إذا غلب على ظنه إفضاؤها إلى مفاسد؟

الفرع الأول: إيجابيات المواقع الإلكترونية وسلبياتها

أولاً: إيجابيات المواقع الإلكترونية

للمواقع الإلكترونية إيجابيات كثيرة بما تقدمه للمستخدمين من خدمات عديدة، أذكر منها⁽¹⁾:

1- البريد الإلكتروني: وهي خدمة تتمثل في إرسال واستقبال الرسائل، ونقل الملفات مع أي

شخص له عنوان بريدي إلكتروني، بصورة سريعة جداً لا تتعدى ثواني.

2- القوائم البريدية: تشمل هذه الخدمة إنشاء وتحديث قوائم العناوين البريدية لمجموعات من

الأشخاص لهم اهتمامات مشتركة.

3- خدمة المجموعات الإخبارية: تشبه خدمة القوائم البريدية مع اختلاف أن كل عضو

يستطيع التحكم في نوع المقالات التي يريد استلامها.

4- خدمة الاستعلام الشخصي: يمكن الاستعلام عن العنوان البريدي لأي شخص أو جهة

تستخدم الإنترنت والمسجلين لديها.

5- خدمة المحادثات الشخصية: يمكن التحدث مع طرف آخر صوتاً وصورة وكتابة، عن

طريق برامج المحادثة، أو مواقع التواصل الاجتماعي.

6- خدمة الدردشة الجماعية: تشبه الخدمة السابقة إلا أنه وفي الغالب، يمكن لأي شخص

أن يدخل في المحادثة، أو يستمع إليها، دون اختيار الآخرين.

⁽¹⁾ بحث جرائم الانترنت من منظور شرعي وقانوني: محمد عبد الله منشاوي- مكة المكرمة، 1423هـ.

7- خدمة تحويل أو نقل الملفات (FTP) : وهي خدمة لتحويل أو نقل الملفات من

حاسب إلى آخر.

8- خدمة الأرشفة الإلكترونية: تُمكن هذه الخدمة من البحث عن ملفات معينة قد تكون

مفقودة في البرامج المستخدمة في حاسب المستخدم.

9- خدمة شبكة الاستعلامات الشاملة: تفيد في خدمات كثيرة كنقل الملفات، والمشاركة في

القوائم البريدية، حيث يفهرس المعلومات الموجودة على الشبكة.

10- خدمة الاستعلامات واسعة النطاق: تسمى باسم حاسباتها الخادمة، وهي أكثر دقة

وفاعلية من الأنظمة الأخرى، حيث تبحث داخل الوثائق أو المستندات ذاتها عن الكلمات الدالة

التي يحددها المستخدم ثم تقدم النتائج في شكل قائمة بالمواقع التي تحتوي المعلومات المطلوبة.

لمواقع التواصل الاجتماعي إيجابيات كثيرة حيث تساعد على التواصل مع الآخرين، وتزيل

الحدود، كما تتيح لنا معرفة الأحداث التي تقع في العالم، وتبادل الخبرات والثقافات مع الغير،

وكذلك سهولة الوصول للبحوث العلمية والمقالات المنشورة ونحوها والاستفادة منها، كما توفر

لل بعض فرص عمل حيث تستخدم لترويج المنتجات، وكذلك تقرب وجهات النظر عن طريق

تلاقح الأفكار وبالتالي نشر السلام والإسلام.

ثانيا: سلبيات المواقع الإلكترونية

رغم المنافع والخدمات الكثيرة التي تقدمها المواقع الإلكترونية لمستخدميها إلا أن لها سلبيات

يستغلها أصحابها لارتكاب الجرائم والإضرار بالآخرين، ومن أبرز هذه الأضرار:

1- سرقة المال المعلوماتي: تنزيل مواد علمية من الانترنت كبرامج تشغيل الحاسب الآلي،

ونسختها على أقراص مضغوطة، ثم التبرع منها ببيعها.

2- الدخول إلى المواقع المحجوبة: كالدخول للمواقع الخاص بوزارات دفاع الدول، وسرقة

المعلومات منها، ثم نشرها أو بيعها لدول معادية.

3- اختراق أجهزة الكمبيوتر: يتم ذلك بواسطة برامج خاصة، مثل برنامج حصان طروادة، الذي يتيح من خلاله للمخترق أن يحصل على كلمة السر، فيتم من خلال ذلك الدخول الحسابات المالية للأفراد والمؤسسات، و من ثم سرقتها.

4- اقتحام المواقع وتدميرها: كاقحام شبكة اتصالات لخدمات الكمبيوتر والانترنت والعمل على تعديل اتصالاتها، مما يؤدي إلى تلف الشبكة والأجهزة، مما يسبب في تكبد خسائر مالية كبيرة.

5- الجرائم الجنسية والممارسات غير الأخلاقية: من خلال نشر الصور الإباحية، والدرشات الجنسية، والأفلام الخليعة المنزلة من الانترنت و ترويجها بين الشباب.

6- القذف وتشويه سمعة الآخرين: عبر البريد الإلكتروني، أو صفحة الفيسبوك، حيث يلجأ المجرم إلى نشر الأكاذيب حول الضحية، أو نشر صور للضحية حصل عليها بطرق غير شرعية، أو القيام بتعديل الصور بحيث تكون الضحية في أوضاع مخلة بالحياء.

7- انتحال الشخصية: أفرادا كانوا أو مؤسسات، كإبرام صفقات تجارية مع جهات وطنية أو أجنبية باستخدام البريد الإلكتروني لشركة تجارية، وتقديم رقم حساب الخاص به.

إن مواقع التواصل الاجتماعي من هذا الجانب وسيلة هدم فتاكة؛ وإدمانا لبعض المستخدمين وتضييعا لأوقات كثيرة، وكذا انتهاك الخصوصيات لهيات وأفراد، وتتسبب في عزلة البعض بالاستعمال المفرط وذلك بسبب غياب الرقابة وخاصة لصغار السن، هدر أموال بسبب بعض الصفقات الوهمية حيث لا يمكن ملاحقة المجرمين، نشر الأخبار الكاذبة والشائعات، انتشار العادات السلبية بين المراهقين، والأفكار التخريبية كالإرهاب، التحريف التشويه⁽¹⁾.

⁽¹⁾ ينظر: جرائم الحاسب الآلي في الفقه الإسلامي: عبير علي محمد النجار، رسالة ماجستير من الجامعة الإسلامية بغزة، العام الدراسي الجامعي: 1430هـ/2009م، (22)؛ أنماط جرائم الانترنت: محمد صالح الألفي، بحث منشور على موقع

الفرع الثاني: أثر سد الذرائع في تقييد تصفح المواقع الإلكترونية

إن إتاحة تصفح المواقع عبر شبكة الانترنت والاستفادة من خدماتها من الأمور الجائزة، إذ "الأصل في الأشياء الإباحة"، وبناء على هذه القاعدة الفقهية فإن للإنسان كامل الحرية في الاتصال بشبكة الانترنت، وتصفح مختلف المواقع، والمدونات الإلكترونية، والتواصل مع الآخرين من خلال شبكات التواصل الاجتماعية، وتبادل الأفكار والآراء، وإرسال مختلف الرسائل وتلقيها شريطة أن لا يوقع المسلم في محذور، وأن لا يتسبب في إلحاق الضرر بنفسه أو الآخرين.

إن كثيرا من المواقع الإلكترونية تتضمن محتويات سيئة تعود على المتصفح والمجتمع بالسلب، فهناك المواقع التي تثير الشبهات حول عقائد الإسلام وشرائعه، وتنشر الكفر والإلحاد، وهناك مواقع تثير الشهوات، وتنشر الرذيلة، وتشجع عليها كمواقع الإباحية.

وقد تُتخذ بعض شبكات التواصل الاجتماعية سبيلا لإشاعة الكفر والفواحش، والإساءة للإسلام ومبادئه، وإثارة الإشاعات والأراجيف الباطلة بهدف زعزعة وحدة المجتمع والدولة.

فهل لولي الأمر حجب مثل تلك المواقع، وتقييد حرية المتصفح من الدخول إليها ومشاهدة محتوياتها سدا لذريعة الفساد؟

إن الأمر يتوقف أولا على تقييم صحيح لمحتويات هذه المواقع الإلكترونية، وتحديد حجم المصالح المتوخاة من تصفحها وحجم المفاصد المحققة من دخولها.

فالمواقع الإلكترونية على أنواع كثيرة، يمكن إجمالها في الآتي:

أولا - مواقع إلكترونية محتواها إسلامي خالص يقوم عليها أفراد أو مؤسسات عامة أو خاصة تقدم مادة إسلامية تعود على المتصفح بالفائدة الكبيرة كإتاحة تنزيل الكتب النافعة وتصفحها، وسماع المحاضرات والخطب الصوتية وتنزيلها، ومشاهدة النشاطات الثقافية والدورات العلمية، وغيرها من المواد النافعة كالمقالات والبحوث المتاحة للتنزيل.

وهذا النوع من المواقع مما لا يحجب، لأن المفسدة فيه غير موجودة والمصلحة فيه محققة.

ثانياً- مواقع إلكترونية محتواها خليط ومزيج من المواد النافعة والمواد غير الصالحة، فرغم محتواها النافع لا تخلوا من موضوعات و مواد وأفكار ضارة بالمتصفحين.

هنا يكون النظر في نسبة المفسد من المصالح، فإن كانت المنافع والمصالح أكبر فلا تحجب تلك المواقع مع التنبيه إلى المحتويات غير النافعة أو حجبها دون بقية المواد.

أما إن كانت المفسد أكبر من المصالح والمنافع فتحجب، لأن إثمها أكبر من نفعها.

أما إن كان المحتوى متساوٍ من جهة المفسد والمصالح، فمصلحة الحجب تقدم؛ لأن الحجب أرعى وأحفظ للدين والأخلاق، خاصة مع وجود المواد النافعة المنشورة والمتاحة في المواقع الإسلامية الخالصة، أو التي نفعها أكبر من ضررها.

ثالثاً- مواقع إلكترونية، محتواها كله أو أكثره مفسد للعقائد والأخلاق الإسلامية، فهذا مما يجب حجبها، سدا لذرائع الفساد.

وعليه فما كان ضرره محضاً فالأصل فيه الحجب بلا خلاف، وما كان ضرره غالباً أو مساوياً لنفعه فيحجب أيضاً، وهذا التقييد لحريات بعض الناس إنما يستهدف المصالح العامة للمجتمع، وتفادي الآثار السلبية المستقبلية بالنظر إلى مآلات الأفعال.



المطلب الثاني: تقييد الفتوى في وسائل الإعلام

إن مسألة الفتوى عبر وسائل الإعلام وغيرها من الوسائط الإلكترونية الحديثة تعد من أبرز النوازل الفقهية؛ حيث انتشرت بشكل كبير، ولا يخفى وجود الفوضى والتضارب بين كثير من الفتاوى، فهل لولي الأمر أن يقيد الفتوى في وسائل الإعلام سدا لذريعة الفوضى والفساد؟

الفرع الأول: تعريف الفتوى وأهميتها وشروط المفتي

أولاً- تعريف الفتوى:

- الفتوى في اللغة:

الفتوى في اللغة بمعنى البيان، أفتاه في المسألة يفتيه إذا أجابه، والاسم الفتوى⁽¹⁾.

- وفي الاصطلاح:

هي الإخبار بحكم الله -تعالى- عن دليل شرعي. أو بعبارة أخرى: حكم الشرع الذي يخبر عنه المفتي بإفتائه⁽²⁾.

ثانياً- أهمية الفتوى:

- للفتوى أهمية بالغة ولها صبغة الشرف في بيان الخير من الشر للناس، وكفى بها مزية أن تولاه رب العزة بذاته العلية حيث ذكر في أكثر من موضع مادة الإفتاء فقال مثلاً في محكم التنزيل:

﴿وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ﴾ [النساء: 127]، وقال تعالى:

﴿يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ﴾ [النساء: 176]. وقوله هذا دليل على

أهمية ومكانة الفتوى.

⁽¹⁾ لسان العرب: ابن منظور، (147/15).

⁽²⁾ ضوابط الفتوى في الشريعة الإسلامية: محسن صالح ملا نبي صالح الروسكي، مكتبة نزار مصطفى الباز- السعودية، ط2،

1428هـ/2007م، (41).

قال ابن القيم: (وهو المنصب الذي تولاه بنفسه ربُّ الأرباب... وكفى بما تولاه الله تعالى بنفسه شرفاً وجلالةً)⁽¹⁾.

- وتولى هذا المنصب النبي الكريم ﷺ فكان هو المفتي، قال ابن القيم: (أول من قام بهذا المنصب الشريف سيد المرسلين، وإمام المتقين، وخاتم النبيين، عبد الله ورسوله، وأمينه على وحيه، وسفيره بينه وبين عباده؛ فكان يفتي عن الله بوحيه المبين)⁽²⁾، فمن تولاه كان خليفة رسول الله ووارثه ونائبه في تبليغ الأحكام للناس، قال الشاطبي: (المفتي قائم في الأمة مقام النبي ﷺ)⁽³⁾. وقال أيضاً: (العالم وارث النبي؛ فالبيان في حقه لا بد منه من حيث هو عالم... ويلزم من كونه وارثاً قيامه مقام موروثه في البيان)⁽⁴⁾.

- المفتي مخبر عن الله، وموقع عنه فيما يفتي به، وأفعاله محل اقتداء، قال ابن القيم: (إذا كان منصب التوقيع عن الملوك بالمحل الذي لا ينكر فضله، ولا يجهل قدره، وهو من أعلى المراتب السنيات، فكيف بمنصب التوقيع عن رب الأرض والسماوات؟)⁽⁵⁾.

- المفتي متبع للصحابة الكرام، والتابعين لهم بإحسان، وكثير من الأئمة الأعلام عبر العصور ممن تصدوا لإفتاء الناس وتعليمهم، قال ابن القيم: (.. ثم قام بالفتوى بعده بزُّك الإسلام، وعصاة الإيمان، وعسكر القرآن، وجند الرحمن، أولئك أصحابه ﷺ، أبرُّ الأمة قلوباً، وأعمقها علماً، وأقلها تكلفاً، وأحسنها بياناً، وأصدقها إيماناً، وأعمها نصيحةً، وأقربها إلى الله وسيلة، وكانوا بين مُكثِرٍ منها ومُقلِّ ومُتوسِّط.. ثم صارت الفتوى في أصحاب هؤلاء كسعيد بن المسيَّب راوية عُمر وحامل علمه)⁽⁶⁾.

(1) إعلام الموقعين: ابن القيم، (17/2).

(2) المصدر نفسه، (9/1).

(3) الموافقات: الشاطبي، (253/5).

(4) المصدر نفسه، (77-76/4).

(5) إعلام الموقعين: ابن القيم، (17-16/2).

(6) المصدر نفسه، (17/2) وما بعدها.

ثالثاً: شروط المفتي

ذكر الأصوليون الشروط التي يجب أن تتوافر في القائم بالإفتاء أذكر منها:

أولاً: معرفة قواعد الشريعة:

وهذا ما يعبر عنه بالعلم بالكتاب والسنة والإجماع والقياس:

أ- العلم بالكتاب والسنة: قال ابن النجار الحنبلي: (وليس المراد: أن يعرف سائر آيات القرآن، وجميع أحاديث السنة، وإنما المراد: ما يحتاج إلى معرفته)⁽¹⁾. ومن ذلك معرفته بالناسخ والمنسوخ منهما، حتى لا يستدل بآية منسوخة أو حديث منسوخ⁽²⁾.

ب- العلم بالإجماع: يشترط في المفتي أن يكون عالماً خبيراً بمواقع الإجماع والمختلف فيه، حتى لا يفتي بخلاف ما أجمع عليه، فيكون قد خرق الإجماع⁽³⁾.

ج- العلم بالقياس: أن يعرف وجوه القياس وشرائطه المعتمدة، وعلل الأحكام وطرق استنباطها من النصوص؛ لأنّ القياس قاعدة الاجتهاد، والذي تُبنى عليه أحكام كثيرة تفصيلية⁽⁴⁾، ولذلك قال الإمام الشافعي رحمه الله: (والاجتهاد: القياس)⁽⁵⁾.

