الاجتهاد المقاصدي في النوازل

أعداد

أ.م.د. مزاحم محمود الداموك

بحث مستل من أطروحة الدكتوراه للطالبة أسراء محمد سالم المعاضيدي بأشرافي

المقدمة

الحمد لله العزيز الوهاب، خلق فسوى، وأنعم فهدى، وسخر ما في الأرض جميعاً فضلاً وتكرمًا سبحانه، ثم اليه المآل والحساب. وأصلي وأسلم على خير من مشت به قدم سيدنا ورسولنا وإمامنا وقدوتنا محمد ﷺ وعلى آله وصحبه وأسلم تسليماً كثيراً أما بعد: فان مما يميز الشريعة الإسلامية العظيمة، أن لها أصولا ثابتة لا تتغير تُحكَمُ بواسطتها عملية الاجتهاد الفقهي، ولها قواعد كلية راسخة، تندرج تحتها أحكام جزئيات غير متناهية، تتسع لكل نازلة، وتستوعب كل مستجد، وهذان عنصران من عناصر الثبات والتجدد في هذه الشريعة وجميع أحكامها وأنظمتها بلا استثناء، ومقاصد الشريعة وملاحظتها عنصر آخر للثبات والتجدد، فاذا عزَّ الدليل، وتزاحمت الآراء، وتدافعت الاجتهادات، كانت المقاصد هي الملجأ والحكم الفيصل؛ إذ أنها من أصول التشريع القطعية كما أكد على ذلك كثير من علمائنا الأوائل، ومنهم الإمام ابن القيم رحمه الله حيث يقول: (إنَّ الشريعة مبناها وأساسها على الحِكَم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها ورحمة كلها ومصالح كلها وحكمة كلها، وكل مسألة خرجت من العدل إلى الجور، ومن الرحمة إلى ضدها وعن المصلحة إلى المفسدة وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة، وان أُدْخِلَتْ فيها بالتأويل، فالشريعة عدل الله بين عباده، ورحمته بين خلقه، وظله في أرضه وحكمته الدالة عليه وعلى صدق رسوله ﷺ أتم دلالة وأصدقها).[1] وقد لاحظ المسلمون، ومنذ فجر الدعوة، الارتباطَ الوثيق بين أحكام الشريعة ومقاصدها، والذي طالما نبه عليه رسول الله ﷺ ليرسخ في أذهان الصحابةﷺ ذلك التلازم، وقد أوردت كتب السيرة ومتون الحديث أنباء عن حوادث كثيرة نبه فيها الرسول ﷺ على مقاصد الشارع من الأحكام وحكمته و منها خبر ذلك المجاهد الذي شُجَّ رأسه في المعركة، فعصب عليه وأحتاج إلى الغسل ليصلي، فاستفتى أصحابه ، فلم يجد عندهم دليلا يسمح له بذلك، فالماء موجود والغسل واجب، ولا تصح الصلاة إلا به، فاغتسل فمات، ولما بلغ ذلك النبي ﷺ غضب غضبا شديدا وقال{ قتلوه قتلهم الله ، ألا سألوا إذ لم يعلموا ؟ فإنما شفاء العي السؤال، إنما كان يكفيه أن يتيمم، ويعصر، أو يعصب}[2] ، ولم يكن هذا الغضب النبوي الشديد، والدعاء القاسي إلا لعدم ملاحظة المسلمين التلازم بين الحُكم والمقصد؛ فحفظ الدين من اعلى مراتب المقاصد؛ إذ أنه أول الضروريات، والصلاة إحدى وسائله، والغُسل شرط لصحتها، وحفظ النفس من الضروريات أيضا، إلا أن مراعاة المقاصد مقدم على رعاية الوسائل، وطريقة الموازنة هذه لم يتنبه اليها أصحاب السرية، فكان درسا نبويا لهم ولأجيال المسلمين من بعدهم، ولم يغب هذا التلازم عن أذهان الخلفاء الراشدين، ابتداء من محاربة الصديق ﷺ لمانعي الزكاة، وإصراره على جمع القرآن، مرورا بأقضية الفاروقﷺ، من إلغاء سهم المؤلفة قلوبهم، وجعل أرض السواد أرضا خراجية وعدم تقسيمها بين المجاهدين، وتوحيد ذي النورينﷺ الناس على مصحف واحد وحرقه لبقيتها، وحكمه بالتقاط ضوال الأبل، وتوريث زوجة الفار، وليس آخرها محاربة علي كرم الله وجهه للخوارج، وغيرها من الحوادث التي ملأت بطون الأسفار، وقد

كان الإفتاء وقتها ميسورا لقلة الحوادث والمستجدات، إلا أن اتساع رقعة الدولة الإسلامية، وتزايد أعداد المسلمين من العرب وغيرهم من الأمم والشعوب، وسعت من الحوادث والمسائل المستجدة فتوسعت معها دائرة الفقه، وتعددت مذاهبه، وتنوعت مدارسه، وجاء الإمام الشافعي : بفكره الثاقب، وبعد نظره، فوضع مبادئ وأصولاً تُبْنى عليها الأحكام، وتُضْبَطُ بواسطتها عملية الاجتهاد، وكُتِبَ في موضوع الاجتهاد الكثير، فقد كان الاجتهاد وشروط المجتهد، فصولا في كتب الأصول، إضافة إلى إفراده في مصنف خاص، ككتاب الاجتهاد للإمام الجويني، و تقرير الاستناد في تفسير الاجتهاد للسيوطي، و القول المفيد في أدلة الاجتهاد والتقليد للشوكاني، وغيرها، وجاء البحث في المقاصد ، كعلم مخصوص على يد الإمام الشاطبي، متأخرا عن البحث في علم الأصول، وظل هذا البحث قابعا في بطون الكتب، حتى نفض غبار النسيان عنه الشيخ ابن عاشور، والشيخ علال الفاسي، والشيخ محمد رشيد رضا، حيث درس هؤلاء الأفاضل موافقات الشاطبي، ودَّرسوها تلاميذهم، وألفوا فيها، فكان تفسير التحرير والتنوير، ومقاصد الشريعة الإسلامية لابن عاشور، وتفسير المنار لرشيد رضا، و مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها لعلال الفاسي، وتوالى الانتباه إلى المقاصد بعدهم ، فكانت مجالا للبحوث والدراسات والمناقشات، إلا أن هذه البحوث تميزت بميزتين: الأولى أنها ظلت تدور في الجزئيات، في حين أن المقاصد كليات ، والثانية أن معظمها يتناول الموضوع نظريا دون تفعيل فقهي عملي، وإن لم تخلُ بعضها من إيراد مسائل قديمة والنظر إلى أحكامها من جانب مقاصدي، دون التطرق إلى المستجدات والنوازل، مع أن الحاجة تتزايد بشكل مستمر، لاعتماد مسلك إضافي في الاجتهاد الفقهي؛ إذ أن التمسك بالمسالك التقليدية، أدى في أحيان كثيرة إلى واقع يتنافى مع مقاصد الشريعة الثابتة، ومن ذلك على سبيل المثال، تمسك المسلمين، أفرادا ودولا ومنظمات، بالقول بأن الأرباح التي تمنحها المصارف الأجنبية للحسابات لديها، ربا محرم، فكانت حسابات المسلمين وودائعهم، تترك الأرباح والتي قد تبلغ آلاف الدولارات وأحيانا الملايين في حسابات الدول، إلى الدول الأجنبية، تأخذها وتستفيد منها في بناء وتطوير بلدانها، مرتين؛ إذ أن المصارف تستفيد من الأموال المودعة عندها، بإقراضها بفائدة، للشركات والمصانع والأفراد، والذين يقومون باستثمارها في التنمية ، ثم تستفيد من الأرباح التي يتركها لها المودعون المسلمون؛ لأنها ربا محرم، ولم يتم الانتباه إلى هذه المسألة إلا في وقت متأخر من منتصف القرن الماضي(٣).

إن دوران البحوث والدراسات في فلك الجزئيات ، واقتصارها على الجانب التنظيري، والتناقض الحاصل في تطبيق الأحكام المستندة إلى الأدلة الأصولية التقليدية مع مقاصد الشارع من تلك الأحكام ، والاقتصار على تلك الأدلة، بالرغم من الحاجة الماسة لتفعيل منظومة المقاصد كدليل أصولي، إضافة إلى الانتشار الواسع للإسلام في المجتمعات الغربية، والتي تحتاج إلى اجتهاد فقهي خاص يراعي الظروف والبيئات المختلفة والمتغيرات الحضارية والسلوكية، هي الأسباب من وراء اختيار البحث في

الاجتهاد المقاصدي، ولما كانت الأمانة العلمية تقتضي تتبع جهود السابقين، وتأشير مدى تأثيرها في بناء اجتهاد فقهي يتخذ من المقاصد الشرعية دليلا حاكما على الأحكام عند استنباطها، ومرجحا بينها عند تعارضها؛ لذا كان اختياري للبحث في هذا العنوان :(الاجتهاد المقاصدي في النوازل)، والذي اقتضى أن يُبنى البحث من هذه المقدمة، وستة مباحث وخاتمة، خصصت الأول للبحث في مفهوم الاجتهاد المقاصدي، وجاء المبحث الثاني في مؤلفات في الاجتهاد المقاصدي, وكان الثالث الاجتهاد المقاصدي بين التبعية للاجتهاد التقليدي والاستقلال عنه, اما المبحث الرابع فكان في أنواع الاجتهاد, والمبحث الخامس الاجتهاد المقاصدي بناءاً على نظرية المقاصد الشاملة, أما المبحث السادس في أمثلة تطبيقية فقهية على الاجتهاد المقاصدي, ثم لخصت في الخاتمة أهم ما توصل إليه البحث. ويتلخص المنهج الذي سلكته في هذه البحث بما يأتي:إن هذا البحث نتاج بشري، ولا يخلو مثله من زلات وهنات، إلا إن عذري، أني لم آلو جهدا في دراسة الموضوع، دراسة متأنية، وبذلت وسعي في جمع مصادره، والاطلاع عليها، ووضعت فيه عصارة فكري، فما كان فيه من صواب فبتوفيق من الله وحده، وما كان فيه من خطأ فمني ومن الشيطان,فأسأل الله تعالى المغفرة؛ إذ لم يكن عمدا.والحمد لله أولا وآخرا وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

المبحث الأول

مفهوم الاجتهاد المقاصدي

المطلب الأول: الاجتهاد لغة واصطلاحا

أ-لغة: الجَهْدُ، والجُهْدُ، بمعنى، وقيل الجَهد بالفتح :المشقة، وقيل للمبالغة والغاية، والجُهد بالضم: الوسع والطاقة، وقال الأزهري: الجَهد بلوغك غاية الأمر الذي لا تألو على الجهد فيه، يقال اجهد جَهدك في هذا الأمر أي ابلغ غايتك، ولا يقال اجهد جُهدك، والاجتهاد والتجاهد، بذل الوسع والمجهود، ومنه حديث معاذ ﷺ أجتهد رأيي، وهو افتعال من الجُهد، والمراد به رد القضية التي تعرض للحاكم من طريق القياس إلى الكتاب والسنة، ولم يُرِد الرأي الذي رآه من قبل نفسه، من غير حمل على الكتاب والسنة. (٤) والاجتهاد موضوع في أصل اللغة لبذل المجهود، ولهذا يقال (اجتهد في حمل الحجر) إذا بذل مجهوده فيه، ولا يقال اجتهد في حمل النواة. (٥)

ب-أما في اصطلاح الفقهاء: فقد عرفه وإمام الحرمين الجويني الشافعي يعرفه بأنه (بذل الوسع في معرفة الغرض)(٦)، ولا يفهم هنا أن إمام الحرمين أراد بقوله (الغرض) على إطلاقه؛ ذلك لأنه عرف أصول الفقه بانه (معرفة الأحكام الشرعية التي طريقها الاجتهاد)(٧)، وعليه يكون الاجتهاد عند الجويني استفراغ الوسع في معرفة الأحكام الشرعية.وعرفه القرافي المالكي، بأنه (استفراغ الوسع في النظر فيما يلحقه لوم شرعي)(٨)وعرفه ابن الهمام الحنفي بانه (بذل الطاقة من الفقيه في تحصيل حكم شرعي ظني)(٩)، ، ولو تتبعنا كل ما قاله أئمة المذاهب وأتباعها في الاجتهاد فانه لا يعدو ما سبق إلا إن

بعضهم فصل في عبارته كالشوكاني، فكانت أدل وأوضح على معنى الاجتهاد حيث قال:(بذل الوسع في نيل حكم شرعي عملي بطريق الاستنباط)[١٠].وملخص أقوالهم إن الاجتهاد اصطلاحا هو: استفراغ الفقيه الوسع ليحصل له ظن بحكم شرعي [١١]، وهنا يتضح الإجماع على أن الاجتهاد الشرعي إنما ينصب على معرفة أو استنباط أو التوصل إلى الأحكام الشرعية العملية، فلا دخل للأحكام العقلية أو العلمية، ولا مجال للاجتهاد في قطعيات العقيدة والعبادات، ولا دور للاجتهاد في كل المسائل القطعية العملية، إنما مجاله الأحكام العملية التي تكون أدلتها ظنية، أو التي تستنبط بأدلة الشرع الأخرى كالقياس والاستحسان والمصالح المرسلة. وقد فصل العلماء قديما في هذا الموضوع ووضعوا بابا خاصا في كتب الأصول للاجتهاد (فهو من اللواحق المهمة للعلم) [١٢]، وبعضهم افرده بالتأليف، مثل الإمام الجويني في كتابه الاجتهاد [١٣]، وتناوله المعاصرون، ولم يضيفوا إلى قول الأولين شيئا إلا بقدر ما استجد من أمور؛ لذا فلن يكون تناول مسائل الاجتهاد وشروط المجتهد وأنواع المجتهدين هنا إلا كمدخل وتمهيد.

أولا: من شروط المجتهد:

١. أن يكون عالما بالقرآن الكريم، وخاصة آيات الأحكام، وان اختلفت آراء العلماء حول آيات الأحكام فمن قائل بحصرها في عدد معين، ومن قائل بان في كل آية حكم مستفاد، مع العلم بأسباب النزول، والناسخ والمنسوخ [١٤].

٢. أن يكون عالما بالسنة، رواية ودراية، ناسخا ومنسوخا، وأسباب ومناسبة الورود[١٥].أن يكون متمكنا من العربية؛ حتى يتعرف على المعاني ويتمكن من التمييز في استعمالات الحروف والأدوات؛ إذ أن بكل استعمال يتغير المعنى، ومثاله قوله تعالى: قَالَ تَعَالَىٰ:﴿ ۞ إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلۡفُقَرَآءِ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱلۡعَٰمِلِينَ عَلَيۡهَا وَٱلۡمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمۡ وَفِي ٱلرِّقَابِ وَٱلۡغَٰرِمِينَ وَفِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِۖ فَرِيضَةٗ مِّنَ ٱللَّهِۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٞ ٦٠ ﴾ ال توبة: ٦٠. [١٦]

٣. اللام وحرف الجر (في) لكل منهما معنى مختلف عن الآخر، وان كان السياق واحدا، والمناسبة متحدة[١٧].

٤. أن يكون عالما بمواضع الإجماع؛ حتى لا يفتي بخلافه[١٨].ثانيا: أصناف المجتهدين:المجتهد أما مطلق، يفتي في جميع مسائل الشرع، وفي كل أبواب الفقه ومسائله، وإما مقيد بباب من أبواب الفقه، كالفرائض مثلا، وهذا على رأي من قال بإمكان تجزؤ الاجتهاد، والذي يصفه الشيخ القرضاوي بانه شبيه بالتخصص في زماننا ،(فمثلا في القانون لا يوجد أستاذ في كل فروع القانون، بل في المدني أو الجنائي أو الإداري أو الدولي مثلا وقد يكون أحدهم أستاذا كبيرا يرجع اليه ويؤخذ برأيه في اختصاصه وهو شبه عامي في المجالات الأخرى، وعلى هذا يستطيع أستاذ الاقتصاد المتمكن ، إذا درس ما يتعلق به في الفقه الإسلامي، والمصادر الإسلامية دراسة مستوعبة ،أن يجتهد في هذا الباب وحده لا يتعداه)[١٩]والمجتهد المطلق قسمان: إما مجتهد منتسب، وإما مستقل،

ودرجات اجتهاد المنتسب إلى مذهب معين ثلاث [٢٠]:**الدرجة الأولى:** من سلم أصول شيخه، واستعان بكلامه في تتبع الأدلة والتنبيه على المآخذ، بمعنى أنه مع تسليمه برأي إمامه، قادر على النظر في الأصول وتتبع الأدلة واستنباط الأحكام منها والترجيح عند التعارض، ولكن حسب أقوال إمامه.**والدرجة الثانية:** هو المقلد لإمامه فيما ثبت بالنص، مع قدرته على تخريج ما لا نص فيه على قواعد إمامه، وعلى منواله في التخريج.**والدرجة الثالثة:** للمنتسب دون الدرجتين السابقتين، وهو مجتهد الفتيا، وهو متبحر في مذهب إمامه، قادر على الترجيح بين أقوال أصحابه.المجتهد المستقل، فهو القادر على التصرف في الأصول والنظر في الأدلة، وتتبع الأثار، ومعرفة أحكام الوقائع التي سبق القول فيها، وبيان مآخذها والترجيح بينها عند التعارض، كما يستطيع الكلام فيما لم يسبق له جواب أو فتوى بناء على الأدلة والأصول التي استوعبها لا بناءً على مذهب إمام معين، فيدخل فيه كل فقهاء الصحابة والتابعين وأئمة المذاهب المتبوعة.

أ- ثالثا: مجالات الاجتهاد

١. لا يقتصر الاجتهاد على الفروع الفقهية، بل يتعداه إلى مسائل الأصول الظنية لا القطعية، إذ لا مجال للاجتهاد في القطعيات من الأصول؛ (فان هذه القطعيات هي عماد الوحدة الاعتقادية والفكرية والعملية للأمة.) [٢١]

٢. الاجتهاد شرعا من فروض الكفايات، ولا بد للامة من مجتهدين، يبينون لها حكم الشرع ويفتونها في النوازل، فان فقد فيها المجتهدون أثمت كلها؛ لأنها ستكون معرضة للضلال، فتستبيح ما حرم الله، وتحرم ما أباح.

٣. باب الاجتهاد مفتوح إلى قيام الساعة؛ ذلك لأن الحياة وحوادثها ومستجداتها لن تتوقف، ولا بد من وجود أحكام شرعية للنوازل، واستنباط هذه الأحكام لابد له من مجتهد، وإلا صدق عليهم قوله ﷺ { إن الله لا يقبض العلم انتزاعا ينتزعه من العباد، ولكن يقبض العلم بقبض العلماء، حتى إذا لم يُبْقِ عالماً اتخذ الناس رؤوسا جهالا، فسئلوا فأفتوا بغير علم، فضلوا وأضلوا} [٢٢]، ولم يقل بغلقه إلا طائفة رد عليها العلماء، وأثبتوا خطأهم[٢٣].

٤. تواترت أقوال العلماء المعاصرين على ضرورة إيجاد اجتهاد جماعي في عصرنا الراهن، متمثل في المجامع الفقهية؛ إذ أن الحادثات التي تحتاج إلى اجتهاد، إما من الأمور القديمة التي طرأ عليها تغير كلي بحيث لا يناسبها أن يفتى فيها بما أفتى به السابقون، وإما أمور جديدة كل الجدة ، لم يألفها السابقون ولا طرأت ببالهم ، تحتاج إلى رأي الشرع فيها، كالمعاملات المالية الجديدة، والبنوك بأنواعها، والنقود الورقية ، ومثل ذلك يقال عن المستجدات في المجالات الطبية والعلمية، كزرع الأعضاء، والبصمة الوراثية، وبنوك الحليب...الخ، وللعلماء المعاصرون ثلاث مواقف من هذه المستجدات[٢٤]:

- رفضت الطائفة الأولى الخوض في الجديد، وسارعت إلى التحريم، ومسلك التشديد وهذا يتنافى مع سماحة الدين ويسره، وقد تفطن الإمام سفيان الثوري: قديما إلى هذه المسألة فقال: (إنما الفقه الرخصة من ثقة، أما التشديد فيحسنه كل أحد)[٢٥].
- فتحت طائفة الباب على مصراعيه تتلقى كل جديد بالإباحة، وعذرها التيسير أو الضرورة والحاجة، مستندة إلى أدلة واهية حينا، ومتكلفة أحيانا أخرى.
- عكفت طائفة على موروثنا الفقهي الضخم، تبحث فيه عن نص أو إشارة، تصريحا أو تلميحا، لتخرج المستجدات على وفقه، فان لم تجد، رفضته.والحق الذي يتلاءم مع الشريعة الخاتمة الخالدة، أن تعقد مجالس العلم ويدعى اليها المجتهدون بكل درجاتهم، المطلق والمقيد، المستقل والمنتسب، مع دعوة أهل الاختصاص من كل فن، وتدرس الأمور ويقلب فيها النظر، ويدلي كل منهم بما عنده حتى يستخرجوا للامة حكما يوافق شرع الله، ويراعي الظروف والمتغيرات زمانيا ومكانيا، خاصة أن وسائل الاتصال اليوم ووسائط النقل سهلت الاجتماع والإجماع [٢٦] وبذلك نجنب الأمة الخلافات ونحد من الاختلافات الفقهية.

المطلب الثاني: المقاصدي

أ- **لغة:** المقاصدي، نسبة إلى المقاصد التي هي جمع مقصد وهو مشتق من الفعل قصد يقصد قصداً [٢٧]، بمعنى أن الاجتهاد منسوب إلى المقاصد.

ب- **اصطلاحاً:** لكون (الاجتهاد المقاصدي) مصطلح حديث الظهور؛ فلا نجد تعريفا له في كتب الأصول ولا في كتب الفقه، إنما مظان وجود حد له هي الأطاريح والرسائل الجامعية، والبحوث الحديثة: عرفه الدكتور نور الدين الخادمي([٢٨]) بما يأتي: (العمل بمقاصد الشريعة، والالتفات اليها، والاعتداد بها في عملية الاجتهاد الفقهي، أو هو اعتبار المقصد ومراعاته في عملية استنباط الأحكام)[٢٩] وتابعه في هذا التعريف الدكتور ماهر حولي ولم يزد شيئا فيه. [٣٠]وعرفه الدكتور عبد السلام آيت سعيد: (إعمال العقل في تبين مقاصد الشارع في كل النصوص والأحكام وسبر أغوار معانيها والكشف عن غاية الشارع من تشريعاته رعاية لمقاصد الشريعة في فقه النص وتنزيله التي تشكل الضابط المنهجي والعمق الثقافي والرؤية المستقبلية للامة في المجال التشريعي والحضاري) [٣١].وشرحه الشيخ محمد سالم ولد الدودو بانه: (منظومة من القواعد توجه المجتهد إلى التوسعة تيسيرا لرفع الحرج عند الاقتضاء، والى التضييق احتياطا لإبقاء التكليف عند الاقتضاء، وهو لا يعنى بأخذ الرخص ولكن اعتنى بالأخذ بالعزائم أيضاً) [٣٢].

وعرفته الأستاذة مها الصيفي: (بذل الوسع في نيل حكم شرعي وفقا لغايات ومرامي الشريعة مراعاةً لمصلحة الخلق في الدارين).[٣٣]عرفت الأستاذة حُسْن العصيمي المنهج المقاصدي باعتباره وسيلة من وسائل الاجتهاد: (تحري مقاصد الأحكام المختلفة، واخذ هذه المقاصد كوسيلة من وسائل الاجتهاد

لاستخراج الحكم الشرعي في النوازل) [٣٤].ولم يضع د. علي بن راشد الدبيان، تعريفا محددا للاجتهاد المقاصدي، إلا إنه شرح المصطلح بقوله: (إن على المجتهد النظر في الأدلة الخاصة والجزئية، مع استحضار كليات الشريعة ومقاصدها العامة وقواعدها الجامعة، ولا بد من مراعاة هذه وتلك في آن واحد، ولا بد من أن يكون الحكم مبنيا على هذه وتلك معا)[٣٥]. والأدلة الكلية التي يقصدها الدكتور الدبيان نوعان:

الأول: هي الكليات النصية، أي التي جاءت في نصوص القرآن الصريحة بمعنى عام كلي، مثل قوله تعالى: قَالَ تَعَالَىٰ:﴿ ۞ إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تُؤَدُّواْ ٱلۡأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهۡلِهَا وَإِذَا حَكَمۡتُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحۡكُمُواْ بِٱلۡعَدۡلِۚ إِنَّ ٱللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِۦٓۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ سَمِيعَۢا بَصِيرٗا ٥٨ ﴾ [٣٦]،وقوله ﷺ {لا ضرر ولا ضرار}[٣٧].

الثاني: كليات استقرائية: وهي التي يتوصل اليها الفقيه عن طريق استقراء عدد من النصوص والأحكام الجزئية، مثل حفظ الضرورات الخمس والحاجيات والتحسينيات، وسائر المقاصد العامة للشريعة والقواعد الفقهية الجامعة مثل قاعدة الضرورات تبيح المحظورات وغيرها، والأدلة الخاصة كما هو معلوم يقصد بها الأدلة الخاصة بكل مسألة، مثل الأدلة الخاصة بالزكاة أو الأدلة المبينة للمحرمات في النكاح[٣٨].

وعند النظر إلى ما سبق نجد أن الدكتور الخادمي عرف الاجتهاد المقاصدي بالمقاصد وكذلك فعلت الأستاذة حسن العصيمي أما الدكتور آيت سعيد فقد أسهب في الشرح والتفصيل، والشيخ محمد سالم حصر مجال الاجتهاد المقاصدي بالرخص والعزائم، مما يعني أنه محصور في دائرة الفرد المسلم وقد يتعداها إلى المجتمع المسلم، ولكنه لا يتوسع ليحقق العالمية والخلود للشريعة الخاتمة، مع أن هذه هي غاية البحث في المقاصد.وتعريف الدكتورة مها الصيفي يَرِدُ عليه سؤال أليس من المفروض أن يراعي المجتهد مقاصد الشريعة ومراميها عند استنباط الأحكام؟ الم يجعل المتقدمون ومنهم الشاطبي معرفة المجتهد بالمقاصد شرطاً لصحة الاجتهاد، فكيف يصح تعريف شيء بشرطه ولازمه؟!إن التعريفات السابقة كلها قد وقعت في الفخ نفسه، فعرفت الاجتهاد المقاصدي بالمقاصد، أو شرحت المصطلح واستعماله، في الوقت الذي سعى فيه الباحثون لشرح وبيان وتعريف امر مستجد ضروري في الواقع الفقهي اليوم، إلا أن المشكلة كما يبدو _والله اعلم_ هي عدم وجود اتفاق على كيفية تفعيل المقاصد كدليل أصولي مع الإجماع على أهميتها وضرورة الالتفات اليها في الاجتهاد، وهذا يحتاج ابتداءً إلى الإجابة على السؤال التالي: هل إن الاجتهاد المقاصدي نوع مستقل عن الاجتهاد الفقهي، أو هو فرع منه ، ومن ثم الانطلاق إلى إيجاد تعريف له، وهذا ما سأتطرق اليه في مبحث قادم قبل أن أحاول وضع تعريف للاجتهاد المقاصدي.

المبحث الثاني

مؤلفات في الاجتهاد المقاصدي

يشير الباحثون إلى أن التأليف في الاجتهاد المقاصدي، بدأ في ثمانينيات القرن الماضي، بالدكتور نور الدين الخادمي وكتابه (الاجتهاد المقاصدي حجيته و ضوابطه ومجالاته) ثم توالى التأليف فيه، غير أن الحقيقة هي أن الإمام الجويني أول من كتب في هذا المجال ولكن ليس تحت هذا العنوان، فكتابه غياث الأمم عند التياث الظلم والمشهور بالغياثي، هو أول كتاب اعتمد المقاصد أصولا ،وفرع عليها أحكاما فقهية، وقد تناول الدكتور عبد المجيد الصغير هذا النتاج الأصولي الفقهي القيم في كتابه (الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية)[٣٩]، إلا أن تناوله لم يكن لشرح الاجتهاد المقاصدي عند الجويني، إنما هو لبيان مكانة العلماء وسلطتهم ،والعلاقة بين رجل السيف ورجل العلم، أو السياسي والفقيه في المجتمع المسلم، وقد خصص التمهيد لعرض آراء المستشرقين في هذه العلاقة والرد عليهم، ومحاولاتهم المحمومة للطعن في المورث الفقهي ومحاولات تفكيكه وهدم البناء الثقافي والحضاري الإسلامي ، واتخذ من علم المقاصد ونشأته وكتاب الجويني الغياثي أنموذجا لتوضيح العلاقة الجدلية بين رجل السياسة والفقيه في المجتمع الإسلامي بعد عصر الخلافة الراشدة ،فهذا الكتاب وان تناول الغياثي بالنقد والتحليل، إلا انه تناوله من زاوية فلسفية ، وبالتالي فلا يمكن اعتباره مؤلفا في الاجتهاد المقاصدي، ولم يُضْفِ عليه مؤلفه هذه الصفة، لذا سأبدأ بتناول الغياثي باعتباره باكورة البحث في هذا الموضوع.

ب-أولا: غياث الأمم في التياث الظلم:إن وصف الغياثي بأنه أول كتاب اتخذ من المقاصد أصولا وفرع عليها أحكاما، لا يعني أن الاجتهاد المقاصدي بدأ بالإمام الجويني؛ إذ إن أقضية الرسول ﷺ والخلفاء الراشدين والصحابة والتابعين من بعدهم وأئمة المذاهب وتلاميذهم، لا تكاد تخلو من مسائل حكِّمَتْ فيها المقاصد وموس فيها الاجتهاد المقاصدي، إلا إن كتاب الغياثي أول كتاب فرض وقائع يحتاج فيها المجتهد إلى ترك مصادر بناء الأحكام التقليدية، ويعتمد على تحكيم المقاصد المستقاة من أصل الأصول وهو القرآن الكريم، أو من الأصل الثاني المُبَيِّن وهو السنة المطهرة.تعرض الإمام الجويني في الركن الأول من الكتاب _كما اسماه_ إلى الإمامة وصفات الإمام وما يتعلق بتنصيبه وعزله، ثم عمد في الركن الثاني إلى فرض أن الزمان يخلو من رجل تجتمع فيه الصفات التي تؤهله للإمامة، وعندها تقع الأمة بين محظورين، الأول أنها مأمورة بان لا تبيت إلا ولها إمام ، والا فكلهم آثمون، وبين محظور أن ترتضي إماما يفتقر إلى المؤهلات، والإمام الجويني يُحَكِّم هنا فقه الأولويات فيقول: (فلو لم نجد من يتصدى للإمامة في الدين ، ولكن صادفنا شهما ذا نجدة وكفاية واستقلال بعظائم الأمور، على ما تقدم من وصف الكفاية، فيتعين نصبه في أمور الدين والدنيا، وتنفذ أحكامه كما تنفذ أحكام الإمام الموصوف بخلال الكمال المرعي في منصب الإمامة)[٤٠]، وهو يفرض على أئمة الدين

وفقهاء الأمة أن يعينوه ويسددوا أفعاله بتبيين ما يشكل عليه في أمور الدين، و يبرر ذلك بان جمع الناس وتوحيدهم خلف إمام، وان كان فاقدا لبعض الخواص (أولى من تركهم سدىً متهاونين على الورطات متعرضين للتغالب والتواثب وضروب الآفات)[٤١]، ويذهب الإمام الجويني ابعد من ذلك في اجتهاده المقاصدي عند تفصيله في الأحوال التي قد تواجه الأمة، فيفرض أن خطرا ما داهم الأمة وتجمع أعداؤها لقتالها، ولا بد لها من مواجهتهم، وليس لها إمام يعقد اللواء ويجمع الناس ويقود الجيش، ولم تجد رجلا تجتمع فيه الصفات اللازمة للإمامة، وكان أمامها خياران، ورع تقي ضعيف، وماجن قوي ذا نخوة وقوة ، فيعمد إلى فقه الموازنات وتحكيم الأولويات فيقول: (إن الإمامة لا تثبت دون اعتضاد بعدة واستعداد بشوكة ونجدة، فكذلك الكفاية بمجردها من غير اقتدار واستمكان لا أثر لها في إقامة أحكام الإسلام)،[٤٢] ولا يخفي الجويني مخاوفه من أن هذا الماجن أو الفاسق اذا كان ذا شوكة ومنعة فلا يبعد أن يستبد بالأمر، ويؤدي تنصيبه إماما إلى (نقيض الغرض المقصود بنصب الأئمة) [٤٣]ومع هذا يقول: (فقد نضطر، إذا استفزتنا داهية تتعين المسارعة إلى دفعها، إلى تقليد الفاسق إلى جر العسكر) [٤٤]، ويعرض الجويني إلى الخصال الواجب توفرها في الإمام، ويناقش مسألة النسب القرشي (وان كان معتبرا عند الإمكان فليس له غناء معقول، ولكن الإجماع المقدم ذكره هو المعتمد المستند في اعتباره)[٤٥]، وهو لا يجد في اشتراط النسب القرشي تحقيق لمقاصد الإمامة ، ولكنه لا يريد أن يخالف الإجماع على اعتباره، إلا انه يلجأ إلى الاجتهاد المقاصدي، بناء على ما يعرض من أحوال الأمة ، في إلغاء هذا الاعتبار فيقول: (فان قيل: ما قولكم في قرشي ليس بذي دراية ولا بذي كفاية إذا عاصره عالم كاف تقي فمن أولى بالأمر منهما؟ قلنا لا نقدم إلا الكافي التقي العالم ومن لا كفاية فيه فلا احتفال به ولا اعتداد بمكانه أصلا)[٤٦]، ثم عمد الإمام ، بعد أن انتهى من التفصيل في أحكام حملة الشريعة والمفتين، ونقلة المذاهب ومجتهدي الوجوه، إلى وضع قاعدة شاملة، يُضْبَطُ بها الحكم الشرعي عند خلو الزمان عن المفتي والمجتهد والفقيه؛ إذ القول بزوال التكليف وتوقف الحكم الشرعي في حق المكلفين إذا خلى زمانهم من مجتهد، قول غريب لم يسبق اليه احد؛ لذا عمد الشيخ إلى النص على ما يلي:(لا يتقابل أصلان إلا ويتطرق الضبط إلى احدهما، وتنتفي النهاية عن مقابله ومناقضه)[٤٧] ، ويضرب لذلك مثالا بالطهارة والنجاسة، والنجس هو ما أمرت الشريعة باجتنابه، وهو محصور مضبوط، فان شك المكلف في عين، فسبيله أن يطلب أوصافه في القسم المنحصر أي في قسم النجاسات ،فان لم يجده منصوصا عليه ولا ملتحقا بالمنصوص عليه، ألحقه بالقسم غير المنحصر وحكم بطهارته ؛ إذ أن الأعيان لا تخلو عن حكم الله فيها إما بالطهارة أو النجاسة، ولا سبيل بالقول في التوقف، ويجعل الإمام هذا مسلكا عاما في جميع قواعد الشريعة، (ومنه ينبسط حكم الله تعالى على ما لا نهاية له)[٤٨]، وينطلق الإمام من هذه المسلك في الاجتهاد ليفرع عليه أحكاما في كل أبواب الفقه، يستعين بها المكلف لإقامة شرع الله على نفسه، اذا

شغر الزمان عن حملة الشريعة بكل مستوياتهم، وهو ينبه على مسألة مهمة في الاجتهاد عند تناوله للوضوء والغسل، فيقول بانها (غير معقولة المعنى، وكذلك آلتها ومحلها وانقسامها إلى المغسول والممسوح، فليس لها في الشرع قاعدة معنوية نعتمدها وإنما مرجعها إلى التوقيف، وقد اشتملت آية الوضوء على بيان بالغ فيه، فليتخذها أهل الزمان مرجعهم في اصل الباب وسَيُتْلى القرآن إلى فجر القيامة..)[٤٩] وهذا نص واضح في أن الاجتهاد المقاصدي قائم على تتبع معاني الشريعة وحِكَمِها، وبالتالي بناء الأحكام على مقاصدها، أما إذا لم يتبين معنى للحكم فهو حكم توقيفي واجب الاتباع لا يحتمل التفريع عليه.ويواصل الإمام اجتهاده المقاصدي وينص على ذلك في (باب الأمور الكلية والقضايا التكليفية) فيوضح منهجه بانه سيفرض حالة، ويُجْري فيها المقاصد، ثم يبني عليها القواعد ويضبطها (بروابط ومعاقد) ، وسينتج عن ذلك أصولا وأحكاما، وأول حالة فرضها، هي فساد المكاسب كلها، فلا سبيل إلى حلال صرف (وطبقَ طبقَ الأرضِ الحرامُ في المطاعم والملابس وما تحويه الأيدي)، ثم يمضي في اجتهاده واستنباطه لأحكام هذه الحالة، فهي ضرورة عامة ، ولا سبيل لتطبيق أحكام الضرورة الخاصة في اكل الميتة عليها؛ إذ سينتهي الأمر بالناس إلى سقوط قوتهم وانتقاض بنيتهم، واستمرار هذه الحال فيه انقطاع المحترفين عن حرفهم وصناعتهم وتوقف الزراعة والحراثة والاكتساب وإصلاح المعايش، وهذا يؤدي إلى هلاك عام، وهذا يتناقض مع مقصود الشرع من الحفاظ على الأنفس، ولا سبيل للقول بانهم يأخذون من المكاسب على قدر الحاجة، فالحاجة عند الجويني في هكذا ظروف مبهمة(لا يضبط فيها قول)، ولكي لا يترك الأمر للأهواء، فقد قرر أن الحاجة التي يجب مراعاتها، لا يدخل فيها التشوف والتشهي المحض من غير فرض ضرر محتمل لو امتنع عنها؛ لذا فقاعدة الاجتهاد المقاصدي في المكاسب (أن الناس يأخذون ما لو تركوه لتضرروا في الحال أو المآل)[٥٠]، وهو هنا يحتاط للتكاليف، فمع قوله بان يأخذ الناس من الكسب والمطعم والمشرب والملبس بقدر الحاجة، فالواجب بقاء مسألة الحرمة أو الشبهة القريبة من الحرام نصب أعينهم، فلا يتوسعوا فيما يأخذون، كما يتوسعون في الحلال، ولا يتركون الشبهة فيضيع المقصد الأصلي من حفظ النفوس والقيام بالمصالح. إن الدارس المتمعن لهذا المُؤَلَف القيم، لن يحتاج إلى طويل نظر ولا عمق تفكر، ليلاحظ مدى إحاطة هذا الإمام الجليل، بالشرع أصولا وفروعا ومقاصد، حتى استحق بحق لقب إمام الحرمين، كذلك يظهر جليا معنى الاجتهاد المقاصدي ووضوح فكرته في وقت مبكر عند الأئمة الأعلام.

