

السِّيَاسَةُ الشَّرْعِيَّةُ

مَدْخُلٌ إِلَى تَجْدِيدِ الْخِطَابِ الْإِسْلَامِيِّ

الاستاذ الدكتور
عبدُ اللهِ ابراهيمُ زيد الكيلاني



1401 هـ - 1981 م
1401AH - 1981AD

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

السِّيَاسَةُ الشَّرْعِيَّةُ

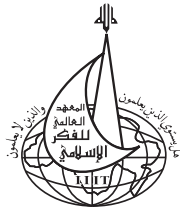
مَدْخُلٌ إِلَى تَجْدِيدِ الْخَطَابِ الْإِسْلَامِيِّ

السِّيَاسَةُ الشَّرْعِيَّةُ

مَدْخُلٌ إِلَى تَجْدِيدِ الْخِطَابِ الْإِسْلَامِيِّ

الْأَسْتَاذُ الذَّكُورُ

عَبْدُ اللَّهِ أَبِرَاهِيمُ زَيْدُ الْكِلَابِي



١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م
1401AH - 1981AC

المَجْلَدُ الْعَالَمِيُّ لِلْفِكْرِ الْإِسْلَامِيِّ



١٤٠١هـ - ١٩٨١م
1401AH - 1981AC

© المعهد العالمي للفكر الإسلامي - هرندن - فرجينيا - الولايات المتحدة الأمريكية
الطبعة الأولى ١٤٤٠هـ / ٢٠١٩م

السياسة الشرعية: مدخل إلى تجديد الخطاب الإسلامي
تأليف: عبد الله إبراهيم زيد الكيلاني

موضوع الكتاب: ١- السياسة الشرعية ٢- الإمامة
٣- قواعد السياسة الشرعية ٤- النظام الإداري الإسلامي
٥- النظام السياسي الإسلامي ٦- الفكر السياسي الإسلامي

ردمك (ISBN): ٩٧٨-١-٥٦٥٦٤-٨٠٩-٨

المملكة الأردنية الهاشمية

رقم الإيداع لدى دائرة المكتبة الوطنية (٢٠١٨/٧/٣٢٠٧)

ردمك (ISBN): 978-9923-708-06-4

جميع الحقوق محفوظة للمعهد العالمي للفكر الإسلامي، ولا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب، أو جزء منه، أو نقله بأي شكل أو واسطة من وسائط نقل المعلومات، سواء أكانت إلكترونية أم ميكانيكية، بما في ذلك النسخ أو التسجيل أو التخزين والاسترجاع، دون إذن خطي مسبق من المعهد.

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

The International Institute of Islamic Thought

P. O. Box: 669, Herndon, VA 20172 - USA

Tel: (1-703)471 1133, Fax: (1-703)471 3922

www.iiit.org/ iiit@iiit.org

مكتب الأردن - عمان

ص.ب ٩٤٨٩ الرمز البريدي ١١١٩١

هاتف: +٩٦٢٦٤٦١١٤٢١ فاكس: +٩٦٢٦٤٦١١٤٢٠

www.iiitjordan.org

النشر والتوزيع

مركز معرفة الإنسان للدراسات والأبحاث والنشر والتوزيع



عمان - الأردن

هاتف: +٩٦٢٧٩٧٠٠٧٠٩ فاكس: +٩٦٢٦٤٦٣٩٠٠٧

Email: gm@hncjo.org

الكتب والدراسات التي يصدرها المعهد لا تعبّر بالضرورة عن رأيه وإنما عن آراء واجتهادات مؤلفيها

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المحتويات

٩	 المقدمة
١٧	الفصل الأول
	السياسة الشرعية: مفهومها، وأدلتها ومجالات تطبيقها وشروط العمل بها
١٧	أولاً: مفهوم السياسة الشرعية، سياسة التشريع
٢٢	ثانياً: التعريف بمصادر السياسة الشرعية
٣٠	ثالثاً: أدلة السياسة الشرعية
٤٩	رابعاً: قصص الأنبياء في القرآن الكريم، ودروس السياسة الشرعية
٥٤	خامساً: علاقة السياسة الشرعية بالفقه
٥٦	سادساً: استناد السياسة الشرعية للفهم المقاصدي، وفهم السنن: نماذج تطبيقية
٦٩	سابعاً: مجال تطبيق السياسة الشرعية
١٠١	ثامناً: شروط العمل في السياسة الشرعية
١١١	الفصل الثاني
	دور ولاية الأمور في سنن التشريعات، ونماذج من أحكام الإمامة
١١١	أولاً: دور ولاية الأمور في سنن التشريعات
٢٠٣	ثانياً: نماذج من أحكام الإمامة وسندها الشرعي
٢٣٣	الفصل الثالث
	تطبيقات معاصرة للسياسة الشرعية في الأحوال الشخصية
	أولاً: التدابير العلاجية لممارسة خاطئة استُغِلَّ فيها الحكم الشرعي لهدم مقصد شرعي
٢٣٣	
٢٣٥	ثانياً: توارث المسلم وغير المسلم
٢٣٨	ثالثاً: وجوب توثيق الطلاق والقول بعدم وقوعه من غير توثيق
٢٤٧	رابعاً: التدابير التشريعية لمعالجة العنف ضد المرأة وضرب الرجل زوجته

٢٦٦	خامساً: إعطاء القانون الزوجة العاملة الحق ببيت الزوجية بنسبة مشاركتها في البيت
٢٦٧	سادساً: إعطاء المرأة المتزوجة من أجنبي حق الحضانة بنص القانون
٢٧٩	الفصل الرابع
	تطبيقات معاصرة للسياسة الشرعية في النظام الإداري والسياسي والدولي
٢٧٩	أولاً: مرتكزات النظام السياسي
٣١٢	ثانياً: أشكال الحكم وأثرها في حماية حقوق الإنسان
٣٢٢	ثالثاً: توزيع السلطات داخل الدولة وتقييد السلطة العامة
٣٢٥	رابعاً: مؤسسات المجتمع المدني وصلتها بمنهجية الحكم
٣٣٠	خامساً: دراسة صحيفة المدينة (الوثيقة الدستورية الأولى)
٣٣٤	سادساً: هل تُعدُّ أكثرية الأصوات دليلاً مرجحاً؟
٣٤٢	سابعاً: الرقابة النيابية الدستورية الوضعية، وصلتها بسياسة التشريع
٣٥٠	ثامناً: محاسبة رئيس الدولة لأعوانه، ومسؤولية الموظف العام
٣٥٢	تاسعاً: من قضايا إدارة الصراع الداخلي
٣٥٧	- القواعد والضوابط الفقهية في هذا الباب
٣٥٧	أولاً: قواعد السياسة الشرعية في مجال الفقه الدستوري
٤٥٦	ثانياً: ضوابط القانون الدولي والعلاقات الدولية
٥٤٧	الخاتمة
٥٥١	المراجع
٥٩٣	الكشاف

المقدمة

السياسة الشرعية هي خطة عملٍ يستندُ إليها الحاكمُ والفقيه لوضع التدابير المناسبة لتنظيم شؤون الأمة في مختلف المجالات الاقتصادية، والعسكرية، وغيرها؛ بهدف تحقيق التنمية والنهضة في المجتمع.

ونعني بقولنا خطة عمل أنها ليست مجرد أخذٍ للأحكام الفقهية من بطون الكتب المختصة وتطبيقها في الواقع؛ كما أن السياسة الشرعية ليست هي مجموعة أبواب وموضوعات من كتب الفقه؛ نحو باب الجنابات، والقضاء، والسير، وإنما هي خطة لتشريع الأحكام العملية فيما لا نصَّ فيه، ولتطبيق الأحكام فيما فيه نص.

فإذا لاحظَ المجتهدُ والمبتلى بتطبيق الأحكام أن فهمَ الحكم وفق معنى معين سيؤدي إلى نتائج لا يُقرُّها الشرع، فإن المجتهد يقوم بمعالجة هذا الحكم عن طريق الاستحسان، أو سد الذرائع، وغيرها من الخطط التشريعية التي تدفع التناقض بين فهم الأحكام الجزئية، والمقاصد الكلية؛ ومن هنا وردَ في بيان معنى الاستحسان أنه في أكثر الأحوال الالتفات إلى المصلحة، والعدل.^(١) كما عُرِّف بأنه: "تَرْكُ الْقِيَاسِ وَالْأَخْذُ بِمَا هُوَ أَوْفَقُ لِلنَّاسِ"،^(٢) وَقِيلَ: الْاسْتِحْسَانُ طَلَبُ السُّهُولَةِ فِي الْأَحْكَامِ فِيمَا يُبْتَلَى فِيهِ الْخَاصُّ وَالْعَامُّ، وَقِيلَ: الْأَخْذُ بِالسَّعَةِ وَابْتِغَاءُ الدَّعَةِ، وَقِيلَ: الْأَخْذُ بِالسَّاحَةِ وَابْتِغَاءُ مَا فِيهِ الرَّاحَةُ. وَحَاصِلُ هَذِهِ الْعِبَارَاتِ أَنَّهُ تَرَكَ الْعُسْرَ لِلْيُسْرِ، وَهُوَ أَصْلٌ فِي الدِّينِ، قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥].

(١) ابن رشد (الحفيد)، أبو الوليد محمد بن أحمد القرطبي. بداية المجتهد ونهاية المقتصد، تحقيق: عبد المجيد حليبي، بيروت: دار المعرفة، ١٩٩٧م، ج ٣، ص ٢٤٢.

(٢) السرخسي، شمس الأئمة أبو بكر محمد بن أحمد بن سهل. المبسوط، تحقيق: محمد الشافعي، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠م، ج ١٠، ص ١٥١.

وفي هذه التعريفات إشارة واضحة إلى المنهج الذي يسير عليه المجتهد في فهم الواقع قبل تطبيق الحكم الشرعي؛ فالاستحسان هو أحد أدوات السياسة الشرعية لمعالجة تطبيق الأحكام الشرعية؛ وهو يقوم على فهم الواقع، وفهم النص الجزئي على ضوء كليات الشريعة الموجهة إلى اليسر عند التشريع، والتطبيق معاً، فإذا أدى تطبيق الحكم إلى العسر فعَلَّ المجتهد هذه الآية الكريمة لتصحيح الخلل؛ استحساناً وسياسةً.

والسياسة الشرعية بهذا الوصف تقوم بمعالجة الواقع العملي والتطبيقي؛ ذلك أنها تستند إلى مرتكزاتٍ من أهمها: فهم النص وفق المنهج الشرعي. ولا يقتصر المنهج الشرعي في الفهم على المعنى القاموسي لِلْفِظ، بل يفهم النص على ضوء حكمته وعلته، طبقاً لأساليب اللغة العربية، كما أن من مرتكزات السياسة الشرعية مراعاة فهم النصوص الجزئية بما لا يُهدر المقاصد الكلية، إضافة إلى فهم الواقع الاجتماعي، ومن ثم وضع التدابير التي يتم بها تنظيم شؤون الأمة، ومرافقتها بما يتفق وروح الشريعة، وأصولها الكلية، ولو لم يرد فيها شيءٌ من النصوص التفصيلية الجزئية الواردة في الكتاب والسنة.

وفي سبيل الوصول إلى هذه الغايات لا بد من بناء المنهجية والمؤسسية سبيلاً للإصلاح، أما المنهج الفكري فسماته أنه قادرٌ على وضع المعالجات الشمولية، ويستند هذا المنهج إلى ثلاثة عناصر رئيسية؛ أولها: معرفة السنن الاجتماعية، وقواعد العمران الإنساني، وأسس علم الاجتماع؛ لفهم النظم الاجتماعية، نحو نظام الأسرة، والنظام التعليمي، وإدراك وظيفة كل نظام، وكيفية تحقيقه لغايته المرجوة على أحسن وجه. وثانيها: فهم النص الشرعي من خلال الرؤية الإسلامية الكلية، والمقاصد الجزئية. أما ثالثها: فهو الالتفات إلى مآل تطبيق النص على أرض الواقع، وفق مبدأ الموازنة بين المصالح المتوقعة والواقعة، فإذا نشأ مآل محذورٌ، وطغت المفسدة على المصلحة قام الفقيه بمعالجة المسألة وفق الأسس والمعايير الشرعية.

ولن يحقق التطبيق غايته من غير فهم للسنن الاجتماعية، كما أنه إذا لم تكتمل هذه العناصر الثلاثة؛ فإن فهم النص الشرعي قد لا يوافق الصواب، فإذا قرأت قوله تعالى

مخاطباً النحل: ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ ﴿٦٨﴾ ثُمَّ كُلِي مِن كُلِّ الثَّمَرَاتِ فَاسْلُكِي سُبُلَ رَبِّكِ ذُلَالًا يَخْرُجُ مِنْ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَنُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٦٩﴾﴾ [النحل: ٦٨ - ٦٩].

وإذا تأملت في قوله تعالى: ﴿فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ﴾ ﴿ثم درست المسألة من الناحية الطبية والغذائية، تستطيع بعد الجمع بين الخبرة العملية، وفهم النص الشرعي أن تدرك المقدار المناسب من العسل ليكون شفاءً للناس، أما من أخذ النص القرآني من غير إعمالٍ للتعليمات الطبية، والاسترشاد برأي خبير التغذية، فأخذ العسل من غير مراعاة للمقادير فربما لن يحقق الشفاء!

ومثلما وضع الله في النفس الإنسانية قوانينَ تضبطها، وضع سبحانه في المجتمع قوانينَ تضبطه، ونبّه الله تعالى إليها بقوله: ﴿سُنَّةَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلُ وَلَن يَجْدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا ﴿٢٣﴾﴾ [الفتح: ٢٣]، كما لفت القرآن أنظار من تدبره إلى عدد من الظواهر الاجتماعية، ويبيّن ارتباط النتائج بأسبابها؛ من ذلك قوله تعالى: ﴿فَتِلْكَ بُيُوتُهُمْ خَاوِيَةً بِمَا ظَلَمُوا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴿٥٢﴾﴾ [النمل: ٥٢]. وفي قوله سبحانه: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ دعوة لفهم الآيات الكونية، والسنن الاجتماعية.

إن المتدبر لآيات القرآن الكريم يجد الاقتران بالحديث عن أسباب تبدل المجتمعات من حال إلى حال بالدعوة إلى التفكير والتدبر والتأمل،^(١) وفهم هذه السنن الكونية عند تنزيل النص الشرعي على أرض الواقع هو من الجمع بين القراءتين: قراءة كتاب الله المنظور؛ وهو الكون، وقراءة كتاب الله المسطور؛ وهو القرآن الكريم، ومن هنا تأتي أهمية دراسة السنن الاجتماعية التي تُساعد على تطبيق الحكم الشرعي في الواقع.

وقد نبه القرآن بإشاراتٍ سريعةٍ إلى العلاقة بين التمكن من إقامة الشعائر الدينية، ووجود العوامل المادية، والوسائل المساعدة، كما في قوله سبحانه حكاية عن إبراهيم عليه السلام: ﴿رَبَّنَا إِنِّي أَسْكَنْتُ مِنْ ذُرِّيَّتِي بِوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ عِنْدَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ رَبَّنَا لِيُقِيمُوا الصَّلَاةَ

(١) المبارك، محمد. بين الثقافتين العربية والإسلامية، بيروت: دار الفكر، ١٩٨٠م، ص ١٢٨.

فَأَجْعَلْ آفِدَةً مِّنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ وَارْزُقْهُمْ مِّنَ الثَّمَرَاتِ لَعَلَّهُمْ يَشْكُرُونَ ﴿٣٧﴾ [إبراهيم: ٣٧].
ففي الآية الكريمة تنبيه إلى أن توافر عنصري الألفة والرزق من الثمرات يتحقق العمران والاستقرار ويتمكن الإنسان من عبادة ربه وإقام الصلاة، وفي هذا توجيه لأهمية فهم السنن الاجتماعية المساعدة على تطبيق الحكم الشرعي المناسب.^(١) ووظيفة السياسات الحكيمة أن تحفظ تآنس الأفراد وألفتهم مثلما تخطط لجلب الاستثمارات سبيلاً لتحقيق التنمية والعمران وشكر الله تعالى.

وقد أشار الرسول ﷺ إلى أهمية الوسائل المادية في حماية الدعوة كما في الحديث عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ: قَالَ لُوطٌ: ﴿قَالَ لَوْ أَنَّ لِي بِكُمْ قُوَّةٌ أَوْ آوِي إِلَى رُكْنٍ شَدِيدٍ﴾ [هود: ٨٠]. وقد قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: "قَدْ كَانَ يَأْوِي إِلَى رُكْنٍ شَدِيدٍ إِلَى رَبِّهِ عَزَّجَلَّ... فَمَا بَعَثَ اللَّهُ عَزَّجَلَّ نَبِيًّا إِلَّا فِي ثُرْوَةٍ مِنْ قَوْمِهِ."^(٢)

إن دراسة قواعد علم الاجتماع الإنساني، وما تفرَّع عنه من علوم -نحو علم الاقتصاد والإدارة وفن القيادة- ينسجم مع الرؤية الإسلامية الكلية سواء على مستوى إدارة الدولة، أو التجمعات الصغيرة كالأُسرة، وكذلك دراسة آراء المتخصصين في شؤون الأسرة، واستشاريها عند التعامل مع النصوص الشرعية في موضوع الأسرة.

وقد صنَّف الدارسون من المعاصرين دراساتٍ وافية، تناولت العنصر الثاني من عناصر السياسة الشرعية، وهو الفقه المقاصدي منها على سبيل المثال: مقاصد الشريعة الإسلامية للطاهر بن عاشور، ونظرية المقاصد للريسوني،^(٣) والعنصر الثالث وهو فقه

(١) المرجع السابق، ص ١٣٠.

(٢) رواه أحمد، وقال عنه الشيخ شعيب الأرنؤوط: إسناده حسن. انظر:

- الشيباني، أحمد بن حنبل. مسند الإمام أحمد ابن حنبل، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٧ م، ج ١٤، ص ٥٣٩، حديث رقم (٨٩٨٧).

(٣) والكتابان منشوران:

- ابن عاشور، محمد الطاهر. مقاصد الشريعة الإسلامية، تونس: الشركة التونسية، ١٩٨٥ م.

- الريسوني، أحمد. نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات، ١٩٩٢ م.

التطبيق والنظر في المآل مثل قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي لعبد الرحمن الكيلاني،^(١) إلا أن العنصر الأول؛ أي دراسة المجتمع، وسننه، وفهم قوانين الاجتماع الإنساني بما ينسجم مع المعايير الإسلامية، هو مما تطرق له عدد محدود من الباحثين المعاصرين الذين تمكنوا من الجمع بين علم الاجتماع، والفقه الإسلامي، وهي دعوة نادى بها محمد المبارك رَحِمَهُ اللهُ، للتأسيس لعلم اجتماع من منظور إسلامي، مع تحذيره من مخاطر نظريات علم الاجتماع التي تنتمي إلى فلسفات غير إسلامية، ويحملُ لواءَ هذه الفكرة اليوم المعهد العالمي للفكر الإسلامي للجمع بين القراءتين: قراءة السنن الاجتماعية، وقراءة الأحكام الفقهية، للارتقاء بقدرة الفقيه المسلم على فهم النص وتطبيقه.

ولعل دراستي هذه تلقي مزيداً من الضوء على المعالجات الشمولية؛ وذلك بعرض وتحليل تطبيقات الرسول ﷺ، والصحابة الكرام، ونماذج من فهم علماء الإسلام عبر التاريخ، وبيان كيف استندت تلك المعالجات إلى منهجٍ شمولي فهمٍ الواقع، فأدرك الحُكْمَ المناسبَ للواقعة. ومن الأمثلة على الدراسات الشمولية التي تعرضتُ إليها في هذا الكتاب؛ فَهْمُ الإمام مالك لحديث "من قتل قتيلاً له عليه بيّنة فله سلبه"،^(٢) وفهم عبد الرحمن بن خلدون^(٣) لحديث: "الأئمة من قريش"،^(٤) وفهم عبد الحميد أبو سليمان لموضوع ضرب المرأة، وإلى أي حد يمكن أن يكون وسيلة لحل المشكلات الزوجية.

(١) الكيلاني، عبد الرحمن إبراهيم. قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي، هرنند ودمشق: المعهد العالمي للفكر الإسلامي ودار الفكر، ٢٠٠٠م.

(٢) البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل. صحيح البخاري، اعتنى به: أبو صهيب الكرمي، بيروت: بيت الأفكار الدولية، (١٤١٩هـ/١٩٩٨م)، كتاب: المغازي، باب: قول الله تعالى: ﴿وَيُكَوِّرُ حُنَيْنَ﴾ [التوبة: ٢٥]، ص ٨١٥، حديث رقم: (٤٣٢١).

(٣) الحضرمي، عبد الرحمن بن محمد بن خلدون. مقدمة ابن خلدون، تحقيق: علي عبد الواحد وافي، القاهرة: دار نهضة مصر للطبع والنشر، ط ٢، (١٤٠١هـ/١٩٧٧م)، ج ٢، ص ٥٧٨. يتصرف يسير.

(٤) رواه أحمد، وقال عنه شعيب الأرنؤوط: حديث صحيح بطرقه وشواهد. انظر: - الشيباني، مسند الإمام أحمد ابن حنبل، مرجع سابق، ج ١٩، ص ٣١٨، حديث رقم: (١٢٣٠٧).

وقد أردت بهذا الكتاب على وجه التحديد أن يؤسس لمنهج في تجديد الخطاب الإسلامي، ينطلق من علم السياسة الشرعية بوصفها أداة الفقيه لتقديم المعالجات الفقهية التي يتصدى لها المجتهد اليوم، مثلما أن السياسات بشكل عام هي أداة تنفيذ الأفكار، والأهداف المرجوة؛ فالسياسات الناجحة هي الممر لنقل الفكرة من عالم المثال إلى الواقع المعيش، فلما ولج الفقيه باب التطبيق في أحكام مرتبطة بسياسة الدولة احتاج إلى علم التدبير لعلاج الواقع، وشعر بحاجاته إلى الحكم، والمقاصد، والسنن الاجتماعية ليجمع غايتين؛ الصحة، والنجاح، وهذا ما تكفله السياسة الشرعية، فالفقيه ابتداء هدفه صحة الأحكام من حيث قوة الدليل، وهو مثل القانوني ينظر إلى صحة تطبيق القانون، منطلقاً من أدوات أصول الفقه التي تبحث في الدليل، وطرائق الاستدلال، ومعرفة حال المستفيد، والتعارض والترجيح. أما السياسي فهدفه النجاح والنصر، والسياسي بشكل عام ينطلق من الخبرة، وهدف السياسة الشرعية أن تحقق للسياسي النجاح، والنصر، والظفر من غير تناقض مع النصوص الشرعية، والمصالح المرجوة؛ لأن النصر لا يتحقق ﴿إِلَّا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ﴾ فيتحقق للسياسات قبول شعبي يكفل نجاحها، وهذا الجمع في رأيي مدخل لتجديد الخطاب الإسلامي.

وربما تفشل الأفكار الجميلة في أن تصبح واقعاً عملياً بسبب خلل في السياسات التنفيذية التي تبناها أصحاب الأفكار، ومن هنا تأتي أهمية دراسة السياسات الناجحة سبيلاً لفقه التطبيق، وفقه التمكين المستند إلى الإحاطة بالأمر من جوانبه جميعها، كما نصَّ على ذلك الرسول ﷺ بقوله لوفد بني شيبان بعد إذ عرضوا عليه نصرته من العرب، واعتذروا عن نصرته من كسرى؛ لأن بينهم وبين كسرى عهداً أن لا يحدثوا حدثاً وأن لا يؤؤوا محدثاً، فأجابهم ﷺ: "ما أسأتم بالرد؛ إذ أجبتم بالصدق، لا يحمل هذا الدين إلا من أحاطه من جميع جوانبه." ^(١) ومن مفردات الإحاطة ولوازمها امتلاك مهارة التنفيذ، والوعي للسياسات التي تحمي الدعوة، وتعينها على تحقيق

(١) ابن حبان، أبو حاتم محمد بن حبان البستي. السيرة النبوية وأخبار الخلفاء، تصحيح: عزيز بك، بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، ١٩٨٧م، ص ١٠١.

أهدافها الكبرى، وتحميها من الاحتواء والاختراق.

وبيّنت في هذا الكتاب أنّ السياسة تستند إلى مرتكزات من أهمها: الفهم المقاصدي للنص، وفهم النصوص على ضوء العموم المعنوي، لا العموم اللغوي فحسب؛ إذ العموم المعنوي هو الذي يوسّع دائرة النص ضمن المجال الذي تتحقق فيه المصالح الشرعية، فإذا لم تتحقق المصالح نتيجة فهمنا للنص فهماً حرفياً راعى بعض القواعد الأصولية اللغوية، وأهمّل النظر إلى المصالح المجتناة على أرض الواقع؛ فهذا يستدعي إعادة النظر في الفهم؛ لأنّه لا يحقق مقصود المشرع، وما التشريع إلا إرادة المشرع، فكيف يُفهم النصّ على نحو يفوت مقصوداً للمشرع، ويؤدي إلى تخلف الأمة، وإعاقة النهضة، وتعطيل القدرات!

وجاءت مادة الكتاب في أربعة فصول؛ تضمن الفصل الأول تحديد مفهوم السياسة الشرعية، وأدلتها، ومجالات تطبيقها، وشروط العمل بها. وتضمن الفصل الثاني دور ولاية الأمور في سن التشريعات، مع بيان الضوابط الفقهية المتعلقة بدور ولاية الأمور، ونماذج من أحكام الإمامة وسندها الشرعي والضوابط الفقهية في هذا الباب. أما الفصل الثالث فقد تضمن نماذج وتطبيقات معاصرة للسياسة الشرعية في الأحوال الشخصية. وتضمن الفصل الرابع تطبيقات معاصرة للسياسة الشرعية في النظام الإداري والسياسي الدستوري والدولي والعلاقات الدولية مع تنبيه لعدد من الضوابط الفقهية في العلاقات الدولية القانون الدولي.

وكنّت قد تناولت عدداً من هذه الضوابط في مشروع معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية، وأفدت منه، وأضفت عليه بما يناسب الموضوع، وانتهى الكتاب بخاتمة تضمنت أهم النتائج التي نأمل أن يخرج القارئ بها.

وقد اتبعت في هذا الكتاب منهجاً يجمع بين الفهم المقاصدي للنصوص، ومراعاة السنن الاجتماعية. ونهّيت إلى أنه إذا تناولنا بعض الموضوعات، منطلقين من أدوات تفسير النص عند الأصوليين، فإننا قد نصل إلى نتائج تختلف عمّا لو انطلقنا من دراسة

الواقع، ومعرفة قوانينه، ثم النظر في النصوص المتعلقة في الموضوع؛ ومثال ذلك فهم ابن خلدون لحديث "الأئمة من قريش" بالمقارنة مع فهم الجمهور، وكذا فهم الشافعية لحديث "من قتل قتيلاً فله سلبه" فقد انطلق الشافعي من أدوات تفسير النص، وأنَّ اللفظ العام يحمل على عمومته ما لم يرد المخصص؛ في حين انطلق مالك من فهم قوانين النصر، وأهمية التزام الجند بالخطة العسكرية، فأدرك أن الحكم من باب التنفيل، وحث الجند على القتال، ولا يجوز أن يكون حكماً عاماً. والذي مكّن ابن خلدون، والإمام مالك من فهم أقرب للمصلحة أنها نظراً برؤية جمعت النظر في السنن الاجتماعية، والنصوص الشرعية، وهذا المنهج الذي يفهم قوانين الاجتماع الإنساني، والإدارة، والاقتصاد، ويفهم النصوص الشرعية بما يجمع بين القراءتين قراءة الكون، وقراءة الكتاب الكريم، هو ما انطلق منه الفقيه لوضع المعالجات، والتدابير السياسية؛ فكانت الأحكام السياسية قسيماً للفقهاء لا قسماً منه، بل إن إدراك الفقيه لقوانين الاجتماع الإنساني، وقوانين الظفر كشف له عن معانٍ، ما كان له أن يصل إليها عن طريق الأدوات التقليدية لتفسير النص، ونحن بحاجة لهذه الرؤية التي تحيط بالأمر من جوانبه جميعها، لتكون مدخلاً لتجديد الخطاب الإسلامي، وللتأهل لحمل عبء التكليف.

والسياسة الشرعية بهذا المعنى أداة النهضة المرجّحة، ذلك أنها تقدّم الحلول بما لا يخرج عن كليات الشريعة، ولا يتناقض مع عقيدة الأمة، فتجنب بذلك عثرات الحداثيين وما بعد الحداثيين، الذين بنوا نهضتهم على القطيعة مع الماضي، ففقدوا الدعم الشعبي اللازم للنهوض ﴿وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُّورٍ﴾ [النور: ٤٠].

وأسأل الله تعالى أن يتقبل هذا العمل لوجهه الكريم، وأن يجعله في حسنات كل من ساهم فيه، وشكري الخاص للأخوة في المعهد العالمي للفكر الإسلامي على ما بذلوا من جهود في ترتيب العمل وتحريره، فجزاهم الله خير الجزاء، وشملهم بقوله: ﴿فَأُولَٰئِكَ كَانَ سَعْيُهُمْ مَشْكُورًا﴾ [الإسراء: ١٩]. والحمد لله رب العالمين.

الفصل الأول:

السياسة الشرعية: مفهومها، وأدلتها، ومجالات تطبيقها، وشروط العمل بها

أولاً: مفهوم السياسة الشرعية، سياسة التشريع

هي "تدبير شؤون الأمة، وتنظيم مرافقها بما يتفق وروح الشريعة، وأصولها الكلية، ولو لم يرد فيها شيء من النصوص التفصيلية الجزئية الواردة في الكتاب والسنة." ^(١) وهي بهذا التعريف تشمل نوعين من الأحكام؛ الأول: إيجاد الأحكام وإنشاؤها فيما لا نص فيه، استناداً إلى روح التشريع ومبادئه العامة والمصالح المرسلّة. أما الثاني: فهو فقه التطبيق، توفيقاً بين غاية النص ومآله، بما يحفظ كيان الأمة الروحي والاقتصادي، والاجتماعي، والسياسي، والخلقي، وعلى الأصعدة كافة.

وتدور تعريفات الفقهاء للسياسة الشرعية حول محورين: الأول: يتعلق بمجال سياسة التشريع؛ إذ نجد عدداً من الفقهاء يحصرها بالفقه الجنائي مما فيه زجر وتأديب، حسماً لمادة الفساد؛ كابن عابدين، ^(٢) والطرابلسي، ^(٣) وسيأتي سرد تعريفهما. وفي المقابل نجد تعريفات أخرى استوعبت الفقه الإسلامي كله كتعريف ابن فرحون، والمقرئزي، وابن نجيم، ^(٤) وغيرهم من المحدثين كالشيخ عبد الرحمن تاج، والشيخ عبد الوهاب

(١) تاج، عبد الرحمن. السياسة الشرعية في الفقه الإسلامي، القاهرة: مطبعة دار التأليف، ١٩٥٣م، ص ١، وانظر أيضاً:

- الدريني، فتحي. خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٢م، ص ١٩١.

(٢) ابن عابدين، محمد أمين بن عمر. رد المحتار على الدر المختار «حاشية ابن عابدين»، تحقيق: محمد حلاق وعامر حسين، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٩٨م، ج ٦، ص ٢٠.

(٣) الطرابلسي، علاء الدين بن علي. معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام، القاهرة: شركة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٧٣م، ص ١٦٩.

(٤) ابن نجيم، زين العابدين بن إبراهيم. البحر الرائق شرح كنز الدقائق، بيروت: دار المعرفة، (د. ت.)، =

خلاف، ود. فتحي الدريني. أما الثاني فيتعلق بمستند سياسة التشريع، وهل هي محصورة بما ورد فيه نص خاص في كل إجراء تتخذه الدولة؟ وهذا ما تولى بيانه ابن عقيل، وتبعه ابن قيم الجوزية في كتابه: الطرق الحكمية.^(١) ونورد فيما يأتي تعريفات الفقهاء لسياسة التشريع: عرفها الطرابلسي في معين الحكام: "بأنها شرعٌ مغلّظ."^(٢)

- قال ابن عابدين بعد أنه نبه إلى أنها: تستعمل بالمعنى العام، وهو استصلاح الخلق، وتستعمل بمعنى أخص وهو تغليظُ جناية لها حكمٌ شرعيٌّ حسماً لمادة الفساد، ثم قال: "والظاهر أن السياسة والتعزيز مترادفان."^(٣)

- نقل ابن عابدين عن بعض الفقهاء - ولم يصرح باسمهم - تعريفهم للسياسة الشرعية بأنها: تغليظ جناية؛ أي عقوبة جناية لها حكمٌ شرعيٌّ حسماً لمادة الفساد،^(٤) وهذا التعريف - كما ترى - يقصر السياسة الشرعية في مجال الجنايات والعقوبات وهو أمر يمكن تفسيره، بأن الأمن العام في الدولة، لا يتم إلا بالقضاء المغلّظ على أنواع من الجنايات، فاستدعى تطبيق مبادئ سياسة التشريع تحقيقاً لمراد الشارع وحسماً لمادة الفساد في هذا الجانب.^(٥)

ومن الملاحظ أن ابن عابدين حصر استعمال مصطلح سياسة التشريع في مجال الجنايات كما يتضح من تتبع استعمال اللفظة في حاشية ابن عابدين حيث جاء استعمال لفظ السياسة في المجالات الآتية من الفقه الجنائي: إيقاع العقوبة بغلبة الظن

= ج ٥، ص ١١.

(١) ابن قيم الجوزية، شمس الدين محمد بن أبي بكر الزرعي. الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، تحقيق: محمد جميل غازي، القاهرة: مطبعة المدني، (د. ت.)، ص ١٢.

(٢) الطرابلسي، معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام، مرجع سابق، ص ١٦٩.

(٣) ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، مرجع سابق، ج ٦، ص ٢٠.

(٤) المرجع السابق، ج ٦، ص ٢٠.

(٥) عطوة، عبد العال أحمد. المدخل إلى السياسة الشرعية، الرياض: مؤسسة الأنوار للطباعة والنشر والتوزيع، ص ١١.

سياسة،^(١) والتعزير في التهمة سياسة،^(٢) والتغريب سياسة،^(٣) والقتل سياسة،^(٤) وقتل اللوطي، والسارق، والخنّاق سياسة عند تكرار ذلك منه.^(٥)

فهذه الأمثلة المذكورة هي أحكام مبنية على مبدأ سياسة التشريع في الفقه الجنائي بما أوردوا له من تطبيقات.

غير أنّ ما يؤخذ على ابن عابدين - وغيره - قصره لمفهوم السياسة الشرعية على أحد مفاهيمها وتطبيقاتها، على أن الأمثلة المذكورة تبين لنا دور سياسة التشريع في تحقيق مقاصد التشريع، عندما يكون النص الأصلي غير كاف للردع وصولاً إلى الغاية من تشريعها؛ فالظروف الجديدة تنشئ أدلة جديدة يجب مراعاتها التفاتاً إلى غاية المشرع. "فالساسة" لا تتوقف عند التطبيق الحرفي والإملائي للنص، لكنها تنعم النظر فيما يؤول إلى تحقيق مراد الشارع من وراء التطبيق، لاسيما عند تعلق الأمر بأمن المجتمع، ففي حالة تكرار الجريمة - كما في الأمثلة التي أوردها ابن عابدين - لا بد من وضع علاج رادع إذا لم يؤد العلاج الأصلي إلى مبتغاه، حتى ولو استدعى ذلك معالجة الجرم بقتل المجرم إذا تعين سبيلاً إلى حسم مادة الفساد، فسياسة التشريع في تطبيقاتها في الفقه الجنائي، هي تدبير يحكم بمقتضاه فيما لا نص فيه، فيضع له العلاج المناسب الذي من شأنه أن يحقق مقاصد الشريعة في أمن المجتمع، مثلما يحكم فيما فيه نص إذا كان تطبيق هذا النص لا يحقق غايته، فيُلْتَفَت حينئذٍ إلى تلك الغاية، وإن تجاوزنا منطوق النص ظاهراً، لكننا لم نتجاوز منطق النص، بل فهمنا النص في ضوء علّته وغايته.

(١) ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، مرجع سابق، ج ٦، ص ٢٠-٢٢.

(٢) المرجع السابق، ج ٦، ص ٢٠، ص ٩٣.

(٣) المرجع السابق، ج ٦، ص ١٩-٢٠.

(٤) المرجع السابق، ج ٦، ص ٢٠، ص ٧٨.

(٥) المرجع السابق، ج ٦، ص ٢٠.

لقد أكدت هذه المعالجات أن التدابير السياسية لا تحتاج إلى نصّ خاص، يؤكد هذا المعنى الحوار الذي ذكره ابن القيم بين ابن عقيل وأحد الشافعية؛ إذ يقول: قال شافعي: "إن السياسة ما وافق الشرع".^(١) ويبين ابن القيم أنه إذا أريد بهذه العبارة ورود نصّ في كل إجراء تتخذه الدولة، والتزاماتها بالتطبيق الحرفي الآلي للنصوص، فهذا غلطٌ وتغليطٌ للصحابة، وإذا أريد بهذه العبارة: "ما وافق الشرع"؛ أي لم يخالف ما نطق به الشرع، فصحيح، وهذا كلام دقيق، ليس في تصرفات الدولة فحسب، بل في تطبيق كل حكم شرعي، يدلّك على هذا حديثُ التيمّم من الجنابة^(٢) حين أصابت أحد الصحابة وكان به جرح في رأسه، يخشى من السراية بوصول الماء إلى الجرح لو اغتسل، فاستفتى أصحابه، فلم يلتفتوا للظرف الجديد المستدعي لحكم جديد، وهو الجرح والأذى الناشئ عن الاغتسال، بل طبقوا الحكم تطبيقاً آلياً، فكان أن توفي صاحبهم، ولما عُرض الأمر على رسول الله ﷺ قال: "قتلوه، قتلهم الله!"^(٣) ولم يعد جهلهم بالمناط الخاص، وضرورة مراعاته من الخطأ بالاجتهاد؛ ذلك أن مراعاة النتائج مما ينبغي أن يدركها كل من تصدّى لبيان الحكم الشرعي سواء في الفتيا أو في الاجتهاد.

(١) ابن قيم الجوزية، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، مرجع سابق، ص ١٧.

(٢) رواه أبو داود، وقال عنه الألباني: حسن. انظر:

- السجستاني، أبو داود سليمان بن الأشعث. سنن أبي داود، اعتنى به: فريق بيت الأفكار الدولية، بيروت: بيت الأفكار الدولية، ١٩٩٩م، كتاب: الطهارة، باب: التيمّم، ص ٦٠، حديث رقم: (٣٢٢).

- الألباني، محمد ناصر الدين. صحيح سنن أبي داود، الكويت: غراس، ٢٠٠٢م، كتاب: الطهارة، باب: الجنب يتيمّم، ج ٢، ص ١٤٨-١٤٩، حديث رقم: (٣٥٨).

(٣) رواه أبو داود في سننه، وقال عنه الألباني: حديث حسن. انظر:

- السجستاني، سنن أبي داود، مرجع سابق، كتاب: الطهارة، باب: في المجروح يتيمّم، ص ٦٢، حديث رقم: (٣٣٦).

- الألباني، صحيح سنن أبي داود، مرجع سابق، كتاب: الطهارة، باب: المجروح يتيمّم، ج ٢، ص ١٦١، حديث رقم: (٣٦٥).

نخلصُ مما سبق إلى أن السياسة التشريعية خطط تشريعية عامة ينسبط ظلها على التشريع كله، تقوم على الموازنة، والتوفيق بين مصلحة الأصل من النصوص، وما يقتضيه إصلاح الواقع بظروفه الملائمة، أو الإتيان بحكم مناسب يُجتهد فيه، يؤثر في معالجة الواقع. ومن هنا فقد كانت التعاريف الدقيقة هي التي تشتمل على هذه المعاني من الفقه السياسي المستند إلى المصلحة، أو بعبارة أخرى الفقه التطبيقي الذي يراعي الواقع بملاساته ليتّـمّ تدبير شؤون الدولة، والأمة السياسية.

ونجد هذا الفقه التطبيقي في تعريفات الكثير من العلماء للسياسة الشرعية، ومن هؤلاء زين العابدين ابن نجيم، الذي عرفها فقال: "فعل شيء من الحاكم لمصلحة يراها، وإن لم يرد بذلك الفعل دليل جزئي"،^(١) وهو هنا يبين ما للحاكم من سلطة تقديرية في معالجة الوقائع، استناداً إلى المصالح المبنية على خبرة ومعرفة، غير أنه لم يوضح أي "المصالح" يجوز الاستناد إليها، وأي "المصالح" التي لا يجوز الاستناد إليها، كما أنه ذكر الحاكم على سبيل المثال، فالتعريف يشمل القاضي أيضاً.^(٢)

وعرفها عبد الوهاب خلاف فقال: "علم يبحث عما تدبر به شؤون الدولة الإسلامية، من القوانين، والنظم التي تتفق وأصول الإسلام، وإن لم يرق على كل تدبير دليل خاص".^(٣) وهو هنا يبين أن علم السياسة الشرعية يشمل إنشاء الحكم الاجتهادي المناسب وتطبيقه معاً، مراعىً فيه ظروف الواقع، ومآلات التطبيق.

وعرفها عبد العال عطوة بأنها: "تدبير شؤون الدولة الإسلامية، التي لم يرد فيها نص، أو التي من شأنها أن تتغير وتبدل، بما فيه مصلحة الأمة، ويتفق مع روح الشريعة، وأصولها العامة".^(٤)

(١) ابن نجيم، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، مرجع سابق، ج ٥، ص ١١.

(٢) ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، مرجع سابق، ج ٦، ص ٢١.

(٣) خلاف، عبد الوهاب. السياسة الشرعية «نظام الدولة الإسلامية في الشؤون الدستورية والخراجية والمالية»، القاهرة: دار الأنصار، ١٩٧٧م، ص ٥.

(٤) عطوة، المدخل إلى السياسة الشرعية، مرجع سابق، ص ١٥.

وتدور هذه التعاريف كما ترى حول محور واحد، وهو ما ذكره الدكتور فتحي الدريني فقال: "وبالجملة فالسياسة الشرعية إنما تعني تعهد الأمر بما يصلحه".^(١)

ثانياً: التعريف بمصادر السياسة الشرعية

ورد استعمال مصطلح السياسة في الحديث النبوي بمعنى تدبير الشأن العام، أو تدبير الاجتماع الإنساني كما في الحديث: "كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء"^(٢) بمعنى تدبّر أمورهم، وذكر الطبري في تفسيره (توفي: ٣١٠هـ) عن مجاهد (توفي: ١٠٤هـ) في الفرق بين الرباني والخبر في قوله تعالى: ﴿وَلَكِنْ كُونُوا رَبَّكُمْ عَلِيمُونَ الْكِتَابَ وَبِمَا كُنْتُمْ تَدْرُسُونَ﴾ [آل عمران: ٧٩] أن الرباني يفوق الخبر، فهو الجامع إلى العلم والفقه، البصر بالسياسة والتدبير والقيام بأمور الرعية، وما يصلحهم في دُنياهم ودينهم.^(٣)

وفي هذا إيحاء لما يحتاجه تدبير المجتمعات من مؤهلات، وتعد دراسة كتب التفسير سيما قصص الأنبياء مع مجتمعاتهم أحد مصادر السياسة الشرعية الجامعة الاستفادة من خبرات الأمم، وهو ما تناولناه في فصل خاص.

ولما اطلع المسلمون على معارف اليونان في التدبير عموماً بما يشمل تدبير النفس والأسرة والاجتماع الإنساني؛ سُمّي المترجمون هذا العلم باسم السياسة، ومن ذلك كتاب أفلاطون المترجم بعنوان السياسة، وكتاب "أرسطو طاليس" في إدارة الشأن العام، ولم تترجم هذه الكتب لمصطلح الإدارة العامة؛ لأن المعنى اللغوي للإدارة تعني

(١) الدريني، خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، مرجع سابق، ص ١٩١.

(٢) البخاري، صحيح البخاري، مرجع سابق، كتاب: أحاديث الأنبياء، باب: ما ذكر عن بني إسرائيل، ص ٦٦٥، حديث رقم: (٣٤٥٥).

(٣) علق أحمد شاكر على هذا الموضع بقوله: "هذا التفسير قل أن تجده في كتاب من كتب اللغة، وهو من أجود ما قرأت في معنى "الرباني"، وهو من أحسن التوجيه في فهم معاني العربية، والبصر بمعاني كتاب الله. فرحم الله أبا جعفر رحمة ترفعه درجات عند ربه". انظر:

- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: أحمد محمد شاكر، بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٠م، ج ٦، ص ٥٤٤.

جعل الشيء يدور. وقد أدت المصطلحات الحديثة التي حلت محل المصطلحات التراثية إلى نوع من القطيعة مع كتب التراث، بحيث لا يعرف الباحث في الإدارة العامة أن مصادره التراثية الكتب المصنفة تحت عنوان السياسة.

ويذكر ابن حجر العسقلاني في إتحاف المهرة كتاباً جمع الأحاديث النبوية وبوبها في موضوع تدبير الشأن العام باسم السياسة لابن خزيمة^(١) (توفي: ٣١١هـ)، ربما يكون أول مصنف شرعي صنّف كتاباً حديثاً في السياسة، وتدل الاقتباسات أنه يتناول أحاديث الإمارة والطاعة والنصح للرعية مثلما يتناول توجيهات إدارية وأخلاقية؛ كالرفق والرحمة، وإنزال الناس منازلهم، وإكرام كريم القوم، وهذا الالتفات للمقاصد العليا والقيم الأخلاقية الموجهة للسياسات، وهي من أدلة مشروعية التدبير السياسي كما سيأتي تجليته في بحث أدلة السياسة الشرعية.

ومن كتب مصنفاً موجزاً في السياسة الفارابي (توفي: ٣٣٩هـ) ولكنها أقرب للنصائح، ثم ابن سينا (توفي: ٤٢٨هـ) في كتابه السياسة، وهذه الكتب أقرب لنهج أفلاطون، وهي رسالة موجزة تتكلم عن تدبير النفس والأسرة ونصائح موجزة في سياسة الحكم، أبرز فيه أن السياسة تدبير الشأن العام، وفيه يقول: "وأحقّ النَّاسِ وأولاهم بأمل ما يجرى عليه تدبير العالم من الحكمة وحسن إتقان السياسة وأحكام التدبير الملوك الذين جعل الله تعالى ذكره بأيديهم أئمة العباد، وملّكهم تدبير البلاد، واسترعاهم أمر البرية، وفوّض إليهم سياسة الرعية، ثمّ الأمثل فالأمثل من الولاة، الذين أعطوا قياد الأمم"^(٢) كما نبّه إلى ضرورة من يكشف للرؤساء عيوبهم، لما في طبيعة البشر مجاملة، سيما في تعاملهم مع ذوي السلطة والتملق إليهم بالمدح وإخفاء النقد، "فلما انقطع علم ذلك عنهم ظنوا أن المعايير تحطتهم والمثالب جاوزتهم" وهذا خلاف الواقع غالباً.

(١) التركماني، عبد الحق. "مدخل في مناهج الدراسات المعاصرة في السياسة الشرعية: النظام السياسي الإسلامي"، مؤتمر فقه السياسة الشرعية ومستجداتها المعاصرة، الكويت ٢٠١٣م، ص ٢٢٨.

(٢) ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله. رسالة ضمن مجموع في السياسة، تحقيق: فؤاد عبد المنعم، الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، (د. ت.)، ص ٨٣.

ويلاحظ أن المصنفات في علم السياسة تتناوله على أنه تدبير مرتبط بسياسة النفس، مثلما هو مرتبط بالعرمان، وذو صلة بمفهوم الأدب على ما ذكر الماوردي: "الأدب أدبان: أدب شريعة وأدب سياسة، فأدب الشريعة ما أدب القرض، وأدب السياسة ما عمّر الأرض". ومن هنا تجد في الكتب مظاناً للبحث في السياسة الشرعية.

١ - كتب السياسة الشرعية:

كُتبت المصنفات التي اعتنت ببيان الضابط الشرعي للسياسات وسماها المصنفون: "السياسة الشرعية" التي تعنى بتدبير شؤون الدولة وكيفية معالجة المستجدات، وتحديد مجال السلطة العامة في التشريع، ومدى تدخلها في الحريات على نحو لا يخرج عن المرجعية الشرعية، وتجمع بين فهم النص فهماً مصلحياً وفهم السنن لبيان التدبير الشرعي المناسب، ومن ذلك:

أ- غياث الأمم في التياث الظلم لأبي المعالي الجويني، (توفي: ٤٧٨هـ)، وحققه عبد العظيم الديب تحقيقاً جيداً، وطُبع طبعات عدة، وهو من أوائل الكتب التي تناولت السياسة بمعنى تدبير الأمر بما يصلحه، وفكرة الكتاب بيان الأحكام الفقهية في الأحوال الاستثنائية، كغياب المجتهدين أو انعدام الشروط المطلوبة، وفي الكتاب عدة معالجات سياسية توازن بين مصلحة أمن المجتمع وحفظ حقوق الإنسان، وناقش فيها أفكار من قبله، سيما الماوردي في مسألة الحبس استبراء.

وقدم عدة معالجات سياسية في الإدارة، والفقه الدستوري، كمسألة الكافي ذي النجدة، والعدل الذي يتصدى لمهام الإمامة، رغم عدم توفر كل الشروط فيه، ومسألة الخروج على الحاكم الذي هو ملاذ الظالمين. وعقد باباً بعنوان: "ما يناط بالأئمة من الأحكام"، أبرز فيه أهمية شهادة الشرع للتدابير السياسية، وكيف يمكن وضع التدابير لمعالجة المستجدات بالاستناد للكلليات، ولو لم يرد في المسألة نص خاص، وظهر في الباب مستويات من التخطيط الاستراتيجي لوظائف الدولة والتخطيط على مستوى إدارة الأزمة في حال عجز الموازنة، وفي حال مواجهة أهل البدع.

ب- السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية لابن تيمية (توفي: ٧٢٧هـ).
والكتاب رسالة كتبها لوالٍ طلب في ليلة لما سألته الإمام أن يعلق له شيئاً من أحكام الرعايا، وما ينبغي للمتولي، ولعله من أوائل الكتب التي أفردت مصنفًا باسم السياسة الشرعية، عرض لأهمية الدولة وشروط الوظيفة العامة من القوة والأمانة، وكيفية معرفة الأصلح في كل ولاية، كما تطرّق إلى جوانب من المالية العامة كالفيء، وجوانب من العقوبات، وجوانب الفقه العلاجي قليلة، ولا يظهر فيه التدبير العلاجي، وهو أقرب للنصائح الإدارية.

ت- مجموع الفتاوى لابن تيمية، يُعد مصدراً مهماً في السياسة، وفيه عدد من التدابير السياسية، وفيه تأصيل لحجية الأخذ بالقرائن وتفنيد قول من جعل الشريعة بإزاء السياسة، ويقرر أَنَّ الشَّرِيعَةَ الَّتِي بَعَثَ اللَّهُ بِهَا مُحَمَّدًا ﷺ جَامِعَةٌ لِمَصَالِحِ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ، وَأَنَّ التدبير السياسي هو من عدل الله ورسوله.

ث- الطرق الحكمية في السياسة الشرعية أو الفراسة المرضية: لابن القيم (توفي: ٧٥١هـ).

برز في الكتاب استعمال السياسة بمعنى الأخذ بالحزم حيث عقد فصلاً بعنوان "فِي الْعَمَلِ فِي السُّلْطَنَةِ بِالسِّيَاسَةِ الشَّرِيعَةِ" ويقصد بها تغليب العقوبة والأخذ بالحزم، وكان المحور الأكبر في كتابه بهدف التوسع في حجية وسائل الإثبات أمام القضاء، سيما في القضاء الجنائي، بحيث جوز الأخذ بالقرائن وعدّها من الفراسة المرضية ويدخل في ذلك اليوم اعتماد الكشف العلمي؛ كالكشف عن البصمة والبصمة الوارثية وتحليل الدم كأدلة أمام القاضي، وكل هذا من التدبير السياسي المصلحي، واللافت للنظر أن ما انتهى إليه ابن القيم متوافق مع عليه القوانين الوضعية من عدم حصر البينات في القضاء الجنائي خلافاً للقضاء المدني والتجاري؛ لأن طبيعة الجنائيات لا يسهل توثيقها بالشهود بما يستدعي عدم حصر البينات والأخذ بالقرائن سياسة، خلافاً للعقود المالية التي بإمكان عاقدتها استدعاء الشهود لتوثيقها.

ج- إعلام الموقعين عن رب العالمين: لابن القيم، من مصادر السياسة المهمة، وجلّ فيه أفكار ابن تيمية.

ح- السياسة الشرعية والفقه الإسلامي: للشيخ عبد الرحمن تاج، وهو امتداد لمدرسة الجويني التي استعملت السياسة بمعنى التوسع بها، لتشمل تدبير أمر الدولة بما يصلحه، وقرر بوضوح الفرق بين الفقه والسياسة وبين أنها ليست مرادفة للفقه وليست مخالفة للشريعة، "وهي بهذا المعنى تشمل الأحكام التي تنظم مرافق الدولة وتدبر بها شؤون الأمة، مع مراعاة أن تكون متفقة مع روح الشريعة، نازلة على أصولها الكلية، محققة أغراضها الاجتماعية، ولو لم يدل عليها شيء من الأدلة التفصيلية الجزئية، الواردة في الكتاب والسنة،" فهي بهذا تتناول الجوانب الدستورية والإدارية والقضائية والمالية العامة، كما تتسع للجانب الدولي في القانون الدولي والسياسات الدولية، فضلاً عن السياسات الدعوية بما يحفظ وجود الجماعة ويحقق لها التنمية والظفر.

خ- السياسة الشرعية أو نظام الدولة الإسلامية في الشؤون الدستورية والخارجية والمالية: لعبد الوهاب خلاف؛ إذ إنّ الفكرة الأساسية التي تضمنها أن السياسة هي فقه تطبيقي يراعي مقاصد الشريعة في الحكم، منها التوسعة على ولاية الأمور إذا أدى تطبيق الحكم إلى حرج.

د- خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، للدكتور فتحي الدريني، وهو كتاب غني بالمعالجات السياسية، ويعد فرعاً ممتداً من شجرة الجويني ومدرسة عبد الرحمن تاج، حيث ينبه إلى الفرق بين الكتابة في وظائف الدولة الإدارية والقضائية والمالية والدولية الخارجية، وبين البحث في الفلسفة الكامنة وراء هذه الوظائف، مستندين إلى النظر في المآل والفهم السنني، والبحث في الفلسفة التي استدعت إيجاد هذه الوظائف، وهي بهذا ترتقي من مجرد علم بالأحكام الشرعية إلى منهج لمعالجة الأحكام الشرعية عند التطبيق على أرض الواقع، ليتسع للتخطيط الإستراتيجي والتخطيط على مستوى إدارة الأزمة.

ذ- السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها، للدكتور يوسف القرضاوي، وهو امتداد لمدرسة عبد الرحمن تاج المقاصدية، التي تفهم السياسة بالمعني الأوسع؛ إذ إنّ المحور الأساسي للكتاب كما يقول مصنفه: "شرح الأصل الخامس من الأصول العشرين للإمام الشهيد حسن البنا رَحْمَةُ اللَّهِ" الذي تناول بإيجاز شديد صلاحيات الخليفة أو رئيس الدولة من الناحية التشريعية، حيث يقول: "ورأي الإمام أو نائبه فيما لا نص فيه، وفيما يحتمل وجوهاً عدة، وفي المصالح المرسله معمول به مالم يصطدم بقاعدة شرعية، وقد يتغير بتغير الظروف والعرف والعادات"^(١)

ر- كتاب فقه السياسة الشرعية ومستجداتها المعاصرة، هو أبحاث مؤتمر ندوة مستجدات الفكر الإسلامي الثانية عشرة المنعقد في الكويت، عام ٢٠١٣م، جاء في أربعة مجلدات، تنوعت الأبحاث فيه جامعة بين الجانب التاريخي والفقهية، وتطوّرت لعناوين معاصرة؛ مثل التعددية الحزبية وتغير الفتوى وأثره في السياسة الشرعية، وجاءت بعض الأبحاث امتداداً لمدرسة ابن تيمية في كتابه السياسة الشرعية، حيث يعرض لوظائف الدولة، ويتكلم عن السياسة القضائية والمالية والاقتصادية والدبلوماسية، بمعنى الأحكام وليس المعالجات، ولا يتطرق للمستجدات وما تقتضيه من تغييرات، وبعضها يرفض الأخذ بخبرات الأمم في جانب التنظيم، ولو كان ذلك مما تقتضيه المصلحة، ويرى في ذلك خروجاً عن المنهج الشرعي الأصيل.^(٢)

٢- كتب ذات علاقة بالسياسة الشرعية:

أ- كتب الأحكام السلطانية:

وهي التي اعتنت بعرض أهمية الدولة والإمارة والوزارة، حيث تناولت جوانب من الفقه الإداري في العلاقة بين الوزير والأمير ورئيس الدولة، وفيها جوانب من

(١) القرضاوي، يوسف. السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها، القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٨٨م، ص ٧.

(٢) التركماني، "مدخل في مناهج الدراسات المعاصرة في السياسة الشرعية"، مرجع سابق، ج ١، ص ٢٤٤.

الفقه السياسي المستند لحسن التدبير والنظر، ومن ذلك كتاب الأحكام السلطانية للماوردي، وهو يمزج بين الفقه الدستوري والإداري، وبين التدبير السياسي المصلحي، ويظهر في كتابه التمييز بين الحكم الفقهي والحكم السياسي، ويبين "اختصاص الأمير بالسياسة، واختصاص القضاة بالأحكام" كما يظهر التمييز بين ما كان "مِنَ الشُّرُوطِ الدِّينِيَّةِ الْمَحْضَةِ وما كان مِنْ شُرُوطِ السِّيَاسَةِ الْمَازِجَةِ لِشُرُوطِ الدِّينِ لِمَا يَتَعَلَّقُ بِهَا مِنْ مَصَالِحِ الْأُمَّةِ وَاسْتِقَامَةِ الْمِلَّةِ.." ^(١) وهي شروط في الوظيفة العامة لم يذكرها الفقهاء، لكنها مبينة على خبرة وتحقق مصلحة، فكان من حسن السياسة الأخذ بها.

ومن الكتب ذات العلاقة أيضاً كتاب الأحكام السلطانية لأبي يعلى الفراء، وتحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام لابن جماعة، وعدد من الدراسات المعاصرة تحت عنوان النظام السياسي في الإسلام أو نظام الحكم.

ب- كتب الأدب والنصائح للملوك والوزراء:

وهي تتضمن مجموعة توجيهات أدبية وأخلاقية تنصح الحاكم أن يراعيها، وتأثرت بالكتب الفارسية المترجمة، ومن ذلك:

- أدب الدنيا والدين للماوردي (توفي: ٤٥٠هـ)، وهو من الكتابات التي جمعت

بين فهم السنن وفهم النص، ولعل مصطلح الأدب كان رديفاً لمصطلح السياسة بمعنى التدبير، ومن ذلك قوله: "الْأَدَبُ أَدَبَانِ: أَدَبُ شَرِيعَةٍ وَأَدَبُ سِيَاسَةٍ، فَأَدَبُ الشَّرِيعَةِ مَا أَدَّى الْفَرْصَ، وَأَدَبُ السِّيَاسَةِ مَا عَمَرَ الْأَرْضَ."

وتجد في الكتاب الجمع بين فهم السنن وفهم النصوص سيما في النَّظَرِ فِي أُمُورِ الدُّنْيَا وَسَبْرِ أَحْوَالِهَا، وَالْكَشْفِ عَنْ جِهَةِ انْتِظَامِهَا وَاخْتِلَافِهَا، لِنَعْلَمَ أَسْبَابَ صَلَاحِهَا وَفَسَادِهَا وهذا التحليل هو من دعائم التخطيط السياسي.

(١) الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد. الأحكام السلطانية والولايات الدينية، القاهرة: دار الحديث، (د. ت.)، ص ٥١.

- كتاب تسهيل النظر وتعجيل الظفر بأخلاق الملك وسياسة الملك للماوردي، تناول فيه موضوعين: أصول الخلق من الناحية النظرية، وسياسة الملك وقواعده، وهي نصائح إدارية.

- كتاب قوانين الوزارة وسياسة الملك للماوردي. وهي رسالة موجهة لأحد الوزراء، ولعله ابن مأكولا كما رجّح محقق الكتاب، فؤاد عبد النعم أحمد، وتتضمن الرسالة أسس الوزارة من دين وعدل وتولية الأكفيا، ووفاء وجد، ثم معنى الوزارة وأنواعها ووظائفها، ونصائح إدارية وأخلاقية كالجد والأخلاق، وفصل في أنواع الحذر كالخذر من الله والخذر من السلطان والخذر من الزمان، ثم التقليد والعزل وحقوق الملك على الوزير.

- كتاب سلوان المطاع في عدوان الأتباع لابن ظفر الصقلي (توفي: ٥٦٥ هـ) ويعرف أيضاً باسم السلوانات في مسامرة الخلفاء والسادات، وهي نصائح للحكام مؤيدة بشواهد تاريخية، يبين فيها الوسائل التي يمكن أن يلجأ إليها الحاكم لتحقيق مقصوده من غير استعمال خشن للقوة والعنف، ويسمي هذه الأساليب بالحيل، ويتسم كتابه في اعتماده على الملاحظات الواقعية والمنهج الاستقرائي، وبحسب بعض الباحثين فإن ابن ظفر سابق لميكافلي في تطبيق المنهج الاستقرائي لاستخراج قواعد أصول الحكم، ويكشف الكتاب عن مدى واقعية ابن ظفر في تناوله لفن أصول الحكم، وسبقه إلى الإشارة إلى القوة في سياسة الأمم.^(١)

ت- كتب القضاء:

مثل تبصرة الحكام لابن فرحون، ومعين الحكام للطرابلسي حيث عقدوا فصولاً للسياسة الشرعية وتطبيقاتها في الجانب القضائي سيما في تغليظ العقوبة.

(١) العاتري، علي سلطاني. "فن السياسة عند ابن ظفر العربي الصقلي"، مجلة شؤون اجتماعية، الشارقة، جمعية الاجتماعيين، السنة (٣٣)، العدد (١٢٩)، ٢٠١٦م، ص ١٦١.

ث- كتب الخراج:

مثل كتب الخراج لأبي يوسف (توفي: ١٩٢هـ) وهو من أوائل المصنفات التي أفردت لنظام الدولة الإسلامية، وكتاب الخراج محوره الأساس في النظام المالي للدولة، وتعرض لقضايا أخرى كأرزاق القضاة والعمال ورعاية المحبوسين، كذا كتاب الأموال للقاسم بن سلام (توفي: ٢٢٤هـ) وتغلب فيه النزعة الحداثيّة.

ج- كتب التاريخ الأدبي والإداري:^(١)

تصل بالسياسة من جهة أنها تعرض لنا التاريخ الإنساني كما كان، في حين أن السياسة تعنى بصناعة المستقبل كما ينبغي أن يكون، ومهمة السياسي أن يكتشف أثر التدبير فيما كان ليعمله فيما سيكون، فضلاً عن أن هذه المصنفات تبين تطور النظم الإسلامية، وهي متنوعة في موضوعاتها، بعضها يعنى بتاريخ الأدب جملة؛ مثل نهاية الأرب في فنون الأدب، وبعضها للنويري (توفي: ٧٢١هـ) وبعضها يعنى بالمراسلات داخل الدولة، ويعرض وثائق سياسية مهمة، كتاب صبح الأعشى في صناعة الإنشا للقلقشندي (توفي: ٨٣٢هـ) وبعضها يبرز الجانب الإداري لما كان عليه في الدولة؛ مثل الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية لمحمد بن علي بن طباطبا المعروف بالطقطقي. وبعضها يبرز جانب العلاقات الدبلوماسية؛ مثل رسل الملوك ومن يصلح للرسالة والسفارة لابن الفراء (القرن الرابع الهجري).

ثالثاً: أدلة السياسة الشرعية

ثمة مجموعة من الأدلة يمكن تصنيفها إلى قسمين؛ القسم الأول: استناد السياسة الشرعية إلى المفاهيم الكلية للتشريع، والقسم الثاني: تطبيق الرسول الكريم وأصحابه

(١) للتوسع؛ انظر

- عثمان، محمد فتحي. من أصول الفكر السياسي الإسلامي دراسة لحقوق الإنسان ولوضع رئاسة الدولة (الإمامة) في ضوء شريعة الإسلام وتراثه التاريخي والفقهية، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٤م، ص ٣٤.

لمبدأ السياسة الشرعية، يدل على أنها خطة محكمة تأكدت بالإجماع، فضلاً عن فهم سنن المشرع في التشريع، بما ينهض بحجية مبدأ السياسة الشرعية.

١ - أدلة المفاهيم الكلية للتشريع:

تستند سياسة التشريع إلى المفاهيم الكلية التشريعية القطعية، والقيم التشريعية الكبرى، التي تؤلف الوحدة التشريعية التي لا يجوز الخروج عليها أو تنكُّبها، وأي حكم شرعي أدى تطبيقه في بعض الظروف إلى مخالفة ما تقتضيه هذه الوحدة التشريعية؛ هو مخالف لإرادة الشارع، ويجب تعديل الحكم بما ينسجم مع إرادة المشرع، ويحفظ القيم التشريعية من المساس بها.

والكُلِّي هو: مفهومٌ ذهني مجرد، ليس له وجودٌ مادي ملموس خارج جزئياته؛ كالعدل، والرحمة، والأخوة. فإذا أردت أن تشير إلى الرحمة؛ أو العدل، أو الشجاعة في المجتمع لن تجد شيئاً مادياً ملموساً تشير إليه، ولكنك قد تشير إلى تطبيقاتها؛ فمن تطبيقات الرحمة ومظاهرها رحمة الأم بولدها، ونزول المطر من السماء رحمةً من الله بخلقه، ورحمة الطير بولده، كل ذلك من جزئيات مبدأ كلي هو الرحمة.

أما الوحدة التشريعية؛ فيقصد بها أعمال نصوص الشريعة المتعلقة بمسألة ما، وعدم الاقتصار على بعض الأدلة، لاسيما الجزئية منها، من غير التفات للكليات كالرحمة ورفع الحرج.

وقد تضمّن القرآن الكريم عدداً من المفاهيم الكلية، ولفتَ نظرَ المكلفين إلى الصلة بينها وبين الجزئيات، فقال مبيناً مشروعية التيمم: ﴿أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوْهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿٦﴾﴾ [المائدة: ٦]. وفي قوله تعالى: ﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ﴾. بعد أن نصَّ على حكم التيمم بياناً؛ إذ إن هذا الحكم الجزئي، وهو التيمم، تطبيقٌ لمبدأ كلي وهو رفعُ الحرج، وفي الآية تنبيه إلى أن هذا التخفيف الذي شرع للتيمم يقتضي القول بتخفيف

كُلِّ حكم يؤدي تطبيقه إلى حرجٍ أو عدم تحقق المصلحة؛ يدلُّك على هذا صياغة الآية حيث حُذِفَ المتعلِّق، فلم يقل: ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج في الطهارة، أو العبادات بل جاءت الصياغة عامة، لتتسع لمعالجة كل حكم شرعي في العبادات، أو المعاملات، أو العلاقات الدولية، أو الأحوال الشخصية، يؤدي تطبيقه إلى حرج^(١) وفي التفات المجتهد لهذه الكليات عند تطبيق الجزئيات أعمالٌ لمبدأ الوحدة التشريعية.

وتتمثل هذه "القيم الكبرى" و"الوحدة التشريعية" فيما يأتي:

أ- المبادئ الكلية، والمفاهيم العامة التي وردت في القرآن^(٢) مثل: مبدأ "رفع الحرج" و"رفع الضرر" بإزالة آثاره، ومنع التسبب به ابتداءً، ونحو المقاصد الشرعية المعروفة من ضروريات، وحاجيات، وتحسينيات. فهذه المفاهيم راعاها القرآن الكريم، ومثل لها في بعض أحكامه، وهي موجّهات للعدل، والمصلحة، يأخذ بها المجتهد إبان تطبيقه للنصوص، فضلاً عن أن كثيراً من المفاهيم العامة قد فصلتها السنة النبوية المشرفة، مع مراعاة مبدأ الموازنة بين المقاصد باختلاف درجاتها عند التطبيق، وهذه المفاهيم، و"المبادئ الكلية" تعد بقية الفروع من جزئياتها، ومعلوم أن الجزئي يحمل معنى الكلي كاملاً، فإذا لاحظ المجتهد أن التمسك بالجزئي يفوت الكلي نتيجة لظرف ملابس، وجب تعديل الحكم إعمالاً للكلي في الجزئي^(٣).

ب- الأحكام الجزئية القطعية، التي وردت بنص خاص في القرآن الكريم؛ فقد جاءت بهذه الصياغة البينة حتى لا يُفتأت عليها بتخصيص، أو تأويل غير مراد للشارع، يكون مناقضاً لإرادة المشرع، ومن أمثلة هذه النصوص الجزئية، النصوص المتعلقة بالنظام الشرعي العام، أو المتعلقة بما أقام المشرع من علاقات وطيدة في

(١) الكيلاني، إبراهيم زيد. خصائص الأمة الحضارية كما تعرضها سورة المائدة، عمّان: جمعية المحافظة على القرآن الكريم، ٢٠٠٤م، ص ٥٩.

(٢) الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى. الموافقات في أصول الشريعة، شرح: عبد الله دراز، بيروت: دار المعرفة، ١٩٩٤م، ج ١-٢، ص ٤٢٧-٤٢٨.

(٣) المرجع السابق، ج ٣-٤، ص ١٣.

المجتمع نحو أحكام الأسرة؛ فقد بينها الشارع الحكيم بياناً لا يحتمل تأويلاً ولا تخصيصاً، وكذا أحكام الحدود الجنائية على الجرائم، مثل الزنا والسرقه، فهذه الأحكام جاءت قطعية لا تحتمل تغييراً ولا تبديلاً، لما يتعلق بها من مصالح ثابتة للمجتمع.

ت- النصوص العامة عموماً تشريعياً - لا عموماً لغوياً- كالنصوص المتعلقة بمصالح إنسانية ثابتة مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَنِ وَإِيتَايَ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ﴾ [النحل: ٩٠]. ومبدأ التعاون في قوله: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ [المائدة: ٢].

وجامع هذه النصوص أن مراد الشارع فيها واضح، فتجب المحافظة عليها حفاظاً على الكيان السياسي، والاقتصادي، والإنساني، والاجتماعي للأمة.^(١) هذا، وتمثل هذه القيم التشريعية الكبرى المبادئ الدستورية للتشريع الإسلامي التي لا تقبل تبديلاً ﴿وَلَا تُبَدِّلْ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ﴾ [الأنعام: ٣٤].

فضلاً عن أن هذه المبادئ تهيمن على سائر الفروع الجزئية، وعلى الاجتهاد في الرأي الذي توجهه. ولعل من الجدير بالباحثين أن يفردها بالتصنيف لما لها من أثر في إغناء العملية التشريعية، وقد وضع الدريني^(٢) تسعة مبادئ مستنبطة من النصوص الكبرى، وهي: مبدأ العدل المطلق، بما لا يحيف على الفرد، أو المجتمع، دون تمييز بين الناس باختلاف الدين، أو العرق، أو اللغة، أو اللون. ومبدأ المساواة، لا سيما أمام القضاء. ومبدأ الحرية المسؤولة بمفهومها الاجتماعي، والإنساني، لا بمعناها الفردي المطلق، ولا تلك التي تعني الإفلات من السلطة المستبدة على ما كان معهوداً إبان الثورة الفرنسية؛ إذ لا استبداد ولا ظلم في الإسلام؛ ومبدأ الشورى السياسية، والتشريعية، فتحاً لباب الحرية السياسية والتعددية المنضبطة في ظل مبدأ التشريع.

(١) من هذا النوع العام الذي أريد به العموم قطعاً، وأنواع من المحكم والمفسر ومن المحكم والمفسر ما يندرج في الصنف الثاني من النصوص الجزئية.

(٢) الدريني، خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، مرجع سابق، ص ١٨٦.

ومنها أيضاً المسؤولية التبادلية بين الفرد والسلطة الحاكمة على حد سواء، ضماناً لحرية الفرد، ومصلحة المجتمع، وتأكيداً لسلطة الحاكم من غير حيف؛ ومبدأ التكافل الاجتماعي والسياسي بما يلقي على عاتق الأفراد من تكاليف يجب عليهم أداؤها تجاه المجتمع والدولة؛ ومبدأ الملكية الفردية؛ ومبدأ الملكية العامة؛ ومبدأ القوة بجميع وجوهها المادية والمعنوية، ومفهوم هذه القوة بما يتفق ومستوى كل عصر، وإلا انقلبت ضعفاً.^(١)

٢- النوع الثاني من الأدلة: التطبيقات على مبدأ السياسة الشرعية:

ونعرض في هذا لتطبيقات من سيرة الرسول الكريم وتطبيقات من عمل الصحابة، ومن سنن المشرع وكلها أدلة تنهض بمشروعية العمل بالسياسة ذلك أن تطبيق الرسول الكريم وأصحابه لمبدأ سياسة التشريع يدل على أنها خطة تشريعية محكمة تأكدت بالإجماع، فضلاً عن فهم سنن المشرع في التشريع بما ينهض بحجية مبدأ سياسة التشريع.

وإن تتبع منهج الرسول الكريم وأصحابه رضوان الله عنهم في التشريع، ينتهي بنا إلى أن "الوحدة التشريعية، وقوامها القيم الكبرى" المستفادة من المصادر الثلاثة: النصوص العامة، والمبادئ العامة المعنوية، والنصوص الجزئية الثابتة بأدلة قطعية، تهيمن في مجموعها على عملية الاجتهاد بالرأي فيما لا نص فيه، وعلى عملية تطبيق الأحكام فيما فيه نص؛ فإذا أَدَّى تطبيق بعض الأحكام في ظرف معين إلى إهدار أي من هذه القيم الكبرى للتشريع تدخلت السياسة الشرعية لدفع التصادم باللجوء إلى إحدى وسائل هذه السياسة؛ مثل الاستحسان، وسد الذرائع، ومنع التعسف، ومراقبة البواعث لتحفظ مقاصد الشارع في مواقع الوجود. ونعرض فيما يأتي لعدد من التطبيقات التي تُظهر هيمنة القيم الكبرى للتشريع على الاجتهاد في التطبيق، والتشريع الاجتهادي على السواء.

(١) المرجع السابق، ص ١٧٨.

أ- تطبيقات من سيرة الرسول الكريم:

- مسألة قتل محمد بن مسلمة لكعب بن الأشرف: (١)

جاء في كتب السيرة أن كعب بن الأشرف، كان يؤذي النبي ﷺ، ويتخذ من حصنه مركز تآمر على الدولة الإسلامية الفتية، واشتد أذاه بعد انتصار المسلمين في بدر، حيث رحل إلى مكة يستشير أهلها، وأعلن مجاهرته بالعداء للإسلام، وأخذ ينال من أعراض المسلمين، لينال من الإسلام بكل الوسائل الممكنة من مادية؛ متمثلة باستشارة القبائل، أو معنوية؛ متمثلة بتناول أعراض المسلمين والمسلمات، وقد بلغ أذاه درجة كبيرة، حتى قال الرسول ﷺ لأصحابه: من لكعب بن الأشرف؟ فإنه قد آذى الله ورسوله؟ فقال محمد بن مسلمة: أتحب أن أقتله؟ قال: نعم، قال: فأذن لي أن أقول شيئاً، ويبدو أن ابن مسلمة يستأذن في أن يشكو من الرسول، ويعيب عليه بعض المواقف؛ استدراجاً لكعب. فقال له الرسول: قل، وفي رواية ابن كثير: (٢) "قل ما بدا لك"، فذهب محمد بن مسلمة، وقال: إن هذا الرجل - أي النبي - قد سألنا صدقة، وإنه قد عَنَّا، وفي شرح ابن حجر: "كان قدوم هذا الرجل علينا من البلاء، حاربتنا العرب، ورمتنا عن قوس واحدة"، وعند الواقدي: "إن كعباً قال لأبي نائلة: أخبرني ما

(١) انظرها مفصلة عند:

- البخاري. صحيح البخاري، مرجع سابق، كتاب: المغازي، باب: قتل كعب بن الأشرف، ص ٧٦٦، حديث رقم: (٤٠٣٧)، وانظر أيضاً:

- القشيري، أبو الحسين مسلم بن الحجاج. صحيح مسلم، اعتنى به: أبو صهيب الكرمي، بيروت: بيت الأفكار الدولية، ١٩٩٨م، كتاب: الجهاد والسير، باب: قتل كعب بن الأشرف، ص ٧٤٨-٧٤٩، حديث رقم: (١٨٠١).

- ابن هشام، عبد الملك بن هشام الحميري. السيرة النبوية «سيرة ابن هشام»، تحقيق: مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري، وعبد الحفيظ شلبي، بيروت: دار الخير، ١٩٩٠م، ج ٣، ص ٤٥-٤٧.

- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر. السيرة النبوية "سيرة ابن كثير"، تحقيق: مصطفى عبد الواحد، القاهرة، مطبعة عيسى البابي الحلبي، ١٩٦٤م، ج ٣، ص ١٠.

(٢) ابن كثير، السيرة النبوية "سيرة ابن كثير"، مرجع سابق، ج ٣، ص ١٠.

في نفسك، ما الذي تريدون في أمره؟ قال: خذلانه والتخلي عنه، قال: سررتني".^(١)

فذهب محمد بن مسلمة إلى كعب، ودبر حيلة أغرى بها كعب بن الأشرف، قال على الرسول قولاً، مع أن قلبه كان عامراً بمحبة الله ورسوله.

ووجه الاستدلال أن الكلام في حق ذات الرسول ﷺ بما لا يليق، يعد من أكبر المنكرات؛ ذلك أن تناول ذات الرسول بالتعريض يُعدّ مساساً بالرسالة نفسها، وبالتشريع نفسه، وهذا ما دعا الرسول ﷺ إلى أن يطلب من أصحابه أن يستأصلوا شر كعب بن الأشرف.

وحتى يتمكنوا من استئصال هذا الشر، أذن الرسول الكريم لمحمد بن مسلمة أن يتكلم في حق الرسول بما بدا له، وهكذا نرى جلياً أن رسول الله ﷺ كان يطبّق منهجاً قائماً على الموازنة بين المفاصد والمصالح، وأنه اختار المصلحة الراجحة، وإن كان في تحقيقها ملازمة لمحرّم ظاهراً، غير أن هذه الحرمة قد أصبحت مغمورة بالمصلحة الراجحة، وهذا من تطبيقات السياسة الشرعية؛ إذ هي تقوم بوظيفة الموازنة بين المصالح؛ حفظاً لمقاصد الشريعة الكبرى أن تُهدر، وذلك من خلال اعتبار الجزئي بالكلي، والكلي بالجزئي،^(٢) حفاظاً على بيضة الإسلام، وكيان الأمة، والدولة الفتية، وهذا استثناء من أصل التحريم العام، لمصلحة راجحة!

- مسألة هدم الكعبة:

ثبت في الحديث الصحيح، أن رسول الله ﷺ قال للسيدة عائشة: "لولا حادثة عهد قومك بالكفر؛ لنقضت الكعبة، ولجعلتها على أساس إبراهيم".^(٣) وهذا الحديث

(١) ابن حجر العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي. فتح الباري بشرح صحيح البخاري، الرياض: بيت الأفكار الدولية، ١٩٩٩م، كتاب: المغازي، باب: قتل كعب بن الأشرف، ج ٢، ص ١٧٩٠، شرح حديث رقم: (٤٠٣٧). وأبو نائلة هو: سلكان بن سلامة.

(٢) الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، مرجع سابق، ج ٣-٤، ص ١٣.

(٣) البخاري، صحيح البخاري، مرجع سابق، كتاب: العلم، باب: من ترك بعض الاختيار مخافة أن يقصر فهم بعض الناس عنه فيقعوا في أشد منه، ص ٥٠، حديث رقم: (١٢٦)، وانظر أيضاً: =

يوازن بين مصلحة الأصل، ونتائج التطبيق ومآله؛ إذ ينشأ عن التطبيق للحكم الأصلي، مساس بمبدأ الموازنة بين المصالح، فالظرف الجديد الملابس للتطبيق - وهو حداثة عهد المجتمع بالكفر - يؤدي إلى نتائج تحكمها دلائل تكليفية جديدة، استدعت الموازنة بين دليل حكم الأصل، وهو هدم الكعبة، والدليل الجديد وهو الفتنة، وهذا المعنى بدا واضحاً في ذهن الإمام البخاري رَحِمَهُ اللهُ؛ إذ ترجم للحديث بقوله: "ترك بعض الاختيار، مخافة أن يقصر فهم بعض الناس عنه، فيقعوا في أشد منه.

ويعلق ابنُ حجر على هذا الحديث فيقول: "ويستفاد من هذا ترك المصلحة لأمن الوقوع في المفسدة، ومنه ترك إنكار المنكر خشية الوقوع فيما هو أنكر منه." (١)

على أن ترجمة البخاري للحديث تكشف عن عدم توسعه في الصلاحيات المعطاة للمجتهد نظراً للمآل؛ فالمجتهد قد يترك بعض الاختيار؛ أي المباح، مخافة الوقوع في أشد منه، وترك المباح مباح، ولكن هل يترك الواجب مخافة الوقوع في أشد منه؟ هذا ما لم يعالجه البخاري؛ وظاهر عبارته أنه لا يقول بذلك.

ووجه الاستدلال أن فقه التطبيق غير فقه التشريع المبتدأ، وأن التطبيق الآلي أمر مرفوض؛ إذ قد ينشأ عن التطبيق نتيجة للظرف الملابس، أو البواعث المخالفة لمقصد المشرع ما يؤدي إلى تخلف الغاية من تشريع الحكم، فيصبح التطبيق الآلي مؤدياً إلى نتيجة ضرورية تخالف مراد الشارع. فقد يكون الأمر واجباً ويصبح محرماً نظراً للمآل، ومن صور ذلك الأكل من المحرمات للمضطر، فهو ليس على سبيل التخيير بل على سبيل الإلزام؛ لأن عدم الأكل سيؤدي إلى الوفاة، وهذا المآل مخالف للغاية من تشريع تحريم الميتة؛ فقد حُرمت الميتة لضررها، أما في حال الاضطرار؛ فإن الأكل منها هو

=- القشيري، صحيح مسلم، مرجع سابق، كتاب: الحج، باب: نقض الكعبة وبنائها، ص ٥٢٦، حديث رقم (١٣٣٣).

(١) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، مرجع سابق، كتاب: العلم، باب: من ترك بعض الاختيار مخافة أن يقصر فهم بعض الناس عنه، فيقعوا في أشد منه، ج ١، ص ٣٥٢، شرح حديث رقم: (١٢٦).

سبيل لبقاء النفس، فتعيّن الأكل.

وقد أثبتت الدراسات العلمية الحديثة أن الميتة عموماً فيها جراثيم ضارة نظراً لبقاء الدم في الميتة، ولكن هذه الجراثيم يكون تأثيرها قليلاً في حال المخمصة والاضطرار؛ ذلك أن معدة الإنسان تفرز أحماضاً بنسبة عالية في الجوع الشديد، وهذه الأحماض كافية لقتل الجراثيم، أو التخفيف من ضررها!

إن هذه المعالجة تطرح سؤالاً جديراً بالاهتمام، وهو كيف يؤدي الظرف الجديد إلى نشوء أدلة جديدة؟ هذه مسألة قد تبدو غريبة؛ لأن الأدلة لا تنشأ من الظروف، وإنما الأدلة هي القرآن، والسنة، وغيرها من المصادر المقررة في أصول الفقه.

ولتوضيح الإشكال نقول: هذه مسألة جلاًها الشاطبي في بحثه لموضوع المناط الخاص؛ إذ بين أن هناك أدلة تحكم الأحوال العادية، والتي يمكن أن نسميها "العزيمة" وأدلة تحكم الأحوال الاستثنائية، ويمكن تسميتها الرخصة، فإذا كنا في مخمصة؛ فإن ظرف المخمصة ينشئ دليل الرخصة الذي نصت عليه الآية: ﴿فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ [البقرة: ١٧٣].

فالمسألة كما ترى لها دليان: دليل في الأحوال العادية، وهو المناط العام، ودليل في الأحوال الاستثنائية، وهو المناط الخاص، وعلى المجتهد أن يدرس الواقع الذي يطبق فيه الحكم ليقرر أي السياسات تحقق مقصود المشرع، وأي الأدلة ينطبق على هذه الحالة. وفي هذا يقول ابن تيمية: "فإن من لم يعرف الواقع في الخلق والواجب في الدين لم يعرف أحكام الله في عباده، وإذا لم يعرف ذلك كان قوله وعمله بجهل، ومن عبد الله بغير علم كان ما يفسد أكثر مما يصلح"^(١)

هذا، وقد تجد لبعض المسائل حكيمين منصوباً عليهما، واحداً للرخصة، وآخر للعزيمة، كما في المحرمات من الأطعمة، حيث نصت الآية على المحرمات، قال تعالى:

(١) الحارثي، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية. قاعدة في المحبة، تحقيق: محمد رشاد سالم، القاهرة: مكتبة التراث الإسلامي، ط ١، (١٤٠٣هـ / ١٩٨٧م)، ص ١١٩.

﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالْدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهْلَ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنْ أَضْطَرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ عَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [البقرة: ١٧٣]. فإذا كنت في حالة اضطرار؛ فإن هذه الحالة تُنشئ الدليل أو تُفعل عمل الدليل المتعلق بهذه الحالة، فإذا زالت حالة الاضطرار عاد حكم الأصل.

وفي بعض المسائل لا نجد حكماً منصوصاً عليه للمسائل الاستثنائية، مثل المشاركة السياسية للمسلمين في البلاد غير الإسلامية، وربما نجد بعض الأحاديث ظاهراً عدم جواز المشاركة، ولكن المصلحة تستدعي القول بالجواز، وهذه المصلحة تندرج تحت العموميات، كقوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٧]. فيجري هنا الموازنة بين دليل الأصل، والدليل الذي نشأ من الظرف الجديد، ويجري بعد ذلك الترجيح وفق سلم الأولويات.

ب- تطبيقات من فقه الصحابة:

- مسألة تطبيق الأحكام في الغزو:

كان فعل الصحابة الكرام أن "لا تُقطع الأيدي في الغزو":^(١) وهو مذهب عمر

(١) رواه أبو داود والترمذي، والنسائي بلفظ: لا تقطع الأيدي في السفر. وقال عنه الألباني: صحيح. انظر:

- السجستاني، سنن أبي داود، مرجع سابق، كتاب: الحدود، باب: في الرجل يسرق في الغزو أيقطع، ص ٤٨٢، حديث رقم: (٤٤٠٨).

- الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة. جامع الترمذي، بيروت، والرياض: بيت الأفكار الدولية، ط ١، ١٩٩٩م، كتاب: الحدود، باب: ما جاء أن لا تقطع الأيدي في الغزو، ص ٢٥٥، حديث رقم: (١٤٥٠).

- الألباني، محمد ناصر الدين. صحيح سنن الترمذي، إشراف: زهير الشاويش، الرياض: مكتب التربية لدول الخليج العربي، ١٩٨٨م، كتاب: الحدود، باب: ما جاء أن لا تقطع الأيدي في الغزو، ج ٢، ص ٧٤، حديث رقم: (١١٧٤-١٤٩٠).

- النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب. المجتبى من السنن «سنن النسائي»، اعتنى به: فريق بيت الأفكار الدولية، بيروت: بيت الأفكار الدولية، ط ١، ١٩٩٩م، كتاب: قطع السارق، باب: القطع في السفر، ص ٥١١، حديث رقم: (٤٩٧٩).

- القرشي، غالب. أولويات الفاروق السياسية، المنصورة: دار الوفاء للنشر والتوزيع، ١٩٩٠م، ص ٣١٨.

بن الخطاب وحذيفة بن اليمان وأبي الدرداء، وهذا الموقف فيه التفات لتتائج التطبيق؛ ذلك أن الظرف الجديد وهو "الغزو" قد نشأ عنه دلائل تكليفية جديدة، ومراعاة لها كان الاجتهاد بتأخير تطبيق الحكم، إما لأن القطع سيؤدي إلى حقوق المقطوع بدار الحرب، وبالمحاربين انتقاماً، أو لأن القطع سيضعفه عن الجهاد، فالظرفان الناشئان أديا إلى تأجيل تنفيذ الحكم إلى وقت آخر، وهذا التفات إلى "الوحدة التشريعية وقيمتها الكبرى" إبان تنفيذ الحكم.

وقد بنى الفقهاء^(١) على هذا الحديث أصلاً عاماً، وهو أن لا تُقام الحدود في الغزو قياساً، وهذا بلا ريب التفات إلى النتائج، وسبر لأغوار النص استشرافاً لروحه وغايته، بما يؤكد أن "سياسة التشريع" خطة محكمة تقبل التعميم، وليست حالة خاصة غير قابلة للتعميم والقياس.

وإذا كان الحديث قد قيل فيه مقال، إلا أن الخطط التشريعية التي تقوم عليها سياسة التشريع، والثابتة في الشرع على سبيل القطع تؤيده.

وقد بين ابن القيم أن تأخير الحد لعارض، مما ينسجم مع مبادئ الشريعة العامة؛ إذ إن الشارع أجاز التأخير لمصلحة المحدود، كتأخير الحد في البرد الشديد، وبناءً عليه فإن التأخير لمصلحة الإسلام أولى، فقال: "وَأَكْثَرُ مَا فِيهِ تَأْخِيرُ الْحَدِّ لِمَصْلَحَةٍ رَاجِحَةٍ، إِمَّا مِنْ حَاجَةِ الْمُسْلِمِينَ إِلَيْهِ، أَوْ مِنْ خَوْفِ ارْتِدَادِهِ وَلُحُوقِهِ بِالْكَفَّارِ، وَتَأْخِيرُ الْحَدِّ لِعَارِضٍ أَمْرٌ وَرَدَّتْ بِهِ الشَّرِيعَةُ، كَمَا يُؤَخَّرُ عَنِ الْحَامِلِ، وَالْمَرْضِعِ، وَعَنْ وَقْتِ الْحَرْ، وَالْبَرْدِ، وَالْمَرَضِ. فَهَذَا تَأْخِيرٌ لِمَصْلَحَةِ الْمَحْدُودِ؛ فَتَأْخِيرُهُ لِمَصْلَحَةِ الْإِسْلَامِ أَوْلَى."^(٢) وهذا موقف، أما الحنابلة فيقولون: يؤخر التنفيذ ولا يسقط، وأما الحنفية فهم لا

(١) أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم. الخراج، القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث والجزيرة للنشر والتوزيع، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد وسعد حسن محمد، ٢٠٠٨م، ص ١٩٤.

(٢) ابن قيم الجوزية، شمس الدين محمد بن أبي بكر الزرعي. إعلام الموقعين عن رب العالمين، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩١م، ج ٣، ص ٧.

يقيمون الحدود في الغزو لتعليل آخر؛ إذ يرون أن لا ولاية للإمام في دار الحرب. قال الكاساني: "وَكَذَلِكَ الْوَطْءُ فِي دَارِ الْحَرْبِ، وَفِي دَارِ الْبَغْيِ لَا يُوجِبُ الْحَدَّ، حَتَّى إِنْ مَنْ زَنَى فِي دَارِ الْحَرْبِ، أَوْ دَارِ الْبَغْيِ ثُمَّ خَرَجَ إِلَيْنَا لَا يُقَامُ عَلَيْهِ الْحَدُّ؛ لِأَنَّ الزَّانَا لَمْ يَنْعَقِدْ سَبَبًا لُوجُوبِ الْحَدِّ حِينَ وُجُودِهِ؛ لِعَدَمِ الْوِلَايَةِ، فَلَا يُسْتَوْفَى بَعْدَ ذَلِكَ، وَكَذَلِكَ الْحَرْبِيُّ الْمُسْتَأْمَنُ إِذَا زَنَى بِمُسْلِمَةٍ، أَوْ ذِمِّيَّةٍ، أَوْ ذِمِّيٍّ زَنَى بِحَرْبِيَّةٍ مُسْتَأْمَنَةٍ فَلَا حَدَّ عَلَى الْحَرْبِيِّ وَالْحَرْبِيَّةِ عِنْدَهُمَا، وَعِنْدَ أَبِي يُوسُفَ يُحَدَّانَ." (١)

وبهذا يتضح أن تعليل الحنابلة تطبيق واضح للسياسة الشرعية، في حين أن تعليل الحنفية يجعل المسألة من الفقه العام، وليس فيه التفات لنتائج تطبيق الأحكام. بل ذهب ابن القيم إلى جواز إسقاط العقوبة عن المقاتل إن أبلى بلاء حسناً في القتال وتاب إلى الله تعالى، استدلالاً بفعل سعد بن أبي وقاص مع أبي محجن، وهو فهم لا تأباه قواعد السياسة الشرعية بحيث تفتح الباب للتوبة شرط أن يبقى العفو جوازياً حتى لا يحمل ذوي الشجاعة والبطولة على الشعور بالأمن من العقوبة، وهذا القول من تفردات ابن تيمية وابن القيم، حيث يقول: "فَإِنَّهُ بِتَسْلِيمِ نَفْسِهِ وَوَضْعِ رِجْلِهِ فِي الْقَيْدِ اخْتِيَارًا قَدْ اسْتَحَقَّ أَنْ يُوهَبَ لَهُ حَدُّهُ" (٢)

- مسألة إشراك الفاروق الإخوة الأشقاء والإخوة لأم في الميراث: (٣)

وقوام المسألة أن يترك متوفى أربعة من الورثة، وهم: زوج، وأم، أو جد، واثنان أو أكثر من أولاد الأم، وعصبة أشقاء؛ أي إخوة من الأب والأم. وهذه المسألة قد حدثت في زمن الفاروق عمر بن الخطاب، ولما رُفعت إليه قضى فيها أولاً وفقاً للقواعد العامة، فلم يبق للأشقاء شيء، ورُفعت إليه في العام الثاني، فتوجه للقضاء بها كما قضى أول

(١) الكاساني، علاء الدين أبو بكر بن مسعود. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، تحقيق: علي معوض وعادل عبد الموجود، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧م، ج ٩، ص ١٨٧.

(٢) ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، مرجع سابق، ج ٣، ص ١٤.

(٣) السرخسي، المبسوط، مرجع سابق، ج ٢٩، ص ١٦٨، وانظر أيضاً:

- القرشي، أولويات الفاروق السياسية، مرجع سابق، ص ١٩٨.

مرة، فقال له زيد بن ثابت: "هَبُوا أَنْ أَبَاهُمْ كَانَ حِمَارًا مَا زَادَهُمُ الْأَبُ إِلَّا قُرْبًا."^(١)

ولما رأى ذلك وسمع ما قالوا، قضى بالتشريك بينهم في الثلث؛ تحقيقاً للعدل الممثل للقيم الكبرى في التشريع، وهذا مثال واضح على كيفية تطبيق الأحكام الجزئية على وجه لا يمس مبادئ العدل،^(٢) بل إن مبادئ العدل تحكم وتهمن على فهم النصوص الجزئية، وفي المثال المذكور إظهار لدور الاجتهاد بالرأي في تفهّم مراد الشارع، وفهم مقاصده الكبرى، وتنزيلها واعتبارها عند التطبيق الجزئي!

- مسألة أخذ الصدقة مضاعفة من نصارى تغلب:

فقد أخذ عمر بن الخطاب الصدقة مضاعفة من نصارى تغلب؛ لما لم يقبلوا اسم الجزية أنفةً، وذلك أنه لما طلب عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ الجزية من نصارى تغلب، أنفوا من دفع الجزية،^(٣) وطلبوا أن يدفعوا بدلاً منها الصدقة مضاعفة، فأبى ذلك عمر في البداية، وخيرهم بين أن يدفعوا الجزية، أو يُجْلُوا إلى الروم، فاختاروا الجلاء إلى الروم، وبدؤوا يتهيؤون للرحيل. ويروي أبو عبيد القاسم بن سلام خبرين في هذا

(١) ذكره الحاكم في المستدرک والبيهقي في سننه الكبرى، وضعفه الألباني. انظر:

- الحاكم، أبو عبد الله محمد بن عبد الله. المستدرک على الصحيحين، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، (١٤١١هـ/ ١٩٩٠م)، كتاب: الفرائض، باب: ميراث الأخوة من الأب، ج٤، ص٣٣٧.

- البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي. سنن البيهقي الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، مكة المكرمة: مكتبة دار الباز، (١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م)، كتاب: الفرائض، باب: المشتركة، ج٦، ص٢٥٦، حديث رقم: (١٢٢٥٣).

- الألباني، محمد ناصر الدين، إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، إشراف: زهير الشاويش، بيروت: المكتب الإسلامي، ط٢، ١٩٨٥م، ج٦، ص١٣٣-١٣٤، حديث رقم: (١٦٩٣).

(٢) السباعي، مصطفى. شرح قانون الأحوال الشخصية، ط٢، دمشق، ١٩٥٨م، ص٤٨١. وانظر أيضاً:

- أبو زهرة، محمد. أحكام التركات والموارث، مصر: دار الفكر العربي، (د. ت.)، ص١٤٤.

(٣) ابن سلام، أبو عبيد القاسم. كتاب الأموال، تحقيق: محمد عمارة، لبنان: دار الشروق، ١٩٨٩م، ص١٠٠. وانظر أيضاً:

- القرشي، أولويات الفاروق السياسية، مرجع سابق، ص٢٣٥.

الشأن، فيقول عن داود بن كردوس، قال: صالحت عمر بن الخطاب عن بني تغلب، بعد أن قطعوا الفرات وأرادوا اللحاق بالروم، على أن لا يُصَبَّغُوا صبيانه^(١) ولا يُكْرَهُوا على دين غير دينهم، وعلى أن عليهم العشر مضاعفاً.

وفي خبر آخر عن عبادة بن النعمان أنه قال لعمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: "إن بني تغلب من قد علمت شوكتهم، وإنهم إزاء العدو، فإن ظاهروا عليك العدو اشتدت مؤونتهم، فإن رأيت أن تعطيتهم شيئاً، قال: فافعل، فصالحهم على أن لا يغمسوا أحداً من أولادهم في النصرانية، وتضاعف عليهم الجزية."^(٢)

ونتساءل هنا: هل كان الخلاف بين عمر بن الخطاب، وبني تغلب في التسمية، أم في الجوهر والمسمى؟ لقد أراد عمر بن الخطاب أن يطبق عليهم الآية وفقاً لما تضمنته من تحديد لكيفية ﴿حَتَّىٰ يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ [التوبة: ٢٩]، فليس المطلوب إذن أن يدفعوا مبلغاً مالياً تحت أي اسم، وإنما أن يُعطى المبلغ، وأن يكون ﴿عَنْ يَدٍ﴾ أن يدفعوه ﴿وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾.

ويذكر ابن عطية^(٣) عدة أقوال في معنى قوله تعالى: ﴿عَنْ يَدٍ﴾، منها: "النعمة والصنع الجميل"؛ أي شعوراً بجميلكم، ومنها أن يريد عن قوة منكم عليهم وقهر، لا تبقى لهم معه راية ولا معقل، فاليد في كلام العرب "القهر"، يقال: فلان ذو يد، وهو ما رواه معمر عن قتادة، وقيل: "عَنْ يَدٍ" عَنْ إِنْعَامٍ مِنْكُمْ عَلَيْهِمْ^(٤) ولعل عمر بن

(١) يصَبَّغُوا أولادهم: قال أبو عبيدة: أي ينصرونهم.

(٢) البيهقي، سنن البيهقي الكبرى، مرجع سابق، كتاب: الجزية، باب: نصارى العرب تضعف عليهم الصدقة، ج ٩، ص ٢١٦، حديث رقم: (١٨٥٧٥)، و(١٨٥٧٦). وانظر أيضاً:

- ابن حزم. أبو محمد علي بن أحمد. المحلى بالآثار، القاهرة: المطبعة المنيرية، ١٩٢٨م، ج ٦، ص ١١٣، مسألة رقم: ٧٠١، وضعفه.

(٣) ابن عطية، أبو محمد عبد الحق. المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: عبد الله الأنصاري والسيد عبد العال إبراهيم، الدوحة: مطبوعات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٩٨٨م، ج ٦، ص ٤٦٠.

(٤) القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري. الجامع لأحكام القرآن، القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٦٤م، ج ٨، ص ١١٥.

الخطاب فسّر اليد بمعنى القوة والقهر، ورأى في اشتراط بني تغلب إخلالاً في الكيفية التي حددتها الآية.

غير أن تطبيق الآية وفقاً للشروط الواردة، تتصادم مع مصلحة شرعية وجب اعتبارها، وهي ما أشار إليها النعمان بن زرة في خطابه لعمر؛ إذ يقول: "إن بني تغلب لهم نكاية بالعدو، فلا تعن عدوك عليك بهم" وهذا الظرف الجديد جعل المناط العام للحكم العام غير مناسب شرعاً، فاستدعى معالجة الوضع؛ نظراً لطوء مناطٍ خاصٍّ هو أكثر مناسبةً، وأدعى لحفظ مقاصد الشارع الكبرى، التي يَبْتَنِيها الوحدة التشريعية، وقيمها الكبرى؛ وذلك بالاكْتفاء بالمقدار المالي تحت اسم الصدقة مضاعفاً.

هذا، وترى في الأمثلة المذكورة من تطبيقات الصحابة الكرام المستندة إلى عمل الرسول ﷺ أقوى دليل على حجية مبدأ سياسة التشريع؛ فقد عمل بها الخلفاء الراشدون، وشاركهم في ذلك الصحابة -قولاً وفعلًا- ولم يخالف منهم أحد فيما رأوه، فكان ذلك إجماعاً على العمل بالسياسة الشرعية، والاعتداد بها في استنباط حلول المشكلات التي تأتي بها الوقائع المتجددة التي لم يرد نص خاصٌّ بحكم كل منها في الكتاب والسنة، ولم ينعقد عليها إجماعٌ، أو التي لا نجد لها نظيراً نقيسها عليه.^(١)

ت- تطبيقات سنن المشرع:

إن فهم سنن المشرع في تشريعه للأحكام ينهض بمشروعية السياسة الشرعية مراعاة للظروف، فإن الله تعالى راعى في إنزاله للشرائع السابقة مسابقة أحوال الناس تبعاً لاختلاف ظروفهم،^(٢) فتجد تغير بعض الأحكام تبعاً لتغير الظروف والأحوال، فما كان محرماً على بني إسرائيل مثلاً، كالعمل يوم السبت، لم يحرم على أمة محمد ﷺ باعتبارها خاتمة الشرائع؛ إذ يُعَدُّ العمل في شرعنا عبادةً انسجاماً مع الرسالة العالمية التي تهدف إلى إصلاح الكون، واستثمار الوقت، في حين كان التشريع في حق بني إسرائيل تشريعاً مؤقتاً

(١) عطوة، المدخل إلى السياسة الشرعية، مرجع سابق، ص ٢٨.

(٢) تاج، السياسة الشرعية في الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ص ٦٥.

علاجياً. وكذا حرّم الله عَزَّجَلَّ على بني إسرائيل شحوم بعض الحيوانات، بعد أن كان حلالاً لمن قبلهم، ثم عاد الحل لمن بعدهم، وأيضاً كان حلالاً في أول نشأة الإنسان أن يتزوج الرجل أخته، ثم حرّم ذلك لما تعدّد النسل، وتكاثرت أفراد النوع.

وإذا كانت الشرائع السابقة تراعي المصالح والحاجات، فالشريعة الإسلامية فوق كمالها، خاتمة الشرائع، فلا بد أن تكون مسايرة لأحوال الناس، محققة لمطالب الحياة المتجددة من مصالح وحاجات، والذي يحقق ذلك هو السياسة الشرعية في جانب كبير من أصولها ومصادرها وخططها التشريعية التي تراعي مقتضيات الواقع المعاش في كل عصر وبيئة!

وقد راعت الشريعة الإسلامية اختلاف الأحوال والظروف حين شرعت الرخص لأحوال خاصة، وهناك العزائم للأحكام العامة الغالبة، وشددت في الشهادة على الزنا بما لم يتشدد على غيرها من الجنايات، مراعاة لخصوصية الأزواج، ولما في جريمة الزنا من عار يلحق بالعائلة كلها، بل يمس المجتمع كله، وبالمقابل اكتفى في قذف الرجل زوجته بأيمان اللعان، إذا لم تكن له بينة؛ مراعاة لخصوصية الطرف والحالة، ومن يراجع سبب نزول آيات اللعان يلاحظ خصوصية الحالة واضحة بينة، حيث أخرج البخاري أن هلال بن أمية قذف امرأته عند النبي ﷺ بشريك بن سحماء، فقال النبي ﷺ: "البينة، أو حد في ظهرك"، فقال يا رسول الله، إذا رأى أحدنا على امرأته رجلاً، ينطلق يلتمس البينة؟ فجعل النبي ﷺ يقول: "البينة وإلا حد في ظهرك"، فقال هلال: "والذي بعثك بالحق، إني لصادق، وليُنزلن الله تعالى ما يرى ظهري من الحد، فنزل جبريل عليه السّلام، وأنزل عليه: ﴿وَالَّذِينَ يَزْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا أَنْفُسُهُمْ﴾ [النور: ٦] فقرأ حتى بلغ: ﴿إِنَّهُ لَمِنَ الصّٰدِقِیْنَ﴾،^(١) ولم تقبل أيمان اللعان في

(١) رواه البخاري ومسلم، واللفظ للبخاري. انظر:

- البخاري، صحيح البخاري، مرجع سابق، كتاب: التفسير، باب: ﴿وَيَذَرُوهَا الْعَذَابَ أَن تَشْهَدَ أَنْ يَبْعَ شَهَدَاتٍ﴾ [النور: ٨]، ص ٩٢٠، حديث رقم: (٤٧٤٧).

- القشيري، صحيح مسلم، مرجع سابق، كتاب: اللعان، باب: وحدثننا يحيى بن يحيى، ص ٦٠٦، حديث رقم: (١٤٩٦).

غير الأزواج، لعدم وجود المناط الخاص في حقهم، واختلاف الأحوال التي هي مسوَّغ الاستثناء، فالزوج حريص على ستر عرضه، وهو لا يقدم على هذه الدعوى إلا إذا كان متحققاً من ذلك.

ومن خلال الأمثلة التي سقناها سابقاً نجد أن مراعاة ما ينشأ من مآلات بسبب ظروف جديدة أمرٌ مستقر شرعاً، تحكمها خطةٌ تشريعيةٌ محكمةٌ، طبَّقها الشارع نفسه في بعض الصور والحالات لنعتبر بها، ونعمل على نهجها كلما واجهتنا ظروف متشابهة. وبتطبيق مبدأ القياس - بمعناه العام لا بمعناه الجزئي - نجد أنَّ الشارع الحكيم اعتبر ما يحدُّ من ظروفٍ تؤثر في تحقيق مقاصد الشارع في الواقع، فتجعل المصلحة مغمورةً أو مهذرةً، أقول: عدَّ الشارع هذه الظروف وصفاً مناسباً، ملائماً لتعديل الحكم؛ إذ إنَّ أحد أنواع الاعتبار الملائم اعتبار الشارع وصفاً من جنس الوصف علةً لحكم من جنس الحكم،^(١) وأمثلتنا هي من هذا النوع.

ولتوضيح هذه المسألة أقول: إن الفقهاء في بحثهم لشروط العلة وضعوا منهجاً يفتح الباب للعقل؛ لاستثمار طاقات النص التشريعية على أوسع مدى؛ إذ يَبْنُوا أنَّ اعتبار الشارع لوصفٍ ما هو اعتبار للجنس والنوع الذي يندرج الوصف فيهما، والجنس مصطلحٌ منطقيٌّ يُطلق على أشياء كثيرة مختلفة في الماهية والحقيقة، ويتألف الجنس من أنواع، والنوع من أفراد. أما النوع فيُطلق على أخصّ من الجنس، فهو يشمل أشياء كثيرة متفقة في الحقيقة والماهية.^(٢) فالجمادُ جنسٌ في داخله أنواع متفقة في معنى الجماد، ومختلفة في خصائص أخرى، والحيوان جنس في داخله أنواع كالذكر والأنثى، وكذا فإن (المصلحة) جنسٌ في داخلها أنواع، كتحقيق الضروريات، والحاجيات، والتحسينيات، والنظر للمآلات.

(١) خلاف، عبد الوهاب. علم أصول الفقه، الكويت: دار القلم، ١٩٧٢م، ص ٧٣.

(٢) ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد. التقريب لحد المنطق، تحقيق: إحسان عباس، بيروت: دار الحياة، ١٩٥٩م، ص ٢٠-٢١.

وعند النظر في مسألة عدم قتل عبد الله بن أبي، وعدم هدم الكعبة مخافة أن يُفتن الناس، وغيرها من الأمثلة كعدم إقامة الحد في الغزو، نجد أنها أفراداً مختلفة، يجمعها نوعٌ واحد، ومبدأ واحد وهو النظر في المآلات، وبناء على ما سبق فإن التطبيقات المشار إليها تكون إرشاداً للمشرع المسلم لتطبيق المبدأ حيث لاحظ تغير الظروف، وأثرها في إنشاء مآل محذور، وهذا النظر من أهم مرتكزات الفقه السياسي، وهذا معنى قول الأصوليين إن اعتبار الشارع لوصف ما هو اعتبارٌ للنوع والجنس الذي يندرج فيه.^(١)

إن ملكة الفقه التطبيقي عند الصحابة هي ثمرة التوجيه القرآني في مرحلة الإعداد والتأسيس، ويلحظ الباحث أن القرآن الكريم استخدم وسيلتين لبناء الملكة الفقهية القادرة على تطبيق الأحكام في الواقع، على نحو يحقق العدالة والتنمية في ظل العبودية لرب العالمين، وهاتان الوسيلتان هما: لفتُ النظر للكليات، وتقديم القدوة لفقه الواقع من خلال القصص القرآني.

أما لفتُ النظر للكليات؛ فيتضح في قوله تعالى: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ بِيَعْرَةً عَنْ رَاضٍ مِنْكُمْ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا ۝٢٩﴾ [النساء: ٢٩]، وقوله سبحانه: ﴿إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا ۝٣٠﴾ هو تعليل لما قبله من النهي عن القتل، وعن الربا، وقد فهم الصحابة الكرام أن الأحكام كلها مدارها الرحمة، فإذا أدى تطبيق الحكم، نظراً لظرف ما، إلى خروجه عن الرحمة إلى ضدها فهو ليس من الشريعة، ومن هنا تجد عمرو بن العاص رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يستدل على مشروعية التيمم بسبب البرد الشديد بهذه الآية. روى أبو داود: "عَنْ عَمْرِو بْنِ الْعَاصِ قَالَ: اخْتَلَمْتُ فِي لَيْلَةٍ بَارِدَةٍ فِي غَزْوَةِ ذَاتِ السَّلَاسِلِ فَأَشْفَقْتُ إِنْ اغْتَسَلْتُ أَنْ أَهْلِكَ، فَتَيَمَّمْتُ ثُمَّ صَلَّيْتُ بِأَصْحَابِي الصُّبْحَ، فَذَكَرُوا ذَلِكَ لِلنَّبِيِّ ﷺ، فَقَالَ: يَا عَمْرُو صَلَّيْتُ بِأَصْحَابِكَ

(١) الآمدي، أبو الحسن علي بن أبي علي. الإحكام في أصول الأحكام، بيروت: دار الفكر، ١٩٨١م، ج ٣، ص ٢٨٣-٢٨٤، وهو النوع الثالث من أنواع الاعتبار.

وَأَنْتَ جُنُبٌ! فَأَخْبَرْتُهُ بِالَّذِي مَنَعَنِي مِنَ الْاِغْتِسَالِ، وَقُلْتُ: إِنِّي سَمِعْتُ اللَّهَ يَقُولُ: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾ فَضَحِكَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَلَمْ يَقُلْ شَيْئًا،^(١) فعمرو بن العاص رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يستدل بالمبدأ الكلي، وهو الرحمة، وهذه الرحمة ماثورة في كل أحكام الشريعة كما تنتشر الروح في الجسد الحي، وكما تنشر العُصرة في النبتة، وقد لاحظ أن الاغتسال بماء بارد في جو الصحراء يتنافى مع معنى الرحمة؛ لذا أخذ بالرخصة فتيمة.

وقد وضع ابن القيم قاعدةً شاملة لأهمية مراعاة الالتفات للكلية عند تطبيق الأحكام بقوله: "فَإِنَّ الشَّرِيعَةَ مَبْنَاهَا وَأَسَاسُهَا عَلَى الْحُكْمِ وَمَصَالِحِ الْعِبَادِ فِي الْمَعَاشِ وَالْمَعَادِ، وَهِيَ عَدْلٌ كُلُّهَا، وَرَحْمَةٌ كُلُّهَا، وَمَصَالِحٌ كُلُّهَا، وَحِكْمَةٌ كُلُّهَا؛ فَكُلُّ مَسْأَلَةٍ خَرَجَتْ عَنِ الْعَدْلِ إِلَى الْجَوْرِ، وَعَنِ الرَّحْمَةِ إِلَى ضِدِّهَا، وَعَنِ الْمَصْلَحَةِ إِلَى الْمَفْسَدَةِ، وَعَنِ الْحِكْمَةِ إِلَى الْعَبَثِ؛ فَلَيْسَتْ مِنَ الشَّرِيعَةِ، وَإِنْ أُدْخِلَتْ فِيهَا بِالتَّأْوِيلِ."^(٢) وهذا النص من ابن القيم يكشف عن فهمه لوظيفة التشريع الأساسية، وهي تحقيق مصالح العباد، ومن هنا لا بد من مراعاة المصلحة في كل حكم شرعي عند بيان الأحكام وعند تطبيقها. وقد شككت قصص القرآن الكريم نموذجاً عملياً لمراعاة المصلحة عند تطبيق الأحكام؛ فالتأمل لقصص القرآن الكريم في العهد المكي يجد أنها تضمنت توجيهات تبني عقلية قادرة على تطبيق الأحكام على نحو يلتفت فيه لنتائج التطبيق، ويراعى سُلَم الأولويات.

(١) رواه أبو داود في سننه، وأحمد في مسنده وصححه الأرناؤوط. انظر:

- السجستاني، سنن أبي داود، مرجع سابق، كتاب: الطهارة، باب: إذا خاف الجنب البرد أيتيم؟ ص ٦٢، حديث رقم: (٣٣٤).

- الشيباني، مسند الإمام أحمد ابن حنبل، مرجع سابق، ج ٢٩، ص ٣٤٦-٣٤٧، حديث رقم: (١٧٨١٢).

(٢) ابن قيم الجوزية، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر. إعلام الموقعين عن رب العالمين، تعليق: طه سعد، بيروت: دار الجيل، (د. ت.)، ج ٣، ص ٣.

وهذا الوعيُ للنتائج مهمٌ جداً لحماية دعوةٍ في مجتمع تتحكم به قوةٌ استئصالية، متمثلةٌ بحكم الملاء في مكة، ومن هنا كان لا بد من بناء العقل القادر على الالتفات لنتائج تطبيق الأحكام في الواقع، والموازنة بين المصالح المتضاربة؛ حتى لا يؤدي خطأ ما إلى إجهاض الدعوة في مرحلة تأسيسها.

رابعاً: قصص الأنبياء في القرآن الكريم، ودروس السياسة الشرعية

ثمة قصص كثيرة في القرآن الكريم يمكن أن تكون مصدراً هادياً لمواقف الدعاة في مجتمعاتهم، في مجالات التعامل مع الحكام والنظم السياسية القائمة.

١- من ذلك ما ترويه سورة القصص عن موقف أخت موسى عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ، حين خرجت تتبع أثر أخاها، وكيف وقفت على باب القصر تراقب دخول المراضع، وتلاحظ أن أخاها لا يقبل أيّ مرضعةٍ، وهنا تدخلت: قال تعالى: ﴿وَحَرَمْنَا عَلَيْهِ الْمَرَاضِعَ مِنْ قَبْلُ فَقَالَتْ هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَى أَهْلِ بَيْتٍ يَكْفُلُونَهُ لَكُمْ وَهُمْ لَهُ نَصِيبٌ﴾ [القصص: ١٢] قال ابن عباس: "لما قالت ذلك أخذوها، وشكّوا في أمرها، وقالوا لها: وما يدريك نصحبهم له وشفقتهم عليه؟ فقالت: نصحبهم له وشفقتهم عليه رغبتهم في ظُورَةِ الملك، ورجاء منفعتهم، فأرسلوها."^(١)

ومما يلاحظ في هذا الموضع أن هذه الآية تولد وعياً لدى الصحابة بخطورة الكلمة، وتوجه المسلمين في مكة إلى الالتفات إلى انتقاء الكلمات حتى لا تؤدي إلى مآل محذور.

٢- من ذلك قصة موسى مع الملاء الذين يأتمرون به؛ قال تعالى: ﴿وَجَاءَ رَجُلٌ مِنْ أَقْصَا الْمَدِينَةِ يَسْعَى قَالَ يَا مُوسَى إِنَّكَ الْمَلَأُ يَأْتَمِرُونَ بِكَ لِيَقْتُلُوكَ فَاخْرُجْ إِنَّكَ مِنَ النَّاصِحِينَ﴾ [القصص: ٢٠] تلاحظ من الآية أنها تولد وعياً بآليات عمل الأنظمة الأمنية، وكيف أن كلمة

(١) ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر القرشي. تفسير ابن كثير "تفسير القرآن العظيم"، بيروت: دار الفكر، ١٤٠١هـ، ص ١٤١١.

خرجت من فم رجلٍ في السوق كانت قد وصلت إلى فرعون وملأه، وهذا ما يكشف عن قوة النظام الأمني في عهد فرعون، وأن رجال الحكم كانوا في مجلس انعقاد دائم؛ فهم اتخذوا قرارهم بقتل موسى بعد وصول المعلومة من سوق المدينة، كما يظهر من القصة كيف استطاع موسى عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ أن يتجاوز مخططاتهم للفتك به من خلال قوة علاقاته العامة داخل مجتمعه، وفي هذا توجيه للداعية إلى أهمية أن يكون على علاقات عامة واسعة لحماية الدعوة، وأن لا يعزل نفسه.