ثانياً: معرفة علوم اللغة العربية:

العلم بلسان العرب، من نحو وصرف وبلاغة، وبهذا يستطيع النظر في الدليل نظراً صحيحاً ويستخرج منه الأحكام استخراجاً قوياً ويكفيه في ذلك الدرجة الوسطى لا أن يبلغ مبلغ الأئمة في اللغة العربية كالخليل وسيبويه والأخفش⁽⁶⁾.

(1) شرح الكوكب المنير: ابن النجار، (460/4-461).

(2) ينظر: المصدر نفسه، (461/4).

(3) المصدر نفسه، (464/4).

(4) أصول الفقه الإسلامي: وهبة الزحيلي، دار الفكر - الجزائر ودمشق، ط1، 1406هـ/1986م، (1047/2).

(5) الرسالة: الشافعي، (477).

(6) الفتيا ومناهج الإفتاء: محمد سليمان عبد الله الأشقر، مكتبة المنار الإسلامية - الكويت، ط1، 1396هـ/1976م، (28).

ثالثاً: معرفة علم أصول الفقه:

عد الفخر الرازي علم أصول الفقه من إن أهم العلوم للمجتهد⁽¹⁾، لذا (عليه أن يطوّل الباع في هذا الشرط ويضطلع على مختصراته ومطولاته بما تبلغ به طاقته فإنّ هذا العلم هو عماد فسطاط الاجتهاد وأساسه الذي تقوم عليه أركان بنائه)⁽²⁾.

رابعاً: العلم بمقاصد الشريعة:

لا بد أن يعرف المتصدي للاجتهاد والفتوى المقاصد على كمالها في كل مسألة من مسائل الشريعة، وكل باب من أبوابها، وأنها مبنية على اعتبار مصالح العباد، وأن المصالح على مراتب⁽³⁾.

خامساً: الاستعداد الفطري:

هذا الشرط لم ينص عليه الأصوليين صراحة، وهو أن يكون عند العالم استعداد فطري للاجتهاد والفتوى، بأن تكون له عقلية فقهية مع لطافة إدراك، وصفاء ذهن، ونفاذ بصيرة وحسن فهم، وحدة ذكاء، إذ بدون هذا الاستعداد الفطري لا يستطيع الشخص أن يكون مجتهداً ومفتياً وإن تعلم آلة الاجتهاد، فإن تعلم الإنسان أوزان الشعر لا تجعله شاعراً إذا لم يكن عنده استعداد فطري للشعر. فكذا الحال في الاجتهاد والفتوى⁽⁴⁾.

سادساً: المعرفة بأحوال الناس وأعرافهم

قال ابن القيم في شرح الخصلة الخامسة "معرفة الناس": (هذا أصل عظيم يحتاج إليه المفتي والحاكم، فإن لم يكن فقيهاً فيه فقيهاً في الأمر والنهي، ثم يطبّق أحدهما على الآخر وإلا كان ما يفسد أكثر ممّا يصلح، فإنّه إذا لم يكن فقيهاً في الأمر له معرفة بالناس تُصوّر له الظالم بصورة

(1) الحصول في علم الأصول: أبو عبد الله، فخر الدين الرازي (ت: 606هـ)، ت/ طه جابر فياض العلواني، مؤسسة الرسالة، ط3، 1418هـ/1997م، (36/6).

(2) إرشاد الفحول: الشوكاني، (209/2).

(3) الاجتهاد في الإسلام: نادية شريف العمري، مؤسسة الرسالة - بيروت، 1406هـ/1986م، (96).

(4) الوجيز في أصول الفقه: عبد الكريم زيدان، مؤسسة قرطبة، ط6، (د-ت-ط)، (405-406).

المظلوم وعكسه، والمحققُ بصورة المُبطل وعكسه، وراج عليه المكر والخداع والاحتيال... بل ينبغي له أن يكون فقيهاً في معرفة مكر الناس وخداعهم واحتياهم وعوائدهم وعُرفياتهم فإنّ الفتوى تتغيّر بتغير الزمان والمكان والعوائد والأحوال وذلك كلّه من دين الله⁽¹⁾.

الفرع الثاني: أثر سد الذرائع في تقييد الفتوى في وسائل الإعلام

نص الفقهاء قديماً وحديثاً على ضرورة تنظيم الفتوى وتقييدها من قبل ولي الأمر، فقد حكى عن أبي حنيفة أنه كان يقول: (لا يجوز الحجر إلا على ثلاثة: على المفتي الماجن، وعلى المتطبب الجاهل، وعلى المكاري المفلس؛ لما فيه من الضرر الفاحش إذا لم يحجر عليهم، فالمفتي الماجن يفسد على الناس دينهم والمتطبب الجاهل يفسد أبدانهم، والمكاري المفلس يتلف أموالهم فيمتنعون من ذلك دفعا للضرر)⁽²⁾.

وكان ربيعة بن أبي عبد الرحمن يكي ويقول حين سئل: أبكاني أنه استفتي من لا علم له، وقال: لَبْعُضُ مَنْ بَقِيَ هَهُنَا أَحَقُّ بِالسُّجْنِ مِنَ السُّرَاقِ⁽³⁾.

وقال الخطيب البغدادي: (ينبغي للإمام أن يتصفح أحوال المفتين فمن صلح للفتيا أقره ومن لا يصلح منعه ونهاه أن يعود وتواعده بالعقوبة إن عاد)⁽⁴⁾.

وقال ابن خلدون: (فللخليفة تصفح أهل العلم والتدريس وردّ الفتيا إلى من هو أهل لها وإعانتها على ذلك ومنع من ليس أهلاً لها وزجره لأنّها من مصالح المسلمين في أديانهم فتحجب عليه مراعاتها لئلاً يتعرّض لذلك من ليس له بأهل فيضلّ الناس)⁽⁵⁾.

⁽¹⁾ إعلام الموقعين: ابن القيم، (6/113-114).

⁽²⁾ المبسوط: السرخسي، (24/157).

⁽³⁾ ديوان الأحكام الكبرى: أبو الأصبغ، عيسى بن سهل (ت: 486هـ)، ت/ يحيى مراد، دار الحديث - القاهرة، 1428هـ/2007م، (425).

⁽⁴⁾ المجموع شرح المهذب: النووي، (1/41).

⁽⁵⁾ تاريخ ابن خلدون: أبو زيد، عبد الرحمن بن خلدون (ت: 808هـ)، ت/ خليل شحادة، دار الفكر، بيروت، ط2، 1408هـ/1988م، (1/274).

ومن أقوال المعاصرين قول محمد سليمان الأشقر: (وأما حين يوجد من يقوم بالإفتاء على غير الوجه المشروع فعلى الإمام منعه درءاً لفساده، وذلك إن قام الإفتاء من هو غير أهل له، أو قام من هو أهل ولكن كثرت أغلاطه في العلم وحصل من فتواه الضرر، أو انحراف فجعل يفتي بما يناقض مقصود الشارع، وهو ما يسمى بالمفتي الماجن، وهو الذي لا يبالي أن يحرم حلالاً، أو يحل حراماً، فيعلم الناس حيلة باطلة. فينبغي أن يمنع هؤلاء عن الفتيا)⁽¹⁾.

قال محمد الزحيلي: (إن التنظيم في كل الأمور مهم ومفيد، وقد يصبح واجبا وضرورياً، وهو من واجبات الحاكم المسلم الذي يقع عليه أعباء الأمانة، وصار مسؤولاً عنها، ومؤاخذاً عن التقصير فيها... كما يجب على ولي الأمر منع غير المختصين من الفتوى)⁽²⁾.

إن حصر الفتوى في هيئة أو علماء معينين من قبل ولي الأمر، فيه منع لغيرهم من أداء واجب تبليغ أحكام الله للناس، وفيه تقييد لحريةهم بأن يفتوا المستفتين بما ترجح لهم من أدلة، وفيه حجر على وسائل الإعلام في أن تختار من تشاء من المفتين، ولكن إذا كانت هذه الحرية تفضي إلى نتائج سلبية كما هي عليه الآن، ومن ذلك⁽³⁾:

أولاً- نشر الآراء الفقهية الشاذة والمهجورة، وهذا بسبب عدم وجود معايير متفق عليها في اختيار المفتين، واختبار مؤهلاتهم العلمية للقيام بهذه المهمة الصعبة.

ثانياً- إضعاف الوحدة المذهبية، بسبب تعدد مذاهب المفتين، واختلاف مدارسهم الفقهية، وعدم مراعاة الكثير منهم لمذاهب المستفتين.

ثالثاً- إسقاط هيبة الفتوى والمفتي في نفوس كثيرين، بسبب سلوكيات المفتين وطريقة إجاباتهم عن أسئلة المستفتين، مما جعلهم موضع السخرية.

⁽¹⁾ الفتيا ومناهج الإفتاء: محمد سليمان الأشقر، (105).

⁽²⁾ تنظيم الفتوى أحكامه- آلياته: محمد الزحيلي، (19-20).

⁽³⁾ ضوابط الفتوى عبر الفضائيات: عبد الناصر أبو البصل، (15)، مؤتمر الفتوى وضوابطها التي نظمها مجمع الفقه الإسلامي.

نظرا لهذه النتائج السلبية وغيرها فإنه يكون من الضروري تقييد الفتوى في وسائل الإعلام، وحصص الإفتاء في جهة مختصة يوكل لها اختيار أكفأ الفقهاء المتمرسين بالفتوى للتصدي للإفتاء وإجابة السائلين.

فترك الفتوى دون ضبط وتقييد في عصرنا تؤول إلى مفاصد وأضرار أكبر مما كان عليه في الزمن الماضي، يقول القرضاوي: (والضرر المخوف من الخطأ والانحراف في فتاوى عصرنا أشد منه في أزمنة سلفت، نظرا لسعة الدائرة التي تنتشر فيها الفتوى الخاطئة أو المنحرفة، بواسطة وسائل الإعلام الحديثة)⁽¹⁾.

لهذا كانت الحاجة ماسة لضبط الفتوى وتقييدها بوجه عام وفي وسائل الإعلام بشكل خاص، يقول محمد الزحيلي: (تحتاج الفتوى إلى تنظيم دقيق، وإشراف أمين نتيجة للأحوال السائدة إيجابيا أو سلبا، واحتياطا من البلبلة والتشويش والاضطراب والمخالفات في دين الله وشرعه، مع تعيين المفتين من الفقهاء الذين تتوفر فيه شروط الفتوى)⁽²⁾.

ولكن شريطة أن يكون القائمون على الفتوى بعيدين عن أي ضغط سياسي أو اجتماعي يمارس عليهم لإصدار فتاوى تتعارض مع الشرع.



⁽¹⁾ الفتوى بين الانضباط والتسيب: يوسف القرضاوي، مكتبة رحاب - الجزائر، (64).

⁽²⁾ تنظيم الفتوى أحكامه - آلياته: محمد الزحيلي، (20).

الخاتمة ونتائج البحث:

بعد أن تناولت في هذا البحث أصل سد الذرائع، والحريات في الإسلام، وعرض عدد من القضايا المتعلقة بالحريات الدينية الاجتماعية والسياسية والإعلامية ووضع سد الذرائع في تقييدها، أخلص إلى النتائج الآتية:

- إن الشريعة الإسلامية بنت كثيراً من أحكامها على مراعاة سد الذرائع، وتجلى ذلك في اجتهادات الصحابة رضي الله عنهم في معالجة ما طرأ في حياتهم من نوازل لم تكن على عهد النبي صلى الله عليه وسلم، وفي هذا دليل على مرونة الشريعة الإسلامية وصلاحيتها لكل زمان ومكان.

- مراعاة الشبهة عند المالكية هي قطع الذريعة المثيرة لشبهة التوسل بالمأذون فيه إلى الممنوع منه؛ ولفظة الشبهة تتضمن معنى زائداً: وهو أن إفضاء الوسيلة إلى الممنوع لا يكون على سبيل القطع؛ بل إنها تدلّ على الإفضاء الذي لم يرق إلى مرتبة اليقين.

- إن أصل سد الذرائع له صلة مباشرة بالسياسة الشرعية، فكلاهما يقوم على أساس المصلحة العامة بالنظر إلى مآلاتها.

- إن الأصل في الشريعة الإسلامية هي مراعاة الحرية، وما سدّ الذرائع إلى استثناء لمعالجة المستجدات الطارئة، حينما تتخذ الحرية ذريعة للإخلال بالمقاصد الكلية التي جاءت الشريعة بحفظها وجوداً وعدماً.

- إن تقييد الحريات لا يقوم على التشهي والهوى والرغبة في إدخال العنت على الناس، وإنما ينبني التقييد على قوة الإفضاء إلى المفسدة إن تركت دون ضبط وتقييد، وهذا بالنظر إلى كثرة الوقوع أو باعتبار مآلات أفعال المكلفين، فحيثما قلّ الوقوع، أو كان مآل وقوع المفسدة ضعيفاً أو نادراً فإن السدّ يصير ضرباً من التعسف الذي لا تقرّه الشريعة الإسلامية.

- إنَّ أساس تقييد الحريات المبني على أصل سد الذرائع؛ هو مراعاة المصلحة العامة للجماعة، بغض النظر عن المشقة التي تلحق بعض الأفراد، وحيثما تعارضت المصلحة العامة مع المصلحة الخاصة فإنَّ المصلحة العامة هي التي تقدّم.

- إنَّ سد الذرائع من الأصول الاجتهادية المعتمدة التي ينبغي أن تفعل في الاجتهاد الفقهي المعاصر لكثرة الفساد وفشوه، وخراب الذمم وضعف الوازع الديني.



فهارس الرسالة

1- فهرس الآيات

2- فهرس الأحاديث

3- فهرس الآثار

4- فهرس الأشعار

5- فهرس الأعلام

6- فهرس المصادر والمراجع

7- فهرس الموضوعات

فهرس الآيات

سورة البقرة

71	﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ الآية: 29.
142	﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ الآية: 30.
51	﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا أَنْظِرْنَا...﴾ الآية: 104.
177	﴿وَدَكْثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُمْ مِن بَعْدِ...﴾ الآية: 109.
130	﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَى...﴾ الآية: 159.
127	﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ...﴾ الآية: 170.
134	﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ الآية: 179.
132	﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقْتُلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا...﴾ الآية: 190.
-117	﴿وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَن دِينِهِ فِيمْتٌ وَهُوَ كَافِرٌ...﴾ الآية: 217.
-174	
178	
-192	﴿وَلَا تَنكِحُوا الْمُشْرِكَةَ حَتَّىٰ يُؤْمِنَ﴾ الآية: 221.
194	
72	﴿فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ﴾ الآية: 234.
121	﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ...﴾ الآية: 256.
127	﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ ارْنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ...﴾ الآية: 260.

سورة آل عمران

98	﴿ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ ﴾ الآية: 7
129	﴿ شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو... ﴾ الآية: 18.
110	﴿ رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا ﴾ الآية: 35.
212	﴿ رَبِّ هَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً إِنَّكَ سَمِيعُ الدُّعَاءِ ﴾ الآية: 38.
-177 178	﴿ وَقَالَتْ طَافِيَةٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ ءَامَنُوا بِالَّذِي أُنزِلَ عَلَى الَّذِينَ... ﴾ الآية: 72.
222	﴿ وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا ﴾ الآية: 103.
-166 -224 237	﴿ وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ... ﴾ الآية: 104.
166	﴿ كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ... ﴾ الآية: 110.
151	﴿ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ ﴾ الآية: 159.
سورة النساء	
-199 204	﴿ وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَقْسُطُوا فِي الِيتِمَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ... ﴾ الآية: 3.
200	﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ... ﴾ الآية: 23.
141	﴿ وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا... ﴾ الآية: 36.
157	﴿ وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا... ﴾ الآية: 58.
230	﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي... ﴾ الآية: 59.