ج-ثانيا: المؤلفات الحديثة في الاجتهاد المقاصدي

مؤلف آخر للدكتور الخادمي في مجال المقاصد، فبعد أن كتب (مقاصد التشريع الإسلامي) ، كتب (الاجتهاد المقاصدي: حجيته، ضوابطه، ومجالاته)، تناول فيه كيفية تفعيل المقاصد التي تناولها نظريا في كتابه الأول، في عملية الاجتهاد الفقهي، وهو يجعل مجال الاجتهاد المقاصدي، مجالا شاملا،

ويصفه ب(الفقه الحضاري الذي يستغرق شُعَب المعرفة جميعا، ويمتد لآفاق الحياة جميعا، بحيث يستوعب الوحي كاطار مرجعي وضابط منهجي)[٥١]، وأشار إلى أن مبدأه كان في العصر النبوي، ومن خلال أقضية النبي ﷺ، وفي عصر الخلفاء الراشدين والصحابة، وأوضح أن اجتهادهم كان يجمع بين النقل والعقل، وبين الدلالة اللغوية الظاهرة للنص، وبين مقصده وحكمته، واستمر هذا النهج عند التابعين[٥٢]، ثم استعرض الضوابط الخاصة بالاجتهاد المقاصدي، وعرفها بانها القيود التي تتفرع عن الضوابط العامة والشروط الكبرى ، ولما كان الاجتهاد المقاصدي هو ملاحظة لمعاني التصرفات الشرعية، فهو لن يخرج عن مسلك تعيين ضوابط المصلحة المرسلة، والعلة والعرف وشروط التأويل الصحيح[٥٣]، أما مستلزمات الاجتهاد المقاصدي، فهي النص والواقع والمكلف، فالنص هو الدليل المراد تطبيقه، والواقع هو الميدان الفعلي لتنزيل النص عليه، والمكلف هو المؤهل عقلا وروحا وبدنا للملاءمة بين النص والواقع [٥٤]، ثم استعرض الدكتور الخادمي بعض المستجدات، والتي احتاجت إلى تحكيم المقاصد للوصول إلى فتوى شرعية.وشرح الدكتور أحمد الريسوني قواعد الفكر المقاصدي؛ إذ أن البحث في مقاصد الشريعة ليست مجرد حصيلة معرفية تساعد على فهم الشريعة وأهدافها، ولكنها تساعد على إنشاء نمط لفهم الأمور وتصورها، وتعطي منهجا في النظر والتفكير؛ فكان لابد والحال هذه من أن يكون الفكر المقاصدي فكرا متميزا، وعلما له قواعد يستند اليها وضوابط تحكمه، وعليه: فالفكر المقاصدي عند الريسوني (هو ذلك الفكر الذي تحرر من الضوابط والأشكال، وتمرد على الضوابط المنهجية والقواعد اللغوية.. واخذ يعتمد على المقاصد لتسويق آرائه وتحسينها...)[٥٥]، والقواعد التي يستند عليها الاجتهاد المقاصدي، أربعة: هي أن كل ما في الشريعة معلل وله مقصوده ومصلحته، وان التقصيد لا بد له من دليل، وان المصالح والمفاسد لابد من ترتيبها في أولويات، وانه لا بد من التمييز بين المقاصد والوسائل.ويناقش الدكتور محمد عثمان شبير أهمية الاجتهاد المقاصدي في إيجاد أحكام المستجدات، والتي يحصرها بالقضايا العملية التي استحدثها الناس في عصورهم الحاضرة، أو القضايا التي تَغَيَّر موجب حكمها، نتيجة لتغير الظروف، أو تطور الحياة، أو القضايا التي تحمل اسما جديدا، أو القضية التي تتكون من عدة صور قديمة وتحتاج إلى حكم شرعي، وحاجة هذه القضايا إلى اجتهاد مقاصدي، نابع إما من عدم وجود نص أو إجماع عليها، أو أن الحكم القديم لم يعد مناسبا لتغير الظروف والأحوال، والمستجدات تجمع القضايا الفردية والجماعية، ولا تقتصر على نوع معين، كما أنها قد تكون قضايا بسيطة أو مركبة تتشابك فيها قضايا وتتعدد فيها أحكام، والمطلوب استخراج حكم جديد لما تولد عنها. ومثالها كما يقول الدكتور شبير الشركات القابضة ورفع أجهزة الإنعاش عن المريض، وبنوك الحيوانات المنوية والبويضات الملقحة، وبنوك الحليب للأطفال الخدج وغيرها، وهو يقترح منهج الجمع بين النصوص ومقاصدها في معالجة هذه القضايا، ومميزات هذا المنهج،–كما يقول الدكتور شبير– انه يجمع بين النصوص الجزئية ومقاصدها الكلية، أو بين النص الملفوظ والمعنى المقصود

بحيث يشكلان معنى واحد، فتؤخذ النصوص بمصالحها ومقاصدها، والمقاصد والمصالح من أصولها ونصوصها ، فهو لا يهدر نصا ثابتا، ولا يلغي مقصدا معتبراً؛ لذا فهو منهج وسطي معتدل بعيد عن التطرف والتسيب والإفراط والتفريط، فلا يتمسك بظواهر النصوص، ولا يعطلها باسم المقاصد، وهذا– في نظره– هو ما يصح أن يطلق عليه الاجتهاد المقاصدي أو الاجتهاد التكليفي.[٥٦]أما الدكتور جاسر عودة فقد ضمَّ كتابه عن الاجتهاد المقاصدي عدة بحوث متخصصة جمعت بين النظرية والتطبيق؛ ذلك لان الدكتور عودة يرى أن الاجتهاد المقاصدي في كل فرع أو أصل شرعي، لابد من أن يحقق مقاصد ذلك الفرع أو الأصل:

- فهناك اجتهاد في تصور مقاصد الشريعة، ونموذج هذا الاجتهاد، هو نظرية الضرورات
- واجتهاد مقاصدي في الأصول، ونموذجه نوط الأحكام بمقاصدها، ويفسر هذا الاجتهاد، بانه محاولة لتفعيل المقاصد في القياس الأصولي، عن طريق اقتراح المقصد الشرعي كمناط يدور معه الحكم الشرعي وجودا وعدما حسب تغير الأحوال.
- واجتهاد مقاصدي فقهي، تناول فيه إسلام المرأة دون زوجها كنموذج.
- واجتهاد مقاصدي فكري، ناقش فيه التنمية المعرفية، والتنمية الاقتصادية، وكيفية تفعيل المقاصد للتخفيف من حدة الأثار السلبية للتخلف الاقتصادي والتنموي والمعرفي.
- أما الاجتهاد في مقاصد العقائد، فقد تناول فيه صفتي المعطي والمانع، كنموذج لتفعيل الاجتهاد المقاصدي العقائدي. وهو يرى أن هذا المجال، وإن لم يتناوله العلماء قديما بالبحث، إلافي علم التوحيد والكلام، باعتبار أن العقيدة امر توقيفي لا مجال للبحث فيه إلا من خلال هذا العلم، إلا انه مجال رحب للمقاصد [٥٧]. واعتبار المآلات هو احد وظائف الاجتهاد المقاصدي؛ إذ به يحافظ المجتهد على غايات ومقاصد الشارع من الأحكام، ويمنع من التلاعب بروح النص بحجة تطبيقه وفي هذا يرى الأستاذ معمر السنوسي أن البيوع والمعاملات التي أذن الشارع فيها وأباح التعامل بها اذا صارت مطية وذريعة إلى قلب الأحكام الشرعية، وأصبحت وسيلة إلى إحداث المفاسد والأضرار ....فان الاجتهاد لا يسكت حينها لان الدليل أباح هذا التصرف، وهو يشدد على أن القواعد الإجرائية المتعلقة بمراعاة المآلات، تأخذ بعين الاعتبار الأحوال الاستثنائية التي تتطلب نظرا اجتهاديا جديدا لوجود ملابسات طارئة لم يتضمنها الاقتضاء الأصلي المجرد للحكم، ولو أهملت تلك الظروف، فان خللا ما سيحدث في الصلة بين الأحكام والقواعد، وبين الأهداف المرادة من شرعها وبين نتائجها، وهذا مخالف كما يقول السنوسي للاتساق بين مقتضى الخطاب وبين مقصود الشارع منه، والذي حرص الشارع عليه.[٥٨].
- أما الدكتور فهمي محمد علوان، فيرى أن تفعيل المقاصد من خلال الاجتهاد المقاصدي، إنما هو تعزيز للقيم الأخلاقية الإنسانية وليست الدينية فحسب؛ إذ لا توجد أمة أو فرد في أمة يرى الخير في تحطيم الحياة البشرية والشر في بقائها، وهو يشير إلى أن الأخلاق في كل المناهج الفكرية والفلسفية ليس فيها

عنصر الإلزام، وان ما افترضه الفلاسفة قديما من صفات الإنسان الفاضل والرجل الحكيم، لم تزد عن أن تكون وصايا وأدبيات، والمبادئ التي جعلت منها وصايا ملزمة إنما صاغتها بشكل قانون يجب احترامه؛ لكونه قانونا ليس إلا، بينما نجد الشاطبي يربط بين الامتثال وبين معرفة الغرض المتحقق من الامتثال، فيجعل من معرفة مقاصد الأوامر حافزا يقوي الامتثال لها، ومن هنا كان الاجتهاد المقاصدي خادما للواقع وكان لعلم أصول الفقه الإسلامي اتجاه عملي بعيد عن الفلسفة النظرية ، وكان للعقل دور مهم في فهم مقاصد الشارع(٥٩).

- ويرى المستشار محمد سالم بن الدودو، من موريتانيا، إن مصطلح الاجتهاد المقاصدي، فرض نفسه على الساحة الأكاديمية، وأنه وقع بين جدل المدافعين والرافضين ، وأن الرافض له لم يتبين قيمة الإضافة المنهجية التي يقدمها ؛ مما جعله يزهد فيه، أو رأى فيه ذريعة قد تفضي إلى التملص من التكاليف، فبادر إلى سدها، وهو يرى أن الاجتهاد المقاصدي كان قائما عند كل الفقهاء والأصوليين من الناحية التطبيقية، إلا أنه تبلور نظريا فيما بعد ، وهو –أي الاجتهاد المقاصدي– فن مُوَظِفٌ للقصد وليس باحثا عنه؛ إذ إن مهمة البحث عن مقاصد، الشارع ، هي وظيفة الاجتهاد الاستنباطي، عن طريق الاستقراء كما قرره الشاطبي وغيره، وركيزته الأساسية، النظر في مالات الأمور، والموازنة بين كليات الشريعة العامة ، وبين الأدلة الشرعية الخاصة، وقد ينجم عن هذه الموازنة استثناءات، تؤدي إلى الانسجام بين الجزئيات الظنية والمقاصد التي هي كليات قطعية، ويستند الأستاذ الدودو في قوله ، إلى أن أحكام الشريعة تقع بين الأذن وبين المنع، والاجتهاد المقاصدي، بمعنى الموازنة بين الجزئي الظني والكلي القطعي السابق، سيؤدي إلى استثناء من المنع بالأذن أو العكس، أي الاستثناء من الأذن بالمنع ؛ لجلب مصالح متوقعة أو درء مفاسدة متوقعة، ومن هذا المنطلق ، فان الاجتهاد المقاصدي عند الشيخ الدودو(٦٠)، ما هو إلا تطبيق عملي لقاعدة النظر في المألات التي ذكرها الشاطبي في موافقاته(٦١)، وعليه: فالاجتهاد المقاصدي ليس فرعا مستحدثاً، إنما هو قديم قدم التشريع، وأثبتت الأستاذة مها إسماعيل صيفي ذلك من خلال تقديم نماذج له من عصر الخلفاء الراشدين(٦٢)، فتناولت الاجتهاد عند الخلفاء الراشدين، ومنهجهم في التعامل مع الأدلة الشرعية، وساقت مسالة قتل الجماعة بالواحد وحد شارب الخمر، وتعيين الصديقﷺ للخليفة بعده ، وقضاء سيدنا الفاروق في المؤلفة قلوبهم، وعدم تقسيمه ارض السواد بل جَعْلِها وقفا للمسلمين، واتخاذه الدواوين، وقيام سيدنا عثمان ﷺ بنسخ القرآن في المصاحف ، والتقاط ضالة الابل، وتضمين سيدنا علي ﷺ للصناع، وإجماع الصحابة على توريث المطلقة ثلاثا في مرض الموت، وكلها أمور سبق تناولها، ويمكن تعدية أحكامها إلى نوازل وحوادث جديدة، إلا إن جديد الأستاذة مها، يكمن في المبحث الموسوم (مدى استعمال المقاصد في الوسائل الخادمة للعبادات)، وقصدت بها الطرق التي تساعد على قيام العبادة والمحافظة عليها وضمان وقوعها على الوجه الأمثل وضربت أمثلة باستعمال مكبرات الصوت للأذان ، واتخاذ الطوابق في الطواف

والسعي، وتفويض جهات متخصصة لتتولى ذبح الأضاحي وتوزيعها ، ثم عرجت على بعض المعاملات، وناقشت إمكانية إجرائها بطرق تختلف عما كان معهودا سابقا؛ لضمان تحقيق مقاصدها، مثل الانتخابات وقواعدها لتحقيق مقصد الشورى، واتخاذ المحاكم واتباع أصول المحاكمات وتفصيلات التقاضي لتحقيق مقصد العدل ومنها استعمال المقاصد في الأمور السياسية والعسكرية، ووضع الخطط وإنشاء الجيوش وتقييد بعض المباحات والحد من بعض الحريات، ومنها الترجيح بين المسائل المتعارضة بناء على تحكيم المقاصد، وخلصت إلى أن مجال الاجتهاد المقاصدي واسع رحب خاصة في ما يتعلق بالمستجدات(٦٣) .

- وتناولت الأستاذة نجاة مكي، دور المقاصد في فهم السنة وتأويلها، ومن الأمثلة التي ساقتها قوله ﷺ { في كل أربعين شاةٍ، شاةٌ}(٦٤) ، ونصت على أن مقصد الشارع مشاركة الفقير للغني في جنس ماله وثروته، مما يسد الخلة أخذا برأي الحنفية ، إلا إن الشافعية تمسكوا بظاهر النص، فأوجبوا الشاة،(٦٥) وعمل الحنفية بالمقصد فأجازوا دفع القيمة؛ إذ قد ينتفع الفقير من القيمة أكثر من انتفاعه بالشاة، خاصة إذا لم يكن من أهل الرعي والأغنام،(٦٦) وتأويل الحنفية هذا ليس بعيدا؛ إذ أنه لم يبطل النص بالكلية، وإنما وسَعَّه باستخدام المقاصد.(٦٧) وساقت الأستاذة نجاة مكي مثالاً آخر من السنة، هو قوله ﷺ {البيعان بالخيار ما لم يتفرقا}(٦٨) ، فقال الشافعية والحنابلة، بخيار المجلس بناءً على المعنى الحقيقي للتفرق، وهو تفرق الأبدان(٦٩)، في حين لاحظ الحنفية والمالكية المقصد من العقود، فوجهوا قوله ﷺ إلى المعنى المجازي في التفرق، وقالوا هو تفرق الأقوال، فاذا اتفقت، انعقد البيع بالقول الأول، وان تفرقت الأبدان بعده(٧٠).وتناول الشيخ عبد الله بن بيه(٧١) الاجتهاد المقاصدي وكيفية تغيره بناءً على المصلحة، واتخذ الأوقاف أنموذجا، وأركان الوقف معروف أنها أربعة، الوقف والواقف والموقوف عليه والصيغة، وقد اختلفت الأقوال فيها عند اتباع المذاهب عن أقوال أئمتها، تبعا للمصلحة، فقد نقل عن الإمام أبي حنيفة : عدم إجازته للوقف، ثم اجتهد أصحابه بعده بناء على المصلحة فأجازوه، وفسروا قوله بعدم الجواز، أن معناه عدم الإلزام لا المنع(٧٢)، واختلفت اجتهاداتهم في جواز المناقلة والإبدال في الأوقاف؛ إذ أن طبيعة الوقف تقتضي "سكون اليد وبقاء العين"، وهذه الطبيعة المزدوجة جعلت الفقهاء ينقسمون إلى فريق لا يجيز التصرف في الوقف بالإبدال والمعاوضة إلا في حدود ضيقة ، وهم المالكية(٧٣)والشافعية(٧٤)، وفريق يدور بالوقف مع المصلحة الراجحة أينما دارت، ومنهم الحنفية كأبي يوسف(٧٥)، ومتأخري الحنابلة كالشيخ ابن تيمية(٧٦)، وبعض متأخري المالكية، واشترطوا لصحة الموقوف أن يكون عقارا، أو مالا منقولا لا تستهلك عينه فذهب الإمام ابن تيمية مذهبا فريدا بين الحنابلة، وقال بجواز وقف الأثمان للقرض والقراض(٧٧)، متابعا بذلك الإمام مالك(٧٨)، ومعلوم أن القرض والقراض، يذهب عين الوقف، ويقيم بدله مقامه، ويستعرض الشيخ ابن بيه أقوال الفقهاء وكيف أثرت المقاصد في الاجتهاد فيقول: (وبهذا ندرك أن المصلحة أثرت في الانتقال عن

الأصل المعروف في أن الوقف إنما يكون عقارا أو منقولا لا يتضمنُ الانتفاعُ به استهلاكَ عَيْنِهِ عند الجمهور إلى أن أصبح أموالا سائلة تتناولها الأيدي وتتداولها الذمم)(٧٩)، ثم يورد الشيخ مسائل كثيرة في ما يخص الأوقاف، كانت مجالا واسعا للاجتهاد المقاصدي، حيث حُكِّمَتْ مصلحةُ الأوقاف وغُيِّرت من أجل تلك المصالح فتاوى كانت أصولا في المذاهب، منها على سبيل المثال لا الحصر: الانتفاع بغلة وقف لإصلاح وقف آخر، ومنها تحريك الأموال المرصودة لوقف، واستثمارها ليزداد ريع الوقف، ومنها تغيير معالم الوقف للمصلحة، ومنها تقديم ذوي الحاجة والفاقة على غيرهم مع أن الأصل اتباع شرط الواقف في المساواة بينهم في العطاء، ومنها مراعاة قصد الواقف دون لفظه في الوقف ، ومنها جواز بيع الوقف ومعاوضته بغيره. وينبه الشيخ ابن بيه إلى مسألة العدول عن المشهور في المذهب إلى العمل بالضعيف، إنما يكون لسبب أو ، مصلحة أو ضرورة أو عرف، إذا تحقق استمرار تلك المصلحة وذلك السبب ، ومما ذكره الشيخ أن المالكية خالفوا المشهور من المذهب في ست وعشرين مسالة من مسائل الأوقاف؛ مراعاةً للمصلحة، وأن الحنفية أجازوا العمل قرضا وقراضا بالموقوف، وينقل عن ابن عابدين: إجازته لإقراض بذر موقوف لمن لا بذر له ليزرعه لنفسه، فاذا ادرك الزرع، أخذ مقدار ما اقترضه، فاقرضه لغيره، كما أجازوا(وقف كل منقولٍ أصلا لا تبعا يمكن للناس الإفادة منه بالاستعمال كفأس وقدوم بل ودراهم ودنانير)(٨٠)، وهذا هو عين الاجتهاد المقاصدي.أما الدكتور محمد علي الصليبي فيأخذ مسألة الربا وما جره التعامل به من كوارث اقتصادية على البشرية، نموذجا للاجتهاد المقاصدي في فهم النصوص والتعامل معها، وهو يورد أقوالا لمدراء مصارف عالمية يدعون إلى إعادة النظر في التعاملات المالية الربوية، والاستفادة من القرآن الكريم ونصوصه ، والتي تقضي بأن النقود لا تلد نقودا، بل العمل هو الذي يولدها وينميها، في استحداث بدائل لتلك المعاملات التي جرت الويلات والأزمات على العالم وليس على المتعاملين بالربا فقط، ويستشهد الدكتور الصليبي بأقوال هؤلاء الاقتصاديين بان المصارف الإسلامية لم تتأثر من بين كل المصارف العالمية المتعاملة بالربا في أزمة الرهن العقاري والتضخم المالي؛ لان الشريعة تحرم تلك المعاملات وتمنع بيع الدين بالدين ، وان نظام الاستثمار الاقتصادي الإسلامي يضمن العدالة للجميع مع ضمان الربح وتداول الأموال. ثم يعرج الدكتور الصليبي على مسائل أخرى تستدعي الاجتهاد المقاصدي في قراءة النصوص، منها المشاركة السياسية وخوض الانتخابات، ومنها قضايا المرأة والأسرة، ويورد أقوال المجيزين للمشاركة والمانعين منها، ثم يرجح بينها على ضوء المصالح والمفاسد، وينهي بحثه بمسألة التبشير المذهبي المعاصر بين طوائف أهل الإسلام وما يجره على المسلمين من اقتتال وسفك دماء يضعف شوكة المسلمين، ويزيدهم تمزقا وتشتتا، لمصلحة دول لها مصالح وبرامج خاصة. (٨١)وطبق الأستاذ سعد الششري الاجتهاد المقاصدي، على احدى الضروريات التي راعى الشارع المحافظة، عليها وهي العرض، وإن لم يذكره الجويني ولا الغزالي ضمن الضروريات، إدراجاً له مع حفظ النسب؛ ولان ضرر التجاوز عليه إضرار

بالنسب من وجه أو آخر (٨٢)، وتناوله الأستاذ الششري من جانب حفظه من الشائعات، وتطبيق الاجتهاد المقاصدي على جوانب ثلاث لحفظه، وهي إثارة الشائعات، وترويجها، وتصديقها، أما الوسيلة الثانية لحفظه، فهي حفظه من القدح، ويتم بطرق ثلاث هي، حفظه من السب، وحفظه من الغيبة، والقدح في الولاة والأئمة. لقد كانت هذه المباحث توطئة أراد الششري من خلالها التوصل إلى أحكام شرعية تُضْبَطُ من خلالها وسائل الإعلام، ومواقع التواصل الاجتماعي؛ إذ أنها وسائل تنتشر فيها الأقوال والشائعات بسرعة تفوق التصور، ولما كانت وسائل الإعلام والتواصل من مستجدات هذا العصر؛ فكان لابد من إعمال الاجتهاد المقاصدي لإيجاد قوانين وضوابط لها. (٨٣)إن ما سبق هو تلخيص لفكرة الاجتهاد المقاصدي الذي يقرأ النص في سياقه ولا يفصله عن ظروف وروده، ثم يعيد قراءته ضمن ظروفه الحالية، ويعطي للمجتهد، صلاحية استنباط حكم شرعي يربط بين جزئيات النص وبين الكليات الشرعية مراعياً ضوابط الاجتهاد المتعارف عليها، وهذا كله تحقيق لمرونة الشريعة وصلاحيتها للعمل في كل زمان ومكان.

المبحث الثالث

الاجتهاد المقاصدي بين التبعية للاجتهاد التقليدي والاستقلال عنه

بعد استعراض الاجتهاد وضوابطه وشروط المجتهدين ومراتبهم، لا بد أن يتبادر سؤال عن حقيقة الاجتهاد المقاصدي، وهل هو نوع منفصل مستقل عن الاجتهاد بمعناه العام، وفيما إذا كان يحق للمجتهد، إنشاء الحكم الشرعي بناء على المصالح وحدها، بمعزل عن نص يستند اليه، باعتبار أن تحقيق المصالح هو المقصد الشرعي العام للأحكام؟ وهو تساؤل قديم، كان جوابه أن رفض بعض أئمة المذاهب جعل "المصالح المرسلة " دليلاً أصولياً تُبْنى عليه الأحكام، كالحنفية، مع ضرورة التنبيه، أن المقاصد ليست هي المصلحة المرسلة؛ إذ المصلحة المرسلة هي التي لا يشهد الشرع لها بالاعتبار ولا الإلغاء، بينما المقاصد هي التي تشهد لها النصوص العامة، واستقراؤها(٨٤)، كما وأعلنت بسبب هذا الرأي حربا على الإمام نجم الدين الطوفي عندما جعل المصلحة حاكمة على النص(٨٥)، ولا تزال الكتب، وصفحات المجلات، ساحات للرد على هذا الرأي؛ ذلك لأنه لا يخلو زمان من سلطان يجترئ على حدود الله، أو عالم للسلطان يتعسف في تفسير النصوص، أو معجب بالتفوق الحضاري الغربي، يزعم انه بتغيير منطلقات وأسس الاجتهاد الفقهي يتطور الإسلام؛ لذا عمل علماؤنا على سد الباب ،أمام تلك الاحتمالات ، ورفضوا المصالح المرسلة والاستحسان ، وما كان من بابهما. والحقيقة أن الأصوليين وبعد أن وضع الإمام الشافعي مبادئ علم الأصول، وأصبحت لديهم مناهج وطرق مدونة يعتمدون عليها في التوصل إلى الأحكام، لم يبحثوا عن مقاصد الشريعة، ولم يعتمدوها كدليل أصولي(٨٦)، عند تزاحم الأدلة ، ولم يلجأ أحد من الأصوليين، إلى الترجيح بناء على المقاصد(٨٧)، بل هو الجمع بين الأدلة إن أمكن الجمع، أو الترجيح بينهما، أو النسخ، إن عُلِمَ المتقدم منهما، أو تساقطهما وعدم العمل بأي

منهما، على اختلاف في ترتيب هذه المراحل بين المتكلمين والحنفية، وقد وضع الأصوليون قواعد للترجيح، ليس بينها تحقيق المقصد من الحكم ،ولم أعثر في ما كتبه علماؤنا على تبرير لذلك، مع أن قاعدة إعمال الكلام أولى من إهماله ثابتة[٨٨] عند الجميع، فلماذا لم تُجْعَل المقاصد مرجحا بين الأدلة المتعارضة ولو في النهاية ، عندما تتمانع الأدلة، ولا يجد لها المجتهد مخرجا ، بدل من إيقاف العمل بها جميعا؟ ولماذا لم يُنْظَر إلى ما أُجْمِعَ عليه منها، كدليل يمكن بناء الحكم عليه، إن فُقِدَ ما سواه، ليكون حاكما على المخرج الفقهي؟ ولا يقال إن المقاصد مصطلح متأخر الوجود ظهر على يد الشاطبي؛ إذ إن الأئمة ناقشوا الحكمة من الحكم، والمصلحة في الحكم، ومقصود الشارع، والمقاصد لا تخرج عن ذلك، ولا مشاحة في الاصطلاح، ويمكن تبرير ذلك بأحد هذه الأسباب:

١. أما إن حوادث الزمان الماضي كانت مسائل بسيطة خالية من التعقيد ومقاصدها معروفة؛ فلم يرَ الأصوليون مبررا لذكرها، فاعتبروا أن ذكرها من التطويل والزيادة غير المبررة، خاصة أن الجيل الأول من الصحابة تربوا على يد الرسول ﷺ واخذوا عنه دينهم بالمشاهدة والمصاحبة اليومية، وعايشوا نزول الآيات وعرفوا أسباب التنزيل، فلم يكن بهم حاجة إلى السؤال عن المقصد والحكمة والمصلحة؛ لمعرفتهم بها.

٢. وأما إن المقاصد والالتفات اليها، كانت مسألة بدهية ضرورية، لذا لم يتناولها العلماء، حتى عند تزاحم الأدلة، على فرض أن الحكم هو مجموع الدليل والمقصد. يقول حجة الله الدهلوي واصفا فقهاء الصحابة والتابعين وتابعيهم (وكان عندهم من الفطانة والحدس وسرعة انتقال الذهن من شيء إلى شيء، ما يقدرون به على تخريج جواب المسائل) [٨٩]، وجواب المسائل لا يخرج إلا بعد النظر إلى المقصد.

٣. وأما إن المقاصد كالمصالح المرسلة والاستحسان، فيها من المرونة والقدرة على التكييف والخضوع للآراء (والأهواء)، ما جعلهم يحجمون عن استعمالها حفاظا على الشريعة وعدم فسح المجال للتلاعب فيها.

٤. وقد يكون تدوين علم الأصول ووضع مناهج الاستنباط وظهور مدارس متعددة مع عدم ذكر المقاصد عند الأئمة المؤسسين إضافة لما سبق من أسباب، وقفت كمحددات فكرية، أمام استعمال المقاصد كدليل حاكم أو مرجح عند مجتهدي المذاهب، بمعنى أن وجود منهج فكري علمي رصين للاستنباط متعارف عليه، مع وجود كل الأسباب التي وردت سابقا منعت من تخصيص المقاصد بالاستعمال، وهذا ما تميل اليه الباحثة؛ إذ أن الإمام الشاطبي لم يلتفت معاصروه إلى جديده في الأصول، لانهم اعتمدوا في مسيرتهم العلمية على حفظ المتون والهوامش والتخريج عليها، وكان لديهم من الثروة الفقهية ما يكفي للاختيار منها، ولم يجدوا في انفسهم حاجة لمراجعة الأدلة الأصولية التي

بنيت عليها الأحكام والاختيارات الفقهية ونقدها، فضلا عن اعتماد المقاصد دليلا أصوليا جديدا كما دعا اليه الشاطبي.

أما عند الفقهاء فان المقاصد لم تغب عن أذهان كثير منهم عند معالجتهم للقضايا وأحكامها، وان لم يستعملوا ذات اللفظ،[٩٠] إذ أنهم استعملوا للتعبير عن المقاصد ألفاظا شتى مثل مقصود الشارع، الحكمة من الحكم ، أو المصلحة، وبدراسة الموروث الفقهي الضخم وملاحظة ملائمته في أغلب مسائله لمنظومة المقاصد الشاملة خاصة عند دراسة مسائل الفقه المقارن، نجد في تقليب نظر الفقهاء فيها وردودهم ومناقشاتهم ما يعزز القول بحضور هذه المنظومة في الأذهان، وإن لم يُصَرَح بها[٩١]، إذ إن العلماء قديما لم تكن مسائل الشرع عندهم مجزأة منفصلة، وإنما كانت أبواباً مترابطة في شريعة متكاملة ، وقد تنبه الإمام تاج الدين السبكي ،إلى مسائل خلافية بين الحنفية والشافعية، اتفقت أصولها عند الجميع واختلفت أحكامها، بناء على اختلافهم في المقصد، ذكر منها على سبيل المثال، المقصد من الزكاة، هل هو عبادة محضة ومواساة الفقير مقصد تابع، أم إن المواساة هي المقصد والتعبد مقصد تابع، فذهب الحنفية إلى القول بان القصد من الزكاة العبادة، ومواساة الفقير تبعا له، وعليه يكون جانب الأغنياء غالباً فيها رياضة لهم ؛ لئلا تطغى أنفسهم بالمال؛ لذا جاز عندهم إخراج القيمة بدل العين[٩٢]، وذهب الشافعية ،إلى أن المواساة هي المقصد الأصلي، والعبادة تبعا له؛ فعليه يكون جانب الفقير هو الغالب وجانب الغني هو المغلوب؛ فوجب إخراج العين لا القيمة، ولا يجزئه إخراج القيمة[٩٣]، ويترتب على هذا الخلاف أيضا، عدم وجوب الزكاة في مال الصبي عند الشافعية[٩٤] ووجوبها عند الحنفية[٩٥]، في حين ذهب الإمام السبكي الشافعي إلى أن مقصد الزكاة مركب من المواساة والعبادة، وعليه رجح القول بالزكاة وسائر المؤن في مال الصبي، وكان احتجاجه قائما على المقاصد فقط؛ لاتفاقهم على الأصول[٩٦] ، ومع ذلك فان هذه الثروة الفقهية لا تخلو من بعض أحكام و فتاوى لا تحقق المقصد الشرعي.[٩٧]إن جعل الاجتهاد المقاصدي بالمفهوم المتداول، أي إعمال العقل في استنباط حكم شرعي مع الالتفات إلى المقاصد، نوعا مستقلا عن الاجتهاد الفقهي _مع قولي بوجود اجتهاد مقاصدي_ لا يصح من وجوه:

أولها: إذا كان معناه علم الفقيه بمقاصد الأحكام الشرعية عند الاستنباط، وإعمالها فهذا شرط من شروط صحة الاجتهاد، ولا تكتمل أدوات الفقيه المجتهد دون ذلك [٩٨].

وثانيها: إذا كان معناه اعتماد الفقيه على المقاصد ابتداءً دون غيرها من أدلة الشرع، فهذا يتنافى مع قواعد وضوابط الاجتهاد؛ إذ أن الاجتهاد الشرعي هو الاجتهاد المنضبط بقيود وقواعد الشرع، والمحكوم بالأدلة والقرائن والمعطيات الشرعية النصية والاجتهادية، أما القول بتحكيم العقل أولا بعيدا عن كل ما سبق فهو تحاكم إلى الهوى ليس إلا، [٩٩] ومن أراد اللجوء إلى هذا المسلك فلا مبرر لتمسكه بعناوين مثل الاجتهاد الشرعي أو المقاصد الشرعية.

وثالثها: إن المقاصد الشرعية المعتبرة في عملية الاجتهاد الفقهي، لها نفس ضوابط المصلحة الشرعية؛ باعتبار أن المقاصد في جوهرها هي جلب المصالح ومراعاتها، ولا تنفصل ضوابط إعمال المقاصد عن ضوابط إعمال المصلحة؛ وعليه فلا مجال للقول باستقلال الاجتهاد المقاصدي بناءً على نظريات المقاصد المطروحة عن الاجتهاد الشرعي بكل جوانبه، وسأتناول جوانب الاجتهاد أو أنواعه، وصولا لتقرير تعريفٍ للاجتهاد المقاصدي.

المبحث الرابع
أنواع الاجتهاد

توسع الباحثون المعاصرون في بحثهم للاجتهاد، فتناولوه من جوانبه التطبيقية؛ إذ أن الاجتهاد كمفهوم ومصطلح ليس فيه مزيد على ما تناوله الأوائل، إلا انهم وعند ملاحظتهم للمسائل، وكيفية استنباط الأحكام لها، استطاعوا تحديد مجالات يدور فيها الاجتهاد، وذلك اعتمادا على توافر الأدلة الشرعية، وعلى نوع الجهد المبذول في دراستها لاستنباط الأحكام منها، وكالتالي:

١. إذا توافرت الأدلة للمسألة، فان الجهد ينصب على فهمها وتحليلها، لاستنباط الأحكام منها، وأطلقوا على هذا النوع من الاجتهاد، الاجتهاد الاستنباطي.
٢. إذا تعارضت الأدلة بين يدي المجتهد في المسألة، فان جهده ينصب على، ترتيب الأدلة، وملاحظة أسباب تعارضها، وقوة كل سبب، ثم يرجح بينها، اعتمادا على منهجه في الترجيح، وهذا النوع أطلقوا عليه الاجتهاد الترجيحي.
٣. إذا تساوت الأدلة في قوتها، وانصب الجهد على الموازنة بين المصالح المستجلبة والمفاسد المستدفعة من مآل كل حكم، سميت العملية الاجتهادية هنا، اجتهادا مقاصديا.
٤. إذا لم يكن للمسألة محل البحث دليل منصوص عليه، واستطاع المجتهد بعد دراستها والنظر فيها، إلحاقها بمسألة أخرى منصوص على حكمها بجامع العلة، سمي هذا الاجتهاد قياسيا.
٥. تبقى الأنواع الأربعة السابقة، تدور في إطارها النظري، حتى يستثمرها الفقيه، وينزلها فتوى على أرض الواقع، وحينها، يطلق على عمله، الاجتهاد التنزيلي [١٠٠].والملاحظ أن النوعين الأوليين، أي الاجتهاد الاستنباطي والترجيحي يحتاجان إلى توظيف اللغة وفنونها، للوصول إلى أحكام، في حين يحتاج الاجتهاد القياسي والمقاصدي إلى معرفة بالعلل والمقاصد، ويحتاج الاجتهاد التنزيلي إلى نظر متأن في المآلات، وموازنة بين المصالح والمفاسد؛ باعتباره آخر محطات الاجتهاد في الترتيب الذهني والعملي، وهو ما وضع له الشاطبي قاعدة نصها: (النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعا كانت الأفعال موافقة أو مخالفة، وذلك أن المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو بالإحجام إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل)[١٠١]، و لا يبقى بعد مراحل الاجتهاد هذه ، إلا استجابة المكلف أو إعراضه[١٠٢].إن تقسيم المعاصرين للاجتهاد إلى الأنواع السابقة ، يثبت أن ما أطلق

عليه الاجتهاد المقاصدي بمعنى مراعاة المقاصد والالتفات اليها لا يمكن أن ينفصل عن الاجتهاد ، سواء أكانت المقاصد من أدواته، أومن شروط تنزيله العملي بملاحظة للمآل، مما يعني عدم إمكان تخصيص الاجتهاد بالمقاصد، وعليه فلا بد من بحث مجال آخر يصح أن يخصص فيه الاجتهاد بالمقاصد.

المبحث الخامس

الاجتهاد المقاصدي بناء على نظرية المقاصد الشاملة

لما ثبت إن إطلاق مصطلح الاجتهاد المقاصدي وتعريفه بما سبق ليس دقيقا، وانه ليس اجتهادا منفصلا عن الاجتهاد التقليدي، وان المقاصد والالتفات اليها لازمة للاجتهاد؛ سأحاول في هذا المبحث وضع تعريف للاجتهاد المقاصدي بناء على نظرية المقاصد الشاملة، والتي تمت مناقشتها في الفصل الأول، ومن ثم سأحاول شرح التعريف وقيوده.

المطلب الأول: تعريف الاجتهاد المقاصدي بناءً على نظرية المقاصد الشاملة

(هو بذل الوسع من الأصولي والفقيه وصاحب الاختصاص، في استنباط حكم شرعي لمسألة ما، على ضوء المنظومة المقاصدية الشاملة) ويتم ذلك على مرحلتين: الأولى: تحديد موقع المسألة من المنظومة لمعرفة الضوابط التي يجب إعمالها في استنباط الحكم. الثانية: النظر في الحكم عند استنباطه، لمعرفة ملائمته للمقاصد الحاكمة في دائرة المسألة.

شرح التعريف:اتفقت كلمة العلماء قديما وحديثا على أن الاجتهاد الشرعي، معناه بذل الوسع لمعرفة حكم شرعي عملي، وهذا ينطبق على الاجتهاد المقاصدي أيضا، فهو بذل الوسع وعدم الاكتفاء بطوارئ الأفكار والرؤى، لاستنباط الأحكام الشرعية العملية، ولا يقبل اجتهاد كل أحد في الأمور الشرعية إنما هو اجتهاد أهل الاختصاص إلى جانب الفقيه والأصولي؛ إذ أن مستجدات العصر ونوازله أكثر وأكبر وأعمق من أن يحيطها علم فرد في اختصاص واحد، ويحتاج إلى اجتماع الآراء وتراكم الخبرات، وفي كل المجالات. واجتماع الآراء هذا وتراكم الخبرات إنما ينصب على مسألتين إحداهما قبل استنباط الحكم الشرعي للنازلة، وذلك لمعرفة موقعها من الحياة العملية، وتحديد تعلقها هل هو بحياة الفرد المسلم أم المجتمع المسلم، أم أنها عامة تتعلق بالمجتمع الإنساني، أم أنها تتخذ منحى أوسع فهي تتعلق بالكون ككل؛ إذ أن كل موقع محكوم بتنظيم شرعي ومنظومة قانونية يختلف عن غيره من المواقع. أما مجال الاجتهاد المقاصدي الثاني فيبدأ بعد التوصل إلى الحكم وقبل القطع به؛ إذ يقوم أهل الاختصاص بالبحث عن ملائمة الحكم للمقاصد الحاكمة في الدائرة الخاصة بتلك الواقعة أو النازلة أو الحادثة، فان كان ملائما لها محققاً للقصد الشرعي، غير متقاطع أو ناقض لمقاصد معتبرةٍ أخرى، قُطع بالحكم، والا توجهوا لتكييفه بحيث يتلائم مع المقصد الحاكم.

المطلب الثاني: قيود التعريف

١. **بذل الوسع:** سبق للعلماء شرح هذا القيد عند تناولهم لمعنى الاجتهاد، فقال الإمام الغزالي: (بذل المجهود واستفراغ الوسع) ثم عقب: (والاجتهاد التام أن يبذل الوسع في الطلب بحيث يحس من نفسه بالعجز عن مزيد طلب) [١٠٣]، ويشرح الإمام الآمدي معنى قول الغزالي هذا بقوله: (ليخرج عنه اجتهاد المقصر في اجتهاده، مع إمكان الزيادة عليه، فانه لا يعد في اصطلاح الأصوليين اجتهادا معتبرا) [١٠٤].

