جامعة السلطان قابوس
مجلة الآداب والعلوم الاجتماعية

Sultan Qaboos University
Journal of Arts & Social Sciences

سَدُّ الذَّرائع وتطبيقاته في الفقه السِّياسيّ

صايل أحمد حسن أمارة

أستاذ مساعد
كلية الشريعة/ قسم الفقه والتشريع
جامعة النجاح الوطنية / نابلس
فلسطين
saelamara@yahoo.com

تاريخ الاستلام: ٢٠٢١/٠٧/٠٣
تاريخ القبول للنشر: ٢٠٢١/١٠/١٨

سَدُّ الذَّرائع وتطبيقاته في الفقه السِّياسيّ

صايل أحمد حسن أمارة

الملخص

هدفت هذه الدراسة إلى مناقشة دور مبدأ سَدِّ الذَّرائع في الاستنباط الفقهيّ في باب الفقه السِّياسيّ، ولتحقيق هذا الهدف أجابت الدراسة عن الأسئلة الآتية: ما رأي العلماء في مبدأ سَدِّ الذَّرائع؟ وما دور هذا المبدأ في استنباط الأحكام في الفقه السِّياسيّ؟ وقد خلصت الدراسة إلى أن الفقهاء اتفقوا على حجية مبدأ سَدِّ الذَّرائع في حال الإفضاء إلى المَفْسَدة على وجه القطع أو الظنِّ الراجح، واختلفوا في حال الإفضاء إلى المَفْسَدة بصورة كبيرةٍ لم تصل إلى الظن الراجح، وكذلك تبين من خلال استعراض مجموعة من النماذج الفقهية أهمية مبدأ سَدّ الذَّرائع في الاجتهاد في مجال الفقه السِّياسيّ.

الكلمات المفتاحية: ذرائع؛ فقه؛ سياسة؛ وسائل؛ مقاصد.

Bridging pretexts and its applications in political jurisprudence

Sayel Ahmed Hassan Imara

Abstract

This study aimed to discuss the role of blocking pretexts principle in jurisprudential deduction in political jurisprudence. The study attempted to answer the following questions: What is the perspective of jurists on the principle of blocking pretexts, and what is the role of this principle in deducing rulings in political jurisprudence? The study concluded that there is a consensus among jurists on the necessity of implementing the principle of blocking pretexts when an issue will certainly lead to decadence. However, there is some disagreement among them on implementing this principle when the issue carries a degree of probability. Moreover, the study reviewed several models of jurisprudence and demonstrated the importance of the principle of blocking pretexts in the field of political jurisprudence.

Keywords: Pretexts; Jurisprudence; Politics; Goals; Means.

المقدمة

الشريعة الإسلامية جاءت لتحقيق مصالح الناس في الدنيا والآخرة؛ لذلك فإن الحظر والإباحة يرتبط بالمصلحة أو المَفْسَدة المترتبة على التصرف، وهذا يبدو واضحا من خلال استقراء الأحكام الشرعية، ولأن المصدر التشريعي الذي تنبثق عنه الأحكام الشرعية واحد، فلابدّ أن يكون المنطق التشريعي منسجما، فالأحكام الشرعية يكمِّل بعضها بعضا، فلا يتصور أن يأمر الشَّارع أو يبيح ما يترتب عليه مَفْسَدة راجحة؛ لذلك فإن الفعل المباح إذا كان ذريعة لمفسَدة راجحة، فإنه لا يبقى على أصل الإباحة، وإنما يصبح محظورا بسبب المآل الذي يترتب عليه.

إن أهمية المآل في استنباط الأحكام الشرعية يبدو واضحا في كافة أبواب الفقه الإسلامي، وقد رأيت أن أسلط الضوء على أهميته في الفقه السِّياسيّ.

مشكلة الدراسة:

لقد جاءت هذه الدراسة للإجابة عن الأسئلة الآتية:

١. ما رأي العلماء في مبدأ سَدّ الذَّرائع؟
٢. هل يعد مبدأ سَدّ الذَّرائع من المصادر التشريعية في الفقه السِّياسيّ؟
٣. ما دور مبدأ سَدّ الذَّرائع في استنباط الأحكام في الفقه السِّياسيّ؟

أهداف الدراسة:

١. بيان موقف العلماء من مبدأ سَدّ الذَّرائع.
٢. التعريف بمصادر التشريع في الفقه السِّياسيّ.
٣. بيان أثر مبدأ سَدّ الذَّرائع على الفقه السِّياسيّ واستنباط أحكامه.

خطة البحث

المبحث الأول: حجية مبدأ سَدّ الذَّرائع.
المطلب الأول: تعريف سَدّ الذَّرائع وأقسامها
المطلب الثاني: موقف الأصوليين من مبدأ سَدّ الذَّرائع:
المبحث الثاني: مبدأ سَدّ الذَّرائع من مصادر الفقه السِّياسيّ.
المبحث الثالث: تطبيقات سَدّ الذَّرائع في الفقه السِّياسيّ.

الدراسات السابقة:

البحوث العلمية حول مبدأ سَدّ الذَّرائع وعلاقته بالفروع الفقهية كثيرة، لكنني لم أعثر على أيَّة دراسة تخصصت في تطبيقات مبدأ سَدّ الذَّرائع في الفقه السِّياسيّ، ومن أشهر الدراسات حول مبدأ سَدّ الذَّرائع دراسة «سَدّ الذَّرائع في الشريعة الإسلامية»، محمد البرهاني، رسالة ماجستير، جامعة القاهرة.

منهجية الدراسة:

لقد اتبعت في هذه الدراسة المنهج الاستقرائي، حيث تتبعت أقوال الفقهاء، وكذلك المنهج الاستنباطي والمنهج التحليلي.

المبحث الأول: حجية مبدأ سَدّ الذَّرائع

المطلب الأول: تعريف سَدّ الذَّرائع وأقسامها

الذريعة (لغة): الوسيلة، السبب إلى الشيء (ابن منظور، ٢٠٠٣: ٥٠١/٣).

الذريعة بالمعنى العام، عرفها الشوكاني: «هي المسألة التي ظاهرها الإباحة، ويتوصل بها إلى فعل المحظور»، (الشوكاني، ١٩٩٩: ١٩٣/٢) وعرفها البغا بأنها: «كل ما يُتَّخذُ وسيلة لشيء آخر، بصرف النظر عن كون الوسيلة، أو المتوسل إليه مقيَّدًا بوصف الجواز أو المنع». (البغا، ١٩٩٣: ٥٦٦).

سَدّ الذَّرائع: «حسم مادة وسائل الفساد، فمتى كان الفعل السالم عن المَفْسَدة وسيلة للمَفْسدة منع ذلك الفعل» (القرافي، الفروق، د. ت: ٣٢/٢)، فحقيقة الذَّرائع التي هي محل البحث: التوسل بما هو مصلحةٌ إلى المَفْسَدة (الشاطبي، د.ت: ١٩٩/٤).

لقد قسم العلماء أفعال المكلفين المتعلق بها خطاب التكليف إلى:

١. مقاصد: هي الأمور المكوِّنة للمصالح والمفاسِد في أنفسها، أي التي هي مصالح ومفاسِد في ذاتها.
٢. وسائل: هي الطرق المفضية إلى المقاصد (القرافي، د.ت: ٤١/١).

لذلك لا يتصور أن نصف تصرُّفا بالذريعة إلا إذا كان وسيلةً لمقصودٍ مَّا، أما «لو كان جزءًا من ماهية الشيء، بحيث لا يتصور وجود الشيء إلا به، فهو متضمن له، فلا يجوز أن يكون ذريعةً له، وما كان مستقلا عن الماهية، بحيث تقوم حقيقة الشيء بدونه، ويصح تخلفها عنها، فهو مقصد، ويصح أن يكون الشيء ذريعة إليه» (البرهاني، ١٩٨٥: ٧٢). فالخلوة يتصور أن تكون ذريعة للزنا المحرم، فيمكن أن تحدث الخلوة، ولا يترتب عليها زنا، بينما الزنا هو المقصود من التحريم، فلا يتصور أن نقول إن الزنا محرم سَدًّا لذريعة اختلاط الأنساب؛ لأن الشَّارع اعتبر الزنا مَفْسَدة لذاته بغض النظر عمَّا يترتب عليه.

المطلب الثاني: موقف الأصوليين من مبدأ سَدّ الذَّرائع:

لقد جعل العلماء من قوة إفضاء الفعل المباح إلى المَفْسَدة المعيار الذي يحدد احتجاجهم بهذا المبدأ، وبناءً على هذا المعيار يمكن تقسيم موقفهم إلى قسمين:

الأول ما اتفق العلماء على حكمه، ويقسم إلى:

١. ما اتفق العلماء على عدم سَدّه: وقد اتفقوا على عدم سَدّ الذَّرائع في حالتين (الشاطبي، د.ت: ٣٨٥/٢، القرافي، د.ت: ٣٢/٢):

أ - الوسيلة المفضية إلى المَفْسَدة بصورة نادرة، كحفر بئر في موضع لا يؤدي غالبا إلى وقوع أحد فيه، أو القضاء بناء على الشهادة رغم احتمال الكذب أو الخطأ.

ب - إذا كانت المصلحة المترتبة على الفعل المباح أرجح من المَفْسَدة الناتجة عنه، كزراعة العنب، فرغم أنه قد يتخذ مادة لصناعة الخمر، لكنَّ الأمة أجمعت على عدم المنع من زراعته، فالمصلحة المترتبة عليه من عمارة الأرض، وسَدّ حاجات الناس، أقوى من المَفْسَدة المترتبة على اتخاذه مسكرا، فلا يمكن قطْع معايش الناس بذريعة أن ما ينتجونه لحياتهم قد

يُتخذ وسيلةً للحرام، ومن الأمثلة لهذه الحالة أيضا التجاور في البيوت، قد يكون ذريعة للزنا، لكنَّ العلماء أجمعوا على عدم منْعه، ومن توفر عنده القصد السيء فيأثم على فِعله ديانة.