٣- في قصة مؤمن آل فرعون ما يشكّل مؤشراً مهماً في توجيه الخطاب الدعوي؛ فقصة هذا الرجل المؤمن الذي يكتنم إيمانه، تدل على ما كان له من دور في الدفاع عن موسى عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ، في مرحلة تالية، ذكرتها سورة غافر، قال تعالى: ﴿وَقَالَ رَجُلٌ مُؤْمِنٌ مِّنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَانَهُ أَتَقْتُلُونَ رَجُلًا أَنْ يَقُولَ رَبِّيَ اللَّهُ وَقَدْ جَاءَكُمْ بِالْبَيِّنَاتِ مِنْ رَبِّكُمْ وَإِنْ يَكُ كَذِبًا فَلَعَلَّيْهِ كَذِبٌ بَرٌّ وَإِنْ يَكُ صَادِقًا يُصِيبْكُمْ بَعْضُ الَّذِي يَعِدُكُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ كَذَّابٌ﴾ [غافر: ٢٨]، هذا من جهة، ومن جهة أخرى ففي قصة مؤمن آل فرعون توجيهٌ للمسلمين إلى أنه قد يكون في داخل حكم الملأ - مجلس الحكم - من يؤمن بإصلاح المجتمع، وعنده قابلية لأن يتعاون مع الفئة المؤمنة. ومن ثم لا بد أن يكون الخطاب الإسلامي خطاباً متزناً قادراً على أن يزيد الأصدقاء، ويقلل الأعداء، ويعطي المجال للفئة الخيرة للدفاع عن الدعوة وحمايتها.

٤- في قصة موسى عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ مع العبد الصالح ما يدعو إلى التدبر واستخلاص الحكم؛ ومن أبرزها: أن يعرف هذا النبي الكريم كيف يتعامل مع الواقع بالصبر والأناة، وألا يستعجل قطف الثمرة قبل أوانها؛ تجنباً لمصادمة تؤدي إلى مصادرة سفينة الدعوة، وضمان سيرها غصباً، وفي القصة إيحاءٌ للحركات السياسية في بدايات تأسيسها، وهي أن تتجنب إظهار القوة أمام الأنظمة بما يثير خاوفها ويدفعها لمصادرة مكاسب الحركات، من مكاتب ومؤسسات ومنابر ومدارس، هي سفينة الدعوات في بحر العمل السياسي.

لقد ذكر القرآن الكريم أشكالاً متنوعة من العلاقات بين الملوك والأنبياء، مما يمكن أن يكون له أثر في مرونة الخطاب الدعوي. ويظهر لي أنها تندرج تحت ثلاثة أنواع من العلاقات:

- عدم قبول النظام واستنكار سياساته وقراراته.

- التعاون مع النظام لتحقيق أهداف تعود للمصلحة العامة.

- التكامل بحيث تكون مهمة الملك تكميلاً لرسالة النبي ﷺ.

وذهب صالح العلي إلى أنه: "لم يذكر القرآن نبياً اعتمد على الملوك في نشر دعوته، أو تنفيذ ما يدعو إليه من إصلاحات." ^(١) والذي ظهر لي أن مواقف الأنبياء من الملوك كانت متنوعة كما ذكرت، فليس هناك موقفٌ مسبقٌ تجاه الملوك والحكومات، يشكّل عائقاً من اختيار الأسلوب الأمثل لحماية الدعوة.

فمن نماذج عدم القبول للنظام: مواجهة إبراهيم عليه السلام، للحاكم الذي آتاه الله الملك، ونظامه القائم على الاستكبار، من ذلك ما حكاه القرآن الكريم ﴿الَّذِي كَفَرَ بِآيَاتِنَا وَقَالَ أَنَا قَدِيرٌ﴾ ^(٢) الذي كَفَرَ بِآيَاتِنَا وَقَالَ أَنَا قَدِيرٌ. وأُمِيتَ قَالِ إِبْرَاهِيمَ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الضَّالِّينَ ﴿٢٥٨﴾ [البقرة: ٢٥٨].

وفي هذا نقض لما يدّعيه طاغية عصره من الألوهية، ولما يمارسه من استكبار واستبداد؛ بما يستلزم أن تكون الطاعة من الرعية للحاكم مستندة إلى حقوق تبادلية، كأثر من عبودية البشر جميعاً لله رب العالمين.

ومن هذا النوع أيضاً العلاقة بين موسى عليه السلام وفرعون، الذي حكم بلاده بسياسة الاستكبار والاستبداد ودعوى الألوهية ملخصة بقوله تعالى، حكاية عنه: ﴿مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِي﴾ [القصص: ٣٨] وقوله: ﴿مَا أُرِيكُمْ إِلَّا مَا أَرَى﴾ [غافر: ٢٩]

(١) العلي، صالح. الدولة في عهد الرسول، بغداد: المجمع العلمي العراقي، ١٩٨٨م، ج ٢، ص ٣٤٢.

إضافة إلى اعتماده على إثارة النزاع بين أفراد شعبه؛ ليتقوى بفئة على فئة، كما بينت آيات سورة القصص: ﴿وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا يَسْتَضِعُّ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ يَذِخُّ أُنْثَاءَهُمْ وَيُسْتَعْيَىٰ نِسَاءَهُمْ إِنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ﴾ [القصص: ٤].

ومن علاقات الرفض والاستنكار أيضاً العلاقة بين الخضر عليه السلام والملك الذي كان يأخذ كل سفينة غصباً، مما ذكرته سورة الكهف: ﴿أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسْكِينٍ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ فَأَرَدْتُ أَنْ أَعِيبَهَا وَكَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا﴾ [الكهف: ٧٩].

ونلاحظ اختلاف ردود الفعل في كل حالة: من الحوار والمحااجة، كما في قصة إبراهيم والنمرود، إلى المصادمة والمواجهة، كما في قصة موسى وفرعون، إلى محاولة تجنب الصدام مع تخفيف الأضرار كما في قصة موسى والخضر عليهما السلام حين يكون الإصلاح متعذراً إلى حين.

ومن العلاقات التعاونية قصة يوسف مع العزيز الذي عرض عليه يوسف أن يستوزره على خزائن الأرض متسلحاً بكفاءته وأمانته قائلاً: ﴿قَالَ أَجْعَلْنِي عَلَىٰ خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلَيْكَ﴾ [يوسف: ٥٥] وكان من آثار هذا التعاون تجاوز الدولة للأزمة الاقتصادية التي مرت بها.

ومن العلاقات التكاملية: العلاقة بين طالوت الملك، ونبئ من بني إسرائيل، الذي ذكر القرآن قصته، قال تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الْمَلِكِ مِنْ بَنِي إِسْرَءِيلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَىٰ إِذْ قَالُوا لَنَبِيِّهِمْ أَهْبِثْ لَنَا مَلِكًا نَقْتُلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ قَالَ هَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ أَلَّا تُقَاتِلُوا قَالُوا وَمَا لَنَا أَلَّا نُقَاتِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَقَدْ أُخْرِجْنَا مِنْ دِينِنَا وَأُتْبِئْنَا فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقِتَالُ تَوَلَّوْا إِلَّا قَلِيلًا مِّنْهُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ﴾ [٢٤٦] وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا قَالُوا أَنَّى يَكُونُ لَهُ الْمُلْكُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ أَحَقُّ بِالْمُلْكِ مِنْهُ وَلَمْ يُؤْتَ سَعَةً مِنَ الْمَالِ قَالَ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ وَاللَّهُ يُؤْتِي مَلَكُهُ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٤٦ - ٢٤٧].

ويندرج تحت هذا النوع قصة ذي القرنين، فهو ممن مكّن الله له في الأرض، وكمل رسالة الأنبياء في رفع الظلم عن المستضعفين الذين لا يكادون يفقهون قولاً.^(١)

ويتضح مما سبق أن الآيات القرآنية فيما تناولته من قصص الأنبياء السابقين كانت تسعى لتحقيق أهداف مهمة منها:

أ- بناء وعي سياسي مرتبط بمواقف الأنظمة السياسية من الدعوة، بما يستلزم عدم وجود موقف جامد مسبق من الأنظمة السياسية، فالأمرُ محكومٌ بموقف النظام السياسي نفسه من الإسلام. فإذا كان فرعونياً قمعياً، فله حكمه، وإن كان كعزير مصر الذي يفتح أبواب التعاون، فله حكمٌ آخر، وإن كان كطالوت فله حكمٌ مختلف.

ب- تزويد الصحابة بمهارات القيادة، كدراسة الواقع، ووضع الآليات لحماية الدعوة من المخاطر المتوقعة، والعمل على تفاديها.

ت- وضع منهج يتسم بالمرونة السياسية، وتقدير الموقف المستقبلي؛ من ذلك موقف الخضر من الملك الذي يأخذ كل سفينة غصباً، فاكتمفى الخضر بعدم استفزازه؛ تجنباً للمصادرة والمصادمة المتوقعة.^(٢)

إن هذا التنوع القرآني يفرض على العقل المسلم أن يبحث بعمق في فهم واقع النظام السياسي الذي يتعامل معه، وإلى أي مدى يمكن أن يتحالف معه، وكيف يمكن أن يحمي نفسه، وكل هذا أسس لعقلية تحسن تطبيق النص في الواقع، وهذا من المهارات القيادية التي يحتاجها كل صاحب مشروع قيادي، وهو ما تسعى سياسة التشريع لتحديد ضوابطه.

(١) الزخشري، أبو القاسم محمود بن عمر. الكشف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، ضبطه: مصطفى أحمد، القاهرة وبيروت: دار الريان ودار الكتاب العربي، ١٩٨٧م، ج٢، ص٧٤٣ وما بعدها.

(٢) البخاري، صحيح البخاري، مرجع سابق، كتاب: أحاديث الأنبياء، باب: حديث الخضر مع موسى عليه السلام، ص٦٥٢ - ٦٥٣، حديث رقم: (٣٤٠١).

خامساً: علاقة السياسة الشرعية بالفقه

١- تعد السياسة الشرعية نوعاً من الفقه التطبيقي، وهي بهذا قسيم للفقه النظري.

٢- الذي دعا إلى إفراد السياسة الشرعية بباب مستقل ما لحظه العلماء من استناد علم السياسة إلى أدوات إضافية قد لا يملكها الفقيه العالم بالأحكام النظرية المجردة، المستمدة من أدلتها التفصيلية، وفي هذا يقول ابن خلدون: "العلماء من بين البشر أبعد عن السياسة ومذاهبها، والسبب في ذلك أنهم معتادون النظم الفكري والغوص على المعاني، وانتزاعها من المحسوسات وتجريدها في الذهن، أموراً كلية عامة، ليحكم عليها بأمر على العموم، لا بخصوص مادة ولا شخص ولا جيل، ولا آفة ولا صنف من الناس ويطبقون من بعد ذلك الكلي على الخارجيات ... والسياسة يحتاج صاحبها إلى مراعاة ما في الخارج، وما يلحقها من الأحوال ويتبعها، فإنها خفية. ولعل أن يكون فيها ما يمنع من إلحاقها بشبه أو مثال، وينافي الكلي الذي يحاول تطبيقه عليها." (١)

٣- كان أول ما لوحظ هذا الأمر في علم القضاء، لحاجته إلى فراسة في معرفة الحق، مما لا نجد له نصاً في كتب الفقه، وإنما يؤخذ بالخبرة، كما يحتاج القضاء إلى عدم الجمود عند ظاهر البيانات القضائية، فقد يُرد الإقرار إذا استراب في بواعثه، وكل ذلك يُعرف بالخبرة. وفي هذا المعنى يقول ابن فرحون: "وَقَالَ مَالِكُ بْنُ أَنَسٍ رَحِمَهُ اللَّهُ: كَانَ الرَّجَالُ يَقْدُمُونَ إِلَى الْمَدِينَةِ مِنَ الْبِلَادِ لِيَسْأَلُوا عَنْ عِلْمِ الْقَضَاءِ، وَلَيْسَ كَغَيْرِهِ مِنَ الْعُلُومِ ... بِدَلِيلِ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَدَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ إِذْ نَفِثَتْ فِيهِ غَمَمُ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ﴾ (٧٨) فَفَهَمْنَاهَا سُلَيْمَانٌ وَكُلًّا ءَاتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا ﴿٧٩﴾ [الأنبياء: ٧٨ - ٧٩] فَأَثْنَى سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَلَى دَاوُدَ بِاجْتِهَادِهِ فِي الْحُكْمِ، وَأَثْنَى عَلَى سُلَيْمَانَ بِاجْتِهَادِهِ وَفَهْمِهِ وَجَهَ الصَّوَابِ. وَلَا غَرَابَةَ فِي امْتِنَانِ عِلْمِ الْقَضَاءِ عَنْ فَقْهِ فُرُوعِ الْمَذْهَبِ؛ لِأَنَّ عِلْمَ الْقَضَاءِ يَفْتَقِرُ إِلَى مَعْرِفَةِ أَحْكَامٍ تَجْرِي تَجْرِي الْمَقْدَمَاتِ بَيْنَ يَدَيِ الْعِلْمِ بِأَحْكَامٍ

(١) الحضرمي، مقدمة ابن خلدون، مرجع سابق، ج ٣، ص ١٢٥٥.

الْوَقَائِعِ وَالْجُزْئِيَّاتِ، وَغَالِباً تِلْكَ الْمُقَدَّمَاتُ لَمْ يَجْرِ لَهَا فِي دَوَاوِينِ الْفَقْهِ ذِكْرٌ، وَلَا أَحَاطَ بِهَا الْفَقِيهَ خُبْرًا، وَعَلَيْهَا مَدَارُ الْأَحْكَامِ، وَالْجَاهِلُ بِهَا يَخْبِطُ خَبْطَ عَشَوَاءٍ فِي الظَّلَامِ، وَلَمْ أَقِفْ عَلَى تَأْلِيفٍ أَعْتَنِي فِيهِ بِاسْتِيعَابِ الْكُشْفِ عَنْ غَوَامِضِهِ وَدَقَائِقِهِ، وَتَمْهِيدِ أَصُولِهِ وَبَيَانِ حَقَائِقِهِ، فَرَأَيْتُ نَظْمَ مُهِمَّاتِهِ فِي سِلْكِ وَاحِدٍ مِمَّا تَمَسُّ الْحَاجَةُ إِلَيْهِ، إِثَارًا لِلْإِقْصَارِ؛ لِأَنَّ الْغَرَضَ بِهَذَا التَّأْلِيفِ ذِكْرُ قَوَاعِدِ هَذَا الْعِلْمِ وَبَيَانُ مَا تُفْصَلُ بِهِ الْأَفْضِيَّةُ مِنَ الْحِجَاجِ، وَأَحْكَامِ السِّيَاسَةِ الشَّرْعِيَّةِ.^(١)

٤- يذكر المصنفون في أدب القضاء أمثلة لذلك بفراسة إياس وقدرته على معرفة المرأة البكر من الثيب استناداً إلى أن الأولى كانت تحدّثه "وعينها في الأرض"، والثانية كانت تحدّثه وعينها في عينه،^(٢) فمثل هذه الملاحظات السلوكية المبنية على خبرة لم يتطرق لها الفقه، ولكنها مما يعين القاضي في الوصول إلى الحق.

٥- من ذلك أيضاً معرفة طبيعة السلوك الإجرامي، وما كان بهدف السرقة أو بث الرعب أو العبث، فلكل نوع طبائع تعرف بالملاحظة، وهي مما يعين القاضي والمحقق على الوصول إلى الحق، وشاهد هذا قصة القاضي الحنفي أبو حازم الذي استراب من سَمَاحَةِ الْمُتَهَمِ بِالْإِقْرَارِ، وَأَنَّهَا عَيْنُ كَذِبِهِ، وَحَصَلَ لَهُ مِنَ الْخُبْرَةِ الْعَمَلِيَّةِ قُدْرَةٌ عَلَى مَعْرِفَةِ الْمُحَقِّقِ مِنَ الْمُبْطَلِ،^(٣) وَمِنْ هُنَا أَحْتَاجَ عِلْمَ الْقَضَاءِ إِلَى تَصْنِيفٍ مُسْتَقِلٍّ، يَعَاجِلُ مَا لَمْ تَتَطَرَّقْ لَهُ أَبْوَابُ الْفَقْهِ التَّزَامًا بِمَوْضُوعِ الْفَقْهِ بِاعْتِبَارِهِ مَعْرِفَةَ الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ الْعَمَلِيَّةِ. فِي حِينٍ أَنْ الْقَضَاءَ يَحْتَاجُ إِلَى الْمَعْرِفَةِ وَالتَّدْبِيرِ.

٦- ما ينطبق على القضاء ينطبق على غيره من أنواع الفقه التطبيقي

(١) ابن فرحون، برهان الدين إبراهيم بن علي اليعمري. تبصرة الحكام في أصول الأفضية ومناهج الحكماء، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠١م، ص ٢.

(٢) ابن قيم الجوزية، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، مرجع سابق، ص ٣٦.

(٣) المرجع السابق، ص ٤١.

سادساً: استناد السياسة الشرعية للفهم المقاصدي، وفهم السنن: نماذج تطبيقية

١ - اعتبارات إنشاء الأحكام السياسية:

أن إنشاء الأحكام السياسية يحتاج إلى معرفة بالواقع وإدراك لتشابك المصالح عند التطبيق العملي بما يستدعي الأخذ بعدة اعتبارات لدى إنشاء الحكم، منها:

أ- فهم النص التشريعي فهماً مصلحياً التفاتاً لغايته وحكمته، فالجمود على ظواهر الألفاظ لا يعين على تقديم معالجات فقهية، فضلاً عن أنه منهج غير صحيح، كما حرر ذلك علماء المقاصد رَحِمَهُمُ اللَّهُ ومن القواعد المقاصدية الضابطة للموضوع:

- "الأصل في الأحكام المعقولة لا التعبد." (١)

- "التكاليف كلها راجعة إلى مصالح العباد في دنياهم وآخرتهم."

- "إن من الأعمال الشرعية ما هو غير مقصود لنفسه، وإنما قُصد بها أمور أخرى هي معانيها، وهي المصالح التي شُرعت لأجلها."

- "إن من ابتغى في تكاليف الشريعة غير ما شُرعت له فقد ناقض الشريعة، وكل من ناقضها فعمله في المناقضة باطل."

وتأسيساً على ما سبق:

- كلما اقترب العبد من تحقيق هذه المصالح كان أدنى من مقصود مولاه على الكمال؛ وذلك لامثاله صورة ومعنى، وهذا ما نبّه إليه الشاطبي بقوله:
"فالمصالح من حيث هي مصالح قد آل النظرُ فيها إلى تعبديات، وما بُني على تعبدٍ لا يكون إلا تعبدياً".

(١) الكيلاني، عبد الله. "أثر المقاصد الجزئية والكلية في فهم النص الشرعي"، مجلة دراسات، الجامعة الأردنية، المجلد (٣٣)، عدد (١)، ٢٠٠٦م، ص ٩٩.

ب- إدراك القوانين الحاكمة للاجتماع الإنساني يعين على حسن التطبيق، وتفسير الواقع واستشراف المتوقع، ويؤسس للحكمة السياسية الواقعية، بل قد يعين على فهم النص التشريعي على نحو مختلف فيما لو اقتصرنا على الأدوات اللغوية فقط لفهم النص، فالذي أعان ابن خلدون على فهم القرشية في حديث "الأئمة من قريش" بمعنى "العصية" هو إدراكه لأهمية العصبية للنظام السياسي، والذي أعان الأمام مالك على تفسير حديث السلب على أنه حكمٌ سياسي مرتبط بموافقة الإمام إدراكه لقوانين المعركة وما تحتاجه إلى انتظام بخطة عسكرية مما لا يتأتى معه تعميم حديث "من قتل قتيلًا فله سلبه" بإطلاق؛ لأن غير ذي السلب قد يكون أنكى من ذي السلب.^(١)

ت- الموازنة بين المصالح المتعارضة بميزان المقاصد الشرعية.

ث- مراعاة أقسام الأحكام الفقهية من حيث القابلية للتغير، ومجال السياسة الشرعية في كل قسم.

٢- نماذج تطبيقية لمراعاة الفهم المقاصدي في تشريع الأحكام:

ويتضح منهج فقه سياسة التشريع في الفهم المقاصدي للنصوص ومراعاة المصالح عند التطبيق، والتمييز بين الأحكام الثابتة والأحكام القابلة للتغير في النماذج التطبيقية الآتية:

أ- تنظيم تصنيع العلاج والحكم بتحقيق مناط المالية في أعيان، اكتشاف العلم لها وجه منفعة، فثبت بذلك لها مناط المالية:

هذه المسألة من الأحكام التي تغير الحكم فيها لتغير مناط المالية، حيث كانت قبل الاكتشاف عديمة الجدوى، لا قيمة لها -بما يستلزم تغير مثل هذه الأحكام، بتغير الأزمان-

(١) الضوابط الدستورية: ما صدر عن النبي ﷺ بمنصب الإمامة يكون ملزماً للأمة على الحال الذي صدر فيه. انظر:

- الباجي، أبو الوليد سليمان بن خلف. المنتقى شرح الموطأ، القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، (د. ت.)، ج ٣، ص ١٩٤.

مثال ذلك: تحقق مناط المالية في (الجراثيم) وأمصال اللقاح التي كانت تُعد فتاكاً ضارّةً قبل أن يكتشف العلم وجه الانتفاع بها، وكان الحكم الشرعي بعدم ماليتها، ولكنها أصبحت اليوم "أموالاً" ذات قيمة عالمية، بعد أن ظهر نفعها في مقاومة الأوبئة؛ إذ جرى تخفيف سمّيتها بإضعافها، لتتحول من فتّاكة إلى مُكسبة للمناعة، ضد الإصابة بتلك الأوبئة، كالهیضة (الكوليرا) والجدري، والطاعون، وما أشبه، وهذا نفعٌ عظیم يتعلّق بحفظ حياة الإنسان، ووقايته من الفناء والموت، وهذا المقصد الشرعي المتعلق بحفظ الضروريات، هو ما تستند إليه سياسة التشريع لوضع الأنظمة لتنظيم تصنيع العلاج على نحو يحقق مصلحة الجميع، وضبطه. وقريب من هذا قول بعض فقهاء الحنفية حينما أفتوا أن هوام الأرض تُصبح مالاً؛ أي محلاً للملك، إذا ظهرت منافعها في الدواء، وكان حكمها السابق أنها ليست أموالاً، لعدم تحقق مناط المالية فيها (وهو المنفعة)؛ بل الحكم النهي عن تناولها للمضرة المتعلقة بها، في هذا المعنى تنطبق القاعدة التي وضعها الإمام الشاطبي استقراء من الأدلة؛ إذ يقول: "إن الشأن في معظم المنافع والمضار، أن تكون إضافية (نسبية) لا حقيقية، فهي منافع ومضار في حال دون حال، وبالنسبة إلى شخص دون شخص، أو وقت دون وقت" (١) وقوله أيضاً: "فإذا تأملت وجدت المذموم: تصرف المكلف في النعم لا أنفس النعم." (٢)

ومن هنا فإن سياسة التشريع تتدخل لوضع الحكم المناسب ووضع الأنظمة التي تراقب عمليات التصنيع، بناء على ما تغير من أثارٍ للمادة المكتشفة - كالجراثيم - أثراً للاكتشاف العلمي، ليتحقق من وراء الحكم الجديد بإثبات ماليتها وإباحة الانتفاع بها، وحفظ حقوق منتجها ومكتشفها، ليتحقق بذلك مقاصد الشريعة من حفظ الأنفس، وهي المقاصد ذاتها التي أنتجت الحكم القديم بمنع التداول بها للمضرة، وعدم ظهور وجوه المنفعة، فكلا الحكمين - المنع والإباحة - يتحران مقصداً واحداً، هو حفظ الأنفس، وتغيير الحكم أثراً لاكتشاف علمي حين ظهر وجه المصلحة علماً، التفاتاً لمقاصد الشارع.

(١) الشاطبي. الموافقات في أصول الشريعة، مرجع سابق، ج ١-٢، ص ٣٥٢.

(٢) المرجع السابق، ج ٣-٤، ص ١٩٤.

ب- الفتوى بجواز أخذ الأجر على الطاعات خشية الانقطاع عنها للحاجة:

وهو تدبير سياسي تتولاه سياسة التشريع التفاتاً لكليات الشريعة،^(١) وقد كان الحكم القديم عدم جواز ذلك. كما جاء في الفتاوى الخانية^(٢) ما نصه: "وإن استأجر رجلاً لتعليم القرآن، لا تصح الإجارة عند المتقدمين، ولا أجر له، بين لذلك وقتاً أو لم يُبين، ومشايخ بلخ رَحِمَهُمُ اللَّهُ جَوَّزُوا هذه الإجارة."

ووجه اختلاف الفتوى القديمة عن الفتوى الحديثة هو: أنه كان للمعلمين أعطيات في بيت المال في ذلك الزمان، وكان لهم زيادة رغبة في أمر الدين، وإقامة الحسبة، وفي زماننا - والكلام لصاحب الفتاوى الخانية - انتقصت أعطياتهم، وانتقصت رغائب الناس في أمر الآخرة، فلو اشتغلوا بالتعليم مع الحاجة إلى مصالح المعاش، لاختل معاشهم، فقلنا بصحة الإجارة، ووجوب الأجرة للمعلم.

وهكذا ترى كيف عالج الفقهاء الواقع عملاً بمبدأ سياسة التشريع محافظة على المصالح، وأعطوا الحكم (المناسب) الذي يصون تلك المصالح، ولا يورثها الخلل أو الضياع، وترى الالتفات للنتائج عند تطبيق الحكم واضحاً؛ إذ يقول معللاً اختلاف الحكمين: إن الفقهاء القدامى استندوا إلى أن للمعلم أجراً يأخذه من بيت المال، ولما انقطع هذا الأجر، وجب إعادة النظر في الحكم؛ لأنه ما عاد مثمراً للمصلحة المقصودة للشارع، بل مهدر، فوجب معالجة ذلك حتى لا تحتل مصالح المعلمين من جهة، ومصالح الدين من جهة أخرى، بالانصراف عن تعليمه جملة، للضعف في وازع الدين، أو للانصراف إلى كسب العيش، لتأمينه ضرورة، وهذا المآل هو المستند الذي يستند إليه مبدأ سياسة التشريع لمعالجته حفظاً (للمصالح).

(١) الدريني، فتحي. حق الابتكار في الفقه الإسلامي المقارن، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨١ م، ص ٦٨.

(٢) قاضيخان، حسن بن منصور. الفتاوى الخانية، مطبوع بهامش "الفتاوى الهندية": المسألة ب"العالمكيرية في مذهب أبي حنيفة النعمان"، بيروت: دار إحياء التراث العربي، (د. ت.)، ج ٢، ص ٣٢٥.

ومن هذا الباب القاعدة الفقهية: "لا ينكر تغير الأحكام باختلاف الأزمان" أثراً لاختلاف المصالح، وتخلّف المناط العام، فيبني الحكم استناداً على مناط جديد هو (المناسب) شرعاً لارتباط الحكم به.

ت- الفتوى الفتوى بمنع القضاة عن الحكم بوقف المدين الذي استغرق الدين ماله، إذا كان الوقف تهرباً من الديون، ولو لم يكن قد صدر قرار بالحجر على المدين:^(١)

جاء في حاشية ابن عابدين "وَبَطَلَ وَقْفُ رَاهِنٍ مُعْسِرٍ وَمَرِيضٍ مَذْيُونٍ بِمُحِيطٍ بِخِلَافٍ صَحِيحٍ لَوْ قَبْلَ الْحَجْرِ" وهذا القرار كما ترى هو تدبير سياسي لمنع المدينين من التهرب من دانيهم؛ فالسياسة الشرعية تتدخل لمنع استعمال العقود في غير ما شرعت له، منعاً للتحويل والتعسف، ورداً للمكلف ليكون قصده وفعله موافقاً لمراد الشارع، أداء وقصدًا.

ويقول الزرقا فيقول: ولولي الأمر بحسب المصلحة التي يراها منع الجائز، أو إباحة الممنوع، ويعتبر حكم المنع مدة قيام الأمر القانوني، ذلك أنه استند إلى مصلحة قابلة للتغير.^(٢)

ث- الفتوى بجواز المساهمة في الشركات المساهمة التي تقوم بمرافق حيوية:

رغم وضع هذه الشركات نسبة من رأس مالها في بنوك ربوية، تتقاضى عليها فوائد ربوية تدخل في مواردها وأرباحها، مثلما أنها ربما تقترض في بعض الحالات ما تحتاج من تلك المصارف لقاء فائدة تدفعها، فالربا يدخل في بعض أعمالها أخذاً وإعطاء، استثناء من القاعدة: "ما حرم أخذه حرم إعطاؤه" وهذه الفتوى قدّمها الشيخ مصطفى الزرقا لنا أثناء دراسة مادة الشركات في مستوى الدكتوراه في كلية الشريعة/

(١) الحصكفي، علاء الدين محمد بن علي بن محمد. الدر المختار، مرجع سابق، ج ٤، ص ٣٩٧. (مطبوع مع "رد المحتار" المعروف بـ"حاشية ابن عابدين").

(٢) الزرقا، مصطفى. العقود المسماة في الفقه الإسلامي، عقد البيع، دمشق: دار القلم، ٢٠١٢م، ص ٣٢.

الجامعة الأردنية، وهي صادرة (باسم الهيئة الشرعية) وتستند -كما سيتضح- إلى مبدأ سياسة التشريع من وجوه ثلاثة:

الوجه الأول: تلبية مصلحة حيوية للأمة، لا تستطيع رؤوس الأموال الفردية، ولا حتى رؤوس أموال دولة، أن تقوم بها، فيتعين تحقيقها من خلال الشركات المساهمة، ولا يوجد شركات مساهمة لا تتعامل بغير النظام الربوي المذكور، أما في حالة وجود تلك الشركات فيتعين ترك الشركات التي تستند إلى تعامل ربوي.

الوجه الثاني: تلبية مصلحة فردية لصغار المساهمين، الذين لا يجدون بديلاً استثمارياً بسبب صغر مدخراتهم، إضافة إلى عدم الثقة بالمشاركات الأخرى، لفساد ذمم الأفراد، فمراعاة هذا الظرف أنشأ مسوغاً آخر للفتوى بالجواز، بشرط استبعاد العنصر الحرام من أرباح هذه الأسهم.

الوجه الثالث: فهو أن الفتوى بمنع المساهمة في هذه الشركات التي تقوم بجزء حيوي من اقتصاد الأمة، تعني ترك الاقتصاد ومرافقة المهمة بأيدي غير المسلمين. وهذا مآل محذور ينبغي تجاوزه.

وتأسيساً على ما سبق يتضح أن مبدأ الموازنة بين المصالح والمفاسد، يقتضي مراعاة ضرورة قيام هذه الشركات في المجتمعات مع البحث عن وسيلة لاستبعاد عنصر الحرام من أرباح الأسهم، وهو ما بينته الفتيا، وإليك نص الفتيا: "الحمد لله وحده، والصلاة والسلام على نبينا محمد وآله وصحبه، أما بعد: فإن الشركات المساهمة في عصرنا الحاضر أصبحت منبثة في جسم الأمم والشعوب عامة، مثل الجملة العصبية في الجسم الحي، ولا غنى لأمة أو دولة عن قيام هذه الشركات فيها، لأجل مشروعات الخدمات العامة والإنتاج الكبير، مما تعجز كثير من ميزانيات الدول، ولا سيما الصغيرة عن تمويله، مثل مشروعات الري، والكهرباء، والمواصلات البرية، والبحرية والجوية، والهاتف الآلي وشبكات المياه، ومناجم الثروة المعدنية، وشركات التمويل، إلى غير ذلك مما هو معروف اليوم.

ذلك أن هذه المشروعات الكبرى تحتاج إلى رؤوس أموال ضخمة لا يستطيعها الأفراد عادة، وتضيق بها أيضاً ميزانيات الدول. يوزع رأس مالها أسهماً بالآلاف ومئات الآلاف والملايين، بقيمة صغيرة للسهم، وهكذا يجتمع لكل منها رأس المال الكافي من كافة الشعب، وتكون هذه الأسهم مجال استثمار لصغار المدخرين الذين لا يبلغ وفرهم حداً يكفي لشراء عقار يستغلونه، ولا تمويل عمل استثماري، فيشتري عدداً من أسهم هذه الشركات ليتنفع بربحها، وفي الوقت نفسه تجد الشركة من هذا التجميع لرأس مالها منطلقاً لمشروعها الإنتاجي الضخم، أو الخدمات التي تؤديها، والحاجيات التي تحققها لأبناء المجتمع.^(١)

وبناء على هذا نقول: إن هذه الشركات المساهمة أصبحت حاجة ملحة، لا مناص منها في الحياة المعاصرة لأي شعب، وفي أي دولة تريد الاستفادة من منجزات العلم، والصناعة والتقانة (التكنولوجيا)، دون أن تبقى في مستوى الحياة البدائية، وذلك من عمارة الأرض التي أمر بها الإسلام لصالح المسلمين، والإنسانية عامة.

والمشكل حينئذ الذي يجب حله هو أن هذه الشركات تقوم اليوم في دول لا تتقيد في أنظمتها باجتناّب التعامل مع المصارف التقليدية الربوية، فتضع سيولتها المالية في تلك المصارف، وتتقاضى عليها فوائد ربوية، تدخل في مواردها وأرباحها، كما تقترض في بعض الحالات ما تحتاج من تلك المصارف لقاء فائدة تدفعها، وتدخل تلك القروض في إنتاج ما تنتجه، والربح الذي تحققه.

فالربا يدخل في بعض أعمالها أخذاً وإعطاء. وترى الهيئة الشرعية في هذه المشكلة أننا لا ينبغي أن نحرم على الناس اقتناء أسهم هذه الشركات بصورة مطلقة، ولا أن نبيحها لهم بصورة مطلقة، بل نراعي ضرورة قيام هذه الشركات في المجتمعات، ومنها

(١) أثناء دراسة مادة الشركات في مرحلة الدكتوراه، سألت أستاذنا الجليل الشيخ الزرقا عن فتياه مستفسراً حول موضوع الشركات المساهمة هل هي على إطلاقها إذا كانت تؤمن مرفقاً حيوياً أو لا؟ فأجاب بأن الشركات المساهمة التي لا تؤمن مرفقاً حيوياً ضرورياً أو حاجياً للمجتمع، وكانت تتعامل بالربا في ادخار أموالها، يحرم الاكتتاب بأسهمها لأنه لن يضر المجتمع انبهارها.

المجتمعات الإسلامية، وحاجة كثير من الناس إلى اقتناء أسهمها لا سيما الذين لا يجدون طريقاً آخر لاستثمار مدخراتهم الصغيرة دون أن يجمدوها حتى تتآكل، وفي الوقت نفسه يجب استبعاد العنصر الحرام من أرباح هذه الأسهم؛ فالشركات المساهمة التي يكون موضوع نشاطها الاقتصادي محرماً، كشركات إنتاج الخمر، أو شركات إنشاء البنوك الربوية هذه محرمة، ويحرم امتلاك شيء من أسهمها وتداوله بين المسلمين، كما تحرم أرباحها. والشركات الأخرى التي يكون موضوع نشاطها حلالاً مباحاً، كسائر المشروعات الإنتاجية للسلع والخدمات التي أشير إليها في مقدمة هذا الكلام يباح امتلاك أسهمها وتداولها، وأخذ عائدات الأسهم من أرباحها، ولكن بشرط أن يحسب مالك الأسهم بصورة دقيقة (أو تقريبية جداً عند تعذر الحساب الدقيق) ما دخل على عائدات كل سهم من العنصر الحرام في ربحه، فيقرر مقداره من عائدات الأسهم، ويوزعه على الفقراء دون أن ينتفع به أية منفعة، ولا أن يحتسبه من زكاته، ولا يعده صدقة من حُرِّ ماله، ولا أن يدفع به ضريبة حكومية، ولو كانت من الضرائب الجائرة الظالمة؛ لأن كل ذلك انتفاع بذلك العنصر الحرام من عائدات أسهمه. وإن حساب هذا العنصر، ولا سيما بصورة تقريبية جداً قد أصبح ميسوراً بالوسائل والأجهزة الحديثة، والاستعانة بأهل الخبرة، وهذا يدخل في عموم البلوى، وبهذا نيسر على الناس، ونجنبهم الحرام دون أن نحرمهم من طريق استثماري لا يجدون بديلاً له بسبب صغر مدخراتهم.

ومع ذلك فلا بد من ملاحظة أن طريق المشاركات الصغيرة التجارية والمضاربة قد أصبح شديد الخطورة بسبب ندرة الأمانة - مع الأسف - في هذا الزمان؛ فقد أصبح الذي يضع ماله في يد غيره لاستثماره يدخل في مخاطرة كبيرة لفساد الذمم، ويعرضه للتبخر، ولا سيما أيضاً أن كثيراً من المدخرين الصغار أيتام وأرامل لا يستطيعون العمل بأنفسهم لأنفسهم. ولكل زمان حكمه، وقد قرر الفقهاء في مناسبات كثيرة أموراً استثنائية عللوا بها فساد الزمان.

هذا وفي حالة توافر شركات مساهمة تسد الحاجة وتلتزم بعدم التعامل بالربا أخذاً وإعطاءً يجب على المساهمين عدم التعامل مع الشركات المساهمة، التي تقترض

بالربا عند الحاجة، وتودع أموالها بفائدة.

ج- تخريج جواز الشركات المساهمة وسندها الشرعي:

- قاعدة عموم البلوى ورفع الحرج:

وهي أصل شرعي عام، متفرع من مقصد رفع الحرج في جملة المقاصد العامة للشريعة. وهو المقصد الذي جاء عنه في القرآن العظيم قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨] وقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦].

وقد فرّع عليها فقهاء المذاهب على مر العصور ما لا يحصى من المقررات الفقهية والفتاوى مع تقلب الأزمنة، واختلاف الأمكنة، وتبدل الأوضاع الحيوية، وطروء الطوارئ ونشوء المستجدات، حتى في أمور العبادات، بل المعاملات والجنايات، ووردت بعض نصوص السنة النبوية في بعض ذلك موحية بالمبدأ.

فقد ثبت عن النبي ﷺ أنه عفا عن سؤر الهرة إذا شربت من الإناء مع أنها سبع بنص حديث آخر، وسورها في الأصل نجس. وقد علل الرسول ﷺ هذا العفو بقوله: "إنها من الطوافين عليكم"^(١) مشيراً إلى صعوبة التحرز عن سورها؛ لأنها تلج المداخل، وتنتقل في البيوت، وتنزل إليها من الأسطحة، هذا من صور عموم البلوى كما يذكره الفقهاء. ولما دخل الإمام محمد بن الحسن الشيباني الري، ورأى ريفها والآبار في ريفها غير مسورة ويعسر عليهم تسويرها. والأنعام ترعى بين الآبار في الريف، وقد يتساقط بعض بعرها في الآبار، ويخرج في الدلو، ويعسر جداً أو يتعذر عليهم التوقي منها، أفتى بالعفو عن البعر المتساقط، وبقاء الآبار طاهرة، لعموم البلوى.

(١) رواه النسائي وأبو داود واللفظ له، وصححه الألباني، انظر:

- السجستاني، سنن أبي داود، مرجع سابق، كتاب: الطهارة، باب: سؤر الهرة، ص ٣٣، حديث رقم: (٧٦).
- النسائي، المجتبى من سنن النسائي، مرجع سابق، كتاب: الطهارة، باب: سؤر الهرة، ص ٢٥، حديث رقم: (٦٨).
- الألباني، صحيح سنن أبي داود، مرجع سابق، كتاب: الطهارة، باب: سؤر الهرة، ج ١، ص ١٣٣-١٣٤، حديث رقم: (٦٩).

وفي الشهادات قرروا أنه عند فساد الزمان وشيوع الفسق وندرة العدالة تُقبل في القضاء شهادة الأمثل فالأمثل، لعموم البلوى كيلا يتعطل القضاء إذا طلبت العدالة الكاملة في الشاهد.

- قاعدة الحاجة:

وقاعدة الحاجة العامة كذلك هي أصل مجمع عليه يفتح به باب في نظر الفقهاء كانت عمومات النصوص تقتضي سده؛ ذلك أن الشريعة الكريمة السمحة ما جاءت لتسد على الناس منافذ حاجاتهم الحقيقية، وإنما جاءت لتلبية الحاجات الصحيحة التي تستلزمها ظروف الحياة والتعامل، ولتمنع الحاجات الزائفة الوهمية كالربا والخمر، وتبطل العادات السيئة الفاسدة التي تؤدي إلى الضرر والعدوان والتجاوز على حقوق الغير كالثأر وأخذ البريء بذنب المجرم من عشيرته، وقتل الأولاد خشية الإملاق ونحو ذلك من المفاسد التي تظن حاجة حيوية في المجتمعات الجاهلية.

أما الحاجات الحقيقية التي تفوت بعدم الاستجابة لها وتلبيتها مصالح حيوية تتطلبها ظروف حياة الناس أو بيئتهم الخاصة وطبيعتها، ويورث فواتها مشقة ومصاعب ومتاعب، ليس من مستلزمات التكليف الشرعي تحملها، فإن الشريعة تليي هذا النوع من الحاجات الصحيحة، ولو كان ذلك على سبيل الاستثناء الاستحسان من بعض القواعد، أو من ظواهر النصوص وعموماتها بدلالة مقاصد الشريعة المستفادة من نصوصها القطعية.

وأصل قاعدة الحاجة هذه دلت عليها السنة النبوية الثابتة في بعض الحالات من ذلك ما ثبت في الصحيحين من أنه ﷺ لما نهى عن قطع الشجر والحشيش في حرم مكة، قالوا له: إنهم يحتاجون إلى الإذخر لأجل سقوف بيوتهم، فقال لهم: إلا الإذخر،^(١) وهذا النص يوحى بالمبدأ الفقهي في رعاية الحاجات الحقيقية.

(١) انظره مفصلاً في:

إن تطبيقات مبدأ رعاية الحاجة في تفريع الأحكام الفقهية كثيرة منبثة في فقه المذاهب، حتى إنهم تسامحوا عن صورة واضحة من الغرر الفاحش رعاية للحاجة. ومن أبرز ذلك إباحة عقد الجعالة على الرغم ما فيه من الغرر الواضح، وذلك للحاجة الداعية إلى هذا العقد في شؤون كثيرة من التعامل. ولابن تيمية في موضوع الغرر والتقاضي عنه للحاجة كلام نفيس قيم ينير البصيرة الفقهية، وكذا تلميذه ابن القيم رَحِمَهُمَا اللهُ. فانطلاقاً من قاعدة الحاجة هذه ترى الهيئة أن شركات المساهمة التي ظهرت في العصور الحديثة نتيجة لتطور الحياة المعاصرة ومنجزاتها العلمية، وظروفها الاقتصادية، وتأمين المرافق الكبرى كالكهرباء وشبكات المياه، والهواتف، والنقل، واستثمار الثروات الطبيعية المختلفة على النطاق المجدي اقتصادياً، كل ذلك يجعل تأسيس الشركات المساهمة حاجة حيوية عامة، وهذا يستلزم جواز امتلاك أسهمها وتداولها بيعاً وشراءً.

وبعد تقرير جواز تأسيس هذا النوع من الشركات للحاجة العامة يصبح امتلاك أسهمها للاستثمار وأخذ أرباحها حاجة عامة أيضاً، ولا سيما بالنسبة إلى صغار المدخرين وأموال الأيتام والأرامل، وسائر العاجزين عن استثمار ما لديهم من وفر، ولا يكفي ما لديهم لمشروع تجاري أو شراء عقار واستغلاله، فيجد هؤلاء جميعاً في أسهم هذه الشركات مستثمراً ما لديهم من وفر، كلاً بقدر ما يستطيع، ولكن بالشرط الذي سبق بيانه، وهو إخراج العنصر الحرام المتحصل من بعض تعاملها الربوي بحساب دقيق أو تقريبي، وإعطاؤه الفقراء، أو صرفه لجهات خيرية، دون أن ينتفع به مالك الأسهم أي منفعة. هذا ولا يقال: إن العنصر الحرام؛ وهو الفوائد الربوية التي دخلت في موارد الشركة قد اختلطت بالمال بصورة لا يمكن تمييزها فيجب أن تسري الحرمة إلى الجميع، لا يقال ذلك؛ لأنَّ عين المال ليس هي الحرام كالخمر والخنزير، بل ماليتها.

= - البخاري، صحيح البخاري، مرجع سابق، كتاب: اللقطة، باب: كيف تُعرف لقطة أهل مكة، ص ٤٥٧، حديث رقم: (٢٤٣٤).

- مسلم، صحيح مسلم، مرجع سابق، كتاب: الحج، باب: تحريم مكة وصيدها وخلاتها، ص ٥٣٤، حديث رقم: (١٣٥٣).

فقد جاء في تفسير آيات الأحكام لابن العربي في تفسير قوله تعالى في أواخر سورة البقرة: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ [البقرة: ٢٧٨]. "ذهب بعض الغلاة من أرباب الورع أن المال الحلال إذا خالطه حرام حتى لم يتميز، ثم أخرج منه مقدار الحرام المختلط به لم يحل ولم يطب؛ لأنه يمكن أن يكون الذي أخرج هو الحلال، والذي بقي هو الحرام. وهذا غلو في الدين، فإن كل ما لم يتميز فالمقصود منه ماليته لا عينه، ولو تلف لقام المثل مقامه؛ فالاختلاط إتلاف لتمييزه، كما أن الإهلاك إتلاف لعينه، وإن المثل قائم مقام الذاهب، وهذا بين حساً ومعنى، والله أعلم." (١)

وينبغي أن يلحظ في هذا المقام أنه إذا ضيقنا على المسلمين بمجرد الشبهات البعيدة، أو الضعيفة رغم حاجتهم كما في أسهم الشركات التي ليس في ذاتها وطبيعتها مانع شرعي، وحجرتنا عليهم امتلاك أسهمها، فإننا سنعزلهم عن مجال عظيم من النشاطات الاقتصادية التي أصبحت أساسية في جميع الدول المعاصرة، وتبقى هذه المرافق الكبرى في أيدي غيرهم، فالمصلحة أن لا نضيق عليهم ما دام من الممكن استبعاد العنصر المحذور. وقد تبدو شبهة أخرى في مسألة تداول أسهم هذه الشركات المساهمة، وهي أن السهم يمثل جزءاً شائعاً من مجموع أموال الشركة وحقوقها من نقود سائلة و سلع قائمة، وديون لها على غيرها، مطروحاً منها ما عليها من ديون وحقوق لغيرها، فبيع السهم وشراؤه معناه مبادلة ما يقابله من كل ذلك في الشركة بالسعر الذي يباع به السهم؛ ومعنى هذا أن جزءاً من محل هذا البيع هو صرف يجب فيه التقابض، كما أن بعض هذا المبيع دين في الذمم، فيكون من قبيل بيع الدين لغير من عليه الدين، وهو غير جائز.

والجواب عن هذه الشبهة أن من المقرر في المذاهب، وفي القواعد الفقهية أن ما يدخل في الصفقة تبعاً ولا يكون مقصوداً وأصلاً فيها لا يشترط فيه الشروط التي تطلب شرعاً، لو وردت عليه الصفقة وحده. ومن جهة أخرى يقرر الفقهاء أن للأكثر حكم الكل، والعبرة للأغلب؛ ولذلك أمثله كثيرة في فروع الفقه.

(١) ابن العربي، أحكام القرآن، مرجع سابق، ج ١، ص ٢٤٥.

وقد جاء في الجزء السابع من فتاوى الشيخ محمد بن إبراهيم الشيخ، مفتي المملكة العربية السعودية طيّب الله ثراه في كلامه عن الشركات المساهمة، وجواز تداول أسهمها بيعاً وشراءً (وهو موضوعنا بالذات) ما يأتي: "فإن قيل: إن في هذه الشركات نقوداً، وإن بيع النقود لا يصح إلا بشرطه، نقول: إن النقود هنا تابعة غير مقصودة، وإذا كانت بهذه المثابة فليس لها حكم مستقل، فانتهى محذور الربا كما سيأتي في حديث ابن عمر."

فإذا قيل: إن للشركة ديوناً في ذمم الغير، أو إن على تلك الأسهم المبيعة قسطاً من الديون التي قد تكون على أصل الشركة، وإن بيع الدين في الذمم لا يجوز إلا لمن هو عليه بشرطه. نقول: وهذا أيضاً من الأشياء التابعة التي لا تستقل بحكم، بل هي تابعة لغيرها؛ والقاعدة أنه يثبت تبعاً ما لا يثبت استقلالاً. ويدل على ذلك حديث ابن عمر مرفوعاً: "من ابتاع عبداً وله مال، فماله للذي باعه إلا أن يشترط المبتاع."^(١)

فعوم الحديث يتناول مال العبد الموجود، والذي له في ذمم الناس، ويدل عليه أيضاً حديث ابن عمر الآخر: "من باع نخلاً قد أُبُرت فثمرتها للبائع، إلا أن يشترط المبتاع،"^(٢) ووجه الدلالة أن بيع الثمرة قبل بدو صلاحها لا يجوز، لكن لما كانت تابعة لأصلها اغتفر فيها ما لم يغتفر لو كانت مستقلة بالعقد.^(٣) وقد تحدّث شيخ الإسلام

(١) متفق عليه، واللفظ للبخاري. انظر:

- البخاري، صحيح البخاري، مرجع سابق، كتاب: المساقاة، باب: الرجل يكون له ثمر أو شرب في حائط أو في نخل، ص ٤٤٦، حديث رقم: (٢٣٧٩).

- القشيري، صحيح مسلم، مرجع سابق، كتاب: البيوع، باب: من باع نخلاً عليها ثمر، ص ٦٢٦، حديث رقم: ٨٠ - (١٥٤٣).

(٢) متفق عليه، واللفظ للبخاري. انظر:

- البخاري، صحيح البخاري، مرجع سابق، كتاب: البيوع، باب: من باع نخلاً قد أُبُرت، ص ٤١٠، حديث رقم: (٢٢٠٤).

- القشيري، صحيح مسلم، مرجع سابق، كتاب: البيوع، باب: من باع نخلاً عليها ثمر، ص ٦٢٥، حديث رقم: ٧٧ - (١٥٤٣).

(٣) أي: لو بيعت وحدها دون شجر. انظر:

ابن تيمية رَحِمَهُ اللهُ عَنْ نَهْيِ رَسُولِ اللهِ ﷺ عَنْ بَيْعِ الثَّمَارِ وَهِيَ عَلَى الشَّجَرِ قَبْلَ بُدْوِ صَلاَحِهَا، وَبَحْثَ فِيهَا إِذَا كَانَ فِي بَسْتَانٍ أَشْجَارٌ مُتَنَوِّعَةٌ فَبِيعَتْ ثَمَارُهَا الَّتِي عَلَيْهَا جَمِيعُهَا، وَكَانَ بَعْضُ الْأَنْوَاعِ قَدْ بَدَأَ صَلاَحُهُ دُونَ بَقِيَّةِ الْأَنْوَاعِ، فَذَكَرَ شَيْخُ الْإِسْلَامِ رَحِمَهُ اللهُ أَنَّ فِي صَحَّةِ هَذَا الْبَيْعِ قَوْلَيْنِ: أَحَدُهُمَا بِالْجَوَازِ وَالْآخَرُ بِالْمَنْعِ، وَقَالَ: "إِنَّ الْقَوْلَ بِالْجَوَازِ فِي هَذِهِ الْحَالِ هُوَ قَوْلُ اللَّيْثِ بْنِ سَعْدٍ" فَقَدْ جَوَزَ اللَّيْثُ بَيْعَ جَمِيعِ الْبَسْتَانِ إِذَا صَلَحَ نَوْعٌ كَمَا جَوَزَ أَحَدُ الْأَنْوَاعِ إِذَا بَدَأَ صَلاَحَ بَعْضُهُ؛ لِأَنَّ إِيْجَابَ التَّفْرِيقِ فِيهِ ضَرَرٌ عَظِيمٌ وَبَيْنَ وَجْهِ الضَّرَرِ. ^(١) ثُمَّ قَالَ: "وَهَذَا الْقَوْلُ أَقْوَى مِنَ الْقَوْلِ الثَّانِي: وَهُوَ الْمَنْعُ مُطْلَقًا كَمَا هُوَ الْمَشْهُورُ، وَالْجَوَازُ هُنَا بِمَجْرَدِ الْحَاجَةِ. ثُمَّ خَتَمَ هَذَا الْبَحْثَ بِقَوْلِهِ: "وَسُرُّ الشَّرِيعَةِ فِي ذَلِكَ كَلَهُ: أَنَّ الْفِعْلَ إِذَا اشْتَمَلَ عَلَى مَفْسَدَةٍ مَنَعَ مِنْهُ إِلَّا إِذَا عَارَضَهَا مَصْلَحَةٌ رَاجِحَةٌ، كَمَا فِي إِبَاحَةِ الْمَيْتَةِ لِلْمُضْطَّرِّ، وَأَنْ يَبِيعَ الْغُرْرَ قَدْ نَهَى عَنْهُ؛ لِأَنَّهُ مِنْ نَوْعِ الْمَيْسَرِ الَّذِي يُفْضَى إِلَى أَكْلِ الْمَالِ بِالْبَاطِلِ، فَإِذَا عَارَضَ ذَلِكَ ضَرَرٌ أَعْظَمُ مِنْهُ أَبَاحَهُ، دَفْعًا لِأَعْظَمِ الْفَسَادِينَ بِتَحْمَلِ أَذْنَاهُمَا، وَاللَّهُ أَعْلَمُ." ^(٢)

سابعاً: مجال تطبيق السياسة الشرعية

تحديد مجال السياسة الشرعية يعتمد على تعريفها، ومفهومها، فعلى رأي الفقهاء الذين ضيقوا تعريف السياسة الشرعية: بأنها شرع مغلظ، يكون مجالها محصوراً في العقوبات، وتغليظ بعض الأحكام كالقول بتضمين الصنّاع، وهذا الاتجاه يعطي للسلطة العامة فسحةً في الجانب الجنائي والقضائي، ولكنه يقيد من صلاحيات السلطة العامة في جانب المعاملات والعبادات. حيث يرى أن موضوع العبادات والمعاملات لا مجال للسياسة الشرعية فيه، بالنظر في التدبير المصلحي، وإنما هو شأن

- الحارثي، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية. مجموع فتاوى ابن تيمية، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي، المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ١٩٩٥م، ج ٢٩، ص ٤٨٢-٤٨٣.

(١) الحارثي، مجموع الفتاوى، مرجع سابق، ج ٢٩، ص ٤٨٢.

(٢) المرجع السابق، ج ٢٩، ص ٤٨٣.

خاص أو شأن مجتمعي، فلا تتوقف صحة العبادة شرعاً على قرار إداري من السلطة العامة، أما من توسع في تعريف السياسة الشرعية فجعلها تديراً للشأن العام بحسب النظر المصلحي؛ فإن مجال السياسة الشرعية يتسع عنده فيشمل تنظيم ما يتعلق بالاجتماع الإنساني، وما يحتاج إلى نظر وتحرير.

فمثلاً بحسب هذا الاتجاه المتوسّع يدخل ضمن مجال السياسة أن خطبة الجمعة لا تصح إلا بإذن من الإمام، ابتداء عند الحنفية؛ أي بقرار إداري يأذن ببناء المسجد، فإن بُني المسجد دون إذن فلا تصح الجمعة فيه، أما الشافعية فلا يرون أن للسياسة وللقرارات الإدارية أثراً في صحة العبادات؛ لأنَّ العبادة تصح بتمام أركانها وشروطها، وليس إذن الإمام منها، وكلا الرأيين الحنفية والشافعية لم يبحثوا في حق الدولة في تحديد موضوع خطبة الجمعة، وهذا تحديداً يبين أهمية البحث في مجال السياسة، وأين يسمح للدولة أن تتدخل للنظر المصلحي، وأن يترك الأمر للحريات العامة.

ويكون مجال السياسة في قسمين، إما من حيث الأحكام بوضع التشريعات ابتداء ومعالجة نتائج التطبيق، وإما من حيث الأنظمة وإيجاد المؤسسات، فأما من حيث الأحكام فإذا كان في المسألة نص فمجالها بوضع التدابير لتحقيق المقصود من الأحكام، وقد يستدعي هذا التدبير تغييراً في بعض الأحكام، كتقييد المباح أو إباحة ما كان ممنوعاً، وهناك أحكام لا تتدخل السياسة في تغييرها، كأحكام العبادات وأصول الأخلاق، بل مجال السياسة بالحفاظ عليها.

وإن لم يكن في المسألة نص فيكون مجال السياسة بالالتفات للكلية، وتحري المصلحة عند وضع التشريعات، ويدخل في هذا البحث فيما نأخذ وما ندع من منجزات الفكر الإنساني التشريعي.

وأما من حيث الأنظمة؛ فيكون بإنشاء المؤسسات التي تحمل الناس على مراشدهم كمؤسسة القضاء، ومؤسسات لتحقيق الشورى، ومؤسسات لحفظ حقوق الإنسان، وكذا بوضع السياسات على تنوعها كالسياسة المالية والتعليمية، وإنشاء المؤسسات التي

تنفذ هذه السياسات، وتراقب تطبيقاتها، وتعمل على تفادي الخلل وتطوير الأداء، ويراعى في كل ذلك تحقق مقصود المشرع، حيث إن السياسة الشرعية خطة عمل لتطبيق الأحكام فيما ورد فيه نص، والتفات للكيان فيما لا نص فيه، تستند إلى تحري مراد الشارع، والمواءمة بين المصلحة التي يتغيها النص، وتحقيق هذه المصالح في الواقع، أو بين أعمال المبادئ الكلية للشريعة لرفع الحرج، أو جلب المصلحة، أو تحقيق العدل، أو منع الإضرار بالآخرين، وغير ذلك من المبادئ العامة التي تتولى سياسة التشريع إعمالها عند تطبيق الجزئيات؛ تحقيقاً لوحدة المنطق التشريعي بين الكليات والجزئيات، إضافة إلى ملاحظة أن متعلقات كليات الشريعة قابلة للتغير، نتيجة لاختلاف الظروف المحدقة بالواقعة، وإن كانت الكليات ذاتها لا تتغير، ومثال ذلك ما أفتى به الإمام مالك^(١) من جواز الإكراه على البيع بسعر عادل حين يصبح الإكراه منوطاً للعدل، في ظروف استثنائية، وعدم جواز الإكراه في الأحوال العامة؛ لأنه يشكل منوطاً للظلم، فمتعلقات "العدل" تتغير تبعاً لاختلاف الظروف المحتفة بالواقعة.

وعليه ثمة نصوص وأحكام شرعية لا مجال ولا دور لسياسة التشريع في تعديلها، أو إيقاف العمل بها لظروف محتفة؛ لأنها نصوص تتعلق بكليات الشريعة الثابتة؛ إذ جاءت على وجه كان مراد الشارع فيها بياناً جلياً كالنصوص الجزئية القطعية، أو النصوص المتعلقة بمصالح ثابتة لا تتغير، وجامع هذه النصوص أن مراد الشارع فيها واضح من العبارة، وأنه متصل بمصالح جدية تتعلق بدوام المجتمع واستمراره، فيجب المحافظة عليها؛ حفاظاً على الكيان السياسي، والاقتصادي، والأخلاقي للأمة، فضلاً عن النصوص الجزئية الثابتة بأدلة قطعية لا تحتمل خلافاً، ولا مجال فيها للتأويل؛ لوضوح مراد الشارع منها، وأنه قصد أن تكون شريعة دائمة كأحكام الأسرة، وأحكام الحدود، وأحكام الميراث. فهذه بمجموعها ضوابط للاجتهاد تحفظه

(١) الدريني، فتحي. الفقه الإسلامي المقارن مع المذاهب، دمشق: جامعة دمشق، ١٩٩٢م، ص ١٩١، وانظر أيضاً:

- الباجي، أبو الوليد سليمان بن خلف. المنتقى شرح موطأ الإمام مالك، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٣م، ج ٥، ص ١٧.

موجهاً ومسدداً بالوحي والنص، حتى لا يتحول التجديد إلى تبديد.^(١)

على أنه ينبغي التدقيق في هذا النوع الأخير، وأعني به النصوص الجزئية التي جاء مراد الشارع فيها واضحاً، لتبقى شريعة ثابتة على مدى الأيام، وتحديد المعنى الذي أراده الشارع عاماً دائماً، فعلى الرغم من أن الحدود الشرعية ثابتة بنصوص جزئية، غير أن الصحابة الكرام أجلوا تنفيذ الحد في الغزو^(٢) موازنة بين المصالح المتضاربة في مثل هذه الأحوال.

وعند إنعام النظر في المثال السابق نجد أن النص الشرعي الأمر بإقامة الحد على مرتكب المحرمات الحدية، لم يشترط الفورية، وإنما جاء النص أمراً بالتنفيذ، و(الأمر) كما يقرر الأصوليون لا يقتضي فورية ولا تراخياً، وإنما يقتضي وجوب التنفيذ.^(٣)

وعلى هذا؛ فإن تدخل السياسة الشرعية في مسألة الحدود، ليس فيما يقضي به النص الأمر من وجوب التنفيذ، بل فيما سكت عنه، وهو وقت التنفيذ، وهذا متروك للمصلحة، وهو مجال خصب للسياسة الشرعية، وقد ثبت أن الرسول الكريم أجل تنفيذ الحد حين تصادم تنفيذ الحد مع مصلحة شرعية لم يرد الشارع تفويتها، كما في حال رجم الزانية الحامل،^(٤) فتنفيذ الحد يؤدي إلى إسقاط الجنين، والاعتداء على حقه في الحياة في هذه الحال. وكذا أفتى الفقهاء المسلمون بأنه لا يقام حد الجلد على المريض^(٥) ولا في حال البرد الشديد؛ لأن الجلد في هذا الظرف يؤدي إلى زيادة العقوبة فوق ما هو مقرر بشكل عام.

(١) الدرني، خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، مرجع سابق، ص ١٨٦، وانظر أيضاً:
- الدرني، فتحي. المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي، دمشق: الشركة المتحدة، ١٩٨٥م، ص ٦٤ و ١٩٨.

(٢) أبو يوسف، الخراج، مرجع سابق، ص ٣٦٠.

(٣) الدرني، المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي، مرجع سابق، ص ٥٤.

(٤) القشيري، صحيح مسلم، مرجع سابق، كتاب: الحدود، باب: من اعترف على نفسه بالزنا، ص ٧٠٥، حديث رقم: (١٦٩٦).

(٥) ابن نجيم، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، مرجع سابق، ج ٥، ص ١١.

ويلعل الفقهاء موقفهم هذا بالنظر إلى المآل، فيقولون: "ونحن مأمورون بجلده لا بإماتته" والجلد للمريض يؤدي إلى الموت، وفي البرد الشديد يؤدي إلى عقوبة زائدة فوق العقوبة المقررة شرعاً، والزيادة على العقوبة حرام، وبناء على ما سبق، فإننا في مسألة النصوص الجزئية، ينبغي أن يحدد المعنى القطعي غير القابل للتعديل، وأن يميز بين أصل الفكرة من حيث هو واردٌ قطعاً، واختيار الوقت المناسب للتنفيذ، من حيث هو متروكٌ لسياسة التشريع وفق ما يحقق مقصد الشارع، ولا يهدر مقاصد أخرى لم يُرد إهدارها، فمجال سياسة التشريع هنا في وقت التنفيذ وثيق الصلة بأن يكون التنفيذ على وجه يحقق مراد الشارع من النص.

وتأسيساً على ما سبق، نجد هناك أحكاماً قابلة للتغيير؛ نظراً لارتباطها بعة، أو مصلحة متغيرة، أو أنها جاءت معالجة لحالة معينة، وهذه الأحكام مجال خصب لتطبيق ما تقتضيه السياسة الشرعية، وبالمقابل هناك أحكام أراد الشارع أن تكون شريعة دائمة، كالأحكام المتعلقة بأمهات الفضائل، وقواعد الأخلاق التي تقرها الفطر السليمة، ولا تستقيم حياة الأمم من دونها مثل: الوفاء بالعهد، والعدل، وصلة الأرحام، والمساواة أمام القانون، "فهي قواعد أساسية أبدية لا تحتل تأويلاً، ولا نسخاً منذ أوحى بالنصوص التي تقررهما، بل هي محكمةٌ عقلاً"،^(١) فهذا النوع من الأحكام ينحصر دور سياسة التشريع في المحافظة عليها، ومنع الافتتات عليها.

١ - مجالات تطبيق السياسة الشرعية من حيث الأحكام:

أ- ارتباط الحكم بمصلحة متغيرة:

من مجالات تطبيق السياسة الشرعية ارتباط الحكم الشرعي بمصلحة متغيرة، فثمة حالات يتم فيها تطبيق السياسة الشرعية في الأحكام التي ارتبط الحكم فيها

(١) للتوسع انظر:

- الدرني، المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي، مرجع سابق، ص ٦٤، بحث "المحكم".

بمصلحة متغيرة، أو جاءت الأحكام مجاريةً لعُرفٍ، وتغيّر العرفُ، أو احتفت بالحكم ظروفٌ جديدة، جعلت تطبيقه في ظلها يؤدي إلى غير المصلحة التي شرع من أجلها، وشواهد ذلك في عمل الصحابة الكرام كثيرة، نذكر منها على سبيل المثال،^(١) إيقاف عمر بن الخطاب سهم المؤلفة قلوبهم؛ لتخلّف المصلحة في ظل ظروف الدولة الجديدة.^(٢) وكذا في حكم ضوأل الإبل،^(٣) حيث أمر عثمان بن عفان بتعريفها وبيعها، فإذا جاء صاحبها أعطي الثمن. ووقد أمر رسول الله ﷺ أن لا تُلْتَقَط؛ لأنّ معها سقاءها ووكاءها.

ومن شواهد ذلك أيضاً الأحكام الصادرة عن رسول ﷺ بمقتضى الإمامة مبنيةً على مصالح وقتية، كالأنفال للتحريض على القتال.^(٤)

ويقتضي النظر في هذا المجال من مجالات تطبيق السياسة الشرعية بيان أنواع الأفعال الواردة عن النبي ﷺ ومجال السياسة الشرعية فيها، فما ورد عن الرسول ﷺ يمكن تقسيمه إلى الأنواع الآتية:

(١) للتوسع انظر:

- الشلبي، محمد مصطفى. تعليل الأحكام، القاهرة: مطبعة الأزهر، ١٩٤٧م، ص ٣٧ وما بعدها.
- (٢) الجصاص، أبو بكر بن علي الرازي. أحكام القرآن الشهير بـ"تفسير الجصاص"، تحقيق: محمد القمحاوي، القاهرة: دار إحياء التراث العربي، ١٩٨٥م، ج ٤، ص ٣٢٧-٣٢٨. وانظر أيضاً:
- ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، مرجع سابق، ص ٨٨٨.
- الشلبي، تعليل الأحكام، مرجع سابق، ص ٣٨.
- (٣) الأصبحي، أبو عبد الله مالك بن أنس. الموطأ، اعتنى به: حسان عبد المنان، الرياض: بيت الأفكار الدولية، ٢٠٠٤م، كتاب: اللقطة، باب: القضاء في الضوأل، ص ٤٥٦، حديث رقم: (٣٢٤٥). وانظر أيضاً:
- البيهقي، سنن البيهقي الكبرى، مرجع سابق، كتاب: اللقطة، باب: الرجل يجد ضالة يريد ردها على صاحبها لا يريد أكلها، ج ٦، ص ٣٦١، حديث رقم: (١٢٠٨٠).
- (٤) القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس المصري. الأحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، ١٩٧٦م، ص ١٠٥.

النوع الأول: ما ليس تشريعاً ملزماً، وإنما ورد بحكم الخبرة البشرية، كاختيار موقع المعركة في بدر، يدل ذلك على هذا سؤال الحُبَاب بن المنذر بن الجموح: "يا رسول الله أرايت هذا المنزل، أمنزلاً أنزلَكَه الله ليس لنا أن نتقدّمه ولا نتأخّر عنه، أم هو الرأي والحرب والمكيدة؟ قال: بل هو الرأي والحرب والمكيدة. قال: يا رسول الله، فإن هذا ليس بمنزل، فامضِ بالناس حتى نأتي أدنى ماء من القوم فننزله، ثم نُعوّز ما وراءه من القلب؛ أي الآبار، ثم نبني عليه حوضاً فنملؤه ماء، ثم نقاتل القوم فنشرب ولا يشربون. فقال رسول الله ﷺ: "لقد أشرت بالرأي".^(١) فهذا الموقف من الرسول ﷺ كان مبنياً على الخبرة، ومن هنا عرض الحُبَاب رأيه، فاستحسنه النبي ﷺ.

وفي سؤال الحباب ما يدل على إدراك الصحابة لطبيعة الأفعال الواردة عن النبي ﷺ؛ فبعضها تشريع مُلزم، وبعضها مبنٍ على الخبرة والمشورة، ومن هنا استوضح الحباب عن طبيعة الفعل.

وهذا النوع من أفعال النبي ﷺ مجال السياسة الشرعية فيه واسع؛ ذلك أنه مبنٍ على خبرة ومشورة، بما يفتح المجال للخبرات البشرية للبحث عن أفضل الحلول والمقترحات.

النوع الثاني: ما كان تشريعاً ملزماً، ولكنه مبنٍ على مصلحة متغيرة وليست ثابتة، كالنهى عن ادخار لحوم الأضاحي للتوسعة على مجموعة من فقراء الأعراب، وردوا إلى المدينة في أيام عيد الأضحى، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ وَاقِدٍ قَالَ: نَهَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَنْ أَكْلِ لُحُومِ الضَّحَايَا بَعْدَ ثَلَاثٍ. قَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي بَكْرٍ: فَذَكَرْتُ ذَلِكَ لِعَمْرَةَ، فَقَالَتْ: صَدَقَ. سَمِعْتُ عَائِشَةَ تَقُولُ: دَفَّ أَهْلُ أَبْيَاتٍ مِنْ أَهْلِ الْبَادِيَةِ حَضْرَةَ الْأَضْحَى زَمَنَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: "ادْجِرُوا ثَلَاثًا ثُمَّ تَصَدَّقُوا بِمَا بَقِيَ"، فَلَمَّا كَانَ بَعْدَ ذَلِكَ قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ النَّاسَ يَتَّخِذُونَ الْأَسْقِيَةَ مِنْ

(١) ابن كثير، السيرة النبوية "سيرة ابن كثير"، مرجع سابق، ج ٢، ص ١٩٧-١٩٨.

صَحَايَاهُمْ وَيَجْمُلُونَ مِنْهَا الْوَدَكَ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: "وَمَا ذَاكَ؟" قَالُوا: نَهَيْتَ أَنْ تُوَكَّلَ لِحُومِ الضَّحَايَا بَعْدَ ثَلَاثٍ. فَقَالَ: إِنَّمَا نَهَيْتُكُمْ مِنْ أَجْلِ الدَّافَةِ الَّتِي دَفَّتْ، فَكُلُوا وَادَّخِرُوا وَتَصَدَّقُوا." (١)

تلاحظ من هذا الحديث أن أحد الرواة، وهو عبد الله بن واقد، وهو حفيد عمر بن الخطاب (٢) يروي الحديث عن رسول الله ﷺ مرسلًا كواقعة يظن من يسمعها أنها حكمٌ عامٌ، وقد أشكل ذلك على عبد الله بن أبي بكر، فلمَّا عرض الأمر على من عرف ظرفَ الحديث بيَّن له أن الحديث جاء معالجةً لواقعةٍ، وليس حكمًا عامًا؛ ذلك أنه وصلَ إلى المدينة المنورة مجموعةٌ من فقراء الأعراب في أيام الأضحى؛ ومعالجةً لهذه الحالة الطارئة، ومواساةً لهؤلاء الفقراء اتخذ رسولُ ﷺ حكمًا سياسيًا مؤقتًا، فنهى عن الادخار فوق ثلاث، وظنَّ بعض الناس أنه حكم عامٌ، وفي سنة تالية استوضحوا عن حكم الادخار، فنبههم الرسول ﷺ إلى أن الحكم جاء لظرفٍ ويزول بزواله.

وهذا النوع من أفعال الرسول ﷺ يصلح شاهدًا لتطبيقات السياسة من جهتين؛ الأولى: وضع السياسات لتقييد حق الملكية لمعالجة اختلال حدث في المجتمع، وقريب من هذا السياسات العلاجية التي تضعها الدولة لمعالجة الاختلال بين الصادرات والواردات، أو لحماية المنتج المحلي بوضع حماية جمركية مؤقتًا إلى حين تصويب الاختلال. أما الجهة الثانية؛ فيكشف الحديث عن دور المجتهد في تحليل الأفعال والأقوال الصادرة عن النبي ﷺ، وبيان ما كان منها تشريعًا ثابتًا، وما كان معالجةً لظرفٍ. فالمبدأ العام المتفرع من الرؤية الإسلامية الكلية هو حرية الإنسان في ملكه، وهذا المبدأ هو من كليات الشريعة، فبعد أن يتصدَّق الإنسان بثلاث الأضحية، ويهدي الثلث، يحق له أن يمتلك الباقي، ومن آثار الملك أن يأكل ويدَّخر.

(١) القشيري، صحيح مسلم، مرجع سابق، كتاب: الأضاحي، باب: بيان ما كان من النهي عن أكل لحوم الأضاحي، ص ٨١٦، حديث رقم: (١٩٧١).

(٢) المزي، جمال الدين أبو الحجاج يوسف بن عبد الرحمن بن يوسف. تهذيب الكمال في أسماء الرجال، تحقيق: بشار معروف، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٢م، ج ١٦، ص ٢٥٧، ترجمة رقم (٣٢٣٦).

ومن هنا يبدو هذا الحديث كما رواه عبد الله بن واقد غير منسجم مع التوجه العام لحق الإنسان في ملكه، واستناداً إلى أدوات التحليل الأصولي يقوم المجتهد بتفسير الحديث تفسيراً يفهم الجزئيات في ضوء الكليات. كما أن من المرتكزات التي يستند إليها المجتهد في معرفة مناسبة الحديث، وهذا قد لا يتيسر دائماً؛ لأن الرواة يروون الحديث لبيان وجه الشاهد، وقد لا يذكرون المناسبة والظرف، فيُسعِفنا هنا عرض الحديث على ميزان المقاصد، والكليات؛ ذلك أن أحكام الشريعة كُلُّها تهدف إلى تحقيق مصالح العباد، فإذا لاحظ المجتهد، والفقهاء، والمبتلى بتطبيق الأحكام الشرعية، أن تطبيق الحكم على عمومهِ لا يحقق مصلحةً، فهذا مؤشِّرٌ على أن تعميمَ الحكم غير متجانسٍ مع التوجه العام للشريعة، وأنه ليس من جنس الأحكام التي تأتي بها الشريعة، عندها يقوم بفهم الواقعة النبوية على نحو يردّها إلى الأصل العام للشريعة، لتكون محققة لمصالح العباد.

وفي مثال النهي عن ادخار لحوم الأضاحي توضيحٌ للفكرة، فحين نفهم الحكم من باب المعالجات السياسية فإن وجه المصلحة فيه ظاهرٌ، وأما تعميمه بإطلاق فلا يحقق مصلحةً، بل هو تقييدٌ لحق الملكية من غير مسوّغ، وقريبٌ من هذا النوع فهمُ الصحابة الكرام لنهي النبي ﷺ عن التقاط ضوَال الإبل؛ فلم يفهم الصحابة منها أنها حكمٌ ثابت، بدليل أنهم قاموا بمعالجات مغايرة، وكان فهمهم أن الحكم الثابت هو المحافظة على حق صاحب الإبل، وأن ما ورد عن النبي ﷺ هو أحد البدائل والحلول المناسبة لزمان الحدث، وهو علاجٌ يتغير بتغير الزمان، فلما تغيّر الزمان استحدثوا علاجاً مختلفاً.

وبيان ذلك: "أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ سَأَلَهُ رَجُلٌ عَنِ اللَّقْطَةِ، فَقَالَ: اعْرِفْ وَكَاءَهَا. أَوْ قَالَ: وَكَاءَهَا وَعِصَاصَهَا، ثُمَّ عَرَّفَهَا سَنَةً، ثُمَّ اسْتَمْتَعَ بِهَا، فَإِنْ جَاءَ رَبُّهَا فَأَدَّهَا إِلَيْهِ. قَالَ: فَضَالَةُ الْإِبِلِ، فَغَضِبَ حَتَّى احْمَرَّتْ وَجَنَّتَاهُ، أَوْ قَالَ: احْمَرَّ وَجْهُهُ، فَقَالَ: وَمَا لَكَ وَلَهَا، مَعَهَا سِقَاؤُهَا وَحِذَاؤُهَا تَرْدُ الْمَاءِ وَتَرَعَى الشَّجَرَ، فَذَرُهَا حَتَّى يَلْقَاهَا رَبُّهَا. قَالَ:

فَصَالَةُ الْغَنَمِ؟ قَالَ: لَكَ أَوْ لِأَخِيكَ أَوْ لِلذَّئِبِ،" ^(١) فتلاحظ أن الرسول ﷺ لم يأذن بالتقاط ضوال الإبل، في حين أنه أذن بالتقاط سائر الضوال، وعَلَّل ذلك بأنَّ "مَعَهَا سِقَاؤُهَا وَحِذَاؤُهَا تَرُدُّ الْمَاءَ وَتَرْعَى الشَّجَرَ، فَذَرَهَا حَتَّى يَلْقَاهَا رَبُّهَا."

وورد عن عمر بن الخطاب أنه قال: "لا يضم الضوال إلا ضال،" ^(٢) وقد فهم عثمان بن عفان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ هذا الحكم على ضوء القواعد الكلية الآمرة بحفظ المال، ولم يقف عند ظاهر اللفظ؛ فلما تغير الزمان في عهد عثمان بن عفان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عالج الأمر بطريقة مغايرة شكلاً لكنها تحفظ لصاحب المال قيمة ماله. روى الإمام مالك أَنَّهُ سَمِعَ ابْنَ شِهَابٍ يَقُولُ: كَانَتْ ضَوَالُ الْإِبِلِ فِي زَمَانِ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ إِبِلًا مُؤَبَّلَةً تَنَاتِجٌ، لَا يَمَسُّهَا أَحَدٌ، حَتَّى إِذَا كَانَ زَمَانُ عُثْمَانَ بْنِ عَفَّانَ أَمَرَ بِتَعْرِيفِهَا ثُمَّ تَبَاعٌ، فَإِذَا جَاءَ صَاحِبُهَا أُعْطِيَ ثَمَنُهَا، ^(٣) وفي عهد علي بن أبي طالب استحدث علاجاً مغايراً؛ إذ بنى بيتاً للإبل الضالة. نلاحظ أن الصحابة فهموا توجيه الرسول ﷺ على أنه دعوة لعدم أخذ اللقطة لمن وجدها، أما طريقة المعالجة؛ فهي متغيرة بما يناسب ذلك الزمان.

والذي يدفع إلى التساؤل هنا: ما الذي جعل عثمان بن عفان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يفهم الحديث فهماً مغايراً لمن سبقه؟ لقد كان عثمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ينطلق من رؤية كلية مكنته من إدراك أن وظيفة التشريع عموماً تحقيق المصلحة، فلما لاحظ أن تطبيق الحكم الجزئي في صورته الحرفية كما طبق في عهد الرسول ﷺ حتى عهد عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، من غير مراعاة للمتغيرات الاجتماعية، سيحدث اختلالاً في المجتمع، ويُفَوِّت مقصود المشرع من حفظها؛ إذ إن تركها في عهد عثمان سيؤدي إلى ضياعها، فضلاً عن أن تطور المدينة لا يسمح بترك الإبل الضالة هائمة على وجهها، واستناداً إلى هذه المسوغات قام عثمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بمعالجة

(١) البخاري، صحيح البخاري، مرجع سابق، كتاب: العلم، باب: الغضب في الموعدة والتعليم إذا رأى ما يكره، ص ٤٢، حديث رقم: (٩١).

(٢) عبد الرزاق، المصنف، مرجع سابق، كتاب: اللقطة، ج ١٠، ص ١٣٣، حديث رقم: (١٨٦١١).

(٣) مالك، الموطأ، مرجع سابق، كتاب: اللقطة، باب: القضاء في الضوال، ص ٤٥٦، حديث رقم: (٣٢٤٥).

سياسية تحفظ مقصود المشرع بالمحافظة على أموال من ضاعت إبله، من غير أن تحدث خللاً في المجتمع نتيجة لانطلاق الإبل هائمة على وجهها، تتكاثر وترد الماء.

وهذا ما يكشف عن منهج مهم في فهم الجزئيات في ضوء الكليات، أو مراعاة تحقق المصلحة الجزئية من الحديث، وهو مرتكز آخر من مرتكزات الفقه السياسي.

ب- ارتباط كليات الشريعة بمتعلقاتها:

من مجالات تطبيق السياسة الشرعية، تطبيقها بالنظر إلى مدى العلاقة بين كليات الشريعة ومتعلقات هذه الكليات (كمبدأ رفع الحرج)، حيث قد يكون بعض الجزئيات متحققاً فيه الحرج في ظرف من الظروف، فإذا تغيرت الظروف لم يعد فيه حرج، فيتغير الحكم تطبيقاً للقاعدة: "إذا زال المانع عاد الممنوع".^(١)

ت- تطبيق السياسة الشرعية بسعة في الأحكام التي لم يرد فيها نص:

من هذه المجالات أيضاً تطبيق السياسة الشرعية بسعة في الأحكام التي لم يرد فيها نص، والاستناد إلى المبادئ، والخطط التشريعية العامة لتعالجها حسب ما يناسبها "كالتعازير" و"تقييد المباح"، نظراً لظرف ملابس استدعى تغليب أحد طرفيه.

ـ اختلاف وجهة نظر الفقهاء في تحديد الحكم السياسي:

تختلف وجهة نظر الفقهاء في اعتبار حكم ما من الفقه الثابت، أو من الأحكام السياسية بحسب ما يتضح للفقهاء من المصلحة في التعميم أو عدمه، فمن لحظ أن طبيعة الحكم المصلحة فيه متغيرة، وكانت صياغة الحكم فيه تعين على ذلك اعتبر الحكم حكماً سياسياً متغيراً، ومن لم يلحظ هذا المعنى قد يعد الحكم من الفقه الثابت أو الفقه العام، فمن ذلك:

ـ اختلاف الحنفية والمالكية من جهة، مع الشافعية من جهة أخرى في تنظيم استعمال المباحات كالمرافق العامة؛ لذا اشترط الحنفية والمالكية موافقة الإمام

(١) الزرقا، أحمد. شرح القواعد الفقهية، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٣م، ص ١٣٧، قاعدة ٢٢.

لجواز الارتفاق بإحياء الموات القريب من العمران لأنه مبني على مصلحة، وهي تحتاج إلى نظر، "وكل ما احتيج إلى نظر فلا بد فيه من نظر الأئمة" وينبغي أن يكون نظر الأئمة اليوم من خلال مؤسسات الدولة التي تحقق معنى الشورى، كما يعرض الأمر على مجلس الوزراء لصياغة القوانين، ثم على مجلس النواب للموافقة عليها وإقرارها.

- اختلاف الشافعية مع الحنفية والمالكية في حكم السلب؛ هل هو حق للمقاتل أم هو حكم سياسي يمكن أن يلجأ إليه الإمام كأحد الحوافز للتحريض على القتال؟

- اختلاف الفتيا في حكم بيع السلاح للدول الأجنبية، فمن لحظ أن طبيعة العلاقات الدولية تستدعي تقليل الأعداء وتكثير الأصدقاء والإفادة من التوازنات الدولية قد يجوز بيع الدولة الأجنبية سلاحاً أو إمدادها بسلاح إذا كان في ذلك مصلحة للدولة المسلمة، كأن تكون هذه الدولة الأجنبية على علاقة عداوة مع محتلّ لنا، ومن لم ير وجه المصلحة منع بيع السلاح بإطلاق.

- اختلاف الفقهاء في وجوب الجهاد الكفائي؛ هل هو في كل عام مرة أم أنه بحسب الإمكان لا بحسب الزمان؟ فالذي قصر النظر على الأدلة النظرية رأى الواجبات إما تفعل بالعمر مرة، وإما متكررة. والجهاد من الواجبات المتكررة، وأقل واجب من الواجبات المتكررة يُفعل في السنة مرة، وبإعمال القياس ظهر له أن الجهاد أقله في العام مرة. وفي هذا يقول الشربيني: "ولأنه فرض يتكرر، وأقل ما وجب المتكرر في كل سنة كالزكاة والصوم"^(١)

وأما من تفاعل مع الواقع وجمع بين الخبرة العملية وفهم الأدلة النظرية أدرك أن هذا الحكم لا يصح أن يكون من الفقه الثابت العام؛ لأن انتهاز اللحظة المناسبة واجب متعين، فإذا كان الجيش قد قام بواجب الكفاية في شهر من السنة، ثم تهيأت

(١) الخطيب الشربيني، شمس الدين محمد بن أحمد. مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، بيروت: دار الفكر، (د.ت.)، ج٤، ص٢٠٩.

الظروف لتحقيق النصر على الأعداء في شهر آخر خلال السنة، فإن تفويت هذه الفرصة محرّم قطعاً، وضابطُ المسألة أن الجهاد بحسب الإمكان لا بحسب الزمان، وفي هذا يقول الجويني: "فالمتبع في ذلك الإمكان لا الزمان، ولكن كلام الفقهاء محمول على الأمر الوسط المقصد في غالب العرف".^(١)

وبهذا يتضح أن الخبرة العملية ملاك الحكم السياسي، وهي تأتي بمشورة أهل الاختصاص. ومن هنا كانت الشورى السياسية والتشريعية من المبادئ الدستورية، ومن لم يلتفت لهذا المعنى جعل الشورى من المندوبات!

- اختلاف عدد من المعاصرين مع الفقه القديم في تقسيم الدول إلى دار إسلام ودار حرب، حيث يرى عددٌ من المعاصرين أن نشوء منظمات دولية وما تبعها من موثائق تنشئ واقعاً دولياً جديداً يستدعي حكماً سياسياً جديداً.

- اختلاف رأي جمهور المعاصرين في أثار الحرب على المدنيين والعقار والغنائم وفي سبيل تحقيق المناط هل الحكم سياسي منوط بمصلحة متغيرة، أم من الفقه العام الثابت؟ يحتاج المجتهد إلى تحليل الأفعال والأقوال الصادرة عن النبي ﷺ، وبيان ما كان منها تشريعاً ثابتاً، وما كان معالجة لظرفٍ ما. ويعينه على ذلك إدراك المبادئ العامة للتشريع ومعرفة مناسبة النص التشريعي، فضلاً عن مشورة أهل الخبرة والاختصاص في السنن الاجتماعية.

فإذا لحظ الفقيه أن تعميم الحكم غير مناسب لما عليه وضع الشريعة من النظر المصلحي حمل الأمر على الوجه الذي يحقق المصلحة، ليكون مناسباً لما عليه وضع الشريعة في الأحكام.

(١) الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف. الغياثي «غياث الأمم في التياث الظلم»، تحقيق: فؤاد عبد المنعم ومصطفى حلمي، الإسكندرية: دار الدعوة، ١٩٧٩م، ص ١٥٥.

- ماذا نأخذ وماذا ندع من منجزات الفكر الإنساني التشريعي؟

من القضايا التي تعين على إنشاء الأحكام السياسية تدبيراً لشؤون الدولة في مجال التشريعات والنظم الإدارية؛ وضع معايير للتعامل مع منجزات الفكر الإنساني في مجال الدراسات القانونية المقارنة، ملتفتين في هذا المجال إلى أمرين:

الأول: تعد هذه التشريعات وليدة خبرة هي مظنة المصلحة، فسيكون من المفيد دراسة هذه الخبرات والإفادة منها، وصهر تجارب الآخرين في تجربتنا؛ إذ إن الدراسات القانونية الفقهية والمقارنة تضع الفقيه أمام صور متنوعة من أساليب العلاج الإنساني في بيئات مختلفة لما كان مستنده المصلحة، كما تعطي الفقيه عدداً من الخيارات، فعلى سبيل المثال دراسة وسائل ضبط السلطة العامة في النظام الرئاسي والنظام البرلماني يعين الفقيه على اختيار أنسب الحلول وأكثرها تحقيقاً للمصلحة.

الثاني: إن هذه الخبرات مرتبطة بفلسفة للحياة ومعيار خاص للمصلحة، فالأنظمة الرأسمالية الليبرالية تنطلق من فلسفة تقوم على أساس حرية الفرد المطلقة عن ولاية الدين والأسرة، كما تنطلق من أن المصلحة العامة هي مجموع المصالح الفردية، في مقابل الفلسفة الاشتراكية أو الاجتماعية التي تجعل المجتمع هو القيمة المحورية. وبالمقابل فإن معيار المصلحة في الفكر الإسلامي هو من حيث تُقام الحياة الدنيا للآخرة.

ومن هنا فإن التعامل مع ما وصل إليه الفكر الإنساني في مجال التشريعات، وارتقى ببعضه حتى أصبح موثيق دولية يُعد في المنظور العلمي أشبه بأسئلة تستدعي منا البحث عن إجابة من داخل فقها.

فمثلاً في موضوع حقوق الإنسان ونظام الحكم والعلاقات الدولية ينبغي التمييز بين ما كان مستنداً إلى مصلحة حقيقية، وما كان تحيزاً لفلسفة ليبرالية، كما تعد هذه الخبرات أشبه بتساؤلات تستدعي منا النظر في مسوغ ما وصلوا إليه، باعتباره خبرة إنسانية لا نهملها، ولا نقدسها من غير بصيرة، بل نطبق قواعداً في تحري المصلحة، فإن وجدنا في تراثنا واجتهادات الفقهاء أو كليات الشريعة حلاً أخذنا به، وإلا فيمكن

الأخذ بما وصل إليه الفكر الإنساني، إذا كان مستنداً إلى خبرة هي مظنة المصلحة، كما في موضوع حقوق العمال وتنظيم ساعات العمل وغيرها.

ثالثاً: إن مناهج الفكر الغربي فيها عدد من العيوب كالتحيز والمركزية، وإنها بإلغائها الوحي مصدراً للمعرفة، قد ضيّقت على نفسها، وحددت النتائج قبل الوصول إليها، وهذا من عيوب المنهج الغربي بما يقتضي التعامل معه على بصيرة، بل على ثقة بأن ما نملكه من مصادر للمعرفة ممثلة بالوحي والتجربة يمكن أن يقدم للإنسانية علاجاً لا تجده في المناهج المادية البتراء.

فمثلاً المواثيق الدولية لحقوق الإنسان في تعاملها مع مسألة الجندر تنطلق من الحرية المطلقة حتى في تحديد الجنس مغفلين الفوارق البيولوجية الخلقية، وهذا النمط من الحرية يعود على أصله بالنقض لعدم تمييزه بين الهوى والمصلحة.

وكذا في قضايا المساواة التامة بين الذكر والأنثى، فمقتضى ذلك التناقض الفطرة حرمان الزوجة من حقوق ومكاسب، عرفها الفقه الإسلامي كالمهر والنفقة. وكان مقتضى النظر السليم أن تأخذ المواثيق الدولية لحقوق الإنسان من خبرات الأمم ما يحسن وضع الإنسان، بإقرار فكرة نفقة الزوجة ومهرها وولاية الأب لحماية ابنته غير أنهم بسبب تحيزهم ومركزيتهم ينتقدون ما لم تعرفه خبرتهم.

وكذا في تسمية دول العالم إلى عالم أول وعالم ثانٍ وعالم ثالث هناك تحيز واضح؛ إذ إنه تحكم بالتأنيج، وافترض أنه ما عنده هو الأفضل؛ إذ صنف نفسه الأول دون أن يضع معايير علمية متصلة بتحسين نوعية الحياة على المستوى الفردي والاجتماعي يتم على أساسها تحديد من يكون الأول.

٢- مجالات تطبيق السياسة الشرعية من حيث الأنظمة:

تستند الدولة للسياسة الشرعية لوضع الأنظمة التي تضبط نشاط الأفراد، وتحملهم على مراشدهم، سواء في مجال النظام التعليمي أو الدعوي، أو الصحي، أو أنظمة البناء وغيرها، وذلك ببيان ما يشترط من مؤهلات لمن يمارس مهنة ما، وتحديد

سنوات الدراسة واعتماد معايير للجودة، والأخذ بالتجارب المثلى للأمم لتحقيق الرشد في أنشطة المجتمع ومنع التضارب بين المصالح ومن ذلك:

أ- النظام الاقتصادي:

- مثال ذلك السياسة الشرعية في النظم المالية، كتعجيل رسول الله ﷺ الزكاة عن عامين، لمواجهة ظروف اقتصادية، فقد ورد أن رسول الله ﷺ أخذ من العباس زكاة عامين، وهذا الموقف هو من المعالجات السياسية.

- استعارة الرسول ﷺ الأدرع من صفوان بن أمية في غزوة حنين هو حكمٌ سياسيٌّ، وكانت هذه الاستعارة إجبارية حتى إن صفوان، كان لم يسلم بعد، ظن أن الرسول ﷺ يريد غضبها، فقال: "أغضباً يا محمد!" فرد الرسول عليه: "بل عارية مؤداة"^(١) ويلحظ أن الرسول ﷺ لم يفرض ضريبة على المسلمين، وكان باستطاعته أن يفرض مبلغاً بسيطاً على اثني عشر ألف مقاتل بدل أن يستعير من صفوان بن أمية.

وفي هذا مؤشرٌ على أن السياسة الاقتصادية المثلى هي التي تسعى للتخفيف من الضرائب قدر الإمكان، مع جواز توظيف خدمة على أرباب الأموال.

- كذلك اجتهد عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وموافقة أهل الشورى على عدم توزيع الأرضين؛ مراعاةً لمصلحة الأجيال الآتية في الدولة.^(٢) فقد واجه عمرُ بنُ الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، مسألة تدخل الدولة بوضع سياسات اقتصادية توجّه الاقتصاد، وتقيّد الملكية الفردية، إبان توزيع الغنائم، بعد فتح العراق ومصر؛ إذ لاحظ بناءً على تقارير وردته من ولاية الأمصار أن توزيع الأراضي على النحو المعهود في السوابق التشريعية في عهد الرسول ﷺ، باعتبارها غنائم

(١) الشيباني، مسند الإمام أحمد ابن حنبل، مرجع سابق، ج ٢٤، ص ١٤ حديث رقم (١٥٣٠٢) وقال عنه الشيخ شعيب: حديث حسن.

(٢) أبو يوسف، الخراج، مرجع سابق، ص ١١٦.

توزع على الفاتحين، سيؤدي إلى أزمة اقتصادية في قادم الأيام، تجعل الدولة عاجزة عن الوفاء بتلبية الحاجات المطلوبة منها؛ لعدم وجود موارد للدولة؛ وللتوسع في الاستهلاك.

لقد أدرك ولاية الأمصار أن هذا المآل يستدعي معالجةً فقهية جديدة، ولم يقوموا بتطبيق النص القانوني استناداً للسوابق التشريعية التي جرى عليها العمل فيما سبق، وفي توقف الولاية ورفع الأمر إلى القيادة العامة ممثلةً بعمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، ما يكشف عن العقلية الفكرية لقادة الفتح، المدركة أن خطورة نتائج التطبيق تحتاج إلى معالجة، لاسيما أن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قد عالج هذه المشكلة بوضع سياسات توضح معالم السياسة الاقتصادية في الإسلام، وتبين إلى أي حدٍّ يجوز للدولة أن تتدخل في التخطيط ووضع السياسات.

ومن اللافت للنظر أن تدخل عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لم يكن بسبب وجود أزمة واقعة، بل كانت الدولة تعيش حالة رفاهية؛ نتيجة وفرة الغنائم، وإنما توقع عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ حدوث الأزمة في المستقبل، فعمل على مواجهتها قبل وقوعها، وهذا ما ينبئ أن التخطيط هو واجب الدولة. واستند عمر في قراره إلى فهمه لقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ﴾ [الحشر: ١٠]، ففهم من الآية أنها تُعطي للأجيال القادمة حقاً في ثروات الأمة القائمة.

وللمفارقة، فإن السياسات الاقتصادية في دول العالم الثالث تترك للذين جاؤوا من بعدهم الديون وترحيل الأزمات، بما يقيد الحريات!

وثمة فرق بين الحكم الصادر على أساس الاقتصاد السياسي، وما هو النظام الشرعي العام: فالأحكامُ الفقهية عموماً على نوعين: منها ما هو ثابت لا يقبل التعديل والتغيير؛ لتعلقه بمصالح إنسانية ثابتة، ومنها ما هو قابلٌ للتغيير؛ لتعلقه بمصالح متغيرة. فالمقادير الإرثية، ونُصُب الزكاة مما يُعدُّ من النظام الاقتصادي العام، الذي قصد الشارع إلى ثباته، لتعلقه بأسس بناء المجتمع، وكل هذه الأمور كان مراد الشارع

منها واضحاً على وجه لا يقبل التعديل والتغيير.

ومن ثمّ، فإن هذه الأحكام الثابتة كنظام الإرث مثلاً، وقيام الملكية الخاصة والعامّة لا تندرج تحت باب القرارات السياسية؛ وذلك لأنّ الشارع قصد إلى ثبات هذا النوع من الأحكام، بهدف ثبات نظام الأسرة وتوزيع المسؤوليات في داخلها، والحفاظ على الملكية الفردية والعامّة وتنميتها.

وكذلك فرض نسبة زكاة بمقدار ٢,٥٪ من المال، يهدف إلى تحريك المال في المجتمع، لكنه لا يعد إجراءً سياسياً موقوتاً، أو قابلاً للتغيير، وإنما هو من النظام الاقتصادي الثابت.

أمّا فرض التزامات مالية إضافية، تؤخذ من أغنياء الجماعة، وترد على فقرائها إذا نقصت أموال الزكاة عن سد حاجة الفقراء؛ فهو من باب السياسة الاقتصادية، وكذا فإنّ تعجيل أداء الزكاة لحول أو حولين، يُعدّ سياسة اقتصادية، يمكن أن تتبنّاها الدولة؛ لسد حاجاتها المستجدة.^(١)

وفي مسألة معالجة عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لتوزيع الغنائم استند إلى السياسة الشرعية لمعالجة مسألة ورد فيها نصّ قرآني، وتدعّمت بسوابق عملية من تطبيق الرسول ﷺ، وأبي بكر من بعده، إلا أن تطبيق النص الآن على غرار السوابق سيؤدي إلى خلل، فكيف عالج عمر المسألة لتبقى المعالجة في إطار الضوابط الشرعية.^(٢)

إن الذي يستوجب الدراسة والتحليل في توزيع أرض السواد هو توضيح المنهج الفكري، والأصولي، والسياسي، الذي انتهجه عمر بن الخطاب في فهم النص

(١) الزرقا، محمد أنس. السياسة الاقتصادية والتخطيط في السياسة الاقتصادية، ضمن كتاب الإدارة المالية في الإسلام، عمّان، مؤسسة آل البيت، المعهد الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية، ١٩٩٠م، ج ٣، ص ١٢٢١.

(٢) للتوسع في الموضوع انظر:

- الكيلاني، عبد الله. "اجتهاد عمر بن الخطاب في أرض السواد وصلته بالسياسة الاقتصادية الشرعية"، مجلة مؤتة للبحوث والدراسات، العلوم الإنسانية، جامعة مؤتة، ٢٠٠٢م.

القرآني، منطلقاً من رؤيةٍ كليّةٍ، وتصورٍ كليٍّ ساعده على فهم النصوص الشرعية على نحو جديد. فإذا تعاملنا مع المسألة من خلال المنهج الأصولي التقليدي ستواجهنا الأسئلة الآتية:

السؤال الأول: هل خصص عمر بن الخطاب رَضِيَ اللهُ عَنْهُ النصَّ الشرعي بمآل الحكم، والمصلحة المتوقعة من التطبيق؟ وهذا القول له شواهد في أصول المذهب المالكي؛ وعليه يكون فعل عمر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ حكماً سياسياً قابلاً للتطبيق في كل زمان تتكرر ظروفه، أم أن عمر استطاب أنفس الفاتحين. فكان حكماً مؤقتاً غير قابلٍ للتعدية إلا باستطابة أنفس الفاتحين؟ وهذا هو فهم الشافعية لفعل عمر بن الخطاب، وكأنهم يُضعفون من دور الدولة في وضع السياسات الاقتصادية.

السؤال الثاني: ما وجه استدلال عمر بآية الفبيء؟ هل تدخل الأرض في مدلول الغنيمة، أم هي متروكة لولي الأمر بحسب ما يراه من المصلحة؟ وهل الفبيء يشمل أراضي العراق ومصر مما فتحه المسلمون عَنوةً، أم هو ما ناله المسلمون بغير حرب؟

خلاصة آراء المفسرين في مضمون آية الفبيء التي استدلت بها عمر أن قوله تعالى: ﴿مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ﴾ [الحشر: ٧] لا يشمل ما فُتِحَ عَنوةً على الراجح من الأقوال، إلا على قول بعض المفسرين، كيزيد بن رومان وقتادة^(١) اللذين يرون أن هذا الحكم منسوخٌ بآية الأنفال، وهو قولٌ ضعيف، فتعين إذن أن تُحمل آيات سورة الحشر على ما فُتِحَ صلحاً، وأن تُحمل آيات سورة الأنفال على ما فُتِحَ عَنوةً. لكن هذا الأمر كان واضحاً لعمر بن الخطاب، كما في الرواية التي يرويها مالك عن زيد بن أسلم عن أبيه أن عمر قال: "لولا ما يأتي من آخر الناس ما فُتحت قرية إلا قسمتها كما قسم رسول الله ﷺ خير."^(٢)

(١) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، مرجع سابق، ج ٢، ص ٢٨-٣٠.

(٢) البخاري، صحيح البخاري، مرجع سابق، كتاب: فرض الخمس، باب: الغنيمة لمن شهد الواقعة، ص ٥٩٧ حديث رقم: (٣١٢٥).

ومن المعلوم أن رسول الله ﷺ قسم خير بينه وبين المسلمين نصفين، فجعل نصفاً له وللمسلمين، ونصفاً لنوائبه وما ينزل به، أما الذي للمسلمين؛ فهو ما فُتِحَ عَنْوَةً، وأما الذي للنوائب؛ فهو ما فُتِحَ صُلْحاً^(١) ذلك ما رواه أبو داود في سننه: عَنْ يُشَيْرِ بْنِ يَسَارٍ مَوْلَى الْأَنْصَارِ عَنْ رَجَالٍ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ ﷺ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ لَمَّا ظَهَرَ عَلَى خَيْرٍ قَسَمَهَا عَلَى سِتَّةٍ وَثَلَاثِينَ سَهْمًا، جَمَعَ كُلُّ سَهْمٍ مِائَةَ سَهْمٍ، فَكَانَ لِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَلِلْمُسْلِمِينَ النِّصْفُ مِنْ ذَلِكَ، وَعَزَلَ النِّصْفَ الْبَاقِي لِمَنْ نَزَلَ بِهِ مِنَ الْوُفُودِ وَالْأُمُورِ وَنَوَائِبِ النَّاسِ.^(٢)

وقد بين الخطابي وجه إبقاء الرسول ﷺ لبعض الأرضين من غير تقسيم، مع أن الظاهر أنها فُتِحَتْ عَنْوَةً فقال: "وإنما يشكّل هذا على من لا يتتبع طرق الأخبار المروية في فتوح خير حتى يجمعها ويرتبها، فمن فعل ذلك تبين صحة هذه القسمة من حيث لا يشكّل معناها، وبيان ذلك: أن خير كانت لها قُرَى وضياح خارجة عنها، منها الوطيحة، والكتيبة، فكان بعضها مغنوماً، وهو ما غلب عليها رسول الله ﷺ، وكان سبيلها القسم؛ أي بين الغانمين، وكان بعضها فيئاً، لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب؛ فكان خاصاً لرسول الله ﷺ.^(٣)

(١) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، مرجع سابق، كتاب: فرض الخمس، باب: الغنيمة لمن شهد الواقعة، ج ٢، ص ١٤٧٧، شرح حديث رقم: (٣١٢٥).

(٢) رواه أبو داود، وصححه الألباني. انظر:

- السجستاني، سنن أبي داود، مرجع سابق، كتاب: الخراج، باب: ما جاء في حكم أرض خير، ص ٣٤١، رقم (٣٠١٢).

- الألباني، صحيح سنن أبي داود، مرجع سابق، كتاب: الخراج والإمارة والفيء، باب: ما جاء في حكم أرض خير، ج ٨، ص ٣٥٥، حديث رقم: (٢٦٦٤).

(٣) الخطابي، أبو سليمان حمد بن محمد. معالم السنن شرح سنن أبي داود، خرّج آياته ورقم أحاديثه: عبد السلام محمد، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩١م، كتاب: الإمارة والفيء والخراج، باب: حكم أرض خير، ج ٣، ص ٢٦-٢٧، شرح حديث رقم: (٨٤٦).

وقد لاحظ ولاية عمر أن ظروفًا معينة أحاطت بحكم الأصل إبان محاولة تنزيله على الواقع وتطبيقه جعلته غير محقق لمقاصد المشرع، فاستدعى رفع الأمر لرئيس الدولة لاتخاذ تدابير سياسية بما يحفظ مقاصد الشرع، بحفظ دعائم قيام المجتمع، ودفع التناقض بين حاجات الجماعة، والمصالح الفردية وذلك بتنظيم النشاط الزراعي، وضمان الخصب الدائم، مما يعد من وظائف الدولة وسياسة التشريع، وهذا يقتضي أن لا يترك تنظيم مرفق هام من دعائم الاقتصاد، وهو الزراعة، بيد الأفراد،^(١) فكانت وظيفة السياسة هنا حمل الناس على مراشدهم.

وتأسيساً على ما سبق يتضح لنا أن استدلال عمر بآيات سورة الحشر كان على النحو الآتي: أدرك عمر أن الآيات الكريمة توجب الالتفات إلى حق الأجيال القادمة؛ إذ جعل الله لهم حصة فيما أخذ من أموال العدو فيثأ، وعلى هذا يكون عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ جعل قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمْ﴾ معطوفاً على ما قبله باستحقاق حصة من الفيء، يدل ذلك على هذا رواية القرطبي عن مالك بن أوس: قرأ عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ هذه الآية: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَتُ لِلْفُقَرَاءِ﴾ [التوبة: ٦٠] فقال: هذه لهؤلاء، ثم قرأ: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسُهُ﴾ [الأنفال: ٤١] فقال: هذه لهؤلاء، ثم قرأ: ﴿وَمَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ﴾ حتى بلغ ﴿لِلْفُقَرَاءِ الْمُهْجِرِينَ﴾، ﴿وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ﴾، ﴿وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمْ﴾ ثم قال: "لئن عشت لياتين الراعي وهو بسرو حمير نصيبه منها لم يعرق فيها جبينه". وروي عنه أيضاً أنه قال: "ما بقي أحد من أهل الإسلام إلا وقد دخل في ذلك."^(٢)

(١) علي، صالح. الخراج في العراق، بغداد: المجمع العلمي العراقي، ١٩٩٠م، ص ٥٦.

(٢) سرو حمير: منازل حمير، بأرض اليمن. انظر:

- القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، مرجع سابق، ج ١٨، ص ٢٢٢.

- ابن سلام، كتاب الأموال، مرجع سابق، ص ٨٤.

- ابن زانجويه، حميد. الأموال، تحقيق: شاعر فياض، الرياض: مركز الملك فيصل، ١٩٨٦م، ص ١٠٩.

وقد روي هذا الحديث من عدة طرق يقوي بعضها بعضاً.

وأدرك عمر أن تطبيق آيات سورة الأنفال على ما فُتحَ عَنْوَةً سيؤدي إلى تفويت حق الأجيال المعترف شرعاً بموجب آيات سورة الحشر، فرأى أن تخصيص الغنائم بالمنقول دون العقار فيه التفات لحق معتبر شرعاً، وليس هذا من باب تخصيص النصوص بعضها بعضاً؛ لاختلاف السبب والحكم، ومن المعلوم أن اختلاف السبب أو الحكم قد يكون علة الاختلاف بين نص وآخر.^(١)

وفي هذا يقول ابن رشد: "وينبغي أن تعلم أن قول من قال: إن آية الفيء وآية الغنيمة محمولتان على الخيار، وأن آية الفيء ناسخة لآية الغنيمة أو مخصصة لها أنه قول ضعيف جداً...؛ إذ الظاهر من آية الحشر أنها تضمنت القول في نوع من الأموال مخالف لحكم النوع الذي تضمنته آية الأنفال؛ وذلك أن قوله تعالى: ﴿فَمَا أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَلَا رِكَابٍ﴾ [الحشر: ٦] هو تنبيه على العلة التي من أجلها لم يوجب حقاً للجيش خاصة دون الناس، والقسمة بخلاف ذلك؛ إذ كانت تؤخذ بالإيجاب.^(٢)

وعليه يكون عمل عمر من باب تخصيص النص بحكمة التشريع وبمصلحة معتبرة شرعاً، من باب فهم جزئيات الشريعة على ضوء كلياتها، بمعنى أن عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ طبق الآيات الآمرة بتوزيع الغنائم على الفاتحين بما لا يتعارض مع مصلحة الأجيال التي هي مقصودة شرعاً. وهذا من الالتفات للرؤية الكلية إبان تطبيق الأحكام الشرعية.^(٣)

- من السياسات الاقتصادية سن أنظمة تلزم فيها المؤسسات بدعم مشاريع تواجه البطالة وتدعم التعليم والمشاريع الدعوية داخلياً وخارجياً، وشاهد ذلك ما

(١) خلاف، علم أصول الفقه، مرجع سابق، ص ١٩٤.

(٢) ابن رشد (الحفيد)، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، مرجع سابق، ج ٢، ص ٢٠٤-٢٠٥.

(٣) للتوسع في هذا الموضوع. انظر:

- الكيلاني، عبد الله. "اجتهاد عمر بن الخطاب في أرض السواد وصلته بالسياسة الاقتصادية الشرعية"، مرجع سابق.

نقله السرخسي عن عمر بن الخطاب: وكان عمر يأمر العزب بالخروج، وكان يعطي الغازي فرس القاعد ليكون صاحب الفرس مع زوجته يحفظها، ويكون مجاهداً بفرسه، والخارج يكون مجاهداً ببدنه، ثم منهم من يقول إنما كان يفعل ذلك بالتراضي، فأما عند عدم الرضا ما كان يفعل ذلك... والأصح أن نقول للإمام أن يفعل ذلك عند الحاجة، فإن لم يكن في بيت المال مالٌ ومُسَّت الحاجة إلى تجهيز الجيوش ليدبوا عن المسلمين فله أن يحكم على الناس بقدر ما يحتاج إليه لأنه مأمورٌ بالنظر للمسلمين.^(١)

فهذه الواقعة تعد شاهداً لمبدأ اقتصادي، وهو فرض الدولة خدمة أو قرض إجباري على أغنياء الأمة والمؤسسات الاقتصادية فيها ويمكن أن يكون هذا بديلاً عن الضريبة.

ب- النظام القضائي:

ومن أمثلة السياسة الشرعية في القضاء؛ وضع التدابير لحماية استقلال القضاء، وتقسيم القضاء إلى درجات، وتحديد اختصاص القاضي الزماني والمكاني والموضوعي، وكالقضاء بالقرائن وأنواعها التي تفيد الاقتناع بالحكم الذي يحقق العدالة، واستخدام القاضي نوعاً من الحيل يستعين بها على استخراج الحق، وقد فعل الخلفاء الراشدون ذلك من غير نكير؛^(٢) إذ ليس في ذلك إهدار واجب، ولا تحليل محرم، بل يساعد على كشف الحقيقة، ومن ذلك ما رواه ابن القيم: "من قصص القاضي إياس أنه اسْتَوْدَعَ رَجُلٌ لِغَيْرِهِ مَالاً، فَجَحَدَهُ، فَرَفَعَهُ إِلَى إِيَّاسٍ، فَسَأَلَهُ فَأَنْكَرَ؟ فَقَالَ لِلْمُدَّعِي: أَيْنَ دَفَعْتَ إِلَيْهِ؟ فَقَالَ: فِي مَكَانٍ فِي الْبَرِّيَّةِ، فَقَالَ: وَمَا كَانَ هُنَاكَ؟ قَالَ: شَجَرَةً، قَالَ: اذْهَبْ إِلَيْهَا فَلَعَلَّكَ دَفَنْتَ الْمَالَ عِنْدَهَا وَنَسِيتَ، فَتَذَكَّرْ إِذَا رَأَيْتَ الشَّجَرَةَ؛ فَمَضَى، وَقَالَ لِلْخَصْمِ: اجْلِسْ حَتَّى يَرْجِعَ صَاحِبُكَ، وَإِيَّاسٌ يَقْضِي وَيَنْظُرُ إِلَيْهِ سَاعَةً بَعْدَ

(١) السرخسي، أبو بكر محمد بن أحمد. المسوط، بيروت: دار المعرفة، (١٤١٤هـ/١٩٩٣م)، ج ١٠، ص ٢٠.

(٢) ابن قيم الجوزية، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، مرجع سابق، ص ٢٤، ٨٩، وانظر أيضاً:

- عروة، المدخل إلى السياسة الشرعية، مرجع سابق، ص ٩.

سَاعَةً. ثُمَّ قَالَ لَهُ: يَا هَذَا، أَتَرَى صَاحِبَكَ قَدْ بَلَغَ مَكَانَ الشَّجَرَةِ؟ قَالَ: لَا، قَالَ: يَا عَدُوَّ اللَّهِ، إِنَّكَ خَائِنٌ، قَالَ: أَقْلِنِي، قَالَ: لَا أَقَالَكَ اللَّهُ. وَأَمَرَ أَنْ يُحْتَفَظَ بِهِ حَتَّى جَاءَ الرَّجُلُ، فَقَالَ لَهُ إِيَّاسُ: اذْهَبْ مَعَهُ فَخُذْ حَقَّكَ."^(١)

ومن طريف ما أعمل القضاة من الحكم بالقرائن لكشف الحقيقة ما روي عن القاضي أبي حازم حيث جاءه غلامٌ وشيخٌ كبير، ادَّعى الشيخُ على الغلام، أَلَفَ دِينَارٍ دَيْنًا، وأقر الغلام بالمبلغ، فَقَالَ الْقَاضِي لِلشَّيْخِ: مَا تُرِيدُ؟ قَالَ: حَبْسُهُ؟ قَالَ الْقَاضِي: لَا، فَقَالَ الشَّيْخُ: إِنْ رَأَى الْقَاضِي أَنْ يَحْبِسَهُ فَهُوَ أَرْجَى لِحُصُولِ مَالِي. فَتَفَرَّسَ أَبُو حَازِمٍ فِيهِمَا سَاعَةً. وذكر القاضي لجلَّاسه، أنه ارتاب من سَمَاحَةِ الغلام بالإقرار، وقلة المناكرة، وسكون الطباع مع عظم المال على غير عادة المتخاصمين، فأراد أن يدقق في هذا الإقرار، لعل وراءه أمرًا خفيًا، وبعد فترة، وإذا بتاجر يدخل على القاضي ليكشف حقيقة الأمر قائلًا: أَصْلَحَ اللَّهُ الْقَاضِي، إِنِّي بُلِيتُ بِوَلَدٍ لِي حَدَثَ يُتْلَفُ كُلُّ مَالٍ يَظْفَرُ بِهِ مِنْ مَالِي فِي الْقِيَانِ عِنْدَ فُلَانٍ فَإِذَا مَنَعْتَهُ احْتَالَ بِحِيلٍ تَضْطَرُّنِي إِلَى التَّزَامِ الْعُزْمِ عَنْهُ، وقد نصب اليوم صاحب القيان يطالب بألف دينار حالًا، وَبَلَغَنِي أَنَّهُ تَقَدَّمَ إِلَى الْقَاضِي لِيُقَرَّرَ لَهُ فَيَحْبِسَهُ. وَأَقَعَ مَعَ أُمِّهِ فِيمَا يُنَكِّدُ عَيْشَنَا إِلَى أَنْ أَقْضِيَ عَنْهُ، فَلَمَّا سَمِعْتُ بِذَلِكَ بَادَرْتُ إِلَى الْقَاضِي لِأَشْرَحَ لَهُ أَمْرَهُ، فَتَبَسَّمَ الْقَاضِي، وقال لجلَّاسه: كيف رأيتم؟ فدعا الغلام والشيخ، فوعظ الغلام، وأرهب الشيخ فأقرَّ بما جرى."^(٢)

وشبيه هذه القصة ما يفعله بعض الناس في أيامنا؛ إذ يقوم الأب بارتكاب جريمة قتل، ويطلب من ابنه الحدث أن يقرَّ بالجريمة على نفسه حتى لا يعاقب الأب، وينجو الحدث من العقوبة لصغر سنه. وقد حصل مثل هذا فارتابت الأجهزة المكلفة بالتحقيق بملايسات الإقرار، ولدى الاستفسار عن نوع السلاح ومقارنته بالسلاح الذي ارتكبت به الجريمة، ونوع الطلقات، تبين كذب الإقرار الأول، واعترف المجرم بذنبه،

(١) ابن قيم الجوزية، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، مرجع سابق، ص ٣٨.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٧.

وهذا من السياسة في التحقيق حين تلوح للمحقق قرائن تدل على كذب الإقرار.
ومن السياسة الشرعية بالقضاء، الحكم بشهادة الفاسق، إن لم يكن فسقه بسبب
الكذب، عند عدم وجود العدل المرضي في شهادته.

وهذه الأحكام اقتضتها مصلحة الأمة، ولم يرد فيها نصٌ خاص، وعدها الفقهاء
من باب السياسة الشرعية، دليلاً على أن السياسة الشرعية تجري في القضاء ابتداءً كما
تجري السياسة الشرعية في تنفيذ الأوامر والأحكام،^(١) من ذلك ما فعله الزبير بن العوام
وعليُّ بن أبي طالب في المرأة التي حملت كتاب حاطب، ينقل لأهل قريش خبر توجه
النبي ﷺ لفتح مكة، فهداها بتفتيشها وتجريدها من ثيابها، إن لم تخرج لهم الكتاب،
فأخرجته من حوزتها،^(٢) ومن عقاصها،^(٣) فاستعملا التهديد سياسة في معالجة
القضية، ولم يكن الرسول قد أصدر لهما أمراً بذلك، وكذا، فإنه لم يخطئهما، فدلَّ ذلك على
أن السياسة تجري في تنفيذ الأوامر والأحكام.^(٤)

وقد وظَّف ابن القيم السياسة الشرعية لرفض حصر البيِّنات أمام القضاء: في كتابه
الطرق الحكمية، انطلق ابن القيم من فهمه لغاية الشريعة بتحقيق مصالح العباد ليقرر أنَّ
السِّيَاسَةَ نَوْعَانِ: سِيَاسَةٌ ظَالِمَةٌ، فَالشَّرِيعَةُ تُحَرِّمُهَا، وَسِيَاسَةٌ عَادِلَةٌ تُخْرِجُ الْحَقَّ مِنَ الظَّالِمِ
الْفَاجِرِ،^(٥) فَهِيَ مِنَ الشَّرِيعَةِ، ثم انطلق من هذه الفكرة ليقول بعدم حصر البيِّنات أمام
القضاء، وفي هذا يقول: "وَاللَّهُ سُبْحَانَهُ أَعْلَمُ وَأَحْكَمُ، وَأَعْدَلُ أَنْ يُخْصَّ طُرُقُ الْعَدْلِ

(١) عطوة، المدخل إلى السياسة الشرعية، مرجع سابق، ص ٩.