٢. **(من الأصولي والفقيه وصاحب الاختصاص)**، ليخرج بذلك اجتهاد ونظر العامة من غير أصحاب الاختصاص، وبذلك نحفظ للمقاصد مكانتها كدليل شرعي إصولي بحيث لا تمتد اليها الأهواء، خاصة إذا علمنا أنها مرنة حمالة وجوه. وأما ذكر الأصولي والفقيه؛ فلأن علماءنا في تعيينهم لمجال الاجتهاد فريقان: فمنهم من أجاز الاجتهاد في الأصول، فكان المقصود بالمجتهد الأصولي الفقيه [١٠٥]، ومنهم من خص الاجتهاد في النظر بالفروع لا بالأصول، وجعل مهمة الأصولي وضع قوالب وطرقا وقواعد للاستنباط، يستخدمها الفقيه في الاجتهاد والتوصل إلى أحكام الفروع فكان المجتهد هو الفقيه حصراً [١٠٦]؛ لذا ذكرا في التعريف خروجا من الخلاف. أما إضافة (صاحب الاختصاص) إلى الأصولي والفقيه، فقد استوجبه تطور الحياة وتنوع مجالاتها بحيث أصبح من العسير على فرد واحد الإلمام بكل جوانب وخفايا علم من العلوم؛ وأصبح عندنا الآن ما يعرف بالتخصص والتخصص الدقيق، واجتماع علم صاحب الاختصاص إلى علم الأصولي والفقيه أحرى بان تكون المخرجات الفقهية، موافقة لمقاصد الشارع ومراميه وحِكَمِهِ من الأحكام من جهة، وملائمة لتطور الحياة والمجتمعات من جهة ثانية. [١٠٧]

٣. **(في استنباط حكم شرعي عملي)** قيد تخرج به كل الاجتهادات في غير المسائل الشرعية العملية، كالاجتهاد في بحث مسائل العلوم التقنية والهندسية والطبية ...الخ، أو الصرفة كالرياضيات والكيمياء والفيزياء...الخ، أو العلوم الإنسانية كعلم الاجتماع مثلا أو الفلسفة وعلم الكلام، وقد سبق للعلماء بحث هذا القيد عند تعرضهم لشرح الاجتهاد.

٤. **(على ضوء المنظومة المقاصدية الشاملة):** فلا يسمى النظر فيما عدا موقع المسألة من العلاقات الإنسانية وتحديد المنظومة الشرعية والقانونية التي تحكمها ثم النظر في ملائمة الحكم بعد استنباطه للمقاصد الحاكمة في تلك الدائرة اجتهادا مقاصديا، إنما هو اجتهاد ترجيحي أو استنباطي أو قياسي أو تنزيلي.

٥. **(على مرحلتين: الأولى....)** شرح وتوضيح للمراحل التي يجب أن يمر بها استنباط الحكم الشرعي، والقضاء به، وليست قيدا؛ فقد يفتح الله على صاحب اختصاص، أو على مجتهد فقيه، بما قصرت عنه في هذا البحث المتواضع.

المبحث السادس

أمثلة تطبيقية فقهية على الاجتهاد المقاصدي

تزخر الثروة الفقهية الضخمة وفي كل المذاهب والمدارس بأمثلة تطبيقية مارس الفقيه فيها الاجتهاد المقاصدي، وراعى فيها منظومة العلاقات الإنسانية وفي كل مستوياتها، ملاحظاً مقاصد الشريعة في الحفاظ على مجتمعات مستقرة، إذ أن الاستقرار والأمان يوفران بيئة صالحة لنشر الدين والدعوة اليه، فضلا عن ممارسة شعائره وتطبيق شريعته على الوجه الأكمل، بما لا توفره أحوال الحرب والمنازعات والصدام، وهذا يحقق المقاصد الشرعية وعلى كل المستويات، وقد أشار الفقهاء إلى أن الله تعالى عندما خلق الأرض وسخرها للخلق، جعل الانتفاع بمواردها مشاعا بين الناس قَالَ تَعَالَىٰ:﴿ هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا ﴾ [١٠٨]، ولعلم الخالق سبحانه بان رغبات الناس لا تحدها حدود، وهي متجددة متكاثرة؛ وهذه الرغبات لابد من اصطدامها وتقاطعها؛ فكان لابد من تعيين الحقوق، وتعين الأولويات في الاستحقاق، ومن هنا جاءت نظرية الحق وتعيين مستحقيه، وجاءت مراحل التربية الإنسانية؛ لضمان حصول كل صاحب حق على حقه.

المطلب الأول
التوحيد والتزكية مقصدان حاكمان في الدائرة الفردية

يحكم الدائرة الأولى من العلاقات، وهي علاقة الإنسان بخالقه، حسب منظومة المقاصد الشاملة مقصدان، التوحيد والتزكية، وتكون وسائل تحقيقهما: العقيدة الصحيحة وممارسة العبادات بإخلاص؛ إذ أن التوحيد لا يتحقق إلا بالعقيدة السليمة قَالَ تَعَالَىٰ:﴿ فَٱعْلَمْ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱسْتَغْفِرْ لِذَنۢبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ ۗ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ مُتَقَلَّبَكُمْ وَمَثْوَىٰكُمْ ﴿١٩﴾ ﴾ [١٠٩]، وإذا تحقق التوحيد نتج عنه التزكية الفردية، وإذا تحققت التزكية الفردية، حققت التزكية المجتمعية، وارتفع ميزان الإيمان قَالَ تَعَالَىٰ:﴿ وَإِذَا مَآ أُنزِلَتْ سُورَةٌ فَمِنْهُم مَّن يَقُولُ أَيُّكُمْ زَادَتْهُ هَٰذِهِۦٓ إِيمَٰنًا ۚ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ فَزَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا وَهُمْ يَسْتَبْشِرُونَ ﴿١٢٤﴾ ﴾ [110] وقد اجمع أهل العلم أن الرسول (بقي في مكة ثلاث عشرة سنة يعلم أصحابه العقيدة ،ويثبت معانيها في النفوس ويدربهم على التحلي والتمسك بأخلاق الإسلام لتحقيق التوحيد الكامل، ولم يفرض الله عليهم من التكاليف إلا ما يحقق هذين المقصدين، وكان الصبر على تعذيب المشركين، والتآلف التام بين المسلمين، والحرص على الدعوة الوليدة، ميادين عملية لتطبيق هذين المقصدين، ونستعير لوصف المقاصد الفرعية لهذا المستوى تعبير المقاصد الخاصة؛ إذ أن وصف التوحيد والتزكية بانها مقاصد حاكمة، لا يمنع من أن يكون لكل حكم فقهي جزئي مقاصد أخرى، متى ما تزاحمت المقاصد على حكم أو تقاطعت فالتوحيد والتزكية هي الحاكم، ونستشهد هنا بقول سيدنا

علي كرم الله وجهه{ لو كان الدين بالرأي لكان أسفل الخف أولى بالمسح عن أعلاه، وقد رأيت رسول الله ﷺ يمسح على ظاهر خفيه}[١١١] فالمقصد من الوضوء العبادة أولا ،ثم الطهارة والنظافة ، وجاء المسح على الخف للتخفيف ومنع الحرج، وباطن القدم اكثر عرضة للأوساخ، فكان مسحه أولى تحقيقا للنظافة، إلا أن مقصد التوحيد، والذي يتحقق بالطاعة هو الحاكم، فكان الحكم مسح الظاهر لا الباطن، وفيما يلي أدلة على أن التوحيد والتزكية هما المقصدان الحاكمان في علاقة الإنسان بربه.أولا: التوحيد المقصد الأول الحاكم في الدائرة الفردية، ومن الأمثلة عليه:

١-عمار بن ياسر وكلمة الكفر أوردت كتب السيرة أن آل ياسر من أوائل المسلمين المعذبين في مكة، حتى أن الرسول ﷺ كان يمر عليهم[١١٢] ويقول مواسيا { صبرا آل ياسر فان موعدكم الجنة} [١١٣] ثم لما استشهد ياسر وسمية، بقي المشركون يعذبون عمار مدة ثم أطلقوه، فسأله النبي ﷺ {ما وراءك؟ قال شر يا رسول الله، ما تُرِكْتُ حتى نلت منك، وذكرت آلهتهم بخير، قال فكيف تجد قلبك؟ قال مطمئنا بالإيمان، قال : فان عادوا فعد}[١١٤]. هنا نجد العلاقة بين الإنسان وربه، والمقصد الحاكم في هذه الدائرة التوحيد أولا؛ لذا كان سؤال النبي ﷺ كيف تجد قلبك؟ ولما تأكد لديه ثبوت معنى التوحيد في قلب عمار، اعمل منظومة الضروريات ومقصد حفظ النفس فقال: فان عادوا فعد.

٢- مهاجر أم قيس وقول الأعراب آمنا

كانت الهجرة اختبارا لاستقرار التوحيد في النفوس، فلا يقبل من العمل إلا ما كان صادرا عن توحيد خالص غير مخلط؛ لذا فان الرسول ﷺ نبه على ذلك .جاء في شرح صحيح مسلم وشرح السنة للبغوي وفي المعجم الكبير للطبراني في تفسير حديث {إنما الأعمال بالنيات}[١١٥]، أن رجلا خطب امرأة يقال لها: أُمُّ قيس، فأبت أن تتزوجه حتى يهاجر، فهاجر فتزوجها. قال ابن مسعود ﷺ فكنا نسميه: مهاجرَ أم قيس[١١٦]، تمييزا له عمن هاجر لله والى الله ، وكانت نيته خالصة لم يشبها تخليط. وينبغي هنا التدقيق في الحادث فاذا كانت الهجرة، وهي أعظم عمل قام به المسلمون، بحيث كان فضل من آمن بعدها، لا يرقى إلى درجة من آمن قبلها قَالَ تَعَالَىٰ:﴿ لَا يَسْتَوِي مِنكُم مَّنْ أَنفَقَ مِن قَبْلِ ٱلْفَتْحِ وَقَٰتَلَ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ أَعْظَمُ دَرَجَةً مِّنَ ٱلَّذِينَ أَنفَقُوا۟ مِنۢ بَعْدُ وَقَٰتَلُوا۟ ۚ وَكُلًّا وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلْحُسْنَىٰ ۚ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ ﴿١٠﴾ ﴾[١١٧]، فهي الفيصل بين مرحلتين، وكان من نتائجها أن ترك كثير منهم أهله وماله ووطنه لأجل دينه ، إذا كان هذا العمل الكبير لم يقبل بسبب التخليط ، فان ما دونه من عمل أحرى أن يرد ولا يقبل، وبعد الهجرة وإزالة آثار الشرك والأوثان، كانت المطالبة بالتوحيد أولا قَالَ تَعَالَىٰ:﴿ * قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا ۖ قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ وَلَٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَٰنُ فِى قُلُوبِكُمْ ۖ وَإِن تُطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ لَا يَلِتْكُم مِّنْ أَعْمَٰلِكُمْ شَيْـًٔا ۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿١٤﴾ ﴾[١١٨]، ذكر المفسرون أنها نزلت في أحياء من العرب جاءوا المدينة في سنة جدب، واظهروا الإسلام لينالوا من عطايا النبي ﷺ ، ولكن التوحيد لم يستقر في نفوسهم

بعد، فكانت الآية توضيحا للفرق بين الإسلام بمعنى الاستسلام لحكم الله ورسوله لسبب ما وبين الإيمان الذي هو استسلام وانقياد ناتج عن استقرار التوحيد في النفس، مع أن الظاهر في كلا الحالين هو الطاعة والاستسلام لحكم الشرع.(١١٩)

٣- افعل ولا حرج

لما حج النبي ﷺ ومعه المسلمون، وقف يوم النحر بمنى، والناس يسألونه، فمنهم من حلق قبل الرمي، ومنهم من نحر قبل الرمي، فكان جوابه افعل ولا حرج(١٢٠). روى البخاري {فما سئل النبي ﷺ عن شيء قدم ولا أُخِر إلا قال افعل ولا حرج} (١٢١). وقد كانت العرب تعرف الحج قبل الإسلام، إلا انه كان بشعائر جاهلية، وكان هذا الحج مع النبي ﷺ أول حج للمسلمين وحدهم، لم يجتمع معهم مشرك (١٢٢)، فكان النبي ﷺ يقول {خذوا عني مناسككم}، ١٢٣ولما كان الحج تعظيما لشعائر الله وإظهارا لتوحيده، فان سؤال المسلم عن أفعال الحج، وخشيته من الخطأ فيها، دليل على استقرار معنى التوحيد في النفوس، ولما تم تحقيق المقصد الحاكم، كان اللجوء بعدها إلى منظومة الحاجيات ورفع الحرج بقوله افعل ولا حرج.

ثانياً: التزكية مقصد حاكم أيضا في الدائرة الفرديةوردت كلمة التزكية ومشتقاتها ومرادفاتها في الكتاب ما يقرب من ستين موضعاً، وأما في السنة فقد وردت كلمة (الزكاة) في الصحيحين فقط أكثر من مائة وخمس وتسعين مرة. والزكاة لغة: التطهير، والنماء، والزيادة، والصلاح وصفوة الشيء، والبركة والمدح، وكل ذلك قد استعمل في القرآن والحديث، ويعتبر ذلك في الأمور الدنيوية الاخروية (١٢٤). وكان في تعاملات المسلمين بتفاصيلها اليومية الدقيقة معاني الرقي الأخلاقي الذي زرعته التزكية في النفوس، ولو استعرضنا كتب السيرة لوجدنا فيها نماذج عجيبة نعتبرها في زماننا مثاليات، لا يمكن لإنسان الحضارة اليوم أن يبلغها. ونلاحظ هنا أن التزكية أمر نفسي لا يمكن أن يضبط باجتهاد فقهي، إنما هو نتاج تراكم تربوي، عمل النبي ﷺ على تثبيت معانيه في النفوس طيلة العهد المكي، فاثمر المهاجرين والأنصار، واستمرت التربية في العهد المدني فكانت الثمرة جيل الصحابة الفريد، بخلاف بقية المقاصد، لذا فان ما سيرد هنا ، إنما هو ثمرة التزكية ، أو لنقل الاختبار العملي للتزكية وليس اجتهادا فقهيا، يقول ابن عاشور: (فاستعداد الإنسان للكمال وسعيه اليه يحصل بالتدريج في مدارج تزكية النفس، ولنا من تطور التشريع من ابتداء البعثة إلى ما بعد الهجرة، هاد يهدينا إلى مقصد الشريعة من الوصول إلى الإصلاح المطلوب)(١٢٥)، لذا فان القانون المُحكَّم هنا هو المقصد الخاص من كل حكم فقهي وهو ما أطلق عليه الشاطبي التحسينيات، وهي الأخذ بما يليق من محاسن العادات وتجنب المدنسات ويجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق وسائر المعاملات التي لا يتوقف عليها حفظ النفس وبقية الضروريات، ولا يتوقف عليه رفع حرج ما(١٢٦) ، بل هو السلوك الراقي والأخلاق العالية، والتي أسماها ابن عاشور المقاصد الخاصة ، ومن الأمثلة على التزكية ما يأتي:

٤- ربح البيع أبا يحيى:

صهيب بن سنان صحابي جليل، آمن في مكة وأراد الهجرة فمنعته قريش، وكان من أرمى أهل مكة بالسهام، فساومهم على تركه يهاجر، ويعطيهم ماله، فوافقوا وخلوا بينه وبين الهجرة، بعد أن أرشدهم إلى ماله، وعندما قدم قباء ولم يكن النبيﷺ قد تحول عنها بعد، استقبله قائلا {ربح البيع أبا يحيى ثلاثا}[١٢٧]، وبشره بان الله تعالى انزل فيه قرآناً يتلى إلى يوم القيامة، قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَشۡرِي نَفۡسَهُ ٱبۡتِغَآءَ مَرۡضَاتِ ٱللَّهِۗ وَٱللَّهُ رَءُوفُۢ بِٱلۡعِبَادِ ٢٠٧ ﴾ [١٢٨]، التزكية أن تبذل مالا جمعته بالكد والتعب من أجل دينك ومبادئك.

٥- المؤاخاة تطبيق عملي

إذا كان المثال السابق دليلاً على تزكية الفرد والسمو به ، فان المؤاخاة بين المهاجرين والأنصار ، مثال على سمو المجتمع بأفراده، إذ كيف يتقاسم الإنسان بيته وماله وطعامه وشرابه مع آخر لا يمت اليه بصلة قرابة، في مجتمع قائم على العصبية للقبيلة والعشيرة والدم، وقد أفرزت المؤاخاة مواقف للمهاجرين والأنصار يستحيل أن تتكرر في المجتمعات الإنسانية، إلا اذا استقر التوحيد في النفوس واتُخِذَتْ التزكية منهجا تربويا، فهذا عبد الرحمن بن عوف ﷺ آخى النبي ﷺ بينه وبين سعد بن الربيع ﷺ، فكان العرض الكريم من سعد { اني أكثر الأنصار مالا، فأقسم لك نصف مالي، وانظر أي زوجتي هويت نزلت لك عنها ، فاذا انقضت عدتها تزوجتها}، وقابل ذلك الكرم، العفةُ وعلوُّ الهمة من عبد الرحمن { بارك الله لك في اهلك ومالك، هل من سوق فيه تجارة، فدلوه على السوق..}[١٢٩].

٦- غنائم العراق

جاء في السنن، أن أموالا عظيمة أصيبت من العراق في زمن الفاروقﷺ فأمر بها فوضعت في المسجد كي يقسمها، وجاء معه العباس وعبد الرحمن بن عوف {فرأى منظراً لم يرَ مثله، رأى الذهب فيه والياقوت والزبرجد واللؤلؤ} وكان في جملة الغنائم سواري كسرى وتاجه ومنطقته، فما كان من عمر ﷺ إلا أن بكى وقال : إن الذي أدى هذا لأمين} [١٣٠] وهذه شهادة الفاروق لجيش تعداده بين تسعة وعشرة الأف[١٣١] بالأمانة ورقي الخلق، الذي لولا رسوخ التوحيد في النفوس، لما تحققت التزكية

المطلب الثاني
العلاقات الأسرية نوع خاص ومميز من العلاقات الاجتماعية.

للعلاقة الأسرية خصوصية جعلت الفقهاء يتناولونها بشيء من التفصيل حتى افردوا لها بابا خاصا، فعقد النكاح وإن شابهَ بقية العقود من وجود طرفين ومعقودا عليه، وشهودا، إلا انهم قالوا إن عقد النكاح قائم على المكارمة وبقية العقود قائمة على المماكسة[١٣٢]، وهذا اقتضى أن يكون له باب خاص، هو فقه الأسرة أو فقه الأحوال الشخصية، مما يعني أن لهذا الباب مقاصده العليا الحاكمة، وإن حَكَمَتْهُ

مقاصدُ باب المعاملات، من العدل والإحسان، والتيسير ورفع الحرج ...الخ، فان له إضافة لذلك ، مقاصده الحاكمة الخاصة؛ وهذا استوجب أن يكون للعلاقات الأسرية، مستوىً خاصٌ في المنظومة، وان كانت في حقيقتها تابعة للعلاقات الاجتماعية.

١. ثلاثة مقاصد حاكمة في فقه الأحوال الشخصيةفقه الأسرة أو فقه الأحوال الشخصية أو أحكام العائلة كما أطلق عليها الشيخ ابن عاشور، تقوم على تحقيق ثلاثة مقاصد عليا، أو مقاصد حاكمة، ولا يعني ذلك اقتصار هذا الباب عليها، ولكن بمعنى أن كل حكم جزئي في كل مسألة لابد أن يحقق المقصد منه، وألا يتقاطع مع المقاصد الحاكمة في الباب، أو كما اسماها الشيخ المقاصد الخاصة بأحكام العائلة، وقد أورد الشيخ ابن عاشور اثنين منها[١٣٣]:

الأول: تمييز النكاح عن السفاح.الثاني: دوام العلاقة واستمرارها.وأما الثالث فقد استقريته من مجموع الأحكام الفقهية الخاصة بهذه الباب، وهو ضمان حقوق الأولاد ومصالحهم.ذكر الشيخ ابن عاشور، أن المقصد الأول من كل التشريعات الخاصة بعقد النكاح إنما كان، لتمييز العلاقة الفطرية بين الرجل والمرأة، الشرعية عن غيرها من أشكال هذه العلاقة، التي قد تُنْشَأُ خارج إطار الشرع، حيث ذكرت السيدة عائشة أنواعا منها ألغاها الشرع وحرمها واقر نوعا واحدا فقط[١٣٤]، وضع له شروطاً وأركانا، منها الولي والمهر والإشهاد والإشهار، وكلها تعمل على تحقيق المقصد الأول الحاكم، ويذكر الشيخ: أن السيدة عائشة ذكرت الأنواع التي كانت العرب ترضاها وتألفها، ولم تذكر السفاح والمخادنة التي ورد ذكرها في القرآن؛ إذ إن الأولياء لم يكونوا يرضون ذلك لنسائهم ولا بناتهم[١٣٥]. وسأتناول فيما يلي، أمثلة من التطبيقات الفقهية على هذه العلاقة ومقاصدها.

أولا: الإشهاد والإعلان تحقيق للمقصد الأول.من الأمثلة على الاجتهاد المقاصدي لرعاية المقصد الأول، ما رواه الإمام مالك في الموطأ والشافعي في مسنده، أن عمر بن الخطاب، أُتيَ بنكاح لم يشهد عليه إلا رجل وامرأة فقال {هذا نكاح السر ولا أجيزه ولو كنت تقدمت فيه لرجمت} [١٣٦]، ونرى هنا خلافا بين الفقهاء عن معنى نكاح السر:

- يرى الحنفية أن اكتمال نصاب الشهادة يزيل صفة السر عن العقد ولو استكتم الشهود، وعللوا ردَّ الفاروق لهذا النكاح بأن الشهادة فيه لم تكتمل، ولو كانت امرأة أخرى معها لتمَّ نصاب الشهادة، ولما كان نكاح سر مردود [١٣٧].
- يرى المالكية أن الغرض من الشهودِ الإشهار، ولا يلزم وجودهم عند العقد، بل يصح وينعقد بشرط الإشهاد أو الإعلان قبل الدخول، أما إذا استُكْتِمَ الشهود، فقد انتفت علة وجودهم وهو الإشهار، وكان هذا نكاح سر فاسد [١٣٨].

- لا يجيز الشافعية العقد إلا بحضور شاهدي عدل وقت العقد، ولا يُصحح العقدَ الإشهادُ عند الدخول، كما يرى المالكية؛ لان العقد فاسد أصلا، وصححوا العقد مع استكتام الشهود مع الكراهة؛ لأنه مدخل إلى الريبة [١٣٩].
- وافق الحنابلةُ الشافعيةَ فيما ذهبوا اليه من كراهة استكتام الشهود مع صحة العقد، إلا أنهم وجهوا الكراهة، بتعلق حق غير العاقدين، وهو الولد فكان الإشهاد والإشهار احتياطا للنسب، ونقلوا عن الإمام ابن تيمية: إن الإشهاد دون الإعلان في صحة النكاح نظر (ولأن نكاح السر يخشى منه المفسدة حتى ولو بالشهود؛ لأن الواحد يستطيع أن يزني . والعياذ بالله . بامرأة، ثم يقول: تزوجتها، ويأتي بشاهدي زور على ذلك.) [١٤٠].والملاحظ أن الاجتهادات كلها راعت المقصد الأول الخاص بباب النكاح، وهو تمييز النكاح الشرعي عن غيره، وجعلته حاكما على الرأي الفقهي، وهذا ما نعنيه بالاجتهاد المقاصدي.

ثانياً: الرضا التام بين الأطراف من وسائل تحقيق المقصد.ضمان استمرار العلاقة الزوجية ، وديمومتها على الوجه الأكمل ، هو المقصد الثاني من تشريعات هذا الباب، فكان من شروط انعقاد العقد ألا يكون بصيغة تدل على التوقيت، ولا بألفاظ تدل على مجرد التمتع[١٤١]،وان يتم العقد برضا الأطراف الرجل والمرأة والأولياء، وفي رضا الأولياء شروط ، على أن لا يؤدي رضاهم إلى عضل المرأة وتفويت حقها، والا فالحكم للقاضي إن شاء امضى العقد، وان شاء أبطله ، و اشترطوا رضا المرأة خاصة؛ إذ الرجل بيده حل العقد عن طريق الطلاق، لذا فان أُجْبِرَتْ المرأة، فالنكاح مردود، جاء في البخاري:(باب إذا زوج ابنته وهي كارهة فنكاحه مردود) وأورد ما يلي { .. إن امرأة من ولد جعفر تخوفت أن يزوجها وليها وهي كارهة ، فأرسلت إلى شيخين من الأنصار: عبد الرحمن ومجمع ابني جارية و قالا: فلا تخشين ، فان خنساء بنت خذام " أنكحها أبوها وهي كارهة ، فرد النبي ﷺ ذلك}[١٤٢]، وأوجب ﷺ سؤال المرأة قبل العقد فقال{ لا تنكح الأيم حتى تستأمر، ولا تُنْكَح البكر حتى تستأذن، قالوا: يا رسول الله، وكيف إذنها؟ قال: أن تسكت}[١٤٣]، ثم إذا تم العقد وبدأت الحياة الزوجية ورأت المرأة من الرجل ما تكره، من خُلُقٍ أو دين أو حتى صورة، فان الشرع أعطاها حق طلب الفرقة بالخلع، روى البخاري في صحيحه أن امرأة جاءت تشكو للرسول ﷺ بغضها لزوجها على كرم خلقه وتدينه، فقال: { ردي عليه حديقته}[١٤٤]، أما إذا رأت منه ظلما وإساءة معاملة، فلها رفع الأمر إلى القاضي ليفرق بينهما بالطلاق، والرجل، مأمور بالصبر على المرأة واحتمال أذاها، وأخذها باللين حتى تستقيم الأمور؛ ضمانا لاستمرار الحياة الزوجية، فان استحالت الحياة المستقرة، فان عقدة النكاح بيده ، متى شاء أنهاها بالطلاق.

ومن الأمور التي تضمن استمرار الحياة على الوجه الذي أراده الشارع منها، مسألة الكفاءة بين الزوجين فقالوا: (اعتبار الكفاءة في باب النكاح تحقيق المصلحة المطلوبة من النكاح)، وعللوا ذلك تعليلا مقاصديا بقولهم: (لان مصالح النكاح تختل عند عدم الكفاءة... والتحمل من عدم الكفء أمر صعب يثقل على الطباع السليمة، فلا يدوم النكاح مع عدم الكفاءة) [١٤٥]، ووجهوا حديثه ﷺ {لا فضل لعربي

على أعجمي إلا بالتقوى}[١٤٦]، أن ذلك في أمور غير النكاح ومنها أمور الآخرة.

ثالثاً: رعاية الأبناء وضمان مصالحهم مقصد ثالث

حفظ الأبناء ورعايتهم، هو المقصد الأهم من كل التشريعات الخاصة في هذا الباب، ونستدل على ذلك بحديثهﷺ {جاء رجل إلى رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله، إني أصبت امرأة ذات حسب ومنصب ومال، إلا أنها لا تلد، أفأتزوجها؟ فنهاه، ثم أتاه الثانية فقال له مثل ذلك، فنهاه، ثم أتاه الثالثة، فقال له مثل ذلك، فقال رسول اللهﷺ تزوجوا الودود الولود، فإني مكاثر بكم الأمم} [١٤٧]، ولم تكن الكثرة العددية هي مقصد الشارع فقط، ولكنه أضاف اليها القوة المعنوية، المتمثلة بغرس الخصال الحميدة، والتربية على قوة الشخصية، ولم يكن تحقيق المقصدين الأولين إلا للتوصل إلى هذا المقصد؛ فشتان بين تربية الأولاد، في جو مشحون بالمشاكل والمنازعات، والكره والبغضاء، بين الوالدين وبين نشوئهم في الجو الذي وصفه تعالى وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً ﴿ [١٤٨].و من الاجتهادات المقاصدية لتحقيق المقصد الثالث، قول الحنابلة ، و الذي سبق ذكره ، من كراهة نكاح السر، لتعلق حق غير العاقدين به[١٤٩]، ومن هذا الباب، قول الحنفية، بان المرأة إذا أمضت العقد دون رضا الولي، على أقل من مهر المثل ، أو من غير كفء، فان للولي، رفع الأمر إلى القاضي ليفسخ العقد؛ ذلك لان في النكاح حقوق مشتركة وحق الأولياء أن يصاهروا من يكافئ نَسَبُهُ نَسَبَهُم ، ولا يعيروا بصهرهم، لأي سبب كان، أما المهر، وان كان حقا خالصا للمرأة ، فان رضاها بالدون من مهر مثلها، يلحق الضرر ببنات عشيرتها (لان مهور مثلها عند تقادم العهد تعتبر بها ، فكانت بالنقص ملحقة الضرر بالقبيلة)[١٥٠]، ومن هنا جاء حق الأولياء بفسخ العقد، لعدم الكفاءة أو نقصان المهر[١٥١]، ويبقى حق المطالبة بالفسخ قائما، مالم يتأكد حملها؛ لان حق الولد في الرعاية، أولى من حق الأولياء بالفخر، ومن نفس هذا الباب، أي الحفاظ على مصلحة الأولاد جاء قول الفقهاء، بتحريم زواج الأمة، مع القدرة على نكاح الحرة لئلا ينشأ الأولاد تحت الرق والعبودية، والاجتهاد المقاصدي وتحكيم فقه الأولويات ظاهر في هذه المسائل ، ولا يحتاج مزيد تفصيل.

المطلب الثالث

مميزات الإسلام مقاصد حاكمة في العلاقات الاجتماعية

جاء الإسلام وليس ثمة قانون في الجزيرة العربية، إلا أعراف العرب، وكان فيها من الجور والأهواء الشيء الكثير، وان شابها بعض مكارم الأخلاق، كالكرم والصدق والوفاء بالعهد، فجاءت شريعة الإسلام بتعزيز الكريم وتغيير الخبيث[١٥٢]، وشهد بذلك معتنقوها ومعادوها على حد سواء، يشهد بذلك مقالة جعفر الطيارﷺ مدافعا عن الإسلام أمام النجاشي، وجواب أبي سفيان لهرقل الروم عنه وهو يومئذ مشرك لم يؤمن بعد، فقد أوردت كتب السيرة، أن جعفر بن أبي طالبﷺ ، عندما بعث النجاشي إلى مهاجري الحبشة ليسألهم عن الدين الجديد الذي فارقوا دين الآباء والأجداد من أجله، ولم يدخلوا في دينه

– أي النصرانية– ولا دين احد من الأمم المعروفة، فكان مما قاله له (أيها الملك، كنا قوماً أهل جاهلية، نعبد الأصنام، ونأكل الميتة، ونأتي الفواحش، ونقطع الأرحام، ونسيء الجوار، ويأكل القوي منا الضعيف، فكنا على ذلك، حتى بعث الله إلينا رسولاً منا نعرف نسبه وصدقه، وأمانته وعفافه، فدعانا إلى الله لنوحده ونعبده، ونخلع ما كنا نحن نعبد وآباؤنا من دونه من الحجارة والأوثان، وأمرنا بصدق الحديث، وأداء الأمانة، وصلة الرحم، وحسن الجوار، والكف عن المحارم والدماء، ونهانا عن الفواحش وقول الزور، وأكل مال اليتيم، وقذف المحصنات، وأمرنا أن نعبد الله وحده لا نشرك به شيئاً، وأمرنا بالصلاة والزكاة والصيام.) [١٥٣]. وأما حادثة أبي سفيان مع هرقل الروم، فمما أوردته المصادر أنه، بعد أن انتشر الإسلام وذاع ذِكْرُ النبي ﷺ ، أراد هرقل أن يعرف حقيقة هذا الدين ونبيه، فطلب من اتباعه أن يبحثوا له عن رجل تربطه قرابة بالنبي ﷺ، فوجدوا أبا سفيان وجماعة من قريش قد آتوا الشام بتجارة، فاحضروهم إلى مجلس هرقل وقريش يومئذ في هدنة مع المسلمين، فسأل هرقل عن اقرب الحضور نسبا إلى النبي ﷺ، فأشار الجميع إلى أبي سفيان، فطلب منه التقدم ؛ ليسأله عن الدين والنبي، وطلب من بقية القوم، أن يكذبوه إن لم يصدق، فسأله عن نسبه ﷺ وعما إذا كان أحد قبله ادعى النبوة، وعمن اتبعه، أهم أشراف القوم أم ضعافهم، وعما إذا كانت أعدادهم في تزايد أم تناقص، وهل يرتد احد منهم، وهل يغدر، وعن ماهية الأشياء التي يأمرهم بها فكان جواب أبا سفيان (يأمرنا أن نعبد الله وحده لا نشرك به شيئا، وينهانا عن كل ما يعبد آباؤنا، ويأمرنا بالصلاة والزكاة والصدق والعفاف والوفاء بالعهد وأداء الأمانة)، وبعد خروجهم قال أبو سفيان لأصحابه (والله لولا الحياء من أن يأثروا عني الكذب لحدثته عنه حين سألني، ولكني استحييت أن يأثروا عني الكذب، فصدقت عنه، ولم يمكني كلمة أدخل فيها شيئا، أنتقص محمدا فيه ، أخاف أن يؤثر عني غيرها حين قال لي: فهل يغدر قلت: لا، ونحن الآن منه في هدنة، ونحن نخاف أن يغدر)[١٥٤]، فهذان مثالان، مصدق بالنبوة ، مؤمن بما تأمر به، ومكذب كاره لها، ومع ذلك اجتمعت كلمتهم على أوصاف الدين الجديد، ومزاياه، فهو يأمر بالعدل والإنصاف والرحمة والصدق والعفاف. الخ.لقد حدد الإمام ابن عاشور مقاصد هذا المستوى وأطلق عليها مقاصد الأحكام الخاصة وهي مقاصد تحيط الباب الفقهي، وليس بالحكم الفقهي الجزئي، كما هو الحال في مقاصد المستوى الفردي [١٥٥]، ولكون الأبواب الفقهية ومتعلقاتها كثيرة، وقد تتقاطع؛ لذا فان المنظومة القانونية التي تحكمها هي منظومة الأولويات، والعلاقات في المجتمعات عموما، إما أن تكون بين الأفراد أنفسهم كمجتمع أو بين المواطنين والدولة، أو بين الدول، وعليه يمكن تقسيم العلاقات الاجتماعية إلى ثلاث مستويات:

١. علاقات تظهر على شكل معاملات بين الناس في المجتمع الواحد، وهذه إما أن تنعقد على الأموال، وإما أن تنعقد على الأبدان وإما أن تكون جزاء وقصاصا وحدودا، وإما أن تكون قضاءً وفتيا، وهذه تحكمها مقاصد العدل والأنصاف، ومنع التنازع، والرحمة، والتواصل، وغيرها.

٢. علاقة الدولة بمواطنيها، والمقاصد الحاكمة في هذا المستوى، هي كل ما يضمن حقوق الإنسان من جهة، ويضمن الأمن والسلم المجتمعي من جهة أخرى، كالحرية والعدالة والمساواة والكرامة الإنسانية، وتشمل الحرية، حرية المعتقد وحرية العمل وحرية التعبير وحرية التنقل...الخ

٣. علاقة الدولة برعايا غيرها من الدول، من الذين تسوقهم الظروف للعيش أو العمل في غير أوطانهم من جهة، وعلاقة الدولة بغيرها من الدول من جهة أخرى، وهذا النوع من العلاقات أوسع من العلاقات الاجتماعية في المستويين السابقين، وقد أطلق عليه أهل الاختصاص في العلوم السياسية حديثا "العلاقات الدولية"، وهذه كان لها مكان في الفقه إلا أنها كانت بنطاق أضيق مما هي عليه الآن، وان كانت أُسُسُها من المعاملة بالمثل وعدم التجاوز على حدود الآخر وسلطانه، واحترام العهود والمواثيق ، بين الدول ...الخ موجودة منذ القدم، و لكل من هذه المستويات مقاصد حاكمة في مجالها، إلا إنها كلها محكومة بمراعاة حقوق الإنسان وتحقيق السلم والأمن المجتمعي[١٥٦]، فيما يأتي نماذج فقهية على الاجتهاد المقاصدي وتطبيقاته العملية، في المستويات الثلاث للعلاقات الاجتماعية.