249	﴿ وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ ۗ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ ۗ ﴾ الآية: 127.
157	﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ ... ﴾ الآية: 135.
230	﴿ وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا ۗ ﴾ الآية: 141.
249	﴿ يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ ۗ ﴾ الآية: 176.

سورة المائدة

-140 181	﴿ وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ ۗ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ ... ﴾ الآية: 2.
-62 191	﴿ الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ ۗ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ ... ﴾ الآية: 5.
157	﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ ... ﴾ الآية: 8.
133	﴿ إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ ... ﴾ الآية: 33.
134	﴿ وَكُتِبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ ... ﴾ الآية: 45.
229	﴿ وَإِن أَحْكَمَ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَأَحْذَرَهُمْ ... ﴾ الآية: 49.
138	﴿ لِلَّهِ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا فِيهِنَّ ۗ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ۗ ﴾ الآية: 120.

سورة الأنعام

-30 -48 54-53	﴿ وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدُوًّا بِغَيْرِ عِلْمٍ ﴾ الآية: 108.
71	﴿ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ ۗ ﴾ الآية: 119.

222	﴿ إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا لَسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ... ﴾ الآية: 159.
-----	---

سورة الأعراف

135	﴿ وَادْكُرُوا إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ عَادٍ وَبَوَّأَكُمْ... ﴾ الآية: 74.
-----	---

123	﴿ أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ... ﴾ الآية: 185.
-----	--

119	﴿ خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ ﴾ الآية: 199.
-----	---

سورة الأنفال

222	﴿ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَتَّبِعُوا نِعْوًا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ... ﴾ الآية: 46.
-----	---

سورة التوبة

118	﴿ قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ... ﴾ الآية: 29.
-----	--

140	﴿ إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ ﴾ الآية: 60.
-----	---

-125 237	﴿ وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ... ﴾ الآية: 71.
-------------	---

175	﴿ يَخْلِفُونَ بِاللَّهِ مَا قَالُوا وَلَقَدْ قَالُوا كَلِمَةَ الْكُفْرِ وَكَفَرُوا بَعْدَ... ﴾ الآية: 74.
-----	---

143	﴿ وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ... ﴾ الآية: 105.
-----	---

119	﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ ﴾ الآية: 119.
-----	--

128	﴿ وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ... ﴾ الآية: 122.
-----	---

سورة يونس

124	﴿ قُلْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَبْدُوا الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ قُلِ اللَّهُ يَبْدُوا الْخَلْقَ... ﴾ الآية: 34.
-----	--

124	﴿قُلْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ قُلِ اللَّهُ يَهْدِي لِلْحَقِّ...﴾ الآية: 35.
121	﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرَهُ...﴾ الآية: 99.
سورة هود	
142	﴿هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا فَاسْتَغْفِرُوهُ ثُمَّ تَوْبُوا إِلَيْهِ...﴾ الآية: 61.
سورة يوسف	
98	﴿هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا﴾ الآية: 100.
سورة الرعد	
83	﴿وَهُوَ شَدِيدُ الْمِحَالِ﴾ الآية: 13.
سورة النحل	
119	﴿إِنَّمَا يَفْتَرِي الْكَذِبَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ...﴾ الآية: 105.
85	﴿مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُجْمِرٌ...﴾ الآية: 106.
122	﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ...﴾ الآية: 125.
سورة الإسراء	
234	﴿وَقُلْ لِعِبَادِي يَقُولُوا الَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ الشَّيْطَانَ يَنْزِعُ بَيْنَهُمْ...﴾ الآية: 53.
سورة الكهف	
5	﴿قَالُوا يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ مِنْ بَيْتِنَا وَكُلُوا وَشَرِبُوا مِنْ هُنَّ آيَاتِنَا وَلَا تَمْسَسُوا زِينَةً مِنْهَا وَلَا تَلْبَسُوا مِنْهَا وَلَا تَلْمِزُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ حَاكِمُونَ﴾ الآية: 94.
سورة طه	
162	﴿وَأَجْعَلْ لِي وَزِيرًا مِنْ أَهْلِي﴾ الآية: 29.

143	﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ مَهْدًا وَسَوَّاكَ لَكُمْ فِيهَا سُبُلًا وَأَنْزَلَ مِنَ...﴾ الآية: 53.
143	﴿كُلُوا وَارْعَوْا أَنْعَامَكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِأُولِي النُّهَى﴾ الآية: 54.

سورة الحج

184	﴿وَلَوْلَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَهَدَّ مَتَّصِمِينَ مَعَ وَيَعٍ...﴾ الآية: 40.
-----	---

سورة النور

-135 136	﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْنِسُوا...﴾ الآية: 27.
-135 136	﴿فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فِيهَا أَحَدًا فَلَا تَدْخُلُوهَا حَتَّى يُؤْذَنَ لَكُمْ...﴾ الآية: 28.
54	﴿وَلَا يَضْرِبَنَّ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ﴾ الآية: 31.
3	﴿وَالْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ الَّتِي لَا يَرْجُونَ نِكَاحًا فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ...﴾ الآية: 60.

سورة الفرقان

119	﴿فَقَدْ كَذَّبْتُمْ بِمَا تَقُولُونَ فَمَا تَسْتَطِيعُونَ صَرْفًا...﴾ الآية: 19.
-----	--

سورة القصص

148	﴿قَالَتْ إِحَدُهُمَا يَا بَتِ اسْتَجِرْهُ إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَجَرْتَ الْقَوِيُّ...﴾ الآية: 26.
-----	---

سورة العنكبوت

122	﴿وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ...﴾ الآية: 46.
-----	---

سورة الروم

-208	﴿وَمَنْ ءَايَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا...﴾ الآية: 21.
------	--

212	
سورة الأحزاب	
141	﴿وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ...﴾ الآية: 6.
234	﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا﴾ الآية: 70.
234	﴿يُصَلِّحْ لَكُمْ أَعْمَالَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ...﴾ الآية: 71.
سورة الزمر	
128	﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ...﴾ الآية: 9.
سورة الشورى	
157	﴿فَلِذَلِكَ فَادَعُ وَاَسْتَقِمَّ كَمَا أَمَرْتُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ...﴾ الآية: 15.
181	﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُمْ مِّنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنْ بِهِ اللَّهُ﴾ الآية: 21.
-149 151	﴿وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ...﴾ الآية: 38.
سورة الجاثية	
229	﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ...﴾ الآية: 18.
سورة الحجرات	
145	﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّن ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا...﴾ الآية: 13.
سورة الحديد	
138	﴿ءَامِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَأَنْفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُسْتَخْفِينَ فِيهِ...﴾ الآية: 7.
160	﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ...﴾ الآية: 25.

سورة المجادلة

193	﴿لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ﴾ الآية: 22.
-----	--

سورة الحشر

96	﴿فَاعْتَبِرُوا يَأْتُولِي الْآبَصِرِ﴾ الآية: 2.
----	---

سورة الممتحنة

-192 194	﴿وَلَا تَمْسِكُوا بِعَصَمِ الْكُوفِرِ﴾ الآية: 10.
-------------	---

سورة الجمعة

132	﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا...﴾ الآية: 10.
-----	---

سورة الملك

-132 143	﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ ذُلُولًا فَأَمْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِنْ رِزْقِهِ...﴾ الآية: 15.
-------------	--

سورة البلد

114	﴿وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾ الآية: 10.
-----	--

سورة العلق

128	﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ﴾ الآية: 1.
-----	--

سورة البينة

194	﴿لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ مُنْفَكِينَ حَتَّى تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ﴾ الآية: 1.
-----	---

سورة العصر

143	﴿وَالْعَصْرِ﴾ الآية: 1.
-----	-------------------------

143	﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ﴾ الآية: 2.
143	﴿إِلَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا...﴾ الآية: 3.



جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

فهرس الأحادس

- أ -

146	(أَتَشْفَعُ فِي حَدِّ مَنْ حُدِّدَ مِنَ حُدُودِ اللَّهِ؟ ثُمَّ قَامَ فَاخْتَطَبَ فَقَالَ: يَا أَيُّهَا النَّاسُ...).
225	(إِذَا حَكَمَ الْحَاكِمُ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ، وَإِذَا حَكَمَ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَخْطَأَ...).
210	(إِذَا خَطَبَ إِلَيْكُمْ مَنْ تَرْضَوْنَ دِينَهُ وَخُلُقَهُ فَرُوجُوهُ...).
-146	(إِنَّمَا أَهْلَكَ الَّذِينَ قَبْلَكُمْ، أَنَّهُمْ كَانُوا إِذَا سَرَقَ فِيهِمُ الشَّرِيفُ تَرَكُوهُ...).
157	
133	(إِذَا سَمِعْتُمْ بِهِ بِأَرْضٍ فَلَا تَقْدُمُوا عَلَيْهِ، وَإِذَا وَقَعَ بِأَرْضٍ وَأَنْتُمْ بِهَا...).
145	(أَلَا لَا فَضْلَ لِعَرَبِيٍّ عَلَى عَجَمِيٍّ، وَلَا لِعَجَمِيٍّ عَلَى عَرَبِيٍّ، وَلَا لِأَحْمَرَ...).
125	(أَلَا لَا يَمْنَعَنَّ رَجُلًا هَيْبَةُ النَّاسِ أَنْ يَقُولَ بِحَقِّ إِذَا عَلِمَهُ...).
71	(إِنَّ أَعْظَمَ الْمُسْلِمِينَ جُرْمًا مَنْ سَأَلَ عَنْ شَيْءٍ لَمْ يُحَرِّمْ، فَحَرَّمَ مِنْ أَجْلِ...).
-230	(أَنْ بَايَعْنَا عَلَى السَّمْعِ وَالطَّاعَةِ فِي مَنْشَطِنَا وَمَكْرَهِنَا، وَعُسْرِنَا وَيُسْرِنَا...).
235	
211	(إِنَّ حُسْنَ الظَّنِّ بِاللَّهِ مِنْ حُسْنِ عِبَادَةِ اللَّهِ).
60	(إِنْ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لَيَدْعُ الْعَمَلَ، وَهُوَ يُحِبُّ أَنْ يَعْمَلَ بِهِ خَشِيَةً أَنْ يَعْمَلَ...).
142	(إِنْ كَانَ خَرَجَ يَسْعَى عَلَى وَلَدِهِ صِغَارًا، فَهُوَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ...).
114	(إِنَّ اللَّهَ وَضَعَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأَ، وَالنِّسْيَانَ، وَمَا اسْتَكْرَهُوا عَلَيْهِ).
201	(أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ، حِينَ تَأَيَّمَتْ حَفْصَةُ بِنْتُ عُمَرَ مِنْ خُنَيْسِ بْنِ...).
55	(إِنَّ مِنْ أَكْبَرِ الْكِبَائِرِ أَنْ يَلْعَنَ الرَّجُلُ وَالِدَيْهِ).
4	(إِنَّ اللَّهَ وَاضِعَ يَدَهُ لِمُسَيِّءِ اللَّيْلِ لِيَتُوبَ بِالنَّهَارِ).
58	(إِنَّ قَوْمَكَ قَصَّرَتْ بِهِمُ التَّفَقُّهُ).

238	(إِنَّ الْقَوْمَ إِذَا رَأَوْا الْمُنْكَرَ فَلَمْ يُغَيِّرُوهُ، عَمَّهُمُ اللَّهُ بِعِقَابٍ).
238	(أَفْضَلُ الْجِهَادِ كَلِمَةٌ حَقٌّ عِنْدَ سُلْطَانٍ جَائِرٍ).
201	(أَسَلَّمْتُ وَتَحْتِي خَمْسُ نِسْوَةٍ، فَسَأَلْتُ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: "فَارِقْ وَاحِدَةً وَأَمْسِكْ...").
200	(أَسَلَّمَ غِيْلَانُ بْنُ سَلَمَةَ وَتَحْتَهُ عَشْرُ نِسْوَةٍ، فَأَمَرَ النَّبِيُّ ﷺ أَنْ يَخْتَارَ مِنْهُنَّ...).
132	(إِيَّاكُمْ وَالْجُلُوسَ عَلَى الطَّرِيقَاتِ...).
58	(إِنَّكُمْ إِنْ فَعَلْتُمْ ذَلِكَ قَطَعْتُمْ أَرْحَامَكُمْ).
3	(إِنَّ الْمَلَائِكَةَ لَتَضَعُ أجنحتها لِطَالِبِ الْعِلْمِ)
- ب -	
235	(بَادِرُوا بِالْأَعْمَالِ فِتْنًا كَقَطْعِ اللَّيْلِ الْمُظْلِمِ...).
126	(بَلْ هُوَ الرَّأْيُ وَالْحَرْبُ وَالْمَكِيدَةُ).
- ت -	
213	(تَرْوَجُوا الْوُدُودَ الْوُلُودَ فَإِنِّي مُكَاثِرٌ بِكُمْ الْأُمَّمَ).
- ح -	
70-56	(الْحَلَالُ بَيْنَ، وَالْحَرَامُ بَيْنَ، وَبَيْنَهُمَا مُشَبَّهَاتٌ لَا يَعْلَمُهَا كَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ...).
- د -	
57	(دَعُوهُ، لَا يَتَحَدَّثُ النَّاسُ أَنَّ مُحَمَّدًا يَقْتُلُ أَصْحَابَهُ...).
-125	(الدِّينُ النَّصِيحَةُ. قُلْنَا: لِمَنْ؟ قَالَ: لِلَّهِ وَلِكِتَابِهِ وَلِرَسُولِهِ وَلَائِمَّةِ الْمُسْلِمِينَ...).
165	
- ز -	
85	(زَادَكَ اللَّهُ حِرْصًا وَلَا تَعُدْ).
- ك -	

102	(كَانَتْ بَنُو إِسْرَائِيلَ تَسُوسُهُمُ الْأَنْبِيَاءُ...).
- ل -	
134	(لَا تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا، وَلَكِنْ ائْتَوْهَا مِنْ جَوَانِبِهَا، ثُمَّ سَلِّمُوا...).
239	(لَا تَضْرِبُوا إِمَاءَ اللَّهِ).
214	(لَا تُورِدُوا الْمُمْرِضَ عَلَى الْمُصِحِّ).
42	(لَا ضَرَرَ وَلَا إِضْرَارَ).
74	(لَا يَبْلُغُ الْعَبْدُ أَنْ يَكُونَ مِنَ الْمُتَّقِينَ، حَتَّى يَدَعَ مَا لَا بَأْسَ بِهِ، حَدَرًا لِمَا بِهِ...).
58	(لَا يُجْمَعُ بَيْنَ الْمَرْأَةِ وَعَمَّتَيْهَا، وَلَا بَيْنَ الْمَرْأَةِ وَخَالَئِهَا).
98	(اللَّهُمَّ فَقِّهْهُ فِي الدِّينِ، وَعَلِّمَهُ التَّوْبِيلَ).
182	(لَا يَجْتَمِعُ دِينَانِ فِي جَزِيرَةِ الْعَرَبِ).
182	(لَا تَكُونُ قِبْلَتَانِ فِي بَلَدٍ وَاحِدٍ).
136	(لَوْ اطَّلَعَ فِي بَيْتِكَ أَحَدٌ، وَلَمْ تَأْذَنْ لَهُ، خَذَفْتَهُ بِحِصَاةٍ، فَفَقَأْتَ عَيْنَهُ...).
- م -	
210	(مَا بَالُ رِجَالٍ يَشْتَرِطُونَ شُرُوطًا لَيْسَتْ فِي كِتَابِ اللَّهِ...).
57	(مَا بَالُ دَعْوَى الْجَاهِلِيَّةِ؟)
236	(مَنْ أَحَدَثَ فِي أَمْرِنَا هَذَا مَا لَيْسَ مِنْهُ، فَهُوَ رَدٌّ).
142	(مَنْ أَمْسَى كَالَأُحْمَى مِنْ عَمَلِ يَدَيْهِ أَمْسَى مَغْفُورًا لَهُ).
-174	(مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ).
176	
236	(مَنْ تَشَبَّهَ بِقَوْمٍ فَهُوَ مِنْهُمْ).
223	(مَنْ رَأَى مِنْ أَمِيرِهِ شَيْئًا يَكْرَهُهُ فَلْيَصْبِرْ عَلَيْهِ فَإِنَّهُ مَنْ فَارَقَ الْجَمَاعَةَ...).