(٢) الحُجْزَة: حيث يثنى طرف الإزار في لوث الإزار وأصله موضع شد الإزار. انظر:

- ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم. لسان العرب، بيروت: دار صادر. ط ٣، (١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م)،
ج ٥، ص ٣٣٢، مادة: (حجز).

(٣) العقص: أن تلوي الخصلة من الشعر ثم تعقدها ثم ترسلها، والشعر المعقوص المصفور. انظر:

- المرجع السابق، مادة: (عقص).

(٤) ابن قيم الجوزية، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، مرجع سابق، ص ٩.

(٥) المرجع السابق، ص ٥.

وَأَمَارَاتِهِ وَأَعْلَامُهُ بَشِيءٌ، ثُمَّ يَنْفِي مَا هُوَ أَظْهَرُ مِنْهَا وَأَقْوَى دَلَالَةً، وَأَبَيْنُ أَمَارَةً؛ فَلَا يَجْعَلُهُ مِنْهَا، وَلَا يَحْكُمُ عِنْدَ وُجُودِهَا وَقِيَامِهَا بِمُوجِبِهَا، بَلْ قَدْ بَيَّنَّ سُبْحَانَهُ بِمَا شَرَعَهُ مِنَ الطَّرِيقِ، أَنَّ مَقْصُودَهُ إِقَامَةُ الْعَدْلِ بَيْنَ عِبَادِهِ، وَقِيَامُ النَّاسِ بِالْقِسْطِ، فَأَيُّ طَرِيقٍ أُسْتُخْرِجَ بِهَا الْعَدْلُ وَالْقِسْطُ فَهِيَ مِنَ الدِّينِ، وَلَيْسَتْ مُخَالَفَةً لَهُ. فَلَا يُقَالُ: إِنَّ السِّيَاسَةَ الْعَادِلَةَ مُخَالَفَةٌ لِمَا نَطَقَ بِهِ الشَّرْعُ، بَلْ هِيَ مُوَافِقَةٌ لِمَا جَاءَ بِهِ، بَلْ هِيَ جُزْءٌ مِنْ أَجْزَائِهِ، وَنَحْنُ نُسَمِّيهَا سِيَاسَةً تَبَعًا لِمُصْطَلَحِهِمْ، وَإِنَّمَا هِيَ عَدْلُ اللَّهِ وَرَسُولِهِ.^(١) وبناء على قول ابن القيم فلا يقال: إن اعتماد القرائن العلمية في القضايا الجنائية لم يرد به الشرع، ومن ذلك اعتماد البصمة الوراثية، وفحص الحمض النووي (DNA) لأن هذه البيّنات أقوى دلالة من شهادة الشاهد، "وَاللَّهُ سُبْحَانَهُ أَعْلَمُ وَأَحْكَمُ، وَأَعْدَلُ أَنْ يُخَصَّ طَرِيقَ الْعَدْلِ وَأَمَارَاتِهِ وَأَعْلَامُهُ بِشَيْءٍ، ثُمَّ يَنْفِي مَا هُوَ أَظْهَرُ مِنْهَا وَأَقْوَى دَلَالَةً، وَأَبَيْنُ أَمَارَةً."

ثم يبين ابن القيم فهمه للآية القرآنية: قال تعالى: ﴿وَأَسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ ۖ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ رَضَوْنَ مِنَ الشَّهَادَةِ أَنْ تَقْضَلَ إِحْدَهُمَا﴾ [البقرة: ٢٨٢]، فيرى أنها خطاب لمن يريد توثيق دينه وليست خطاباً للقضاة لحصر طرق البيّنات بدليل بداية الآية ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدِينٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُسَمًّى فَاكْتُبُوهُ﴾ [البقرة: ٢٨٢] فهي خطاب لصاحب الدين لتوثيق دينه، وليست خطاباً للقضاة بحصر طرق البيّنات، وفي هذا المعنى يقول ابن القيم: "وَلَمْ يُوجِبِ اللَّهُ عَلَى الْحُكَّامِ إِلَّا بِشَاهِدَيْنِ أَصْلًا، وَإِنَّمَا أَمَرَ صَاحِبُ الْحَقِّ أَنْ يَحْفَظَ حَقَّهُ بِشَاهِدَيْنِ، أَوْ بِشَاهِدٍ وَامْرَأَتَيْنِ، وَهَذَا لَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْحَاكِمَ لَا يَحْكُمُ بِأَقْلٍ مِنْ ذَلِكَ، بَلْ قَدْ حَكَّمَ النَّبِيُّ ﷺ بِالشَّاهِدِ وَالْيَمِينِ، وَبِالشَّاهِدِ فَقَطْ."^(٢) أقول وبناء على قول ابن القيم فإنه لا وجه لرد شهادة النساء منفردات، أو الانتقاص من قيمة شهادة المرأة أمام القضاء باعتبار أن الآية لا تخاطب القضاة، وإنما هي توجيه لمن أراد أن يوثق دينه إلى أوثق الطرق، ولا ريب أن نزول المرأة

(١) المرجع السابق، ص ١٤.

(٢) المرجع السابق، ص ٦٧.

للمحكمة في المجتمعات التقليدية لم يكن مستساغاً؛ لذا أرشدت الآية إلى التوثيق بشاهد وامرأتين، ومن الممكن أن نأتي بشواهد من قول السلف الذين قبلوا شهادة النساء في كل الأمور، ولكن هذا المنهج يجعل العقل عاجزاً عن مواجهة المستجدات إلا أن يجد شاهداً من قول من سبق، وهذا مخالفٌ لمقصود السياسة الشرعية ببناء عقلية قادرة على مواجهة المستجدات، منطلقةً من الرؤية الإسلامية الكلية، ولو لم يرد في المسألة نصٌّ أو اجتهاد سابق.

والذي ينبغي لفتُ النظر إليه هو المنهجُ الفكري الذي أوصل ابنَ القيم إلى هذا الفقه القادر على تلبية حاجة المجتمع، وعدم جعل فهماً للشرعية عائقاً من عوائق التنمية والتقدم. فابن القيم انطلق من الرؤية الكلية لوظيفة التشريع باعتباره جاء ليحقق مصالح العباد، وهذه الرؤية تفتح الباب أمام المسلم ليستفيد من منجزات الفكر الإنساني في إدارة المجتمعات، حتى ولو لم يرد في المسألة نص خاص، أو احتاج الأمر إلى إعادة فهم النص متجاوزين لفهم من سبق، على أن لا يخرج الفهم عن قواعد الاستدلال السليم، وهذه الرؤية هي مرتكز الفكر السياسي الشرعي.

ت- النظام السياسي والعسكري:

الدارسون لعلم السياسة يجعلون موضوعها المسائل الحيوية في المجتمع كقضايا السلم والحرب، وتحديد الأولويات، والموازنة بين أمن الدولة والكلفة الاقتصادية للأمن، وكيفية توزيع الموارد والثروة وتوجيهها، وتحديد حقوق المواطن وواجباته الاجتماعية؛ ويعود هذا المفهوم (لأرسطو) الذي وصف السياسة بأنها سيدة العلوم.^(١) وقد وضع الفقهاء المسلمون لهذا العلم ضوابطه الشرعية بحيث يتمكن الحاكم من وضع التدابير السياسية التي تنهض بالدولة، وتمكنها من تحقيق واجباتها من غير خروج على قواعد الشريعة. ومن الدراسات المهمة في هذا الموضوع دراسة الجويني في

(١) الكيالي، عبد الوهاب. الموسوعة السياسية، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٣م، ج ٣، ص ٣٦٣.

كتاب غِيَاث الأُمَم في التِيَاث الظُّلَم.

وتناول الجويني أولويات الدولة السياسية ووظائفها في كتابه السابق، تحت عنوان "ما يناط بالأئمة من الأحكام"، وانطلق الجويني في معالجته لترشيد السياسات من المنطلقات الآتية:

المنطلق الأول: حدّد وظائف الدولة مبيناً أن على الدولة وظائف فهو لا يقر بمفهوم دولة الحراسة التي يقتصر دورها على وظيفة الأمن والقضاء، بل يبين أن على الدولة وظائف اجتماعية وأخلاقية متمثلة بإقامة العقوبات ردعاً عن الفواحش، كما أن على الدولة وظيفة اجتماعية هي: رعاية الضعفاء الذين إن لم توفر لهم الدولة الرعاية تعرضوا للضياع، وفي هذا يقول الجويني: "والقسم الثاني في نظره الجزئي -أي رئيس الدولة- في حفظ المراسد على أهل الخطة يكون بإقامة السياسات، والعقوبات الزاجرة من ارتكاب الفواحش والموبقات.

والقسم الثالث القيام على المشرفين على الصّياح؛ أي الهلاك بأسباب الصون، والحفظ، والإنقاذ، وهو على نوعين: أحدهما: الولاية على من لا ولي له من الأطفال والمجانين في أنفسهم وأموالهم، والثاني: سد حاجات المحاويع، فهذه جوامع ما يرعى به الإمام من في الخطة، "وترى في العبارة أن سياسات الدولة ينبغي أن توفر رعاية للضعفاء لزيادة قدرتهم وتوفير الفرص لهم، وبهذا يضعنا الجويني أمام وظيفة للدولة هي: بين دولة الحراسة، ودولة الرعاية. ففي دولة الرعاية تقوم الدولة بتوفير التعليم، والعلاج، والمعالجة، والعمل للمواطنين كافة، وهذا المفهوم تبنته الدول العربية في النصف الثاني من القرن العشرين، وكان عنصراً فاعلاً في التنمية، وتجاوز حالة الأمية المنتشرة آنذاك، إلا أن كلفة التعليم، والعلاج، وعدم قدرة الدولة على توليد فرص العمل فضلاً عن توفيرها دفعت الدول العربية اليوم إلى التخلي عن مفهوم دولة الرعاية إلى حد كبير لتفتح الباب للقطاع الخاص، وللاقتصاديات العولمة، وهي اليوم تقترب من مفهوم دولة الحراسة؛ حيث تتخلى الدول عن وظيفتها التنموية، ويقتصر دورها على

الجيش، والقضاء. وهذا مفهوم تقليدي لا تقره السياسات العادلة كما يبين الجويني.

فإذا كان تدخل الدولة المباشر لم يعد مقبولاً للأسباب المذكورة، فإن تحلي الدولة عن دورها للقطاع الخاص، وللشركات متعددة الجنسية عابرة القارات، لا يعني عدم وجود دور للدولة، بل إن دور الدولة يصبح أكثر أهمية بوضع السياسات العادلة التي تحمي المواطنين عموماً، وقد يكون أحياناً بالتدخل المباشر لحماية المشرفين على الصِّياغ من الأفراد غير القادرين على توفير الرعاية الصحية، والتعليمية المناسبة، وهذا ما تنص عليه عبارة الجويني "ووظيفة الإمام تكون في حفظ المرشد على أهل الخطة وتكون بإقامة السياسات"، أما في حال الأفراد العاجزين؛ فإن الدولة مسؤولة مسؤولية مباشرة في التدخل لحمايتهم، وتوفير الرعاية لهم.

المنطلق الثاني لترشيد السياسات: حدّد الجويني صلاحيات الحكومة وصلاحيات المجتمع مما يتم تنظيمه اليوم عبر مؤسسات المجتمع المدني (الأهلي)، ومفرقاً بين مفهوم إشراف الدولة على النشاط العام، وتدخل الدولة. وقد ظهر هذا التفريق في تحديده لسلطة الإمام في موضوع العبادات، فبيّن أن الجُمع والجماعات يحضرها الإمام، أو نائبه، ولكن لا تحتاج إلى إذن مسبق من الإمام؛ لأن الله تعالى قد أذن بإقامتها، وإنما لا بدّ من حضور الإمام، أو من يمثله دفعاً لفتنة متوقعة بسبب الازدحام والاجتماع، وفي هذا يقول: "فإن قيل ما وجه ارتباط العبادات بنظر الإمام؟ قلنا: ما كان منها شعار ظاهر في الإسلام تعلّق به نظرُ الإمام،^(١) وذلك ينقسم إلى ما يرتبط باجتماع عدد من الناس، وما لا يرتبط باجتماعهم، فما كان شعاراً ظاهراً ويتعلق باجتماع عدد من الناس، فإن الناس إذا كثروا عظم الزحام، وجمع المجمع أخياً وألف أصنافاً، وخيف في مزدحم القوم أمورٌ محذورة؛ فإذا كان منهم ذو نجدة وبأسٍ يكفّ عاديةً إن همّ بها معتدون، كان المجمع محروساً، ودرأت هيبة الوالي ظنوناً وحدوساً... فأما ما لم يكن

(١) الشعار الظاهر كصلاة الجمعة والعيدين وموسم الحج والعمرة، حيث تظهر الشعيرة أمام الملاء. وأما ما لم يكن شعاراً ظاهراً، فهو كالصوم والزكاة مثلاً.

شعاراً ظاهراً من العبادات البدنية فلا يظهر تطرق الإمام إليه إلا أن ترفع واقعة فيرى فيها رأيه.^(١) وخلاصة فكرة الجويني أن الدولة ومن يمثلها لا بد من وجودها لإقامة صلاة الجمعة، والأعياد، وشعائر الحج. ولكن موافقة الإمام على أداء الشعائر الدينية ليست شرطاً لصحة العبادة، إنما حضور ممثل الدولة لمنع الفتنة عند التزاحم.

ومعالجة الجويني هذه تتجاوز اجتهادات المذهب الشافعي، ففي المسألة خلاف بين الشافعية والحنفية؛ إذ يرى الحنفية اشتراطاً إذن الإمام للجمع، والجماعات، كالحج وغيره^(٢) بينما لا يشترط ذلك الشافعية.^(٣) ويستند الشافعية إلى أن العبادات مأذون بها ابتداءً، فلا حاجة إلى إذن، وقد أدرك الجويني أن المصلحة تستدعي القول بوجود ممثلي الإمام لدفع محذور متوقع؛ فقال بوجود الإمام أو من يمثله، لا كشرط للصلاة موافقاً المذهب الشافعي، وإنما كشرط لضبط النظام.

وتعد فكرة الجويني شاهداً للتفريق بين مفهوم (إشراف الدولة) ومفهوم (تدخل الدولة)، وهي قضية مهمة تحتاج إلى تجلية في عصر العولمة لفتح الباب للمجتمع أن ينظم نفسه بعيداً عن تعقيدات العمل الحكومي، ليكون قوة للحكومات الوطنية أمام تدخل الشركات عابرة القارات، ولكن لا بد من ضبط هذا النشاط حتى يبقى في إطار الصالح العام.

هذا، وينبغي تحديد المجالات التي يجوز للدولة فيها أن تتدخل بشكل مباشر، والمجالات التي يقتصر دورها على الإشراف؛ منعاً من تقييد حقوق الإنسان في الدولة؛ فإشراف الدولة مثلاً على المستشفيات الخاصة يعطيها الحق في أن تتأكد من كفاءة الموظف، بالنظر في شهادته، ولكن لا يعطيها الحق في التدخل في تعيين

(١) الجويني، الغياثي «غياث الأمم في التياث الظلم»، مرجع سابق، ص ١٤٧.

(٢) الموصلي، عبد الله بن محمود بن مودود الحنفي. الاختيار لتعليل المختار، تحقيق: عبد اللطيف محمد عبد الرحمن، بيروت: دار الكتب العلمية، ط ٣، ٢٠٠٥ م، ص ٨٨.

(٣) الحصني، تقي الدين أبو بكر بن محمد بن عبد المؤمن. كفاية الأخيار في حل غاية الاختصار، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠١ م، ص ٢٠٨.

الشخص إذا كان مستوفياً لشروط الكفاءة العلمية.

أما في جانب العمل العسكري مثلاً؛ فإن سلطة الدولة تكون أوسع فتدخل وتشرف في آنٍ معاً، وهذا أمرٌ مُبرّر، ومنطقي، والمهم كما قلت تحديد المجالات التي يقتصر دور الدولة فيها على الإشراف دون تدخل كالانتخابات النيابية، والإشراف على الجامعات، وعلى الأوقاف، باعتبار أن هذه المؤسسات تقوم بدور فكري يحتاج إلى أجواء الحرية لتحقيق الإبداع. ومن هنا لا بدّ من تحديد المجالات التي يقتصر دور الدولة فيها على الإشراف من غير تدخل.

المنطلق الثالث: بيّن الجويني معالجاته السياسية بأن الأمة هي المكلفُ ابتداءً بتطبيق الأحكام الشرعية، وبذلك إذا عجزت الدولة عن الوفاء بالحاجات يمكن لها أن تفرض ضرائب مالية على الأمة.

المنطلق الرابع: الموازنة بين أهمية الأمن، وحفظ حقوق الإنسان. فيقرر الجويني أن حقوقَ الإنسان قيّد على تصرفات الدولة؛ فلا يجوز الاعتقال للتهمة، كما لا يجوز التعزير بالجلد بما يزيد على الحد، وفي هذا يقول الجويني: "وما يتعلق بما نحن فيه أن المتعلقين بضبط الأحوال على حكم الاستصواب في كلّ باب يرون ردع أصحاب التهم قبل إلمامهم بالهتات والسيئات. والشرع لا يرخص في ذلك، والذي انتزعت من الشرع ما يُقَرَّب سبيل تحصيل الغرض في هذا، فمن آداب الدين أن لا يقفَ الإنسان في مواقف التهم، فالوجه أن ينهى الإمام من يتصدى لها عن ذلك على جزم وبتّ، فإن عاد عاقبه على مخالفته أمر سلطانه، واستجرائه على والي زمانه، فيكون هذا تطرقاً إلى الردع على موجب الشرع."^(١) ومعنى كلام الجويني أنه إذا استرابت السلطة التنفيذية في موقفٍ ما، ولم يكن مُجرماً بنص القانون فلا يجوز العقوبة عليه من غير نص مجرم، إلا أن للإمام أن يتخذ تدبيراً ينص على تجريم عمل ما، وبعد وضع النص القانوني للإمام أن يحاسب من خالف، وبهذا ترى أن الجويني لا يميز مبدأ الاعتقال للتهمة، أو

(١) الجويني، الغياثي «غياث الأمم في التياث الظلم»، مرجع سابق، ص ١٧١.

إعطاء رجال الأمن صلاحيات اعتقال أشخاص إذا وجدوا في ظرف يجلب الشبهة؛ لأن هذه الصلاحية تعطي لرجل الأمن سلطةً واسعةً في تقدير الظرف، وفي الاعتقال، فيصبح رجل الأمن قاضياً ومشروعاً ومنفذاً، وهذا خطر على الحريات العامة.

وليس معنى هذا حماية المجرمين بل إن الجويني يُعطي للمشرع سلطة سن قوانين تجرم ما تستريب به الدولة من تصرفات، ويعلل الجويني رأيه فيقول: "فمن آداب الدين أن لا يقف الإنسان في مواقف التهم، فالوجه أن ينهى الإمام من يتصدى لها عن ذلك على جزم وبت، فإن عاد عاقبه على مخالفته أمر سلطانه، وبهذا تكون القوانين واضحة للمواطن فلا يتجاوزها وتبقى الحريات مصونة.

لقد رفض الجويني الزيادة على التعزير وناقض القائلين به فقال: "ثم التعزيرات لا تبلغ الحدود على ما فصله الفقهاء، وما يتعين الاعتناء به الآن، وهو مقصود الفصل، أن أبناء الزمان ذهبوا إلى أن مناصب السلطنة والولاية لا تستند إلا على رأي مالك رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وكان يرى الازدياد على مبالغ الحدود في التعزيرات، وأما الآن فقد قست القلوب فلو وقع الاقتصار على ما كان من العقوبات لما استمرت السياسات، وهذا الفن قد يستهين به الأغبياء، وهو على الحقيقة تسبب إلى مضادة ما ابتعث به سيد الأنبياء." ^(١) يلاحظ من النص السابق أن الجويني يرى بوضوح عدم جواز زيادة التعزير بالجلد عن الحد ولو كانت الزيادة مسوغة لتحقيق الردع؛ لأن حقوق الإنسان قيد على تصرفات الدولة كما قلتُ.

كما حدد الجويني وظائف الدولة، وانطلق في تحديدها وحصرها في وظائف عقدية بالمحافظة على عقيدة الأمة، ومحاربة البدع باعتبارها تشكل خطراً على مفهوم (الأمة)، ووظائف اقتصادية، ووظائف دعوية، كما تكلم على ضوابط الأمن على نحو لا يهدر حقوق الإنسان، وضوابط حماية سيادة الدولة على نحو لا يرهق موازنة الأفراد، وانطلق في كل ذلك من نظرية عامة حكمت اجتهاداته، ومجموعة كليات ساعدته على

(١) المرجع السابق، ص ١٧١.

تطبيق الأحكام، ووضع التدابير السياسية الناجعة في ما فيه نص، وفيما لا نص فيه.

ثامناً: شروط العمل في السياسة الشرعية

ثمة شرطان لمعالجة أي انحراف أو خلل ينشأ عندما يتم تطبيق النص تطبيقاً لا يُلتفت فيه إلى الظروف الملابسة، بما يؤدي إلى مآلات لا يرضاها الشارع، أو عندما يحدث تحايل على مقاصد الشريعة لإهدارها، كما في الهبة الصورية للتهرب من الزكاة ينتج خلل وانحراف في المجتمع، يحتاج إلى معالجة، ويشترط للعلاج الذي تحدده مبادئ السياسة الشرعية شرطان؛ الشرط الأول: أن يكون الحكم السياسي متفقاً مع مقاصد الشريعة، وعمومياتها المعنوية، ومبادئها الكلية، التي تحكم الاجتهاد الجزئي، وأن تكون منسجمة مع الغرض الأصلي الذي من أجله أنزلت الشرائع، وهو جلب المصالح ودرء المفاسد. والشرط الثاني: أن لا يخالف الحكم دليلاً من الأدلة التفصيلية مخالفة حقيقية. ولتوضيح الشرط الأول نتذكر أن المقاصد الشرعية: هي ما قرّره الأصوليون باستقراء الأحكام، من حفظ الضروريات والحاجيات، والتحسينيات، وفي هذا يقول الشاطبي: "تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق، وهذه المقاصد لا تعدو ثلاثة أقسام: أحدها: أن تكون ضرورية، والثاني: أن تكون حاجية، والثالث: أن تكون تحسينية؛^(١) أما القسم الأول وهو الضروري؛ فهو يتعلق ببقاء الوجود الإنساني؛ لحفظ النفس، وحفظ النسل، وحفظ مقومات ذلك الوجود من دين، وعقل، ومال. والقسم الثاني: الحاجيات التي يترتب على انعدامها حرج شديد، وهو مرفوع من الدين، لقوله تعالى: ﴿وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨].

وتُعد الحاجيات بمنزلة المكمل للضروري، وتقع منه موقع الصفة من الموصوف؛ وعليه فإذا تعارض الضروري مع الحاجي قُدّم الضروري؛ لأنّه لا بقاء للصفة بفوات الموصوف. القسم الثالث: التحسينيات، وهي المتعلقة بالكالات

(١) الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، مرجع سابق، ج ١-٢، ص ٣٢٤.

والترفيهات، كالتدب إلى أخذ الزينة، ويلحق به ما يتعلق بالأدب، والذوق العام من توحيد الطراز المعماري في منطقة معينة، فهذا الأمر الذي ينمي الذوق الإنساني العام معتبر شرعاً، لتعلقه بالكماليات والترفيهات.

وقد أراد الشارع أن يكون المجتمع الإنساني على أرقى حال من الكمال؛ وقد ثبت مراعاة جمال العمران في قصة بناء قبر إبراهيم ابن الرسول محمد ﷺ، عن مكحول أن النبي ﷺ كان على شفير قبر ابنه فرأى فرجة في اللحد، فناول الحفار مَدْرَةً؛ أي قطعة طين لا رمل فيه^(١) وقال: إنها لا تضر ولا تنفع ولكنها تُقَرِّ عَيْنَ الحَيِّ^(٢) إذا كان النبي ﷺ قد راعى جمال المنظر في تسوية قبره؛ فأمر بإغلاق فرجة، وهي لا تضر الميت، فطلب من الحفار أن يُسَوِّي موضع الفرجة، بقطعة طين؛ ليقر عين الحَيِّ؛ فمن باب أولى أن يُراعَى ذلك في تصميم المدن والأبنية. وإن مراعاة الذوق الأكمل مندرج في عموم قوله ﷺ: "إن الله يحب إذا عمل أحدكم عملاً أن يتقنه"^(٣) واللفظ جاء مطلقاً ليشمل كل عمل.

وعلى هذا فإن كل إجراء أو حكم يهدف إلى هذه المقاصد، فهو معتبر شرعاً؛ لأنه غاية من غايات الشرع ومقاصده، وهذا ما توصل إليه العز بن عبد السلام؛ إذ يقول: "وَمَنْ تَتَبَعَ مَقَاصِدَ الشَّرْعِ فِي جَلْبِ الْمَصَالِحِ وَدَرْءِ الْمَفَاسِدِ، حَصَلَ لَهُ مِنْ مَجْمُوعِ ذَلِكَ اعْتِقَادٌ أَوْ عِرْفَانٌ بِأَنَّ هَذِهِ الْمَصْلَحَةَ لَا يَجُوزُ إِهْمَالُهَا، وَأَنَّ هَذِهِ الْمَفْسَدَةَ لَا يَجُوزُ قُرْبَانُهَا، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِيهَا إِجْمَاعٌ وَلَا نَصٌّ وَلَا قِيَاسٌ خَاصٌّ، فَإِنَّ فَهْمَ نَفْسِ الشَّرْعِ يُوجِبُ ذَلِكَ"^(٤) ويتحقق مناط المصلحة المعتبرة شرعاً، عندما يتم اعتماد آراء الخبيرين المبنية

(١) قال ابن منظور: "الْمَدْرَةُ: قِطْعَةُ الطِّينِ الْيَاسِرِ، وَقِيلَ: الطِّينُ الْعُلْكُ الَّذِي لَا رَمْلَ فِيهِ، وَاحِدَتُهُ مَدْرَةٌ". انظر:

- ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، مادة: (مَدَر).

(٢) ابن سعد، محمد. الطبقات الكبرى، تحقيق: إحسان عباس، بيروت: دار صادر، ١٩٦٨م، ج ١، ص ١٤٢.

(٣) البيهقي، أحمد بن الحسين. الجامع لشعب الإيمان، أشرف على تحقيقه: مختار الندوي، الرياض: مكتبة الرشد، ٢٠٠٣م، ج ٧، ص ٢٣٣ حديث رقم: (٤٩٣٠)، وقال عنه المحقق: إسناده صحيح.

(٤) ابن عبد السلام، عز الدين عبد العزيز. قواعد الأحكام في مصالح الأنام، راجعه: طه سعد، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٦٨م، ج ٢، ص ١٨٩.

على الدراسات العلمية، وبهذا يفتح الباب واسعاً للاستفادة من الدراسات العلمية والإحصائية، والأخذ بخبرات المجتمعات في حلول مشكلاتها.

وأما الكليات^(١) والعمومات؛ فنقصد بها تلك الكليات والقواعد والمبادئ التي صاغها القرآن الكريم بعبارته، أو التي استنبطها المجتهدون من استقراءهم للجزئيات فهناك قواعد شرعية، وهي التي وردت صيغها في القرآن الكريم، مثل: ﴿وَأْمُرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: ٣٨]، وهناك قواعد أو عمومات معنوية، وهي المستنبطة باستقراء الجزئيات التي تتضمن موضوعاتها استقراء تاماً يفيد القطع.^(٢) ويندرج تحت هذه الكليات الخطط التشريعية؛ كسد الذرائع، والاستحسان، والاعتماد على العرف الصحيح، إضافة إلى المبادئ العامة؛ كرفع الحرج، ومراعاة العدل، والمساواة، والشورى، والرجوع بمعضلات الأمور إلى أهل الذكر والرأي والخبرة،^(٣) وقد أشرت إلى هذه الكليات سابقاً في بحث أدلة سياسة التشريع؛ وعليه فكل حكم استهدف هذه الروح وترسّم هذه الخطط والمبادئ فإنه يكون محققاً لسنن الشارع في التشريع، ومحصلاً للمقاصد التي أتت بها الشريعة.

ومن تطبيقات هذه المبادئ اعتبار الإجراءات الطبية الوقائية من تطعيم وقائي للأطفال، وإلزام الناس به سداً لذرائع تفشي الأوبئة والأمراض الفتاكة؛ إذ إن بقاء الأبدان سليمةً معافاة، أمرٌ مقصود شرعاً، وسدّ ذرائع ما يتلفها، مؤيّدٌ اجتهادي لمقصدٍ شرعي.

ويندرج تحت "الأصل العام" من التطبيقات التي تتصل بتغطية مصالح الأمة أشياء كثيرة، مثل: وضع رجال الشرطة في الطرقات للمحافظة على الأمن، وتنفيذ أوامر السلطة العليا، وكذلك نظام "الهويات الشخصية"^(٤) داخل البلاد، فكل هذا يعد من

(١) المرجع السابق، الموضع نفسه.

(٢) الدريني، المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي، مرجع سابق، ص ١٦٥.

(٣) عطوة، المدخل إلى السياسة الشرعية، مرجع سابق، ص ٢٢.

(٤) المرجع السابق، ص ٢٢.

السياسة الشرعية، وإن لم يرد به نص خاص؛ لأنه يتفق مع غايات الشريعة، ومشمول بالمبادئ العامة للشريعة، وهو تنظيم لشؤون الأفراد، ووسيلة للتعرف على شخص كل فرد منهم بالذات، وصولاً إلى تحقيق مصالحهم، والمصالح العامة في الدولة.

هذا عن الشرط الأول من شروط العمل بالسياسة الشرعية، أما الشرط الثاني لتطبيق الحكم السياسي حتى يكون مقبولاً شرعياً؛ فإن الحكم يجب ألا يخالف دليلاً من الأدلة التفصيلية، مخالفة حقيقية، وحتى نحدد المخالفة الحقيقية، لابد أن نرجع، ونُحكّم العمومات المعنوية، فهي تُلقى ضوءاً على مراد الشارع من النص الجزئي، ليفهم الجزئي على ضوء الكلي وهذا هو "منتهى نظر المجتهدين بإطلاق"^(١) كما يقول الشاطبي.

فالنهي عن "التسعير" مثلاً، الوارد في قوله ﷺ إِذْ طُلِبَ مِنْهُ أَنْ يَسْعَرَ فَقَالَ: "إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمُسْعِرُ، الْقَابِضُ الْبَاسِطُ الرِّزَاقُ، وَإِنِّي لِأَرْجُو أَنْ أَلْقَى اللَّهَ وَلَيْسَ أَحَدٌ مِنْكُمْ يَطْلُبُنِي بِمُظْلَمَةٍ فِي دَمٍ وَلَا مَالٍ"،^(٢) ينبغي أن يفهم، على ضوء ما توجه إليه النصوص الأخرى من مثل: مراعاة العدل، والمساواة، والحرص على التوازن العقدي الذي أشار إليه مجموع النصوص المتمثلة في النهي عن الغرر، والغش، والتدليس. وفي النصوص الدالة على جواز الإكراه على البيع إذا كان الإكراه منوطاً للعدل، وهذا رأي الإمام

(١) الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، مرجع سابق، ج ٣-٤، ص ١٣.

(٢) رواه أبو داود واللفظ له، وابن ماجه، والترمذي، وقال: هذا حديث حسن صحيح، وصححه الألباني. انظر:

- السجستاني، سنن أبي داود، مرجع سابق، كتاب: أبواب الإجارة، باب: في التسعير، ص ٣٨٥، حديث رقم: (٣٤٥١).

- الترمذي، جامع الترمذي، مرجع سابق، كتاب: البيوع، باب: ما جاء في التسعير، ص ٢٣١، حديث رقم: (١٣١٤).

- القزويني، محمد بن يزيد بن ماجه. سنن ابن ماجه، الرياض: بيت الأفكار الدولية، ١٩٩٩م، كتاب: التجارات، باب: من كره أن يسعر، ص ٢٣٨، حديث رقم: (٢٢٠٠).

- الألباني، محمد ناصر الدين. صحيح سنن ابن ماجه، الرياض: مكتبة المعارف، ١٩٩٧م، كتاب: التجارات، باب: من كره أن يسعر، ج ٢، ص ٢٢٢، حديث رقم: (١٨٠١-٢٢٣٠).

مالك رَحِمَهُ اللهُ^(١)، كما في جواز المطالبة بحق الشفعة، وأخذ المبيع جبراً عن مالكة، فهذه النصوص بمجموعها تحدد مراد الشارع من عدم التسعير بأنه الذي يكون مناصاً للظلم. وهذا ما انتهى إليه ابن تيمية وابن القيم^(٢)؛ إذ بين أن من التسعير ما هو عدلٌ جائز بل واجب، ومنه ما هو ظلمٌ محرم، ومن هنا فإن النصوص جميعها ينبغي أن تكون محكمة بوحدة المنطق التشريعي، ومراعاة حكمة التشريع، وكذا الإباحات المنصوص عليها، إذا أدت تطبيقها إلى الإخلال بالنصالح العام، كما في التزوج بالأجنبيات فإن الإباحة تُقيد نظراً إلى كليات الشريعة.

وكذا فإن النصوص المتعلقة بالملكية الفردية ينبغي أن تفهم على ضوء النصوص التي تنهى عن التعسف في استعمال الحق من الإضرار بالآخرين ضرراً فاحشاً بالفرد أو المجتمع. والنصوص المتعلقة بحق ولي الأمر بالطاعة، ينبغي أن تفهم على ضوء ما توجبه النصوص المتعلقة بحق الرعية. وإن أغفلنا هذه النظرة الكلية نكون كمن يؤمن ببعض الكتاب ويكفر ببعض؛ إذ الشريعة كُلُّ لا يتجزأ.

وتوضيحاً لمفهوم هذا الشرط - أن لا يخالف الحكم السياسي نصاً جزئياً مخالفة حقيقية - سأورد عدداً من الأمثلة التي يتوهم تصادمها مع النص، وهي على التحقيق غيرُ مصادمة، إذا فهم النص على ضوء ما توجه إليه الكليات، ومثال ذلك:

إيقاف عمر بن الخطاب لسهم المؤلفة قلوبهم^(٣) التفاتاً إلى غاية النص^(٤)، وكذلك منع - عمر بن الخطاب - التزوج بالكتايبات هو تدبير سياسي قائم على المصلحة العامة، فلم يكن عمر بن الخطاب مخالفاً للنص المجيز للزواج منهن مخالفة حقيقية؛

(١) الباجي، المنتقى شرح الموطأ، مرجع سابق، ج ٥، ص ١٦-١٧.

(٢) ابن قيم الجوزية، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، مرجع سابق، ص ٣٥٥ وما بعدها.

(٣) البيهقي، سنن البيهقي الكبرى، مرجع سابق، كتاب: قسم الصدقات، باب: سقوط سهم المؤلفة قلوبهم وترك إعطائهم عند ظهور الإسلام والاستغناء من التألف عليه، ج ٧، ص ٣٢، حديث رقم: (١٣١٨٩).

(٤) الشلبي، تعليل الأحكام، مرجع سابق، ص ٣٧.

لأن المصلحة العامة الكلية ينبغي أن لا يناقضها تطبيق حكم جزئي.

وبيان ذلك أن هذا النص لا يشمل هذه الحالة، وإن بدا أنه يشملها بعمومه اللغوي لما قرر علماء الأصول من أن الصيغ العامة عمومها شرعي استعمال، وليس عموماً لغوياً،^(١) وإنَّ المبادئ العامة تُلقَى ضوءاً على توجيه عموم صيغة الحكم^(٢) وتحديد مراد الشارع منه.

هذا والنظر إلى المآل هو أحد هذه المبادئ التي تحدد العموم الشرعي المقصود من اللفظ العام؛ "إذ النظر في مآلات الأفعال مقصود شرعاً."^(٣) ولما كان التشريع إرادة المشرع فينبغي تحديد عموم الصيغة على ضوء مآلات الفعل؛ وعليه فإن هذه الحالة التي عارضها عمر بن الخطاب لا يشملها اللفظ -الوارد في الآية- بعموم أصلاً، لما دل عليه مبدأ النظر في المآل من تحديد مراد الشارع، فكأن معنى الآية الكريمة ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ﴾ [المائدة: ٥]، مع مراعاة المبادئ المستقرة التي أرشدت إليها النصوص الأخرى، لا سيما ما تعلق منها بوجوب رعاية الصالح العام للأمة في ظرف من الظروف.

وتلقي "نظرية العموم" عند الشاطبي؛^(٤) ضوءاً مهماً على تفسير النص؛ وبناء على هذه النظرية، فإن السلطة التشريعية في الدولة الإسلامية ملتزمة عند تفسيرها للنصوص أن تراعي النتائج، وتأخذ برأي أهل الخبرة بما يحفظ مقصد الشارع الجزئي، والكلي على السواء، على أن من فوائد نظرية العموم عند الشاطبي ما يساعدنا على تفسير النص في مواجهة الآراء التي تستند إلى بعض الآيات لتصدر أحكاماً تتعارض مع مبادئ الشريعة جملة؛ من ذلك ما أفتى به بعضهم في زماننا بوجوب هجرة أهل فلسطين منها مستنداً إلى

(١) الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، مرجع سابق، ج ٣-٤، ص ٢٣٩-٢٤١.

(٢) الدريني، المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي، مرجع سابق، ص ١٦٥.

(٣) الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، مرجع سابق، ج ٣-٤، ص ٥٥٢.

(٤) المرجع السابق، ج ٣-٤، ص ٢٣٢ وما بعدها.

قوله تعالى في الآية الكريمة ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّيْنَاهُمُ الْفَالِغَةَ ظَالِمِينَ أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَسِعَةً فَهَاجِرُوا فِيهَا ۖ﴾ [النساء: ٩٧] وتوظيف نظرية العموم المعنوي عند الشاطبي في فهم الآية الكريمة نجد أن معنى الآية ينبغي أن يفهم على النحو الذي يراعى فيه نتائج التطبيق، فإذا كان المال يفقد المسلمين مكاسب، يجعل المصالح مغمورة بالمفاسد، فتكون هذه الحالة غير مشمولة باللفظ أصلاً، وغير مقصودة للشارع من تنزيل النص، وهذا ما التفت إليه الأصوليون في اعتبارهم "المصلحة" من مخصصات النص العام^(١) التفاتاً إلى المال في تطبيق النص العام؛ وعليه فالأحكام التي يلتفت فيها إلى "المال" وهو أحد الأصول المستقرة شرعاً، أو إلى "العدل" أو لمنع التعسف، أو لدفع مفسدة أشد، كل هذا لا يعد مصادماً للنص الجزئي مصادمة حقيقية، وإنما الفهم الحقيقي هو الذي يحدد مفهوم النص الجزئي، وقيد تطبيقه بمراعاة تلك المبادئ، وبالمقابل فإن إهمال تلك المبادئ هو المصادم للنص ولمراد الشارع معاً.

إن للدولة أن تتخذ من التدابير لحماية مصالحها، كالمصالح الاقتصادية مثلاً بفرض حماية جمركية على السلع المستوردة مع مراعاة رقابة الجودة، والتقييد بالموصفات المطلوبة للإنتاج المحلي؛ ذلك أن الاقتصاد الداخلي المتين رديف للقرار السياسي المستقل، ومن هنا فإن من الأساليب التي تستخدمها الصناعات الأجنبية المنافسة، تخفيض السعر؛ لضرب الإنتاج المحلي، وعلى الدولة أن تحمي المستهلكين من الاعتداء الأجنبي بصورة كافية، لاسيماً عندما يكون التخفيض مفتعلاً؛ لإيذاء السوق المحلي. وسيأتي بيان أن هذا الإجراء ليس مصادماً للنص الجزئي القاضي بحرية التجارة، وأن القرار السياسي الشرعي ينبغي أن يكون متفقاً مع مبادئ سياسة التشريع فيما يتعلق بالنصوص الجزئية.

هذا ولعل من المناسب هنا أن نذكر بعض الأمور التي لا مجال للقول بإباحتها من باب السياسة الشرعية؛ لأنها لا تتوفر فيها الشرطان اللذان ذكرناهما آنفاً، ومثال ذلك:

(١) الدريني، المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي، مرجع سابق، ص ٦١٤.

القول بالتفريق بين الربا الإنتاجي الذي يقدم لمشاريع صناعية وتجارية، والربا الاستهلاكي الذي يقدم لحاجات فردية، وذهب إلى ذلك التفريق بعض من يريد فتح أبواب الربا المحرم متذرعاً لذلك بذرائع الاقتصاد، وتيسير المال للمشاريع الكبرى.

ويفند هذه الذرائع ما أشار إليه الباحثون، نتيجة استقراء التطبيق العملي لمنهج البنوك في الإقراض؛ فقد تبين أن البنوك تقدم قروضها، نظراً إلى ملاءة المقترض لا إلى ربحية المشروع؛ إذ إن البنك ليس شريكاً ليأخذ من الربح، ومن ثم فهو يضمن حقه بأموال المدين، بقطع النظر عن ربحية المشروع، وترتب على هذا أن الأموال تنفق دون مراعاة للجدوى الاقتصادية، لاسيما عندما يكون المدين "دولة"، حيث يضمن البنك حقه، وقد ترتب على هذا وجود عدد من المشاريع الفاشلة اقتصادياً والتي ما كانت لتمول لو أن البنك كان شريكاً للمقترض.^(١)

ومن هنا، فإنَّ عرض فكرة الفائدة البنكية على قواعد الشريعة، ومبدأ النظر إلى المآل يؤكد حرمتها، فضلاً عن أن النظر التاريخي في البيئة العربية القديمة التي جاء الخطاب في تحريم الربا موجهاً إليها يؤكد تحريم "الربا الإنتاجي" فضلاً عن الاستهلاكي؛ ذلك أن حاجات العرب الفردية الاستهلاكية كانت ضئيلةً يمكن تلبيتها دون حاجة إلى القرض الربوي، وإنما كان الربا عندهم وسيلةً لتجارة وإنتاج، وهذا الذي جاء النص ليحرمه ابتداءً، فالنص إذاً جاء ليتناول حالة الربا الإنتاجي، ومن باب أولى أن يشمل الاستهلاكي لما فيه من استغلال حاجات، وتوسع في الاستهلاك.

وتأسيساً على ما سبق؛ فليس هناك ظرفٌ جديد طرأ على الأنظمة يستدعي حكماً جديداً؛ لأن توفير المال عن طريق البدائل الأخرى ممكن، ولعل وجود البنوك الإسلامية اليوم، وما يتوفر لديها من فائض في رأس المال على شكل ودائع، لا تدخل في نظام المشاركة، إضافة إلى قدرتها على المنافسة، وتقديم نسبة مرابحة تقارب ما تقدمه

(١) الزرقاء، أنس. محاضرة عامة في الجامعة الأردنية، اعتمد فيها على أفكار عمر شابرا، في كتابه: "نحو نظام نقدي عادل".

البنوك الربوية، خيرٌ دليل على إمكانية توفير المال للمشروعات عن طريق النظام الإسلامي القائم على المشاركة، والذي يعطي فرصة للمقترض ليحميه من الظروف غير المتوقعة في السوق مثلما يعطي للمقترض حق الإشراف على كيفية التصرف بالمال.

الفصل الثاني:

دور ولاية الأمور في سن التشريعات، ونماذج من أحكام الإمامة وسندها الشرعي

أولاً: دور ولاية الأمور في سن التشريعات

يمكن التأسيس على ما انتهت إليه الدراسة السابقة لمفهوم سياسة التشريع واستناده إلى خطط تشريعية ترسّمت منهج الشارع، وعمل الصحابة الكرام في تحري المصلحة إبان تطبيق الحكم، وهذا من حُسن تطبيق النصوص على الوقائع^(١) ودقتها، فضلاً عن دور سياسة التشريع في إنشاء أحكام فيها لا نص فيه، استناداً إلى "كليات الشريعة" وفقاً للآتي.

وتأسيساً على ذلك كله؛ فإن مبدأ سياسة التشريع كفيل بتمكين ولاية الأمور أن يسنّوا من التشريعات ما يحقق المصلحة والتنمية، ويستجيب لداعي حاجاتها العارضة، ومطالبها المتجددة، مما لا نجد له دليلاً من الكتاب، أو السنة، أو الإجماع.^(٢) وكذا إذا كان تطبيق الدليل الجزئي نتيجة لظرف ملابس يؤدي إلى مآل غير مراد للمشرع، فإن لولي الأمر أن يضع العلاج المناسب التفاتاً إلى كليات الشريعة.

١ - أمثلة على التشريعات التي لولاية الأمور سنّها سياسة:

أ- تشريعات الدعوة والوعظ:

ولي الأمر أن يُنظّم عمل الدعوة إلى الله باشتراط مؤهلات في التصدر للوعظ منعاً من الاحتيال باسم الدين، وإفساد عقيدة الناس كما نجد عند الكهنة الكذابين الذين يدعون معرفة الأسرار والتحدث بالمغيبات،^(٣) من مقاصد ويدعون إلى الغلو

(١) تاج، السياسة الشرعية في الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ص ١٨.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٩.

(٣) المرجع السابق، ص ٣١.

في الدين بما يشدد على الناس، ويشوّه صورة الإسلام. فتنظيم الدعوة بما يجنبها الإفراط والتفريط الشريعة الكبرى على أن يكون هذا الإجراء من السياسة العادلة التي لا شطط فيها، ولا تؤدي إلى وقف الدعوة من أساسها، بل إن فتح الأبواب أمام الدعاة المؤهلين شرعاً يعد من واجبات الدولة.

وهذه قضية تحتاج إلى معالجة دقيقة، بتأهيل الوعاظ ورفع قدراتهم ليكونوا قادرين على القيام بواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، من غير إثارة فتنة.

وحتى نضع السياسة الوعظية العادلة أرى أن نراعي الخطوات الآتية:

- الأصل أن تشجع وزارات الأوقاف العلماء على القيام بالدعوة بحيث تكون المساجد مراكز علمية، وينبغي أن يوضع قانون يعطي لكل عالم مؤهل الحق في الوعظ إذا تقدم للوزارة، وليس للوزارة أن تمنعه بلا مسوّغ باعتبار أن الوعظ ابتداء مطلوب من العلماء.

- لا بد من تأهيل الوعاظ ليتمكنوا من مهارة التوجيه، وتقدير الظرف، واختيار العبارة المثلى.

- على المؤسسات المكلفة بالإشراف على الوعظ، أن تقوم بواجبها في تأهيل الخطباء، لا في منعهم، وأن تستخدم أساليب راقية في التقويم، وأن تُشعر خطيب الجمعة باحترامه وتقديره، فاحترام من تتعامل معهم هو أهم الطرق للتأثير فيهم.

- على المؤسسات المكلفة بالإشراف على الوعظ أن تتجاوز أسلوب الاعتماد على التقارير الأمنية، وكأنها بينة قطعية، يُمنع بسببها الخطيب من الخطابة، إلى استخدام الأسلوب العلمي في تطوير مهارة الواعظ. ولعل من الشواهد محل النظر أن الأئمة الأربعة لم يحتاجوا إلى إذن من السلطان أو الأمير لقيامهم بمهمة التعليم، بل إن السلطان هو الذي كان يحتاجهم لمعرفة الحكم الشرعي

في سياساته، وفي المقابل فقد قام علي بن أبي طالب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بمنع القصاص من التحديث في المسجد، وأخرجهم من المسجد، ونقل الطرطوشي أنه لم يُقَصَّ في زمان النبي ﷺ ولا في زمان أبي بكر وعمر، حتى ظهرت الفتنة، فظهرت القصص.

فلما دخل عليّ المسجد؛ أخرج القصاص من المسجد، وقال: "لا يقص في مسجدنا." وجاء ابن عمر إلى مجلسه من المسجد، فوجد قاصاً يقص، فوجه إلى صاحب الشرطة أن أخرجه من المسجد، فأخرجه.^(١)

وهنا لا بد أن نفرّق بين القصاص والفقهاء، فالفقيه كان يُعَلِّم بلا إذن من الدولة، أما القصاص فقد أخرجهم الإمام من المسجد. وهذا يدل على ولاية الدولة على المساجد، وأن ولايتها مقيّدة وليست مطلقة، والأصل أن يخضع القرار الإداري لرقابة القضاء لحماية الحريات وتنظيمها، كما يدل على أن حرية العالم في التعليم والتدريس مأذونٌ بها ابتداءً، بل إن إذنه مستمد من أهليته العلمية، فما دام يملك شهادةً تؤهله للتدريس فهذا بحد ذاته يعطيه الحق في التدريس، ويبقى دور الدولة في التنظيم منعاً للتضارب، ولها مراقبة الفتاوى التي تمس أمن المجتمع، وتهدد أسباب ألفته وبقائه.

ومن المسائل الفقهية التي تكشف عن مدى ولاية الحاكم على شؤون المساجد وإقامة الجمعة الخلاف الفقهي، هل تحتاج إقامة صلاة الجمعة إلى إذن مسبق من الإمام. وسيأتي بحثه بتوسع في الضوابط الفقهية المتعلقة بهذا الباب عند بحث الضابط الفقهي العبادات البدنية لا يتعلق صحتها بنظر الإمام.

ب- تشريعات حماية حقوق الملكية:

كما أن لولي الأمر أن يستند إلى السياسة الشرعية ليسنّ القوانين لحماية حقوق التأليف والإبداع، حفظاً للحقوق ودعمًا للإبداع. وينبغي أن يراعي في حماية الملكية أن المقصود دعم الإبداع وتحفيز المبدعين، ولا يجوز أن يؤول أمر الحماية لمنع الفقراء من

(١) الطرطوشي، أبو بكر محمد بن الوليد. الحوادث والبدع، تحقيق: علي الحلبي، الرياض: دار ابن الجوزي، ١٩٩٨م، ص ١١٠.

التعلم، أو تراكم ثروات الأغنياء، بل إن التوظيف على الأغنياء لتنمية المجتمع مقصود شرعاً، وعلى السياسة الشرعية أن تلتفت إليه في مراعاتها لنتائج تطبيق الأحكام.

ت- تشريعات الضرائب:

لولي الأمر أن يفرض من الضرائب على الأغنياء إذا لم تف الزكاة بمصارف الدولة استناداً إلى مبدأ التكافل الاجتماعي الملزم، وهو مبدأ أصيل في الشريعة الإسلامية،^(١) ولولي الأمر أن يفرض رسوماً جهرية لحماية للإنتاج المحلي، ودعمًا لفرص العمل، وتخفيفاً لوطأة البطالة، وتقوية للاقتصاد الداخلي بما ينعكس إيجابياً على الاستقلال السياسي، وكل هذه الغايات تندرج تحت المبادئ الكلية للشريعة.

على أن فرض الضرائب يجب أن يلتزم بمبادئ العدل في السياسة المالية، وذلك بألا يفرض من الضرائب ما يثقل كاهل الأمة، ويرهقها أو لا يتناسب مع درجات الغنى وتفاوت الناس في اليسار؛ فإذا كان لولي الأمر أن ينشئ ضريبة جديدة عندما يرى أن المصلحة العامة تتطلب ذلك، فإنه يجب دائماً أن يراعي حالة الناس، واستعدادهم لأداء ما فرض عليهم، فإذا أصبح من العسير أن يوفوا بذلك الواجب لزم أن يخفف عنهم إلى ما يستطيعون.^(٢)

وفي مسايرة قدرة الناس على دفع الضرائب -التزاماً بمبدأ رفع الحرج وهو من المبادئ الكلية الحاكمة على غيرها من الجزئيات - تشجيعٌ للإنتاج، ودعمٌ للعمل ولحركة السوق؛ لأن زيادة الضرائب إلى حدود مرهقة يدفع إلى ترك العمل أصلاً، فظهر إذاً - وهو ما يقرره الخبراء - أن رفع الحرج في تقدير الضريبة، وثيق الصلة بالمصلحة العامة أيضاً، لما فيه من حماية لدوافع العمل الإنتاجي، ومن هنا فإن تحكيم المبادئ الكلية للتشريع إنما يعني حفظ المصالح الجدية.

(١) تاج، السياسة الشرعية في الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ص ٤١.

(٢) المرجع السابق، ص ٤١.

ث- تشريعات استخدام الأرض وامتلاكها:

لولي الأمر تقييد حرية الأفراد في تملك وإحياء الأرض الميتة القريبة من العمران، بإذن الإمام رعاية للصالح العام، بأن يكون التوسع العمراني منضبطاً وفق مخطط مرسوم يجنب الإهدار في الجهد، وهذا مما تنهض به سياسة التشريع في معالجة التوفيق بين النظرية والتطبيق في فهم النص، ومن ذلك ما بينه الإمام مالك في تفسير قوله ﷺ: "من أحيا أرضاً ميتة فهي له؛"^(١) فقد رأى أنَّ ما قرب من العمران من الأراضي الميتة، فلا يجوز إحيائها، ولا يترتب عليه تملك من أحيا الأرض إلا إذا أذن له الإمام بذلك ووجه هذا الشرط، "أن إحياء ما قرب يحتاج إلى النظر في تحرير حريم البلد."^(٢) وكل ما يحتاج إلى نظر وتحرير، فلا بد فيه من إذن الحكام، وهذا النظر من الإمام مالك، يدل على التفات لمعنى دقيق، وهو خضوع تطوير العمران واتساعه لإشراف الدولة، حتى يكون هذا الاتساع منظماً منضبطاً بعيداً عن الإهدار، يسهل تقديم الخدمات له ليلبي للفرد مصالحه المتعددة، فالدولة بما تضطلع به من مسؤولية توجيه نشاط المجتمع، وتهذيبه، والرقى به تملك بموجب هذه المسؤولية سلطة تقييد المباح رعاية للصالح العام.

ج- تشريعات السياسة الأمنية:

وفي السياسة الأمنية التي تحفظ على المجتمع أمنه واستقراره تتولى سياسة التشريع تزويد الدولة بالنظم الأمنية الكفيلة بحفظ أمن الدولة واستقرارها. ومن النظم الأمنية التي تدرج تحت مفاهيم سياسة التشريع: استحداث نظم أمنية لحماية حدود الدولة، ففي عهد الدولة العباسية وُضعت نقاط تفتيش على الحدود لتفتيش المسافرين

(١) رواه أبو داود واللفظ له، والترمذي وقال: حديث حسن صحيح. انظر:

- السجستاني، سنن أبي داود، مرجع سابق، كتاب: الخراج، باب: في إحياء الموات، ص ٣٤٨، حديث رقم: (٣٠٧٣)

- الترمذي، جامع الترمذي، مرجع سابق، كتاب: الأحكام، باب: ما ذكر في إحياء أرض الموات، ص ٢٤٢ حديث رقم: (١٣٧٩)، وقال عنه الإمام الترمذي: حديث حسن صحيح.

(٢) القرافي، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام، مرجع سابق، ص ٩٨.

والتحقق من شخصياتهم عرفت باسم المسالحي، وتناولها أبو يوسف في كتاب الخراج في باب فِيمَنْ مَرَّ بِمَسَالِحِ الْإِسْلَامِ مِنْ أَهْلِ الْحَرْبِ وَمَا يُؤْخَذُ مِنَ الْجَوَاسِيسِ^(١). كما استخدم المسلمون فن ترويج الإشاعة بهدف التكتم على الخبر الحقيقي؛ "كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ قَلَمًا يُرِيدُ غَزْوَةً يَغْزُوهَا، إِلَّا وَرَى بَغِيرَهَا، حَتَّى كَانَ غَزْوَةُ تَبُوكَ... فَغَزَاهَا فَجَلًّا لِلْمُسْلِمِينَ أَمْرَهُمْ لِيَتَأَهَّبُوا أَهْبَةً عَدُوَّهُمْ، أَخْبَرَهُمْ بِوَجْهِهِ الَّذِي يُرِيدُ"^(٢) وهذا تدبير سياسي، فالأصل التورية، وقد يكون مقتضى النظر المصلحي التجلية بحسب مقتضى الأحوال.

ومن ذلك قول يحيى بن أكثم - قاضي القضاة في عهد المأمون -: "يا أمير المؤمنين ليس يستقيم كتمان شيء إلا بإذاعة غيره، وإلا وقع الناس عليه"^(٣). وهذا النص عن يحيى بن أكثم يتضمن منهجية معرفية لا تكتفي بإدراك أهمية كتمان الخبر، بل تعرف القوانين الاجتماعية التي تمكنها من الكتمان. إن دراسة الأدبيات التراثية في موضوع الكتمان للمعلومات الأمنية تؤكد أهمية الكتمان وصعوبته، لكنها لا تبين المهارات اللازم امتلاكها للتكتم على خبر ذي أهمية خاصة يتعلق بمعلومات سرية لا ينبغي كشفها للجميع، والذي مكن ابن أكثم من ذلك فهمه للسنن الاجتماعية في موضوع المعلومة؛ ذلك أن النفس الإنسانية تأبى الفراغ، وتسعى للوصول إلى المعلومة، فإن لم تقدّم لها معلومة ما وسيلة لإخفاء المعلومة الحقيقية، وصل الناس لما يراود إخفاؤه. وقد نبّه ابن أكثم هنا إلى طبيعة العمل الاستخباري القائم على تحديد ما يراود إظهاره من المعلومات، والغاية من ذلك.

(١) أبو يوسف، الخراج، مرجع سابق، ص ٢٠٥.

(٢) الشيباني، مسند الإمام أحمد ابن حنبل، مرجع سابق، ج ٢٥، ص ٥٩، برقم (١٥٧٨٢)، وقال شعيب: إسناده صحيح.

(٣) ابن طيفور، أبو الفضل أحمد بن طاهر الكاتب. كتاب بغداد، تحقيق: عزت العطار الدعاس، القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٤٩م، ص ١٤١.

معلوم أن الدراسات الأمنية، والإعلامية قد تطورت تطوراً هائلاً استفادت فيه من الرقي التقني والدراسات النفسية الحديثة؛ ولذا فإن سياسة التشريع توجب استيعاب هذه الدراسات؛ لتمكين الدولة من مواجهة مخططات أعدائها بما يؤدي إلى مساندة التطور، والقدرة على الوفاء بمطالب الحياة، وتحقيق مصالح الأمة في كل حال وزمان، غير أن هذه الإجراءات قد تتعارض مع أحكام الشريعة، وهنا تتدخل سياسة التشريع أيضاً لمعالجة التعارض التزاماً بقواعد المشروعية التي تكفل أن لا يتجاوز الاستثناء في السياسة الأمنية مبدأ المشروعية في الشريعة الإسلامية، مع إيجاد العلاج الذي يكفل رفع الحرج، وإقامة المصلحة؛ ذلك أن المقصود من سياسة التشريع التوسعة على الحكام، نظراً إلى أنهم ابتلوا بالتطبيق العملي للأحكام الشرعية على الأفراد والجماعات، ومن ابتلي بذلك تلاقيه عقبات كثيرة لا سبيل إلى حلها إلا بالتوسعة عليه، تطبيقاً لمبادئ الشريعة الكبرى، فيتحقق بذلك مصالح العباد مع السير على هدى التشريع.^(١)

ح- تشريعات السياسة القضائية:

في مجال السياسة القضائية والحكم بالقرائن تتولى سياسة التشريع التوسعة على الحكام في أعمال أمارات الحق، والأخذ بها والحكم بما تقتضيه، ما لم يكن هناك دليل آخر أقوى منها يدل على خلاف ما آلت إليه؛ ومن الأمثلة على ذلك مما ذكره الفقهاء قديماً "مَنْ رَأَى رجلاً من أهل السمْت والمروءة عاري الرأس، وليس ذلك من عادته، وآخر يعدو أمامه، وعلى رأسه عِمَامَة، وفي يده أخرى، فإنه يكاد يجزم بأن صاحب العِمَامَتَيْن قد اغتصب إحداهما من صاحبه، ولا يصح أن يخلى سبيله اتكالاً على أنه صاحب يد، أو أنه ينكر الغصب، ولم تقم عليه شهادة المعاينة فيكون من الجمود، وعدم التفقه في الدين أن يوقف في مثل ذلك عند القاعدة المشهورة التي تقضي بأنه إذا تنازع اثنان مالاً، وكل يدعي أنه ملكه وجب أن يحكم به لصاحب اليد - يكون ذلك من الجمود، وعدم

(١) ابن قيم الجوزية، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، مرجع سابق، ص ١٨.

التفقه؛ فإن القرائن قاضيةٌ بأن صاحب اليد هنا غاصب ظالم.^(١) ومن التطبيق الجيد للعمل بالقرائن ما وقع للقاضي أبي حازم، مما مرَّ سابقاً؛ إذ لم يأخذ بإقرار غلام أنه أخذ من شيخ ألف دينار لما استراب به من حال المدعي والمدعى عليه، "وقلة تعاصيهما في المناكرة، وقلة اختلافهما وسكون طباعهما، وما جرت عادة الأحداث بفرط التورع، حتى يقر طوعاً." وقد ثبت صحة فراسة القاضي حين أَرهَب المدعي، وخوف المدعى عليه، فأقرا بأن الدعوى تحاليل لإلزام والد الغلام بالمبلغ المقر به.^(٢)

خ- تشريعات الوقاية الصحية:

لولي الأمر أن يضع من التشريعات في مجال الوقاية الصحية ما يحفظ على الناس صحة أبدانهم؛ من ذلك اشتراط شهادة خلو من الأمراض المعدية لمن يتولى عملاً عاماً، وكذا اشتراط شهادة طبية لكلا الخاطبين قبل العقد، تؤكد عدم وجود أمراض وراثية خطيرة يمكن أن تنشأ لو تم الزواج؛ وذلك أن حفظ الأبدان من مقاصد التشريع.

د- تشريعات في سائر ما يستجد من شؤون المجتمع وأفراده:

لولي الأمر أن يستحدث من الأنظمة، والمؤسسات، والوظائف التي تتطلبها المصلحة حسب الحاجة مهما تنوعت، ويشهد لهذا ما أنشئ في العهد الأول من نظام الدواوين الذي استحدثه عمر بن الخطاب، ثم ارتقى المسلمون بهذه الدواوين، فأوجدوا من النظم ما يحقق المصلحة، ويستجيب لمطالب الحياة المتجددة، حيث لم ينشئ المسلمون الدواوين دفعة واحدة، بل كان إنشاؤها بحسب الحاجة؛ وكانت سياسة التشريع تتولى تلبية هذه الحاجة.^(٣)

(١) تاج، السياسة الشرعية في الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ص ٣٥.

(٢) ابن قيم الجوزية، الطرق الحكيمة في السياسة الشرعية، مرجع سابق، ص ٣٨.

وقد ذكرت هذه القصة سابقاً، وقلت: وشبهه بهذا ما يفعله المجرمون بدفع أطفالهم الصغار للإقرار بدلاً عنهم بالجريمة، مع ثبوت كذب الإقرار بمقارنة نوع السلاح أو ساعة الجريمة، أو ظروفها العامة، فمن الجمود المرفوض هنا الأخذ بالإقرار وإهمال كل القرائن الدالة على خلافه.

(٣) الكيلاني، إبراهيم زيد. وآخرون. دراسات في الفكر العربي الإسلامي، عمان: دار الفكر، ١٩٨٨م، ص ٢٨٥.

وفي أيامنا هذه يتسع المجال لسائر الدراسات العلمية في المجال الإداري، والفني المتخصص؛ إذ تعد هذه الدراسات منطاً لتحقيق المصلحة، فالواجب إقامتها شرعاً حفظاً لكيان الدولة.

ولولي الأمر كذلك استناداً إلى سياسة التشريع أن يضع من القواعد ما ينظم عمل المهن عن طريق اشتراط تراخيص تثبت أهلية المتصدر للمهنة صيانة لأموال الناس عن الإهدار؛ إذ إن حفظ الأموال من مقاصد الشريعة الكبرى.

٢- الضوابط الفقهية في باب دور ولاية الأمور في سن التشريعات:

أ- المصالح أساس المشروعية في التدبير السياسي ابتداءً وبقاءً: ^(١)

- صيغ أخرى للضابط:

- المصلحة العامة أساس التزام الحاكم السياسي. ^(٢)

- مصالح الأمة أساس مشروعية العمل السياسي وغايته. ^(٣)

- سياسة التشريع تقوم أساساً على فقه المصالح فيما لا نص فيه. ^(٤)

- يرتكز فقه السياسة الشرعية على فقه النصوص الشرعية الجزئية في ضوء مقاصد الشرع الكلية. ^(٥)

- ضوابط ذات علاقة:

- لا يقتصر ولي الأمر على الصلاح مع القدرة على الأصلح، إلا أن يؤدي إلى مشقة شديدة عموم وخصوص.

(١) الدريني، خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، مرجع سابق، ج ١، ص ١٩٧.

(٢) المرجع السابق، ج ١، ص ٣١٢.

(٣) الدريني، فتحي، خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٧ م، ص ١٩٧.

(٤) المرجع السابق، ص ١٩٤.

(٥) القرضاوي، السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها، مرجع سابق، ص ٢٢٨.

- كل ما تثبته التجارب لحماية حقوق الإنسان مقبول شرعاً وسياسة^(١) عموم
وخصوص.

- شرح الضابط:

الأصل في معنى التدبير لغة النظر في العواقب، وما يؤول إليه الأمر يقال استدبر الأمر: رأى في عاقبته ما لم ير في صدره، ومنه قولهم: "لو استقبل من أمره ما استدبره لهدى لوجهه أمره أي لو علم في بدء أمره ما علمه في آخره لاسترشد لأمره."^(٢)

والتدبير اصطلاحاً لا يخرج عن المعنى اللغوي بمعنى النظر في العواقب: ومنه قولهم: "ولو عدم العقل لارتفع التدبير."^(٣)

يقصد بالتدبير السياسي: ما ينظم به شؤون الدولة الإسلامية، من القوانين، والنظم والمؤسسات التي تتفق وأصول الإسلام، وإن لم يرق على كل تنظيم دليل خاص،^(٤) بما يشمل إنشاء الحكم الاجتهادي المناسب وتطبيقه معاً، بمعنى أن التشريع والتنفيذ يدخلان في مفهوم التدبير. ولفظ التدبير يقابل مفهوم الإدارة في المصطلح الحديث، وهو يطلق على الفكر الإداري المستند لفكر المصلحة، وعلى المؤسسات الإدارية فيما كان يعرف بالإيالات والولايات، وعلى الأنشطة الإدارية كالتخطيط والتنسيق والرقابة، ومن الجدير معرفة المصطلحات التراثية المرادفة للمصطلحات المعاصرة حتى لا تحدث قطيعة معرفية بسبب تغييب المصطلحات وحتى يتمكن

(١) مصيلحي، محمد الحسني. حقوق الإنسان بين الشريعة الإسلامية والقانون الدولي، القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٨٨م، ص ٣٧٦.

ولفظه: "الإسلام يرتضي في مجال الاجتهاد والسياسة الشرعية كل ما يتوصل إليه التفكير والتجربة من إجراءات محكمة مخلصه ناجحة لضمان وحماية حقوق الإنسان ومنع المساس بها والاعتداء عليها".

(٢) ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، ج ٤: ص ٢٧٣.

(٣) ابن الأزرقي، أبو عبد الله محمد بن علي. بدائع السلك في طبائع الملك، تحقيق: علي سامي النشار، بغداد: وزارة الإعلام، ١٩٧٨م، ص ١٩٥.

(٤) خلاف، السياسة الشرعية أو نظام الدولة الإسلامية في الشؤون الدستورية والخارجية والمالية، مرجع سابق، ص ٥.

الباحث من المقارنة والتحليل بين الفكر التراثي والفكر المعاصر.

والمصلحة هي أساس مشروعية التدابير فهي مفاهيم دستورية أساسية كبرى تستقطب كافة قواعد التشريع السياسي وأحكامه التفصيلية المنصوصة منها والاجتهادية.

وقد عرف الفقه السياسي المناهج العلمية الدقيقة للاجتهاد التشريعي الإداري الكفيلة باستنباط الأحكام والنظم كوسائل عملية وملائمة لتحقيق ما يجد من المصالح إذا لم يكن قد ورد بشأنه نص خاص به أو نظير يقاس عليه أو انعقد عليه إجماع.

كما عرف الفقه السياسي مناهج لمعالجة المسائل التي ورد في شأنها نص غير أن تطبيق هذا النص في ظرف ما لا يحقق مصلحته المرجوة، وقوام هذه المنهج العلمي فهم النص على ضوء حكمته وعلته، والنظر في المآل مراعيين كليات الشريعة في فهم جزئياتها^(١) عند التطبيق العملي فضلاً عن إدراك وظيفة النظم الاجتماعية وكيفية تحقيق هذه النظم غايتها بمعرفة السنن الاجتماعية وقواعد العمران الإنساني.

- أدلة الضابط :

- قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾ [النحل: ٩٠] والعدل والإحسان مفهوم ذهني يتحقق من خلال تطبيقاته وجزئياته؛ وعليه فأي طريق استخرج بها العدل والقسط فهي من الدين وهي مصلحة مطلوبة شرعاً، وكل نظام أو إجراء أو تدبير يعين على تحقيق العدل فهو من الدين^(٢) وفي هذا المعنى يقول ابن القيم: "ومن له ذوق في الشريعة واطلاع على كمالها وتضمنها لغاية مصالح العباد في المعاش والمعاد ومجيئها بغاية العدل الذي يسع الخلائق وأنه عدل فوق عدلها ولا مصلحة فوق ما تضمنته من المصالح تبين له أن السياسة العادلة جزء من أجزائها وفرع من فروعها وأن من أحاط علماً بمقاصدها ووضعها موضعها وحسن فهمه فيها لم يحتج معها إلى سياسة غيرها ألبتة."^(٣)

(١) القرضاوي، السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها، مرجع سابق، ص ٢٢٨.

(٢) الدريني، خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، مرجع سابق، ص ١٩٧.

(٣) ابن قيم الجوزية، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، مرجع سابق، ص ٥.

- قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٧] فمن لوازم الرحمة تحقيق مصالح العباد، وهذا ما عبر عنه أئمة الأصول في كتبهم من أن القصد من تشريع الأحكام جملة إنما هو مصالح العباد.^(١)

- تطبيقات الضابط:

- يلتفت للمصالح بميزان الشرع عند التخطيط لوضع الإستراتيجيات العليا للدولة والأهداف طويلة المدى: كتحديد وظائف الدولة، ومجال تدخلها وموقف الدولة من اقتصاديات العولة بحيث لا تكون المصلحة الفردية مفوتة لمصلحة الجماعة، ولا تكون مصالح الشركات الكبرى مفوتة لمصالح صغار المنتجين، وذلك بوضع السياسات الموجهة والحامية للأفراد. فإن تبني الدولة لسياسة تفويض الإنتاج للقطاع الخاص، وللشركات متعددة الجنسية، عابرة القارات، لا يعني عدم وجود دور للدولة، بل إن دور الدولة يصبح أكثر أهمية بوضع السياسات العادلة التي تحمي المواطنين عموماً، وقد يكون أحياناً بالتدخل المباشر لحماية صغار المنتجين غير القادرين على المنافسة في ظل اقتصاديات السوق، وكذا حماية المشرفين على الضياع من الأفراد غير القادرين على توفير الرعاية الصحية والتعليمية المناسبة، وهذا ما تنص عليه عبارة الجويني "، ووظيفة الإمام تكون في حفظ المراسد على أهل الخطه وتكون بإقامة السياسات"^(٢) والمقصود بالمراسد؛ أي حفظ ما به رشدهم وصلاحهم وذلك بإقامة المؤسسات التي تحقق الرشاد لأفراد المجتمع كالمؤسسات القضائية والتربوية.

والمقصود من السياسات في العبارة وضع التدابير والعقوبات الرادعة، وإن كانت اللفظة تتسع لمعنى أوسع من العقوبات الرادعة بحيث تشمل إشراف الدولة على النشاط العام ووضع معايير للجودة للشركات العاملة بالسوق والتزام عدم تدخل

(١) المرجع السابق: ص ١٧. انظر أيضاً:

- ابن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، مرجع سابق، ج ١، ص ٥ و ١٧.

(٢) الجويني، الغيائي «غيث الأمم في التياث الظلم»، مرجع سابق، ص ١٥٠.

الدولة لصالح أي طرف لضمان حرية المنافسة بين العاملين في السوق، وأما في حال الأفراد العاجزين؛ فإن الدولة مسؤولة مسؤولية مباشرة بالتدخل لحمايتهم وتوفير الرعاية لهم بالقيام على المشرفين على الضياع بأسباب الصون والحفظ والإنقاذ.^(١)

- ينبغي الإفادة من خبرات الأمم فيما ابتكرته من نظم إدارية وسياسية تنظم الشؤون السياسية، كتداول السلطة بأسلوب سلمي، والمراقبة والعزل وتحديد مجال تدخل الدولة في حريات الأفراد.^(٢)

- في مجال القانون الدستوري يشترط في المرشح للولاية العامة: "الرأي المُفْضي إلى سِيَّاسَةِ الرَّعِيَّةِ وَتَدْبِيرِ الْمَصَالِحِ"،^(٣) بمعنى أن المرشح لمنصب رئاسة الدولة لا بد أن يتوفر لديه مؤهلات تمكنه من التدبير المصلحي.

- ما خيّر فيه الإمام من الأحكام يجب أن يتحرى فيه المصلحة فلا خيرة للإمام مع المصلحة الراجحة؛^(٤) لأن العمل بالراجح -من المصالح- متعين شرعاً.^(٥) وتعرف المصلحة الراجحة برأي أهل الخبرة.

- في مجال العقوبات تراعى المصالح في تغليظ العقوبة التعزيرية أو تأجيل تنفيذ العقوبة الحدية، وكل ذلك مقيد بما يراعي أصول الفن التشريعي: من حيث مراعاة صياغة النصوص وعلة النص والمآل المتوقع^(٦)

(١) المرجع السابق، ص ١٥٠.

(٢) الدريني، خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، مرجع سابق، ص ١٩٦.

(٣) الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، مرجع سابق، ص ٥. انظر أيضاً:

- الطرسوسي، نجم الدين إبراهيم بن علي. تحفة الترك فيما يجب أن يعمل في الملك، تحقيق: عبد الكريم الحمداوي، دمشق وبيروت، دار الحق ودار الشهاب، ٢٠٠٠م، ص ١١٧-١٣٠.

(٤) أبو الوفا، أحمد. الإعلام بقواعد القانون الدولي والعلاقات الدولية في شريعة الإسلام، القاهرة: دار النهضة العربية، ٢٠٠٧م، ج ١١، ص ٤٤.

(٥) الطوفي، نجم الدين سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم. شرح مختصر الروضة، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٧م، ج ٣، ص ٢١٤.

(٦) ابن قيم الجوزية، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، مرجع سابق، ص ٣٨٦.

- في الجانب الاقتصادي للدولة أن تتدخل مباشرة في تحديد الأسعار في حال وجود احتكار، والإجبار على البيع تخريباً على ما أفتى به عدد من الفقهاء، ومن أدقهم المالكية كالإمام سحنون "من جواز الإكراه على البيع بسعر عادل، حين يصبح الإكراه منطاً للعدل، في ظروف استثنائية، وعدم جواز الإكراه في الأحوال العامة لأنه يشكل منطاً للظلم"،^(١) وضابط تحقيق المصلحة الرجوع لأهل الخبرة بتشكيل لجنة قبل تحديد التسعير تناظر تجار السوق، وتجاهلهم للوصول إلى السعر العادل؛ تطبيقاً لمبدأ رعاية المصلحة العامة، والخاصة معاً ما أمكن فإن استحالة الجمع بين الحقيين قدم الصالح العام مع الالتزام بجبر المضرة للأفراد. فالمصلحة المعتبرة شرعاً ليست مصلحة المنتج أو المستهلك بل المحافظة على المصلحتين ما أمكن، ولا يصار إلى الترجيح إلا عند التعارض المستحكم، فعندها تقدم المصلحة العامة على المصلحة الخاصة. واختلف الفقهاء في حكم جواز التسعير ابتداء فمنهم من منعه، وهذا مذهب الشافعية، ومنهم من أجازه إذا كان عادلاً "قَالَ الْغَزَالِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى، وَإِنْ كَانَ فِي سِنِينَ الْقَحْطِ، وَاضْطَرَبَتِ الْأَسْعَارُ، وَابْتَغِيَ اسْتِقَامَتُهَا فَوَجَّهَانِ: أَحَدُهُمَا يَحْرُمُ لِعُمُومِ النَّهْيِ. وَالثَّانِي: لَا يَحْرُمُ نَظَرًا إِلَى الْمَقْصُودِ، وَقَالَ مَالِكٌ رَحِمَهُ اللَّهُ إِذَا رَأَى الْإِمَامُ فِي ذَلِكَ مَصْلَحَةً كَانَ لَهُ أَنْ يَفْعَلَهُ ... كَمَا اخْتَلَفُوا فِي أَثَرِ الْقَرَارِ الْإِدَارِيِّ عَلَى الصَّحَّةِ وَالْبَطْلَانِ. فَإِذَا قُلْنَا التَّسْعِيرُ جَائِزٌ فَإِذَا سَعَرَ الْإِمَامُ، وَبَاعَ النَّاسُ بِذَلِكَ السَّعْرِ فَحَسَنٌ، وَإِنْ خَالَفُوهُ فِي ذَلِكَ فَهَلْ يَنْعَقِدُ الْبَيْعُ أَمْ لَا الصَّحِيحُ أَنَّهُ يَنْعَقِدُ، وَيُعْزَرُ لَهُمْ لِمُخَالَفَةِ ذَلِكَ".^(٢)

- في مجال القانون الدولي تراعى المصلحة في إنشاء المعاهدات والتحالفات ابتداء فلا يجوز للدولة أن تدخل في معاهدات لا مصلحة فيها.^(٣)

(١) الدريني، الفقه الإسلامي المقارن مع المذاهب، مرجع سابق، ص ١٩١، انظر أيضاً:

- الباجي، المنتقى شرح الموطأ، مرجع سابق، ج ٥، ص ١٧.

(٢) ابن الأخوة، ضياء الدين محمد بن محمد القرشي. معالم القربة في طلب الحسبة، كمبردج: دار الفنون، ٢٠٠١م، ص ٦٥.

(٣) أبو الوفا، الإعلام بقواعد القانون الدولي والعلاقات الدولية في شريعة الإسلام، مرجع سابق، ج ٢، ص ٣٥٠.

ب- للسلطة العامة ولاية تنظيم ممارسة الحرية لمصلحة معتبرة:

- ضوابط ذات علاقة

- كل ما تتقوى به الدولة من التشريعات فهو ملزم.^(١) أعم

- كلما خفت القيود التي يفرضها التدخل السلطوي في شؤون تنظيم الناس كانت السلطة أقرب إلى المشروعية.^(٢) قيد

- يراعى وضعية الجماعة التي يراد تنظيم السلطات فيها.^(٣) قيد

- شرح الضابط:

النظم لغة: التأليف، وكل شيء قرننه بآخر فقد نظمته، كنظم حبات اللؤلؤ في سلك ونظام، والتنظيم فعل النظم فهو جمع على طريقة واحدة. ويقال: ليس لأمره نظام؛ أي لا هدى ولا استقامة ولا متعلق.

يقصد بالتنظيم اصطلاحاً: توزيع الأعمال المؤدية إلى تحقيق الأهداف على الأقسام والعاملين في الإدارة مع تحديد علاقات العمل وطرقه وإجراءاته،^(٤) بحيث يصبح عمل جميع الأفراد على طريقة واحدة، ونظام واحد ويسعى هدف كبير يتلقي عليه نشاط الأفراد والمؤسسات.

والتنظيم أحد أركان العمل الإداري والمؤسسي الناجح. ولا يكتفى في التنظيم ببيان الرئيس والمرؤوس والوصف الوظيفي؛ لأن التعامل مع الإنسان لا بد أن يدرك المؤثرات الإنسانية لنجاح العمل؛ ومن هنا يقتضي نجاح التنظيم فضلاً عن وضع

(١) ابن المرتضى، أحمد بن يحيى. البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار، القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، ١٩٤٩م، ج: ٦، ص ٣٨٢.

(٢) شمس الدين، محمد مهدي. نظام الحكم والإدارة في الإسلام، بيروت: المؤسسة الدولية للنشر، ١٩٩٥م، ص ٦٠٦.

(٣) الغنوشي، راشد. الحريات العامة في الدولة الإسلامية، بيروت: مركز دراسات الوحدة، ١٩٩٣م، ص ٢٤٥.

(٤) الحلو، ماجد. علم الإدارة العامة ومبادئ الشريعة الإسلامية، القاهرة: دار الجامعة الجديدة، ٢٠٠٧م، ص ٢٨٧.

هيكل تنظيمي يبين الرئيس والمرؤوس مراعاة عدة معايير، منها حاجات الفرد، وإدراك حوافزه ونقاط ضعفه، وإدراك العلاقات غير الرسمية وتأثيرها على العمل، ومراعاة تكنولوجيا العمل بما يلبي حاجات العمل.

ويتضح هذا بالنظر في أشكال التنظيم التي عرفها التراث الإسلامي، فهي لم تقتصر على تنظيم العمل الرسمي بل امتدت لتشمل العلاقات غير الرسمية؛ كنقابة الأسر الشريفة بتولية عرفاء ونقباء على الجماعات لتكون منسجمة مع التنظيم العام داخل المجتمع؛ إذ التنظيم ضروري لنجاح كل نشاط جماعي يهدف إلى تحقيق هدف مشترك، وتزداد أهمية التنظيم كلما زاد حجم أعمال الإدارة أو المؤسسة، وحيث إن الأمة الإسلامية مكلفة بالعديد من التكاليف كإعمار الأرض، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والقضاء على الفقر حتى "إنه ضاع فقير بين ظهري مؤسرين حَرَجُوا من عند آخرهم"،^(١) فكل هذه الأهداف تستدعي تنظيم أعمال أفراد الأمة ومؤسساتها، كطريق متعين للوصول للأهداف.

والفقه الإسلامي نظم عدداً من النشاطات مبيناً ما هو من اختصاص السلطة العامة، وما هو متروك للمجتمع وما هو متروك لحرية الفرد، حيث وكل أموراً للسلطة العامة في الدولة؛ كالحدود، والجهاد، والجمع والجماعات على خلاف بين الفقهاء وترك أموراً للأفراد.

ويتناول هذا الضابط بيان صلاحيات ولي الأمر التنظيمية في ما يأتي:

- تنظيم عمل مؤسسات الدولة بتحديد الأعمال المطلوبة، ثم توزيع هذه الأعمال على ولايات كتتنظيم عمل خاص بالسلطة القضائية، بتحديد الموضوعات التي ينظر فيها كل جهة قضائية، وتحديد الولاية المكانية للقضاء، وتنظيم عمل السلطة التنفيذية وما تتضمنه من أجهزة مدنية وعسكرية، وبيان

(١) الجويني، الغيائي «غيث الأمم في التياث الظلم»، مرجع سابق، ص ١٧٣، انظر أيضاً:

- ابن حزم، المحلى بالآثار، مرجع سابق، ج ٤، ص ٢٩١.

الوصف الوظيفي لكل موظف، مع تحديد درجة السلطة والمسؤولية المتعلقة بكل قسم أو ولاية وبيان مختلف العلاقات بينهم ثم تحديد طريقة أداء العمل وإجراءاته، واختيار أسير السبل لتنفيذ الأعمال.

- تنظيم ممارسة الأفراد لحرياتهم كت تنظيم حرية التجارة وحرية التنقل وأداء الواجبات الكفائية.

فهذا التنظيم للدولة بمفهومه الواسع يدخل ضمن أهداف نصب الإمامة - رئاسة الدولة - باعتبارها رئاسة تامة تتعلق بالخاصة والعامة في مهمات الدين والدنيا متضمنها حفظ الحوزة ورعاية الرعية... إلخ.^(١)

ومما يجدر التنبيه إليه أن في لفظ أولي الأمر بصيغة الجمع دلالة على أن العمل ينبغي أن يكون مؤسسياً يحترم توزيع السلطة ولا يعتمد الإدارة الفردية، وهذا ما نبه إليه رشيد رضا في كتاب الخلافة مستنداً إلى أن اللفظ القرآني أناط الطاعة بجماعة أولي الأمر و"ذَلِكَ أَنَّ وَلِيَّ الْأَمْرِ وَاحِدٌ مِنْهُمْ"،^(٢) وهذا يستلزم وجود عمل مؤسسي في الأمة يتولى مهمة التخطيط والتنظيم.

ويستند حق مؤسسة "أولي الأمر" في تنظيم النشاط العام في المجتمع إلى ما في التنظيم من مصلحة تيسر سبل الوصول للحق وتجنباً للتزاحم والتشاحن والتدابير من قبل الأفراد على تحصيل حظوظهم ونيل حقوقهم. فضلاً عن نشوء مصالح حديثة تتعلق بحياة المجتمع ليست في طاقة الأفراد على انفراد كبناء الطرق، وإنشاء شبكات الاتصالات العالمية، وتنظيم البرامج الاقتصادية والشؤون الصحية؛ ومن هنا يذكر علماء الأحكام السلطانية أن مسوغ نصب الأئمة "لتنظيم أمور الدنيا، ويستمد منها الدين الذي إليه المنتهى".^(٣)

(١) الجويني، الغياثي «غيث الأمم في التياث الظلم»، مرجع سابق، ص ١٥.

(٢) رضا، محمد رشيد. الخلافة، القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، ١٩٨٨م، ص ٢١.

(٣) الجويني، الغياثي «غيث الأمم في التياث الظلم»، مرجع سابق، ص ١٣٤.

وولاية التنظيم مقيدة بمبدأين: الأول أن لا تتجاوز حدود السلطة المفوضة إليها، وأن تمارس عملها في صالح الأمة^(١) ويقابل هذا التقييد ما يعرف قانوناً بعناصر القرار الإداري من حيث الاختصاص والشكل والسبب والمحل، ومما يجدر الالتفات إليه أن الفقه الإسلامي يرفض مفهوم الدولة الشمولية "التوتاليتارية" -وهي الأنظمة يسيطر الرئيس فيها على السلطات كافة وتتحكم الحكومة في كل شؤون الحياة، ولا تترك للمجتمع مجالاً لممارسة حرياته- فالأئمة من الصحابة ميزوا بين ما صدر عنهم من اجتهادات بوصفهم فقهاء، وما صدر عنهم بوصفهم أئمة، فالخلفاء لم يلزموا الناس بفتواهم الصادرة عنهم بوصفهم فقهاء، فدل على أن وجوب الطاعة منوطة عموماً بما فيه قوة الدولة وتنظيمها على نحو أرقى، لا لمجرد صدور القرار من شخص الرئيس، وفي هذا المعنى يقول المرتضى: لَا يَلْزَمُ طَاعَةُ الْإِمَامِ إِلَّا فِيمَا يَقْوَى بِهِ أَمْرُهُ كَالْحُقُوقِ وَالشُّعَارِ، أَوْ حَكَمَ بِهِ مِنَ الْمَعَامَلَاتِ، فَأَمَّا مُجَرَّدُ الْفَتْوَى مِنْ غَيْرِ الْإِزَامِ بِمُقْتَضَاهَا فَلَا دَلِيلَ عَلَى وَجُوبِ قَبُولِهِ؛ إِذْ لَمْ يُعْلَمْ مِنْ حَالِ السَّلَفِ التَّرَامُ مَا أَفْتَى بِهِ الْخَلِيفَةُ إِنْ وُجِدَ لِمُخَالَفَتِهِ مَسَاعٌ فِي الشَّرْعِ.^(٢)

- أدلة الضابط:

- قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ [النساء: ٥٩].
فالآية تثبت لأولي الأمر من الأمراء والعلماء حق الطاعة، وكما بينت في الشرح أن المصطلح القرآني لم يتكلم عن ولي الأمر بصيغة الأفراد بل عن جماعة ما يدل على طبيعة السلطة الجماعية، فهذه التشاركية في القرار أحد عناصر القرار التنظيمي.

(١) السنهوري، عبد الرزاق أحمد. فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية، ترجمة: نادية عبد الرزاق السنهوري، تعليق: توفيق الشاوي، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٣م، ص ٢١٧، وانظر أيضاً:

- أبو الوفا، الإعلام بقواعد القانون الدولي والعلاقات الدولية في شريعة الإسلام، مرجع سابق، ج ١، ص ٣٩٨.

(٢) ابن المرتضى، البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار، مرجع سابق، ج ٦، ص ٣٨٢.

وثبت تقييد حق الطاعة بالمعروف بنصوص أخرى عديدة، ويدخل في مفهوم المعروف المصلحة، ومنها تنظيم الولايات وسبل تحصيل الحريات، فتكون طاعة الولاية فيها ملزمة شرط أن لا يترتب على الإجراءات التنظيمية لنيل الحقوق إفراغ الحقوق من مضمونها؛ لأن الإجراء التنظيمي بمثابة الخادم والمكمل للمصلحة ولا يجوز أن يعود المكمل على أصله بالإبطال كما قرر الشاطبي في الموافقات: أن المكمل يبطل الاحتجاج به إذا فوت المكمل^(١).

- قوله ﷺ: "سَيَلِيكُم بَعْدِي وُلَاةٌ، فَيَلِيكُم الْبِرُّ بِرِّهِ، وَيَلِيكُمُ الْفَاجِرُ بِفُجُورِهِ، فَاسْمَعُوا لَهُمْ وَأَطِيعُوا فِي كُلِّ مَا وَافَقَ الْحَقَّ، فَإِنْ أَحْسَنُوا فَلَكُمْ وَهُمْ، وَإِنْ أَسَاءُوا فَلَكُمْ وَعَلَيْهِمْ."^(٢)

- قوله ﷺ فيما ما روي من قصة نبي الله يحيى بن زكريا: "إِنَّ اللَّهَ عَزَّجَلَّ أَمَرَ يَحْيَى بْنَ زَكَرِيَّا عَلَيْهِمَا السَّلَامُ بِخَمْسِ كَلِمَاتٍ أَنْ يَعْمَلَ بِهِنَّ، وَذَكَرَهَا مِنْهَا الصَّلَاةُ وَالزَّكَاةُ... وَأَنَا أَمُرُّكُمْ بِخَمْسٍ اللَّهُ أَمَرَنِي بِهِنَّ بِالْجَمَاعَةِ وَالسَّمْعِ وَالطَّاعَةِ وَالْهَجْرَةِ وَالْجِهَادِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ، فَإِنَّهُ مَنْ خَرَجَ مِنَ الْجَمَاعَةِ قِيدَ شِبْرٍ فَقَدْ خَلَعَ رِبْقَةَ الْإِسْلَامِ مِنْ عُنُقِهِ إِلَّا أَنْ يَرْجِعَ..."^(٣) ولزوم الجماعة الممثلة بالدولة المنظمة، والسمع والطاعة وهما شرطاً لتحقيق النظام في المجتمع ونجاح التنظيم

- من المعقول: لِتَرْتِيبِ أَحْكَامِ الْوَلَايَاتِ عَلَى نَسَقٍ مُتَنَاسِبٍ الْأَقْسَامِ، مُتَشَاكِِلِ الْأَحْكَامِ.^(٤)

(١) الشاطبي، إبراهيم بن موسى. الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق: عبد الله دراز، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٥م، ج ٢، ص ١١.

(٢) الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد. المعجم الأوسط، تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمد وعبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، القاهرة: دار الحرمين، ١٤١٥هـ، ج ٦، ص ٢٤٧.

(٣) الشيباني، مسند الإمام أحمد ابن حنبل، مرجع سابق، برقم، ح ٢٨، ص ٤٠٤، حديث رقم (١٧١٧٠).

(٤) الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، مرجع سابق، ص ١.

- تطبيقات الضابط :

- للدولة تنظيم عمل مؤسسات الدولة بتحديد الجهات المختصة، ومدى السلطة الممنوحة لكل جهة، وطبيعة العلاقات بين المؤسسات، ويتضح هذا فيما كتبه الماوردي عن تنظيم أعمال الولايات، وقسمها إلى أنواع مثل :

• من ولايته عامة في الأعمال العامة كوزير التفويض، ويقابل ذلك اليوم إلى حد ما مجلس الوزراء.

• من ولايته عامة في أعمال خاصة كمحافظي المناطق أو الوزراء في مجالاتهم.

• من ولايته خاصة في أعمال عامة كقاضي القضاة، ونقيب الجيوش، ومستوفي الخراج فكل هؤلاء مَقْصُورٌ عَلَى نَظَرٍ خَاصٍّ فِي جَمِيعِ الْأَعْمَالِ المتعلقة بموضوعه.

• من ولايته خاصة في أعمال خاصة كقاضي بلد أو إقليم أو مُسْتَوِي خَرَجِهِ أَوْ جَابِي صَدَقَاتِهِ أَوْ حَامِي ثَغَرِهِ أَوْ نَقِيبِ جُنْدٍ؛ لِأَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ خَاصُّ النَّظَرِ مَخْصُوصُ الْعَمَلِ بموضوع معين.

كما تعرض الماوردي إلى البحث في مقدار التفويض والسلطة الممنوحة لكل مسؤول فيما عرف بوزارة التفويض، وهي ذات ولاية وسلطة، ووزارة التنفيذ وتكون صلاحيتها أقل، وتكييفها القانوني أنها مجرد وكالة، وفي هذا يقول الماوردي: لَيْسَ لَوَازِيرِ التَّنْفِيزِ أَنْ يُوقَّعَ عَنْ نَفْسِهِ وَلَا عَنْ الْخَلِيفَةِ إِلَّا بِأَمْرِهِ وَيَجُوزُ لَوَازِيرِ التَّفْوِيزِ أَنْ يُوقَّعَ عَنْ نَفْسِهِ إِلَى عُمَّالِهِ وَعُمَّالِ الْخَلِيفَةِ وَيَلْزَمُهُمْ قَبُولُ تَوْقِيعَاتِهِ؛ وَلَا يَجُوزُ أَنْ يُوقَّعَ عَنْ الْخَلِيفَةِ إِلَّا بِأَمْرِهِ فِي عُمُومٍ أَوْ خُصُوصٍ. كما تعرض الماوردي لمن يصح منه تقليد العُمَّال؛ أي يملك صلاحية التعيين وحصرها بثلاثة: السلطان أو وزير التفويض أو عامل عام الولاية عام كعامل إقليم، وتلحظ إدراك الماوردي لمبدأ إداري هام، وهو ضرورة أن يترك كل مسؤول لمن تحته قدرًا من السلطة، وتجد أنها على درجتين: سلطة مع تفويض وسلطة بعد مراجعة لمن فوقه، وهي التي تكون لوزير التنفيذ، فَلَا يَصِحُّ

مِنْهُ تَقْلِيدُ عَامِلٍ إِلَّا بَعْدَ الْمُطَالَعَةِ وَالِاسْتِمَارِ.

ومن المعلوم أن كل هذه التنظيمات قابلة للتغيير بحسب ما ترى السلطة من المصلحة، إلا أن الفكرة الأساسية أهمية وجود تنظيم يحدد العلاقات ويفوض السلطات تجنباً للفوضى والتكرار.^(١)

- للدولة تنظيم الإجراءات المتعلقة بأداء الأفراد للواجبات والسنن التي تؤدي على نحو جماعي مثل:

• أمور الحج كأن يكون هناك أمير للحج يعين بقرار الدولة ومهمته بدء المناسك والسير أمام الناس.

• أمور الجمعة، فعند الحنفية والإمامية والزيدية والإباضية^(٢) تعقد الجمعة بإذن الإمام وتدل الأحكام الجزئية في موضوع الجمعة على معرفة الفقهاء لتنظيم الاختصاص والصلاحيات، وهل هي صلاحية أمير البلدة أم القاضي والعبرة في ذلك لمقدار التفويض الممنوح من السلطان فمن فوض له أمور الدين والدنيا دخلت خطبة الجمعة في ولايته.^(٣) وهذا مظهر من مظاهر التنظيم كما نصوا على مقدار الصلاحية الممنوحة للخطيب فقالوا: لكل خطيب أن يستتيب وليس لكل شخص أن يخطب.^(٤)

- يراعى في الزكاة أن يقوم أهل كل بلد بحاجة فقرائهم،^(٥) وهذا نوع من توزيع المهام ويدخل في مفهوم التنظيم ولنجاح المهمة يمكن للدولة أن تنظم الأمر بإيجاد لجان

(١) الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد. الأحكام السلطانية والولايات الدينية، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٥م، ص ٤٨ و ٢٣٧.

(٢) انظر تفصيل ذلك في الضابط الفقهي: "العبادات البدنية لا يتعلق صحتها بنظر الإمام".

(٣) ابن عابدين، محمد أمين بن عمر. حاشية ابن عابدين، بيروت: دار الفكر، ٢٠٠٠م، ج ٢، ص ١٥٣.

(٤) المرجع السابق، ج ٢، ص ١٥٢.

(٥) ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد. المحلى بالآثار، بيروت: دار الفكر، (د. ت.)، ج ٦، ص ١٥٦.

زكاة الأحياء تقوم بدراسة أحوال الفقراء وتتولى تلقي الزكاة والصدقات من الأغنياء.

- للسلطان تنظيم فروض الكفايات وطرق تحصيلها؛ لأنه تطوق أمور المسلمين جميعاً فصار مع اتحاد شخصه، كأنه المسلمون بأجمعهم^(١)، فله تنظيم أخذ الأموال من الموسرين، وله ترتيب في كل ثغر من الرجال ما يليق له، وما يأمر به من الأمور الخلافية يصبح واجباً لأنه لولا هذا لما انقطع الخلاف.

- تنظيم عمل الأسر بتعيين نقباء لرعايتهم وحفظ أنسابهم، وقد تكون الولاية خاصة لا تتجاوز حدود رعاية أهل النقابة في أنسابهم وأخلاقهم، وقد يفوض لهم بعض الصلاحيات القضائية، ويحدد الماوردي الجهة المختصة في تولية النقيب وهي الخليفة، أو وزير التفويض أو أمير الإقليم، وبالنظر في المهام التي تناط بالنقيب نجد أنها تصلح لتحديد صلاحيات النقابات في الأيام الحديثة فمنها: كفهم عن ارتكاب المآثم حتى لا ينطق بدمهم لسان، ويمنعهم من التسلط على العامة لشرفهم ويندبهم إلى استعطاف القلوب ويكون عوناً في استيفاء الحقوق حتى لا يضعفوا، وعوناً عليهم في أخذ الحقوق منهم. وقد يسند للنقباء بعض الصلاحيات القضائية المقصورة النظر على أهل النقابة، وهذا لا يمنع الاحتكام إلى قاضي البلدة إن كان ذلك من ضمن اختصاصاته. ويكشف لنا هذا النظر أن المجتمع الإسلامي مجتمع منظم يعيش ضمن مؤسسات.

- تنظيم الأسواق: على نحو واسع ومن ذلك:

- تنظيم أحكام العقود المسماة والعقود المستحدثة؛ لأن من أحكام هذه العقود ما هو تطبيق للقواعد العامة في العقد، ومنها ما هو استثناء من هذه القواعد وفقاً لما تقتضيه طبيعة العقد وغايته، فيعمل في هذه العقود المسماة بأحكامها الخاصة ولو خالفت القواعد العامة لتحديد أسواق خاصة لكل سلعة.
- منع العدوان على الطرق بما يضيّقها على المارة، وتفويض جهات كالمحتسب أو البلديات للتنفيذ، لأمر المتسبب بالضرر برفعه. ويمكن للمحتسب رفع

(١) الجويني، الغياثي «غياث الأمم في التياث الظلم»، مرجع سابق، ص ١٥٦.

الضرر مع تحميل المتضرر بكلفة الأضرار.

• تنظيم عمل الأسواق بتحديد البيوع الجائزة ومسوغات التدخل عند الإخلال بقانون العرض^(١) والطلب، فلولي الأمر تنظيم حرية التجارة إذا أخلت بقانون العرض والطلب، ويتخرج هذا على سوابق تشريعية مثل النهي عن تلقي الركبان، وصورته تلقي الذين يجلبون إلى البلد أرزاق العباد للبيع وأما ابتداء التلقي فيكون ابتداءً من خارج السوق الذي تباع فيه السلعة^(٢) ومثله أن يخرج التاجر لشراء البضاعة التي يأتي بها المستورد قبل دخوله إلى السوق كمن يشتري في أرض المطار، أو عند وصول البضاعة للميناء. فمثل هذا العمل ينطبق عليه مفهوم تلقي الركبان، وعلة النهي لما فيه إخلال بقانون العرض والطلب الناشئ من تعدد الوسطاء ورفع القيمة من غير تقديم إضافة حقيقية على السلعة، وهو ما يعرف اقتصادية بالقيمة المضافة؛ أي أن تلقي الركبان سيؤدي إلى رفع ثمن السلعة من غير تقديم قيمة مضافة حقيقية مناسبة، وفي هذا إضرار بالعامّة فنهي عنه نظراً للمصلحة العامة، وإن كان فيه تحقيق لمصلحة فردية خاصة؛ "لأن البادي إذا باع لنفسه بعد أن يصل السوق انتفع جميع أهل البلد واشتروا رخيصةً."^(٣) وقيل لما فيه من إضرار

(١) ابن الأخوة، ضياء الدين محمد بن محمد القرشي. معالم القربة في أحكام الحسبة، نسخة إلكترونية، ص ٩٣. انظر الموقع الإلكتروني:

- <http://www.al-islam.com>

(٢) الصنعاني، محمد بن إسماعيل. سبل السلام شرح بلوغ المرام، نسخة إلكترونية، ج ٤، ص ١١٤. انظر الموقع الإلكتروني:

- <http://www.al-islam.com>

(٣) العنسي، أحمد بن القاسم. التاج المذهب لأحكام المذهب شرح متن الأزهاري في فقه الأئمة الأطهار، صنعاء: دار الحكمة اليمانية، (١٤١٤هـ / ١٩٩٣م)، ج ٣، ص ٤٥٢، وانظر أيضاً:

- الحصكفي، علاء الدين محمد بن علي بن محمد. الدر المختار، تحقيق: محمد حلاق وعامر حسين، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٩٨م، ج ٥، ص ٢٨٣.

بالجالب حيث إنه لا يعرف سعر المثل يتعرض للخداع فيكون على هذا التعليل من باب حفظ حق الغير الفردي وفي هذا المعنى يقول الصنعاني: "وَقَالَتِ الْهَادَوِيَّةُ وَالشَّافِعِيَّةُ: إِنَّهُ لَا يَكُونُ التَّلَقِّي إِلَّا خَارِجَ الْبَلَدِ، وَكَأَنَّهُمْ نَظَرُوا إِلَى الْمَعْنَى الْمُنَاسِبِ لِلْمَنْعِ، وَهُوَ تَغْرِيرُ الْجَالِبِ، فَإِنَّهُ إِذَا قَدِمَ إِلَى الْبَلَدِ أَمَكَّنَهُ مَعْرِفَةُ السَّعْرِ، وَطَلَبَ الْحِطَّ لِنَفْسِهِ، فَإِنْ لَمْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَهُوَ مِنْ تَقْصِيرِهِ، وَاعْتَبَرَتْ الْمَالِكِيَّةُ وَأَحْمَدُ وَإِسْحَاقُ السُّوقَ مُطْلَقًا عَمَلًا بِظَاهِرِ الْحَدِيثِ. وَالنَّهْيُ ظَاهِرٌ فِي التَّحْرِيمِ، حَيْثُ كَانَ قَاصِدًا التَّلَقِّيَ عَالِمًا بِالنَّهْيِ عَنْهُ. وَقَالَ الزَيْدِيَّةُ وَالْإِبَاضِيَّةُ: التَّلَقِّي لَا يُوْجِبُ فساد البيع، ولكنه منهي عنه. ومن غبن كان له الخيار^(١) وقريب من هذا قول الإباضية، الذين قالوا: يَبْعُ متلقي الجلب ثَابِتٌ عِنْدَنَا، وَالْفَاعِلُ عَاصٍ، وَاسْتَحْسِنَ الْخِيَارُ لِمُشْتَرٍ إِذَا كَانَ فِي ذَلِكَ غَشٍّ وَمِثْلُهُ بَيْعُ الْحَاضِرِ لِلْبَادِي."^(٢) وقالت الإمامية: كره البيع في ثمانية عشر منها: عند تلقي الركبان أقل من أربعة فراسخ فإن اشترى وكان فيه غبن ظاهر والبائع غير عالم كان بالخيار بين فسخ البيع أو إمضائه بالثمن الذي انعقد عليه البيع، فإن زاد على أربعة فراسخ فلا كراهية، ولا خيار للبائع. وبيع الحاضر لباد ومعناه: أن يكون له وكيل في الشراء والبيع، ودخول المؤمن في سوم أخيه المؤمن.^(٣)

= - الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، مرجع سابق، ج ٥، ص ١٢٩.

(١) العنسي، التاج المذهب لأحكام المذهب شرح متن الأزهار في فقه الأئمة الأطهار، مرجع سابق، ج ٣، ص ٤٥٢، وانظر أيضاً:

- الحصكفي، الدر المختار، مرجع سابق، ج ٥، ص ٢٨٣.

- الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، مرجع سابق، ج ٥، ص ١٢٩.

(٢) اطفيش، محمد بن يوسف. شرح النبل وشفاء الغليل، جدة وبيروت: مكتبة الإرشاد ودار الفتح، ط ٢، ١٩٧٣ م، ج ١٤، ص ٣٠٤.

(٣) الحلبي، يحيى بن سعيد. الأشباه والنظائر، النجف: مطبعة الآداب، (١٣٨٦ هـ / ١٩٨٩ م).

• يتخرج على ما سبق أن للدولة تنظيم التعامل في الأسهم والأوراق المالية حفظاً للأموال، احتياطاً لأموال المساهمين والمتعاملين.

- للسلطان تنظيم مناطق يحظر السير فيها لمصلحة مقتضية، وفي هذا يقول الجويني: "فمن آداب الدين أن لا يقف الإنسان في مواقف التهم، فالوجه أن ينهى الإمام من يتصدى لها عن ذلك على جزم وبث فإن عاد عاقبه على مخالفته أمر سلطانه واستجرائه على والي زمانه فيكون هذا تطرقاً إلى الردع على موجب الشرع" ^(١) أي إنه قبل صدور أمر بالنهي عن دخول مناطق معينة فلا يسوغ تجريم الإنسان على ممارسة حرية أو مباح.

ت- العبادات البدنية لا يتعلق صحتها بنظر الإمام (الحاكم): ^(٢)

- صيغ أخرى للضابط:

- حكم الحاكم لا يدخل العبادات استقلالاً بل تبعاً. ^(٣)

- حُكْمُ الْحَاكِمِ لَا يَدْخُلُ الْعِبَادَاتِ. ^(٤)

- إقامة الجمعة لا تفتقر لسلطان. ^(٥) عموم وخصوص

- صيغة مخالفة:

الحدود والجمعة إلى السلطان. ^(٦)

(١) الجويني، الغيائي «غيث الأمم في النيات الظلم»، مرجع سابق، ص ١٧١.

(٢) المرجع السابق، ص ١٤٦.

(٣) الدسوقي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عرفة. حاشية الدسوقي على الشرح الكبير لأبي البركات أحمد الدردري، وبهامشه "تقريرات الشيخ محمد عlish"، بيروت: دار الفكر، (د. ت.)، ج ١، ص ٣٧٥.

(٤) المرجع السابق، ج ١، ص ٥١٢.

(٥) المواق، أبو عبد الله محمد بن يوسف العبدري الغرناطي. التاج والإكليل لمختصر خليل، بيروت: دار الكتب العلمية، (١٤١٦هـ / ١٩٩٥م)، ج ٢، ص ١٧٤.

(٦) ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله. التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، القاهرة: الفاروق الحديثة للطباعة، (١٤٢٤هـ / ٢٠٠٣م)، ج ٥، ص ٢٤٧.

- شرح الضابط:

الأصل أن أفعال المكلفين ومنها العبادات لها أركان وشروط، وإذا قام المكلف بالعبادة مستكملة الأركان والشروط في أوقاتها صحت العبادة وبرئت ذمة المكلف؛ وعليه فإذا صام المكلف أو صلى أو زكى فصحة العبادة لا تتعلق بموافقة الإمام؛ إذ ليس من موضوع السياسية الشرعية أو مجالاتها تحديد شروط صحة العبادات الفردية. إلا أن بعض العبادات تؤدي بشكل جماعي كالحج والجمعة، فللإمام تعلق بها من جهة ما، فالحج مثلاً تنظم الدولة أمره ليتمكن الناس من أداء المناسك، فحضور الدولة هنا مطلوب تنظيمياً لأمر النسك، وعرف الفقه الإسلامي قديماً ولاية خاصة تنظم أمر المناسك، وهو أمير الحج والموسم يوكل إليه الإمامة بالناس في الموسم، وقبول شهادة الشهود على ثبوت الشهر،^(١) ونص الحنفية على أن الأصل أن لا يفيض الناس من عرفة إلى مزدلفة قبل نزول الإمام بعد الغروب^(٢) واختلف الفقهاء في أثر فوات إذن الإمام في هذه العبادات الجماعية، ويتجلى هذا الأثر في صلاة الجمعة تحديداً للحنفية، والإمامية والإباضية والزيدية^(٣) يقولون إن إذن الإمام شرط لصحة الجمعة، خلافاً للشافعية والحنابلة والظاهرية^(٤) الذين يرون صحة الصلاة، ولكن يُطلب إذن الإمام سياسة

(١) ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد. المحلى بالآثار، بيروت: دار الآفاق، (د. ت.)، ج ٧، ص ١٩٢.

(٢) الحدادي، أبو بكر بن علي بن محمد العبادي. الجوهرة النيرة على مختصر القدوري، القاهرة: المطبعة الخيرية، ١٣٢٢هـ، ج ١، ص ١٥٧.

(٣) اطفيش، شرح النيل وشفاء الغليل، مرجع سابق، ج ٢، ص ٣٢٤. انظر أيضاً:

- العنسي، التاج المذهب لأحكام المذهب شرح متن الأزهار في فقه الأئمة الأطهار، مرجع سابق، ج ١، ص ١٣٦.

- العاملي، زين الدين محمد بن جمال الدين الجبعي. الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، بيروت: دار العالم الإسلامي، (د. ت.)، ج ١، ص ٣٠٠.

- العيني، بدر الدين أبو محمد محمود بن أحمد. عمدة القاري شرح صحيح البخاري، القاهرة وبيروت: الطبعة المنيرية ودار إحياء التراث العربي، (د. ت.)، ج ٥، ص ٢٣٢.

(٤) الجويني، الغياثي «غياث الأمم في التياث الظلم»، مرجع سابق، ص ١٤٦، انظر أيضاً: =

وتنظيماً، وللمالكية موقف متوسط، فهم يرون صحة الصلاة ابتداء من غير إذن إلا أنه إذا منع الإمام الصلاة في مسجد ما، وخيف من مخالفته، لم تُجْزِ الصلاة للمخالف.

كما حصل خلاف في براءة ذمة المكلف من التجار إذا أدى زكاة الأموال الظاهرة لغير موظف الدولة المعين لأخذ العشور والزكوات من التجار في مقابل الحماية، هل تبرأ ذمته ديانة وقضاء أم للدولة مطالبته قضاء ويتقلب ما أداه بنفسه إلى نفل!^(١)

وللمالكية وجهة نظر في أثر حكم القاضي على بعض العبادات كالصوم والجمعة، فقد يتعلق صحة صلاة الجمعة بحكم القاضي تبعاً لا استقلالاً، فالمالكية يرون أن الأصل أن تقام صلاة الجمعة في المسجد العتيق، وقد تصح بالمسجد الجديد أن حكم القاضي بصحتها تبعاً، كأن يعلّق رجل عتق مملوكه على حكم القاضي بصحة الصلاة في المسجد الجديد، فيحكم القاضي بالصحة تغليبا للعتق، فتصح الصلاة تبعاً للحكم القضائي لا استقلالاً؛ لأنّ الحكم بصحة العبادات ليس من اختصاص القضاء أصالةً، وما يصدر من القاضي فيما يتعلق بصحة العبادة يدخل في باب الفتيا، إلا إن حكم القاضي بثبوت الشهر، فيجب الصوم تبعاً على ما نعرضه في التطبيقات.

وهذا الضابط يوضح المجالات التي تتدخل فيها السياسية الشرعية موازنة بين تنظيم المجتمع من جهة، وحفظ الحريات الفردية وحقوق الإنسان. كما يكشف عن وظيفة صلاة الجمعة تحديداً في تحفيز التنمية والتمدن، فالجمعة في الإسلام أحد أدوات التحضر والتنمية، فهي لا تصح في البوادي والبراري عند الجمهور، وفي هذا دعوة

= - الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي. المذهب في فقه الإمام الشافعي، بيروت: دار الفكر، (د. ت.)، ج ١، ص ١١٠.

- ابن قدامة، أبو محمد عبد الله بن أحمد المقدسي. الكافي في فقه الإمام المجل أحمد بن حنبل، بيروت: المكتب الإسلامي، (د. ت.)، ج ١، ص ٢١٣.

- ابن حزم، المحلى بالآثار، مرجع سابق، ج ٣، ص ٢٥٢.

(١) ابن المهام، كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي. شرح فتح القدير، بيروت: دار الفكر، (د. ت.)، ج ٢، ص ٢٢٦.

للانتقال للمدن إدراكاً لفضلها أو لتمدين الصحارى وتنميتها لتصح الصلاة فيها، كما أنها لا تصح بلا إمام، وهذه دعوة لبناء نظام سياسي.

- أدلة الضابط:

- من المعقول أن العبادة إذا أداها المكلف واستوفى شروطها وأركانها أجزأت عنه، وليس من أركان العبادات البدنية الفردية موافقة الإمام، ونعني بالعبادات الفردية التي تؤدي على وجه فردي ولا يشترط الاجتماع لصحتها.

- يستدل من قال باشتراط إذن الإمام لبعض العبادات الجماعية بما رواه ابن ماجه عن جابر بن عبد الله قال: "خطبنا رسول الله الحديث، وفيه: ... وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ قَدْ افْتَرَضَ عَلَيْكُمُ الْجُمُعَةَ فِي مَقَامِي هَذَا فِي يَوْمِي هَذَا فِي شَهْرِي هَذَا مِنْ عَامِي هَذَا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ، فَمَنْ تَرَكَهَا فِي حَيَاتِي أَوْ بَعْدِي وَلَهُ إِمَامٌ عَادِلٌ أَوْ جَائِزٌ اسْتِخْفَافاً بِهَا أَوْ جُحُوداً لَهَا فَلَا جَمَعَ اللَّهُ لَهُ شَمْلُهُ، وَلَا بَارَكَ لَهُ فِي أَمْرِهِ، أَلَا وَلَا صَلَاةَ لَهُ، وَلَا زَكَاةَ لَهُ وَلَا حَجَّ لَهُ، وَلَا صَوْمَ لَهُ، وَلَا بَرَ لَهُ، حَتَّى يَتُوبَ، فَمَنْ تَابَ تَابَ اللَّهُ عَلَيْهِ ... الحديث" ^(١) قال العيني من الحنفية: ومن هذا أخذ أصحابنا وقالوا: لا تجوز إقامتها إلا

(١) رواه والبيهقي في سننهما، وأورده عبد بن حميد في مسنده من عدة طرق كلها عن علي بن زيد، عن سعيد بن المسيب، عن جابر، وعلي بن زيد قال فيه البوصيري: ضعيف، وفي الباب عند أبي يعلى من طريق آخر عن محمد بن علي عن أبي سعيد، وله شاهد من حديث أبي سعيد الخدري رواه الطبراني، وهذه الشواهد تقوي الحديث للاحتجاج به كما ذكر البدر العيني. انظر:

- ابن ماجه، سنن ابن ماجه، مرجع سابق، كتاب: إقامة الصلاة، باب: في فرض الجمعة، ص ١٢٢، حديث رقم: (١٠٨١).

- البيهقي، سنن البيهقي الكبرى، مرجع سابق، ج ٣، ص ١٧١.

- الكشي، أبو محمد عبد بن حميد. المنتخب من مسند عبد بن حميد، تحقيق: مصطفى العدوي، الرياض: دار بلنسية للنشر والتوزيع، ط ١، ٢٠٠٢م، ج ١، ص ٣٤٤.

- البوصيري، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن أبي بكر الكناي. مصباح الزجاجة في زوائد ابن ماجه، بيروت: دار الجنان، (د. ت.)، ج ١، ص ٢٠٣.

- الطبراني، المعجم الأوسط، مرجع سابق، حديث رقم: (١٢٦١).

=

للسلطان، وهو الإمام الأعظم، أو لمن أمّره كالنائب والقاضي والخطيب (فإن قلت): هذا الحديث ضعيف، وفي سنده عبد الله بن محمد، وهو تُكَلِّم فيه، (قلت): هذا روي من طرق كثيرة، ووجوه مختلفة، فحصل له بذلك قوة، فلا يمنع من الاحتجاج به.^(١)

عن ابن مسعود وعن ابن عباس وابن الزبير موقوفاً ومرفوعاً: "أربع إلى الولاة؛ الحدود والصدقات والجمعات والفيء"^(٢) جاء في تخريج الأحاديث والآثار ورفعها صاحب الهداية، وهو في غالب كتب الفقه موقوف على ابن عمر.^(٣)

من المعقول اشترطوا موافقة الإمام للجمعة لأن صلاة الجمعة شرف تتوق له النفوس الشريفة وهذا مدعاة للتنافس، فلا بد من إذن السلطان تنظيمًا وتحقيقاً للمقصود، والخلاف بين الفقهاء في حكم الإذن هل هو شرط صحة أم شرط شكلي يترتب عليه المؤاخذه من غير تأثير على براءة الذمة، وفي هذا يقول الكاساني: "وَلَا تَنْتَه لَوْ لَمْ يَشْطَرِ السُّلْطَانُ لِأَدَى إِلَى الْفِتْنَةِ؛ لِأَنَّ هَذِهِ صَلَاةٌ تُؤَدَّى بِجَمْعٍ عَظِيمٍ وَالتَّقَدُّمُ عَلَى جَمِيعِ أَهْلِ الْمَضَرِّ يُعَدُّ مِنْ بَابِ الشَّرَفِ وَأَسْبَابِ الْعُلُوِّ وَالرَّفْعَةِ فَيَتَسَارَعُ إِلَى ذَلِكَ كُلِّ مَنْ جُبِلَ عَلَى عُلُوِّ الْهَمَّةِ وَالْمِيلِ إِلَى الرَّئَاسَةِ فَيَقَعُ بَيْنَهُمُ التَّجَادُبُ وَالتَّنَازُعُ وَذَلِكَ يُؤَدِّي إِلَى التَّقَاتِلِ وَالتَّقَالِي - التباغض - فَقَوَّضَ ذَلِكَ إِلَى الْوَالِي لِيَقُومَ بِهِ أَوْ يُنْصَبَ مَنْ رَأَاهُ أَهْلًا لَهُ فَيَمْتَنِعَ غَيْرُهُ مِنَ النَّاسِ عَنِ الْمُنَازَعَةِ لِمَا يَرَى مِنْ طَاعَةِ الْوَالِي أَوْ خَوْفًا مِنْ عُقُوبَتِهِ؛ وَلَا تَنْتَه لَوْ لَمْ يُفَوَّضْ إِلَى السُّلْطَانِ لَا يَحُلُوْ إِمَّا أَنْ تُؤَدَّى كُلُّ طَائِفَةٍ حَضَرَتْ الْجَامِعَ فَيُؤَدِّي إِلَى تَفْوِيتِ فَائِدَةِ الْجُمُعَةِ وَهِيَ اجْتِمَاعُ النَّاسِ لِإِحْرَازِ الْفُضَيْلَةِ عَلَى

= - العيني، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، مرجع سابق، ج ٥، ص ٢٣٢.