٢. أولا: الاجتهاد المقاصدي في المعاملات المالية:

عدَّ العلماء المالَ أحد الضروريات الخمسة، وفَصَّلوا في طرق حفظه من جانب الوجود وجانب العدم؛ لان له خطر في حياة الناس كأفراد، وفي حياة مجموع الأمة؛ لذا كان للتشريعات المالية باب خاص في الفقه، فقد جعلت الزكاة وتفصيلاتها الركن الثالث من أركان الإسلام، وما جاء ذكر الصلاة في القرآن الكريم إلا مقترنا بها ﴿ ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤۡتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ ﴾ [١٥٧] ثم هناك التفصيلات الفقهية في طرق اكتساب المال وإنفاقه وحفظه وتداوله، وتنميته مما يؤكد أهميته. المال في حقيقته ملك الله ﴿ وَءَاتُوهُم مِّن مَّالِ ٱللَّهِ ٱلَّذِيٓ ءَاتَىٰكُمۡۚ ﴾ [١٥٨]، وهو بالتالي مال الأمة، وإنما وُكِّل أمر إدارته، وحفظه إلى الأفراد، ليكون أدعى لحرصهم عليه، وعملهم على استثماره وتحقيق المقاصد التي من أجلها وجد؛ إذ بالمحافظة على الجزئيات، تتم المحافظة على الكل، وهذا ما أطلق عليه علماء الاقتصاد الإسلامي مبدأ الاستخلاف، فالمال مال الله حقيقة، والإنسان مستخلف ووكيل عليه[١٥٩]وقد فسر العلماء قوله تعالى ﴿ وَلَا تُؤۡتُواْ ٱلسُّفَهَآءَ أَمۡوَٰلَكُمُ ٱلَّتِي جَعَلَ ٱللَّهُ لَكُمۡ قِيَٰمٗا ﴾ [١٦٠] بان الخطاب هنا للأمة أو لولي الأمر، وإضافة المال إلى ضمير الجمع وليس إلى المالك الأصلي وهو السفيه، تأكيد على هذا المعنى، ويشير الشيخ ابن عاشور : إلى قوله تعالى ﴿ ٱلَّتِي جَعَلَ ٱللَّهُ لَكُمۡ قِيَٰمٗا ﴾أن في هذا التعبير إشارة إلى أن المال إنما جعل للقيام بمصالح الأمة، وان لولي الأمر الأخذ على يد السفيه إذا تصرف بالمال بطريقة طائشة[١٦١]، وقسم الفقهاء المال إلى قسمين، الأول ملك عام يتصرف فيه ولي الأمر بما فيه مصلحة المسلمين، والثاني ملك خاص للأفراد ،لا ينازعون فيه، فأما الأول فمصادره الفيء، وخمس الغنيمة، والجزية والعشور، والصدقات، أي الزكاة،[١٦٢] وأما المال الخاص بالأفراد ، فطرقه، إما التكسب، أو

الأرث أو التبرع[١٦٣]، ولكل من هذه الطرق شروطها ،وضوابطها، وتَحْكُمها جميعا مقاصد ،العدل الإنصاف، والتيسير ورفع الحرج، والتكافل ، والمواساة، وعدم التنازع، وفي كل منها مقصد جزئي على المكلف تحريه وتحقيقه[١٦٤]. ومن الأمثلة على مقاصد أحكام هذا الباب ما يلي:

١. منع الربا لتحقيق مقاصد الباب الحاكمة:

ففي منعه تحقيق لمقصد العدل والإنصاف، فلا نفع دون عوض؛ لذا جاء في تعريف الربا أنه الفضل الخالي عن العوض [١٦٥]، وفي منعه معنى التكافل، ورفع الحرج عن المحتاج؛ فيستطيع الاستدانة مالا، أو عينا إلى اجل، دون أن يخشى تراكم الفوائد عليه، فيسد عليه باب الوفاء. وفي منعه، منع التنازع والتناحر؛ لذا جاء التغليظ فيه: قَالَ تَعَالَىٰ:﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَذَرُواْ مَا بَقِىَ مِنَ ٱلرِّبَوٰٓاْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴿٢٧٨﴾ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُواْ فَأْذَنُواْ بِحَرْبٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ۖ وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَٰلِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ ﴿٢٧٩﴾ ﴾ [١٦٦]

٢. الأمر بالتكسب تحقيق لمقاصد الباب أيضا:

الكَسْبُ لغة، طلب الرزق، والتكسب هو التصرف والاجتهاد في الطلب [١٦٧]. وقد جعل الفقهاء أصول الكسب ثلاثة، هي الأرض والعمل ورأس المال، ويندرج تحت كل أصل أنواع من المعاملات: فالأرض إما أن يكون لها مالك محدد، أو لا، فاذا لم يكن لها مالك معلوم وهي متروكة، دخلت تحت حكم إحياء الموات وتفصيلاته. ومن الاجتهاد المقاصدي في هذا الباب:

- قول الإمام أبي حنيفة: إن إحياء الأرض الموات [١٦٨] لا يكون إلا بإجازة الإمام وهذا في ظاهره مخالف لحديثهﷺ {مَنْ أَعْمَرَ أَرْضًا لَيْسَتْ لأَحَدٍ فَهُوَ أَحَقُّ} [١٦٩] لان الحديث لم يشترط الإجازة، وإنما علله أبو حنيفة (إذا منع الإمام أحدا كان ذلك المنع جائزا، ولم يكن بين الناس التشاح في الموضع الواحد ولا الضرار فيه مع إذن الإمام ومنعه)، ودافع أبو يوسف عن قول شيخه بأنْ ليس فيه مخالفة للأثر ولا رد له، إنما يكون رد الأثر إذا قيل ليست الأرض لمن أحياها وأذِن فيها الإمام[١٧٠]، وتحكيم مقصد منع التنازع واضح في هذا الاجتهاد.
- أما إن كان للأرض مالك معلوم ،فهو إما قادر على زراعتها بنفسه، وإما أن يكون عاجزاً لسبب ما، فإما أن يبيعها ،وإما أن يستثمرها في عقد شراكة، إما بالمزارعة (المخابرة، أو القراح، أو المغارسة، أو المحاقلة)، أو بالإجارة، إن كانت أرضا بيضاء لا شجر فيها، أو بالمساقاة إن كان فيها نخل وكروم وشجر، والمزارعة والمساقاة والمحاقلة والإجارة، كلها على صيغة مفاعلة الدالة على المشاركة والتي غالبا ما تجري بين اثنين فصاعداً[١٧١]، فالمزارعة أو المحاقلة[١٧٢] أو المغارسة أو القراح عند أهل العراق، و المخابرة عند المالكية[١٧٣]، تسليم الأرض البيضاء ، الخالية من الشجر، أو الزرع إلى الغير ليعمل عليها بجزء من نتاجها، والمساقاة، تسليم الشجر كالنخيل، والكروم وغيرها إلى

الغير ليصلحه ويعمل عليه مقابل جزء من ثمره ،أما الإجارة فهي تمليك منفعة الأرض بِعِوَضٍ مالي[١٧٤]، وكلها معاملات تنعقد على الأرض، الغاية منها استثمارها ،وعدم تركها بورا، واستثمار قوة العامل وعدم إضاعتها، والحفاظ على المال وتنميته، مع توفير الكفاية للجميع والمقاصد الجزئية من هذه المعاملات، شرط صحتها ، ألا تتقاطع مع المقاصد الخاصة الحاكمة في باب المعاملات؛ لذا نجد الخلاف الفقهي على صحة بعض صور هذه المعاملات لا بين المذاهب، ولكن في المذهب الواحد، فهذا الإمام أبو حنيفة لا يجيز المزارعة[١٧٥]، وتابعه الشافعي[١٧٦]، وجَّهَ الإمام أبو حنيفة قوله ، بأن استئجار الأرض ببعض الخارج منها، ممنوع نصا وعقلا، فأما النص فلنهيه ﷺ لرافع بن خديج عن استئجار حائط له ببعض الخارج منه[١٧٧]، كما ورد نهيه عن قفيز الطحان[١٧٨]، والمزارعة شبيهة به، وأما العقل ، فلأن البدل مجهول، والعقد على مجهول لا يصح، ووجه عدم صحته لما فيه من غرر يلحق المتعاقدين، والغرر في المزارعة كبير، لا يمكن العفو عنه؛ إذ قد يعمل العامل الموسم كله، ويبذل فيه من الجهد، والوقت على امل أن ينتفع بنصيبه من الخارج ثم لا تنبت، ويزداد الغبن إذا كان البذر والآلة منه، في حين أن ما يخسره صاحب الأرض لا يكاد يذكر. وخالفه الصاحبان بجوازها واحتجا بالنص والمعقول أيضا، فالنص، أنه ﷺ صالح يهود خيبر على نصف الخارج من تمرها؛ ولهذا سميت المعاملة مخابرة، نسبة إلى خيبر، وان الصحابة كانوا يتعاملون بشطر الأرض، أو بالثلث، أو الربع من خارجها، وأما المعقول، فان في جوازها تخفيف على الناس، ورفع للحرج عنهم. [١٧٩]

ولا أريد أن أخوض في تفاصيل المزارعة ، ولكن انقل عن الحنفية ، أن الإمام أبو حنيفة فرَّع على مسألة المزارعة مع قوله بعدم جوازها، وأَوردَ حلولاً يمكن بها أن يطيب نصيب كل من المتعاملين بها، والمتتبع لهذه التفريعات والشروط الموضوعة ، لصحة المزارعة، يجد أن جُلَّ اجتهاد الفقهاء، كان معللا، إما بتحقيق العدل والتكافل ومنع الظلم والغرر وإما بمنع التنازع والتناحر، من ذلك منعهم من تحديد نسبة من الخارج ، لاحد الطرفين؛ إذ قد لا يخرج سوى المشروط، فيظلم الطرف الثاني، ومنها منع المجهولة، قد يؤدي إلى المنازعة، فقالوا بفساد العقد إذا لم يحدد نوع المزروع أو مقداره لقطع المنازعة أيضا كأن يقال (يزرع بعضها حنطة وبعضها شعيرا)؛ لان البعض مجهول، و(التنصيص على التبعيض، تنصيص على التجهيل)[١٨٠]، والعقد على مجهول يؤدي إلى التنازع؛ لذا إما أن يترك صاحبُ الأرضِ العاملَ بالخيار فيما يزرع ، ويرضى بالنتيجة، أو أن يحدد النوع ، والمساحة، وكل ذلك قطعا للنزاع ، وتحقيقا للعدل والإنصاف، وهي مقاصد حاكمة في باب المعاملات، سواء كانت معقودة على الأموال أم على الأبدان.ويتعدى تحقيق مقصد العدل في هذه المعاملة ، التعامل بين المسلمين، إلى أهل الذمة وحتى المرتد، في تفاصيل دقيقة تناولها اجتهاد الأئمة ، ومثل ذلك يقال عن كل المعاملات[١٨١]، وملخصها إن لكل حكم ، مقصد جزئي وتفريعات على هذا الحكم، إلا إن شرطها أن تحقق مقاصد الباب، ولا تتقاطع أو تتناقض معها.

٣. ثانيا: الاجتهاد المقاصدي في أحكام العقوبات والقضاء:

اتفقت كلمة العلماء بأن احدى مميزات الشريعة الإسلامية أنها ليست بنكاية، وأن المقصد من جميع أحكامها صلاح البشرية في جميع أحوالها [١٨٢]؛ لذا لم تشكل آيات العقوبات إلا جزءً يسيراً من آيات الأحكام، ولم تأتِ هذه الآيات إلا بعد أن ضمن الشارع للفرد والمجتمع، حقوقا واضحة المعالم، وراعى في كل تكاليفه الطبيعة البشرية، فلم يكبتها، ولم يعنف أو يزجر إلا إذا تجاوز الفرد في ممارسة حقوقه على حق الآخرين أفراداً أو مجتمعاً، ومقاصد الشارع من تشريع العقوبات بأنواعها حدودا أو أروشا أو قصاصا أو تعزيرا، يمكن حصرها في:

١. التزكية والتأديب [١٨٣]

ذلك لان مقاصد الشريعة في دائرة الفرد هي التوحيد والتزكية، وارتكاب جريمة ما، يشير إلى خلل في المقصدين، أو في أحدهما؛ إذ استقرار معنى التوحيد في النفس يعصم من تجاوز الحدود، إلا إن الفرد قد يتعرض إلى لحظة ضعف بشرية فيكون التجاوز، وفي قصة ماعز والغامدية دليل على ذلك. فإذا واجهت الفرد تلك اللحظة، فضعف أمام شهوة أو غضبة، فان في العقوبة دواء ناجع، يرفع مستوى التزكية، ويحمي من تعذيب الضمير الحي لو لم تجرِ العقوبة، أما إذا كان مستوى التوحيد والتزكية أساسا متدن في النفس، فان المقصد من العقوبة يكون التأديب؛ لرفع مستوى المقصدين، فاذا تم المقصود فخطاب الشارع للجاني: ﴿ فَمَن تَابَ مِنۢ بَعۡدِ ظُلۡمِهِۦ وَأَصۡلَحَ فَإِنَّ ٱللَّهَ يَتُوبُ عَلَيۡهِۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٌ ٣٩ ﴾ [١٨٤].

٢. تحقيق العدل والإنصاف:

إذا كانت الجناية قد وقعت على إنسان بسرقة ماله أو انتهاك عرضه أو سفك دمه، فان إيقاع العقوبة على الجاني، يمنع أولياء المجني عليه من الانتقام الذي قد لا يكون عادلا ولا مكافئا للجريمة، فينخرم بذلك مقصد العدل ، في حين أن اطمئنانهم إلى أن حقهم محفوظ، وان القضاء لابد أن ينصفهم ، يمنعهم من المسارعة إلى الانتقام، وقد أشار الشيخ ابن عاشور إلى أن الشريعة قد أبقت لأولياء المقتول حق تسلم القاتل بعد الحكم عليه وقيادته بحبل في يده إلى موضع القصاص ترضية لهم وتحقيقا للاستقرار النفسي في المجتمع فلا تثور بعده هواجس ودواعي الانتقام، ولهذا سمي (القَوَد)[١٨٥].

٣. **تحقيق الأمن** والسلم المجتمعي:

لقد تنبه الفقهاء إلى هذا المقصد من باب الجنايات، وأن في القصاص شفاء صدور الأولياء ودفع الغيظ عنهم وان كان خلاف القياس؛ إذ الأصل أن الإتلاف عوضه قيمة المتلف أو مثله لا إتلاف عينٍ بَدَلَهُ، وروح الإنسان ليست من ذوات الأمثال، فالواجب فيها القيمة أيضا، إلا إن الشرع أوجب القصاص إرضاءً لأولياء المجني عليه وإذهابا لغيظهم[١٨٦]، وفي هذا تحقيق لمقصد الأمن والسلم المجتمعي وهو

تطبيق لقوله تعالى وَلَكُمۡ فِي ٱلۡقِصَاصِ حَيَوٰةٞ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَلۡبَٰبِ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ ﴿١٧٩﴾ [١٨٧]، وكانت العرب تقول (القتل انفى للقتل)، وقيل (أوقى للقتل)[١٨٨]، أي أن قتل الجاني يمنع من استمرار عمليات الثأر من عشيرته وأقربائه بقتل من لا ذنب له، وبالتحليل المقاصدي لبعض أحكام الكفارة والدية، وخلاف الفقهاء في أحكامها، ومن ملاحظة الآيات الكريمة الموضحة في قوله تعالى: قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤۡمِنٍ أَن يَقۡتُلَ مُؤۡمِنًا إِلَّا خَطَـٔٗاۚ وَمَن قَتَلَ مُؤۡمِنًا خَطَـٔٗا فَتَحۡرِيرُ رَقَبَةٖ مُّؤۡمِنَةٖ وَدِيَةٞ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهۡلِهِۦٓ إِلَّآ أَن يَصَّدَّقُواْۚ فَإِن كَانَ مِن قَوۡمٍ عَدُوّٖ لَّكُمۡ وَهُوَ مُؤۡمِنٞ فَتَحۡرِيرُ رَقَبَةٖ مُّؤۡمِنَةٖۖ وَإِن كَانَ مِن قَوۡمِۭ بَيۡنَكُمۡ وَبَيۡنَهُم مِّيثَٰقٞ فَدِيَةٞ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهۡلِهِۦ وَتَحۡرِيرُ رَقَبَةٖ مُّؤۡمِنَةٖۖ فَمَن لَّمۡ يَجِدۡ فَصِيَامُ شَهۡرَيۡنِ مُتَتَابِعَيۡنِ تَوۡبَةٗ مِّنَ ٱللَّهِۗ وَكَانَ ٱللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمٗا ﴿٩٢﴾ ﴾[١٨٩]

يمكن ملاحظة ما يأتي:

اتفقت كلمة الفقهاء على وجوب الكفارة في القتل الخطأ بناء على هذه الآية، واختلفوا في وجوبها في القتل العمد، إذا تم الصلح بين الجاني وأولياء الدم، ودُفِعَتْ الدية، فقال الشافعية ، بوجوبها في العمد كما الخطأ، وهو قول لأحمد[١٩٠] ، وذهب الحنفية ، والمالكية، وقول آخر لأحمد[١٩١]، إلى وجوبها في الخطأ، وشبه العمد ، دون العمد، للنص عليها فيه، ولم يذكر تعالى ، بعد العمد كفارة، إلا قوله ﴿ وَمَن يَقۡتُلۡ مُؤۡمِنٗا مُّتَعَمِّدٗا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدٗا فِيهَا وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيۡهِ وَلَعَنَهُۥ وَأَعَدَّ لَهُۥ عَذَابًا عَظِيمٗا ﴿٩٣﴾ ﴾[١٩٢] ، وخلاف الفقهاء في هذه المسألة إنما جاء اعتمادا على القواعد الأصولية لكل منهم، في حين أن مراعاة مقصد التأديب والتزكية، يرفع الخلاف، ويرجح قول الشافعية ،والملاحظ أن صاحب المغني ، وبعد أن أشار إلى مقصد التأديب والتزكية بقوله: (لأنها إذا وجبت في قتل الخطأ ففي العمد أولى؛ لأنه أعظم إثما وأكبر جرما، وحاجته إلى تكفير ذنبه أعظم)، عاد إلى الاحتجاج بالمفهوم ورجح عدم الكفارة في العمد، ولم يأخذ بالمقصد المذكور[١٩٣].

١. حدد الشارع، قيمة الدية في القتل الخطأ، وشبه العمد، سواء تم التقييم بالأنعام أو بالذهب أو الفضة، ولم يتركها إلى المكلفين، تحقيقا لمقصد العدل في المعاملات؛ إذ لو ترك الأمر لتقدير الأولياء لغالوا فيه، ومغالاة الأولياء في تقدير المهور لنسائهم عندما ترك الأمر لهم شاهد على ذلك.
٢. فرق الشارع بين العمد والخطأ في القتل، فأوجب دية الخطأ، وشبه العمد على العاقلة [١٩٤]، وبهذا تحقيق لمقصد التكافل الاجتماعي من جهة، وتحقيق لمقصد الزجر من جهة أخرى ، فاستمرار العاقلة في دفع الدية ثلاث سنوات، يثير صدورهم على القاتل، ويمنع ضعاف النفوس، من الاقتداء به، ويكسر نفس

الجاني؛ لحاجته إلى الطلب والاستجداء من عشيرته وعاقلته لجمع الدية ولثلاث سنوات، في حين أن تحميل الجاني وحده الدية في القتل العمد إذا تصالح مع أولياء الدم، تحقيق لمقصد الزجر والتأديب، من جهة ولمقصد العدل من جهة ثانية، لقوله ﷺ {لا تحمل العاقلة عمداً ولا عبداً ولا صلحاً ولا اعترافاً}[١٩٥]؛إذ الجاني لم يكن مضطرا على فعله ولم يكن مخطئا فيه وإنما عزم عليه وتعمده، فلا تحمل العاقلة عنه شيئاً.

٣. تقسيط الدية على ثلاث سنوات، يحقق مقصد التيسير على الجاني والعاقلة، كما انه يعمل على تخفيف غيظ قلوب أولياء الدم من جهة أخرى؛ إذ انتظارهم للدية يمنعهم من أية محاولة للانتقام والثأر.

ومقصد الزجر لمن يدفعه هواه إلى ارتكاب جرم؛ واضح في قوله تعالى قَالَ تَعَالَىٰ:﴿ ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجۡلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٖ مِّنۡهُمَا مِاْئَةَ جَلۡدَةٖۖ وَلَا تَأۡخُذۡكُم بِهِمَا رَأۡفَةٞ فِي دِينِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۖ وَلۡيَشۡهَدۡ عَذَابَهُمَا طَآئِفَةٞ مِّنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ﴾ [١٩٦]، ومن نفس الباب، جاء الأمر بالقتل صبرا في الحرابة.لقد بحث الفقهاء في الجنايات، ولم يتركوا صغيرة ولا كبيرة إلا ناقشوا أحكامها، ووضعوا لها أنواعا ومسميات، فالدية للجناية على النفس، والأرش لما دون ذلك من الجراحات، وعللوا ذلك بقولهم: (والحكمة في وجوبها هي صون بنيان الأدمي عن الهدم، ودمه عن الهدر) [١٩٧]، ووضعوا أرشا لكل عضو في الآدمي يُتَجاوَزُ عليه، فللأنف ارش، وللسن ارش، ولكل أصبع يقطع ظلما ارش، وهكذا. ولو اعتمد الفقهاء المقاصد، لما اختلفوا في كثير من المسائل، كرضا الجاني في دفع الأرش أو الدية، ولا في الصلح على أكثر من الدية، أو كون الدية حالّة أو مؤجلة، ولا في غيرها من أحكام اعتمدت فيها القواعد الأصولية بعيدا عن المقاصد.إن مجموع المقاصد الجزئية السابقة كلها، يحقق المقاصد الحاكمة، في العلاقات الاجتماعية، من العدل والإنصاف، والذي يؤدي بدوره إلى تحقيق الاستقرار والأمن في المجتمع الإنساني، وهو مقصد حاكم في دائرته. وانطلاقا من هذا المقصد وجد منصب القضاء؛ إذ أن الاختلافات بين الناس، وطبيعة المعاملات الحياتية اليومية ، تؤدي حتما في أوقات ما، إلى النزاع والخلاف، مما يستوجب وجود جهة يُرْجَعُ اليها، للحكم في هكذا أحوال، كما أن أحكام الشريعة تحتاج إلى رعاية، ودوام نظر لإقامتها، ومن هنا جاءت الشروط التي يجب توافرها في من يتولى هذا المنصب، ولّما كانت هذه الوظيفة موضوعة لإقامة العدل ؛ منع القاضي من النظر في أية قضية مادام مشوش الذهن غير صافي البال: {لا يقضي حكم بين اثنين، وهو غضبان}[١٩٨]، وفرع الفقهاء على هذا الحديث منع القاضي من القضاء حال الجوع الشديد أو التعب والإرهاق[١٩٩].

المطلب الرابع
حقوق الإنسان مقاصد حاكمة في العلاقات الداخلية
(علاقة الدولة بمواطنيها)

حقوق الإنسان وقوانينها، مصطلحات ظهرت حديثا ، مع نجاح الثورة الفرنسية عام ١٨٩٧م، ثم توالت الوثائق التي تقرر حقوقا لمختلف الشرائح، فهذه وثيقة لحقوق الأسرى والمعتقلين، وأخرى لحقوق المرأة وثالثة لحقوق الطفل...، ومع كل هذه الوثائق والمعاهدات، لا زالت البشرية تقبع تحت ظلم بعضها لبعض، حتى ليخيل للمتابع أن أقوياء العالم واغنياؤه قد نزعت منهم الإنسانية، ولم يعد يسكن قلوبهم سوى حب السيطرة والتفوق على الضعيف، إلا إن المسلمين عرفوا هذا المصطلح ومارسوه واقعا فعليا من أول يوم وضع الرسول ﷺ لبنات الدولة الجديدة، فهو بعرضه نفسه على القبائل كان يحاول إيجاد أرضية صلبة لهذه الدولة، والتي لن تتحقق إلا بالسلم والأمن المجتمعي، ورحلته ، إلى الطائف، مع ما فيها من آلام تعتصر قلب المسلم ، على ما لاقى فيها النبي ﷺ من صنوف الأذى المادي والمعنوي، فيها مؤشرات واضحة الدلالة على ما يجب أن تكون عليه الدولة، فلا إكراه ولا تغالب ولا بطش ولا هيمنة ولا تسلط، إنما هو التفاهم والرضا والقبول بالآخر مع الاعتراف بالاختلافات الفردية مهما كان نوعها ابتداءً من الاختلافات العقدية حتى آخر أنواع اختلاف القدرات والطاقات البشرية. والأمن والاستقرار المجتمعي مقصد حاكم في هذه الدائرة، تساعد على توطيده مقاصد جزئية هي العدل والإنصاف والمساواة والكرامة الإنسانية، والتكافل والحرية بأنواعها العقدية والفكرية والشخصية، على ألا ينخرم بممارستها الاستقرار المجتمعي، ولا يتمزق بها النسيج الاجتماعي، ومواقف الرسول ﷺ ، وخطواته من أجل تأسيس دولة المدينة، وما تلا ذلك من أقضية وأحكام في علاقة الدولة بمواطنيها وعلاقة الدولة بغيرها من الدول، تطبيقات عملية، لقوانين حقوق الإنسان، تجاوزت زمن السلم إلى أوقات الحرب، حيث التعليمات النبوية للجيوش {ستجدون فيها رجالا في الصوامع معتزلين للناس، فلا تعرضوا لهم.... ولا تقتلن امرأة، ولا صغيرا مرضعا، ولا كبيرا فانيا، لا تغرقن نخلا ولا تقطعن شجرا، ولا تهدموا بيتا} [٢٠٠]، ومن الأمثلة التطبيقية على مراعاة مقاصد هذا المستوى ما يأتي:

٧- صحيفة المدينة، أول عقد اجتماعي راعى حقوق الإنسان

قدم النبي ﷺ المدينة مهاجرا من مكة، وقد سبقه اليها المهاجرون، واحتفى الأنصار بمجيئهم، ويذكر أهل السير، أن الأوس والخزرج آمنوا إلا قليلا منهم أقاموا على شركهم، وفي المدينة يومئذ أحياء من يهود ، وهذا التنوع العقدي الفكري لابد أن يولد شحناء وبغضاء قد تعصف بالدولة الوليدة وبالمجتمع غير المتجانس؛ لذا فان خطبته ﷺ ، أول نزوله المدينة، لم يذكر فيها شريعة ، ولا دينا جديدا، ولا انتصر لعقيدة التوحيد التي جاء بها، إنما اقتصر في خطبته الأولى على تذكير الناس بالآخرة، وحثهم على الاستعداد لها فكان مما قال ﷺ: { أيها الناس، فقدموا لأنفسكم. تعلمن والله ليصعقن أحدكم، ثم ليدعن غنمه ليس لها راع، ثم ليقولن له

ربه، وليس له ترجمان ولا حاجب يحجبه دونه: ألم يأتك رسولي فبلغك، وآتيتك مالا وأفضلت عليك؟ فما قدمت لنفسك؟ فلينظرن يمينا وشمالا فلا يرى شيئا، ثم لينظرن قدامه فلا يرى غير جهنم. فمن استطاع أن يقي وجهه من النار ولو بشق من تمرة فليفعل، ومن لم يجد فبكلمة طيبة، فإن بها تجزى الحسنة عشر أمثالها، إلى سبع مائة ضعف، والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته} [٢٠١]، ويلاحظ أنه ﷺ افتتح خطبته بقوله أيها الناس، ولم يخصص المسلمين، فما دامت خطبة عامة ، والأمر يهم الجميع، فالخطاب للناس كافة ، فكانت دعوة للمحبة والأخذ بأبسط أسبابها _الكلمة الطيبة _ ووعد بجزاء جليل، كما ذكر ﷺ مسألة يؤمن بها يهود وهي القيامة والحساب، ولم يأت على ذكر أي مسألة، يمكن أن تثير مشكلة في المجتمع الجديد. أما خطبته الثانية فقد جاء فيها ذكر نبوته وذكر الدين الجديد وفضل من دخل فيه، ومع هذا فلم يتعرض للمشركين ولا ليهود إنما هي دعوة للمحبة ومراقبة الله: {إن أحسن الحديث كتاب الله تبارك وتعالى، قد أفلح من زينه الله في قلبه، وأدخله في الإسلام بعد الكفر واختاره على ما سواه من أحاديث الناس ، إنه أحسن الحديث وأبلغه ،أحبوا ما أحب الله أحبوا الله من كل قلوبكم ، ولا تملوا كلام الله وذكره ، ولا تقس عنه قلوبكم ، فإنه من كل ما يخلق الله يختار ويصطفي، قد سماه الله خيرته من الأعمال ومصطفاه من العباد الصالح الحديث ومن كل ما أوتي الناس من الحلال والحرام فاعبدوا الله ولا تشركوا به شيئا، واتقوه حق تقاته واصدقوا الله صالح ما تقولون بأفواهكم وتحابوا بروح الله بينكم إن الله يغضب أن ينكث عهده والسلام عليكم}[٢٠٢]، وقد لاحظ المشركون، ومعهم يهود، التطبيق العملي للفقه النبوي متجسدا بالأخوة بين المهاجرين والأنصار، فلا عصبية ولا آثره ولا تنازع على الدنيا، ولا حب سيطرة وتنافس على سلطان، فكان هذا تمهيدا لقبولهم بالتوقيع على صحيفة المدينة وهي دستور الدولة الوليدة طائعين مختارين، مع أن في بنودها اعتراف بسيادة الإسلام على الجميع وإرجاع التنازع إلى الله و الرسول ﷺ وحده دون بقية الزعامات الموجودة إن التحليل المقاصدي لهذه الوثيقة التاريخية يُظهر الآتي:

١. لما كانت هذه الوثيقة، دستورا لمجتمع متعدد الأديان والمعتقدات حسب المصطلحات الحديثة، فان المقصد هو تحقيق السلم المجتمعي، والألفة بين النسيج الاجتماعي؛ للحفاظ على مكتسبات الدولة الوليدة، لذا نصت على احترام العقيدة وعدم التعرض للمخالف، مادام ملتزما بهذا الميثاق :{ لليهود دينهم وللمسلمين دينهم، إلا من ظلم وأثم فانه لا يوتغ[٢٠٣] إلا نفسه وأهله} ، و{ وإنه من تبعنا من يهود فان له النصرة والأسوة غير مظلومين ولا متناصر عليهم}[٢٠٤]، وهذا في دائرة تعامل المسلمين مع غيرهم ضمن المجتمع الواحد، تحقيقا لمقصد الحرية الفكرية العقدية.

٢. وفي دائرة تعامل المجتمع المدني بكل مكوناته: {مهاجري قريش، ومن لحق بهم، والأنصار أهل يثرب الذين أسلموا، واهل يثرب من الأوس والخزرج الذين لم يسلموا ويهود}، مع غيرهم، فان الوثيقة جعلتهم وحدة واحدة، ونسيجا متضامنا أمام غيرهم: {وان على اليهود نفقتهم وعلى المسلمين نفقتهم وان

بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة، وان بينهم النصح والنصيحة والبر دون الإثم}، و{وان بينهم النصر على من دهم يثرب}[٢٠٥] تحقيقا لمقصد المساواة في الحقوق والواجبات ضمن أفراد المجتمع الواحد.

٣. ولما كانت هذه وثيقة عامة، فإنها لم تتطرق إلى جزئيات الحياة الإسلامية وخصوصيات المسلمين، ولكنها تناولت أمرا مشتركا بين أطياف المجتمع، وهو العاقلة، فجعلت لكل حي من أحياء المدينة عاقلتهم، إلا انه عقب: {وإن المؤمنين لا يتركون مُفرحاً [٢٠٦] بينهم أن يعطوه بالمعروف في فداء وعقل}[٢٠٧]؛ وذلك بناء لمقصد التكافل الاجتماعي، لا بين القبيلة وبطونها فقط كما اعتاده المجتمع العربي، ولكن بين المجتمع بكل انتماءاته القبلية والعرقية والدينية.

٤. لقد جاءت الصحيفة ببنود عدة، تحقيقا لمقصد العدل: منها الأخذ على يد الظالم كائنا من كان: {.. أن أيديهم عليه جميعا، ولو كان ولد أحدهم}.

٥. لم تغفل الصحيفة مقصد الحفاظ على المجتمع الجديد وقيمه التي توافق عليها عند التوقيع على هذه الوثيقة ضد المفسدين؛ لذا نصت على: {لا يحل لمؤمن أقر بما في هذه الصحيفة وأمن بالله واليوم الآخر أن ينصر محدثا ولا يؤويه}، ونلاحظ دقة المنطق النبوي فانه لم يذكر ﷺ الإيمان به كنبي مرسل، لأنها مسألة خلافية، ولكنه ذكر الإيمان بالله واليوم الآخر، لأنها أمر متفق عليه بشكل عام وان اختلف تفسير الإيمان فكريا، وتباين تطبيقه عمليا بين المسلمين والمشركين، واهل الكتاب. [٢٠٨]

إن التحليل المقاصدي لبنود الوثيقة يحتاج إلى أطروحة خاصة ، ولكني أوردتها هنا، كمثال على مراعاة منظومة العلاقات في تنزيل المقاصد على الحياة العملية، وقد تجاوزت هنا الخلاف في كونه ﷺ مجتهدا أم لا لكون تصرفاته مرعية ومسددة بالوحي الإلهي، ولنقل هنا إن هذه الوثيقة هي محطات إرشادية لمجتهدي المقاصد، وليست اجتهادا مقاصديا بالمعنى الاصطلاحي الذي تقدم، ومثل ذلك يقال عن وثيقة الصلح التي أمضاها ﷺ في الحديبية، والتي لن أفصل فيها؛ إذ أن مقاصدها تتشابه إلى حد كبير مع مقاصد الوثيقة وتزيد عليها ، وهي تدور عن علاقات المستوى الثالث، أي علاقة المجتمع المسلم بغيره.

٨- العدل والمساوة أساس حقوق الإنسان

لقد أصبح من نافلة القول، أن الإسلام وأحكامه راعت الإنسان وحقوقه، بل إن شريعته هي أول شريعة، لم يرد فيها أي مميزات أو امتيازات لأي كان، يظهر ذلك جليا من أقواله ﷺ {...يا فاطمة بنت محمد ، سليني ما شئت من مالي لا أغني عنك من الله شيئا}[٢٠٩]، ولو استعرضت أقواله؛ في هذا الباب لطال بنا المقام، ولكن سأتناول مسائل فقهية، كما هي الخطة في ما سبق.

أ- من العدل أن يتساوى الجميع في الضروريات.

تقسيم مصالح الناس إلى ضروريات وحاجيات وتحسينيات، متأخر عن زمن النبي ﷺ والصحابة ﷺ ، إلا إن تطبيقه العملي كان حاضرا مع بداية الإسلام، فالمال في عهد الصديق ﷺ، لم يكن بالكثرة التي صار عليها في ما بعد، وقد كلمه الناس في أن يفاضل بينهم في القسم، بناء على سابقتهم في الإسلام، أو جهادهم مع رسول الله ﷺ ، فأبى عليهم قائلا: (فضائلهم عند الله، فأما هذا المعاش فالتسوية فيه خير)[٢١٠]، والصدِّيق هنا نظر إلى تساوي الناس في حاجاتهم الضرورية، فكان من العدل أن تتساوى أعطياتهم، وفي عهد الفاروق زاد المال في خزائن المسلمين، فكان يقسم للأحرار، رجالا، ونساء، وأطفالا مالاً يكفيهم مؤنة سنتهم، أما الموالي فلاحظَّ لهم، وعلة ذلك، أن الرقيق وما يملك ملك للسيد، فلو أعطاه، لكان لصاحبه حصتان، وهذا مناقض لمقصد العدل والمساواة، لكنه ﷺ تنبه إلى مسألة الطعام، وهو من ضروريات الحياة، والتي لا يختلف فيها السيد عن العبد، ففرض للناس، بما فيهم الرقيق، حصتهم من الطعام ما يكفيهم، وأما كيفية تقديره لحاجة الفرد اليومية منه ، فانه ﷺ أمر بجريب[٢١١]من طعام فعجن ثم خبز ثم ثرد بزيت، ثم دعا عليه ثلاثين رجلا، فأكلوا منه غداءهم، ثم فعل بالعشاء مثل ذلك، فكان التقدير أن الفرد يكفيه جريبان في الشهر، ففرض لكل نفس في كل شهر، مُدَّي حنطة، وقسطي خل، وقسطي زيت، ولم يفرق بين حر ومملوك؛ لان الطعام حاجة ضرورية يتساوى فيها الجميع، ومن العدل أن تتساوى فيه العطايا.[٢١٢]

ب- التكافل الاجتماعي والتنمية مقاصد حاكمة في المستوى الثالث

وضعت الدول المدنية الحديثة قوانين، تجبى بموجبها ضرائب، تحت مسميات شتى لتكون موارد للدولة تنفذ بها مشاريعها المختلفة، في كل مناحي الحياة، ولم تكن جباية هذه الضرائب اختراعا حديثا للدولة المدنية، إنما هو تقنين لما كان يجري سابقا، حيث كان السيد أو الملك يأخذ ما يشاء، ممن يشاء، ليصرفه على ما يشاء، ولا يملك أحد من الرعية الامتناع عن ذلك، والظلم في جباية هذه الضرائب كان أحد الأسباب الرئيسة لقيام الثورات في العالم ولا زال[٢١٣]. والدولة من المنظور الإسلامي لا تختلف عن غيرها من الدول من حيث حاجتها إلى موارد لتنفيذ مشاريعها، ولسد حاجة الفقراء والمحتاجين فيها، إلا أنها تختلف عن غيرها في قوانين الضرائب، في أن العدل اهم سماتها تحصيلا وتوزيعا، ولا نعني العدل للمسلمين، وإنما العدل للرعية ، بغض النظر عن الانتماء العقائدي، فالزكاة على المسلم، يقابلها الجزية على غيره ، وخراج الأرض والعشور على الجميع، وكما لا تجب الزكاة إلا على غني مالك للنصاب، كذلك فان الجزية تخفف عن الذمي الذي لا يقدر عليها وتوضع عنه إن كان فقيرا، وبذلك جاءت توجيهات الخليفة الخامس عمر بن عبد العزيز ﷺ: (فان احتاجوا فاطرحوها عنهم ، فان احتاجوا فانفقوا عليهم واسلفوهم من بيت المال) [٢١٤]، كما لا تؤخذ الجزية من الرهبان ولا من المجانين، وقد حدد الخليفة الفاروق مقدارها بأربعة دنانير على أهل الذهب، وأربعين درهما على أهل الوِرْق، وهذا مبلغ ثابت لا يزاد عليهم وان كثر يسارهم وغناهم[٢١٥]، في حين يزداد مقدار الزكاة بزيادة

المال، لأنها عبادة على المسلمين، وان كان فيها معنى المؤنة، والعبد الذمي الذي يعتقه مسلم لا تؤخذ منه الجزية، والا كان العتق اضر به من الرق، وفي ما سبق من أحكام أهل الذمة ، أدلة على حفظ الحقوق لغير المسلم في المجتمع المسلم، مع سريان مقاصد الرحمة والتيسير والتخفيف على الجميع.

ومن ملامح تحقيق مقصد العدل والحرية في هذا الباب، أن الذمي إذا وجد معدنا أو ركازا[٢١٦]، في ارض موات أو ارض مملوكة له، فيؤخذ منه الخمس، والباقي له، كما لو وجدها المسلم[٢١٧]وإذا كان ذهبا أو فضة، فان بلغ ما وجده نصاباً:

فذهب الفقهاء إلى أن فيه الزكاة، إذا كان من وجده مسلما، دون الذمي، من غير انتظار للحول؛ ذلك لان الزكاة عبادة على المسلم فلا يلزم بها غيره، ويؤخذ من الذمي الخمس [٢١٨]، وقد عقد الدكتور يوسف القرضاوي حفظه الله فصلا عن الضرائب في الدول الحديثة مقارنة بالزكاة في الإسلام، وأكد فيه على تميز الزكاة وأحكامها في تحقيق مقصد العدالة، ومن الجوانب التي أوردها:

- الضبط والوضوح في نظام الزكاة؛ حيث إن نصاب الزكاة محدد معروف، لا يستطيع أولياء الأمور تجاوز مقداره، كما لا يستطيعون فرضها على موارد أخرى غير التي حددها الشارع، في حين تمتلك الدول الحديثة صلاحية فرض ضرائب على ما تشاء، كضريبة المبيعات وضرائب الاستهلاك، وهذه الأخيرة تتعارض مع مقاصد العدل والإنصاف؛ إذ أنها لا تفرق بين غني وفقير، ولا بين ضروريات وكماليات، وتلجأ اليها الدول لزيادة دخلها، في حين أن هذه الزيادة أو الوفرة غير مهمة في الإسلام؛ لأنها تتعارض مع مقاصده ومبادئه. [٢١٩]
- نظام الزكاة يختص بالمال النامي، أي بالأرباح، ويُسْتَثْنى راس المال؛ لئلا يتآكل، ومن هنا جاء امر النبي ﷺ باستثمار أموال الصغار والأيتام والمضاربة بها، فقد روي عنه ﷺ قوله {ألا من ولي يتيما له مال فليتجر فيه ولا يتركه حتى تأكله الصدقة} [٢٢٠] في حين لا زال هناك خلاف بين علماء الاقتصاد الغربيين، في صحة فرض ضريبة على رأس المال وربحه، دون الالتفات إلى مسألة تآكل رأس المال وفنائه واقترحوا توصيات للتقليل من أضرار هذه الضريبة عند اللجوء اليها [٢٢١].

زكاة الحلي، وزكاة مال الصبي مقاصديا

- ذهب الحنفية إلى وجوب الزكاة في الذهب والفضة متى بلغ الموجود نصابا، سواء ينتفع بها للبس أو الإعارة أم لا ينتفع، وسواء كانت الحلي ملكا للرجال أو النساء، وسواء كان صالحا للِبس أم مكسوراً، يستوي فيه ما إذا نوى إصلاحه أم لا، فتوزن كل عام ويؤخذ منها ربع العشر إلا أن ينقص من وزن عشرين دينارا عينا، أو من وزن مائتي درهم، فان نقص من ذلك شيء، بطلت الزكاة [٢٢٢].

- وقال المالكية ليس فيما اتخذته النساء حليا للّبس زكاة، ولا فيما ملكه الرجل من حلي يُلْبِسُها نسائه وأمهات أولاده، والأصل له، ولا فيما انكسر ويريد إصلاحه لأنه متاع ممتهن [٢٢٣]، وهذا ما ذهب اليه الشافعية [٢٢٤].

