استثمار السياسة الشرعية في الإصلاح الأسري
" نماذج مختارة "

بقلم
د/ رشيد عمري
كلية الحقوق والعلوم السياسية ـ جامعة معسكر ـ الجزائر

ملخص

تطور المجتمع وصلاحه مرهون بإصلاح الأسرة، وإصلاحها لا يكون له اعتبار، ولا ترجى منه مثمرة، ما لم يظهر في الواقع، ويترجم في سلوك الأفراد والجماعات، ومن هنا كان الإصلاح الوعظي وحده غير كاف حتى يشفع بإصلاح إلزامي يصدر من ولي الأمر تمليه المصلحة العامة وتحكمه السّياسة الشّرعية، تنظيرا ثم تفعيلا واستثمارا.

Résumé:

Le Développement de la société et de la bonté dépend de la réforme de la famille, celle-ci ne peut se produire sauf quand il apparait dans le comportement des individus et des groupes. Ainsi, la reforme de waadh est insuffisante. Donc, il doit y avoir une reforme obligatoire par l'Etat.

مقدمة

بقاء الأمم واستمرارها مرهون بالرَّقابة الإصلاحية، لأولي الفضل والنّهى في كل أمة، لأن مهمتَهم متابعة حركية الأمّة في مجالات حياتها المختلفة، ومن ثَمَّ العمل على تقويم كلّ اعوجاج، وتصحيح أيّ خطأ من شأنه أن يؤثر سلبا على بقاء الأمة أو يهز استقرارها، وإذا كانت جهود المصلحين هي الضمان الأول لتحقيق ما سبق، فإن الإصلاح الذي ينهض به أولو الأمر، هو المهيمن على كل الإصلاحات، وخاصة تلك التي تستهدف الأسرة

الدّعامة الرئيسة للأمة.

وولي الأمر في إصلاحه الأسري يصدر من السّياسة الشّرعية كأساس شرعي، يخول له تدبير شؤون الأسرة، بما يجلب لها كل صالح ويدفع عنها كل طالح، لأن تصرفاته على الرّعية منوطة بالمصلحة. ومن هنا تَشوَفنا في هذه الدّراسة إلى استثمار الاجتهاد السّياسي لولي الأمر في باب الأحوال الشخصية تحقيقًا لإصلاح الأسرة، وارتأينا معالجتها وفق النقاط التالية:

أولا: الإصلاح الأسري ومقوماته.

1 – تعريف الإصلاح الأسري.

أ – تعريف الإصلاح: الإصلاح لغة، من أصلحتُ الأمر هيأته، وأصلحتُ الدّابة أحسنت إليها. والصُّلحُ السِّلم،[1] والإصلاح ضدُّ الإفساد[2]، وهو التوسط بين النّاس في الخصومات بما يدفعها[3]، والإصلاح: إزالة الخلاف أو إزالة الخطأ. كما تدور معاني الإصلاح حول التقويم والتغيير والتحسين[4]. قال في التبيان: الإصلاح التّغيير إلى استقامة الحال[5].

– اصطلاحا: لم يعرف القدماء الإصلاح ابتداءً، وقصارى ما نقف عليه عندهم مفرقا، هو مصطلح الصلاح.

قال الطِّيبي: الصّلاح هو وجود شيء على حال استقامته وكونه منتفعاً به. وقال السّمعاني: الصلاح هو الاستقامة على ما توجبه الشريعة[6]. وقال أبو يعلى: معنى الإفساد، هو ما ينبغي تركه مما هو مضرة، وأن الإصلاح هو ما ينبغي فعله مما فعله منفعة[7].

فالصلاح أن تكون الأمور كلها مستقيمة معتدلة، آخذة سبيلها الذي سنه الله مقصوداً بها غايتها الحميدة، التي قصد الله إليها[8].

ومما سبق يمكن تعريف الإصلاح بأنه: إقامة الناس على الحق، وردهم إلى كل ما فيه نفعهم، مما أوجبه الشرع، من جهة الجلب أو الدفع، عن طريق التقويم والتغيير والتحسين، وتصحيح الخطأ ودفع الضرر، ورفع الخلاف، والسعي بين الناس بالائتلاف.

فالإصلاح هو النّهوض في الأمة بكل ما فيه صلاح، والصلاح بدايةٌ طبيعية ومنطقية للإصلاح، وأن الإصلاح لا يقوم بالأساس إلا على أكتاف أناس مصلحين، وأن هؤلاء المصلحين لن يصلوا إلى هذه الدرجة إلا إذا كانوا صالحين.

ب – تعريف الأسرة:

– لغةً: الأسْرَة من الجذر العربي "أ س ر" والمقصود به إحكام الربط ومتانته، وشدّة التصاق أجزاء التكوين بعضها البعض، و أُسْرَة الرجل الرهط الأدنون وعشيرته، لأنه يتقوى بهم.[9]

– اصطلاحًا: الأسْرَة هي تلك المجموعة البشرية التي تربط بعضها ببعض روابط متينة، محددة الوظائف والأهداف، ومقننة العلاقات، تجمعهم صلات معينة من قرابة أو نسب يعيشون مع بعضهم البعض أو منحدرين من بعضهم البعض[10].

فهي النظام الاجتماعي الذي ينشأ عنه أول خلية اجتماعية تبدأ بالزوجين، وتمتد حتى تشمل الأبناء والبنات والآباء والأمهات والأخوة والأخوات والأقارب جميعا[11].

وقد عرّف المقنّن الجزائري الأسْرَة في المادة 02 بقوله:" الأُسْرَة هي الخلية الأساسية للمجتمع، وتتكون من أشخاص، بينهم صلة الزوجية وصلة القرابة."

ج – تعريف الإصلاح الأسري.

عرف بعضهم الإصلاح الأسري باعتبار العَلَمية بقوله:" هو تقويم الأخطاء وإزالة بذور الفساد، للحصول على الحالة المستقيمة النافعة، لتقوية الرباط الذي تقوم عليه الجماعة..."[12]

ويمكننا القول: إن الإصلاح الأسري لا يتصور إلا إذا قام على مقومات أساسية، وهي المُصلِح الفاعل، والمصلَح وهو وعاء الإصلاح، وفعل الصلاح، ووسيلة الإصلاح، ولا شك أن الإصلاح الأسري، يستهدف أصالة الزوج والزوجة والأولاد، ويستتبع ذلك أقارب الزوجين ممن له أثر في سير الحياة الأسرية، كأبوي الزوجين، ومن يتبعهم من العصبة وذوي الأرحام.

وأثر الإصلاح يظهر في إقامة أفراد الأسرة على المأمورات، وصرفهم عن المنهيات، وتحريضهم على كل ما فيه تمام وكمال، وزجرهم عن كل ما يحدث خللا أو نقصا في كيان الأسرة، وترغيبهم في معالي الأخلاق، وتنزيههم عن كل ما تأنفه العقول الراجحات.

فالإصلاح الأسري: هو إقامة الأسرة على ما يوجبه الشرع، مما فيه نفعها وصلاحها،

ويكفل دوامها واستقرارها.

2 – مقومات الإصلاح الأسري

الإصلاح الأسري حتى يُسفر عن نتائجه المرجوة، ينبغي أن ينصب على ما يأتي:

1 – الإصلاح يكون برد الأسرة إلى الفطرة، والتي تمثل وصف الإسلام الأعلى والأعظم، والفطرة هي الاستعداد الخَلقي لقبول النفع ودفع المضار كما أراد الخالق، وهي ما يكون عليه الإنسان قبل أن تسيطر عليه الأهواء والأوهام والتخيلات[13]. فبالفطرة نميز بين الخير والشر، وبها نعرف الصانع وما أنزله من الشرائع، ومنها تتفرع جميع خصال الخير.

ومن هنا كان من الإصلاح الأسري، محاربة انحراف الفطرة وتشوشها، فعدت الفاحشة – اللواط – اعتداء على الفطرة وهدما للأسرة. وأن عدم استحياء الأبناء، ووقاحتهم مخالفة سافجة للفطرة السليمة.