(١) العيني، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، مرجع سابق، ج ٥، ص ٢٣٢.

(٢) القاري، أبو الحسن علي بن سلطان محمد. مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، تحقيق: جمال عيتاني، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠١م، ج ٧، ص ١٣٦، تخريج الأحاديث والآثار قال: ورفعها صاحب الهداية كما رفعه المصنف، وهو في غالب كتب الفقه موقوف على ابن عمر.

(٣) الزيلعي، جمال الدين أبو محمد عبد الله بن يوسف بن محمد. تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في تفسير الكشاف للزخشري، الرياض: دار ابن خزيمة، ١٤١٤هـ، ج ٤، ص ٢٥.

الْكَمَالِ، وَإِمَّا أَنْ لَا تُؤَدَّى إِلَّا مَرَّةً وَاحِدَةً فَكَانَتْ الْجُمُعَةُ لِلْأَوَّلِينَ وَتَفُوتُ عَنِ الْبَاقِينَ
فَاقْتَضَتْ الْحِكْمَةُ أَنْ تَكُونَ إِقَامَتُهَا مُتَوَجِّهَةً إِلَى السُّلْطَانِ لِيُقِيمَهَا بِنَفْسِهِ أَوْ بِنَائِيهِ عِنْدَ
حُضُورِ عَامَّةِ أَهْلِ الْبَلَدَةِ مَعَ مُرَاعَاةِ الْوَقْتِ الْمُسْتَحَبِّ

- تطبيقات الضابط:

- ليس للدولة أن تلزم الناس على تبني مذهب للتعبد إلى الله تعالى في العبادات
الفردية، فلا يجوز إلزام الناس بالصلاة وفقاً لمذهبٍ ما كالشافعي أو الحنفي فهذا أمر
يدخل في الحرية الشخصية وحرية الدين وهو حق مكفول للأفراد؛ إذ كان الصحابة
يختلفون في اجتهاداتهم ويصلي بعضهم خلف بعض ولا ينكر بعضهم على بعض ولم
يرد عن الرسول ﷺ قولاً صريحاً يحسم الخلاف في مسائل الخلاف فقد كان الصحابة
ينظرون إلى عبادة رسول الله ﷺ في وضوئه وصلاته يأخذون به من غير أن يبين أن هذا
ركن وذلك أدب، ولم يبين أن فروض الوضوء ستة أو أربعة ولم يفرض أنه يحتل أن
يتوضأ إنسان بغير موالاة حتى يحكم عليه بالصحة أو الفساد إلا ما شاء الله، وكذا قد
يرى الصحابة رسول الله ﷺ فعل فعلاً فيحمله بعضهم على القربة وبعضهم على
الإباحة، مثاله حكم النزول في المحصب عند الرجوع من منى إلى مكة مع نهاية أيام
الحج، لما شاهدوه من نزول رسول الله ﷺ به، فذهب أبو هريرة وابن عمر إلى أنه على
وجه القربة، فجعلوه من سنن الحج، وذهبت عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا وابن عباس إلى أنه كان
على وجه الاتفاق وليس من السنن،^(١) ولم يلزم الخلفاء الراشدون الأمة بمذهب؛
وعليه لا وجه لإلزام الدولة الناس بمذهب يتعبدون الله به، بل تترك للناس حرية
التعبد بما شاؤوا من المذاهب الفقهية.

- الأصل أن العبادات لا تتعلق بصحتها بإذن الإمام، فإذا أداها المكلف
مستوفية الشروط والأركان صحت عبادته وبرئت ذمته؛ كالنوافل السنن والكفارات

(١) الدهلوي، شاه ولي الله أحمد بن عبد الرحيم. الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف، تحقيق: عبد الفتاح أبو
غدة، بيروت: دار النفائس، ١٤٠٤هـ، ص ٢٧.

والصدقات، أما ما يؤدي منها في جمع كبير؛ مثل صلاة العيدين والجمعة فلنظر الإمام اعتبار في صحتها.

- ما كان من العبادات شعاراً ظاهراً ويحضره جمعٌ كالجمع والحج، فللدولة أن تنظم أمره، واختلف الفقهاء في مدى تدخل الدولة لتنظيم هذا النوع من العبادات، على النحو الآتي:

• قرر الجويني من الشافعية صحة العبادة ذات الشعار العام كالحج والجمعة ولو لم يحضرها ممثل الدولة، إلا إن حضور ممثل الدولة للعبادات ذات الشعار العام واجب للإشراف والتنظيم، ومنشأ حق الدولة بالتدخل هنا يأتي من مسؤولية الدولة عن دفع الفساد فإن الاجتماع البشري مع اختلاف الثقافات مظنة لحدوث النزاع، وإذا وجدت مظاهر السلطة في العبادات التي تؤدي بشكل جماعي فإن هذا يدعو إلى منع النزاع؛ وعليه للدولة أن تُشرف على أداء العبادات العامة وتنظم أمرها. وعرف الفقه الإسلامي قديماً مفهوم أمير الحج الذي كان يُستفتى في مسأله، وينظر في شهادة الشهود على هلال ذي الحجة، فيعلن ثبوت الشهر للناس، ثم يقود الناس في المناسك، فيكون أول من ينزل من عرفة إلى مزدلفة، وللمسألة شاهد من فعل الرسول ﷺ؛ إذ أرسل أبا بكر الصديق رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ممثلاً له في الحج، وفي هذا يقول الجويني: "ما يتعلق بشهود جمع كثير فلا ينبغي للإمام أن يغفل عنه فإن الناس إذا كثروا عظم الزحام وجمع المجمع أخيفاً وألف أصنافاً وخيف في مُزدحم القوم أمورٌ محذورة، فإذا كان منهم ذو نجدة وبأس يكف عادية إن هم بها معتدون كان المجمع محروساً ودرأت هيبه الوالي ظنوناً وحدوساً، ولذلك أمر رسول الله ﷺ بعد فتح مكة أبا بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ على الحجيج، ثم استمرت تلك السنة في كل سنة فلم يخل حجٌ عن إمام أو مستتاب من جهة إمام، ولذلك صدّر الخلفاء مياسير الأمراء، وذوي الأولوية بإقامة الجمع، فإنها تجمع الجماعات، وهي إن لم تُصن عرضة

للفتن والآفات، فهذا وجه نظر الإمام في الشعار الذي يجمع جمعاً كثيراً.^(١)

أما الشعار الظاهر الذي لا يتضمن اجتماع جماعات؛ فهو كالأذان وإقامة الجماعات في سائر الصلوات فإن عطل أهل ناحية الأذان والجماعات تعرض لهم الإمام وحملهم على إقامة الشعار، فإن أبوا ففي العلماء من يسوغ للسلطان أن يحملهم عليه بالسيف، ومنهم من لم يجوز ذلك والمسألة مجتهد فيها وتفصيلها موكل إلى الفقهاء.^(٢)

يعدّ إذن السلطان - حال وجوده وحضوره - شرطاً لصحة أداء صلاة الجمعة عند الحنفية،^(٣) والزيدية،^(٤) والإمامية،^(٥) والإباضية، وإن كان جائزاً عند الأكثر^(٦) كما يتضح في النقول الفقهية الآتية:

• جاء في الهداية: "وَلَا يَجُوزُ إِقَامَتُهَا إِلَّا لِلسُّلْطَانِ أَوْ لِمَنْ أَمَرَهُ السُّلْطَانُ"^(٧) لِأَنَّهَا تُقَامُ بِجَمْعٍ عَظِيمٍ، وَقَدْ تَقَعُ الْمَنَازَعَةُ فِي التَّقَدُّمِ وَالتَّخَلُّفِ، وَقَدْ تَقَعُ فِي غَيْرِهِ، فَلَا بُدَّ مِنْهُ تَتِمِّمُ لِأَمْرِهِ."

• وفي الفقه الإباضي: "خَصَّتْ بِشُرُوطٍ، وَهِيَ: الإِمَامُ أَوْ نَائِبُهُ، وَالْمَسْجِدُ، وَالْمَضَرَّ، وَالْجَمَاعَةُ فَلَا إِمَامَ أَوْ نَائِبَهُ شَرْطٌ وَجُوبٌ، وَإِنْ خَلَفَ جَائِرٌ عِنْدَ الْأَكْثَرِ، وَهَلْ مُطْلَقاً أَوْ فِي الَّتِي مَصَرَّهَا عُمَرُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وَهِيَ مَكَّةُ، وَالْمَدِينَةُ،

(١) الجويني، الغياني «غيث الأمم في التياث الظلم»، مرجع سابق، ص ١٤٧.

(٢) المرجع السابق، الموضع نفسه.

(٣) ابن الهمام، شرح فتح القدير، مرجع سابق، ج ٢، ص ٥٥.

(٤) العنسي، التاج المذهب لأحكام المذهب شرح متن الأزهار في فقه الأئمة الأطهار، مرجع سابق، ج ١، ص ١٣٦.

(٥) العاملي، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، مرجع سابق، ج ١، ص ٣٠٠.

(٦) اطفيش، شرح النيل وشفاء الغليل، مرجع سابق، ج ٢، ص ٣٢٤.

(٧) المرغيناني، برهان الدين أبو الحسن علي بن أبي بكر. الهداية شرح بداية المبتدي، (د.م): المكتبة الإسلامية، ١٩٦٥ م، ص ٢٦، وانظر أيضاً:

- ابن الهمام، شرح فتح القدير، مرجع سابق، ج ٢، ص ٥٥.

وَالْكُوفَةَ، وَالْبَصْرَةَ، وَالشَّامَ وَالْبَحْرَيْنِ، وَهُوَ وَعُمَانُ وَاحِدٌ قَوْلَانِ. مَذْهَبُنَا أَنَّهُ لَا تَصِحُّ إِلَّا بِإِمَامٍ أَوْ نَائِبِهِ أَوْ مَأْمُورٍ أَحَدِهِمَا... وَيَدُلُّ لَهُ قَوْلُهُ ﷺ: "مَنْ تَرَكَهَا اسْتِخْفَافًا بِهَا وَلَهُ إِمَامٌ عَادِلٌ أَوْ جَائِرٌ فَلَا جَمَعَ اللَّهُ شَمْلَهُ، فَهَذَا يَدُلُّ أَنَّهَا لَا تَجِبُ بِدُونِ ذَلِكَ، فَبَطَلَ قَوْلُ الْخُصْمِ إِنَّهَا تَجِبُ بِدُونِهِ، فَيَبْقَى: هَلْ تَصِحُّ بِلَا وَجُوبٍ دُونَ ذَلِكَ؟ قِيلَ: لَا، وَقِيلَ: تَصِحُّ إِذَا كَانَ أَمْرُ الْمُؤْمِنِينَ قَائِمًا، وَالْقَوْلُ فِي الْمَذْهَبِ، وَقَالَ بَعْضُ قَوْمِنَا: تَصِحُّ لِكُلِّ أَحَدٍ مُطْلَقًا مَعَ أَيِّ إِمَامٍ، إِمَامٍ صَلَاةٍ أَوْ غَيْرِهِ، وَلَوْ لَمْ يَكُنْ الْأَمْرُ قَائِمًا." (١)

• عند الإمامية: " (وَلَا تَتَعَقَّدُ) الْجُمُعَةُ (إِلَّا بِالْإِمَامِ) الْعَادِلِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، (أَوْ نَائِبِهِ) خُصُوصًا، أَوْ عُمُومًا هَذَا فِي حَالِ حُضُورِ الْإِمَامِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، لَا تَتَعَقَّدُ الْجُمُعَةُ إِلَّا بِهِ، أَوْ بِنَائِبِهِ الْخَاصِّ، وَهُوَ الْمَنْصُوبُ لِلْجُمُعَةِ، أَوْ لِمَا هُوَ أَعَمُّ مِنْهَا، وَبِدُونِهِ تَسْقُطُ، وَهُوَ مَوْضِعُ وَفَاقٍ.

وَأَمَّا فِي حَالِ الْغَيْبَةِ - كَهَذَا الزَّمَانِ - فَقَدْ اخْتَلَفَ الْأَصْحَابُ فِي وَجُوبِ الْجُمُعَةِ وَتَحْرِيمِهَا: فَاَلْمُصَنِّفُ هُنَا أَوْجَبَهَا مَعَ كَوْنِ الْإِمَامِ فَقِيهًا لِيَتَحَقَّقَ الشَّرْطُ، وَهُوَ إِذْنُ الْإِمَامِ الَّذِي هُوَ شَرْطٌ فِي الْجُمْلَةِ إجماعاً، عملاً بِإِطْلَاقِ الْأَدْلَةِ، وَاشْتِرَاطُ الْإِمَامِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، أَوْ مَنْ نَصَّبَهُ إِنْ سَلَّمَ فَهُوَ مُحْتَصٌّ بِحَالَةِ الْحُضُورِ، أَوْ بِإِمْكَانِهِ، فَمَعَ عَدَمِهِ يَبْقَى عُمُومُ الْأَدْلَةِ مِنَ الْكِتَابِ وَالسُّنَنِ خَالِيًا عَنِ الْمَعَارِضِ، وَهُوَ ظَاهِرُ الْأَكْثَرِ وَمِنْهُمْ الْمُصَنِّفُ فِي الْبَيَانِ، فَإِنَّهُمْ يَكْتَفُونَ بِإِمْكَانِ الْجَمْعِ مَعَ بَاقِي الشَّرَاطِ. " (٢)

• عند المالكية استئذان الإمام للجمعة مندوبٌ، وتصح الجمعة إن لم يُستأذن أما إن استؤذن فمَنع، فإجزاؤها بحسب أمن العاقبة، وفي هذا يقول الدسوقي: "وَأَسْتَوْذَنَ إِمَامٌ" أَيُّ سُلْطَانٌ نَدْبًا فِي ابْتِدَاءِ إِقَامَتِهَا، فَإِنْ أَجَابَ فَظَاهِرٌ (وَوَجِبَتْ) إِقَامَةُ الْجُمُعَةِ (إِنْ مَنَعَ) مِنْ إِقَامَتِهَا (وَأَمِنُوا) عَلَى أَنْفُسِهِمْ مِنْهُ

(١) اطفيش، شرح كتاب النيل وشفاء الغليل، مرجع سابق، ج ٣، ص ٣٢٤.

(٢) العاملي، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، مرجع سابق، ج ١، ص ٣٠٠.

(وَالْإِلَّا) بِأَنْ لَمْ يَأْمَنُوا إِنْ مَنَعَ (لَمْ تُجْزِ) بِضَمِّ أَوَّلِهِ وَسُكُونِ ثَانِيهِ مِنَ الْإِجْزَاءِ؛
أَيُّ لَمْ تَصِحَّ، وَيُعِيدُونَهَا؛ لِأَنَّ مُخَالَفَةَ الْإِمَامِ لَا تَحِلُّ، وَمَا لَا يَحِلُّ لَا يُجْزِي فِعْلُهُ
عَنِ الْوَاجِبِ، كَذَا نُقِلَ عَنِ مَالِكٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وَاسْتَظْهَرَ بَعْضُهُمُ الْإِجْزَاءَ^(١) كَمَا
يَتَضَحُّ فِي النُّصُوصِ الْفَقْهِيَةِ الْآتِيَةِ:

قال الخرشي: "يعني أنه يُستحب أن يُستأذن الإمام في ابتداء إقامة الجمعة، ولا
يشترط إذنه على الأصح، فإن استؤذن في إقامتها ومنع من ذلك فتجب على الناس إن
أمنوا على أنفسهم منه، فإن لم يأمنوا منه لم تجزهم سند^(٢) لأنها محل اجتهاد، فإذا نهج
السلطان فيه منهجاً فلا يخالف، ويجب اتباعه كحكم الحاكم بمختلف فيه بين العلماء،
فإنه ماض غير مردود؛ لأنَّ الخروج عن حكم السلطنة سببُ الهرج والفتنة، وذلك لا
يحل فعله، فلا يجزي عن الواجب." ^(٣)

إِذَا لَمْ يَكُنْ إِمَامٌ بِسَبَبِ الْفِتْنَةِ أَوْ بِسَبَبِ الْمَوْتِ وَلَمْ يَحْضُرْ وَالْآخِرُ بَعْدُ حَتَّى
حَضَرَتِ الْجُمُعَةُ ذَكَرَ الْكَرْخِيُّ أَنَّهُ لَا بَأْسَ أَنْ يُجْمَعَ النَّاسُ عَلَى رَجُلٍ حَتَّى يُصَلِّيَ بِهِمُ
الْجُمُعَةَ، وَهَكَذَا رَوَى عَنْ مُحَمَّدٍ، ذَكَرَهُ فِي الْعُيُونِ؛ لِمَا رَوَى عَنْ عُثْمَانَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّهُ لَمَّا
حُوصِرَ قَدَمَ النَّاسِ عَلِيًّا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، فَصَلَّى بِهِمُ الْجُمُعَةَ، وَهَذَا قَالَ الْحَنْفِيَّةُ وَالزَيْدِيَّةُ،^(٤) جَاءَ
فِي التَّاجِ مِنْ كُتُبِ الزَيْدِيَّةِ: "وَيَشْتَرُطُ أَخْذُ الْوَلَايَةِ مِنْهُ - أَيُّ الْإِمَامِ - عَلَى إِقَامَةِ الْجُمُعَةِ
إِذَا كَانَتْ إِقَامَتُهَا (فِي) جِهَةٍ (وَلَايَتِهِ)، وَهِيَ الْجِهَةُ الَّتِي تَنْفُذُ فِيهَا أَوْامِرُهُ، إِلَّا أَنْ لَا
يَتِمَّكَنَ مِنْ أَخْذِ الْوَلَايَةِ بَعْدَ حُضُورِ الْجُمُعَةِ، فَإِنَّهَا تَصِحُّ وَتَحِبُّ مِنْ غَيْرِ تَوَلِيَةٍ عِنْدَنَا.

(١) الدسوقي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، مرجع سابق، ج ١، ص ٣٨٤.

(٢) أي: هذه رواية سند، وهو أحد علماء المالكية، وله شرح على المدونة.

(٣) الخرشي، محمد بن عبد الله المالكي. شرح مختصر خليل، بيروت: دار الفكر للطباعة، (د. ت.)، ج ٢، ص ٨٤.

(٤) الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، مرجع سابق، ج ١، ص ٢٦١، وانظر أيضاً:

- ابن الهمام، شرح فتح القدير، مرجع سابق، ج ٢، ص ٥٤.

- العنسي، التاج المذهب لأحكام المذهب شرح متن الأزهار في فقه الأئمة الأطهار، مرجع سابق، ج ١، ص ١٣٦.

وتخريجاً على المسألة السابقة يفتي المسلمون في البلاد المحكومة بأنظمة سياسية غير إسلامية، لا تنظم أمر الجمعة، بإقامة الجمعة، وأن ينظموا أمرها باتفاق بينهم.

ومن مظاهر التنظيم لأمر العبادات تعيين المفتي والإعلان عن المرجع الذي يستفتيه الناس في أحكامهم ضبطاً لأمر الفتيا، وعرفت الدولة الأموية تعيين مفتٍ يرجع إليه في أمر الحج، ومن هؤلاء عطاء وكان ينادي في الحج زمن بني أمية: ألا لا يفتي الناس إلا عطاء فإن لم يكن عطاء^(١) فعبد الله ابن أبي نجيح.^(٢) وعطاء رَحِمَهُ اللهُ يحمل مؤهلات عالية، تؤهله لهذا الموقع، حيث شهد له ابنُ عمرَ، جاء في تهذيب الكمال: "قدم ابنُ عمر مكة فسأله فقال: أتجمعون لي يا أهل مكة المسائل، وفيكم بن أبي رباح" إلا أن هذا القرار من الدولة لا يحظر على الناس أن يسألوا من يرون أنه أعلم منه، فقد سأل عطاء نفسه ابن أبي ليلى يتعلم منه: عن بن أبي ليلى:^(٣) دخلتُ على عطاء بن أبي رباح فجعل يسألني، فكان أصحابه أنكروا ذلك، وقالوا: تسأله؟! قال: ما تنكرون؟ هو أعلم مني"^(٤) ويفهم من النص السابق أن مشروعية العالم والمفتي تُستمد من قوة الدليل لا من الموقع الرسمي الذي يشغله، ومن هنا يكون دور الدولة

(١) هو: أبو محمد، عطاء بن أبي رباح، مات سنة أربع عشرة ومائة، وقال أبو نعيم: مات سنة خمس عشرة ومائة، سمع من أبي هريرة، وابن عباس وابن عمر.

(٢) البخاري، محمد بن إسماعيل الجعفي. التاريخ الكبير، حيدر آباد: مطبعة جمعية دائرة المعارف العثمانية، ١٩٤١م، ج٦، ص٤٦٣، وانظر أيضاً:

- الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان. سير أعلام النبلاء، تحقيق شعيب الأرنؤوط، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١١، ١٩٩٦م، ج٥، ص٨٢.

(٣) هو: الإمام العلم، مفتي الكوفة وقاضيه، أبو عبد الرحمن محمد بن عبد الرحمن، مناقبه كثيرة، مات في شهر رمضان سنة ثمان وأربعين ومائة. انظر:

- الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان. تذكرة الحفاظ، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٨م، ج١، ص١٧١.

(٤) المزي، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، مرجع سابق، ج٢٠، ص٧٨، وانظر أيضاً:

- الذهبي، تذكرة الحفاظ، مرجع سابق، ج١، ص١٧١.

في تعيين المفتي إرشادياً وليس منعاً من المؤهلين من الفتيا.

الأصل عند الحنفية أن الجمعة لا تُقام إلا في مصر جامع، فلا تقام في البادية، وفي القرى؛ وعليه فهي لا تقام في عرفة بإجماع؛ لأنها مفارقة فلا تتمصر بإجتماع الناس وحضرة السلطان. واختلفوا في إقامتها في منى بناء على هذا الشرط، فهل تتمصر في الموسم بحضور السلطان أم لا؟ قال الكاساني: "قال أبو حنيفة وأبو يوسف: يجوز إقامة الجمعة بها - أي منى - إذا كان المصلي بهم الجمعة هو الخليفة، أو أمير العراق، أو أمير الحجاز، أو أمير مكة، سواء كانوا مقيمين أو مسافرين، أو رجلاً مأذوناً من جهتهم، ولو كان المصلي بهم الجمعة أمير الموسم، وهو الذي أمر بتسوية أمور الحج لا غير؛ لا يجوز، سواء كان مقيماً أو مسافراً؛ لأنه غير مأثور بإقامة الجمعة، إلا إذا كان مأذوناً من جهة أمير العراق أو أمير مكة، وقيل: إن كان مقيماً يجوز، وإن كان مسافراً لا يجوز، والصحيح هو الأول، وقال محمد: لا يجوز الجمعة بمنى".^(١)

ليس من اختصاص القضاة أن يحكموا بصحة الصلاة أو الزكاة أو الحج أو بطلانه، وإنما يدخل في اختصاص القضاة حقوق العباد من معاملات وحقوق الله تعالى، وما يصدر من القضاة من أحكام تتعلق بالعبادات قد تؤثر على العبادة تبعاً لا استقلالاً عند المالكية، كما في المثالين.

الفتيا بوجوب الصوم إذا حكم القاضي بثبوت شهر رمضان، بشهادة شاهد واحد، واختلف في تعليل الحكم، فإما أن يقال: "لأنه حكم وقع في محل يجوز فيه الاجتهاد وهو العبادات" بناء على أن حكم الإمام يرفع الخلاف، إما أن يقال يثبت الشهر القمري شرعاً بأمور منها تمام الثلاثين للشهر الذي قبله، أو بشهادة الشهود في ليلة التاسع والعشرين على رؤية الهلال، فيثبت رمضان بتمام شعبان لثلاثين ليلة، ولو لم ير الهلال، أو برؤية الهلال ليلة التاسع والعشرين. وحصل خلاف بين الفقهاء هل

(١) الكاساني، علاء الدين أبو بكر بن مسعود. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٢م، ج ١، ص ٢٦٠.

يثبت بشهادة شاهد واحد أم بشاهدين.

والأصل عند المالكية أن الشهر يثبت بشاهدي عدل، وقد ثبت بشاهد واحد، إذا كان أهل المنطقة لا يعتنون بالأهلة، أما عند الشافعية فيثبت بشاهد واحد، فإذا ثبت الهلال بشاهد واحد لا يلزم المالكي الصوم، وحصل خلاف إن ثبت بحكم الحاكم على ثلاثة أقوال: "إِذَا حَكَمَ بِثُبُوتِ شَهْرِ رَمَضَانَ أَوْ بِوُجُوبِ صَوْمِهِ بِشَهَادَةِ شَاهِدٍ فَهَلْ يَلْزَمُ الْمَالِكِيَّ الصَّوْمُ بِهَذَا الْحُكْمِ؟ لِأَنَّهُ حُكْمٌ وَقَعَ فِي مَحَلٍّ يَجُوزُ فِيهِ الْاجْتِهَادُ، وَهُوَ الْعِبَادَاتُ، وَهَذَا قَوْلُ ابْنِ رَاشِدٍ الْقَفْصِيِّ، أَوْ لَا يَلْزَمُ الْمَالِكِيَّ صَوْمُهُ؟ لِأَنَّهُ إِفْتَاءٌ لَا حُكْمٌ؛ لِأَنَّ حُكْمَ الْحَاكِمِ لَا يَدْخُلُ الْعِبَادَاتِ، وَحُكْمُهُ فِيهَا يُعَدُّ إِفْتَاءً؛ فَلَيْسَ لِلْحَاكِمِ أَنْ يَحْكُمَ بِصَحَّةِ صَلَاةٍ أَوْ بَطْلَانِهَا، وَإِنَّمَا يَدْخُلُ حُكْمُهُ حُقُوقَ الْعِبَادِ مِنْ مُعَامَلَاتٍ وَغَيْرِهَا، وَهَذَا قَوْلُ الْقَرَأِيِّ، وَهُوَ الرَّاجِحُ عِنْدَ الْأُصُولِيِّينَ وَالْقَرَأِيِّ سَيِّحُ ابْنِ رَاشِدٍ.

وَلِلنَّاصِرِ اللَّقَائِي قَوْلُ ثَالِثٍ فِي الْمَسْأَلَةِ؛ وَهُوَ أَنَّ حُكْمَ الْحَاكِمِ يَدْخُلُ الْعِبَادَاتِ تَبَعًا لَا اسْتِقْلَالًا، فَعَلَى هَذَا إِذَا حَكَمَ بِثُبُوتِ الشَّهْرِ لَزِمَ الْمَالِكِيَّ الصَّوْمُ، لَا إِنْ حَكَمَ بِوُجُوبِ الصَّوْمِ... وَاعْلَمْ أَنَّهُ إِذَا قِيلَ بِلُزُومِ الصَّوْمِ لِلْمَالِكِيِّ وَصَامَ النَّاسُ ثَلَاثِينَ يَوْمًا وَلَمْ يَرِ الْهَلَالُ، وَحَكَمَ الشَّافِعِيُّ بِالْفِطْرِ، فَالَّذِي يَظْهَرُ أَنَّهُ لَا يَجُوزُ لِلْمَالِكِيِّ؛ لِأَنَّ الْخُرُوجَ مِنَ الْعِبَادَاتِ أَصْعَبُ مِنَ الدُّخُولِ فِيهَا، كَمَا قَالَهُ الشَّيْخُ سَالِمُ السَّنْهَوْرِيُّ^(١).

ويتعلق نظر القاضي بصحة صلاة الجمعة أيضاً، في حالة إقامة الجمعة في غير المسجد العتيق، حيث إن الجمعة عند المالكية تنعقد في المسجد العتيق، لا تنعقد في غيره، إلا أن يحكم الحاكم بصحة الجمعة فيه، تبعاً لا استقلالاً، ومثاله لو علّق مالكيّ أمراً على صحة الجمعة في المسجد الجديد فرفع الأمر لقاض حنفي فحكم بصحته فتصح الجمعة تبعاً للحكم بصحة التعليق، وفي هذا يقول الدسوقي: (وَالْجُمُعَةُ لِلْعَتِيقِ^(٢))؛ أَيِ وَلَا تَصِحُّ فِي الْجَدِيدِ وَإِنْ تَأَخَّرَ آدَاءُ (ما لم يُهَجَرْ الْعَتِيقُ) (وما لم

(١) الدسوقي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، مرجع سابق، ج ١، ص ٥١٢.

(٢) المسجد العتيق، هو: الذي بني أولاً.

يُحْكَمُ حَاكِمٌ بِصَحَّتِهَا فِي الْجَدِيدِ تَبَعًا...) وَحَاصِلُهُ أَنَّ بَاقِيَ الْمَسْجِدِ أَوْ غَيْرُهُ يَقُولُ لِعَبْدٍ مُعَيَّنٍ مَمْلُوكٍ لَهُ إِنْ صَحَّتْ صَلَاةُ الْجُمُعَةِ فِي هَذَا الْمَسْجِدِ فَأَنْتَ حُرٌّ فَبَعْدَ حُصُولِ الْمُعَلَّقِ عَلَيْهِ -تَصَحُّحُ الْجُمُعَةِ- وَإِنَّمَا لَمْ يُحْكَمْ بِالصَّحَّةِ مِنْ أَوَّلِ الْأَمْرِ لِأَنَّ حُكْمَ الْحَاكِمِ لَا يَدْخُلُ الْعِبَادَاتِ اسْتِقْلَالًا بَلْ تَبَعًا، كَمَا لِلْقَرَائِي، وَهُوَ الْمُعْتَمَدُ، خِلَافًا لِابْنِ رَاشِدٍ حَيْثُ قَالَ: "حُكْمُ الْحَاكِمِ يَدْخُلُهَا اسْتِقْلَالًا كَالْمُعَامَلَاتِ".^(١)

للدولة ولاية أخذ زكاة الأموال الظاهرة، وهي الأنعام والزروع دون الباطنة، وهي الذهب والفضة لفعل عثمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، فقد كان الحاكم يأخذ زكاة الأموال الظاهرة والباطنة إلى زمن عثمان، ثم إن عثمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قصر سلطة الإمام ونوابه على الأموال الظاهرة، وفي هذا يقول الزيلعي: "فَإِنَّ الْإِمَامَ كَانَ يَأْخُذُهَا إِلَى زَمَنِ عُثْمَانَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وَهُوَ فَوْضَهَا إِلَى أَرْبَابِهَا فِي الْأَمْوَالِ الْبَاطِنَةِ قَطْعًا لِمَطْمَعِ الظَّلْمَةِ فِيهَا، فَكَانَ ذَلِكَ تَوْكِيلًا مِنْهُ لِأَرْبَابِهَا"^(٢) وينبني على هذا الحكم عدة أحكام:

- ما تأخذه الدولة من زكاة الأموال الظاهرة كالأنعام والزروع، تسقط به ذمة الدافع، ولو لم ينو الزكاة عند الدفع؛ لأنَّ للسلطان ولاية الأخذ في الأموال الظاهرة.

أما زكاة الأموال الباطنة؛ فليس للدولة ولاية على أخذها إلا أن تكون أموال التجارة التي يسافر بها خارج الدولة، فللعاشر أخذ زكاة الأموال الباطنة؛ لأنَّ حق الأخذ للعاشر في مقابل الحماية؛ إذ الأموال في المفاوز لا تحفظ إلا بقوة السلطان، فتصير بمنزلة السوائم.^(٣)

- لو أدى تاجرٌ زكاته لغير العاشر للدولة مطالبته مرة أخرى، وهل يقع ما أداه عن الزكاة أم يقع نفلاً؟ قولان، جاء في فتح القدير: فَحَاصِلُهُ أَنَّ هُنَاكَ مُسْتَحِقِّينَ؛ أَيِ

(١) الدسوقي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، مرجع سابق، ج ١، ص ٣٧٤.

(٢) الزيلعي، فخر الدين عثمان بن علي الحنفي. تبين الحقائق شرح كنز الدقائق، القاهرة: دار الكتب الإسلامية، ١٣١٣ هـ، ج ٣، ص ٢٥٥.

(٣) السمرقندي، علاء الدين محمد بن أحمد. تحفة الفقهاء، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٤ م، ج ١، ص ٣١٥.

الإمام مستحقُّ الأخذ، والفقراء مستحقُّون للتملك والانتفاع، فَلَا يَمْلِكُ إِبْطَالُ حَقِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا، وَجَبَرُ الْحَقِّ الَّذِي قَوَّتُهُ لَيْسَ إِلَّا بِإِعَادَةِ الدَّفْعِ إِلَيْهِ، وَحِينَئِذٍ يَجِيءُ النَّظَرُ فِي الْمَدْفُوعِ مَا هُوَ الْوَاقِعُ زَكَاةً مِنْهُمَا، قِيلَ الْأَوَّلُ وَالثَّانِي سِيَاسَةٌ، وَالْمَفْهُومُ مِنَ السِّيَاسَةِ هُنَا كَوْنُ الْأَخْذِ لِيَنْزَجَرَ عَنِ ارْتِكَابِ تَفْوِيتِ حَقِّ الْإِمَامِ. وَقِيلَ الثَّانِي، وَيَنْقَلِبُ الْأَوَّلُ نَفْلًا؛ لِأَنَّ الْوَاجِبَ كَوْنُ الزَّكَاةِ فِي صُورَةِ الْمُرُورِ مَا يَأْخُذُهُ الْإِمَامُ... وَهَذَا هُوَ الصَّحِيحُ، وَهُوَ يُفِيدُ أَنَّ لِلْإِمَامِ أَنْ يَأْخُذَ مِنْهُ ثَانِيًا وَإِنْ عَلِمَ صِدْقَهُ، وَلَا يُنَافِي كَوْنُ الْأَخْذِ لِلْسِّيَاسَةِ انْفِسَاخَ الْأَوَّلِ وَوُقُوعَ الثَّانِي زَكَاةً بِأَدْنَى تَأَمُّلٍ.^(١)

- اختلفوا في حكم ما يأخذه حاكمٌ ظالمٌ من أموال الزكاة، هل يجزئ عن الزكاة أم لا؟ قال ابن عابدين: "السلطان الجائر إذا أخذ الخراج يجوز، ولو أخذ الصدقات أو الجبايات أو أخذ مالا مصادرة: إن نوى الصدقة عند الدفع قيل: يجوز أيضاً، وبه يفتى،... اختلف التصحيح والإفتاء في الأموال الباطنة إذا نوى التصديق بها على الجائر، والصحيح أنه لا يجوز، وبه يفتى؛ لأنه ليس للظالم ولاية أخذ الزكاة من الأموال الباطنة."^(٢)

إذا غربت الشمس يوم عرفة وأفاض الإمام أفاض الناس معه على هيئتهم، حتى يأتوا المزدلفة، قال ابن عابدين: "ولو مكث بعد ما أفاض الإمام كثيراً بلا عذر أساء، ولو أبطأ الإمام ولم يفيض حتى ظهر الليل أفاضوا؛ لأنه أخطأ السنة"^(٣) ويفهم مما سبق أن وظيفة إمام الحج في عرفة مرتبطة ببيان المناسك، وبيان أوقاتها، فحتى لا يتعجل الناس بالخروج قبل الغروب وضع الفقهاء علامة ظاهرة بإفاضة الإمام، أما إذا تأخر الإمام فللناس أن يفيضوا بلا حرج.

(١) ابن الهمام، شرح فتح القدير، مرجع سابق، ج ٢، ص ٢٢٦.

(٢) ابن عابدين، حاشية ابن عابدين، مرجع سابق، ج ٢، ص ٣١٥.

(٣) المرجع السابق، ج ٢، ص ٥٠٨.

ث- تصلح سياسة الدنيا بدين متبع وسلطان قاهر وعدل شامل وأمن عام
وخصب دائم وأمل فسيح: ^(١)

- ومعها:

- الأصل في حفظ الدين حفظ قانون السياسة. ^(٢)

- إن الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن. ^(٣)

- مبني انتظام الدنيا على العدل ^(٤) ومعها:

• اتَّبَعَ الْمَيْسُورِ أَذْوَمَ وَحَذَفَ الْمَعْسُورِ أَسْلَمَ. ^(٥)

• تَرَكَ التَّسْلُطَ أَعْطَفُ عَلَى الْمَحَبَّةِ. ^(٦)

• ابتغاء الحق أبعث على النصرة. ^(٧)

- حفظ الأمن أساس قيام الدولة. ^(٨)

(١) الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب. الوزارة: أدب الوزير، تحقيق ودراسة: محمد سليمان داود وفؤاد عبد المنعم أحمد، القاهرة: دار الجامعات المصرية، ١٩٧٦م، ص ٢٧-٢٨-٣١، وانظر أيضاً:
- الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب. أدب الدنيا والدين، بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٩٧٨م، ص ١٦١.

(٢) ابن الأثير، أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري. جامع الأصول من أحاديث الرسول، تحقيق: عبد القادر الأرناؤوط، دمشق: مكتبة الحلواني ومطبعة الملاح ومكتبة دار البيان، ط ١، ١٩٧٠م، ج ١١، ص ٣٢٠.

(٣) الونشريسي، أبو العباس أحمد بن يحيى التلمساني. المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى علماء إفريقية والأندلس والمغرب، تحقيق: محمد حجي، الرباط: وزارة الأوقاف المغربية، ١٩٨١م، ج ٥، ص ٢٢.

(٤) الماوردي، الوزارة: أدب الوزير، مرجع سابق، ص ١٧٠، ولفظه: فَإِذَا كَانَ الْعَدْلُ مِنْ إِحْدَى قَوَاعِدِ الدُّنْيَا الَّتِي لَا انْتِظَامَ لَهَا إِلَّا بِهِ، وَلَا صَلَاحَ فِيهَا إِلَّا مَعَهُ، وَجَبَ أَنْ تُبَدَّلَ الْإِنْسَانُ فِي نَفْسِهِ.

(٥) المرجع السابق، ص ١٧١.

(٦) المرجع السابق، ص ١٧١.

(٧) المرجع السابق، ص ١٧١.

(٨) المرجع السابق، ١٧٥، ولفظه: الْأَمْنُ فِي انْتِظَامِ الدُّنْيَا قَاعِدَةٌ كَالْعَدْلِ.

- ضوابط ذات علاقة:

- المقصد العام للتشريع هو صلاح نظام الأمة بصلاح الإنسان المهيمن عليه.^(١)

قسيم

- الأمة هي الأصل، والدولة إحدى مؤسساتها. عموم وخصوص

- شرح الضابط:

يرشد هذا المبدأ إلى "الرؤية الإسلامية الكلية" لما يصلح به الخلق، ويتنظم به أحوال الدنيا؛ إذ يبين ستاً من القيم والقواعد الكبرى، التي يصلح بها نظام الدنيا، حَتَّى تَصِيرَ أَحْوَالُهَا مُنْتَظِمَةً، وَأُمُورُهَا مُلْتِمَّةً، وَبِحَسَبِ مَا اخْتَلَّ مِنْ قَوَاعِدِهَا يَكُونُ اخْتِلَالُهَا.^(٢)

وبناء على فهمنا لما يصلح به الخلق، توضع السياسات، والخطط ليتحقق بها صلاح الخلق وعمارة الأرض. ويعد هذا المبدأ قسماً لمبدأ آخر يتناول ما به صلاح حال الإنسان ونظام حاله.^(٣)

وبصلاح الدنيا، وصلاح حال من فيها يصلح الأمر كله. "فَهِيَ شَيْئَانِ لَا صَلَاحَ لِأَحَدِهِمَا إِلَّا بِصَاحِبِهِ؛ لِأَنَّ مَنْ صَلَحَتْ حَالُهُ مَعَ فَسَادِ الدُّنْيَا وَاخْتِلَالِ أُمُورِهَا لَنْ يَعْدَمَ أَنْ يَتَعَدَّى إِلَيْهِ فَسَادُهَا، وَيَقْدَحَ فِيهِ اخْتِلَالُهَا؛ لِأَنَّ مِنْهَا مَا يَسْتَعِدُّ، وَلَهَا يَسْتَعِدُّ وَمَنْ فَسَدَتْ حَالُهُ مَعَ صَلَاحِ الدُّنْيَا وَانْتِظَامِ أُمُورِهَا لَمْ يَجِدْ لِصَلَاحِهَا لَذَةً."^(٤)

(١) من القواعد المقاصدية التي تمت صياغتها في مشروع المعلمة، وأصلها في:

- ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص ٢٧٣.

(٢) الماوردي، أدب الدنيا والدين، مرجع سابق، ص ١٧١.

(٣) المرجع السابق، ص ١٨١.

وذكر أن صلاح الحال للإنسان بـ: "نَفْسٌ مُطِيعَةٌ إِلَى رُشْدِهَا مُنْتَهِيَةٌ عَنْ غِيَّهَا، وَأَلْفَةٌ جَامِعَةٌ تَنْعَطِفُ الْقُلُوبَ عَلَيْهَا وَيَنْدَفِعُ الْمَكْرُوهُ بِهَا، وَمَادَّةٌ كَافِيَةٌ تَسْكُنُ نَفْسَ الْإِنْسَانِ إِلَيْهَا وَيَسْتَقِيمُ أَوْدُهُ بِهَا."

(٤) المرجع السابق، ص ١٥٨.

والذي يصلح به الخلق بحسب النظر الواقعي وجود دينٍ متبع يزجر الناس عن أهوائهم، ويحقق ألفتهم، ويمكنهم من مواجهة المصائب "وَهَذِهِ الْأُمُورُ لَا يُوَصَّلُ بِغَيْرِ الدِّينِ إِلَيْهَا، وَلَا يَصْلُحُ النَّاسُ إِلَّا عَلَيْهَا"^(١) كما يشترط لصلاح الأحوال وجود السلطة القادرة على فرض النظام، وتحقيق الأمن، وإقامة العدل، وهو ما عبر عنه الضابط: بالسلطان القاهر والعدل الشامل والأمن العام، "لَتَتَأَلَّفَ مِنْ رَهْبَةِ السُّلْطَانِ الْأَهْوَاءُ الْمُخْتَلَفَةُ، وَتَجْتَمِعُ لَهُيْبَتِهِ الْقُلُوبُ الْمُتَفَرِّقَةُ، وَتَمْتَنِعُ مِنْ خَوْفِهِ النَّفُوسُ الْعَادِيَةُ".

ويُفهم مما سبق أنه لا يقصد بالقهر هنا الاستناد إلى القوة فقط، بل هي قوة يقصد بها تحقيق الألفة وجمع القلوب "لِأَنَّ فِي طِبَاعِ النَّاسِ مِنْ حُبِّ الْمَغَالِبَةِ عَلَى مَا أَثَرُوهُ، وَالْقَهْرِ لِمَنْ عَانَدُوهُ، مَا لَا يَنْكُفُونَ عَنْهُ إِلَّا بِإِنْعِاقِ قَوِيٍّ"^(٢) فكان لا بد من السلطة العامة المملوكة لقدرة فعلية على الإلزام بما أصدرت من أوامر ونواهٍ لحفظ صلاح المجتمع، فضلاً عن تحقيق الأمن للأفراد، والوفاء بحاجتهم في العدل، والتعليم، والتنمية، والصحة، وغير ذلك.

وللعلاقة التلازمية بين السلطان وبين استيفاء القيم الدينية؛ لأن الأمر والنهي لا يستقيمان بغير إمام، وإن لدفاع،^(٣) بحث علماء الأحكام السلطانية في أهمية الدولة وواجبات الإمام وطرق توليته، مما تجده في الفصل الرابع من الكتاب بعنوان: "تطبيقات معاصرة للسياسة الشرعية في النظام الإداري والسياسي والدولي".

ومن القواعد التي يتحقق بها الصلاح أيضاً: "الخُصْبُ الدائم" لِأَنَّ الْخُصْبَ يُوَوِّلُ إِلَى الْغِنَى، وَالْغِنَى يُورِثُ الْأَمَانَةَ وَالسَّخَاءَ، وَالْخُصْبُ يَكُونُ مِنْ وَجْهَيْنِ:

(١) المرجع السابق، ص ١٦١.

(٢) المرجع السابق، ص ١٦٣.

(٣) اطفيش، شرح النيل وشفاء الغليل، مرجع سابق، ج ١٤، ص ٢٧٢.

إمام الدفاع مصطلح عند الإباضية يقصد به مواجهة خطر مرحلي "فَيَنْبَغِي لِقَوْمٍ حَضَرَ هُمْ قِتَالُ تَوَلِيَّتِهِ إِمَامٍ يُقَاتِلُ بِهِمْ عَدُوَّهُمْ وَيُدْفَعُونَ بِهِ مَنِ يَتَّقُونَ بِهِ". انظر:

- المرجع السابق، ج ١٤، ص ٢٧٧.

خَصَبٌ فِي الْمَكَاسِبِ، وَخَصَبٌ فِي الْمَوَادِّ. فَأَمَّا خَصَبُ الْمَكَاسِبِ فَقَدْ يَتَفَرَّغُ مِنْ خَصَبِ الْمَوَادِّ وَهُوَ مِنْ نَتَائِجِ الْأَمْنِ الْمُقْتَرِنِ بِهَا، وَأَمَّا خَصَبُ الْمَوَادِّ فَقَدْ يَتَفَرَّغُ عَنْ أَسْبَابِ إِهْيَئَةٍ وَهُوَ مِنْ نَتَائِجِ الْعَدْلِ الْمُقْتَرِنِ بِهَا.

وأما الأملُ الفسيحُ فهو الذي يبعثُ على اقتناء ما يقصرُ العمرُ عن استيعابه، ويبعثُ على اقتناء ما ليس يؤملُ في دركِهِ بِحَيَاةِ أَرْبَابِهِ. وَلَوْلَا أَنَّ الثَّانِي يَرْتَفِقُ بِهَا أَنْشَاءُ الْأَوَّلِ حَتَّى يَصِيرَ بِهِ مُسْتَعْنِيًا، لَأَفْتَقَرُ أَهْلُ كُلِّ عَصْرِ إِلَى إِنْشَاءِ مَا يَحْتَاجُونَ إِلَيْهِ مِنْ مَنَازِلِ السُّكْنَى وَأَرَاضِي الْحَرِّ، وَفِي ذَلِكَ مِنَ الْإِعْوَازِ وَتَعَدُّرِ الْإِمْكَانِ مَا لَا خَفَاءَ بِهِ.^(١)

ويستند هذا الضابط كما تلحظ إلى خبرة عملية، ونظر واقعي، وتدبر في السنن الكونية، والمقاصد المتعلقة بالخلق^(٢) وإدراكٍ للعلاقات بين ما به انتظام الخلق مما يمكن تعريفه بالعلاقة النظامية أو "نظرية النسق". وتحقيقاً لهذه الرؤية الكلية توضع السياسات، والخطط، والتدابير التي يصلح بها أمر الأرض وساكنها.

ويلفت الماوردي أنظارنا إلى أن بعض الحكماء بعد هذه الخطط بمثابة الآداب؛ إذ ينقل عن بعضهم القول: "الأدب أدبان: أدبٌ شريعةٌ وأدبٌ سياسةٌ. فأدبُ الشريعة ما أَدَّى الْقَرْصَ، وأدبُ السَّيَاسَةِ مَا عَمَرَ الْأَرْضَ."^(٣) ومن هنا تجد الدراسة في قواعد العلاقة النظامية تبحث تحت عنوان "أدب الدنيا والدين" كما صنف الماوردي في كتابه الذي يحمل هذا الاسم.

(١) الماوردي، أدب الدنيا والدين، مرجع سابق، ١٧٨ بتصرف يسير.

يرى جمال الدين عطية في حوار معه حول هذه الفكرة أن الأمة بحاجة إلى مشروع قومي أيضاً، تحشد عليه طاقات الأفراد، ويكون دور القيادة بث الأمل بتحقيق المشروع القومي، وكلما كان المشروع القومي عابر للحدود كان محفزاً لطاقات أكبر وأدعى لزيادة الداعمين للمشروع.

(٢) انظر في تعريف المقاصد المتعلقة بالخلق وصلتها بالمقاصد المتعلقة بالتشريع كتاب:

- عطية، جمال الدين. نحو تفعيل مقاصد الشريعة، هرنند: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠٠٨م، ص ١٠٦.

(٣) الماوردي، الوزارة: أدب الوزير، مرجع سابق، ص ٣٩.

- أدلة الضابط:

- قوله تعالى: ﴿وَلْيَنْصُرُوا اللَّهَ مِنْ نَصْرِهِ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾ (٤٠) الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ ﴿٤١﴾ [الحج: ٤٠ - ٤١]. وسياق الآيات للتنبيه على شكر نعمة النصر؛ بأن يأتوا ما أمر الله به من أصول الإسلام، فبذلك دوام نصرهم، وانتظام عقد جماعتهم، والسلامة من اختلال أمرهم، فإن حادوا عن ذلك فقد فرطوا في ضمان نصرهم، وأمرهم إلى الله.

وإقامة الصلاة تدل على القيام بالدين، فليس المقصود مجرد أداء الصلاة بل إقامتها، وذلك بتجديد مفعول الدين في النفوس، ويكون على مستوى الأفراد بالمحافظة على تدينهم وسلامة عقيدتهم كما يكون على مستوى الأمة بإحياء الشعائر ومنع إشاعة الفواحش، وعلى مستوى الإنسانية كلها، بالدعوة إلى الله تعالى^(١) وهذا مسوِّغ التمكين، وسبب ضمان النصر كما سلف.^(٢)

- ﴿فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ﴾ (٢) الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَآمَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ ﴿٤﴾ [فريش: ٣ - ٤]. في الآية تنبيه إلى قيمة الأمن، وأنها نعمة تستوجب العبادة، وكل ما امتنَّ الله تعالى به فهو تنبيه لقصد الشارع إلى إيجاده وإلى حفظه وتنميته، وسبيل تحقيق الأمن بحفظ الأمن الداخلي، ردعاً لقطاع الطرق واللصوص والمجرمين، وحفظ الأمن الخارجي بردّ العدوان وحفظ حدود الدولة.

- قال ﷺ: "ثَلَاثٌ مُنْجِيَّاتٌ، وَثَلَاثٌ مُهْلِكَاتٌ، فَأَمَّا الْمُنْجِيَّاتُ: فَالْعَدْلُ فِي الْغَضَبِ وَالرِّضَا، وَخَشْيَةُ اللَّهِ فِي السِّرِّ وَالْعَلَانِيَةِ، وَالْقَصْدُ فِي الْغِنَى وَالْفَقْرِ. وَأَمَّا

(١) سيأتي توضيح دلالة على حفظ التدين على مستوى الفرد، وحفظ الدين على مستوى الأمة في التطبيقات، وانظر تفصيل ذلك في كتاب:

- عطية، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، مرجع سابق، ص ١٣٨، ١٥٢، ١٦٢.

(٢) ابن عاشور، محمد الطاهر. التحرير والتنوير المعروف بتفسير ابن عاشور، بيروت: مؤسسة التاريخ العربي، ٢٠٠٠م، ج ١٧، ص ٢٠٣.

المُهْلِكَاتُ: فَشَحَّ مُطَاعٌ، وَهَوَى مُتَّبَعٌ، وَإِعْجَابُ الْمَرْءِ بِنَفْسِهِ." ^(١) وفي الحديث تنبيهٌ إلى السنن الكونية التي يتحقق بها النجاة، ومنها: العدل، وهو يستلزم إقامة نظام قضائي بسيط الرقابة القضائية على سائر نشاطات السلطة العامة، ويفتح الباب للأفراد لرفع الظلم الواقع بهم؛ حتى لا يطمع شريف في حيف السلطة، ولا يخاف ضعيف من الجور. ^(٢)

- قال المُسْتَوْدُ الْقُرْشِيُّ عِنْدَ عَمْرِو بْنِ الْعَاصِ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: "تَقُومُ السَّاعَةُ وَالرُّومُ أَكْثَرُ النَّاسِ". فَقَالَ لَهُ عَمْرُو: أَبْصِرْ مَا تَقُولُ، قَالَ: أَقُولُ مَا سَمِعْتُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ. قَالَ: لَيْتَنِي قُلْتُ ذَلِكَ، إِنَّ فِيهِمْ لَخِصَالًا أَرْبَعًا: إِيَّاهُمْ لَا حَلِمَ النَّاسِ عِنْدَ فِتْنَةٍ، وَأَسْرَعُهُمْ إِفَاقَةً بَعْدَ مُصِيبَةٍ، وَأَوْشَكُهُمْ كَرَّةً بَعْدَ فَرَّةٍ، وَخَيْرُهُمْ لِمُسْكِينٍ وَيَتِيمٍ وَضَعِيفٍ، وَخَامِسَةٌ حَسَنَةٌ جَمِيلَةٌ وَأَمْنَعُهُمْ مِنْ ظُلْمِ الْمُلُوكِ. ^(٣) والحوار بين المستورد القرشي وعمرو بن العاص يفسر أسباب تفوق الحضارات بامتلاكها لأخلاق عملية مكنتها من التفوق، أما الأخلاق فتمثلت في العدل في جانبيه الاجتماعي والسياسي، رحمة بالضعفاء. ومنعاً للملوك من الظلم، ^(٤) ولعل من المفيد هنا التنبيه إلى أن الذي ساعد الغرب، وهو وريث الحضارة الرومانية، على منع الملوك

(١) الحكيم الترمذي، أبو عبد الله محمد بن علي بن الحسن، نوادر الأصول في أحاديث الرسول، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، بيروت: دار الجيل، ١٩٩٢م، ج ٢، ص ٧، وانظر أيضاً:

- الماوردي، أدب الدنيا والدين، مرجع سابق، ص ١٧٠.

(٢) انظر وصية عمر بن الخطاب لأبي موسى الأشعري في:

- النمري، عمر بن شبة بن عبيدة. أخبار المدينة، تحقيق: علي محمد دندل وياسين سعد الدين بيان، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٦م، ج ١، ص ٤١١.

(٣) القشيري، صحيح مسلم، مرجع سابق، كتاب: الفتن وأشرار الساعة، باب: تقوم الساعة والروم أكثر الناس، ص ١١٦٢، برقم (٢٨٩٨).

(٤) يرى الدارسون لتطور حقوق الإنسان أن الحضارة الغربية الرومانية وصلت إلى فكرة تقييد الملوك والحكام، منعاً لهم من الظلم بعد تراكم لخبرات نظرية وعملية. انظر:

- عطية، جمال الدين. حقوق الإنسان في الإسلام: النظرية العامة الواجبات والأحكام، الدوحة: حولية كلية الشريعة والقانون والدراسات الإسلامية، العدد (٥)، سنة ١٩٨٧م، ص ٩٩-١٠٥.

من الظلم وجود مؤسسات قوية تمثل أصحاب المصالح والتي حددت الأطر والإجراءات لاتخاذ القرارات بحيث أطرّت الحُكام على الرجوع لمؤسسات الأمة، وحملتهم على مراعاة إرادتها قصراً. وكذا فإن القدرة على مواجهة الفتن وسرعة الإفاقة بعد المصيبة وتجاوز الآثار السلبية للأزمات مردّها إلى مهارات إدارية، في ظل عمل مؤسسي منظم، حدّد الأطر التي يعمل الفرد من خلالها "بما يرتقي بقدرة الفرد ويمكنه من الإفاقة"^(١) وتلاحظ أن هذه الأمور من مميزات ما تصلح به سياسة الدنيا وهذا يمكن اعتبار امتلاك هذه الخبرات من الأمور المطلوبة شرعاً لأن السياسة التي تنهض بها الدولة من أعظم واجبات الدين.^(٢)

- قال رسول الله ﷺ: "ما من ذَنْبٍ أَجْدَرُ أَنْ يُعَجَّلَ اللَّهُ لِصَاحِبِهِ الْعُقُوبَةَ فِي الدُّنْيَا مع ما يَدْخُرُ لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْبَغْيِ وَقَطِيعَةِ الرَّحِمِ"^(٣) والبغي تجاوز الحق إلى الباطل، والمراد هنا ظلم الخلق، لما فيه من تجاوز إلى ما لا ينبغي، وهو سبب لاستحقاق العقوبة، وهذا الحديث يكشف عن سنة كونية هي من مقاصد الخلق، وفي هذا المعنى يقول ابن تيمية: "والباغى يصرع في الدنيا، وإن كان مغفوراً له مرحوماً في الآخرة،

(١) انظر في هذا:

- الحراني، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية. الاستقامة، تحقيق: محمد رشاد سالم، المدينة المنورة: جامعة الإمام محمد ابن سعود، ط ١، ١٤٠٣ هـ، ج ٢، ص ٢٤٧.

وحديثه عن أمور الناس إنما تستقيم في الدنيا مع العدل، الذي قد يكون فيه الاشتراك في بعض أنواع الإنم، مما لا يتعدى ضرره غالباً.

(٢) الدريني، خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، مرجع سابق، ص ١٩٠.

(٣) رواه الترمذي في جامعه، وقال: "حديث حسن صحيح"، وقد استشكل الطحاوي الحديث، فقال: "إن ذنب المشرک أعظم وأجدر بالعقوبة، وإنما المقصود هنا من ذنوب الموحدين". وهذا مخالف لرأي ابن تيمية -ومن قبله الماوردي- الذي قرر أن الله يقيم الدولة الكافرة إذا كانت عادلة. انظر:

- الترمذي، جامع الترمذي، مرجع سابق، ص ٤٠٨، برقم (٢٥١١).

- الطحاوي، أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة. شرح مشكل الآثار، تحقيق: شعيب الأرنؤوط. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٤ م، ج ١٥، ص ٢٦٠، حديث رقم (٥٩٩٨).

وذلك أن العدل نظام كل شيء، فإذا أقيم أمر الدنيا بعدلٍ قامت، وإن لم يكن لصاحبها في الآخرة من خلاق، ومتى لم تقم بعدل لم تقم، وإن كان لصاحبها من الإيثار ما يجزئ به في الآخرة.

- تطبيقات الضابط:

- من وظائف الدولة وواجبها تجاه مواطنيها حفظُ الدين على أصوله المستقرة، وما أجمع عليه سلف الأمة، وحفظ الأخلاق والحُثُّ عَلَى الْعَمَلِ بِموجب الدين والأخلاق مِنْ غَيْرِ إِهْمَالٍ^(١) وهذه الوظيفة تتمكن الأمة من تنفيذها في حال وجود دولة ممثلة للأمة، أو وجود نظام سياسي يفسح المجال للمشاركة السياسية للمواطنين.

غير أن بعض بعض المذاهب الإسلامية كالإمامية عاشت فترة من العمل بالخفاء، فطورت وعدّلت في مفهوم حفظ الدين، لتجعل الحفظ بالكتمان للمذهب في حال الخوف على اتباع المذهب من الاستئصال، وهو ما يعرف بالتقية استناداً لما ورد عن الصادق: "إن المذيع لأمرنا كالجاحد له"^(٢) ومقولة: "التقية ديني ودين آبائي"^(٣) وقد يكون الحفظ بالإعلان والجهر بالحق والصدق به، وذلك في حال الخوف من اندراس الدين وضياح الحق، فلو كان الأمر بنحو لو لم يتظاهر به لما بقي من الدين شيء، كما في ظرف قيام أبي عبد الله الحسين عَلَيْهِ السَّلَام تحرم التقية حفظاً للدين^(٤) وما تعرض له الإمامية يمكن أن تتعرض الحركات العاملة في ظروف لا تسمح لها بالعمل العلني.

(١) الماوردي، أدب الدنيا والدين، مرجع سابق، ص ١٦٧، وانظر أيضاً:

- اطفيش، شرح النيل وشفاء الغليل، مرجع سابق، ج ١٤، ص ٣٦٤.

(٢) الروحاني، محمد صادق. فقه الصادق، قم: منشورات الاجتهاد، ط ٤، ٢٠٠٨ م، ج ١٤، ص ٤١٠ عن الوسائل باب: (٣٢) من أبواب الأمر والنهي، حديث رقم: (٦).

(٣) المرجع السابق، ج ١٤، ص ٤١٠، وانظر أيضاً:

- الفيض القاساني (الكاشاني)، محمد محسن بن مرتضى بن محمود. الأصول الأصيلية، عني بنشره وتصحيحه: مير جلال الدين الحسيني الأرموي، طهران: سازمان چاپ دانشگاه، ١٣٩٠ هـ، ص ٢٥٣.

(٤) الروحاني، فقه الصادق، مرجع سابق، ج ١٤، ص ٤١٠.

- من وظائف الدولة عِمَارَةُ الْبُلْدَانِ،^(١) ويتحقق هذا الهدف بأمرين:

الأول: حفظ أموال الأمة من الإتلاف، ومن أجل هذا حرّم الشارع تمكين السفية، فشرع الحجر عليه^(٢) كما حرم السائبة لما فيها من تعطيل للثروة.

الثاني: منع خروج ثروة الأمة إلى غيرها بغير عوض؛ إذ هو بمعنى الإتلاف،^(٣) وفي سبيل تحقيق هذا الهدف شرعت مجموعة من الأحكام، منها ما يتعلق بوظائف مباشرة، تطلب من الدولة، "كاعْتِمَادِ مَصَالِحِ الْبُلْدَانِ، وَتَهْدِيبِ سُبُلِهَا وَمَسَالِكِهَا وتقدير الأسواق بحسب الكفاية، وفي مواضع الحاجة،"^(٤) ومنها ما يتعلق بإقرار الدولة لحرية أفرادها بإنشاء أعمال البر كالوصية والتبرع، وإيجاد مؤسسات وقفية، تنفق على الإعمار؛ إذ تغدو مؤسسات المجتمع الأهلي رافداً لل عمران، ويلحظ أن هذا الإعمار ذو بعد إنساني؛ فهو لا يقتصر على مسلمي الدولة وحدهم، بل يشمل المواطنين والمستأمنين بقطع النظر عن ديانتهم؛ بدليل ما أجازه عدد من فقهاء الشافعية من صحة الوقف على الكنائس التي تستخدم لنزول المارة، يقول الزركشي: "أَمَّا عِمَارَةُ كَنَائِسٍ غَيْرِ التَّعَبُّدِ كَكَنَائِسِ نَزُولِ الْمَارَةِ فَيَصِحُّ الْوَقْفُ عَلَيْهَا"^(٥) وذلك لارتباطها

(١) الماوردي، أدب الدنيا والدين، مرجع سابق، ص ١٦٧، وانظر أيضاً:

- اطفيش، شرح النيل وشفاء الغليل، مرجع سابق، ج ١٤، ص ٣٦٤.

(٢) حيدر، علي. درر الحكام شرح مجلة الأحكام، تحقيق: فهمي الحسيني. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩١م، ج ٢، ص ٥٩٦ مادة: (٩٥٨) من المجلة، وانظر أيضاً:

- الطوسي، أبو جعفر محمد بن الحسن. المبسوط في فقه الإمامية، تحقيق: محمد الباقر البهبودي، طهران: المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، ١٩٧٤م، ج ٢، ص ٢٨٨.

(٣) عطية، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، مرجع سابق، ص ١٥٥. انظر أيضاً:

- ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص ٨٠.

(٤) الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب. تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك، تحقيق: محيي هلال السرحان وحسن الساعاتي. بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٨١م، ص ١٦٣.

(٥) للتوسع انظر الصياغة: "الأصل المقرر في الإسلام لا إكراه في الدين". انظر:

- الخطيب الشربيني، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، مرجع سابق، ج ٢، ص ٣٨٠.

بمفهوم العمران ذي البعد الإنساني.

وقد كان للأوقاف ومؤسسات المجتمع المدني أثر في بناء الجامعات والمستشفيات والخانقانات لراحة المسافرين وتسهيلات مياه الشرب.

- من وظائف الدولة إدارة الأموال العامة بسنن الدين من غير تحريف في أخذها وإعطائها.^(١) وليس في العدل ترك مال من وجهه ولا أخذه من غير وجهه بل كلا الأمرين عدل لا استقامة للملك إلا بهما.^(٢)

فمن وظائف الدولة: مُعَانَةُ الْمَطَالِمِ وَالْأَحْكَامِ بِالسَّوَابَةِ بَيْنَ أَهْلِهَا، وَاعْتِيَادِ النَّصْفَةِ فِي فَضْلِهَا.^(٣) وقد قيل: إن الملك يبقى على الكفر ولا يبقى على الظلم،^(٤) ولا ينقض هذا القول ما تقدم من اعتبار الدين في قواعد الملك، وتفسير ذلك بأمرين: فيرى الماوردي: "أن الكفر تدنٍ بباطل، والإيمان تدنٍ بحق، وكلاهما دين معتقد، وإن صح أحدهما وبطل الآخر"^(٥) وهناك تفسير آخر -لعله أوجه- يرى أن الدول الكافرة التي قامت بالعدل قد أخذت من الدين الصحيح أخلاقاً عملية تمنع ظلم الملوك، وهذه الأخلاق العملية المستمدة من الدين هي سبب بقاء تلك الدول واستمرارها، غير أن تلك الدول الكافرة فرطت في أخلاق متعلقة بالسلوك الشخصي للفرد، وهذه وحدها لا تكفي لهلاك المجتمعات، إلا أنها تجعل ضمان الالتزام بالأخلاق العملية يستند إلى توازن القوى في المجتمع أكثر من استناده إلى وازع ذاتي،

(١) ابن جماعة، بدر الدين أبو عبد الله، محمد بن إبراهيم. تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام، قدم له: الشيخ عبد الله بن زيد آل محمود، تحقيق ودراسة وتعليق: فؤاد عبد المنعم أحمد. الدوحة: دار الثقافة بتفويض من رئاسة المحاكم الشرعية بقطر، ١٩٨٨م، ص ٦٥، وانظر أيضاً:

- الماوردي، أدب الدنيا والدين، مرجع سابق، ص ١٦٧.

(٢) الماوردي، تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك، مرجع سابق، ص ١٨٧.

(٣) الماوردي، أدب الدنيا والدين، مرجع سابق، ص ١٣٧.

(٤) الماوردي، تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك، مرجع سابق، ص ١٨٤.

(٥) المرجع السابق، الموضع نفسه.

يُمْكِنُ الإنسان من أن يوق شح نفسه^(١) فضلاً عن فساد حال الفرد بسبب بُعده عن مولاه. وربما ظن من تسلَّط بالسطوة من الولاة أنه بالجور أقدر وأقهر، وأن أمواله بالحييف أكثر وأوفر، ويخفى عنه أنَّ الجور مستأصل يقطع قليلُ باطله كثيرُ الحق في الأجل، ثم إلى زوال المال. وما نقص ملكٌ من إنصاف، ولا جاء من إسعاف، وهما بالمزيد أجدر.^(٢)

- ومن وظائف الدولة: إقامة الحدود على مُستحقِّها مِنْ غَيْرِ تَجَاوُزٍ فِيهَا، وَلَا تَقْصِيرٍ عَنْهَا. وإقامة العقوبات هي من واجبات الدولة وحقوق الأمة، المعبر عنها بحق الله تعالى، نظراً لقداسة حقها، وللإمام في الدولة أن يعفو عن عقوبة بعض الجرائم تغليياً لمصلحة السلم الاجتماعي، بإصدار عفو عام كما في حال البغاة العائدين إلى الجماعة، وهذا الحق مقيّد؛ أن لا يكون عن ضعفٍ أو إهمالٍ، ومن هنا يقرّر الماوردي أن إقامة العقوبات على مرتكبي الحدود هو من الانتصاف، ويعني به استيفاء الحقوق الواجبة واستخراجها بالأيدي العادلة، وإن لم تنتصف الدولة لعجز فهذا سبب لوهاء الملك، وإن لم تنتصف لإهمال كان ذلك من ضعف السياسة، وإن لم تنتصف لتركٍ كان ذلك من التبذير والسرف، إلا أن يكون عفواً لموجب يُندب إلى مثله، لا يخرج عن قانون السياسة وهو منها، وليس بعام فيلام.^(٣)

- من وظائف السلطة السياسية: اخْتِيَارُ موظفي الجهاز الإداري، ويراعى في اختيارهم أن يكونوا مِنْ أَهْلِ الْكِفَايَةِ، وَالْأَمَانَةِ^(٤) فَمَدَارُ الْوَلَايَاتِ كُلِّهَا عَلَى الصَّدْقِ فِي الْأَخْبَارِ، وَالْعَدْلِ فِي الْإِنْشَاءِ^(٥)، إذ إن دوام النظام السياسي في الدولة يعتمد على قدرته على توفير حاجات الناس، وتحقيق التنمية لهم، وهذا لا يتم إلا بتولية الأكفياء وأهل العدالة،

(١) الحرائي، الاستقامة، مرجع سابق، ج ٢، ص ٢٤٧.

(٢) الماوردي، تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك، مرجع سابق، ص ١٨٤.

(٣) المرجع السابق، ص ١٨٧.

(٤) المرجع السابق، الموضع نفسه.

(٥) ابن قيم الجوزية، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، مرجع سابق، ص ٣٤٦.

وبه يتحقق بهاء الملك، كما يقول الماوردي: "فالملك بغير الكفاة مختل، والكفاة بغير الإفضال مسلطون، والإفضال بغير المادة منقطع، وإنما يقيم المواد تسليط العدل، وفي تسليط العدل حياة الدنيا وبهاء الملك، وفي هذا التنزيل تعليل للعدل فإنه من قواعد الملك، فإنك لن تجد صلاحاً كان الجور علة وجوده، ولا فساداً كان العدل علة ظهوره، وإنما تجتذب العلل إلى الأصول نظائرها"^(١) وتلحظ في النص السابق إدراك الفقهاء كالموردي للعلاقة بين قواعد الملك، وهي ما تسمى العلاقة النظامية أو النسق في علم الاجتماع.

وَعَنْ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ: لَوْ ضَاعَ حَمْلٌ عَلَى شَاطِئِ الْفُرَاتِ لَخَفْتُ أَنْ أُحَاسِبَ عَلَيْهِ، وَكَانَ يُقَالُ: يَوْمٌ مِنْ إِمَامٍ جَائِرٍ عِنْدَ اللَّهِ أَعْظَمُ مِنْ فُجُورِ رَجُلٍ فِي خَاصَّةِ نَفْسِهِ عُمُرُهُ، وَعَلَى الْإِمَامِ أَنْ يَتَعَاهدَ رَعِيَّتَهُ، وَلَا يَغْفُلَ عَنْهَا، وَكَانَ عُمَرُ يُؤَلِّي الْأُمَنَاءَ وَيَجْعَلُ عَلَيْهِمْ عُيُونًا، وَيَجْعَلُ عَلَى الْعُيُونِ عُيُونًا، وَإِنْ لَمْ يَفْعَلِ الْإِمَامُ فَهُوَ مُقْصَرٌ خَسِيسُ الْمَنْزِلَةِ، وَلَا يَخْرُجُ مِنَ الْوِلَايَةِ بِذَلِكَ مِمَّا لَمْ يَصِحَّ عِنْدَهُ مُنْكَرٌ وَلَمْ يُعَيَّرْهُ.^(٢)

ج- الأصل في حفظ الدين حفظ قانون السياسة:^(٣)

- من صيغها:

- الإمامة أصل من أصول الدين مشوبٌ بالملك والسياسة.^(٤)

- الدين أقوى قاعدة في صلاح الدنيا واستقامتها.^(٥)

- شرحها:

لا يقتصر مفهوم حفظ الدين على تعليم الفقه بل حفظه أعم؛ "إذ الأصل في حفظ الدين حفظ قانون السياسة، وبث العدل والتناصف الذي به تحقن الدماء، ويتمكن

(١) الماوردي، تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك، مرجع سابق، ص ١٨٨.

(٢) اطفيش، شرح النيل وشفاء الغليل، مرجع سابق، ج ١٤، ص ٣٦٢.

(٣) ابن الأثير، جامع الأصول من أحاديث الرسول، مرجع سابق، ج ١١، ص ٣٢٠.

(٤) الحموي، شهاب الدين أحمد بن محمد الحنفي. غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٥ م، ج ٤، ص ١٤٩.

(٥) الماوردي، أدب الدنيا والدين، مرجع سابق، ص ١٦١.

من إقامة قوانين الشرع^(١) فلا يقتصر مفهوم التدين على طقوس وشعائر تمارس على نحو فردي وجماعي، بل هو مرتبط بترك الرذائل وقهر الشهوات، وفي هذا يقول الماوردي: "والدين يَصْرِفُ النُّفُوسَ عَنْ شَهَوَاتِهَا، وَيُعْطِفُ الْقُلُوبَ عَنْ إِرَادَتِهَا، حَتَّى يَصِيرَ قَاهِرًا لِلْسَّرَائِرِ، زَاجِرًا لِلضَّمَائِرِ، رَقِيبًا عَلَى النُّفُوسِ فِي خَلَوَاتِهَا، نَصُوحًا لَهَا فِي مُلِمَّاتِهَا، وَهَذِهِ الْأُمُورُ لَا يُوصَلُ بِغَيْرِ الدِّينِ إِلَيْهَا، وَلَا يَصْلُحُ النَّاسُ إِلَّا عَلَيْهَا. فَكَانَ الدِّينَ أَقْوَى قَاعِدَةٍ فِي صَلَاحِ الدُّنْيَا وَاسْتِقَامَتِهَا."^(٢) ويدخل في حفظ الدين إقامة المؤسسات التي تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر كمؤسسة الحسبة^(٣) وغيرها، بما يهيئ للأمة توبة من الآثام والتخلف الحضاري والأخلاقي. والحفظ يتحقق من خلال مستويات ثلاثة حفظ في جانب الفرد، وحفظ في جانب المجتمع والأمة المسلمة، وحفظ في المجال الإنساني، وتتضح هذه المستويات فيما هو آت:

- يتحقق حفظ الدين على مستوى الفرد بصور عدة:

- بناء عقيدة سليمة لدى الأفراد.
- إقامة الشعائر المفروضة.
- أداء الطاعات المطلوبة والنوافل.
- التحلي بالأخلاق وترك الرذائل.

ودور الدولة في هذا الجانب يكون بإيجاد مؤسسات تهيم للفرد الوصول إلى المطلوب. ومنع المؤسسات التي تدعو إلى نقيض ذلك، كالدعوة للإلحاد أو السخرية من الدين والشعائر.

- يتحقق حفظ الدين على مستوى الجماعة والأمة المسلمة، بصور عدة:

(١) ابن الأثير، جامع الأصول من أحاديث الرسول، مرجع سابق، ج ١١، ص ٣٢٠.

(٢) الماوردي، أدب الدنيا والدين، مرجع سابق، ص ١٦١.

(٣) ابن الأثير، معالم القربة في طلب الحسبة، مرجع سابق، ص ٢٣.

• ما يتعلق بتعزيز مكانة الدين بالنفوس.

▪ بإظهار الشعائر الإسلامية على نحو جماعي كصلاة الجمعة والعيد، ورفع الأذان، ومن هذا النوع: "الاعتناء بالأعياد، والنظر في أمر الخطابة، والإمامة، والصيام والفطر والأهلة، وتسيير الحجيج من نواحي البلاد، وانتخاب من ينظر أمورهم.

▪ تعمل الدولة على تعزيز مكانة الدين في النفوس بتعظيم العلم وأهله، ورفع مناره ومحله، ومخالطة الحاكم العلماء الأعلام، النصحاء لدين الإسلام، ومشاورتهم في موارد الأحكام، ومصادر النقض والإبرام.^(١)

• ما يتعلق ببناء المؤسسات.

▪ نشر العلوم الشرعية بأصولها وفروعها وأدواتها وامتيازاتها^(٢) ويمكن اعتبار الإفادة من تقنيات التعليم مندرجٌ في مفهوم المتممات الذي ينبغي على الدولة أن تعمل على نشره، ليصل مستوى التعليم في الدولة إلى درجة من الإتقان على أرقى مستوى ممكن.

▪ إقامة المؤسسات والخطط الدينية كالفتيا والقضاء والجهاد والحسبة^(٣) وأخذ من يسيء للدين أو يدعو للردة بعقوبات رادعة،^(٤) فإن نجم مبتدع أو زاغ ذو

(١) ابن جماعة، تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام، مرجع سابق، ص ٦٥.

(٢) للتوسع في مفهوم العلوم الشرعية انظر:

- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. إحياء علوم الدين، بيروت: دار المعرفة، (د. ت.)، ج ١، ص ١٦.
وأصول العلوم الشرعية هي القرآن والسنة، وفروعها واجتهادات العلماء في التوحيد والفقه والتزكية، وأدواتها كعلم اللغة، وامتيازاتها كل ما يصل بالعلم إلى الإتقان والإحسان.

(٣) الحضرمي، مقدمة ابن خلدون، مرجع سابق، ج ٢، ص ٦٢٤.

(٤) الجويني، الغياني «غياث الأمم في التياث الظلم»، مرجع سابق، ص ١٥٩، وانظر أيضاً:

- الآمدي، سيف الدين أبو الحسن علي. الإحكام في أصول الأحكام، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٠٤هـ، ج ٤، ص ٢٨٦.

شبهة عنه أوضح له الحجة، ويبيّن له الصواب، وأخذ به يلزمه من الحقوق والحدود ليكون الدين محروساً من خلل والأمة ممنوعة من زلل.^(١)

▪ يراعى عند تخطيط المدن، بناء مسجد جامع للصلوات في وسط الحي ليقرب على جميع أهله وتعمّ شوارعها بمساجدها، وهذا من الواجبات على منشي الأمصار،^(٢) وذلك لحكم عديدة، منها قيام نظام الألفة بين المصلين، ولذا شرعت المساجد في المحال لتحصيل التعاهد باللقاء في أوقات الصلوات بين الجيران.^(٣)

▪ وضع البرامج والسياسات بما يرتقي بالمستوى الإيماني للأفراد على نحو يمكنهم من ضبط شهواتهم، ويعزّز من قدرات الأفراد بما يمكنهم من امتلاك إرادة قوية فاعلة، فيتحكمون برغبة الاستهلاك والمباهاة المعيقة للتنمية الحقيقية، ويجتنبون أسباب العبث، ويتوجّهون نحو بناء أوطانهم اقتصادياً ومعرفياً؛ إذ السياسة التي تنهض بها الدولة من أعظم واجبات الدين.^(٤)

= - القرافي، أحمد بن إدريس. الفروق، ضبطه: خليل المنصور، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٨م، ج٤، ص٨١.

(١) الماوردي، تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك، مرجع سابق، ص١٦٣، وانظر أيضاً:
- الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، مرجع سابق، ج١، ص١٦.
- البهوتي، منصور بن يونس. كشف القناع عن متن الإقناع، تحقيق: هلال مصيلحي، بيروت: دار الفكر، ١٤٠٢هـ، ج٦، ص١٦٠.

(٢) الماوردي، تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك، مرجع سابق، ص١٦٣.

(٣) ابن نجيم، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، مرجع سابق، ج١، ص٣٦٧.

ولعل مما يحتاج إلى نظر وضبط فقهي تنظيم بناء المساجد، بحيث لا يخلو حي من مسجد جامع تقام فيه الجمعة، ولا يخلو شارع من مسجد يؤذن فيه وتقام الصلوات الخمس. ولا تكثر المساجد الجامعة في الحي الواحد على نحو يعطلها عن غايتها أو يؤدي إلى تفويت مصالح أخرى، وينبغي ضبط كل ذلك بميزان المصالح الشرعية المعتبرة.

(٤) الدريني، خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، مرجع سابق، ص١٩٠.

- يتحقق حفظ الدين على مستوى الإنسانية بصورٍ عدة:

- بنشر الإسلام عن طريق الدعاة والإعلام والفنون وإقامة المراكز الإسلامية، لتبليغ الإسلام للناس كافة، وإقامة الحجة على وجود الله تعالى، وحقه سبحانه على عباده، وعلى الدولة أن توظف علاقاتها الدبلوماسية لتعريف شعوب الأرض بدين الإسلام، وتأهيل الدعاة المتمكنين من اللغة والوعي الثقافي بما يؤهلهم للعبء المطلوب، بعرض الإسلام بصورة نقية بعيدة عن التشويه.
- ينبغي توظيف السياسة الخارجية الإسلامية لرعاية المسلمين من رعايا الدول غير المسلمة علمياً وأخلاقياً وتوفير البعثات العلمية لهم لدراسة ما يخدم دينهم، ويمكنهم من رفع مكانتهم داخل مجتمعاتهم.
- توظيف الدولة للعلاقات مع الدول الأخرى لإصدار موثائق دولية تمنع الإساءة للأديان، وتحمي حرية التدين للأفراد وترتيب الجزاءات الرادعة التي قد تصل إلى استخدام القوة لمن يفتن الشعوب عن دينهم، وهذا المعنى هو مقصود الفقهاء في حديثهم عن جهاد الطلب، وعن إقامة الحجة، وفي هذا يقول الشربيني: "يحصل فرض الكفاية" ووجوب الجهاد وجوب الوسائل لا المقاصد؛ إذ المقصود بالقتال إنما هو الهداية وما سواها من الشهادة، وأما قتل الكفار فليس بمقصود، حتى لو أمكن الهداية بإقامة الدليل بغير جهاد كان أولى من الجهاد"^(١) ويرى بعض المعاصرين أن جهاد الطلب الذي هو غزو العدو في عقر داره لم نعد بحاجة إليه اليوم في العصر الحديث، ويمكن الاستفادة من وسائل الإعلام وشبكة الإنترنت وغيرها للتبليغ،^(٢) وهذا الرأي على وجاهته لا يستغني عن ما نبهنا إليه من ضرورة الاستفادة من الموثائق الدولية،

(١) الخطيب الشربيني، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، مرجع سابق، ج ٤، ص ٢١٠.

(٢) القرضاوي، يوسف. فقه الجهاد دراسة مقارنة لأحكامه وفلسفته في ضوء القرآن والسنة، الدوحة: مركز القرضاوي للوسطية الإسلامية والتجديد، ٢٠١٠م، ج ١، ص ١١٩٥.

لردع من يفتن الشعوب عن دينها، وينتهك حقوق الإنسان المقررة شرعاً.

ح- إن الله يزع بالسلطان ما لا يزعه بالقرآن: ^(١)

- ومن صيغها:

- السلطان نائب عن الشارع في حفظ الدين وسياسة الدنيا به. ^(٢)

- لا انفصام بين الدين والسياسة في الإسلام. ^(٣)

- السياسة التي تنهض بها الدولة من أعظم واجبات الدين. ^(٤)

- شرحها:

تبين هذه القاعدة موقع إقامة الدولة والسلطة العامة فيها، كما تبين أن الولايات في أصلها ولايات دينية؛ لأنها تقوم بواجبات شرعية مطلوبة من الأمة، وهذا معنى قولنا: "السلطان نائب عن الشارع"، وتنفيذاً للمقصود أُعطي للسلطان صلاحيات من عموم النظر، وقُيّدت هذه الصلاحيات بمصلحة الأمة، وجعلت الأمة نائبةً مقام الإمام عند غيابه، ويتعلق بهذا الضابط ضوابط ذات صلة تبين حدود سلطة الإمام والمجالات التي يمكن أن تعمل فيها السياسة الشرعية، والمجالات التي ينبغي أن تترك لحرية الأفراد كالاتجاه المذهبي للشعب، وحرية المجتهدين في الاجتهاد، كما يتضح فيما هو آت.

- من الضوابط ذات الصلة:

• الضوابط المتعلقة بأهمية الولاية وطبيعتها، وحكم نصب إمام وطرق الترجيح:

▪ فوات المصالح المتعلقة بوجود السلطان أقبح من فوات عدالة السلطان. ^(٥)

(١) الونشريسي، المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى علماء إفريقية والأندلس والمغرب، مرجع سابق، ج ٥، ص ٢٢.

(٢) الملاح، حسين محمد. الفتوى؛ نشأتها وتطورها، أصولها وتطبيقاتها، بيروت: المكتبة العصرية، ٢٠٠١م، ج ٢، ص ٧٢٣.

(٣) الدريني، خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، مرجع سابق، ص ١٠٩.

(٤) المرجع السابق، ص ١٩٠.

(٥) ابن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأناس، مرجع سابق، ج ١، ص ٧٩.

- مَبْنَى الْإِمَارَةِ عَلَى السَّلْطَنَةِ وَالْقَهْرِ وَالْغَلْبَةِ.^(١)
- الأمور في الولايات إذا لم تؤخذ من مبادئها جرت أموراً يعسر تداركها عند تماديها.^(٢)
- جعلت الإمامة لأجل لمّ الفرقة، ونظام الملة، وحفظ الشريعة، والعلة متحققة في زمن الغيبة.^(٣)
- الضوابط المتعلقة بعموم الولاية، والمجالات التي يسوغ فيها ممارسة السلطة:
 - للسلطان ولاية عامة.^(٤)
 - للسلطان ولاية في حفظ أموال المسلمين.^(٥)
 - للسلطان ولاية النظر دون الإضرار بالعامّة.^(٦)
 - ما يتعلق بعموم الناس يكون السلطان فيه شرطاً، والولاية إليه.^(٧)
 - الحدود والجمعة إلى السلطان.^(٨)
 - للسلطان ولاية استيفاء القصاص، لمن لا ولي له.^(٩)

(١) البابري، أكمل الدين محمد بن محمود. العناية شرح الهداية، بيروت: دار الفكر، (د.ت.)، ج ١٠، ص ٢٠٤.

(٢) الجويني، الغياثي «غياث الأمم في التياث الظلم»، مرجع سابق، ص ١٩٣.

(٣) الخميني، روح الله بن مصطفى الموسوي. البيع، قم: مؤسسه إسماعيليان، ١٤١٠ هـ، ج ٢، ص ٣٩٥.

(٤) ابن قدامة، أبو محمد عبد الله بن أحمد المقدسي، المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل الشيباني، بيروت: دار الفكر، ١٩٨٤ م، ج ٧، ص ١٣، وانظر أيضاً:

- حيدر، درر الحكام شرح مجلة الأحكام، مرجع سابق، ج ٢، ص ٥٤٢.

(٥) الشيرازي، المهذب في فقه الإمام الشافعي، مرجع سابق، ج ١، ص ٤٣١.

(٦) السرخسي، المبسوط، مرجع سابق، ج ٢٣، ص ١٨٣.

(٧) الكلوزاني، أبو الخطاب محفوظ بن أحمد. الانتصار في المسائل الكبار على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق ودراسة: سليمان بن عبد الله العمير. الرياض: مكتبة العبيكان، ١٩٩٣ م، ج ٢، ص ٥٧٤.

(٨) ابن عبد البر، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، مرجع سابق، ج ٥، ص ٢٤٧.

(٩) ومثال ذلك قاتل اللقيط، وهذا عند الحنفية خلافاً للشافعية. انظر:

- الطرسوسي، تحفة الترك فيما يجب أن يعمل في الملك، مرجع سابق، ص ٣١.

- للسلطان ولاية أخذ الدين، ممن لا وريث له.^(١)
- الرهان لا تباع إلا بأمر السلطان.^(٢)
- يجوز بولاية الحكم ما لا يجوز بولاية النسب.^(٣)
- لا ولاية لمسلم على غير مسلم إلا إذا كان صاحب ولاية عامة، كالسلطان.^(٤)
- الضوابط المتعلقة بأثر القرار السلطاني على الأحكام:
- حكم الحاكم في مسائل الاجتهاد يرفع الخلاف.^(٥)
- الأمر السلطاني إذا تضمن النص على بطلان العقد المخالف فإنه يكون باطلاً حتماً.^(٦)
- الضوابط المتعلقة بمجالات السياسة الشرعية:
- لولي الأمر تقييد المباح ويعتبر التقييد مدة قيام الأمر القانوني.^(٧)
- الإعتيَاضُ مِنَ الْمُشْتَرَكِ الْعَامِّ جَائِزٌ لِلْإِمَامِ.^(٨)

(١) الخريبيتي، محمود بن إسماعيل بن إبراهيم. الدرة الغراء في نصيحة السلاطين والقضاة والأمراء، الرياض: مكتبة الباز، ١٩٩٦م، ج ١، ص ٢٩٠.

(٢) القيرواني، أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن النفزي. النوادر والزيادات على ما في المدونة من غيرها من الأمهات، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٩م، ج ١٠، ص ٢١٨.

(٣) ابن مفلح المقدسي، شمس الدين محمد. الفروع، ومعه تصحيح الفروع، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٣م، ج ٥، ص ٤٤١.

(٤) ولفظه: لَا وِلَايَةَ لِمُسْلِمٍ عَلَى كَافِرَةٍ، وَيَنْبَغِي أَنْ يُقَالَ إِلَّا أَنْ يَكُونَ الْمُسْلِمُ سَيِّدَ أَمَةٍ كَافِرَةٍ أَوْ سُلْطَانًا. انظر: - الزيلعي، تبين الحقائق شرح كنز الدقائق، مرجع سابق، ج ٢، ص ١٢٦.

- الماوردي، الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي، مرجع سابق، ج ٩، ص ١١٥.

(٥) القرافي، الفروق، مرجع سابق، ج ٢، ص ١٧٩، وانظر الضابط في المعنى: أمر السلطان متى صادف فصلاً مجتهداً فيه نفذ أمره.

(٦) الزرقا، مصطفى أحمد. المدخل الفقهي العام، دمشق: دار القلم، ١٤١٨هـ، ص ٢٢١.

(٧) الزرقا، مصطفى أحمد. العقود المسماة في الفقه الإسلامي، عقد البيع، دمشق: دار القلم، ١٤٢٠هـ، ص ١٩.

(٨) الزيلعي، تبين الحقائق شرح كنز الدقائق، مرجع سابق، ج ٥، ص ٣٧، وانظر أيضاً:

- الحموي، غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر، مرجع سابق، ج ٣، ص ٨٠.

- التدبير في المرافق العامة مفوض إلى رأي الإمام.^(١)
- لدى الحاجة يؤخذ ملك كائن من كان بالقيمة بأمر السلطان.^(٢)
- من أحيا أرضاً من الأراضي الموات بالإذن السلطاني صار مالكا لها.^(٣)
- الأرض الموات لا تملك إلا بإذن السلطان (حنفي).^(٤)
- للسلطان أن يصدر من الأوامر الإدارية ما يكفل مصالح الناس.^(٥)
- للسلطان حمل رعيته على ما فيه مصلحتهم، مما لا يكون فيه خروج عما أطلق الله له، وأذن له به.^(٦)
- للسلطان أن يُحدث من الأفضية بقدر ما يحدث من مشكلات.^(٧)

(١) هذا الضابط مستفاد من الضابط العام: ونصه التدبير في أمور العامة مفوض إلى رأي الإمام، وقد جاء في سياق الانتفاع بالطريق العام انظر:

- شيخي زادة (داماد أفندي)، عبد الرحمن بن محمد. مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر، خرج آياته وأحاديثه: خليل عمران المنصور، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٩هـ، ج ٤، ص ٣٦٠.

(٢) الأتاسي، محمد خالد. والأتاسي، محمد طاهر. شرح مجلة الأحكام العدلية، حمص: مطبعة حمص، ١٩٣٠م، مادة ١٢١٦، ج ٤، ص ١٥٨.

(٣) المرجع السابق، ج ٤، ص ٢٠٤.

(٤) القاضي كامبي، محمد بن إبراهيم الأدرنوي الحنفي. رياض القاسمين أو فقه العمران الإسلامي، ترجمة وتحقيق: مصطفى أحمد بن حموش، دمشق: دار البشائر، ٢٠٠٠م، ص ٤٣٦.

(٥) الخياط، عبد العزيز عزت. الشركات في الشريعة الإسلامية، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٤م، ص ٣٦٣.

(٦) الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. اختلاف الفقهاء، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٩م، ج ١، ص ٢٢١.

(٧) وأصلها من كلام عمر بن عبد العزيز: سَيَحْدُثُ لِلنَّاسِ أَفْضِيَّةٌ بِقَدْرِ مَا أَحْدَثُوا مِنَ الْفُجُورِ. انظر:

- أبو الوفا، الإعلام بقواعد القانون الدولي والعلاقات الدولية في شريعة الإسلام، مرجع سابق، ج ٣، ص ١٢٨.

- الطرابلسي، معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام، مرجع سابق، ج ٢، ص ٣٥٥.

- نية السلطان تقوم مقام نية المالك.^(١)
- السلطان أو نائبه له ولاية أخذ الزكاة في الأموال الظاهرة.^(٢)
- الناس تبع للإمام في الصوم والفطر.^(٣)
- الخيرة في الأسير للإمام.^(٤)
- الجماعة تقوم مقام السلطان مع فقدّه أو عجزه.^(٥)
- الضوابط المتعلقة فيما ليس من مجالات السياسة الشرعية:
- لا ولاية للسلطان على رشيد.^(٦)
- ما صحّ ابتدأه بغير السلطان صحّ فسخه بغير السلطان.^(١)

(١) مرتضى الزبيدي، أبو الفيض محمد بن محمد الحسيني. إتحاف السادة المتقين شرح إحياء علوم الدين، دار الكتب العلمية، ط ٢، ٢٠٠٢ م، ج ٤، ص ٨٨. انظر أيضاً:

- النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف. روضة الطالبين وعمدة المفتين، تحقيق: زهير الشاويش، بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٨٥ م، ج ٢، ص ٢٠٨.

(٢) هبة الله أفندي، محمد بن محمد التاجي. التحقيق الباهر شرح الأشباه والنظائر، مخطوط، ٩٣: أ.

(٣) الزركشي، شمس الدين محمد بن عبد الله. شرح الزركشي على مختصر الخرق في الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، الرياض: مكتبة العبيكان، ١٩٩٣ م، ج ١، ص ٤١٤.

(٤) ابن قدامة، المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل الشيباني، مرجع سابق، ج ٩، ص ١٨٢، وانظر أيضاً:

- أبو الوفا، الإعلام بقواعد القانون الدولي والعلاقات الدولية في شريعة الإسلام، مرجع سابق، ج ١٠، ص ٢٤٣، ولفظه: إذا صار أسيراً فالخيرة فيه للإمام.

(٥) عليش، أبو عبد الله محمد بن أحمد. فتح العلي المالك في الفتوى على مذهب الإمام مالك، بيروت: دار المعرفة، (د. ت.)، ج ٢، ص ٢٤٢.

(٦) النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف. المجموع شرح المذهب، بيروت: دار الفكر، ١٩٩٧ م، ج ١٤، ص ١١٤، وانظر أيضاً:

- السبكي، تقي الدين علي بن عبد الكافي. فتاوى السبكي، بيروت: دار المعرفة، (د. ت.)، ج ١، ص ٣١٠ و ج ٢، ص ٩٩.

- المطيعي، نجيب. تكملة المجموع شرح المذهب، بيروت: دار الفكر، (د. ت.)، ج ١٥، ص ٢٧٢.

- لا سلطان للدولة على المجتهدين.^(٢)
- لا سلطان للدولة على الاتجاه المذهبي للشعب.^(٣)
- لا تدخل ولاية السلطان على ولاية المتولي في الوقف.^(٤)
- ليس للإمام أن يُملِّك أحداً إلا ما ملكه الله، وإنما وظيفة الإمام القسمة بالعدل.^(٥)
- ليس للسلطان ولاية أخذ زكاة الأموال الباطنة.^(٦)
- الضوابط المتعلقة بتقييد السلطان:
 - طاعة الإمام فيما ليس بمعصية فرض.^(٧)
 - تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة.^(٨)
 - الأصل عند أهل السنة والجماعة أن السلطان الجائر سلطان إلا فيما جار.^(٩)

-
- (١) الطحاوي، أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة. مختصر اختلاف العلماء، اختصار: الجصاص، أبو بكر أحمد بن علي الرازي. دراسة وتحقيق: عبد الله نذير أحمد. بيروت: دار البشائر الإسلامية، ١٩٩٥م، ج ٥، ص ٢٣٨.
- (٢) الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، مرجع سابق، ص ٢٣٨.
- (٣) المرجع السابق، ص ١٢٧.
- (٤) ابن الشحنة، لسان الدين أبو الوليد أحمد بن محمد. لسان الحكام في معرفة الأحكام، الإسكندرية: مطبعة جريدة البرهان، ١٢٩٩هـ، ١٨٨١م، ج ١، ص ١١٩.
- (٥) الزحيلي، وهبة. نظرية الضمان أو أحكام المسؤولية المدنية والجناية في الفقه الإسلامي: دراسة مقارنة، بيروت: دار الفكر المعاصر، ١٩٩٨م، ص ١٠٩.
- (٦) ابن نجيم، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، مرجع سابق، ج ٢، ص ٢٢٧.
- (٧) الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، مرجع سابق، ج ٧، ص ١٤٠.
- (٨) السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. الأشباه والنظائر، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٣هـ، ج ١، ص ١٢١.
- (٩) الأشفورقاني، محمد بن إسماعيل. صنوان القضاء وعنوان الإفتاء، الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ٢٠٠١م، ج ١، ص ١١٤.

- لَا حُرْمَةَ لِوَالٍ صَبَّحَ الْمُسْلِمِينَ.^(١)
- لَيْسَ لِلْإِمَامِ وَلَايَةٌ إِسْقَاطِ حُقُوقِ الْعِبَادِ.^(٢)
- الضوابط المتعلقة بوظائف السلطة العامة:
 - يجوز تقلد القضاء من السلطان الجائر كما يجوز من السلطان العادل.^(٣)
 - ولاية القاضي مستفادة من السلطان فلا ينفذ قضاؤه فيما منعه عنه.^(٤)
 - السلطان ولي من لا ولي له.^(٥)
 - حق الفقراء على الخلوص لا يجوز للسلطان تركه.^(٦)
 - كل مال لا يعرف صاحبه فهو في مصالح المسلمين.^(٧)
- الضوابط المتعلقة برواتب الموظفين:
 - كل من عمل للسلطان عملاً فله رزقه من بيت المال.^(٨)
- الضوابط المتعلقة بتصويب انحراف السلطة:
 - إذا كان أمر السلطان الموجب للضمان لمصلحة المسلمين فالضمان في بيت المال،

(١) اطفيش، شرح النيل وشفاء الغليل، مرجع سابق، ج ١٦، ص ١٧٢.

(٢) السرخسي، المبسوط، مرجع سابق، ج ١٠، ص ١٣١.

(٣) الأشفورقاني، صنوان القضاء وعنوان الإفتاء، مرجع سابق، ص ١٠٨.

(٤) الأتاسي، شرح مجلة الأحكام العدلية، مرجع سابق، ج ٦، ص ١١.

(٥) البخاري، صحيح البخاري، مرجع سابق، كتاب: النكاح، باب: السلطان ولي، ص ١٠١٨، قبل حديث رقم (٥١٣٥).

(٦) ابن نجيم، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، مرجع سابق، ج ٦، ص ٢٢٠.

(٧) ابن حزم، المحلى بالآثار، مرجع سابق، ج ٩، ص ١٥٤.

(٨) ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد النمري. التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي ومحمد عبد الكبير البكري، الرباط: وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية ١٣٨٧هـ، ج ٤، ص ١١٩.

وإذا كان في مصلحة نفسه، فالضمان عليه أو على عاقلته فيما تتحمّله العاقلة.^(١)

خ- مبنى انتظام الدنيا على العدل:^(٢)

- من صيغها:

- انتظام المعاش والمعاد إنما يدور مع العدل.^(٣)

- لَيْسَ شَيْءٌ أَسْرَعُ فِي خَرَابِ الْأَرْضِ، وَلَا أَفْسَدُ لِضَمَائِرِ الْخَلْقِ مِنَ الْجَوْرِ.^(٤)

- إذا أقيم أمر الدنيا بالعدل قامت.^(٥)

- العدل أساس الملك.^(٦)

- العدل من أصول النظام الاجتماعي في الإسلام.^(٧)

- معها:

- اتَّبَعَ الْمَيْسُورَ أَدْوَمَ وَحَذَفَ الْمَعْسُورَ أَسْلَمَ.

(١) أبو الوفا، الإعلام بقواعد القانون الدولي والعلاقات الدولية في شريعة الإسلام، مرجع سابق، ج ٨، ص ٥٧. انظر أيضاً:

- السرخسي، أبو بكر محمد بن أحمد بن سهل. شرح السير الكبير، إملاء محمد بن الحسن الشيباني، تحقيق: صلاح الدين المنجد، القاهرة: معهد المخطوطات بجامعة الدول العربية، ١٩٥٧م، ولفظه: خطأ الإمام فيما عمل فيه للمسلمين، في بيت مال المسلمين، ج ٣، ص ١٠٦٤ (بتصرف).

(٢) الماوردي، أدب الدنيا والدين، مرجع سابق، ص ١٧٠. انظر أيضاً:

- الحرائي، الاستقامة، مرجع سابق، ج ٢، ص ٢٤٧ بلفظ: "العدل نظام كل شيء."

(٣) المناوي، محمد عبد الرؤوف. فيض القدير شرح الجامع الصغير من أحاديث البشير النذير، ضبطه وصححه: أحمد عبد السلام، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٤م، ج ١، ص ٧١١.

(٤) الماوردي، أدب الدنيا والدين، مرجع سابق، ص ١٧٠.

(٥) الحرائي، الاستقامة، مرجع سابق، ج ٢، ص ٢٤٧.

(٦) أبو الوفا، الإعلام بقواعد القانون الدولي والعلاقات الدولية في شريعة الإسلام، مرجع سابق، ج ١٣، ص ١٧٧.

(٧) ابن عاشور، محمد الطاهر. أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، تونس: الشركة التونسية للتوزيع، المؤسسة الوطنية للكتاب، ١٩٨٥م، ص ٢٩٢.

- وَتَرَكَ التَّسْلُطَ أَعْظَفُ عَلَى الْمَحَبَّةِ.

- شرح القاعدة:

النظم لغة هو ما يجمع فيه الأشياء كالحيط، ونظامٌ كُلُّ أَمْرٍ مِلَاكُهُ، ويقال: ليس لأَمْرِهِمْ نِظامٌ؛ أي ليس له هَدْيٌ ولا مُتَعَلِّقٌ،^(١) والأساطير أحاديثٌ لا نِظامَ لها.^(٢) والانتظام هو الاستمرار والاستقرار على نهج غير مختلف.^(٣)

ويقال: هو على (نِظامٍ) واحد؛ أي نهج غير مختلف،^(٤) ويقصد بانتظام الدنيا استقامتها واستوائها على نهج يتحقق به استقرارها واستمرارها وتنميتها، بلا شحناء، وتقاطع، وبلا أزمات اقتصادية وسياسية وغيرها، ولفظ الانتظام يدل على علاقة بين مجموعة أشياء يتصل بعضها ببعض ويرتبط به،^(٥) ويُبنى بعضها على بعض، ويؤدي الخلل في أحدها إلى خلل في المجموع، كانتظام حبات العقد،^(٦) وهذه أحد خصائص العلاقة النظامية، ومن تطبيقات العلاقة النظامية قولهم: "لَا يَصْلُحُ هَذَا الْأَمْرُ إِلَّا لِمَنْ جَمَعَ خَمْسَ خِصَالٍ، إِنَّ نَقْصَتْ وَاحِدَةً لَمْ يَصْلُحِ الْأَرْبَعُ إِلَّا بِهَا: جَمْعُ الْمَالِ مِنْ حِلِّهِ،

(١) ابن قتيبة الدينوري، أبو محمد عبد الله بن مسلم. المعاني الكبير في أبيات المعاني، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٤ م. ج ١، ص ١٧٢. انظر أيضاً:

- ابن سيده، علي بن إسماعيل الأندلسي. المحكم والمحيط الأعظم، تحقيق: عبد الحميد هنداوي. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠ م، ج ١٠، ص ٣٢.

(٢) ابن سيده، المحكم والمحيط الأعظم، مرجع سابق، ج ٨، ص ٤٣٢.

(٣) الفيومي، أبو العباس أحمد بن محمد بن علي. المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، بيروت: المكتبة العلمية، (د. ت.)، ج ٢، ص ٦١٢، وانظر أيضاً:

- ابن دريد، أبو بكر محمد بن الحسن الأزدي البصري. جهرة اللغة، تحقيق: رمزي منير بعلبكي، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٧ م، ج ٢، ص ٩٣٥.

(٤) الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، مرجع سابق، ج ٢، ص ٦١٢.

(٥) ابن الأزرقي، بدائع السلك في طبائع الملك، مرجع سابق، ص ٢٩٩.

(٦) سعد، محمود. "نظرية النظم عند عبد القاهر الجرجاني"، مجلة كلية اللغة العربية بالمنوفية، جامعة الأزهر الشريف، العدد (٢١)، ١٤٢٣ هـ، ص ٨٦. واعتمدنا على نسخة الكترونية موجودة على موقع اتحاد الكتاب العرب.

وَالْعِفَّةُ عَنْهُ بَعْدَ جَمْعِهِ، وَصَرْفُهُ فِي حَقِّهِ، وَلَيْنٌ لَا ضَعْفَ فِيهِ، وَشِدَّةٌ لَا جَوَرَ فِيهَا. ^(١)

والمقصود من القاعدة أن الاستقرار مبناه العدل الذي هو نقيض الفساد، والجور، فكل ما جاوزَ الإعتدالَ فهو خُرُوجٌ عَنِ الْعَدْلِ ينبغي اجْتِنَابُهُ، وَالْوُقُوفُ مَعَ الْأَوْسَطِ اقْتِدَاءً بِالْحَدِيثِ: "خير الأمور أوسطها".

والمراد بهذه القاعدة العدل العام، بحيث لا يقتصر على جانب الإدارة والقضاء، بل يشمل النشاط الإنساني كله، حتى في علاقة الإنسان مع نفسه، ومع أبنائه، لذا قال الرسول ﷺ: "اعدلوا بين أولادكم في النحل" ^(٢) أي الهبة، فالتفاضل بينهم يجر إلى الشحناء والتباغض، ومحبة بعضهم له وبغض بعضهم إياه، وينشأ عن ذلك العقوق ومنع الحقوق، ومثلما يكون الجور سبباً للشحناء على مستوى الأسرة الصغيرة رغم رابطة النسب، فإن غياب العدل سبب للشحناء داخل المجتمع من باب أولى، ومن هنا قيل: فإن انتظام المعاش والمعاد إنما يدور مع العدل. ^(٣)

ويتحقق العدل العام بعدل الإنسان مع نفسه وعدله مع غيره، أما عدله مع نفسه فَيَكُونُ بِحَمْلِهَا عَلَى الْمَصَالِحِ، وَكَفِّهَا عَنِ الْقَبَائِحِ، ثُمَّ بِالْوُقُوفِ فِي أَحْوَالِهَا عَلَى أَعْدَلِ الْأَمْرَيْنِ مِنْ تَجَاوُزٍ أَوْ تَقْصِيرٍ.

وعدالة المرء مع غيره في ثلاثة ميادين:

- من الإدارات العليا تجاه الرؤوسين، ومن الحكام تجاه الرعية وتكون باتباع الميسور وحذف المعسور وترك التسلط وابتغاء الحق.

- من الرؤوس مع الإدارة العليا، فيكون بإخلاص الطاعة وبذل النصرة وصدق الولاء، فَإِنَّ إِخْلَاصَ الطَّاعَةِ أَجْمَعُ لِلشَّمْلِ، وَبَذَلُ النُّصْرَةِ أَدْعَى لِلْوَهْنِ،

(١) اطفيش، شرح النيل وشفاء الغليل، مرجع سابق، ج ١٦، ص ١٧٢.

(٢) المناوي، فيض القدير شرح الجامع الصغير من أحاديث البشير النذير، مرجع سابق، ج ١، ص ٧١١. ونسبه للطبراني.

(٣) المرجع السابق، ج ١، ص ٧١١.

وَصَدَقَ الْوَلَاءُ أَنْفَى لِسُوءِ الظَّنِّ.

وَهَذِهِ أُمُورٌ إِنْ لَمْ تَجْتَمِعْ فِي الْمَرْءِ تَسَلَّطَ عَلَيْهِ مَنْ كَانَ يَدْفَعُ عَنْهُ، وَاضْطُرَّ إِلَى اتِّقَاءِ مَنْ يَنْقِي بِهِ، كَمَا قَالَ الْبُحْثَرِيُّ:

مَتَى أُخَوِّجْتَ ذَا كَرَمٍ تَخْطِئِي إِلَيْكَ بِبَعْضِ أَحْلَاقِ اللَّئَامِ
وَفِي اسْتِمْرَارِ هَذَا حَلُّ نِظَامٍ جَامِعٍ، وَفَسَادُ صَلَاحٍ شَامِلٍ.

- العدل مع الأكفاء وَيَكُونُ بِثَلَاثَةِ أَشْيَاءَ: بَتْرَكِ الْإِسْطِطَالَةِ، وَمُجَانِبَةِ الْإِذْلَالِ والمُعَاتَبَةِ، وَكَفَّ الْأَذَى؛ لِأَنَّ تَرْكَ الْإِسْطِطَالَةِ أَلْفٌ، وَمُجَانِبَةُ الْإِذْلَالِ أَعْطَفُ، وَكَفَّ الْأَذَى أَنْصَفُ. وَهَذِهِ أُمُورٌ إِنْ لَمْ تَخْلُصْ فِي الْأَكْفَاءِ أَسْرَعَ فِيهِمْ تَقَاطُعُ الْأَعْدَاءِ فَفَسَدُوا وَأَفْسَدُوا.

والعدل المطلوب من الدولة يتناول العدل في القضاء، والعدل في نظام الحكم، والعدل الدولي والعدل الاجتماعي، والعدل الاقتصادي بسن التشريعات التي تمنع الاستغلال بكل صوره، ولا سيما الاحتكار والربا والمغالاة في الأسعار.^(١)

- من تطبيقاتها التي هي أحكام جزئية:

- تسعى الدولة لتحقيق العدل الاجتماعي، بالقيام على حاجات الضعفاء من الفقراء والأيتام، "وَالْإِمَامُ وَصِيٌّ مَنْ لَا وَصِيَّ لَهُ، يَقُومُ بِمَصَالِحِ الْمَوْتَى وَمَصَالِحِ مُخْلَفِيهِمْ مِنْ مَجَانِينَ وَبُلَهٍ وَأَيْتَامٍ وَغِيَابٍ وَبِمَصَالِحِ لِلْغَائِبِ، وَيَقْبِضُ الْأَمْوَالَ الَّتِي لَا يَتَعَيَّنُ صَاحِبُهَا كَالزَّكَاةِ وَالْكَفَّارَةِ وَالْوَقْفِ وَاللُّقْطَةِ وَالْمَالِ الضَّائِعِ وَالْوَصِيَّةَ الْمُؤَبَّدَةَ وَغَيْرَهَا، كَالْوَصِيَّةِ لِلْمَسْجِدِ وَالطَّرِيقِ وَالْمَالِ الْمُسْبِلِ وَالْمَالِ الْحَشْرِيِّ"^(٢) وَقَبْضِ الدِّيَةِ

(١) عطية، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، مرجع سابق، ص ١٥٠.

(٢) كذا في النسخ التي بين أيدينا، ولعل المراد هو المال المندثر كالبلاد التي يغمرها البحر أو البركان، فيهلك من فيها وما فيها، فتصبح كالمحشورة، إلى أن يظهر صاحبه كاللقطة، كما يفهم من تنمة الكلام في أصل الكتاب. انظر:

- أطفيش، شرح النيل وشفاء الغليل، مرجع سابق، ج ١٤، ص ٣٦١.

مِنْ قَاتِلِ الْعَمْدِ وَالْخَطَا، وَيَصْرِفُ ذَلِكَ لِأَهْلِهِ، وَمَا لَمْ يَقْدِرْ عَلَى مَعْرِفَةِ صَاحِبِهَا مِنْ
الْأَمْوَالِ جَعَلَهُ فِي بَيْتِ الْمَالِ لِمَصَالِحِ الْمُسْ ﴿سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَسْتَغْفَرْتَ لَهُمْ أَمْ لَمْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ﴾
[المنافقون: ٦] لِمَنْ. (١)

ويمكن للدولة أن تفرض واجبات في أموال الأغنياء للقيام بحاجة فقرائهم،^(٢)
وفي هذا المعنى يقول ابن حزم: "وفرض على الأغنياء من أهل كل بلد أن يقوموا
بفقرائهم، ويجبرهم السلطان على ذلك، إن لم تقم الزكوات بهم، ولا في سائر أموال
المسلمين، فيقام لهم بما يأكلون من القوت الذي لا بد منه، ومن اللباس للشتاء والصيف
بمثل ذلك، وبمسكن يكتفون من المطر، والصيف والشمس، وعيون المارة." (٣)

- يعد من واجبات القضاء الإشراف على متولي الأوقاف حفظاً لأصولها وتنمية
لفروعها كما ينظر القضاء في تصرف أوصياء الأيتام رعاية لهم، وتحقيقاً للعدالة
الاجتماعية. (٤)

- يجب على الدولة اتخاذ التدابير لتحقيق العدل القضائي، ومن هنا يُعد من
وظائف الدولة إيجاد مرفق القضاء "لفصل الخصومات الثائرة وقطع المنازعات
الشاجرة"،^(٥) ويرشدنا هذا المقصد إلى عدد من التوجيهات القانونية منها:

(١) المرجع السابق، الموضع نفسه.

(٢) السرخسي، المبسوط، مرجع سابق، ج ١٠، ص ٢٠، وانظر أيضاً:

- ابن حزم، المحلى بالآثار، مرجع سابق، ج ٤، ص ٢٨٢.

(٣) ابن حزم، المحلى بالآثار، مرجع سابق، ج ٤، ص ٢٨٢.

(٤) الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، مرجع سابق، ص ٧٨، وانظر أيضاً:

- الفراء، أبو يعلى محمد بن الحسين. الأحكام السلطانية، تحقيق: محمد حامد الفقي، بيروت: دار الكتب
العلمية، ٢٠٠٠م، ص ٦٥.

- بسبوني، عبد الله عبد الغني. نظرية الدولة في الإسلام، بيروت: الدار الجامعية للكتاب، ١٩٨٦م، ص ٢٨٠.

(٥) الجويني، الغيائي «غيث الأمم في التياث الظلم»، مرجع سابق، ص ١٤٩.

• ينبغي توخي العدالة في تولية القضاة، واتفق الفقهاء على أن فسق القاضي يجعله مستحقاً للعزل؛ لأنَّ مبنى القضاء على العدالة. وإن اختلفوا في صحة تولية القاضي الفاسق.^(١)

• لا يجوز تحصين القرارات الإدارية من الرقابة القضائية؛ لأن التحصين يعنى بقاء الخصومات بلا فصل، واستمرار المنازعات بلا قطع.

• ينبغي سن التشريعات بما يكفل استقلال القاضي وحياده؛ لأن التدخل في قرار القاضي يلغي الغاية من إنشاء مرفق القضاء.

- تلتزم الدولة بالعدل الإداري والسياسي، وذلك بتولية الكفاءات من غير محاباة لقراية أو عصبية أو غير ذلك من الانتماءات التي تتصادم مع الالتفات لمصلحة الجماعة والأمة. وَلَا يَجُوزُ لِلْإِمَامِ أَنْ يُوَكَّلَ عَلَى قَبْضِ الزَّكَاةِ وَتَفْرِيقِهَا إِلَّا مَنْ لَهُ عِلْمُهَا، وَلَا عَلَى الدِّمَاءِ وَالْأَحْكَامِ إِلَّا مَنْ يَعْرِفُ عِلْمُهَا، وَكَذَا الْحَرْبُ لَا يُؤَيَّ عَلَيْهَا إِلَّا مَنْ يَعْرِفُ سِيَاسَتَهَا، وَالْحُكْمَ فِي الْعَدُوِّ، وَإِلَّا كَانَ جَائِراً إِذَا قَدَّمَ جَائِراً، وَلَا يَجُوزُ لَهُ تَقْدِيمُ الْجَائِرِ، وَإِذَا قَدَّمَهُ كَانَ جَوْرُهُ جَوْرًا لَهُ.^(٢)

- يجري القصاص بين الولاة والعمال وبين رعيتهم لعموم الآيات والأخبار، ولأن المؤمنين تتكافأ دماؤهم، ولا نعلم في هذا خلافاً، وثبت عن أبي بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أنه قال لرجل شكاً إليه عاملاً أنه قطع يده ظلماً: "لئن كنت صادقاً لأقيد بك منه" وثبت أن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ كان يقيد من نفسه، وروى أبو داود قال: "خطب عمر فقال: إني لم أبعث عمالي ليضربوا أبشاركم، ولا ليأخذوا أموالكم، فمن فعل به ذلك فليرفعه إليّ أقصه منه. فقال عمرو بن العاص: لو أن رجلاً أدب بعض رعيته تقصُّه منه؟ قال: أي والذي نفسي بيده، أقصه منه، وقد رأيت رسولَ الله ﷺ أقص من نفسه، ولأن المؤمنين تتكافأ دماؤهم.

(١) الباري، العناية شرح الهداية، مرجع سابق، ج ١٠، ص ٢٠٤.

(٢) اطفيش، شرح النيل وشفاء الغليل، مرجع سابق، ج ١٤، ص ٣٦٤.

وهذان حران مسلمان، ليس بينهما إيلاء فيجري القصاص بينهما كسائر الرعية." (١)

- ومن تطبيقاتها التي هي ضوابط:

- اتَّبَاعَ الْمَيْسُورِ أَذْوَمَ، وَحَذَفَ الْمَعْسُورِ أَسْلَمَ

يقصد بالميسور ما لا يرهق، فتراعي الدولة فيما تطلبه من المواطنين من التزامات مالية أو بدنية أن تكون مقدورة للمكلفين لا يعسر تنفيذها. فلا يكلفون بضرائب فوق قدرة الفرد على الاحتمال، كما يؤخذ بالاعتبار الظروف الاقتصادية عند المطالبة بالالتزامات تجاه الدولة، وشاهد هذا أن عمر آخر الصدقة عام الرمادة، فلم يبعث السعاة، فلما كان قابل ورفع الله ذلك الجذب، أمرهم أن يخرجوا فأخذوا عقالين فأمرهم أن يقسموا عقالاً ويقدموا عليه بعقال (٢) والمقصود بالعقال هنا صدقة السنة؛ (٣) أي أن عمر أمرهم بتوزيع مقدار صدقة عام في بلادهم، وتوريد مقدار سنة إلى العاصمة، ليكون في موارد بيت المال، وفي هذا مراعاة لليسر من عدة جوانب.