* وقال الحنابلة مثل قول المالكية، بشرط ألا يكون مالكها فارا من الزكاة، وأن تكون من الحلي المباح، أما إن كانت من الآنية المحرمة، فتجب فيها قولا واحدا، وعلل الجميع نفي الزكاة عنها بأنه معدول بها عن جهة الاسترباح، إلى استعمال مباح، فأشبه ثياب البذلة وعبيد الخدمة والبقر العوامل [٢٢٥]

. وقد رد الحنفية على قول الجمهور بأن زكاة الحلي إعارته بالحديث التالي: {جاءت امرأة و ابنتيها إلى رسول الله ﷺ وفي يديها مسكتان غليظتان من ذهب ، فقال هل تعطين زكاة هذا؟ قالت لا، قال أفيسرك أن يسورك الله بسوارين من نار؟ قال فخلعتهما وقالت هما لله ورسوله}[٢٢٦]،فقالوا، إن المراد هنا الزكاة دون الإعارة كما ذهب اليه الجمهور لأنه ﷺ ألْحَقَ بهما الوعيد، والوعيد لا يُسْتَحَقُ إلا بترك الواجب، والإعارة ليست واجبا، فينصرف المعنى إلى الزكاة دون الإعارة[٢٢٧]، كما استدلوا بالحديث المروي عن السيدة أم سلمة ل {أنها كانت تلبس أوضاحا من ذهب فسألت عن ذلك النبي ﷺ فقالت: أكنز هو؟ فقال: إذا أديتِ زكاته فليس بكنز} [٢٢٨]، بان حكم الزكاة متعلق بعين الذهب والفضة، فلا يسقط بالصنعة، لذا تجب الزكاة في المكسور من الحلي خلافا للجمهور، ولا تبطل الزكاةَ النيةُ بإرادة إصلاحه، فالزكاة لا تبطل بالنيات، وضربوا لذلك مثالا بشخص يملك دنانير مضروبة بلغت نصابا، ومرّ عليها حولان أو ثلاثة وهو ينوي أن يجعلها حليا، لا تبطل زكاتها بمجرد النية، لذا فالزكاة واجبة في التبر والمكسور والمضروب على حد سواء [٢٢٩]. وأجاب الجمهور بأن الأصل في الزكاة فرضها في المال النامي، وأن الحلي ليس كذلك فلا تجب فيها الزكاة ، وردَّ الحنفية، بان الزكاة واجبة في كل مال فاضل عن الحاجة، ولولا أن الحلي مال فاضل عن الحاجة الأصلية، ما أعدت للتجمل والتزيين، فوجب شكر هذه النعمة وإخراج حق الفقير منها، ومقصد الزكاة، إخراج حق الفقير من المال الزائد عن الحاجات الأصلية[٢٣٠] ، كما ردوا احتجاج الجمهور بآثار منها أن السيدة عائشة وأختها أسماء ب كانتا تُلبِسان فتياتهما الذهب ولا تؤديان زكاته، فأجابوا، أن الزكاة ثابتة بالحديث، ونفيها آثار، ولا يترك الحديث للأثر، ويذكر أن الشافعية اشترطوا في عدم الزكاة في الحلي شرطان: الأول ألا تتخذ الحلي كنزا، والثاني، ألا يجاوز حدَّ المعقول في الزينة إلى السرف، وهذه الشروط خرجت عن التعليل الأصولي إلى التعليل المقاصدي، وهي مسألة جديرة بالمناقشة من ناحية مقاصدية، إذ ليس هناك من اتفاق على حد السرف، وليس له ضابط يعينه، لاختلاف مستويات الناس المعاشية، ومراكزهم الاجتماعية، وهذا الاختلاف مأخوذ بعين الاعتبار عند الفقهاء، بدليل اعتبارهم تقدير النفقة والمتعة وأجرة الرضاع وغيرها بحال الزوج ومكانة الزوجة، ومثله قول الإمام مالك، ترك الرضاع للشريفة، والقول بترك مسألة تقدير السرف إلى أعراف الناس ومستوياتهم ، يتصادم مع مقصد التكافل وهو مقصد حاكم في دائرة العلاقات

الاجتماعية، فلابد من اتفاق على حد السرف وتجاوز المعقول، فليس من التكافل أن يموت أطفال المسلمين جوعا وعطشا، وتكنز نساء المسلمين الذهب، كما يتصادم مع مبدأ الاستخلاف في المال ومقصد تنميته من الجانب الاقتصادي في الإسلام، فتعطل أموال ضخمة في العالم الإسلامي وكل ذلك بحجة عدم الزكاة في الحلي المباح ، ولو رجع فقهاؤنا إلى تحكيم مقاصد الزكاة، ومقاصد المعاملات المالية، لرجح لديهم رأي يمزج رأي الجمهور في عدم زكاة الحلي المباح، برأي الحنفية في إيجاب الزكاة على ما زاد عن حد معين، فالذهب والفضة في الاقتصاد الإسلامي، ثمن للأشياء، فلا يصح تجميدها ، وقد تنبه الاقتصادي الغربي إلى هذه المسألة فالذهب ثمن المبيعات وأساس التنمية، واستقرار الحياة الاقتصادية ،فمنعت صياغة الذهب للزينة بعيارات كبيرة (٢٠-٢٤ حبة) ، واقتصرت الصياغة على العيارات المتدنية فقط (٩ -١٤حبة) أما العيارات الأعلى فتسك على شكل سبائك وتباع للادخار، وهذا حل معقول، إذ كون الحلي للزينة وليست للادخار، لا تحتاج معها إلى استعمال العيارات الكبيرة، فاذا أضاف المسلمون إلى ذلك تحديد نصاب للزكاة في الحلي حتى المباح، إذا تجاوز حدا معينا، فان ذلك يحقق مقصد التكافل في الجانب الاجتماعي، ومقصد الاستخلاف والتنمية في الجانب الاقتصادي، وهذا الرأي ليس جديدا في الفقه الإسلامي، فقد جاء في المغني: أن جابرا ﷺ سئل عن زكاة الحلي، فلم يرَ فيه الزكاة، وعندما قيل له ألف دينار؟ فقال: إن هذا لكثير، وعلل ابن قدامة قول جابر ﷺ مقاصديا، بأن وزن ألف دينار يخرج إلى السرف والخيلاء، ولا يُحتاج اليه في الاستعمال، إلا أنه رجح القول بعدم الزكاة في الحلي المباح بناء على دليل أصولي، هو أن إباحة الزينة جاءت في الشرع مطلقة من غير تقييد بوزن ومقدار، وتقييد المطلق بالرأي من غير دليل تحكم غير جائز، والحديث لا يدل على إيجاب الزكاة في الحلي المباح، وإنما يفيد التوقف إذا تجاوز الحد، إضافة إلى أن الحديث قد روي خلافه مما يعارضه، بأن جابرا سئل عن عشرة آلاف دينار وليس ألفا فقط [٢٣١]، وقد راجعت ما نقله الإمام ابن قدامة عن جابر ﷺ ، فوجدت في كتاب الأموال لأبي عبيد ما نصه: (قال حدثنا إسماعيل بن إبراهيم عن أيوب عن عمرو بن دينار، قال: سئل جابر بن عبد الله : أفي الحلي زكاة؟ قال : لا، قيل: وإن بلغ عشرة آلاف؟ قال كثير)[٢٣٢]كما أورد أبو عبيد أن ابن عمر ﷺ كان يزوج المرأة من بناته على عشرة آلاف، فيجعل حليها أربعة آلاف، وكانوا لا يزكونها، والذي ذكر الألف هو ابن زنجويه حيث أورد الحديث عن عمرو بن دينار ولكن بطريق مختلف، (عن النضر بن شميل، عن شعبة عن عمرو بن دينار قال: سمعت جابر بن عبد الله قال ليس في الحلي زكاة، قال رجل: وإن كان ألفا؟ قال جابر : ألف كثير، أوقال كبير)[٢٣٣]، وقد ذكر هذا الحديث بلفظه البيهقي في السنن الكبرى[٢٣٤]، وعبد الرزاق الصنعاني في مصنفه[٢٣٥]، وانفرد أبو عبيد بذكر العشرة،

ولا بد أنه خطأ أو تصحيف؛ إذ باعتماد وزن الدينار الشرعي، والذي يبلغ ٤.٢٥٠غم، نجد أن الألف دينار تساوي٤٢٥٠غم، أي ما يعادل أربع كيلو وربع من الذهب، فكيف بالعشرة آلاف؟!! والألف في

زماننا تتعدى حدود الزينة والحلي المباح، مهما كان يسار المرأة وغناها؛ لذا أجد من الأولى على فقهاء عصرنا تقدير حد مقبول لوزن الحلي المباح، وقد يكون لهم في طريقة تقدير سيدنا الفاروق ﷺ للمدة التي يسمح فيها للجندي الابتعاد عن أهله أسوة حسنة، لتقدير وزن الحلي الذي تجب فيه الزكاة، وعدم ترك ذلك إلى العرف، وطرح رأي يحقق المقصد من جهة، ولا يحجر على الحرية من جهة أخرى، فلا يمكن لأي امرأة ارتداء حلي تزن أكثر من ١٢٥-١٥٠مثقال في وقت واحد[٢٣٦]، أي ما يعادل ٥٣١.٢٥غم- ٦٣٧.٥غم ،وهذا يزيد على نصف كيلو من الذهب وهو أكثر من نصاب الزكاة والبالغ ٨٥غم ، بما يزيد على ستة أو سبعة أضعاف، ومن شاءت الاستزادة فلتؤدِ حق الفقير وحق المجتمع وتخرج عن حليها الزكاة[٢٣٧].

أما زكاة مال اليتيم والصغير والمجنون، فقد ذهب الحنفية إلى عدم وجوب الزكاة في أموالهم، ونصوا على:(أحص زكاة ماله ولا تزكه، فاذا بلغ، فادفعه اليه واخبره بذلك) [٢٣٨] ، وخالفهم الجمهور فأوجبوها[٢٣٩] ، والأساس الأصولي للخلاف هو النظر إلى محل الزكاة، والصبي هو المحل عند الحنفية، ولما لم يكن مخاطبا بالتكاليف حتى يبلغ، فلا تجب عليه الزكاة ، حتى تجب عليه الصلاة، في حين جعلها الجمهور عبادة متعلقة بالعين لا بالذمة؛ لذا وجبت في أموال اليتيم، ومن في حكمه، ولو حكم الحنفية المقصد من الزكاة، بانه حق للفقير ودربة للبالغ، كما حكموها في زكاة الحلي، لقالوا بوجوب الزكاة في مال الصبي، واليتيم والمجنون، ولما كان للمحل أثر في إيجابها أو عدمه وتحكيم المقاصد يرجح رأي الجمهور.

إن أقوال السلف من فقهائنا كان يتأثر بالبيئة والظروف عند نظرهم في الأدلة والأحكام المستنبطة منها، وهو احد أسباب اختلافهم، والواقع والبيئة واختلافها هو الذي جعل للإمام الشافعي قولان، قديم وجديد، والاختلافات في مواضيع الزكاة ، بين عصرهم وعصرنا، يوجب تغيير بعض أقوالهم، وترجيح بعضها على بعض، ففي الوقت الذي كانت الدولة تكفل رعاياها، وتفرض لهم الأعطيات، وكان التحايل على الشريعة ومحاولة التملص من أحكامها قليل الحدوث، ولم يكن التفاوت بين المستوى المعاشي للناس كبير جدا، وكان أغلب الأغنياء إن لم نقل كلهم يؤدي زكاة ماله بعد أن يستثمره ويشغله، بحيث تدور عجلة الحياة الاقتصادية، نجد في أيامنا انشغال الدول بتنمية ثروات الشركات والمتنفذين فيها، مع اكتناز الناس للأموال، والمضاربة بها في المصارف وأسواق الأسهم، إضافة إلى التفاوت الشاسع بين مستويات المعيشة ، كل ما سبق واكثر منه، مبررات لتحكيم مقاصد الزكاة ، بدل الخلاف في محلها ، وقد أورد أصحاب السنن ، قولا لعلي بن أبي طالب ﷺ (إن الله فرض على الأغنياء في أموالهم بقدر ما يكفي فقراءهم، فإن جاعوا، أو عُرُّوا، أو جُهِدُوا فبمنع الأغنياء، وحق على الله عز وجل أن يحاسبهم يوم القيامة، ويعذبهم عليه) [٢٤٠].

ج- أهل الذمة مواطنون في الشريعة الإسلامية، ولا درجات أو مستويات في المواطنة

أهل الذمة هم أهل العقد أو أهل العهد، والذمة هي الأمان، واهل الذمة هم أهل عهد من غير المسلمين أمنوا بموجب عهد الذمة على أنفسهم وأموالهم ومعتقداتهم[٢٤١]، وتلحق المذمة في ترك الوفاء لهم،[٢٤٢]بمعنى انهم مواطنون في الدولة حسب المصطلحات الحديثة، أما التسمية بأهل الذمة فهو مصطلح يعكس وضع الدولة ومواطنيها في ذلك الوقت؛ إذ لم تقم للعرب في الجزيرة قبل الإسلام دولة بالمعنى الذي عرفته الأمم حولهم ، فهم قبائل اجتمعت على زمزم ، ويحكمها العرف القبلي، في حين أحاطت بهم دولة الفرس والروم، وجاورتهم عبر البحر دولة الأحباش، وتلك الدول لها نظام سياسي وإداري واضح، والمواطنة في تلك الدول قامت على أساس عقائدي ، فدولة الروم والحبشة للنصارى، ودولة الفرس للمجوس، واليهود والوثنيون والحنفاء –أي من كان على دين إبراهيم الخليل– ومن كان على دين يونس ؛ أو شيت أو داود أقليات دينية في تلك الدول، وعلى نفس هذا الأساس ، أي الاجتماع على أساس العقيدة قامت دولة الإسلام، وانضوى تحت لوائها أقوام وأعراق، وأجناس مختلفة جمعهم الإسلام وشريعته[٢٤٣]، مع بقاء من شاء من العقائد الأخرى على دينه، ودخوله في عهد مع الدولة الجديدة ،يعترف بموجبه بسلطة الدولة ،مقابل أن تحفظ له الدولة حقوقه، ودستور الدولة هذا في معاملة رعاياها من معتنقي العقائد الأخرى، ضامن لحقوق الإنسان كافة، ولا تمييز على أساس الدين، بل العكس هو الصحيح، ومصطلح أهل الذمة لا يجعل من غير المسلمين، مواطنين من الدرجة الثانية، كما يحلو للبعض أن يصفهم، بل يجعل لهم مكانة خاصة، فحقوقهم متعلقة بذمة المسلمين، وما تعلق بالذمة واجب الوفاء والرعاية، ولم يمنعهم اختلافهم بالدين عن أخذ كامل حقوقهم في الدولة ومعاملتهم كما يعامل المسلمون في المواطن التي لا دخل فيها للعقيدة، وقد جاء في الحديث { من قتل معاهدا لم يرح رائحة الجنة ، وإن ريحها توجد من مسيرة أربعين عاما }[٢٤٤]، وجاء في شرح معاني الآثار، أن المعاهد حرام الدم والمال كالمسلم، ومن سرق من مال الذمي شيئا قطع كما يقطع في مال المسلم، ولو قتل ذمي ذميا ثم اسلم القاتل فانه يقتص منه ويقتل ولا يبطل القصاصَ إسلامُهُ.[٢٤٥] وجاء في الحديث أيضا: { ألا من ظلم معاهدا أو انتقصه أو كلفه فوق طاقته أو اخذ منه شيئا بغير طيب نفس فانا حجيجه يوم القيامة}[٢٤٦].وروي أيضا في قذف المعاهد عن مكحول عن واثلة أنه ﷺ قال: { من قذف ذميا حد له يوم القيامة بسياط من نار، فقلت لمكحول ما أشد ما يقال له؟ قال : يقال له يا ابن الكافر}[٢٤٧]، فهذه الاحاديث في جملتها تؤكد أن اختلاف الدين والعقيدة، ليس مبررا أبدا للظلم باي شكل كان، وهذا الخليفة الراشد الخامس عمر بن عبد العزيز ﷺ يكتب إلى عامله على عدن، بفداء من وقع في الأسر من رعايا الدولة ولو كان ذميا أو عبدا[٢٤٨]؛ إذ الحرية والكرامة مقصد عام ضروري يتساوى فيه الجميع وقد أورد الفقهاء مسائل تتعلق باهل الذمة تبين تساويهم مع غيرهم من المواطنين، أذكر منها على سبيل المثال ما يلي:

٤. أولا: حد السرقة

وهذه المسألة فيها أوجه، الأول إذا سرق المسلم نصابا من ذمي، والثاني إذا سرق الذمي نصابا من مسلم، والثالث إذا سرق الذمي نصابا من ذمي مثله.

- قال الجمهور: يقطع المسلم إن سرق مال الذمي؛ لان الأخير أحرز نفسه وماله بعقد الذمة، ولا يجوز نقض العهد دون مبرر، (ولأنه من أهل دار الإسلام، قد استفاد العصمة بأمان مؤبد، فكان معصوم الدم والمال عصمة مطلقة ليس فيها شبهة الإباحة) [٢٤٩].
- وكذلك القول في الوجه الثاني، إذا سرق الذمي نصابا من مسلم [٢٥٠].
- وأما إن سرق ذمي من ذمي مثله، فالأصح انه يقطع، وفي قول لا يقطع إلا إذا سبق له الرضا بسريان أحكام الإسلام عليه [٢٥١]، وبتحكيم مقصد حفظ الأمن والسلم في المجتمع، يرجح القول بالقطع، في الحالات الثلاث، دون النظر إلى دين وعقيدة الجاني أو المجني عليه. ومثل ذلك قولهم في حد الحرابة (والحد يجب بقطع الطريق على أهل الذمة كما يجب بقطع الطريق على المسلمين)[٢٥٢]، وفي ذلك تحقيق لمبدأ العدل بين مواطني الدولة، والمساواة بينهم، مع حفظ الأمن والأمان في المجتمع.

٥. ثانيا: عقد الذمة ضمان لكافة الحريات والحقوق

اختلاف أهل الذمة مع المسلمين في الممنوع والمباح، لا يمنعهم من الانتفاع بكافة ما أبيح لهم، وان كان محرما على المسلمين، و مثاله الخمر والخنزير، فهي من المحرمات نصا، وتحريم عينها أدى إلى تحريم الانتفاع بها ولو بالبيع والشراء؛ لذا اجمع الفقهاء على حرمة تجارة المسلم بالخمر والخنزير، بيعا وشراءً ولو لأهل الذمة، وتركت الحرية لهم لتناولها والتجارة فيها فيما بينهم، مع أن تحريمها ثابت في كل الشرائع، (.. فكانت الحرمة ثابتة في حقهم لكنهم لا يمنعون عن بيعها لأنهم لا يعتقدون حرمتها ويتمولونها، ونحن امرنا بتركهم وما يدينون)[٢٥٣]، وقد تعرض الفقهاء لمسألة لطيفة، إذا باع ذمي خمرا أو خنزيرا من ذمي مثله أو أقرضه ، ثم أسلم أحدهما أو كلاهما ، فقالوا إن اسلما ، أو أسلم احدهما بعد العقد والقبض مضى البيع؛ لان الملك قد ثبت كاملا بالعقد والقبض في حالة الكفر، وإنما يوجد بعد الإسلام دوام الملك، وإن أسلما قبل القبض، فان بقاء العقد بعد الإسلام لا نفع فيه ؛ إذ يحرم القبض والتسليم ، فيبطله القاضي، أما إذا كانت المعاملة إقراضا وليس بيعا، فان اسلما، سقط وجوب التسليم، وان اسلم المقرض، سقط التسليم ولا شيء له من قيمة الخمر على المستقرض؛ أما سقوط قيمة الخمر فلأن العجز عن قبض المثل جاء من قبله، أي من قبل المقرض، وإن أسلم المستقرض، ففيه قولان، الأول أن تسقط الخمر وقيمتها، وهو قول لابي يوسف عن أبي حنيفة، كما لو أسلم المقرض، والثاني، أن عليه قيمتها؛ وعللوا هذا الوجه بان الامتناع عن التسليم جاء من قبل المستقرض لإسلامه، فكأنه استهلك على المقرض خمره، والمسلم يضمن قيمة الخمر للذمي إن أتلفها أو استهلكها[٢٥٤].

قبل إسلام المقترض، وإسلامه لا يكون سببا لغمط شيء ، فالمقرض لم يقر بشرائع الإسلام ، والمقترض قبل إسلامه رضي بالربا ، أما بعد الإسلام، فيحرم عليه الربا إقراضا واقتراضا؛ لذا توقف الإمام في هذه المسألة ، وقال (أخاف أن أظلم الذمي إن قضيت له بدينار وله ديناران)[٢٥٥]، وأصل هذه المسالة مشابهة لمسألة اقتراض أو بيع الخمر والخنزير بين ذميين إن اسلم احدهما، وتدوران حول أداء المسلم لشيء يعتقد حرمته إلى ذمي مخالف له بالعقيدة يعتقد الإباحة، وتَوَقُفُ الإمام مالك في هذه المسالة إنما جاء لخوفه من خرق مقصد العدل لو أفتى بعدم استحقاق الذمي من جهة، ومن جهة أخرى فان التعامل ، بأنها أموال غير مضمونة في حق المسلم فلا يكون مالا مضمونا في حق غيره، وكل عين لم يصح أن تشتغل ذمة المسلم بثمنها لم يصح أن تشتغل ذمته بقيمتها[٢٥٦]، والحكم بموجب هذا التعليل الأصولي يناقض مقصد العدل وحرية العقيدة التي ضمنتها الشريعة، والأرجح ما ذهب اليه الحنفية والمالكية في هذه المسائل ، بناء على تحكيم مقصد العدل، الذي يقضي على المسلم أداء ما التزم به للغير، وإن كان ذميا مخالفا في العقيدة قَالَ تَعَالَى:﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَوۡفُواْ بِٱلۡعُقُودِۚ ﴾ [٢٥٧] إضافة إلى كون المسلمين قدوة للغير في التعامل ، فان هم نقضوا عهودهم ولم يؤدوا أماناتهم، فان غيرهم احرى أن ينقضوا العهود ويخونوا الأمانات، وفي هذا إخلال بنظام المجتمع وأخلاقياته.

٦. ثالثاً: التكافل الاجتماعي مقصد عام حاكم

وأعني بالمقصد العام ، أنه غير مختص بالمسلمين فقط، فالشريعة لم تفترض أن يعيش المسلمون بمعزل عن بقية الإنسانية، إنما هو مجتمع متعدد متكافل، و جاء الأمر بان يكون الحَرَمان مجتمعات تقتصر على المسلمين فقط ؛ لكونهما مكاناً مخصوصاً لشعائر الإسلام، كما أن رسول الله ﷺ والمسلمون عانوا من غدر اليهود ، ومكرهم ، وإيذائهم ، الشيء الكثير، ومع ذلك ، توفي الرسول ﷺ ويهود خيبر فيها لم يخرجوا، وبقوا زمن الصديق ﷺ وزمناً من خلافة الفاروق، ثم لاح منهم غدر، جعل الفاروق يجليهم عن المدينة، فقد ذكرت كتب السيرة ومتون الحديث، أن عبد الله بن عمر ﷺ خرج إلى ارض له في خيبر فعدي عليه بليل وفُدِعَتْ[٢٥٨] يداه ورجلاه ، وقيل رُمِيَ به من سطح دار ففدعت قدمه، وكان العهد الذي عاهدهم عليه رسول الله ﷺ انه يخرجهم متى شاء فقال {أقركم ما أقركم الله}، فلما حصل ما حصل في زمن الفاروق ارسل اليهم أنه {من كان عنده عهد من رسول الله فليأت به والا فاني مجليكم} [٢٥٩]، و يعلل شراح الحديث إخراجهم من الجزيرة أنهم أهل غدر وتدليس، وان صدورهم لا تصفو للمسلمين و انهم إذا وجدوا عدوا للمسلمين قويا، فانهم لا يبعد أن يتفقوا معه ضد المسلمين كما فعلوا يوم الأحزاب، وقبائل اليهود كلها ما أجليت من المدينة ، إلا بعد غدر أو تواطء مع العدو، وكان إجلاؤهم بموجب العقد بين رسول الله ﷺ وبينهم في وثيقة المدينة؛ لذا لم يَدَّعِ أحد منهم أن الجلاء كان لظلم من المسلمين؛ لمعرفتهم أن كبراءهم هم من أوردهم ذلك المورد بنقضهم للعهود. والمهم أن

المسلمين، مأمورون بحسن التعامل والجوار مع الجميع, قَالَ تَعَالَىٰ:﴿ لَّا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓاْ إِلَيْهِمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ ﴿٨﴾ ﴾[٢٦٠] وجاء في تفسيرها أن الله لم يأمر إلا بقتال من يقاتل المسلمين داخل حدودهم، أو يهددهم من خارجها، أما من وادع المسلمين وتعايش معهم فلا سبيل عليه، وقد ورد عن بعض المفسرين ، أن سورة التوبة ،جاءت هي في صدد قتال المشركين المعاهدين الناقضين لعهدهم وحسب، بحيث يسوغ القول ، إن اعتبارها آية سيف ، وجعلها شاملة لكل مشرك إطلاقاً ، تحميل لها بما لا يتحمله هذا السياق والفحوى، وكذلك الأمر في اعتبارها ناسخة للتقريرات المنطوية في آيات عديدة والتي عليها طابع المبدأ المحكم العام، مثل عدم والإقساط لمن لا يقاتل المسلمين ولا يخرجونهم من ديارهم)[٢٦١]، وقد ناقش الإمام القرافي الفرق بين بر أهل الذمة، وبين التودد اليهم، محاولا الجمع بين قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ عَدُوِّى وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَآءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِم بِٱلْمَوَدَّةِ وَقَدْ كَفَرُواْ بِمَا جَآءَكُم مِّنَ ٱلْحَقِّ ﴾[٢٦٢] وقوله:﴿ لَّا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓاْ إِلَيْهِمْ ﴾ [٢٦٣] ، وأوضح أن كل ما عدا المسلمين ممن تعايش في المجتمع المسلم ولم يظهر العداوة للمسلمين ولم يحارب، فان له ذمة الله ورسوله ونص على: (عقد الذمة يوجب حقوقا علينا لهم ؛ لانهم في جوارنا ، وفي خفارتنا وذمة الله تعالى، ورسوله ﷺ ، ودين الإسلام ، فمن اعتدى عليهم ولو بكلمة سوء ، أو غيبة في عرض أحدهم، أو نوع من أنواع الأذية ، أو أعان على ذلك فقد ضيع ذمة الله تعالى ورسوله ﷺ وذمة دين الإسلام)[٢٦٤] ، وقد تنبه سيدنا الفاروق ﷺ إلى مسألة حقوقهم مقابل واجباتهم ، حين رأى شيخا ذميا يسأل على أبواب الناس، فقال {ما أنصفناك إن كنا أخذنا منك الجزية في شبيبتك، ثم ضيعناك في كبرك، ثم أجرى عليه من بيت المال ما يصلحه}[٢٦٥]. وإعطاء أهل الذمة من زكاة المسلمين فيه خلاف بين أهل الفقه، فقال الحنفية و المالكية لا يعطى ذمي من الزكاة ، ويعطى من غيرها، كصدقة الفطر، والنذور[٢٦٦]، وقالت الشافعية[٢٦٧]، وأبو يوسف من الحنفية[٢٦٨] والحنابلة[٢٦٩] لا تدفع لهم صدقة التطوع اعتبارا بالزكاة، ودليل الحنفية والمالكية الحديث الذي رواه سيدنا معاذ بن جبل عن رسول الله ﷺ { ... فاعلمهم أن الله افترض عليهم صدقة في أموالهم تؤخذ من اغنيائهم وترد على فقرائهم}[٢٧٠]،أن حكمه خاص بالزكاة المفروضة ،وليس في التطوع، واستدلوا بحديثه ﷺ {تصدقوا على أهل الأديان}[٢٧١]، وقالوا (لولا حديث معاذ س لقلنا بالجواز في الزكاة)[٢٧٢]، فاذا منع أهل الذمة من زكاة أموال المسلمين فلا يمنعوا من تطوعهم وصِلاتهم ونذورهم، أما المالكية ففصلوا في الأمر، فقالوا، إذا كان موجب الزكاة الحاجة والإسلام، فلا يجوز صرف الصدقات فرضا كانت أم تطوعا لأهل الذمة، وان كان موجبها الفقر والحاجة فقط جاز صرفها اليهم، وقالوا إن بعض من أجاز صرف صدقة الفطر إلى أهل الذمة أجازها للرهبان فقط[٢٧٣] . وقال الشافعية والحنابلة وأبو يوسف من الحنفية إن الزكاة عبادة محددة المقادير

والمصارف، وليس من مصارفها أهل الذمة، وزكاة الفطر وصدقات التطوع والنذور، وان لم تكن محددة المقادير والمصارف كالزكاة، إلا إنها، شابهتها في كونها قربات، فلا تصرف إلى غير المسلمين قياسا لها على الزكاة المفروضة.إن تحكيم منظومة المقاصد الشاملة، يرجح راي الحنفية–إلا أبا يوسف– والمالكية في جواز إعطاء أهل الذمة من الصدقات وسد حاجتهم إعمالا لمقصد التكافل، والآية ذكرت الأصناف المستحقة للزكاة بأوصاف، تبين أن الجامع بينهم، هو الحاجة على تفاوت درجاتها وأسبابها، فكان مقصود الحكم سد تلك الحاجة [٢٧٤]، وقد فسر سيدنا عمر قوله تعالى ﴿ * إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلۡفُقَرَآءِ وَٱلۡمَسَٰكِينِ ﴾ [٢٧٥] أن زمنى أهل الكتاب يدخلون تحت مسمى الفقراء والمساكين [٢٧٦]، ويروى عن بعض الصحابة انهم كانوا يدفعون صدقات الفطر إلى الرهبان [٢٧٧]، ولو لم يثبت لديهم صحة ذلك ما فعلوه. وفي أقوال الفقهاء متسع لكل حالة، وفي قوله ﷺ {في كل ذي كبد رطبة اجر}، دليل على صحة الرأي القائل بجواز دفع الصدقات والتي تفيض عن حاجة المسلمين إلى أهل الذمة لسد حاجتهم تحقيقا لمقصد التكافل؛ إذ لا يصح أن تكون البهائم أكرم من البشر، فيدخل رجل الجنة بكلب سقاه على عطش [٢٧٨]، وتدخل امرأة النار بهرة منعتها الطعام [٢٧٩]، ولا تقبل صدقة مسلم على محتاج لأنه من أهل الذمة!! ولا يعقل أن يمنع المسلم من سد حاجة فقير لمجرد اختلاف الدين والعقيدة خاصة اذا لم يكن محاربا، وجاء في سبب نزول قوله تعالى﴿ * لَّيۡسَ عَلَيۡكَ هُدَىٰهُمۡ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَهۡدِي مَن يَشَآءُۗ وَمَا تُنفِقُواْ مِنۡ خَيۡرٖ فَلِأَنفُسِكُمۡۚ وَمَا تُنفِقُونَ إِلَّا ٱبۡتِغَآءَ وَجۡهِ ٱللَّهِۚ وَمَا تُنفِقُواْ مِنۡ خَيۡرٖ يُوَفَّ إِلَيۡكُمۡ وَأَنتُمۡ لَا تُظۡلَمُونَ ٢٧٢ ﴾ [٢٨٠] ، أن المسلمين امتنعوا عن صلة أقاربهم المشركين، فنزلت الآية، وفي قول: أن رجالا من أصحاب النبيﷺ سألوه أنتصدق على من ليس من أهل ديننا؟ فانزل الله تعالى ليس عليك هداهم[٢٨١] ، وجاء في القرطبي، أن قوله تعالى (ليس عليك هداهم) متصل بذكر الصدقات،(فكأنه بيَّن فيه جواز الصدقة على المشركين)[٢٨٢]، والمتصفح لكتب التفسير وأسباب النزول ، يجد أسماء كثيرة ، من الصحابة والصحابيات ،امتنعوا عن صلة أقاربهم أو جيرانهم ، أو المحتاجين من غير المسلمين ، فنزلت هذه الآية ، موضحة أن سد الحاجة لا علاقة له بالدين والعقيدة ؛ إذ الهداية خاصة بالله تعالى، وليست من اختصاص البشر، وذكروا أن النبي ﷺ تصدق على أهل بيت من اليهود فظلت صدقته ؛ تجري عليهم[٢٨٣]، وان عمر بن عبد العزيز ﷺ رفع الجزية عن فقراء أهل الذمة وأجرى عليهم رزقا من بيت المال ، ومقصد تحقيق التكافل في المجتمع واضح جدا، كما أن القول بالتدرج ، في سد حاجة القريب والجار المسلم، ثم القريب من أهل الذمة ، ثم الجار من أهل الذمة ، ثم ذي الحاجة الأبعد ، دليل واضح على تحكيم فقه الأولويات في مستوى المقاصد هذا.

ومن الجدير بالذكر أن اجتماع الناس على أساس العقيدة في الدولة، ليس شرطا شرعيا لصحة قيامها ،وقيام دولة الإسلام الأولى على هذا الأساس ،إنما كان حالة فرضها الواقع القائم، ولا يوجد نص

يوجب قيام تجمع للناس على أساس معين ومحدد، فان شاءوا، كان تجمعهم على أساس قبلي عشائري ، أو على أساس ديني عقائدي، أو على أساس قومي عرقي ، أو على أساس جغرافي مدني، وهذا الأخير جاء بعد التطور الاجتماعي والحضاري للإنسانية، إنما المهم ،أن يحقق أي تجمع ، مصالح الناس، الدنيوية، والدينية ، ويضمن كافة حقوقهم التي كتبها الله تعالى لهم ، منذ أن خُلِقَ الإنسان الأول على هذه البسيطة، وبالمقابل، فان المنطق والعقل، يوجبان على الأفراد المنضويين تحت سلطان أي تجمع الدفاع عنه والولاء له، وهو ما اصبح يعرف الآن بالمواطنة[٢٨٤]، والعهد الذي كان ولي الأمر يكتبه لغير المسلمين، ويصبحون بموجبه أفرادا في المجتمع المسلم ، وتحفظ لهم به حقوقهم، يشبه اليوم قوانين الجنسية، والذي تختص الدولة بمنحه للأفراد[٢٨٥]، ولما لا يوجد نص شرعي يوجب بقاء مسمى أهل الذمة في الدولة المدنية الحديثة، فلا بأس بتغييره ما دامت الحقوق مكفولة بالقانون، لكل من حمل جنسية تلك الدولة، وعلى الدولة معاملة رعاياها بالعدل ، وعلى الجميع أداء الواجبات بإخلاص، وقد غير سيدنا عمر ﷺ مسمى الجزية المفروضة على نصارى بني تغلب، مع أن مسمى الجزية منصوص عليه، ﴿ حَتَّىٰ يُعۡطُواْ ٱلۡجِزۡيَةَ عَن يَدٖ وَهُمۡ صَٰغِرُونَ ﴿٢٩﴾ ﴾ [٢٨٦] فقد ورد في شرح الحديث أن بني تغلب، وهم نصارى، عندما فرض عليهم الفاروق الجزية ، أبوا وقالوا نحن عرب ، لا ندفع الجزية، ولكن ندفع زكاة كما تدفعون، فاعلمهم أن الزكاة عبادة مفروضة على المسلمين ، ولا تؤخذ من سواهم، والجزية على الأديان ، لا على الأنساب، فعرضوا عليه أن يدفعوا الزكاة مضاعفة وتسمى صدقة لا جزية، فصالحهم على أن يدفعوا مكان العشر الخمس، ومكان نصف العشر، العشر[٢٨٧]، وهذا من فقهه ﷺ ، فلا عبرة بالمسميات، ما دامت المقاصد متحققة وتحقق في بني تغلب، مسالمتهم للمجتمع المسلم، وعدم اللحاق بالروم وإعانتهم على المسلمين، ودفعهم للجزية، وتحصيل منافعها الاقتصادية مع قطعهم العهد، على عدم تنصير أولادهم، مما يعني ترك الباب مفتوحا أمام الجيل الجديد منهم للدخول إلى الإسلام، فأي عبرة بعد ذلك في الإصرار على مسمى الجزية ، مع تحقق كل تلك المقاصد؟! ومثل ذلك يقال عن مصطلح أهل الذمة.

المطلب الخامس

أحكام المستأمنين مثال على مقاصد العلاقات الدولية

المستأمن: من الاستيمان، وهو طلب الأمان من العدو[٢٨٨]، والمستأمن عند المالكية، هو من دخل دار الإسلام بأمان، أما عند الحنفية فالمصطلح أوسع، فيطلق على كل من دخل دار غيره بأمان، مسلما كان أو حربيا[٢٨٩]، أي أن العبرة في المستأمن هو الدار أو الأرض التي يدخلها الإنسان وليس الإنسان نفسه، فالمسلم اذا دخل أرض عدو بعهد يسمى مستأمنا، كما يسمى غير المسلم إذا دخل دار الإسلام بعهد أو أمان مستأمنا، ومن هنا جاء قولي إن أحكام المستأمنين تصلح أن تكون مثالا على

العلاقات الدولية ،وأحكامها تدخل ضمن فقه السياسة الشرعية القائمة على مراعاة ولي الأمر لمصلحة الناس، مع محافظته على أحكام الشرع، والفرق بين عهد أهل الذمة وعهد المستأمنين، إن الأول عقد دائم ، نال بموجبه غير المسلم ، كافة الحقوق التي يتمتع بها المسلمون داخل المجتمع المسلم باعتباره فردا فيه ، أو لنقل أن غير المسلم ، حمل جنسية المجتمع المسلم بالتعبير الحديث[٢٩٠]، والثاني عقد مؤقت يضمن بموجبه المجتمع المسلم لطالبه عصمة دمه وماله وعرضه، طيلة مدة إقامته بين المسلمين، ويطلق في الدول الحديثة مسمى الأجانب على المستأمنين، والمواطنين على كل من حمل جنسية ذلك البلد، مهما كان دينه، أو عرقه، أو لونه؛ إذ قامت الدول الحديثة على أساس التجمع الجغرافي للناس، وأصبح عقد الآمان ، لا يمنح إلا من قبل الدولة ومؤسساتها خاصة، من خلال ما يعرف بتأشيرة الدخول أو الفيزا، وهي ختم يوضع على وثيقة السفر (جواز السفر) فيسمح لحامله ، بالدخول إلى بلد أو بلدان معينة ، بحسب شروط محددة، وقد يستحصل عليه المرء من سفارة البلد ، الذي يرغب بزيارته أو من ممثلياته الدبلوماسية المكلفة، وأحياناً من نقاط العبور الحدودية أو الموانئ البحرية والجوية[٢٩١]. ومن الأمور المتعلقة بالاجتهاد المقاصدي فيما يخص المستأمنين مسألة الحق في منح الأمان، والمحافظة على الضروريات.