2 – إصلاح الاعتقاد، وتعليم العقد الصحيح. وهذا أعظم سبب لإصلاح الأسرة، ومنه تتعلم النفس عدم الخضوع لغير الله، وبه تصحح الأفكار، فإصلاح الفكرة هو مبدأ كل إصلاح، ولأنه لا يرجى صلاح لقوم تلطخت عقولهم بالعقائد الضالة، وخسئت نفوسهم بآثار تلك العقائد المثيرة: خوفا من لا شيء، وطمعا في غير شيء، وإذا صلح الاعتقاد أمكن صلاح الباقي لأن المرء إنسان بروحه لا بجسمه[14].

3 – تهذيب الأخلاق، قال تعالى:﴿ وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ ﴾ [القلم: 04]، وفسرت عائشة رضي الله تعالى عنها لما سئلت عن خلقه ﷺ فقالت: كان خلقه القرآن. وقال ﷺ:«بعثتُ لأتمم مكارم حسن الأخلاق[15]».

4 – إحياء الوازع الديني في النّفوس، لأن الدين وقواعده الربانية هي القاعدة السليمة لحل أي خلاف بعد نشوئه، واجتنابه قبل وقوعه، ولا أمان لمن لا إيمان له، ولا دين لمن لا يحمي دينًا، وضعف الوازع بين أفراد الأسرة، وخاصة شريك الحياة أس البلاء ومنبع المشاكل.

ثانيا: السّياسة الشّرعية وأنواع الفقه السّياسي.

1 –: تعريف السّياسة الشّرعية.

– تعريف السِّياسَة لغة: السِّياسَة تستعمل مَصْدَرًا لسَاسَ يَسُوسُ، جاء في اللِّسان، السوسَة الرئاسة، يقال: ساسهم سوسا إذا رأَسُّوه، وأَسَاسَ الأمرَ سياسةً قامَ به.

ويقال: سَوَس فلانٌ أمرَ بني فلان، أي كَلفَ سياستَهم[16]. وسَوَّسَ الرجلُ أمور النَّاس، إذا مَلك أمرَهم[17]، وساس فلان الدابَّة، إذا راضها وتعهدها بما يصلحها، وساس الأمر سياسةً، إذا عالجه وبذل جهده في إصلاحه، وساس الرعية، إذا ولِيَّ حكمها، وقام فيها بالأمر والنّهي، وتصرف في شؤونها بما يصلحها[18]. ومن معانيها أيضا الأدب، يقال: فلان قد ساس وسيس عليه، أيّ أَدَبَ وأُدّب. والسِّياسَةُ بوجه عام، يدور معناها حول القيام على الشيء وتدبيره، والتصرف فيه بما يصلحه، من أمر ونهي وتدبير وإصلاح وتربية[19].

فهي في أخص مدلولاتها اللغوية، ليست إلاّ إصلاح واستصلاح وصلاح. والصَّلاح يكون بدءا من سياسة الدواب ومرورا بسياسة النفس وتعديا إلى سياسة الغير، فهي القيام على الشيء بما يجعله صالحا، فالدلالة المركزية لكلمة السِّياسَة تدور حول المصلحة وما قاربها[20]. ولفظ السياسة عربي صميم، ولا عبرة بمن زعم أنها دخيلة.

– تعريف السّياسة الشرعية اصطلاحا:

من خلال تتبع واقع كتابات التراث السياسية عبر العصور، والتي دونها علماء الشريعة، يتضح له أن مصطلح السياسة الشرعية انحصر في معنيين: عام وخاص.

أ– السّياسة الشّرعية بالمعنى العام، ويراد بها الأحكام السلطانية، والتي هي اسم للأحكام والتصرفات التي تدبر بها شؤون الدولة الإسلامية في الداخل والخارج وقف الشريعة الإسلامية، سواء أكان مستند ذلك نصا خاصا، أو إجماعا أو قياسا، أو كان مستنده قاعدة شرعية عامة، وهي تشمل الأحكام والتصرفات التي تدبر بها شؤون الأمة في حكومتها وتنظيمها وقضائها وسلطتها التنفيذية[21].

ب – السّياسة الشّرعية بالمعنى الخاص.

ورد في تعريف السياسة بمعناها الخاص، جملة تعاريف لا تخلو من مآخذ على اختلافها وتنوعها، وقد اخترت تعريفها بما يأتي:

السِّياسَة الشّرْعية: " هي مجموعة الإجراءات المنتظمة في القوانين والأنظمة – وما يتبعها من النواهي – الصادرة عن ولي الأمر أو من له حق السلطة العامة، تطبق من خلالها الأحكام الشَّرعيّة على الرعية، بما يحقق مصالح الأمة العليا، مراعياً مقاصد الشريعة العامة والخاصة، وإن لم يرد بذلك دليل خاص".

فهي قيام ولاة الأمور على شؤون الرعية بما يصلحها، من الأمر والنهي والإرشاد والتدبير والتهذيب، وما تحتاج إليه من وضع تنظيمات أو ترتيبات إدارية تؤدي إلى تحقيق مصالح الرعية، بجلب المنافع لها، ودفع المضار والشرور عنها، وإن غاب الدليل الجزئي في ذلك.

وهذا التعريف يبرز أهمية الجانب العملي للسّياسة الشَّرعيّة، فهي إجراءات وأعمال وتصرفات لإصلاح الأمة، وعلى ذلك فإن السِّيَاسَة تتطلب القدرة على القيادة الحكيمة التي تتمكن من تحقيق الصَّلاح عن طريق إتقان التدبير، وحسن التأني لما يراد فعله أو تركه. وهو يحتاج إلى معرفة تامة بما تتطلبه القيادة والرئاسة من خبرة وحنكة، وقدرة على استعمال واستغلال الإمكانات المتاحة على الوجه الأمثل الذي يحقق المراد المطلوب.

2 – أنواع الفقه السّياسي الشّرعي.

الفقه المتعلق بالسِّيَاسة الشّرعية نوعان:

الأول: الفقه السِّيَاسي العام الثابت، ويشتمل على أصول السِّيَاسة الشرعية، وقواعدها القارة، كقواعد الإمامة، وتولية الأصلح، وقواعد العدالة وتحقيق المصلحة العامة، وتقديمها على المصلحة الخاصة وغيرها.

الثاني: الفقه السِّيَاسي المرن والمتغير، وهو الذي يرجع إلى تفسير النَّصوص تفسيرا مصلحيًّا، لكونها تنطوي على مصلحة متغيرة، أو ترجع إلى قواعد السِّيَاسة فيما لا نَصّ فيه.

وهذا النَّوع من الفقه السِّيَاسي يضع في يد الإمام سلطة تقديرية واسعة، يملك بمقتضاها التصرف واتخاذ ما يلائم العصر والظروف من الإجراءات التي تقتضيها المصلحة العامة، ولو لم يرد فيه نَصّ خاص ولا انعقد عليه الإجماع، ولا دلّ عليه القياس، اعتمادا على الأدلة الإجمالية[22]. ومن هنا كان مجال مصادر الفقه السِّيَاسي المتغير تنقسم إلى قسمين:

القسم الأول، هو نُصوص شرعية خاصة، جاءت في مسائل خاصة، والقسم الثاني،

هو قواعد السِّيَاسة الشرعية فيما لا نَصّ فيه. فالنَّصوص الشرعية الخاصة، الواردة في المسألة الخاصة وهي النَّصوص الجزئية، ويكون الاجتهاد السِّيَاسي فيها، أن نفسرها تفسيرا مصلحيا يحقق مقاصد الشريعة الإسلامية العامة، وكذا مقصد الشارع من الأحكام الجزئية، مع ملاحظة الظروف المُلابِسَة للوقائع، وصولا إلى مراد الشارع، و كذا المآل السِّيَاسي المقبول من التصرفات والأفعال.