-166	(مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَرًا فَلْيُغَيِّرْهُ بِيَدِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِلِسَانِهِ...).
-224	
238	
201	(مَنْ كَانَ لَهُ امْرَأَتَانِ يَمِيلُ لِأَحَدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى جَاءَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَحَدُ شَقِيهِ مَائِلًا).
30	(مِنَ الْكَبَائِرِ شَتْمُ الرَّجُلِ وَالِدَيْهِ - قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، وَهَلْ يَشْتِمُ الرَّجُلُ...).
147	(مَنْ كُنْتُ جَلَدْتُ لَهُ ظَهْرًا فَهَذَا ظَهْرِي فَلَيْسَتْ قَدُّ مِنْهُ).
44	(مَنْ مَنَعَ فَضْلَ الْمَاءِ لِيَمْنَعَ بِهِ الْكَلَاءَ مَنَعَهُ اللَّهُ فَضْلَ رَحْمَتِهِ).
148	(مَنْ اسْتَعْمَلَ رَجُلًا مِنْ عِصَابَةٍ وَفِي تِلْكَ الْعِصَابَةِ مَنْ هُوَ أَرْضَى لِلَّهِ مِنْهُ...).
139	(الْمُسْلِمُونَ شُرَكَاءُ فِي ثَلَاثٍ: فِي الْمَاءِ، وَالْكَالِ، وَالنَّارِ، وَثَمَنُهُ حَرَامٌ).
149	(الْمَشُورَةُ حِصْنٌ مِنَ النَّدَامَةِ، وَأَمَانٌ مِنَ الْمَلَامَةِ).
- ن -	
146	(النَّاسُ سَوَاسِيَةٌ كَأَسْنَانِ الْمِشْطِ).
213	(انْظُرْ إِلَيْهَا فَإِنَّ فِي أَعْيُنِ الْأَنْصَارِ شَيْئًا).
- ع -	
234	(عَلَيْكَ السَّمْعُ وَالطَّاعَةُ فِي عُسْرِكَ وَيُسْرِكَ، وَمَنْشِطِكَ وَمَكْرَهِكَ، وَأَثَرَةَ عَلَيْكَ).
- ف -	
223	(فَمَنْ أَحَبَّ مِنْكُمْ بُحْبُحَةَ الْجَنَّةِ فَلْيَلْزِمِ الْجَمَاعَةَ...).
- س -	
235	(سَتَكُونُ فِتْنٌ، الْقَاعِدُ فِيهَا خَيْرٌ مِنَ الْقَائِمِ، وَالْقَائِمُ فِيهَا خَيْرٌ مِنَ الْمَاشِي...).
- ي -	
39	(يَأْكُلُهَا أَهْلُهَا رُطْبًا).

205	(يَا مَعْشَرَ الشَّبَابِ مَنِ اسْتَطَاعَ مِنْكُمُ الْبَاءَةَ فَلْيَتَزَوَّجْ، وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَعَلَيْهِ...).
124	(يا محمد شاطرنا ترم المدينة، قال: "حتى أستأمر السعود...").
223	(يَدُ اللَّهِ مَعَ الْجَمَاعَةِ).



المجلة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

فهرس الآثار

الصفحة	قائله	الأثر أو طرفه
195	عمر بن الخطاب <small>رضي الله عنه</small>	(أَتَزْعُمُ أَنَّهَا حَرَامٌ فَأُخْلِئِ سَبِيلَهَا؟ فَقَالَ: لَا أَزْعُمُ أَنَّهَا حَرَامٌ؛ لَا وَلَكِنِّي أَخَافُ أَنْ تُعَاطُوا الْمُؤْمَسَاتِ مِنْهُنَّ).
195	عمر بن الخطاب <small>رضي الله عنه</small>	(إِنَّهُ بَلَّغَنِي أَنَّكَ تَزَوَّجْتَ امْرَأَةً مِنْ أَهْلِ الْمَدَائِنِ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ فَطَلَّقَهَا...).
195	عمر بن الخطاب <small>رضي الله عنه</small>	(إِنِّي أَخْشَى أَنْ تَدْعُوا الْمُسْلِمَاتِ وَتَنْكِحُوا الْمُؤْمَسَاتِ)
126	عمر بن الخطاب <small>رضي الله عنه</small>	(أَصَابَتْ امْرَأَةً وَأَخْطَأَ عَمْرٌ).
195	عمر بن الخطاب <small>رضي الله عنه</small>	(أَعَزِمُ عَلَيْكَ أَنْ لَا تَضَعَ كِتَابِي حَتَّى تُخَلِّيَ سَبِيلَهَا، فَإِنِّي أَخَافُ أَنْ يَقْتَدِيَ بِكَ الْمُسْلِمُونَ...).
183	ابن عباس	(أَيُّمَا مِصْرَ مِصْرَتَهُ الْعَرَبُ فَلَيْسَ لِلْعَجْمِ أَنْ يَبْنُوا فِيهِ بَيْعَةً، وَلَا يَضْرِبُوا فِيهِ نَاقُوسًا، وَلَا يَشْرَبُوا فِيهِ خَمْرًا...).
155	عمر بن الخطاب <small>رضي الله عنه</small>	(الرَّأْيُ الْفَرْدُ كَالْخَيْطِ السَّحِيلِ، وَالرَّأْيَانِ كَالْخَيْطَيْنِ الْمَبْرَمِينَ، وَالثَّلَاثَةُ مَرَارٍ لَا يَكَادُ يَنْتَقِضُ).
60	حذيفة بن أسيد <small>رضي الله عنه</small>	(رَأَيْتُ أَبَا بَكْرٍ وَعَمْرُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا وَمَا يَضْحِيَانِ مَخَافَةَ أَنْ يَسْتَنَّ بِهِمَا).
61	نافع	(كَانَ النَّاسُ يَأْتُونَ الشَّجْرَةَ الَّتِي يُقَالُ لَهَا: شَجْرَةُ الرِّضْوَانِ، فَيَصْلُونَ عِنْدَهَا، قَالَ: فَبَلَغَ ذَلِكَ عَمْرُ بْنُ الْخَطَّابِ...).
61	عطاء	(كَانَ ابْنُ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: يَنْهَى عَنِ صِيَامِ الشَّهْرِ كَامِلًا، وَيَقُولُ: (لِيَصُمْهُ إِلَّا أَيَّامًا)، وَكَانَ يَنْهَى...).
153	عمر بن عبد العزيز	(كُتِبَتْ إِلَيَّ تَسْأَلُنِي عَنِ الْقِضَاءِ بَيْنَ النَّاسِ، وَإِنْ رَأَسَ الْقِضَاءِ اتَّبَعَ مَا فِي كِتَابِ اللَّهِ، ثُمَّ الْقِضَاءُ بِسُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، ثُمَّ...).

183	عمر بن الخطاب <small>رضي الله عنه</small>	(لَا كَيْسَةَ فِي الْإِسْلَامِ وَلَا خِصَاءً).
153	عمر بن عبد العزيز	(لا ينبغي للرجل أن يكون قاضيا حتى تكون فيه خمس خصال: يكون عالما قبل أن يستعمل، مستشيرا لأهل العلم...).
109	عمر بن الخطاب <small>رضي الله عنه</small>	(لَأُرْدَنَّكَ حَرَائِرَ).
61	أبو مسعود الأنصاري	(لقد هممت أن أدع الأضحية وإنني لمن أيسركم؛ مخافة أن تحسب النفس أنها عليها حتم واجب).
61	عمر بن الخطاب <small>رضي الله عنه</small>	(لو تمالأ عليه أهل صنعاء لقتلتهم جميعا).
167	عمر بن الخطاب <small>رضي الله عنه</small>	(من رأى في اعوجاجا فليقومه).
140	عمر بن الخطاب <small>رضي الله عنه</small>	(انظر هذا وضرباه؛ فوالله ما أنصفناه أن أكلنا شبيته ثم نخذله عند الهرم...).
192	سعيد بن جبير	سئل سعيد بن جبير عن تزويج اليهودية والنصرانية قال: (لا بأس به).
184	ابن عباس	(وأیما مصر مصرته العجم ففتحها الله عز وجل على العرب فنزلوا فيه فإن للعجم ما في عهدهم، وعلى العرب أن يوفوا...).
140	أبو بكر الصديق <small>رضي الله عنه</small>	(وجعلت لهم - أيما شيخ ضعف - عن العمل، أو أصابته آفة من الآفات، أو كان غنيا فافتقر...).



فهرس الأشعار

5	وللمنِيَّةِ أَسْبَابٌ تُقَرِّبُهَا ** كَمَا تُقَرِّبُ لِلوَحْشِيَّةِ الدُّرْعُ
5	طَافَتْ بِهَا ذَاتُ أَلْوَانٍ مُشَبَّهَةٌ ** ذَرِيْعَةُ الْجَرْنِ لَا تُعْطِي وَلَا تَدْعُ
102	بَيْنَا نَسُوْسُ النَّاسِ وَالْأَمْرُ أَمْرُنَا ** إِذَا نَحْنُ فِيهِمْ سُوْقَةٌ نَتَنَصَّفُ فَأَفَّ لِدُنْيَا لَا يَدُوْمُ نَعِيْمُهَا ** تَقَلَّبُ تَارَاتٍ بِنَا وَتَصْرَفُ



فهرس الأعلام

أولاً - المترجم لهم:

40	أبو بكر (الخلال)
239	إياس بن أبي ذباب
7	الباجي (أبو الوليد)
178-58-56	ابن بطال (أبو الحسن)
110	جون لوك روسو
40	الخرقي (أبو القاسم)
202	خُنيس بن حذافة
156	ابن خويز منداد
53-36-34-9	ابن رشد القرطبي (الجد)
35	الزرقاني (أبو عبد الله)
31	ابن أبي زيد القيرواني
38	الطُّوفي (أبو الربيع)
141	كعب بن عجرة
10	المازري (أبو عبد الله)
37	المرداوي (أبو الحسن)
32	المقريّ (أبو عبد الله)
40	ابن أبي موسى
191	نائلة بنت الفرافصة الكلبيّة
201	نوفل بن معاوية

35	الصّاوي (أبو العباس)
173	ابن عبد الحكم
152	ابن عطية (أبو محمد)
104-103	ابن عقيل الحنبلي
200	غيلان بن سلمة
40-39-37	ابن قدامة (موفق الدين)
65	السمرقندي (علاء الدين)
82-55-53-14-9-8	ابن العربي (أبو بكر)
184-173	ابن القاسم

ثانياً - غير المترجم لهم:

- أ -

127	إبراهيم - عليه السلام-
173-39	إبراهيم النخعي
-67-63-62-48-44-39-38	أحمد بن حنبل
181	
97-76	أحمد الريسوي
222	أحمد العوضي
221	أبو الأعلى المودودي
59	الأصيلي (أبو محمد)
5	ابن الأعرابي
85	أبي بكرة

146	أسامة بن زيد
39	إسحاق
233	أبو إسحاق الحويني
39	الأوزاعي

- ب -

201-192-178	البنخاري
39	ابن بدران
-166-165-152-147-140-60 202-172	أبو بكر الصديق

- ت -

-63-51-38-27-26-19-12-11 194-190-88	ابن تيمية
--	-----------

- ج -

191-189-57	جابر بن عبد الله
228	جابر قميحة
92	الجرجاني
54-52	ابن جزري

- ح -

233	حامد العلي
126	الحباب بن المنذر
124	الحارث الغطفاني

216	حسام الدين عفانة
221	حسن البنا
189-39	الحسن البصري
221	أبو الحسن الندوي
60	حذيفة بن أسيد
195-191-189	حذيفة بن اليمان
59	الحجاج
44	ابن حجر
102	حُرقة بنتُ التُّعمان بن المنذر
92-75-74-72-70-67-47-37	ابن حزم
253-64-44-43-9	أبو حنيفة
216	حمداتي ماء العينين
202-201	حفصة بنت عمر

- خ -

140	خالد بن الوليد
253	ابن خلدون
253	الخطيب البغدادي

- ر -

252-117	الرازي (فخر الدين)
205-83	الراغب (الأصفهاني)
228-222	راشد الغنوشي

237-236	ربيع بن هادي المدخلي
253-39	ربيعة بن أبي عبد الرحمن
231-204	رشيد رضا
- ز -	
59	ابن الزبير
39-38	الزركشي
212	زكريا (عليه السلام)
72	زكريا (بن أبي زائدة)
111	زكريا إبراهيم
59-39	أبو الزناد
189	الزهري
- ط -	
189	طاووس
189	طلحة
- ك -	
66-42-41	الكاساني
229	ابن كثير
- م -	
5	مأجوج
186	المأمون
-31-25-24-20-19-15-14-9	مالك (إمام المذهب)

-39-38-37-36-35-34-33-32 -64-63-62-61-59-48-44-43 -181-180-173-138-100-67 190-182	
196	محمد بلتاجي
233	محمد بن الحسن الددو الشنقيطي
195	محمد بن الحسن الشيباني
216	محمد رأفت عثمان
255-254-217-216	محمد الزحيلي
228-222-49-48-44-33-27	محمد أبو زهرة
254	محمد سليمان الأشقر
233-221	محمد بن صالح العثيمين
222	محمد ضياء الدين الريس
216-215-209	محمد عثمان شبير
204	محمد عبده
216	محمد عبد الغفار الشريف
228	محمد عبد القادر أبو فارس
209	محمد علي البار
196-185-184	محمد الغزالي
221	محمد بن شاكر الشريف
233	محمد بن هادي المدخلي

228-222-184-173	محمد سليم العوا
222	محمود الخالدي
173	محمود شلتوت
186	ابن مروان
61	أبو مسعود الأنصاري
228	مصطفى مشهور
227-179	معاوية بن أبي سفيان
172	معاذ بن جبل
58	المهلب
172-163-148	أبو موسى الأشعري
216	الميمان

- ن -

233-221	ناصر الدين الألباني
192-61	نافع (مولى ابن عمر)
66	ابن نُجيم
73-71-70-56	النُّعمان بن بشير
190-125	النووي

- ص -

233	صالح الفوزان
221	صفي الرحمن المباركفوري

- ع -

60-58-39	عائشة (أم المؤمنين)
185-104	ابن عابدين
215	عارف علي عارف
-87-85-84-49-30-21-12-10 178-158-112	ابن عاشور
235-230	عبادة بن الصّامت
-139-133-114-98-61-52-39 184-183-182-172-148-142	ابن عباس
36-34	ابن عبد البر
209	عبد الرشيد قاسم
57	عبد الله بن أبي
134	عبد الله بن بسر
192-190	عبد الله بن عمر
55	عبد الله بن عمرو بن العاص
216-184	عبد الكريم زيدان
233	عبد المحسن العباد
39	عبد العزيز بن أبي سلمة
233-221-216-209	عبد العزيز بن باز
233	عبد العزيز الراجحي
8-7	عبد الوهاب البغدادي
106	عبد الوهاب خلاّف

196	عبد الرحمن السنوسي
202-191-189-172-160	عثمان بن عفان
46	العزّ بن عبد السلام
189-61	عطاء (بن أبي رباح)
207-203	عطية صقر
74	عطية السعدي
172-148	علي بن أبي طالب
218-209	علي محي الدين القره داغي
-133-126-109-62-61-60-57 -183-167-159-156-155-140 239-227-202-201-195	عمر بن الخطّاب
222	عمر مشير المصري
185-173-153	عمر بن عبد العزيز
233	عقيل بن محمد المقطري
- ف -	
96	ابن فارس
222	فاروق عبد السلام
157-146	فاطمة (بنت محمد ﷺ)
222	فتحي السيد أحمد رشدي
221	فتحي يكن
38	الفتوحى