- من تطبيقاتها من الأحكام الجزئية:

- يراعى في فرض الخراج على الأرض ما تحتمله الأرض، وذكر الماوردي ثلاثة أمور تؤخذ بالاعتبار في تقدير الخراج العادل وهي:

• الالتفات لكلفة الإنتاج.

• الالتفات لنوعية المنتج.

• الالتفات لطبيعة الأرض نفسها، من جودة يزكوها زرعها، أو رداءة يقل بها ريعها. (٤)

(١) ابن قدامة، المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل الشيباني، مرجع سابق، ج ٨، ص ٢٢٥.

(٢) ابن سعد، الطبقات الكبرى، مرجع سابق، ج ٣، ص ٣٢٣.

(٣) يقصد بالعقال: صدقة العام، كأن الأصل في هذه التسمية الإبل؛ لأنها التي تُعقل. انظر:

- الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر. الفائق في غريب الحديث، تحقيق: علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم. بيروت: دار المعرفة، (د. ت.)، ج ٣، ص ١٤.

(٤) الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، مرجع سابق، ص ١٦٨.

- لا يجوز للإمام ولا لوالٍ من قبله أن يُضَمَّن العشر والخراج لأحد من العمال، فإن عقد على واحد منهما ضماناً كان عقده باطلاً لا يتعلق به في الشرع حكم؛ لأنَّ العامل مؤتمن يستوفي ما وجب، ويؤدي ما حصل لا يضمن نقصاناً، ولا يملك زيادة، وضمان الأموال بمقدر معلوم يقتضي الاقتصار عليه، ويملك ما زاد، ويغرم ما نقص، وهذا مناف لوضع العمالة وحكم الأمانة فبطل.^(١) ولما يترتب عليه من عسف أهل الخراج إذا نقص الخرج عما ضمنه، وفي ذلك وأمثاله خراب البلاد، وهلاك الرعية. والمتقبل لا يبالي بهلاكهم بصلاح أمره في قبالة.^(٢)

- سقوط الضريبة عن المكلف في حال انعدام مصدر الدخل أو عدم كفايته لسد حاجات الفرد الأساسية، ويتخرج هذا على ما تقرّر من أن هلاك الثمار بجائحة بعد خرصها -تقديرها من قبل الدولة- قبل أداء الزكاة منها مسقط للزكاة، وإن هلك بعد إمكان أدائها أخذت.^(٣)

- لا يجوز إرهاب المواطنين في مطالبتهم بما وجب عليهم من أموال للدولة، بل تتم المطالبة بأسلوب يحفظ الكرامة الإنسانية. وشاهد هذا أن عاملاً لعمر بن عبد العزيز كتب إليه "أما بعد: فإن أناساً قبلنا لا يؤدّون ما عليهم من الخراج حتى يمسه شيء من العذاب، فكتب إليه عمر: "أما بعد: فالعجب كل العجب من استئذائك إياي في عذاب البشر كأني جُنة لك من عذاب الله، وكأن رضاي ينجيك من سخط الله. وإذا أتاك كتابي هذا فمن أعطاك ما قبله عفواً وإلا فأحلفه، - أي طالبه باليمين - فوالله لأن يلقوا الله بجناياتهم أحب إلي من أن ألقاه بعذابهم. والسلام."^(٤)

(١) الماوردي، الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي، وهو شرح مختصر المزني، مرجع سابق، ج ١٤، ص ٢٦٤، وانظر أيضاً:

- ابن مفلح المقدسي، الفروع، ومعه تصحيح الفروع، مرجع سابق، ج ٢، ص ٢٤١.

(٢) أبو يوسف، الخراج، مرجع سابق، ص ١١٩.

(٣) الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، مرجع سابق، ص ١٣٤.

(٤) أبو يوسف، الخراج، مرجع سابق، ص ١٣٢، وانظر أيضاً: =

- للإمام أن ينظر فيما جعل على أهل الخراج من التزامات سابقة، فإن كان يطبقونه في وقتهم وكانت الأرض محتملة أمضاه عليهم، وإلا أعاد النظر ووضع عليهم ما تحتمله الأرض ويطيقه أهلها.^(١)

- يؤخذ من الناس في الزكاة والصدقات، ما لا يرهق لقوله ﷺ: "واتق كرائم أموال الناس"^(٢) فلا تؤخذ الحامل من الإبل في الزكاة، واختلفوا في أخذ الحوامل من الإبل في الدية، فمنع ذلك الحنفية في دية الخطأ وشبه العمدة؛ لأن دية شبه العمدة تجب على العاقلة بطريق الصلة منهم للقاتل فهي بمنزلة الصدقات^(٣) وعند الشافعية يؤخذ الحوامل تغليظاً في شبه العمدة.

- للدولة أن تفرض من الضرائب على المواطنين عند حاجة الدولة إلى المال زيادة على الزكاة المفروضة بشرط أن تكون هذه الحاجة تتعلق بالمصلحة العامة؛ مثل تقوية الجيش لمواجهة خطر حقيقي.^(٤) ويؤيد ذلك ما روي عن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أنه كان يغزي العزب عن ذي الحليلة، ويعطي الغازي فرس القاعد، وهذا من حسن التدبير والنظر للمسلمين؛ لأن ذا الحليلة قلبه مع أهله، فلا يطيل المقام في الثغر. والعزب لا يكون

= - البلاذري، أبو العباس أحمد بن يحيى. أنساب الأشراف، بيروت: دار الفكر، ١٩٩٦م، ج ٨، ص ١٣٨.
كتب إلى عمر بن عبد العزيز يستأذنه في عذاب قوم من عمال الخراج بلحوا في يديه، وامتنعوا من أداء ما عليهم، فكتب إليه... إلخ. والبلح يأتي بمعنى الإفلاس أو الانقطاع من الإعياء. انظر:
- ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، ج ٢، ص ٤١٤، مادة: (بلح).

ويفهم من نص البلاذري أن العذاب لعمال الخراج؛ أي: موظفي الدولة في عمل الجباية. أما عبارة أبي يوسف فظاهرها أنهم مكلفون بدفع الخراج، فتنبه.
(١) أبو يوسف، الخراج، مرجع سابق، ص ٩٩.

(٢) البخاري، صحيح البخاري، مرجع سابق، كتاب: الزكاة، باب: لا تؤخذ كرائم أموال الناس في الصدقة، ص ٢٨٤، حديث رقم: (١٤٥٨).

(٣) السرخسي، المبسوط، مرجع سابق، ج ٢٦، ص ٧٧.

(٤) الشباني، محمد بن عبد الله بن إبراهيم. مالية الدولة على ضوء الشريعة الإسلامية، الرياض: دار عالم الكتب، ١٩٩٣م، ص ٥٦.

قلبه وراءه فيتمكن من إطالة المقام، فلهذا كان يأمر العزب بالخروج، وكان يعطي الغازي فرس القاعد ليكون صاحب الفرس مع زوجته يحفظها، ويكون مجاهداً بفرسه، والخارج يكون مجاهداً ببدنه.^(١) وفي هذا التفات للمطالبة بالميسور وترك المعسور، وربما يقال: إنما كان يفعل ذلك بالتراضي، فأما عند عدم الرضى ما كان يفعل ذلك بل كان يجهد الغازي من بيت المال. ويعلق السرخسي فيقول والأصح أن نقول للإمام أن يفعل ذلك عند الحاجة، فإن لم يكن في بيت المال مال ومست الحاجة إلى تجهيز الجيش ليدبوا عن المسلمين فله أن يحكم على الناس بقدر ما يحتاج إليه لذلك؛ لأنّه مأمور بالنظر للمسلمين فمن حُسن التدبير أن يتحكم على أرباب الأموال بقدر ما يحتاج إليه^(٢) فلا يزيد عن قدر الحاجة تجنباً للإرهاق.

- ينبغي أن تُسهّل الدولة لذوي الحاجات إمكانية رفع ظلاماتهم للحكام حتى لا يحملوا ما لا ينبغي احتماله.

- تَرْكَ التَّسَلُّطِ أَعْطَفُ عَلَى الْمَحَبَّةِ -

الأصل اللغوي للتسلط بمعنى التأمر والتحكم، جاء في لسان العرب: تسلط؛ أي تأمر^(٣) وفي الحديث: "لا تُسلط عليهم عدوّاً من غيرهم فيستبيح بيضتهم"؛ أي تمكّنه من التحكم بهم، ومنه: "إذا استشاط السلطان تسلط الشيطان" أي تحكم.

ويستخدم التسلط في لغة الفقهاء بمعنى حق الأمر، ومنه قولهم: والحرية هي قوة حكمية تظهر في دفع تسلط الآخرين^(٤) بمعنى أن الحر لا يُلزم إلا بما التزمه كعقد ينشئه

(١) السرخسي، الميسوط، مرجع سابق، ج ١٠، ص ٢٠. انظر أيضاً:

- ابن حجر العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي. الدراية في تخريج أحاديث الهداية، تحقيق: عبد الله هاشم اليماني، بيروت: دار المعرفة، (د. ت.)، ج ٢، ص ١١٤. وقال: أخرجه ابن سعد.

(٢) المرجع السابق، ج ١٠، ص ٢٠.

(٣) ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، ج ٤، ص ٢٦.

(٤) المرغيناني، الهداية شرح بداية المبتدي، مرجع سابق، ج ٢، ص ٨٧.

بإرادته الحرة. فللزواج مثلاً أن يمنع زوجه من الخروج من بيت الزوجية لما له من قوامة بموجب العقد الناشئ بإرادة حرة، فإن كان ما يمارسه الزوج عن إقناع ورضى كان أعطف على المحبة، وأبعد عن الإدارة التسلطية رغم ماله من حق الأمر شرعاً وقانوناً.

والمراد بالتسلط في هذا الضابط: اعتماد الخوافز السلبية كالعقوبات أداة أساسية للسيطرة والتوجيه، وتمتاز الإدارة التسلطية بضعف الاعتماد على العلاقات الإنسانية داخل الإدارة، وعدم تقدير آراء العاملين، فالاجتماعات مثلاً لا تعقد طلباً للمشورة وتمحيصاً للصواب، وإنما لتبليغ الأوامر والتهديد بإيقاع العقوبة على المخالف.^(١)

ويبين الضابط أن ما يفعله الرئيس مع المرؤوسين إن كان عن رضى وإقناع واحترام لرأي العاملين، واستخدام الثواب إلى جانب العقاب كان أعطف للقلوب وأدعى للالتزام الطوعي. وهو خير من الاعتماد على قوة القانون وحق العقاب. فضلاً عن أن الرفق بالمرؤوسين سببٌ لنيل دعوة الرسول ﷺ بالرحمة، وشاهدٌ هذا حديثُ رسول الله: "من ولي من أمر السلطان شيئاً ففتح بابه لذي الحاجة والفاقة والفقر يفتح الله أبواب السماء لحاجته وفاقته وفقره، ومن أغلق بابه دون ذوي الحاجة والفاقة والفقر أغلق الله أبواب السماء دون حاجته وفاقته وفقره."^(٢)

- من التطبيقات:

- ينبغي للإمام أن يتواضع للرعية، وأن يُحَوِّطَ إِمَامَتَهُ وَيَحْفَظَ رَعِيَّتَهُ، وَيَنْبَغِي لَهُمْ أَنْ يُكْرِمُوهُ وَيَحْفَظُوهُ وَيُطِيعُوهُ.^(٣)

- ليس للإمام في إصداره للأحكام، والأنظمة والتعليمات، أو ما يمارسه من صلاحيات بموجب القوانين والأنظمة "أن يتهجّم ويتحكّم فعل من يتشهى ويتمنى،

(١) الحلو، علم الإدارة العامة ومبادئ الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص ٣٢٧.

(٢) الأزدي، معمر بن راشد. الجامع، ملحق بكتاب المصنف للصنعاني، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، المجلس العلمي بباكستان، بيروت: المكتب الإسلامي، (د. ت.)، ج ١١، ص ٣٢١.

(٣) اطفيش، شرح النيل وشفاء الغليل، مرجع سابق، ج ١٤، ص ٣٦١.

ولكنه يبيّن أموره كلها دَقَّها وجَلَّها عقدها وحلّها على وجه الرأى والصواب في كل باب^(١) ومثّل الجويني بأمثلة، أنه عند تكليف قوم بالجهاد لا بد أن يكون بعد نظر فلا يندب قوماً للجهاد إلا إذا رأى تعيينهم منهج الرشاد ومسلك السداد، ثم يحزّب الناس حزباً، ويجعل ندبهم إلى الجهاد نُوباً^(٢).

- في حال حدوث تمرد جماعي مسلح لا يؤخذ من يظن أنه مغلوب على رأيه، قال ابن القاسم: "إذا حاربت الذمة وظفر بهم والإمام عدلٌ قُتلوا، ولا يعرض لمن يظن أنه مغلوب معهم كالشيخ الكبير والضعيف."^(٣)

- اتفق الفقهاء على أن التوبة قبل إلقاء القبض على مرتكبي جريمة الحراية سببٌ لسقوط العقوبة فيما ارتكبه من جرائم في حق الله تعالى، واختلفوا في سقوط العقوبة فيما يتعلق بحق الأفراد. وذهب ابن القيم إلى أن التوبة تُسقط كل عقوبة من باب أولى، وفي هذا يقول: "فإنه إذا دَفَعَتْ تَوْبَتُهُ عَنْهُ حَدَّ حَرَابِهِ مَعَ شِدَّةِ ضَرَرِهَا وَتَعَدِّيهِ فَلَا أَنْ تَدْفَعَ التَّوْبَةُ مَا دُونَ حَدِّ الْحَرَابِ بِطَرِيقِ الْأَوَّلَى وَالْأُخْرَى."

- إذا استولى العدو على مدينة للمسلمين فيها ذمة فغزونا معهم، واعتذروا بالقهر الذي لا يعلم إلا بقولهم فمن قتل منهم مسلماً قُتل، وإلا أُطيل سجنه.

- يتخرج على المسألة حكم البلاد التي تعاونت فيها بعض الملل مع المحتل، ثم خرج المحتل بمقاومة، كيف يتم التعامل مع أبناء الملة المتعاونة مع المحتل، فمن علم مشاركته بقتل المواطنين يقتل، أما غيره فقد يجبس والضعفاء فلا يؤخذون.^(٤)

(١) الجويني، الغيائي «غيث الأمم في التياث الظلم»، مرجع سابق، ص ١٩٩.

(٢) المرجع السابق، ص ١٩٩.

(٣) القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس. الذخيرة، تحقيق: محمد حجي، بيروت: دار الغرب، ١٩٩٤م، ج ٣، ص ٤٦٢.

(٤) المرجع السابق، ج ٣، ص ٤٦٢.

- ذهبت الإباضية إلى أنه ليس للإمام أن يُولِّيَ أحداً بلا مشورةٍ، ولكن يؤمَّرُ أن يستشير أهل العدل. وإن قال للرعية: اختاروا من أستمع له عليكم، فاختاروا رجلاً، فإن كان عالماً أميناً فله أن يمهله، وإلا فلا بد من تفقده، ولعل المراد بالإمهال هنا تفويض الصلاحية؛ وعليه أن يعزَلْ وإليه إذا شكته الرعية ولا يكلفهم البينة^(١).

- ابتغاء الحق أبعث على النصرة

يقصد بهذا الضابط أن تحري إحقاق الحق من قبل أجهزة الدولة يؤدي إلى مبادرة أفراد الدولة لنصرتها، ومفهوم الحق يتناول عدالة القضاء، وفتح الباب للمشاركة السياسية باعتبارها حقوق للمواطنين في اختيار من يمثلهم، وإعطاء الموظف حقوقه المقررة له من غير مماطلة.

- من التطبيقات الإدارية:

- لا يجوز حرمان الموظف من حقوق ثابتة له أو تكليفه بالتزامات تهدر حقوقه، كحقه التمتع بإجازة، وحق الجندي المقاتل خارج الوطن في العودة إلى وطنه. وشاهد هذا ما كتبه عمر إلى أمراء الأجناد: "ألا لا تضربوا المسلمين فتذلّوهم، ولا تمنعوهم حقوقهم فتكفروهم، ولا تجمروهم فتفتنوهم، ولا تنزلوهم الغياض فتضيعوهم؛^(٢) أي فتجعلوهم كفاراً وتوقعوهم في الكفر لأنهم ربما ارتدوا إذا منعوا الحق. والتجمير والإجمار. أن يُحبس الجيش في الغزي لا يقفل^(٣).

- لا يجوز تكليف المواطنين بالتزامات مالية وضرائب إذا زال سبب استحقاقها، حتى ولو أدى هذا إلى عجز في الموازنة، فعجز الموازنة يُعالج بتكليف عادل يوزع وفق معايير عادلة، وشاهد هذا ما كتب عامل عمر بن عبد العزيز على مصر إليه: "إن أهل

(١) اطفيش، شرح النيل وشفاء الغليل، مرجع سابق، ج ١٤، ص ٣٦٥.

(٢) ابن سعد، الطبقات الكبرى، مرجع سابق، ج ٣، ص ٢٨١، وانظر أيضاً:

- الشيباني، مسند الإمام أحمد بن حنبل، مرجع سابق، ج ١، ص ٣٨٥، برقم: (٢٨٦).

(٣) الزخشري، الفائق في غريب الحديث، مرجع سابق، ج ٣، ص ٢٦٦.

الذمة قد أسرعوا في الإسلام وكسروا الجزية". فكتب إليه عمر: "أما بعد: فإن الله بعث محمداً داعياً، ولم يبعثه جايياً، فإذا أتاك كتابي هذا فإن كان من أهل الذمة أسرعوا في الإسلام وكسروا الجزية فاطو كتابك وأقبل. ولا يعني هذا وقوف الدولة عاجزة أمام مشكلة عجز الموازنة، بل للدولة أن تفرض من الضرائب على الأغنياء لمواجهة العجز، ولكن لما كان سبب استحقاق الجزية قد زال بالإسلام فلا مسوغ لفرضه عليهم، بمبرر الخوف من انكسار الجزية.

- لا يجوز معاقبة مستحق العقوبة بأكثر مما يستحق، ولا بأقل منها، بل يقتصر على ما يستحق دون زيادة ولا تقصير.^(١)

د- حفظ الأمن أساس قيام الدولة:^(٢)

- من ألفاظها:

- الأمن في نظام الدنيا قاعدة كالعدل.^(٣)

- الأمن والعافية قاعدتا النعم كلها.^(٤)

- القوانين المتعلقة بالأمن والنظام تطبق على جميع أرض المسلمين بلا فرق بين مسلم وغيره، وطني أو أجنبي.^(٥)

- من الضوابط ذات الصلة:

لا ينزع شيء من يد أحد إلا بحق ثابت معروف.^(٦)

(١) الخيريبيتي، الدرة الغراء في نصيحة السلاطين والقضاة والأمراء، مرجع سابق، ص ١٣.

(٢) الماوردي، أدب الدنيا والدين، مرجع سابق، ١٧٥.

(٣) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(٤) الجويني، الغيائي «غيث الأمم في التياث الظلم»، مرجع سابق، ص ١٥٧.

(٥) حسين، عبد الله علي. المقارنات التشريعية بين القوانين الوضعية المدنية والتشريع الإسلامي، القاهرة: دار السلام، ٢٠٠١م، ص ٩٢.

(٦) النووي، المجموع شرح المذهب، مرجع سابق، ج ٩، ص ٥٣.

- شرحها:

حفظ الأمن العام يشمل بإطلاقه الأمن الداخلي والخارجي، ويتسع ليشمل الأمن الوظيفي والأمن النفسي للرعية؛ إذ الأمن نقيض الخوف، فالأمن المطلق ما عم جميع المخاوف، والخوف قد يتنوع تارة ويعم. وتنوعه بأن يكون تارة على النفس، وتارة على الأهل، وتارة على المال، وعمومه أن يستوجب جميع الأحوال^(١) وإشاعة الأمن من مقاصد إقامة الدولة لتطمئن إليه -الأمن- النفوس، وتنتشر فيه الحمم، ويسكن إليه البريء، ويأنس به الضعيف. فليس لحائف راحة، ولا لحاذر طمأنينة.

والأمن شعور نفسي يأتي من اطمئنان الفرد إلى وفرة أمور، منها عدالة القضاء، وقوة الجيش ولكن هذا لا يعني الاكتفاء بهذه الأمور عن اعتبار الأمن مقصداً بذاته؛ لأن الأمن يأتي من انتفاء الجور، وزوال المخاوف، والخوف الجور قد يكون بأسباب حادثة من غير مقاصد الأدميين، فلا تكون خارجة عن حال العدل. لذا عد الأمن في انتظام الدنيا قاعدة كالعادل.

- من تطبيقاتها:

- تغلظ عقوبة الجرائم بحسب ما تهدد من استقرار الأمن، فالسرقة مثلاً عقوبتها القطع لما فيها من الخفاء، في حين أن الغصب وهو أخذ مال الآخرين من غير حق بلا حراة فيه التعزير، فإن أخذه بالقوة صار حراة، وفيه مجموعة أحكام عند الجمهور، فالإرعاب من غير أخذ موجب للحبس، فإذا صاحبه أخذ فتجب القطع من خلاف، فإن صاحبه قتل فيجب الصلب، كذا عند الجمهور.^(٢)

- يعد القتل عمداً لثائرة -لغضب وهياج- أو غيرها موجبا للقصاص، وهو قد يسقط بالعفو من قبل ولي الدم، إلا أن يكون غيلة، فينقلب إلى حد الحراة عند

(١) الماوردي، أدب الدنيا والدين، مرجع سابق، ص ١٧٥.

(٢) الخطاب الرعيني، محمد بن محمد. مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، ضبطه: زكريا عميرات، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٥م، ج ٦، ص ٢٣٣.

المالكية، عَنْ ابْنِ الْقَاسِمِ قَتْلُ الْغِيلَةِ حِرَابَةٌ وَهُوَ قَتْلُ الرَّجُلِ خَفِيَّةً لِأَخْذِ مَالِهِ^(١) فلا يصح فيه العفو ويتعين قتله حداً.

- الغيلة في الأطراف كالغيلة في النفس "ومن قطع يد رجل أو فقا عينه على وجه الغيلة فلا قصاص له، والحكم للإمام، إلا أن يتوب قبل أن يقدر عليه، فيكون فيه القصاص"^(٢) ويلحق بها عمليات الاختطاف لطلب فدية، فهذه من الجرائم المغلظة الملحقة بالحراقة عند المالكية.

- من واجبات السلطة السياسية في الدولة حفظ الأمن الخارجي بحراسة البَيْضَةِ، وَالذَّبُّ عَنِ الْأُمَّةِ مِنْ عَدُوٍّ فِي الدِّينِ أَوْ بَاغِي نَفْسٍ أَوْ مَالٍ^(٣). ويعبر عن هذا المعنى بعبارات عدة: "كحفظ الخطة عن الكفار، فهو بسد الثغور، وإقامة الرجال على المراسد"^(٤) فيقوم بجهد المشركين ودفع المحاربين والباغين، وتدبير الجيوش، وتجنيد الجنود، وتحصين الثغور بالعدة المانعة، والعدة الدافعة، وبالنظر في ترتيب الأجناد في الجهات، على حسب الحاجات وتقدير إقطاعهم وأرزاقهم، وصلاح أحوالهم.^(٥)

- القوانين المرتبطة بحفظ أمن الأفراد تسري على الجميع، بلا فرق بين مسلم وذمي ومستأمن، نعم، قد لا يطبق الحد على المستأمن فيما كان خالصاً لله تعالى، كشرب الخمر أو الزنا؛ إذ المستأمن لم يلتزم بالأمان إلا ما يرجع إلى حقوق العباد،^(٦) وعليه فإن ما كان فيه اعتداءً على حقوق الأفراد يُعاقب عليه المعتدي ولو كان مستأمنًا، لارتباطه بأمن الجماعة. وكذا أحكام المعاملات، وما يتعلق بالأموال

(١) المرجع السابق، ج ٦، ص ٢٣٣.

(٢) المرجع السابق، ج ٦، ص ٢٣٣.

(٣) الماوردي، أدب الدنيا والدين، مرجع سابق، ص ١٦٦.

(٤) الجويني، الغياني «غيث الأمم في التياث الظلم»، مرجع سابق، ص ١٤٨.

(٥) ابن جماعة، تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام، مرجع سابق، ص ٦٥.

(٦) السرخسي، المبسوط، مرجع سابق، ج ٩، ص ١١٠.

الشخصية العقارية، فتسري قوانين البلاد الإسلامية على الجميع بلا فرق بين ذمي ومسلم، ومستأمن.

ذ- تجارة الولاية مفسدة وللرعية مهلكة: ^(١)

- ضوابط ذات علاقة:

من أعطاه الإمام قَدْرَ كِفَايَتِهِ لَا يَنْبَغِي لَهُ أَنْ يَأْخُذَ مِنْ غَيْرِهِ جُعْلًا. ^(٢) عموم وخصوص

- شرح الضابط:

- يقصد بتجارة الولاية هنا عدة معان. الأول: أن يقوم بالشراء لنفسه ولحاجاته الخاصة بنفسه، فهذه أمرها خفيف، وأشد ما قيل فيها: أنها مكروهة خشية المحاباة من قبل البائع. والثاني: أن يتجر بالمنصب العام بأن يستغل المنصب العام لتحقيق ربح شخصي أو طلب منفعة شخصية من المكلفين، مستغلاً الصفة الوظيفية التي يتمتع، أو الخدمة التي يقدمها. والثالث: أن ينافس الوالي التجار في أمواهم مستغلاً سلطته، أو أن تتدخل الدولة بوضع قوانين احتكار وحماية لصالح تجار بأعيانهم، لتصبح الدولة طرفاً منافساً للتجار وليس لتصويب اختلال في الأسواق. والحالة الثانية والثالثة هما الأخطر، واللذان ينبغي منعهما حمايةً للوظيفة من خطر الاتجار بها لصالح الموظف أو لمنافسة التجار، وصور العلاقة بين من يمارس السلطة وبين أرباب الأموال متنوعة فقد تكون مباشرة، وقد تكون خفية. المقصد الذي يوجه إليه الضابط النهي عن الصور كافة، التي توظف فيها الوظيفة العامة لمصالح خاصة.

(١) القرافي، الذخيرة، مرجع سابق، ج ١٠، ص ٨٢، وانظر أيضاً:

- ابن الأزرقي، بدائع السلك في طبائع الملك، مرجع سابق، ج ١، ص ٢١٠، ج ١٠، ص ٨٢.

- الحريري، إبراهيم محمد. القواعد والضوابط الفقهية لنظام القضاء في الإسلام، عمّان: دار عمار للنشر والتوزيع، ١٩٩٨م، ص ١٤٣.

(٢) قاضيخان، الفتاوى الخانية، مرجع سابق، ج ٢، ص ١٩١.

- أدلة الضابط:

- قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَآ إِلَى الْحُكْمِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ١٨٨]؛ أي لا يأكل بعضكم مَال بعض بالباطل؛ أي وتلقوا بعضها إلى حكام السوء على وجه الرشوة،^(١) فهذا الدليل ينصب على حالة الكسب غير المشروع؛ إذ جعل تعالى ذكره آكل مَال أخيه بالباطل، كالأكل مَال نفسه بالباطل. ذلك أَنَّ المغايرة والتنوع في حقوق أفراد الأمة مغايرةٌ صوريةٌ؛ إذ هي راجعةٌ إلى شيء واحد، وهو المصلحة الجامعة أو المفسدة الجامعة^(٢) والوظيفة تمثل مصلحة الجماعة، ومن هنا فالأحكام لها لصالح جهة بعينها هو انحرافٌ بالوظيفة العامة عن مقصودها، وهو من أكل الأموال بالباطل. وأصل "الإدلاء": إرسال الرجل الدلو في حبلٍ متعلقاً به في البئر. ومن هنا قيل للمحتج لدعواه: "أدلى بحجة" ويحمل الإدلاء إلى الأحكام على معنيين؛ أي أن يخاصم وهو يعرف أنه مبطل كالرجل يكون عليه مَالٌ، وليس عليه فيه بينة، فيجحد المال، فيخاصمهم فيه إلى الأحكام، قاصداً تأخير الأداء إلى أن يصدر حكم القضاء: والثاني أن يقدم مالاً إلى حكام السوء على وجه الرشوة، فيكون المَال الذي دُفع للولاة هو الدلو الذي أدلى به المبطل ليأخذ حكماً قضائياً، والآية بهذا المعنى توجه إلى حرمة دفع أموال للموظف العام الذي يتجر في وظيفته^(٣) وعلى حرمة التكبس من الوظيفة العامة؛ لأنَّ ما حرم فعله حرم طلبه.^(٤)

- قوله ﷺ: "ما عدل وال اتجر في رعيته أبداً"^(٥) لأن منصب الولاية لا ينبغي أن

(١) الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر. الكشف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل،

تحقيق: عبد الرزاق المهدي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠٧م، ج ١، ص ٢٦٠.

(٢) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج ١، ص ٥٦٧.

(٣) الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، مرجع سابق، ج ٣، ص ٥٥٢، وانظر أيضاً:

- الزمخشري، الكشف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، مرجع سابق، ج ١، ص ٢٦٠.

(٤) السيوطي، الأشباه والنظائر، مرجع سابق، ص ١٥١.

(٥) ابن أبي عاصم، أبو بكر أحمد بن عمرو الشيباني. الأحاد والمثاني، تحقيق: باسم الجوابرة، الرياض: دار

الراية، ١٤١١هـ، ج ٥، ص ١٥٩، برقم: (٢٦٩٧).

يُقصد به حظ النفس، خلافاً للتجارة، التي تُبتغى لحظ النفس فدخل الولاية التجارة يجعلهم يفرحون لغلاء الأسعار^(١) وهذا انحياز واضح لطبقة التجار على حساب الرعية.

ثم إن منصب الولاية وضع لتحقيق مصالح العامة، وعليه فلا يجوز لوال أن يأخذ أجره ممن تولاهم على ولايته عليهم، ولا لقاضي أن يأخذ من المقضي عليه أو المقضي له أجره على قضائه، ولا لحاكم على حكمه، ولا لفت على فتواه، ولا لمحسن على إحسانه، ولا لمقرض على قرضه، ولا ما أشبه ذلك من الأمور العامة التي للناس فيها مصلحة عامة، ولذلك امتنعت الرشا والهدايا المقصود بها نفس الولاية؛ لأنَّ استغلال المصلحة هنا مؤدَّ إلى مفسدة عامة تُضادَّ حكمة الشريعة في نصب هذه الولايات، وعلى هذا المسلك يجري العدل في جميع الأنام، ويصلح النظام وعلى خلافه يجري الجور في الأحكام، وهدم قواعد الإسلام.^(٢)

ثم إن رزق الولاية ينبغي أن يتحقَّق من تحصيل التنمية العامة للدولة، والارتقاء بعمرانها لا بالدخول في منافسة التجار.^(٣)

- قوله ﷺ: "من أخون الخيانة تجارة الوالي في رعيته"^(٤) قال المناوي في شرح الحديث: "والظاهر أن المراد تجارته فيما تعم حاجتهم إليه من الأقوات وغيرها، ويحتمل الإطلاق"^(٥) وعلى المعنى الظاهر يكون الحديث نهياً عن استغلال الوظيفة العامة لمنافسة التجار في أرزاقهم، وهذا المعنى هو الذي نبه إليه ابنُ خلدون وابنُ الأزرق من أن المكاسب أنواع، وأن أشرفها الرئاسة، فدخل الدولة لمنافسة التجار يُؤدي إلى خروج التجار من السوق، لعلمهم بغياب إمكانية التنافس الحر، وفي هذا

(١) ابن الأزرق، بدائع السلك في طبائع الملك، مرجع سابق، ج ١، ص ٢١٢.

(٢) الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، مرجع سابق، ج ٢، ص ١٧٨.

(٣) ابن الأزرق، بدائع السلك في طبائع الملك، مرجع سابق، ج ١، ص ٢٠١.

(٤) ابن أبي عاصم، الأحاد والمثاني، مرجع سابق، ج ٥، ص ١٥٩، برقم: (٢٦٩٨).

(٥) المناوي، محمد عبد الرؤوف. فيض القدير شرح الجامع الصغير، القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٣٥٦ هـ، ج ٦، ص ٨.

المعنى يقول ابن الأزرقي: "تجارة السلطان هي من أعظم الآفات المضرة بالرعية المفسدة للجباية لأسباب:

أحدها: مضايقة الفلاحين والتجار في شراء الحيوان والبضائع؛ إذ لا يكاد واجد منهم يحصل على غرض من ذلك، مع مرافقة السلطان له؛ إذ ماله أعظم بكثير.

الثاني: إن السلطان قد ينزع الكثير من ذلك، إذا ما تعرض له غصباً أو بأيسر ثمن لفقد من ينافسه فيبخس ثمنه على بائه.

الثالث: أن ما يحصل له من مستغلات الفلاحة وبضائع التجارة لا ينتظر به حوالة الأسواق لما تدعوه إليه تكاليف الدولة، فيكلف التجار والفلاحين شراءه بأرفع قيمة، ويستخلص به ما عندهم من البضاعة، فتبقى بأيديهم عروضاً خامدة وسلعاً بائرة.

الرابع: أنهم والحالة هذه ربما تدعوهم الضرورة فيبيعون تلك السلع بأبخس ثمن لكساد سوقها، وربما يتكرر ذلك على التاجر أو الفلاح منهم، حتى يذهب رأس ماله، ووبال المضايقة به عائد على الجباية بالنقص والفساد، فإن معظمها إنما هو من التجارين والفلاحين، لا سيما بعد وضع المكوس ونموها بالعوائد، فإذا انقبض الفلاح عن الفلاحة، وقعد التاجر عن التجارة، دخلت الجباية جملة، أو دخلها النقص المتفاحش^(١) وما ذكره ابن الأزرقي يتعلّق بانعدام التنافس المفترض لمن يدخل السوق بما يؤدي إلى خروج التجار من الأسواق، ومآل الأمر إلى ضعف اقتصاد الدولة جملة.

- لأن عمر قال لشريح حين استقضاه: (لا تشتر ولا تبع)^(٢) والمقصود هنا التوجيه لأدب من آداب القاضي، والموظف العام ذي الولاية، فشراؤه لنفسه بنفسه مظنة المحاباة.

(١) ابن الأزرقي، بدائع السلك في طبائع الملك، مرجع سابق، ج ١، ص ٢٠٨.

(٢) المتقي الهندي، علاء الدين علي بن حسام الدين. كنز العمال في سنن القوال والأفعال، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٨م، ج ٥، ص ٨١٠.

- تطبيقات الضابط :

- يكره للقاضي عند الجمهور من الشافعية^(١) والحنابلة^(٢) والإمامية^(٣) والزيدية^(٤) والإباضية^(٥) أن يبيع ويشري لنفسه خوف المحاباة، "فَيُوكَّلُ فِيهِ مَنْ لَا يَعْرِفُ أَنَّهُ وَكِيلُهُ"^(٦) وَيَرَى الْحَنْفِيَّةُ^(٧) وَهُوَ الرَّاجِحُ عِنْدَ الْمَالِكِيَّةِ قَصْرَ الْكَرَاهِيَةِ عَلَى حُصُولِ الْبَيْعِ وَالشَّرَاءِ فِي مَجْلِسِ الْقَضَاءِ. وذكر ابنُ شاس كراهته في غير مجلس القضاء أيضاً خوف المحاباة.^(٨)

ومن قال بعدم كراهة البيع في غير مجلس قضائه حمل علة النهي على شغل البال وحده، وكذلك ليس للقاضي أن يسلف ولا يتسلف، ولا يدفع قراضاً لمن يعمل فيه، ولا يبيع بضاعة مع غيره ليشترى له بها سلعة مثلاً خوف المحاباة ولا يستعير؛ لأنه انتفاع بأموال الناس من غير عوض^(٩) ولا تؤثر هذه الكراهة على نفاذ الأحكام فتبقى أحكامه

(١) الماوردي، الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي، مرجع سابق، ج ١٦، ص ٤٢.

(٢) ابن قدامة، الكافي في فقه الإمام المجلد أحمد بن حنبل، مرجع سابق، ج ٤، ص ٤٤١.

(٣) القاضي ابن البراج، أبو القاسم عبد العزيز بن تحرير الطرابلسي. المذهب في الفقه، قم: المطبعة العلمية، ١٤٠٦ هـ، ج ٢، ص ٥٩٠.

(٤) ابن المرتضى، البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار، مرجع سابق، ج ٦، ص ١٢٦.

(٥) اطفيش، شرح النيل وشفاء الغليل، مرجع سابق، ج ٢٢، ص ١٦٣.

(٦) ابن المرتضى، البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار، مرجع سابق، ج ٦، ص ١٢٦.

(٧) السرخسي، المبسوط، مرجع سابق، ج ١٦، ص ٦٦، وانظر أيضاً:

- الطرابلسي، معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام، مرجع سابق، ج ١، ص ٤٨.

(٨) الخرشي، شرح مختصر خليل، مرجع سابق، ج ٧، ص ١٥٠، وانظر أيضاً:

- عlish، أبو عبد الله محمد بن أحمد. منح الجليل شرح مختصر خليل، بيروت: دار صادر، ١٩٧٠ م، ج ٨، ص ٢٩٧.

- ابن فرحون، تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الحكام، مرجع سابق، ج ١، ص ٦٧.

(٩) الخرشي، شرح مختصر خليل، مرجع سابق، ج ٧، ص ١٥٠، وانظر أيضاً:

- عlish، منح الجليل شرح مختصر خليل، مرجع سابق، ج ٨، ص ٢٩٧.

- ابن فرحون، تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الحكام، مرجع سابق، ج ٤، ص ٣٥٩.

نافذة.^(١) ينبغي للقاضي أن يتورع عن طلب الحوائج والعواري من الماعون والدواب لركوبها، وما أشبه ذلك، أو السلف، أو أن يقارض أحداً، أو يبيع مع أحد.^(٢)

- لا ينبغي للدولة أن تدخل منافساً للتجار في أرزاقهم، كأن تعتمد بالكلية على تحقيق الربح من الأعمال التجارية لما في ذلك من منافسة غير متكافئة، ولكن لا مانع من تدخل الدولة على نحو مؤقت لتصويب اختلال في الأسواق، كما بين ابن تيمية في الحكم الفقهي من التسعير.

- لا يجوز الاتجار بالوظيفة العامة تحت ما يسمى حديثاً بالكسب غير المشروع، وتعد هذه الجرائم ذات صفة خاصة لما يتميز به صاحبها من سلطة تمكّنه من إخفاء أدلتها المادية، وهي تتضمن عدة جرائم؛ مثل الرشوة والاختلاس والتكسب من الوظيفة العامة، وتجريم الكسب غير المشروع للموظف العام في التشريعات الحديثة، يهدف إلى حماية الوظيفة العامة من خطر الاتجار بها، ونظراً لما للوظيفة العامة من سلطة تمكن المتربح بالوظيفة العامة من إخفاء البيّنات التي تجرمه، فيعد كسباً غير مشروع كلّ مال يحصل عليه الموظف العام لنفسه أو لغيره بسبب الخدمة أو الصفة، أو نتيجة لسلوك مخالف لنص قانوني عقابي، كالرشوة أو للآداب العامة، ومن البيّنات على الكسب كل زيادة في الثروة تطرأ على الموظف، أو من تحت ولايته من زوجة وأولاد بعد توليه الخدمة أو قيام الصفة، وعجز عن إثبات مصدر شرعي لها.

- كل من عمل للمسلمين عملاً حكمه في الهدية حكم القاضي، وفي "شرح الأقطع"^(٣) الفرق بين الرشوة والهدية أن الرشوة يعطيه بشرط أن يعينه، والهدية لا

(١) الماوردي، الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي، مرجع سابق، ج ١٦، ص ٤٢.

(٢) الخرشبي، شرح مختصر خليل، مرجع سابق، ج ٧، ص ١٥٠. انظر أيضاً:

- عlish، منح الجليل شرح مختصر خليل، مرجع سابق، ج ٨، ص ٢٩٧.

(٣) الأقطع، هو: أحمد بن محمد بن محمد، أبو نصر البغدادي، توفي سنة ٤٧٤هـ، وله شرح لمختصر القدوري. انظر:

- الزركلي، خير الدين، الأعلام، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٩٢م، ج ١، ص ٢١٣.

شرط معها. والأصل في ذلك ما رواه البخاري: "عن أبي حميد الساعدي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قال: اسْتَعْمَلَ النَّبِيُّ ﷺ رَجُلًا مِنْ الْأَزْدِ يُقَالُ لَهُ ابْنُ اللَّتْبِيَةِ عَلَى الصَّدَقَةِ، فَلَمَّا قَدِمَ قَالَ: هَذَا لَكُمْ وَهَذَا أَهْدِي لِي. قال: "فَهَلَّا جَلَسَ فِي بَيْتِ أَبِيهِ أَوْ بَيْتِ أُمِّهِ فَيَنْظُرَ يَهْدِي لَهُ أَم لَا".^(١) وقال عُمَرُ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ: "كَانَتِ الْهَدِيَّةُ فِي زَمَنِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ هَدِيَّةً وَالْيَوْمَ رِشْوَةً".^(٢) واستعمل عمرُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أبا هريرة، فقدم بهالٍ فقال له: من أين لك هذا؟ قال: تلاحقت الهدايا. فقال له عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ؛ أي عدو الله، هلا قعدت في بيتك فتنتظر أيهدى لك أم لا. فأخذ ذلك منه وجعله في بيت المال^(٣) وتعليل النبي ﷺ دليل على تحريم الهدية التي سببها الولاية، ولهذا لو زاد المهدي على المعتاد أو كانت له خصومة كره عندنا، وعند الشافعي هو محرّم كالرشوة.^(٤) تطبق الدولة مبدأ: "من أين لك هذا" ومبدأ الكشف على أموال الموظفين الذين تولوا ولاية عامة "وينبغي للسلطان إذا طلب إقامة البيئة على خيانة العامل، أن يكون بعد عزله، ولا سيما إن طلب البيئة من رعية ذلك العامل، وهو لم يزل عليهم، بل يكون ذلك بعد عزله، حتى يأمنوا عدم رجوعه عليهم، فحيثئذ يبينوا عليه، إذا أمنوا غائلته".^(٥)

- من ثبتت خيائته واستغلاله السلطة لتحقيق إثراء غير مشروع، تصادر منه الأموال التي أخذها بغير وجه حق، وحكم الأموال المصادرة على حالين؛ الأول: ما أُخذ

(١) البخاري. صحيح البخاري، مرجع سابق، كتاب: الهبة، باب: من لم يقبل الهدية لعله، ص ٤٩١، حديث رقم (٢٩٩٧).

(٢) المرجع السابق، كتاب: الهبة وفضلها، باب: من لم يقبل الهدية لعله، ص ٤٩١، قبل الحديث رقم (٢٥٩٦).

(٣) ابن الهمام، شرح فتح القدير، مرجع سابق، ج ٧، ص ٢٧٢.

(٤) المرجع السابق، ج ٧، ص ٢٧٢، وانظر أيضاً:

- الجمل، سليمان بن عمر بن منصور العجيلي. حاشية الجمل على شرح المنهاج، بيروت: دار الفكر، (د. ت.)، ج ٥، ص ٣٤٧.

(٥) الرجراجي، أبو حفص عمر بن موسى. هداية من تولى غير الرب المولى، إسبانيا: المعهد الإسباني العربي للثقافة، ١٩٨٣ م، ص ٣٢.

من أصحابه عَنوةً يُرد إلى أصحابه إن عرفوا، وإلا فيرد لبيت المال وحُكمه حُكم اللقطة. الثاني: وما أخذ على سبيل الهدية نظراً للوظيفة العامة فهو لبيت المال؛ لأنَّ الوظيفة العامة وضعت لتحقيق النفع العام فيما يتحقق من ربح فيها، فهو للنفع العام^(١) وتعد هذه المصادرة إحدى أدوات تحقيق العدالة، وإعادة توزيع الثروة على نحو شرعي. وشاهد ذلك من مصادرة عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عماله بأخذ شطر أموالهم، فقسمها بينهم وبين المسلمين^(٢) وتعلم خيانة العامل إذا ظهرت عليه زيادة كأخذه في البنيان والغرس، وشراء الدور والأرضين. فإذا كان فضلاء الصحابة، وعدولهم يُنهون في عملهم عن زيادة البنيان، لضرورتهم فيه، فكيف المعروفون بالخيانة في فضول البنيان لا يؤخذ بنيانهم، ولا يؤخذ ما بأيديهم مما يفسدونه من أموال المسلمين.^(٣)

- وإذا بيعت هذه الأموال المأخوذة ظلماً في المصادرة حل البيع جاء في تبصرة الحكام: "فِي الْعَمَالِ يُؤْتُونَ بِطَلَبَةٍ مِنْهُمْ أَوْ كُرِهِ، فَيَأْخُذُونَ أَمْوَالَ النَّاسِ بِغَيْرِ حَقٍّ، وَيَسِيرُونَ فِيهِ سِيرَةَ الظُّلْمِ، ثُمَّ يُعْزَلُونَ عَلَى سَخَطَةٍ مِنَ الْوَالِي عَلَيْهِمْ، فَيُرْهِقُهُمْ وَيُعَذِّبُهُمْ فِي غُرْمٍ، يُعَرِّمُهُمْ انْتِقَاماً لِّلَّهِ تَعَالَى مِنْهُمْ، وَلِيُرِدَّهُ عَلَى أَهْلِ الَّذِينَ أَخَذَ مِنْهُمْ بِغَيْرِ حَقٍّ، أَوْ يُعَرِّمُهُمْ لِنَفْسِهِ عَلَى غَيْرِ تَحَرِّيِ الْحَقِّ وَالْعَدْلِ، فَيَلْجَأُوا فِي ذَلِكَ إِلَى بَيْعِ أَمْتِعَتِهِمْ وَرَقِيقَتِهِمْ، فَذَلِكَ مَاضٍ عَلَيْهِمْ، سَائِعٌ لِمَنْ ابْتَاعَهُ بِمَنْزِلَةِ مَا بَاعَهُ الْمَضْغُوطُ فِي الْحَقِّ الَّذِي يَلْزَمُهُ، أَوْ الدَّيْنِ الَّذِي ثَبَتَ عَلَيْهِ؛ لَأَنَّهُ إِغْرَامُهُمْ ذَلِكَ كَانَ مِنَ الْحَقِّ لِلْوَالِي الَّذِي وَلَا هُمْ، وَأَنْ يَرُدَّ ذَلِكَ إِلَى أَرْبَابِهِ، فَإِنْ احْتَبَسَ الْوَالِي ذَلِكَ لِنَفْسِهِ، فَإِنَّمَا هُوَ ظَالِمٌ لِلرَّعِيَّةِ فِي ذَلِكَ، وَلَيْسَ ذَلِكَ بِنَافِعٍ أَوْلَئِكَ الْعَمَالِ الظُّلْمَةَ فِيمَا بَاعُوهُ ضَغْطَةً فِي مَغْرَمِهِمْ، وَلَا حُجَّةَ لَهُمْ فِي أَنْ يَقُولُوا: إِنَّمَا كُنَّا نَأْخُذُ ذَلِكَ لِمَنْ وَلَانَا، وَيُقَادُ مِنْهُمْ لِكُلِّ مَنْ جَلَدُوا وَقَطَعُوا بِغَيْرِ حَقٍّ."^(٤)

(١) السرخسي، شرح السير الكبير، مرجع سابق، ج ٤، ص ١٢٤٠.

(٢) القرافي، الفروق، مرجع سابق، ج ٤، ص ٣٢٤.

(٣) الرجراجي، هداية من تولى غير الرب المولى، مرجع سابق، ص ٣١.

(٤) ابن فرحون، تبصرة الحكام في أصول الأفضية ومناهج الحكام، مرجع سابق، ج ٢، ص ١٤٢.

وهل تقتصر المصادرة على المال الذي أخذ بغير وجه حق أم تزيد؟ هذا مبني على تكييف المصادرة، فإن كانت عقوبة على الخيانة جاز أن تزيد على رأي من يجيز التعزير بالمال، وإن كانت تعويضاً على الضرر اقتضت على مقدار الزيادة، وتدل عبارات كتب التراث الإداري أن المصادرة كانت عقوبة زائدة على التعويض، جاء في كتاب "سياسة نامه": "وإن كان غصب الناس شيئاً دون حق يجب استرداده منه، ورده إلى من غصبه منهم، ثم مصادرة ما يتبقى لديه من مالٍ وتحويله إلى الخزينة، وعزله بعد ذلك، على ألا يُسند إليه أي عمل ألبته، ليكون عبرة للآخرين من المتطاولين والصوص".^(١)

وهذه المبادئ تُظهر رهافة مبدأ المسؤولية كما يقرها فقهاء الإسلام، لما رسخ في أذهانهم من تعلق تصرفات الموظف العام بالمصلحة العامة للأمة.

ر- من الواجب على السلطان اكتفاؤه بظاهر الطاعة:^(٢)

- ضوابط ذات علاقة:

- الأصل اجتناب الدولة ابتغاء الريبة في الناس.^(٣) عموم وخصوص

- مبني قتال البغاة على ردعهم لا قتلهم.^(٤) عموم وخصوص

(١) نظام الملك، قوام الدين أبو علي الحسن بن علي الطوسي. سياست نامه «سير الملوك»، تحقيق: يوسف حسين بكار، الدوحة: دار الثقافة، ١٩٨٧م، ص ٥٨.

(٢) ولفظه: "من الواجب على السلطان شرعاً وسياسة، اكتفاؤه بظاهر الطاعة، من غير تنقير عن حقيقة باطنها." انظر:

- ابن الأزرقي، بدائع السلك في طبائع الملك، مرجع سابق، ج ٢، ص ٣٥.

(٣) أصل هذا الضابط حديث: "إن الأمير إذا ابتغى الريبة في الناس أفسدهم." انظر:

- السجستاني، سنن أبي داود، مرجع سابق، كتاب: الحدود، باب: إذا تتابع في شرب الخمر، ص ٤٩١، حديث رقم: (٤٤٨٩).

- البيهقي، سنن البيهقي الكبرى، مرجع سابق، ج ٨، ص ٣٣٣.

(٤) المواق، أبو عبد الله محمد بن يوسف العبدري الغرناطي. التاج والإكليل لمختصر خليل، بيروت: دار الفكر، ١٣٩٨هـ، ج ٢، ص ٢٧٧.

- شرح الضابط:

يقصد بهذا الضابط بيان تعامل السلطة السياسية مع المواطنين، ممن يعرف عنهم المعارضة لنهج السلطة السياسية بسبب فكري أو عقدي أو مذهبي؛ فمن التزم بطاعة القوانين ولو ظاهراً، يكتفى بهذا منه ولا ينقر عن حقيقة باطنه،^(١) فمن أدّى واجباته تجاه الدولة لا يجوز مؤاخذته على ماضيه، أو بسبب انتفاء مذهبي؛ كأن يكون في مذهب توجّه مخالف لمذهب السلطة الحاكمة، وفي هذا المعنى يقول ابن الأزرق: "فمن حق الرعية على السلطان حسن القبول لظاهر طاعتها، وإضرابه صفحاً عن مكاشفتها."^(٢)

ويؤسس هذا الضابط لفكرة بناء المواطنة المتساوية، بحيث تتعامل السلطة مع التعدديات: المذهبية والمالية، والقومية والفكرية على نحو يعزز الانتماء للدولة، ويحول دون تحوّل أصحاب الانتماءات المغايرة لمذهب الغالبية إلى انتفاءات خارجة عن الانتماء العام للدولة.

ومن هنا تأتي أهمية هذا الضابط الذي يعطي للمعارضة حقوقاً، ولكنه يمنعها من شق عصا الطاعة والتمرد على القوانين."

- أدلة الضابط:

- قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْفَقَ إِلَيْكُمْ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا تَبْتَغُونَ عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فَعِنْدَ اللَّهِ مَغَانِمُ كَثِيرَةٌ كَذَلِكَ كُنْتُمْ مِنْ قَبْلُ فَمَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُ الْبَيِّنَاتُ فَعَلَى اللَّهِ الْعُقُوبَةُ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا﴾ [النساء: ٩٤]؛ أي لا تقولوا لمن استسلم فأظهر الانقياد لما دُعي إليه من الإسلام لست مؤمناً، فحكم الله تعالى بصحة إيمان من أظهر

(١) من الصور التاريخية لاستيعاب الدولة للاختلاف الفكري، ما ذكره ابن الأزرق من قول زياد ابن أبيه لما قدم العراق: "يا أيها الناس، إنه قد كانت بيني وبين قوم إحن، فجعلت ذلك دبر أذني، وتحت قدمي، فمن كان محسناً فليزدد في إحسانه، ومن كان مسيئاً فلينزح عن إساءته، إني لو علمت أن أحداً قتلته السُّل من بغضي لم أكشف له قناعاً، ولم أهتك له سترأ حتى تبدو لي صفحته" انظر:

- ابن الأزرق، بدائع السلك في طبائع الملك، مرجع سابق، ج ٢، ص ٥٣.

(٢) المرجع السابق، ج ٢، ص ٥٣.

الإسلام، وأمرنا بإجرائه على أحكام المسلمين.^(١)

- قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا جَاءَكُمْ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ فَامْتَحِنُوهُنَّ ۚ اللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِهِنَّ ۚ﴾ [المتحنة: ١٠] ومعلوم أنه لم يرد حقيقة العلم بضمائرهن واعتقادهن، وإنما أراد ما ظهر من إيمانهن بالقول، وجعل ذلك علماً، فدلّ على أنه لا اعتبار بالضمير في أحكام الدنيا، وإنما الاعتبار بما يظهر من القول.^(٢)

- قوله ﷺ: "أفلا شققت عن قلبه"^(٣) ومناسبة الحديث أن أسامة بن زيد قتل رجلاً في إحدى الغزوات بعد أن قال: "لا إله إلا الله" ثم ذكر ذلك لرسول الله ﷺ فقال له: "أَقَالَ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَقَتَلْتَهُ؟ قَالَ: قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّمَا قَالَهَا خَوْفًا مِنَ السَّلَاحِ. قَالَ: أَفَلَا شَقَّقْتَ عَنْ قَلْبِهِ، حَتَّى تَعْلَمَ أَقَالَهَا أَمْ لَا؟" وفي الحديث دليل على أن أمور الناس في معاملة بعضهم بعضاً إنما تجري على الظاهر من أحوالهم دون باطنها، وأن من أظهر شعار الدين أجري عليه حكمه، ولم يكشف عن باطن أمره.^(٤)

- كان رسول الله ﷺ يُداري المنافقين مع القطع وتواتر الوحي بنفاقهم، وشقاقهم، وهو القدوة والأسوة، فأولى أن تُداري السلطة السياسية المخالفين لها في التوجه ما داموا ملتزمين بالطاعة.^(٥)

(١) الجصاص، أحكام القرآن الشهير بتفسير الجصاص، مرجع سابق، ج ٣، ص ٢٢٤.

(٢) المرجع السابق، ج ٣، ص ٢٧٦.

(٣) القشيري، صحيح مسلم، مرجع سابق، كتاب الإيمان، باب: تحريم قتل الكافر بعد أن قال: لا إله إلا الله، ص ٦٥، حديث رقم: (٩٦).

(٤) البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود. شرح السنة، بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٨٣م، ج ١، ص ٧٠. انظر أيضاً:

- ابن حجر العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي. فتح الباري بشرح صحيح البخاري، تحقيق: محب الدين الخطيب، بيروت: دار المعرفة، ١٣٧٩هـ، ج ١٢، ص ١٩٦.

(٥) الجويني، الغياثي «غياث الأمم في التياث الظلم»، مرجع سابق، ص ١٧١.

روي أن علياً سمع رجلاً يقول في ناحية المسجد: "لا حكم إلا لله" فقال علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: "كلمة حق أريد بها باطل، لَنْ نَمْنَعَكُمْ مَسَاجِدَ اللَّهِ أَنْ تَذْكُرُوا فِيهَا اسْمَ اللَّهِ، وَلَنْ نَمْنَعَكُمْ الْفِيءَ مَا دَامَ أَيْدِيكُمْ مَعَ أَيْدِينَا، وَلَنْ نُقَاتِلَكُمْ حَتَّى تُقَاتِلُونَا." (١) وفيه دليل على أن للمعارضة حقوقاً، فلا تمتنع من المساجد، ولا من الفيء ما دام أنها لم تعلن التمرد المسلح على الدولة.

- تطبيقات الضابط:

- تقبل توبة الزنديق، وهذا ما جزم به الجويني (٢) وتجري عليه أحكام المسلمين مادام قد أظهر الطاعة، أما باطن أمره فمتروك إلى الله تعالى، وهذا مذهب عدد من الفقهاء، فهو رواية عند الحنفية، ورواية عند الشافعية، ورجحها الجويني، ورواية عند الحنابلة، وهي اختيار الخرقي، وآخر قول الإمام أحمد، (٣) وهي مذهب الزيدية على أصح الوجهين (٤) واختاره الشوكاني (٥) فذهبوا إلى أن الزنديق يُقبل توبته بشرطها؛ ويكتفى منه بظاهر الطاعة لقوله تعالى: ﴿قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ﴾ [الأنفال: ٣٨]. وهذا القول منسجم مع الضابط.

(١) البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي. معرفة السنن والآثار، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩١م، ج ٦، ص ٢٨٧. بلفظ قريب.

(٢) الجويني، الغياني «غياث الأمم في التياث الظلم»، مرجع سابق، ص ١٧١.

(٣) ابن قدامة، الكافي في فقه الإمام المجل أحمد بن حنبل، مرجع سابق، ج ٤، ص ١٥٩، وانظر أيضاً:

- المرداوي، أبو الحسن علي بن سليمان. الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام المجل أحمد بن حنبل، تحقيق: محمد حامد الفقي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٨٠م، ج ١٠، ص ٣٣٣.

(٤) ابن المرتضى، أحمد بن يحيى. البحر الجامع لمذاهب علماء الأمصار، ج ١٦، ص ٢١٦، من الموقع الإلكتروني:

- <http://www.al-islam.com>

(٥) الشوكاني، محمد بن علي. نيل الأوطار من أسرار منتقى الأخبار، بيروت: دار الجليل، ١٩٧٣م، ج ٧، ص ٣٦٣.

وخالف عددٌ من الفقهاء فقال: لَا تُقْبَلُ تَوْبَةُ الزَّانِدِ، وهو قول الحنفية في ظاهر المذهب^(١) وقول المالكية، وَرَأَيْ عِنْدَ الشَّافِعِيَّةِ، وَقَوْلُ الحَنَابِلَةِ على الأشهر من الروايتين^(٢) لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا وَأَصْلَحُوا وَبَيَّنُوا﴾ [البقرة: ١٦٠] لِعَدَمِ الإِطْمِئْنَانِ إِلَى مَا يُظْهَرُ مِنَ التَّوْبَةِ؛ إذ مذهب الزنديق التَّوْبَةُ عِنْدَ الْخَوْفِ فتوبته عين زندقته!

لَكِنْ الْمَالِكِيَّةُ صَرَّحُوا بِقَبُولِ التَّوْبَةِ مِنَ الزَّانِدِ إِذَا أَظْهَرَهَا قَبْلَ الإِطْلَاعِ عَلَيْهِ؛ لِأَنَّ معنى عدم قبول التوبة أن توبته لا تُعرف؛ لأنه كان يُظْهَرُ الإِيْمَانُ وَيُسَرُّ الكُفْرُ، ولم يتغير حاله فإذا جاء تائباً قَبْلَ الإِطْلَاعِ عليه فلا وجه لعدم قبول توبته^(٣) وهذا الرأي أكثر انسجاماً مع الضابط، كما صرح ابن قدامة بأن التوبة تنفعه عند الله إذا علم منه حقيقة الإنابة وصدق التوبة واعتقاد الحق^(٤) ولكن في أحكام الدنيا يعاقب جرياً على الظاهر لما علم من زندقته السابقة.

- إذا امتنع قوم من أهل الحل والعقد عن البيعة في المراحل الأولية لاختيار رئيس الدولة، فلا إثم ولكن إذا انعقدت للمرشح البيعة برضا الأكثرية وجب على الجميع الطاعة، ولا يجبر من ترك البيعة على أن يبايع، ولا يعد فعله جرمًا قانونياً إلا بالقيام بعملٍ فعليٍّ كالتحريض على النكث، أو مخالفة القانون. "وَمَنْ نَكَثَ بَيْعَتَهُ لَا حِلَّ لِي فِي الْحَاكِمِ، فَسَقَ إِجْمَاعًا، وَلَيْسَ لِلْإِمَامِ مُجَاهَدَتُهُ مَا لَمْ يُظْهَرْ عَدَاوَتُهُ، لِيَرْكُ عَلَيَّ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَنْ تَوَقَّفَ فِيهِ كَابِنٌ عُمَرُ وَلَمْ يَأْذَنْ لِعَمَّارٍ فِي مُرَاجَعَتِهِ، وَالنَّكَثُ قَدْ يَكُونُ بِالتَّخَلُّفِ عَنْ النُّصْرَةِ فَقَطْ، وَبِالْمُحَارَبَةِ كَفَعَلَ طَلْحَةَ وَالزُّبَيْرِ."^(٥) وكذا إذا فارق أحد الجماعة، ولم يخرج عليهم ولا قاتلهم أنا لا نقاتله لنرده إلى الجماعة ويدعن للإمام بالطاعة بل نخليه

(١) ابن نجيم، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، مرجع سابق، ج ٥، ص ١٣٦.

(٢) ابن مفلح، إبراهيم بن محمد. المبدع في شرح المقنع، بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤٠٠ هـ، ج ٩، ص ١٧٩.

(٣) ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله الإشبيلي. أحكام القرآن، تحقيق: علي محمد البجاوي، بيروت: دار إحياء الكتب العربية، ١٩٥٧ م، ج ٢، ص ٥٤٦.

(٤) ابن قدامة، المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل الشيباني، مرجع سابق، ج ٢، ص ٥٠٤.

(٥) ابن المرتضى، البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار، مرجع سابق، ج ١٦، ص ١١٦.

وشأنه؛^(١) إذ مجرّد الخلاف على الإمام لا يوجب قتال المخالف.

- لا يُعد التعريض بالشتيم جريمة يعزر عليها عند الحنفية، بدليل عدم تعزيز علي بن أبي طالب للخوارج؛ إذ حكّموا.^(٢) وقال الحنابلة: وإذا أظهر قوم رأي الخوارج ولم يجتمعوا للحرب تركوا، فإن سبوا الإمام عزّزهم، وإن عرّضوا بسبه فوجهان.^(٣)

- الفاجر المجاهر بمعصيته يجوز تنبيه الناس إلى فجوره ليجتبهوه، لقول عمر رضي الله عنه: "لَيْسَ لِفَاجِرٍ حُرْمَةٌ"، أَرَادَ الْمُجَاهِرَ بِفُسْقه دُونَ الْمُسْتَتِرِ؛ إِذِ الْمُسْتَتِرُ لَا بُدَّ مِنْ مُرَاعَاةِ حُرْمَتِهِ.^(٤)

يرى عدد من الفقهاء المعاصرين أن حرية الفكر التي يكفلها القانون الإسلامي، وعدم الإكراه على تغيير المعتقد، تستلزم عدم قتل المرتد لمجرد الردّة، بل لعمل مصاحب لها، كخروجه على القانون، والترويج لفكره، وإنّ ما وقع عليه الإجماع من قتل المرتد يحمل على حالة من تمرد على القانون بعمل مصاحب للردّة، فإن لم يصاحب رده تمرد على القوانين، أو التمرد على الدولة فلا يقتل^(٥) ولكن يمكن أن يعزر.

(١) الصنعاني، محمد بن إسماعيل. سبل السلام شرح بلوغ المرام من أدلة الأحكام، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٣٧٩هـ، ج ٣، ص ٢٥٨.

(٢) السرخسي، المبسوط، مرجع سابق، ج ١٠، ص ١٢٥.

(٣) المجد ابن تيمية، أبو البركات مجد الدين عبد السلام بن عبد الله. المحرر في الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، الرياض: مكتبة المعارف، ١٤٠٤هـ، ج ٢، ص ١٦٧، وانظر أيضاً:

- ابن قدامة، عبد الرحمن بن محمد. الشرح الكبير، بيروت: دار الفكر، ١٩٨٤م، ج ١٠، ص ٧٦.

(٤) الغزالي، إحياء علوم الدين، مرجع سابق، ج ٣، ص ١٥٣، وانظر أيضاً:

- اطفيش، شرح النيل وشفاء الغليل، مرجع سابق، ج ٢٣، ص ١٠٥.

(٥) الريسوني، مقال في صحيفة الغد الأردنية، مرجع سابق، عدد: ٢٥/٩/٢٠٠٩م.

ثانياً: نماذج من أحكام الإمامة وسندها الشرعي:

اتضح لنا فيما سبق دور سياسة التشريع في إنشاء الأحكام، على نوعين؛ الأول: حين تكون الأحكام تدبيراً علاجياً، والثاني: حين تستهدف الأحكام الموازنة بين النص والواقع بظروفه، دفعاً للتعارض بين الجزئي والكلي، وتحقيقاً لوحدة الروح التي تسلك أحكام الشريعة كلها.

وقد بينّا فيما سبق أمثلة تطبيقية لهذين النوعين من سيرة الرسول ﷺ، وسيرة أصحابه رضوان الله عليهم.

وسوف نعرض فيما يأتي لبعض الأحكام التي أنشأها الرسول ﷺ من قبيل التدبيرات السياسية، وهي ما عُرف بأحكام الإمامة، وقد يختلف الفقهاء في تكيف بعض هذه المواقف؛ أي حكم سياسي، أم حكم عام؟

١ - أمثلة على أحكام الإمامة:

أ- قول الرسول الكريم ﷺ: "من قتل قتيلًا له عليه بيّنة فله سَلْبُهُ"^(١)
فقد ذهب الإمام مالك^(٢) إلى القول بأن هذا الحكم تدبير؛ أنشأه الرسول الكريم حثاً وترغيباً للجد على القتال في معركة استدعت هذا العلاج، فالأمر إذن محكوم بالمصلحة الموقوتة، بإنشاء أساليب التحفيز والحث حسبما يرى "الإمام" مراعاة لطبيعة المعركة، وظروف المقاتلين؛ ومن ذلك ما اتخذهُ السلطان العثماني محمد الفاتح، إبان فتحه للقسطنطينية؛ ليرفع الروح القتالية لدى الجند؛ إذ أعلن أن كل جندي يقتحم

(١) متفق عليه، واللفظ للبخاري. انظر:

- البخاري، صحيح البخاري، مرجع سابق، كتاب: المغازي، باب: قول الله تعالى: ﴿وَيَوْمَ حُنَيْنٍ إِذْ أَعْجَبَتْكُمْ كَثْرَتُكُمْ...﴾ [التوبة: ٢٥]، ص ٨١٥، حديث رقم: (٤٣٢١).

- القشيري، صحيح مسلم، مرجع سابق، كتاب: الجهاد والسير، باب: استحقات القاتل سلب القتيل، ص ٧٢٦، برقم: (١٧٥١).

(٢) الباجي، المنتقى شرح موطأ الإمام مالك، مرجع سابق، ج ٣، ص ١٩٠.

أسوار المدينة سيتم ترفيعه فوراً،" وأمر السلطان أن تسجل أسماء السباقيين إلى اختراق المدينة، لمنحهم أعطيات مجزية، تجري على نسلهم ما بقي للدولة العثمانية من سلطان،^(١) فهذا النوع من الحوافز، هو من التدبير السياسي الذي يترك تقديره لولي الأمر، حسباً تقتضي المصلحة ويحدد الظرف.

والذي جعل الإمام مالكا يفسر الحديث بأنه من قبيل التصرف بمقتضى الإمامة، أن قوله تعالى: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ﴾ [الأنفال: ٤١] يقتضي أن السلب فيه الخمس لله عز وجل والآية متواترة فتقدم على الحديث الأحادي.^(٢)

ويقتضي ذلك أيضاً أن تعميم هذا الحديث يؤدي إلى مآل غير مقصود للمشروع؛ إذ يقبل المجاهد على قتل من له سلب دون غيره، فيقع التخاذل في الجيش، وربما كان قليل السلب أشد نكاية على المسلمين، فلأجل هذا ترك الإمام مالك تعميم الحديث، وعده تدبيراً علاجياً لظرف معين.

فتأمل كيف أن التدبر العقلي في مآل الحكم الشرعي يؤدي إلى التطبيق الصحيح للشريعة بما يحفظ المقاصد أن تهدر. وإن أساليب الحرب في أيامنا تؤكد ما ذهب إليه الإمام مالك بنظره الثاقب؛ إذ يؤدي تعميم القول بهذا الحديث إلى أن ينطلق الجندي دون التفات للخطة العسكرية بما يؤدي إلى سير الجيش دون خطة، والتحول من حرب منظمة إلى حرب عشوائية، وهذا مآل خطير؛ إذ تغدو الحرب حينئذ مراحاً للفوضى، ومجالاً واسعاً للأهواء.

والشريعة -كما يقول الشاطبي-: "جاءت لتخرج المكلفين عن دواعي أهوائهم."^(٣) ومن هنا، كان الحكم العام -عند الإمام مالك- ألا يؤخذ شيء من الغنائم إلا بإذن الإمام؛ ليتحقق الانضباط بالخطة الحربية المحكمة، ويكون الانطلاق وفقاً لخطة منظمة لا للأهواء

(١) أبو غنيمه، زياد. السلطان المجاهد محمد الفاتح، عمان: دار الفرقان، ١٩٨٣م، ص ٥٨.

(٢) القرافي، الإحكام في غميز الفتاوى عن الأحكام، مرجع سابق، ص ١٠٧.

(٣) الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، مرجع سابق، ج ١-٢، ص ٣٥١.

والمطامع، ويكون هذا الحكم الصادر من الرسول ﷺ بناء على تقدير الظرف وظهور وجه المصلحة في ذلك الحكم، فهو حكم مبني على المصلحة التي يقدرها الإمام وفقاً لطبيعة المعركة وظروفها الحربية.

ب- موقف الرسول الكريم من رفض الاقتراح بقتل عبد الله بن أبي زعيم المنافقين:

التفتاً منه ﷺ للرأي العام، ولأثر هذا الاقتراح فيما لو نفذ في مصلحة الدعوة؛ إذ قال: "لا يتحدث الناس أن محمداً يقتل أصحابه." (١)

فالموازنة بين "المصالح" مصلحة الدعوة بالتخلص من شر عبد الله بن أبي، ومصلحة الدعوة في ائتلاف ذوي القلوب المتخوفة من الإسلام، وهذه الموازنة تتطلب قياس الرأي العام، ومعرفة أثر المواقف، ونتائجها في مصلحة الدعوة.

وشبيه بذلك الواجب المنوط بدعاة الإسلام من رفع تهمة الإرهاب والتطرف عنهم، وعدم الانسياق وراء مكائد يهدف من ورائها إلى تشويه صورة المسلم لدى العموم؛ فهذه قضايا لها اعتبارها في الميزان الشرعي، وهي بقوة الأدلة المنصوص عليها. والمجتهد مطالب بالموازنة والترجيح وتغليب ما يحقق المصلحة الكبرى للشيعة.

ت- اتخاذ تدابير لمواجهة التغيرات الاجتماعية ولاحتماء الثقافات المغايرة بسبب الفتوح في عهد عمر بن الخطاب:

لما اتسعت الفتوحات في عهد عمر بن الخطاب، وفد إلى المدينة المنورة وفود متعددة المشارب والثقافات، ممن دخلوا في حكم الدولة الإسلامية من الفرس والروم،

(١) متفق عليه، واللفظ للبخاري. انظر:

- البخاري، صحيح البخاري، مرجع سابق، كتاب: التفسير، باب: ﴿سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَسْتَغْفَرْتَ لَهُمْ أَمْ لَمْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ﴾ [المنافقون: ٦]، ص ٨٧٠-٨٧١، حديث رقم: (٤٩٠٥). انظر أيضاً:

- القشيري، صحيح مسلم، مرجع سابق، كتاب: البر والصلة والآداب، باب: نصر الأخ ظالماً أو مظلوماً، ص ١٠٤٠، برقم (٢٥٨٤).

بعضهم كان من الأرقاء الذين أسروا في الحروب، وبعضهم كان من التجار والصناع. وآخرون من الأعراب الذين آثروا الإقامة في المدينة على خشونة البادية.^(١) وقد لاحظ عمر اختلاف سلوكيات المجتمع عما كان عليه الأمر في عهد أبي بكر؛ ففي عهد أبي بكر مكث عمر سنة قاضياً لا يأتيه رجلان يتخاضعان، وهذا يدل على استقامة المجتمع في ذلك العهد، فضلاً عن حزم عمر، فالخصومات كانت على درجة يسيرة يسهل حلها بالمصالحة قبل الوصول إلى القضاء.

غير أنك تجد تغيراً واضحاً في سلوك المجتمع بعد توليه الخلافة؛ إذ تروي كتب السيرة حوادث تشي بالتغير؛ فعلى سبيل المثال، تأتي قافلة إلى المدينة فيخشى عمر من السراق، فيأتي لحراستها هو وعبد الرحمن بن عوف؛ وهذا مؤشر على وجود تغير سلبي بات ينتشر بين الناس. ويسير عمر في الليل فيسمع امرأة تغني وتقول:

ألا سبيل إلى خمر فأشربها أم من سبيل إلى نصر بن حجاج
فلما أصبح سأل عنه فأرسل إليه؛ فإذا هو من أحسن الناس شعراً وأصبحهم
وجهاً... أمر له بما يصلحه ثم سيّره إلى البصرة.^(٢) وسمع ليلة وهو يعس نسوة يقلن:
أي أهل المدينة أصبح؟ فقالت امرأة منهن: أبو ذئب. فلما جيء به إلى عمر فرآه من
أجمل الناس، قال له: أنت والله ذئبهن، وسيّره إلى البصرة.^(٣)

وهنا أقول رواية نفي نصر بن حجاج وأبي ذئب محل نظر من جهة أن الرجل لم يرتكب ذنباً، وليس الجمال ولا القبح جريمة يعاقب عليها الإنسان؛ لأنه فعل لا إرادي، والأولى بالعقوبة المرأة المتمنية التي تغنت به، ومن هنا ينبغي تفسير ما جرى على وجود فعل مستلزم للعقوبة، ذلك أن حرية الإنسان في اختيار مكان إقامته لا ينبغي تدخل

(١) الصعيدي، عبد المتعال. السياسة الإسلامية في عهد الخلفاء الراشدين، القاهرة: دار الفكر العربي، ط ٢، (د. ت.)، ص ١٥٢.

(٢) ابن حجر العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي. الإصابة في تمييز الصحابة، اعتنى به: حسان عبد المنان، عمان: بيت الأفكار الدولية، ٢٠٠٤م، ص ١٣٢٢، ترجمة: نصر بن الحجاج، رقم: (٩٠١٢).

(٣) المرجع السابق، ص ١٥٣.

الدولة في تحديدها إلا لمصلحة جدية، وقد ذكر بعض المترجمين أن نصر كان يتسكع^(١) وكانت البصرة مدينة حربية فأراد الخليفة أن يخرج من أجواء التسكع إلى أجواء الرجولة؛ أي أنه نقله إلى جو الجهاد بدلاً من جو يكون - أبو ذئب - فيه ذريعة للفساد.^(٢) والحكمة من بناء مدينة البصرة لبعدها تربوي، ليكون اختلاط العرب بمدن الفرس منضبطاً حتى لا يذوب العرب بغيرهم، بل ليتمكنوا من التأثير بدلاً من التأثر.

وكان عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يرى في العرب المادة الأصلية التي تضمنت الثقافة الإسلامية النقية، لا تعصباً، وإنما تعاملًا مع الواقع. ويقول في آخر وصاياه: "أوصيكم بالأعراب فإنهم أصلكم، ومادتهم."^(٣) وهذا التوجه دفع من غفل عن بواعث عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وغفل عن الحكمة العلاجية إلى الظن بأنها نزعاتٌ قبلية تجاوزتها الدعوة الإسلامية.^(٤) والحقيقة أن عمر أراد أن يحفظ النقاء الثقافي للمجتمع بالعودة إلى المؤسسة التربوية الأولى، ليسهل امتصاص العادات الوافدة، وأسلمتها، ولهذا لم تكن المدن الإسلامية في البصرة والكوفة، مدناً معزولة كلياً، لكنها كانت تعمل على تنقية السلوكيات والقيم الوافدة، وهذا الأسلوب العلاجي يدل على سعة مجالات تطبيق مبدأ سياسة التشريع، وعلى الدور الإيجابي للدولة الإسلامية في سائر مرافق الحياة.

ث- معالجة ابن خلدون لحديث "الأئمة من قريش" وما يتضمنه من منهجية معرفية، تستند إليها السياسة الشرعية في فهم النصوص:

تعامل ابن خلدون مع حديث "الأئمة من قريش" من خلال فهمه للشروط

(١) وذكر أنه لما نُفي للبصرة حاول غواية امرأة مجاشع بن مسعود خليفة أبي موسى. انظر:

- ابن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسن. تاريخ دمشق، تحقيق: عمرو العموري، بيروت: دار الفكر، ١٩٩٥م، ج ٦٢، ص ٢١.

(٢) ابن الجوزي، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد. مناقب أمير المؤمنين عمر بن الخطاب، تحقيق: زينب القاروط، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٠م، ص ٨٧-٨٨.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٢٩.

(٤) الكيلاني، فاروق. شريعة العشائر في الوطن العربي، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧٢م، ص ٤٦.

الواقعية، إلى جانب الشروط الشرعية، التي ينبغي توفرها في السلطة العامة والإمامة؛ لتتمكن من الحكم، فأدرك بثاقب نظره وعمق تحليله، أن السلطة لا بد أن تتمتع بالقدرة المادية والقبول الشعبي، وهذا ما يتحقق من خلال العصبية التي تعطي قبولاً داخل أفراد المجموعة، وقدرةً على الحكم. وبناء على هذه القاعدة الاجتماعية التي وصفها (بالأمر الوجودي) فهم النصّ الشرعي مستعيناً بمنهج أصولي قوامه أمران؛ أولهما: فهم النص على ضوء حكمته من خلال السبر والتقسيم. وثانيهما: ندرة التعارض بين الأمر الشرعي والأمر الوجودي.

في حين أن جمهور فقهاء أهل السنة، والشيعة، وبعض المعتزلة اشترط النسب القرشي في الإمامة؛ بمعنى أن ينتهي نسب الإمام إلى فهر بن مالك، وقيل: النضر بن كنانة؛^(١) ذلك أن مناهج الاستنباط عند جمهور الفقهاء لم تُعمل القواعد الاجتماعية، موجهةً لفهم نصّ شرعيّ موضوعه السنن الاجتماعية، فليست القواعد الاجتماعية من مخصصات العموم، ولا من مقيدات المطلق بحسب المنهج الأصولي التقليدي، وإنما تعاملت المدارس الفقهية مع النص من خلال الأدوات الشرعية التي تبحث في ثبوت النص ووضوحه، وفي المخصصات المعروفة في باب البيان عند الأصوليين.

وما دام النص قد ثبت فلا بد من إعماله، وإلا كان تعطيلاً للنص من غير مسوّغ شرعي.^(٢) ومن هنا ذهب جمهور أهل السنة إلى اشتراط النسب القرشي في الإمام، وعلّلوا ذلك بأن حديث "الأئمة من قريش" رواه ما يزيد على أربعين صحابياً. قال ابن حجر: "وَقَدْ جَمَعْتُ طُرُقَهُ عَنْ نَحْوِ أَرْبَعِينَ صَحَابِيًّا."^(٣) ونقل غير واحد من العلماء

(١) أبو فارس، محمد عبد القادر. النظام السياسي في الإسلام، عمّان: دار الفرقان، ١٩٨٦م، ص ١٩٣.

(٢) الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل. مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، استانبول: مطبعة الدولة، ١٩٣٠م، ج ٢، ص ٤٦١، وانظر أيضاً:

- الأسدآبادي، القاضي عبد الجبار. المغني في أبواب التوحيد والعدل، تحقيق: محمد حلمي، القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، (د. ت.)، ج ٢٠، ص ٣٤٤.

- أبو فارس، النظام السياسي في الإسلام، مرجع سابق، ص ١٩٣.

(٣) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، مرجع سابق، كتاب: فضائل الصحابة، باب: =

الإجماع على هذا الشرط، كماوردى؛^(١) إذ يقول مُعدداً شروط الإمامة: ومنها "النَّسَبُ وَهُوَ أَنْ يَكُونَ مِنْ قُرَيْشٍ لَوْزُودِ النَّصِّ فِيهِ، وَانْعِقَادِ الإِجْمَاعِ عَلَيْهِ."

على أن مما يجدر التنبيه إليه هنا أن ما اشترطه جمهور فقهاء السنة من نسب قرشي في الخليفة - استناداً إلى حديث رسول الله ﷺ: "لَا يَزَالُ هَذَا الْأَمْرُ فِي قُرَيْشٍ مَا بَقِيَ مِنْهُمْ اثْنَانِ."^(٢) لا تُغني عن المعيار الأهم، وهو الكفاءة الأخلاقية والإدارية، وفي هذا يقول الماوردي: "فإذا اجتمع أهل الحل والعقد، وتصفحوا أحوال أهل الإمامة الموجودة فيهم شروطها، فقدموا للبيعة منهم أكثرهم فضلاً، وأكملهم شروطاً، ومن يُسرع الناس إلى طاعته، ولا يتوقفون عن بيعته."^(٣)

في حين ذهب ابن خلدون إلى أن المقصود من القرشية العصبية والغلبة، وليس النسب، مستعيناً في فهمه بالقواعد الاجتماعية، التي توصل إليها بتحليله لشروط السلطة ومكوناتها، ومستعيناً بأدوات شرعية صحيحة؛ لأن قریشاً كانت في ذلك الزمان تتمتع بقبول يؤهلها أكثر من غيرها للزعامة، وفي هذا يقول ابن خلدون: "ولنتكلم الآن في حكمة اشتراط النسب ليتحقق به الصواب في هذه المذاهب فنقول: إن الأحكام الشرعية كلها لا بد لها من مقاصد وحكم تشتمل عليها، وتُشرع لأجلها، ونحن إذا بحثنا عن الحكمة في اشتراط النسب القرشي ومقصد الشارع منه، لم يقتصر فيه على التبرك بوصلة النبي ﷺ كما هو في المشهور، وإن كانت تلك الوصلة موجودة والتبرك بها حاصلاً، لكن التبرك ليس من المقاصد الشرعية كما علمت، فلا بد إذن من المصلحة في اشتراط النسب، وهي المقصودة من مشروعيتها. وإذا سبرنا وقسمنا لم نجد - أي القرشية - إلا اعتبار العصبية التي تكون بها الحماية والمغالبة، ويرتفع

= قول النبي: "لو كنت متخذاً خليلاً"، ج ٢، ص ١٦٦٣.

(١) الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، مرجع سابق، ص ٥٤.

(٢) البخاري، صحيح البخاري، مرجع سابق، كتاب: الأحكام، باب: الأمراء من قریش، ص ١٣٦٢، حديث رقم: (٧١٤٠).

(٣) الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، مرجع سابق، ص ٥٩.

الخلاف والفرقة بوجودها لصاحب المنصب، فتسكن إليه الملة وأهلها، ويتنظم حبل الألفة فيها...، فإذا ثبت أن اشتراط القرشية إنما هو لدفع التنازع بما كان لهم من العصبية والغلب، وعلمنا أن الشارع لا يخص الأحكام بجيل ولا عصر، علمنا أن ذلك إنما هو من الكفاية، فرددناه، وطردنا العلة على المقصود من القرشية، وهي وجود العصبية.^(١) وهذا نظر يؤيده التعليل الأصولي وقواعد الاجتماع السياسي، وبهذا أخذ عدد من الفقهاء المحدثين.^(٢)

ومما يجدر التنبيه إليه أن بعض الباحثين المحدثين الذين انطلقوا من فهم النص على ضوء دلالة اللغوية، ووفقاً للتقنيات الفقهية التقليدية، أشكل عليهم معنى القرشية، فقالوا: إن القرشية شرطٌ ترجيح؛ لأن النسب ثابتٌ عن طريقين: السنة والإجماع، فلا بد من إعمال الأحاديث بعد ثبوت صحتها؛ لأن إعمال الكلام أولى من إهماله؛^(٣) بمعنى إذا تساوى القرشي مع غيره في العلم والجدارة والكفاءة يرجح القرشي، أما إذا كان غير القرشي أكفأ فهو أولى بالإمامة.

إن ما فهمه المحدثون من اعتبار القرشية شرط ترجيح، وإن كان من الناحية النظرية فيه تمسكٌ بالنص، وتقديرٌ له، إلا أنه من الناحية العملية غير قابل للتطبيق؛ لتعذر الوصول للتماثل في كل الشروط السبعة التي ذكرها علماء الأحكام السلطانية، وهي: "الْعَدَالَةُ عَلَى شُرُوطِهَا الْجَامِعَةِ، وَالْعِلْمُ الْمُؤَدِّي إِلَى الاجْتِهَادِ فِي النَّوَازِلِ وَالْأَحْكَامِ، وَسَلَامَةُ الْحَوَاسِّ، وَسَلَامَةُ الْأَعْضَاءِ، وَالرَّأْيُ الْمَفْضِي إِلَى سِيَاسَةِ الرَّعِيَّةِ وَتَدْبِيرِ الْمَصَالِحِ وَالشَّجَاعَةُ، وَالنَّجْدَةُ الْمُؤَدِّيَةُ إِلَى حِمَايَةِ الْبَيْضَةِ، وَجِهَادِ الْعَدُوِّ، وَالنَّسَبُ وَهُوَ أَنْ يَكُونَ مِنْ قُرَيْشٍ."^(٤)

(١) ابن خلدون، المقدمة، مرجع سابق، ج ٢، ص ٥٨٥.

(٢) مذكور، محمد سلام. معالم الدولة الإسلامية، الكويت: مكتبة الفلاح، ١٩٨٣ م، ص ٢٤٧، وانظر أيضاً:

- السنهوري، فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبية أمم شرقية، مرجع سابق، ص ١١٥.

(٣) أبو فارس، النظام السياسي في الإسلام، مرجع سابق، ص ١٩٦.

(٤) الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، مرجع سابق، ص ٥٤.

أما في منهج ابن خلدون؛ فإن النص له دلالة علمية متصلة بخصائص السلطة العامة، وبالقدرة على الحكم؛ إذ إن معنى (القرشية) وغايته يستمد من الانتخابات الحرة في أيامنا؛ وذلك لأنها تحقق القبول الشعبي الذي كانت تحققه (القرشية) في ذلك الزمان،^(١) وفي هذا دلالة واضحة على ارتباط المنهج المقاصدي بالمنهج العملي.

وإن تفسير ابن خلدون أقرب للرؤية الإسلامية الكلية؛ ذلك أن الكفاءة والجدارة غير محصورة بعرق، أو شعب، فضلاً عن أن "من بطاً به عمله لم يسرع به نسبه"،^(٢) ولهذا تجد القرآن الكريم يوجه بني إسرائيل، حيث يقول: ﴿إِذْ قَالُوا لَنَبِيِّ آلِهَتِنَا أَنَّا مَلَكًا نُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ [البقرة: ٢٤٦]. أقول: تجد القرآن يوجههم إلى مواصفات القيادة القادرة على النهضة بالمجتمع ﴿إِنَّ اللَّهَ أَصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ وَاللَّهُ يُؤْتِي مُلْكَهُ مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ وَسِعَ عَلَيْهِ﴾ [البقرة: ٢٤٧] فبين أن العلم أقوى المرجحات في حين أن الملاء من بني إسرائيل اعترض على طالوت بسبب عدم توفر النسب الشريف، وعدم وجود شرعية تاريخية لطالوت، وليس عنده من المال ما يجعله من أصحاب القوى المالية التي تؤهله للمواقع السياسية، وهذا معنى قولهم فيما حكاه القرآن: ﴿قَالُوا أَنَّى يَكُونُ لَهُ الْمُلْكُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ أَحَقُّ بِالْمُلْكِ مِنْهُ وَلَمْ يُؤْتَ سَعَةً مِنَ الْمَالِ﴾ [البقرة: ٢٤٧]؛ إذ لم يكن طالوت من بيت ملك، ولهذا فأهل بيت الملك الذين يستندون إلى شرعية تاريخية قوامها النسب يرون أنفسهم أحق بالملك منه، بحسب عرف المجتمع، لكنه عرف فاسد؛ لأنه لا يساعد على التنمية والنهضة، ولا يؤدي لوضع الرجل المناسب في المكان المناسب، ومن هنا كانت إجابة النبي ﷺ تأسيساً لشرعية جديدة، تقوم على الكفاءة والإنجاز، كما تبين الآيات السابقة؛ أن ما اتسم به

(١) السنهوري، فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية، مرجع سابق، ص ١١٧.

(٢) هذا جزء من حديث طويل أخرجه مسلم. انظر:

- القشيري، صحيح مسلم، مرجع سابق، كتاب: الذكر والدعاء، باب: فضل الاجتماع على تلاوة القرآن وعلى الذكر، ص ١٠٨٢، حديث رقم: (٢٦٩٩).

الحاكم من قوة علمية وجسمية يظهر أثرها بالحروب تجعل طالوت رجل المرحلة.^(١)

وقد كان موقف ابن خلدون في فهمه لشرط القرشية منسجماً مع الرؤية القرآنية الكلية، ولم يخالف غاية الحديث النبوي ومقصوده، وإنما بين كيف نفهم النص على نحو يدفع التعارض بين القوانين الاجتماعية والسنن الكونية، التي أسماها الأمر الوجودي، وبين الأمر الشرعي الذي قلماً يتعارض مع الأمر الوجودي.

وقد مكّن هذا المنهج في فهم النص ابن خلدون من امتلاك مهارة التفكير السنني لتمكين الإنسان على تسخير القوانين، لا الاعتماد على الخوارق.

فالتفكير السنني هو الذي يكتشف قوانين العمران وحركة التاريخ، ثم يعمل على تسخير القوانين، وهو غاية السياسة الشرعية ومقصودها، وفي سبيل تحقيق هذه الغاية لا بدّ من تكامل النظر الفقهي مع النظر في القوانين الاجتماعية لتكوين نظرة كلية إبداعية، قادرة على حلّ المشكلات، وتسخير الأكوان.

أما التفكير الغيبي المنتظر للخوارق؛ فهو يجهل هذه السنن، ويلغي دور الإنسان في اكتشافها ويُعفيه من تنظيم حياته طبقاً لها، ويقتصر دوره على المشاهدة والانتظار لنعم إلهية تأتيه بالخوارق وتُنجيه من سوء العاقبة.^(٢) هذا، وإن تدريب العقل على فهم السنن الكونية والاجتماعية هو من تركية العقل التي تقصد إليها رسالة الأنبياء، مما نبه إليه القرآن الكريم، ممتناً على عباده المؤمنين ﴿لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾ [آل عمران: ١٦٤].

(١) للتوسع في الموضوع انظر:

- الكيلاني، عبد الله. "الشرعية السياسية في الآيات المكية فهماً وتأصيلاً"، الجامعة الأردنية، مجلة دراسات علوم الشريعة والقانون، مجلد: (٢٩)، العدد (٢)، السنة ٢٠٠٢ م.

(٢) الكيلاني، ماجد عرسان. مناهج التربية الإسلامية، والمربون العاملون، بيروت: مؤسسة الريان، ١٩٩٨ م، ص ١٤٦.

٢- الضوابط في باب أحكام الإمامة، وسندها الشرعي:

- ما صدر عن النبي ﷺ بمنصب الإمامة يكون ملزماً للأمة على الحال الذي صدر فيه.

- طاعة الإمام فيما ليس بمعصية فرض.

أ- ما صدر عن النبي ﷺ بمنصب الإمامة يكون ملزماً للأمة على الحال الذي صدر فيه.^(١) (بتصرف)

- صيغ أخرى للضابط:

- ما صدر عن النبي ﷺ، بمنصب الإمامة يكون مصلحة للأمة في ذلك الوقت.^(٢)

- ما صدر من النبي ﷺ عن صفة الإمامة المنفذة للأحكام الشرعية التي أنيطت بأسباب ومصالح يصير الحق فيه إلى الإمام الذي يتصرف بما يراه أقرب إلى المصلحة الراجحة للأمة في إطار القواعد الشرعية العامة.^(٣)

- ضوابط ذات علاقة:

الاختيار المفوض إلى الإمام اختيار مصلحة، لا اختيار تشه، فيلزمه مثل ما يرى المصلحة فيه، ولا يجوز له العدول عنه.^(٤)

(١) ابن قيم الجوزية، شمس الدين محمد بن أبي بكر الزرعي. زاد المعاد في هدي خير العباد، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وعبد القادر الأرنؤوط، بيروت والكويت: مؤسسة الرسالة ومكتبة المنار الإسلامية، ١٩٨٦م، ج١، ص٤٩١.

(٢) ولفظها: "قد يقول بمنصب الإمامة، فيكون مصلحة للأمة في ذلك الوقت وذلك المكان، وعلى تلك الحال، فيلزم من بعده من الأئمة مراعاة ذلك على حسب المصلحة التي راعاها النبي ﷺ زماناً ومكاناً وحالاً". انظر: - المرجع السابق، ج٣، ص٤٩١.

(٣) الملاح، الفتوى؛ نشأتها وتطورها، أصولها وتطبيقاتها، مرجع سابق، ص٢٢.

(٤) ابن قدامة، المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل الشيباني، مرجع سابق، ج٢، ص٣٠٨. وجاءت صياغة هذه الضابط في سياق تخير الإمام في تدبير الأحكام الناتجة عن الحرب، كتوزيع الأرضين، أو وقفها، والتخير في الأسرى، بين المن والفداء.

- شرح الضابط:

الأصل في أحكام الشريعة كلها الدوام والاستمرار، ولكن منها ما روعي في تشريعه تدبير مصالح مؤقتة استدعتها الظروف الخاصة، فهو من باب السياسة الشرعية التي تقوم على تدبير الأمر بما يصلحه، وعلى هذا نسج هذا الضابط محل البحث، ومفاده أن: التدابير التي اتخذها النبي ﷺ، مستندة إلى مصلحة متغيرة، ملزمة في وقتها؛ وعلى الحال الذي صدرت فيه؛ لأنها مصلحة في ذلك الوقت، وعلى تلك الحال. فإذا تغير الحال فلا تكون تشريعاً ملزماً. وبيان ذلك فيما يأتي:

إن ما صدر عن النبي ﷺ له أحوالٌ عدة، صنفها القرافي إلى ثلاثة أحوال: ما صدر عن النبي بوصفه نبياً مشرعاً، وما صدر بوصفه مفتياً، وما صدر بوصفه إماماً، وجعلها ابن عاشور على عشرة أصناف فأدخل الإرشاد، والتأديب وغيره ثم قال واعلم أن أشد الأحوال التي ذكرناها اختصاصاً بالنبي هي حالة التشريع؛ لأن التشريع هو المراد الأول لله تعالى من بعثته حتى حصر الله أحواله في قوله تعالى: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ﴾ [آل عمران: ١٤٤].

وعليه فما صدر عن النبي ﷺ الأصل أن يُحمل على أنه تشريع دائم ما لم تقم القرينة على خلاف ذلك، ومما يؤكد أن الفعل صدر بمنصب التشريع الحرص على تبليغه، كما في حجة الوداع.^(١)

وبناء عليه فما صدر عن النبي ﷺ له الأحوال الآتية:

- ما يكون تشريعاً دائماً، ولا يتصور تخصيصه، كالعدل، والإيمان، وأصول الاعتقاد،^(٢) وهذا من قبيل المأمورات. وكذا المنهيات الدائمة، مثل المحرمات

(١) ابن عاشور، محمد الطاهر. مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق: محمد الحبيب ابن الخوجة، الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ٢٠٠٤م، ج ٣: ص ٨٦.

(٢) العدل لا يتصور تخصيصه للضرورة؛ لأن تخصيص العدل ظلم وهو محرم، وأما الكفر فلا يباح حتى للضرورة، إنما الذي يباح إجراء كلمة الكفر على اللسان مع بقاء القلب مطمئناً بالإيمان.

من النساء، وهذه الثوابت المحكمات والمصلحة في بقائها على النحو الذي شرعه الله تعالى فيه، فضلاً عن ارتباطها الوثيق بإنسانية الإنسان.

- ما يكون تشريعاً دائماً، ولكنه قد يباح للضرورة، ومن أمثلة الأحكام الشرعية التي يرخّص فيها للضرورة إباحة الحرير لمن كانت به علة من الرجال.^(١) وأما أن يكون تشريعاً دائماً على صيغة واجب مخير، كأحكام الأسرى، وأحكام الهدنة أكثرها وأقلها.

- وإما أن يكون تدبيراً صدر بوصف الإمامة فهو مطلوبٌ في وقته، وعلى الحال الذي صدر فيه؛ أي إنه روعي فيه التوقيت ابتداءً، ما صدر عن النبي تنظيم استعمال المباحات كالمرافق العامة، ولذا اشترطت موافقة الإمام لجوازه؛ لأنّه مبني على المصلحة، وهي تحتاج إلى نظر، وكل ما احتيج إلى نظر فلا بد فيه من نظر الأئمة.^(٢)

وهنا يختلف نظر الفقهاء، فمن التفت إلى أن الفعل مصلحته متغيرة لم يعتبره تشريعاً دائماً، ومن لم يلتفت لهذا المعنى اعتبره تشريعاً دائماً، جرياً مع الأصل العام؛ إذ الأصل حل أفعال النبي ﷺ على حال التشريع. ومن ذلك الاختلاف في فهم قوله ﷺ: "مَنْ قَتَلَ قَتِيلًا لَهُ عَلَيْهِ بَيِّنَةٌ فَلَهُ سَلْبُهُ"^(٣) هل قاله بمنصب الإمامة فيكون حكمه متعلقاً بالأئمة، بمعنى أنه أحد التدابير التي يضعها الإمام تحريضاً للجند على القتال منطلقاً من عموم قوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا النَّبِيُّ حَرَضَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ﴾ [الأنفال: ٦٥]، أو أن هذا الفعل صدر عن النبي ﷺ بمنصب الرسالة والنبوة، فيكون شرعاً عاماً.

(١) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص ٨٦، وانظر أيضاً:

- ابن قتيبة الدينوري، عبد الله بن مسلم. تأويل مختلف الحديث، تحقيق: محمد زهري النجار، بيروت: دار الجليل، ١٩٧٢م، ص ١٩٦.

(٢) القرافي، الفروق، مرجع سابق، ج ١، ص ٣٦٠.

(٣) البخاري، صحيح البخاري، مرجع سابق، كتاب: المغازي، باب: قول الله تعالى: ﴿وَيَوْمَ حُنَيْنٍ إِذْ أَعْجَبَتْكُمْ كَثْرَتُكُمْ...﴾ [التوبة: ٢٥]، ص ٨١٥، حديث رقم: (٤٣٢١).

وكذلك قوله ﷺ: "من أحيأ أرضاً ميّتةً فهِيَ له"^(١) هل هو شرع عام لكل أحد، أذن فيه الإمام أو لم يأذن، أو هو راجعٌ إلى الأئمة، فلا يملك بالإحياء إلا بإذن الإمام على القولين، فالأول للشافعي وأحمد في ظاهر مذهبهما.

والثاني لأبي حنيفة، وفرّق مالك بين الفلوات الواسعة وما لا يتشاح فيه الناس، وبين ما يقع فيه التشاح فاعتبر إذن الإمام في الثاني دون الأول.^(٢)

وقد جعل القرافي ما يناط بالأئمة عائداً لسببين: السبب الأول لأنه اختصاص الإمام: ومن ذلك إعلان الحرب، وتنظيم شأن الجيش، وإقامة الحدود، وإقطاع الأرضين، والتصرف في بيت المال، ويلحق به اليوم ضرب السكة وإصدار العملة، وعدّ القرافي إعطاء السلب للمقاتل من هذا النوع إلحاقاً به بالإقطاع، فلا يثبت إلا بإذن الإمام، والسبب الثاني لدفع الفتنة، لحاجته إلى نظر وتحرير، ومن ذلك إحياء الموات فيما قرب من العمران؛ لأنّ تحديد حريم البلد يحتاج إلى نظر وتحرير، كل ما يحتاج إلى تحرير فلا بد فيه من نظر الإمام.

– أدلة الضابط:

– قوله ﷺ: "إِنَّمَا نَهَيْتُكُمْ مِنْ أَجْلِ الدَّافَةِ الَّتِي دَفَّتْ."^(٣) وهذا الحديث يتناول موضوع النهي عن ادخار لحوم الأضاحي، هو مما صدر عن النبي ﷺ، وكان تدبيراً سياسياً مؤقتاً، توسعة على مجموعة من فقراء الأعراب، وردوا إلى المدينة في أيام عيد الأضحى، وسبق تناول الحديث في أدلة السياسة الشرعية.

(١) السجستاني، سنن أبي داود، مرجع سابق، كتاب: الخراج، باب: في إحياء الموات، ص ٣٤٨، حديث رقم: (٣٠٧٣).

(٢) ابن قيم الجوزية، زاد المعاد في هدي خير العباد، مرجع سابق، ج ١، ص ٤٩١.

(٣) القشيري، صحيح مسلم، مرجع سابق، كتاب: الأضاحي، باب: بيان ما كان من النهي عن أكل لحوم الأضاحي بعد ثلاث في أول الإسلام، وبيان نسخه وإباحته إلى متى شاء، ص ٨١٦، حديث رقم: (١٩٧١).

ومن هنا، فللمجتهد تحليل الأفعال والأقوال الصادرة عن النبي ﷺ، وبيان ما كان منها تشريعاً ثابتاً، وما كان معالجة لظرف، وفي مثال النهي عن ادخار لحوم الأضاحي توضيح للفكرة التي يدور حولها الضابط الذي نحن بصدد، فحين نفهم الحكم من باب المعالجات السياسية فإن وجه المصلحة فيه ظاهر، وأما تعميمه بإطلاق فلا يحقق مصلحة، بل هو تقييد لحق الملكية من غير مسوغ.

- ويستدل لهذا الضابط من المعقول بأن طبيعة هذه التدابير السياسية المصلحة فيها متغيرة؛ وعليه فإن مما يخالف حكمة التشريع أن يقيدنا المشرع بصورة واحدة في مختلف الأحوال والظروف.

- تطبيقات الضابط:

- يُحمل حديث "من قتل قتيلاً فله سلبه"^(١) على أنه من الحوافز التي قد يستخدمها قائد الجيش تحفيزاً للجند، واستنهاضاً للهمم، لا على أنه تشريع دائم، يعطي لكل مقاتل حق أخذ الأسلحة والآليات التي استخدمها قرينه المقتول على يديه، وبهذا قال الحنفية^(٢) والمالكية^(٣).

ويتضح وجه المصلحة في مذهب الحنفية والمالكية بالنظر إلى الحروب الحديثة، وما يستخدم فيها من أسلحة كالطائرات والدبابات التي لا يسوغ تملكها للأفراد،

(١) البخاري، صحيح البخاري، مرجع سابق، كتاب: المغازي، باب: قول الله تعالى: ﴿وَيَوْمَ حُنَيْنٍ إِذْ أَعْجَبْتَكُمْ كَثُرَتْكُمْ...﴾ [التوبة: ٢٥]، ص ٨١٥.

والسلب هو ما يكون على المقاتل من سلاح ولباس. قال ابن منظور: "وهو ما يأخذه أحد القرنين في الحرب من قرنه مما يكون عليه، ومعه من ثياب وسلاح ودابة. وهو فَعَلَ بمعنى مفعول، أي مسلوب." انظر:

- ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، ج ١، ص ٤٧١.

(٢) المرغيناني، الهداية شرح بداية المبتدي، مرجع سابق، ج ٢، ص ١٤٩.

(٣) الأصبحي، أبو عبد الله مالك بن أنس. المدونة الكبرى، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٩م، ج ١، ص ٥١٨، وانظر أيضاً:

- الباجي، المنتقى شرح الموطأ، مرجع سابق، ج ٣، ص ١٩٤.

ولكن للإمام أن يعطي مكافآت مالية للمقاتلين بقيمة ما أسقطوا من أسلحة العدو، أو أن تكون المكافأة على شكل زيادة في الراتب.

وعَلَّل الحنفية مذهبهم بأن السلب مأخوذ بقوة الجيش، فيشترك به الجيش، إلا أن تطيب نفس الإمام فينفل بعض المقاتلة.^(١) أما المالكية فنظروا إلى أن هذا الحديث من الأحكام التي مصلحتها متغيرة بما يستدعي أن لا تكون حكماً ثابتاً، وهذا النظر من أمثلة المعالجات الشمولية التي تعتمد على إدراك طبيعة النظام العسكري ووظائف الحوافز فيه، ولذا رأى الإمام مالك أن هذا الحديث لا يصح أن يكون حكماً شرعياً عاماً، وإنما هو حكمٌ سياسي اتُّخِذَ تحفيزاً للجند في معركةٍ ما؛ إذ هو مصلحة على حاله التي اتخذ فيها، ويمكن للإمام ولقائد الجند أن يُنْفَلَ تحريضاً للمؤمنين على القتال، إن رأى أن يحفز الجنود في ظرف ما، حيث تكون الحوافر ملائمة ومناسبة، ولكنه إن جعل حكماً عاماً أنقلب إلى مفسدة.^(٢)

والذي أوصل الإمام مالكا لهذه النتيجة أنه قام بدراسة طبيعة العمل العسكري وخصائصه؛ فأدرك أن النصر في المعركة يقوم على الالتزام بأوامر القيادة، وبالخطة العسكرية، كما أدرك الإمام مالك أن تعميم الحديث سيؤدي إلى نتائج غير مقبولة شرعاً؛ إذ يُقْبَلُ المجاهد على قتل من له سلبٌ دون غيره، فيقع التخاذل في الجيش، وربما كان قليل السلب أشدَّ نكايَةً وضراً على المسلمين؛ فلأجل هذه المآلات المتوقعة رفض الإمام مالك القول بتعميم الحديث، واعتبره تدبيراً علاجياً لظرفٍ معين، في حين أن الشافعي وأحمد بن حنبل وابن حزم تعاملوا مع النص من خلال معناه اللغوي؛ فأروه حكماً شرعياً عاماً.^(٣)

(١) المرغيناني، الهداية شرح بداية المبتدي، مرجع سابق، ج ٢، ص ١٤٩، وانظر أيضاً:

- الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، مرجع سابق، ج ٦، ص ١٩٥، ج ٧، ص ١١٥.

(٢) القرافي، الأحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، مرجع سابق، ص ١٠٧.

(٣) الخطيب الشربيني، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، مرجع سابق، ج ٣، ص ٩٩، وانظر أيضاً:

- ابن مفلح، المبدع في شرح المقنع، مرجع سابق، ج ٣، ص ٣٤٥.

- التدابير التي اتخذها النبي ﷺ لحماية الدعوة في العهد المكي، ثم في العهد المدني من الدخول في حلف المطعم بن عدي، وطلب النصر من القبائل، ثم الهجرة بعد ثلاثة عشر عاماً من الدعوة وإقامة الدولة في المدينة كل ذلك مبني على مصلحة متغيرة، فلا يكون تشريعاً ملزماً في العمل السياسي، وإنما يُستفاد من هذه الأفعال استثماراً الممكن وسيلة للتمكين.

ومما ينبغي الالتفات إليه في العمل السياسي، وفي وضع التدابير السياسية الملائمة أن "حكم الملأ" في مكة كانت له معايير وأنظمتها الخاصة، وعليه فلا يصح تعدي مواقف الرسول ﷺ، من النظام السياسي في مكة إلى الأنظمة غير الإسلامية كافة.

فرفض الرسول ﷺ قبول ما عرضه كفار قريش عليه من الملك لا يُقاس عليه المشاركة في البرلمان والوزارات في ظل حكومات وضعية قد لا تحكم بشرع الله تعالى، كأن تكون ذات مرجعية ليبرالية؛ لأن رفض الرسول ﷺ كان في دولة قمعية تعرض عليه قبول الملك لقاء تنازله عن الدعوة التي يدعوا إليها، في حين أن المشاركة الإسلامية في نظام برلماني هو وسيلة تمكنها من امتلاك سلطة تشريعية، تتمكن بها من المشاركة في العملية التشريعية والاقتراب بالتشريعات من مقاصد الشريعة، وربما تتمكن بإقناع أعضاء الهيئة التشريعية بمنع إقرار قوانين مخالفة للشريعة الإسلامية، وتكون وسيلة فاعلة للقيام بعبء التكاليف الكبرى المنتظرة. وكل ذلك محكومٌ بمبدأ النظر في النتائج والضابط العام في هذه المسائل هو: "فَنَشُرُ الْعَدْلَ بِحَسَبِ الْإِمْكَانِ، وَرَفَعُ الظُّلْمِ بِحَسَبِ الْإِمْكَانِ"^(١) ويقول في موضع آخر: " فَإِذَا أَرَدَحَمَ وَاجِبَانِ لَا يُمَكِّنُ جَمْعُهُمَا فَقَدَّمَ أَوْكَدَهُمَا لَمْ يَكُنْ الْآخِرُ فِي هَذِهِ الْحَالِ وَاجِبًا، وَلَمْ يَكُنْ تَارِكُهُ لِأَجْلِ فِعْلِ الْأَوْكَدِ تَارِكًا وَاجِبًا فِي الْحَقِيقَةِ. وَكَذَلِكَ إِذَا اجْتَمَعَ مُحَرَّمَانِ لَا يُمَكِّنُ تَرْكُ أَحَدِهِمَا إِلَّا بِفِعْلِ أُدْنَاهُمَا لَمْ يَكُنْ فِعْلُ الْأَدْنَى فِي هَذِهِ الْحَالِ مُحَرَّمًا فِي الْحَقِيقَةِ"^(٢)

- ابن حزم، المحلى بالآثار، مرجع سابق، ج ١١، ص ١١٧.

(١) الحرائي، مجموع الفتاوى، مرجع سابق، ج ٣٠ ص ٣٥٧.

(٢) المرجع السابق، ج ٢٠، ص ٥٥.

- ومن التطبيقات أيضاً تحديد الدولة لمقدار ما يؤخذ من العشور،^(١) فالضابط العام عند فقهاء الحنفية والشافعية أن العشور مبنية على المماثلة، فإن لم نعرف مقدار ما يأخذون، أخذ العشر،^(٢) وذهب الحنابلة في المعتمد إلى أن العشر مقدار لا ينقص،^(٣) ورأي الحنفية والشافعية أقرب للفقهاء السياسي، فإن علمنا أنهم يأخذون منا أقل أو أكثر أخذنا مثله، وإن لم يأخذوا لم نأخذ؛ لأننا أولى بمكارم الأخلاق منهم، إلا أنه يمكن أن يأخذوا منا، ولا نأخذ منهم، وذلك إذا كان في البضاعة التي يقدمون بها مصلحة لبلادنا، وكذا إذا كانت هذه البلاد لنا مصلحة بإقامة علاقة تفضيلية معها، وتُعد العلاقات التجارية المتبادلة أحد الأدوات الفاعلة في تحقيق سياسات الدول وتجنب العنف.

- الرخص التي تمنح من الدولة لبعض الأفراد باستعمال المرافق العامة لمصالح شخصية لا تعطهم تقادماً مكسباً، فإذا أدت إلى ضرر تُسحب الرخصة؛ لأن هذه الأمور المصلحة فيها متغيرة فضلاً عن أن الطريق العام قد وضع ابتداءً للطريق لا للاستثمار الشخصي. جاء في درر الحكام: "لَوْ أُعْطِيَ أَحَدُ الْوَلَاةِ مَقْدَاراً مِنَ الطَّرِيقِ الْعَامِّ لِأَحَدٍ عَلَى أَنْ يُؤَدِّيَ سَنَوِيّاً لِبَيْتِ الْمَالِ كَذَا دِرْهماً مُقَاطَعَةً، فَأَحَقَّهُ بِدَارِهِ، وَأَحْدَثَ بِنَاءً فِيهَا، فَصَاقَ الطَّرِيقَ وَحَصَلَ صَرَرٌ لِلْمَارَةِ فَيَقْلَعُ بِنَاؤُهُ، وَيُعَادُ إِلَى الطَّرِيقِ، وَلَوْ وَجَدَ طَرِيقٌ آخَرُ".^(٤)

(١) العاشر، هو: من يضعه الإمام ليأخذ أموالاً من التجار، ويأمنون بمقامه من اللصوص. انظر:

- المرغيناني، الهداية شرح بداية المبتدي، مرجع سابق، ج ١، ص ١٠٥.

- الموصلي، الاختيار لتعليل المختار، مرجع سابق، ج ١، ص ١١٥.

(٢) المرغيناني، الهداية شرح بداية المبتدي، مرجع سابق، ج ١، ص ١٠٧. انظر أيضاً:

- الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، مرجع سابق، ج ٢، ص ٣٩.

(٣) ابن قدامة، المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل الشيباني، مرجع سابق، ج ٩، ص ٣٥٠.

(٤) حيدر، درر الحكام شرح مجلة الأحكام، مرجع سابق، ج ٣، ٢٤٥، المادة: (١٢١٧).

ب- طاعة الإمام فيما ليس بمعصية فرض: (١)

- صيغ أخرى للضابط:

- التدابير إذا لم يكن لها عن الشرع صدر فالهجوم عليها حظر. (٢)

- يَجِبُ عَلَى الرعية طَاعَةُ الإمام، فِيمَا لَيْسَ بِحَرَامٍ، وَلَا مَكْرُوهٍ، وَمِنْ مَسْنُونٍ
وَكَذَا مُبَاحٍ إِنْ كَانَ فِيهِ مَصْلَحَةٌ عَامَّةٌ. (٣)

- لولي الأمر صلاحية إصدار التشريعات بحسب المصلحة لاستعمال المباح،
ويعتبر التنظيم مدة قيام الأمر القانوني. (٤)

- شرح الضابط:

يقصد بهذا الضابط أن التشريعات التي تصدرها الدولة المسلمة لتنظيم المباح
يكون الالتزام بها فرضاً شرعاً، ومن ذلك منع المرور أثناء إضاءة الشارة الحمراء، كما
يعني هذا الضابط أن التشريعات التي لا تشهد لها أدلة الشريعة الجزئية أو الكلية، أو
النظر المصلحي بحسب المعايير الشرعية، فإن العمل بها محظور، كتبني بعض الدول
لترخيص لكازينوهات القمار، بحجة تشجيع السياحة!

ويعبر عن هذا المعنى بعدة صيغ ومنها صياغة الجويني: التدابير إذا لم يكن لها عن
الشرع صدر فالهجوم عليها حظر، (٥) ومعنى الصدر هنا أي الدليل الذي تصدر عنه،

(١) الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، مرجع سابق، ج ٧، ص ١٤٠.

(٢) الجويني، الغيائي «غيث الأمم في التياث الظلم»، مرجع سابق، ص ١٩٦، وانظر أيضاً:

- مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان للأعمال الخيرية والإنسانية. معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية،
أبو ظبي وجدة: مؤسسة زايد للأعمال الخيرية والإنسانية ومجمع الفقه الإسلامي الدولي، ٢٠١٣م،
ج ٢٦، ص ٣٤٩، الضابط: التدابير إن لم يكن عن الشرع لها صدر فلا عبرة بها.

(٣) ابن حجر الهيتمي، تحفة المحتاج في شرح المنهاج، مرجع سابق، ج ٣، ص ٦٨.

(٤) الزرقا، العقود المسماة في الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ص ٣٢.

- المواق، التاج والإكليل لمختصر خليل، مرجع سابق، ج ٨، ص ٩٨.

(٥) الجويني، الغيائي «غيث الأمم في التياث الظلم»، مرجع سابق، ص ١٩٦.

والمقصود بالهجوم عليها أي تبنيها، والعمل بها.

وشهادة الشرع للتدابير تتحقق باعتبار الشارع للمصلحة التي قصد التدبير رعايتها، وأنواع الاعتبار مبحوثة في أصول الفقه.

وللشرع الإسلامي معياراً لقبول المصلحة، وذلك للتمييز بين الأهواء والتحيزات المرفوضة، والحقائق العلمية الموضوعية المقبولة،^(١) ويكفي شهادة الأصول الكلية كالعدل والرحمة ومراعاة ميزان المصالح مع تجنب الهوى لاعتبار المصلحة، فلا ترجح مصلحة تحسينية على مصلحة حاجية أو ضرورية، فلا يعطى الأولوية للإنفاق لزينة المدن وجمالها على حساب التعليم والتدريب، مما يشكل الأساس للنهضة، وما تسنه الدولة من قرارات تشريعية لتنظيم مرافقها الحياتية يدخل في باب التدابير التي تتولى السياسة الشرعية وضع ضوابطها وبيان كيفية استنباطها، فالسياسة الشرعية منهج عملي يتضمن خططاً تشريعية يستخدمها المشرع للنظر في نتائج التطبيق، وفي الالتفات للمصالح الكبرى للمشرع عند تشريع الأحكام في الدولة.

والتشريع في القرآن والسنة لم يأت بالتنظيم التفصيلي لكل ما يجد من أحكام، وإنما ترك قصداً قدرأً من الملائمة للفقهاء المجتهدين، والسلطة التشريعية في الدولة لتضع من التشريعات ما يناسب زمانهم، ووضع الشرع الشريف للسلطة التشريعية عدداً من الموجهات، ممثلة بأصول كلية تُبنى عليها الأحكام التفصيلية الملائمة للظروف والأزمان التي تعيش فيها الجماعات المسلمة.^(٢)

وعليه فللدولة -فقهاً- أن تسنّ من التدابير والتشريعات؛ كالقوانين والأنظمة والتعليقات والمراسيم والتدابير ما يلبي الحاجات الحيوية للمجتمع، ويحفظ مصالح

(١) التحيز، هو: انحياز لرغبات، وتغليبها بثوب علمي كتحييزات الرأسمالية البدائية، بادعاء أن السوق الحر يحقق السعر العادل مع أن التجار قد يحتكرون، وكانحياز المستشرقين لدعوات سوغوا بها الاستعمار بدعوى تفوق الإنسان الأبيض!

(٢) العوا، محمد سليم. في أصول النظام الجنائي الإسلامي، القاهرة: نهضة مصر للطباعة، ٢٠٠٦م، ص ٢٤٦.

الإنسانية جمعاء، وفي سبيل ضبط المصلحة وضع الشرع معياراً لضبط التدابير بأن يكون لها عن الشرع صدر؛ أي لها أساس شرعي تستند إليه، والحكمة من ذلك أن لا تكون المصلحة المرجوة من التشريعات مصلحة فئة دون فئة، كمصلحة الأغنياء على حساب الفقراء، أو مصلحة قوم دون قوم، أو مصلحة تقوم على هيمنة أمة على أمة.