ومن أمثلة هذا النَّوع من أنواع نُصوص السِّيَاسة الشرعية أو مصادرها ما يلي:

1 – أمر عثمان بن عفان رضي الله عنه، بالتقاط ضالة الإبل، وبيعها وحفظ ثمنها لصاحبها، وهذا مع نهيه صلى الله عليه وسلم عن التقاط ضالة الإبل، حين قال للسائل:" ما لك ولها، معها حذاؤها، ترد الماء وتأكل الشجر، حتى يجدها صاحبها "[23]، وهذا الحكم كان بداية الإسلام، وامتد حتى خلافة أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، فلما كان زمن عثمان وعلي رضي الله عنهما،كثر فساد الناس واستحلالهم لها، فرأى عثمان التقاطها، وضمها والتعريف بها، فإن لم يأت صاحبها بيعت، وأوقف ثمنها إلى أن يأتي صاحبها، وبهذا قال مالك في رواية عنه.

ولا شك أن هذا الفعل من باب السِّيَاسة الشرعية، حفاظا على أموال الرعية من الضياع.

فهذه الأحكام، شأنها أنها لا تبقى على وجه واحد، بل تختلف باختلاف العصور، وتتغير وتتبدل بتبدل المصالح والأعراف، وهذه الأحكام نوعان:

النَّوع الأول: أحكام ثابتة ابتداء بعرف أو مصلحة مرسلة أو غيرها، مما هو ليس نَصّا علي الحكم، ثم يتغير ما بني عليه الحكم، بأن يتغير مستند الحكم أو تتبدل المصلحة، تبعا لتغير الأزمنة والأمكنة، فيتغير الحكم تبعا لذلك، فيقال للحكم الثاني، إنه سياسة شرعية.

ومثال ذلك: تعدد المصاحف في الصدر الأول، فقد كان جائزا لكل من يريد من الصحابة، أن يكتب مصحفا خاصا، وبالحرف الذي سمعه من رسول الله عليه السلام، فلما انتفت المصلحة بسبب اختلاف القراءات أمر عثمان بحرقها أو غسلها، وجمع النَّاس على مصحف واحد[24]، ووافقه على ذلك الصّحابة ورأوا في ذلك مصلحة الأمة[25].

ومن ذلك نهي عمر النَّاس أن يأكلوا اللحم كل يوم، وقد اعتادوا على ذلك، وهو مباح، وحملهم على أن يأكلوه مرة كل يومين، وهذا لما أصابت المسلمين حاجة ومجاعة

وقلة الطعام، وهذا حفاظا على الطبقة الفقيرة، وهذا من تدبير عمر لمصالح رعيته، وهو سياسة شرعية[26].

النَّوع الثاني: أحكام تكون ثابتة في أول تشريعها، بنَصّ جاء موافقا لعرف موجود وقت نزول التشريع، أو معللة بعلة غائية أو مؤقتا بوقت، أو مقيدا بحال من الأحوال أو مرتبطا بمصلحة معينة ثم يتغير العرف أو تزول العلة، أو ينتهي الوقت الذي وُقِّتَ به الحكم، أو تتغير الحال التي قيد بها، وعندئذ يتغير الحكم تبعا لذلك كله[27].

فمثال الحكم الذي كان موافقا لعرف موجود وقت نزول التشريع، ثم تغير العرف، بيع الحنطة بمثلها كيلا، وبيع الذهب والفضة بمثله وزنا، وهذا ثابت بقوله ﷺ: " ...البُر بالبر، كيلا بكيل...[28]"، فالمقصود من اشتراط الكيل في البر والوزن في الذهب، هو تحقيق المساواة بين البدلين، وكان طريقها زمن التشريع هو الكيل في البر، والوزن في الذهب والفضة.

وقد تطاول الزمن وتغيرت الحياة وتبدلت المعاملات بين النَّاس، فأصبح البر يوزن بدل أن يكال، والذهب والذي تمثله اليوم النقود يباع بالعدد، لا بالوزن.

وقد ذهب بعض الفقهاء منهم القاضي أبو يوسف، إلى أن المقياس المعتبر في تلك الأشياء، هو المقياس العرفي، وأنه يتبدل بتبدل العرف، كما في سائر الأموال الربوية الأخرى، التي لم يرد نَصّ خاص، بشأن مقياسها، ويقول: النَّص الوارد في تلك الأصناف معلل بالعرف، فالنَّص ألزم التساوي في تلك الأشياء كيلا أو وزنا، لأن هذا هو المتعارف عليه في عهد النبوة، فلو كان عرفهم مقياسا آخر لورد به النَّص[29].

2 – ومثال الحكم المعلل بعلة ثم زالت تلك العلة، قوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴾ [التوبة60].

فمن الأصناف الثمانية التي أوجبت لهم الآية الزكاة المؤلفة قلوبهم. هم الذين يراد تأليف قلوبهم بالاستمالة إلى الإسلام أو التثبيت عليه، أوكفّ شرهم عن المسلمين، أو رجاء نفعهم في الدفاع عنهم أو نَصّرهم على أعدائهم[30].

وقد كان لعمر بن الخطاب، موقف مخالف من المؤلفة قلوبهم، فقد قال لرجلين جاءا يطلبان الصدقة: " إن رسول الله ﷺ كان يتألفكما والإسلام يومئذ قليل، وإن الله قد أغنى

الإسلام وأعزه اليوم، فاذهبا فاجتهدا جهدا كسائر المسلمين، فالحقُّ من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر."[31].

3 – ومثال الحكم المرتبط بمصلحة معينة، ثم انتفت هذه المصلحة أو تغيرت، جعل بعض الأراضي محمية، وهذا على خلاف الأصل.

فقد كان من عادة الرؤساء والملوك في الجاهلية، أن يحموا بعض الأراضي، يمنعون النَّاس من الرعي والصيد فيها، ليختصوا هم بها، وأبطل الإسلام ذلك بقوله ﷺ:« لا حمى إلا لله ورسوله»[32]. وقد حمى الرّسول عليه السّلام أرض النقيع[33]، كما حمى عمر أرضا لم يحمها رسول الله، لترعى فيها ماشية الصدقة، وخيل الجهاد.

وقد استنتج بعض الفقهاء منهم الشافعي أنّ ما حماه رسول الله من الأرض لم يكن على سبيل التشريع الدائم، بل كان تصرفا منه بالإمامة، فيجوز للخليفة بعده، أن يحمي أراضي أخرى للحاجة ومصلحة الأمة[34].

4 – ومثال المقيد بحال من الأحوال، ثم تغيرت تلك الأحوال، فتغير الحكم تبعا لذلك، النهي عن ادخار لحوم الأضاحي، لأمر عارض، فيجوز للمسلم أن يأكل من لحم أضحيته ويدخر منها ويهدي ويتصدق، ولكن ثبت في السنة[35] أن النَّبي صلى الله عليه وسلم، أمر في إحدى السنين، أن لا يأكل أحد من أضحيته بعد ثلاثة أيام، ولما سئل في العام التالي عمَّا إذا كان عليهم أن يمتنعوا كالعام السابق، فأخبرهم أنّ النهي كان بسبب قدوم أعراب وفقراء محتاجين في العام الفائت، فأراد لهم أن لا يدخروا اللحوم فوق ثلاثة أيام، بل أن يبدلوا ويكرموا الفقراء والوافدين باللحوم المتبقية من أضاحيهم، وليس عليهم هذه السنة أن يأكلوا ويتصدقوا ويدخروا، كما شاؤوا لزوال سبب النّهي.

فالمتأمل في النَّوع الثاني، يرى فيه أن اجتهاد الإمام كان مع توافر النَّص في المسألة، وهذا لا يخرجه عن نطاق الاجتهاد السِّيَاسي، والنَّصوص هنا وإن كانت قطعية أحيانا في ثبوتها، إلا أنها ظنية في دلالتها، وأحيانا الظنيةُ تدخلها أثناء التنزيل على الواقع أو تنقيح المناط في الواقعة الخاصة، أو الحادثة المعينة. فتطبيق النَّص على الواقع يأخذ نظرات أخرى.