أولا: الحق في منح الآمان

ورد في الحديث قولهﷺ {المؤمنون تتكافأ دماؤهم ويسعى بذمتهم أدناهم} [٢٩٢]، وأصل الحديث، أن أم هانئ أخت الإمام علي بن أبي طالب س، كانت قد أجارت أحد أحمائها، في عام الفتح، وأراد الإمام علي قتله، فشكت ذلك إلى النبي ﷺ فقال:{قد أجرنا من أجرت يا أم هانئ}[٢٩٣]، وقد اختلفت أقوال الفقهاء في الحق في منح الآمان، ولمن يكون:

- قال أبو حنيفة : بناءً على هذا الحديث، أن الآمان يُمْنَحُ من الرجل والمرأة ، والحر والعبد إن كان مأذونا له بالقتال، أما من لم يأذن له مولاه فلا يقبل آمانه، وخالفه محمد، فقبل أمان العبد، وإن لم يأذن له السيد[٢٩٤].
- وذهب الشافعي إلى قبول أمان الرجل والمرأة، والحر والعبد بلا شروط، وتابعه محمد بن الحسن من الحنفية، في قبول أمان العبد دون الحاجة إلى إذن السيد [٢٩٥]، وبذلك قالت الحنابلة [٢٩٦].
- واشترط المالكية أن يكون الأمان للإمام أو أمير الجيش حصراً، على أن يُعْلَنَ ذلك، فان تقدم أمان من رجل أو امرأة أو عبد فالإمام بالخيار في قبوله، أو ردهم إلى مأمنهم، ولا يجوز له ملكهم أو قتلهم، إلا إذا قبلوا الإقامة في دار الإسلام ودفع الجزية. والصبي إذا أذن له أمير الجيش أو الإمام بالقتال ،وكتب له سهم، فأمانه يمضي؛ لان الأذن له بالقتال، دليل على أنه يعقل معنى الأمان ويعرف مصلحة المسلمين[٢٩٧] .وعلل الحنفية ، اشتراطهم إذن السيد للعبد بالقتال ، حتى يُقْبَلَ أمانه، أن العبد ملك السيد ، ومن جملة ماله، وفي القتال إبطال حق المولى في منافعه، وتعريض ماله للهلاك، وعلل الشافعية

عدم اشتراط إذن السيد، أن الغاية من الجهاد نصرة الدين، وإعزازه قد يكون بالنفس أو المال ، أو القول، والعبد له من الأهلية ، ما يصح معه جهاده، لأن الأمان جهاد بالقول وليس فيه إبطال حق المالك ، ولا تعريض ملكه للهلاك، ودليل الأهلية قبول أمانه إذا كان مأذونا له، وتأثير الإذن برفع المانع، لا بإثبات الأهلية، فإذن السيد للعبد بالشهادة، لا يجعله أهلا لها؛ لان الرق مانع من الأهلية في الشهادة وهو ليس كذلك في الجهاد، فكان العبد كالحر في قبول أمانه.[٢٩٨]وقال سحنون من المالكية بقبول أمان العبد والصبي إذا كان يعقل؛ لقوله ﷺ يجير على المسلمين أدناهم، وقال غيره، إنما يكون قبول الأمان منوطا بالإمام حصرا ومتعلق بإجازته، وقوله ﷺ (أدناهم) ليس المراد منه ، أن يكون الأمان أمرا بيد أدنى المسلمين ، فيكون ملزما للإمام ليس عليه مخالفته، ولكنه يرجع إلى رأي الإمام فينظر في مصلحة المسلمين ، يمضيه إن شاء أو يرده[٢٩٩]، وبناءً على ما تقدم، ونظر للتعقيدات الحاصلة في العلاقات الدولية، فالراجح مقاصديا ما ذهب اليه المالكية من حصر الأمان بيد الإمام، ولا يحق لاحد إيواء من لم يحصل على تأشيرة دخول (فيزا) إلى البلاد، مهما كانت صفته، وبالمقابل، فكل من دخل البلاد بشكل رسمي فهو مستأمن، لا يجوز التعرض له، ولا علاقة لكون الحاكم في البلاد الإسلامية ظالما أو عادلا، بل المهم أن المستأمن معصوم الدم والمال بناء على الإذن الذي حصل عليه، ومن كانت له مشاكل مع حاكمه، فلا يصح شرعا اتخاذ المستأمنين، ورقة للضغط على الحكام، كما لا يصح جعلهم رهائن للضغط على حكوماتهم لأي سبب كان، لان في ذلك نشر الفوضى وانعدام الأمن، في حين يشكل الأمن مقصدا حاكما في العلاقات سواء على الصعيد الداخلي أم الخارجي، والله اعلم.

ثانياً: العدل والإنصاف وحقوق الإنسان مقاصد حاكمة في العلاقات الخارجية للدولة

جعل الفقهاء، حفظ الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال مقاصد للشريعة وأحكامها، وأطلقوا على هذه الأمور الخمسة "الضروريات"، وعللوا هذه التسمية بانها (يستحيل ألا تشتمل عليها ملة من الملل، وشريعة من الشرائع، التي أريد بها إصلاح الخلق؛ لذا لم تختلف الشرائع في تحريم الكفر والقتل والزنا والسرقة وشرب المسكر)[٣٠٠]، والمجتمع المسلم، مأمور بإقامة الأحكام الخاصة بالمحافظة على هذه الضروريات داخل حدوده، والدعوة إلى إقامتها في المجتمعات الأخرى بالحكمة والموعظة الحسنة ﴿ ٱدۡعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلۡحِكۡمَةِ وَٱلۡمَوۡعِظَةِ ٱلۡحَسَنَةِۖ وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُۚ ﴾ [٣٠١]،حاكمة في غيره من مستويات منظومة المقاصد الشاملة ؛ وعليه، فلم يأذن الشارع بالاعتداء على دم غير المسلم أو ماله ، أو عرضه، وضمن له المحافظة عليها مادام دخل الأراضي الإسلامية بعقد أمان ، وسأورد قضايا فقهية على ذلك.

أولاً: في تعريف الحنفية للمستأمن، بأنه من دخل دار غيره بأمان، يجعل من المسلم الداخل إلى دار الكفر مستأمنا، وتترتب عليه أحكام تحقق مقاصد الشريعة، فالعدل والإنصاف مقصدان حاكمان في هذه

دخل بأمان، و التعرض غدر، واستثنوا حالة واحدة ، يجوز للمسلم التعرض لمالهم أو دمهم، وهي فيما لو نقضوا العهد، فاخذوا ماله أو حبسوه[٣٠٢]، وهذا يرجع إلى مقصد حاكم في هذه الدائرة، وهو المعاملة بالمثل، وإذا استدان المسلم من الحربي في داره التي دخلها بأمان، أو اشترى منه بالآجل، فليس له الحق في غصبه، أو إنكار حقه، وإن كان كافراً، لان المسلم ملتزم بأحكام الإسلام، والإسلام يحرم الظلم على المسلم، في أي مكان كان ، ومع أي إنسان مهما كان دينه وعقيدته[٣٠٣]، وعليه لا يجوز لمن هاجر، أو لجأ، أو استوطن أرضا غير أرضه، سواء كانت من أرض الإسلام ، أم من غير ارض بالكذب عليهم، كما يشيع بعض المهاجرين، بان ما يأخذونه جزية! وقد نص الفقهاء على ما يلي: (وأَكْرَهُ للمسلم المستأمن اليهم في دينه، أن يغدر بهم؛ لأن الغدر حرام، قال ﷺ لكل غادر لواء يركز عند باب أسته يوم القيامة[٣٠٤] ، يعرف به غدرته، فان غدر بهم ، وأخذ مالهم ، وأخرجه إلى دار الإسلام ، كرهت للمسلم شراءه منه ، إذا علم ذلك لأنه ؛ حصل بكسب خبيث، وفي الشراء منه ، إغراء له على مثل هذا السبب، وهو مكروه للمسلم)[٣٠٥]، وفي الوقت نفسه، إذا خرج المسلم بأموالهم في تجارة إلى أرض المسلمين، فليس من حق أحد من المسلمين التعرض لها بسرقة أو غصب؛ لان المسلم عندما دخل دارهم بأمان، وائتمنوه على مالهم، فمالهم بأمان معه حتى يرده إليهم[٣٠٦].

ثانياً: أجمعت كلمة الفقهاء، أن عقد الأمان عاصم لدم المستأمن، وإن على الحاكم الحفاظ على حياته، وحمايته ما دام متواجدا في دار الإسلام ؛ لذا لا يحق للحاكم المسلم أن يسلمه ولو إلى بلاده، دون موافقته، وحتى إن كان على سبيل التبادل بأسرى مسلمين، مادام يظن أنه سيتعرض لظلم ، أو قتل ، أو إيذاء، وقرر الفقهاء أن لولي الأمر المسلم، الطلب اليه مغادرة ارض المسلمين إلى أي أرض أخرى، إنْ هُدِّدَ بقتل أسرى، أو إيذائهم[٣٠٧]، وهذا ما توصلت اليه وثيقة حقوق الإنسان متأخرة بقرون عن حكم الإسلام، ومع هذا فان ما جرى ويجري في العالم من انتهاكات لحقوق الإنسان، واستهانة بحياة الشعوب قوة الزام كما للشريعة السماوية، وان القائمين عليها انتقائيون في تطبيقها؛ لذا فقد العالم الأمن والعدل ، بالرغم من كثرة تداول هذه المفردات من قبل الجميع.

ثالثا: جناية المستأمن والجناية عليه

اختلفت آراء الفقهاء في مسألة القصاص من المستأمن، وتعددت آراؤهم حوله؛ إذ أن التعامل معه يتجاوز المسألة الفردية إلى مسألة علاقات دولية في المصطلح الحديث، وسأتناول القصاص للمستأمن والقصاص منه، وسرقته والسرقة منه. حيث ذهب الجمهور إلى عدم قتل المسلم بالكافر؛ لقوله ﷺ {لا يقتل مؤمن بكافر}[٣٠٨]، ففهم منه المالكية(ليس أي قاتل اتفق ، يُقتص منه، ولا بأي قتل اتفق ولا من أي مقتول اتفق، بل من قاتل محدود، ومقتول محدود)، وفي قتل العمد تحديدا، وعللوا ذلك بان مقصود باب القصاص هو العدل[٣٠٩]، وعليه فلا بد من أن يكون القاتل مكافئا للمقتول أو اقل منه رتبة، ويتعمد قتله، حتى يستحق القصاص، فالأدنى يقتل بالأعلى، والأعلى لا يقتل بالأدنى، وجعلوا الإسلام والحرية

والذكورة والعدد(الواحد والكثير) ، صفات لا بد من توافرها في القاتل والمقتول حتى يجب القصاص، واشترط مالك لجواز قتل المسلم بالكافر، أن يكون القتل غيلة، وعرفوا الغيلة بأن يضجع المسلمُ الكافرَ ويذبحه ويستولي على ماله، فيعامل عندها كاللص، و يُحْكَمُ عليه بحكم المحارب ، ولا يقاد المسلم بالمستأمن في غير هذه الصورة؛ لان الإسلام أعلى رتبة ، أما في غيرها، فليس عليه إلا التأديب فيجلد مائة ويحبس عاما، وعليه دية المستأمن ، يدفعها إلى ورثته في بلاد الحرب، واشترط الإمام مالك ، أن تسلم الدية إلى حاكمه الكافر، أو أهل النظر عندهم، فكأنه مات في بلاده وتحت حكم سلطانه، ويعتق قاتله رقبة [٣١٠]،أما جناية المستأمن ، على مسلم ، أو ذمي في دار الإسلام، فان من شروط استحقاق القصاص، التزام الأحكام، والمُعاهدُ، أو المستأَمَنُ، حربي دخل دار الإسلام بأمان، يعصم به دمه وماله فترة بقائه، وليس في عقد الأمان التزام أحكام الإسلام؛ وعلى هذا الأصل، فلا يقاد بالمسلم أو الذمي، بل يؤدب، وقال بعض المالكية، ومنهم ابن القاسم وعبد الملك، بل يعامل معاملة الذمي ما دام في عهده، في جراحاته وقتله من عمد أو خطأ، وجناياته وسرقته وغصبه، ولو سرق من مسلم لقطع، ولو قذفه لحد، ويقطع من سرق من المسلمين من المستأمنين[٣١١]، ويستثنى من ذلك شرب المستأمن للخمر، فلا يحد عليها؛ لأنه يشرب معتقدا حلها، وهذا قول الشافعية والحنابلة، ومن المالكية من اشترط للقصاص، الالتزام بالأحكام، والمستأمن نزل دار الإسلام لحاجة، فهو غير ملتزم أحكام الإسلام ؛ لذا لا يقاد بالمسلم، وإن كان المسلم يفضله لرتبة الدين، إلا إذا كان في عهد الأمان شرط التزام أحكام المسلمين، أما المسلم الذي يقتل مستأمناً فيقاد به؛ لان العصمة تجب بالإسلام، أو الحرية ، أو الأمان، وهذا معصوم بالأمان[٣١٢].وأوجب الحنفية القصاص على كل قاتل عمد بناءً على قوله تعالى﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِصَاصُ فِي ٱلۡقَتۡلَىۖ ٱلۡحُرُّ بِٱلۡحُرِّ وَٱلۡعَبۡدُ بِٱلۡعَبۡدِ وَٱلۡأُنثَىٰ بِٱلۡأُنثَىٰۚ فَمَنۡ عُفِيَ لَهُۥ مِنۡ أَخِيهِ شَيۡءٞ فَٱتِّبَاعُۢ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَأَدَآءٌ إِلَيۡهِ بِإِحۡسَٰنٖۗ ذَٰلِكَ تَخۡفِيفٞ مِّن رَّبِّكُمۡ وَرَحۡمَةٞۗ فَمَنِ ٱعۡتَدَىٰ بَعۡدَ ذَٰلِكَ فَلَهُۥ عَذَابٌ أَلِيمٞ ١٧٨ ﴾ [٣١٣]،وهو عام في كل قتل عمد، إلا ما قام الدليل على خلافه، ووجهوا ما استند عليه الجمهور ، في وجوب المكافئة بين القاتل والقتيل ، في قوله تعالى ﴿ ٱلۡقَتۡلَىۖ ٱلۡحُرُّ بِٱلۡحُرِّ وَٱلۡعَبۡدُ بِٱلۡعَبۡدِ وَٱلۡأُنثَىٰ بِٱلۡأُنثَىٰۚ ﴾ أنه ذِكْرٌ لبعض ما اشتمل عليه العام وليس تخصيصا ؛ فلا تمنع مقابلة الذكر بالأنثى ولا الحر بالعبد، وفي قوله تعالى: ﴿ وَٱلۡأُنثَىٰ بِٱلۡأُنثَىٰۚ ١٧٨ ﴾ دليل على أن الحرة تقاد بالأمة، فلا تمنع المقابلة التي ذكرها الجمهور من إيجاب القود على الحر بالعبد ، ولا الذكر بالأنثى، و ذكر ابن عباس س أن سبب نزول الآية هو أن بني النضير وبني قريظة كانت بينهما مقابلة، وكان بنو النضير يعدون انفسهم أشرف من بني قريظة، فتواضعوا أن العبد منهم، يُقتل به حرٌ من بني قريظة، والأنثى منهم بالذكر من أولئك، فنزلت هذه الآية رداً عليهم ، كما استند الحنفية إلى فعل الصحابة ، ومنهم الإمام علي كرم الله وجهه، والذي استدل بقوله ﷺ {من قتل عبده قتلناه}[٣١٤]، فوجهوا ذلك إلى أن

دم العمد مضمون بالقصاص، ولا تشترط المكافأة التي فهمها الجمهور، إلا إن القصاص عندهم، حد يُدرأُ بالشبهات، فيستدعي ذلك انتفاء الشبهة المبيحة للدم، و المستأمن عَصَم دَمَه وماله بعقد الأمان، إلا أنه بقيت في دمه شبهة؛ إذ أنه مُمكَّنٌ من الرجوع إلى وطنه، وبالعودة يصبح حربيا، والحربي مهدور الدم، فلا قصاص على قاتله، وعليه الدية[٣١٥]. ولا يقاد المستأمن بالمسلم أو الذمي، لعدم التزامه بأحكام الإسلام، إلا إذا اشترط عليه ذلك في عقد الأمان، فان كان القتل خطأً، أُدبَ، وعليه الدية، وإن قتل عمداً، أخذت منه الدية، واعتبر ناقضا للعهد، فيؤمر بالخروج من البلد. وقد لجأ كل من الحنفية، والجمهور، إلى إضافة دليل مقاصدي إلى أدلتهم الأصولية، لتعضيد آرائهم، فاستعانت الحنفية بمقصد العدل، واستعان الجمهور بضروري حفظ الدين من جانب العدم الواقع:

- قالت الحنفية، إن المستأمن، لم يدخل دار الإسلام، ملتزما بأحكامه، وإنما دخله تاجرا ليتعامل مع المسلمين، فليس من العدل إلزامه بأحكام، لم يرتض الالتزام بها ابتداءً [٣١٦]، وخالفهم أبو يوسف.
- وقال الجمهور ومعهم أبو يوسف، إن الحدود إنما تقام "صيانة لدار الإسلام"، ولو اعفي منها المستأمن لكان هذا استخفافاً بالمسلمين، وهو لم يُعْطَ الأمان لكي يستخف بهم؛ لذا تقام عليه الحدود، ويقتص منه [٣١٧].
- وإجماعهم على استثناء شربه الخمر من إقامة الحد، كان تحقيقا لمقصد الحرية، إذ إنه يشربها معتقدا لإباحتها، وليس علينا إجباره على الالتزام بما لا يجب عليه.

والخلاف في حد السرقة هو نفسه في القصاص:

- قال أبو حنيفة إذا سرق المستأمن في دار الإسلام، فانه يضمن السرقة ولا يقطع؛ لأن الأمان لعصمة دمه وماله ، لا لإجراء الأحكام عليه، كما انه قد يكون أخذه على اعتقاد الإباحة، وكان ابن أبي ليلى يقول بل يقطع، وهو قول أبي يوسف، ثم رجع ابن أبي ليلى إلى قول أبي حنيفة،[٣١٨]، أما السارق من مال المستأمن في دار الإسلام، مسلما كان أم ذميا، فلا يقطع استحسانا، وإن كان يستحق القطع قياسا، وبالقطع قال زفر، وعللوا ذلك بأن الحربي في الأصل مهدور الدم ولا عصمة لماله، وإنما عصمهما بعقد الأمان الموقت، فهو حربي حكما، وهذا يورث شبهة تدرأ القطع عمن سرق منه، مع ضمان المسروق[٣١٩]، أما القياس، فانه وإن كان حربيا حُكما، فان عقد الأمان الموقت والذي عصم به دمه وماله، لا يورث شبهة في المال، كما أورث شبهة في الدم؛ فالمال حق العبد، وحقوق العباد لا تسقط بالشبهات، فتكون عصمته مطلقة ليس فيها شبهة الإباحة[٣٢٠].
- ونصت المالكية نقلا عن الإمام مالك، على أن لا قطع على المستأمن ولا قطع فيه، ولكنه يعاقب أن سرق، ويؤدب السارق منه؛ ذلك أنه لا ذمة له، وقال ابن القاسم المالكي، بل تقام الحدود في الحالين [٣٢١].

- وقال الشافعي، يضمن السرقة، وينبذ اليه عهده، ويقال له نبلغك مأمنك، فهذه الدار لا يصلح أن يقيم عليها، إلا من يجري عليه حكم الله، وقيل لا يقطع إن كان جاهلا بالأحكام، ورأي الإمام الشافعي أنه لا ينبغي إعطاء الأمان لأحد على ألا يجري حكم الإسلام عليه. (٣٢٢)
- ويرى الحنابلة القطع على الجميع بالسرقة، سواء كان السارق مسلما أو ذميا والمسروق منه مستأمنا أم العكس (٣٢٣).

مسألة أخرى في هذا الباب، هي لو مات المستأمن في دار الإسلام، وترك مالا فيجب إعادة المال مهما بلغ إلى ورثته في أرضه، ولا يحل للمسلمين منه شيء؛ لان ماله له أمان لا يمكن نقضه. (٣٢٤)إن القراءة المتمعنة في أقوال وأصول ودليل كل من الجمهور والحنفية، لا تبين اختلافا بينهم في مسائل الحدود، فكلاهما يحقق مقصد " التزكية" الحاكم في المستوى الأول من المنظومة الشاملة ، بالمحافظة على مقصد حفظ الدين الضروري بالنسبة للمسلم، فيؤاخذه على جناياته، بحد أو تأديب وضمان، وإن صدرت في حق غير المسلم، من جهة، ويحافظ على مقاصد العدل والإنصاف الحاكمة في المستوى الثالث من المنظومة من جهة أخرى، فلا يؤاخذ من لم يسلم لأحكامه ويرضَ بها، ومع ذلك تُستوفى منه حقوق الآخرين، بأخذ الدية لهم منه، ويَضمَنُ لهم ما اتلف من مالهم ، ويَدَعُ حق الله تعالى في القصاص اليه تعالى، ويأخذ حقه منهم بضمان ماله، ويحافظ على هيبة الدولة باعتبار المستأمن ناقضاً للعهد فيخرجه من البلاد،. إن هذا التنوع في الحكم الفقهي، وفيما استند عليه الحكم الفقهي من مقاصد، يوفر للفقيه اليوم، سعة في تحكيم مقصد المعاملة بالمثل، الحاكم في هذا المستوى من المنظومة، فاذا كان بلد المستأمن يجري أحكامه على مواطنيه من المسلمين، أجرينا أحكام دارنا عليهم، والعكس بالعكس، وفي هذا تحقيق لمقاصد الباب الحاكمة، من عدل وإنصاف وتيسير ومعاملة بالمثل، وحفظ هيبة الإسلام وأحكامه، والله تعالى أعلم.رابعا: دار الإسلام ودار الحربتداول الفقهاء مصطلح دار الحرب ودار الإسلام، للتعبير عن تباين الأحكام في أرضَين ،وذكر الباحثون أن أول من استعملها الصحابي الجليل خالد بن الوليد(٣٢٥) ﷺ ،عندما كتب لأهل الحيرة عهدهم، إذ جاء فيه: (وجعلت لهم أيما شيخ ضعف عن العمل أو أصابته آفة من الآفات، أو كان غنيا فافتقر، وصار أهل دينه يتصدقون عليه، طَرحتُ جزيته، وعِيل من بيت مال المسلمين وعياله ، ما أقام بدار الهجرة ودار الإسلام)(٣٢٦) ، وكان هذا التقسيم تبعا لظهور الإسلام وأحكامه فيها أو عدم ظهوره، ولم أعثر على تعريف جامع مانع لدار الإسلام ودار الحرب في كتب المذاهب عامة، وإنما هي إشارات قد يمكن استخلاص تعريف وشروط لهاتين لدارين منها، أما عند الفقهاء و الباحثين المحدثين، فنجد التعريف التالي : (تشمل دار الإسلام البلاد التي تظهر فيها أحكام الإسلام ، أو يستطيع سكانها المسلمون أن يظهروا فيها أحكام الإسلام، فيدخل في دار الإسلام ، كل بلد سكانه أو أغلبهم مسلمون، وكل بلد يحكمه المسلمون، ولو كانت غالبية سكانه من غير المسلمين)(٣٢٧)،وعرفوا دار الحرب بأنها:(الدار التي لا تجري عليها أحكام

الإسلام ولا يامن من فيها بأمان المسلمين)[٣٢٨]، أي أن الأرض التي يأمن فيها المسلم على نفسه ويستطيع أن يقيم شعائر الله فيها هي ارض إسلام، مهما كان دين الأغلبية فيها، وقد أورد الماوردي وغيره مسألة، يمكن أن تؤكد هذا المفهوم، هي : إذا أسلم أثناء الحرب طائفة من الكفار، فانهم يعصمون ما ملكوا في دار الحرب من أرض، ويحرزون ما ملكوا من أموال، ولا يغنمها المسلمون اذا ظهروا على تلك الأرض[٣٢٩]، ومعلوم أن ما كان في دار الإسلام من أموال ، لا يكون غنيمة، بمعنى إن إسلام شخص واحد في دار الحرب، يجعل من أرضه وداره التي يملك، أو يحرز بوضع اليد ،دار إسلام سواء ظهر فيها المسلمون وحكموها أم لا، ويشهد على ذلك ما جاء في السير أن يهوديان من بني قريظة، أسلما يوم الخندق، فاحرزا أموالهما عندما ظهر المسلمون على بني قريظة[٣٣٠].

ومن خلاف الفقهاء في الشروط التي تجعل من أرضٍ ما دار حرب أو دار إسلام، جريان أحكام الإسلام وظهورها:

- فدار الإسلام عند الحنفية، ما افتتحها المسلمون، وأجروا أحكام الإسلام فيها، وكل أرض غلب عليها أهل الشرك وظهرت فيها أحكامهم حتى لا يبقى مسلم أمنا على نفسه، فهي دار حرب، ويفهم من ذلك انهم يشترطون للتفريق بين دار الإسلام ودار الحرب شرطين: الأول، إجراء أحكام الإسلام فيها، والثاني اطمئنان المسلم، وأمنه على نفسه ودينه وأهله وماله ولا تكون كذلك بمجرد فتحها[٣٣١]، واستدلوا على ذلك بأن النبي ﷺ لم يقسم غنائم بدر، إلا بعد الرجوع إلى المدينة، مع انه انتصر على المشركين، وغنم أموالهم، بينما قسم غنائم خيبر، و بني المصطلق عند انتهائه من المعركة؛ لأنهما خضعتا لحكم المسلمين ، فتحولت من دار حرب، إلى دار إسلام ، فجاز تقسيم الغنائم فيها، وهذا يرجع إلى أصولهم في أن القسمة لا تجوز إلا إذا ثبت الملك ، و المِلكَ لا يثبت للغزاة بمجرد ثبوت اليد، بل ينعقد بالإحراز في دار الإسلام، والمسلمون في بدر توافرت لهم علة الملك، ولم يثبت الإحراز إلا في المدينة باعتبارها دار الإسلام حينها، بينما في خيبر وبني المصطلق، وجد سبب الملك، ووجد معه الإحراز؛ إذ صار الموضعان دار إسلام، فجاز تقسيم الغنائم[٣٣٢]، وهو قول المالكية[٣٣٣].
- وخالفهم بذلك الشافعية، فأثبتوا الملك بثبوت اليد و قبل الإحراز، فجاز للإمام عندهم تقسيم الغنائم في دار الحرب، بل ذكروا ، أنه يستحب للإمام قسمتها في دار الحرب ويكره له تأخيرها دون عذر[٣٣٤]، وذهبوا ابعد من ذلك ،فجعلوا أي مكان يقدر الإنسان فيه على إظهار دينه ،هو دار إسلام وان لم تظهر فيه أحكام الإسلام، حتى أنهم حرَّموا على من أَمِنَ على نفسه في دار الكفر الخروج منها؛ لان موضعه اصبح دار إسلام، ولو خرج منها لصار الموضع كله ارض كفر[٣٣٥]، و أجازوا للمرأة في دار الحرب ، والتي توفي عنها زوجه أو طلقها ، أن تعتد في مكانها اذا أمِنَتْ على نفسها ودينها[٣٣٦].

وبناءً على هذا التقسيم للأرض كان التقسيم للناس، فمن كان مسلما، في أرض تظهر فيها أحكام الإسلام، فهو مسلم في ارض الإسلام، ومن كان غير مسلم مقيما في ارض الإسلام إقامة مؤبدة، فهو

ذمي، ومن كان غير مسلم، دخل ارض الإسلام بعهد مؤقت فهو مستأمن، وكذلك المسلم المقيم في غير ارض الإسلام فهو مستأمن بناء على العهد مع حاكم أو سلطان تلك الأرض. والأحكام التي ناقشها الفقهاء وتناولوا صورها، كانت في وقت تم اجتماع الناس فيه على أساس ديني عقائدي كما سبق توضيحه، وكانت الحرب العسكرية المعلنة بين الأطراف، مستمرة لا تقف إلا بهدنة، ثم تعود بعدها شرف الصليب، من أجل جمع المقاتلين بمئات الآلاف.إن قيام الحكام والمتنفذين، بتأجيج الصراعات بين الشعوب منهج قديم لن يتوقف، ما دامت الحاكمية للأطماع والشهوات، وما دام مبدأ القوة والقهر هو الذي يسير الأمور، ويشهد لذلك أوضاع الإنسانية اليوم، فلا نكاد نجد بقعة من الأرض إلا والصراعات الدامية تجتاحها، تحت مسميات شتى ولأسباب متعددة، اغلبها إن لم نقل كلها مفتعل غير منطقي، وكلما العالم به إلا بؤسا وظلما وهذا الظلم والقهر هو من اهم العوامل التي ساعدت على ظهور التطرف الديني والعنصري، وانشغل العالم بمحاربة الظواهر والنتائج، معرضا عن معالجة الأسباب الحقيقة وراءوما يهمنا هو أوضاع المسلمين، والذين أصبحوا الحلقة الأضعف بين كل الشعوب، واكتفى المتنفذون فيهم بالتغني بأمجاد الماضي، غاضين الطرف عن الذل والمهانة التي تعيشها الشعوب، فكان أن لجأ الشباب إلى بطون الكتب يستنطقونها، ووجدوا نصوصا فُسرت خارج سياقاتها، وأنتجت ما أطلقوا عليه زورا وبهتانا (إرهاب الإسلام)، واصبح المسلمون متهمين ، وانشغلت محافلهم ، ومؤتمراتهم ، وخطبهم ، بالدفاع عن انفسهم، ضد هذا الاتهام الباطل الظالم.إن مصطلح دار الحرب ودار الإسلام، من المفردات التي تحتاج إلى وقفة ومراجعة، فالفقهاء أوردوا مباحث عن الجهاد، وأنواعه وشروطه، وفرعوا على ما قد يحدث فروعا، ناقشوا أحكامها، مثلا: من كان احد والديه حيا أو كلاهما هل يحق له كان يجري لاعتبارات اقتصادية، تجمع فيها غلات الأراضي، وتفرض الضرائب على السكان، ولم تكن الإسلام إلى الناس قبل إشهار السيف عليهم[٣٣٧] ،مع انتشار المسلمين في بقاع الأرض، وارتفاع صوت الآذان في كل سماء، فهل يبقى مبرر لهذا التمييز، وهل يصح أن يطلق على الدول العربية والإسلامية ، التي لا يحكمها إلا القانون الوضعي، وتنتهك فيها كل حقوق الإنسان، ولا يأمن المرء فيها على نفسه وماله وأهله، دار إسلام، ، وهل يطلب من المسلم البريطاني أو الفرنسي، ترك وطنه الذي يُحترم فيه ولا تنتهك فيها حرياته ، إلى الدول العربية والإسلامية لأن وطنه دار حرب، وهذه دار إسلام؟! ثم ألا يحقق المقصد في نشر كلمة الله والدعوة اليه بالحكمة والموعظة الحسنة، اعتبار جميع الأرض دار إسلام والتوقف عن التفكير في إنها دار حرب يجب قهرها وغنيمة أموالها، والاستعاضة عن ذلك بإقناع مواطنيها بالإسلام، والدعوة اليه بالقدوة الحسنة ، والمثل الأعلى، ألا يرجح رأي الشافعية في أن الإنسان إذا امن على دينه ونفسه ، وماله، فانه في دار إسلام ولو كان وحده في تلك البقعة، ولا يحل له التحول عنها، واذا كان هاجس الحرب مسيطرا على الأذهان فمتى تتحقق الدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة،

واذا كان هدف الجهاد نيل الشهادة فقط فمن للأرض يعمرها ويحقق المقصود من تسخيرها لبني الإنسان؟!

ما سبق، أمور تحتاج إلى مراجعة فقهية مقاصدية، خاصة أن دار الإسلام ودار الحرب مصطلحات مختلف في رسم حدودها وتعريفها، ولا بأس من استخدام القسيم الثالث لدار الحرب ودار الإسلام، وهو دار الدعوة، فتجعل الأرض كلها دار دعوة[٣٣٨] ، ويُلزِمُ المسلم نفسه ، بتطبيق شريعة الإسلام ، وأخلاقه في نفسه ، واهل بيته وفي عمله وتعاملاته ويكون قدوة ومثلا اعلى في كل أموره، فتستقر بذلك أوضاع المسلمين أينما كانوا ويشعرون بالانتماء العقائدي والذي لا يتعارض مع الانتماء الوطني ، وتتحقق عالمية الإسلام بتطبيقه في كل بقاع الأرض عقيدة وسلوكا ومفاهيم، تبني ولا تهدم وتجمع ولا تفرق، والله أعلم.

المطلب السادس

العمران مقصد حاكم في علاقة الإنسان بالكون الواسع

لقد وردت أحاديث في النهي عن قضاء الحاجة في الظل والماء الراكد، وفي النهي عن الصيد إلا للأكل، والنهي عن ترويع الآخر ولو كان حيوانا، وعن قتل النمل والنحل وعن الرمي بالخذف، وهو الرمي بالحصى الصغار بأطراف الأصابع[٣٣٩] وقال: { إنها لا تصيد صيدا ولا تنكأ عدوا ولكنها تكسر السن وتفقأ العين}[٣٤٠]، كما نهى القرآن عن التبذير وذم المبذرين، ونهى النبيﷺ عن التبذير في ماء الوضوء وكل ذلك يفهم منه مقصد المحافظة على البيئة ومواردها، وورد مدح النظافة والمحافظة عليها بقوله تعالى ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلتَّوَّٰبِينَ وَيُحِبُّ ٱلۡمُتَطَهِّرِينَ ٢٢٢ ﴾ [٣٤١]، وحث على الزراعة واستثمار الأرض، فقال ﷺ {ما من مسلم يغرس غرسا أو يزرع زرعا فيأكل منه طير أو إنسان أو بهيمة إلا كان له به صدقة}[٣٤٢] وقال { إن قامت الساعة وفي يد أحدكم فسيلة فان استطاع أن لا تقوم حتى يغرسها فليغرسها}[٣٤٣] ، وقال في مدح العمل الذي لا عمران للأرض إلا به وذم مسألة الناس {لأن يحتطب أحدكم حزمة على ظهره، خير له من أن يسأل أحدا، فيعطيه أو يمنعه}[٣٤٤]، وعموم الآيات والاحاديث الشريفة المتعلقة بهذا المستوى من المقاصد ، هي نصوص توجيهية، يمكن إدراجها في باب التحسينيات ،لا يترتب عليها أحكام فقهية، فمثلا جاء في حديثه ﷺ {عشر من الفطرة: قص الشارب، وإعفاء اللحية، والسواك، واستنشاق الماء، وقص الأظفار، وغسل البراجم، ونتف الإبط، وحلق العانة، وانتقاص الماء ،قال زكريا: قال مصعب: ونسيت العاشرة إلا أن تكون المضمضة زاد قتيبة، قال وكيع: انتقاص الماء: يعني الاستنجاء}[٣٤٥]، وقد وردت هذه الاحاديث وغيرها تحت باب (خصال الفطرة)، وأكثر ما جاء في هذه الخصال التوقيت لها، دون فرض حكم فيها، فقد روى الإمام البخاري{ عن نافع عن ابن عمر كان

يقلم أظافيره في كل خمس عشرة ليلة ويستحد في كل شهر}[٣٤٦]، وعن أنس بن مالك ﷺ أنه قال{ وقت لنا في قص الشارب وحلق العانة ونتف الإبط وتقليم الأظفار أن لا نترك أكثر من أربعين ليلة}[٣٤٧]، كما وجه ؛ في مجال الصحة العامة احاديث منها قوله ﷺ {لا يوردن ممرض على مصح}[٣٤٨]، وحديثه ﷺ { لا عدوى ولا طيرة ولا هامة ولا صفر، وفر من المجذوم كما تفر من الأسد}[٣٤٩]، إلا أن هذا لا يعني خلو التشريع ، عن أحكام خاصة ، مقصدها الحاكم ، عمارة الأرض، وسأورد فيما يأتي أمثلة على ذلك منها إحياء الموات والعشور وفتح القنوات.

د- إحياء الموات

الأرض الموات لغة: هي التي لم تعمر[٣٥٠]، وعند الفقهاء: ما لا ينتفع به من الأراضي؛ لانقطاع الماء عنه، أو لغلبة الماء عليه أو غير ذلك مما يمنع الزراعة [٣٥١] أو هي الأرض التي لم يتقدم عليها ملك ولم ينتفع بها [٣٥٢]، أو كان فيها أثر ملك جاهلي بعيد أو قريب، إلا أنها خربة ذهبت أنهارها، واندرست آثارها، ولم يعلم لها مالك [٣٥٣]، وسميت مواتا لبطلان الانتفاع بها، فاذا كان لها مالك، فهو أحق بها ولا يجوز إحياؤها إلا بأذنه، وفي إحياء الموات مسائل أذكر منها:

هـ- تحديد الأرض الموات

اختلف الفقهاء في تحديد ما يكون مواتا، يُتَمَلَكُ بالإحياء، وما لا:

- فذهب أبو يوسف من الحنفية إلى إنها الأرض البعيدة عن العامر، بحيث إذا وقف إنسان في اقصى القرية، أو العمران فصاح، لا يسمع صوته فيها، أي أن حدود الموات الموضع الذي ينتهي اليه الصوت، فالعبرة عنده بالبعد فقط، أما ما قرب ، فيكون فناء للعمران، لان السكان يحتاجونه لرعي المواشي ، وطرح الحصائد ، أو غير ذلك، وما وراء ذلك موات يجوز إحياؤه[٣٥٤]، واستدل بقوله ﷺ {ألا إن عادي الأرض هي لله ورسوله ثم هي لكم من بعدُ}[٣٥٥]، بمعنى أن شرط الموات عند أبي يوسف هو البعد والانقطاع، وعند محمد، انقطاع الارتفاق، بمعنى يجوز عند محمد، إحياء الأرض القريبة من العامر اذا لم تكن مما ينتفع به أهل القرية ، ولا يعتبر مواتا ما ينتفعون به ، ويستغلونه لحاجاتهم، ولو كان صحراء بعيدة[٣٥٦].
- وذهب المالكية أن الأرض التي يطلق عليها مواتا، ويجوز تملكها بالإحياء، هي الصحاري والبراري البعيدة، أما ما قرب من العمران، وما يتشاح الناس فيه، فلا يجوز إحياؤه [٣٥٧].
- وقال الشافعية أن كل ما قارب العمران، وصلح به العامر من مرافق وطريق، وفناء، ومسيل ماء وغيره، ولو كان صحراء قريبة فهو كالعامر، لا يملكه أحد بالإحياء إلا بإذنهم [٣٥٨]، وبه قالت الحنابلة. [٣٥٩].

٧. إذن الإمام

سبق أن ذكرت خلاف الفقهاء في مسالة إذن الإمام بالإحياء، واشتراط الحنفية لذلك، خلافا للجمهور، وذكرت بان رأي الحنفية، يحقق مقاصد المستوى الثاني، في منظومة المقاصد الشاملة، حيث السلم المجتمعي، وعدم التنازع، مقاصد حاكمة، في علاقة أفراد المجتمع فيما بينهم، فاذا تقاطع مقصد العمران الحاكم في هذا المستوى، مع مقصد حفظ السلم المجتمعي، في المستوى الثاني، اعملنا فقه الأولويات، ورجحنا الأخير على العمران.

٨. تملك الذمي بالإحياء

قال الحنفية لا فرق بين المسلم والذمي، في تملك الأرض بالإحياء؛ ذلك لان للذمي حقوق كحقوق المسلم اكتسبها بعقد الذمة وبدفعه الجزية، والإحياء سبب للملك، فاستوى فيه المسلم والذمي [٣٦٠]، وبه قالت المالكية والحنابلة، وقالت الشافعية لا يملك الذمي الأرض بالإحياء، لقوله ﷺ { الأرض لله ورسوله ثم هي لكم}، وإضافة الملك إلى المسلمين، دلالة على اختصاص الحكم بهم [٣٦١]، وبه قال بعض أصحاب مالك وبعض الحنابلة [٣٦٢]، وقيل يملك الذمي بالإحياء إلا في جزيرة العرب. [٣٦٣]

٩. بم يتحقق الإحياء

اتفق الفقهاء على أن إحياء الأرض الموات، لا يتحقق إلا بأشياء، ذكروا منها تكسير حجرها، وتسوية حُفَرِها، وتعديل أرضها، وتفجير الماء وإخراجه عن غامر، أو بسحب نهر اليها، وتقطيع شجرها، وحرثها وغرسها، والبناء فيها[٣٦٤]، أما إذا اكتفى بالتحجير، فان هذا لا يعتبر إحياءً، بل هو إعلام بأن هذه الأرض سيعمل على إحيائها، وإنما توقف ليبس فيها أو لإخلاء الأجراء، أو نحوه من عذر، ويمهله الحاكم ثلاث سنين ليعمرها، وإلا أخذها منه، ودفعها إلى من يعمل فيها[٣٦٥]، ولا يعتبر رعي الماشية، وحفر بئر لشربها دون الزراعة والبناء، إحياء، بل هو تحجير[٣٦٦]، ويختلف الإحياء تبعا لاختلاف الأراضي وأنواعها، إذ أن النبي ﷺ أطلق الإحياء ، في قوله من أحيا أرضا، فيتقيد هذا الإطلاق ، بالعرف والعادة، فان كانت أرضا للزراعة ، فإحياؤها ما سبق ذكره، وان كانت معدة للسكن، فان أحياؤها، يعني تعديلها ، وتقسيمها بيوتا ، وتسقيف الدور، ووضع الأبواب، وذهب الحنابلة إلى إن وضع الأبواب على الدور ليس شرطا للإحياء إذ يمكن السكن فيها بلا أبواب[٣٦٧]، فان لم يفعل كل ذلك فليس بإحياء[٣٦٨].