71	أبي فروة
228-222	فهمي هويدي
- ق -	
204	قاسم أمين
-33-28-21-19-14-13-10 94-76-75-43-34	القرافي
63-53-10	القرطي (أبو عبد الله)
-54-53-51-38-27-19-12 -82-79-78-69-63-61-55 -116-93-89-88-87-84-83 252-250	ابن القيم
- س -	
200	سالم بن عبد الله
189-126	سلمان الفارسي
240-234	سعود بن عبد الله الفنيسان
124	سعد بن خيثمة
124	سعد بن الربيع
124-52	سعد بن معاذ
124	سعد بن مسعود
124	سعد بن عبادة
195-192-189	سعيد بن جُبَيْر

132-125	أبو سعيد الخدري
61	سعيد بن المسيّب
221	سعيد عبد العظيم
54	السّعدي
151	سفيان الثوري
39	ابن سيرين

- ش -

-35-33-30-24-22-21-19-11 -89-84-79-69-64-63-54-43 250-101-100-95	الشاطبي
44-37-9	الشّافعي
163	شريح (القاضي)
233	الشريف حاتم بن عارف العوني
155-72-71-70-39	الشعي
93-68	الشّوكاني

- ه -

59	هارون الرّشيد
213-201-124-58	أبو هريرة

- و -

5	أبو وجزة
221	وحيد الدين خان

203	وهبة الزُّحيلي
- ي -	
5	يأجوج
-203-197-190-186-184-173 255-233-228-222	يوسف القرضاوي
190	أبو يعلى (القاضي)
136-61	يحيى بن سعيد



فهرس المصادر والمراجع

* القرآن الكريم

أولاً - الكتب

- أ -

1. أبجد العلوم: أبو الطيب، محمد صديق خان القنوجي (ت: 1307هـ)، دار ابن حزم، ط1، 1423هـ/2002م.
2. آثار الفحص الطبي على انعقاد عقد الزواج: هشام حضري، وهي رسالة الماجستير في الحقوق، تخصص: "قانون الأحوال الشخصية"، قسم الحقوق، جامعة الشهيد حمه لخضر - الوادي، 2015/2014م.
3. الاجتهاد بالرأي في عصر الخلافة الراشدة: عبد الرحمن بن معمر السنوسي، مجلة الوعي الإسلامي - الكويت، ط1، 1432هـ/2011م.
4. الاجتهاد المعاصر بين الانضباط والانفراط: يوسف القرضاوي، المكتب الإسلامي - بيروت، ط2، 1418هـ/1998م.
5. الاجتهاد في الإسلام: نادية شريف العمري، مؤسسة الرسالة - بيروت، 1406هـ/1986م.
6. أحكام الأحوال الشخصية في الشريعة الإسلامية: عبد الوهاب خلاف (ت: 1375هـ)، مطبعة دار الكتب المصرية - القاهرة، ط2، 1357هـ/1938م.
7. إحكام الفصول في أحكام الأصول: أبو الوليد، سليمان بن خلف الباجي (ت: 474هـ)، ت/ عبد المجيد التركي، دار الغرب الإسلامي - بيروت، ط2، 1415هـ/1995م.
8. الإحكام في أصول الأحكام: أبو محمد، علي بن حزم الظاهري (ت: 456هـ)، ت/ أحمد محمد شاكر، تقديم إحسان عباس، دار الآفاق الجديدة - بيروت، (د-ر-ت-ط).

9. أحكام القرآن: محمد بن عبد الله أبو بكر بن العربي المعافري الاشيلي (ت: 543هـ): ت / محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية - بيروت، ط3، 1424هـ/2003م.
10. الأحكام السلطانية: القاضي أبو يعلى، محمد بن الحسين بن الفراء (ت: 458هـ)، ت / محمد حامد الفقي، دار الكتب العلمية - بيروت، ط2، 1421هـ/2000م.
11. أحمد بن حنبل، حياته وعصره، آراؤه وفقهه: محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي - القاهرة، (د-ر-ت-ط).
12. الأحوال الشخصية: محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي - القاهرة، ط3.
13. أدب الدنيا والدين: أبو الحسن، علي بن محمد البصري، الشهير بالماوردي (ت: 450هـ)، دار مكتبة الحياة، (د-ر-ط)، 1986م.
14. إرشاد الفحول إلي تحقيق الحق من علم الأصول: محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليمني (ت: 1250هـ)، ت / أحمد عزو عناية، دار الكتاب العربي - دمشق، ط1، 1419هـ/1999م.
15. إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل: محمد ناصر الدين الألباني (ت: 1420هـ)، إشراف: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي - بيروت، ط2، 1405هـ/1985م.
16. الأم: أبو عبد الله، محمد بن إدريس الشافعي (ت: 204هـ)، دار المعرفة - بيروت، (د-ر-ط)، 1410هـ/1990م.
17. الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد بن حنبل: أبو الحسن، علاء الدين علي بن سليمان المرادوي الدمشقي الصالحي (ت: 885هـ)، دار إحياء التراث العربي - بيروت، لبنان، ط1، 1419هـ.

18. أنوار البروق في أنواء الفروق: أبو العباس، أحمد بن إدريس الصنهاجي القراني (ت: 684هـ)، ت/ خليل المنصور، دار الكتب العلمية- بيروت، (د-ر-ط)، 1418هـ/1998م.
19. الأصل: أبو عبد الله محمد بن الحسن الشيباني (ت: 189هـ)، ت/ محمد بوينوكالن، دار ابن حزم- بيروت، لبنان، ط1، 1433هـ/2012م.
20. إصلاح الفكر الإسلامي- مدخل إلى نظام الخطاب في الفكر الإسلامي المعاصر: طه جابر العلواني، سلسلة (قضايا إسلامية معاصرة)- الكتاب الثاني عشر، (د-ر-ط)، 1998م.
21. الأصول الاجتهادية التي يُبنى عليها المذهب المالكي: حاتم باي، الجامعة الأردنية، (آب، 2006م).
22. أصول النظام الاجتماعي في الإسلام: محمد الطاهر بن عاشور، الشركة التونسية للتوزيع- تونس والمؤسسة الوطنية للكتاب- الجزائر، ط2، (د-ت-ط).
23. أصول الفقه: محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، (د-ر-ت-ط).
24. أصول الفقه الإسلامي: أمير عبد العزيز، دار السلام- القاهرة، ط1، 1418هـ/1997م.
25. أصول الفقه الإسلامي: وهبة الزحيلي، دار الفكر- الجزائر و دمشق، ط1، 1406هـ/1986م.
26. اعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرفات؛ دراسة مقارنة في أصول الفقه ومقاصد الشريعة: عبد الرحمن بن معمر السنوسي، دار ابن الجوزي، ط1، 1424هـ.
27. اعتبار مآلات الأفعال وأثرها الفقهي: وليد بن علي الحسين، دار التدمرية- الرياض، ط2، 1430هـ/2009م.

28. **الاعتصام:** إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي (ت: 790هـ)،
ت/ سليم بن عيد الهلالي، دار ابن عفان، السعودية، ط1، 1412هـ/1992م.
29. **إعلام الموقعين عن رب العالمين:** محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن
قيم الجوزية (ت: 751هـ)، ت/ محمد عبد السلام إبراهيم، دار الكتب العلمية - بيروت،
ط1، 1411هـ/1991م.
30. **إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان:** أبو عبد الله، محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية،
ت/ محمد حامد الفقي، دار المعرفة - بيروت، ط2، 1395هـ/1975م.
31. **الاستذكار:** أبو عمر، يوسف بن عبد الله بن عبد البر القرطبي، ت/ سالم محمد عطا، محمد
علي معوض، دار الكتب العلمية - بيروت، ط1، 1421هـ/2000م.
32. **أسد الغابة:** أبو الحسن، عز الدين ابن الأثير (ت: 630هـ)، دار الفكر - بيروت، عام
النشر: 1409هـ/1989م.
33. **الإسلام والتوازن الاقتصادي بين الأفراد والدول:** محمد شوقي الفنجري (ت:
1431هـ)، وزارة الأوقاف (د-ر-ت-ط).
34. **الإسلام وحقوق الإنسان، ضرورات لا حقوق:** محمد عمارة، الكويت، سلسلة كتب
ثقافية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، (32)، (د-ر-ت-ط).
35. **الإسلام والعلمانية وجهها لوجه:** يوسف القرضاوي، مكتبة رحاب - الجزائر، ط2،
1409هـ/1989م.
36. **الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان:** ابن نجيم المصري، زين الدين بن إبراهيم
(ت: 970هـ)، ت/ زكريا عميرات، دار الكتب العلمية - بيروت، لبنان، ط1،
1419هـ/1999م.

37. الإشراف على مذاهب العلماء: أبو بكر محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري، تحقيق: صغير أحمد الأنصاري أبو حماد، مكتبة مكة الثقافية، رأس الخيمة - الإمارات العربية المتحدة، ط1، 1425هـ/2004م.

38. الإشراف على نكت مسائل الخلاف: أبو محمد، عبد الوهاب بن علي بن نصر البغدادي (422هـ)، ت/ الحبيب بن طاهر، دار ابن حزم - بيروت، ط1، 1420هـ/1999م.

- ب -

39. البحر الرائق شرح كنز الدقائق: زين الدين ابن نجيم الحنفي، (ت: 970هـ)، دار المعرفة - بيروت، (د-ر-ت-ط).

40. البحر المحيط في التفسير: أبو حيان؛ محمد بن يوسف الأندلسي (ت: 745هـ)، ت/ صدقي محمد جميل، دار الفكر - بيروت، (د-ر-ط)، 1420هـ.

41. بحر المذهب: أبو المحاسن عبد الواحد بن إسماعيل الروياني، تحقيق: طارق فتحي السيد، دار الكتب العلمية، ط1، 2009م.

42. بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله: فتحي الدريني، مؤسسة الرسالة، ط2، 1429هـ/2008م.

43. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع: علاء الدين أبو بكر بن مسعود الكاساني(ت: 587هـ)، دار الكتب العلمية، ط2، 1406هـ/1986م.

44. بدائع السلك في طبائع الملك: أبو عبد الله، محمد بن علي الأندلسي بن الأزرق (ت: 896هـ)، ت/ علي سامي النشار، وزارة الإعلام - العراق، ط1، (د-ت-ط).

45. بداية المجتهد ونهاية المقتصد: أبو الوليد محمد بن رشد الحفيد، دار الحديث - القاهرة، (د-ر-ط)، 1425هـ/2004م.

46. بلغة السالك لأقرب المسالك المعروف بحاشية الصاوي على الشرح الصغير: أبو

العباس، أحمد بن محمد الخلوقي، الشهير بالصاوي المالكي (ت: 1241هـ)، دار المعارف، (د-ر-ت-ط).

47. البنية شرح الهداية: بدر الدين العيني، دار الكتب العلمية - بيروت، لبنان، ط1، 1420هـ/2000م.

48. بيان الدليل على بطلان التحليل: أبو العباس، تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية الحراي (ت: 728هـ)، ت/ حمدي عبد المجيد السلفي، المكتب الإسلامي، (د-ر-ت-ط).

- ت -

49. تاج التراجم: أبو العدل، قاسم بن قُطُوبغا الحنفي (ت: 879هـ)، ت/ محمد خير رمضان يوسف، دار القلم - دمشق، ط1، 1413هـ/1992م.

50. تاج العروس من جواهر القاموس: أبو الفيض، محمد بن محمد الحسيني، الملقب بمرتضى الزبيدي (ت: 1205هـ)، مجموعة من المحققين، دار الهداية، (د-ر-ت-ط).

51. تاريخ ابن خلدون: أبو زيد، عبد الرحمن بن خلدون (ت: 808هـ)، ت/ خليل شحادة، دار الفكر، بيروت، ط2، 1408هـ/1988م.

52. تاريخ الطبري "تاريخ الرسل والملوك": أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، دار التراث - بيروت، ط2، 1387هـ.

53. التبصرة: أبو الحسن علي بن محمد اللخمي، تحقيق: أحمد عبد الكريم نجيب، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، ط1، 1432هـ/2011م.

54. التحرير والتنوير: محمد الطاهر بن عاشور، دار سحنون للنشر والتوزيع - تونس، (د-ر-ط)، 1997م.

55. التحذير المبين من الفتن والمظاهرات في بلاد المسلمين: محمد بن هادي المدخلي، دار أضواء السلف - القاهرة، ط1، 1432هـ/2011م.
56. تحفة المحتاج في شرح المنهاج: أحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيتمي، مراجعة وتصحيح: لجنة من العلماء، المكتبة التجارية الكبرى بمصر لصاحبها مصطفى محمد، (د - ر - ط)، 1357هـ/1983م.
57. تحفة الفقهاء: علاء الدين السمرقندي (ت: 539هـ)، دار الكتب العلمية - بيروت، (د - ر - ط)، 1405هـ/1984م.
58. التربية الإسلامية أصولها وتطورها في البلاد العربية: محمد منير مرسي، عالم الكتب، (د - ر - ط)، 1425هـ/2005م.
59. ترتيب المدارك وتقريب المسالك: أبو الفضل، القاضي عياض بن موسى اليحصبي (ت: 544هـ)، ت/ ابن تاويت الطنجي وعبد القادر الصحراوي ومحمد بن شريفة وسعيد أحمد أعراب، مطبعة فضالة - المحمدية، المغرب، ط1، 1965م و1966 - 1970م و1981 - 1983م.
60. تعدد الزوجات في الفقه الإسلامي: هدى بنت رمزي حسن خياط، رسالة ماجستير جامعة أم القرى، قسم الدراسات العليا الشرعية، فرع الفقه والأصول، 1423هـ.
61. التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج: وهبة بن مصطفى الزحيلي، دار الفكر المعاصر - دمشق، ط2، 1418هـ.
62. تفسير المنار: محمد رشيد رضا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (د - ر - ط)، 1990م.
63. تفسير القرآن العظيم: أبو الفداء إسماعيل ابن كثير، ت/ سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط2، 1420هـ/1999م.

64. التقرير والتحبير: محمد ابن أمير الحاج الحنبلي، ت/ عبد الله محمود محمد عمر، دار الكتب العلمية - بيروت، ط1، 1419هـ/1999م.

65. التسهيل لعلوم التنزيل: أبو القاسم، محمد بن أحمد بن جزى الكلبي (ت: 741هـ)، ت/ محمد سالم هاشم، دار الكتب العلمية-بيروت، ط1، 1415هـ/1995م.

66. التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي: عبد القادر عودة (ت: 1373هـ)، دار الكتاب العربي - بيروت، (د-ر-ت-ط).

67. التوضيح لشرح الجامع الصحيح، أبو حفص، سراج الدين عمر بن علي بن أحمد بن الملقن الشافعي (ت: 804هـ)، ت/ دار الفلاح للبحث العلمي وتحقيق التراث، دار النوادر، دمشق - سوريا، ط1، 1429هـ/2008م.

68. تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان: عبد الرحمن بن ناصر بن عبد الله السعدي (ت/1376هـ)، ت/ عبد الرحمن بن معلا اللويحق، مؤسسة الرسالة، ط1، 1420هـ/2000م.

- ج -

69. جامع بيان العلم وفضله: أبو عمر، يوسف بن عبد الله بن عبد البر القرطبي (ت: 463هـ)، ت/ أبي الأشبال الزهيري، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، ط1، 1414هـ/1994م.

70. جامع البيان في تأويل القرآن: أبو جعفر الطبري محمد بن جرير بن يزيد الآملي، (ت: 310هـ)، ت/ أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط1، 1420هـ/2000م.

71. الجامع لأحكام القرآن: أبو عبد الله، محمد بن أحمد القرطبي (ت: 671هـ)، ت/ أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية - القاهرة، ط2، 1384هـ/1964م.

72. الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه: أبو عبد الله،

محمد بن إسماعيل البخاري الجعفي، ت/ محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ترقيم

محمد فؤاد عبد الباقي، ت/ مصطفى ديب البغا، ط1، 1422هـ.