وهذا النَّوع يقوم على رعاية المصلحة، وهي معتبرة عند تغير الأوصاف والأعراف والأحوال، والأزمان والمجتمعات، وهذه النَّصوص تدعو إلى تحكيم المصلحة إذا

احتاجت الأمة إليها، ودعت الظروف إلى ذلك، مع العلم أن بعض النَّصوص قد روعي زمن تشريعها، أعراف، وعلل ومصالح كانت ملحوظة ابتداء[36].

ثالثا : سلطة ولي الأمر في تقييد المباح.

لما كانت بعض الأحكام غير ثابتة، بل متغيرة بتغير الزمان و المكان والأحوال والأشخاص، كان لزاما على ولي الأمر مراعاة ذلك حفاظا على مصلحة الرعية، ولأن في إهدار ذلك تفويتا لمنافع الناس، وهو نوع من المفاسد التي دفعها الشرع ورفعها، وأن عدم مراعاة الظروف فيه ضيق وحرج و مشقة بالناس.

ولما كانت بعد الأفعال المباحة، قد يفضي تنزيلها على الواقع إلى مفاسد ومضار، كان لولي السلطة في إلغائها أو منعها أو تقيدها بالزمان أو المكان وحتى بالأشخاص أحيانا، إذا رأى في ذلك مصلحة للأمة، وهذا ما يطلق عليه سلطة ولي الأمر في تقييد المباح.

وولي الأمر ليس له أن يغير شرع الله، بأن يأتي بتشريع ليس من تشريع الله ورسوله، غير أن هناك نصوصا ظنية لم تصل إلى درجة القطع في الدلالة على الحكم، فيعمل المجتهد فيها وفق أمارات وقرائن عينها الشارع. فهذه الأحكام قابلة للتغيير والتبديل، وهي خاضعة لظروف البيئات والأزمنة والأمكنة والأعراف.

واجتهاد ولي الأمر يكون ضمن ما لا يأباه الشرع أو يخالفه بنص قاطع، أي إن التغيير يكون في نطاق ما هو حكمه ظني مبني على الاجتهاد بمقتضى القرائن والأمارات، وهي بلا شك قابلة للتغيير والتبديل تبعا للظروف والبيئات والأزمنة والأمكنة والأعراف، بمعنى أن يعتبر العلماء أو الحكام النص إذا كان ذلك يتم بالسياسة الشرعية، فإنه لا سياسة إلا وافق الشرع ومقاصده[37].

فالإمام له أن ينظر في تغيير الأحكام وفق المصالح والمفاسد، من غير أن يصطدم بقاعدة عامة، ولا بدليل قطعي ولا إجماع. وهذا يتطلب أهلية خاصة من العلم والاجتهاد، فيرى أن ما كان واجبا مثلا، أصبح مباحا أو ممنوعا، لأن ما كان يقتضي وجوبه قد تغير، وعند ذلك يصير ما رآه ولي الأمر حكما شرعيّا ظنياً، يوصف بالإباحة والحرمة، بعد أن كان حكمه الأصلي الوجوب الظني، لأن التغيير في الحكم الظني لا يكون إلا إذا كان الحكم الطارئ مخالفا للأول في وجهة نظره، كما حدث في اختلاف توزيع الغنائم بين المهاجرين والأنصار في زمن أبي بكر وزمن عمر.

والحقيقة أن الفعل يوصف بأنه واجب أو حرام أو مباح، لصفة اعترته جعلت منه كذلك، فإن تغيرت تلك الصفة واقترنت بغيرها، تحول الحكم. فالفعل حين يكون واجبا، يكون مقرونا بصفة جعلت منه واجبا. فعندما يوصف بالإباحة، فمعنى ذلك أنه اتصف بصفة أخرى جعلت منه مباحا بعد أن كان واجبا في الأصل.

1 – الدلالة الاصطلاحية لتقييد المباح:

اختلف العلماء في التعبير عن معاني هذا المصطلح، فمنهم من عبر عنه بإيقاف العمل بالمباح، أو منع المباح أو تعطيل المباح أو الامتناع عن المباح.[38]

المقصود بتقييد المباح، إيقاف العمل به فترة من الزمن، لظروف تستدعي ذلك أو إيجابه فترة، بالنظر لما يترتب على ممارسته في تلك الظروف من نتائج ومآلات يتمثل فيها الضرر الراجح، وهو واجب الدفع، فيمنع عن طريق إيقاف العمل بهذا المباح[39].

تقييد المباح هو ترجيح أحد طرفيه، لأسباب مشروعة ومؤقتة على سبيل الإلزام أو الندب ما لم يوجد مانع شرعي من نص خاص أو قاعدة كلية[40].

ويصار إلى الترجيح بين الإقدام والإحجام، لأن المباح ليس مباحا بإطلاق، فقد تتعلق به حقوق الغير، فلا بد من مراعاتها، مما يستوجب منعه مرة والأمر به مرة أخرى، حسب ما يؤول إليه التناول والإحجام، والمنع والأمر فيه ليس نهائيا، بل مرتبطا ببقاء الدافع إلى ترجيح أحد طرفي الإباحة[41].

2 – موجبات تقييد المباح

بالتتبع يمكن ردّ موجبات تقييد المباح إلى ثلاثة، وهي:

أ – تقييد المباح سدا للذريعة.

الذرائع هي منع المباحات التي يتوصل بها إلى مفاسد ومحظورات...[42]، ومبدأ سد الذرائع يمثل سندا مهما لنظرية تقييد المباح، لأن الحكم على الشيء يختلف حسب تكييفه الشرعي، بما في ذلك المباح الذي يستمتع الأفراد فيه بكافة حظوظهم. فإذا تعارضت مع الصالح العام، ارتقى المباح حينئذ من مستوى التقدير الشخصي المقرر له في أصل تشريعه، عرياً عن لوازمه ونتائجه التي أنتجتها الظروف المتغيرة العارضة، إلى مستوى تقدير الحاكم العدل بالنظر إلى مآله وأثره في المصلحة العامة، في ظروف معينة، لا بالنظر إلى ذات المباح وأصله[43].

ومن ذلك رفض الإمام مالك ما طلبه المهدي حين استشاره في أن يهدم الكعبة ويعيد بناءها على ما بناه إبراهيم، حتى لا يكون ذريعة للخلفاء من بعده فيتخذونها سنة لهم، مع أن الأمر مخالف رغبة رسول الله عليه السلام في إعادة بناء الكعبة على قواعد إبراهيم[44].

قال ابن فرحون: وكذلك الشهود لا يجوز لهم قبول الهدية من أحد الخصمين ما دامت الخصومة بينهما[45]"، لأن ذلك ذريعة إلى الحيف والجور في الحكم.

ب – تقييد المباح ترجيحا لمصلحة الترك على الفعل.

إذا كان في الإقدام على فعل المباح ضرر أو مفسدة، وقابله في تقييد المباح أو منعه مصلحة تعين تركه والتضحية بالحق الشخصي في ذلك، لأن درء المفاسد أولى من جلب المصالح.

ومن ذلك نهي عمر بن الخطاب، النَّاس أن يأكلوا اللحم كل يوم، وقد اعتادوا على ذلك وهو مباح، وحملهم على أن يأكلوه مرة كل يومين، وهذا لما أصابت المسلمين حاجة ومجاعة وقلة الطعام، وهذا حفاظا على الطبقة الفقيرة، وهذا من تدبير عمر لمصالح رعيته، وهو من السياسة الشرعية[46].

ج – تقييد المباح ترجيحا لمصلحة الفعل على الترك.

إذا نتج عن الفعل المباح – والذي هو في أصله غير إلزامي – مصلحة ومنفعة عامة، وجب المصير إلى تلك المصلحة عن طريق التحتيم، ويضحي بحق الترك الذي أوجبه أصل المباح، وأضحى الفعل واجبا، ومنع تركه، ترجيحا لمصلحة الفعل على حرية الترك.

قال ابن نجيم: طاعةُ الإمام في غير معصية واجبةٌ، فلو أمرَ الإمامُ بصيام يومٍ وجبَ.