ويعد هذا الضابط معياراً لعدالة التدبير ولصحته، إذا لا يكتفي الشرع الإسلامي بالحصول على أغلبية الأصوات لاعتبار القانون مستوفياً لشروط صحته، كما هو النهج في الأنظمة الديمقراطية التقليدية، مع التسليم بما ابتكرته الأنظمة الديمقراطية من مؤسسات تنظم فكرة الشورى، وهو ما تحتاج إليه الأمة المسلمة لاستكمال شروط النهضة.

وبحسب الرؤية الإسلامية لا تلازم عقلي بين حصول القرار على أغلبية الأصوات وصحة القرار، فالأغلبية قد تضل، كما أنها تتحيز لمصالحها الشخصية، والتاريخ شاهد لعدد من الأخطاء التشريعية التي استوفت شروط صحتها بحسب المعايير الديمقراطية الشكلية، لكنها لم تستوف شروط صحتها بحسب المعايير الموضوعية الإسلامية^(١)

ومن هنا يشترط الفقه للتدابير أن تكون صادرة عن شورى لأهل الخبرة، وأن يكون لها أصل شرعي يشهد للمصلحة، فلا تكون متناقضة مع نص شرعي، وأن لا تكون المصلحة مغمورة بالفسدة، وهذا معنى قولنا: التدابير إذا لم يكن عن الشرع لها صدر - أي دليل - فالهجوم عليها حظر^(٢) ولا يشترط للتدبير أن يرد نص خاص يشهد

(١) يذكر أن "روبسبير" ارتكب في عهد حكومة الجمعية النيابية زمن الثورة الفرنسية من الجرائم ما لم يرتكب في عهد القيصر الذي ثار الناس على مظالمه، علماً أن روبسبير كان يحكم في ظل نظام ديمقراطي، الشعب يضع التشريعات ويقضي بها أيضاً. ومن ذلك مثلاً أن هتلر وصل إلى السلطة بقرار ديمقراطي، وميلوسوفيتش الذي ارتكب جرائم الحرب في البوسنة وصل إلى السلطة بقرار ديمقراطي. وتم احتلال كثير من الدول بقرار ديمقراطي! فالديمقراطية ليست معصومة، ولهذا وضعت مواثيق حقوق الإنسان قيوداً على سلطة الدولة، لتكون مرجعية للتدابير التي تضعها الدول. غبر أن هذه المواثيق تحتاج إلى معايير موضوعية أيضاً، وهو ما يملكه الشرع الإسلامي.

(٢) الجويني، الغيائي «غيث الأمم في النيات الظلم»، مرجع سابق، ص ١٩٦.

له، بل تدخل التدابير تحت عموم قوله تعالى: ﴿وَلَتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ [آل عمران: ١٠٤] وهذا الأمر في عموميه يوجب على السلطة في الجماعة المسلمة توجيه جهودها لتنفيذه، وهو مناط استحقاق السلطة للولاية على أفراد الأمة، فإذا أدى بعض الأفعال إلى ضرر بمصلحة الجماعة في وقت ما وجب على السلطة التنفيذية أن تضع من التدابير ما يدفع الضرر، على أن لا تتصادم هذه التدابير مع المعايير الشرعية لصحة القرارات السياسية، وفي سبيل المحافظة على مقصود المشرع لا بد أن تستند التدابير إلى المعايير الآتية:

- الالتفات لكليات الشريعة كالرحمة والعدل، ورفع الحرج عند وضع التدابير.
- عدم التصادم مع معنى شرعي قطعي.
- فهم النصوص الواردة في المسألة على ضوء الحكمة، والمقاصد الشرعية، وعدم الاقتصار على المعنى القاموسي للنص.
- الالتفات للسنن الاجتماعية ومعرفة أحوال الناس، وفهم قوانين المجتمع التي تتسق بها الأحوال.
- مراعاة ضرورات الأمة إلى جانب ضرورات الأفراد.
- تطبيق سلم الموازنة بين المصالح ودراسة كلفة الهدف.

وقد بين العلماء أن من أسباب لجوء الحكام إلى أخذ تشريعات من خارج الشريعة الإسلامية عجز طائفة من العلماء عن وضع المعالجات السياسية التي تلبي حاجة المجتمع، وجودهم على المنقولات من متون الفقه، مما بني على مصلحة متغيرة أو عرف قابل للتطور والاجتهاد، كما أن هناك طائفة أخرى من العلماء من توسع في الباب، فسوغت من التدابير ما ينافي حكم الله ورسوله، وكلتا الطائفتين أتيت من تقصيرها في معرفة كتاب الله وفهم الكليات التي أرشد إليها القرآن الكريم، وما تتضمنه من مفاهيم توجه لوضع التدابير العادلة، فلما "رَأَى" وُلَاةُ الْأُمُورِ ذَلِكَ وَأَنَّ النَّاسَ لَا يَسْتَقِيمُ لَهُمْ أَمْرُهُمْ إِلَّا بِأَمْرِ وَرَاءَ مَا فَهَمَهُ هَؤُلَاءِ مِنَ الشَّرِيعَةِ أَحَدُثُوا مِنْ أَوْصَاعِ سِيَاسَاتِهِمْ سَرًّا طَوِيلًا، وَفَسَادًا عَرِيضًا، فَتَفَاقَمَ الْأَمْرُ، وَتَعَذَّرَ اسْتِدْرَاكُهُ، وَعَزَّ عَلَى الْعَالَمِينَ بِحَقَائِقِ

الشَّرْعَ تَخْلِيصُ النُّفُوسِ مِنْ ذَلِكَ، وَاسْتِنْقَاذُهَا مِنْ تِلْكَ الْمَهَالِكِ ...^(١)

وكلام ابن القيم هذا جاء في سياق الأخذ بالقرائن في إثبات الأحكام وتنظيم أدلة الإثبات المعتبرة أمام القضاء، فهو يرى أن القرآن الكريم والسنة لم يحصرا أدلة الإثبات، فحيث ظهرت البينات وجب الأخذ بها قضاء وتحقيقاً لمفهوم العدل، واستناداً إليه.

- أدلة الضابط:

- قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ نَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ [النساء: ٥٩]
ووجه الاستدلال أن الآية؛ إذ أمرت بطاعة أولي الأمر فإنها لم تكرر الفعل أطيعوا في حقهم للدلالة على أن طاعتهم مستمدة من طاعة الله ورسوله، وليست مستقلة، بمعنى أن قرارات الدولة لا بد أن تستند إلى كليات الشريعة كما تستند القوانين إلى الدساتير، لتستمد منها المشروعية، وبينت الآية الكريمة وجود مرجعية يُحتكم إليها لحسم النزاع بطرق قانونية، وهي الرد إلى الله ورسوله، ومفهوم الرد لا يتحقق مقصوده في ظل الدولة الحديثة إلا بوجود مؤسسات تنهض بها وتنظمه، ومن التدابير الشرعية التي يمكن أن يتحقق بها هذا المعنى وجود محكمة دستورية تراقب مشروعية القوانين الصادرة من الدولة، فإذا وضعت الدولة من التشريعات ما يخالف شرع الله تتولى المحكمة إبطال القرار، كما أن للأفراد الذين يشعرون بمخالفة بعض التدابير لشرع الله أن يلجؤوا إلى المحكمة الدستورية مطالبين بتصحيح الأوضاع المخالفة.^(٢)

- عن أبي هريرة "مَنْ أَطَاعَنِي فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ، وَمَنْ يَعَصِنِي فَقَدْ عَصَى اللَّهَ، وَمَنْ يُطِيعِ الْأَمِيرَ فَقَدْ أَطَاعَنِي، وَمَنْ يَعَصِ الْأَمِيرَ فَقَدْ عَصَانِي."^(٣)

(١) ابن قيم الجوزية، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، مرجع سابق، ص ١٨.

(٢) انظر الضابط: الأصل تقيد الدولة بمبادئ التشريع الإسلامي.

(٣) القشيري، صحيح مسلم، مرجع سابق، كتاب الإمارة، باب: وجوب طاعة الأمراء في غير معصية وتحريمها، ص ٧٦٧، حديث: (١٨٣٥).

وفي رواية البخاري: "ومن أطاع أميري"^(١) قال ابن حجر:^(٢) واللفظان بمعنى واحد، فإن كل من يأمر بحق، وكان عادلاً فهو أمير الشرع؛ لأنه تولى بأمره وبشريعته، ويؤيده توحيد الجواب في الروایتين بقوله عَلَيْهِ السَّلَام: "فقد أطاعني". وهذا يدل على استقرار مفهوم سيادة الشرع، وأن سلطة ولي الأمر مستمدة من تنفيذها للحق والعدل المتمثل بأوامر الشريعة ولذا وجبت طاعته.

- قال رسول الله ﷺ: "السَّمْعُ وَالطَّاعَةُ عَلَى الْمَرْءِ الْمُسْلِمِ، فِيمَا أَحَبَّ وَكَرِهَ، مَا لَمْ يُؤْمَرْ بِمَعْصِيَةٍ، فَإِذَا أُمِرَ بِمَعْصِيَةٍ فَلَا سَمْعَ وَلَا طَاعَةَ"^(٣) والنص واضح في أن ما يصدر من قرارات مخالفة للشريعة تعد باطلة، وتعطي للمكلف الحق في عدم تنفيذها.

- أمر رسول الله ﷺ رجلاً من الأنصار على سرية فغضب على من معه، فقال: أَلَسْتُمْ تَعْلَمُونَ أَنَّنِي أَمِيرُكُمْ؟ قالوا: بلى! فأمرهم أن يوقدوا ناراً، فيدخلوها، فقالوا: إنما اتبعنا النبي ﷺ فراراً من النار، فلما علم رسول الله ﷺ بالحادثة قال: "لو دخلوها ما خرجوا منها، إنما الطاعة في المعروف"^(٤) والنص شاهد لتدبير صدر من أمير على نحو غير مستوف للمعايير الشرعية، من تحري مصلحة الجماعة، فاعتبره الصحابة قراراً باطلاً، وأقرهم الرسول ﷺ على ذلك.

- أن الصحابة وضعوا من التدابير ما يناسب زمانهم ويلبي حاجات مجتمعهم، وكانوا في ذلك يلتفتون إلى كليات الشريعة ومقاصدها الكلية، وإن لم يرد في المسألة نص خاص، وفي هذا يقول الجويني: "وأصحاب المصطفى صلوات الله عليه وَرَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ لم يجدوا في الكتاب والسنة إلا نصوصاً معدودة وأحكاماً محصورة محددة، ثم حكموا في

(١) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، مرجع سابق، ج ١٣، ص ١١٢.

(٢) المرجع السابق، ج ١٣، ص ١١٢.

(٣) البخاري، صحيح البخاري، مرجع سابق، كتاب: الأحكام، باب: السمع والطاعة للإمام ما لم تكن معصية، ص ١٣٦٣، حديث رقم: (٧١٤٤).

(٤) المرجع السابق، كتاب: الأحكام، باب: السمع والطاعة للإمام ما لم تكن معصية، ص ١٣٦٣، حديث رقم (٧١٤٥).

كل واقعة عنت ولم يجاوزوا وضع الشرع، ولا تعدّوا حدوده فعلمونا أن أحكام الله تعالى لا تتناهي في الوقائع، وهي مع انتفاء النهاية عنها صادرة عن قواعد مضبوطة.^(١)

- تطبيقات الضابط:

- للدولة أن تضع من التدابير والتشريعات ما يحقق التنمية، ويدفع التخاصم، وفي بالحاجات، وينظم أمور المجتمع في التعامل مع المستجدات، كالضمان الاجتماعي والتقاعد والتأمين الطبي، ولو لم يكن في التدبير نص شرعي خاص يشهد له، أو لم يكن مدوناً في كتب المذاهب المعتمدة، فيكفي أن تشهد لهذه التدابير الأصول الكلية في الشريعة كقوله تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى﴾ [المائدة: ٢] فلفظ البر يتسع لكل ما فيه خير ومصلحة، شرط أن لا تصادم هذه التدابير مع كليات الشريعة ووضعها العام، وقواعدها المنضبطة، وفي هذا يقول الجويني: "وأقول لست أحاذر إثبات حكم لم يدونه الفقهاء، ولم يتعرض له العلماء... ولكني لا أبتدع ولا أخترع شيئاً، بل ألاحظ وضع الشرع، وأستشير معنى يناسب ما أراه وأتحراه، وهكذا سبيل التصرف في الوقائع المستجدة التي لا يوجد فيها أجوبة العلماء معدة." ومعنى ملاحظة وضع الشرع أي الالتفات للمقاصد العامة، والأخذ بمبدأ الوحدة التشريعية، فهذا سبيل معالجة المستجدات.

- ليس للإمام في شيء من مجاري الأحكام أن يتهجم ويتحكم فعل من يتشهى ويتمنى، ولكنه يبني أموره كلها دقها وجلها، عقدها وحلها، على وجه الرأي والصواب في كل باب، فلا يندب قوماً للجهاد إلا إذا رأى تعينهم منهج الرشاد، ومسلك السداد.^(٢)

- لا يجوز للدولة عند وضع التدابير للتعامل المالي ترك الناس معرضين لضیاع أموالهم في معاملات نسبة الخطرة فيها عالية، ولا تستوفي شروط صحة العقود لما فيها من غرر وخلل في شروط المبيع، يتناقض مع مقصد حفظ المال كالتعامل في المشتقات

(١) الجويني، الغيائي «غيث الأمم في التياث الظلم»، مرجع سابق، ص ١٩٦-١٩٧.

(٢) المرجع السابق، ص ١٩٩.

المالية^(١) مما لا وجود حقيقي للعين المبيعة، كالبيع بالهامش، بل على الدولة أن تتدخل بوضع التشريعات التي تحمي أموال الأفراد من غير أن تلغي حرية السوق وحرية التعاقد.

- إذا احتاجت الدولة للنصرة يجب على الأمة العمل على نصرتها، فلو دعا الإمام الأمة لنصرته من البغاة يجب عليهم أن ينصروه إذا كان عندهم قدرة. وفي هذا يقول الكاساني: "وَيَجِبُ عَلَى كُلِّ مَنْ دَعَاهُ الْإِمَامُ إِلَى قِتَالِهِمْ أَنْ يُجِيبَهُ إِلَى ذَلِكَ، وَلَا يَسَعُهُ التَّخَلُّفُ إِذَا كَانَ عِنْدَهُ غِنًى وَقُدْرَةٌ؛ لِأَنَّ طَاعَةَ الْإِمَامِ فِيهَا لَيْسَ بِمَعْصِيَةٍ فَرَضَ، فَكَيْفَ فِيهَا هُوَ طَاعَةٌ. وَاللَّهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى الْمُوَفَّقُ.

وما رَوِيَ عن أَبِي حَنِيفَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّهُ إِذَا وَقَعَتِ الْفِتْنَةُ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ فَيَنْبَغِي لِلرَّجُلِ أَنْ يَعْتَزِلَ الْفِتْنَةَ وَيَلْزِمَ بَيْتَهُ. مُحْمُولٌ عَلَى وَقْتٍ خَاصٍّ، وَهُوَ أَنْ لَا يَكُونَ إِمَامٌ يَدْعُو إِلَى الْقِتَالِ، وَأَمَّا إِذَا كَانَ فِدْعَاهُ يُقْتَرَضُ عَلَيْهِ الْإِجَابَةُ، لِمَا ذَكَرْنَا.^(٢)

- إذا وضعت الدولة تدابير وتشريعات لتحقيق مصلحة الجماعة فخالفها المكلف فإنه يؤخذ قضاء وديانة، كما لو اتخذت قراراً بمنع التدخين في الأماكن العامة فيأثم من يتعاطاها لمخالفة القوانين - بقطع النظر عن حرمة التدخين - وفي هذا يقول الهيثمي: "وَمِنْ هُنَا يُعْلَمُ أَنَّهُ إِذَا نَادَى -السلطان- بِعَدَمِ شُرْبِ الدُّخَانِ الْمَعْرُوفِ الْآنَ، وَجَبَ عَلَيْهِمْ طَاعَتُهُ، وَقَدْ وَقَعَ سَابِقاً مِنْ نَائِبِ السُّلْطَانِ أَنَّهُ نَادَى فِي مِصْرَ عَلَى عَدَمِ شُرْبِهِ فِي الطُّرُقِ وَالْقَهَاوِي فَخَالَفَ النَّاسُ أَمْرَهُ فَهُمْ عُصَاةٌ إِلَى الْآنَ"^(٣) فقلوه: "هم

(١) المشتقات المالية، DERIVATIVES، ليست أعياناً بالمعنى الشرعي فلا وجود مادي لها، وإنما هي تشتق من الأعيان، كبيع سندات الدين الثابتة في ذمة مدين بسبب امتلاكه لعقار مرهون، فالعقار عين يصح بيعها، أما سندات الدين فهي مشتقة من العقار، والاتجار بها وبيعها منفردة هو بيع المشتقات، وقد كان بيع المشتقات من أسباب الأزمة المالية العالمية التي أصابت الأسواق العالمية في عام ٢٠٠٨م، في ما عرف بأزمة الرهونات العالمية.

(٢) الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، مرجع سابق، ج ٧، ص ١٤٠.

(٣) ابن حجر الهيتمي، أبو العباس أحمد بن محمد. تحفة المحتاج في شرح المنهاج، بيروت: دار إحياء التراث العربي، (د. ت. ج ٣، ص ٦٨).

عصاة" يدل على أن من خالف التشريعات التي تتحرى المصلحة يأثم ديانه، ويؤخذ قضاءً. وإن بناء هذه المفاهيم لدى المواطنين يحقق التزاماً أكبر في القوانين.

- للإمام أن يكلف الأغنياء ما يحصل به الاستعداد للجهاد عند وجود حاجة حقيقية، كأن عجزت الموازنة، والإمام في تعيينه للقتال أو البذل لا يتشهى ولا يتحكم، بل يتحرى وجه الصواب والسداد.^(١) "ولا يجوز التعرض لأموال الناس لأمر مقدر على نأى وبعد"^(٢) ويقول الجويني منبهاً إلى أن فرض الضرائب لا يكون لغير ضرورة: "فلمست أرى للإمام أن يمد يده إلى أموال أهل الإسلام ليبتني في كل ناحية حرزاً ويقتني ذخيرة وكنزاً، ويتأثل مفخراً وعزاً، ولكن يوجه لدور المؤن على مر الزمن ما سبق رسمه، فإن استغنى عنها بأموال أفاءها الله على بيت مال المسلمين كف طلبته على الموسرين"^(٣) ومعنى كلام الجويني هنا أن إدارة الأئمة تقتضي وجود مدخرات مالية مسبقة لمواجهةها، فالدولة التي لا تخصص مبالغ للطوارئ لا تتمكن من مواجهة الأزمات بما يؤدي إلى تفاقم الخطر، ولكن هذا الأمر لا يسوغ فرض مزيد من الضرائب على المواطنين لأدنى حاجة، أو للتوسع في النفقات الترفهية، كبناء القصور، فالأصل أن الدولة مطالبة قبل تكليف المواطنين بدفع مزيد من الضرائب أن تعمل على ضبط النفقات لديها، وإلغاء مظاهر البذخ في الحفلات، كما أن الدولة مطالبة بتخفيض الضرائب في حال زوال مسوغ الرفع! فالضرائب بحسب الرؤية الإسلامية لا تستند إلى فكرة الحق السيادي، وإنما إلى فكرة الوكالة عن الأمة، بما يقتضي تحري الأصلح والتقيد بالشرع.

- لو أن السلطة التشريعية أباحت الإجهاض بإطلاق مثلاً، فقرارها باطل لتصادمه مع تحريم قتل النفس، مما أكدته رسول الله ﷺ في قضائه بالدية من عاقلة المرأة

(١) الجويني، الغياني «غيث الأمم في التياث الظلم»، مرجع سابق، ص ١٩٩.

(٢) المرجع السابق، ص ١٩٥.

(٣) المرجع السابق، ص ٢١٠.

التي تسببت بإجهاض جارتها، ومن هنا فإنه لا يصح للمجلس التشريعي في الدولة الإسلامية إباحة الإجهاض؛ لأنَّ هذه القيم الكبرى للتشريع تمثل "المشروعية العليا" وكل قرار صادمها فهو باطل.

- لا يجوز للسلطة العامة ردع أصحاب التهم قبل أن يرتكبوا الهنات والسيئات،^(١) ذلك أن المبدأ العام أن الإنسان بريء حتى تثبت إدانته، وكون الشخص قد ارتكب جرماً ما في وقت ما، لا يعني تحويله إلى مجرم للأبد، فالأصل أن المجرم بعد أن عوقب عاد إلى الوضع الطبيعي لسائر المواطنين، فلا يعرض للتهمة ولا للردع بناء على الشك والوهم.

- لا يقبل الشرع الإسلامي منح الرخص لبيوت البغاء والقمار بحجة تشجيع السياحة حتى ولو وضعت القيود على من يدخل تلك الأماكن كأن لا يسمح للمواطنين، وحصر الانتفاع بها للسياح، واقتصار منح الرخص في الأماكن التي لا يوجد فيها استثمارات اقتصادية بسبب طبيعتها الجغرافية؛ ذلك أن الاستثمار في القمار بحسب المعايير الشرعية استثمار خاطئ؛ إذ إنَّ الاستثمار الناجح هو الذي يهيئ الفرصة للمستثمرين فيه لتوليد أموال إضافية، وفتح مزيد من المشروعات الإنتاجية، وهذا ما لا يتأتى بالاستثمار في القمار بسبب المقامرات.

فلو نظرنا إلى المقامر بعد عشر سنوات من المقامرة تجده بين ربح وخسارة وحسرة وندامة، في حين أن الاستثمار بمشروعات إنتاجية كالمدارس والمصانع تتولد منه مزيد من الاستثمارات، فتكون النتيجة أن التوجه نحو الاستثمار في القمار يعنى إضاعة الزمن المفترض للإنتاج فضلاً عن العبء الأخلاقي والاجتماعي الناتج عن القمار، الذي نبه إليه القرآن الكريم: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقَعَ بَيْنَكُمْ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ﴾ ﴿١١﴾ [المائدة: ٩١].

(١) المرجع السابق، ص ٢١١.

كما أن المعايير الشرعية الإسلامية للمصلحة لا تقر النظرة البتراء التي تفرّق بين المواطن والأجنبي في رعاية مصالحهم الإنسانية؛ إذ المصالح الشرعية ثبتت على نحو إنسانيٍّ، بمعنى أنها تثبت للبشر بوصفهم بشرًا، فما كان ضرراً في المواطن لا يجوز أن نعرض له السائح، وقد جاءنا مستأمنًا، فنعرض ماله وأسرته للضياع بسبب القمار فهذه نظرة شوهاء لمفهوم المصلحة، تعمل الشريعة على تصويبها.

ومن هنا يعد تبني الدول للتشريع للكاзиноهات تدبيراً لا يصدر عن دليل شرعيٍّ، فيكون محظوراً.

- للدولة أن تنظّم أصول المحاكمات، وتحدّد القرائن المعتمدة بينةً أمام القضاء، مما صار له اعتبار شرعاً، بسبب التطور العلمي الذي يصل إلى درجة في اليقين، كاعتماد الحمض النووي (DNA) في الكشف عن الأنساب، وإثبات الجرائم، وهذه المسألة أولاها ابن القيم اهتمامه في كتابه "الطرق الحكمية" وعد اعتبارها من السياسة الشرعية، وقال: "إِنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ أَرْسَلَ رَسُولَهُ وَأَنْزَلَ كُتُبَهُ لِيُقِيمَ النَّاسَ بِالْقِسْطِ وَهُوَ الْعَدْلُ الَّذِي قَامَتْ بِهِ الْأَرْضُ وَالسَّمَوَاتُ، فَإِذَا ظَهَرَتْ أَمَارَاتُ الْعَدْلِ وَأَسْفَرَ وَجْهُهُ بِأَيِّ طَرِيقٍ كَانَ، فَتَمَّ شَرْعُ اللَّهِ وَدِينُهُ، وَاللَّهُ سُبْحَانَهُ أَعْلَمُ وَأَحْكَمُ وَأَعَدُّ أَنْ يُخَصَّ طَرِيقَ الْعَدْلِ وَأَمَارَاتِهِ وَأَعْلَامَهُ بِشَيْءٍ، ثُمَّ يَنْفِي مَا هُوَ أَظْهَرُ مِنْهَا وَأَقْوَى دَلَالَةً، وَأَبِينُ أَمَارَةً، فَلَا يَجْعَلُهُ مِنْهَا، وَلَا يَحْكُمُ عِنْدَ وُجُودِهَا وَقِيَامِهَا بِمُوجِبِهَا، بَلْ قَدْ بَيَّنَّ سُبْحَانَهُ بِمَا شَرَعَهُ مِنَ الطَّرِيقِ أَنَّ مَقْصُودَهُ إِقَامَةَ الْعَدْلِ بَيْنَ عِبَادِهِ، وَقِيَامُ النَّاسِ بِالْقِسْطِ فَأَيُّ طَرِيقٍ أُسْتُخْرِجَ بِهَا الْعَدْلُ وَالْقِسْطُ فَهِيَ مِنَ الدِّينِ، وَلَيْسَتْ مُخَالَفَةً لَهُ، فَلَا يُقَالُ: إِنَّ السِّيَاسَةَ الْعَادِلَةَ مُخَالَفَةٌ لِمَا نَطَقَ بِهِ الشَّرْعُ، بَلْ هِيَ مُوَافِقَةٌ لِمَا جَاءَ بِهِ، بَلْ هِيَ جُزْءٌ مِنْ أَجْزَائِهِ، وَنَحْنُ نُسَمِّيْهَا سِيَاسَةً تَبَعاً لِمُصْطَلَحِهِمْ، وَإِنَّمَا هِيَ عَدْلُ اللَّهِ وَرَسُولِهِ، ظَهَرَ بِهَذِهِ الْأَمَارَاتِ وَالْعَلَامَاتِ." (١)

(١) ابن قيم الجوزية، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، مرجع سابق، ص ١٩.

الفصل الثالث:

تطبيقات معاصرة للسياسة الشرعية

في الأحوال الشخصية^(١)

أولاً: التدابير العلاجية لممارسة خاطئة استُغِلَّ فيها الحكم الشرعي
لهدم مقصد شرعي

كالطلاق في مرض الموت للحرمان من الإرث،^(٢) والوصية للمضاربة لا للتقرب إلى الله تعالى،^(٣) وفي هذه الحالات تتدخل السياسة الشرعية لترد هذه التصرفات إلى نهج الشريعة الأصل؛ إذ إن الأحكام الشرعية تنتظم كلها في فكرة كبرى، هي "جلب المصالح ودفع المفاسد"، فإذا مورست الأحكام بشكل خاطئ ونية مدخولة لا يجلب مصلحة، بل يؤدي إلى مفسدة، تحقق عندها مناهج تدخل مبادئ السياسة الشرعية لمعالجة هذا الانحراف الذي يحقق الظلم باسم الشريعة في الظاهر، والشريعة منه براء، لتنافيه مع الغاية من إنزال الشريعة رحمة بالأمة، ومن مستلزمات الرحمة أن تكون الأحكام هادفة إلى المصالح المعتبرة، ومحققة لها.^(٤)

(١) اعتمدت في هذا الفصل بشكل كبير على دراستين للباحثة د. رولا محمود الحيت، هما:

- قضايا المرأة بين الشريعة الإسلامية والمواثيق الدولية، رسالة دكتوراه، الجامعة الأردنية، ٢٠٠٥ م.

- القضايا المقترحة تعديلها في قانون الأحوال الشخصية الأردني، رسالة ماجستير، الجامعة الأردنية، ٢٠٠٢ م.

(٢) الأيباني، محمد زيد. شرح الأحكام الشرعية في الأحوال الشخصية، بيروت: مكتبة النهضة، (د. ت. د.)، ج ١، ص ٣٧٥.

(٣) المرجع السابق، ج ٢، ص ٣٢٢، وانظر أيضاً:

- الكيلاني، عبد الله. نظرية الباعث وأثرها في العقود والتصرفات في الفقه الإسلامي، عمان: مطابع وزارة الأوقاف والشؤون والمقدسات الإسلامية، (د. ت. د.)، ص ٥٧-٥٩.

(٤) الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسين القرشي. المحصول في علم أصول الفقه، تحقيق: طه جابر فياض، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٢ م، ج ٥، ص ١٧٤.

وقد صرح القرآن الكريم بأن الوصية المشروعة هي التي لا يُقصد فيها المضارة، قال تعالى: ﴿وَإِنْ كَانَتْ رَجُلٌ يُوْرَثُ كَلَلَةً أَوْ امْرَأَةً وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتُ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا أَسْدُسٌ فَإِنْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثُّلُثِ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّتِهِ يُوْصَىٰ بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرِ مُضَارٍ وَصِيَّتِهِ مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَلِيمٌ﴾ [النساء: ١٢].

وتلاحظ أن الآية الكريمة ذكرت أن حقَّ الورثة يأتي بعد الموصى لهم في أكثر من موضع؛ بعد أن نص على نصيب الزوج من زوجته، وعلى نصيب الزوجة من زوجها، ولم يقل بعدها غير مضارٍ، قال تعالى: ﴿وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُنَّ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمْ الرُّبْعُ مِمَّا تَرَكَنَّ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّتِهِ يُوْصَىٰ بِهَا أَوْ دَيْنٍ﴾ [النساء: ١٢]، أما حين ذكرت الآية ميراث الكلاله، وهو من لا ولد له ولا والد؛ إنما يرثه إخوته من أمه، كما في الآية السابقة، فقد نص على أهمية أن لا يُقصد بالوصية المضارة؛ ذلك أن البواعث الإنسانية تميل إلى محابة الابن، أو الأب فافتراض أن يكون الهدف من الوصية المضارة بتقليل حصة الورثة نادر، ولكن في حال الأخوة لأم، وبسبب بُعد درجة القرابة، فإن احتمال أن يكون الهدف من الوصية المضارة محتملاً لذا نصت عليه الآية نصاً.

ومع هذا، فإن النهي عن المضارة بالوصية ممنوع لإطلاق ﴿مِنْ بَعْدِ وَصِيَّتِهِ يُوْصَىٰ بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرِ مُضَارٍ وَصِيَّتِهِ مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَلِيمٌ﴾ [النساء: ١٢]. حتى ولو كان الورثة هم الأبناء؛ لأنَّ نهي الشارع عن فردٍ في نوع هو نهي عن أفراد النوع كله، وهو هنا المضارة بكل أفرادها.

وصورة الإضرار بالوصية تتمثل في حالتين: بأن تزيد الوصية عن ثلث التركة، وهذا ما ذهب إليه جمهور الفقهاء، والوصية هنا باطلة قصد الإضرار أم لم يقصد؛ لأنَّ الشارع حدّد الوصية بأن لا تزيد عن الثلث حماية لحق الورثة. أو أن تكون الوصية بما دون الثلث، ولكن البواعث غير مشروعة بهدف حرمان الورثة، وهذا مذهب أحمد بن حنبل وابن تيمية. ولعل هذا النوع من الإضرار مما يصعب إثباته أمام القضاء، لخفاء

النوايا، ولهذا اكتفى الجمهور من الفقهاء بالمعيار الموضوعي القابل للإثبات أمام القضاء، وهي وجهة نظر قانونية صحيحة، إلا أن إصلاح النوايا كهدف تربوي يستدعي القول بمنع نوعي الإضرار؛ ذلك أن إخراج الإنسان من داعية هواه هو من أجل مقاصد التشريع. وفي هذا يقول الشاطبي: "المقصد الشرعي من وضع الشريعة إخراج المكلف عن داعية هواه، حتى يكون عبداً لله اختياراً كما هو عبداً لله اضطراراً."^(١)

ثانياً: توارث المسلم وغير المسلم

من الصور التطبيقية للسياسة الشرعية في الأحوال الشخصية ما أفتى به مجلس الإفتاء الأوروبي^(٢) من توارث المسلم وغير المسلم؛ فقد فسروا حديث رسول الله ﷺ: (لا يرث المسلم الكافر) بأن المقصود به الحربي، أما غير الحربي فلا يشمل لفظ الكافر بمقصود الحديث، ويعد هذا الاجتهاد من الالتفات لمآل التطبيق، واختيار أنسب الأقوال الفقهية تناسباً مع واقع المجتمع، ففي المسألة عدة أقوال فقهية ذكرها ابن حجر^(٣) في شرحه لحديث أسامة بن زيد: "لَا يَرِثُ الْمُسْلِمُ الْكَافِرَ، وَلَا الْكَافِرُ الْمُسْلِمَ" قَالَ ابْنُ الْمُنِير -وهو من شراح البخاري-: صُورَةُ الْمَسْأَلَةِ إِذَا مَاتَ مُسْلِمٌ وَلَهُ وَلَدَانِ مَثَلًا، مُسْلِمٌ وَكَافِرٌ، فَأُسْلِمَ الْكَافِرُ قَبْلَ قِسْمَةِ الْمَالِ، قَالَ ابْنُ الْمُنِير: ذَهَبَ الْجُمْهُورُ إِلَى الْأَخْذِ بِمَا دَلَّ عَلَيْهِ عُمُومُ حَدِيثِ أُسَامَةَ، إِلَّا مَا جَاءَ عَنْ مَعَاذٍ قَالَ: يَرِثُ الْمُسْلِمُ مِنَ الْكَافِرِ مِنْ غَيْرِ عَكْسٍ، وَاحْتَجَّ بِأَنَّهُ سَمِعَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: "الْإِسْلَامُ يَزِيدُ وَلَا يَنْقُصُ"، وَهُوَ حَدِيثٌ أَخْرَجَهُ أَبُو دَاوُدَ وَصَحَّحَهُ الْحَاكِمُ، وَأَخْرَجَ أَحْمَدُ بْنُ مَنِيعٍ بِسَنَدٍ قَوِيٍّ عَنْ مَعَاذٍ أَنَّهُ كَانَ يُورَثُ الْمُسْلِمَ مِنَ الْكَافِرِ بِغَيْرِ عَكْسٍ، وَأَخْرَجَ مُسَدِّدٌ عَنْهُ أَنَّ

(١) الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، مرجع سابق، ج ١-٢، ص ٤٦٩.

(٢) مقابلة مع يوسف القرضائي، خصوصيات الإسلام الأوروبي، بتاريخ: ٣/١٠/٢٠٠٤ م. انظر:

- www.e-cfr.org

- www.aljazeera.com

(٣) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، مرجع سابق، كتاب: الفرائض، باب: لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم، ج ٣، ص ٢٩٨٧-٢٩٨٨، شرح حديث رقم: (٦٧٦٤).

أَخَوَيْنِ اخْتَصَمَا إِلَيْهِ: مُسْلِمٌ وَيَهُودِيٌّ مَاتَ أَبُوهُمَا يَهُودِيًّا فَحَارَ ابْنُهُ الْيَهُودِيُّ مَالَهُ
فَنَارَعَهُ الْمُسْلِمُ فَوَرَّثَ مَعَاذَ الْمُسْلِمِ، وَعَنْ أَبِي حَنِيفَةَ: لَا يَتَوَارَثُ حَرَبِيٌّ مِنْ ذِمِّيٍّ فَإِنْ
كَانَا حَرَبِيَّيْنِ شُرْطَ أَنْ يَكُونَا مِنْ دَارٍ وَاحِدَةٍ."

يُلاحظ أن أبا حنيفة منع التوارث بين الكفار إذا كان أحدهما حربياً، والآخر
ذمياً. فهو قد التفت هنا إلى معنى الولاء للدولة، فجعل اختلاف الدار مانعاً من
التوارث بين غير المسلمين، ولعله أراد أن يقطع الصلة التي يمكن أن تجعل مسألة
جزئية كالإرث تمسُّ مسألةً كلية كالولاء للدولة، إلا أنه جعل غير المسلمين على
اختلاف مللهم يتوارثون داخل دار الإسلام، فالمسيحي يرث اليهودي، والكاثوليكي
يرث الأرثوذكسي، ما داموا داخل دار الإسلام.

ويظهر مما سبق أن في المذهب الحنفي اتجاهاً لكسر الانغلاق الديني لأهل الملل
داخل المجتمع المسلم، وتعد أحكام الميراث إحدى أدوات الصهر للملل المختلفة في
سبيل تحقيق العيش المشترك، وبناء الدولة بعيداً عن الانغلاق الطائفي.

فلماذا كان حرمان المسلم من ميراث قريبه غير المسلم؟!

هل ينسجم هذا الحكم الجزئي في الميراث مع التوجه الكلي للإسلام لفتح
الأبواب للتعاون والعيش المشترك رغم الاختلاف الديني، استناداً لقوله تعالى: ﴿لَا
يَنْهَكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِينِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ (٨)
إِنَّمَا يَنْهَكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِينِكُمْ وَظَهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوْهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ
الظَّالِمُونَ ﴿٩﴾ [المتحنة: ٨ - ٩].

في الحقيقة إن الإسلام لا يقبل أن ينغلق المجتمع على نفسه طائفيًا؛ لأنَّ هذا يتنافى
مع طبيعته كدعوة إنسانية، تهدف إلى نشر الفكرة الإسلامية، وإصلاح المجتمع
الإنساني، ومن هنا نص القرآن على إعطاء الأقارب غير المسلمين بالوصية المقدمة على
الإرث. قال سبحانه: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَلَدَيْنِ
وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾ (١٨) [البقرة: ١٨٠]. فقد روي عن غير واحدٍ من أهل

العلم، كالحسن وقتادة وابن عباس^(١) في تفسير الآية: "إنه لما نزلت آيات الميراث نُسخَت الوصية للأقارب الذين يرثون، وأُثبتت الأقربين الذين يُحرّمون فلا يرثون". ومنهم مختلفو الدين.

وإذا كانت القوانين الأوروبية تُعطي للورثة حصّةً من تركة مُورّثهم، بقطع النظر عن دينهم، وقبل المورث بهذا المركز القانوني لوريثه، فيُعد هذا القبول بحكم الوصية المقبولة من المورث، ولا مانع شرعاً من أن يوصي المسلم لقريبه غير المسلم.

غير أن المجمع الفقهي الأوروبي عالج المسألة بطريقة مختلفة؛ إذ فسّر الحديث الوارد عن أسامة بأنه محمولٌ على الكافر الحربيّ، استناداً إلى فهم الحنفية لمعنى (الكافر) في لغة النبي ﷺ، الواردة في حديث "لَا يُقْتَلُ مُؤْمِنٌ بِكَافِرٍ؛ لِأَنَّهُ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ قَالَ: "لَا يُقْتَلُ مُؤْمِنٌ بِكَافِرٍ، وَلَا ذُو عَهْدٍ فِي عَهْدِهِ؛" (٢) إِذْ عَطَفَ قَوْلَهُ: "وَلَا ذُو عَهْدٍ فِي عَهْدِهِ" عَلَى الْمُسْلِمِ فَكَانَ مَعْنَاهُ: لَا يُقْتَلُ مُؤْمِنٌ بِكَافِرٍ، وَلَا ذُو عَهْدٍ بِهِ، (٣) فَكَانَ الْكَافِرُ مِنْ نَوْعٍ آخَرَ غَيْرِ ذِي الْعَهْدِ، فَكَانَ مَعْنَى الْكَافِرِ هُنَا الْحَرْبِيُّ. وَعَلَيْهِ فَإِنَّ التَّوَارِثَ بَيْنَ الْمُسْلِمِ وَالْكَافِرِ يَبْقَى مَشْمُولاً بِعَمُومِ لَفْظِ ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ﴾ [النساء: ١١]. وهذه المعالجات الفقهية مما يتسع لها الفقه السياسي الشرعيّ، غير أن ما يرد على اجتهاد المجمع الأوروبي أن السوابق الفقهية من فقه الصحابة لا تشهد لهم؛ فقول معاذ ومعاوية الذي استندوا إليه "كان يورث المسلم من غير المسلم، ولا يورث غير المسلم من المسلم"، في حين أن الاجتهاد للمجمع الأوروبي بثبوت التوارث بين الأقارب رغم اختلاف الدين، ولعل في التخريج الفقهي الذي أشرت إليه استناداً إلى فكرة الوصية والقبول المفترض من الوارث ما يتجنب هذه الإشكالات الفقهية.

(١) الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، مرجع سابق، ج ٣، ص ٣٨٨-٣٨٩.

(٢) السجستاني، سنن أبي داود، مرجع سابق، كتاب: الديات، باب: أيقاد المسلم بالكافر، ص ٤٩٧، حديث رقم: (٤٥٣٠).

(٣) الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، مرجع سابق، ج ١٠، ص ٢٥٩-٢٦٠.

ثالثاً: وجوب توثيق الطلاق والقول بعدم وقوعه من غير توثيق

إن من جملة التوجيهات التي أشار إليها الإسلام في موضوع الطلاق ما جاء في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ وَاتَّقُوا اللَّهَ رَبَّكُمْ لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَحِشَةٍ مُبَيَّنَةٍ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ لَا تَدْرِي لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا ۝١﴾ فَإِذَا بَلَغَ أَجَلَهاً فَامْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَأَشْهِدُوا ذَوَى عَدْلٍ مِنْكُمْ وَأَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلَّهِ ذَلِكَ كُمْ يُوعَظُ بِهِ مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا ۝٢﴾ [الطلاق: ١ - ٢].

وقد فهم عدد من الفقهاء والمفسرين أن في الآية الكريمة تنبيهاً إلى أهمية الإشهاد على الطلاق عندما أتبع قوله تعالى: ﴿فَامْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ﴾ بالأمر بالإشهاد بقوله: ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوَى عَدْلٍ مِنْكُمْ﴾ ولكنهم اختلفوا في مقتضى الأمر في الآية الكريمة، أهو وجوب الإشهاد على الطلاق، أم الإرشاد والندب إليه.

كما نقل عن فريق آخر أن الإشهاد الوارد في الآية الكريمة لا يعود على الطلاق، بل يختص بالمراجعة.

وللمفسرين في متعلق الإشهاد آراء يمكن الإشارة إليها، نقل الطبري عن ابن عباس وعن السدي^(١) في قوله: ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوَى عَدْلٍ مِنْكُمْ﴾ أشهدوا عند الطلاق، وعند المراجعة"، وقال القرطبي: "وأشهدوا أمر بالإشهاد على الطلاق، وقيل: على الرجعة، والظاهر رجوعه إلى الرجعة لا إلى الطلاق... وقيل: وأشهدوا عند الرجعة والفرقة جميعاً... وفائدة الإشهاد ألا يقع بينهما التجاحد، وألا يتهم في إمساكها، ولثلا يموت أحدهما فيدعي الباقي ثبوت الزوجية ليرث"،^(٢) وجاء في فتح القدير: "الإشهاد على الرجعة، وقيل: على الطلاق"،^(٣) وقال الرازي: ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوَى عَدْلٍ مِنْكُمْ﴾ "أي: أمروا

(١) الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، مرجع سابق، ج ٢٣، ص ٤٤٤.

(٢) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، مرجع سابق، ج ١٨، ص ١٥٨.

(٣) الشوكاني، محمد بن علي. فتح القدير الجامع بين فن الرواية والدراية من علم التفسير، بيروت: دار ابن حزم، ١٩٩٧م، ص ١٧٨٩.

أن يشهدوا عند الطلاق وعند الرجعة ذوي عدل منكم،" ^(١) وقال البيضاوي: ﴿وَأَشْهَدُوا ذَوَىٰ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ "... على الرجعة والفرقة، تبرياً من الريبة وقطعاً للنزاع، وهو ندب، كقوله: ﴿وَأَشْهَدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ﴾ [البقرة: ٢٨٢] وقال أبو السعود: قوله تعالى: ﴿وَأَشْهَدُوا ذَوَىٰ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ عند الرجعة والفرقة قطعاً للنزاع، وهذا أمر ندب، كما في قوله تعالى: ﴿وَأَشْهَدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ﴾ ونقل الجصاص عن عطاء قوله: "الطلاق والنكاح والرجعة بالبينة." ^(٢) وجاء في أحكام القرآن للكيهراسي قوله: ﴿وَأَشْهَدُوا ذَوَىٰ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ يدل على الإشهاد، إلا أن الإشهاد لا يظهر انصرافه إلى الطلاق... بل الظاهر رجوعه إلى الرجعة لا إلى الطلاق،" ^(٣) وقال ابن عاشور في تفسيره: "ظاهر وقوع هذا الأمر بعد ذكر الإمساك، أو الفراق أنه راجعٌ إلى كليهما؛ لأن الإشهاد جعل متممًا للمأمور به في معنى الشرط للإمساك، أو الفراق؛ لأن هذا العطف يشبه القيد، وإن لم يكن قيداً، وشأن الشروط الواردة بعد جمل أن تعود إلى جميعها. وظاهر صيغة الأمر الدلالة على الوجوب فيتركب من هذين أن يكون الإشهاد على المراجعة، وعلى بت الطلاق، واجباً على الأزواج؛ لأن الإشهاد يرفع أشكالاً من النوازل." ^(٤)

أما الفقهاء فقد اختلفوا في مسألة الإشهاد على الطلاق، وقد جاءت آراؤهم على النحو الآتي:

الاتجاه الأول: ذهب جمهور الفقهاء إلى أن الإشهاد المأمور به ليس شرطاً في صحة المراجعة أو الطلاق، ^(٥) إلا أن أقوالهم تعددت في مقتضى صيغة الأمر في قوله تعالى:

(١) الرازي، أبو عبد الله، محمد بن عمر بن حسين القرشي. التفسير الكبير «تفسير الرازي»، بيروت: دار إحياء التراث العربي، (د. ت.)، ج ١٠، ص ٥٦٢.

(٢) الجصاص، أحكام القرآن الشهير بتفسير الجصاص، مرجع سابق، ج ٥، ص ٣٥١.

(٣) الكيهراسي، عماد الدين علي بن محمد الطبري. أحكام القرآن، لبنان: دار الكتب العلمية، ١٩٨٣م، ج ٤، ص ٤٢٠.

(٤) ابن عاشور، محمد الطاهر. التحرير والتنوير المعروف بتفسير ابن عاشور، تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤م، ج ٢٨، ص ٣٠٩.

(٥) الجصاص، أحكام القرآن الشهير بتفسير الجصاص، مرجع سابق، ج ٥، ص ٣٥١.

﴿وَأَشْهَدُوا ذَوَىٰ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [الطلاق: ٢]:

القول الأول: إن الأمر في الآية الكريمة يدل على وجوب الإشهاد على المراجعة وعلى الطلاق، ولكن لو راجع ولم يُشهد، أو بتَّ الفراق، ولم يشهد صحَّت مراجعته ومفارقته، وعليه أن يُشهد بعد ذلك، وهو ما ذهب إليه ابن عباس،^(١) ويحيى بن بكير من المالكية،^(٢) والشافعي في أحد قوليهِ،^(٣) وأحمد بن حنبل في أحد قوليهِ،^(٤) وما روي عن طاووس،^(٥) وأبي قلابة وعطاء،^(٦) وجاء في سنن ابن ماجه: أن عمران بن الحصين سئل عن رجل يطلق امرأته ثم يقع بها، ولم يُشهد على طلاقها، ولا على رجعتها، فقال عمران: "طلَّقت بغير سنَّة، وراجعت بغير سنَّة، أشهد على طلاقها وعلى رجعتها." ^(٧)

(١) الطبري، تفسير الطبري (جامع البيان عن تأويل آي القرآن)، مرجع سابق، ج ٢٣، ص ٤٤٤، وانظر أيضاً:

- ابن عاشور، التحرير والتنوير المعروف بتفسير ابن عاشور، مرجع سابق، ج ٢٨، ص ٣٠٩.

(٢) الأصبحي، أبو عبد الله مالك بن أنس. المدونة الكبرى، تحقيق: علي الهاشم، دبي والقاهرة: رئيس دولة الإمارات ودار النصر للطباعة الإسلامية، ١٤٢٢ هـ، ج ٤، ص ١٣٦-١٣٧، وانظر أيضاً:

- ابن عاشور، التحرير والتنوير المعروف بتفسير ابن عاشور، مرجع سابق، ج ٢٨، ص ٣٠٩.

(٣) الشافعي، محمد بن إدريس. أحكام القرآن، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٧٥ م، ج ٢، ص ١٣١.

(٤) ابن قدامة، المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل الشيباني، مرجع سابق، ج ٨، ص ٤٨٣. وانظر أيضاً:

- بن قدامة، الشرح الكبير، مرجع سابق، ج ٨، ص ٤٧٤-٤٧٥. (مطبوع مع المغني).

(٥) طاووس، هو: أبو عبد الرحمن طاووس بن كيسان الليثي، سمع زيد بن ثابت وعائشة وأبا هريرة، توفي: ١٠٦ هـ. انظر:

- العسقلاني، ابن حجر أحمد بن علي. تهذيب التهذيب، اعتنى به: عادل مرشد، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٦ م، ج ٢، ص ٢٣٥.

(٦) الجصاص، أحكام القرآن الشهير بتفسير الجصاص، مرجع سابق، ج ٥، ص ٣٥٠.

(٧) القزويني، سنن ابن ماجه، مرجع سابق، كتاب: الطلاق، باب: الرجعة، ص ٢١٩، حديث رقم: (٢٠٢٥). وقال عنه الألباني: صحيح، في:

- الألباني، صحيح سنن ابن ماجه، مرجع سابق، كتاب: الطلاق، باب: الرجعة، ج ١، ص ٣٤٣، رقم: (١٦٤٥-٢٠٢٥).

وقيل: الأمر للوجوب في المراجعة دون الفرقة، وهو أحد قولي الشافعي^(١) وأحمد،^(٢) ونسبه إسماعيل بن حماد من فقهاء المالكية ببغداد إلى مالك.^(٣)

القول الثاني: إن الأمر في الآية الكريمة يفيد النذب والاستحباب، وهو قول أبي حنيفة،^(٤) والمشهور عن مالك،^(٥) ونقل الشوكاني أنه قد وقع الإجماع على عدم وجوب الإشهاد في الطلاق،^(٦) ومستند هذا القول هو عدم جريان العمل بالتزامه بين المسلمين في عصر الرسول الكريم على كثرة وقوعه، ولم يؤثر عن الصحابة ذلك أيضاً، فدل على أن الأمر للنذب والإرشاد، لا للوجوب والإلزام، وقد قاسوا الإشهاد على الطلاق في الآية على الإشهاد في البيع، بقوله تعالى: ﴿وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، والإشهاد هنا مندوب إليه لا واجب،^(٧) فدل على أن الإشهاد على الطلاق مندوب إليه أيضاً خشية الجحود والإنكار.

الاتجاه الثاني: ذهب الشيعة إلى: "أن الإشهاد شرط في صحة الطلاق، فمن طلق ولم يُشهد ذوي عدلٍ فلا يصح طلاقه، والزوجة قائمة،"^(٨) وقال ابن حزم الظاهري: "من طلق ولم يُشهد ذوي عدل، أو راجع ولم يُشهد ذوي عدلٍ فهو متعدّد لحدود الله

(١) الماوردي، الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي، مرجع سابق، ج ١٠، ص ٣١٩. وانظر أيضاً:

- الشافعي، أحكام القرآن، مرجع سابق، ج ٢، ص ١٣١.

(٢) ابن قدامة، المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل الشيباني، مرجع سابق، ج ٨، ص ٤٨٣، وانظر أيضاً:

- ابن قدامة، الشرح الكبير، مرجع سابق، ج ٨، ص ٤٧٤-٤٧٥.

(٣) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج ٢٨، ص ٣٠٩.

(٤) الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، مرجع سابق، ج ٤، ص ٣٩١.

(٥) الخطاب الرعيني، مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، مرجع سابق، ج ٥، ص ٤١١.

(٦) الشوكاني، محمد بن علي. نيل الأوطار من أسرار منتقى الأخبار، بيروت: دار ابن حزم، ٢٠٠٠م، ج ٣، ص ٦٧٩.

(٧) أبو السعود، تفسير أبي السعود، مرجع سابق، ج ٨، ص ٢٦١.

(٨) الكليني، محمد بن يعقوب. الفروع من الكافي، بيروت: دار صعب ودار التعارف، ١٤٠١هـ، ج ٦، ص ٦٤.

تعالى،" (١) وقال رسول الله ﷺ: "من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو ردٌ." (٢) وقال: "لم يفرق الله عزَّ وجلَّ بين المراجعة والطلاق والإشهاد، فلا يجوز إفراد بعض ذلك عن بعض.".

الاتجاه الثالث: وهو ما ذهب إليه ابنُ تيمية، حيث جاء في الفتاوى: "وقد ظن بعضُ الناس أن الإشهاد المأمور به هو على الطلاق، وظن أن الطلاق الذي لا يُشهد عليه لا يقع، وهذا خلافُ إجماع السلف، وخلاف الكتاب والسنة، ولم يقل أحدٌ من العلماء المشهورين به، فإن الطلاق أذن فيه أولاً، ولم يأمر فيه بالإشهاد، وإنما أمر بالإشهاد حين قال: ﴿فَإِذَا بَلَغَ أَجَلُهُنَّ فَامْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ﴾ [الطلاق: ٢] والمراد من المفارقة تخلية سبيلها إذا مضت العدة، وهذا ليس بطلاق ولا برجعة ولا نكاح، والإشهاد في هذا باتفاق المسلمين، فعلم أن الإشهاد إنما هو على الرجعة." (٣)

مناقشة الآراء الفقهية:

أجيب عما ذهب إليه جمهور الفقهاء من أن الأمر في الإشهاد للندب، بأن الأصل في الأمر أنه للوجوب، ولم تقم قرينةٌ تصرفه عن ذلك، بل القرائن تؤيد حمله على الوجوب؛ لأن الطلاق عملٌ استثنائيٌّ يقوم به الرجل وحده، سواء أوافقته المرأة أم لا، فإشهادُ الشهود يرفع احتمال الجحود، ويثبت لكلٍّ من الرجل والمرأة حقه. (٤)

(١) ابن حزم، المحلى بالآثار، مرجع سابق، ج ١٠، ص ٢٥١.

(٢) حديث متفق عليه، واللفظ لمسلم، وأخرجه البخاري بلفظ: "من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو ردٌ". انظر:

- القشيري، صحيح مسلم، مرجع سابق، كتاب: الأقضية، باب: نقض الأحكام الباطلة ورد محدثات الأمور، ص ٧١٤، حديث رقم: (١٧١٨).

- البخاري، صحيح البخاري، مرجع سابق، كتاب: الصلح، باب: إذا اصطلحوا على صلح جور فالصلح مردود، ص ٥١٤، حديث رقم: (٢٦٩٧).

(٣) الحارثي، مجموع الفتاوى، مرجع سابق، ج ٣٣، ص ٣٤.

(٤) شاكر، أحمد محمد، نظام الطلاق في الإسلام، القاهرة: مكتبة النهضة، ١٩٣٦م، ص ١١٨.

وما ذكر من أنه لم يُنقل أن أحداً طلق أمام شاهدين لا يصلح حجة للاستدلال؛ لما نقله أصحاب الرأي القائل بالوجوب من حوادث تدل على لزوم الإشهاد.^(١)

وأما قياس الإشهاد في الطلاق على الإشهاد في البيع؛ فقياسٌ مع الفارق، لسببين؛ أولهما: أن البيع أمر يجري بكثرة بين الناس، وإيجاب الإشهاد فيه يحول دون سرعة التعامل، وثانيهما: أن البيع اتفاقٌ بين إرادتين وليس من الأهمية بمكان أهمية الطلاق الذي هو تصرف بإرادة منفردة، وأمره يهم المجتمع بأسره، باعتبار أن الأسرة هي أساس المجتمع.^(٢)

وأجيب عن القول بإجماع العلماء على عدم الإشهاد بأنه لا إجماع في المسألة، لما ورد من مخالفة الشيعة والظاهرية، وحبر هذه الأمة الصحابي الفقيه عبد الله بن عباس رضي الله عنه.

وأما القول بأن الأمر بالإشهاد لا يشمل الطلاق، وأن المفارقة المقصودة هي تخلية سبيل المرأة إذا مضت العدة، وهذا ليس بطلاق، فقد أجيب عنه بأن الأمر بالإشهاد راجع إلى صدر الآية^(٣) وهي قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ﴾ [الطلاق: ١].

آراء بعض العلماء المحدثين في الإشهاد على الطلاق:

اختلف العلماء المعاصرون إلى قولين في مسألة الإشهاد على الطلاق؛ القول الأول: ذكره الشيخ أحمد إبراهيم بك،^(٤) فهو يرى أن الأصل في الطلاق أنه يقع بمجرد التلفظ

(١) القزويني، سنن ابن ماجه، مرجع سابق، كتاب: الطلاق، باب: الرجعة، ص ٢١٩، حديث رقم: (٢٠٢٥). وانظر أيضاً:

- الطبري، تفسير الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، مرجع سابق، ج ٢٣، ص ٤٤٤.

- القمي، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه. ما لا يحضره الفقيه، تحقيق: حسن الموسوي، طهران: دار الكتب الإسلامية، ط ٥، (د. ت.)، ج ٣، ص ٣٢١.

(٢) الصابوني، عبد الرحمن. مدنى حرية الزوجين في الطلاق في الشريعة الإسلامية، دمشق: مطبعة جامعة دمشق، ١٩٦٢م، ج ١، ص ٤٧٥.

(٣) المرجع السابق، ج ١، ص ٤٧٧.

(٤) إبراهيم بك، أحمد. أحكام الأحوال الشخصية معلقاً عليها بأحكام المحكمة الدستورية والمحكمة العليا =

بالقول، أو بالكتابة بأحد الألفاظ الدالة صراحةً على الطلاق، أو بأي عبارة تقوم مقامه، ويقصد بها الطلاق ممن يملكه، وهو الزوج، أو من ينبيه، أو يوكله في ذلك، أو الزوجة المفوضة بالطلاق، باختيارها نفسها، متى كان الزوج أهلاً لإيقاع الطلاق. كما أن الأصل المقرر شرعاً أن الطلاق يثبت بكافة طرق الإثبات، من بيّنة وإقرار، ونكول عن اليمين، أما أن يقال بأن الطلاق لا يثبت إلا بالإشهاد والتوثيق، فهو تقييدٌ لحق الطلاق الذي أسنده الله تعالى للزوج، والقول بعدم إثبات الطلاق عند الإنكار إلا بالتوثيق والإشهاد هو أمر فيه مخالفةٌ للقواعد والأصول الشرعية في القضاء والإثبات.

القول الثاني: قال به عدد من العلماء، حين ذهبوا إلى أن اشتراط الإشهاد لإيقاع الطلاق فيه مصلحةٌ كبرى في هذا العصر، ولا بد من القول بوجوب الإشهاد على الطلاق بحضرة الموثق الرسمي، بحيث لا يصح الطلاق ولا يقع إلا به، توثيقاً للحقوق بين الزوجين، وقياساً على النكاح، وعملاً بظاهر النص وفحواه.^(١)

وتعد هذه المعالجة من المعالجات السياسية الشرعية المستندة إلى الالتفات لغاية النص، وأصحاب هذا الرأي هم الشيخ مصطفى الزرقا،^(٢) والشيخ أحمد محمد شاكر،^(٣) والدكتور عبد الرحمن الصابوني،^(٤) والشيخ محمد أبو زهرة،^(٥) والشيخ علي الخفيف،^(٦) والأستاذ الدكتور محمود السرطاوي.^(٧)

= للنقض، القاهرة: المكتبة الأزهرية، ٢٠٠٣م، ص ٣٤٢.

- (١) مجموعة من الباحثين. فقه الأحوال الشخصية، عمان: منشورات جامعة القدس المفتوحة، ١٩٩٨م، ص ٢١١.
- (٢) الزرقا، مصطفى. مشروع قانون الأحوال الشخصية الموحد، دمشق وبيروت: دار القلم والدار الشامية، ١٩٩٦م، ص ١٥٩.
- (٣) شاكر، نظام الطلاق في الإسلام، مرجع سابق، ص ١١٨، ١١٩.
- (٤) الصابوني، مدى حرية الزوجين في الطلاق، مرجع سابق، ج ١، ص ٤٨٠.
- (٥) أبو زهرة، محمد. الأحوال الشخصية، القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٥٧م، ص ٣٦٨.
- (٦) الخفيف، علي. محاضرات عن فرق الزواج، القاهرة: معهد الدراسات العربية العالية، ١٩٥٨م، ص ١٣١.
- (٧) السرطاوي، محمود. فقه الأحوال الشخصية (١)، عمان: منشورات جامعة القدس المفتوحة، ١٩٩٨م، ص ٢١١.

وهو ما يترجح لدينا بناء على الفوائد المترتبة عليه، والتي يمكن إجمالها بما يأتي:

١- إن الإشهاد على الطلاق يحقق العلنية التي لا يبقى معها وضع الرجل من المرأة سرّاً من الأسرار المحفوف بالريب والجحود.

٢- يؤدي أيضاً بصورة غير مباشرة إلى التقليل من التسرع في الطلاق بقدر الإمكان، والتخفيف من الغضب الدافع لهدم الأسرة، والانفعالات الباعثة على التسرع، فليس في الإشهاد إلا تعويق المتسرع الغضبان في طلاق زوجته، دون أن يسلب الرجل حقاً منحه إياه الشرع،^(١) ودون أن يقلب نظام الطلاق في الإسلام أو أن يقيده بموافقة القاضي.^(٢)

٣- إن الإشهاد على الطلاق من التدابير السياسية الجزرية التي يُلجأ إليها عندما ينحرف الناس، ويفسد الناس وفقاً لقاعدة (تبدل الأحكام بتبدل الأزمان)، وهو ما نبه إليه ابنُ عابدين؛ إذ قال: "كثير من الأحكام تختلف باختلاف الزمان، لتغير عُرف أهله، أو لحدوث ضرورة، أو لفساد أهل الزمان، بحيث لو بقي الحكم على ما كان عليه أولاً للزم منه المشقة والضرر بالناس، ولخالف قواعد الشريعة المبنية على التخفيف والتيسير، ودفع الضرر والفساد. ولهذا ترى مشايخ المذهب خالفوا ما نص عليه المجتهد في مواضع كثيرة بناها على ما كان في زمنه، لعلمهم بأنه لو كان في زمنهم لقال بما قالوا به، أخذاً من قواعد مذهبه."^(٣) وقد نبّه العلماء إلى أهمية عدم الجمود على ما نقله السابقون من غير تحرُّر للمقاصد الكلية والجزئية، وفي هذا يقول القرافي: "الجمود على المنقولات أبداً ضلالٌ في الدين، وجهلٌ بمقاصد علماء المسلمين، والسلف الماضين."^(٤)

(١) الصابوني، مدى حرية الزوجين في الطلاق، مرجع سابق، ج ١، ص ٤٨٠.

(٢) الزرقا، مشروع قانون الأحوال الشخصية الموحد، مرجع سابق، ص ١٥٩.

(٣) ابن عابدين، محمد أمين بن عمر. مجموعة رسائل ابن عابدين، بيروت: دار إحياء التراث، (د. ت.)، رسالة نشر العرف، ج ٢، ص ١٢٥.

(٤) القرافي، الفروق، مرجع سابق، ج ١، ص ٣٢٢-٣٢٣، الفرق: (٢٨)، المسألة الثالثة.

وقد ورد في صحيح مسلم أن عمرَ بنَ الخطاب أمضى على الناس طلاق الثلاث جملةً؛ بقصد زجرهم عنه، بعد أن كان في عصر الرسالة، وفي خلافة أبي بكر، وصدر من خلافة عمر يعدُّ طلاقاً واحدة.^(١)

فإذا ساغ لولي الأمر من التدابير الزجرية أن يمضي على الناس طلاقاً غير مشروع الوقوع زجراً لهم عنه، أفلا يملك بطريق الأولوية أن يلغي على الناس طلاقاً غير مستحسن شرعاً.^(٢)

على أنني أرى أن الفتيا بهذا الرأي وإن كان لها وجهٌ شرعيٌّ قوي لا يُفتى بها مالم يعتمدها قانون الأحوال الشخصية في الدولة؛ ذلك أن الفتيا ينبغي أن تراعي القانون الشرعي المعمول به، تجنباً للتضارب بين الفتيا والقانون.

وكنْتُ ناقشت أستاذي الشيخ مصطفى الزرقا في فتياه هذه، وهي جعل الطلاق بحضرة الموثق الرسمي تحت طائلة البطلان:^(٣) هل نُفتي الناس بها؟ فأفاد بأنه يجيز عرضها على طلبة العلم للمدارسة، ولا يُفتي بها إلا بعد أن تُعتمد قانوناً من الدولة. وهذا رأيي وجيهٌ.

(١) وإن كان قد تبين لعمر بعد ذلك أن هذا التدبير لم يكن مفيداً، وفكر في الرجوع عنه، فأعجلته المنية، انظر:

- القشيري. صحيح مسلم، مرجع سابق، كتاب: الطلاق، باب: طلاق الثلاث، ص ٥٩٠، حديث رقم: (١٤٧٢).

(٢) الزرقا، مشروع قانون الأحوال الشخصية الموحد، مرجع سابق، ص ١٦٥.

(٣) المرجع السابق، ص ١٦٩.

رابعاً: التدابير التشريعية لمعالجة العنف ضد المرأة وضرب الرجل وزوجه

من المقرر عند علماء السياسة الشرعية أن وظيفة التشريعات حمل الناس على مراشدهم؛ أي وضع التشريعات التي تلزم الأفراد بالسير على طريق الرشد، ومن ذلك تنظيم مسائل الأسرة بالتشريعات التي تحفظ مقصد الشرع من بناء الأسرة سيما في موضوع ولاية تأديب الرجل وزوجه الناشز، ولما كان هذا الموضوع تناوله القرآن الكريم، فلا بد من بيان منهج السياسة الشرعية في فهم النص وتطبيقه واقعاً، ووضع التدابير المناسبة بما يحفظ مقصود الشرع من بناء الأسرة على المودة والرحمة.

وتتناول هذه الدراسة ثلاث معالجات فقهية؛ الأولى: ويمثلها جمهور الفقهاء، وهم من فهم الضرب بمعنى الضرب البدني، ولكنهم وضعوا له شروطاً شديدة من حيث الترتيب فلا يصار إليه قبل الوعظ والهجر، كما وضعوا شروطاً من حيث نوعية الضرب، فلا يكون مُبرحاً، وإنما يكون بالسواك أو طرف المنديل، أو ما شابه، فإذا تعسف الزوج فثبت للزوجة الحق أن ترفع الأمر للقضاء متظلمة، وقد تطلب الطلاق للضرر، وقد يُعزّر الزوج إن أساء، وكل ذلك مما تحتمله السياسات الشرعية.

المعالجة الثانية: معالجة مقاصدية ترى أن المكلفين اليوم لا يحسنون تحقيق مقصود المشرع واقعاً. ولما كانت السياسة الشرعية تراعي حفظ مقصود المشرع في مواقع الوجود فقد رأى عدد من الفقهاء المقاصديين المنع من الضرب بالكلية، وهنا يصبح الضرب من الاعتداء الممنوع تدبيراً سياسياً، ولا تتوقف المؤاخدة على تجاوز الحد فقط، بل إذا قام بأصل الضرب، فهذا بحد ذاته ممنوع، ويدخل هذا التدبير ضمن ولاية الدولة في تقييد المأذون به ابتداء، إذا لوحظ إساءة استعماله.

المعالجة الثالثة: هي امتداد لمدرسة المقاصد، إلا أنها تمثل نظرةً جديدةً تقوم على الفهم الكلي لوظيفة نظام الأسرة، وفق منهج شمولي يأخذ باعتباره بناء الأسرة، وقيامها على أساس الإرادة الحرة والمودة، والسكن؛ وبناءً على هذا النظر الشمولي، يتم فهم الأحكام الجزئية المتعلقة، بمشروعية الضرب وسيلة حل الخلافات الزوجية.

ومنهج الفهم الكلي الذي استندت إليه الدراسة مهم في وضع السياسات التي تحفظ مقصود المشرع.

هذا، والأصل في هذا الحق قوله تعالى: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالضَّرِيبُ حَتَّى قَنِتُّنَّ حَفِظْتُ لِلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَاللَّي تَخَافُونَ نُشُوزَهُمْ فَعِظُوهُمْ وَاهْجُرُوهُمْ فِي الْمَصَاجِعِ وَاصْرَبُوا لَهُمْ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا ﴿٣٤﴾ [النساء: ٣٤].

وحق التأديب جعل للرجل إذا ترفعت الزوجة عن الطاعة فيما يجب عليها من ذلك، والذي يدل عليه نص الآية هو الترتيب في وسائل التأديب التي شرعت للزوج: فيبدأ بالموعظة، ثم الهجران في المضاجع، ومنه إلى الضرب، وفي ذلك تنبيهٌ يجري مجرى التصريح، في أنه مهما حصل الغرض بالطريق الأخف وجب الاكتفاء، ولم يجز الإقدام على الطريق الأشق.^(١)

بمعنى أن من انتهى نشوزه بالوعظ لا يحل هجره في المضجع، ومن كان يرتدع بالهجر بالمضجع فلا يحل ضربه، ومن لم يرتدع بما سبق حلّ ضربه ضرباً غير مبرح.

ولما كان التشريع الإسلامي محكوماً بقانون الغاية؛ بمعنى أن "الأحكام لم تشرع لأنفسها، بل شرعت لمعانٍ أخرى هي معانيها وهي المصالح؛"^(٢) أي: الغايات. والغاية من هذا الحق الذي منح للرجل على المرأة هي التأديب والزجر، دون الإتلاف والتشويه،^(٣) فقد وضع الفقهاء عدة ضوابط للتأديب، يمكن استنتاجها من أقوالهم، وهذه الضوابط هي:

١- أن لا يكون الزوج مفرطاً في حقوق زوجته عليه، وهو قيدٌ وضعه الحنابلة

(١) الرازي، التفسير الكبير «تفسير الرازي»، مرجع سابق، ج ٤، ص ٧٢.

(٢) الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، مرجع سابق، ج ١-٢، ص ٦٦٠.

(٣) المطيعي، تكملة المجموع شرح المذهب، مرجع سابق، ج ١٦، ص ٤٤٥. وانظر أيضاً:

- الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، مرجع سابق، ج ٢، ص ٣٣٤.

فقالوا: "ويمنع من هذه الوسائل في التأديب من علم بمنعه حقها حتى يؤديه، ويُحسن عشرتها؛ لأنه يكون ظالماً بطلبه حقه مع منعه حقها." (١)

٢- أن يتيقن الزوج من نشوز زوجته، فما يستحق بالنشوز لا يستحق بخوف النشوز، فقد جاء في المذهب الشافعي: "فإن ظهرت أمارات النشوز وعظها، ولا يضرّ بها؛ لأنه يجوز أن يكون ما ظهر منها لضيق صدر من غير جهة الزوج." (٢)

٣- مراعاة الترتيب في التأديب، كما ورد في الآية الكريمة، وهو ضابطٌ متفق عليه عند الفقهاء، (٣) فللرجل أن يؤدّب زوجته على الترتيب:

أ- التأديب بالوعظ: فيعظّها أولاً على الرفق واللين، ويذكرها بما أوجب الله عليها من حُسن الصحبة، وجميل العشرة للزوج، (٤) والتذكير بما يلين القلب لقبول الطاعة واجتناب المنكر، فإن رجعت إلى الطاعة والأدب حرّم الهجر والضرب، لزوال مبيحه. (٥)

ب- التأديب بالهجر: فإذا لم ينفع التأديب بالوعظ فينتقل إلى الهجر، وقد تعددت آراء الفقهاء في معنى الهجر: أهو الهجر بالكلام أم الهجر بالفراش؟ والجمهور على أن الهجر يكون بالكلام أولاً، ثم بالفراش، وإن الهجر بالكلام لا يزيد

(١) البهوتي، منصور بن يونس. كشف القناع عن متن الإقناع، بمكة: مطبعة الحكومة، ١٣٩٤هـ، ج ٥، ص ٢٣٤.

(٢) المطيعي، تكملة المجموع شرح المذهب، مرجع سابق، ج ١٦، ص ٤٤٥.

(٣) الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، مرجع سابق، ج ٣، ص ٦١٣، وانظر أيضاً:

- الدسوقي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، مرجع سابق، ج ٢، ص ٣٤٣.

- المطيعي، تكملة المجموع شرح المذهب، مرجع سابق، ج ١٦، ص ٤٤٥.

- البهوتي، كشف القناع عن متن الإقناع، مرجع سابق، ج ٥، ص ٢٣٤.

(٤) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، مرجع سابق، ج ٥، ص ١٧١.

(٥) الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، مرجع سابق، ج ٣، ص ٦١٣، وانظر أيضاً:

- الدسوقي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، مرجع سابق، ج ٢، ص ٣٤٣.

- البهوتي، كشف القناع عن متن الإقناع، مرجع سابق، ج ٥، ص ٢٣٤.

عن ثلاثة أيام، أما في الفراش؛ فحدده المالكية بأن لا يزيد عن شهر، وقال الحنفية: يهجرها بأن لا يجامعها، وقيل: يهجرها بأن لا يكلمها في حال مضاجعته إياها.^(١) وبمثل هذا قال الشافعية: الهجران في الفراش والهجران بالكلام، ولكن لا يجوز أن يهجرها بالكلام أكثر من ثلاثة أيام،^(٢) لما روي عن النبي ﷺ: "لَا يَحِلُّ لِمُسْلِمٍ أَنْ يَهْجُرَ أَخَاهُ فَوْقَ ثَلَاثٍ"،^(٣) وقال الحنابلة^(٤) والمالكية:^(٥) لا يجمعها وإياه فراش ولا وطء، وهو قول الشعبي،^(٦) وقتادة،^(٧) والحسن البصري،^(٨) ورواه ابن القاسم عن مالك، وقالوا له أن

(١) الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، مرجع سابق، ج ٣، ص ٦١٣. وقد رد ابن العربي عن ذلك في كتابه:

- ابن العربي، أحكام القرآن، مرجع سابق، انظر الرد: ج ١، ص ٤١٨.

(٢) الماوردي، الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي، مرجع سابق، ج ٩، ص ٥٩٨.

(٣) متفق عليه، واللفظ للبخاري. انظر:

- البخاري، صحيح البخاري، مرجع سابق، كتاب: الاستئذان، باب: السلام للمعرفة وغير المعرفة،

ص ١٢٠١، حديث رقم: (٦٢٣٧).

- القشيري، صحيح مسلم، مرجع سابق، كتاب: البر والصلة والآداب، باب: تحريم الهجر فوق ثلاث

بلا عذر شرعي، ص ١٠٣٤، حديث رقم: (٢٥٦٠).

(٤) ابن قدامة، المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل الشيباني، مرجع سابق، ج ٨، ص ١٦٣. وانظر أيضاً:

- البهوتي، كشف القناع، مرجع سابق، ج ٥، ص ٢٣٤.

(٥) ابن العربي. أحكام القرآن، مرجع سابق، ج ١، ص ٤١٨، وانظر أيضاً:

- الخطاب، مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، مرجع سابق، ج ٥، ص ٢٦٢.

(٦) الشعبي، هو: أبو عمرو عامر بن شراحيل بن عبد الهمداني الكوفي، كان إماماً حافظاً، فقيهاً، قال

العجلي: مرسل الشعبي صحيح، توفي سنة ١٠٩ هـ. انظر:

- ابن حجر، تهذيب التهذيب، مرجع سابق، ج ٢، ص ٢٦٤.

(٧) قتادة، هو: أبو الخطاب البصري الحافظ قتادة بن دعامة، ثقة ثبت، توفي سنة ١١٨ هـ. انظر:

- ابن حجر، تهذيب التهذيب، مرجع سابق، ج ٣، ص ٤٢٨.

(٨) الحسن البصري، هو: الحسن بن يسار، مولى الأنصار، سيد التابعين، كان جامعاً عالماً فقيهاً ثقة،

توفي ١١٠ هـ. انظر:

- ابن حجر، تهذيب التهذيب، مرجع سابق، ج ١، ص ٣٨٨.

يهجرها في المضجع ما شاء ما دامت كذلك، وحدد المالكية غاية الهجر في المضجع بالشهر،^(١) وليس له أن يهجرها في الكلام فوق ثلاث.^(٢) وقال ابن عباس أنها لا تترك في الكلام، ولكن الهجران في أمر المضجع.^(٣) وجاء عند الغزالي أن مدة الهجر تكون من ليلة إلى ثلاث ليال، فإن لم ينفع ضربها^(٤)

شدوذ الطبري في تفسير معنى الهجر

استعرض الطبري معاني الهجر في اللغة وبين الفرق بين استعمال الهجر متعدياً بنفسه ومتعدياً بحرف الجر، ويبيّن أن هجر الكلام يتعدى بنفسه، أما بحرف الجر فقد حمله على الربط بالحبلى، وهو أحد المعاني المحتملة لغة وفي هذا يقول:

"ولا معنى للهجر في كلام العرب إلا على أحد، ثلاثة أوجه: أولها: هجر الرجل كلام الرجل وحديثه، وذلك رفضه وتركه، يقال: "هجر فلان أهله يهجرها هجراً وهجراناً. وثانيها: الإكثار من الكلام بترديده كهيئة كلام الهازئ، يقال منه: "هجر فلان في كلامه يهجر هجراً"، إذا هذى ومدد الكلمة. وثالثها: "هجر البعير"، إذا ربطه صاحبه بـ"الهجار"، وهو حبل يُربط في حقوئها ورُسغها. ثم أتى لكل معنى بشواهد.

وفند الطبري القول الأول؛ لأن فعله هو الإهجار: وهو القول الذي فيه الغلظة والأذى، وفند القول الثاني بمعنى عدم الحديث، أو عدم الجماع؛ لأن هذا يحقق مقصودها فهي ممتنعة عن طاعته، وبعدم الحديث معه تشعر بالسعادة، وفي هذا يقول:

(١) الخطاب، مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، مرجع سابق، ج ٥، ص ٢٦٢.

(٢) ابن قدامة، المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل الشيباني، مرجع سابق، ج ٨، ص ١٦٣، وانظر أيضاً:

- البهوتي، كشف القناع عن متن الإقناع، مرجع سابق، ج ٥، ص ٢٣٤.

- ابن العربي، أحكام القرآن، مرجع سابق، ج ١، ص ٤١٨.

(٣) القرطبي. الجامع لأحكام القرآن، مرجع سابق، ج ٥، ص ١٧٩، وانظر أيضاً:

- ابن العربي، أحكام القرآن، مرجع سابق، ج ١، ص ٤١٨.

(٤) الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. إحياء علوم الدين، القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٣٤٧هـ،

ج ٢، ص ٤٥.

"والمرأة المخوف نشوزها، إنما أمر زوجها بوعظها لتنيب إلى طاعته فيما يجب عليها له من موافاته عند دعائه إياها إلى فراشه، فغير جائز أن تكون عظته لذلك حتى تفيء المرأة إلى أمر الله وطاعة زوجها في ذلك، ثم يكون الزوج مأموراً بهجرها في الأمر الذي كانت عظته إياها عليه. وإذ كان ذلك كذلك، بطل القول بأن معنى الهجر هجر الجماعة، كذا لا يصح القول بتفسير الهجر بمعنى هجر الكلام؛ لأن الله تعالى ذكره قد أخبر على لسان نبيه ﷺ: أنه لا يحل لمسلم أن يهجر أخاه فوق ثلاث. ثم إن المرأة الناشز تُسر إذا لم يكلمها زوجها ولا يراها ولا تراه، فكيف يُؤمر الرجل في حال بغض امرأته إياه، وانصرافها عنه بترك ما في تركه سُرورها، من ترك جماعها ومحادثتها وتكليمها؟" ثم يصل الطبري بعد هذه المناقشة إلى أنه "لا وجه لإعمال الهجر" في كناية أسماء النساء الناشزات أعني في "الهاء والنون" من قوله: "واهجروهن"؛ لأنه إذا أريد به ذلك المعنى، كان الفعل غير واقع، إنما يقال: "هَجَرَ فلان في كلامه" ولا يقال: "هجر فلان فلاناً". فإذا كان في كل هذه المعاني ما ذكرنا من الخلل اللاحق، فأولى الأقوال بالصواب في ذلك أن يكون قوله: "واهجروهن"، موجهاً معناه إلى معنى الرِّبْط بالهजार، على ما ذكرنا من قيل العرب للبعير إذا ربطه صاحبه بحبل على ما وصفنا: "هَجَرُهُ فهو يهجره هَجْراً."^(١)

يمثل منهج الطبري في المسألة نموذجاً واضحاً لفساد المنهج الذي يعتمد على المعاني اللغوية، من غير التفات للنظر الشمولي، فالطبري يرفض تفسير الهجر بمعنى عدم الكلام، مستنداً إلى أن الرسول نهى عن هجر المسلم أخاه فوق ثلاث، ويجيز الربط بالحبل! مع أن هناك أحاديث واضحة تنهى عن إيذاء المسلم لأخيه، لقد أدرك الدارسون غرابة اجتهد الطبري، فتأولوا كلامه، وقالوا: لعله أراد الهجر بالبيوت بمعنى الحبس،^(٢) غير أن ابن العربي عدَّ ذلك في غاية البعد والشذوذ، ورد عليه في

(١) الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، مرجع سابق، ج ٨، ص ٣٠٩.

(٢) وقال بعض العلماء: يقصد الحبس في البيت، فيكون مشتقاً من الهजार، وهو الحبل الذي يربط به البعير. انظر أيضاً:

- الدوري، قحطان عبد الرحمن. صفوة الأحكام من نيل الأوطار وسبل السلام، بغداد: دار السلام، ١٩٧٤م، ص ٣١٠.

كتابه أحكام القرآن، بقوله: "يا لها من هفوة من عالم بالقرآن والسنة"،^(١) ورجح معنى البعد في المضاجع ليدل على الهجران المطلوب في الآية. وأما من قال: "يوليها ظهره" فقد أخذ القول على أظهر الظاهر، وهو حمل الأمر على الأقل، وهو ما ذهب إليه حبر الأمة ابن عباس.^(٢) وأما من قال: "يهجرها في الكلام"، فقد حمل الأمر على الأكثر؛ أي لا يكلمها ولا يضاجعها.

ت- التأديب بالضرب: وذلك استناداً لقوله تعالى: ﴿وَأَصْرِيْهُنَّ﴾، وقد أساء بعضهم فهم هذه الوسيلة، وعمل بها من غير ضوابط تحكم استخدامها. وبالرجوع إلى ما حرره الفقهاء في كتبهم عن الضرب باعتبارها تأديبية، نستنتج الضوابط الآتية:

- الموازنة بين المقاصد الشرعية: إن الغاية من الضرب هو التأديب الذي يُرجى منه الصلاح وليس الإتلاف، فإذا ترتب عليه إيذاء البدن، فإنه لا يُشرع؛ لأن التأديب جُعل حقاً للزوج، مأدونٌ به في حالة تمرّد الزوجة التي رفضت منهج الحوار والتناصح، وكل منهج للتعاون الإنساني بينها وبين زوجها، وهو مع ذلك حقٌ مقيد بشرط السلامة، فلا يجوز استعماله متمحضاً لنفع الزوج، أو مما لا يعتبر مثله أدباً، كأن يؤدي إلى الإتلاف.^(٣)

ومن هنا حدد الفقهاء معنى الضرب بأنه الضربُ غير المبرح، الذي لا يكسر عظماً ولا يشين جراحة، وإن علم الرجل أن زوجته لا تترك الشئ إلا بالضرب المبرح لا يباح له بحال من الأحوال أن يضربها، فإن وقع منه ذلك، فإن لها التطبيق عليه بالضرر، والقصاص إذا ثبت تعديه عليها.^(٤)

(١) ابن العربي. أحكام القرآن، مرجع سابق، ج ١، ص ٤١٨.

(٢) المرجع السابق، ج ١، ص ٤١٨.

(٣) عودة، عبد القادر. التشريع الجنائي الإسلامي، القاهرة: كلية دار العروبة، ط ٢، ١٩٥٩م، ج ١، ص ٥١٧.

(٤) الدسوقي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، مرجع سابق، ج ٢، ص ٣٤٣.

ووجه النظر في هذه المسألة ما أشار إليه الشاطبي من أنه إن كان ظاهر الأعمال الشرعية موافقاً لأصل المشروعية، والمصلحة مخالفة، فالفعل غير مشروع وغير صحيح؛ لأن الأعمال الشرعية ليست مقصودة لأنفسها، وإنما قصد بها أمور أخرى معانيها، وهي المصالح التي شرعت لأجلها، فالذي يعمل من ذلك على غير هذا الوضع فليس على وضع المشروعات.^(١) فالشاطبي يبين أن الأحكام إذا أفضت إلى نقيض مقصودها الذي شرعت من أجله، تغير وصف الفعل من كونه مشروعاً إلى غير مشروع، التفاتاً إلى المآل وإعمالاً له.

إن الشريعة الإسلامية يكمل بعضها بعضاً، فلا بد أن تجمع النصوص الواردة في موضوع ضرب الزوجة بقصد التأديب، ويبنى الحكم في المسألة بناء على ذلك.

وقد ورد عن عبد الله بن زَمْعَةَ قَالَ: "نَهَى النَّبِيُّ ﷺ أَنْ يَضْحَكَ الرَّجُلُ مِمَّا يَخْرُجُ مِنَ الْأَنْفُسِ، وَقَالَ: "بِمَ يَضْرِبُ أَحَدُكُمْ امْرَأَتَهُ ضَرْبَ الْفَحْلِ ثُمَّ لَعَلَّهُ يُعَانِقُهَا."^(٢) وقال أيضاً: "لا يجلد أحدكم امرأته جلد العبد ثم يجامعها في آخر اليوم،"^(٣) كما ورد عنه ﷺ أنه قال فيمن يضربون نساءهم: "ليس أولئك بخياركم،"^(٤) ومما يؤيد هذا النظر ما ورد من فقه عطاء، حيث قال: "لا يضربها، وإن أمرها ونهاها فلم تطعه، ولكن يغضب عليها."^(٥)

(١) الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، مرجع سابق، ج ١-٢، ص ٦٦٠.

(٢) البخاري، صحيح البخاري، مرجع سابق، كتاب: الأدب، باب: قول الله تعالى: ﴿يَتَأَيَّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا يَسْخَرُوا قَوْمٍ مِّن قَوْمٍ...﴾ [الحجرات: ١١]، ص ١١٦٩ حديث رقم: (٦٠٤٢).

(٣) المرجع السابق، كتاب: النكاح، باب: ما يكره من ضرب النساء، ص ١٠٣١، حديث رقم: (٥٢٠٤).

(٤) السجستاني، سنن أبي داود، مرجع سابق، كتاب: النكاح، باب: في ضرب النساء، ص ٢٤٤، حديث رقم: (٢١٤٦). وقال عنه الألباني: إسناده صحيح. انظر:

- الألباني، صحيح سنن أبي داود، مرجع سابق، كتاب: النكاح، باب: في ضرب النساء، ج ٦، ص ٣٦٣، حديث رقم: (١٨٦٣).

(٥) ابن العربي، أحكام القرآن، مرجع سابق، ج ١، ص ٤٢٠.

قال ابن العربي تعليقاً على ذلك: "هذا من فقه عطاء، فإنه من فهمه بالشرعية ووقوفه على مظان الاجتهاد علم أن الأمر بالضرب ههنا أمرٌ إباحةٍ، ووقف على الكراهية من طريق أخرى في قول النبي ﷺ من حديث عبد الله بن زمعة: "إني لأكره للرجل يضرب أمته عند غضبه، ولعله أن يضاجعها من يومه." (١)

وقال الشافعية (٢) والحنابلة: (٣) الأولى ترك ضربها إبقاء للمودة، فإن ضربها فليكن بدرة أو مخرقاً، وهو منديل ملفوف، لا بسوطٍ ولا بخشبٍ، وبالجملة فالتخفيف بأبلغ شيءٍ أولى في هذا الباب.

وبناء على ما تقدم فإنه ينبغي على الفقيه والمجتهد أن يراقب الواقع، ويفقه التغيرات الاجتماعية، وسلوك المكلفين. يؤيد ذلك ما جاء في صحيح ابن حبان من أن الرجال استأذنوا رسول الله ﷺ في ضرب النساء، فأذن لهم، فضربوهن، فبات، فسمع صوتاً عالياً، فقال: ما هذا؟ قالوا: أذنت للرجال في ضرب النساء فضربوهن، فنهاهم، وقال: "خيركم خيركم لأهله، وأنا خيركم لأهلي." (٤)

هذا، وإن الناظر إلى واقع المحاكم الشرعية يتضح له أن المكلفين يستعملون الضرب لهدم الأسرة، ويمارسون الضرب العنيف، وكل ذلك يدعو إلى الفتيا بعدم الضرب، استناداً إلى الموازنة بين المقاصد الشرعية، وهو رأي د. محمود السراطوي، وما تنبئ عنه قوانين الأحوال الشخصية في الدول العربية حيث جعلت الضرب سبباً للإضرار، وبه نقول.

(١) المرجع السابق، ج ١، ص ٤٢٠.

(٢) المطيعي، تكملة المجموع شرح المذهب، مرجع سابق، ج ١٦، ص ٤٥٠.

(٣) البهوتي، كشف القناع عن متن الإقناع، مرجع سابق، ج ٥، ص ٢٣٤.

(٤) البستي، أبو حاتم محمد بن حبان بن أحمد التميمي، صحيح ابن حبان «بترتيب ابن بلبان»، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط ١، (١٤١٢هـ/١٩٩١م)، كتاب: النكاح، باب: ذكر الزجر عن ضرب النساء، ج ٩، ص ٤٩١-٤٩٢، حديث رقم: (٤١٨٦)، قال عنه شعيب الأرنؤوط: حسن لغيره.

معالجة عبد الحميد أبو سليمان لموضوع ضرب المرأة وسيلة لحل الخلافات الزوجية: (١)
يرى أبو سليمان أن النصوص الواردة في موضوع ضرب الزوجة، من مُشكل
النصوص التي تحتاج إلى بحثٍ، وتأملٍ لفهم مقصود المشرع في المسألة على نحو
ينسجم مع الرؤية الإسلامية الكلية لوظيفة الأسرة، وقيامها على المودة والتراحم.

واللفظ المُشكل في أصول الفقه هو الذي يحتمل أكثر من معنى، ويزول خفاؤه
بالتمعن والاجتهاد، (٢) وللأصوليين في الاجتهاد لتفسير اللفظ مناهج متنوعة: منها
الاعتماد على المقصد الشرعي الكلي، أو المقصد الشرعي الجزئي (الحكمة)، أو الاعتماد
على قرائن معينة، لترجيح أي المعاني اللغوية للفظ هو الأقرب إلى مقصود المشرع من
بين مجموع المعاني المحتملة لغة.

وهناك أسلوب آخر من المعالجة يلجأ إليه المجتهدون، وهو يتضمن معالجة أكثر دقة
وعمقاً وتعقيداً، وهي التأويل، وذلك بصرف اللفظ عن معناه اللغوي إلى معنى آخر
لوجه يقتضي هذا العدول، وغالباً ما يكون مستند التأويل هو النظر المقاصدي. كما أنه قد
يُحمل اللفظ الوارد في نص شرعيٍّ ما على سبيل المجاز إذا تعدّر الحمل على الحقيقة.

وعند النظر في معالجة أبو سليمان لتفسير آيات الضرب نجده يميل إلى الاختيار
من بين المعاني اللغوية المحتملة، بحيث تكون المعالجة مقبولة عند من يتخوف من

(١) أبو سليمان، عبد الحميد. ضرب المرأة وسيلة لحل الخلافات الزوجية، هرنندن: المعهد العالمي للفكر
الإسلامي، سلسلة أبحاث علمية، رقم (١٧)، ٢٠٠٢م.

(٢) الألفاظ غير الواضحة في أصول الفقه: هي المتشابه، والمجمل، والمشكل، والخفي. والمتشابه هو الأشد
خفاء لاستثثار الله تعالى بعلمه، كالأحرف المقطعة في فواتح السور، مثل: ألم، كهيعص. وهذه لا تتعلق
بها حكم شرعي. ويليه في الخفاء المجمل، وهو الذي نقل الشارع دلالاته من المعنى اللغوي إلى معنى
اصطلاحي خاص، كالزكاة والصيام، وهذه الألفاظ لا يزول خفاؤها إلا بتفسير المشرع. وأقل منها
درجة في الخفاء المشكل، ومنه المشترك اللفظي، وهو الذي يحتمل أكثر من معنى لغوي، أو يتناول أكثر
من نص، ويزول خفاؤه بالاجتهاد. ثم الخفي وهو لفظ لا غموض في دلالاته، وإنما نشأ الغموض في
انطباق اللفظ على بعض الأفراد، ويدخل تحت هذا المعنى التكيف الفقهي لواقعة ما، كتكييف النشل،
وهو أخذ مال الغير بخفة، أيشمله لفظ السرقة أم لا؟ وهذا مما يزول بالاجتهاد أيضاً.

"دلالة التأويل" وإن كان الأدق أصولياً أن نعد معالجة أبو سليمان من التأويل الأصولي؛ لأنه يصرف لفظاً (الضرب) الوارد في الآية عن معناه الحقيقي، وهو الإيلاام البدني إلى معنى مجازي؛ هو البعد من البيت، وإن كان هذا المعنى المجازي بينه وبين دلالة اللفظ في أصل الوضع اللغوي علاقة ما؛ حيث يرى أبو سليمان أن لكلمة الضرب في القرآن أكثر من استخدام، وقد جاءت على سبعة عشر وجهاً: منها ما جاء بمعنى ضرب المثل، أو الضرب المادي كقوله تعالى: ﴿فَرَأَى عَلَيْهِمْ صَرَياً بِالْيَمِينِ﴾ [الصفات: ٩٣]، فإذا أنعمنا النظر في كافة الآيات نجد جملة معاني فعل ضرب بصيغته المتعدية، والمجازية فيها معنى العزل، والمفارقة، والإبعاد، والتترك. فالشيء يُضرب مثلاً؛ أي يستخلص، والضرب في الأرض السفر، والضرب بالسور العزل والمنع، إلخ.^(١)

على أن المنهج الذي يسير عليه أبو سليمان لا يكتفي بفهم النص على ضوء حكمته، وعلى ضوء المقاصد الكلية للمشروع، بل يقوم بدراسة وظيفة نظام الأسرة ككل؛ وبناء عليه يفهم الأحكام الجزئية في إطار وظيفتها في المجتمع، وكان يكفي أن يستند إلى هذا المنهج ليقول بعدم جواز الضرب في أيامنا من غير صرف للفظ عن معناه اللغوي، وهو الإيذاء البدني؛ لأنه لم يعد يحقق مقصود المشروع.

ويمكن أن يؤدي وجهة النظر هذه بعدم صحة المنهج التجزيئي الذي يأخذ الأحكام العامة الموجهة لنظام كامل من حديث آحادي لا ينسجم في مآله وغاياته مع مقصود المشروع من وظائف نظام الأسرة جملةً، ويمثل على ذلك بأن حديث: "واضربوهن ضرباً غير مبرح" الذي يستدل به على جواز الضرب مع تقييده، قد جاء في خطبة حجة الوداع، ومناسبته في معاقبة المرأة على الفاحشة "ووطء الفراش وليس على النشوز، كما تدل معظم الروايات، إلا ما تفرد الإمام أحمد بروايته"^(٢) لخطبة حجة

(١) أبو سليمان، ضرب المرأة وسيلة لحل الخلافات الزوجية، مرجع سابق، ص ٢٤-٢٥.

(٢) الشيباني، مسند الإمام أحمد ابن حنبل، مرجع سابق، ج ٣٤، ص ٣٠٠، حديث رقم: (٢٠٦٩٥)، وقال عنه شعيب الأرنؤوط: صحيح لغيره.

الوداع: "وَإِنَّ هُنَّ عَلَيْكُمْ وَلَكُمْ عَلَيْهِنَّ حَقًّا أَنْ لَا يُوطِئَنَّ فُرْشَكُمْ أَحَدًا غَيْرَكُمْ، وَلَا يَأْذَنَ فِي بُيُوتِكُمْ لِأَحَدٍ تَكَرُّهُوْنَهُ، فَإِنْ خِفْتُمْ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ، وَاضْرِبُوهُنَّ ضَرْبًا غَيْرَ مُبْرِحٍ"، أما رواية غير أحمد فموضوع الضرب هو في عقوبة الزنا، كما تدل رواية مسلم لخطبة الوداع: "فَاتَّقُوا اللَّهَ فِي النَّسَاءِ، فَإِنَّكُمْ أَخَذْتُمُوهُنَّ بِأَمَانٍ مِنَ اللَّهِ، وَاسْتَحْلَلْتُمْ فُرُوجَهُنَّ بِكَلِمَةِ اللَّهِ، وَلَكُمْ عَلَيْهِنَّ أَنْ لَا يُوطِئَنَّ فُرْشَكُمْ أَحَدًا تَكَرُّهُوْنَهُ، فَإِنْ فَعَلْنَ ذَلِكَ فَاضْرِبُوهُنَّ ضَرْبًا غَيْرَ مُبْرِحٍ".^(١)

ولعل هذا التفرد للإمام أحمد هو من إضافات الراوي التفسيرية، في حين أن الروايات الأخرى لحديث الضرب غير المبرح تجعل موضوعه في العقاب على الفاحشة كما بينت.^(٢)

وهذا المنهج ينسجم مع ما تقرّر في مبحث أدلة السياسة الشرعية من وجوب فهم الكليات على ضوء الجزئيات، ومراعاة الوحدة التشريعية التي تجمع النصوص جميعاً في موضوع الأسرة، بحيث يتحقق الانسجام بين الأحكام والمقاصد، فلا يكون حكم الضرب مثلاً متناقضاً مع مقصود الزواج جملةً بتحقيق المودة والسكن؛ إذ لا يجوز شرعاً أن يهدم فهم حكم جزئي أو تطبيقه مع المقاصد الكلية للمشرع.

وتمثل دراسة "أبو سليمان" خطوةً متقدمة في معالجة القضايا الإشكالية، ولكنها تحتاج إلى ضوابط أشد؛ إذ الخروج من المعنى اللغوي من غير ضوابط، كان مدخل الباطنية للقول بالظاهر والباطن، بما أدى إلى التفلت من الالتزامات جملةً. ومن هنا كان المنهج الأصولي يرى أن التأويل يحتاج إلى دليل، ومن أدلة التأويل النظر المقاصدي.

وفي دراسة أبو سليمان أفكاراً جديدة، يمكن أن تكون مستنداً للتأويل، لصرف اللفظ عن ظاهر معناه اللغوي إلى معنى آخر أقرب لتحقيق مقصد المشرع، وذلك

(١) القشيري، صحيح مسلم، مرجع سابق، كتاب: الحج، باب: حجة النبي ﷺ، ص ٤٨٤، حديث رقم: (١٢١٨).

(٢) أبو سليمان، ضرب المرأة وسيلة لحل الخلافات الزوجية، مرجع سابق، ص ٦٣.

بالاستناد إلى فهم وظيفة النظام، وقواعد علم الاجتماع، وهذه الرؤية الكلية تمثل الوحدة التشريعية التي تجمع الرؤية الكونية والرؤية الشرعية.

لاحظ أبو سليمان أن موضوع الضرب لإكراه المرأة على طاعة زوجها لا ينسجم مع ما قرره الإسلام من مثلٍ وقيم، كما أن تفسير الضرب بمعنى الإيذاء البدني لا ينسجم مع نظرة الإسلام إلى عقد الزواج الذي يتضمن حق المرأة في المخالعة، وفي هذا يقول: "ولفهم هذه الآية لا بد من وضعها في إطارها العام من نظام الأسرة، حتى يمكننا حُسن فهم دلالتها بما يوفق الله إليه في إطار مقاصد الدين والشرعية، فالله سبحانه وتعالى يقول: ﴿فَرَأَى عَلَيْهِمْ صَرَياً يَلْمِيزِينَ﴾ [الصفات: ٩٣].

ومن المعلوم أن المودة والرحمة لا تأتي من الضرب والإيذاء؛ لأن النفس الإنسانية تنفر من تخاف، وتأنس إلى من تحب، فبناء البيوت على المحبة هو المنسجم مع النظرة الإسلامية الكلية، بدليل أن الله تعالى نهى عن إمساك النساء بقصد المضارة، فقال سبحانه: ﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمَّا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرَخُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا﴾ [البقرة: ٢٣١].

كما يرى أبو سليمان أنه لا ينسجم تفسير الضرب بمعنى الإيذاء الجسدي مع ما تقرر من أن الشريعة جعلت ابتداء الزواج، وانتهاءه بإرادة الزوجين؛ فللزوج حق الطلاق كما للمرأة حق المخالعة، فهل الضرب بمعنى الإيذاء الجسدي سيعجل بالمخالعة أم يؤجلها! وهل التعجيل بإنهاء الحياة الزوجية يحقق لمقاصد الزواج؟! وفي هذا المعنى يقول: "وحرصت الشريعة على توفير كافة الأسباب المؤدية إلى تماسك الأسرة، وتضامنها، وحفظ هويتها، وهوية أفرادها، وأنسابهم، وانتسابهم، ولذلك كانت عضوية مؤسسة الأسرة في الإسلام عضوية اختيارية، ولا مجال فيها للقهَر والتسلُّط والتعسف، كان فيها لكل من الزوجين حق مغادرة الأسرة، وإنهاء العلاقة الزوجية، إذا لم يعد أحدهما يرغب في البقاء فيها، ولا يحتمل أعباءها؛ لأن ذلك ولا شك خيرٌ من علاقة تقوم على البغض والكراهية والشقاق، فالزوج إذا كره

العشرة له حق "الطلاق" في الإسلام، والمرأة إذا كرهت العشرة لها حق "الخلع" في الإسلام، وذلك برد من المهر، أو دونه بالتراضي بين الزوجين، حتى لا يكون المال من قبل المرأة، أو قرابتها والطمع سبب تفكك الأسرة.

وهكذا فلا يمكن أن يكون القهر و"الضرب" وسيلة مقصودة لإرغام المرأة على غير إرادتها ورغبتها في المعاشرة، كما أن "الضرب" على أي حال من الأحوال ليس وسيلة مناسبة لإشاعة روح المودة بين الزوجين، وليس وسيلة مناسبة لكسب ولاء أطراف العلاقات الحميمة وثقتها.

هل "الضرب" بمعنى اللطم والألم والأذى الجسدي والنفسي من الوسائل التي تقوي عوامل رغبة المرأة في البقاء في الأسرة والحفاظ عليها؟! وهل يمكن لهذا "الضرب" أن يقهر المرأة المسلمة المدركة لحقوقها وكرامتها الإنسانية، كما تشيعها ثقافة العصر، أو أن يرغمها ذلك على البقاء في أسر الزوج وعسفه، وهو لا يتورع أن ينالها بالضرب والمهانة، أم أن لها في الإسلام مخرجاً ميسراً من هذا الأسر، بالخلع والمفارقة؟

فإذا لم يكن "الضرب" بمعنى الأذى والإيلام الجسدي والمعنوي - والذي يتخذ بعض الرجال الإشارة اللفظية القرآنية إليه مبرراً وتعللاً للجوء إليه في قسوة ضد المرأة، استغلالاً للظروف التي قد تجبر بعض النساء على الصبر بسبب الحاجة المادية، أو الخوف على الأبناء، وسيلة إيجابية تتسق والدوافع القرآنية في بناء الأسرة وعلاقتها الصحيحة، وتؤدي إلى كسب ولاء المرأة ومحبتها، وحرصها على البقاء ضمن كيان الأسرة والعلاقة الأسرية، فهل المعنى المقصود في القرآن الكريم فعلاً بكلمة "الضرب" هو إعطاء الرجل "الحق" في ضرب المرأة بمعنى الإيلام والأذى الجسدي والإهانة، لكي تخضع المرأة للرجل، وتنقاد على كُره منها لرغباته؟!

لذلك يصبح من المفهوم لدينا سبب التساؤل عن "الضرب" بمعنى الإيلام والمهانة، وعن موقع ذلك من مفهوم العلاقة الإسلامية الزوجية القائمة على المودة والرحمة والسكن، لاسيما حين يؤخذ في الحسبان واقع العلاقات الاجتماعية في المجتمع

المسلم المعاصر، وما يتعرض له بعض النساء من ممارسات التسلط والقسوة المادية والمعنوية، وبسبب بعض ما يردد اعتسافاً من منطوق الفتاوى التراثية التي تبالغ في إطلاق سلطة الرجل في إدارة شؤون أسرته، باعتباره رأس الأسرة، متجاهلين أن مؤسسة الأسرة يجب أن تقوم على؛ التواد، والتكامل، والتعاون، والتكافل.

ولا يصح أن يساء فهم دلالات النصوص، وأن تستغل لكي تصبح المرأة والأسرة أشبه بالقطيع المملوك، ولكننا نعلم علم اليقين أن هذا ليس في الشريعة الإسلامية، التي بنت الأسرة على "المودة" و"الرحمة".

تلاحظ من النص السابق كيف يُفَعَّل أبو سليمان النظرة الكلية لوظيفة نظام الأسرة وغايته، موجهاً لفهم حكم جزئي، وقد لاحظ أن الآيات القرآنية الكريمة التي أرشدت للضرب وسيلةً لحل الخلافات الزوجية لم تجعل الضرب آخر الحلول المقترحة، بل قدمت حلاً آخر في حال فشلت هذه المحاولات، وهو الحكمان المنصوص عليهما في قوله تعالى: ﴿فَابْعَثُوا حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَا﴾ [النساء: ٣٥] وفي هذا يقول: "إذا نظرنا إلى طبيعة الترتيبات القرآنية حين تحدثت عن "الضرب" فإننا نجدها تهدف إلى أن تدفع بجهود الصلح والتقارب بين الزوجين خطوةً أخرى؛ لإزالة الشقاق بأفضل السبل التي تعيد أواصر المحبة والود، والتواصل الحميم بين الزوجين، قبل أن يضطرا إلى عرض نزاعهما على طرفٍ أجنبيٍّ عن العلاقة الزوجية من الأهل، طلباً لإصلاح ذات البين، وحل النزاع بالحسنى، إما بالوفاق أو الفراق."

وبناء على هذه الموجهات جميعها فسر الآية بأنها نوع من الهجر بالترك والمفارقة والاعتزال، مؤقتاً؛ أي ترك الزوج منزل الزوجية حتى ترى المرأة الناشز وبشكل مجسّد محسوس آثار التمرد والعصيان والصراع مع الزوج، وهو الفراق و"الطلاق". وفي هذا يقول: "إذا أخذنا في الاعتبار طبيعة السياق وطبيعة الحال والغاية من الترتيبات في الإصلاح والتوفيق، وإذا أخذنا في الاعتبار قيم الإسلام في تكريم الإنسان... وإذا أخذنا في الاعتبار طبيعة العلاقة الزوجة الاختيارية وإمكان إنهاؤها إذا

لم يرفع أحد الزوجين حقوق الآخر فيها، أدركنا أنه لا مجال لإرغام أي طرف منهما أو قهره عليها، كما أدركنا أنَّ المعنى المقصود من "الضرب" لا يمكن أن يكون الإيلاء والمهانة، وأنَّ الأولى هو المعنى الأعم الذي انتظم عامة معاني كلمة "الضرب" في السياق القرآني، وهو؛ البعد، والترك، والمفارقة، إلخ.

ويؤيد أبو سليمان تفسيره بالسنة الواردة عن الرسول ﷺ فيقول: "وهذا الفهم لمعنى "الضرب" بمعنى المفارقة والترك والاعتزال تؤكد السنة النبوية الفعلية، حين هجر رسول الله ﷺ بيوت أزواجه عندما نشب بينه وبينهن الخلاف، ولم يتعظن، وأصررنَّ على عصيانهنَّ وتمردهنَّ، رغبةً في شيءٍ من رغد العيش، فلجأ رسول الله ﷺ إلى "المشربة" شهراً كاملاً تاركاً ومفارقاً لزوجاته ومنازلهن، مخيراً إياهن بين طاعته والرضى بالعيش معه على ما يرتضيه من العيش، وإلا انصرف عنهن وطلقهنَّ بإحسان ﴿عَسَىٰ رَبُّهُ إِن طَلَفَكُنَّ أَنْ يُبَدِّلَهُ أَزْوَاجًا خَيْرًا مِّنْكَنَّ﴾ [التحریم: ٥]. وهو عليه أفضل الصلاة والسلام لم يتعرض لأي واحدة منهن خلال ذلك بأي لونٍ من ألوان الأذى الجسدي، أو اللطم، أو المهانة، بأي صورة من الصور. ولو كان الضربُ بمعنى الأذى الجسدي، والنفسي أمراً إلهياً، ودواءً ناجعاً لكان عليه السلام أول من امتثل له. ولكنه عليه الصلاة والسلام لم يضرب، ولم يأمر بالضرب، ولم يأذن، ولم يسمح بالضرب. وقد أراد أبو بكر، وعمر رضي الله عنهما ضرب ابنتيهما اللتين أغضبتا رسول الله ﷺ ونازعتاه.... فيكون معنى "الضرب" في السنة الفعلية للرسول ﷺ هو المفارقة، والترك، والاعتزال.

ومما قد يؤخذ على معالجة أبو سليمان: أنه ممن تفرّد بهذا التفسير، فلم يقل به أحد من السابقين، وعدم وجود سوابق تؤيد هذا المعنى مما يضعف القول به، بحسب المنهج الفقهي الأصيل.

على أن المنهج الفكري لمعالجات أبو سليمان الفقهية، لا يضيره أن يكون قوله لا تؤيده السوابق الفقهية، وأن لا يجد لقوله شاهداً من السلف؛ لأن السلف أنفسهم حين اجتهدوا لم يكن لهم سلفٌ يستندون إليه!

كما أنَّ تفسير أبو سليمان للضرب باعتزال البيت يحتاج إلى ضوابط إجرائية، فخروج الأب من البيت مع نشوز المرأة يؤول أمره إلى ضياع الأبناء، فضلاً عن أنَّ هذا التفسير يحتاج إلى ضوابط قضائية، تبين مدته المشروعة، وهل اعتزال الزوج البيت بسبب نشوز المرأة دفعٌ قضائي يملكه الزوج أمام القضاء إذا ادَّعت المرأة عليه مطالبة بالتفريق بسبب الهجر!

إن معالجة "أبو سليمان" تمثل منهجاً جديراً بالدراسة، وهو منهج شمولي يستند إلى النظر المقاصدي، وإلى فهم الكليات، كما يستند إلى دراسة نظام الأسرة جملةً، وترتيب العلاقات داخل هذا النظام بحيث تنسجم الأحكامُ الفقهيةُ بعضها مع بعض.

غير أنَّ هذا النظر يحتاج إلى ضوابط فقهية، ليكون قابلاً للتطبيق من الناحية القضائية، فضلاً عن الالتفات إلى البعد التربوي بالنظر إلى مصلحة الأبناء من الضياع، وهي من حقوق الله تعالى، التي ائتمنا عليها.

على أنَّ الطلاق بشكل عام سيؤدي إلى حرمان الأبناء من العيش في أسرة مكتملة الأركان، في ظل والد ووالدة، فربما يكون تفسير أبو سليمان للضرب على أنه نوع من الانفصال البدني تجربة عملية للزوجين قبل اختيار قرار الطلاق.

وهذا النمط من المعالجات الشمولية قريبٌ من معالجة عمر بن الخطاب الذي أشرت إليه سابقاً لمسألة توزيع الغنائم وتوزيع سواد العراق؛ إذ استند إلى دراسة وظيفة النظام المالي ومسؤولية الدولة ككل، ولم يقتصر على النصوص العامة ومخصصاتها، فالآية القرآنية التي استند عمر في قراره إلى فهمها، هي قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًّا لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا إِنَّكَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ﴾ (الحشر: ١٠). فهم من الآية أنها تعطي للأجيال القادمة حقاً في ثروات الأمة القائمة. ولم تكن الآية مخصصة لعموم آية الغنائم، وإنما هي النظرة الكلية لوظائف النظم، وفهم الجزئيات على ضوء الكليات، فإذا أدى تطبيق الجزئي، أو فهمه إلى إخلال بالتناسق الاجتماعي، فلا بد من المعالجة ليعود الأمر إلى نصابه.

مثلاً أن هذا النمط من المعالجات الشمولية قريبٌ من المعالجات الفقهية لحديث "من قتل قتيلاً فله سلبه" التي عرضتها بعنوان نماذج تطبيقية لسياسة التشريع من عمل الرسول ﷺ وفقهاء الأمة.

تقييم عام للمعالجات الفقهية لموضوع ضرب الزوجة وسيلة لحل الخلافات الزوجية:

نلاحظ أن الدراسات السابقة كانت على نوعين:

النوع الأول: معالجة عبد الحميد أبو سليمان التي تفسر الضرب على أنه الابتعاد البدني، بهجر بيت الزوجية، لترى المرأة آثار نشوزها، وما قد يوصل إليه من الفراق، أو الطلاق.

النوع الثاني: المعالجة المقاصدية: وهي من التجديد المستند إلى الموازنة بين المصالح المقصودة، والمصالح المتحققة على أرض الواقع، وخلاصتها أن الأحكام الشرعية قد وجدت لغاية، والضرب بمعنى التأديب البدني، غايته منع النشوز، ولكن المجتمع اليوم لا يقبل الضرب، بل هو سبب للنشوز، وإذا تعطل الأمر عن تحقيق مقصوده بطل الاحتجاج به، وبهذا نُفّتي بحرمة ضرب الرجل لزوجته إذا نشزت؛ لأن الضرب اليوم لا يزيد النشوز إلا شدةً.

إن موضوعَ ضرب الرجل لزوجته لم يخلُ منه مجتمعٌ بشري، وهذا أمرٌ مؤلمٌ ومحزن، وما زالت المرأة تتعرض إلى أنواع شتى من العنف البدني واللفظي، ومن تأمل الآية القرآنية يجد أنها لم تأت لتعطي الشرعية للضرب، وإنما لتمنع استعماله ابتداءً، قبل الوعظ والهجر، ثم لتهدب المشاعر، وتنبه إلى مسؤولية الزوج عن حماية أسرته، فتصل بالفطرة السليمة، والعقل المسلم الذي فهم الأحكام على ضوء مقاصدها إلى عدم جواز العنف بكل صوره وأنواعه كالبدني واللفظي؛ لأنَّ الغاية من الآية الحفاظ على الأسرة في كل الأحكام، وبهذا المعنى تكون الآية إرشاداً للتدرج التربوي في تهذيب المجتمعات.

نلاحظ أن هاتين المعالجتين تلتقيان في النتيجة بمنع الضرب البدني؛ ولكن هذه المعالجة المقاصدية أوقفت مُقتضى كلمة "الضرب" عملياً؛ لأن مقصود المشرع لم يعد

يتحقق في أيامنا، وهو نظر مقاصدي له شواهد كما نجد عند العز بن عبد السلام في مسألة تأديب الصغير، وفي ذلك يقول: ^(١) "فإن قيل: إذا كان الصبي لا يُصلحه إلا الضرب المبرح، فهل يجوز ضربه لمصلحة تأديبه؛ أي على ترك الصلاة؟ قلنا: لا يجوز ذلك، بل لا يجوز ضربه ضرباً غير مبرح؛ لأن الضرب الذي لا يبرح مفسدة، وإنما جاز لكونه وسيلة إلى مصلحة التأديب، فإن لم يحصل التأديب سقط الضرب الخفيف، كما يسقط الضرب الشديد؛ لأن الوسائل تسقط بسقوط المقاصد."

ويقاس على موقف العز السابق الفتوى بعدم جواز ضرب الرجل زوجته في وقتنا الحاضر؛ ذلك أن الله سبحانه شرع الضرب لمنع النشوز، ونحن نرى أن الضرب اليوم هو مدعاة للنشوز؛ لأن الرجال لا يستخدمونه كما شرعه الله؛ بما يستدعي تجديد الحكم؛ لأن مناط الحكم الذي لأجله شرع الضرب لم يعد يتحقق كما نرى من واقعنا الذي نعيش. وشبيه بهذا موقف عمر حين أوقف سهم المؤلفة قلوبهم لعدم تحقق مناط الحكم في عهده.

ولما كان النظر الواقعي اليوم يكشف أن مناط الآية التي شرعت الضرب لا يتحقق واقعاً، لأمرين؛ لأن المكلف لا يقصد إلى ما قصد المشرع من استخدام الضرب لمنع النشوز، ولا من حيث الوسيلة التي ذكرها المفسرون بالضرب بالسواك، وهو أشبه بالتحبب منه إلى الإيلاء؛ ولكل ذلك أقول إن مناط الآية لم يتحقق على يد أكثر الأزواج الذين يقومون بالضرب، وإن تطبيق الحكم مع عدم تحقيق مناطه كالامتناع عن التطبيق مع تحقق مناطه؛ إذ الحكم ارتبط بمناطه وجوداً وعدماً، وبناء على هذا المنهج المقاصدي نقول بعدم جواز الضرب البدني.

في حين أن معالجة "أبو سليمان" أبقت لكلمة الضرب دلالتها، إما تأويلاً بعيداً، أو من باب اختيار أحد الألفاظ المحتملة لدلالة الضرب، وقدّمت علاجاً جديداً بناء على هذا الفهم، فهو منهج فيه محاولة لاستثمار طاقات النص التشريعية على أوسع مدى،

(١) ابن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، مرجع سابق، ج ١، ص ١٢١.

لكنه يحتاج إلى مزيد من الضوابط التربوية والقضائية والأصولية، ليكون حلاً منسجماً مع المنهج الشمولي الذي انطلق منه الباحث، ولعل هذه المعالجة جديرة بالدراسة الأكاديمية، لتكون محل نقد وتمحيص، وهو ما قصدت إليه هنا.

خامساً: إعطاء القانون الزوجة العاملة الحق ببيت الزوجية بنسبة مشاركتها في البيت

إنّ موضوع عمل المرأة ومشاركتها في نفقات بيت الزوجية أصبح واقعاً عملياً؛ فمعظم النساء العاملات يشاركن في نفقة بيت الزوجية، وغالباً ما يكون البيت مسجلاً رسمياً باسم الزوج، فإذا توفي الزوج كانت حصة المرأة بين الربع والثلث، بحسب قوانين الإرث في الإسلام، علماً بأنها قد تكون شاركت فعلياً في بناء البيت بمقدار أكثر من هذا، غير أن النظر الفقهي الذي أخذت به قوانين الأحوال الشخصية، ومنها القانون الأردني تعد المرأة متبرعة بما تدفعه من مالها في بيت زوجها!