73. جرائم الحاسب الآلي في الفقه الإسلامي: عبير علي محمد النجار، رسالة ماجستير من

الجامعية الإسلامية بغزة، العام الدراسي الجامعي: 1430هـ/2009م.

74. الجواهر المضية في طبقات الحنفية: أبو محمد، محيي الدين الحنفي (ت: 775هـ)، مير

محمد كتب خانة - كراتشي.

75. الجوهر المنضد في طبقات متأخري أصحاب أحمد: جمال الدين، ابن الميزد الحنبلي

(ت: 909 هـ)، ت/ عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، مكتبة العبيكان، الرياض - المملكة

العربية السعودية، ط1، 1421هـ/2000م.

- ح -

76. حاشية رد المختار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار فقه أبي حنيفة: ابن عابدين،

دار الفكر - بيروت، (د - ر - ط)، 1421هـ/2000م.

77. حاشية العدوي على شرح كفاية الطالب الرباني: أبو الحسن، علي بن أحمد الصعيدي

العدوي، تحقيق: يوسف الشيخ محمد البقاعي، دار الفكر - بيروت، (د - ر - ط)،

1414هـ/1994م.

78. الحريات العامة في الدولة الإسلامية: راشد الغنوشي، مركز دراسات الوحدة العربية -

بيروت، ط1، 1993م.

79. حماية الحريات ودولة القانون: صالح دجال، إشراف/ الغوتي بن ملحمة، جامعة

الجزائر 01، كلية الحقوق، أطروحة دكتوراه في القانون العام، 2009/2010م.

80. حق الحرية في العالم: وهبة الزحيلي، دار الفكر - دمشق، ط1، 1421هـ/2000م.

81. حقوق دعت إليها الفطرة وقررتها الشريعة: محمد بن صالح العثيمين، تحقيق: محمد عمرو

عبد اللطيف، مكتبة التوعية الإسلامية - الجيزة، ط1، 1409هـ.

82. الحقوق والحريات العامة في الدساتير العربية والفقهاء والقضاء في الشريعة الإسلامية:

عبد العزيز محمد سلمان ومعتز محمد أبو العز ونفرت محمد شهاب، (د-ر-ت-ط).

- خ -

83. الخراج: أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم الأنصاري (ت: 182هـ)، ت/ طه عبد الرؤوف

سعد - سعد حسن محمد، المكتبة الأزهرية للتراث، (د-ر-ت-ط).

- د -

84. الدر المنثور في طبقات ربات الخدور: زينب بنت علي بن يوسف فواز العاملي (ت:

1332هـ)، المطبعة الكبرى الأميرية، مصر، ط1، 1312هـ.

85. دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة: أبو بكر البيهقي (ت: 458هـ)، دار

الكتب العلمية - بيروت، ط1، 1405هـ.

86. دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين: محمد الغزالي، دار الكتب - الجزائر، (د-ر-ط)،

1408هـ/1988م.

87. الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب: برهان الدين إبراهيم بن علي بن

فرحون اليعمري (ت: 799هـ)، دار الكتب العلمية - بيروت.

88. ديوان الأحكام الكبرى: أبو الأصيغ، عيسى بن سهل (ت: 486هـ)، ت/ يحيى مراد،

دار الحديث - القاهرة، 1428هـ/2007م.

- ذ -

89. **الذب عن مذهب الإمام مالك:** أبو محمد عبد الله بن أبي زيد القيرواني المالكي (ت:

386هـ)، ت/ محمد العلمي، مراجعة/ عبد اللطيف الجيلاني ومصطفى عكلي، الرابطة المحمدية

للعلماء ومركز الدراسات والأبحاث وإحياء التراث - المملكة المغربية، ط1، 1432هـ/2011م.

90. **الذخيرة:** أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي الشهير بالقرافي

(ت: 684هـ)، محمد حجي وسعيد أعراب ومحمد بو خبزة، دار الغرب الإسلامي - بيروت،

ط1، 1994م.

91. **الذرائع في السياسة الشرعية والفقہ الإسلامي:** وهبة الزحيلي، دار المكتبي - دمشق،

ط1، 1419هـ/1999م.

92. **ذيل طبقات الحنابلة:** زين الدين عبد الرحمن بن أحمد السلامي البغدادي، (ت: 795هـ)،

ت/ عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، مكتبة العبيكان - الرياض، ط1، 1425هـ/2005م.

- ر -

93. **رحمة للعالمين:** محمد سليمان المنصورفوري (ت: 1348هـ)، ترجمه من الأردنية إلى العربية/

سمير عبد الحميد إبراهيم، دار السلام للنشر والتوزيع - الرياض، ط1، (د-ت-ط).

94. **الرسالة:** أبو عبد الله، محمد بن إدريس الشافعي (ت: 204هـ)، ت/ أحمد محمد شاكر،

دار الكتب العلمية - بيروت، (د-ر-ت-ط).

95. **روائع البيان تفسير آيات الأحكام:** محمد علي الصابوني، مكتبة الغزالي - دمشق، مؤسسة

مناهل العرفان - بيروت، ط3، 1400هـ/1980م.

96. **الروح في الكلام على أرواح الأموات والأحياء بالدلائل من الكتاب والسنة:** أبو عبد

الله، محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية (ت: 751هـ)، دار الكتب العلمية - بيروت، (د-ر-

ت-ط).

97. الروض الداني (المعجم الصغير): أبو القاسم، الطبراني (ت: 360هـ)، ت/ محمد شكور محمود الحاج أمير، المكتب الإسلامي، دار عمار - بيروت، عمان، ط1، 1405هـ/1985م.

98. روضة الطالبين وعمدة المفتين: أبو زكريا، محيي الدين يحيى بن شرف النووي، ت/ زهير الشاويش، المكتب الإسلامي - بيروت ودمشق وعمان، ط3، 1412هـ/1991م.

- ز -

99. زاد المعاد في هدي خير العباد: أبو عبد الله، محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية (ت: 751هـ)، مؤسسة الرسالة - بيروت، مكتبة المنار الإسلامية - الكويت، ط27، 1415هـ/1994م.

100. زهر الآداب وثمر الألباب: أبو إسحاق، إبراهيم بن علي الحصري القيرواني، دار الكتب العلمية - بيروت، ط1، 1417هـ/1997م.

- ط -

101. طبقات الحنابلة: أبو الحسين، ابن أبي يعلى (ت: 526هـ)، ت/ محمد حامد الفقي، دار المعرفة.

102. الطبقات الكبرى: أبو عبد الله، محمد بن سعد (ت: 230هـ)، ت/ محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية - بيروت، ط1، 1410هـ/1990م.

103. الطُّرُق الحُكْمِيَّة فِي السِّيَاسَةِ الشَّرْعِيَّة: أبو عبد الله، محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية - (ت: 751هـ)، ت/ نايف بن أحمد الحمد، دار عالم الفوائد - جدة، (د-ر-ت-ط).

- ك -

104. الكامل في التاريخ: أبو الحسن، عز الدين ابن الأثير (ت: 630هـ)، ت/ عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي - بيروت، لبنان، ط1، 1417هـ/1997م.

105. الكافي في فقه أهل المدينة: أبو عمر، يوسف بن عبد الله بن عبد البر القرطبي (ت: 463هـ)، ت/ محمد محمد أحمد ولد ماديك الموريتاني، مكتبة الرياض الحديثة- الرياض، المملكة العربية السعودية، ط2، 1400هـ/1980م.
106. الكافي شرح البزودي: الحسين بن علي بن حجاج بن علي، حسام الدين السُّغناقي (ت: 711هـ)، ت/فخر الدين سيد محمد قانت (رسالة دكتوراه)، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، ط1، 1422هـ/2001م.
107. كتاب الآثار: أبو عبد الله محمد بن الحسن الشيباني (ت: 189هـ)، ت/ أحمد عيسى المعصراوي، دار السلام- القاهرة، ط1، 1427هـ/2006م.
108. كتاب التعريفات: علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني (ت: 816هـ)، ت/ ضبطه وصححه جماعة من العلماء بإشراف الناشر، دار الكتب العلمية- بيروت، ط1، 1403هـ/1983م.
109. الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار: أبو بكر بن أبي شيبة (ت: 235هـ)، ت/ كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد- الرياض، ط1، 1409هـ.
110. الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية: أبو البقاء، أيوب بن موسى الحسيني القريني الكفوي الحنفي (ت: 1094هـ)، ت/عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة - بيروت، (د-ر-ت-ط).
111. كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال: علي بن حسام الدين المتقي الهندي البرهان فوري (ت: 975هـ)، ت/ بكري حياني- صفوة السقا، مؤسسة الرسالة، ط5، 1401هـ/1981م.
112. كشاف القناع عن متن الإقناع: منصور بن يونس البهوتي، دار الكتب العلمية- بيروت، (د-ر-ت-ط).

113. لسان العرب: أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الإفريقي (ت: 711هـ)، دار صادر- بيروت، ط3، 1414هـ.

- م -

114. مالك، حياته وعصره، آراؤه الفقهية: محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، ط2، (د-ت-ط).

115. المبسوط: شمس الأئمة السرخسي، ت/ خليل محي الدين الميس، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت، ط1، 1421هـ/2000م.

116. المبسوط: شمس الأئمة السرخسي، دار المعرفة - بيروت، (د-ر-ط)، 1414هـ/1993م.

117. مجمع الزوائد ومنبع الفوائد: نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي (ت: 807هـ)، ت/ العراقي وابن حجر، دار الكتب العلمية - بيروت، (د-ر-ط)، 1408هـ/1988م.

118. المجموع شرح المذهب: أبو زكريا، محيي الدين يحيى بن شرف النووي، دار الفكر، (د-ر-ت-ط).

119. المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز: أبو محمد؛ عبد الحق بن عطية الأندلسي (ت: 542هـ)، عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية - بيروت، ط1، 1422هـ.

120. المحلى بالآثار: أبو محمد، علي بن حزم الأندلسي الظاهري (ت: 456هـ)، دار الفكر - بيروت، (د-ر-ت-ط).

121. المحصول في علم الأصول: أبو عبد الله، فخر الدين الرازي (ت: 606هـ)، ت/ طه جابر فياض العلواني، مؤسسة الرسالة، ط3، 1418هـ/1997م.

122. محض الصواب في فضائل أمير المؤمنين عمر بن الخطاب: يوسف بن حسن بن عبد الهادي المبرد (ت: 909هـ)، ت/ عبد العزيز بن محمد بن عبد المحسن، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية بالمدينة النبوية - المملكة العربية السعودية، ط1، 1420هـ/2000م.
123. مختار الصحاح: أبو عبد الله، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي (ت: 666هـ)، ت/ يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية والدار النموذجية - بيروت، صيدا، ط5، 1420هـ/1999م.
124. مدارك التنزيل وحقائق التأويل - تفسير النسفي - أبو البركات؛ عبد الله بن أحمد النسفي (ت: 710هـ)، ت/ يوسف علي بديوي، دار الكلم الطيب - بيروت، ط1، 1419هـ/1998م.
125. المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل: عبد القادر بن أحمد بن مصطفى بن عبد الرحيم بن محمد بدران (ت: 1346هـ)، ت/ محمد أمين ضناوي، دار الكتب العلمية - بيروت، ط1، 1417هـ/1996م.
126. مناهج التحصيل ونتائج لطائف التأويل في شرح المدونة وحلّ مشكلاتها: أبو الحسن، علي بن سعيد الجراحي، ت/ أبو الفضل الدميّاطي وأحمد بن عليّ، دار ابن حزم - بيروت، ط1، 1428هـ/2007م.
127. من فقه الدولة في الإسلام: يوسف القرضاوي، دار الشروق - القاهرة، ط1، 1417هـ/1997م.
128. المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج: أبو زكريا، محيي الدين يحيى بن شرف النووي (ت/676هـ)، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط2، 1392هـ.
129. منهج عمر بن الخطاب في التشريع: محمد بلتاجي، دار السلام - القاهرة، ط2، 1424هـ/2003م.

130. **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير**: أبو العباس، أحمد بن محمد الفيومي، (ت: 770هـ)، المكتبة العلمية - بيروت، (د-ر-ت-ط).
131. **المصنف**: أبو بكر عبد الرزاق بن همام بن نافع الحميري اليماني الصنعاني (ت: 211هـ)، ت/حبيب الرحمن الأعظمي، المجلس العلمي - الهند، ط2، 1403هـ.
132. **المعجم الكبير**: أبو القاسم، سليمان بن أحمد الطبراني (ت: 360هـ)، ت/حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة ابن تيمية - القاهرة، ط2، (د-ت-ط).
133. **معجم اللغة العربية المعاصرة**: أحمد مختار عبد الحميد عمر (ت: 1424هـ) بمساعدة فريق عمل، عالم الكتب، ط1، 1429هـ/2008م.
134. **معجم المؤلفين**: عمر بن رضا كحالة الدمشقي (ت: 1408هـ)، مكتبة المثني ودار إحياء التراث العربي - بيروت.
135. **معجم مقاييس اللغة**: أبو الحسين، أحمد بن فارس بن زكريا (ت: 390هـ)، ت/عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، (د-ر-ط)، 1399هـ/1979م.
136. **معرفة الصحابة**: أبو نعيم، أحمد بن عبد الله بن مهراّن الأصبهاني (ت: 430هـ)، ت/عادل بن يوسف العزازي، دار الوطن للنشر، الرياض، ط1، 1419هـ/1998م.
137. **المعونة على مذهب عالم المدينة**: أبو محمد، عبد الوهاب بن نصر البغدادي، ت/حميش عبد الحق، المكتبة التجارية، مصطفى أحمد الباز - مكة المكرمة، (د-ر-ت-ط).
138. **المغازي**: أبو عبد الله، محمد الواقدي، تحقيق: مارسدن جونس، دار الأعلمي - بيروت، ط3، 1409هـ/1989م.
139. **المغني**: أبو محمد، موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي (ت: 620هـ)، مكتبة القاهرة، (د-ر-ط)، 1388هـ/1968م.

140. **مفاتيح الغيب**: أبو عبد الله، محمد بن عمر بن الحسن الرازي - فخر الدين الرازي (ت/606هـ)، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط3، 1420هـ.
141. **مفردات ألفاظ القرآن**: أبو القاسم، الحسين بن محمد، المعروف بالراغب الأصفهاني، دار القلم - دمشق، (د-ر-ت-ط).
142. **مقاصد الشريعة الإسلامية**: محمد الطاهر بن عاشور (ت: 1393هـ)، ت/ محمد الحبيب ابن الخوجة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، (د-ر-ط)، 1425هـ/2004م.
143. **المقدمات الممهדות**: أبو الوليد، محمد بن أحمد بن رشد القرطبي (ت: 520هـ)، دار الغرب الإسلامي - بيروت، ط1، 1408هـ/1988م.
144. **مسائل الإمام أحمد رواية ابن أبي الفضل صالح**: أبو عبد الله، أحمد بن محمد بن حنبل، الدار العلمية - الهند، (د-ر-ت-ط).
145. **مستجدات فقهية في قضايا الزواج والطلاق**: أسامة عمر سليمان الأشقر، دار النفائس للنشر والتوزيع - الأردن، ط1، 1420هـ/2000م.
146. **المستدرك على الصحيحين**: أبو عبد الله، الحاكم محمد بن عبد الله النيسابوري المعروف بابن البيع (ت: 405هـ)، ت/ مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية - بيروت، ط1، 1411هـ/1990م.
147. **مسند الإمام أحمد بن حنبل**: أبو عبد الله، أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني (ت: 241هـ)، ت/ شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد، وآخرون، إشراف/ عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط1، 1421هـ/2001م.
148. **مسند أمير المؤمنين أبي حفص عمر بن الخطاب رضي الله عنه وأقواله على أبواب العلم**: أبو الفداء، إسماعيل بن عمر بن كثير (ت: 774هـ)، ت/ عبد المعطي قلعجي، دار الوفاء - المنصورة، ط1، 1411هـ/1991م.