بل نصوص الفقهاء جميعا تفيد أنّ السلطانَ إذا أمر بأمر في موضوع اجتهادي، كان أمره واجب الاحترام والتنفيذ، فلو أمر بفسخ العقود لمصلحة طارئة، وكانت جائزة نافذة، فإنها تصبح بمقتضى منعه باطلة، أو موقوفة على حسب الأمر[47].

وقد نقل السّادة المالكية أن الإمام إذا أراد الاستسقاء، وأمر الناس بالصيام، وجبت طاعته، قال الدسوقي: " لأنه إذا أمر بمندوب أو مباح وجبت طاعته، وإن أمر بمكروه، ففي وجوب طاعته قولان، وإن أمر بمحرم، فلا يطاع قولا واحدا، إذ لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق[48]. "

رابعا: الاجتهاد السياسي الشرعي وتطبيقاته في الإصلاح الأسري

1 – علاقة الاجتهاد السِّياسي بالإصلاح الأسري.

الإصلاح الأسري تكون له ثمار، على وفق المنهج والأسلوب الذي يستعمله المُصلِح، فالمُصلح إذا لم يكن ولي أمر، فليس له أن يجبر أحدا من أفراد الأسرة على ما يراه أنفع وأصلح لهم، بل جهده منصبا على التوجيه والإرشاد والتعليم، فهو مخبر بالأصلح من دون إلزام. ومن هنا نرى أن المحاولات الإصلاحية للأسرة تقل نتائجها، بل تنعدم أحيانا، لأنها تفتقر إلى التجسيد العملي والتطبيق الميداني، والمُصلِح – بما فيه الداعي أو العالم المفتي – ليس له سلطة الإلزام والتحتيم، بل هو مجرد مخبر ومبلغ عن الله. وأما الحاكم أو أولو الأمر، فله سلطة الأمر والنهي – الإنشاء – للتصريف في شؤون الدولة حسبما يقتضيه العدل والمصلحة، شريطة ألا يخالف روح التشريع العام ومقاصده الأساسية، ومن هنا كان إصلاح الأسرة الذي يصدر من ولي الأمر، أنتج وأثمر من إصلاح غيره.

وإذا كانت النصوص الشرعية أساس الاجتهاد، فإنه لا غنى للمجتهد عن الرأي، ولا غنى له عن فهم النَّصوص وفقهها في ضوء مقاصد الشريعة، لاستنباط الحكم المناسب لما لا نص فيه، وذلك عن طريق القياس والاستحسان والاستصلاح ومراعاة العرف مع مراعاة مقتضى الزمان والمكان والحال.

وأحوج المجتهدين لاستخدام الرأي، هو الحاكم أو ولي الأمر الذي استرعاه الله على رعيته، فلا بد أن يتحمل مسؤولياته المناطة به، فلا يألو جهدا في إعمال رأيه بما يعود على البلاد والعباد بالمصلحة لأن "التصرف على الرعية منوط بالمصلحة"، ومن هنا يأتي دور فقه الموازنة بين المصالح بعضها مع بعض، وبين المفاسد بعضها مع بعض، وبين المصالح والمفاسد إذا تعارضت[49].

فالسياسة الشرعية تتطلب من ولي الأمر حذقا ومهارة اجتهادية عالية، لأنه مكلف شرعا أن يجد الحلول الشرعية لكافة النوازل والمستجدات التي قد تطرأ على الأمة، ويجب عليه أن يسعى في تحصيل كل ما فيه منفعة ومصلحة للأفراد والجماعات، وأن يدفع عنهم كل ما فيه مضرة ومفسدة، بكافة الطرق والوسائل الشرعية المتاحة، لذا كان اجتهاد ولي الأمر في النّوازل الفقهية أكثر أهمية وضرورة من غيره، لأن اجتهاده يصحبه إلزام وتكليف لرعيته بالعمل والتطبيق، وأما اجتهاد غيره، فلا يعتبر إلا إخبارا عن حكم الله تعالى في

النازلة بعد استفراغ الوسع فيها من غير تكليف ولا إلزام، لأن تلك السلطة لا يملكها إلا وليّ الأمر.

والسياسة الشرعية كما قال الدريني: " هي تعهد الأمر بما يصلحه . " وقَالَ النَّسَفِيّ السياسة حياطة الرّعية بِمَا يصلحها لطفا أَو عنفا.[50] " لذا، فالإصلاح في السياسة الشرعية ليس مجرد هدف أو غاية تسعى السياسة في حركتها لتحقيقه، بل هو السياسة نفسها. فإذا فقد الإصلاح، فقدت السياسة. كما أن السياسة ما هي إلا مظهر من مظاهر العدل الذي جاء به التشريع الرباني، ويتجلى في مظاهر الحياة كلها، وعلى أساسه تنتظم أمور الدولة، فلا يناقض الشريعة بل يستمد الحكم في التدبير منها[51].

2 – تطبيقات السّياسة الشّرعية في مجال الإصلاح الأسري

موضوع الأَحوَال الشّخْصيَة مرن لصيق بالواقع، يلامس حياة أغلب الناس، ومسائله معرضة للتغير والتبدل، متأثرة بالتّطور الرهيب في كافة الأصعدة الاجتماعية والاقتصادية والسِّيَاسِية، والتي تتغير معه مصالح الناس ومنافعهم، لذا كان من الواجب على ولاة الأمر مسايرة هذا الواقع، وتجديد النّظر والاجْتِهَاد في المسائل التي يظهر لهم أنها أصبحت لا تحقق المصالح المُغيَّاة من وراء تشريعها، أو أنها أضحت جالبة للشرور والمفاسد عوض المصالح والفوائد.

مجال الأسرة يتّسمُ بالحساسية والخطورة، ويتّصف بالحركية والتّجديد في كثير من جوانبه، لأنَّ مسائله واقعية تلامس حياة الرَّعية مباشرة، ولا تختص بفئة دون أخرى، بل تَسَعُ كثيرا من أبناء الأمة، وإذا مجالات الإصلاح الأسري متعددة ومتجددة وهي بحاجة إلى نظر متجدد من أولي الأمر، وقد ارتأيت أن أنتخب جملة من المسائل كنماذج نترجم من خلالها نظرية السّياسة الشّرعية في الإصلاح الأسري.

1 – تحديد سنّ الزواج.

لا خلاف بين جمهور الفقهاء القدامى في جواز تزويج البنت الصغيرة. وعلى الرغم من اشتراط بعضهم وجود المصلحة لإباحة تزويج الطفلة الصغيرة، فإن آخرين أمثال: ابن حزم وابن شبرمة والأصم وعثمان البتي وابن العربي لم يوافقوا على ذلك، حيث اشترطوا بلوغ البنت قبل تزويجها بدلا من المصلحة عملا بقوله تعالى : ﴿ حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغُواْ ٱلنِّكَاحَ﴾ [النساء 06] فلو جاز التزويج قبل البلوغ فلا تكون له فائدة أو مصلحة، ولأن المقصود في

النكاح هو ترويض الشهوة الجنسية وتحقيق التناسل البشري وفق الضوابط الشرعية.

أما المعاصرون الذين خالفوا الطرفين فقد وقفوا ضد القول بوجود مصلحة وراء زواج الصغيرة والرضيعة، ونفوا أن تتحقق أي مصلحة للطفلة الصغيرة أو الرضيعة إذا تم تزويجها بآخر. وممن قال بهذا الرأي الشيخ محمد عبده والدكتور يوسف القرضاوي والشيخ محمد طنطاوي شيخ الأزهر، والشيخ العثيمين، حيث قال:" أي فائدة للصغيرة في النكاح، وهل هذا إلا تصرف في وضعها على وجه لا تدري معناه.لننتظر حتى تعرف مصالح النكاح، وتعرف حتى تعرف مصالح النكاح المراد بالنكاح ثم بعد ذلك نزوجها، فالمصلحة مصلحتها. ثم يمضي قائلا :" من يكره طفلته الصغيرة على الزواج برجل كبير من أجل المال فهذا حرام. والصحيح أن النكاح لا يصح، وإن هذا الرجل يطأها وهي حرام عليه والعياذ بالله، لأن النكاح غير صحيح عملاً بقول رسول الله صلى عليه وسلم " لا تنكح البكر حتى تُستأذن [52]".