الفلسفة الأصولية في عدم سَدّ هذا النوع من الذَّرائع

الشريعة الإسلامية جاءت لصيانة مصالح الناس والمحافظة عليها، فلا تقوم بهدرها لتعارضها مع مَفْسَدة بعيدة الوقوع، إذ لو سلكت الشريعة هذا المسلك لأدى إلى إهدار كثير من حاجات الناس التي قد تبلغ حد الضرورة، فلا يُعقل أن تمنع التجاور في البيوت على سبيل المثال سَدًّا لذريعة مَفْسَدة بعيدة الوقوع من اطلاع على عورات البعض، حيث إن في المكنة تلافي مثل هذه المَفْسَدة؛ ولذلك يبقى الفعل على أصل الإباحة، ولا يُلتفت إلى احتمال المحظور. (البرهاني، ١٩٨٥: ١٠٧)

إن الفلسفة التشريعية في الحظر والإباحة ترتكز على المصالح والمفاسِد، ولأن المصالح والمفاسِد الخالصة نادرة الوجود، فالعبرة للغالب، فما رجحت مصلحته فهو مصلحة ومطلوب، ولا يُلتفت إلى المَفْسَدة المصاحبة له، وما رجحت مفسَدته فهو مَفْسَدة ومنهيٌّ عنه، ولا عبرة للمصلحة المصاحبة له، ولأن المَفْسَدة في هذه الصورة نادرةٌ فلا عبرة بها، ويبقى التصرف على أصل الإباحة. ألم يبح الشَّارع النظر إلى المخطوبة مع إمكانية القصد السيء عند الخاطب، لكن لأن المَفْسَدة نادرة لم يلتفت إليها المشرع، فبقي النظر على أصل الإباحة، بل ندب إليه الشَّارع؛ لما يترتب عليه من مصلحة في بناء أسرة مستقرة.

٢. ما اتفق العلماء على سَدِّه:

لقد اتفق العلماء على منع الوسائل المباحة المفضية إلى المَفْسَدة في حالتين (الشاطبي، د.ت: ٣٥٨/٢، القرافي، د.ت: ٣٢/٢، أبو زهرة، د.ت: ٣٤٥):

أ - الوسيلة المفضية إلى المَفْسَدة بصورة قطعية، وهذا النوع من الوسائل يُنظر إليه من جانبين:

الأول - أن الفعل مباح لذاته.

الثاني - المَفْسَدة والمضرة المترتبة على الفعل.

ولأن المَفْسَدة مقطوع بها، فإنها تترجح على أصل الإباحة، خاصة وأن الفاعل لا يتضرر بترْك الفعل؛ لأن الفعل إمَّا أن يكون مباحًا محضًا لا قصْد للشارع في إيقاعه، أو مأمورًا به على وجه لا يضرُّ بالآخرين.

ولو أقدم المكلَّف على مثل هذا النوع من التصرفات، فحصل الضرر وهو حاصل لا محالة يترتب عليه مسؤولية جنائية؛ لأن اقترافه مثلَ هذه الأفعال ناتجٌ عن أحد سببين: إمَّا عن تقصيرٍ في إدراك الأمور على وجهها، والجاهل لا يعذر في مثل هذه الحالة، وإما أن يكون قاصدا إيقاع الضرر، وهذا ممنوع من باب أولى.

ب - الوسيلة المفضية إلى المَفْسَدة بصورة ظنِّيةٍ راجحة، وفي هذه الحالة فإن المَفْسَدة المترتبة على الفعل أرجح من المصلحة، فقد ورد النهي في سبِّ آلهة المشركين بين أظهرهم، وإن كان هذا الفعل يدلُّ على الانتصار لله تعالى، إلا أن المَفْسَدة الراجحة المترتبة عليه من انتصار المشركين لمقدسهم، فيسبوا الذات الإلهية، أعظم من المصلحة المترتبة على الفعل.

هاتان الصورتان من الذَّرائع اتفق العلماء على سَدّهما، لأنهما مترددتان بين الإفضاء للمَفْسدة بصورة قطعية، أو بصورة ظنية راجحة، وأكثر الأحكام الشرعية العملية بنيت على الظن الراجح، وهذا ما عبر عنه الشافعي بقوله: «ما كان ذريعةً إلى منْع ما أحل الله لم يحل، وكذلك ما كان ذريعة إلى إحلال ما حرم الله تعالى»، ثم خلص إلى النتيجة الآتية : «إن الذَّرائع إلى الحلال والحرام تشبه معاني الحلال والحرام» (الشافعي، ١٣٩٣: ٤٩/٤).

ووصف هذا النوع العز بن عبد السلام بقوله: «الواجبات والمندوبات ضربان: أحدهما مقاصد والثاني وسائل، وكذلك المكروهات والمحرمات ضربان: أحدهما مقاصد والثاني وسائل، وللوسائل أحكام المقاصد، فالوسيلة إلى أفضل المقاصد هي أفضل الوسائل، والوسيلة إلى أرذل المقاصد هي أرذل الوسائل» (العز، د.ت: ٤٦/١). فمن استخدم السلاح للجهاد ومقاومة العدو، يكون السلاح من أفضل الوسائل؛ لأنه في هذه الحالة كان وسيلة لأفضل المقاصد وهو الجهاد، ومَن استخدم ذات السلاح في قتْل المسلمين وترويعهم، فيعتبر السلاح هنا من أرذل الوسائل؛ لأنه استُخدِم لتحقيق أرذل المقاصد، فنلاحظ أن ذات الشيء (السلاح) عندما استُخدِم لمقصدٍ مطلوب كان وسيلةً جيدة، وعندما استُخدِم ذات السلاح لمقصدٍ محرَّم كان من أرذل الوسائل؛ لذلك فإن الوسائل تأخذ حكم المقاصد.

وقد استدل الشاطبي على سَدِّ هذا النوع من الذَّرائع بالأدلة الآتية (الشاطبي، د.ت: ٣١٠/٢):

١. الله تعالى تعبدنا في الأحكام العملية بغلبة الظن، فالظن الراجح بها يجري مجرى اليقين؛ لذلك فإن الأحكام العملية تُبنى على غلبة الظن.
٢. النصوص الشرعية الدالة على حجية سَدِّ الذَّرائع، تندرج في إطار الظنِّ الراجح، كالنهي عن سبِّ آلهة المشركين، وكذلك النهي عن قول راعنا، وغيرها، فمع حُسن المقصد من المؤمنين، نجد اليهود قد اتخذوا من كلمة راعنا ذريعة لشتم الرسول، فيقاس على هذه الأفعال المباحة المفضية إلى المَفْسَدة بصورة ظنِّيةٍ راجحة.
٣. إن هذا النوع من الأفعال يدخل ضمن التعاون على الإثم والعدوان المنهي عنه.

الثاني ما اختلف العلماء في حكمه (الشاطبي، د.ت: ٣٦١/٢؛ القرافي، د.ت: ٣٢/٢):

إذا كانت الوسيلة مفضيةٌ إلى المَفْسَدة بدرجة كبيرة، لكنها لم تبلغ الظن الراجح، فهل تلحق بالظن الراجح فتُسَدُّ، أم أنها تُلحَق بالنادر فيترجح جانب الإباحة، كالبيع بالأجل الذي قد يفضي إلى الربا؟

«في هذه الصورة من التصرفات يتعارض جانبان قويان من النظر: أحدهما النظر إلى أصل الإذن، وأصل الإذن كان لمصلحة راجحة للفاعل؛ ولذا أجازه الشَّارع، والثاني المَفْسَدة التي كثرت وإن لم

تكن غالبة، فنظر أبو حنيفة والشافعي إلى أصل الإذن؛ ولذا كان التصرُّف عندهم جائزا لا مجال لمنْعه، وذلك أن العلم أو الظنَّ بوجود المَفْسَدة منتفيان، ولا يُبنى المنع إلا على أحدهما، فبقي أصل الإذن من غير معارض يقوم على أساس علميٍّ.

وأيضا فإنه لا سبيل لأن تحمِّل عمل العامل وزر المَفْسَدة؛ لأنه لم يقصدها، ولم يكن مقصِّرا في الاحتياط لتجنُّبها؛ لأنها ليست غالبة، وإن كانت كثيرة، فإنها لم تصل إلى درجة الأمر الغالب، حتى يعد عدم الاحتياط تقصيرا يوجب ضمان العدوان، أو ضمان التقصير» (أبو زهرة، د.ت: ٣٤٦). إذن المنطق التشريعي للمتمسك بأصل الإباحة في هذه الصورة، يرتكز على أنه لكي يصبح محظورا يجب أن تترجح المَفْسَدة على المصلحة بصورة قطعيةٍ أو بظنٍّ راجح، فالتصرف لا ينقل من أصل الإباحة بشك، فاليقين (وهو الإباحة) لا يزول بالشك، وإنما يزول بيقين مثله، أو بظن راجح؛ لأن الظن الراجح في الأحكام العملية يقوم مقام اليقين، وحيث إن اليقين أو الظن الراجح منتفيان، فإن المَفْسَدة في هذه الصورة لا تؤثر على أصل الإباحة.

وقد رجح المالكية والحنابلة جانب المنع في هذه الصورة للاعتبارات الآتية (الشاطبي، د.ت: ٢/ ٣٦١ ٣٦٤؛ ابن القيم، ١٩٧٣: ٣/ ١٣٦؛ أبو زهرة، د.ت: ٣٤٦):

١. من المقرر فقها أن دفْع المفاسِد مقدمٌ على جلْب المصالح؛ ولأن هذا النوع يتوسل به كثيرا إلى المَفْسَدة، فتلحق بالظن الراجح من باب الاحتياط، فهي تشترك مع حالة القطع وغلبة الظن في كثرة الإفضاء إلى المَفْسَدة.

٢. مقاصد الناس ونياتهم التي تشكل الباعث على التصرف غير منضبطة بذاتها، فهي من الأمور الباطنة التي لا يمكن للبشر أن يطلعوا عليها، لكنَّ كثرة الإفضاء إلى المَفْسَدة، مع كثرة قصد الناس التوسل إلى الممنوع بهذه الطريقة، ألحقها بالظن الراجح، فكما اعتبر الظن الراجح، مع إمكانية تخلف النتيجة التي بني الحكم على أساسها، فكذلك تعتبر الكثرة؛ لأنها مظنة المقصد.

٣. في هذه الصورة تعارض أصلان، مأذون به، ومنهيٌّ عنه، فأمَّا المأذون به فهو البيع أو ما في معناه من الفروع التي تندرج ضمن هذه الحالة؛ لما يترتب عليه من مصالح لاحظ الشَّارع وجودَها، والمنهيُّ عنه هو الإضرار بالآخرين، والأصل صيانة الإنسان عن إيقاع الضرر على غيره، فيُرجَّح جانبُ النهي لكثرة المفاسد المترتبة، فيكون المنْع للزَّجر، فيخرج الفعل عن أصله وهو الإذن، إلى العمل بالأصل الثاني وهو المنْع سَدًّا للذريعة.