تركها ، كان الثاني أحق بها ، وقالوا: الأول أحق بها، لأنه ملكها بالإحياء الأول، فليس للثاني حق فيها[٣٦٩]، بناء على قوله ﷺ{من أحيا أرضا ميتة فهي له، وليس لعرق ظالم حق}[٣٧٠] ، وقد ناقش الإمام القرافي المسألة من الناحية الأصولية، فبين أن منطوق الحديث يقتضي ، ترتيب الملك على الإحياء، فاذا تركها زال ملكه عنها، ويقتضي مفهومه عدم ترتبه في غير الإحياء؛ لذا لا يسقط الملك بعد الإحياء بعودة الأرض مواتا، وقاس ذلك على اللقطة يمتلكها الملتقط، ثم تضيع منه، فعودتها إلى

حال الالتقاط لا يبطل ملك المتملك[٣٧١] ، وتورد الأخبار أن النبي ﷺ أقطع بلالا ﷺ العقيق كله، فلما كان زمن الفاروق ﷺ قال لبلال (إن رسول الله ﷺ لم يقطعك لتحجره عن الناس، إنما أقطعك لتعمل، فخذ منها ما قدرت على عمارته وردَّ الباقي)[٣٧٢]، مما يؤكد جواز إقطاع الموات لمن يحييه ، ولا يملكه بمجرد الإقطاع، بل هو أحق به من غيره، فاذا أحياه ملكه[٣٧٣]، ولا يكون الإحياء إلا بالعمل، أما إذا تركت فعادت مواتا ، فيرجع حكمها إلى الإمام ، ليقطعها من يحييها.ويفرضون على الثاني دفع مبالغ له باعتباره ، المالك الشرعي لها بالإحياء!! وهذا غير صحيح ؛ لان الأراضي معلومة المالك، ولا إحياء في مملوك، والحديث صريح في عدم استحقاقه لشيء { من أحيا أرضا ميتة فهي له، و ليس لعرق ظالم حق} [٣٧٤]، وسبب اختلاف الفقهاء ، في ضمان الثاني، لقيمة زرع أو بناء مدعي التملك بالإحياء، تعارض هذا الحديث عندهم مع حديث أخرجه أبو داود في سننه: { حدثنا قتيبة بن سعيد ، حدثنا شريك عن أبي اسحق، عن عطاء، عن رافع بن خديج، قال: قال رسول الله ﷺ " من زرع في أرض قوم بغير إذنهم فليس له من الزرع شيء، وله نفقته} [٣٧٥]، ويذكر شراح الحديث أن الحديث الأول كان في رجلين من الأنصار زرع احدهما نخلا في أرض الثاني دون إذنه، فاختصما للنبيﷺ، فقضى للأول بأرضه وقضى على الآخر بنزع نخله، قال راوي الحديث { فلقد رأيتها يُضرب في أصولها بالفئوس وإنها لنخل عم حتى أخرجت منها} [٣٧٦]، والعم هي التامة الالتفاف والطول[٣٧٧]، إلا أن أبا عبيد جمع بين الحديثين ولم يرَ فيهما تعارضاً، فقال بأن الأول كان في نخل ،والثاني في بقل، والبقل لا يؤثر على وإعادتها إلى مالكها.[٣٧٨] والبناء في أرض معلومة المالك بغير إذنه، عرق ظالم، فلا يستحق صاحبه عوضا، وما يأخذه من صاحب الأرض، ليس له وجه شرعي، والنبي ﷺ يقول { إنما أن بشر، وإنه يأتيني الخصم، فلعل بعضا يكون أبلغ من بعض، أقضي له بذلك، وأحسب انه صادق، ما أسمع منه، فمن قضيت له بحق مسلم، فإنما هي قطعة من نار، فليأخذها أو ليدعها} [٣٧٩]، وعلى من يدخل حكما بين الناس أن يتق الله، ويراعي شرعه وأحكامه. وأما في الأراضي البعيدة، فان ما يعرف ب(اللزمة) ، وهو التحجير ، لا يؤدي إلى التملك، إلا بالزراعة والإحياء، وكونها أراض بعيدة عن العمران، وغالبا ما تقع في حدود قبائل وعوائل معينة ، فان تحقيق مقصد العمران الحاكم، يجعلني أرجح قول الجمهور بعدم اشتراط إذن الإمام في تلك المناطق حصراً؛ إذ إن اشتراط الحنفية للإذن ، إنما جاء لمنع الخصومة، والعرف في هذه المناطق ، حاكم على المعاملات، ويُرجَعُ اليه في فض الخصومة والنزاعات، فاذا تعارف أهل المنطقة على أن هذه القطعة لفلان وهذه لفلان، فقد زال سبب الخصومة، ولم يبق لتحقيق مقصد العمران إلا الإذن بالاستغلال والإحياء، وهذا متحقق من خلال العرف الحاكم.

أن تحكيم منظومة المقاصد الشاملة، ومقصد العمران الحاكم في هذا المستوى منها، يؤكد أن لا إحياء في مملوك، فلا يحل لأحد في أيامنا تحجير أرض أو البناء فيها لامتلاكها ، و يرجح الحكم المستفاد من مفهوم الحديث، أنه لا ملك بغير الإحياء، ومن ترك الأرض ، حتى غدت مواتا بعد إحيائها ، زال

ملكه عنها، وان تعاقب عليها الإحياء ، كان العامل فيها احق بها ممن تركها مواتا، ونُعْمِلُ رأي الحنفية ، أن لا إحياء إلا بإذن الإمام، فيكون على العامل الثاني ، طلب إذن الحاكم قبل الإحياء، وعلى الحاكم ، توجيه إنذار إلى الأول بإحيائها أو تركها، وبذلك نحقق مقصد العمران في هذا المستوى، ونمنع الخصومة ، ونحقق السلم المجتمعي وهي مقاصد حاكمة في العلاقات الاجتماعية، والله تعالى اعلم.

و – ٥ – حفر الآبار والقنوات

وهذا الموضوع تابع لإحياء الموات، وورد في كتب الفقهاء تحت عنوان " الشرب"، فقالوا هو نصيب من الماء للأراضي كانت أو لغيرها، بدليل قوله تعالى ﴿ قَالَ هَٰذِهِۦ نَاقَةٌ لَّهَا شِرْبٌ وَلَكُمْ شِرْبُ يَوْمٍ مَّعْلُومٍ ﴿١٥٥﴾ ﴾[٣٨٠]، وقسمة الماء بين الشركاء، موجودة قبل الإسلام فأقرها[٣٨١]، وفرق الشرع بين البئر البدئ، والبئر العادي، والأول هو الجديد الذي يحفر لأول مرة، والعادي هو القديم – نسبة إلى عاد– الذي لا يعرف لها مالك ولا حافر[٣٨٢]، وللبئر حريم، وحريم البئر لغة: هو ما حولها من مرافقها وحقوقها، والممشى على جانبها[٣٨٣]، فحريم البادئ خمس وعشرون ذراعا من جوانبه كلها، وحريم العادي أربعون وقيل خمسون، فقد أورد الحاكم في المستدرك: { أنبأنا إسماعيل بن قتيبة ، ثنا يحيى بن يحيى ، أنبأنا سفيان ، عن إسماعيل بن أمية ، عن الزهري، عن سعيد بن المسيب، يبلغ به إلى النبي ﷺ قال: حريم قليب العادية خمسون ذراعا، وحريم قليب النادي خمسة وعشرون ذراعا}[٣٨٤]، كما ورد عن أبي هريرة مرفوعا، وموقوفا { حريم البئر أربعون ذراعا من حواليها، كلها لأعطان الابل والغنم}[٣٨٥]، وأعطان الابل: مباركها، وقد غلب استعماله على المواضع حول الآبار؛ إذ أن الابل، إذا رويت بركت[٣٨٦]، والمقصود بالحريم ، أنه لا يسمح لغير صاحبها الحفر أو لماشية غيره البروك ، على مسافة أربعين أو خمسين ذراعا حولها، إن كانت بئرا قديمة لا يعرف لها مالك أو حافر، وخمس وعشرون ذراعا، إن كانت بئرا جديدة ، تحفر لأول مرة، وعللوا حق الحافر للبئر الجديد بالحريم ، بأنه استحقه بالإحياء، والبئر القديم انه استحقه بالسبق[٣٨٧]. والاستحقاق غير الملك، فان احتفر بئرا، أو سبق اليه، ثم بنى بنيانا وزرع أو غرس، فذلك الإحياء الذي يتم به الملك، أما إن اقتصر عمله على الحفر في البدئ والاستخراج في العادية، فهو استحقاق بالسبق وليس الملك[٣٨٨]، ومع ذلك فلا يحق له منع الناس والماشية من الماء والكلأ؛ لقوله ﷺ { المسلمون شركاء في ثلاث، في الماء والكلأ والنار}[٣٨٩]، وشرح الإمام البغوي، حديث: {لا تمنعوا فضل الماء لتمنعوا به فضل الكلأ}[٣٩٠]، بانه الرجل يحفر بئرا في أرض موات ، فيملكها وما حولها وبقربها موات فيه كلأ، فان بذل صاحب البئر فضل مائه أمكن الناس رعيه، وإن منع لم يمكنهم، فيكون في منعه الماء عنهم منع الكلأ[٣٩١]، وفي هذا دليل على عدم جواز منع الرعي والكلأ في غير الملك ، وليس لاحد الحق في الاستئثار به دون الناس، حتى لمن قام بحفر البئر فقط، دون زرع الأرض حوله ؛ لأنه قام بجزء الإحياء، فلم تدخل

الأرض ملكه، إلا حريم البئر[٣٩٢]، واختلاف مقدار الحريم تبعا لاختلاف طريقة السقي بها، فان كان حفرها لشرب الماشية، فهي بئر العطن لا يسقى منه الزرع، وهذه حريمها أربعون ذراعا، وان كانت لسقي الزرع بالابل فهي بئر الناضح، وحريمها ستون ذراعا، أما إن كانت عينا، فحريمها خمسمائة ذراع[٣٩٣]، هذا في البوادي والصحراء، أما في المدن فقد فصل الفقهاء في الأنهار والقنى والآبار، التي تحفر في البيوت، فكان تحقيق مقصد العمران واضح في آرائهم، مع تحكيمهم لمنظومة الأوليات، فقالوا إن الماء في النهر ، مشاع غير مملوك لاحد، وإنما تجري قسمته بينهم باعتبار الحق لا باعتبار الملك[٣٩٤]، والأرض إذا ارتفعت في النهر، وشكلت جزرا فيه، فان حكمها كالأرض الموات إذا استصلحها إنسان ، والحكم نفسه إذا طغى الماء على أرض ليست ملكا لمعلوم، فأصلحها أنسان وحصنها من الماء وزرعها فهي له ، على شرط أن لا يضر ذلك الاستصلاح بغيره ، ممن تجاور أرضُهُ أو دارهُ النهرَ، فان أحدث هذا التغيير ضررا من أي وجه، فلهم منعه ، وعدم تركه يحصن ، ويستصلح شيئا إلا بإذن الإمام، أما إذا نضب الماء عن جزيرة ما ، وكان حولها بيوت ومزارع، فلا يحق لاحد استصلاحها ولا بإذن الإمام ، ولا يحق للإمام إقطاعها لأي كان ؛ لان في استصلاحها ضرر بمن حولها، أما ما كان خارج المدينة ، ولا يضر استصلاحها بأحد فيمكن إحياؤها وأداء خراجها للإمام. وقال أبو يوسف في جزيرة تكون في النهر، ينضب عنها الماء، وكانت بحذاء منزل رجل وفنائه ، فاراد أن يصيرها في فنائه ، ويزيدها فيه ، فليس له ذلك ويمنع منه، وإذا أراد غيره أن يحصنها من الماء ويزرعها ، ويؤدي خراجها إلى الإمام فله ذلك، وجارها أولى بها من غيره، إن أراد استصلاحها وزراعتها وأداء حقها، ثم يفترض الإمام أبو يوسف حالة ما إذا أضر استصلاح هذه الجزيرة بالسفن المارة، وخاف راكبوها على انفسهم من الغرق، فللإمام إخراجها من يد الذي استصلحها، وردها إلى حالها الأول لأنها بمثابة طريق المسلمين ، ولا يجوز إحداث ما يضرهم في طريقهم، وإذا اتخذت النواعير ، والدلاء في مجرى الأنهار للسقي، فتضررت بها السفن المارة، كان صاحبها ضامنا للضرر، وعلى الإمام هدمها، واذا جرى نهر في مدينة، وأطبقت حافتاه على طريق الناس ، وتضررت مساكنهم منه، فعلى الإمام النظر فيه، إن كان قديما والناس من احدث المنازل قريبا منه، ترك على حاله، وان كان العكس، والنهر محدث ، من فعل إمام ، أو والٍ ، أو غيره ، ينظر في منفعته وضرره، فان غلبت منفعته ضرره ترك على حاله وإلا امر الإمام بطمه وتسويته بالأرض، إلا ما كان لشرب الشفة، وشرب الشفة ، هو شرب الناس والبهائم ، وليس للزراعة ، وسقي الأشجار، فان كان لشرب الشفة ، ترك ، وإن كان للسقي والزراعة ، هدم، وعلل ذلك بأن شرب الشفة يُقاتل عليه، وليس لاحد منعه عن طالبه والمحتاج اليه، واستشهد بحديث يروى عن سيدنا عمر ﷺ بأن جماعة من المسلمين مروا على قوم فاستسقوهم فأبوا، فطلبوا أن يدلوهم على البئر، وان يعطوهم دلوا ليشربوا بأنفسهم ، فمنعوهم، فذكروا ذلك للخليفة فقال(هلا وضعتم فيهم السلاح)[٣٩٥].

مسألة أخرى ناقشها الفقهاء، هي ما إذا احتاج النهر إلى خدمة وكري، فان كان نهرا يجري في أرض خاصة بأحد، واحتاج إلى كري، ينظر هل في كريه إضرار بالنهر الكبير وبمن حوله، أم لا ، فان كان الأراضي ليستمر إنتاجها ويدوم عمرانها، أما إن كان نهرا خاصا بقوم ، يجري في أراضيهم ، ولا يدخل عليهم غيرهم ، وهم أحق بالشفعة فيه ، إن باع أحدهم أرضه التي عليه ،ولهم منع من سواهم من السقي أو الشرب منه، فنفقة إصلاحه وكريه عليهم(٣٩٦)

ب_ العشور

العشر: جزء من عشرة، وعَشَّرهم: أخذ عشر أموالهم (٣٩٧) وتطلق العشور على أمور، منها زكاة الأرض الزراعية على المسلمين، ويقابلها الخراج على الأرض التي يزرعها غيرهم، كما يطلق على ضريبة كانت معروفة قبل الإسلام، تؤخذ من التجار، كلما مروا على أراضي دولة من الدول، وسأستعرض فيما يلي أمورا تتعلق بالعشر وكيفية تحقيقه لمقصد العمران الحاكم في هذا المستوى.

١- فرض العشور تحقيق لمقصد العمران

أول من فرض العشور في الإسلام، الخليفة عمر بن الخطاب ﷺ، فبعد أن ثبتت أركان الإسلام وحكمه وأصبحت حدود أرضه واضحة آمنة يمر التجار من المسلمين وغيرهم بها، قال له عماله، أن يأخذه من التجار الحربيين الذين يدخلون دار الإسلام للتجارة؛ لان التجار المسلمين ، كانوا إذا مروا بأرضهم ، يأخذون العشر منهم، فكان فرض العشر عليهم من باب المعاملة بالمثل. والعشر الذي أخذه أمير إلى موارد، وبيت المال واضح المصادر والمصارف، ومصادره الفيء والغنيمة والصدقات. وأولها ما يتبقى من الفيء، بعد حق النبي ﷺ الخالص، ومصدره أموال بني النضير، ونصف الخارج من ثمار فدك، وكان ﷺ ينفق على أهله منها سنته، ويجعل الباقي في السلاح والكراع عدة في سبيل الله(٣٩٨)، أما الغنائم، والتي كانت تجمع بعد المعركة، فيخرج أول نصيب منها قبل القسمة للكعبة ، يضرب بيده الشريفة في الغنيمة فما وقع فيها، كان سهم الكعبة، ثم يقسم ما بقي خمسة أقسام، الأول للمقاتلة ،والثاني لله ورسوله وذوي القربى، وكان ﷺ لا يأخذ منه شيئا، والثالث لليتامى والرابع للمساكين، والخامس لابن السبيل وهو الضيف الفقير الذي ينزل بالمسلمين وهو تفسير قوله تعالى ﴿ ۞ وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمۡتُم مِّن شَيۡءٖ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَٱلۡيَتَٰمَىٰ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِ ﴾ (٣٩٩).والزكاة مصارفها محددة بالأصناف الثمانية في قوله تعالى قَالَ تَعَالَىٰ:﴿ ۞ إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلۡفُقَرَآءِ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱلۡعَٰمِلِينَ عَلَيۡهَا وَٱلۡمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمۡ وَفِي ٱلرِّقَابِ وَٱلۡغَٰرِمِينَ وَفِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِۖ فَرِيضَةٗ مِّنَ ٱللَّهِۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٞ ٦٠ ﴾ (٤٠٠) وبالفتوحات توسعت رقعة الدولة، وزادت مصارفها وتنوعت، ووجدت لها علاقات بما جاورها من دول أخرى ، فكان لا بد من إيجاد موارد جديدة لبيت المال، غير الغنائم والصدقات، ،وهذا حق للإمام،

يقع ضمن السياسة الشرعية ، فحكَّم سيدنا الفاروق ﷺ مقصد جلب المصلحة ، ودرء المفسدة ، بفرضه ربع العشر على التاجر المسلم ، فخرج بذلك من الخلاف القائل بذم العاشر، وأن المسلمين لا عشر عوض قليل مقابل خدمة تقدمها الدولة لهم؛ وبدهي أن الطريق الآمن ، الذي تتوفر فيه الخدمات، يُنَشِطُ حركة التجارة، وإذا نشطت التجارة، نشطت معها كل نواحي الحياة الأخرى، وقد أورد الإمام مالك في الموطأ، أن الفاروق ﷺ (كان يأخذ عن النبط من الحنطة والزيت نصف العشر، يريد أن يكثر الحمل إلى المدينة، ويأخذ من القطنية العشر)[٤٠١]، والجلب إلى المدن وتنشيط الأسواق وسيلة للعمران.

٢-شروط استيفاء لعشور تحقيق لمقاصد المنظومة الشاملة

من المعلوم أن التجار كان منهم المسلم، والذمي، والمستأمن، وأن المال قد يكون معدا للتجارة أو لا، وأن المار على العاشر، قد يكون حراً يتصرف بماله، وقد يكون عاملا مضاربا بالمال، وقد يكون عبدا؛ لذا كانت هناك شروط لاستيفاء هذه الضريبة، ومنها:

- عند تحديد ضريبة العشر، فرض الفاروق العشر على المستأمن ، ونصف العشر على الذمي ، وربع العشر على المسلم؛ وهذا يحقق مقصد العدل والإنصاف؛ فالمسلم تؤخذ منه الزكاة وصدقة الفطر، وقد تلزمه نفقة بعض المسلمين من الوالدين و الأقربين ، ومعلوم أن ما يؤخذ منه يصرف في المجتمعأما الحربي، فان ما يحصل عليه من منافع بالتجارة يعود على الحربيين، وليس لديه أية التزامات تجاه الدولة والمجتمع، وإن كان يحقق نشاط الأسواق وعمرانها، لذا فان استيفاء العشر منه يحقق العدالة والإنصاف مع المسلم والذمي .
- يتحقق مقصد المعاملة بالمثل، وهو مقصد حاكم في المعاملات الدولية، في العشر المستوفى من التاجر الحربي، فيؤخذ منه بمقدار ما تأخذ دولته من التاجر المسلم، إن كان الخمس فالخمس، وإن كان ربع العشر فربعه، وإن كان العشر فالعشر، ولم يفرض الفاروق العشر، إلا بعد أن سأل التجار {كم يأخذون منكم إذا قدمتم عليهم؟ قالوا العشر، قال ﷺ فخذوا منهم العشر} [٤٠٢]
- أن يكون المال معدا للتجارة، وأن يبلغ نصابا، وأن يكون مما يبقى في أيدي الناس، كالمتاع والرقيق والصامت– أي الذهب والفضة–[٤٠٣] ولا يؤخذ ما لا يبقى كالفواكه[٤٠٤]، فقد أورد أبو عبيد ، أن عمر بن عبد العزيز، كتب إلى عامله في مصر(من مرَ بك من أهل الذمة ، فخذ مما يديرون من التجارات، من أموالهم: من كل عشرين ديناراً ، ديناراً، فما نقص فبحساب ذلك، حتى تبلغ عشرة دنانير، فان نقصت ثلث دينار فلا تأخذ منها شيئا، واكتب لهم بما تأخذ كتاباً إلى مثله من الحول)[٤٠٥]، وهذه التفاصيل تحقق مقصد العدل والإنصاف، مع المسلم والذمي والمستأمن؛ إذ ليس كل المال نام، وليس كل مال نام معد للتجارة واطمئنان الناس إلى العدالة والإنصاف، وحفظ الحقوق، أولى مراحل تحقق العمران. **والخلاصة:** أن كل ما يتعلق بالحياة العامة ومعاش الناس، وما ينفعهم ويؤدي إلى عمران

الدنيا، فان الشريعة وأحكامها لا تعارضه، بل تطلبه وتشجع عليه، على ألا يؤدي عمران جهة إلى خراب أخرى، ولا يطغى حق على آخر، وأن تراعى منظومة الأولويات في كل ذلك.

الخاتمة والتوصيات

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، وله والفضل والمنة في الأولى والأخرة، فهذه خاتمة ما كنت قد بدأته من بحث عن الاجتهاد المقاصدي بين التأصيل النظري والتطبيق الفقهي، وتوصلت بنعمة من الله وتيسير منه سبحانه إلى النتائج التالية:

١. الاجتهاد المقاصدي، مصطلح حديث الظهور نسبيا؛ إذ لم يستعمله الفقهاء سابقا، إنما تكلموا عن الاجتهاد وشروطه، والشروط الواجب توفرها ليصبح الفقيه مجتهدا، كما تناولوا مراتب الاجتهاد، إلا إن هذا لا يعني أن تحكيم المقاصد في النتاج الفقهي، هو بدعة المتأخرين، فقد كانت حاضرة في الأذهان وإن لم يصرحوا باعتمادها في التعليل والقياس، وأكتفوا بإدارة الحكم مع علته، وأثبت البحث أن المقاصد تصلح كذلك لإدارة الأحكام معها، وهي ليست كالمصالح المرسلة، أنما هي أصول مستندة إلى قواعد كلية، وسبق للصحابة والتابعين أن أداروا الأحكام مع مقاصدها كما أداروها مع عللها.

٢.الاجتهاد المقاصدي، وكما توصل اليه البحث، هو أحد جوانب الاجتهاد التقليدي، ولا يصح اعتباره نوعا مستقلا من الاجتهاد؛ إذ الاجتهاد يوجب على المجتهد العلم بالمقاصد وملاحظتها عند بناء الفتوى واستخراجها، كما أن المقاصد بمجردها لا يمكن اعتبارها دليلا مستقلا دون إخضاعها لضوابط الاجتهاد وقيود الشرع، بل هي خاضعة لضوابط إعمال المصلحة، إلا أن له تعريفا خاصا يتمايز به عن الاجتهاد التقليدي، بناء على تفعيل نظرية المقاصد الشاملة. وأوجب التعريف، اجتماع جهد الأصولي والفقيه وصاحب الاختصاص في العلوم الأخرى؛ إذ أن مستجدات العصر ونوازله، أكبر وأعمق من أن يحيطها علم فرد في اختصاص واحد، إنما هو اجتماع الآراء وتراكم الخبرات، وفي كل المجالات.

٣. لقد مارس الفقهاء المعاصرون، الاجتهاد المقاصدي، بمعنى بناء الأحكام على المقاصد، في مواضع عديدة، كمثل الدعوة إلى توسيع أوعية الزكاة، والقول بأخذ الأرباح الناجمة عن الإيداعات المصرفية في الدول الغربية، والقول بجواز أخذ المسلم ميراثه من قريبه غير المسلم بلا عكس، وغيرها، وكلها اجتهادات خالفت الاجتهادات الفقهية السابقة، وكان مستندها المقاصد الشرعية.

٤. الاجتهاد المقاصدي في النوازل، لا يمكن أن يكون فرديا خاصة في المسائل العامة، بل لابد فيه من تظافر جهود الفقهاء والمجتهدين وأصحاب الاختصاص في المسائل المطروحة مع مراعاة منظومة المقاصد الشاملة.

التوصيات:

١. بالنظر إلى كثرة النوازل والمستجدات، ومع دخول الإسلام إلى دول الغرب النصراني، والشرق الوثني، والى مجاهل أفريقيا، فان الحاجة إلى تفعيل الاجتهاد المقاصدي أضحت ملحة، ولابد قبل تفعيله من الاتفاق على قواعد تحكم بها المقاصد، وآليات لاستخدام هذه القواعد، وقد كتب في ذلك الكثير من البحوث، فلا بد من استثمارها وتحويل ما فيها من معلومات إلى منظومة قانونية تحكم بها عملية الاجتهاد المقاصدي.

٢. تفعيل دور المجامع الفقهية للاستفادة من بحوث المقاصد وصولا إلى اتفاق حول صياغة قواعد تحكم الاجتهاد المقاصدي.

٣. تواصل المجامع الفقهية مع أصحاب الاختصاصات العلمية كالطب والهندسة والاقتصاد وعلم النفس وعلم الاجتماع وعلماء التربية، والأخصائيين التربويين وغيرهم، وإشراكهم في المناقشات التي تجري لاستخراج أحكام للنوازل.

تشجيع طلبة العلم في المراحل الدراسية الأولية والعليا على تناول المقاصد وتفعيل الاجتهاد المقاصدي، من خلال تناول مسائل أو حتى فرضها، ووضع إجابات شرعية لها، وأن تكون هذه من ضمن المناهج الدراسية تعويدا للطلبة على الاستفادة من الثروة الفقهية الضخمة التي بين أيديهم وعدم الاكتفاء بالدراسات النظرية التقليدية.

هوامش البحث

(١) أعلام الموقعين عن رب العالمين،: ١١/٣.

(٢) أخرجه الحاكم في المستدرك ،٢٨٦/١، رقم ٦٣١، أبو داود، ١٤٥/١ رقم ٣٣٦، وابن ماجة، ١٨٩/١

(٣) ينظر: فتاوى الشيخ محمد أبو زهرة، جمع ودراسة،ص: ٤٠٩.

(٤) ينظر: لسان العرب،,فصل الجيم: ١٣٣/٣-١٣٥.

(٥) ينظر: معجم الفروق اللغوية،, ص ٤٣٩.

(٦) الورقات، ص ٧.

(٧) المصدر نفسه: ص٧.

(٨) الذخيرة،: ١٣٩/١.

(٩) فتح القدير: ٧ /٢٦٠.

(١٠) إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول٢٠٥/١.

(١١) ينظر: معجم لغة الفقهاء:٤٣/١، المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية:١٤٢/١.

(١٢) الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، ص٤.

(١٣) ينظر: الاجتهاد (من كتاب التلخيص لإمام الحرمين)، ٣٣١/٣.

(١٤) ينظر: صفة الفتوى والمفتي والمستفتي ص ١٤.

(١٥) ينظر: تقرير الاستناد في تفسير الاجتهاد : ص٤٠.

(١٦) سورة التوبة آية ٦٠.

(١٧) ينظر: أحكام القرآن، ٥٢٢/٢.

(١٨) ينظر: الاجتهاد في الشريعة الإسلامية القرضاوي: ص٩ وما بعدها.

(١٩) المصدر السابق: ص ٣٠.

(٢٠) ينظر في تفاصيل هذه المراتب: ٣٤٤/١-٣٤٥، أدب المفتي والمستفتي ابن الصلاح ١١٥-١١٦.صفة الفتوى احمد بن حمدان الحنبلي: ص١٥-٢٤.

(٢١) الاجتهاد، في الشريعة الإسلامية، يوسف القرضاوي ص ٣٧.

(٢٢) أخرجه البخاري ٣١/١، رقم ١٠٠، باب كيف يقبض العلم، ومسلم ,٤/ ٢٠٥٩، رقم ٢٦٧٣،

(٢٣) القول بغلق باب الاجتهاد قديم ، وجاء بناء على اختلاف العلماء في أمور منها الشروط الواجب توفرها في المجتهد المطلق، والعلوم التي لابد له من التمكن منها، وهل يوجد بعد الأئمة الأربعة من ، وقد نصت مجلة الأحكام العدلية على أن سد باب الاجتهاد إنما جاء لمنع فوضى الفتاوى، خاصة أن في أقوال الأئمة الأربعة غنى وكفاية، وقد ردَّ العلماء منذ القدم على هذه الدعوى، ينظر: درر الحكام ٣٤/١، المادة ١٦. وينظر: الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، يوسف القرضاوي: ص ١٧-٩٠.

(٢٤) ينظر في تفاصيل الاتجاهات التالية: الاجتهاد في الشريعة الإسلامية للقرضاوي: ص ٣٥

(٢٥) ينظر: بدائع السلك في طبائع الملكص ٣٢٤، باب الفتيا.

(٢٦) ينظر: الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، يوسف القرضاوي، ص٥٦-٦٣.

(٢٧) ينظر: لسان العرب لأبن منظور ٢٧٨/١ , مادة قصد.

(٢٨) نور الدين الخادمي من العلماء المعاصرين، ولد في تونس سنة ١٩٦٣، وحصل على دكتوراه في أصول الفقه، درس في جامعة الزيتونة، وبكلية المعلمين بمكة المكرمة، وتقلد مناصب في الحكومة التونسية الجديدة، ينظر: الموسوعة الإليكترونية

(٢٩) الاجتهاد المقاصدي، ضوابطه ومجالاته ,٣٩/١. و٢/ ١٢٧.

(٣٠) ينظر: حاجة المجتهد إلى الاجتهاد المقاصدي،: ص٣٤.

(٣١) الاجتهاد المقاصدي مفهومه ومجالاته وضوابطه، عبد السلام آيت سعيد: www.maghress.com/attajdid٩٢٨٨.jsessionnid

(٣٢) المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، أبحاث ووقائع المؤتمر العام: ص ٧.

(٣٣) الاجتهاد المقاصدي في عصر الخلفاء الراشدين: ص ١٤٤.

(٣٤) المنهج المقاصدي، ص ٥٢.

(٣٥) ينظر: مجلة العدل: مجلة علمية محكمة تصدر كل شهرين عن وزارة العدل السعودية، العدد ١٨ السنة الخامسة ربيع الأول ١٤٢٣هـ، بحث بعنوان تنزيل الأحكام على الوقائع القضائية د. علي بن راشد الدبيان القاضي بالمحكمة الكبرى في مكة المكرمة والمندوب حاليا لديوان رئاسة الوزراء.

(٣٦) سورة النساء، آية ٥٨

(٣٧) أخرجه الأمام مالك في الموطأ ١٠٧٨/٤, رقم ٢٧٥٨, وأحمد ٢٦٧/٣, رقم٢٨٦٦, وأبن ماجه ٤٣٠/٣, رقم ٢٣٤٠, الطبراني في المعجم الكبير ٨٦/٢, رقم ١٣٨٧, الحاكم في المستدرك,٦٦/٢,

(٣٨) ينظر: مجلة العدل، الدبيان.

(٣٩) الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة

(٤٠) غياث الأمم في التياث الظلم،: ص ٣١٠.

(٤١) المصدر نفسه.

(٤٢) المصدر السابق : ص ٣١١.

(٤٣) المصدر نفسه.

(٤٤) المصدر السابق: ص٣١٢.

(٤٥) المصدر السابق: ص ٣١٣.

(٤٦) غياث الامم في التياث الظلم. ص: ٣١٣-٣١٤.

(٤٧) المصدر السابق ص: ٤٣٣.

(٤٨) المصدر السابق: ص ٤٣٤.

(٤٩) غياث الأمم في التياث الظلم: ص ٤٥١.

(٥٠) المصدر السابق: ص ٤٨١.

(٥١) الاجتهاد المقاصدي، ضوابطه ومجالاته , ٧/١.

(٥٢) المصدر السابق:٢ /٦١-١٠١.

(٥٣) المصدر السابق: ١٥٢/٢-١٥٥.

(٥٤) الاجتهاد المقاصدي, نور الدين الخادمي :١٦٣/٢.

(٥٥) الفكر المقاصدي، قواعده وفوائده، ص ٣٦.

(٥٦) ينظر: منهج الجمع بين النصوص الشرعية ومقاصدها المستجدة ص٤٢-٤٣.

(٥٧) ينظر: الاجتهاد المقاصدي مجموعة بحوث، جاسر عودة , ص٣-٥٣.

(٥٨) ينظر: اعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرفات، دراسة مقارنة في أصول الفقه ص ٥٩-٦١.

(٥٩) ينظر: القيم الضرورية ومقاصد التشريع الإسلامي، ص٩٨-١٠٠.

(٦٠) ينظر، الاجتهاد المقاصدي منزلته وماهيته، محمد سالم الدودو: ص٦.

(٦١) ينظر: الموافقات أبراهيم بن موسى اللخمي, ٤/ ١٧٧.

(٦٢) الاجتهاد المقاصدي في عصر الخلفاء الراشدين، مها سعد إسماعيل الصيفي، ص٢٧.

(٦٣) ينظر: الاجتهاد المقاصدي في عصر الخلفاء الراشدين، مها سعد إسماعيل الصيفي ص٧٣.

(٦٤) أخرجه الحاكم في المستدرك، ٥٩٤/١، رقم ١٤٤٣،

(٦٥) ينظر: المستصفى للغزالي: ٢/ ٥٣.

(٦٦) ينظر: المبسوط ٢/ ١٥٦.

(٦٧) ينظر: المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي،ص١٨٣.

(٦٨) أخرجه البخاري في صحيحه ٣/ ٥٨، ٢٠٧٩، ومسلم، ٣/ ١١٦٤، رقم ١٥٣٢،

(٦٩) ينظر: المجموع ٩/ ١٧٤.والمغني ٤٨٢/٣

(٧٠) ينظر: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع ٥/ ١٣٤، وبداية المجتهد ونهاية المقتصد ٤/ ٢٢٥.

(٧١) الشيخ عبد الله بن بيه: من العلماء المعاصرين، ولد في موريتانيا سنة ١٩٣٥م، درس العلوم الشرعية على يد والده القاضي الشيخ المحفوظ، تقلد منصب نائب الأمين العام للاتحاد العالمي لعلماء المسلمين، تميت كتاباته بالوسطية والاعتدال، وتعتبر من اهم المراجع للأقليات الإسلامية في الغرب، تقلد عدة مناصب وزارية في موريتانيا.

(٧٢) ينظر: المبسوط للسرخسي: ٢/ ٢٧

(٧٣) ينظر: القوانين الفقهية في تلخيص مذهب المالكية والتنبيه: ٢٤٤/٣.

(٧٤) ينظر: روضة الطالبين وعمدة المفتين،٣٤٣/٥.

(٧٥) ينظر: الهداية في شرح بداية المبتدي: ٢٠/٣.

(٧٦) ينظر: مجموع الفتاوى ٢٢٩/٣١.

(٧٧) ينظر: الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف: ٧/ ١١.

(٧٨) ينظر: التاج والإكليل لمختصر ٦٣٠/٧.

(٧٩) إعمال المصلحة في الوقف، الشيخ عبد الله بن بيه، مؤسسة الريان، لبنان ٢٠٠٥م: ص ١٩.

(٨٠) الموقوف تبعا، هو المنقول التابع للعقار الموقوف، ولا خلاف في جوازه، أما المنقول الموقوف قصدا فهو السلاح ينظر: رد المحتار على الدر المختار، (حاشية ابن عابدين)، ٣٦٣/٤.

(٨١) ينظر: فهم النص على ضوء المصالح والمقاصد في الواقع المعاصر ، ٤-٦/ ١١/ ٢٠٠٨م.

(٨٢) ينظر: فصول البدائع في أصول الشرائع، : ٤٣٤/٢.

(٨٣) ينظر: مقاصد الشريعة الإسلامية في المحافظة على ضرورة العرضص٤١-٤٤.

(٨٤) ينظر: حجية الأدلة الاجتهادية المختلف عليها في الشريعة الإسلامية، ص ٣٦١.

(٨٥) أشار أستاذنا الدكتور بشير الكبيسي في كتابه (مقاصد الشريعة) إلى أن الطوفي أخطأ العبارة ولم يخطئ في المبدأ، حيث أنه اعتمد نصا شرعيا هو (لا ضرر ولا ضرار) وبنى عليه رأيه، أي أن له مستندٌ شرعيٌ، ولم يكن قول بالهوى والراي المجرد عن الدليل.

(٨٦) ينظر: كتاب الشافعي ،:١/٥، الفكر الأصولي وإشكالية السلطة ص ٤٦٨-٤٧١.

(٨٧) ينظر: تيسير التحرير، فصل في التعارض: ١٣٦/٣. روضة الناظر: ٣٨٩/٢-٤٠١.

(٨٨) الأشباه والنظائر،١/ ١٧١.

(٨٩) حجة الله البالغة، ٢٥٩/١.

(٩٠) كحكم سيدنا الفاروق رضي الله عنه بقتل الجماعة بالواحد تحقيقا لمقصد الزجر من تشريع القصاص، وأخذه الزكاة على الخيل تحقيقا لمقصدها من سد حاجة الفقير.

(٩١) ينظر مسائل مثل قتل الجماعة بالواحد وكيف استعمل الفقهاء المقصد لإيجاب القصاص وان أطلقوا عليه استحسانا، أو سد ذريعة، إلا انهم استعانوا بمقصد الزجر في القصاص، والتشريك بين أم الأم وأم الأب في السدس تحقيقا لمقصد العدل وغيرها من المسائل، ينظر: فصول البدائع في أصول الشرائع، ٣١٨/٢. كما ينظر: قواعد الاحكام في مصالح الانام ،١/ ١٩٦.

(٩٢) ينظر: تحفة الفقهاء, ١/ ٣٠٦.

(٩٣) ينظر: الأشباه والنظائر،٢/ ٢٦٧-٢٦٨.

(٩٤) ينظر: الأم، الشافعي: ٧/ ١٧٩.

(٩٥) ينظر: بدائع الصنائع: ٤/٢.

(٩٦) ينظر: الأشباه والنظائر٢٦٧-٢٦٨.

(٩٧) كقول الماوردي في الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي, ١٢/ ٢٧.

(٩٨) ينظر الموافقات للشاطبي, ٢٥٦/٢.

(٩٩) ينظر الاجتهاد المقاصدي، نور الدين الخادمي:٩٥/١-١١٩.

(١٠٠) ينظر: الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، للقرضاوي: ص٩ وما بعدها.

(١٠١) الموافقات للشاطبي: ١٧٧/٥.

(١٠٢) ينظر: الاجتهاد المقاصدي منزلته وماهيته، ص١٠.

(١٠٣) المستصفى للإمام الغزالي: ٣٤٢/١، وينظر: روضة الناظر:٣٣٤/٢.

(١٠٤) الإحكام في أصول الأحكام ٤/ ١٦٢.

(١٠٥) ينظر: المستصفى للغزالي: ٣٤٢/١.