قال السباعي:" ولا شك في أن حكمة التشريع من الزواج يؤيد هذا الرأي، وليس للصغار مصلحة في هذا العقد، بل قد يكون فيه محض الضرر لهم، إذ يجد كل من الفتى والفتاة نفسه بعد البلوغ مجبراً على الزواج بشخص لم يؤخذ برأيه في اختياره، وقد لا يتفق معه في المزاج والأخلاق والطباع وقد يكون أحدهما سيء الأخلاق، الى غير ذلك مما يقع كثيراً[53].

وتزويج البنت الصغيرة من غير إذنها ورضاها أمر لا تقره الشريعة، ولا تبيحه مصلحة الأسرة والمجتمع. وفيه عدوان صارخ على حق الفتى والفتاة في اختيار كل منهما من يشاء لبناء حياته الزوجية المرتقبة. وقد أيدت التجارب فساد مثل هذا النوع من الزواج وفشله وكثيراً ما ينتهي بجرائم خلقية أو عدوانية[54].

فعليه نقول: حتى لو اعتمدنا على ما قاله الجمهور من جواز تزويج الصغيرة والصغير، متى كان في ذلك مصلحة لهما، فإن الحكم لا يخرج عن قيد الجواز أو المباح. فإذا رأى ولي الأمر أن التساهل في تزويج الصغار يترتب عليه مفاسد بالأسرة، فإنه من باب الإصلاح، والتي تمليه السياسة الشرعية، أن يقيد هذا المباح، ويضبط سنّ الزواج، ويحدده سنّ يأنس منه كفاءة الزوجين وقدرتهما على تحمل المسؤولية الأسرية.

ولأن زواج الصّغار غالبا ما تترتب عليه مفاسد وأضرار، لا يمكن استدراكها مآلا

فتعين حسمها قبل الوقوع، من باب إعطاء المتوقع حكم الواقع.

2 – الزّواج العرفي

قد عرفت مجلة البحوث الفقهية الزّواج العرفي: " بأنه اصطلاح حديث، يطلق على عقد الزّواج غير الموثق بوثيقة رسمية، سواء أكان مكتوبا أو غير مكتوب.[55] " وقد عرفه الدكتور وهبة الزحيلي: " بأنه زواج متكامل، ومحقق لكل أركانه وشروطه ومقاصده الشرعية، إلا أنه يفتقر إلى التوثيق أو التسجيل في سجلات الحكومات الرسمية، وتكون مصالح المرأة بسبب ذلك مهددة بالضياع.[56]"

فهذا الفريق يرى أن الزّواج المقبول، هو عقد يتمّ على الوجه الشرعي، مستكملا أركانه وشروطه، ويسجل في وثيقة رسمية أمام الهيئة المختصة، وهو المعنى المقصود.

ولسنا نريد بالزواج العرفي الإطلاق الآخر، والذي يعرف الزواج العرفي بأنه:"الزّواج غير الموثق رسميًّا، والذي يكون عبارة عن اتفاق خاص بين الرجل والمرأة أو الشاب والفتاة أو طالب الجامعة وزميلته، والذي يتم في سرية تامة، بعيدا عن أعين الأسرة والمجتمع، قد يكتبان ورقة زواج عرفية بذلك، فيما بينهما وقد لا يكتبان، ولكن في الغالب يكتبان، وقد يستأجران شاهدين، وقد لا يفعلان، ثمَّ تمضي حياتهما في هذا الإطار السري الهشّ البغيض، والذي سرعان ما يتعرض للانهيار أمام أول مشكلة بينهما[57].

فالزواج العرفي بالإطلاق الأول عند جمهور العلماء، زواج شرعي صحيح يرتب آثاره الشرعية. قال الشيخ حسنين مخلوف: " عقد الزّواج إذا استوفى أركانه وشروطه الشرعية، تحلّ به المعاشرة بين الزوجين، وليس من شرائطه إثباته كتابة في وثيقة رسمية ولا غير رسمية[58]. "

وقد ذهب بعض العلماء المعاصرين إلى عدم مشروعية الزواج العرفي، فهو وإن كان مقبول من حيث الشكل، إلا أنه مع خراب الذمم أصبح يفضي إلى مفاسد كثيرة تعصف بالأسرة وتهدمها، أهمها: ضياع حقوق الزوجين، وخاصة الزوجة، فإذا كان أصل العقد غير موثق، فكيف توثق الحقوق الأخرى، وعلى رأسها الحقوق المادية.

كما أن الزوج قد يتملص من رباط الزوجية من دون طلاق، ويترك الزوجة معلقة، ويخلّف أولادا غير مسجلين في الدفتر العائلي، وربما ألحقوا بمجهولي النسب، وهي مفاسد قد تعصف بالأسرة وتدمرها.

لذا ومن باب الإصلاح الأسري، والذي يمليه الاجتهاد السياسي، فعلى ولي الأمر أن يمنع الزواج العرفي ابتداء، أي قبل وقوعه تلافيا للمفاسد المتوقعة حتما. ولكن إذا حدث وأن وقع الزواج العرفي ودخل بها الزوج تعين تصحيحه، وهذا منعا للمفاسد من أن تستحفل إن هو قام بفسخ الزواج بعد وقوعه، متبعا في ذلك فقه الموازنات بين المصالح والفاسد، ولأن مفسدة الإلغاء تربو على مفسدة الإبقاء، فتعين تصحيح العقد، كما أنه يتساهل في النهايات ما يتساهل في البدايات.

وتقييد عقود الزواج في أصله من المباحات، لأن الزواج من العقود الشكلية التي لا يشترط فيها الإشهاد، وولي الأمر عنده السلطة التقديرية في تقييد المباح، متى رأى المصلحة العامة تتطلب ذلك، وأن الحفاظ على حقوق الأمة يحتمه، وأن ترك التوثيق جالب لمفاسد عظيمة قد تعصف بوحدة الأسرة وتماسكها[59].

3 – تعدد الزّوجات

وقف الإسلام موقفا وسطا من مسألة تعدد الزوجات، فأباح التعدد ولكن قيده بقيود وحدّه بحدود، حتى لا يستعمل التعدد في غير ما شرع له. فلا يحقق الغرض الذي من أجله قصد، فتَنْجَرَّ عنه من المفاسد أكثر من المصالح، فنقع في نقيض مقصود الشارع من تشريعه. فالعدل والقدرة على الإنفاق أساس التعدد، حتى لا يقع الزوج في تعدي وظلم للزوجة الأولى والثانية، بل ربما تعدى ذلك إلى الأولاد، فأثر ذلك سلبا عليهم، ودفع بهم إلى التشرد والانحراف.

واعتبار أن الأصل في تعدد الزوجات هو الجواز والإباحة، فلولي الأمر السلطة في تقييد هذا المباح، وذلك إما بمنعه مطلقا، أي الانتقال بحكم التعدد من الإباحة إلى الحظر، أو تقييده بشروط، فبعد أن كان مباحا يستوي فيه الإقدام والإحجام، يصبح فعله ممنوعا إلا بتوفر شروط وقيود خاصة، فإذا توفرت أصبح جائزا، وإن انعدمت كلها أو بعضها سقط الجواز وحل محله الحظر والمنع.

وولي الأمر إذا لاحظ سوء استعمال لرخصة التعدد، ورأى أن مفاسد جمة تترتب على إباحته، إما بالتعسف في استعمال هذا الحق، أو بالإخلال ببعض قيوده وشروطه، كأن يرى أن عدد المطلقات قد ارتفع، وأن نسبة الأطفال المتشردين قد تزايدت، وأن روابط الأسرة قد دخلها التفكك والتآكل بسببه، فلا شك أن الواجب على ولي الأمر، أن يلغي هذا المباح

ويمنعه، أو على الأقل يقيده بشروط تمنع من ترتب المفاسد والمضار على إباحته والعمل به.