٤. عن العالية قالت: «كنت قاعدة عند عائشة - رضي الله عنها - فأتتها أمُّ محبة، فقالت لها: يا أم المؤمنين، أكنت تعرفين زيد بن أرقم؟ قالت: نعم، قالت: فإني بعته جارية إلى عطائه بثمانمائة نسيئة، وإنه أراد بيعها، فاشتريتها منه بستمئة نقدا، فقالت لها: بئس ما اشتريت وبئس ما اشترى، أبلغي زيدا أنه قد أبطل جهاده مع رسول الله - صلى الله عليه وسلم - إن لم يتب» (البيهقي، ٢٠٠٣: ٥/ ٣٣٠). وقد حسن بعض الأئمة هذا الحديث (السخاوي، ١٤١٨: ١/ ٢١١) وقال ابن الجوزي ردًّا على الدار قطني بأن العالية مجهولة: «بل هي امرأة معروفة، ذكرها ابن سعد في الطبقات، وقد روى عنها زوجها، وابنها يونس، وبمثل هذا ترتفع الجهالة عنها». (ابن أبي المجد، ١/ ٦٠٢)

فهذه الصورة من البيع كثر التذرع إلى الربا بواسطتها، لذلك بينت عائشة حرمة هذا العقد، رغم إمكانية تخلف هذا القصد في تلك الحالة.

٥. تضافر نصوص شرعية كثيرة على تحريم أمور كانت مباحة؛ لأنه في كثير من الأحوال تكون ذريعة إلى المَفْسَدة، وإن لم تصل إلى درجة الظن الراجح. فقد نهى الرسول عن الخلوة بالأجنبية، أو أن تسافر المرأة بدون محرم، ونهى عن بناء المساجد على القبور، وعن الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها، وحرَّم على المرأة في عدة الوفاة الزينة وسائر دواعي النكاح، ونهى عن ميراث القاتل، والنهي في هذه الصور وغيرها إنما هو سَدٌّ لذريعة المفاسد التي يمكن أن تترتب عليها، مع أن ترتب المفاسِد على هذه الأفعال لم يصل إلى درجة الظن الراجح.

فهذه الأمثلة وإن كانت غير متساوية في درجة التحريم، فإنه يجمعها أن ذريعة المَفْسَدة نقلتها من دائرة الإباحة إلى الحظر.

الفلسفة الأصولية التي تنهض في اعتبار مبدأ سَدِّ الذَّرائع:

الأصل أن الحكم الشرعي يُبنى على نصٍّ، أو حمْل على نصٍّ، من اشتراك في علة لمنصوص عليه، أو اندراج تحت قاعدةٍ يشهد لاعتبارها نصٌّ شرعيٌّ، فسلطة التشريع هي للمشرع حصرا، فإذا نصَّ الشَّارع على الإباحة، أو جعل التصرف من المسكوت عنه، فالأصل أن يبقى على الإباحة، فما الفلسفة التشريعية التي تنهض باعتبار مبدأ سَدّ الذَّرائع كمصدر من المصادر المعرفة للحكم الشرعي، بحيث يتحول المباح إلى محظور؟

لقد لخص ابن القيم هذه الفلسفة بقوله: «لما كانت المقاصد لا يتوصل إليها إلا بأسباب وطرق تفضي إليها، كانت طرقها وأسبابها تابعة لها معتبرة بها، فوسائل المحرمات و المعاصي في كراهتها والمنع منها بحسب إفضائها إلى غاياتها وارتباطها بها، ووسائل الطاعات والقربات في حجيتها والإذن فيها بحسب إفضائها إلى غايتها، فوسيلة المقصود تابعة للمقصود، وكلاهما مقصود، لكنه مقصود قصد الغايات، وهي مقصودةٌ قصد الوسائل، فإذا حرَّم الربُّ شيئا، وله طرق ووسائل تفضي إليه، فإنه يحرمها ويمنع منها، تحقيقا لتحريمه، وتثبيتا له، ومنعا أن يقرب حماه، ولو أباح الوسائل والذَّرائع المفضية إليه، لكان ذلك نقضا للتحريم، وإغراءً للنفوس به، وحكمته تعالى وعلمه يأبى ذلك كل الإباء، بل إنَّ سياسة ملوك الدنيا تأبى ذلك، فإن أحدهم إذا منع جنده أو رعيته أو أهل بيته من شيء، ثم أباح لهم الطرق والأسباب والذَّرائع الموصلة إليه لعُدَّ متناقضا، ولحصل من رعيته وجنده ضدُّ مقصوده، وكذلك الأطباء إذا أرادوا حسم الداء، منعوا صاحبه من الطرق والذَّرائع الموصلة إليه، وإلا فَسَد عليهم ما يرمون إصلاحه،

فما الظن بهذه الشريعة الكاملة التي هي في أعلى درجات الحكمة والمصلحة والكمال؟ ومَن تأمل مصادرها ومواردها علم أن الله تعالى ورسوله سَدًّا الذَّرائع المفضية إلى المحارم بأنْ حرمها ونهى عنها» (ابن القيم، ١٩٧٣: ١٣٥/٣). إن وحدة المصدر التشريعي تقتضي وحدة المنطق التشريعي، فإذا حرم الشَّارع شيئا، ثم ترك الوسائل المفضية إليه على أصل الإباحة، فإن الشريعة تكون متناقضة في أحكامها، ومن خصائص الحكم الشرعي الانسجام وعدم التناقض.

تحرير محل الخلاف

يلاحظ أن الفقهاء اتفقوا على مبدأ سَدّ الذَّرائع في معظم صوره، وإن اختلفت التسمية، والخلاف انحصر في حالة كون الفعل المباح مفضيًا إلى المَفْسَدة بدرجة كبيرة، لم تصل إلى الظن الراجح، وأكثر صور هذا النوع من الذَّرائع حصرها الفقهاء في بيوع الآجال.

إن الخلاف حول الذَّرائع في حقيقته اختلاف، في المنهج الذي سلكه كل فقيه في الكشف عن الباعث غير المشروع، فالإمام مالك يقيم الكثرة المفضية إلى المَفْسَدة مقام الظن الراجح، رغم أن القصد إلى المَفْسَدة قد يتخلف عند بعض المكلفين.

أمَّا الشافعيُّ - وإن أسقط اعتبار الذَّرائع في هذه الصورة، بناء على النظرة الظاهرية التي اعتمدها - فإنه لم يغفل النظر إلى مآل الفعل، إذا ظهر القصد إلى التوسل إلى الحرام، فلو ظهر قصد العاقدين إلى المآل المحرم، فإنه يحكم بمنع هذه الصورة من العقود (الشافعي، ١٩٩٠: ٣١٢/٧؛ الشاطبي، د.ت: ٢٠٠/٤؛ الدريني، ١٣٩٧: ١٨٥).

وإذا وجِدَ الباعثُ الفاسد - لكنَّ صاحبه لم يفصح عنه - فإن ذلك لا يؤثر على صحة العقد من الناحية القضائية، مع ترتب الإثم ديانة، فمحل الخلاف في الصورة المختلف فيها في الجانب القضائي للتصرفات، أمَّا الجانب الدياني فمحل اتفاق، فالمالكية وإن أبطلوا العقود في هذه الصورة، فإنهم لا يؤثِّمون العاقد إذا لم يوجد منه القصد الفاسد، والشافعية وإن صححوا العقد قضاء في حالة وجود القصد الفاسد الذي لم يفصح عنه صاحبه، إلا أنهم يحرمون ذلك ديانة.

المبحث الثاني: مبدأ سَدّ الذَّرائع من مصادر الفقه السِّياسيّ

من الحقائق المتفق عليها أصوليا أن الشريعة جاءت لتحقيق مصالح الناس في العاجل والآجل، وبما أن نوعية المصلحة المقصودة تؤثر في آلية الوصول إليها، بمعنى من المصالح ما كان الوصول إليه يعتمد على طرق متغيرة تأثرا بعامل الزمان والمكان، لذلك جاءت على شكل قواعد ومبادئ عامة، ومن أهم الأبواب الفقهية التي تنتمي لهذا الأسلوب التشريعي الفقه السِّياسيّ، والفلسفة التشريعية التي تنهض في هذا الأسلوب تقوم على المكنة في فهم النصوص وتنزيلها على الواقع بصور مختلفة يحتملها النص، مما يجعل التشريع مستجيبا لتحديات تغير الزمان والمكان في إطار المقاصد العامة (الزرقا، ١٩٦٧: ٥٢/١)، فالفقه السِّياسيّ يعد نموذجا لواقعية التشريع الإسلامي.

مصادر الفقه السِّياسيّ:

الفقه السِّياسيّ يقوم على ذات المصادر التي تقوم عليها أبواب الفقه الأُخَر، فهو يرتكز على المصادر النصية، وكذلك المصادر التي تنطلق من المصلحة، ولأن هذه الفقه يعالج الشأن السِّياسيّ، وأهم ما يميز هذا الشأن مدى تأثره بالواقع المتغير، فلذلك نجد أن المصادر النصية تقتصر على رسم المعالم والإطار العام المقاصد العامة لهذا الفقه دون تفصيل، ويأتي دور المصادر المصلحية في علاج التفصيلات.

يقول ابن عقيل في تعريف السياسة: «ما كان فعلا يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح، وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسول، ولا نزل به وحي»، وقد ردَّ على قول الإمام الشافعي: «إن السياسة ما وافق الشرع» ردًّا يفسر به مضمون هذه العبارة، ويحمله على معنى يخرج السياسة عن مجرد معنى تنهض به الحرفية أو النصية في كل إجراء تتخذه الدولة، إلى المعنى العام الذي تتحقق به مقاصد التشريع وروحه من الحق والعدل والمصلحة العامة، يقول مخاطبا الإمام الشافعي: «فإن أردت بقولك إلا ما وافق الشرع أي لم يخالف ما نطق به الشرع فصحيح، وإن أردت لا سياسة إلا ما نطق به الشرع فغلط، وتغليط للصحابة، فقد جرى من الخلفاء الراشدين ما لم يجحده عالم بالسنن» (ابن القيم، د.ت: ١٧ ١٨).

مبدأ سَدّ الذَّرائع وصلته بفقه الواقع

أثر الواقع في كون التصرف ذريعة للمَفْسدة: يقوم مبدأ سَدّ الذَّرائع على حظر التصرف المباح إذا كان وسيلة للمحظور، فالتصرف في الأصل مأذون به، لكنَّ الحظر كان بسبب أن المَفْسَدة رجحت على المصلحة في ظروف معينة، وهذه النتيجة ليس بالضرورة أن تكون قانونا عاما، فقد يكون التصرف ذريعة إلى المحرم في زمان أو مكان دون آخر، فإذا لم تتوافر الظروف التي جعلت منه ذريعة للمحرم يعود لأصل الإباحة.