149. مسند البزار - البحر الزخار: أبو بكر، أحمد بن عمرو البزار (ت: 292هـ)، ت/ محفوظ الرحمن زين الله وعادل بن سعد وصبري عبد الخالق الشافعي، مكتبة العلوم والحكم - المدينة المنورة، ط1 (بدأت 1988م، وانتهت 2009م).
150. المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ: أبو الحسن، مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (ت: 261هـ)، ت/ محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، (د-ر-ت-ط).
151. المذهب في فقه الإمام الشافعي: أبو إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي، دار الكتب العلمية - بيروت، (د-ر-ت-ط).
152. الموافقات: إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي، الشهير بالشاطبي (ت: 790هـ)، ت/ مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، ط1، 1417هـ/1997م.
153. موطأ الإمام مالك: مالك بن أنس (ت: 179هـ)، ت/ محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، (د-ر-ط)، 1406هـ/1985م.
154. موسوعة الإجماع في الفقه الإسلامي: سعدي أبو جيب، ط3، (د-ت-ط).
155. موسوعة الأسرة تحت رعاية الإسلام - مشكلات الأسرة: عطية صقر، مكتبة وهبة - القاهرة، (د-ر-ط)، 1427هـ/2006م.
156. موسوعة الأعمال الكاملة للإمام محمد الخضر حسين (ت: 1377هـ)، جمع وضبط: علي الرضا الحسيني، دار النوادر - سوريا، ط1، 1431هـ/2010م.
157. الموسوعة الفقهية الكويتية: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، دار السلاسل - الكويت، ط2، 1404هـ-1427هـ.
158. موسوعة قضايا فقهية معاصرة: محمد الزحيلي، دار المكتبي - سوريا، ط1، 1430هـ/2009م.

159. نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي: ظافر القاسمي، دار النفائس - بيروت، ط3، 1407هـ/1987م.
160. نظام الدولة في الإسلام: محمود الصاوي، دار الهداية - مصر، ط1، 1418هـ/1998م.
161. نظام الشورى في الإسلام: محمود الخالدي، مكتبة الرسالة الحديثة - الأردن، ط1، 1986م.
162. نظرية الاحتياط الفقهي دراسة تأصيلية تطبيقية: محمد عمر سماعي، رسالة دكتوراه في الفقه وأصوله، إشراف/ محمود صالح جابر، كلية الدراسات العليا الجامعة الأردنية، 2006م.
163. نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي: حسين حامد حسان، مكتبة المتنبي - القاهرة، (د - ر - ط)، 1981م.
164. نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي: أحمد الريسوني، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، ط2، 1412هـ/1992م.
165. النهاية في غريب الحديث والأثر: أبو السعادات، مجد الدين المبارك بن محمد بن الأثير الشيباني الجزري (ت/606هـ)، ت/ظاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطناحي، المكتبة العلمية - بيروت، (د - ر - ط)، 1399هـ/1979م.
166. نيل الأوطار: محمد بن علي الشوكاني اليمني (ت: 1250هـ)، ت/ عصام الدين الصبابي، دار الحديث، مصر، ط1، 1413هـ/1993م.

167. ضوابط الفتوى في الشريعة الإسلامية: محسن صالح ملا نبي صالح الروسكي، مكتبة نزار مصطفى الباز - السعودية، ط2، 1428هـ/2007م.

168. عيون الأثر في فنون المغازي والشمائل والسير: أبو الفتح، محمد بن سيد الناس اليعمري

الربعي، (ت: 734هـ)، ت/ إبراهيم محمد رمضان، دار القلم - بيروت، ط1،

1414هـ/1993م، (2/165).

169. عيون الأخبار: أبو محمد، عبد الله بن قتيبة الدينوري (ت: 276هـ)، دار الكتب العلمية -

بيروت، (د - ر - ط)، 1418هـ.

- غ -

170. غرر الخصائص الواضحة، وعرر النقائص الفاضحة: أبو إسحق، برهان الدين محمد بن

إبراهيم، المعروف بالوطواط (ت: 718هـ)، ت/ إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية -

بيروت، ط1، 1429هـ/2008م.

171. غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر: أبو العباس، أحمد بن محمد مكّي،

شهاب الدين الحسيني الحموي الحنفي (ت: 1098هـ)، دار الكتب العلمية - بيروت، ط1،

1405هـ/1985م.

172. غير المسلمين في المجتمع الإسلامي: يوسف القرضاوي، مكتبة وهبة - القاهرة، ط3،

1413هـ/1992م.

- ف -

173. الفتاوى الكبرى: أبو العباس، تقي الدين أحمد بن عبد الحلّيم بن تيمية الحراني (ت:

728هـ)، ت/ محمد عبد القادر عطا، مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية - بيروت،

ط1، 1408هـ/1987م.

174. فتاوى معاصرة: يوسف القرضاوي، المكتب الإسلامي - بيروت، ط1،

1421هـ/2000م.

175. فتاوى يسألونك: حسام الدين عفانة مكتبة دنديس - الضفة الغربية، فلسطين، ط1، 1430/1427هـ.

176. فتاوى السبكي: أبو الحسن، تقي الدين علي بن عبد الكافي السبكي، (ت: 756هـ)، دار المعارف.

177. فتح الباري شرح صحيح البخاري: أبو الفضل، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، دار المعرفة - بيروت، (د - ر - ط)، 1379هـ.

178. الفتوى بين الانضباط والتسيب: يوسف القرضاوي، مكتبة رحاب - الجزائر.

179. الفتيا ومناهج الإفتاء: محمد سليمان عبد الله الأشقر، مكتبة المنار الإسلامية - الكويت، ط1، 1396هـ/1976م.

180. الفحص الطبي قبل الزواج، دراسة مقارنة بين الفقه الإسلامي وبين قانون الأسرة الجزائري: محمد المختار شبرو، رسالة ماجستير، تخصص: "الأحوال الشخصية"، قسم الحقوق، جامعة الشهيد حمه لخضر - الوادي، 2014م - 2015م.

181. الفقه الإسلامي وأدلته: وهبة الزحيلي، دار الفكر - سورّيّة، دمشق، ط12، (د-ت-ط).

182. فقه القضايا الطبية المعاصرة: علي محي الدين القره داغي وعلي يوسف المحمدي، دار البشائر الإسلامية - لبنان، ط2، 1427هـ/2006م.

183. الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني: شهاب الدين النفراوي الأزهرى، دار الفكر، (د - ر - ط)، 1415هـ/1995م.

184. في ظلال القرآن: سيد قطب (ت: 1385هـ)، دار الشروق - بيروت والقاهرة، ط17، 1412هـ.

185. القاموس المحيط: أبو طاهر، مجد الدين الفيروزآبادي (ت: 817هـ)، ت/ مكتب تحقيق

التراث في مؤسسة الرسالة، محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت، ط8، 1426هـ/2005م.

186. القبس في شرح موطأ مالك بن أنس: القاضي محمد بن عبد الله أبو بكر بن العربي

المعافري الاشبيلي (ت: 543هـ)، ت/ محمد عبد الله ولد كريم، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1992م.

187. القواعد: أبو عبد الله، محمد بن محمد بن أحمد المقرئ (ت: 758هـ)، ت/ أحمد بن عبد

الله بن حميد، مركز إحياء التراث الإسلامي، جامعة أم القرى - المملكة العربية السعودية، (د- ر-ت-ط).

188. قواعد الأحكام في مصالح الأنام: عبد العزيز بن عبد السلام (ت: 660هـ)، ت/ طه

عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة، (د-ر-ط)، 1414هـ/1991م.

189. قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي: عبد الرحمن إبراهيم الكيلاني، المعهد العالمي للفكر

الإسلامي - عمان، ودار الفكر - دمشق، ط1، 1421هـ/2000م.

190. قواعد نظام الحكم في الإسلام: محمود الخالدي، مؤسسة الإسراء للنشر والتوزيع -

قسنطينة، الجزائر، ط1، 1411هـ/1991م.

- س -

191. سدُّ الذرائع في الفقه الإسلامي: هشام قريسة، دار ابن حزم - بيروت، ط1،

1431هـ/2010م، رسالة دكتوراه.

192. سد الذرائع في الشريعة الإسلامية: محمد هشام البرهاني، المطبعة العلمية - دمشق، ط1،

1406هـ/1985م.

193. سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة: أبو عبد الرحمن، محمد ناصر الدين الألباني (ت: 1420هـ)، دار المعارف - الرياض، المملكة العربية السعودية، ط1، 1412هـ/1992م.
194. سنن الترمذي: أبو عيسى، محمد بن عيسى بن سؤرة الترمذي، (ت: 279هـ)، ت/ بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي - بيروت، (د - ر - ط)، 1998م.
195. سنن الدارقطني: أبو الحسن، علي بن عمر الدارقطني (ت: 385هـ)، ت/ شعيب الأرنؤوط، حسن عبد المنعم شلبي، عبد اللطيف حرز الله، أحمد برهوم، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط1، 1424هـ/2004م.
196. سنن أبي داود: أبو داود سليمان بن الأشعث الأزدي السجستاني (ت: 275هـ)، ت/ محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية - صيدا، بيروت، (د - ر - ت - ط).
197. السنن الكبرى: أبو بكر البيهقي (ت: 458هـ)، محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية - بيروت، ط3، 1424هـ/2003م.
198. السنن الكبرى: أبو عبد الرحمن، أحمد بن شعيب بن علي الخراساني النسائي (ت: 303هـ)، ت/ حسن عبد المنعم شلبي، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط1، 1421هـ/2001م.
199. سنن ابن ماجه: أبو عبد الله؛ ابن ماجه محمد بن يزيد القزويني، (ت: 273هـ)، محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية - فيصل عيسى البابي الحلبي.
200. السنن الصغرى: أبو عبد الرحمن، أحمد بن شعيب النسائي (ت: 303هـ)، ت/ عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية - حلب، ط2، 1406هـ/1986م.
201. سنن سعيد بن منصور: أبو عثمان، سعيد بن منصور الخراساني (ت: 227هـ)، ت/ حبيب الرحمن الأعظمي، الدار السلفية - الهند، ط1، 1403هـ/1982م.
202. السياسة الشرعية: يوسف القرضاوي، مكتبة وهبة - مصر، ط1، 1419هـ/1989م.

203. السياسة الشرعية وعلاقتها بالتنمية الاقتصادية وتطبيقاتها المعاصرة: فؤاد عبد المنعم

أحمد، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، 1442هـ - جدة، ط1، 1421هـ/2001م.

204. سير أعلام النبلاء: أبو عبد الله، شمس الدين الذهبي (ت: 748هـ)، دار الحديث -

القاهرة، ط: 1427هـ/2006م.

205. السيرة النبوية: أبو محمد، عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري المعافري، (ت:

213هـ)، ت/ مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ الشلبي، شركة مكتبة ومطبعة

مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ط2، 1375هـ/1955م.

- ش -

206. شجرة النور الزكية في طبقات المالكية: محمد بن محمد بن عمر مخلوف (ت:

1360هـ)، ت/ عبد المجيد خيالي، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 1424هـ/2003م.

207. شرح الأربعين النووية في الأحاديث الصحيحة النبوية: ابن دقيق العيد، مؤسسة الريان،

ط6، 1424هـ/2003م.

208. شرح التلقين: أبو عبد الله، محمد بن علي التميمي المازري (ت: 536هـ)، ت/ محمّد

المختار السّلامي، دار الغرب الإسلامي، ط1، 2008م.

209. شرح ديوان الحماسة: أبو علي أحمد بن محمد بن الحسن المرزوقي الأصفهاني (ت:

421هـ)، ت/ غريد الشيخ، دار الكتب العلمية - بيروت، ط1، 1424هـ/2003م.

210. شرح الزركشي على مختصر الخرقى: أبو عبد الله، شمس الدين محمد بن عبد الله

الزركشي، دار العبيكان - الرياض، ط1، 1413هـ/1993م.

211. شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك: محمد بن عبد الباقي بن يوسف الزرقاني، ت/ طه

عبد الرؤف سعد، مكتبة الثقافة الدينية - القاهرة، ط1، 1424هـ/2003م.

212. الشرح الكبير: أبو الفرج، عبد الرحمن بن قدامة المقدسي، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي وعبد الفتاح محمد الحلو، هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان - القاهرة، ط1، 1415هـ/1995م.

213. شرح الكوكب المنير: أبو البقاء، تقي الدين محمد بن أحمد الفتوحى المعروف بابن النجار (ت: 972هـ)، ت/ محمد الزحيلي ونزيه حماد، مكتبة العبيكان، ط2، 1418هـ/1997م.

214. شرح مختصر الروضة: نجم الدين أبي الربيع سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم ابن سعيد الطويي (ت: 716هـ)، ت/ عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسه الرسالة - بيروت، ط1، 1407هـ/1987م.

215. شرح ابن ناجي على متن الرسالة لابن أبي زيد القيرواني: قاسم بن عيسى بن ناجي التنوخي القيرواني، ت/ أحمد فريد المزبدي، دار الكتب العلمية - بيروت، ط1، 1428هـ/2007م.

216. شرح صحيح البخاري: أبو الحسن، علي بن خلف بن عبد الملك بن بطال البكري القرطبي، ت/ أبو تميم ياسر بن إبراهيم مكتبة الرشد - السعودية، ط2، 1423هـ/2003م.

217. الشريعة الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان: محمد الخضر حسين، ت/ محمد عمارة، دار نضمة مصر للطباعة والنشر والتوزيع - القاهرة، 1999م.

218. الشورى فريضة إسلامية: علي محمد محمد الصلّابي، دار ابن كثير - سوريا.

- ه -

219. الهداية في شرح بداية المبتدي: أبو الحسن، علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الفرغاني المرغيناني (ت: 593هـ)، ت/ طلال يوسف، دار إحياء التراث العربي - بيروت، (د-ر-ت-ط).

- و -

220. الوجيز في أصول الفقه: عبد الكريم زيدان، مؤسسة قرطبة، ط6، (د-ت-ط).

ثانيا- المجلات:

1. مجلة الحكمة، بريطانيا، العدد 6، صفر 1416هـ.