لأن الأصل في الأحكام الشرعية أنها مُقَصَّدَة، وأن الغاية من ورائها هي جلب المصالح، فإذا أفضت إلى مفسدة يقينا أو ظنا غالبا، وجب منعها سدا للذريعة.

فاعتبارا لمآل التعدد ونتائجه، وأنه يوقع في مفاسد يمكن لولي الأمر أن يقيده بشروط، أو أن يلغيه أصلا، إذا أدى إلى مفاسد بدل المصالح المرجوة من العمل به وتطبيقه.

على أن يكون هذا التقييد ظرفياً، أي لمدة زمانية محددة أو في بيئة معينة أو مكان خاص، أو أن يوجه التقييد إلى أناس معينين لا إلى عموم الرعية، أي أن لا يكون التقييد عاما من حيث الزمان والمكان والأشخاص، وذلك حسب المصلحة التي يراها ولي الأمر.

4 – إشكالية أموال الزّوجة العاملة.

الزّوج هو المسؤول عن نفقة زوجته مادامت في عصمته ما لم تنشز. وهي غير مكلفة شرعا بأن تنفق على أسرتها مهما كانت ملية، لكن الملاحظ أن خروج الزوجة إلى العمل وتقاضيها لِجرَاية تساوي أجرة الزوج وربما تفوقه أحيانا، جعل أموال الزوجة تخلط جزئيا أو كليا مع أموال الزوج، إذ أنها أصبحت تسهم في نفقة البيت وتأثيثه وتجهيزه، وتوفر لأبنائها وربما لزوجها ما يحتاجه من مالها الخالص، فنشأت بذلك ما يسمى بالذمة المالية المشتركة فعلياً بين الزوجين.

فكم من زوجة تمتهن في بيتها أو خارجه مهنة تدر عليها أموالا ذات بال، وربما شاركت زوجها في زراعة الأرض، وجني الثمار، وتربية المواشي، فانصهر مالها في مال زوجها، وأضحى مغمورا في مال الأسرة.

والمشكلة التي كادت تصير ظاهرة هي أن الزوج قد يطلق زوجته، أو يموت عنها، وحينئذ يستبد هو أو ورثته بجميع المال دون الزوجة، ولا تأخذ هي من مال بيت الزوجية إلا نصيبها باعتبارها وارثة، أو تأخذ جهازها إن اختصت به، ولا شكّ أن ذلك ظلم عظيم للزوجة، ونكران لجميلها وهضم لحقوقها من غير وجه حقّ، وأكل لمالها بالباطل. يحدث ذلك في غياب التوثيق أو المحاسبة القانونية الصارمة التي تنازلت عنها الزوجة أثناء قيام الحياة الزوجية، أو وقت إبرام العقد، من باب الوفاء للزوج، والتماسا للعشرة الحسنة، لأن الأصل في الحياة الزوجية أنها تبنى على المسامحة والمكارمة لا على المخاتلة والمخاصمة.

وإذا كان ذلك باب قد يلجه من لا ذمة له ولا خلاق من الأزواج، فإنه من الواجب

على ولي الأمر أن يحمي الزوجات من ظلم الأزواج. فهل من العدل أن تسهم الزوجة مع زوجها في بناء البيت وتجهيزه، واقتناء بعض الضروريات كالسيارة مثلا، فإذا ما طلقت، خرجت من بيتها بادية الوفاض فارغة الأنفاض، تصحب معها الخيبة والدمار والقنوط والانكسار.

والعدل يقتضي أن الزوجة تأخذ من مال زوجها على قدر العمل الذي قدمته أو على قدر الأجرة التي كانت تتقاضاها اجتهادا.

وهذه القضية أفتى فيها الفقهاء في مسألة ما يسمى بالكد والسعاية، فالفكرة أساسها في مبادئ الشريعة وقواعدها، و نجد أساسها في تراث المالكية وفي العديد من النوازل والفتاوى القضائية التي قررت إمكانية الحكم بما اصطلح على تسميته بحق الكد والسعاية، أو حقّ الشّقا للزوجة عند الطلاق أو الوفاة. وغالبا ما يحيل الفقهاء على فتوى ابن عرضون التي اعتبرت إنصافا للمرأة وانتصارا لها. فقد أفتى بوجوب قسمة الغلة على الرؤوس ممن له على الخدمة قدرة، ويدخل فيها نساء البوادي اللواتي يشاركن أزواجهن في الحصاد والدرس وغيره[60].

ففي هذه النازلة لابد من تدخل ولاة الأمور لإنصاف الزّوجة العاملة عن طريق قرارات ملزمة ترجع الأمور إلى نصابها، وتمنع الزوج من الاستبداد بأموال زوجته، وذلك عن طريق تقسيم الأموال تقسيما عادلا.

5 – التعويض عن الطلاق التعسفي

ومما له تعلق بموضوع الإصلاح الأسري، وهو سبب للتقليل من إيقاع الطلاق، مسألة التعويض المالي للزوجة إذا طلقت طلاقا تعسفيا من غير وجه حقّ. إذ الطلاق ليس حقا مطلقا للزوج، بل ذهب بعض العلماء إلى أن الأصل فيه الحظر إلا لموجب شرعي.

قال الدكتور محمد مدكور: لما كان عموم البلوى وسدّ الذرائع لها أحكامها في الإسلام، للحفاظ على كيان الأسرة واستقرارها، دعا ذلك وضع تشريع رادع لمن أساء استعمال حقّ الطلاق. والسّياسة الشّرعية في الإسلام تبيح لولي الأمر أن يقيد المباح، وأن يفرض عقوبة أو جزاء – تعويض – على من أساء [61].

خلاصة:

الإصلاح الأسري ضرورة حتمية للنهوض بالأمة والرّقي بها إلى مصاف الأمم المتقدمة، ولا يكفي لتحققه الإصلاح الإرشادي – الدعوي – الصادر من العلماء والدعاة، بل لابد من شفعه بإصلاح حتمي وإلزامي، وهو الإصلاح الذي يصدر من أولي الأمر، والذي في أصله مبني على الاجتهاد السياسي الشرعي القائم على تحقيق التوازن بين المنافع والمضار الناتجة عن كل فعل مشروع في الأصل، تحقيقاً للمصلحة الراجحة، وهو من أصول العدل في الإسلام.

وعلى هذا، فما غلب نفعه شُرع، وما غلب ضرره مُنع ولو كان في الأصل مشروعاً، بالنظر إلى مآله لا بالنظر إلى أصله من حيث هو، لأن الحقائق لا تتبدل، وإنما يتبدل الحكم تبعاً لتبدل المآلات بفعل العوارض الطارئة، وفي هذا من المرونة ما لا ينقضي الإعجاب منه، وليس هذا الأصل مراعى في التشريعات الفردية.

ـ الهوامش:

1 – ابن سيدة، أبو الحسن علي بن إسماعيل / المخصص، ط01/ 1996، دار إحياء التراث العربي، ج03، ص379.

2 – الرازي، زين الدين أبو عبد الله / مختار الصّحاح، المكتبة العصرية، بيروت، ص 178.

3 – رواس قلعجي و حامد صادق قنيبي / معجم لغة الفقهاء طبعة، دار النفائس الأردن ، ص 71.

4 – أحمد مختار عبد الحميد عمر /معجم اللغة العربية المعاصرة، طبعة عالم الكتاب، ج02، ص 1313.

5 – أحمد أبو العباس/ التبيان في تفسير غريب القرآن تحقيق: ضاحي عبد الباقي، دار الغرب الإسلامي ص51.

6 – السيوطي / نواهد الأبكار وشوارد الأفكار، حاشية السيوطي على تفسير البيضاوي، جامعة أم القرى، ج03، ص48، وتفسير السمعاني، طبعة دار الوطن، السعودية، ج03، ص 478.

7 – القاضي أبو يعلى / العدة في أصول الفقه، طبعة 1990، ج03، ص714.

8 – أبو عبد الله، عبد الرحمن بن ناصر آل سعد / القواعد الحسان لتفسير القرآن، طبعة دار الرشد، ص 119.