إذن، الواقع بشقيه الزماني والمكاني له أكبر الأثر في الحكم على كون التصرف ذريعة إلى المحرم أم لا، والقفز على الواقع في تقرير ذلك إغفال لجوهر مبدأ الذَّرائع، مما يترتب عليه نقْل التصرُّف من دائرة الإذن إلى دائرة الحظر دون مبرر، وبذلك نكون قد شرعنا، وهذه السلطة لا يملكها إلا المشرع، والقول بمبدأ الذَّرائع إنما هو استكشاف لإرادة المشرع التي ظهرت في مجموعة كثيرة من النصوص.

إن أفعال المكلفين تجري في سياق اجتماعي، ولا يمكن عزلها عن هذا السياق، وقوة إفضاء التصرف المباح إلى المَفْسَدة متأثر بالواقع، فما يفضي لذلك في بيئة بصورة كبيرة قد يكون إفضاؤه لها في بيئة أخرى بصورة نادرة، وقد تبين سابقا أن معيار قوة الإفضاء للمَفْسدة هو العامل الحاسم في الموقف الفقهي من هذا المبدأ.

إن هذه الصلة تظهر في أمثلة كثيرة، منها نهي الشَّارع عن زيارة القبور ثم الإذن بها، يقول الشربيني معللا هذا الأمر: «وإنما نهاهم أولا لقرب عهدهم بالجاهلية، فلما استقرت قواعد الإسلام

واشتهرت أمرهم بها» (الشربيني، د.ت، ٣٦٥/١)، فعندما كان يُحتمل أن تكون الزيارة ذريعة للشرك كان النهي، ولما لم تعد هذه الذريعة قوية، بسبب استقرار قواعد الإسلام والعقيدة في القلوب، زال المانع، فعاد الأمر مأذونا به، ولو تكررت الذريعة في ظرف زماني أو مكاني لعاد النهي مرة أخرى، فالحكم يدور مع علته وجودا وعدما.

مبدأ سَدّ الذَّرائع وصلته بالفقه السِّياسيّ:

إن الفقه السِّياسيّ يفتقر إلى مبدأ سَدّ الذَّرائع في تقرير كثير من أحكامه، فالفقه السِّياسيُّ يرتكز على المصلحة بشكل كبير، وكما بين ابن عقيل من أن موافقة هذا الفقه للشرع تنبع من عدم مخالفة الشريعة وتحقيق مصالح المسلمين؛ ولأن النصوص التي ترسم مقاصده تتسم بالكلية والإجمال كما ذكرت سابقا، فإن الواقع ذو أثر واضح في تقرير أحكامه التي تحقق مقاصده العامة.

ولأن مبدأ سَدّ الذَّرائع ذو صلة وثيقة بفقه الواقع، وللواقع دورٌ كبير في تطبيق هذا المبدأ، لذلك فإن الفقه السِّياسيّ ذو صلة بمبدأ سَدّ الذَّرائع، ويتضح ذلك من خلال النماذج النبوية لتقرير هذا المبدأ في الفقه السِّياسيّ.

نماذج نبوية لمبدأ سَدّ الذَّرائع في الفقه السِّياسيّ

النبي صلى الله عليه وسلم وهو يقوم بالتأسيس لشريعة الإسلام وللنظام الإسلامي اكتسب أكثر من صفة، فهو المشرع الذي أُنيط به تبليغ الوحي، وكذلك هو القائد السِّياسيّ الذي عمل على تأسيس المجتمع المسلم؛ لذلك فإن ما يصدر عن النبي إذا صدر بصفة النبوة اكتسب بُعدا تشريعيا، أمَّا إذا صدر بصفة القائد السِّياسيّ فهو تصرُّفٌ يخضع لتقديرات المصلحة (العز بن عبد السلام، ١٩٩١: ١٤٢/٢)؛ لذلك عندما كان يُشْكِل على الصحابة التفريق في بعض ما يصدر عنه، كانوا يسألونه أهو الوحي فليس لنا المخالفة، أم التقدير البشري الذي يرتكز على المصلحة، كما حصل في اختيار موقع معركة بدر.

لقد رسم الوحي النصي بشقيه القرآن والسنة المعالم العامة للفقه السِّياسيّ، والنبي قام بتنزيل هذه النصوص العامة على أرض الواقع بصفته القائد السِّياسيّ، ولأن المصلحة الشرعية تهيمن على تفصيلات الفقه السِّياسيّ، نجد شواهد كثيرة من تصرفات النبي تأسيسا أو تطبيقا لمبدأ سَدّ الذَّرائع، ومن هذه الشواهد:

أولا - لقد أكَّد القرآن في تشريعاته على وحدة الأمة الإسلامية في أكثر من نص، ومن أهم ما يحقق هذه الوحدة السِّياسيّة هو انتظام الأمة تحت سلطة سياسية واحدة؛ لأن تعدُّد الحكام لدولة واحدة يشكِّل ذريعةً للتنازع والفتن؛ لذلك بيَّن النبي عدم مشروعية ازدواجية القيادة السِّياسيّة العليا للأمة، فقد شرع النبي ما يسُدُّ هذه الذريعة في أكثر من نص، منها قوله - صلى الله عليه وسلم -: «إذا بويع لخليفتين، فاقتلوا الآخر منهما» (مسلم، د.ت: ١٤٨٠/٣)، وقال في موضع آخر: «من بايع إماما فأعطاه صفقة يده، وثمرة قلبه، فلْيطعه إن استطاع، فإن جاء آخر ينازعه فاضربوا عنق الآخر» (مسلم، د.ت: ١٤٧٢/٣).

لقد استنبط العلماء من هذه الأحاديث عدم مشروعية تعدد الأئمة في وقت واحد (الماوردي، د.ت: ٢٩، الجويني؛ ١٤٠١: ١٧٤) ، يقول النووي: «اتفق العلماء على أنه لا يجوز أن يعقد لخليفتين في عصر واحد» (النووي، ١٣٩٢: ٢٣٢/١٢)، وقد استثنى بعض العلماء كالجويني حالة ما إذا اتسعت الدولة وكانت مترامية الأطراف كالأندلس وخراسان (الجويني، ١٤٠١: ١٧٥؛ القلقشندي، ١٩٨٥: ٤٦/١) ، ففي مثل هذه الحالة يصعب على الحاكم - خاصة في ذلك الوقت - أن يبسط سيطرته وسلطته على الدولة، فالمصلحة التي من أجلها شرعت وحدة السلطة السِّياسيّة لا تتحقق، والذريعة التي بسببها مُنِع تعدد الأئمة لم تعد قائمة؛ لأن لكل حاكم دولته البعيدة عن الأخرى، فلا يوجد تشابك في الصلاحيات.

ثانيا - يقول النبي - صلى الله عليه وسلم -: «يا عائشة، لولا أن قومك حديثو عهد بجاهليةٍ لأمرت بالبيت، فهُدم، فأدخلت فيه ما أُخرج منه، وألزقته بالأرض، وجعلت له بابين، بابا شرقيا، وبابا غربيا، فبلغت به أساس إبراهيم» (البخاري، ١٤٢٢: ١٤٧/٢).

لقد امتنع النبي عن القيام بإعادة بناء الكعبة على قواعدها الأصلية كما بين النص سَدّا لذريعة الفتنة ممن أسلم حديثا، وذلك لما كانوا يعتقدونه من فضل الكعبة، فيرون تغييرها عظيما، وقد استنبط النووي من هذا النص أنه على ولي الأمر أن يجتنب ما يمكن أن يكون ذريعة لضرر يلحق الرعية في دين أو دنيا، إلا الأمور الشرعية كتحصيل الزكاة (النووي، ١٣٩٢: ٨٩/٩).

لقد فقِه ابن الزبير أن امتناع النبي عن القيام بإعادة الكعبة لم يكن أمرا تعبديا، وإنما كان مُعللا بسَدِّ ذريعة الفتنة التي ستؤول إلى تمزيق الأمة وتهديد وحدتها، فلما رأى أن الذريعة باتت منتفية لرسوخ العقيدة في القلوب بعد كل هذه السنوات قام بإعادة البناء (ابن حجر، ١٣٧٩: ٤٥٧/٣).

ولَّما استشار الرشيد الإمام مالك في هدم الكعبة وإعادة بنائها على بناء ابن الزبير قال مالك: «ناشدتك الله يا أمير المؤمنين، ألا تجعل هذا البيت ملعبة للملوك، لا يشاء أحد منهم إلا نقضَ البيت وبناه، فتذهب هيبته من صدور الناس» (القرطبي، ١٣٧٢: ١٢٥/٢) ، فالإمام مالك رأى أن تكرار الهدم وإعادة البناء قد يوظَّفُ سياسيًّا من الملوك، وسيكون ذريعةً لذهاب هيبة البيت من القلوب؛ لذلك رفض ذلك سَدًّا لهذه الذريعة، التي تمسُّ أهم العناصر المكونة لوحدة الأمة الإسلامية، فالحج والعمرة مؤتمرات تلتقي فيها الأمة بكل مكوناتها وتتلاقح الأفكار لما فيه خير الأمة.

ثالثا - لا يمكن أن تقوم دولة وتسير أمورها بدون الولايات العامة، وقد بين النبي أن الأمانة تقتضي ممن يتولى أمر المسلمين في أي جانب ألَّا يستعمل إلَّا أهل الكفاءة، وقد جعل الخروج عن هذا المبدأ بتقليد الولايات العامة لمن هو ليس أهلا لها من علامات الساعة.

لقد جُبِلت النفوس على التشوف لتقلد هذه الولايات؛ لما لها من أهمية في الدنيا، وفي الآخرة لمن يبتغي الآخرة، فلما جاء أبو ذر إلى النبي يطلب تقليده أحد هذه الولايات، فقال للنبي: ألا تستعملني؟ فضرب بيده على منكبه ثم قال: «يا أبا ذر إنك ضعيف، وإنها أمانة، وإنها يوم القيامة خزي وندامة إلا من أخذها بحقها، وأدَّى الذي عليه فيها» (مسلم، د.ت: ١٤٥٧/٣).

لقد امتنع النبي عن تولية أبا ذر لعدم كفاءته، رغم حب النبي له، ورغم التقوى الذي يعمر قلبه، فليست هذه هي المعايير التي تؤهل لمثل هذه المناصب، وهذا يجعل من المنصب وبالا على من تولاه، حيث سيكون الحساب يوم القيامة عسيرا على تقصيره.

إن تولية من تنقصه الكفاءة ليس محرما لذاته، وإنما سَدًّا لذريعة التقصير في القيام بشؤون الوظيفة؛ لذلك إذا انعدم من يتمتع بالكفاءة المؤهلة للمنصب يجوز تولية الأمثل فالأمثل.