ثالثا- المواقع الإلكترونية:

1. موقع أرشيف إسلام أون لاين: <http://archive.islamonline.net>

2. موقع إسلام اليوم: <http://www.islamtoday.net>

3. موقع جريدة الأهرام المصرية، <http://www.ahram.org.eg>

4. موقع الرئاسة العامة للبحوث العلمية والإفتاء، المملكة العربية السعودية،

<http://www.alifta.com>

5. موقع ربيع المدخلي: <http://www.rabee.net>

6. موقع مركز التأصيل للدراسات والبحوث، <http://taseel.com>

7. موقع ملتقى أهل الحديث، www.ahlalhdeth.com

8. موقع الملتقى الفقهي، <http://feqhweb.com>

9. موقع منتدى التوحيد، <http://www.eltwhed.com>

10. موقع منتديات دار الحديث بمأرب، <http://mareb.org>

11. موقع نوافذ، <http://www.islamtoday.net>

12. موقع شبكة سحاب السلفية، <https://www.sahab.net>

13. الموسوعة الحرة ويكيبيديا، <https://ar.wikipedia.org>



أ..... مقدمة

الباب الأول:

مضمون سدّ الذرائع والحريّات في الإسلام

الفصل الأول: مضمون سدّ الذرائع - 2 -

المبحث الأول: حقيقة سدّ الذرائع - 3 -

المطلب الأول: تعريف وضع سدّ الذرائع والألفاظ ذات الصلة - 3 -

الفرع الأول: تعريف وضع سدّ الذرائع - 3 -

الفرع الثاني: الألفاظ ذات الصلة بسدّ الذرائع - 14 -

المطلب الثاني: أركان سدّ الذرائع - 16 -

الفرع الأول: الوسيلة - 16 -

الفرع الثاني: الإفضاء - 17 -

الفرع الثالث: المتوسل إليه - 18 -

المطلب الثالث: أقسام سدّ الذرائع - 19 -

الفرع الأول: تقسيم المالكية للذرائع - 19 -

الفرع الثاني: تقسيم الحنابلة للذرائع - 26 -

المبحث الثاني: موقف الأئمة من أصل سدّ الذرائع وحجّيته وأهميته - 34 -

المطلب الأول: موقف الأئمة من أصل سدّ الذرائع - 34 -

الفرع الأول: موقف أئمة المذهب المالكي - 34 -

الفرع الثاني: موقف أئمة المذاهب الثلاثة وابن حزم - 37 -

الفرع الثالث: موقف بعض الفقهاء المعاصرين - 48 -

المطلب الثاني: حجّية سدّ الذرائع - 51 -

- 51 - الفرع الأول: أدلة القائلين بحُجَّةِ سدِّ الدَّرَائِعِ
- 70 - الفرع الثاني: أدلة التَّافِينِ لِحُجَّةِ سدِّ الدَّرَائِعِ
- 75 - الفرع الثالث: التَّرجيحُ
- 78 - المطلب الثالث: أهمية سدِّ الدَّرَائِعِ وتحريرُ محلِّ النَّزاعِ فيه
- 78 - الفرع الأول: أهمِّيَّةُ أصلِ سدِّ الدَّرَائِعِ
- 80 - الفرع الثاني: تحريرُ محلِّ النَّزاعِ في سدِّ الدَّرَائِعِ
- 82 - المبحث الثالث: علاقةُ سدِّ الدَّرَائِعِ بالقواعدِ والسِّياسةِ الشَّرعيَّةِ
- 82 - المطلب الأول: علاقةُ سدِّ الدَّرَائِعِ بالقواعدِ
- 82 - الفرع الأول: علاقةُ سدِّ الدَّرَائِعِ بقاعدةِ الحيلِ
- 90 - الفرع الثاني: علاقةُ سدِّ الدَّرَائِعِ بقاعدةِ الاحتياطِ
- 95 - الفرع الثالث: علاقةُ سدِّ الدَّرَائِعِ بقاعدةِ اعتبارِ المآلاتِ
- 102 - المطلب الثاني: علاقةُ سدِّ الدَّرَائِعِ بالسِّياسةِ الشَّرعيَّةِ
- 102 - الفرع الأول: مفهومُ السِّياسةِ الشَّرعيَّةِ
- 106 - الفرع الثاني: صلةُ سدِّ الدَّرَائِعِ بالسِّياسةِ الشَّرعيَّةِ
- 108 - **الفصل الثاني: الحريات في الإسلام**
- 109 - المبحث الأول: حقيقةُ الحريةِ في الإسلامِ
- 109 - المطلب الأول: تعريفُ الحريةِ
- 109 - الفرع الأول: الحريةِ في اللغةِ
- 110 - الفرع الثاني: الحرِّيَّةُ في الاصطلاحِ
- 114 - المطلب الثاني: مشروعِيَّةُ الحريةِ
- 114 - الفرع الأول: الأدلةُ النقليةُ
- 115 - الفرع الثاني: الأدلةُ العقليةُ
- 115 - المطلب الثالث: ضوابطُ الحريةِ
- 115 - الفرع الأول: الضوابطُ الذاتيةُ

- 116 - الفرع الثاني: الضوابط الشرعية
- 121 - المبحث الثاني: مظاهر الحرية في الإسلام
- 121 - المطلب الأول: الحريات الفكرية
- 121 - الفرع الأول: الحرية الدينية
- 123 - الفرع الثاني: حرية الرأي
- 128 - الفرع الثالث: حرية التعليم
- 130 - الفرع الرابع: حرية الاجتماع
- 130 - الفرع الخامس: حرية الإعلام
- 132 - المطلب الثاني: الحريات الشخصية
- 132 - الفرع الأول: حرية التنقل
- 133 - الفرع الثاني: حق الأمن
- 134 - الفرع الثالث: حق حرمة المسكن
- 136 - الفرع الرابع: حرية سرية المراسلات
- 138 - المطلب الثالث: الحريات الاقتصادية والاجتماعية
- 138 - الفرع الأول: حق التملك والتصرف
- 139 - الفرع الثاني: حرية الضمان الاجتماعي والرعاية الصحية
- 141 - الفرع الثالث: حرية العمل
- 145 - المبحث الثالث: ضمانات الحرية في الإسلام
- 145 - المطلب الأول: ضمانات الحرية على مستوى المبادئ
- 145 - الفرع الأول: مبدأ المساواة
- 149 - الفرع الثاني: مبدأ الشورى
- 156 - الفرع الثالث: مبدأ العدل
- 159 - الفرع الأول: الفصل بين السلطات
- 163 - الفرع الثاني: استقلال القضاء

الفرع الثالث: رقابة الرأي العام..... - 165 -

الباب الثاني:

أثر سد الذرائع في تقييد الحريات

الفصل الأول: أثر سد الذرائع في تقييد الحريات الدينية والاجتماعية -

169 - - 169

المبحث الأول: أثر سد الذرائع في تقييد الحريات الدينية..... - 170 -

المطلب الأول: مسألة الردة..... - 171 -

الفرع الأول: مفهوم الردة في اللغة والاصطلاح..... - 171 -

الفرع الثاني: الأقوال في المسألة وأدلتها..... - 172 -

الفرع الثالث: أثر سد الذرائع في تطبيق حكم الردة..... - 176 -

المطلب الثاني: مسألة إنشاء الكنائس..... - 180 -

الفرع الأول: الأقوال في المسألة وأدلتها..... - 180 -

الفرع الثاني: أثر سد الذرائع في منع إنشاء الكنائس في بلاد الإسلام..... - 185 -

المبحث الثاني: أثر سد الذرائع في تقييد الحريات الاجتماعية..... - 187 -

المطلب الأول: منع زواج المسلم بالكتابية..... - 188 -

الفرع الأول: حكم زواج المسلم بالكتابية..... - 188 -

الفرع الثاني: أثر سد الذرائع منع زواج المسلم بالكتابية..... - 194 -

المطلب الثاني: منع تعدد الزوجات إلا بإذن القاضي..... - 198 -

الفرع الأول: إباحة تعدد الزوجات في الإسلام..... - 198 -

الفرع الثاني: أثر سد الذرائع في منع تعدد الزوجات إلا بإذن القاضي..... - 202 -

المطلب الثالث: الإلزام بالفحص الطبي قبل الزواج..... - 208 -

الفرع الأول: حكم الفحص الطبي قبل الزواج..... - 208 -

الفرع الثاني: أثر سد الذرائع في الإلزام بالفحص الطبي قبل الزواج..... - 215 -

الفصل الثاني: أثر سد الذرائع في تقييد الحريات السياسية

- والإعلامية - 218 -
- المبحث الأول: أثر سد الذرائع في تقييد الحريات السياسية - 219 -
- المطلب الأول: منع قيام الأحزاب العلمانية - 220 -
- الفرع الأول: حكم إنشاء الأحزاب السياسية - 220 -
- الفرع الثاني: أثر سد الذرائع في منع قيام الأحزاب العلمانية - 226 -
- المطلب الثاني: منع المظاهرات السلمية - 232 -
- الفرع الأول: حكم المظاهرات السلمية - 232 -
- الفرع الثاني: أثر سد الذرائع في منع المظاهرات السلمية - 240 -
- المبحث الثاني: أثر سد الذرائع في تقييد الحريات الإعلامية - 242 -
- المطلب الأول: تقييد تصفح المواقع الإلكترونية - 243 -
- الفرع الأول: إيجابيات المواقع الإلكترونية وسلبياتها - 243 -
- الفرع الثاني: أثر سد الذرائع في تقييد تصفح المواقع الإلكترونية - 246 -
- المطلب الثاني: تقييد الفتوى في وسائل الإعلام - 248 -
- الفرع الأول: تعريف الفتوى وأهميتها وشروط المفتي - 248 -
- الفرع الثاني: أثر سد الذرائع في تقييد الفتوى في وسائل الإعلام - 252 -
- الخاتمة ونتائج البحث: - 255 -
- فهارس الرسالة** - 257 -
- فهرس الآيات - 258 -
- فهرس الأحاديث - 267 -
- فهرس الآثار - 272 -
- فهرس الأشعار - 274 -
- فهرس الأعلام - 275 -
- فهرس المصادر والمراجع - 287 -
- فهرس الموضوعات - 313 -

ملخص الأطروحة باللغة العربية وضع سدّ الذرائع في تقييد الحرّيات للطالب عمّار بعزير

تتناول هاته الأطروحة موضوع أصل سدّ الذرائع وتطبيقاته في مجال تقييد الحرّيات، والذي يُعدُّ من الموضوعات المهمّة في علم أصول الفقه في باب الاجتهاد بالرأي، حيث يعتمد عليه الفقيه في استنباط الأحكام الشرعية فيما لم يرد فيه نص، وتظهر قوة إعماله في باب السياسة الشرعية والحرّيات العامة والشخصية، كما أنه وسيلة من وسائل حفظ مقاصد الشريعة الإسلامية، ومظهر من مظاهر مرونتها، وقد تناولت الدراسة في الباب الأول الشقّ النظري متمثلاً في بيان حقيقة أصل سدّ الذرائع، وحجّيته، وأهمّيته في الاجتهاد الفقهي، وعلاقته بالقواعد الفقهية والسياسة الشرعية، وبيان حقيقة الحرّية في الإسلام، ومظاهرها، والضمانات التي كفلتها لها الشريعة، أما الباب الثاني من الأطروحة فيتعلّق بالتطبيقات الفقهية القديمة منها والمعاصرة ذات الصّلة بأصل سدّ الذرائع وما تفضي إليه من تقييد للحرّيات، كمسألة الرّدة، ومنع تعدّد الرّوجات، ومنع قيام الأحزاب العلمانية، ومنع والمظاهرات، وحجب المواقع الإلكترونية ذات التأثير السلبي، ثمّ الموازنة في إطار المصالح والمفاسد بين العمل بسدّ الذرائع أو فتحها، وخلصت الأطروحة إلى أن الشريعة الإسلامية بنت جل أحكامها على مراعاة سدّ الذرائع، كما يظهر في اجتهادات الصحابة رضي الله عنهم والأئمة من بعدهم فيما طرء لهم من نوازل، وأنّ الأصل في الشريعة الإسلامية هي الحرية، وما تقييدها إلا إذا اتخذت ذريعة للإخلال بالمقاصد الكلية التي جاءت الشريعة بحفظها مراعاة للمصلحة، ولهذا فإنّ سدّ الذرائع من الأصول الاجتهادية التي ينبغي أن تفعل في الاجتهاد الفقهي المعاصر.

وُدِّيْلَتِ الأطروحة بجملة فهارس، كفهرس الآيات القرآنية، وفهرس الأحاديث النبوية، وفهرس الأعلام، وفهرس المصادر والمراجع، وفهرس الموضوعات.

Summary of thesis in English by the student : Ammar Baaziz

Putting an end to pretexts to restrict freedoms

The thesis deals with the issue of the origin of blocking excuses and its applications in the field of restricting freedoms. This theme is considered one of the most important topics in the science of jurisprudence in the section of deligence in giving ones point of view, where the cleric relies on to figure out legal rulings in the absence of texts, and show the power of its implementation in the section of legitimate policy and public freedoms.

As well as a means of preserving the Islamic law's outcomes, and the appearance of flexibility. The study in its first section dealt with the theoretical part of the statement of the reality of the origin of the restruaction of excuses, its pilgrimage, its importance and its argues in jurisprudence, and its relationship with jurisprudential rules and politics, and state the reality of freedom in the religious ligitimacy, its aspects and the garantees that the religious law ensures for it.

The second part of the thesis deals with the old and contemporary jurisprudence applications related to the origin of the restriction of excuses and their restrictions on freedoms such as apostasy, banning polygamy, banning secular parties, banning the protestations, and blocking the websites which have a bad impact, And counterweighting between evil and good to put the restriction of excuses into practice and conduct them in our life or neglecting them.

The thesis concluded that Islamic legitimacy built all its rulings on the restriction of excuses, as evidence as appeared in the prophest's companions and IMAMS, deligence and others later on in their prejudices. Freedom is original in the Islamic religion and its restriction occurs only if it is taken as an excuse to violate the total purposes to preserve the public good. Therefore the restrriktion of excuses of the jurisprudential assets that should be done in contemporary jurisprudence.

The thesis was accompanied by a number of indexes, such as the Quranic verses, the Hadiths, the Index of the Sciences, the Index of Sources and References, and the Index of Subjects.

Résumé de la thèse en français de l'étudiant : Ammar Baaziz

Mettre fin aux prétextes pour restreindre les libertés

Cette thèse traite la question de l'origine des excuses, et leurs applications dans le domaine de la restriction des libertés. Cette thématique se considère comme l'un des sujets les plus importants dans la science de la jurisprudence dans la Porte de l'opinion Ijtihad "Interprétation personnelle". Là où le Faqih s'appuie sur le développement des règles de shar'i "légitimité islamique" en l'absence de texte, et montre la force de sa mise en œuvre à la voie de la politique légitime et des libertés publiques et personnelles, il est également l'un des moyens de préserver les objectifs de la loi islamique et l'une de ses manifestations et de ses flexibilités en rapport avec la logique raisonnable.

L'étude traitait dans la partie théorique du premier chapitre l'exposé de la vérité sur l'origine des excuses, son argument, son importance dans la jurisprudence, et sa relation avec les règles de jurisprudence, la politique juridique, et de l'affirmation de la vérité de la liberté en Islam, de ses manifestations et des garanties dont la charia lui a parrainé.

Concernant la deuxième partie de la thèse, porte sur les applications jurisprudentielles antiques et contemporaines relatives à l'origine des barricades et aux restrictions qui entraînent l'abolition des libertés telles que l'apostasie, l'interdiction de la polygamie, l'interdiction des partis laïques, des manifestations et le blocage des sites web qui ont un impact négatif. Puis l'équilibre dans le cadre des intérêts et des Inconvénients entre travailler pour remplir ou ouvrir des prétextes.

La thèse est conclue que la Charia islamique avait construit la plupart de ses dispositions prenant en compte les prétextes, comme le montre la jurisprudence des Compagnons et des Imams, et que l'origine de la loi islamique soit la liberté.

Celle-ci ne peut être restreinte que si elle est utilisée comme prétexte pour enfreindre les objectifs généraux que la loi de la Charia avait apporté et avait pour but de préserver l'intérêt et par conséquent le remplissage des excuses fait partie des actifs jurisprudentiels qui devraient être prises dans la jurisprudence contemporaine.

La thèse était accompagnée d'un certain nombre d'index, tels que les versets coraniques, les hadiths, l'index des sciences, l'index des sources et des références et l'index des sujets.

The People's Democratic Republic of Algeria
Ministry of Higher Education and Scientific Research
Prince Abdul Qader University of Islamic Sciences – Constantine

Serial Number:

Faculty of Sharia and Economics

Registration number:

Department: Jurisprudence And its origins

Put the plug excuses In restricting freedoms

Thesis Ph.D. for Islamic sciences specialization jurisprudence and
assets thesis

Supervised by Prof
HADID BELKASEM

student preparation
BAAZIZ AMAR

Members of the discussion committee

Name and Surname	Rank	Original University	Adjective
Prof. Mohamed Burkab	Professor of Higher Education	Prince Abdul Qader University, Constantine	Chairman
Prof. Belkacem Hadid	Prince Abdul Qader University, Constantine	Professor of Higher Education	Supervisor and rapporteur
Dr. Abdul Rahman Khalafah	Prince Abdul Qader University, Constantine	Teacher lecturer - A	Member
Dr. Samir Fargani	Prince Abdul Qader University, Constantine	Teacher lecturer - A	Member
Dr. Abdul Haq Mehi	University of Haj Lakhdar Batna01	Teacher lecturer - A	Member

University year: 1440-1441 H / 2018-2019