9– الدكتور محمد الكدي العمراني / فقه الأسرة المسلمة، طبعة دار الكتب العلمية، ج01، ص 163.

10– المرجع السابق، ج01، ص 168.

11 – عبد الحميد السائح / الإسلام وتنظيم الأسرة، ج01، ص49. (فقه الأسرة المسلمة – الكدي ج01، ص71).

12 – يونس محمود ياسين / الإصلاح الأسري من منظور قرآني، رسالة ماجستر، جامعة النجاح – غزة – ص25.

13 – الأخضر الأخضري / الإمام في مقاصد رب الأنام، طبعة دار ابن حزم، ص 88.

14 – ابن عاشور / التحرير والتنوير، طبعة الدار التونسية للنشر، ج03، ص 193.

15 – رواه مالك في الموطأ بلاغا، تحقيق فؤاد عبد الباقي ج02، ص904، والبزار في المسند عن أبي هريرة ج15 ص364.

16 – ابن منظور محمد بن مكرم الإفريقي المصري / لسان العرب، طبعة دار صادر، بيروت، ط01، مادة سوس،

ج06، ص107، والرازي، محمد بن أبي بكر / مختار الصحاح، تحقيق: محمود خاطر، مكتبة لبنان، ط/1995، ص135.

17 – الجوهري، إسماعيل بن حماد / الصحاح، تحقيق: أحمد عبد الغفور، طبعة: دار العلم للملايين، ج03، ص 938.

18 – الجوهري / المرجع السابق، ج03، ص 938. ابن منظور / لسان العرب، ج06، ص107.

19 – فؤاد عبد المنعم / السِّياسَة الشَّرعيّة، وعلاقتها بالتنمية الاقتصادية وتطبيقاتها المعاصرة، البنك الإسلامي للتنمية، معهد الإسلامي للبحوث والتدريب جدة،، ط01 / 2001، ص 20.

20 – فوزي خليل / المصلحة العامة من منظور إسلامي، ويليه تطبيقات المصلحة العامة في عصر الخلفاء الراشدين، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط01/ 2003، ص 110.

21 – سعد بن مطر العتيبي / فقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، دار الفضيلة الرياض، ص 31.

22 – فتحي الدريني / خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، طبعة دار الرسالة، ص 188.

23 – رواه البخاري، باب: ضالة الإبل، ج03، ص 124، ومسلم، باب: استحباب إصلاح الحاكم،ج03، ص1348.

24 – ابن العربي، القاضي أبو بكر / العواصم من القواصم في تحقيق موافق الصحابة بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، المملكة العربية السعودية، طبعة 1419هـ، ص 80.

25 – ابن عساكر / تاريخ دمشق، ج12، ص 375 – 376، والسيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر / تاريخ الخلفاء، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، مطبعة السعادة، ط01/1952، ص 165.

26 – أبو الفرج بن الجوزي / عمر بن الخطاب، ص 68.

27 – عبد العال عطوة / المدخل إلى السياسة الشرعية، ص46.

28 – هذا اللفظ أخرجه البيهقي / السنن الكبرى، ج05، ص 291، رقم 10847، وسنده صحيح. يراجع: ابن حجر/ تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، دار الكتب العلمية، بيروت، ط01/1989، ج03، ص 21.

29 – يوسف القرضاوي/ كيف نتعامل مع السنة، معالم وضوابط، دار المعرفة، الجزائر، ص232 – 233.

30 – غالب عبد الكافي القرشي / أوليات عمر السياسية، دار الوفاء للطباعة، مصر، ط01/1990، ص 111.

31 – الجصاص، الرازي / أحكام القرآن، تحقيق محمد صادق قمحاوي، دار إحياء التراث العربي، ج04، ص325.

32 – رواه البخاري، كتاب: المساقاة، باب: لا حمى إلا لله ورسوله، ج02، ص 835، رقم 2241.

33 – رواه البخاري بلاغا، كتاب: المساقاة، باب: لا حمى إلا لله ورسوله، ج02، ص 835، رقم 2370، وأبو داود في السنن، كتاب: الخراج، باب: في الأرض يحميها الإمام أو الرجل، ج03، ص 146، وأحمد في المسند، رقم 5655.

34 – حاشية البجريمي، ج03، ص 194، وابن حجر / فتح الباري، طبعة دار المعرفة، ج05، ص 44.

35 – البخاري، كتاب: الأطعمة، باب: ما كان السلف يدخرون في بيوتهم، ج05، ص 2115، رقم 2549، ومسلم، كتاب: الأضاحي، باب: بيان ما كان من النهي من أكل لحوم الأضاحي، ج06، ص 81، رقم 5218.

36 – عبد العال عطوة / المدخل إلى السياسة الشرعية، ص 49 –50.

37 – عبد السلام التونجي / مؤسسة الإباحة، ص 125.

38 – البشير المكي عبد اللاوي / سلطة ولي الأمر في تقييد المباح، ص 114.
39 – الدكتور سالم بن نصيرة / تقييد المباح في التشريع الإسلامي، مجلة المنار، عدد جوان2010، ص55.
40 – البشير المكي عبد اللاوي / سلطة ولي الأمر في تقييد المباح، ص 115– 116.
41 – البشير المكي / المرجع السابق، ص 114 – 115.
42 – البشير المكي/ المرجع السابق، ص 188.
43 – البشير المكي/ المرجع السابق ص 189.
44 – القاضي عياض /ترتيب المدارك، مطبعة فضالة المغرب، ج02، ص 105 – 106.
45 – ابن فرحون / تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام، ج01، ص 33.
46 – أبو الفرج بن الجوزي / عمر بن الخطاب، ص 68.
47 – ابن نجيم / البحر الرائق، ج05، ص152.والحموي، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن محمد مكي الحسيني الحنفي/ غمز عيون البصائر شرح كتاب الأشباه والنظائر (لابن نجيم المصري)، دار الكتب العلمية، بيروت، طبعة 1985، وابن عابدين / حاشية رد المحتار، ج05، ص 422.
48 – حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، ج01، ص406 – 407. وهو قول الشافعية، قاله: في تحفة المحتاج في شرح المنهاج، ج 10، ص252.
49 – يراجع: الاجتهاد المبني على السياسة الشرعية وتطبيقاته في الأحوال الشخصية، لكاتب المقال، رسالة دكتوراه، ج01، ص52.
50 – محمد عميم الإحسان المجددي البركتي / قواعد الفقه، طبعة كرتشي، ص 330.
51 – عبد الله محمد ربابعة / توظيف السياسة الشرعية في النهوض بالأمة الإسلامية، مجلة الشارقة للعلوم الشرعية والقانونية، المجلد 05، العدد 03، شوال 1429هـ، أكتوبر2008، ص 142.
52 – محمد بن صالح العثيمين / الشرح الممتع على زاد المستقنع، دار ابن الجوزي، ط 1428 هـ، ج12، ص 57.
53 – مصطفى السباعي / المرأة بين الفقه والقانون، طبعة دار الوراق سوريا ،ص49.
54 – مصطفى السباعي / المرجع نفسه، ص 50.
55 – مجلة البحوث الفقهية، العدد 36، السنة التاسعة، رجب، شعبان، رمضان، سنة 1998، ص 194.
56 – وهبة الزحيلي / قضايا الفقه والفكر المعاصر، دار الفكر، دمشق، ط01/2006، ص90.
57 – الشرفاوي، أحمد إبراهيم / الزواج العرفي في ميزان الشرع، مكتبة الصفا، القاهرة، ط01/ 2000، ص 26.
58 – حسنين محمد مخلوف / فتاوى شرعية، دار الاعتصام، القاهرة، د، ت، ط، ص387.
59 – الاجتهاد المبني على السّياسة الشّرعية، ج01، ص 289
60 – عبد الكبير العلوي المدخري / المرأة بين أحكام الفقه والدعوة إلى التغيير، ص 198 – 199.
61 – محمد سلام مدكور / الزواج وفرقه، ص 167.