إن امتناع النبي عن تولية غير الكفء سَدًّا لذريعة التقصير، لا يجوز الاتكاء عليها والمغالاة في سَدِّ الذريعة، وذلك بامتناع أهل الكفاءة عن تولي الولايات العامة سَدًّا لذريعة التقصير الذي قد يقعون فيه، فالكفء إن أخطأ في الاجتهاد أثناء قيامه بالشؤون الوظيفية بعد أن استفرغ وسعه في الاجتهاد على تحقيق الأفضل فإنه مأجور بإذن الله تعالى.

رابعا - هناك ارتباط جدلي بين الجانب الاقتصادي والجانب السِّياسيّ في المجتمعات، فاستقرار أحدهما ذريعةٌ لاستقرار الآخر، وهذا من بديهيات العلوم السِّياسيّة والاقتصادية، ولا شك أن من ذرائع عدم الاستقرار الاقتصادي التباين الطبقي في المجتمعات، وكلما كان هذا التباين أكثر اتساعا زادت احتمالية النزاعات الطبقية، ولأن الاقتصاد في عصر النبوة كان من أهم مرتكزاته الزراعة، وحتى يحافظ النبي على الانسجام الاقتصادي قدر الإمكان، ويحد من وجود الإقطاعيين، ويسَدُّ ذرائع التباين الطبقي أصدر ثلاثة تشريعات:

١. قال صلى الله عليه وسلم: «لا حمى إلا لله ولرسوله» (البخاري، ١٤٢٢: ١١٣/٣)، لقد كان في الجاهلية الرجل العزيز من العرب إذا نزل في أرض خصبة استعوى كلبا على مكان عال، فإلى حيث انتهى صوته جعله خاصا به، فلا يحق لأحد أن يرعى ماشيته في هذا المكان غيره (الشافعي، ١٣٩٣: ٤٨/٤؛ ابن حجر، ١٣٧٩: ٤٤/٥)، وهذا الأسلوب يكون ذريعة لنشوء الإقطاعيات؛ لذلك نهى النبي عن الحمى، وحصر هذا الحق في الدولة فقط لتحقيق المنفعة العامة.

٢. عن جابر بن عبد الله، قال: كان لرجال فضول أرضين من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال رسول الله: «من كانت له فضل أرض فليزرعها، أو ليمنحها أخاه، فإن أبى فليمسك أرضه» (مسلم، د.ت: ١١٧٦/٣)، وفي رواية أخرى نهى نصا عن تأجيرها فقال: «من كانت له أرض فليزرعها، فإن لم يستطع أن يزرعها وعجز عنها، فليمنحها أخاه المسلم، ولا يؤاجرها إياه» (مسلم، د.ت: ١١٧٦/٣)، وقد ذهب بعض الفقهاء إلى أن هذا النهي كان في بداية الهجرة، فالمهاجرون ليس عندهم أراض، وهم يعانون من فقر وشدة، فجاء النهي سَدًّا لذريعة الإمعان في الفقر، وسوء الاستغلال لحاجة الفقراء، وإعلاء للقيم الإنسانية على القيم المادية، وقد شبه الصنعاني هذا النهي بالنهي عن ادخار لحوم الأضاحي الذي كان في عام كان الناس به في شدة (الصنعاني، د.ت: ١١٤/٢)، لذلك فإن هذا الإجراء يحق للدولة أن تكرر الأخذ به إذا عادت الذريعة مرة أخرى.

٣. قال صلى الله عليه وسلم: «من أحيا أرضا ميتة فهي له، وليس لعرق ظالم حق» (أبو داود، د.ت: ٨٨٩/٢ صححه الألباني، مشكاة المصابيح: ٨٨٩/٢)، ففي الوقت الذي منع فيه النبي الحمى، وهو وسيلة لزيادة ملكية الأقوياء، فإنه فتح الذريعة بإعطاء الحق بتملك الأرض التي يقوم المسلم بتعميرها والتي لا مالك لها، وفي هذا فتحُ الباب للفقراء أن يتملكوا، وفيه تنشيط للاقتصاد في المجتمع المسلم، فاقتصاد الدولة يقوى بقوة اقتصاد المواطنين فيها، وقد قيد بعض الفقهاء هذا الإحياء بإذن السلطة الحاكمة.

خامسا - النظام السِّياسيّ يقوم على مؤسسات متعددة، يديرها موظفون ينفذون سياسة الدولة، فالحاكم لا يمكن أن يتفرد في إدارة كل المؤسسات، وقد كان النبي يستعمل بعض الصحابة في بعض الولايات كالقضاء والإمارة وجمع الصدقات وغيرها، وقد روى البخاري أن الرسول استعمل رجلا على صدقات بني سليم، يدعى ابن اللتبية، فلما جاء حاسبه، قال: هذا مالكم وهذا هدية. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «فهلا جلست في بيت أبيك وأمك، حتى تأتيك هديتك إن كنت صادقا» ثم خطبنا، فحمد الله وأثنى عليه»، ثم قال: «أمَّا بعد، فإني أستعمل الرجل منكم على العمل مما ولأني الله»، فيأتي فيقول: «هذا مالكم وهذا هدية أهديت لي، أفلا جلس في بيت أبيه وأمه حتى تأتيه هديته، والله لا يأخذ أحد منكم شيئا بغير حقه إلا لقي الله يحمله يوم القيامة، فلأعرفنَّ أحدًا منكم لقي الله يحمل بعيرا له رغاء، أو بقرة لها خوار، أو شاة تيعر» (البخاري، ١٤٢٢: ٢٨/٩).

رغم أن النبي بين أن الهدية وسيلة لخلق المحبة بين الناس، إلا أنه في هذه الواقعة، وكطريقة عملية انتهجها لصناعة رجال دولة يتسمون بالنزاهة، ويحرصون على الحكم الرشيد، بين حرمة الهدية لمن يتولى الولايات العامة؛ لأن الهدية تكون ذريعة للرشوة واستغلال السلطة التي تمنحها لهم مراكزهم الوظيفية.

سادسا - وحدة المجتمع من أهم عوامل قوة النظام السِّياسيّ، وهي مقصد شرعي، وقد أولتها النصوص أهمية كبيرة، ففتحت كل ما يكون ذريعة لها، وسَدّت كل ما يمكن أن يكون ذريعة للفرقة بين أبناء المجتمع الإسلامي، فنقطة الضعف الكبرى الذي يمكن أن تقوض دعائم النظام السِّياسيّ هي التي تنبع من داخله. في المجتمع الذي أسسه النبي في المدينة، كان هناك تباينات قبلية وعقدية، وقد عمل النبي على تطويعها من خلال الصحيفة (الدستور) الذي نظم الحياة بينها، ورسم معالم النظام السِّياسيّ. إن تكون النظام السِّياسيّ الإسلامي في المدينة، وتنامي قوته، نتج عنه بروز ظاهرة النفاق، والمنافقون كانوا يظهرون الإسلام، لذلك عاملهم النبي كما يعامل المسلمين، لكنهم لم يكونوا مجرد شريحة تحمل أفكارا سياسية تخالف النظام الحاكم، وإنما كانوا عوامل هدم من الداخل، وعيونا وعونا لأعداء المجتمع الإسلامي، ولأنهم يظهرون الإسلام، فإن الأمر قد يلتبس على مَن هم خارج هذا المجتمع، لذلك لم يعاقبهم النبي على ما كانوا يقومون به مما قد يصنف في زماننا بالخيانة العظمى التي تكون عاقبتها الإعدام غالبا.

لم يدخر المنافقون جهدا في استغلال أي ثغرة تحدث في المجتمع المسلم إلا واستغلوها لإحداث الفرقة، وتنمية النزعات القبلية، ففي إحدى الغزوات حدث إشكال بين أحد المهاجرين وآخر من الأنصار، فقال الأنصاري: يا للأنصار، وقال المهاجري: يا للمهاجرين، فسمع ذلك رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فقال: «ما بال دعوى الجاهلية، دعوها فإنها منتنة» فسمع بذلك عبد الله بن أبي، فقال: فعلوها، أما والله لئن رجعنا إلى المدينة ليخرجن الأعز منها الأذل، فبلغ النبي فقام عمر فقال: يا رسول الله: دعني أضرب عنق هذا المنافق، فقال النبي: «دعه، لا يتحدث الناس أن محمدا يقتل أصحابه» (البخاري، ١٤٢٢: ١٥٤/٦).

لقد امتنع النبي عن عقاب زعيم المنافقين رغم استحقاقه العقوبة، وأن في عقابه تخليصَ المجتمع من هذه الفئة التي تشكل خطورة على النظام السِّياسيّ، سَدًّا لذريعة مَفْسَدة أكبر، ستترتب على هذه العقوبة، وهي تنفير الناس عن الدخول في الإسلام؛ لأن محمدا يقتل أصحابه.

سابعا - عن بسر بن أرطاة قال: سمعت النبي - صلى الله عليه وسلم - يقول: «لا تقطع الأيدي في الغزو» (الترمذي، ١٩٩٨: ١٦٠٨/٢)، وقد روي عن عمر بن الخطاب أنه كان يكتب إلى عماله ينهاهم عن إقامة الحدود على أحد من المسلمين في أرض الحرب، حتى يخرجوا إلى الأرض المصالحة (الزيلعي، ١٣٥٧: ٣٤٧/٣).

لقد بين النبي في أكثر من موضع أهمية إقامة الحدود، وعدم التهاون فيها، وقد أكد أنه لا أحد عنده حصانة منها حتى لو كانت ابنته فاطمة، إلا أنه في هذا النص نهى عن إقامتها في حال الحرب، فالحرب حالة غير طبيعية، تستلزم استثناءات تشريعية؛ لأن إقامتها قد يكون ذريعة لفرار الشخص المحدود أو المهدد بإقامة الحد إلى العدو، فيكون عينا على المسلمين من جهة، وإضعافًا للروح المعنوية لمجتمع المقاتلين من جهة أخرى.

المبحث الثالث: تطبيقات سَدّ الذَّرائع في الفقه السِّياسيّ

لقد كان لمبدأ سَدّ الذَّرائع أثرٌ في الاستنباط الفقهي منذ عصر الصحابة، فقد جعلوه من مصادر التشريع في جميع الأبواب الفقهية، مع اختلافهم توسعا وتضييقا لهذا المبدأ، وفي هذا المبحث سأذكر نماذج من الفقه السِّياسيّ لبعض المسائل التي كان لهذا المصدر أثر في تقرير حكمها، وسأقتصر على بيان أثر المبدأ دون الخوض في الخلافات الفقهية في المسائل.