وقد لاحظ الفقهاء اليوم أن هذا الرأي فيه ظلم للمرأة، ووجدوا في المذاهب الفقهية آراء يمكن الترخيع عليها لإعطاء المرأة حقاً في البيت، بنسبة ما شاركت، وهذا ما نجده في المذهب الحنبلي، والقاعدة في ذلك أن من أدّى عن إنسان حقاً ثابتاً عليه من غير طلب من المدين، فحكمه بناء على نيته مع يمينه، فإن نوى التبرع فهو تبرع، وإن نوى الرجوع فيه، ففيه قولان في المذهب.^(١)

وبناء على رأي الحنابلة هذا يمكن القول بأن ما تدفعه المرأة لبيت الزوجية يعتمد على نيتها، ويثبت بقولها، وبهذا أخذ مجمع الفقه الإسلامي، المنعقد في دبي، عام ٢٠٠٤م؛ إذ جاء فيه، فيما يتعلق بالبند المتعلق بمشاركة الزوجة في نفقات الأسرة:

(١) أي: من حيث اعتباره هبة لا يجوز الرجوع فيها، والوجه الثاني: الرجوع فيه على المتبرع على اعتبار أنه دين. انظر:

- ابن قدامة، المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل الشيباني، مرجع سابق، ج ٥، ص ٨٨.

- ابن قدامة. الشرح الكبير، مرجع سابق، ج ٥، ص ٨٨.

١- لا يجب على الزوجة شرعاً المشاركة في النفقات الواجبة على الزوج ابتداءً، ولا يجوز إلزامها بذلك.

٢- تطوع الزوجة بالمشاركة في نفقات الأسرة أمرٌ مندوب إليه شرعاً، لما يترتب عليه من تحقيق معنى التعاون والتآزر والتآلف بين الزوجين.

٣- يجوز أن يتم تفاهم الزوجين واتفاقهما الرضائي على مصير الراتب الذي تكسبه الزوجة.

٤- إذا ترتب على خروج الزوجة للعمل نفقات إضافية تخصها، فإنها تتحمل تلك النفقات.

وهناك نقطة نبه إليها مؤتمر الفقه الإسلامي، وهي غالباً ما تكون سبباً رئيسياً في المشكلات بين الزوجين، وأحياناً ضياع الحقوق، وهي إسهام الزوجة العاملة في شراء مسكن للزوجية، أو ما شابه ذلك، ثم يسجل باسم الزوج، وإذا حصل انحلال لعقد الزواج بينهما بفرقة أو طلاق، فلا شيء للزوجة، لعدم قدرتها على الإثبات؛ من هنا فقد جاء في قرارات المؤتمر ما يأتي:

وإذا ساهمت الزوجة فعلياً من مالها، أو كسب عملها في تملك مسكن أو عقار، أو مشروع تجاري، فإن لها الحق في الاشتراك في ملكية ذلك المسكن أو المشروع، بنسبة المال الذي ساهمت به، مع التنبيه إلى ضرورة توعية المرأة في شؤون التوثيق القانونية التي تضمن لها حقها.

سادساً: إعطاء المرأة المتزوجة من أجنبي حق الحضانة بنص القانون

عرف الفقهاء الحضانة بأنها: القيام بحفظ من لا يميز ولا يستقل بأمره، وتربيته بما يصلحه ووقايته عما يؤذيه،^(١) وهي مأخوذة في أصلها من الحزن، وهو الحنية،

(١) الحصني، أبو بكر بن محمد. كفاية الأختار في حل غاية الاختصار، تحقيق: علي بلطة جي ومحمود سليمان، بيروت: دار الخير، ١٩٩٤م، ص ٤٤٦.

وهي حفظ الصغير عما يضره، وتربيته لعمل مصالحه.^(١)

وقد عرّفها مشروع قانون الأحوال الشخصية الموحد للإقليمين المصري والسوري في عهد الوحدة في المادة ١٥٨: "الحضانة: هي ضم الطفل والقيام على تنشئته، وتربيته وقضاء حاجاته الحيوية، في المدة المعينة بالقانون."^(٢)

وعرّفها عبد الرحمن الصابوني بتعريف شامل فقال: "الحضانة هي الالتزام بتربية الطفل ورعايته في سن معينة مَن له الحق في ذلك شرعاً."^(٣)

نخلص من التعريفات السابقة أن حق الطفل في الرعاية والتنشئة الأسرية السليمة هو حقٌ أساسيٌّ يضمن له النشأة الصحيحة؛ ليقوم بواجبه تجاه مجتمعه، وقد اشدت عودُه وتمكّن من العطاء، وفي هذا يقول ابن قدامة: "كفالة الطفل وحضانه واجبة؛ لأنه يهلك بتركه فيجب حفظه من الهلاك، كما يجب الإنفاق عليه وإنجاؤه من المهالك."^(٤)

ولكن ربما تنشأ ظروف تؤدي إلى إنهاء الإلحياة الزوجية بالطلاق، أو بموت الزوج، وعندئذ لا بدّ من البحث عن الجو الذي سينشأ فيه الصغير، والفقهاء الإسلامي لم يترك هذا الأمر دون تنظيم، ولكنّه تدخل ليكفل للصغير جواً مناسباً، يضمن له أفضل رعاية وأتمّ عناية.

ومن هنا نجد أن الفقهاء قد راعوا وجود شروط خاصة لمن يتولّى الحضانة، ومدار هذه الشروط إيجاد تنشئة أسرية سليمة تحقق الغاية من الحضانة، وهذه الشروط هي:^(٥) أن تكون الحاضنة قادرة على خدمة المحضون، فلا تكون مريضةً مرضاً يمنع الرعاية، ولا

(١) البهوتي، منصور بن إدریس. الروض المربع، الرياض: مكتبة الرياض الحديثة، ١٣٩١هـ، ج ٢، ص ٣٢٨.

(٢) الزرقا، مشروع قانون الأحوال الشخصية، مرجع سابق، ص ٢٩١.

(٣) الصابوني، عبد الرحمن. شرح قانون الأحوال الشخصية السوري، دمشق: المطبعة الجديدة، ١٩٧٩م، ج ٢، ص ٢١٦.

(٤) ابن قدامة، المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل الشيباني، مرجع سابق، ج ٩، ص ٢٩٨.

(٥) الأبياني، شرح الأحكام الشرعية في الأحوال الشخصية، مرجع سابق، ج ٢، ص ٦٧.

صغيرةً ولا مجنونةً، وأن تكون مؤتمنة أخلاقياً على الصغير، وألا تكون مرتدةً عن دين الإسلام، وألا تكون منشغلةً عن رعاية الصغير، وألا تمسكه في بيت من بيغضه. وهناك شرطٌ هو محل خلافٍ، وهو ألا تكون متزوجةً من أجنبي غير ذي رحم للمحضون، وقد كان هذا الشرط هو محل التعديل في المشروعات المقترحة لتعديل قانون الأحوال الشخصية الأردني، فقد نصَّ القانون المعمول به لسنة ١٩٧٦ في المادة ١٥٦: "عقد زواج الحاضنة بغير قريب محرم من المحضون يسقط حضانتها." وجاءت المشروعات المقترحة من دائرة قاضي القضاة لسنة ١٩٩٠م واللجنة الوطنية لشؤون المرأة لسنة ١٩٩٦م، بالتعديل الآتي: المادة ١٨٥ (في كلا المشروعين): "يشترط في الحاضن زيادة على الشروط المذكورة: إذا كانت امرأة: الفقرة ٢: أن تكون خاليةً من زوج أجنبي عن المحضون دخل بها، إلا إذا قدرت المحكمة خلاف ذلك لمصلحة المحضون."

وبعد البحث في السند الذي قام على أساسه هذا التعديل تبين أنه رأي للفقيه الحنفي ابن عابدين؛ إذ ذهب إلى القول بأنه لا يُسلب حق الحضانة من الأم بسبب زواجها، ولا يرجح حق الأب مثلاً دون النظر في ملابسات المسألة والظروف الملازمة؛ ذلك أن الغاية من الحضانة هي تأمين رعاية الصغير، وهذا يستدعي دراسة وضع الحاضن الذي تتحقق عنده مصلحة الصغير، التفاتاً إلى علة النص وغايته.

وفي هذا يقول ابن عابدين: "إن سقوط الحضانة بذلك - أي بالزواج من أجنبي - لدفع الضرر عن الصغير، فينبغي للمفتي أن يكون ذا بصيرةٍ ليراعي الأصلح للولد، فإنه قد يكون له قريب مبغض له، يتمنى موته، ويكون زوج أمّه مشفقاً عليه، يعزّ عليه فراقه، فيريد قريبه أخذه من أمّه ليؤذيه ويؤذيها، أو ليأكل نفقته أو نحو ذلك، وقد يكون له زوجة تؤذيه أضعاف ما يؤذيه زوج أمّه الأجنبي، وقد يكون له أولاد يخشى على البنت منهم الفتنة لسكنائها معهم، فإذا علم المفتي أو القاضي شيئاً من ذلك لا يحل له نزعها من أمّه؛ لأن مدار الحضانة على نفع الولد."^(١)

(١) ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، مرجع سابق، ج ٥، ص ٢١٥.

أمّا ما استند إليه قانون الأحوال الشخصية الأردني المعمول به لسنة ١٩٧٦م؛ فهو رأي لجمهور الفقهاء من الحنفية والمالكية والشافعية في وجه لهم، وعدد من التابعين.

وفيما يأتي عرض لآراء المذاهب وأدلتهم في هذه المسألة:

١- رأي جمهور الفقهاء من الحنفية^(١) والمالكية^(٢) والشافعية^(٣) في وجه لهم، والحنابلة^(٤) وعدد من التابعين كالزهرري وعكرمة^(٥) وقد ذهبوا إلى اشتراط خلو الحاضنة من الزوج الأجنبي غير المحرم من الصغير، مع تفصيل عند الحنفية والمالكية يستند إلى أن الحضانة حق الحاضن، فلو علم ولي اليتيم بزواج الحاضنة من أجنبي ولم يعترض، فليس له المطالبة بسحب الحضانة لذلك السبب؛ لأن سكوتَه دَلٌّ على إسقاط حقّه، والساقط لا يعود.

وقد استدل أصحاب هذا الرأي بحديث رواه عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده: أن امرأة أتت رسولَ الله ﷺ، فقالت: "إن ابني هذا كان بطني له وعاء، وثديي له سقاء، وحجري له حواء، وإن أباه طلقني، وأراد أن ينزعه مني، فقال لها الرسول ﷺ: "أنت أحق به ما لم تنكحي."^(٦)

كما استدلوا بقضاء أبي بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، فقد روى يحيى بن سعيد عن القاسم بن محمد من قضاء أبي بكر الصديق بحضانة ابن لعمر بن الخطاب لأم الصبي، وقال: "هي

(١) المرجع السابق، ج ٥، ص ٢٠٥.

(٢) الدردير، أحمد بن محمد. الشرح الصغير على أقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك، خرّج أحاديثه وفهرسه: مصطفى كمال، القاهرة: دار المعارف، ١٣٩٢هـ، ج ٢، ص ٧٦٠.

(٣) المطيعي، تكملة المجموع على شرح المهذب، مرجع سابق، ج ١٨، ص ٣٢٥.

(٤) ابن قدامة، المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل الشيباني، مرجع سابق، ج ٩، ص ٣٠٧.

(٥) ابن حزم، المحلى بالآثار، مرجع سابق، ج ١٠، ص ٣٢٧.

(٦) السجستاني، سنن أبي داود، مرجع سابق، كتاب: الطلاق، باب: من أحق بالولد، ص ٢٥٩، حديث رقم: (٢٢٧٦)، وقال عنه الألباني: إسناده حسن. انظر:

- الألباني. صحيح سنن أبي داود، مرجع سابق، كتاب: الطلاق، باب: من أحق بالولد، ج ٧، ص ٤٦، حديث رقم: (١٩٦٨).

أحقّ به ما لم تتزوج،" وكان عمرُ نازعها فيه، وخاصمها إلى أبي بكرٍ.^(١)

وقد احتجّ بعض العلماء المحدثين^(٢) بحديث: "الأم أحقُّ بولدها ما لم تتزوج،" وعند تخريج الحديث، لم أجده في كتب الحديث، وإنما هو عنوانُ بابٍ عند البيهقي.^(٣)

ومن الاستدلال بالمعقول: أن الزوجةَ منشغلةٌ بأمور الزوج الجديد وأولاده، ممّا يجعل الطفل المحضون في المنزلة الثانية،^(٤) وهذا له تأثيرٌ في الاستقرار النفسي والنضج الانفعالي؛ والشرعية لا ترضى هذا المآل المحذور.

٢- ذهب الشافعية في وجهه،^(٥) والحسن البصريّ، وابن حزم،^(٦) إلى عدم اشتراط أن تكون الحاضنة خالية من الأزواج، وعليه فلا يسقط حقّها في الحضانة بالزواج من أجنبي.

(١) ابن حزم، المحلى بالآثار، مرجع سابق، ج ١٠، ص ٣٢٧، وانظر أيضاً:

- البيهقي، سنن البيهقي الكبرى، مرجع سابق، كتاب: النفقات، باب: الأبوين إذا افترقا وهما في قرية واحدة، فالأم أحق بولدها ما لم تتزوج، ج ٨، ص ٤.

(٢) ذكره المطيعي في تكملة، واعتمده بعض الأساتذة الأفاضل مثل محمود السرطاوي، وكما تبين لي هو عنوان لباب في سنن البيهقي الكبرى، كما نَبّه على ذلك الكيلاني. انظر:

- المطيعي، تكملة المجموع شرح المذهب، مرجع سابق، ج ١٨، ص ٣٢٥.

- السرطاوي، شرح قانون الأحوال الشخصية، مرجع سابق، ج ٢، ص ٣٠٧.

- البيهقي، سنن البيهقي الكبرى، مرجع سابق، كتاب: النفقات، باب: الأبوين إذا افترقا وهما في قرية واحدة، فالأم أحق بولدها ما لم تتزوج، ج ٨، ص ٣.

- الكيلاني، عبد الله إبراهيم زيد. "سلطة ولي الأمر في منح حق الحضانة للمتزوجة من أجنبي"، مجلة دراسات علوم الشريعة والقانون، المجلد: (٢٤)، العدد: (٢)، ١٩٩٧م، ص ٢٨٧.

(٣) البيهقي، سنن البيهقي الكبرى، مرجع سابق، كتاب: النفقات، باب: الأبوين إذا افترقا وهما في قرية واحدة فالأم أحق بولدها ما لم تتزوج، ج ٨، ص ٤.

(٤) المطيعي، تكملة المجموع شرح المذهب، مرجع سابق، ج ١٨، ص ٣٢٥.

(٥) النووي، روضة الطالبين وعمدة المفتين، مرجع سابق، ج ٩، ص ١٠.

(٦) ابن حزم، المحلى بالآثار، مرجع سابق، ج ١٠، ص ٣٢٩.

واستدلوا لذلك بقوله تعالى: ﴿وَرَبَّيْكُمُ الَّذِي فِي حُجُورِكُمْ مِّنْ نَّسَائِكُمُ الَّذِي دَخَلْتُم بِهِنَّ﴾ [النساء: ٢٣].

وجه الدلالة: أن الربيبة هي بنت امرأة الرجل من غيره،^(١) فيفهم بدلالة الإشارة وال لزوم العقلي وجود أم متزوجة، وتحضن أولادها. ودلالة الإشارة من اللوازم العقلية المعتبرة شرعاً على ما بينه علماء الأصول. ولو كانت الحضانة تسقط بالزواج من الأجنبي لما سميت ابنتها ربيبة لزواج أمها.^(٢)

كما استدلوا على ذلك بأن النبي ﷺ تزوج أم سلمة ومعها ابنتها زينب فبقيت عندها.^(٣)

واستدلوا بموقف النبي ﷺ من حضانة ابنة حمزة عندما اختصم علي وزيد وجعفر في ابنة حمزة، فقال علي: أنا أحق بها وهي ابنة عمي، وقال جعفر: ابنة عمي وخالتها تحتي، وقال زيد: ابنة أخي، ففضى بها النبي ﷺ لخالتها، وقال: "الخالة بمنزلة الأم."^(٤)

وجه الدلالة: أن الرسول الكريم قضى بالحضانة للخالة على الرغم من زواجها برجل غير محرم على الصغيرة.

٣- رأي ابن حزم وأدلتته: ذهب ابن حزم إلى أن الأم أحق بحضانة الولد الصغير والابنة الصغيرة، حتى يبلغا المحيض أو الاحتلام، أو الإنبات مع التمييز وصحة الجسم، سواء تزوجت أو لم تتزوج، فإن لم تكن الأم مأمونة في دينها ودنياها نظر للصغير أو الصغيرة بالأحوط في دينهما ثم دنياهما، فحيثما كانت الحياطة لهما في كلا الوجهين وجبت الحضانة.

(١) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، مرجع سابق، ج ٥، ص ١١٢.

(٢) المطيعي، تكملة المجموع شرح المهذب، مرجع سابق، ج ١٨، ص ٣٢٥.

(٣) المرجع السابق، ج ١٨، ص ٣٢٥.

(٤) البخاري، صحيح البخاري، مرجع سابق، كتاب: الصلح، باب: كيف يكتب: هذا ما صالح فلان بن فلان، ص ٥١٤-٥١٥، حديث رقم: (٢٦٩٩).

واستند إلى دليلين من الأدلة العامة: أولهما: قول الله عَزَّجَلَّ: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا مِنْ بَعْدُ وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا مَعَكُمْ فَأُولَئِكَ مِنْكُمْ وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [الأنفال: ٧٥]. فأمَّا الأم فإنه في يدها لأنه في بطنها ثم في حجرها مدة الرضاعة بنص قول الله عَزَّجَلَّ: ﴿وَالْوَلَدَاتُ يُرْضَعْنَ أَوْلَدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾ [البقرة: ٢٣٣]، فلا يجوز نقله أو نقلها عن موضع جعلها الله تعالى فيه بغير نص، ولم يأت نص صحيح قط، بأن الأم إن تزوجت يسقط حقها في الحضانة، ولا بأن الأب إن رحل عن ذلك البلد يسقط حق الأم في الحضانة.

ثانيهما: حديث زرعة عن أبي هريرة قال: "قال رجل: يا رسول الله من أحق الناس بحسن صحابتي؟ قال: أمك قال: ثم من؟ قال: أمك. قال: ثم من؟ قال: أمك. قال: ثم من؟ قال: أبوك."

٤- رأي ابن عابدين: ^(١) ذهب ابن عابدين إلى أن حق الحضانة لا يُسَلَبُ من الأم بسبب زواجها، بل إنَّ المسألة قائمة على النظر في علة النص، والغاية من الحضانة التي مدارها على نفع الولد. والفرق بين رأي ابن عابدين، ورأي ابن حزم، أن ابن عابدين أعطى صلاحية تقديرية للقاضي في منح حق الحضانة للأم المتزوجة من أجنبي إن رأى في ذلك مصلحة للصغير. وهذا من باب تخصيص عموم قوله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: "أنت أحق به ما لم تنكح" ^(٢) بالمصلحة.

استند ابن عابدين في رأيه على مبادئ أصولية هي خطط تشريعية توجه الفتوى، وتبينها على ضوء ما توجه إليه المبادئ العامة للشريعة من إقامة للعدل والرحمة، وهو نوع من المعالجات الشمولية التي لا تكتفي بالنظر إلى الأدلة الجزئية الواردة في المسألة بل تنظر إلى غاية الحضانة إلى البيئة المناسبة، لتحقيق المقاصد الشرعية من المحضن؛

(١) ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، مرجع سابق، ج ٥، ص ٢١٥.

(٢) السجستاني، سنن أبي داود، مرجع سابق، كتاب: الطلاق، باب: من أحق بالولد، ص ٢٥٩، حديث رقم: (٢٢٧٦).

وبناء على هذا النظر الكلي، وبلاستعانة بالأدوات الشرعية لتوجيه النص وفهمه على نحو مقاصدي قدم العلاج المناسب. وتفصيل ذلك فيما يأتي:^(١)

يقول ابن عابدين: "لأن مدار أمر الحضانة على نفع الولد."^(٢) فالعلة هي مصلحة الصغير وهي التي تثبت الحكم أو ترفعه، وإن تطبيق الحكم مع عدم تحقق مناطه لا يحل. وإن حق الولي في حضانة الصغير يخضع لسلطان نظرية التعسف، ونظرية الباعث المستندي للنظر إلى المآل.^(٣) وقد مثل ابن عابدين لذلك بقوله: "فيريده قريبه أخذه من أمه ليؤذيه، ويؤذيها... لا يحل،"^(٤) فإذا تمحّص استعمال الحق للإضرار (بقوله: ليؤذيه) منع من ذلك.

ويقرر ابن عابدين وجوب النظر في المآل بدليل قوله: "فقد يكون للحاضن أولاد يخشى على البنت منهم الفتنة لسكنائها معهم."^(٥)

وقد وضع ابن عابدين معايير لنظرية التعسف،^(٦) منها: أن يتمحض الفعل للإضرار، ومنها اختيار ما يلزم عنه مفسدة أرجح، كأن تكون زوجة الأب تؤذيه أضعاف ما يؤذيه زوج أمه الأجنبي، وهذا المعيار يوازن بين المفاسد ويختار أهون الشرين.

وبناء على ما تقدم فإن الحديث الذي استدل به الجمهور "أنت أحق به ما لم تنكحي" يجب أن يفهم على ضوء ما توجه إليه المبادئ العامة للشرعية، فغاية الحديث هي مصلحة الصغير، ويجب على المجتهد أن يكون على بصيرة، ليرى مدى تحقق غايات الحديث؛ لأن المشرع ما أراد من الحكم إلا غايته.

(١) فصل هذه الأدلة الكيلاني في بحثه السابق. انظر:

- الكيلاني، "سلطة ولي الأمر في منح حق الحضانة للمتزوجة من أجنبي"، مرجع سابق.

(٢) ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، مرجع سابق، ج ٥، ص ٢١٥.

(٣) الكيلاني، "سلطة ولي الأمر في منح حق الحضانة للمتزوجة من أجنبي"، مرجع سابق، ص ٢٩٠.

(٤) ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، مرجع سابق، ج ٥، ص ٢١٥.

(٥) المرجع السابق، ج ٥، ص ٢١٥.

(٦) الكيلاني، "سلطة ولي الأمر في منح حق الحضانة للمتزوجة من أجنبي"، مرجع سابق، ص ٢٩٠.

فالأصل العام أن الحاضنة المتزوجة من أجنبي لا تكون متفرغة للصغير مثل الحاضنة غير المتزوجة، ولكن قد تحدث ظروفٌ جديدةٌ تجعل الصحيح هو العكس، فترى الأجنبي مشفقاً على الصغير، وترى القريب مبغضاً له، وهذا الظرف الجديد هو الذي استدعى حكماً جديداً للوصول إلى الغاية التشريعية.

مناقشة الأدلة:

مما يؤخذ على الجمهور أنهم أغفلوا النظر في غاية الحضانة، وأثر الظروف الملازمة في انغمار هذه الغاية، ومما يؤخذ على ابن حزم إهماله لحديث "أنت أحق به ما لم تنكحي"، ولكن بعد استعراض الأدلة كافةً يلاحظ أن جمهور الفقهاء قد اقتربوا من توجيه ابن عابدين للأحاديث المروية؛ وذلك حين حاولوا التوفيق بين حديث "أنت أحق به ما لم تنكحي"، وحديث "الخالة أم" فقالوا: تبقى الأم مستحقةً للحضانة إذا كان الزوج قريباً، ولو غير محرم كابن العم.^(١) وقد ذهب عبد الرحمن الصابوني إلى أن حق الحضانة لا يسقط بالنسبة للمتزوجة بأجنبي عن الطفل إذا كانت الحاضنة هي الأم، وأن هذا الحق لا ينتقل إلى القاضي ليرى ما هو أصلح للصغير، إلا في حال غيرها من الحاضنات؛ فإن زواجهن يشغلن عن تربية الصغير ورعايته، ومن المصلحة إبقاء الحكم على سقوط حضانتهم وانتقالها إلى من يليهن في الحكم؛ لأن حنان الأم وشفتها مع زواجهما، لا تتوافر لدى غيرها من الحاضنات المتزوجات.^(٢)

نلاحظ أن ابن حزم الظاهري وابن عابدين، وهو من المذهب الحنفي الذي ينتمي لأهل الرأي التقيا في النتيجة، وإن اختلفا في المنهج للتعامل مع النصوص، أما ابن حزم فقد استند إلى الأدلة الكلية التي ساقها وأضعف الأدلة الجزئية الخاصة بحديث "أنت أحق به ما لم تنكحي"، في حين أن ابن عابدين قبل الدليل ولكنه فهمه على ضوء غايته، ومما يؤخذ على منهج ابن حزم أنه لا يؤسس لمدرسةٍ قادرة على معالجة

(١) ابن قدامة، المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل الشيباني، مرجع سابق، ج ٩، ص ٣٠٧-٣٠٨.

(٢) الصابوني، شرح قانون الأحوال الشخصية، مرجع سابق، ج ٢، ص ٢٣٠.

النصوص، بل يُضعف ما لم يصح عنده، ولو ورد من طريق آخر صحيح، فهو لا يملك أدوات منهجية لمعالجة فهم النص على نحو يحقق مصلحة المحضون، في حين أن ابنَ عابدين انطلق من فكرة مقاصدية في فهم النص، فأسس بذلك لمنهجٍ جديدٍ، يمكن التأسّي به، والبناء عليه.

تقويم لموقف مشروعات قوانين الأحوال الشخصية:

ما تقدمت به مشروعات قوانين الأحوال الشخصية العربية المذكورة سابقاً، هو تعديلٌ مبنيٌّ على مراعاة الغايات والمقاصد الشرعية، وهو التفاتٌ واضحٌ إلى مصلحة الصغير التي يقضي بها النظر الفقهي، وهذا ما نبه إليه الفقيه الحنفي ابنُ عابدين، وقيده الصابوني في حالة كون الحاضنة هي الأم، أما غيرها من الحاضنات فالحكم فيها للقاضي، بناءً على ما تقتضيه مصلحة الصغير.

وهذا الرأي ينسجم مع مناسبة حديث "أنت أحق به ما لم تنكحي" فالحديث جاء لبيان أحقية الأم في مواجهة الأب، أما غير الأب فلم يرد في حقه حديث يبين أحقيته على الأم.

ومن التعديلات المقترحة المقدمة من مؤسسات المجتمع المدني على هذه المسألة ما جاء في المادة ١٨٧، فقرة (ج) من المشروع المقدم من اللجنة الوطنية لشؤون المرأة، لسنة ١٩٩٦:

"لا يسقط حقُّ حضانة الأم لأولادها إذا كانت رعايتهم مؤمنة حال غيابها عنهم." وفي رأبي أن هذا الاقتراح يحتاج إلى دراسة علمية شمولية، لبيان أثر غياب الأم في النضج الانفعالي للطفل، رغم توفر الحاجات المادية، فالرأي في هذا الأمر مبنيٌّ على تحقيق مصلحة المحضون، وذلك بحسب احتياجاته العمرية؛ إذ الطفل في الفترة الأولى من عمره لا يمكن أن ينمو نمواً فطرياً سليماً إلا إذا كان في جو يسوده العطف والشفقة، والمربية في مدارس الحضانة لا تقوم بديلاً عن الأم في ذلك. فهو بحاجة إلى أمّه لتقديم الرعاية الكاملة لعقله وشعوره ووجدانه.

وقد قام وين دينس الذي يُعدّ من ألمع أساتذة علم النفس في الولايات المتحدة الأمريكية بجولة علمية مدعومة من المؤسسة الوطنية للأمراض العقلية، وزار عدة

بلدان، واطّلع على دور الحضانة فيها، فتبين له مدى الفروق الهائلة في مستوى الذكاء لدى الأطفال من بيئة إلى أخرى، وأثبت في تقريره أن الذكاء ينخفض إلى ما يزيد عن ٤٠٪ لدى الطفل الذي يعيش مع عشرة أطفال فقط وتشرف على تربيتهم مربية واحدة، بالنسبة إلى غيره من الأطفال الذين ينشؤون في جو عائلي.^(١)

أمّا في الفترة الثانية من عمر الطفل، فإنه يمكن للأم أن تنشغل عنه بضع ساعات في اليوم إذا كانت موظفة تذهب لعملها ثم تعود في الوقت الذي يعود طفلها فيه من مدرسته، لترعاه ويكون تحت إشرافها.

ومن هنا فإن التأكيد على منح القاضي الصلاحيات في تقدير مصلحة الطفل في هذا الأمر هو من أنسب الحلول وأقربها إلى تحقيق تلك المصلحة.

كذلك فقد راعت المشروعات المقترحة من اللجنة الوطنية للمرأة لتعديل القانون سن الحضانة، في المادة ١٨٧: فقرة (أ): "تستمر حضانة الأم حتى يتم المحضون الخامسة عشرة من عمره، ما دامت شروط الحضانة متوفرة فيها."

فقرة (ب): "للقاضي أن يقرر إبقاء الولد عند أمّه إذا اقتضت مصلحته ذلك، ولو تجاوز السن المقررة في الفقرة السابقة."

وفي هذا مراعاة لمصلحة المحضون، ومراعاة لاحتياجاته الفطرية، ولا أرى في ذلك بأساً ولا ضرراً، طالما أن الأمر خاضع لاطلاع القاضي وعلمه باحتياجات المحضون المتطورة في سنوات عمره.

كما جاء في المشروع المقترح من دائرة قاضي القضاة لسنة ٢٠٠١، المادة ٨ منه ما يأتي:

أ- "يتساوى حق الأم وحق الولي في مشاهدة الصغير عندما يكون في يد غيره ممن له حق الحضانة."

(١) المرجع السابق، ج ٢، ص ٢٣٣.

ب- "عند الاختلاف في مشاهدة الصغير تحدد رؤيته للأم والولي مرة كل أسبوع، وللأجداد للأم والجدات مرة في الشهر، ولباقي من لهم حق الحضانة مرة في السنة."

ت- "للقاضي تحديد زمان المشاهدة ومكانها حسب مصلحة الصغير إذا لم يتفق الطرفان على ذلك."

أما نص المادة في القانون الأصلي فقد كانت على النحو الآتي:

المادة ١٦٣: "يتساوى حق الأم وحق الأب أو الجد لأب في رؤية الصغير عندما يكون في يد غيره ممن له حق حضنته."

فإذا كانت مثل هذه التعديلات من باب تحري الأصلح والأنسب للمحضون، فلا مانع منها؛ ذلك أن أحكام الحضانة مدارها مصلحة المحضون.

الفصل الرابع:

تطبيقات معاصرة للسياسة الشرعية في النظام الإداري والسياسي والدولي

أولاً: مرتكزات النظام السياسي

نقصد بمرتكزات النظام السياسي العناصر التي يكتمل بها الوجود الواقعي، والشرعي للنظام السياسي، وتسمى أيضاً أركان الدولة، وهي: السلطة السياسية المتمتعة بالقبول من المحكومين، والشعب المالك لصلاحياته بحق اختيار حكامه ومراقبتهم، فضلاً عن سلطة التشريعات الموجهة لحركة المجتمع بوصفها حقاً لتنظيم نفسه بمؤسسات مجتمع يحمي بها حقوقه ويقوم بمصالحه، والإقليم، بما يشمل البقعة الجغرافية من أرض وماء وسواء، والتشريعات الموجهة. وإليك بياناً موجزاً لكل مرتكز.

المرتكز الأول: السلطة السياسية

تتمتع بالقدرة الفعلية على ممارسة الأمر والنهي، كما وينظر إليها الأفراد على أن لها الحق في استخدام القوة المادية، وممارسة العقوبة لمن تجاوز القانون، فمن أين تمتلك السلطة قدرتها على الإلزام؟

تعتمد الدولة على قدرتها المادية متمثلة بالجهاز القضائي وأعوانه كالجهاز الأمني ممثلاً بالشرطة، ولكن لا يجوز أن تعتمد الدولة على القوة المادية وحدها، أو على العقوبة كأداة للإلزام الناس، بل تعتمد الدولة على اقتناع غالبية المحكومين بها، ويُعبر عن قبول المحكومين بمن يحكمهم بمصطلح (الشرعية السياسية Legitimacy).

والشرعية: هي قبول الشعب بحق الحكومة في مباشرة السلطة، ولا يستطيع أي نظام سياسي البقاء إذا لم يتوفر لحكومته هذا القبول، فإذا كان الحكم مقبولاً من المحكومين فهو يتمتع بالشرعية التي تمكنه من الاستمرار بالحكم، وقد يتعرض الحكم

لهزات، فيعاني من أزمة شرعية، وقد تنعدم الشرعية فيصبح الحكم مهدداً ما لم يتدارك نفسه بتصحيح العلاقة مع شعبه.

وشرعية السلطة ضماناً لقدرتها على الحكم واستمراريته، فلكي تضمن السلطة السياسية استمرارية الحكم، وتتمكن من فرض الاستقرار السياسي، والإلزام باحترام القوانين، وفرض الضرائب لا بد أن تتمتع بالشرعية والقبول، فإذا كانت السلطة بلا شرعية لن تتمكن من فرض الاستقرار، ولا الإلزام بالقوانين، إلا باستخدام القوة المفرطة، كما في حال قوى الاحتلال. والاحتلال إلى زوال.

وحقوق الإنسان قيدٌ على سلطة الدولة، ذلك أن لجوء السلطة السياسية داخل الدولة لممارسة القوة بمعاque المجرمين، والمتمردين الذين يخرجون على الدولة بالسلاح مسموح به، ولكنه مقيدٌ بما يخوله القانون من صلاحيات؛ فإن تعسفت السلطة في استخدام أداوت العقوبة الشرعية: من سجنٍ واعتقالٍ وحجزٍ على أموال المجرمين، وحولتها إلى أدوات قهرٍ، وانتقام لمن يعارضها فإنها تفقد شرعيتها، ويؤل الأمر إلى عدم قدرتها على ممارسة الحكم، لعدم اقتناع المحكومين بها.^(١) وهكذا يتضح أن الجهل بأسباب المحافظة على الشرعية أخطر على الحكم ممن ينتقد ممارسات الحكم الخاطئة!

وعلى من يستخدم القوة أن يدرك جيداً أن قوة الدولة المادية إلى جانب قدرتها على الإقناع الفكري بما تدير عليه (الشرعية)،^(٢) هذان العاملان يعدان من أهم عوامل الاستقرار، فإذا واجه الحكم نقصاً في القوة العسكرية فإنه لا يستطيع ضبط الأمور، وكذا إن واجه نقصاً في الشرعية.

(١) Badawi, A. Zaki. *The Dictionary of social sciences*, Beirut: Librairie Du Liban, 1978, p244.

(٢) هانتجتون، صامويل. النظام السياسي لمجتمعات متغيرة، ترجمة: سمية فلو، بيروت: دار الساقى، ١٩٩٣م، ص٩، وانظر أيضاً:

- الحرائي، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية. منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، القاهرة: مكتبة دار العروبة، ١٩٦٢م، ج١، ص٣٦٨.

أ- مسألة إجلاء نصارى لبنان زمن العباسيين:

هذه المسألة هي نموذجٌ لتقييد السلطة العامة بالحقوق والحريات، حماية للشرعية السياسية في الدولة، وهذا التقييد للسلطة العامة في الدولة الإسلامية بالحقوق والحريات العامة، يشمل المسلم والذمي على السواء، كما يدل على ذلك عموم النصوص الشرعية المتعلقة بالمساواة، فضلاً عن الوقائع التاريخية، ففي العصر العباسي وقف الأوزاعي ضد قرار سياسي بتهجير نصارى لبنان، وردَّ على أميرها بقوله: "إنهم ليسوا عبيداً كي تنقلهم حيث شئت، لكنهم أحرار أهل ذمة"، فقد اجتهد الأمير العباسي (صالح بن علي)^(١) بإخراج نصارى لبنان منها، منعاً لاحتكاكهم بالبيزنطيين - دون مراعاة أو تفريق بين من تجسس ومن لم يتجسس - وهذا القرار الأميري، يتعارض ظاهراً مع ما كفلته الشريعة لمواطنيها من حرية الإقامة والتنقل^(٢) كما في بند (٤٧) من الوثيقة النبوية ونصه "من خرج آمن، ومن قعد آمن بالمدينة" إضافة إلى تعارضه الظاهر مع مبدأ شخصية العقوبة ﴿وَلَا تُزْرُ وَازِرَةٌ وَزَرَ أُخْرَى﴾ [الأنعام: ١٦٤] وهذا المبدأ من موجهاات العدالة التي لا يجوز تجاوزها.

وتأسيساً على ما سبق، فقد أفتى الإمام الأوزاعي بنقض تصرف الأمير العباسي حيث قال: "وقد كان من إجلاء أهل الذمة من جبل لبنان مما لم يكن تمالؤوا عليه خروج من خرج، فكيف تؤخذ عامة بعمل خاصة حيث يخرجون من ديارهم وأموالهم.. وحكم الله تعالى. ألا يؤخذ العامة بذنب الخاصة، ثم يقول الأوزاعي:

(١) هو: صالح بن علي بن عبد الله بن عباس، عم السفاح والمنصور أحد قادة الدولة العباسية، توفي سنة ١٥١ هـ. انظر ترجمته في:

- تغري بردي، أبو المحاسن يوسف. النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، (د. ت.)، ج ١، ص ٣٢٣. وانظر أيضاً:

- الزركلي، الأعلام، مرجع سابق، ج ٣، ص ١٩٢-١٩٣.

(٢) البياتي، منير. الدولة القانونية والنظام السياسي الإسلامي، بغداد: الدار العربية للطباعة، ١٩٧٩ م، ص ١٧٣.

"فإنهم ليسو بعبيد، فتكون من تحويلهم من بلد إلى بلد في سعة، ولكنهم أحرار أهل الذمة".^(١)

إن ما ذكرناه من موقف الإمام الأوزاعي تجاه إجلاء نصارى لبنان يستند إلى الأدلة العامة في المسألة التي تكفل حرية الإقامة لمواطني الدولة المسلمة بقطع النظر عن دينهم، غير أن للظروف الطارئة تأثيرها على "مناسبة" الحكم وتحقيقه لمقصد الشارع.

ومن القواعد المقررة شرعاً أن الضرر العام يُدفع بالضرر الخاص، وأن المصلحة العامة مقدمة، وعليه فلا مانع فقهاً من تحديد مناطق عسكرية يحظر دخولها للمدنيين إلا بتصاريح خاصة، وهذا أمر معروف ومقرر في سائر المناطق العسكرية، نظراً لخصوصية المنطقة، وإذا احتاجت القوات العسكرية إلى بعض الأراضي أو تحديد مجال الدخول إليها على أن يتم ذلك بما يحفظ للمدنيين حقهم في التعويض العادل، ومن غير تفريق بين المواطنين على أساس ديني، وما رأيناه من فتوى الإمام الأوزاعي اعتراض على التفريق بين المواطنين على أساس ديني، حيث كان الأمر بالتهجير لملة بعينها، وهو قرارٌ فيه انتقاصٌ للحقوق الثابتة شرعاً لأهل الذمة، ويبدو أنها لم تلاحظ تحقق الظرف الداعي إلى تهجير أهل المنطقة جميعها، حيث إن الموازنة بين الحق الفردي والمصلحة العامة مرعيةٌ شرعاً، ولا يُصار إلى ترجيح المصلحة العامة إلا عند التعارض المستحكم، باعتبار أن كلا المصلحتين مقصودةٌ للمشرع، وإعمالهما والجمع بينهما أولى من إهمال إحدهما، فإذا تعارضت الأدلة وتعدّر الجمع، ترجّحت المصلحة العامة لعموم نفعها وأثرها.

وفي المقابل، فإن القوانين الوضعية لا تعرف هذه الموازنة الدقيقة بين المصالح، العامة والخاصة، بل إن صياغتها للقواعد القانونية تسمح بإهدار كثير من الحريات الفردية "ما في ذلك مصلحة"^(٢) دون نظر إلى قيمة المصلحة والموازنة بين المصلحتين المتعارضتين.

(١) ابن سلام، أبو عبيد القاسم. كتاب الأموال، تحقيق: خليل محمد هراس، بيروت: دار الفكر، ١٩٨٨م، ص ٢٠٠، نص رقم (٤٦٧)، وانظر أيضاً النص رقم (٤٦٨)، تحقيق: محمد عمارة.

(٢) على سبيل المثال ينص الدستور الأردني لسنة ٥٢ على حرية الاجتماع للأردنيين ضمن حدود القانون، =

وتأسيساً على ما سبق فإن السياسة الشرعية تعطي لولي الأمر استناداً إلى المصلحة أن يحظر دخول المدنيين إلى مناطق عسكرية إلا بتصريح خاص، غير أنه لا يسوغ أن يكون المنع والسماح مستنداً إلى أساس التفرقة بين المواطنين على أساس ديني، أو عرقي؛ باعتبار أن حقوق الإنسان تثبت للإنسان بوصفه إنساناً، فلا يسوغ منع غير المسلم نظراً لدينه إلا إن كان للمكان بُعد ديني، كالحرمين الشريفين في مكة والمدينة؛ لأن الأصل التساوي في الحقوق والواجبات بين مواطني الدولة.

في العهد العثماني أراد السلطان العثماني سليم الأول، أن يستصدر فتوى تجيز له تخيير رعاياه غير المسلمين بين الإسلام والسيوف، ليحقق لدولته بزعمه تجانساً وانسجاماً بعد فتوحه المظفرة، وتصدى المفتي لهذا التوجه رافضاً له، مجلياً عدم شرعيته^(١) لمنافاته الصريحة لقوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة: ٢٥٦].

هذا، ومما ينبغي الالتفات إليه، أن آيات القرآن الكريم قرنت بين الإبعاد من الديار، والقتل وإزهاق الأنفس، حيث قال الله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ لَا سَفْكُونَ دِمَاءَكُمْ وَلَا تُخْرِجُونَ أَنْفُسَكُمْ مِّنْ دِينِكُمْ﴾ [البقرة: ٨٤] فالآية المذكورة تقرن بين جريمة الإخراج من الوطن، وجريمة إزهاق الأرواح.

هذا، وقد جاءت صياغة الآية الكريمة بما يشعر بمسؤولية المجتمع التضامنية تجاه حقوق أفراد الأمة، حيث عبر الله تعالى بقوله: ﴿لَا سَفْكُونَ دِمَاءَكُمْ﴾ فأضاف الدماء إلى ضمير السافكين، والمقصود دماء غيرهم؛ ليشعر أفراد الأمة جميعاً أن حماية حقوق

= وقد جاءت المادة ٣ من قانون الاجتماعات بقيود تجعل هذه الحرية جوفاء، من ذلك "أن يوقع على طلب الاجتماع خمسة أشخاص من المعروفين"، ومعنى ذلك أن الأشخاص غير المعروفين لا يحق لهم طلب عقد اجتماع، أو يعطى صلاحية واسعة للحاكم الإداري ليحدد من هو المعروف! والأصل أن المواطنين أمام القانون سواء، انظر:

- الغزوي، محمد. الوجيز في التنظيم السياسي والدستوري للمملكة الأردنية الهاشمية، عمان: نشر بدعم من الجامعة الأردنية، ١٩٩١م، ص ٨٠.

(١) عثمان، من أصول الفكر السياسي الإسلامي، مرجع سابق، ص ٢٣٣.

الآخرين تعود إلى جميع أفراد المجتمع، "المغايرة في حقوق الأمة مغايرةٌ صوريّةٌ، وهي راجعةٌ إلى شيء واحدٍ هو المصلحة الجامعة، أو المفسدة الجامعة." (١)

هذا، وقد قرر فقهاء المسلمين أن من لوازم عقد الذمة حق الإقامة الدائمة في دار الإسلام بخلاف عقد الهدنة؛ إذ الإقامة فيه مؤقتة، وعليه فإن إخراج الرسول الكريم لليهود من المدينة كان بسبب أنهم مهادين وليسوا ذميين.

وحق المهادن أضعف من حق الذمي؛ إذ المهادن أجنبي لا يتمتع بحق الإقامة الدائمة في الدولة بخلاف الذمي، فضلاً عن أن عقد الهدنة ينتقض بالخيانة، بخلاف عقد الذمة الذي لا ينتقض حتى بالخيانة، بل يعاقب الخائن بما قرره القانون. (٢)

وكان الإخراج من المدينة لليهود لما بدت منهم مظاهر الخيانة؛ إذ إن عقد الهدنة ينتقض بالخيانة بخلاف عقد الذمة الذي لا ينتقض حتى بالخيانة، وإنما يعاقب الخائن بما يُقرره القانون.

ب- قصة كعب بن الأشرف، وأبي رافع، وعلاقتها بالحريات العامة:

ثمّة حوادث حدثت في سيرة الرسول الكريم قد يُفهم منها ما يهدر الحقوق المدنية للمجرمين، كحادثة كعب بن الأشرف، (٣) ومقتل أبي رافع، (٤) حيث أمر رسول الله ﷺ بالفتك بهما، والقضاء عليهما، لما ظهر تأمرهما على الدولة الإسلامية، وتأليب القبائل على الرسول الكريم، وهما من رؤساء اليهود، أما ابنُ الأشرف فحليف بني

(١) ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج ١، ص ٥٨٥.

(٢) هناك خلاف فقهي في أسباب انتقاض عقد الذمة، والمتفق عليه أن العقد ينتقض بالتمرد الفعلي على الدولة وخروجه بالسلاح؛ لأنه لم يعد عملياً خاضعاً لقانون الدولة، فإذا تمكنت الدولة منه بعد ذلك فيعاقب بوصفه حربياً.

(٣) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، مرجع سابق، كتاب: المغازي، باب: قتل كعب بن الأشرف، ج ٢، ص ١٧٨٩ وما بعدها، شرح حديث رقم: (٤٠٣٧).

(٤) المرجع السابق، كتاب: المغازي، باب: قتل أبي رافع عبد الله بن أبي الحقيق، ج ٢، ص ١٧٩١، شرح الأحاديث: ٤٠٣٨-٤٠٤٠.

النضير، وشريفهم، وأمه منهم، وكان يحرض كفارَ قريش، وكان ممن يجاهر بإيذاء الرسول في وقتٍ كان رسولُ الله يحاول فيه استصلاح يهود المدينة.

وأما أبو رافع، فكان ممن ألَّبَ الأحزابَ على رسولِ الله، ولم يُقتل مع بني قريظة، فاستأذن الخزرجُ رسولَ الله في قتله، فأذن لهم.^(١)

وهذه الأخبار الواردة عن رسول الله الكريم، يُساء الاستدلال بها على جواز ممارسة الدولة للاغتيال السياسي مع خصومها داخل الدولة بل يتنادى بعضهم، بجواز ممارسة الأحزاب الإسلامية للاغتيال السياسي مخالفين بذلك قوانين الدولة الحاكمة.^(٢) والحقيقة أنه لا وجه لهذا الاستدلال؛ ذلك أن تكييف الحادثتين المذكورتين لا يندرج تحت الاغتيال السياسي، وإنما هو من الأعمال الحربية، ومعلوم بالبداهة، أن العمل الحربي لا يستلزم خضوع الأعداء لمحاكمة قبل استئصال شرهم ورد عدوانهم. يدلُّك على هذا ترجمة البخاري لقصة كعب بقوله: "باب الفتك بأهل الحرب"^(٣) فكعب بن الأشرف وأبو رافع بما أعلننا من العداوة للرسول ﷺ لا تنطبق عليهما أحكام الدولة، ليأخذنا حقوق المواطن، وإنما حكمهما حكم أهل الحرب، كما أشار البخاري في ترجمته، ويعلق عليه ابن حجر بقوله: "جواز قتل الحربي سرّاً" ومعلوم أن الحربيَّ مهدورُ الدم، ولا تنطبق عليه حقوق المواطن؛ لأنَّ المواطنة بالنسبة لأهل الكتاب مرتبطةٌ بالولاء للدولة. وبناءً على حق

(١) ابن قيم الجوزية، شمس الدين محمد بن أبي بكر الزرعي. زاد المعاد في هدي خير العباد، تحقيق: حمدي النوفل، القاهرة: مكتبة الصفا، ومكتبة المورد، ٢٠٠٢م، ج ٢، ص ١٦٣، وانظر أيضاً:

- ابن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، مرجع سابق، ج ٢، ص ١٧٩٢، شرح الأحاديث: ٤٠٣٨-٤٠٤٠.

(٢) سعيد، جودت. مذهب ابن آدم الأول؛ مشكلة العنف في العمل الإسلامي، دمشق: مطبعة زيد بن ثابت الأنصاري، ١٩٨٤م، ص ٢٩٧.

(٣) البخاري، صحيح البخاري، مرجع سابق، كتاب: الجهاد والسير، باب: الفتك بأهل الحرب، ص ٥٨٠، حديث رقم: (٣٠٣٢).

المواطنة الذي يتمتع به غير المسلم في الدولة، فإن حقه في الدفاع عن نفسه حقٌ معتبرٌ! وأما ما ورد بشأن قضية كعب بن الأشرف، فهو عمل حربي مع شخص من ألد أعداء الدولة، والحرب تكون من خلال عمليات تنفذها قوات خاصة كما في قضية ابن الأشرف، أو من خلال المواجهة الشاملة كما في حال الغزوات التي غزاها الرسول الكريم وأصحابه.

وفي قضية كعب المذكورة، نجد أن رسول الله ﷺ طبق المبادئ الإنسانية التي تتفق مع مقتضى المواثيق الدولية^(١) الحديثة، في منع الأعمال الإرهابية والعدوانية التي تتناول أمنين ومدنيين ضمن تنفيذ الأعمال الحربية؛ إذ لم يأمر الرسول الكريم بعقوبة غير كعب ممن في الحصن، وكذا في قضية أبي رافع، وفي المواثيق الدولية الحديثة، يعد من الأعمال الإرهابية ضرب أهداف مدنية، كوسيلة للإرغام على اتخاذ موقف معين، وهذا ما التزم الرسول الكريم بتجنبه.

على أن مما يجدر لفت النظر إليه أن هذه القضايا الواردة عن كعب بن الأشرف وأبي رافع لم تكن في قضايا الصراع الداخلي، إنما كانت مع عدو خارجي. أما في إدارة الصراع الداخلي فلم يأذن الرسول ﷺ بقتل المنافقين، وحين كان في مكة لم يأذن بقتال من آذوه، وكان يوجه للصبر أملاً في إثارة النوازع النقية لدى أفراد المجتمع للوقوف إلى جانب المسلمين.

ففي داخل المجتمع علاقاتُ نسبٍ وصهر، تدفع أفراد المجتمع بفطرتهم النقية إلى رفض الظلم، وقد كان منهج الإسلام الاعتماد على تحريك نوازع الفطرة النقية لدى أفراد المجتمع، للوقوف إلى جانب المسلمين.

وفي سبيل تحريك رحم المجتمع لا يجوز أن يلجأ المسلم إلى العنف والثأر في إدارة الصراع، بل عليه أن يتحلّى بالصبر مع استخدام كل ما تسمح به السياسة

(١) غزالي، أسامة (محرراً). العنف والسياسة في الوطن العربي، عمان: منشورات منتدى الفكر العربي، ١٩٨٧م، ص ٦٨.

الشرعية من أدوات دستورية وسلمية، لرفع الظلم، وردع الظالم، والأخذ على يده، وأطره على الحق أطراً، وقصره على الحق قصراً، شرط أن تلتزم هذه الوسائل بالمحافظة على كيان الدولة، ونبذ ما يؤدي إلى هدم الدولة، أو تمزيق المجتمع إلى شيع متناحرة، يهلك بعضها بعضاً؛ لأن وصول الأفراد إلى هذه الحالة من التناحر مؤذن بتسلط عدو من غيرهم يستأصل شأفتهم، كما في الحديث: "قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: "إِنَّ اللَّهَ زَوَى لِي الْأَرْضَ فَرَأَيْتُ مَشَارِقَهَا وَمَغَارِبَهَا، وَإِنَّ أُمَّتِي سَيَبْلُغُ مُلْكُهَا مَا زَوَى لِي مِنْهَا وَأُعْطِيتُ الْكَزْنَ الْأَحْمَرَ وَالْأَبْيَضَ. وَإِنِّي سَأَلْتُ رَبِّي لَأُمَتِّي أَنْ لَا يُهْلِكَهَا بِسَنَةِ عَامَةٍ وَأَنْ لَا يُسَلِّطَ عَلَيْهِمْ عَدُوًّا مِنْ سِوَى أَنْفُسِهِمْ، فَيَسْتَبِيحَ بَيْضَتَهُمْ، وَإِنَّ رَبِّي قَالَ: يَا مُحَمَّدُ إِنِّي إِذَا قَضَيْتُ قَضَاءً فَإِنَّهُ لَا يَرُدُّ، وَإِنِّي أَعْطَيْتُكَ لَأُمَّتِكَ أَنْ لَا أَهْلِكَهُمْ بِسَنَةِ عَامَةٍ، وَأَنْ لَا أُسَلِّطَ عَلَيْهِمْ عَدُوًّا مِنْ سِوَى أَنْفُسِهِمْ يَسْتَبِيحَ بَيْضَتَهُمْ، وَلَوْ اجْتَمَعَ عَلَيْهِمْ مَنْ بِأَقْطَارِهَا -أَوْ قَالَ مَنْ بَيْنَ أَقْطَارِهَا- حَتَّى يَكُونَ بَعْضُهُمْ يُهْلِكُ بَعْضًا، وَيَسْبِي بَعْضُهُمْ بَعْضًا." (١)

فالحديث الشريف ينبه إلى أن تسلط العدو على الأمة يستند إلى البغضاء والحقْد بين أفراد الأمة، والخلل الفكري الذي أدى بهم إلى أن يهلك بعضهم بعضاً.

ومن هنا فإن على دعاة الإصلاح أن يؤصلوا لفكرٍ يحمي الأمة من أن يهلك بعضهم بعضاً، وحين يتجاوز متنفس في الأمة حدوده فإن ردَّعه يكون بالوسائل السلمية، التي تردع من جهة وتحفظ بقاء المجتمع من جهة أخرى.

وقد نبه إلى هذه القضية عبد الحميد أبو سليمان في كتابه: "إدارة الصراع: نبذ العنف مبدأ لا خيار." (٢)

(١) مسلم، صحيح مسلم، مرجع سابق، كتاب: الفتن وأشرط الساعة، باب: هلاك هذه الأمة بعضهم ببعض، ص ١١٥٨، حديث رقم: (٢٨٨٩).

(٢) أبو سليمان، عبد الحميد. إدارة الصراع: نبذ العنف، مبدأ لا خيار، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي ودار السلام، ٢٠٠٠م.

ت- الإسلام ليس تياراً سياسياً نخشى من فوزه بأغلبية، وإنما هو عامل استقرار المجتمع:

تأسيساً على ما سبق تُدرك أن الإسلام وهو يتجنب العنف في إدارة الصراع، يتبع مبدأً مستقراً، لا خياراً مرحلياً، كما يحفظ الكرامة الآدمية عند ممارسة القوة، بقطع النظر عن العرق، أو اللون، أو الدين، أو الجنس. أقول: تدرك أن الإسلام ليس تياراً سياسياً في دولة من بين مذاهب واتجاهات، وإنما هو عامل استقرار للإنسانية، وهو هوية أمة، ومكوّن قوميّتها ذات البعد الإنساني. وبناء عليه ينبغي أن لا يتحوّل مخاصمة تيار إسلامي سياسي إلى معادة للدين نفسه.

يمكن تشبيه السلطة داخل الدولة بالأب الذي يطلب من أولاده أو زوجته طلباً ما؛ فإن كان الأبناء مقتنعين بأن ما يطلبه والدهم هو لمصلحتهم؛ التزموا بما طلب، وإن كانوا غير مقتنعين؛ سيبدون له الطاعة ظاهراً خوفاً من العقوبة، ثم يفعلون ما يريدون في الخفاء، وربما يتمرد بعض الأبناء على الوالد، فيلجأ الوالد لاستخدام القوة الخشنة لمنع التمرد، وتتحول الحياة داخل الأسرة إلى جو بغيض يُهدّد بقاء الأسرة كلها. وقد جُلّي ابنُ خلدون هذا المعنى بقوله: "إن الحاكم إذا كان قاهراً باطشاً بالعقوبات منقّباً عن عورات الناس وتعدد ذنوبهم شملهم الخوف والذل، ولاذوا منه بالمكر والكذب، والخديعة، فتخلقوا بها، وفسدت بصائرهم، وأخلاقهم، وربما خذلوه في مواطن الحروب والمدافعات ففسدت الحماية بفساد النيات، فتفسد الدولة ويخرب السياج."^(١)

وهكذا ترى أن النظم الإسلامية حين التزمت بحقوق الإنسان قيّداً على تصرفات الدولة فإنها أرادت حفظ النقاء الإنساني، والدوافع النبيلة فيه، لتمارس دورها الرقابي على من يملك السلطة.

(١) الحضرمي، مقدمة ابن خلدون، مرجع سابق، ج ٢، ص ٥٧٥.

وهذا التحليل من ابن خلدون يكشف لنا عن أهمية صيانة الحريات وتنميتها في بناءٍ سوي للإنسان، بما ينسحب على سائر العلاقات الاجتماعية. فالتجسس يُورث الكذب، ويُفسد الوجدان بما يؤدي لفساد الحماية بفساد النيات، وإذا كان التنقيب عن العورات مظنةً لكل هذه المآسي، وهذا ما أثبتته التاريخ العربي المعاصر سنة ١٩٦٧م، فإن أولى الأعمال بالإنكار عليه ومنعه هو التنقيب عن العورات. وإنَّ سبيل النهوض بالأمة يستوجب إيلاء مسألة الكرامة الآدمية اهتماماً كبيراً يبدأ من المدرسة والبيت وسائر مؤسسات الدولة والمجتمع.

إن الأنظمة التي تعاني من نقص في الشرعية، ولا تحظى بمفكرين أحرار يصحّحونها، ويبينون مواطن الخلل، تعاني عملياً من عدم استقرار، على شكل إضراباتٍ طلابية، وقلقٍ سياسي مرده عدم الثقة المتبادلة بين الحكام وشعوبهم، بما يمكن وصفه: بأنه نقصٌ في السلطة حتى لو امتلكوا القوة.^(١)

وبناء على ما سبق تدرك أنَّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والنصح لأئمة المسلمين دعائمٌ لشرعية الحكم.

وقوام السلطة الشرعية عنصران: أن تكون صادقةً في تمثيل الشعب بقواه الاجتماعية المتنوعة، وأن تكون محققة لمصالح الجماعة. فإن لم تتمتع السلطة بالشرعية فهي قوةٌ واقعية أو قوةٌ احتلالٍ، قد تستطيع فرض أوامرها بالقوة، ولكن المحكومين لا يقرون بحقها في الحكم! فحين تعرّض أصحابُ رسول الله ﷺ للتعذيب، منهم من أجرى كلمة الكفر على لسانه تحت ضغط التعذيب، لكنه لم يكن مؤمناً بشرعيتهم.

ث - وسائل تفويض السلطة الشرعية في الإسلام:

هناك وسائل شرعية لتفويض السلطة في الإسلام عرفها التاريخ الإسلامي؛ منها الاختيار من قبل هيئة علمية تتمتع بالقبول الشعبي، ومنها ولاية العهد، وكلتا

(١) هانتجتون، النظام السياسي لمجتمعات متغيرة، مرجع سابق، ص ١٤.

الطريقتين معتبرة شرعاً بشروط.

وفي النص الآتي من كتاب الأحكام السلطانية بيان لعملية اختيار رئيس الدولة والشروط المعتبرة فيه: "وَالْإِمَامَةُ تَنْعَقِدُ مِنْ وَجْهَيْنِ: أَحَدُهُمَا بِاخْتِيَارِ أَهْلِ الْعَقْدِ وَالْحُلِّ. وَالثَّانِي بِعَهْدِ الْإِمَامِ مِنْ قَبْلُ ... فَإِذَا اجْتَمَعَ أَهْلُ الْعَقْدِ وَالْحُلِّ لِاخْتِيَارِ تَصَفِّحُوا أَحْوَالَ أَهْلِ الْإِمَامَةِ الْمَوْجُودَةِ فِيهِمْ شُرُوطُهَا، فَقَدَّمُوا لِلْبَيْعَةِ مِنْهُمْ أَكْثَرَهُمْ فَضْلاً، وَأَكْمَلَهُمْ شُرُوطاً، وَمَنْ يُسْرِعُ النَّاسُ إِلَى طَاعَتِهِ، وَلَا يَتَوَقَّفُونَ عَنْ بَيْعَتِهِ ... فَلَوْ تَكَافَأَ فِي شُرُوطِ الْإِمَامَةِ ... وَكَانَ أَحَدُهُمَا أَعْلَمَ، وَالْآخَرُ أَشْجَعَ رُوعِي فِي الْاخْتِيَارِ مَا يُوجِبُهُ حُكْمُ الْوَقْتِ، فَإِنْ كَانَتْ الْحَاجَةُ إِلَى فَضْلِ الشَّجَاعَةِ أَدْعَى لانتشارِ الثُّغُورِ وَظُهُورِ الْبُعَاةِ كَانَ الْأَشْجَعُ أَحَقَّ، وَإِنْ كَانَتْ الْحَاجَةُ إِلَى فَضْلِ الْعِلْمِ أَدْعَى لِسُكُونِ الدِّهْمَاءِ وَظُهُورِ أَهْلِ الْبِدَعِ كَانَ الْأَعْلَمُ أَحَقَّ."^(١)

تلاحظ أن النص السابق للماوردي (توفي في القرن الخامس الهجري) أشار إلى آلية الاختيار، وأن هناك هيئة تختار رئيس الدولة، تشبه البرلمانات في أيامنا، وأنهم حين يختارون يراعون أن يكون الشخص المختار ممن يُسرِعُ الناس إلى طاعته، فهو يتمتع بقبول شعبي، كما ينظرون إلى مؤهلات المرشح بحيث تتناسب مع حاجة الدولة، وهو ما عبر عنه الماوردي بقوله: "وَكَانَ أَحَدُهُمَا أَعْلَمَ وَالْآخَرُ أَشْجَعَ رُوعِي فِي الْاخْتِيَارِ مَا يُوجِبُهُ حُكْمُ الْوَقْتِ."

ثم بين مواصفات الهيئة التي تقوم بالاختيار فقال: "فَأَمَّا أَهْلُ الْاخْتِيَارِ فَالشُّرُوطُ الْمُعْتَبَرَةُ فِيهِمْ ثَلَاثَةٌ؛ الْأُولَى: الْعَدَالَةُ الْجَامِعَةُ لِشُرُوطِهَا. وَالثَّانِي: الْعِلْمُ الَّذِي يُتَوَصَّلُ بِهِ إِلَى مَعْرِفَةِ مَنْ يَسْتَحِقُّ الْإِمَامَةَ عَلَى الشُّرُوطِ الْمُعْتَبَرَةِ فِيهَا. وَالثَّالِثُ: الرَّأْيُ وَالْحِكْمَةُ الْمُؤَدِّيَانِ إِلَى اخْتِيَارِ مَنْ هُوَ لِلْإِمَامَةِ أَصْلَحُ، وَبِتَنْدِيرِ الْمَصَالِحِ أَقْوَمُ وَأَعْرَفُ."^(٢)

(١) الماوردي، علي بن محمد. الأحكام السلطانية والولايات الدينية، تحقيق: محمد الحديشي، بغداد: منشورات المجمع العلمي، ٢٠٠١م، ص ٥٦-٥٩.

(٢) المرجع السابق، ص ٥٢.

ثم بيّن الشروط المعتمدة في المرشح لموقع الرئاسة فقال: "وَأَمَّا أَهْلُ الْإِمَامَةِ فَالشُّرُوطُ الْمُعْتَبَرَةُ فِيهِمْ سَبْعَةٌ: الْأَوَّلُ: الْعَدَالَةُ عَلَى شُرُوطِهَا الْجَامِعَةِ. وَالثَّانِي: الْعِلْمُ الْمُؤَدِّي إِلَى الاجْتِهَادِ فِي النَّوَازِلِ وَالْأَحْكَامِ. وَالثَّالِثُ سَلَامَةُ الْخَوَاسِّ مِنَ السَّمْعِ وَالْبَصَرِ وَاللِّسَانِ لِيَصَحَّ مَعَهَا مُبَاشَرَةُ مَا يُدْرِكُ بِهَا. وَالرَّابِعُ: سَلَامَةُ الْأَعْضَاءِ مِنْ نَقْصٍ يَمْنَعُ عَنْ اسْتِيفَاءِ الْحَرَكَةِ وَسُرْعَةِ النُّهُوضِ. وَالْخَامِسُ: الرَّأْيُ الْمُنْفِصِي إِلَى سِيَاسَةِ الرَّعِيَّةِ وَتَذْيِيرِ الْمَصَالِحِ. وَالسَّادِسُ: الشَّجَاعَةُ وَالنَّجْدَةُ الْمُؤَدِّيَةُ إِلَى حِمَايَةِ الْبَيْضَةِ وَجِهَادِ الْعَدُوِّ. وَالسَّابِعُ: النَّسَبُ وَهُوَ أَنْ يَكُونَ مِنْ قُرَيْشٍ، لَوْ رُوِيَ النَّصُّ فِيهِ."^(١)

وقد خالف ابنُ خلدون في فهمه لمعنى القرشية، ففسرها بأنها القبول الشعبي فمن تحقق فيه القبول الشعبي فقد توافر فيه معنى القرشية.^(٢)

المرتكز الثاني للسلطة: التشريعات الموجهة لحركة المجتمع

التشريعات هي المرتكز الثاني للنظام السياسي، وهي مجموعة من القواعد والأسس التي تنظّم مجتمعاً ما. ويُعد القانون واحداً من بين أكثر النظم الاجتماعية الأساسية أهميةً وضرورة لبقاء المجتمع وتطوره؛ فلا يمكن لأي مجتمع أن يعيش إذا كان كل أفراداه يفعلون ما يروقه لهم دون مراعاة لحقوق الآخرين، أو إذا كان أعضاؤه لا يعترفون بأن عليهم التزامات معينة في مواجهة بعضهم بعضاً. وهكذا، يقرر القانون القواعد التي تحدد حقوق أي شخص والتزاماته. ويضع القانون أيضاً، الجزاءات التي توقع على من يخالف هذه القواعد، ويبين كيفية تطبيق الحكومة لتلك القواعد والجزاءات.^(٣)

(١) المرجع السابق، ص ٥٤.

(٢) الكيلاني، عبد الله إبراهيم. "منهج ابن خلدون في التعاطي مع النصوص الشرعية"، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، السنة (١٣)، العدد (٥١)، شتاء ١٤٢٩ هـ / ٢٠٠٨ م، ص ١٩٧-٢٠٢.

(٣) غربال، محمد شفيق (مشرفاً). الموسوعة العربية الميسرة، بيروت والقاهرة: دار الجيل والجمعية المصرية لنشر المعرفة والثقافة العالمية، ٢٠٠١ م، ج ٣، ص ١٨٣٧.

لقد نبه القرآن الكريم إلى خطورة أن يعيش الفرد من غير قانون موجه، فقال: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِنْ تَحَمَلَ عَلَيْهِ يَلْهَثَ أَوْ تَتَرَكَّهُ يَلْهَثَ ذَلِكَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَبُوا بِآيَاتِنَا فَاقْصُصْ الْقِصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴿١٧٦﴾﴾ [الأعراف: ١٧٦]؛ كما قال سبحانه: ﴿أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنْ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ ﴿٥٠﴾﴾ [المائدة: ٥٠].

وفي الآيات بيان لخطورة اتباع الهوى، وكيف يؤدي اتباع الهوى، ومخالفة التشريع إلى سقوط مرتبة الإنسان إلى مستوى الحيوان الأعجم، وكذا حال التشريعات التي تتبع هواها: تسير بلا تشريع منظم، فيعم الفساد، وتنتشر الرشوة، ويفرض القوي إرادته على الضعيف، ولا يجد أصحاب الكفاءات العلمية فرصة لأخذ حقهم فيهجرون أوطانهم، إما طلباً للحرية، أو طلباً للكلاؤ الأخضر في المهجر، حيث العبودية السياسية الجديدة تعيش بلا حقوق مواطنة، إنما تنتج، وتأخذ مكافآتكم المادية، ولتجنب هذه النتائج جاء التشريع الإسلامي ليعين لكل إنسان حقوقه والتزاماته، وليضبط حركة المجتمع بقانون منظم يفتح الأبواب للحریات العامة لتبدع، ويفتح الأجواء للمشاركة السياسية للإنسان بوصفه إنساناً، ويضع عليه من الموجهات، لا القيود، ما يضمن تجنب الهوى.

أ- فروع القانون:

يمكن تقسيم القانون إلى فرعين رئيسيين، هما: القانون الخاص، والقانون العام. ويُعنى القانون الخاص بتنظيم الحقوق والالتزامات التي تنشأ نتيجة علاقات أفراد المجتمع بعضهم ببعض، كقانون المالكين والمستأجرين. بينما يُعنى القانون العام بالحقوق والالتزامات التي تنشأ للناس بوصفهم أعضاء ومواطنين في المجتمع، كالقانون الجنائي، والقانون الدستوري. ويلاحظ أن القانون العام، يرتبط ارتباطاً مباشراً بالحكومة، ويحدد القانون العام حقوق أي شخص والتزاماته تجاه الحكومة، ويقرر أيضاً، الأقسام المختلفة للحكومة، ويبين اختصاصاتها.

ب- الأحكام الفقهية في الإسلام تستوعب فروع القانون كافة، وتتناول أيضاً الأخلاق والعبادات:

عند التأمل في الأحكام الشرعية في الإسلام نجد أنها تضمنت فروع القانون العام والخاص كافة، وزادت عليها أنها نظمت علاقة الإنسان مع نفسه، وعلاقة الإنسان مع ربه، مثلما ركزت على الجوانب الأخلاقية، ليكون الإنسان في كل أحواله منظماً بقانون موجه، يبين له الحلال والحرام، ويحافظ على توازنه مع نفسه، وعلى علاقة حسنة مع الآخرين كما نجد في قوله تعالى: ﴿وَأَعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ سَيِّئًا وَالْوَالِدَيْنِ إِحْسَنًا وَبِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَالْجَارِ الْجُنُبِ وَالصَّاحِبِ بِالْجَنبِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ مَن كَانَ مُخْتَالًا فَخُورًا﴾ [النساء: ٣٦].

فالآية الكريمة تناول توجهات أخلاقية متعلقة بالاختيال والكبر، مما لا تتناوله القوانين على الرغم من إيذائه الجسيم للإنسان، فلو راجعت مؤسسة حكومية وشعرت أن موظفاً يعاملك بتكبر في لهجته أو نظرتة، ولكنه يعطيك حقوقك القانونية لا تستطيع أن تجرمه قضائياً، ولكن التشريع الرباني يبين له أن هذا السلوك سببٌ للحرمان من محبة الله تعالى.

ومن المهم أن تكون القوانين عادلة مرنة؛ تحقق مصالح الأفراد وحاجاتهم، وتتأثر قدرة الدولة على إلزام المواطنين بالتشريعات التي تصدرها بشكل كبير بما تتضمنه القوانين من قيم أخلاقية؛ كالعدالة والمصلحة بحيث تحفظ لكل فرد داخل الدولة كرامته، وقدراً من الرفاه الاجتماعي والتأمين الصحي، وهذا ما راعاه النظام السياسي الإسلامي.

ففيما يتعلق بالمضمون اشترطت الشريعة المصلحة كمناط لمشروعية قرارات السلطة العامة، واعتبرت الشريعة المصلحة العامة من حق الله تعالى الذي لا يجوز تفويته^(١) يؤكد هذا قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: "مَا مِنْ عَبْدٍ يَسْتَرْعِيهِ اللَّهُ رَعِيَّةً فَلَمْ يَحْطَها بِنَصِيحَةٍ

(١) الدريني، خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، مرجع سابق، ص ٣٦١.

إِلَّا لَمْ يَجِدْ رَائِحَةَ الْجَنَّةِ،" ^(١) وفي هذا إيذان بأن تفويت حق الأمة من الكبائر.

كما وضعت الشريعة معياراً للمصلحة: منه اعتماد رأي الخبراء؛ إذ هم مع العلماء، ومنه أولو الأمر الذين أمرنا الله بطاعتهم، ثم إن الخبرة العلمية وسيلة منضبطة لتحقيق المصلحة الشرعية، وفي تفويت آراء الخبراء إهدار للدليل شرعي.

ومن هنا تكون قرارات السلطة السياسية مرتبطة بمصلحة الجماعة بما يزيد من شرعية النظام، ويحقق زيادة الإنتاجية والرفاه لدى المواطنين.

وقد بنى الفقهاء على القاعدة الفقهية "التصرف على الرعية منوط بالمصلحة" ^(٢) عدداً من الأحكام الفقهية منها: بطلان القرارات الصادرة عن السلطة السياسية إذا لم تتحرر المصلحة، كأن يتم التعيين بناء على القرابة والصدقة، أو إبرام معاهدات تفوت حقوق الأمة الثابتة لها شرعاً وقانوناً دولياً، كحق الشعوب المحتلة في رد العدوان عنها. وهكذا تحمي نصوص الشريعة ومبادئ الشرعية حقوق الأفراد من أن تهدر، حتى ولو أقرتها المجالس النيابية المنتخبة ما دامت تتصادم مع مصلحة الأمة، بحسب المعايير التي أشرت إليها.

وفي هذا يقول ابن تيمية ولا يجوز للسلطان أن يعين بالقرابة أو الصدقة، إلخ. ونجد هذا المعنى عند ابن عابدين مع بيان على نحو أشد؛ إذ يقول: "وإذا عين السلطان مدرساً ليس بأهل؛ لم تصح توليته... السلطان إذا أعطى غير المستحق؛ فقد ظلم مرتين: بمنع المستحق، وإعطاء غيره." ^(٣) ويترتب على هذه المخالفة بطلان التعيين كما نص ابن عابدين: إذا عين السلطان مدرساً ليس بأهل لم تصح توليته؛ لأن فعله مقيد بالمصلحة خصوصاً.

(١) البخاري، صحيح البخاري، مرجع سابق، كتاب: الأحكام، باب: من استرعى رعية فلم ينصح، ص ١٣٦٤، حديث رقم: (٧١٥٠).

(٢) الندوي، علي أحمد. القواعد الفقهية، دمشق: دار القلم، ٢٠٠٠م، ص ٣١٧ وما بعدها.

(٣) ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، مرجع سابق، ج ٦، ص ٢٦٦.

وللتشريعات وظيفتان رئيستان:

الوظيفة الأولى: أن تكون التشريعات مانعةً تصادم داخل المجتمع بحيث تمنع التخاصم، وتبين لكل إنسان ما الصواب الذي يجدر أن يفعله، فإذا عرف الأفراد حقوقهم القانونية ستنخفض أسباب النزاع داخل المجتمع، فإن قام بعض الأفراد بانتهاك قيم المجتمع، فإنه يواجه باستنكار المجتمع، فضلاً عن الردع القانوني المتمثل بالعقوبة المادية.

الوظيفة الثانية للتشريعات: أن تكون التشريعات رافعةً نهوض بحيث تحمل أفراد المجتمع على النهضة بأمتهم والسعي لإتقان أعمالهم والعيش بكرامة. هذا، وحين تعجز الأمة عن الوعي بمصالحها، وتخضع لتقاليد موروثة تفوت منافعتها، أو تدعن لمستبد يفقدها الوعي بمصالحها نجد الوحي السماوي يصحح المسيرة السياسية للأمة، كما في قصة بني إسرائيل: ﴿إِذْ قَالُوا لَنَبِيِّ لَّهُمْ أَهْبِثْ لَنَا مَلِكًا نُنْقِلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ [البقرة: ٢٤٦] فقال لهم: "إن الله اختار لكم طالوت ملكاً" فكان اعتراضهم: ﴿أَنَّى يَكُونُ لَهُ الْمُلْكُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ أَحَقُّ بِالْمُلْكِ مِنْهُ وَلَمْ يُؤْتَ سَعَةً مِنَ الْمَالِ﴾ [البقرة: ٢٤٧] متذرعين بأنه ليس من أسرة الملك، ولا يملك المال والثروة، فبين لهم النبي مسوغ الزعامة الجديد المستند إلى الكفاءة ﴿قَالَ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسَاطَةً فِي أَوَّلِهِمُ وَالْآخِرِ﴾ [البقرة: ٢٤٧] وفي هذا تصحيح لوضع الأمة أن يحكمها قائد فاشل كل مؤهلاته الاستناد إلى إرث آبائه، أو ثروته المالية بقطع النظر عن كفاءته.

وحينما بعث الله نبيه محمداً ﷺ كانت تسيطر على العرب قيم وسلوكيات تهدم اقتصادهم، وتخلخل بنيانهم الاجتماعي، وتؤذن باضطراب داخلي جعل الاستقرار الاجتماعي يعاني من خلل كبير، بين القرآن بعض مظاهره: ﴿وَكَذَلِكَ رَزَيْنَا لِكَثِيرٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ قَتَلَ أَوْلَادَهُمْ شُرَكَاءُهُمْ لِيُرْدُوهُمْ وَلِيَلْبِسُوا عَلَيْهِمْ دِينَهُمْ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا فَعَلُوهُ فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ﴾ (٧٧) وَقَالُوا هَذِهِ أَنْعَمُ وَحَرَّتْ حِجْرًا لَا يَطْعَمُهَا إِلَّا مَنْ نَشَاءَ بِرِغْمِهِمْ وَأَنْعَمُ حَرِمَتْ ظُهُورُهَا وَأَنْعَمُ لَا يَذْكُرُونَ أَسْمَ اللَّهِ عَلَيْهَا اقْتِرَاءَ عَلَيْهِ سَجَرِهِمْ بِمَا

كَانُوا يَفْقَهُونَ ﴿١٣٨﴾ [الأنعام: ١٣٧ - ١٣٨].

إن إصلاح الأوضاع القانونية المتخلفة إنما يبدأ بإصلاح أصول التصور العقدي؛ لذا عمل الإسلام على إصلاح الأوضاع التشريعية المتخلفة في مكة، بإيجاد القاعدة الفكرية لإصلاح أصول التصور، وصولاً إلى صلاح العمل؛ وذلك برفض شرعية الكهان في التحليل والتحریم المفضي إلى هدر المال والاقتصاد، والتأسيس لشرعية جديدة، قوامها الإيمان بالله تعالى وبرسوله محمد ﷺ، وبشرعيه الموجه للمجتمع وللنهضة والرقي والحياة الفضلى، كما في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ وَعَلِمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ وَأَنَّهُ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ﴾ [الأنفال: ٢٤].

إن ثبات القيم شرط في استقرار الأوطان؛ فحين يتعرض المجتمع للأزمات والخلافات الحادة فإن وحدة المنطلق والثقافة لأبناء الوطن، ورسوخ القيم في وجدان أبناء المجتمع، يمكنه من تجاوز الأزمة، وأما إذا ضعف وازعج القيم في النفوس، أو تعددت المرجعيات القيمية فإن المجتمع معرض للصراع الداخلي، والعودة إلى دولة الهوى، أو الدولة البوليسية.

فإذا كانت قيم المجتمع تُحَرِّم إراقة دماء المواطنين، وكانت هذه القيمة راسخة في ضمير الأفراد، فإن الصراع داخل المجتمع يبقى في إطاره السلمي.

أما إذا كفر أفراد المجتمع بعضهم، واستحلوا دماء من يخالفهم؛ فإن المجتمع يتمزق شيعاً متناحرة وقد يتحول إلى صراع دموي؛ وهذا ما حذر منه القرآن الكريم، بقوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلَىٰ أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِّنْ فَوْقِكُمْ أَوْ مِن تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ أَوْ يَلْسَكُمْ شَيْعًا وَيَذِقَ بَعْضُكُم بِأَسْبَغٍ أَنْظَرَكُمْ كَيْفَ نَصَرْتُ الْأَيْمَنَ لَعَلَّكُمْ يَفْقَهُونَ﴾ [الأنعام: ٦٥].

فالعذاب المشار إليه في الآية لا يقتصر على الزلازل والأعاصير، بل يمتد ليشمل القرارات الفوقية التي تصدر ممن يمارس السلطة، ولكنها قرارات لا تتحرى مصلحة الأمة، بل تقصد إلى مصلحة طائفة أو فئة فتكون النتيجة، أن يتمرد أفراد المجتمع على

السلطة جملةً، وينقسم المجتمع إلى شيع متناحرة، وعند التأمل في الآية تجدها تحذر من مخاطر السنن الاجتماعية التي تلحق بالأمة نتيجة قرارات سياسية ذاتية تذهب بروح الأخوة داخل المجتمع وتدمره شيعاً يُكوى بعضها ببأس بعض.

ت- عقيدة أهل السنة في العصاة وأثرها في حماية المجتمعات من التناحر:

إن التنافس داخل المجتمع الإنساني أمرٌ طبيعي، لقيام الاجتماع الإنساني جملةً على التنافس والتساند، وقد يؤدي التنافس إلى التحاسد، والتدابير، والتناحر والتجاوز للحدود المقبولة للتنافس، إذا انحرفت الرؤية الكلية للمجتمع، وفُقد الفكر الهادي إلى سواء السبيل. وإذا نظرنا إلى التاريخ الإسلامي نجدُ مراحل من الصراع، والعناء والدماء، والتجاوز للخط الإسلامي الأصيل، كما في فتنة الجمل بين أم المؤمنين عائشة وعلي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، ثم فتنة صفين بين علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ومعاوية رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، ثم مقتل الحسين في كربلاء ومقتل العلماء على يد الحجاج، ثم فتنة خلق القرآن في العهد العباسي وما تبعها من اضطهاد للعلماء، ثم فتنة ابن تيمية وسجنه بسبب موافقه الفكرية، وغير ذلك من أشكال التجاوزات في العصر الحديث.

وقد كان الموقف السني حريصاً على التعامل مع هذه الأخطاء على النحو الآتي: إدانة الفتنة والتأدب مع الصحابة جميعاً، واستنكار قتل الحسين، والعلماء الذين خرجوا في مواجهة الظلم الأموي واعتبارهم شهداء، وعدم السماح بتحول الأخطاء التاريخية إلى صدع زلزالي يقسم وحدة الأمة.

وساعد على ذلك المعتقد السني في أن الخاطيء، وإن كان مستحقاً للعقوبة إلا أنه لا يخرج من الإيمان، وهو بهذا يستحق أن يرحم، ويصلى عليه إذا مات، ويدعى له بالرحمة في صلاة الجنازة، وأن يتجاوز الله عن سيئاته. والأمة مكلفة بذلك على سبيل فرض الكفاية! فمن المقرر في عقيدة أهل السنة "أننا لا نُكفّر أحداً من أهل القبلة بذنب ما لم يستحلّه، ولا نقول: لا يضر مع الإيمان ذنب لمن عمله... ونرجو للمحسنين من المؤمنين أن يعفو عنهم ويدخلهم الجنة... وأهل الكبائر من أمة محمد

ﷺ في النار لا يخلدون؛ إذا ماتوا وهم موحدون، وإن لم يكونوا تائبين بعد أن لقوا الله عارفين، وهم في مشيئته وحكمه." (١)

كما لطفَ المعتقِدُ السني من حدة الصراعات التاريخية بأن العصاة مُبتلون رُغم مسؤوليتهم، فقد ورد في الحديث أن إذا رأينا أهل البلاء، ندعو الله تعالى: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: "مَنْ رَأَى مُتَّبِلًا فَقَالَ: الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي عَافَانِي مِمَّا ابْتَلَاكَ بِهِ، وَفَضَّلَنِي عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقَ تَفْضِيلًا لَمْ يُصِبْهُ ذَلِكَ الْبَلَاءُ" (٢) والبلاء المقصود هنا البلاء في البدن، أو في الدين. (٣)

ومن أهل البلاء العصاة، والطغاة، وهم من أهل الكِبائر، ولكنهم من أهل التوحيد؛ إذ المعصية لا تكفر فاعلها ما لم يستحلّها. وعليه فالعصاة من جانب البلاء يُرحمون، ومن جانب المسؤولية يُعاقبون. وهكذا تصبح العقوبة في الفكر السني تصويباً وتصحيحاً للخطأ لا تشفيماً وحقداً، فإنها يعاقب المخطئ ليُرْحَمَ لا ليُتَشْفَى به. وبالمقابل نجد بعض الأفكار العقدية التي تتعامل بتطرف مع المخطئ؛ فقد ذهبت إلى القول بكفر أصحاب الكِبائر، وهناك طرف آخر من المرجئة، الذين قالوا: "لا يضر مع الإيمان ذنب"، وكلا المذهبين له آثارٌ سلبية على مسيرة المجتمع.

(١) ابن أبي العز الحنفي، علي بن علي. شرح الطحاوية، تحقيق: جماعة من العلماء، بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٨٨م، ص ٣١٦-٣٢٥ و ٣٦٩-٣٧٠.

(٢) رواه الترمذي في جامعه، وقال: هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ غَرِيبٌ مِنْ هَذَا الْوَجْهِ، وقال عنه الألباني: صحيح. انظر:

- الترمذي، جامع الترمذي، مرجع سابق، كتاب: الدعوات، باب: ما يقول إذا رأى مبتلياً، ص ٥٤٣، حديث رقم: (٣٤٣٢).

- الألباني، صحيح سنن الترمذي، مرجع سابق، كتاب: الدعوات، باب: ما يقول إذا رأى مبتلياً، ج ٣، ص ١٥٣، حديث رقم: (٣٦٧٣-٢٧٢٩).

(٣) المناوي، فيض القدير شرح الجامع الصغير من أحاديث البشير النذير، مرجع سابق، ج ٦، ص ١٦٨، حديث رقم: (٨٦٨٦).

فالفكر الأول: فُكرُ التكفير حيث يؤدي للتفجير والتدمير، وإزالة التراحم؛ لأنه عدّ الخاطئ من أصحاب الكبائر كافراً، ولم يتقبله في دائرة الإيمان، وبذلك فإن خطايا التاريخ ستؤدي لانقسام أفراد المجتمع إلى فرق يكفر بعضها بعضاً، أما الفكر الثاني: يقول بأنه لا يضرُّ مع الإيمان ذنب فيؤدي إلى تفاقم الخلل وعدم التفكير بتصحيح المسيرة. أما الفكر السني: فهو يدعو إلى معاقبة المخطئ مع الشعور بالرحمة، وهو يتعامل مع الأخطاء التاريخية على أنها خبرات نعتبر منها ولا نحملها عبئاً على ظهورنا.

وقد كان للفكر السني تجاه العصاة أثره في منع انقسام المجتمع نتيجة للفتن لسبيين؛ السبب الأول: نظرة المجتمع للعصاة التي أبقت على مسمى الإيمان مع استنكار الفعل. والسبب الثاني: في تحذير العصاة من التهادي حتى لا يصلوا إلى الخطوط الحمر التي تُخرج عن مسمى الإيمان بسبب استحلال المعاصي، وردّ الأمر على الأمر، ومن هنا تجد في استعراض التاريخ الإسلامي كيف أثرت قيم الرحمة في تلطيف حدة الصراع؛ من ذلك ما رواه ابن عبد ربه: "في فضيلة العفو والترغيب فيه: كان للمأمون خادم، وهو صاحب وضوئه، فبينما هو يصب الماء على يديه؛ إذ سقط الإناء من يده، فاغتاظ المأمون عليه، فقال: يا أمير المؤمنين، إن الله يقول: ﴿وَالْكَاظِمِينَ الْغَيْظَ﴾. قال: قد كظمت غيظي عنك. قال: ﴿وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ﴾. قال: قد عفوت عنك. قال: ﴿وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ [آل عمران: ١٣٤] قال: اذهب فأنت حر. وأمر عمر بن عبد العزيز بعقوبة رجل، فقال له رجاء بن حيوة: يا أمير المؤمنين، إن الله قد فعل ما تحب من الظفر، فافعل ما يحبه من العفو. وقال هريم بن أبي طحمة ليزيد بن عاتكة بعد ظفره بيزيد بن المهلب: ما ظلم أحد ظلمك، ولا نُصر نصرك، فهل لك في الثالثة نقلها؟ قال: وما هي؟ قال: ولا عفا عفوك. وقال المبارك بن فضالة: كنت عند أبي جعفر المنصور الخليفة العباسي جالساً في السباط؛ إذ أمر برجل أن يُقتل، فقلت: يا أمير المؤمنين، قال رسول الله ﷺ: "إذا كان يوم القيامة نادى مناد بين يدي الله: ألا من كانت له عند الله يد فليتقدم، فلا يتقدم إلا من عفا عن مذهب. فأمر بإطلاقه." (١)

(١) ابن عبد ربه الأندلسي، أحمد بن محمد. العقد الفريد، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٩٩م، ج ٢، ص ٥٥-٥٦.

تلاحظ من هذه الروايات كيف كانت القيم الإيمانية تحمي حقوق الإنسان، وتمنع تجاوز السلطة المفرط، فبقيت المعصية في إطار يمكن تداركه، بحيث يُفتح الباب للعاصي أن يتوب، ويهيئ المجتمع لمساعدة العاصي على التوبة، وذلك بفضل القيم الإيمانية، والتصور العقدي، والرؤية الكلية تجاه أصحاب المعاصي بما حفظ وجود المجتمع وهذب الصراع، ولطف من حدة التنافس. وبقي الفكر السني ينظر إلى التاريخ الإسلامي: الراشدي والأموي والعباسي، وما بعده على أنه تاريخنا، نستعفر للخاطئ، ونقتدي بالمصيب مستلهمين قوله سبحانه: ﴿وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًا لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا إِنَّكَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ﴾ [الحشر: ١٠].

لقد فتح الفكر السني الباب للعصاة للتوبة، حين حثَّ المجتمع على أن يراعي ضعفهم، ويرحمهم، مع تقرير استحقاقهم للعقوبة، ومع تذكير العصاة بمسؤولياتهم تجاه الله سبحانه، ثم بتذكيرهم بسعة رحمة الله تعالى، ففي الحديث: عن جابر بن عبد الله قال: جاء رجل إلى رسول الله ﷺ، فقال: واذنوباه واذنوباه، فقال هذا القول مرتين أو ثلاثاً، فقال له رسول الله ﷺ: "قل اللهم مغفرتك أوسع من ذنوبي، ورحمتك أرجى عندي من عملي". فقأله، ثم قال: "عد" فعاد، ثم قال: "عد" فعاد، فقال: "قم فقد غفر الله لك." (١)

على أن مما يجدر الالتفات إليه، أنه لا يجوز أن تقتصر على الضمانات القيمية وحدها، لمنع انتهاك حقوق الإنسان، من غير إفادة من تجارب الأمم؛ ذلك أن الأمم قد ابتكرت من وسائل منع انتهاك حقوق الإنسان، ووسائل إدارة الصراع أدوات سلمية فاعلة ممتلئة بالمواثيق الدولية لحقوق الإنسان التي ترد قيماً على سلطة الدولة، فضلاً عن وضع المؤسسات الرقابية كالبرلمانات وغيرها، مما يستدعي من الأمة المسلمة الإفادة من تجارب

(١) رواه الحاكم في مستدركه، وقال: "حديث رواه من لا يعرف واحد منهم بجرح، ولم يخرجاه." انظر:

- الحاكم، المستدرک علی الصحیحین، مرجع سابق، کتاب: الدعاء والتكبير والتهليل والتسبيح والذكر، ج ١، ص ٧٢٨، حديث رقم: (١٩٩٤).

الأمم لحماية حقوق الإنسان، ومنع تحول الصراع إلى صراع دموي. مع تفعيل القيم الإيمانية التي تحمي المجتمع من التحاسد والتدابير المؤذن بفناء المجتمع وزوال وجوده الحضاري، حتى ولو بقي له وجود مادي، إلا أنه يبقى وجوداً كالغناء، لا وزن له على المستوى الدولي، يتفرد أفراداً في مقدّرات أمة، وأفراد الأمة موزعون في بقاع الأرض ما بين لاجئ ومشرّد ومبعد. ويكوى المجتمع بنار الصراع الطائفي والعنقي.

ث- ثبات القيم التشريعية وأثره في حماية حقوق الإنسان:

حين تتعرض المجتمعات لأزمات أمنية كالتفجيرات الحمقاء تظهر دعوات لإعطاء صلاحيات أوسع لرجال الأمن لمواجهة المجتمع للتفجير والإرهاب. ومع أن حفظ الأمن هدف نبيل إلا أن الوسيلة لتحقيقه يجب أن لا تهدر كرامة الإنسان، أو تؤدي إلى ظلم الأبرياء؛ إذ من الملاحظ أن حقوق الإنسان وحرياته تتعرض إلى هزات وتقليل عند حدوث أزمات أمنية أو حروب.

وهذا الأمر يجعل الأفراد عرضةً للاعتقال التعسفي، وقد يعتقل الأبرياء، وبالمقابل نجد القيم الإسلامية واضحة في توجيه الإنسان للعدل حتى مع خصمه، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا أَعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴿٨﴾﴾ [المائدة: ٨].

وقال جلّ ذكره: ﴿وَمَن يَكْسِبْ خَطِيئَةً أَوْ إِثْمًا ثُمَّ يَرْمِ بِهِ بَرِيئًا فَقَدِ احْتَمَلَ بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُّبِينًا ﴿١١٢﴾﴾ [النساء: ١١٢]. وقد نزلت هذه الآية ضمن تسع آيات في سورة النساء في براءة يهودي كان قد اتهمه قومٌ من الأنصار بسرقة،^(١) ورغم أن الأنصار هم جيش الرسول ﷺ، ورغم أن اليهود في المدينة لهم مواقفٌ عدائيةٌ، فقد كان القرآن واضحاً في براءة اليهودي؛ إذ الحقوق المتعلقة بكرامة الآدمي يجب على الدولة أن تتمسك بها حتى في محاربتها للإرهاب؛ لأن أخلاقية الوسائل هي التي تميز العقوبة العادلة عن التشفي الظالم، ومما استقر في التشريعات الراقية أن الدولة تعاقب، ولا تتأثر، ولا تتشفى.

(١) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، مرجع سابق، ج ١، ص ٥٢٩، تفسير الآية ١١٢، من سورة النساء.

إنَّ تَمَسَّكَ الدولة بحقوق الإنسان إِبَّانَ محاربتها للإرهاب هو مما يُميِّز الدولة عن الإرهابيين، ويعطي للدولة حقَّ ممارسة القوة لإخضاع الأفراد للقانون، أما إذا كانت الدولة تُعتقل المعارضة في أفضاصٍ لا يتوفر فيها الشروط اللائقة بالكرامة الآدمية، فهي بذلك تنتهك حقوق الإنسان، التي لا تزول بارتكاب الإنسان جرماً؛ لأنَّ الكرامة ثبتت للإنسان بوصفه آدمياً، وهي بذلك أيضاً تفقد أهم ما يميزها عن المجرم نفسه الذي يحمله غضبه على انتهاك القانون.

المرتکز الثالث: الإقليم

يمثل الإقليم المرتکز الثالث من مرتكزات النظام السياسي فلكل دولة إقليمها؛ إذ يطلق مصطلح الدولة على أي بلد مستقل ذي اسم محدد، وحدود جغرافية. ويشمل إقليم الدولة اليابسة، والبحر الملاصق لحدود الدولة إلى بُعد معين، كما يشمل ارتفاعاً جويّاً محدداً فكل ذلك يعد داخلاً في حدود الإقليم.

يمكن تصنيف دول العالم بطرق شتى، قد يكون ذلك على أساس إقليمي، مثل دول الشرق الأوسط، والشرق الأقصى، وأمريكا الوسطى، والشرق العربي، والمغرب العربي. وهذا التقسيم بالنظر إلى الجهة الجغرافية، وهو ليس محايداً كما قد يظهر بادي الرأي؛ فمصطلح الشرق الأوسط مصطلحٌ حديث وضع بديلاً عن المشرق العربي لتسويغ تقبل إسرائيل في منطقة المشرق العربي. وهناك تقسيم بالنظر إلى الوضع الاقتصادي، ويقسّم الاقتصاديون دولَ العالم الأرضي بوجه عام إلى مجموعتين: الأمم المتقدمة، والأمم النامية. وللدول المتقدمة صناعات عديدة ومتنوعة؛ فهي بوجه عام أكثر ثراء من الدول النامية. أما الدول النامية فقد اعتمدت لأمدٍ طويل على الزراعة، وصناعاتها قليلة ومحدودة.

وهناك مصطلحات ذات دلالة فكرية مثل: دار الإسلام، ودار الكفر، ودار الهجرة، ودار البغي، أما مصطلح العالم الأول؛ فيشير إلى دول الكتلة الغربية الصناعية. ويطلق مصطلح العالم الثاني، على ما كان يعرف بالاتحاد السوفيتي، ودول

الكتلة الشرقية الشيوعية سابقاً. وقد كان للتغيرات العديدة التي حدثت خلال الثمانينيات من القرن العشرين الدور الفاعل في فقدان هذه المصطلحات كثيراً من معانيها ودلالاتها.

أ- التقسيم الإسلامي للدول بحسب الإقليم:

يرى الباحثون المعاصرون تقسيم الدول بحسب استجابتها للإسلام إلى قسمين رئيسيين: دار استجابة: وتشمل الدول التي استجاب شعبها للإسلام، ودار دعوة: وتشمل الدول التي لمّا يدخل الإسلام إلى قلوب أبنائها بعد، وما زالت صورة الإسلام عندهم مشوهة، وواجب الأمة المسلمة أن تعمل على تعريف هذه الدول بالإسلام من خلال الوسائل الدعوية السلمية.^(١)

وحين تحدث علماء الإسلام عن الإقليم كان معيارُ التقسيم باعتبار الإيمان والكفر؛ فقسمه بعضهم إلى دار إسلام ودار كفر، وبعضهم جعل القسمة ثلاثية، فقسّم الإقليم إلى دار إسلام، ودار كفر ودار عهد، وزاد بعضهم قسماً رابعاً هو دار البغي.

هناك أكثر من مفهوم لدار الإسلام، من ذلك:

- دار الإسلام: كل بقعة تكون فيها أحكام الإسلام ظاهرة. وهذا تعريف جمهور الفقهاء؛ فالمعيار عندهم هو سيادة أحكام الشريعة الإسلامية، فحيث تكون السيادة للشرع الإسلامي، فالدارُ دار إسلام.

- ودار الإسلام كل إقليم يتوفر فيه للمسلم الأمن على نفسه وعرضه وماله، ولو كانت بعض الأحكام ليست إسلامية، غير أن المسلم متمكناً من ممارسة شعائره الدينية، بأمان الإسلام لا بأمان الكفار وهذا تعريف أبي حنيفة والزيديّة. وإذا أخذنا بالتعريف الأوسع وهو تعريف أبي حنيفة والزيديّة، فإن

(١) الكيلاني، عبد الله. "تطور العلاقات بين الدول من دار حرب ودار إسلام إلى دار دعوة ودار استجابة"، مجلة مؤتة للبحوث والدراسات، سلسلة العلوم الانسانية والاجتماعية، المجلد: (٢٠)، العدد (٥)، ٢٠٠٥م، ص ١٩.

مفهوم دار الإسلام يصلح اليوم كتجمع يلتقي فيه كل الدول التي يشكل الإسلام المكوّن الأساسي لثقافتها كتركيا، وإيران، وإندونيسيا، ودول جامعة الدول العربية، وغيرها.

من الملاحظ أن هذا العصر هو عصر التحالفات الكبرى؛ فدول أوروبا رغم أن كل دولة منفردة تعد من دول العالم المتقدم، لما تملكه من نهضة صناعية، ومع هذا فإنها قد تحالفت مع جيرانها في القارة مكونة أوروبا المتحدة؛ لشعورها بأن هذا العصر لن يسمح للدول القطرية من البقاء الكريم بحيث تتمتع بوزن دولي يمكنها من حماية مصالحها. كما تسعى الدول الأوروبية منفردة إلى تقوية نفوذها مع جيرانها في القارة الإفريقية والآسيوية؛ وذلك من خلال فتح المجال للتعاون المشترك بين الدول؛ ففرنسا تسعى لتجميع الدول الناطقة بالفرنسية تحت شعار الفرانكفونية، كما عملت بريطانيا على تجميع عدد من الدول تحت لواء كومونولث الأمم.

ب- دار الإسلام في مقابل كومونولث الأمم، والفرانكفونية:

كومونولث الأمم: منظمة دولية لمجموعة من الدول المستقلة والوحدات السياسية الأخرى التي عاشت تحت الحكم البريطاني. وتشمل هذه المنظمة بريطانيا ومعها (٥٣ دولة) بعضها من الدول الغنية، ككندا وأستراليا، وبعضها من الدول الفقيرة كبنغلادش والهند وباكستان، ويُنظر إلى كومونولث الأمم بمنزلة نادٍ، لتبادل الخبرات بين الدول الأعضاء. وما زالت بريطانيا تحتفظ بنفوذ في الحكم في عدد من هذه الوحدات السياسية.^(١)

أما الفرانكفونية فهي تعبير يُقصد به من الناحية العلمية تجمع للبلاد والأفراد الناطقين باللغة الفرنسية،^(٢) وعلى الرغم من الاختلاف الثقافي للدول الناطقة

(١) غربال، الموسوعة العربية الميسرة، مرجع سابق، ج ٤، ص ٢٩٠.

(٢) هذا هو التعريف العلمي بحسب الموسوعة العربية العالمية للفرانكفونية. انظر:

- مؤسسة سلطان بن عبد العزيز آل سعود الخيرية. الموسوعة العربية العالمية، الرياض: مؤسسة أعمال =

بالفرنسية كتونس والسنغال، إلا أنه قد تكونت عدة مؤسسات للتنظيم بين الدول الناطقة بالفرنسية، كمؤتمر رؤساء الدول، والحكومات الناطقة باللغة الفرنسية، ويسمى أيضاً القمة الفرنكوفونية، وقناة (TV5) وهي قناة تلفازية باللغة الفرنسية، والجمعية الدولية للبرلمانيين في الدول الناطقة باللغة الفرنسية.

وهكذا ترى أن هذا العصر هو عصر التحالفات الكبرى؛ وعند النظر إلى الدول المسلمة الأعضاء في الكومنولث، كبنغلاديش والباكستان نجد أنها تعاني من فقر بالمقارنة مع الدول الأخرى غير المسلمة كاستراليا وكندا، بما يعني أن الدول الغربية وظفت هذه المنظمات لتقوية نفوذها؛ في حين أن الدول المسلمة لم تنتفع منها لتجاوز فقرها! ومن هنا أقول: إن الدول المسلمة مدعوة اليوم إلى البحث الجاد عن صيغة وحدوية نافعة، ولعل في مفهوم "دار الإسلام" الذي يشمل الدول الأعضاء في جامعة الدول العربية، كما يشمل؛ تركيا، وإيران، وإندونيسيا، وماليزيا، وغيرها يشكل صيغةً تلتقي على أساسها الدول، تتبادل الخبرات والمشورة، وهو مفهوم ذو دلالة روحية راقية، لارتباطه بالقيم الإسلامية ذات الأثر الإنساني.

وإن تحالفاً ينسق أشكال التعاون بين هذه الدول من شأنه أن يجعل للدولة العربية وجيرانها الذين ينتمون للثقافة الإسلامية وزناً سياسياً، ويمكنها من البقاء في عصر التحالفات الكبرى، وعصر العولمة والشركات عابرة القارات، متعددة الجنسيات.

المرتکز الرابع: الشعب

الشعب هو المرتکز الرابع من مرتكزات النظام السياسي، وهو يمثل الذين يسكنون داخل الدولة، ويتمتعون بحق الإقامة الدائمة، وسائر حقوقهم المتنوعة، ويُطلق عليهم وصفُ المواطنين.

ويتسع مفهوم المواطنة في الإسلام ليشمل كلاً من: المسلم المقيم في دار الإسلام،

= الموسوعة للنشر والتوزيع، ١٩٩٦م، ج١٧، ص ٣٤٠-٣٤١.

وغير المسلم الذي قبل بأن يحكم بقانون الدولة المسلمة بما يكفله له قانون الدولة الإسلامية من حرية معتقد، واحترام الكرامة الأدمية.

وثمة ألفاظ ذات صلة بمفهوم الشعب، منها لفظ السكان، وهو: لفظ عام يشمل كل من يسكن داخل الدولة، سواء أكانت إقامته دائمة أم مؤقتة. ومنها لفظ الأمة، وهو لفظ له مدلوله اجتماعي أكثر من كونه مدلولاً سياسياً؛ فهو يطلق على مجموعة من الناس تقوم بينهم روح الترابط والاتحاد، وتجمعهم الرغبة في العيش المشترك، وقد يكونون سكان إقليم معين، أو عدد من الأقاليم. وتتنوع العوامل المكونة لأمة ما، من لغة، ودين، وتاريخ مشترك، ومصالح اقتصادية، وعرف، وإقليم، ويتميز أفراد الأمة بوحدة المشاعر، والآلام المشتركة، والسلوك، والمواقف الكبرى، فالجماعة تُكوّن أمة حين تتوحد مواقفها الكبرى، وأهدافها الإنسانية الجوهرية ليتحقق فيها معنى المجتمع بما يحمل من دلالة الاجتماع والتجمع. أما حين تكون الأهداف متناقضة؛ فمآل الاجتماع إلى افتراق أو تناحر.

ومن الألفاظ ذات الصلة بالشعب لفظ الجنسية، وهي الرابطة القانوني الذي يصل المرء بدولته فتنسبه إليها، فتقول: فلان أردني، وفلان عراقي، وبمقتضى الجنسية يمتلك المواطن في دولته حقوقاً سياسية وحقوقاً مدنية؛ ومن أهم هذه الحقوق حق الإقامة الدائمة، وحق المشاركة السياسية، بأن ينتخب نائبه في البرلمان، وحقه أن يكون هو في السلطة التشريعية والتنفيذية لدولته، وهذا ما يميز المواطن عن الأجنبي الذي لا يملك حق الإقامة الدائم، ولا حق المشاركة السياسية نائباً أو ناخباً. وبحسب المعايير الحديثة للدولة يجب أن يكون لكل دولة نظاماً للجنسية خاص بها، ويتضمن أسباب اكتساب الجنسية^(١) وفقدها. هذا وقد عد الإعلان العالمي لحقوق الإنسان أن من الحقوق اللصيقة بالشخصية التي يجب أن تُصان حق التمتع بجنسية إحدى الدول، فحظر الحرمان منها بطريق تعسفي أو إنكار حق الفرد في تغييرها.^(٢)

(١) الهداوي، حسن. الجنسية في القانون الأردني، عمان: دار مجدلاوي، ط ١، ١٩٩٤م، ص ٥.

(٢) المجذوب، محمد سعيد. الحريات العامة وحقوق الإنسان، طرابلس: جروس برس، ط ١، ١٩٨٦م، المادة ١٥ من إعلان حقوق الإنسان، ص ٩٢.

وتكتسب جنسية الدولة في العالم الإسلامي: بعقد الإسلام بشرط الإقامة في دار الإسلام، فكل مسلم أقام في دار الإسلام إقامة دائمة فهو يتمتع بجنسية الدولة، كما تكتسب بعقد الذمة، ويشمل الأفراد غير المسلمين الذين تعاقدوا مع الدولة، أو تعاقد آباؤهم مع الدولة المسلمة على أن تحفظ حقوقهم ويشاركوا ببناء الدولة.

وهذا ما نصت عليه المادة: ١٦ من دستور الدولة الإسلامية في المدينة المنورة المعروف بالصحيفة النبوية التي عقدها النبي ﷺ مع أهل المدينة، وهي تُعد أول وثيقة دستورية مكتوبة عرفتها الإنسانية نظمت العلاقة بين الحاكم والمحكوم وفيها: "وَأَنَّ مَنْ تَبَعْنَا مِنْ يَهُودٍ فَإِنَّ لَهُ النَّصْرَةَ وَالْأَسُوءَةَ غَيْرَ مَظْلُومِينَ وَلَا مُتَنَاصِرًا عَلَيْهِمْ."^(١) ويُعد هذا المفهوم مما تتميز به الدولة الإسلامية عن غيرها من الدول، حيث تقوم الرابطة على أساس الفكر والمبدأ، بقطع النظر عن رابطة الدم، أو النسب، أو الأرض. وتلاحظ أنَّ دستور الدولة الإسلامية الأولى لم يفرق بين المواطنين على أساس ديني، بل جعل المواطنين متساوين أمام القانون بقطع النظر عن دينهم، فلم تكن المرجعية الإسلامية للدستور تعني محاباة للمسلم أو انتقاصاً من حقوق غير المسلم، بل لغير المسلم النصرة والأسوة.

إن المفهوم الإسلامي للأمة مفهوم إنساني يفتح الباب لحوار الحضارات، وقد استخدم القرآن لفظ "الأمة" وعاءً تلتقي فيه الشعوب والقبائل على أساس فكري يرتقي فوق المستوى الإقليمي،^(٢) كقوله تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ [آل عمران: ١١٠] ولفظ الأمة هنا يشير إلى جماعة متوحدة فكراً، ومتميزة عقيدة، وسلوكاً. وعليه فكل من جمعهم فكر واحد فهم أمة واحدة، حتى ولو كان شخصاً واحداً متميزاً بفكره، كما في حال إبراهيم عَلَيْهِ السَّلَام الذي كان أمةً في فكره وإيمانه. ومن هنا،

(١) ابن هشام، عبد الملك. السيرة النبوية «سيرة ابن هشام»، قدم لها وعلق عليها: طه سعد، بيروت: دار الجليل، ١٩٧٥م، ج ٢، ص ١٠٧.

(٢) عيسى، عبد الجليل. تيسير القرآن الكريم للقراءة والفهم المستقيم، القاهرة: مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط ٣، ٢٠٠٩م، ص ٨٠.

فإن كل من آمن بالإسلام عقيدة ونظام حياة فهو جزء من أمة الإسلام، ولو اختلفت المنابت والأصول، والألوان والأجناس.

دعا القرآن الكريم إلى رابطة اجتماعية جديدة هي: رابطة الأمة التي تستوعب في داخلها كل أشكال الترابط الاجتماعي التي عرفتتها الإنسانية، من رباط عرقي كالقبيلة والعشيرة، أو رباط إقليمي كالشعب والقوم، لتلتقي هذه الروابط في إطار أكبر، وبحيث لا تكون هذه الروابط عوائق عن الوحدة، فالانتماء للأمة يتقدم كل انتماء آخر. ومن هنا فإن التفرقة بين المهاجر وغيره والحضري، والبدوي، تُفَرِّق الكلمة، وتُفْسِدُ النيات وتجعل وحدة الأمة في مهب الأخطار.^(١)

كيف تعامل القرآن مع الأعراب ومع العصبية القبلية؟

الأعراب، والعصبية القبلية، من أبرز المشكلات التي تواجه الارتقاء إلى مفهوم "الحضارة" وصولاً إلى الدولة الحديثة؛ إذ يعد الأعرابي نموذجاً للفرد الذي لا يرغب بالخضوع لقانون، ولا المشاركة بالتزامات تجاه الآخرين، فهو يبحث عن مصالحه الخاصة، ومصالح أسرته الضيقة، ولا يعيش همّ أمة، فهو لا يدفع الضرائب، ولا يعرف القوانين، وربما يكون لطبيعة الحياة المنعزلة التي يعيشها أثرها في السلوك، وهذا ما يتنافى مع مفهوم المواطنة الصالحة في الدولة الحديثة، حيث يكون على كل فرد التزامات يجب أن يقوم بها.

كما تعد العصبية القبلية إحدى المشكلات التي تواجه الدولة، لتصادمها مع مفهوم المواطنة القائمة على تساوي الأفراد من كافة القبائل أمام القانون، ففي ظل العصبية القبلية يُستغل المنصب العام لحماية المصالح الخاصة للقبيلة بدلاً من حماية مصالح جميع المواطنين، ومن شأن هذا الموقف أن يجعل الولاء للقبيلة مقدماً على الولاء للقانون، ويُجرم الوطن من تكاتف جهود أبناء القبائل للنهوض بدولتهم، فتبقى مستويات التنمية في حدودها الدنيا: ما بين الأهداف العليا لأعرابي طموحه لا

(١) المبارك، محمد. نظام الإسلام: الحكم والدولة، بيروت: دار الفكر، ١٩٧٤م، ص ١٠٣.

يتجاوز مصالحه الخاصة، ومصالح أسرته الصغيرة، أو في المستوى الأعلى لابن العشيرة البار، الذي خدم القبيلة من خلال المواقع العليا التي استلمها في الدولة. فكيف تعامل القرآن الكريم مع هاتين المشكلتين؟

تأسيساً على عدم تفريق الإسلام بين الناس فقد فسر الفقهاء (الأعرابية) الواردة في قوله تعالى: ﴿الْأَعْرَابُ أَشَدُّ كُفْرًا وَنِفَاقًا وَأَجْدَرُ أَلَّا يَعْلَمُوا حُدُودَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ وَاللَّهُ عَلَيْهِمْ حَكِيمٌ﴾ [التوبة: ٩٧] "بأنها سلوكٌ مرتبط بضحالة العلم، وليس مرتبطاً بمنطقة جغرافية، فإذا تعلموا فقد خرجوا من الأعرابية ولو بقوا في قبائلهم."^(١)

والسلوك الذي انتقده القرآن هو عدم الاستعداد للخضوع للقانون، وعدم اعترافهم بأن عليهم التزامات معينة تجاه الأمة كما في قوله تعالى: ﴿وَمِنَ الْأَعْرَابِ مَن يَتَّخِذُ مَا يُنْفِقُ مَغْرَمًا وَيَتَرَبَّصُ بِكُمُ الدَّوَائِرَ عَلَيْهِمْ دَائِرَةُ السَّوْءِ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾^(١٨) وَمِنَ الْأَعْرَابِ مَن يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَيَتَّخِذُ مَا يُنْفِقُ قُرْبَتٍ عِنْدَ اللَّهِ وَصَلَوَاتُ الرَّسُولِ أَلَّا إِنَّهَا قُرْبَةٌ لَهُمْ سَيُدْخِلُهُمُ اللَّهُ فِي رَحْمَتِهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾^(١٩) [التوبة: ٩٨ - ٩٩].

وتجد الآيات القرآنية تفرق بين نوعين من الأعراب؛ النوع المذموم: وهو الذي لا يريد أن يشارك في الالتزامات المالية لنصرة الإسلام فيعد ما يدفعه من أموال غرامات، والنوع الممدوح: وهو الذي يشارك بنفس راضية بهاله في نصرة الإسلام، وعزة دولته وينوي بما يدفع التقرب إلى الله تعالى.

إن عدم اعتراف مواطني الدولة، بأن عليهم التزامات تجاه أمتهم، يجعلهم أعراباً في المعنى القرآني، حتى ولو كانوا يسكنون في بيوت حجرية، ويستخدمون أرقى التقنيات العلمية!

فالذي يتلف المقعد الذي يركبه في وسائل النقل العامة، والذي يتلف الهواتف العمومية، أو لا يبالي بنظافة مدينته فيلقي القاذورات من السيارة إلى الشارع، رغم

(١) السرخسي، شرح السير الكبير، مرجع سابق، ج ١، ص ٩٤.

حرصه الشديد على نظافة سيارته الخاصة، هو في حالة (أعرابي) همّة لا يتجاوز مصالحه الخاصة. وقد عمل الإسلام في بداية الدعوة على الارتقاء باهتمامات "الأعرابي" ليصل به إلى مفهوم المواطن الصالح ممثلاً بالصحابي المهاجر، والصحابي الذي آوى ونصر، تعبيراً عن انتمائه إلى جماعة، وتصديقاً بأن عليه التزامات تجاه أمته. ففي الحديث: "الهجرة هجرتان: هجرة الحاضر وهجرة البادي، فأما البادي فيجيب إذا دُعي، ويطيع إذا أمر،" ^(١) وفي الأثر أيضاً: "هجرة الأعراب إذا ضمهم ديوانهم؛" أي ديوان الجند. ^(٢) فإذا شارك الأعرابي في بناء الدولة، وبذل من ماله وجهده أصبح متممياً لأمة الإسلام وخرج من حالة الأعرابية المذمومة.

لقد فتحت دولة الرسول ﷺ في المدينة المجال لتلاقي الشعوب والقبائل في أمة الإسلام؛ فبعد وصول الرسول ﷺ إلى المدينة المنورة وضع الميثاق المؤسس، المنظم للعلاقات السياسية داخل الدولة فيما عرف بالصحيفة.

ويلاحظ من نص الصحيفة أن الدولة لم تعتبر اختلاف الأصول الجغرافية بين مهاجر وأنصاري عامل تفرقة أو تمييز، فالمؤمنون من قريش، والمؤمنون من أهل يثرب أمة واحدة، وهذه الرابطة الجديدة: "الأمة" مفتوحة لكل من تبعهم، ولحق بهم، واستعد لأداء الالتزامات الواجبة عليه؛ فجاهد معهم.

كما نلاحظ أن هذا النص ركز على أهمية ما يسمى اليوم "بدولة القانون" التي يلتزم جميع أفرادها باحترام القانون، وعدم تطاول أحد أفراد الأمة ركوناً إلى قوة مادية أو معنوية، "فالمؤمنون المتقون أيديهم على كل من بغى عليهم أو ابتغى دسيعة ظلم

(١) النسائي، المجتبى سنن النسائي، مرجع سابق، كتاب: البيعة، باب: هجرة البادي، ص ٤٣٨، حديث رقم: (٤١٦٥). وقال عنه الألباني: صحيح. انظر:

- الألباني، محمد ناصر الدين، صحيح سنن النسائي، أشرف على طباعته: زهير الشاويش، الرياض: مكتب التربية لدول الخليج العربي، ١٩٨٨م، كتاب: البيعة، باب: هجرة البادي، ج ٣، ص ٨٧٣، حديث رقم: (٣٨٨٣).

(٢) السرخسي، شرح السير الكبير، مرجع سابق، ج ١، ص ٩٤.

-والدسيسة: القوة^(١) - وأن أيدهم عليه جميعاً ولو كان ولد أحدهم."

وهذا الالتزام بالخضوع "لدولة القانون" من أهم الدعائم التي تساعد على اندماج أفراد المجتمع الجديد، وتجانس أفكارهم، بحيث يصبحون أمة واحدة، وتصبح التكتلات الاجتماعية الأخرى من قبيلة وعشيرة محتواة، ومندرجة في مفهوم الأمة.