(١٠٦) ينظر: المحصول ٦/٦.

(١٠٧) ينظر: الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، للقرضاوي: ص٣٠

(١٠٨) سورة البقرة، آية ٢٩.

(١٠٩) سورة محمد، آية ١٩.

(١١٠) سورة التوبة , آية ١٢٤

(١١١) أخرجه أبو داود في سننه، ٤٢/١، رقم ١٦٢، باب كيف المسح،

(١١٢) سيرة ابن اسحق، كتاب السير والمغازي،:١٩٢/١.

(١١٣) أخرجه البيهقي , في شعب الأيمان ١٧٢/٣، رقم ١٥١٥باب شح المرء بدينه،

(١١٤) أخرجه الحاكم في المستدرك على الصحيحين ٢/ ٣٨٩، رقم ٣٣٦٢،

(١١٥) أخرج البخاري في صحيحه ١/ ٦، رقم ١

(١١٦) ينظر: فيض الباري: ٨٠/١.

(١١٧) سورة الحديد آية ١٠.

(١١٨) سورة الحجرات، آية ١٤.

(١١٩) ينظر: جامع البيان في تأويل القرآن , ٢/ ١٣.

(١٢٠) ينظر: السيرة الحلبية ، إنسان العيون في سيرة الأمين المأمون،٣/ ٣٨١.

(١٢١) أخرجه البخاري في صحيحه في باب الفتيا وهو واقف على الدابة،١/ ٢٨، رقم ٨٣،

(١٢٢) كانت حجة الوداع في السنة العاشرة للهجرة بعد فتح مكة، أما في السنة التاسعة فقد حج الناس وأميرهم يومئذ الصيق س، وكان المشركون في الحج مع المسلمين، فنزلت سورة براءة بعد مسير الحجيج، وبعث النبي ﷺ علي بن أبي طالب س بها فقراها على الناس، وكان مما امر به النبي ألا يحج بعد ذلك العام مشرك، فكانت حجة الوداع في السنة التالية للمسلمين وحدهم، ينظر: السيرة النبوية:٥٤٣/٢، وتفسير الكشاف للزمخشري: ٢٣٤/٢.

(١٢٣) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى : ٢٠٤/٥، رقم ٩٥٢٤.وفي مسلم بلفظ { لتأخذوا عني مناسككم فإني لا أدري لعلي لا أحج بعد حجتي هذه}، ٩٤٣/٢، رقم ١٢٩٧.

(١٢٤) ينظر: تاج العروس من جواهر القاموس, محمد مرتضى الزبيدي, دار مكتبة الحياة, بيروت– لبنان, ط١,١٣٠٦هـ, باب زكو: ٣٨/ ٢٢٢–٢٢٣.

(١٢٥) مقاصد الشريعة الإسلامية , , ص٢٧٦.

(١٢٦) ينظر: الموافقات للشاطبي: ٢٢/٢.

(١٢٧) ينظر: تاريخ المدينة , رقم ١٩٣٩، حلية الأولياء وطبقة الأصفياء١/ ١٥١،

(١٢٨) سورة البقرة، آية ٢٠٧.

(١٢٩) أخرجه البخاري في صحيحه، ٦٩/٥ رقم ٣٩٣٧، باب كيف آخى النبي ﷺ بين أصحابه.

(١٣٠) ينظر: السنن الكبرى للبيهقي ٦/ ٥٨١، رقم ١٣٠٣٣، الأموال،٢/٤٩٩، رقم ٧٩٩.

(١٣١) ينظر: فتوح البلدان:١/ ٢٥٢.

(١٣٢) مقاصد الشريعة ابن عاشور: ص ٤٣٧.

(١٣٣) ينظر: مقاصد الشريعة ابن عاشور : ص ٤٣٣.

(١٣٤) أخرجه الإمام البخاري في صحيحه، ١٥/٧، رقم ٥١٢٧، باب مَنْ قال لا نكاح إلا بولي.

(١٣٥) ينظر: مقاصد الشريعة، ابن عاشور: ص ٤٣٣.

(١٣٦) موطأ مالك برواية محمد بن الحسن الشيباني، ١/ ١٧٩، رقم ٥٣٤،

(١٣٧) ينظر: الحجة على أهل المدينة٣/٢٢٢-٢٢٥.

(١٣٨) ينظر: المدونة،:١٢٨/٢.

(١٣٩) ينظر: الأم: الشافعي: ٢٤/٥.

(١٤٠) الشرح الممتع على زاد المستقنع١٢/ ٩٥.

(١٤١) ينظر: بدائع الصنائع: ٢٧٢/٢.

(١٤٢) أخرجه البخاري في صحيحه، ٩/ ٢٥، رقم ٩٦٩٦، باب في النكاح.

(١٤٣) أخرجه البخاري في صحيحه، ١٧١٧، رقم ٥١٣٦.باب لا ينكح الأب وغيره البكر

(١٤٤) أخرجه البخاري ٤٧/٧، رقم ٥٢٧٤ في باب الخلع وكيف الطلاق فيه.

(١٤٥) بدائع الصنائع: ٢/ ٣١٧.

(١٤٦) أخرجه أحمد في مسنده، ٤٧٤/٣٨، رقم ٢٣٤٨٩، باب التبليغ

(١٤٧) أخرجه أبو داود في سننه ٢/ ٢٢٠، رقم ٢٠٥٠، والنسائي في السنن الكبرى، ٥ /١٦٠

(١٤٨) سورة الروم، الآية، ٢١.

(١٤٩) ينظر: شرح الزركشي: ٥/ ٢٢.

(١٥٠) بدائع الصنائع: ٢/ ٣٢٢.

(١٥١) المصدر نفسه.

(١٥٢) ينظر: مقاصد الشريعة، ابن عاشور: ص ٣٤٠.

(١٥٣) أخرجه احمد في مسنده: ٢ /٣٥٧، رقم ١٧٤٠، باب حديث جعفر بن أبي طالب وهو حديث

(١٥٤) تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق:٢/ ٥١٤.

(١٥٥) ينظر: مقاصد الشريعة، ابن عاشور: ص ٣١٤.

(١٥٦) ينظر: كتاب السياسة ص ٢٠.

(١٥٧) سورة المائدة آية ٥٥، سورة التوبة، آية ٧١، سورة النمل، آية ٣، سورة لقمان آية ٤.

(١٥٨) سورة النور، آية ٣٣.

(١٥٩) ينظر: الإسلام والتوازن الاقتصادي بين الأفراد والدول ص ٥.

(١٦٠) سورة النساء، آية ٥.

(١٦١) ينظر: التحرير والتنوير ١٠٧\١٢.

(١٦٢) ينظر: كتاب الأموال، ص ١٤-٤٣٧.

(١٦٣) ينظر: المال والحكم في الإسلام،ص ٤٤.

(١٦٤) ينظر: مقاصد الشريعة، ابن عاشور: ص٤٥٠ – ٤٦٠.

(١٦٥) ينظر: المبسوط للسرخسي: ١٢/ ١٠٩.

(١٦٦) سورة البقرة، آية ٢٧٨-٢٧٩.

(١٦٧) ينظر: لسان العرب، فصل الكاف، ١/ ٧١٦.

(١٦٨) الأرض الموات كما جاء تعريفها عند الفقهاء هي التي لا أثر لعمران ولا زراعة عليها ولا متصلة بعمران، وليس لها مالك، ينظر: القاموس الفقهي, ١٠٨/١.

(١٦٩) أخرجه البخاري في صحيحه: ٣/ ١٠٦، رقم ٢٣٣٥، باب من أحيا أرضا مواتا.

(١٧٠) كتاب الخراج ٧٦/١.

(١٧١) ينظر: أنيس الفقهاء في تعريف الألفاظ المتداولة بين الفقهاء،١٠١/١.

(١٧٢) المحاقلة قيل هي المغارسة والمزارعة، وقيل هي بيع الثمر قبل بدو صلاحه. ينظر: القاموس الفقهي، حرف الحاء ٩٥/١.

(١٧٣) رد المحتار على الدر المختار لأبن عابدين: ٦/ ٢٧٤.

(١٧٤) ينظر: معجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم٥٥/١.

(١٧٥) ينظر: الاختيار لتعليل المختار: ٧٤/٣.

(١٧٦) ينظر: النجم الوهاج في شرح المنهاج , ٢١٤/٤.

(١٧٧) اخرج البخاري في صحيحه :١٩١/٣، رقم ٢٧٢٢، باب الشروط في المزارعة، حديث عن رافع بن خديج ﷺ{كنا أكثر الأنصار حقلاً، فكنا نكري الأرض، فربما أخرجت هذه ولم تخرج ذه، فنهينا عن ذلك، ولم ننه عن الورق}، واخرج مسلم بغير هذا اللفظ عن رافع بن خديج ﷺ عن رسول الله ﷺ سأله {كيف تصنعون بمحاقلكم؟ فقلت: نؤاجرها يا رسول الله على الربيع أو الاوسق من التمر أو الشعير، قال: لا تفعلوا إزرعوها أو أزرعوها أو امسكوها} صحيح مسلم: ١١٨٢/٣، رقم ١٥٤٨، باب النهي عن المحاقلة والمزابنة والمخابرة وبيع الثمرة قبل بدو صلاحها وعن بيع المعاومة.

(١٧٨) عن أبي سعيد الخدري قال: {نهى عن عسب الفحل، زاد عبيد الله وعن قفيز الطحان} السنن الكبرى للبيهقي: ٥١١/٤، رقم ٢٢٦٤١، ومسند أبي يعلى الموصلي :٣٠١/٢ رقم ١٠٢٤، وشرح مشكل الآثار: ١٨٦/٢ رقم ٧١١، والدار قطني في سننه ٦٨/٣ رقم ٢٩٨٥٤،

(١٧٩) الاختيار لتعليل المختار: ٧٥/٣.

(١٨٠) المبسوط للسرخسي: ٦/ ١٧٨.

(١٨١) ينظر: حاشية ابن عابدين كتاب المزارعة: ٦/ ٢٧٤-٢٥٨، بداية المجتهد ونهاية المقتصد ٥/٤-٣٤، مغني المحتاج الى معرفة معاني,٤٢٢/٣-٤٣٨، المغني لابن قدامة: ٣٠٩/٥-٣٢

(١٨٢) ينظر: مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور، ص: ٥١٥.

(١٨٣) ينظر: التشريع الجنائي الإسلامي مقارنة بالقانون الوضعي: ص ٥١٦.

(١٨٤) سورة المائدة آية ٣٩.

(١٨٥) ينظر: التحرير والتنوير لابن عاشور: ١٣٦/٢.

(١٨٦) ينظر: المبسوط للسرخسي: ٢٦/ ٦١.

(١٨٧) سورة البقرة، آية ١٧٩.

(١٨٨) الفقه على المذاهب الأربعة، محمد عوض الجزيري، ت: ١٣٦٠هـ، ط٢، .-٢٠٠٣م: ٥/ ٢٢٠

(١٨٩) سورة النساء، آية ٩٢.

(١٩٠) ينظر: تحفة المحتاج في شرح المنهاج، ٥١٦/٨.

(١٩١) ينظر: المبسوط للسرخسي:٩٣/٢٦، بداية المجتهد، ابن رشد :٤/ ١٩٩، المغني: ٥١٥/٨.

(١٩٢) سورة النساء، آية ٩٣.

(١٩٣) المغني لابن قدامة: ٥١٦/٨.

(١٩٤) ينظر: تحفة الفقهاء: ٣/ ١١٩، بداية المجتهد: ١٩٥/٤، روضة الطالبين: ١٢٨/٩.

(١٩٥) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى ٨/ ١٨١، رقم ١٦٣٦٠

(١٩٦) سورة النور، آية ٢

(١٩٧) صحيح فقه السنة وأدلته وتوضيح مذاهب الأئمة، ١/ ٢٣٣.

(١٩٨) أخرجه البخاري في صحيحه، ٦٥/٩، رقم ٧١٥٨، باب هل يقض القاضي أو يفتي وهو غضبان، وأخرجه مسلم في صحيحه ١٣٤٢/٣ رقم ١٧١٧.

(١٩٩) ينظر: البدائع في أصول الشرائع: ٢/ ١٤٤، العدة في أصول الفقه : ٥/ ١٤٠٣٠.

(٢٠٠) المغازي، ٢/ ٧٥٨.

(٢٠١) سيرة ابن هشام،١٠٥/٢.

(٢٠٢) الروض الأنف في شرح السيرة النبوية ، ٤٤٦/٢، رقم٧٥٠.

(٢٠٣) يوتغ: الوتغ بالتحريك: الهلاك، وتغ يتغ وتغا فسد وهلك وأثم، لسان العرب: فصل الواو ٨/ ٤٥٨.

(٢٠٤) عيون الأثر في فنون المغازي والشمائل والسير،: ٢٢٨/١.

(٢٠٥) عيون الأثر في فنون المغازي والشمائل والسير:٢٢٨/١.

(٢٠٦) المفرح: المحتاج المغلوب، وقيل الفقير الذي لا مال له، وقيل: هو الذي أثقله الدين والغرم ولا يجد قضاءه، أو هو الذي أثقل الدين ظهره، ينظر: تاج العروس، باب فرح، ١٣/٧.

(٢٠٧) ينظر: عيون الأثر، ابن سيد الناس اليعمري: ٢٢٨/١.

(٢٠٨) ينظر: السيرة النبوية , ٢/ ٣٢١، السيرة النبوية , لابن هشام, :٢/ ١٠٧،

(٢٠٩) أخرجه البخاري في صحيحه ٦/ ١١١، رقم ٤٧٧١، ومسلم في صحيحه ١/ ١٩٢، رقم ٢٠٦، بلفظ {يا فاطمة بنت رسول الله سليني بما شئت لا أغنى عنك من الله شيئا}.

(٢١٠) الأموال ١/ ٣٣٥، الأموال، ٥٧٤/٢.

(٢١١) الجريب: مكيال قدره أربعة اقفزه، ينظر: المخصص ، باب المكاييل، ٣/ ٤٤٠، ويساوي ٤٨ صاع، معجم لغة الفقهاء: ١٦٣/١وهو يساوي ١٥.٦٠٠كغم عند الحنفية، و١٤ كغم عند غيرهم.

(٢١٢) ينظر: كتاب الأموال، للقاسم بن سلام:١/ ٣١٤.

(٢١٣) ينظر: الثورة الفرنسية، ص٢ –٣.

(٢١٤) النوادر والزيادات على ما في المدونة من غيرها من الأمهات،:٢١٣/٢.

(٢١٥) التاج والإكليل لمختصر خليل: ٤/ ٥٩٤.

(٢١٦) الركاز: هو المال الذي خلقه الله تعالى في الأرض يجده الناس، ويختلف عن الكنز الذي هو مال أو متاع أو سلاح يدفن في الأرض، ولكل منهما حكم، ينظر: منحة السلوك في شرح تحفة الملوك, ٢٣٥/١.

(٢١٧) ينظر: الحاوي الكبير للماوردي: ٣٤٣/٣.

(٢١٨) ينظر: المهذب في فقه ١/ ٢٩٨.

(٢١٩) ينظر: فقه الزكاة، د. يوسف القرضاوي مؤسسة الرسالة, ١٩٨٥م, ٢/ ١٠٢٣

(٢٢٠) أخرجه الترمذي في سننه, الجامع الكبير , محمد بن عيسى بن الضحاك الترمذي, أبو عيسى ت٢٧٩هـ, تحقيق: بشار عواد معروف, دار الغرب الاسلامي, بيروت, ١٩٩٨م، ٢٣/٣، رقم ٦٤١، والدار قطني في سننه ٥/٣، رقم ١٩٧٠، والبيهقي في السنن الكبرى، ٣/٦، رقم ١٠٩٨

(٢٢١) فقه الزكاة، القرضاوي: ٢/ ١٠٢٧.

(٢٢٢) ينظر: المبسوط للسرخسي، ١٩٢/٢.

(٢٢٣) ينظر: المدونة , ٣٠٥/١.

(٢٢٤) ينظر: مختصر المزني٨/١٤٥.

(٢٢٥) ينظر: نيل المآرب بشرح دليل الطالب ,١/٢٥١.

(٢٢٦) أخرجه الشافعي في مسنده ٢٢٧/١، رقم ٦٢٦، وأبو داود في السنن، ٩٥/٢، رقم ١٥٦٣، والنسائي في سننه ٥/ ٣٨، رقم ٢٤٧٩، وقال الألباني حديث حسن.

(٢٢٧) ينظر: المبسوط للسرخسي: ١٩٢/٢.

(٢٢٨) أخرجه الحاكم ٥٤٧/١، رقم ١٤٣٨، وقال: هذا حديث صحيح على شرط البخاري ولم يخرجاه.

(٢٢٩) ينظر: الحجة على أهل المدينة، للشيباني, ٤٤٩/١.

(٢٣٠) ينظر: بدائع الصنائع، ١٧/٢.

(٢٣١) ينظر: المغني لابن قدامة: ٤/ ٤٣.

(٢٣٢) الأموال للقاسم بن سلام: ١/ ٥٤٠، رقم ١٢٧٥.

(٢٣٣) الأموال، ابن زنجويه: ٣/ ٩٧٧،

(٢٣٤) السنن الكبرى للبيهقي: ٤/ ٢٣٣، رقم ٧٥٣٩، كما أخرجه الطحاوي في معرفة السنن

(٢٣٥) مصنف عبد الرزاق الصنعاني، ٤/ ٨١، رقم ٧٠٦٤.

(٢٣٦) مثقال الذهب ٧٢حبه=٤,٢٥غم، معجم لغة الفقهاء ٤٤٩/١. ونصاب الذهب = ٨٥غم، فقه الزكاة للقرضاوي: ٢٦٠/١.

(٢٣٧) اعتمدت في تقدير ذلك على أن المرأة إذا أرادت ارتداء أساور في كلتي يديها، فلن تستطيع ارتداء أكثر من ١٢ سوار في كل يد، وأثقل وزن للسوار بين ٢ –٣ مثاقيل فالمجموع بين ٤٨–٧٢مثقال، وخلخالين زنتها ٢٠–٣٠ مثقال، وقرطين زنتهما مثقالين، وقلادة زنتها ١٠–١٢ مثقال، فيكون ١٢٥ –١٥٠ مثقال.

(٢٣٨) ينظر: الحجة على أهل المدينة، للشيباني ٤٥٨/١.

(٢٣٩) ينظر: المدونة: ٣٠٨/١، الأم للشافعي: ٣٠/٢، الكافي في فقه ٣٨٢/١.

(٢٤٠) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى، ٧/ ٣٧، رقم ١٣٢٠٦،

(٢٤١) تفسير غريب ما في الصحيحين البخاري ومسلم،ص: ٥٥.

(٢٤٢) ينظر: الكليات لأبي البقاء الكفوي, مؤسسة الرسالة, بيروت,ط٣, ١٤١٣, ٤٥٤/١.

(٢٤٣) ينظر: تاريخ عبد الرحمن بن محمد بن خلدون ولي الدين الحضرمي, ١٩٣/١.

(٢٤٤) أخرجه البخاري في صحيحه٩/ ١٢ رقم ٩٦١٤، باب من قتل ذميا بغر جرم.

(٢٤٥) ينظر: شرح معاني الآثار، ١٩٥/٣، الحديث رقم ٥٠٤٥.

(٢٤٦) أخرجه أبو داوود في سننه، ٤/ ٦٥٨، رقم ٣٠٥٢، والبيهقي في السنن الصغرى ٤/ ١٠، رقم ٢٩٤٩، وفي زيادة (ألا ومن قتل معاهدا حرم الله عليه ريح الجنة وان ريحها لتوجد من مسيرة

سبعين خريفا، وفي رواية أربعين عاما)، قال السخاوي، سنده لا بأس به ولا يضره جهالة من لم يسم من أبناء الصحابة، فانهم عدد ينجبر به جهالتهم ولذا سكت عنه أبو داوود) ينظر: المقاصد الحسنة في بيان كثير من الاحاديث المشتهرة, ١/ ٦١٦، رقم ١٠٤٤.

(٢٤٧) أخرجه الطبراني في المعجم الكبير، ٢٢/ ٥٧، رقم ١٣٥،

(٢٤٨) ينظر: عمر بن عبد العزيز، معالم التجديد والإصلاح الراشدي على منهاج النبوة، ص: ٣٠٦.

(٢٤٩) بدائع الصنائع: ٧/٧١.

(٢٥٠) ينظر: المبسوط للسرخسي: ٩/ ١٨١، بداية المجتهد: ٤/٢٣٠، الحاوي الكبير:١٣/ ٣٣٠.

(٢٥١) ينظر: النجم الوهاج في شرح المنهاج: ٩/١٨٥.

(٢٥٢) المبسوط للسرخسي: ٩/١٣٥.

(٢٥٣) بدائع الصنائع: ٥/ ١٤٣.

(٢٥٤) ينظر: بدائع الصنائع: ٥/ ١٤٣.

(٢٥٥) ينظر: البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل للمسائل المستخرجة،: ٤/ ١٨٢-١٨٤.

(٢٥٦) ينظر: المجموع شرح المهذب للنووي, ١٤/ ٢٨٣. المغني لابن قدامة: ٤/ ٢٤٤.

(٢٥٧) سورة المائدة آية ١.

(٢٥٨) الفَدَعُ: عوج وميل في المفاصل كلها خلقة أو داءً كأنها زالت عن أماكنها، فلا يستطاع بسطها وأكثر ما يكون في الرسغ م اليد والقدم، لسان العرب: ٨/ ٢٤٦.

(٢٥٩) شرح صحيح البخاري ٥/ ٣٤٢.

(٢٦٠) سورة الممتحنة آية ٨.

(٢٦١) في ظلال القرآن، سيد قطب، ت ١٣٨٥هـ، دار الشروق، بيروت، القاهرة، ٣/ ١٥٩.

(٢٦٢) سورة الممتحنة، آية ١.

(٢٦٣) سورة الممتحنة، آية ٨.

(٢٦٤) الفروق, ٣/ ١٤.

(٢٦٥) الأموال لابن زنجويه: ١/ ١٦٩.

(٢٦٦) ينظر: الهداية شرح البداية، ١/ ١١١، وشرح مختصر:٢/٢١٣.

(٢٦٧) ينظر: مختصر المزني،٨/ ٢١٦.

(٢٦٨) ينظر: الهداية شرح البداية: ١/١١١.

(٢٦٩) ينظر: المغني لابن قدامة: ٣/٩٨.

(٢٧٠) أخرجه البخاري في صحيحه، ٢/١٠٤، رقم ١٣٩٥، باب وجوب الزكاة،

(٢٧١) مصنف ابن أبي شيبة، ٢/ ٤٠١، رقم ١٠٣٩٨، باب ما قيل في الصدقة في غير أهل الإسلام، وهو حديث مرفوع من رواية سعيد بن جبير، ينظر: الدراية ١/ ٢٦٦، رقم ٣٤٣.

(٢٧٢) الهداية في شرح البداية, ١/ ١١١.

(٢٧٣) ينظر: بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ابن رشد: ٢/ ٤٤.

(٢٧٤) المبسوط للسرخسي: ٣/١١.

(٢٧٥) سورة التوبة، آية٦٠.

(٢٧٦) التفسير من سنن سعيد بن منصور ٥/ ٢٥٨ رقم ١٠٢٤.

(٢٧٧) البناية شرح الهداية ٣/ ٤٦١

(٢٧٨) أخرج البخاري في صحيحه قوله ﷺ { بينما رجل يمشي بطريق فاشتد عليه العطش، فوجد بئر، فنزل فشرب، ثم خرج، فاذا كلب يلهث يأكل الثرى من العطش، فقال الرجل لقد بلغ هذا الكلب من العطش مثل الذي كان بلغ بي، فنزل البئر فملأ خفه فامسكه بفيه حتى رقي فسقى الكلب فشكر الله له فغفر له، فقالوا يا رسول الله، وإن لنا في البهائم لأجراً؟ فقال في كل ذات كبد رطبة أجر}، صحيح البخاري ٣/ ١١١، رقم ٢٣٦٣. ومسلم في صحيحه ١٧٦١/٤، رقم ٢٢٤٤.

(٢٧٩) اخرج البخاري في صحيحه قوله ﷺ { دخلت امرأة النار في هرة ربطتها فلم تطعمها ولم تدعها تأكل من خشاش الأرض} ٤/ ١٣٠ ، رقم ٣٣١٨.

(٢٨٠) سورة البقرة، آية ٢٧٢.

(٢٨١) ينظر: تفسير الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن: ٥/ ٥٨٨.

(٢٨٢) تفسير القرطبي: ٣/ ٣٣٧.

(٢٨٣) ينظر: الدراية في تخريج أحاديث الهداية للعسقلاني: ١/ ٢٦٦، رقم ٣٤٣.

(٢٨٤) ينظر: حقوق المواطنة، حقوق غير المسلم في المجتمع المسلم، ص٥٦.

(٢٨٥) ينظر: أحكام أهل الذمة والمستأمنين في دار الإسلام: ص ٢٤.

(٢٨٦) سورة التوبة، آية ٢٩.

(٢٨٧) ينظر: الشافي في شرح مسند الشافعي، ٥/ ٤١٥.

(٢٨٨) ينظر: أنيس الفقهاء في تعريف الألفاظ المتداولة بين الفقهاء, ١/ ٦٦.

(٢٨٩) ينظر: درر الحكام شرح غرر الأحكام١/ ٢٩٢.

(٢٩٠) ينظر: حقوق المواطنة، للغنوشي: ص ٦٦.

(٢٩١) ينظر: تأشيرة السفر، الموسوعة الإليكترونية.

(٢٩٢) أخرجه الحاكم ٢/ ١٥٣، رقم ٢٦٢٣، وقال الذهبي حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه،

(٢٩٣) أخرجه البخاري في صحيحه: ١٠٠/٤ رقم ٢١٧١ باب أمان النساء وجوارهن

(٢٩٤) ينظر: المبسوط للسرخسي: ١٠/ ٧٠.

(٢٩٥) ينظر: الأم للشافعي: ٤/ ٢٣٤.

(٢٩٦) ينظر: مختصر الخرقي :١/ ١٣٩.

(٢٩٧) ينظر: النوادر والزيادات على ما في المدونة من غيرها من الأمهات , دار الغرب الاسلامي , بيروت, ط١, ١٩٩٩م, ٣/٧٨.

(٢٩٨) ينظر: المبسوط للسرخسي: ١٠/ ٧٠

(٢٩٩) ينظر: المدونة: ١/ ٥٢٥.

(٣٠٠) المستصفى للغزالي: ١/ ١٧٤.

(٣٠١) سورة النحل، آية ١٢٥.

(٣٠٢) ينظر: مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر، ، ١/٦٥٥.

(٣٠٣) مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر: ١/٦٥٥.

(٣٠٤) أخرجه مسلم في صحيحه بلفظ {لكل غادر لواء عند استه يوم القيامة}: ٣/١٣١٦،

(٣٠٥) المبسوط للسرخسي: ١٠/ ٩٦.

(٣٠٦) ينظر: الحاوي الكبير: ١٤/ ٢٧٨.

(٣٠٧) ينظر: شرح السير الكبير، ١/ ١٦١٢-١٦١٣.

(٣٠٨) أخرجه الحاكم في المستدرك:٢/٥٣, رقم ٢٦٢٣ ، وقال الذهبي على شرط البخاري ومسلم.

(٣٠٩) بداية المجتهد، ونهاية المقتصد: ٤/ ١٧٨.

(٣١٠) ينظر: المدونة: ٤/ ٦٥١.

(٣١١) ينظر: النوادر والزيادات: ٣/١٤٥-١٤٦.

(٣١٢) ينظر: التاج والإكليل لمختصر خليل: ٨/ ٢٩٠-٢٩١.

(٣١٣) سورة البقرة، آية ١٧٨.

(٣١٤) أخرجه الحاكم في المستدرك، ٤/٤٠٨، رقم ٨٠٩٨، وأحمد في مسنده،٣٣/٢٩٦،

(٣١٥) ينظر: المبسوط للسرخسي: ٩/ ٥٦.

(٣١٦) ينظر: المصدر السابق.

(٣١٧) ينظر: النوادر والزيادات: ١/١٤٧.

(٣١٨) ينظر: اختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى، أبو يوسف: ١/١٥٨.

(٣١٩) ينظر: المبسوط للسرخسي: ٩/ ١٨١.

(٣٢٠) ينظر: بدائع الصنائع: ٧/ ٧١.

(٣٢١) ينظر: النوادر والزيادات ١٤/٤٦٠-٤٦١.

(٣٢٢) ينظر: الأم للإمام الشافعي، ٧/ ١٦٠.

(٣٢٣) ينظر: حاشية الروض المربع، شرح زاد المستقنع٤/ ٢٩٨.

(٣٢٤) ينظر: مختصر المزني: ٨/ ٤٣٨

(٣٢٥) ينظر: حقوق غير المسلمين في الدولة الإسلامية، ص١٤.

(٣٢٦) الخراج لأبي يوسف, ,١/ ١٥٨.

(٣٢٧) الإسلام وأوضاعنا السياسية، ١/ ٢٨٠.

(٣٢٨) ينظر: السياسة الشرعية في الشئون الدستورية والخارجية والمالية، ١/ ٧٩.

(٣٢٩) ينظر: الأحكام السلطانية, ١/ ٨٨

(٣٣٠) ينظر: شرح السير الكبير ٢٦٢/١.

(٣٣١) ينظر: شرح السير الكبير للسرخسي: ١/ ٢٥١

(٣٣٢) ينظر: بدائع الصنائع، ١٢١/٧.

(٣٣٣) ينظر: المدونة: ١/ ٥٠٣.

(٣٣٤) ينظر: روضة الطالبين وعمدة المفتين, للنووي, ٦/ ٣٧٦.

(٣٣٥) ينظر: اسنى المطالب في شرح روضة الطالب, ٤/ ٢٠٤.

(٣٣٦) ينظر: روضة الطالبين: ٨/ ٤١٦.

(٣٣٧) ينظر: الهداية شرح البداية: ٢/ ٣٩٧.

(٣٣٨) ينظر: مفاتيح الغيب: ٥١٨/١٥، مقاصد الشريعة، العلواني: ص٥٦.

(٣٣٩) ينظر: لسان العرب، فصل الخاء المعجمة، ٦١/٩.

(٣٤٠) أخرجه مسلم في صحيحه، ١٥٤٨/٣، رقم ١٩٥٤، باب إباحة ما يستعان به عليه

(٣٤١) سورة البقرة آية ٢٢٢.

(٣٤٢) أخرجه البخاري في صحيحه: ٣/ ١٠٣، رقم ٢٣٢٠، باب فضل الزرع والغرس إذا اكل منه ومسلم في صحيحه، ٣/ ١١٨٩، رقم ١٥٥٣، باب فضل الغرس والزرع.

(٣٤٣) أخرجه البخاري في الأدب المفرد, ٣/ ٥٤٥، رقم ٢١١٨، باب اصطناع المال

(٣٤٤) أخرجه البخاري في صحيحه: ٣/ ٥٧، رقم ٢٠٧٤، باب كسب الرجل وعمله.

(٣٤٥) أخرجه مسلم في صحيحه: ١/ ٢٢٣، رقم ٢٦١، باب حلق العانة والوقت منه.

(٣٤٦) الأدب المفرد: ١/ ٧١٥، رقم ١٢٥٨.

(٣٤٧) أخرجه مسلم في صحيحه :٢٢٢/١ رقم ٢٥٨، باب خصال الفطرة.

(٣٤٨) أخرجه البخاري في صحيحه، ٧/ ١٣٨، رقم ٥٧٧٠، باب لا هامه.

(٣٤٩) أخرجه البخاري في صحيحه، ٧/ ١٢٦، رقم ٥٧٠٧، باب الجذام.

(٣٥٠) ينظر: المحيط في اللغة،: ٢/ ٣٨٤.

(٣٥١) ينظر: الهداية شرح البداية: ٤/ ٣٨٣.

(٣٥٢) ينظر: الذخيرة , للقرافي, ٦/ ١٤٩.

(٣٥٣) ينظر: نيل المآرب بشرح دليل الطالب،١/ ٤٦١.

(٣٥٤) ينظر: المبسوط للسرخسي، ٢٣/ ١٦٧.

(٣٥٥) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى، ٦/ ٢٣٧، رقم ١١٧٨٤، وابن زنجويه في الأموال، ٢/ ٦٠٧، رقم ١٠٠٨، قال ابن الملقن، تفرد به ، البدر المنير: ٥٦/٧.

(٣٥٦) ينظر: تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق. ٦/ ٣٥.

(٣٥٧) ينظر: المدونة: ٤/ ٤٧٣.

(٣٥٨) ينظر: الأم ٤٢/٤.

(٣٥٩) ينظر: المغني لابن قدامة: ٤١٨/٥.

(٣٦٠) ينظر: تبيين الحقائق للزيلعي: ٣٥/٦.

(٣٦١) ينظر: الحاوي الكبير: ٧/ ٤٧٦.

(٣٦٢) ينظر: المغني لابن قدامة: ٤١٨/٥.

(٣٦٣) ينظر: التاج والإكليل لمختصر خليل: ٧/ ٦١٥

(٣٦٤) ينظر: التاج والإكليل لمختصر خليل: ٧ / ٦١٦.

(٣٦٥) ينظر: بدائع الصنائع: ١٩٤/٦.

(٣٦٦) ينظر: الذخيرة للقرافي: ٦/ ١٤٨.

(٣٦٧) ينظر: المغني لابن قدامة: ٥/ ٤٣٨.

(٣٦٨) ينظر: الذخيرة للقرافي: ١٤٩/٦.

(٣٦٩) ينظر: الحاوي الكبير: ٧/ ٤٧٨

(٣٧٠) أخرجه البخاري في صحيحه، ١٠٦/٣، باب من أحيا أرضا مواتا

(٣٧١) ينظر: الذخيرة للقرافي: ٦/ ١٤٩.

(٣٧٢) ينظر: الأموال لأبي عبيد: ١/ ٣٦٨.

(٣٧٣) ينظر: الإحكام شرح أصول الأحكام: ٣٣٦/٣.

(٣٧٤) أخرجه أبو داود في سننه ٣/ ١٧٨، رقم ٣٠٧٣، و البيهقي في السنن الكبرى ٦/ ١٦٤، رقم ١١٥٣٨، متصلا عن هشام بن عروة عن أبيه عن سعيد بن زيد عن النبي ﷺ، والترمذي في سننه ٣/ ٦٥٤، رقم ١٣٧٨، وقال: حديث حسن غريب، رواه بعضهم مرسلا، عن هشام بن عروة

عن أبيه عن النبي ﷺ، وكذا قال البزار في البحر الزخار، ٤/ ٨٦، قال الألباني: حديث صحيح، وقال حسين سليم أسد: إسناده حسن.

(٣٧٥) أخرجه أبو داود في سننه، ٥/ ٢٨٢، رقم ٣٤٠٣، وابن ماجة في سننه من طريق عبد الله بن عامر بن زرارة عن شريك عن أبي اسحق عن عطاء عن رافع بن خديج بلفظ (وترد عليه نفقته)، واحمد في مسنده عن طريق اسود بن عامر والخزاعي عن شريك عن أبي اسحق عن عطاء عن رافع بن خديج بلفظ (وترد عليه نفقته)، وقال الترمذي: سألت محمد بن إسماعيل – يعني البخاري– عن هذا الحديث فقال هو حديث حسن، ينظر: جامع, ١٩٧١م، ١٠/ ٢٠٤، رقم ٧٧١٤.

(٣٧٦) أخرجه أبو داود في سننه، ٤/ ٦٨٣، رقم ٣٠٧٤، قال: ثنا هناد بن السري ثنا عبدة ثنا محمد بن اسحق ثنا يحيى بن عروة ثنا أبيه، والبيهقي في السنن الكبرى، ٦/ ١٦٤، رقم ١١٥٣٩، قال: ثنا أبو سعيد بن أبي عمرو ثنا أبو العباس الأصم ثنا الحسن بن علي بن عفان ثنا يحيى بن آدم ثنا عبد الرحيم ثنا محمد بن اسحق ثنا يحيى بن عروة عن أبيه عن رسول الله ﷺ.

(٣٧٧) ينظر: تاج العروس من جواهر القاموس , ٣٣/ ١٤٦، باب ع م م.

(٣٧٨) ينظر: الأموال، لابي عبيد، ١/ ٣٦٤، رقم ٧٠٨.

(٣٧٩) أخرجه البخاري في صحيحه٩/٧٣، رقم ١٧٨٤. ومسلم، ٣/ ٣٣، رقم ١٧١٣.

(٣٨٠) سورة الشعراء، آية ١٥٥.

(٣٨١) ينظر: المبسوط للسرخسي: ٢٣/ ١٦١.

(٣٨٢) ينظر: لسان العرب: ٢٩/١.

(٣٨٣) ينظر: مختار الصحاح , ٧١/١، باب ح ر م.

(٣٨٤) أخرجه الحاكم في المستدرك على الصحيحين، ٢/ ٦٥٥، رقم ١٩٧٩، وقال وصله وأسنده عمر بن قيس عن الزهري عن أبي هريرة عن النبي ﷺ، وأخرجه البيهقي في السنن الصغير ٢/ ٣٣٤،.

(٣٨٥) أخرجه البيهقي في السنن والآثار، ٩/ ٣١، ١٢٢٥٢، وابن ماجة في سننه بلفظ (من حفر بئرا فله أربعون ذراعا عطنا لماشيته) ٣/ ٥٣٧، رقم ٢٤٨٥

(٣٨٦) لسان العرب ١٣/ ٢٨٦، فصل العين المهملة.

(٣٨٧) ينظر: الأموال لابي عبيد ١/ ٢٦٩، رقم ٧٢٩.

(٣٨٨) ينظر: المصدر السابق، ١/ ٣٦٩، رقم ٧١٧.

(٣٨٩) أخرجه احمد في مسنده ٣٨/ ١٧٤، ٢٣٠٨١، وقال ابن الأثير إسناده صحيح، وصححه البوصيري والحافظ ابن حجر، ينظر: جامع الأصول، ١/ ٤٨٥، رقم ٣١٣.

(٣٩٠) أخرجه البخاري في صحيحه ٣/ ١١٠، رقم ٢٣٥٤.

(٣٩١) ينظر: شرح السنة للبغوي، وقال هذا حديث متفق على صحته، ٦/ ١٦٨، رقم ١٦٦٨.

(٣٩٢) ينظر: الخراج لابي يوسف: ١/١١٠.

(٣٩٣) ينظر: المصدر نفسه: ١/ ١١٣.

(٣٩٤) ينظر: المبسوط للسرخسي: ٢٣/ ١٦١.

(٣٩٥) أخرجه أبو يوسف في الآثار: ١/ ١٩٩، رقم ٨٩٩، بسنده عن أبي حنيفة عن الهيثم بن حبيب.

(٣٩٦) ينظر: الخراج لابي يوسف: ١/ ١٠٨-١١٣، الأموال لابي عبيد: ١/ ٣٦٠-٣٧٢.

(٣٩٧) ينظر: لسان العرب، فصل العين المهملة، ٤/ ٥٧٠.

(٣٩٨) ينظر: الخراج لابي يوسف، ١/ ١٤.

(٣٩٩) سورة الأنفال، آية ٤١.

(٤٠٠) سورة التوبة آية ٦٠.

(٤٠١) الموطأ برواية محمد بن الحسن الشيباني: ١/ ١١٦، رقم ٣٣١.

(٤٠٢) ينظر: الأموال للقاسم بن سلام: ١/ ٨٦.

(٤٠٣) ينظر: لسان العرب: ٢/ ٥٥، فصل الصاد المهملة

(٤٠٤) ينظر: الأموال، لابي عبيد: ١/٦٤٢.

(٤٠٥) المصدر نفسه: ١/٦٣٩.