أولا : سهم المؤلفة قلوبهم: نص القرآن على أن المؤلفة قلوبهم من الأصناف المستحقة للزكاة، وقد بين ابن قدامة أن المؤلفة قلوبهم قسمان:

الأول: الكفار، ويقسمون إلى قسمين: مَن يُرجى إسلامه فيعطى لاستمالته للإسلام، ومن يخشى شرُّه، فيعطى سَدًّا لذريعة العدوان.

الثاني: المسلمون، ويقسمون إلى أربعة أقسام:

١. السادة الذين إن أعطوا فإنه يُرجى إسلام نظرائهم من غير المسلمين.
٢. سادة مطاعون في قومهم، فيكون الإعطاء ذريعة لتقوية إيمانهم، والمناصحة في الجهاد.
٣. قوم في أطراف الدولة الإسلامية، فإن أعطوا كانوا سَدًّا لمن يليهم من المسلمين.
٤. قوم إذا أعطوا أجبوا الزكاة ممن لا يعطيها.

وهذه الأصناف سواء المسلمة أو الكافرة يجمعها أنهم سادة مطاعون في أقوامهم (ابن قدامة، ١٣٨٨: ٤٧٦/٦).

والملاحظ أن إعطاء هذا الصنف من الزكاة لا يخلو من مقاصد سياسية أو دعوية، فهي تدور بين درء مَفْسَدة عدوانهم، أو اشتراكهم في حماية الدولة، أو استمالتهم للإسلام وتقوية إيمانهم، فإعطاؤهم ليس مشروعا لذاته، وإنما هو ذريعةٌ لتحقيق تلك المقاصد، أي أن الإعطاء لهم معلَّلٌ بتلك الذَّرائع، فلما رأى عمر بن الخطاب أن تلك الذَّرائع لم تعد قائمة بعد أن قويت دولة الإسلام، أوقف إعطاءهم من الزكاة، ولم يلغه (ابن تيمية، ١٤٠٨: ٢٦٠/٣)، فالإلغاء يحتاج إلى نسخ، وهذه السلطة حصرا للمشرع، وإنما أوقف الإعطاء لعدم تحقق المناط، وإنما أوقف الإعطاء لعدم تحقق المناط، والمناط كان في هذا المثال التطبيقي الذَّرائع المذكورة، فلما لم تعد هذه الذَّرائع مؤثرة لتغير الحال، لم يعد لسَدّها ضرورة، فتغير الحكم نتيجة ذلك.

ثانيا : تترُّس الأعداء بالأسرى والمدنيين: من أهم المقاصد التي رعتها الشريعة حِفْظ الأنفس، فلا يجوز الاعتداء عليها بالقتل أو ما دون ذلك إلا استثناءً، لكنَّ الظروف السِّياسيّة قد تلجئ المسلمين إلى الحرب، ومن الحيل التي يلجأ إليها الأعداء أحيانا التترس بأسرى المسلمين أو المدنيين من المسلمين أو من المواطنين غير المحاربين الذين لا يجوز التعرض لهم في القتال، واتخاذهم دروعا بشرية، فيقع المسلمون في إشكال، فإن هم كفوا عن القتال قد يكون ذلك ذريعة لانتصار الأعداء عليهم، وإن هم رموا الأعداء قد يصيبوا تلك الدروع البشرية، وهي معصومة الدم، فما الموقف الفقهي من هذه المسألة؟

لقد أباح الفقهاء المسلمون رمي الأعداء في هذه الحالة، مع ما قد يترتب عليه من إصابة الدروع البشرية، يقول الكاساني: «ولا بأس برميهم بالنبال، وإن علموا أن فيهم مسلمين من الأسارى والتجار لما فيه من الضرورة، إذ حصون الكفرة قلما تخلو من مسلم أسير، أو تاجر... وكذا إذا تترسوا بأطفال المسلمين فلا بأس بالرمي إليهم؛ لضرورة إقامة الفرض، لكنهم يقصدون الكفار دون الأطفال» (الكاساني، ١٤٠٦، ١٠٠/٧)، وقد اشترط جمهور الفقهاء (القرافي، ١٩٩٤: ٤٠٨/٣؛ النووي، ١٤١٢: ٢٤٧/١٠؛ ابن قدامة، ١٤١٤: ١٢٦/٤) أن يكون ذلك في حال وقوع القتال فعلا، يقول القرافي: «فإن تترسوا بمسلم تركوا وإن خفنا على أنفسنا لأن دم المسلم لا يباح بالخوف، فإن تترسوا في الصف - ولو تركوا لانهزم المسلمون وخيف استئصال قاعدة الإسلام أو جمهور المسلمين وأهل القوة منهم - وجب الدفع وسقط مراعاة الترس» (القرافي، ١٩٩٤: ٤٠٨/٣).

يتبين من موقف الفقهاء من هذه المسألة أن حكمهم بُني على مبدأ سَدِّ الذَّرائع؛ لأن القول بالمنع سيكون ذريعةً للأعداء في اتخاذ

هذا السلوك كوسيلة للتغلب على المسلمين، فكان لابد من سَدِّ هذه الذريعة، وذلك بإباحة الرمي، مع العمل قدر الإمكان على تجنُّب إصابة الدروع البشرية.

ثالثا : التدرج في التغيير: لقد استنبط الفقهاء مقاصد الشريعة العامة من خلال استقراء النصوص الشرعية، وهذه المقاصد تهيمن على الاستنباط في أبواب الفقه المختلفة، واشتقوا من المقاصد العامة مقاصد خاصة لكل باب من أبواب الفقه، ومن واجبات النظام السِّياسيّ أن يسعى لتحقيق هذه المقاصد وحراستها.

يتسم الفقه الإسلامي بالواقعية، ومما يتفرع عن هذه الخصيصة عدم تجاوز الطبيعة البشرية، وما جبل عليه الإنسان من طباع، بل تطويع هذه الطبيعة لتنسجم مع التكاليف الشرعية، ولأن الإنسان يألف السلوك الذي يعتاد عليه، فيغدو جزءا من طبيعته، ويكون له دور في تشكيل مفاهيمه عن الواقع، بغض النظر عن حُسن هذا السلوك أو قبحه؛ لذلك فإن نزعه مما اعتاد عليه ليس بالأمر السهل، لذلك اعتمدت الشريعة على التدرج في التغيير الاجتماعي، واستوعب فقهاء السياسة هذا المنهج، فجعلوه أسلوبا في تشكيل الواقع، فأهم مقاصد نظام الحكم في الإسلام هو صياغة واقع المسلمين الاجتماعي صياغة تنسجم مع مفاهيم الإسلام ومقاصده.

إن هذا الأسلوب التشريعي في التغيير مبنيٌّ على سَدّ الذَّرائع، حيث إن العمل على نزع الناس من واقعهم دفعة واحدة قد يشكل ردة فعل سلبية ينتج عنها نفور الناس ورفضهم التغيير، لقد قررت عائشة رضي الله عنها هذه الفلسفة التشريعية بما أخرجه البخاري عنها: «إنما نزل أول ما نزل منه سورة من المفصل، فيها ذكر الجنة والنار، حتى إذا ثاب الناس إلى الإسلام نزل الحلال والحرام، ولو نزل أول شيء لا تشربوا الخمر لقالوا لا ندع الخمر أبدا، ولو نزل لا تزنوا لقالوا لا ندع الزنا أبدا» (البخاري، ١٤٢٢: ١٨٥/٦).

لقد وعى الخليفة الراشد الخامس عمر بن عبد العزيز هذه الحقيقة في سياسة أمور الدولة، فقد روي أن ابنه عبد الملك قال له: «مالك لا تنفذ الأمور؟ فوالله ما أبالي لو أن القدور غلت بي وبك في الحق، قال له عمر: لا تعجل يا بنى، فإن الله ذم الخمر في القرآن مرتين وحرمها في الثالثة: وإني أخاف أن أحمل الحق على الناس جملة، فيدفعوه جملة، ويكون من ذا فتنة» (الشاطبي، د.ت: ٩٤/٢).

لا شك أن من أهم مقاصد النظام السِّياسيّ في الإسلام العمل على تغيير واقع الأمة تغييرا جذريا بحيث ينسجم مع التنزيل، لكن التغيير السريع في كل مرافق الحياة قد يولد حالة من الاغتراب عند الناس، فيشعرون بنوع من النفور من هذا النظام، وقد يولد حالة من الرفض، وسَدًّا لذريعة هذه الحالة التي تشكل خطرا على السلم الاجتماعي، يأتي دور التدرج في التغيير، بما لا يتناقض مع قطعيات الشريعة.

رابعا : مضاعفة العقوبة على اختراق القوانين من المقربين من الحاكم:

النظام السِّياسيّ يتشكل من عقد اجتماعي بين الأمة والنظام الحاكم، والعقد يرتب التزامات على طرفيه، فمقابل حق النظام الحاكم أن يطيعه الشعب، ويلتزم بالقوانين، يقع على عاتق النظام توفير الحقوق للرعية، ومن المعروف أن العقود تُبنى على التقابلية في الالتزامات، فإخلال طرف في التزاماته يعطي الطرف الآخر الحق بعدم الوفاء بالتزاماته أيضا.

لقد أكدت النصوص الشرعية على حق الحاكم بما يمثله من نظام سياسي بطاعة الأمة، والطاعة هي مظهر من مظاهر الرقي الاجتماعي؛ لأنها تنبثق عن واقع سياسيٍّ يؤدي فيه كلا طرفي العقد ما ترتب عليه من التزامات، وبذلك يتحقق السلم الاجتماعي، الذي يعد من أهم مقاصد الحكم في الإسلام.

من المعروف أن الناس بشكل عام ينفرون من التقييد، ولا شك أن القوانين تقيد حرية الفرد؛ لذلك قد ينفرون منها، حتى لو أنها وضعت من أجل تحقيق مصالحهم، لذلك فإن من أهم العوامل التي تقنع الناس بجدوى القوانين، وتدفعهم إلى الالتزام بها، هو ما يرونه من احترام النظام الحاكم لهذه القوانين، أما استخفاف الحاكم أو أركان نظامه أو أقاربه بهذه القوانين، فإنه يكون محركا على رفض الناس لها، وعدم قناعتهم بجدواها.

لقد فَقِه عمر أن استخفاف الحاكم أو من هم مقربون منه بالقوانين سيكون ذريعةً لاستخفاف الناس بها؛ لذلك فإنه سلك أسلوب مضاعفة العقوبة على المقربين من الحاكم عند اختراق القوانين سَدًّا لذريعة استخفاف الناس بها، فعن سالم عن أبيه قال: كان عمر بن الخطاب إذا نهى الناس عن شيء دخل على أهل بيته، أو قال: جمع أهل بيته فقال : «إني نهيت عن كذا وكذا، والناس إنما ينظرون إليكم نظر الطير إلى اللحم، فإن وقعتم وقعوا، وإن هبتم هابوا، وإني والله لا أوتى برجل منكم وقع في شيء مما نهيت عنه الناس، إلا أضعفت له العقوبة كمكانه مني، فمن شاء فليتقدم ومن شاء فليتأخر» (معمر، ١٤٠٣: ٣٤٣/١١).

إن مضاعفة عمر العقوبة لأهل بيته، رغم أن المخالفة واحدة، والمفاسد المترتبة على ذات الفعل واحدة، ملاحظة من الخليفة لشخص المكلف في تقدير العقوبة، وذلك لمكان القدوة التي ينزلها عامة الناس لأهل بيت الخليفة، فاقتضى ذلك مضاعفة العقاب، حسما لذريعة الاقتداء بهم.

خامسا: الزواج من الكتابيات:

لقد أباح الشَّارع الزواج من النساء الكتابيات بقوله تعالى: (وَالْمُحْصَنَاتُ مِنْ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنْ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ) (المائدة، ٥)، يقول الدريني مبينا الحكمة من هذه الإباحة: «لقد أباح الشَّارع الزواج من الكتابيات لمصلحة راجحة، وهي إزالة ما يعمر قلوبهن من كراهية الإسلام، ووحشة منه، عن طريق التزويج بالمؤمنين؛ ليكونوا القدوة العملية لهن في سمو الخلق، وعزة الإيمان واستقامة النفس» (الدريني، ١٣٩٧: ١٦٨).

لما انتصر المسلمون في القادسية، تزوج حذيفة بن اليمان من كتابية، فبعث له عمر قائلا: «بلغني أنك تزوجت امرأة من أهل المدائن من أهل الكتاب، فطلقها» فكتب إليه: «لا أفعل حتى تخبرني أحلال أم حرام» فرد عليه عمر: «لا بل حلال، ولكن في نساء الأعاجم خلابة، فإن أقبلتم عليهن غلبنكم على نسائكم»

(الطبري، ١٣٨٧: ٣/٥٨٨)، وقد ذكر بعض الرواة علة أخرى للمنع حيث قال:" لا ولكني خفت أن تعاطوا المومسات منهن" (السنن الكبرى للبيهقي، كتاب النكاح، باب ما جاء في تحريم حرائر أهل الشرك دون أهل الكتاب، ٧/٢٨٠، صححه الألباني، إرواء الغليل: ٦/٣٠١).

إن المنع الصادر من عمر لم يكن بصفته فقيها، وإنما كان إجراءً سياسيا، بصفته الحاكم المنوط به إدارة سياسة الدولة بما يحقق مصالح عموم الأمة بصورة متوازنة، فإذا وجد أن تحقيق مصلحة لفئة معينة تقع في دائرة المباح سيترتب عليها إهدار مصلحة أعظم، قام بتقييدها سَدًّا لذريعة المَفْسَدة، فمصلحة النساء المسلمات في الزواج، أعظم من مصلحة الرجال بالزواج من أهل الكتاب.

إن هذا التقييد كان بحق حذيفة وهو الوالي على المدائن، ولم يأمر كل من تزوج أن يطلق زوجته، فالوالي يعد ممثلا للنظام الحاكم، وهو في مكان القدوة، وواجبه أن يحفظ مصالح الناس، ولا يحقق مصلحةً على حساب إهدار مثيلتها، فإطلاق الإباحة قد يترتب عليه ضررٌ يلحق النساء المسلمات، إضافة لحماية الطبقة السِّياسيّة من خداع متوقع من نساء غير مسلمات، فتعود المَفْسَدة على عموم الأمة.

لقد سلكت كثير من الدول في زماننا هذه السياسة العمرية، فمنعت رجال السلك الدبلوماسي ورجال الطبقة السِّياسيّة من الزواج من الأجنبيات، سَدًّا لذريعة تسرب معلومات مهمة تؤثر على مصلحة الدولة.

سادسا : بيع السلاح في الحروب الأهلية: إن تحقيق السلم الاجتماعي من أهم مقاصد الفقه السِّياسيّ في الإسلام، وقد تضافرت تشريعاتٌ كثيرةٌ على تحقيق هذا المقصد، فمن عقد البيعة الذي يعطي لأمة الحق في اختيار الحكم، إلى حق الشورى، الذي يمنع الحاكم من الاستبداد في الرأي، إلى واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي يخلق مجتمعا ذا حسٍّ مرهف تجاه ما قد يقع من المنكرات، والعمل على محاولة تغييرها بالحكمة والموعظة الحسنة، ولا شك أن المنكرات السِّياسيّة التي قد تصدر عن السلطة الحاكمة من أخطر المنكرات؛ لما لها من تأثير على عموم الأمة، والقدرة على صياغة العقل الجمعي للأمة، وغير ذلك من التشريعات التي تحقق هذا المقصد.

وبرغم كل التشريعات التي تكرس التعاون بين أفراد الأمة، والتشريعات الوقائية التي تحول دون حدوث نزاعات، فإنه لا يوجد أمة معصومة عن وقوع الفتن بين أفرادها، ومخاطر الفتن والاحتراب الداخلي يفوق بكثير المخاطر الخارجية، فالأمة المفككة لا تقوى على مواجهة الأخطار؛ لذلك جعل النبي لإصلاح ذات بين المسلمين من الأجر ما يفوق الصلاة والصيام.

إذا وقعت الفتنة بين المسلمين، وحدث الاحتراب الداخلي، فقد اجتهد الفقهاء في العمل على سَدّ ذريعة توسعها، ومن الاجتهادات التي تحقق ذلك ما ذهب إليه جمهور الفقهاء (الكاساني، ١٤٠٦: ٥/٢٣٣؛ المغربي، ١٤١٢: ٤/٢٥٤؛ المرداوي، ١٤١٥: ٤/٣٢٧) من حرمة بيع السلاح في حالة وقوع حرب أهلية، لما قد يترتب عليه من تأجيج الحرب وزهوق الأنفس البريئة، فالأصل في البيع أنه مباح، لكن لما كان البيع ذريعةً لمحرم وهو الاحتراب الداخلي، فقد ذهب الفقهاء لحرمة هذا العقد، بل نجد بعض المذاهب الفقهية أبطلت العقد في هذه الصورة، بسبب المآل غير الشرعي المترتب عليه.

سابعا : إن موضوع التنمية المستدامة يشكل جزءًا مهما من الخطط المستقبلية للنظم السِّياسيّة المعاصرة، ومن العناصر المهمة في تحقيق التنمية المستدامة الحفاظ على الموارد الاقتصادية للأجيال القادمة، والعمل على تنويع هذه المصادر، فالنظام السِّياسيّ من أهم مقاصد وجوده تحقيق مصلحة الأمة، والأمة تتشكل من الجيل المعاصر للنظام والأجيال القادمة، فليس من التخطيط الاستراتيجي أن تستنفذ الدولة مواردها لجيل من الأجيال، ثم تترك الأجيال القادمة تصارع الفقر.

لقد أَصَّلَ عمر لهذا المنطق، عندما امتنع عن توزيع الأراضي المفتوحة على الفاتحين؛ لأنه رأى في التوزيع تحقيقًا لمصلحة الجيل الحاضر على حساب الأجيال اللاحقة؛ ولهذا قال: «لولا أن أترك آخر الناس بَبَّانًا ليس لهم شيء، ما فُتحت على قرية إلا قسمتها كما قسم النبي صلى الله عليه وسلم خيبر، ولكني أتركها خزانة لهم يقتسمونها» (البخاري، ١٤٢٢: ٥/١٣٨).

لقد فهم عمر من نصوص الشريعة ومقاصدها، أنه لا ينبغي أن تهدر مصالح دائمة للأجيال القادمة، من أجل تحقيق مصلحة آنية لجيل أو جيلين، فلا يستأثر جيل بالرفاهية وتحرم منه الأجيال اللاحقة؛ ولهذا كان هدفه تحقيق مصالح دائمة تستفيد منها عموم الأمة.

إن سَدَّ الذَّرائع يتجلى في فقه عمر في جانبين:

١. امتناع عن أمر مشروع، وهو توزيع أراضي السواد سَدًّا لذريعة المَفْسَدة المترتبة على ذلك من حرمان الأجيال القادمة من الموارد.
٢. العمل على سَدّ ذريعة الاقطاع، وتحقيق مقصد « كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم» وقد تجلى هذ المقصد في نصيحة معاذ بن جبل حيث قال: «إن قسمتها صار الريع العظيم في أيدي القوم، يبيدون فيصير إلى الرجل الواحد أو المرأة الواحدة، ويأتي قوم يسَدّون في الإسلام سَدًّا ولا يجدون شيئا، فانظر أمرا يسع أولهم وآخرهم.» (الشوكاني، ١٤١٣: ٨/١٨).

ثامنا : المتتبع لاجتهادات الفقهاء في الفقه السِّياسيّ يجد أن وحدة الأمة وتماسكها، وحمايتها من الفتنة، وسَدّ كل الذَّرائع التي قد تؤدي لها مهيمن على اجتهاداتهم، ومنها على سبيل المثال:

١. جواز إمامة المفضول: لقد وضع العلماء شروطا لمن يتولى الإمامة الكبرى، وهذه الشروط مشتقة من طبيعة المهام الموكلة له، ومن أبرز مهام الإمام الحفاظ على وحدة الأمة، لذلك لو وجد من لم يجمع كل الشروط، ووجد من هو أفضل منه، لكنَّ تنصيب الأفضل سيترتب عليه فتنة، وفي تنصيب المفضول تسكين للفتنة، وحفظ وحدة الأمة وتماسكها، فإنه يجوز تولية المفضول مع وجود الأفضل. (الجويني، ١٤٠١: ١٦٧؛ الغزالي، ١٩٩٤: ١/١٥٤).

٢. جواز إمامة المتغلب للضرورة وسَدًّا لذريعة الفتنة: ذهب جمهور الفقهاء (ابن عابدين، ١٤١٢: ٤/٢٦٣؛ عليش، ١٤٠٩: ٩/١٩٦؛ النووي، ١٤١٢: ١٠/٤٦؛ السيوطي، ١٤١٥: ٦/٢٦٤) إلى أن ولاية المتغلب ولايةٌ شرعية إذا سيطر على الحكم في ظل فراغ السلطة أو تغلب على متغلب مثله، وقد هيمن على هذا الاجتهاد سَدُّ ذريعة الفتنة، يقول ابن عابدين: «لو تعذر وجود العلم والعدالة فيمن تصدى للإمامة، وكان في صرفه عنها إثارةُ فتنة لا تطاق، حكمنا بانعقاد إمامته، كي لا تكون كمن يبني قصرا ويهدم مصرا، وإذا تغلب آخر على المتغلب وقعد مكانه انعزل الأول وصار الثاني إماما» (ابن عابدين، ١٤١٢: ٤/٢٦٣)، ويقول ابن حجر: «وقد أجمع الفقهاء على وجوب طاعة السلطان المتغلب والجهاد معه، وأن طاعته خير من الخروج عليه، لما في ذلك من حقن الدماء وتسكين الدهماء» (ابن حجر، ١٣٧٩: ١٣/٧).

٣. منع الخروج عن الحاكم: لقد ضيق الفقهاء مشروعية الخروج عن الحاكم قدر الإمكان، سَدًّا لذريعة الفتنة التي تترتب على الخروج، فالحاكم عادة لا يسلم بسهولة، وإنما يدافع عن مركزه بكل ما أوتي من قوة وشراسة، وفي ذلك تُراق الدماء، يقول النووي: «وأجمع أهل السنة أنه لا ينعزل السلطان بالفسق وأما الوجه المذكور في كتب الفقه لبعض أصحابنا أنه ينعزل، وحُكِيَ عن المعتزلة أيضا فغلط من قائله مخالف للإجماع قال العلماء وسبب عدم انعزاله وتحريم الخروج عليه ما يترتب على ذلك من الفتن وإراقة الدماء وفساد ذات البين فتكون المَفْسَدة في عزله أكثر منها في بقائه» (النووي، ١٣٩٢: ١٢/٢٢٩)، ويقول عبد القادر عودة بعد أن ذكر الطرق التي تثبت بها الإمامة: «وإذا ثبتت الإمامة بإحدى هذه الطرق كان الخروج على الإمام بغيًا، ... ومع أن العدالة شرطٌ من شروط الإمامة فإن الرأي الراجح في المذاهب الأربعة ومذهب الشيعة الزيدية هو تحريم الخروج على الإمام الفاسق الفاجر ولو كان الخروج للأمر بالمعروف والنهى عن المنكر؛ لأن الخروج على الإمام يؤدى عادة إلى ما هو أنكر مما فيه، وبهذا يمتنع النهي عن المنكر؛ لأن من شرطه أن لا يؤدي الإنكار إلى ما هو أنكر من ذلك، إلى الفتن وسفْك الدماء وبث الفساد واضطراب البلاد وإضلال العباد وتوهين الأمن وهدم النظام» (عودة، د.ت: ٢/٦٧٧).

تاسعا : زيارة المسجد الأقصى في ظل الاحتلال الصهيوني:

لقد حث الشَّارع على زيارة المسجد الأقصى، وجعله من المساجد التي تشد إليها الرحال، وضاعف أجر الصلاة فيه، وذلك حثا للمسلمين على زيارته، وهذا من الأمور المتفق عليها في الفقه الإسلامي، لكنَّ جماهير العلماء المعاصرين مثل رابطة علماء فلسطين، ولجنة الإفتاء بالجامعة الإسلامية في غزة، ومجمع البحوث الإسلامية في القاهرة، والدكتور يوسف القرضاوي وغيرهم، أفتوا بحرمة زيارة الأقصى في ظل الاحتلال، سَدًّا لذريعة التطبيع مع الاحتلال الصهيوني، وحتى لا يتم إضفاء شرعية على الكيان الغاصب لأرض المسلمين. (القرضاوي، إسلام ويب، تاريخ النشر: ٢٠١٢/٤/٣٠).

هذه النماذج الفقهية للتمثيل على دور مبدأ سَدّ الذَّرائع في الاستنباط الفقهي في فروع الفقه السِّياسيّ، وليس للنقاش، حيث إن كل واحدة منها تستحق بحثا مستقلا، فنقاشها يخرج عن مقصود البحث.

الخاتمة

لقد خلص الباحث إلى النتائج الآتية:

١. مبدأ سَدِّ الذَّرائع من الأصول التي اتفق الفقهاء على الاحتجاج به عندما تفضي الذريعة إلى المَفْسَدة على وجه القطع أو الظن الراجح، واختلفوا في الاحتجاج به عندما يكون الإفضاء إلى المَفْسَدة كثيرا، لكنه لم يصل إلى درجة الظن الراجح.

٢. مبدأ سَدّ الذَّرائع يعدُّ من المصادر التشريعية في أبواب الفقه الإسلامي، ومن أهمها الفقه السِّياسيّ، لما للواقع من أثر في تكييف الذريعة ومدى إفضائها للمَفْسدة، وأهمية الواقع في الاجتهاد في الفقه السِّياسيّ.

٣. إن مبدأ سَدّ الذَّرائع كان حاضرا في كثير من النماذج التشريعية من سنة النبي - صلى الله عليه وسلم - في مجال الفقه السِّياسيّ، وإدارته السِّياسيّة للدولة الإسلامية الناشئة، كحرمة تعدد الأئمة، واشتراط الكفاءة فيمن يتولى المسؤولية وغيرها.

٤. يعد مبدأ سَدّ الذَّرائع من أهم الأصول التي يعتمد عليها في الاستنباط في مجال الفقه السِّياسيّ، كاجتهاد عمر في مضاعفة العقوبة على اختراق القوانين من المقربين من الحاكم، وحرمة زيارة المسجد الأقصى في ظل الاحتلال وغيرها.

المراجع

البخاري، محمد (١٤٢٢). الجامع المسند الصحيح المختصر، ط١، دار طوق النجاة.

البرهاني، محمد (١٩٨٥). سَدّ الذَّرائع في الشريعة الإسلامية، بيروت، دار الفكر.

البغا، مصطفى (١٩٩٣). أثر الأدلة المختلف فيها في الفقه الإسلامي، ط٢، دمشق، دار القلم.

الترمذي، محمد (١٩٩٨). سنن الترمذي، بيروت، دار الغرب الإسلامي.

ابن تيمية، أحمد (١٤٠٨). الفتاوى الكبرى، ط١، بيروت، دار الكتب العلمية.

الجويني، عبد الملك (١٤٠١). غياث الأمم في التياث الظلم، ط٢، مكتبة إمام الحرمين.

ابن حجر، أحمد (١٣٧٩). فتح الباري شرح صحيح البخاري، بيروت، دار المعرفة.

الحطاب، محمد (١٤١٢). مواهب الجليل، ط٣، بيروت، دار الفكر.

أبو داود، سليمان (١٤٣٠). سنن أبي داود، ط١، دار الرسالة العالمية.

الدريني، فتحي (١٣٩٧). نظرية التعسف في استعمال الحق، ط٢، بيروت، مؤسسة الرسالة.

الزرقا، مصطفى (١٩٦٧). المدخل الفقهي العام، ط٩، دمشق، مطبعة الأديب.

أبو زهرة، محمد، د. ت، مالك بن أنس، ط٢، القاهرة، دار الفكر العربي.

الزيلعي، عبد الله (١٣٥٧). نصب الراية لأحاديث الهداية، مصر. دار الحديث.

السخاوي، محمد (١٤١٨). الأجوبة المرضية فيما سئل السخاوي عنه من الأحاديث النبوية، ط١، دار الراية للنشر والتوزيع.

السيوطي، مصطفى (١٤١٥). مطالب أولي النهى، ط٢، المكتب الإسلامي.

الشاطبي، إبراهيم، د.ت، الموافقات، ط١، بيروت، دار المعرفة.

الشافعي، محمد (١٣٩٣). الأم، ط٣، بيروت، دار المعرفة.

الشربيني، محمد، د.ت، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، ط١، بيروت، دار الفكر.

الشوكاني، محمد (١٤١٣). نيل الأوطار، ط١، مصر، دار الحديث.

الشوكاني، محمد (١٤١٩). إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، ط١، دار الكتاب العربي.

الصنعاني، محمد، د. ت، سبل السلام، دار الحديث.

الطبري، محمد (١٣٨٧). تاريخ الرسل والملوك، ط٢، بيروت، دار التراث.

ابن عابدين، محمد (١٤١٢). رد المحتار على الدر المختار، ط٢، بيروت، دار الفكر.

ابن عبد السلام، عز الدين (١٤١٤). قواعد الأحكام في مصالح الأنام، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية.

ابن عبد السلام، عز الدين، د.ت، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، بيروت، دار الكتب العلمية.

عليش، محمد (١٤٠٩). منح الجليل، بيروت، دار الفكر.

عودة، عبد القادر، د. ت، التشريع الجنائي في الإسلام، بيروت، دار الكتاب العربي.

الغزالي، محمد (١٩٩٤). إحياء علوم الدين، بيروت، دار الخير.

ابن قدامة، عبد الله (١٣٨٨). المغني، مصر، مكتبة القاهرة.

ابن قدامة، عبد الله (١٤١٤). الكافي في فقه الإمام أحمد، ط١، بيروت، دار الكتب العلمية.

القرافي، أحمد (١٩٩٤). الذخيرة، ط١، بيروت، دار الغرب الإسلامي.

القرافي، شهاب، د. ت، الفروق، بيروت، عالم الكتب.

القرافي، شهاب، د. ت، تهذيب الفروق، بيروت، عالم الكتب.

القرطبي، محمد (١٣٧٢). الجامع لأحكام القرآن، القاهرة، دار الشعب.

القلقشندي، أحمد (١٩٨٥). مآثر الإنافة في معالم الخلافة، ط٢، الكويت، مطبعة حكومة الكويت.

ابن القيم، محمد (١٩٧٣). إعلام الموقعين عن رب العالمين، بيروت، دار الجيل.

ابن القيم، محمد، د. ت، الطرق الحكمية، القاهرة، مطبعة المدني.

الكاساني، علاء الدين (١٤٠٦). بدائع الصنائع، ط٢، بيروت، دار الكتب العلمية.

الماوردي، علي، د. ت، الأحكام السلطانية، دار الحديث، القاهرة.

المرداوي، علي (١٤١٥). الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، القاهرة، هجر للطباعة والنشر.

مسلم، ابن الحجاج، د. ت، المسند الصحيح المختصر، بيروت، دار إحياء التراث العربي.

ابن منظور، محمد (٢٠٠٣). لسان العرب، بيروت، دار صادر.

النووي، يحيى (١٣٩٢). المنهاج شرح صحيح مسلم، ط٢، بيروت، دار إحياء التراث العربي.

النووي، يحيى (١٤١٢). روضة الطالبين، ط٣، بيروت، المكتب الإسلامي.