في حين أن عدم رسوخ مفهوم "دولة القانون" ووضوحها سيدفع كل فرد إلى الالتجاء إلى عشيرته وقبيلته لينال حقه ويحقق مصالحه، فيؤول الأمر إلى انغلاق القبائل على نفسها، وتحوصل الطوائف على أفرادها، بما يُعيق اندماج الأفراد، وتجانس أفكارهم ليكونوا أمةً تنصهر في بوتقتها الأعراق والطوائف والممل في سبيل بناء مجتمع إنساني. هذا وما نصت عليه الوثيقة الإشارة إلى العشائر والقبائل الموجودة داخل الدولة، والتي تشكل أهم الروابط الاجتماعية المتعددة الوحدات في المدينة، وكل واحدة من هذه الوحدات تدخل الجماعة بنظامها الاجتماعي الخاص بها المعبر عنه في الوثيقة بـ "ربعتهم"^(٢) وقد أقر الرسول ﷺ النظام العشائري^(٣) أساساً للاستيطان، والتعاون؛ لتغلغل هذا النظام في النفوس، ولما فيه من مصلحة اجتماعية تُسوِّغُ اعتباره عرفاً معتداً به شرعاً، ما دامت المصلحة التي يستند إليها العرف لا تتنافى مع المصالح المعتمدة في الشريعة. فقد نصت الوثيقة على أن كلاً من العشائر على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم، ويُقدون عانيهم بالمعروف والقسط بين المؤمنين.^(٤)

وقد تعامل الرسول ﷺ مع العشيرة باعتبارها تكتلاً اجتماعياً وليس تكتلاً سياسياً؛ فقد عدَّ القبيلة والعشيرة في المدينة تجمعاً اجتماعياً أكثر منه تكتلاً إدارياً أو

(١) الفيروزآبادي، مجد الدين أبو الطاهر محمد بن يعقوب. القاموس المحيط، تحقيق: مكتب التراث في مؤسسة الرسالة، بإشراف: محمد نعيم العرقسوسي، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٨، (١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م)، ص٧١٥، مادة: (دسع).

(٢) مؤنس، حسين. عالم الإسلام: دراسة في تكوين العالم الإسلامي وخصائص الجماعات الإسلامية، القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٣م، ص١٥٤.

(٣) العلي، الدولة في عهد الرسول، مرجع سابق، ج١، ص١١٠.

(٤) المرجع السابق، ج١، ص١١٢.

سياسياً، ومن هنا فلا ميزة لأفراد عشيرة على أخرى، وكان الرسول ﷺ يتعامل مع ذوي المكانة باعتبارهم أفراداً في الأمة، وليس باعتبارهم رؤساء لكتل سياسية.

وهذه المفاهيم الجديدة التي وضعها الرسول ﷺ أدت إلى إعادة صياغة التكتل القبلي ليتهيأ للاندماج في مفهوم الأمة، فقد وضع الإسلام معايير للتفاضل بين الناس حسب تقواهم وخلُقهم الفاضل، إضافة إلى أن من يُسلم من القبائل يرتبط مع إخوانه في الدين برابطة عامة، ويشترك معهم في أفراحهم وأحزانهم ومناسباتهم وأعيادهم "والقسط بين المؤمنين" وبذلك يبعد عمن بقي متمسكاً بالشرك من أفراد قبيلته، ويندمج في الرابطة الجديدة وهي: (الأمة المسلمة).

ثانياً: أشكال الحكم وأثرها في حماية حقوق الإنسان

عرف التاريخ الإنساني أشكالاً من الحكم، ويمكن تصنيفها وفقاً لتقسيم أرسطو بحسب من يحكم إلى ثلاثة أقسام هي: حُكم الفرد، وحُكم الأقلية، وحُكم الأكثرية.^(١) وفي كل نوع يمكن ممارسة السلطة لصالح الجميع، فتكون حكومة فاضلة، أو لصالح الحكام فقط فتكون حكومة فاسدة.

وتأسيساً على التقسيم يعتقد (أرسطو) أن الحكومة تكون ملكية عادلة عندما يحكم فرد واحد لصالح الجميع. وإذا كانت الملكية فاسدة تكون حكماً استبدادياً يُمارس فيه الحكم إشباعاً لشهوة السلطة أو الثروة. وتكون الحكومة أرستقراطية إذا حكمت القلة لصالح الجميع، أما إذا حكمت لزيادة نفوذها أو ثروتها فهو حكم فاسد. وكذا قد يكون الحكم للأكثرية، ويكون عادلاً إذا كان يحكم لصالح الجميع، وقد يكون حكم الأكثرية فاسداً، إذا كان حكماً يضطهد فئة من الأقلية ويجرمها حقوقها.

أمّا في الدراسات الحديثة؛ فإن الحكومات تصنّف إلى أربعة أصناف: الصنف

(١) أصل هذا التقسيم يعود إلى أرسطو، ويعرف بأبي العلوم السياسية. انظر:

- غربال، الموسوعة العربية الميسرة، مرجع سابق، ج ١، ص ١٦٥.

الأول هو الحكومة الارستقراطية، وهي نوع من الحكومة يسيطر عليها عددٌ قليل من الأفراد، وعادة من طبقة النبلاء الأغنياء. والصنف الثاني هو الحكومة الاستبدادية، وهي نظام حكم يملك فيه فرد واحد السيطرة التامة على فروع الحكومة جميعها. والصنف الثالث هو الحكومة الاستثنائية، وفيها تسيطر الدولة على أنشطة الشعب جميعها. وأخيراً حكومة الأقلية (الأوليغارشية) Oligarchy وفيها تسيطر فيه مجموعة صغيرة على سلطة الحكم.

تلاحظ مما سبق أن العقل الإنساني كان يسعى لضبط النشاط السياسي الإنساني بضابط المصلحة، ولعل العبارة السابقة (لأرسطو) تختصر بجملة: "العبارة كيف نحكم، وليس من يحكم" وقد وصل العقل الإنساني نتيجة لخبراتٍ متراكمة إلى أهمية وجود قاسم مشترك من القيم الإنسانية المتمثلة بحقوق الإنسان التي تعد معايير للكرامة الإنسانية وللعدالة كوسيلة متعينة للسلم العالمي.

وهذه المعاني التي يلتفت إليها العقل الإنساني بفطرته، هي في الوقت نفسه من المصالح التي تهدف إليها الشريعة بوجه عام، غير أن العقل الإنساني في سعيه لتحقيق مصالحه، قد يضل فينحرف عن الطريق السوي، وقد تختلط المصالح الشخصية الفردية المعبر عنها فقهاً (بالهوى) بالمصالح الإنسانية، كما حدث مع السيد (ويلسون)، رئيس مجلس إدارة شركة "جنرال موتورز" حين اختاره الجنرال "إيزنهاور" في بداية رئاسته ليعهد إليه بمنصب وزير الدفاع، ولتثبيت هذا الموقع ناقشته لجنة من النواب، فلما سأله أحدهم: ماذا تفعل إذا تعارضت مصالح شركة "جنرال موتورز" مع مصالح الولايات المتحدة، فأجاب: "ولماذا تتعارض المصلحتان، كل ما هو في مصلحة شركة "جنرال موتورز" هو في مصلحة الولايات المتحدة، وضحك الجميع، ولم يدر "مستر ويلسون" لماذا ضحكوا.^(١)

(١) هيكل، محمد حسنين. السلام المستحيل والديمقراطية الغائبة، بيروت: شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، ط ٨، ٢٠٠١م، ص ١٤٠.

تمثل هذه القصة ببساطتها إحدى مشكلات العمل السياسي؛ إذ تختلط مصالح فئة أرباب الأموال بالمصالح الإنسانية، فيظنون أن كل ما هو في مصلحتهم، أو مصلحة مصانعهم ومؤسساتهم الاقتصادية، هو في مصلحة الإنسانية بالضرورة. وعليه لا بد من إزالة الحماية الجمركية، ورفع يد الدولة لتتساوى السلع في حرية المنافسة، ويضمنون مزيداً من البيع لسلعهم، ثم تأثيل؛ أي تكثير الأرباح، من غير التفات لمصالح صغار المستثمرين، وعدم قدرتهم على المنافسة.

إن الكلام عن الحكم الصالح والحكم الفاسد يتطلب تحديد المعيار الموضوعي لوصف الحكم بالصالح والفساد. وقد عرفت فلسفات سياسية عديدة سعت للبحث عن هذا المعيار الموضوعي. فالفلسفة الليبرالية، وهي الفلسفة التي تتبنّاها الدول الغربية اليوم، قوامها نظام ديموقراطي مقيد بضمانات ضد سوء استعمال السلطة من قبل الشرطة والمحاكم.

ويعتقد الليبراليون التقليديون أن الحكومة التي تحكم بالحد الأدنى يكون حكمها هو الأفضل. وهم يستندون إلى فلسفة قوامها أن أي سلطة هي سبب للفساد سواء أكانت سلطة دولة أم سلطة مؤسسة دينية؛ ولذا فهم يفضلون أن تكون ممارسة السلطة بالحد الأدنى. والمصلحة العامة هي مجموع المصالح الفردية، ولا يوجد مصلحة عامة إذا ضيق على فرد، أو قيدت مصلحة فرد؛ ولذا فهم لا يؤمنون بتقييد المصلحة الخاصة للمصلحة العامة، وإنما يتركون الاقتصاد ينظم نفسه بنفسه وفقاً لقواعد السوق القائمة على حرية العرض والطلب وتدفق السلع، بشرط عدم تدخل الدولة، بل إن تدخل الدولة سبب للفساد. وتنسب هذه الأفكار إلى (آدم سميث).

وقد تعرّضت الليبرالية التقليدية في القرن العشرين لتغيّر في نظرتها لوظيفة الدولة، وانتهت إلى أن دور الحكومة ضروري، ولكن ضمن نطاق محدود، ويحدّد الليبراليون اليوم التنظيم النشط من قبل الحكومة للاقتصاد من أجل صالح المنفعة العامة. وفي الواقع، فإنهم يؤيدون برامج الحكومة لتوفير ضمان اقتصادي، وللتخفيف

من معاناة الإنسان. وهذه البرامج تتضمن: التأمين ضد البطالة، وقوانين الحد الأدنى من الأجور، ومعاشات كبار السن، والتأمين الصحي. ويؤمن الليبراليون المعاصرون بإعطاء الأهمية الأولى لحرية الفرد. غير أنهم يتمسكون بأن على الحكومة أن تزيل بشكل فعال العقبات التي تواجه التمتع بتلك الحرية. واليوم، يُطلق على الذين يؤيدون الأفكار الليبرالية القديمة لفظ المحافظين.^(١)

وفي مقابل الفلسفة الليبرالية هناك الفلسفات الاشتراكية وفلسفة التضامن الاجتماعي؛ وقوامها أن تقوم الحكومات بالتخطيط للمجتمع بحيث تشرف على حركة المجتمع كله وتوجهه؛ فالإقتصاد، والتعليم والجيش مؤسسات تديرها الحكومة، كما أن أسعار السلع تحددها الحكومة، وليس العرض والطلب، وتشرف الحكومة على التعليم وتحدد المناهج، فضلاً عن استئثارها في إدارة الأمن والقضاء.

إن كل واحدة من هذه الفلسفات أخذت نصيبها من التجربة، وقد فشلت سياسة التخطيط المباشر من الحكومة حين تبناها الاتحاد السوفياتي؛ أما التجربة الليبرالية الرأسمالية فما زال لها نصيبٌ من النجاح المادي، وتُعدُّ العولمة أحدَ مظاهر الفكر الرأسمالي الليبرالي، ولكن لم يتم حساب الخسارة في الأبعاد الاجتماعية الأخرى.

لقد كان همُّ الفكر السياسي عبر التاريخ الإنساني تقييدَ من يمارس السلطة؛ ذلك أن السلطة تغري بالتسلط، وكما قال سبحانه: ﴿كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنَافٍ﴾ ^(١) ^(٢) ^(٣) ^(٤) ^(٥) ^(٦) ^(٧) ^(٨) ^(٩) ^(١٠) ^(١١) ^(١٢) ^(١٣) ^(١٤) ^(١٥) ^(١٦) ^(١٧) ^(١٨) ^(١٩) ^(٢٠) ^(٢١) ^(٢٢) ^(٢٣) ^(٢٤) ^(٢٥) ^(٢٦) ^(٢٧) ^(٢٨) ^(٢٩) ^(٣٠) ^(٣١) ^(٣٢) ^(٣٣) ^(٣٤) ^(٣٥) ^(٣٦) ^(٣٧) ^(٣٨) ^(٣٩) ^(٤٠) ^(٤١) ^(٤٢) ^(٤٣) ^(٤٤) ^(٤٥) ^(٤٦) ^(٤٧) ^(٤٨) ^(٤٩) ^(٥٠) ^(٥١) ^(٥٢) ^(٥٣) ^(٥٤) ^(٥٥) ^(٥٦) ^(٥٧) ^(٥٨) ^(٥٩) ^(٦٠) ^(٦١) ^(٦٢) ^(٦٣) ^(٦٤) ^(٦٥) ^(٦٦) ^(٦٧) ^(٦٨) ^(٦٩) ^(٧٠) ^(٧١) ^(٧٢) ^(٧٣) ^(٧٤) ^(٧٥) ^(٧٦) ^(٧٧) ^(٧٨) ^(٧٩) ^(٨٠) ^(٨١) ^(٨٢) ^(٨٣) ^(٨٤) ^(٨٥) ^(٨٦) ^(٨٧) ^(٨٨) ^(٨٩) ^(٩٠) ^(٩١) ^(٩٢) ^(٩٣) ^(٩٤) ^(٩٥) ^(٩٦) ^(٩٧) ^(٩٨) ^(٩٩) ^(١٠٠) ^(١٠١) ^(١٠٢) ^(١٠٣) ^(١٠٤) ^(١٠٥) ^(١٠٦) ^(١٠٧) ^(١٠٨) ^(١٠٩) ^(١١٠) ^(١١١) ^(١١٢) ^(١١٣) ^(١١٤) ^(١١٥) ^(١١٦) ^(١١٧) ^(١١٨) ^(١١٩) ^(١٢٠) ^(١٢١) ^(١٢٢) ^(١٢٣) ^(١٢٤) ^(١٢٥) ^(١٢٦) ^(١٢٧) ^(١٢٨) ^(١٢٩) ^(١٣٠) ^(١٣١) ^(١٣٢) ^(١٣٣) ^(١٣٤) ^(١٣٥) ^(١٣٦) ^(١٣٧) ^(١٣٨) ^(١٣٩) ^(١٤٠) ^(١٤١) ^(١٤٢) ^(١٤٣) ^(١٤٤) ^(١٤٥) ^(١٤٦) ^(١٤٧) ^(١٤٨) ^(١٤٩) ^(١٥٠) ^(١٥١) ^(١٥٢) ^(١٥٣) ^(١٥٤) ^(١٥٥) ^(١٥٦) ^(١٥٧) ^(١٥٨) ^(١٥٩) ^(١٦٠) ^(١٦١) ^(١٦٢) ^(١٦٣) ^(١٦٤) ^(١٦٥) ^(١٦٦) ^(١٦٧) ^(١٦٨) ^(١٦٩) ^(١٧٠) ^(١٧١) ^(١٧٢) ^(١٧٣) ^(١٧٤) ^(١٧٥) ^(١٧٦) ^(١٧٧) ^(١٧٨) ^(١٧٩) ^(١٨٠) ^(١٨١) ^(١٨٢) ^(١٨٣) ^(١٨٤) ^(١٨٥) ^(١٨٦) ^(١٨٧) ^(١٨٨) ^(١٨٩) ^(١٩٠) ^(١٩١) ^(١٩٢) ^(١٩٣) ^(١٩٤) ^(١٩٥) ^(١٩٦) ^(١٩٧) ^(١٩٨) ^(١٩٩) ^(٢٠٠) ^(٢٠١) ^(٢٠٢) ^(٢٠٣) ^(٢٠٤) ^(٢٠٥) ^(٢٠٦) ^(٢٠٧) ^(٢٠٨) ^(٢٠٩) ^(٢١٠) ^(٢١١) ^(٢١٢) ^(٢١٣) ^(٢١٤) ^(٢١٥) ^(٢١٦) ^(٢١٧) ^(٢١٨) ^(٢١٩) ^(٢٢٠) ^(٢٢١) ^(٢٢٢) ^(٢٢٣) ^(٢٢٤) ^(٢٢٥) ^(٢٢٦) ^(٢٢٧) ^(٢٢٨) ^(٢٢٩) ^(٢٣٠) ^(٢٣١) ^(٢٣٢) ^(٢٣٣) ^(٢٣٤) ^(٢٣٥) ^(٢٣٦) ^(٢٣٧) ^(٢٣٨) ^(٢٣٩) ^(٢٤٠) ^(٢٤١) ^(٢٤٢) ^(٢٤٣) ^(٢٤٤) ^(٢٤٥) ^(٢٤٦) ^(٢٤٧) ^(٢٤٨) ^(٢٤٩) ^(٢٥٠) ^(٢٥١) ^(٢٥٢) ^(٢٥٣) ^(٢٥٤) ^(٢٥٥) ^(٢٥٦) ^(٢٥٧) ^(٢٥٨) ^(٢٥٩) ^(٢٦٠) ^(٢٦١) ^(٢٦٢) ^(٢٦٣) ^(٢٦٤) ^(٢٦٥) ^(٢٦٦) ^(٢٦٧) ^(٢٦٨) ^(٢٦٩) ^(٢٧٠) ^(٢٧١) ^(٢٧٢) ^(٢٧٣) ^(٢٧٤) ^(٢٧٥) ^(٢٧٦) ^(٢٧٧) ^(٢٧٨) ^(٢٧٩) ^(٢٨٠) ^(٢٨١) ^(٢٨٢) ^(٢٨٣) ^(٢٨٤) ^(٢٨٥) ^(٢٨٦) ^(٢٨٧) ^(٢٨٨) ^(٢٨٩) ^(٢٩٠) ^(٢٩١) ^(٢٩٢) ^(٢٩٣) ^(٢٩٤) ^(٢٩٥) ^(٢٩٦) ^(٢٩٧) ^(٢٩٨) ^(٢٩٩) ^(٣٠٠) ^(٣٠١) ^(٣٠٢) ^(٣٠٣) ^(٣٠٤) ^(٣٠٥) ^(٣٠٦) ^(٣٠٧) ^(٣٠٨) ^(٣٠٩) ^(٣١٠) ^(٣١١) ^(٣١٢) ^(٣١٣) ^(٣١٤) ^(٣١٥) ^(٣١٦) ^(٣١٧) ^(٣١٨) ^(٣١٩) ^(٣٢٠) ^(٣٢١) ^(٣٢٢) ^(٣٢٣) ^(٣٢٤) ^(٣٢٥) ^(٣٢٦) ^(٣٢٧) ^(٣٢٨) ^(٣٢٩) ^(٣٣٠) ^(٣٣١) ^(٣٣٢) ^(٣٣٣) ^(٣٣٤) ^(٣٣٥) ^(٣٣٦) ^(٣٣٧) ^(٣٣٨) ^(٣٣٩) ^(٣٤٠) ^(٣٤١) ^(٣٤٢) ^(٣٤٣) ^(٣٤٤) ^(٣٤٥) ^(٣٤٦) ^(٣٤٧) ^(٣٤٨) ^(٣٤٩) ^(٣٥٠) ^(٣٥١) ^(٣٥٢) ^(٣٥٣) ^(٣٥٤) ^(٣٥٥) ^(٣٥٦) ^(٣٥٧) ^(٣٥٨) ^(٣٥٩) ^(٣٦٠) ^(٣٦١) ^(٣٦٢) ^(٣٦٣) ^(٣٦٤) ^(٣٦٥) ^(٣٦٦) ^(٣٦٧) ^(٣٦٨) ^(٣٦٩) ^(٣٧٠) ^(٣٧١) ^(٣٧٢) ^(٣٧٣) ^(٣٧٤) ^(٣٧٥) ^(٣٧٦) ^(٣٧٧) ^(٣٧٨) ^(٣٧٩) ^(٣٨٠) ^(٣٨١) ^(٣٨٢) ^(٣٨٣) ^(٣٨٤) ^(٣٨٥) ^(٣٨٦) ^(٣٨٧) ^(٣٨٨) ^(٣٨٩) ^(٣٩٠) ^(٣٩١) ^(٣٩٢) ^(٣٩٣) ^(٣٩٤) ^(٣٩٥) ^(٣٩٦) ^(٣٩٧) ^(٣٩٨) ^(٣٩٩) ^(٤٠٠) ^(٤٠١) ^(٤٠٢) ^(٤٠٣) ^(٤٠٤) ^(٤٠٥) ^(٤٠٦) ^(٤٠٧) ^(٤٠٨) ^(٤٠٩) ^(٤١٠) ^(٤١١) ^(٤١٢) ^(٤١٣) ^(٤١٤) ^(٤١٥) ^(٤١٦) ^(٤١٧) ^(٤١٨) ^(٤١٩) ^(٤٢٠) ^(٤٢١) ^(٤٢٢) ^(٤٢٣) ^(٤٢٤) ^(٤٢٥) ^(٤٢٦) ^(٤٢٧) ^(٤٢٨) ^(٤٢٩) ^(٤٣٠) ^(٤٣١) ^(٤٣٢) ^(٤٣٣) ^(٤٣٤) ^(٤٣٥) ^(٤٣٦) ^(٤٣٧) ^(٤٣٨) ^(٤٣٩) ^(٤٤٠) ^(٤٤١) ^(٤٤٢) ^(٤٤٣) ^(٤٤٤) ^(٤٤٥) ^(٤٤٦) ^(٤٤٧) ^(٤٤٨) ^(٤٤٩) ^(٤٥٠) ^(٤٥١) ^(٤٥٢) ^(٤٥٣) ^(٤٥٤) ^(٤٥٥) ^(٤٥٦) ^(٤٥٧) ^(٤٥٨) ^(٤٥٩) ^(٤٦٠) ^(٤٦١) ^(٤٦٢) ^(٤٦٣) ^(٤٦٤) ^(٤٦٥) ^(٤٦٦) ^(٤٦٧) ^(٤٦٨) ^(٤٦٩) ^(٤٧٠) ^(٤٧١) ^(٤٧٢) ^(٤٧٣) ^(٤٧٤) ^(٤٧٥) ^(٤٧٦) ^(٤٧٧) ^(٤٧٨) ^(٤٧٩) ^(٤٨٠) ^(٤٨١) ^(٤٨٢) ^(٤٨٣) ^(٤٨٤) ^(٤٨٥) ^(٤٨٦) ^(٤٨٧) ^(٤٨٨) ^(٤٨٩) ^(٤٩٠) ^(٤٩١) ^(٤٩٢) ^(٤٩٣) ^(٤٩٤) ^(٤٩٥) ^(٤٩٦) ^(٤٩٧) ^(٤٩٨) ^(٤٩٩) ^(٥٠٠) ^(٥٠١) ^(٥٠٢) ^(٥٠٣) ^(٥٠٤) ^(٥٠٥) ^(٥٠٦) ^(٥٠٧) ^(٥٠٨) ^(٥٠٩) ^(٥١٠) ^(٥١١) ^(٥١٢) ^(٥١٣) ^(٥١٤) ^(٥١٥) ^(٥١٦) ^(٥١٧) ^(٥١٨) ^(٥١٩) ^(٥٢٠) ^(٥٢١) ^(٥٢٢) ^(٥٢٣) ^(٥٢٤) ^(٥٢٥) ^(٥٢٦) ^(٥٢٧) ^(٥٢٨) ^(٥٢٩) ^(٥٣٠) ^(٥٣١) ^(٥٣٢) ^(٥٣٣) ^(٥٣٤) ^(٥٣٥) ^(٥٣٦) ^(٥٣٧) ^(٥٣٨) ^(٥٣٩) ^(٥٤٠) ^(٥٤١) ^(٥٤٢) ^(٥٤٣) ^(٥٤٤) ^(٥٤٥) ^(٥٤٦) ^(٥٤٧) ^(٥٤٨) ^(٥٤٩) ^(٥٥٠) ^(٥٥١) ^(٥٥٢) ^(٥٥٣) ^(٥٥٤) ^(٥٥٥) ^(٥٥٦) ^(٥٥٧) ^(٥٥٨) ^(٥٥٩) ^(٥٦٠) ^(٥٦١) ^(٥٦٢) ^(٥٦٣) ^(٥٦٤) ^(٥٦٥) ^(٥٦٦) ^(٥٦٧) ^(٥٦٨) ^(٥٦٩) ^(٥٧٠) ^(٥٧١) ^(٥٧٢) ^(٥٧٣) ^(٥٧٤) ^(٥٧٥) ^(٥٧٦) ^(٥٧٧) ^(٥٧٨) ^(٥٧٩) ^(٥٨٠) ^(٥٨١) ^(٥٨٢) ^(٥٨٣) ^(٥٨٤) ^(٥٨٥) ^(٥٨٦) ^(٥٨٧) ^(٥٨٨) ^(٥٨٩) ^(٥٩٠) ^(٥٩١) ^(٥٩٢) ^(٥٩٣) ^(٥٩٤) ^(٥٩٥) ^(٥٩٦) ^(٥٩٧) ^(٥٩٨) ^(٥٩٩) ^(٦٠٠) ^(٦٠١) ^(٦٠٢) ^(٦٠٣) ^(٦٠٤) ^(٦٠٥) ^(٦٠٦) ^(٦٠٧) ^(٦٠٨) ^(٦٠٩) ^(٦١٠) ^(٦١١) ^(٦١٢) ^(٦١٣) ^(٦١٤) ^(٦١٥) ^(٦١٦) ^(٦١٧) ^(٦١٨) ^(٦١٩) ^(٦٢٠) ^(٦٢١) ^(٦٢٢) ^(٦٢٣) ^(٦٢٤) ^(٦٢٥) ^(٦٢٦) ^(٦٢٧) ^(٦٢٨) ^(٦٢٩) ^(٦٣٠) ^(٦٣١) ^(٦٣٢) ^(٦٣٣) ^(٦٣٤) ^(٦٣٥) ^(٦٣٦) ^(٦٣٧) ^(٦٣٨) ^(٦٣٩) ^(٦٤٠) ^(٦٤١) ^(٦٤٢) ^(٦٤٣) ^(٦٤٤) ^(٦٤٥) ^(٦٤٦) ^(٦٤٧) ^(٦٤٨) ^(٦٤٩) ^(٦٥٠) ^(٦٥١) ^(٦٥٢) ^(٦٥٣) ^(٦٥٤) ^(٦٥٥) ^(٦٥٦) ^(٦٥٧) ^(٦٥٨) ^(٦٥٩) ^(٦٦٠) ^(٦٦١) ^(٦٦٢) ^(٦٦٣) ^(٦٦٤) ^(٦٦٥) ^(٦٦٦) ^(٦٦٧) ^(٦٦٨) ^(٦٦٩) ^(٦٧٠) ^(٦٧١) ^(٦٧٢) ^(٦٧٣) ^(٦٧٤) ^(٦٧٥) ^(٦٧٦) ^(٦٧٧) ^(٦٧٨) ^(٦٧٩) ^(٦٨٠) ^(٦٨١) ^(٦٨٢) ^(٦٨٣) ^(٦٨٤) ^(٦٨٥) ^(٦٨٦) ^(٦٨٧) ^(٦٨٨) ^(٦٨٩) ^(٦٩٠) ^(٦٩١) ^(٦٩٢) ^(٦٩٣) ^(٦٩٤) ^(٦٩٥) ^(٦٩٦) ^(٦٩٧) ^(٦٩٨) ^(٦٩٩) ^(٧٠٠) ^(٧٠١) ^(٧٠٢) ^(٧٠٣) ^(٧٠٤) ^(٧٠٥) ^(٧٠٦) ^(٧٠٧) ^(٧٠٨) ^(٧٠٩) ^(٧١٠) ^(٧١١) ^(٧١٢) ^(٧١٣) ^(٧١٤) ^(٧١٥) ^(٧١٦) ^(٧١٧) ^(٧١٨) ^(٧١٩) ^(٧٢٠) ^(٧٢١) ^(٧٢٢) ^(٧٢٣) ^(٧٢٤) ^(٧٢٥) ^(٧٢٦) ^(٧٢٧) ^(٧٢٨) ^(٧٢٩) ^(٧٣٠) ^(٧٣١) ^(٧٣٢) ^(٧٣٣) ^(٧٣٤) ^(٧٣٥) ^(٧٣٦) ^(٧٣٧) ^(٧٣٨) ^(٧٣٩) ^(٧٤٠) ^(٧٤١) ^(٧٤٢) ^(٧٤٣) ^(٧٤٤) ^(٧٤٥) ^(٧٤٦) ^(٧٤٧) ^(٧٤٨) ^(٧٤٩) ^(٧٥٠) ^(٧٥١) ^(٧٥٢) ^(٧٥٣) ^(٧٥٤) ^(٧٥٥) ^(٧٥٦) ^(٧٥٧) ^(٧٥٨) ^(٧٥٩) ^(٧٦٠) ^(٧٦١) ^(٧٦٢) ^(٧٦٣) ^(٧٦٤) ^(٧٦٥) ^(٧٦٦) ^(٧٦٧) ^(٧٦٨) ^(٧٦٩) ^(٧٧٠) ^(٧٧١) ^(٧٧٢) ^(٧٧٣) ^(٧٧٤) ^(٧٧٥) ^(٧٧٦) ^(٧٧٧) ^(٧٧٨) ^(٧٧٩) ^(٧٨٠) ^(٧٨١) ^(٧٨٢) ^(٧٨٣) ^(٧٨٤) ^(٧٨٥) ^(٧٨٦) ^(٧٨٧) ^(٧٨٨) ^(٧٨٩) ^(٧٩٠) ^(٧٩١) ^(٧٩٢) ^(٧٩٣) ^(٧٩٤) ^(٧٩٥) ^(٧٩٦) ^(٧٩٧) ^(٧٩٨) ^(٧٩٩) ^(٨٠٠) ^(٨٠١) ^(٨٠٢) ^(٨٠٣) ^(٨٠٤) ^(٨٠٥) ^(٨٠٦) ^(٨٠٧) ^(٨٠٨) ^(٨٠٩) ^(٨١٠) ^(٨١١) ^(٨١٢) ^(٨١٣) ^(٨١٤) ^(٨١٥) ^(٨١٦) ^(٨١٧) ^(٨١٨) ^(٨١٩) ^(٨٢٠) ^(٨٢١) ^(٨٢٢) ^(٨٢٣) ^(٨٢٤) ^(٨٢٥) ^(٨٢٦) ^(٨٢٧) ^(٨٢٨) ^(٨٢٩) ^(٨٣٠) ^(٨٣١) ^(٨٣٢) ^(٨٣٣) ^(٨٣٤) ^(٨٣٥) ^(٨٣٦) ^(٨٣٧) ^(٨٣٨) ^(٨٣٩) ^(٨٤٠) ^(٨٤١) ^(٨٤٢) ^(٨٤٣) ^(٨٤٤) ^(٨٤٥) ^(٨٤٦) ^(٨٤٧) ^(٨٤٨) ^(٨٤٩) ^(٨٥٠) ^(٨٥١) ^(٨٥٢) ^(٨٥٣) ^(٨٥٤) ^(٨٥٥) ^(٨٥٦) ^(٨٥٧) ^(٨٥٨) ^(٨٥٩) ^(٨٦٠) ^(٨٦١) ^(٨٦٢) ^(٨٦٣) ^(٨٦٤) ^(٨٦٥) ^(٨٦٦) ^(٨٦٧) ^(٨٦٨) ^(٨٦٩) ^(٨٧٠) ^(٨٧١) ^(٨٧٢) ^(٨٧٣) ^(٨٧٤) ^(٨٧٥) ^(٨٧٦) ^(٨٧٧) ^(٨٧٨) ^(٨٧٩) ^(٨٨٠) ^(٨٨١) ^(٨٨٢) ^(٨٨٣) ^(٨٨٤) ^(٨٨٥) ^(٨٨٦) ^(٨٨٧) ^(٨٨٨) ^(٨٨٩) ^(٨٩٠) ^(٨٩١) ^(٨٩٢) ^(٨٩٣) ^(٨٩٤) ^(٨٩٥) ^(٨٩٦) ^(٨٩٧) ^(٨٩٨) ^(٨٩٩) ^(٩٠٠) ^(٩٠١) ^(٩٠٢) ^(٩٠٣) ^(٩٠٤) ^(٩٠٥) ^(٩٠٦) ^(٩٠٧) ^(٩٠٨) ^(٩٠٩) ^(٩١٠) ^(٩١١) ^(٩١٢) ^(٩١٣) ^(٩١٤) ^(٩١٥) ^(٩١٦) ^(٩١٧) ^(٩١٨) ^(٩١٩) ^(٩٢٠) ^(٩٢١) ^(٩٢٢) ^(٩٢٣) ^(٩٢٤) ^(٩٢٥) ^(٩٢٦) ^(٩٢٧) ^(٩٢٨) ^(٩٢٩) ^(٩٣٠) ^(٩٣١) ^(٩٣٢) ^(٩٣٣) ^(٩٣٤) ^(٩٣٥) ^(٩٣٦) ^(٩٣٧) ^(٩٣٨) ^(٩٣٩) ^(٩٤٠) ^(٩٤١) ^(٩٤٢) ^(٩٤٣) ^(٩٤٤) ^(٩٤٥) ^(٩٤٦) ^(٩٤٧) ^(٩٤٨) ^(٩٤٩) ^(٩٥٠) ^(٩٥١) ^(٩٥٢) ^(٩٥٣) ^(٩٥٤) ^(٩٥٥) ^(٩٥٦) ^(٩٥٧) ^(٩٥٨) ^(٩٥٩) ^(٩٦٠) ^(٩٦١) ^(٩٦٢) ^(٩٦٣) ^(٩٦٤) ^(٩٦٥) ^(٩٦٦) ^(٩٦٧) ^(٩٦٨) ^(٩٦٩) ^(٩٧٠) ^(٩٧١) ^(٩٧٢) ^(٩٧٣) ^(٩٧٤) ^(٩٧٥) ^(٩٧٦) ^(٩٧٧) ^(٩٧٨) ^(٩٧٩) ^(٩٨٠) ^(٩٨١) ^(٩٨٢) ^(٩٨٣) ^(٩٨٤) ^(٩٨٥) ^(٩٨٦) ^(٩٨٧) ^(٩٨٨) ^(٩٨٩) ^(٩٩٠) ^(٩٩١) ^(٩٩٢) ^(٩٩٣) ^(٩٩٤) ^(٩٩٥) ^(٩٩٦) ^(٩٩٧) ^(٩٩٨) ^(٩٩٩) ^(١٠٠٠) ^(١٠٠١) ^(١٠٠٢) ^(١٠٠٣) ^(١٠٠٤) ^(١٠٠٥) ^(١٠٠٦) ^(١٠٠٧) ^(١٠٠٨) ^(١٠٠٩) ^{(١٠١٠)</}

والاستبداد المعبر عنها "بالغرض والشهوة" وهي التي لا يحكمها قانون، وهذه أسوأ أنواع الدول. حيث لا يوجد برلمان يحاسب ولا يوجد قانون يتقيد به من يمارس السلطة، وتشبه هذه الدول الدول البوليسية التي يعتقل فيها الإنسان استناداً لأدلة سرية لا تعرض أمام القضاء، أو يحرم من حقه في العمل من غير استناد إلى قانون.

النوع الثاني: دولة القانون، والمصلحة التي تحكم "بمقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار"، وهي التي يتقيد الحكام فيها بقانون العقل والمصلحة، فمن يمارس السلطة يستمد صلاحيته من القانون، فإن تجاوز القانون كان التصرف معيباً، وجاز للمتضرر أن يطالب بتصحيح القرار وبالتعويض عن الضرر الذي لحقه.

النوع الثالث: دولة الشريعة، التي تقوم بالنيابة عن الأمة بتنفيذ أحكام الشريعة، ويتقيد الحكام فيها بالشريعة.

فإن تجاوز من يمارس السلطة الصلاحيات الشرعية كان التصرف معيباً ومستحقاً للتصحيح، وللمتضرر أن يطالب بالتعويض عن الضرر الذي أصابه، كما في دولة القانون.

ولا ريب أن دولة القانون الملتزمة بمقتضى النظر العقلي خيرٌ من دولة الهوى والاستبداد؛ لأن من يمارس السلطة في دولة القانون مقيدٌ بالصلاحيات التي يمنحها القانون؛ فلا يستطيع التصرف بالمال العام إلا بما يسمح به القانون، ولا جريمة ولا عقوبة إلا بنص، كما أن دولة القانون تحققُ قدرًا من الاستقرار النفسي للمحكومين؛ إذ يعرفون ما حقوقهم وما حدود حرياتهم، ودولة القانون سببٌ مهم للنهضة، وتجاوز التعثر الذي تمر به الدول النامية.

في حين أن دولة الهوى والغرض تُطلق صلاحية من يمارس السلطة، فالقرارات داخل الدولة لم تدرس من قبل الخبراء بشكل كاف، وإن دُرست فقرارات الخبراء غير ملزمة؛ لأنه لا محاسبة على المسؤولين، ولا يعرف المحكوم على ماذا يعاقب ولماذا يحرم من حقوقه؟ وكيف يتصرف الحاكمون بثروات الأمة؟ لكل هذا فدولة القانون خيرٌ من دولة الهوى.

وعلى الرغم من مزايا دولة القانون فإن دولة الشريعة خيرٌ منها؛ ذلك أن المبادئ العليا لدولة الشريعة قد نصت على "العدل" بصورته الشاملة، مما لا نجده في دولة القانون، فدولة القانون تمنع استبداد الحكام؛ إذ تقيدهم بقانون، لكنها لا تمنع استبداد القانون نفسه، أو تقنين الاستبداد، ويُعلل ابن خلدون وجه أفضلية دولة الشريعة على التي تُحكَّم بمقتضى النظر العقلي فيقول: "لأنه نظر بغير نور الله: ﴿وَمَنْ لَّزَّ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُّورٍ﴾ [النور: ٤٠] ذلك أنَّ الشارع أعلم بمصالح الكافة،" (١) فضلاً عن أن الإسلام جعل العدل بمفهومه الإسلامي من المبادئ العليا للدولة الذي يرقى على كل قرار اجتهادي.

إن عدم تقييد القانون بقيم عليا محايدة تحقق مصلحة الإنسانية يمكن أن يؤدي للظلم في دولة قانونية، وفي ظل نظام قانوني ديمقراطي؛ فلقد وصل هتلر إلى السلطة في أعقاب الحرب العالمية الأولى بقرار ديمقراطي، ولكنه مارس جرائم بحق الإنسانية، كما وصل ميلوسوفتش في عام ٢٠٠٠م إلى حكم صربيا بانتخابات ديموقراطية، وارتكب في ظل دولة القانون جرائم حرب محرمة إنسانياً، وقد أدين كمجرم حرب لدى المحاكم الدولية.

مثلاً ارتكبت إسرائيل جرائم حرب متعددة، وجريمة احتلال في حق الشعب الفلسطيني، على الرغم من تصنيف إسرائيل كدولة ديموقراطية، يحكم الحاكم فيها بقانون ويخضع لمراقبة مجلس شعبي منتخب هو الكنيست! (٢)

إن هذه التجارب كشفت للفكر الإنساني أهمية تقييد القانون بقيم إنسانية تسمو على القوانين، وتحفظ مصلحة الإنسانية من غير تحيز، فلا تمثل مصلحة الأغلبية أو مصلحة جماعة، بل هي مصلحة إنسانية، تحفظ حقوق الإنسان، وتمنع الدمار، ومن هنا

(١) المرجع السابق، ج ٢، ص ٥٧٦.

(٢) تم محاسبة رئيس إسرائيل المحتلة بتهمة التحرش الجنسي عام ٢٠٠٧م، ولكن لم تتم محاسبة الكيان نفسه بتهمة اغتصاب شعب وارتكاب جرائم بحق الإنسانية!

كان لمواثيق حقوق الإنسان سمو على القوانين المحلية، باعتبار أن القانون الدولي يسمو على القانون المحلي.^(١)

إن ما وصل إليه الفكر الإنساني من تقييد القانون الداخلي بحقوق الإنسان، وبالقانون الدولي هو اقتراب من المنهج الإسلامي الذي يجعل النص الشرعي السماوي الحامي لحقوق الإنسان متفوقاً على الاجتهاد الوضعي، كما يجعل القيم الإسلامية القطعية الآمرة بالعدل وبالرحمة موجهة للاجتهاد الإنساني.

وقد نبّه ابن القيم إلى القيم العليا الموجهة للنشاط السياسي للدولة، فقال في إعلام الموقعين: "فَإِنَّ الشَّرِيعَةَ مَبْنَاهَا وَأَسَاسُهَا عَلَى الْحُكْمِ وَمَصَالِحِ الْعِبَادِ فِي الْمَعَاشِ وَالْمَعَادِ، وَهِيَ عَدْلٌ كُلُّهَا، وَرَحْمَةٌ كُلُّهَا، وَمَصَالِحُ كُلُّهَا؛ فَكُلُّ مَسْأَلَةٍ خَرَجَتْ عَنِ الْعَدْلِ إِلَى الْجَوْرِ، وَعَنِ الرَّحْمَةِ إِلَى ضِدِّهَا، وَعَنِ الْمَصْلَحَةِ إِلَى الْمَفْسَدَةِ، وَعَنِ الْحِكْمَةِ إِلَى الْعَبَثِ؛ فَلَيْسَتْ مِنَ الشَّرِيعَةِ وَإِنْ أُدْخِلَتْ فِيهَا بِالتَّأْوِيلِ؛ فَالشَّرِيعَةُ عَدْلٌ اللَّهُ بَيْنَ عِبَادِهِ، وَرَحْمَتُهُ بَيْنَ خَلْقِهِ، وَهِيَ نُورُهُ الَّذِي بِهِ أَبْصَرَ الْمُبْصِرُونَ، وَهُدَاهُ الَّذِي بِهِ اهْتَدَى الْمُهْتَدُونَ، وَشِفَاؤُهُ التَّامُّ الَّذِي بِهِ دَوَاءُ كُلِّ عِلِيلٍ، وَطَرِيقُهُ الْمُسْتَقِيمُ الَّذِي مَنْ اسْتَقَامَ عَلَيْهِ، فَقَدْ اسْتَقَامَ عَلَى سَوَاءِ السَّبِيلِ. فَهِيَ قُرَّةُ الْعُيُونِ، وَحَيَاةُ الْقُلُوبِ، وَلَذَّةُ الْأَرْوَاحِ؛ فَهِيَ بِهَا الْحَيَاةُ وَالْغِذَاءُ وَالِدَوَاءُ وَالتَّوَرُّ وَالشِّفَاءُ وَالْعِصْمَةُ، وَكُلُّ خَيْرٍ فِي الْوُجُودِ فَإِنَّمَا هُوَ مُسْتَفَادٌ مِنْهَا، وَحَاصِلٌ بِهَا، وَكُلُّ نَقْصٍ فِي الْوُجُودِ فَسَبَبُهُ مِنْ إِضَاعَتِهَا، وَلَوْلَا رُسُومٌ قَدْ بَقِيَتْ لَحَرِبَتْ الدُّنْيَا وَطَوَيَ الْعَالَمُ، وَهِيَ الْعِصْمَةُ لِلنَّاسِ وَقَوَامُ الْعَالَمِ، وَبِهَا يُمَسِّكُ اللَّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا، فَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى خَرَابَ الدُّنْيَا وَطَيَّ الْعَالَمَ رَفَعَ إِلَيْهِ مَا بَقِيَ مِنْ رُسُومِهَا."^(٢)

(١) هذه مسألة اختلف فيها فقهاء القانون: هل تسمو قواعد القانون المحلي على الدولي أم العكس، والتوجه الحديث أن قواعد القانون الدولي التي تحمي حقوق الإنسان لها سمو على قواعد القانون المحلي.

(٢) ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، مرجع سابق، ج ٣، ص ٣.

٢- مشكلة الفكر الغربي في عجزه عن إيجاد قيم إنسانية محايدة:

ينطلق الفكر الغربي اليوم من فلسفة ليبرالية ترى تخفيف دور الدولة وإطلاق صلاحيات الشركات العابرة للقارات مع الإقرار بوظيفة الدولة، لوضع ضمانات تتمثل بحد أدنى من الأجور وتأمين صحي، ولم يستطع الفكر الغربي فيما قرره من مواثيق دولية تتعلق بحقوق الإنسان أن يضع قيماً محايدة تفصيلية على نحو ما نجده في نصوص القرآن الكريم.

فقد بينت الشريعة الإسلامية حقوق الإنسان على وجه تفصيلي إلى حد ما في حين نجد الطرح الغربي يقتصر على مبادئ عامة، يختلف المفسرون في تفسيرها من دولة إلى أخرى، ومن زمن إلى آخر، كمبدأ المساواة، والكرامة، دون بيان للتقنيات التفصيلية^(١) التي تحدد الضمانات، وتقرر حقيقة صيانة الكرامة الإنسانية، كما نجد اختلاف الشراح في تفسيرهم للمساواة بين الرجل والمرأة مثلاً، كلاً حسب اتجاهاته.

وبالمقابل تجد حقوق الإنسان في الشريعة جاءت مفصلة إلى حد ما ومبينة - كتاباً وسنة - ولا سيما في مجال الأسرة مثلاً حيث بين القرآن الكريم حقوق الزوج، والزوجة، وحقوق الأبناء وأحكام الجنين، والرضيع، وحضانة الصغير، وحقوق الزوجين المشتركة، وفي مجال آخر في حال المتهم والمجرم، بينت الشريعة أدلة الجريمة التي تثبت بها، مثلما راعت أن تكون العقوبة دون شطط أو تقصير أو تهاون في أمر الجريمة والعقوبة معاً. وتجد هذا في بحوث الفقهاء، للجرائم والجنايات وعقوباتها التفاتاً منهم لا للمجني عليه، فحسب، بل للجاني أيضاً، نجد هذا جلياً في حرص الإسلام على التفريق بين العقوبة والانتقام، وتوجيهه ﷺ لأصحابه للرحمة بالجاني عند تنفيذ العقوبة، فلا يجوز لعن من تنفذ عليه العقوبة، حتى ولو ارتكب ذنباً كبيراً؛ روى

(١) المفتي، محمد أحمد. والوكيل، سامي صالح. النظرية السياسية الإسلامية في حقوق الإنسان الشرعية دراسة مقارنة، سلسلة كتاب الأمة (٢٥)، الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، السنة (٣)، (١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م)، ص ٤٠.

البخاري في صحيحه قصةً تتحدث عن رجل كان يشرب الخمر فجلده الرسول ﷺ ثم شرب الخمر مرة ثانية، فجلده الرسول ﷺ، فكأن بعض الناس شتم هذا الصحابي لكثرة ما يشرب ثم يعاقب، فعاتب الرسول ﷺ الشاتم وقال: "لا تَلْعَنُوهُ، فَوَاللَّهِ مَا عَلِمْتُ أَنَّهُ يُحِبُّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ؛" ^(١) أي ما علمت إلا أنه يحب الله ورسوله، وهنا يضع الرسول قاعدةً مهمةً للتمييز بين العقوبة، والشأنة والثأر، فالعقوبة رحمةٌ، والشأنة تشفٌ، والعقوبة مصلحةٌ، والثأر مفسدةٌ، لا سيما عندما يكون من الدولة!

ومن مشكلات الفكر الليبرالي أن الخبرة الإنسانية الغربية تتعامل مع الإنسان كأجزاء، وتعجز عن التعامل معه ككل، فهي تبدع في تلبية رغبات الجسد بأنواعها: كغريزة الجنس، والطعام، ولكنها تعجز في إطار الأسرة أن تتعامل مع الحاجات الحقيقية للإنسان لتكون الأسرة سكوناً تثمر البنين والحفدة، وتستوجب شكر الله تعالى، فحين تدرس المواثيق الدولية في موضوع الأسرة تجد نصاً في الإعلان العالمي يدعو إلى حرية الزوجين في إنشاء أسرة من غير أي قيد من عرق أو لون أو دين. وهذا النص بصورته المطلقة يسقط مفهوم المحرمات كحرمة زواج الأخت من أخيها، وحرمة الأم على ابنها، وإن هذا التوجه الغربي من شأنه أن يدمر الأسرة، لا أن يحمي حقوق الإنسان؛ وهذا مظهر للنظر التجزيئي التفكيكي في الفكر الغربي، فهو يتعامل مع المسائل بشكل تجزيئي؛ لأنه لا يملك رؤية كلية تتعامل مع الإنسان بكل حاجته الروحية والغريزية.

إن الحضارة التي تملك رؤيةً كلية هي الحضارة الإسلامية، ومن الخير للحضارة الغربية والحضارة الإسلامية أن يتحاورا؛ ليستفيد المسلمون من إنجازات الحضارة الغربية ويكملوا جوانب النقص فيها، وليعطوا للحضارة الغربية ما ينقصها، وهم بذلك يقدمون للإنسانية ميلاد الإنسان الذي يُشبع حاجاته مع المحافظة على إنسانيته، في مقابل العلمانية الشاملة التي هي في حقيقتها موت للإنسان؛ ذلك أن حقوق

(١) البخاري، صحيح البخاري، مرجع سابق، كتاب: الحدود، باب: ما يكره في لعن شارب الخمر، ص ١٢٩٤، حديث رقم: (٦٧٨٠).

الإنسان في الواقع الغربي، وبحسب العلمانية السياسية تحددها موازين أقوى، وإن كانت بحسب الفلسفة الغربية تنبع من ذات الإنسان أو المجتمع، وعليه فإن الضعيف حقوقه معرضة للضياع.^(١)

وإن المسلمين اليوم يملكون تجربة إنسانية، وهم مطالبون بأن يقدموا للعالم تجربتهم كجزء من واجبنا الحضاري.

بقيت القضية التي حاول العقل الإنساني أن يجد ضمايتها، وهي الآليات التي تكفل التزام الحاكم بحقوق الإنسان. وانتهت التجارب عند الغرب إلى ابتكار فكرة البرلمانات، وتوزيع السلطات، وبناء مؤسسات المجتمع المدني، التي تكفل أن يكون الحكم أفقياً، وتوزع القوى بين السلطة والمجتمع، مما نفتقده اليوم في أمتنا الإسلامية.

وقد جاءت البرلمانات في الغرب بحسب ما يرى عدد من الباحثين امتداداً لفكرة الشركات المساهمة، التي نظم المجتمع فيها نفسه اقتصادياً، وفتح باب المشاركة للمساهمين بإدارة المؤسسة، وعلى النسق نفسه كان البرلمان قائماً على مبدأ التصويت والانتخاب.^(٢)

والفكرة البرلمانية وإن كانت غربية المنشأ إلا أنها لها جذورها الإسلامية، بما يجعل أسلمة الديموقراطية ممكناً، وإن اختلفت المرجعية الإسلامية عن المرجعية الغربية.

فمرجعية المسلم نصوص الشريعة التي تمثل القيم الإسلامية العليا، في حين أن مرجعية الديموقراطية هي الديموقراطية نفسها.^(٣)

(١) الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، مرجع سابق، ص ٣٤، نقلاً عن:

- الميلي، محسن. العلمانية، أو فلسفة موت الإنسان، تونس: دار الحكمة للنشر والتوزيع، ١٩٨٦م.

(٢) البشري، طارق. الفقه الإسلامي والنظم القانونية في واقعنا العربي المعاصر، مجموعة مؤلفين، مراجعة وتقديم: فهمي جدعان، تحرير: إسماعيل عبد الخالق، عمان: مؤسسة عبد الحميد شومان، ٢٠٠٢م، ص ٤٣٣-٤٤٧.

(٣) الريسوني، أحمد. الأمة هي الأصل: مقارنة تأصيلية لقضايا الديمقراطية، حرية التعبير، الفن، مكناس: منشورات عيون الندوات، ٢٠٠٠م، ص ٣١.

ثالثاً: توزيع السلطات داخل الدولة وتقييد السلطة العامة

تستند فكرة توزيع السلطات إلى السلطة التنفيذية والسلطة القضائية والسلطة التشريعية إلى نظر واقعي، مفاده ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنَافٍ﴾ (٦) ﴿أَن رَّاهُ اسْتَغْنَى﴾ (٧) [العلق: ٦ - ٧]، بما يستلزم توزيع القوى بين المؤسسات الثلاث بحيث تملك كل مؤسسة كبح جماح السلطة الأخرى؛ فالبرلمان يملك استجواب السلطة التنفيذية وسحب الثقة منها، مثلما يملك مجلس الوزراء حل البرلمان، وهكذا يكبح كلُّ جماح الآخر، بما يكفل التزام كل مؤسسة بالشرعية. كما يملك القضاء الرقابة على دستورية القوانين والأنظمة، بحيث يلغي كل قانون يتصادم مع الدساتير.

وهذا الفكرة وإن كانت غريبة المنشأ، إلا أنه لا مانع من تطبيقها إسلامياً؛ ذلك أنها تستند إلى المصلحة؛ وهي وليد خبرات إدارية، ولها مؤيدات شرعية من مبدأ النظر في المآل والأدلة الجزئية، كما في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩]. فالآية تشير إلى إمكانية حدوث نزاع بين الحاكم والمحكوم، وإلى جهة يرجع إليها في حل النزاع.

وتعد الرقابة القضائية إحدى هذه الجهات التي يناط بها رد الخلاف إلى الله ورسوله، بالاحتكام إلى نصوص الشريعة وقيمها العليا.

وتشير النصوص الشرعية إلى طبيعة القضاء المطلوب إيجاده، وإلى مسؤولية الأمة عن حماية ضعفائها، كما في حديث رسول الله ﷺ: "لَا قُدُسَتْ أُمَّةٌ لَا يَأْخُذُ الضَّعِيفُ فِيهَا حَقُّهُ غَيْرَ مُتَعَتِّعٍ" (١) أي من غير أن يصيبه أذى يقلقه ويزعجه؛ (٢) فالتوجيه

(١) ابن ماجه، سنن ابن ماجه، مرجع سابق، كتاب: الصدقات، باب: لصاحب الحق سلطان، ص ٢٦١، حديث رقم: (٢٤٢٦). وقال عنه الألباني: صحيح. انظر:

- الألباني، صحيح سنن ابن ماجه، مرجع سابق، كتاب: الصدقات، باب: لصاحب الحق سلطان، حديث رقم: (١٩٦٩ - ٢٤٢٦)، ج ٢، ص ٥٥.

(٢) ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، مادة: (تعت).

النبي لا يكتفي بأن ينال الضعيف حقه حتى تحل القداسة في الأمة، والبركة والنمو والاستقرار من لوازم القداسة، كي يكون مع نيله لحقه لا يخشى سوء العاقبة، فهناك ما هو وراء العدالة، وهو سهولة التقاضي وسياسة الباب المفتوح التي تمكن المظلوم من الوصول إلى حقه بسهولة.

ومما يتيح للجماعة أن تشارك في الحكم وتراقب الحاكم؛ النظام البرلماني القائم على إعطاء الشعب حق اختيار ممثليه، الذين يقومون بمهام تشريعية ورقابية داخل الدولة. وهنا تثار إشكالية فقهية، وهي: كيف يسوغ المشاركة شرعاً بانتخابات ديموقراطية تكون المرجعية فيها لأغلبية الأصوات، مخالفين بذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ﴾ (الأنعام: ٥٧) والجواب على خمسة وجوه:

الوجه الأول: لا تلازم بين المشاركة البرلمانية والاعتقاد بأن مرجعية الحكم لغير الله، فقد أشارك بهدف تحكيم شرع الله، وتحويل الفكرة إلى قانون وتشريع مُلزم، فتكون المشاركة من وسائل تحكيم شرع الله تعالى، وقد أشارك مع اعتقادي بأن المرجعية هي خيار الشعب، منطلقاً من فلسفة علمانية شاملة لا تؤمن بوظيفة القيم الدينية في تنظيم الحياة الدنيا، والعبرة عندي لرغبة الشعب، سواءً أوافق حكم الله أم خالف، فأكون آنماً ومخالفاً لحكم الله تعالى. فالاعتقاد شيء آخر وراء أصل المشاركة.

الوجه الثاني: إن المشاركة البرلمانية هي استثمار للأعراف والقوانين المتاحة والممكنة سبيلاً للتمكين، مثلما استثمار رسول الله ﷺ أعراف العرب من جوار وتحالف لحماية الدعوة.

وليس في الاستفادة من تلك الأحلاف -وهي من أعراف العرب في جاهليتهم- إقرار للجاهلية بالحاكمة، وكذا فإن استثمار الأعراف المستقرة في إدارة الصراع بشكل سلمي لا يعني استحلال المخالفات القانونية التي تصادم الشريعة الإسلامية؛ بدليل أن هدف المشاركة هو تعديل المخالفات بوسائل سلمية.

الوجه الثالث: إن مآل رفض المشاركة البرلمانية عبر الانتخابات الديمقراطية غياب القدرة الشعبية على التأثير السياسي، والتمكين لتفرد الحاكم بالقرارات، وغياب التنمية السياسية القادرة على إبراز القيادات المتصدية لهموم الأمة؛ وكل ذلك من المآلات غير المقبولة شرعاً.

الوجه الرابع: إن احتمالية وصول أغلبية غير مسلمة عبر الانتخابات الديمقراطية؛ أمرٌ وارد لكنه لا يعني رفض المشاركة الديمقراطية؛ لأننا بهذا نصل إلى ما كنا نتوقاه.

الوجه الخامس: إن وصول قيادات لا تقبل بشرع الله مرجعية لها لا يكون عملياً إلا من خلال الانقلابات، وتغيب الإرادة الشعبية؛ لأن الأمة في غالبيتها مسلمة ومحبة لشرع الله تعالى.

ومما يجدر الالتفات إليه أنه على أهمية وجود مؤسسات دستورية مستقلة، ووجود فصل بين السلطات لضمان تقييد السلطة العامة بالدستور والقانون وحقوق الإنسان، إلا أن ذلك غير كاف وحده إلا أن يكون للأفراد مؤسسات تمثلهم وتدافع عنهم، وإلا وصلنا إلى ما يسميه الريسوني بالشورى المؤلمة، التي تمزق المجتمع، وتوظف للتغطية على فردية القرارات التي لا تمثل مصلحة الأمة.^(١) إن نجاح الشورى يحتاج إلى مؤسسات تربوية تبني القيم، وتنتج مواطنين أحراراً لا يعيشون بالأقنعة، والذين يعيشون بالأقنعة هم الذين؛ إذ يشاورون يحاولون التفكير في رغبات الرئيس والمدير؛ لاسترضائه بدلاً من تبصيره وتوجيهه؛ لأنهم يشعرون أن وجودهم في موقع أهل الشورى يستند إلى رضا المسؤول الكبير، وليس إلى مقومات ذاتية في كفاءتهم العلمية وخبرتهم المعرفية؛ فتكون الشورى عندها صدى لرغبات المدير والمسؤول الكبير؛ إذ يُحدثه أهل الشورى عن أفكاره الخلاقة، وابتكاراته العظيمة، ولا يجروؤن على أن يُسمعوه كلمة نقد، حتى لا يغضب فلا يجدد لأهل الشورى في مجلس قادم، وبالمقابل

(١) الريسوني، أحمد. الشورى في معركة البناء، عمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي ودار الرازي، ٢٠٠٧م، ص ١٧٤.

إذا تأملنا في سر قوة النظام الديموقراطي في البلاد الغربية نجد أنه بسبب وجود الأحزاب القوية التي تحكم من خلال البرلمان والبلديات، وبسبب وجود النقابات، وهيئات الدفاع عن حقوق الإنسان، ومنظمات المجتمع المدني فإنه من الصعب على فرد أن يحتكر السلطة؛ لأن السلطة عملياً موزعة بين المؤسسات، وهناك تفويض حقيقي للسلطة بين المؤسسات المنتخبة والمعيّنة.

فعلى سبيل المثال تملك البلديات المنتخبة شعبياً مراقبة سلوك المدارس وتوجيه الإنذارات وسحب رخص المدارس إن قصرت في مهامها؛ فالسلطة في إدارة المدرسة موزعة بين الحكومة والشعب، كما يتضح. ومن المؤسسات التي تعطى للفرد قوة في مواجهة السلطة مؤسسات المجتمع المدني. ونوضح وجه ارتباطها بمنهجية الحكم، وجذورها التاريخية فيما هو آت.

رابعاً: مؤسسات المجتمع المدني وصلتها بمنهجية الحكم

اختلف الباحثون في تعريف المجتمع المدني بحسب اختلاف منطلقاتهم الفكرية؛ وهو بحسب التعريف الشائع اليوم: النوادي والجمعيات غير الحكومية التي ينضم إليها الأفراد طوعية التي تشكل عين المجتمع الفاحصة.^(١)

من أسباب شيوع المصطلح أنه وسيلة لملء الفراغ بين السلطة السياسية والأسرة، وأنه وسيلة لتخفيف حدة الأنظمة الشمولية، كالدول الشيوعية، بإيجاد مرجعية اجتماعية خارج السلطة، وأنه وسيلة لتجاوز لعقبات البيروقراطية ومركزية اتخاذ القرار في الأنظمة الليبرالية؛ وهو في الوقت نفسه وسيلة دول العالم الثالث لدفع الفرد عن حقوقه وحماية مصالحه في ظل علاقات ترتقي فوق الرباط العرقي والطائفي.^(٢)

(١) الصبيحي، أحمد شكر. مستقبل المجتمع المدني في الوطن العربي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٠م، ص ٢٤.

(٢) المرجع السابق، ص ١١.

ولدى دراسة منهج الرسول ﷺ في المدينة: نجد أنه في تعامله مع القبائل كان يسعى لإيجاد مؤسسة الأمة، وهو ما يحقق مزايا المجتمع المدني بالمصطلح الحديث، وإن اختلفت مسوغات إقامته؛ من ذلك أنه فتح الباب للقاء القبائل مع بعضها بعضاً، لتتعاون في سبيل بناء مؤسسة الأمة، وللتعاون على تلبية مصالحها، كما أزال ما يدفعها إلى التكتل المغلق على نفسها.

من ذلك ما قرره الوثيقة النبوية المؤسسة من أن المؤمنين والمهاجرين أمة واحدة، وأن سلم المؤمنين واحدة لا يسالم مؤمن دون مؤمن، وأنه لا يحل إيذاء محدث، وأن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين؛ وأن لليهود دينهم وللمسلمين دينهم، وأن اليهود ينفقون مع المؤمنين ماداموا محاربين، وأنه من تبعنا من يهود فله النصرة والأسوة، غير مظلومين ولا متناصراً عليهم.^(١)

إن مثل هذه النصوص القانونية ساعدت على إعادة تنظيم المجتمع على نحو يخرج من الانغلاق على عشيرته أو طائفته، ويفتح الباب لتلاقي أفراد المجتمع، فإلغاء عادة الثأر ساعد على تأسيس دولة القانون، وجعل ولاء المواطن للتشريع، وكان قبل ذلك مضطراً للوقوف إلى جانب قريبه ولو كان ظالماً، حمايةً لنفسه.

هذا، وإن في استيعاب أفراد المجتمع ممن خالفنا في الدين ما يدفع لتجاوز الانكفاء على الذات، ويفتح الباب لتحقيق مفهوم المواطنة؛ بحيث يلتقي أفراد الوطن بقطع النظر عن انتمائهم الديني على بناء مجتمعهم وتحقيق مصالحهم في ظل توجيه القيم الإسلامية الإنسانية العليا ممثلةً بالتركية والتوحيد والعمران.

وقد سعى الرسول ﷺ لوحدة أفراد المجتمع ودفعهم للتعاون فيما بينهم، ولو اختلفت عشائرهم، مع إبقائه على كيان العشيرة والقبيلة كوسيلة للتعاون على الخير، وتفتيت آثار الضرر من خلال نظام العاقلة وتوزيع الديات، على أن تبقى مصلحة

(١) حميد الله، محمد. مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، بيروت: دار النفائس، ١٩٨٣م، ص ٦٠.

الأمة سائدة على كل التكتلات الفرعية.^(١)

ومما يجدر الالتفات إليه أن الأنظمة الاستبدادية التي عرفها المجتمع العربي في خمسينيات القرن العشرين عمدت في سبيل السيطرة على مقدرات الأمة إلى إخضاع مؤسسات الخدمة الاجتماعية والتطوعية لسيطرة الأنظمة الأمنية مما أضعف قدرة المجتمع على الدفاع عن مصالحه، وأحلت السلطة مكان تلك المؤسسات نمط المجتمع القبلي والطائفي.

ثم توجهت الأنظمة القمعية إلى استخدام هذه القوى ضد بعضها، بما مكن للمستبد من إجهاض مفهوم دولة المؤسسات والقانون، وصار الحكام المتسلطون يستولون على السلطة والمجتمع معاً^(٢) بما هُشم المجتمع وأضعف الدولة نفسها؛ كما عبر عن ذلك الشاعر بدوي الجبل في قصيدته من وحي الهزيمة:^(٣)

كُلُّ فَرْدٍ مِنَ الرِّعِيَةِ عَبْدٌ	وَمَنْ الْحَكَمَ كُلُّ فَرْدٍ أَمِيرٌ
نَحْنُ مَوْتَى وَشُرٌّ مَا ابْتَدَعَ الطَّغْيَانُ	مَوْتَى عَلَى الدَّرُوبِ تَسِيرُ
نَحْنُ مَوْتَى يُسَرُّ جَارٌ لَجَارٍ	مُسْتَرِيًّا مَتَى يَكُونُ النُّشُورُ
نَحْنُ مَوْتَى وَإِنْ غَدَوْنَا وَرَحْنَا	وَالْقُصُورُ الْمَزُوقَاتُ قُبُورُ

وقد عجزت تلك الأنظمة عن النهوض وحدها بأعباء الخدمة الصحية والتعليمية والتكافل الاجتماعي، مما دفعها للعودة إلى المجتمع كخصخصة المؤسسات الصحية والتعليمية مما فتح الباب لمؤسسات غير وطنية كالمدارس الغربية، والمدارس ذات التوجه الأجنبي، بعد أن كانت تهدف الدول منذ بداية القرن التاسع عشر للسيطرة على

(١) الكيلاني، عبد الله. "مفهوم الشعب والأمة والجنسية وأبعاده الحضارية في الإسلام"، مجلة دراسات علوم الشريعة والقانون، المجلد: (٢٤)، العدد: (٢)، ١٩٩٧م، ص ١٥٢.

(٢) عبد الخالق، نيفين. "الأبعاد السياسية لمفهوم التعددية"، مجلة المسلم المعاصر، العدد: (٧٧)، ١٩٩٥م، ص ١٠٤.

(٣) الأحمد، محمد سليمان. ديوان بدوي الجبل، بيروت: دار العودة، ١٩٧٨م، ص ٢٠٠.

نظام التعليم بهدف تطويع مخرجات العملية التعليمية لأهداف الدولة ذاتها. وجاءت الأنظمة الشمولية في خمسينيات القرن العشرين لتصادر كل مكتسبات المجتمع من مؤسسات وأحزاب وجمعيات، وتخضعها للسيطرة الكاملة للسلطة الحاكمة.

ولعل هذا الواقع التعليمي الذي أدركت فيه الدول عجزها، وما أسفر عنه من تباين معرفي بين مخرجات الأنظمة العربية والغربية من الأسباب التي أدت للسماح للمؤسسات الأمريكية والبريطانية بإنشاء مدارسها في قلب العواصم العربية.

وهذا ما يدفعنا لاستدعاء التجارب التاريخية كمؤسسة الوقف كرافعة للنظام التعليمي لقدرته على دعم العملية التعليمية بعيداً عن المعايير الرأسمالية للربح والخسارة، وبما لا يمس هوية خريجي المدارس الوطنية وانتفاءهم لأمتهم.

إن إحياء نظام الوقف لا ينبغي أن يفهم على أنه تحويل المدارس إلى مؤسسات دينية تقليدية، كما يتخوف بعضهم، وإنما هو ربط الاستعداد المتزايد لدى الأثرياء العرب للعمل الخيري بالوازع الديني، وتوجيه شعورهم بالانتماء لأمتهم ببناء مؤسسات غير ربحية تعود بالنفع على الصالح العام^(١) باعتبار أن كل ما ينفع الناس هو مما يحبه الله تعالى، لما روي عن أنس رفعه بلفظ: "الخلق كلهم عيال الله، فأحب خلقه إليه أنفعهم لعياله."^(٢)

إنّ النظام الإسلامي القديم عرف أشكالاً من المؤسسات التي سمحت لأفراد الجماعة بالدفاع عن مصالحهم، والمشاركة في مؤسسات العدالة الاجتماعية والعمل الجهادي، بل والحفاظ على شرعية النظام نفسه كمؤسسة الفتيان والنقابات،^(٣) وهذه

(١) نافع، بشير. "وحده نظام الوقف قادر على إنقاذ نظام التعليم في البلاد العربية"، صحيفة القدس العربي لندن، ٢٦/٧/٢٠١١م، ص ١٩.

(٢) قال العجلوني: "رواه المنذري، في أربعين، وله طرق بعضها يُقوي بعضاً"، انظر:

- العجلوني، إسماعيل بن محمد. كشف الخفاء ومزيل الإلباس، بيروت ودمشق: مؤسسة مناهل العرفان ومكتبة الغزالي، (د. ت. ج)، ص ٣٨١، حديث رقم: (١٢٢٠).

(٣) الكيلاني، عبد الله. والكيلاني، عبد الرحمن. "فرض الكفاية وأثره في بناء المجتمع المدني"، مجلة دراسات علوم الشريعة والقانون، المجلد: (٢٥)، العدد: (٢)، ١٩٩٨م، ص ٢٣٨.

المؤسسات كان الدافع لإيجادها شعور الفرد المسلم بمسؤوليته الدينية وهي من آثار فكرة فرض الكفاية في حين أن الغرب قد أوجد هذه المؤسسات من آثار الاقتصاد الرأسمالي حين فقد أفراد المؤسسات الأسرية للدفاع عن نفسه، فُلجأ إلى المؤسسات المدنية.

لقد كان أول ما يقام في المدن الإسلامية دار الإمارة والمسجد؛ ودار الإمارة تمثل التنظيم السياسي مثلما يفتح المسجد الباب للجماعة لتنظم نفسها، وذلك كله في سبيل بناء المجتمع القوي الذي يكون عوناً للسلطة على تحقيق أهدافها الاجتماعية.

إنّ وضع التشريعات لبناء مجتمع مدني قوي شرط مهم لتحقيق العدالة الاجتماعية، بعد أن تخلت الدولة الحديثة - تحت عبء الكلفة الاقتصادية - عن وظيفة دولة الرفاه، التي تتكفل بتوفير التعليم والعلاج والمعالجة.

وتحقيق العدالة شرط للنهضة؛ فالشعوب الجائعة المريضة الفقيرة لا يمكن أن تشارك بالنهضة، ولهذا نحن بحاجة إلى استدعاء تجارب الحضارة الإسلامية بتفعيل مفهوم فرض الكفاية لاسيما بعد تغير وظائف الدولة من دولة الرعاية إلى دولة الإشراف، أقول علينا أن نفعل مفهوم أن الأمة الإسلامية هي المكلفة، وأنه يجب على أغنياء المسلمين أن ينهضوا بحاجة فقرائهم، وفي التاريخ الإسلامي نماذج من مؤسسات حفظت العدالة الاجتماعية كمؤسسة الوقف، والربط والخانقاه، بل تجاوزتها إلى أدوار ثقافية، وتعليمية، وعسكرية.

لقد دخل التتار بغداد بعد جهاد بطولي واستطاعت قوة المجتمع الثقافية أن تذيبهم، وأن تدخلهم في الإسلام، وهذا نموذج فريد لمجتمع مهزوم عسكرياً يتفوق ثقافياً على محتله ويتمكن من إدخاله في الإسلام.

إن وراء قوة هذا المجتمع قوة المؤسسات متمثلة بالروابط الأسرية المتينة ثم بالتنظيمات الأهلية، أو ما يُعرف بمؤسسات المجتمع المدني؛ ومثال ذلك: مؤسسة الفتیان، وقد كان من خطأ تجارب النهضة التي قام بها بعض السياسيين في تاريخنا الحديث أنهم بعد أن وصلوا إلى قيادة المجتمع أضعفوا المجتمع فألغوا الأحزاب، وألغوا النقابات، وألغوا الملكية، وامتلكوا الصحافة، فتملكوا المجتمع بمؤسساته،

وتحكموا بالإعلام، فتحكم فرد في الأمة ولكنه ترك شعباً كلاً على مولاه، وترك من خلفه ذريةً ضعافاً، ثم رفع شعارَ تحريرٍ كبير ففشل المشروع؛ لأنه لم يجد من يحمله، بل انهار جيشه عند المواجهة الحاسمة مع عدوه!

إن الخطأ في تاريخ الأمم تجربةٌ، إن اعتبرت منها وتعلمت يُبدل الله سيئاتها حسنات، ولعل تجاربنا تؤكد أهمية بناء مجتمع قوي قادر على تنظيم نفسه؛ ليكون عوناً للحكومات الوطنية أمام تيار العولمة والشركات العابرة للقارات.

خامساً: دراسة صحيفة المدينة (الوثيقة الدستورية الأولى)

الوجود الواقعي للدولة كان في المدينة المنورة بعد هجرة الرسول ﷺ إليها، وبوضع الميثاق المسمى بالصحيفة،^(١) اكتملت أركان الدولة وبدأ الرسول ﷺ يمارس مظاهر السيادة داخلياً وخارجياً^(٢) وبيان ذلك؛ أن وضع رسول الله ﷺ للميثاق، إنما كان تنمةً لما بدأ به في مكة، فاكتملت به أركانُ دولة الإسلام في المدينة من الشعب، والتشريع، والإقليم، والسلطة الحاكمة التي تحمي هذا التشريع، وهذه هي أركان الدولة في الدساتير الحديثة.

يُعد الميثاق من حيث موضوعه، وثيقةً دستوريةً مكتوبة، تحدد العلاقات بين مواطني الدولة، ومهام السلطة الحاكمة فيها متمثلة في شخص الرسول ﷺ بما فيها من علاقة بين السلطة الحاكمة ومواطني الدولة، ويتضح هذا من قراءة بنود هذه الوثيقة.

وفيما يأتي أهم بنود الوثيقة:

١ - تحديد شخص رئيس الدولة، ويظهر هذا في البنود الآتية:

وسأشير إلى رقم البند وفق ترتيب محمد حميد الله في كتاب "الوثائق السياسية" بالرمز (م: ...)

(١) ابن هشام، السيرة النبوية «سيرة ابن هشام»، مرجع سابق، ج ٢، ص ١١٠.

(٢) العوا، محمد سليم. في النظام السياسي للدولة الإسلامية، بيروت: دار الشروق، ١٩٨٩م، ص ٥٠.

م: ١ "هذا كتاب من محمد النبي بين المؤمنين والمسلمين من قريش وأهل يثرب، ومن تبعهم، فلحق بهم، وجاهد معهم؛"^(١) فالرسول هو الذي يبرم المعاهدة، وهو الذي يملك سلطة تنظيم العلاقات في يثرب على اختلاف فئاتها.^(٢)

٢- تضمنت الوثيقة أيضاً ما يدل على سيادة الدولة داخلياً^(٣) ومن ذلك نسخ أحكام الجاهلية كالثأر، وإقرار حق القصاص، كما في قوله عَلَيْهِ السَّلَام: م: ٢١ "وأنه من اعتبط مؤمناً قتلاً عن بينة، فإنه قود به، إلا أن يرضى ولي المقتول "بالعقل" وأن المؤمنين عليه كافة، لا يحل لهم إلا القيام عليه،^(٤) ومعنى اعتبط؛ أي: قتله بلا جناية كانت منه، ولا جريرة توجب قتله،^(٥) فالنص المذكور يلغي ما استقر من أعراف تبيح الثأر، ليقرر سيادة الشرع، وهيمته، مثلما أنه تضمن أحكاماً متميزة مثل إقرار مبدأ "التكافل التشريعي"^(٦) لتقرير حكم الشرع، واستئصال شأفة الجريمة من المجتمع، عملاً على استقرار الأمن في الداخل، ولهذا لا يحل لمن دخل في التزامات الوثيقة، إيواء محدث - أي مرتكب جريمة- كما في النص، م: ٢٢ "ولا يحل لمؤمن أقر بما في هذه الصحيفة، وآمن بالله واليوم الآخر أن ينصر محدثاً أو يؤويه، وأن من نصره أو آواه، فإن عليه لعنة الله وغضبه يوم القيامة، ولا يؤخذ منه صرف ولا عدل."^(٧)

٣- تضمنت الوثيقة ما يدل على السيادة الخارجية^(٨) كمنع إبرام صلح منفرد مع الأعداء، وهذا دليل عموم السلطة الحاكمة أيضاً، حيث تشمل الجميع بلا استثناء، نجد هذا المعنى في النص م: ١٧ "وأن سلم المؤمنين واحدة، لا يسالم مؤمن دون مؤمن

(١) حميد الله، مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، مرجع سابق، ص ٥٩.

(٢) العوا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، مرجع سابق، ص ٥٧.

(٣) الدريني، فتحي. النظريات الفقهية، دمشق: جامعة دمشق، ١٩٩٦م، ص ٣١.

(٤) حميد الله، مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، مرجع سابق، ص ٦٠-٦١.

(٥) ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، مادة: (عبط).

(٦) الدريني، النظريات الفقهية، مرجع سابق ص ٣٠.

(٧) حميد الله، مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، مرجع سابق، ص ٦١.

(٨) الدريني، النظريات الفقهية، مرجع سابق، ص ٣١.

في قتال في سبيل الله، إلا على سواء وعدل بينهم".^(١)

ومعنى "السواء" هنا الاتفاق الذي يقبله جميع المسلمين،^(٢) ومعنى "العدل" ألا يتضمن الصلح حيفاً أو انتقاصاً من الحقوق المقررة شرعاً، وهذا مظهر من مظاهر هيمنة "قيم العدل" ذات السيادة على سائر المعاهدات، بحيث إذا تضمنت المعاهدة ما يمسّ الحقوق المستقرة بموجب أحكام الشريعة، فإن هذه المعاهدة تكون غير ملزمة، فدفّع العدوان، وإزالة آثاره، حق الله تعالى، لما يتعلق به من آثار عامة وعدل دولي، وهذا هو معنى حقّ الله تعالى فيها؛ أي تعلقه بالإنسان العام.^(٣)

فالمعاهدة المعتبرة هي التي: لا ينفرد شخص بإبرامها لأنها تقرر سلاماً شاملاً، ولا تحمّل المسلمين ظملاً أو تتضمن انتقاصاً لحقوقهم، بل تقرر سلاماً عادلاً. فمعيار المعاهدة المقبولة شرعاً أن تؤدي إلى سلام عادل وشامل؛ إذ معيار عدالة السلم بإزالة آثار العدوان، وشموله بحيث لا تنفرد به فئة دون سائر المسلمين. ثم تتابع نزول التشريع السياسي، بعد إقرار الوثيقة، وحيث يرسى قواعد الحكم العادل.

٤- الوحدة السياسية بين مواطني الدولة الإسلامية على اختلاف أصولهم ومعتقداتهم، وأساس هذه المواطنة الإيمان بالنسبة لمسلمي الدولة، والولاء بالنسبة لغير المسلمين.^(٤) ويظهر هذا من إعطاء الوثيقة لليهود حق المواطنة تحت سيادة الدولة الإسلامية، وفي مقابل حق المواطنة هذا تترتب التزامات التكافل مع الدولة، والولاء لها، لحفظ كيائها داخلياً وخارجياً، وهذا ما نصت عليه بنود الوثيقة. م: ١٦ "وأنه من تبعا من يهود فإن له النصرة والأسوة، غير مظلومين ولا متناصر عليهم"،^(٥) وفي بند آخر من

(١) حميد الله، مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، مرجع سابق، ص ٦٠.

(٢) الدريني، خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، مرجع سابق، ص ٣٥٥.

(٣) المرجع السابق، ص ٣٦.

(٤) الدريني، النظريات الفقهية، مرجع سابق، ص ٢٧.

(٥) حميد الله، مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، مرجع سابق، ص ٦٠.

الوثيقة: م: ٤٣ "وأن اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين." ^(١) وفي م: ٢٥ "وأن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين لليهود دينهم، وللمسلمين دينهم، مواليهم وأنفسهم، إلا من ظلم وأثم، فإنه لا يوتغ" ^(٢) إلا نفسه، وأهل بيته "ومعنى يوتغ: أي يهلك." ^(٣)

٥- التسامح مع أهل الملل السساوية الأخرى؛ إذ أعطاهم من الحقوق مثل ما أعطى المسلمين، ويظهر هذا من قوله ﷺ في م: ٢٥ من الصحيفة "وإن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم، وللمسلمين، إلخ." ^(٤)

وهذا التسامح لم يكن موقفاً (تكتيكياً) مرحلياً من باب الحيلة والتخطيط السياسي ليتسنى للرسول ﷺ التخلص من أعدائه من المشركين فيما بعد، بل هو موقفٌ أصيل مستقر؛ إذ حفظ المسلمون بعد وفاة الرسول ﷺ حقوقَ أهل الذمة، ففرض عمر لفقراء أهل الذمة أعطيات من بيت المال كما وضع عن عجزتهم الجزية. ^(٥)

٦- سيادة الدولة منوطة بتشريع الله ورسوله، ^(٦) وهذا التشريع يوجب الولاء لهذه السيادة في نظير حق المواطنة - انظر المواد: (٢٥، ٣٧، ٣٩) من الوثيقة وستأتي نصوصها بعد قليل - ويترتب على هذا:

أ- خضوع الدولة للتشريع، حتى الرسول ﷺ فهو أول خاضع للتشريع، وليس له من الأمر شيء ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ﴾ [آل عمران: ١٢٨].

ب- تساوي السلطة الحاكمة والمحكومة أمام التشريع الإسلامي، فليس الفرد عبداً للدولة، ولكنها يتمتعان بحقوق منحها الله تعالى إياها، وعلى سواء.

(١) المرجع السابق، ص ٦٢.

(٢) المرجع السابق، ص ٦١.

(٣) ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، مادة: (تغا).

(٤) حيد الله. مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، مرجع سابق، ص ٦١.

(٥) أبو يوسف. الخراج، مرجع سابق، ص ١٣٩.

(٦) الدررني، النظريات الفقهية، مرجع سابق، ص ٢٨.

ت- إن التشريع الإلهي هو المرجع الذي له الهيمنة العليا، والذي يجب تحكيمه في كل نزاع.

ث- إن الفرد ملتزم تجاه دولته، بحفظ دولته؛ وسيادتها الخارجية، ومنع الاعتداء عليها، والدفاع عنها، إذا ما شنت الحروب عليها.

ج. إن التآمر على الدولة خيانة عظيمة، وهو إخلالٌ بعهد الولاء المترتب على حق المواطنة، ولهذا تجب النصرة على سائر مواطني الدولة كما نجد في بنود الوثيقة الدستورية المؤسسة. ففيها: "إن اليهود والمسلمين بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة" وفي م: ٣٩ منها "وأن يثرب حرام جوفها، لأهل هذه الصحيفة." وفي م: ٢٥ "وأن من ظلم وأثم فإنه لا يوتغ - يهلك - إلا نفسه وأهل بيته."

ويتضح لك من دراسة نصوص الوثيقة أنها قيدت من يمارس السلطة بحقوق الجماعة، مثال ذلك: "وأنه لا يسالم مؤمن دون مؤمن، إلا على سواء وعدل بينهم" بمعنى أنه لا يكون قرار السلطة صحيحاً ما لم تكن المعاهدة المبرمة يقبل بها الجميع، وتحمي حقوق الجميع، وهذا التقييد للسلطة السياسية بحقوق الإنسان هو الذي تنادي به الحركات الإصلاحية، وهو المفهوم الحديث لمعنى دستورية الدولة والقوانين بحيث تسمو حقوق الإنسان على القوانين المصلحية، وترد قيدها عليها؛ إذ لا يصح تسمية الدولة "بالدستورية" وفقاً للمفاهيم الحديثة لمجرد وجود دستور فيها، ما لم يكن هذا الدستور يقيّد السلطة العامة بحقوق الإنسان.

سادساً: هل تُعدُّ أكثرية الأصوات دليلاً مرجحاً؟

يقوم النظام البرلماني على إقرار القوانين من خلال اعتماد الرأي الفائق بأكثرية الأصوات، وهنا يثار السؤال الفقهي: هل تعدُّ أكثرية الأصوات دليلاً مرجحاً؟ ومجال البحث هو عندما تكون المسألة بلا دليل مرجح، فهل يمكن عندها اعتبار رأي الأكثرية هو المرجح؟ ولعل مما يساعد على الإجابة أن ننطلق من المنطقات الآتية: إن الأكثرية بحد ذاتها ليست مرجحاً لذاتها، إنما لما تحملته من معان تجعلها مرجحة.

فمن خلال تتبع عدد من الشواهد النبوية كما في غزوة بدر، وأحد وفي أعقاب فتح الطائف نلاحظ أن رأي الأغلبية كان له اعتباره لسندٍ وجيه، ففي أحد اتخذ القرار بناءً على رأي الأغلبية، ليكون خوض المعركة ناتجاً عن قناعة تدفع الأمة للدفاع عن قرارها الذي تبنته، وفي اختيار عمر للمجلس الاستشاري الأعلى إقراراً لرأي الأكثرية؛ إذ جعل رأي ولده عبد الله للترجيح. والترجيح هنا برأي الأكثرية أقرب للصواب ثم في مسائل اختيار الخليفة تعتبر (الأكثرية) هي أكبر مرجح، ووجه اعتبارها يبيّن؛ ليتحقق للحاكم الشوكة التي تمكنه من الحكم.

يقول الإمام الغزالي: "إذا بويع لإمامين... ولو اختلفوا وجب الترجيح بالكثرة، ولأن الكثرة أقوى مسلك من مسالك الترجيح"^(١) واعتبار رأي الغالبية ضروري في الخلافة كما يبين فقهاء الإسلام؛ إذ يقول ابن تيمية: "وإنما صار أبو بكر إماماً بمبايعة الصحابة لا بمبايعة الواحد والاثنين."^(٢)

إن رأي الأغلبية مرجح في مسائل فقهية، عندما يكون الرأي وصفاً مناسباً لبناء الأحكام:

فقد ذكر الماوردي^(٣) في باب الولايات على إمامة الصلوات عدة مسائل عد رأي الأغلبية فيها مرجحاً؛ ومنها أنه عند تعيين إمامين من السلطان، دون تخصيص كل منهما ببعض الصلوات، فمن المرجحات الرجوع لاختيار أهل المسجد، ومن ذلك: أنه إذا اختلف أهل مسجد في اختيار إمام، عُمل على قول الأكثرين، وعند سبر الأوصاف، وتقسيمها، وصولاً للعلّة المقصودة للمشروع، نجد أن اعتبار رأي الأغلبية إنما هو تخوف من تعدد الجماعات المؤدي للمباينة والمشاقّة، ولا ريب أن المقصود من

(١) الغزالي، أبو حامد. فوائذ الباطنية، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، القاهرة: الدار القومية، ١٩٦٤م، ص ١٧٤.

(٢) الحارثي، منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، مرجع سابق، ج ١، ص ٣٦٨.

(٣) الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، مرجع سابق، ص ٢٧٧-٢٧٨، ص ٢٨٢.

"الجماعة" اجتماع المسلمين، ولا يتحقق هذا الاجتماع في مسألة المسجد العام -الذي لم يعين له إمام من السلطان- إلا باعتبار رأي الغالبية.

وإهمال رأي الغالبية هنا يؤدي لعكس مقصود "الجماعة" من فرقة ومشاقة، فكان الترجيح بالأكثرية سداً لذريعة الفوضى، وهو أمر مقصود شرعاً.

كما ذكر ابن تيمية رواية لأبي داود في مسجد أراد أهله أن يرفعوه من الأرض، ويجعل تحته سقاية وحوانيت، وامتنع بعضهم عن ذلك؛ ينظر إلى قول أكثرهم، ولا بأس.^(١) ووجه الترجيح بالأكثرية هنا أن المسجد لا بد أن يكون مناسباً لأغلب المصلين حتى تكون صلاتهم فيه على أفضل حال، والمرجح في هذه المسائل آراء الناس.

ولا شك في أن رأي الغالبية أقوى مسالك الترجيح في مسألة اختيار الإمام الأعظم، يقول الإمام الغزالي: "وإذا كانت الإمامة تقوم بالشوكة، وإنما تقوى الشوكة بالظاهرة والمناصرة والكثرة في الاتباع والاشياع وتناصر أهل الاتفاق فهذا أقوى مسلك من مسالك الترجيح."^(٢) لا ريب أن تمكن الإمام من أداء مهامه لا يتم إلا بوجود جماعة من الناس تدين له بالولاء، وتعطيه حق الطاعة، ويتمكن بهم من تنفيذ قراراته، ومن هنا فكلما كان الرضا به أتم، كان تحقق الشرط فيه أكمل، وإذا حصل التنافس بين مرشحين اثنين، فإن أكثرهما أصواتاً -بعد استيفاء الشروط الأخرى- هو أكثرهما قدرة على الحكم، ومن هنا كانت الكثرة أقوى مسالك الترجيح.

قبل أن أنهي مبحث النزول على رأي الغالبية في الشورى، أود أن أعلق على ما ذكره المحدثون من أمثلة للاستدلال على أن رأي الغالبية هو المعتبر في اتخاذ القرارات؛ ومن هذه الأمثلة ما ذكره عبد الحميد الأنصاري، ونسبه للشيخ عبد الحميد السائح استدلالاً بالمسائل الفقهية التالية على وجوب الأخذ برأي الأغلبية: إذا اختلط موتى

(١) الحارثي، مجموع الفتاوى، مرجع سابق، ج ٣١، ص ٢١٧-٢١٨، وانظر أيضاً:

- طبلية، القطب محمد القطب. الإسلام والدولة، القاهرة: دار الاتحاد العربي، ١٩٨٢م، ص ٣٦٠.

(٢) الغزالي، فضائح الباطنية، مرجع سابق، ص ١٧٤ - ١٧٥.

المسلمين بموتى الكفار، وأريد الدفن والصلاة؛ اعتبر بالأكثر ليصل إلى أن الأكثرية مدار الحكم عند فقدان دليل آخر.^(١) ومؤخذتنا على هذا الاستدلال أننا لا نرى وجهاً للقياس بين الغلبة في مسائل الموتى، وبرأي الأغلبية في قضايا الحياة؛ إذ لكل مسألة وجهها ومستندها، وليس الكثرة بحد ذاتها هي المرجحة في مسائل الشورى؛ إذ تختلف المسائل بحسب موضوعاتها.

فالكثرة في مسائل الحكم ضرورية؛ لتوافر تمكينات الحكم المعبر عنها "بالشوكة"، وفي مسائل الالتزامات المالية والبدنية الكثرة معتبرة؛ لتحمل الأمة التزاماتها التي ألزمت نفسها بها، بينما في قضايا الأموات وما شابهها، فالتغليب هنا إعمال لفكرة أنه لا حكم للنادر، وأن إهمال الغلبة أخذ بالأقل، ولا وجه له.

وقد ناقش الريسوني في كتابه الشورى ومعركة البناء، مسألة الاعتداد برأي الأغلبية، وأتى بعدة شواهد عليها، ومن ذلك: ما جاء في صحيح مسلم^(٢) مما يدل على الاعتداد بالكثرة الطيبة وإعلاء مقامها، عن أنس بن مالك قال: "مر بجنزة فأثني عليها خيراً، فقال نبي الله ﷺ: "وجبت وجبت وجبت". ومر بجنزة فأثني عليها شراً. فقال نبي الله ﷺ: "وجبت وجبت وجبت". قال عمر: فدى لك أبي وأمي، مر بجنزة فأثني عليها خيراً، فقلت: وجبت وجبت وجبت؟ ومر بجنزة فأثني عليها شراً، فقلت: وجبت وجبت وجبت؟ فقال رسول الله ﷺ: "من أثنتم عليه خيراً وجبت له الجنة، ومن أثنتم عليه شراً وجبت له النار. أنتم شهداء الله في الأرض، أنتم شهداء الله في الأرض، أنتم شهداء الله في الأرض." ومعناه الصحيح عند الإمام النووي: "أن كل

(١) الأنصاري، عبد الحميد. الشورى وأثرها في الديمقراطية، بيروت: المكتبة العصرية، (د. ت.)، ص ١٧٨-١٧٩، عن:

- السائح، عبد الحميد. "هل للأخذ برأي الأكثرية أساس في الإسلام؟"، مجلة الوعي الإسلامي، الكويت، العدد (٢٥)، إبريل ١٩٦٧م، ص ٦٠.

(٢) القشيري، صحيح مسلم، مرجع سابق، كتاب: الجنائز، باب: فيمن يثنى عليه خير أو شر من الموتى، ص ٣٦٨، حديث رقم: ٦٠- (٩٤٩).

مسلم مات فألهم الله الناس أو معظمهم الشاء عليه، كان ذلك دليلاً على أنه من أهل الجنة..."^(١)

ويستشهد الريسوني^(٢) بهذه القصة على حجية شهادة الكثرة في أمور الدنيا بدلالة الأولوية فيقول: "فإذا كانت شهادة الكثرة من المؤمنين يعتد بها في الحكم بالجنة والنار، فكيف لا يعتد بها في شؤون الدنيا ومصالحها، أو في اختيار الأصلح للولايات والإمارة ونحوها...؟!"

ومن الآيات التي تُشعر بأن الشورى الحقيقية هي التي يكون الرأي فيها جماعياً والقرار مشتركاً، فلا ينفرد بذلك أحد، آية الشورى ﴿وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ يَتَّبِعُونَ﴾ [الشورى: ٣٨] فالأمر يكون شورى بينهم، إذا ظل ملكاً لهم جميعاً، وأخذ بالاعتبار رأيهم جميعاً، ثم يُحسم بقول مجموعهم أو أكثرهم. فالأمر من أوله إلى منتهاه دائرٌ بينهم، ولا يؤول إلى واحد منهم، إلا برضاهم. وقد ناقش الريسوني أقوال الباحثين في المسألة بشكل معمق.

ثم ناقش الريسوني موضوع الترجيح بالأكثرية عند العلماء^(٣) فقال: "يظن بعض الناس أن اعتبار الأكثرية أو الأغلبية، إنما هي فكرة مقتبسة من النظام الديمقراطي الغربي، وأنها دخيلة على الفكر الإسلامي وثقافته الشرعية، وأنا لا أنكر أن للثقافة الديمقراطية الغربية أثراً كبيراً في ترويج هذه الفكرة ودعم الأخذ بها حديثاً، ولكني أقول: إن الفكرة ليست جديدة، ولا دخيلة على ثقافتنا الشرعية، بل هي قديمة أصيلة فيها. فالترجيح بالكثرة، أو بالأكثرية، قيل به وعُمل به عند علمائنا، في عدد من المجالات، وإن لم يكن من بينها المجال السياسي. فقد عدت الكثرة مرجحاً للروايات عند المحدثين، وعدت مرجحاً في الاجتهادات الفقهية عند الفقهاء والأصوليين،

(١) النووي، يمين بن شرف. صحيح مسلم بشرح النووي: بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٣٩٢هـ، كتاب: الجنائز، باب: فيمن يثنى عليه خير أو شر من الموتى، ج ٧، ص ١٩، شرح حديث رقم: ٦٠ - (٩٤٩).

(٢) الريسوني، الشورى في معركة البناء، مرجع سابق، ص ٨٤.

(٣) المرجع السابق، ص ٩٥.

فهناك الترجيح بكثرة الرواة للدليل، كما عدت الكثرة مرجحاً في الاجتهاد القضائي والإثبات القضائي؛ فمن المرجحات في وسائل الإثبات الترجيح بكثرة الشهود على قلتهم، لو استووا في صفة العدالة. بل إن شهادة "الأكثر من الناس" تكون مرجحاً حتى في اختيار من يُستفتى ويُتبع من العلماء. قال القاضي أبو بكر بن العربي: "...أَنَّهُ فَرَضَ عَلَى الْعَامِّي إِذَا نَزَلَتْ بِهِ نَازِلَةٌ أَنْ يَقْصِدَ أَعْلَمَ مَنْ فِي زَمَانِهِ وَبَلَدِهِ فَيَسْأَلُهُ عَنْ نَازِلَتِهِ، فَيَمْتَثِلُ فِيهَا فَتَوَاهُ، وَعَلَيْهِ الْاجْتِهَادُ فِي مَعْرِفَةِ" أَعْلَمَ "أَهْلٍ وَقْتِهِ بِالْبَحْثِ عَنْ ذَلِكَ، حَتَّى يَتَّصِلَ لَهُ الْحَدِيثُ بِذَلِكَ وَيَقَعَ عَلَيْهِ الْإِتِّفَاقُ مِنَ الْأَكْثَرِ مِنَ النَّاسِ".^(١)

وبقيت المسألة محل النظر؛ هل يمكن اعتبار رأي الجمهور من الفقهاء هو الحق الواجب الاتباع، وهل يمكن أخذ النموذج البرلماني للتصويت على القضايا الفقهية؟ يقول الريسوني: "إذا اختلفت أقوال العلماء في مسألة من المسائل، فالأرجح والأسلم هو اتباع ما عليه أكثرهم. وينطبق هذا ابتداء من الصحابة رضوان الله عليهم. قال أبو إسحاق الشيرازي: "وإذا كان على أحد القولين أكثر الصحابة، وعلى الآخر الأقل، قُدِّمَ ما عليه الأكثر، لقوله ﷺ: "عليكم بالسواد الأعظم".

ومن هنا فإن الأخذ بمبدأ الأكثرية، واعتبار الكثرة مرجحاً، وأن الصواب مع الكثرة يكون أغلب، لا ينفي إمكانية حصول العكس، وهو أن تكون الأكثرية على خطأ، والأقلية -حتى الفرد الواحد- على صواب.

كما أن القول بإمكانية الصواب عند الأقلية، أو عند الفرد الواحد، في مقابل رأي الأكثرية، يبقى في الغالب مجرد احتمال نظري، لا يمكن إنكاره، ولكن أيضاً لا يمكن الجزم به أو التعويل عليه. فنحن في حالة الاختلاف الشورى، أو غير الشورى، نجد أنفسنا أمام رأي الأغلبية، معزراً بأدلته وحججه، ورأي الأقلية المخالفة أو الواحد المخالف، معزراً بأدلته وحججه.

(١) ابن العربي، أحكام القرآن، مرجع سابق، ج ٣، ص ٣٨٢.

فالقول بأن الحق أحق أن يتبع، ولو كان رأي فرد واحد، وأن المرجع والمرجع هو الدليل لا غير، وأن الأمير في هذه الحالة يجب أن يتبع الدليل، "فأي الآراء كان أشبه بكتاب الله وسنة رسوله عمل به." ^(١) هذا كلام جميل ومعقول من الناحية النظرية والمبدئية. ولكن هذا إنما يستقيم إذا فرضنا أن المسألة واضحة، أو قد اتضحت، وليس فيها احتمالات متعددة، ووجوه مختلفة، أو إذا فرضنا أن الرأي المتروك ليس له شبه بالكتاب والسنة، وليس لأهله علم بهما.

وينتهي الريسوني إلى أنه من الممكن اعتماد رأي الأكثرية مرجحاً حين يكون أهل الشورى متساوين في الثقافة والمستوى المعرفي:

"أما حين يكون الناس من طينة واحدة، ويكونون جميعاً ممن ﴿لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ ءَاذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا﴾ [الحج: ٤٦]. وحين يكون لكل ذوي رأي اجتهداهم ونظرهم، وأدلتهم وحججهم، وكل طرف يرى أن موقفه هو الأشبه بالكتاب والسنة، وهو الأحفظ لمصلحة الإسلام والمسلمين في تلك النازلة... فلا يجدينا في هذه الحالة أن نقول: نتبع الحق مع من كان، سواء مع الأكثرية، أو الأقلية، أو مع الواحد. فلو عرف هذا "الحق" بشكل واضح لا غبار عليه، لما بقيت أقلية ولا أكثرية، فلا يبقى أمامنا عملياً إلا أن نتبع "الحق" الذي مع الأكثرية، أو "الحق" الذي مع الأقلية.

وأما ما يقوله ابن حزم ومن على شاكلته: "ولم يأمر الله تعالى بالرد إلى الأكثر، والشذوذ هو خلاف الحق، ولو أنهم أهل الأرض لا واحد." ^(٢) فهذه مجرد مكابرة وإغراق في المنطق الصوري. والله در الإمام الشاطبي الذي ختم حياته العلمية بهذه العبارة المضيئة المتوازنة "إذا ثبت أن الحق هو المعتبر دون الرجال، فالحق أيضاً لا يعرف دون وسائطهم، بل بهم يتوصل إليه، وهم الأدلاء على طريقه." ^(٣)

(١) الحارثي، مجموع الفتاوى، مرجع سابق، ج ٢٨، ص ٣٨٧.

(٢) ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد. النبذة الكافية في أحكام أصول الدين، تحقيق: محمد عبد العزيز، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٥م، ص ٤٧.

(٣) يعلق الريسوني على هذه العبارة بقوله: "هي آخر عبارة في كتاب (الاعتصام) وقد توفي المؤلف رَحِمَهُ اللهُ دون أن يتم الكتاب، بمعنى أن هذه العبارة قد تكون آخر ما خطه قلمه". انظر:

فأهل العلم والرأي والخبرة - وكذلك عموم الناس فيما يرجع إليهم، وما يتعلق بأحوالهم ومصالحهم - هم الأدلاء على الحق والصواب، أو على ما هو أكثر صواباً وأهدى سبيلاً، أو هم الأدلاء على ما يقتضيه الكتاب والسنة وما فيهما من مقاصد وقواعد، أو هم المقياس لما يمكن وما لا يمكن، ولما يتحمل وما لا يتحمل ... فتكاثرهم وزيادة عددهم على رأي من الآراء، ليس مجرد أرقام عمياء صماء، بل هو زيادة نظر وزيادة دليل، وزيادة رجحان. فالأصل أن الحق والصواب معهم، دائماً أو غالباً. وخلاف هذا يبقى وارداً، لكن على سبيل الاستثناء والاحتمال لا غير. والجماعة هم الحجة، ولا يلتفت إلى من شذ عنها.^(١) والمراد بالجماعة هنا جماعة العلماء؛ أي جمهورهم وأكثريتهم.

أقول: ورغم وجهة ما قاله الريسوني، فالذي يستدرك عليه أنه لا مانع أن يكون الحق مع الأقلية، ولهذا لا بد أن نقرر أنه للأغلبية الحق في أن تحكم، وللأقلية الحق في أن تعارض، فإذا قلنا: إن الحق مع الأكثرية، وأن الحق يعرف بما اتفقت عليه آراء أغلبية أهل الشورى، فإننا سنلغي حق الأقلية بالمعارضة!

إن موضوع أسلمة الديمقراطية من الموضوعات المهمة والتي تحتاج إلى بحث معمق؛ فالفكر الغربي يقر للأكثرية بحق الحكم كما يقر للأقلية بحق المعارضة، أما الفكر الإسلامي فله مصطلحه الخاص في علاقة الحاكم، كالنصرة، والطاعة، والنصيحة؛ فالنصيحة تأتي في مقابل المعارضة، ومن القضايا التي تحتاج إلى بحث كيف نوفق بين حق ولي الأمر في الطاعة والنصرة، وحق المعارضة في الانتقاد. وما زال هذا الأمر يحتاج إلى مزيد من البحث بالتعرف على خصائص الرقابة النيابية في الأنظمة الدستورية، وهو ما نعرضه فيما هو آت.

- الريسوني، الشورى في معركة البناء، مرجع سابق، ص ٩٩.

(١) ابن بطال، أبو الحسن علي بن خلف بن عبد الملك. شرح ابن بطال على صحيح البخاري، تحقيق: مصطفى عبد القادر، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٢م، ج ١٠، ص ٣٦٧.

سابعاً: الرقابة النيابية الدستورية الوضعية، وصلتها بسياسة التشريع

تقسم النظم الدستورية الوضعية إلى: حكومة الجمعية النيابية، والنظام الرئاسي، والنظام البرلماني.

والرقابة في النظم الحديثة على أنواع: فهناك الرقابة القضائية، وهناك الرقابة الداخلية الإدارية، وهناك الرقابة النيابية على المنهج السياسي للدولة، ونتناول هنا الرقابة السياسية في النظم الحديثة، ومدى تقبل القواعد الشرعية لها.

والرقابة النيابية في النظم الحديثة تختلف بحسب النظام السياسي للدولة، ويمكن إجمال الأنظمة المطبقة إلى ثلاثة أقسام:

١ - نظام الرقابة في ظل حكومة الجمعية النيابية: (١)

استحدث هذا النظام في فرنسا في أعقاب الأزمات سنة ١٧٩٢م عقب إلغاء الملكية، غير أن هذه التجارب كانت مؤقتة، والتجربة الوحيدة التي استمرت، مع شيء من التعديل تجدها في سويسرا. (٢)

وأهم مزايا الرقابة النيابية (٣) في "حكومة الجمعية النيابية" أنها تباشر الجمعية النيابية كافة الاختصاصات في الدولة: التشريعية، والتنفيذية، والقضائية، بحيث تتمثل سيادة الدولة في هذه الجمعية، وعليه، فلا يمكن تجزئتها تمثيلاً أو ممارسة، وتقوم فلسفة الحكم فيها على أفكار (روسو) الذي نادى بوحدة السيادة وعدم تجزئتها، كما أن من أهم مزايا هذا النظام أنه لا يعرف مبدأ الفصل بين السلطات.

هذا، وقد طبق النظام في سويسرا بتفويض الجمعية النيابية لبعض أعضائها، لتتولى مهام التنفيذ، ويخضع هذا المجلس التنفيذي خضوعاً تاماً، للجمعية الوطنية،

(١) حسنين، علي محمد. رقابة الأمة على الحكام، بيروت: مكتبة الخاني، ١٩٨٨م، ص ٣٧٧.

(٢) الجمل، يحيى. الأنظمة السياسية المعاصرة، بيروت: دار النهضة، (د. ت.)، ص ١٦٨.

(٣) المرجع السابق، ص ١٦٦

وتقوم الجمعية باختيار قضاة المحكمة العليا، والقائد العام للجيش.^(١)

من أهم مظاهر سلطة الرقابة في حكومة الجمعية النيابية أن المجلس الاتحادي الممارس للسلطة التنفيذية فيها يقوم بتقديم تقرير تفصيلي، يتعرض لكل أمور الاتحاد إلى البرلمان سنوياً، ويناقش هذا التقرير أمام لجنة خاصة، ثم أمام الجمعية كلها، وقد تؤدي المناقشة إلى أنواع من المسؤولية، وإن لم تصل إلى سحب الثقة.

ويستطيع البرلمان أن يلزم المجلس الاتحادي، بأن يتصرف على نحو معين في موضوع ما، أو بصدد سياسة معينة.

والبرلمان هو الذي يوافق على المعاهدات جميعها، عدا ما كان منها مجرد اتفاقات، أو تسويات قليلة الشأن.

وجه الفقهاء انتقاداً إلى حكومة الجمعية النيابية من حيث تركيز السلطة بيد البرلمان على وجه يسمح باستبداد البرلمان؛ لعدم وجود سلطة أخرى تملك إيقافها، ولعدم وجود ضابط قيمي تلتزم به، فهي تملك السلطة التشريعية، والقضائية وإليها تخضع السلطة التنفيذية.^(٢)

وقد أدت التجربة العملية لحكومة الجمعية النيابية إلى ديكتاتورية، تسربت بأزياء شعبية كما حدث في فرنسا في أعقاب الثورة الفرنسية، وظل هذا النظام بين عواصف هوج، واضطرابات من سنة ١٧٩٢م حتى سنة ١٧٩٥م عندما عدل عنه، وطبق في فرنسا في أعقاب ثورة ١٨٤٨م، ولكنه لم يدم طويلاً، لجأت إليه كذلك بعد سقوط نابليون الثالث سنة ١٨٧١م، وكانت آخر تجربة لفرنسا مع هذا النظام.^(٣)

(١) الغالي، كمال. مبادئ القانون الدستوري والنظم السياسية، دمشق: المطبعة الجديدة، ١٩٧٦م، ص ٣٠١.

(٢) الطماوي، سليمان. السلطات الثلاث في الدساتير العربية المعاصرة وفي الفكر السياسي الإسلامي، القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٦٧م، ص ٣٤٤، وانظر أيضاً:

- الجمل، الأنظمة السياسية المعاصرة، مرجع سابق، ص ١٦٦.

(٣) متولي، عبد الحميد. الحريات العامة نظرات في تطورها وضماناتها ومستقبلها، الإسكندرية: منشأة المعارف، (د. ت.)، ص ٧٣.

كما طبق نظام حكومة الجمعية النيابية نظرياً في تركيا بعد أن ألغى أتاتورك النظام الخلافي، غير أنه من الناحية العملية، كانت السلطات كلها مركزة في يد مصطفى كمال أتاتورك، بدلاً من أن تكون مركزة في الجمعية المنتخبة، وهذه التجارب تدل على أن هذا النظام نظام استثنائي، ولم يصادف تطبيقاً مستمراً إلا في الاتحاد السويسري كما ذكرت سابقاً.^(١)

ونساءل، لماذا أدت التجارب الاستثنائية لحكومة الجمعية النيابية إلى الاستبداد كما في فرنسا في أعقاب الثورة الفرنسية أو في تركيا بعد إلغاء الخلافة؟ والجواب - فيما يبدو - هو أنه لا يحقق العدالة وجود طائفة منتخبة من الشعب، تمارس الحكم، ما لم تقيد هذه الطائفة بقيم ومبادئ تمثل معياراً أو ميزاناً لمشروعية التصرف، وتكون هذه القيم متضمنة لمبادئ العدالة والمساواة والتكافل الاجتماعي والمسؤولية السياسية، ويعدُّ الخروج عليها عملاً غير مشروع، بحيث تلتزم بها السلطات في الدولة، ويكون الشعب رقيباً عليها، وهذا ما نجده واضحاً في النظام الإسلامي حيث فصل مبدأ السيادة عن فكرة السلطة، وفرّق بين من يمارس السلطة، والقيم التي تحكم ممارسة السلطة وتهيمن عليها،^(٢) كما يملك الفكر الإسلامي قيماً إنسانية علياً تردُّ قيماً على كل من ملك سلطة، وهذه القيم هي: التوحيد، والعمران، والتزكية. وإن صلاح الديمقراطية الحديثة يتحقّق بتقييدها بالقيم العليا، وهذه القيم موجودة في الإسلام.

(١) الجمل، الأنظمة السياسية المعاصرة، مرجع سابق، ص ١٦٦، وانظر أيضاً:

- متولي، الحريات العامة نظرات في تطورها وضماناتها ومستقبلها، مرجع سابق، ص ٧٥.

(٢) أشرت إلى ذلك تفصيلاً في كتابي: القيود الواردة على سلطة الدولة في الإسلام وضماناتها، عمان: دار وائل، ٢٠٠٨م، مبحث: السيادة، وانظر أيضاً:

- الدريني، خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، مرجع سابق، ص ١٨٥.

٢- الرقابة النيابية في النظام الرئاسي:^(١)

مثاله الولايات المتحدة الأمريكية، ويقوم النظام الرئاسي على ميزتين تتفرع منهما مجموعة خصائص ثانوية، والميزتان هما: وجود رئيس منتخب من الشعب يستأثر بالسلطة التنفيذية، والفصل الحاسم بين السلطات.

ويترتب على الميزتين السابقتين أن رئيس الدولة يقابل مجلس النواب في أن كلا منهما حائز على ثقة الشعب بشكل مباشر ويتكلم باسمه، غير أن الشعب اختار الرئيس للسلطة التنفيذية، واختار مجلس النواب للسلطة التشريعية، وعليه فيتبين:^(٢)

أ- أن الرئيس مختار من الشعب مباشرة، وليس من هيئة تشريعية، ويختار رئيس الدولة أعوانه دون الرجوع للنواب، والأعوان مسؤولون أمامه مباشرة، وهو المسؤول عن عزلهم.

ب- الرئيس يملك صلاحيات واسعة فهو ليس مجرد رمز، وأنه لا يملك الرئيس حل البرلمان، ولا يملك تأجيل الجلسات، ولا تعطيل دور الانعقاد؛ لما مر معنا من أن الأمة اختارته ليمارس سلطته التنفيذية دون تدخل في السلطة التشريعية، ويملك المجلس وضع التشريعات، ولا يملك توجيه أسئلة، أو اتهام، أو محاسبة الرئيس، أو أعوانه تحقيقاً للفصل الكامل بين السلطات.

وهذه الخصائص من حيث الوضع النظري، أما من حيث الوضع التطبيقي كما هو الحال في الولايات المتحدة فالأمر مختلف وأهم مزاياه من حيث الرقابة هي ما ندرسه في البحث الآتي:

أ- يتكون ما يسمى "بالكونغرس" في الولايات المتحدة الأمريكية من مجلسين منتخبين انتخاباً مباشراً، وهما مجلس النواب، ومجلس الشيوخ.

(١) الجمل، الأنظمة السياسية المعاصرة، مرجع سابق، ص ١٧٢، وانظر أيضاً:

- الغالي، مبادئ القانون الدستوري والنظم السياسية، مرجع سابق، ص ٣٢٩.

(٢) الجمل، الأنظمة السياسية المعاصرة، مرجع سابق، ص ١٧٢.

ب- هناك مظاهر عدة لرقابة "الكونغرس" أهمها: سلطة الاتهام، وحق إجازة الموازنة أو ردها، وحق تعديل الدستور.

ت- أما سلطة الاتهام؛ فيملكها مجلس النواب، ويقوم بدور الادعاء أمام مجلس الشيوخ الذي يقوم بدور القضاء، ويحتاج حكم الإدانة إلى موافقة ثلثي أعضاء المجلس، وهذه السلطة تتعلق بالجرائم الخطيرة التي تمس أمن الدولة، وجرائم الخيانة، وذلك فيما يتعلق بالرئيس، وكبار الموظفين الاتحاديين.^(١)

ث- أما فيما يتعلق "بالموازنة"؛ فإن ما يملكه الكونغرس من سلطة يعد وسيلة ضغط بعدم إجازة الموازنة إلا بعد تلبية رغبات الكونغرس، وهذا الحق لا يستطيع الرئيس الحد منه، ولا تهديد المجلس بالحل، أو بتأجيل الجلسات؛ لأنه لا يملك هذه الصلاحية مطلقاً.

ج- وأما فيما يتعلق بحق تعديل الدستور؛ فهو حق لا يتمكن منه الكونغرس بسهولة، لما يشترط في تعديل الدستور من شروط صعبة التحقيق، وهي: موافقة ثلثي أعضاء الكونغرس، فضلاً عن موافقة ثلاثة أرباع عدد الولايات؛ أي أن رفض ثلث المجلس بزيادة واحد يعيق التعديل.

وإذا توفرت هذه الصلاحية، فإن الكونغرس يملك وضع تشريعات جديدة تحد من صلاحية الرئيس، أو تسحب منه بعض الصلاحيات.

وقد أدّى التعاون بين الكونغرس والرئيس إلى وجود قنوات للتنسيق، فيما يعرف باللجان الدائمة للكونغرس؛ حيث يتم استشارة اللجان في السياسة العامة، وتضع هذه اللجان التشريعات بعد استشارة الرئيس وأعوانه أيضاً.^(٢)

(١) المرجع السابق، ص ١٧٩، وانظر أيضاً:

- الغالي، مبادئ القانون الدستوري والنظم السياسية، مرجع سابق، ص ٤٠٤.

(٢) الجمل، الأنظمة السياسية المعاصرة، مرجع سابق، ص ١٩٩.

يملك القضاء في النظام الرئاسي رقابة مشروعية ودستورية القرارات الصادرة من السلطة التشريعية، وعليه فيملك نقض القوانين المخالفة للدستور.

من شواهد ذلك أن الرئيس "روزفلت" أراد سنة ١٩٣٠م أن يتبع سياسة تسمح بتدخل السلطة في الحياة الاقتصادية لمواجهة الأزمات الاقتصادية، لكن المحكمة العليا وقفت لهذا الاتجاه المعروف باسم (New Deal) بالمرصاد، وأصدرت عدة أحكام بعدم دستورية القوانين الصادرة في تلك الفترة وقد حاول "روزفلت" أن يعدل نظام المحكمة، ولكنه لم يوفق؛ لأن التعديل لا بد أن يمر بذات المراحل التي يمر بها الدستور نفسه.^(١)

٣- الرقابة النيابية في النظام البرلماني:

يقوم النظام البرلماني -كما في الأردن وبريطانيا- على أربعة أركان؛^(٢) الركن الأول: وجود رئيس أعلى للدولة، وإلى جواره رئيس الحكومة، ولا تعدُّ قرارات رئيس الدولة منتجة إلا إذا وقعها معه رئيس الوزراء، والوزير المختص في بعض الأحيان.

الركن الثاني: هو ورئيس الدولة هو الذي يعين رئيس الوزراء.

الركن الثالث: هو رئيس الوزراء هو الذي يختار وزراءه، مع هذا، فإن تمام الأمر يحتاج إلى أداة معينة تصدر من رئيس الدولة كالإرادة الملكية بتعيينهم ووزراء؛ وعليه، فإننا نجد صلاحية رئيس الوزراء في مواجهة رئيس الدولة متفاوتة من بلد برلماني إلى آخر، ففي بلد كبريطانيا مثلاً، لا تعدو صلاحية الملكة أن تكون شكلاً محضاً، وفي بلدان أخرى كالأردن، وهو نظام نيابي ملكي، فإن سلطة الملك سلطة فاعلة، فهو

(١) المرجع السابق، ص ٣٥٥.

(٢) المرجع السابق، ص ١٩٥، وانظر أيضاً:

- الغالي، مبادئ القانون الدستوري والنظم السياسية، مرجع سابق، ص ٣٠٦.

- الطباوي، السلطات الثلاث في الدساتير العربية المعاصرة وفي الفكر السياسي الإسلامي، مرجع سابق، ص ٣٤٧.

يملك ويحكم ويوجّه.

الركن الرابع: هو الوزارة مسؤولة أمام البرلمان، فالوزارة في النظام البرلماني هي المهيمنة على تنفيذ سياسة الدولة، فلا بد إذاً أن تكون مسؤولة.

ويترتب على هذا نوعان من المسؤولية؛ النوع الأول: هي المسؤولية السياسية بالنسبة إلى البرلمان، وهي تقوم على سحب الثقة من الوزارة؛ فإذا البرلمان في النظام البرلماني حق سحب الثقة من الحكومة، أو أحد الوزراء، ويترتب على سحب الثقة استقالة الحكومة.

النوع الثاني: المسؤولية القضائية بالنسبة إلى البرلمان بحق اتهام الوزراء بالجرائم، سواء أكانت خطيرة أم غير خطيرة، فحق اتهام الوزراء بالجرائم منوط بالبرلمان، فلا يحق محاكمة الوزراء إلا بعد موافقة البرلمان، كما في الدستور الأردني في المادة (٦٥): "لا يصدر قرار الاتهام إلا بأكثرية ثلثي الأصوات"، والوزارة تستطيع أن تطلب من رئيس الدولة حلّ البرلمان، وهذه السلطة تعطى للوزارة في مقابل سلطة البرلمان في سحب الثقة؛ وذلك لضمان التوازن بين السلطات، وعدم طغيان إحداها على الأخرى.

ويرى بعض الكتاب أن هاتين الخاصيتين الأخيرتين المتعلقتين بالمسؤولية الوزارية أمام البرلمان من ناحية، وبحق الوزارة في طلب حل المجلس المنتخب من ناحية أخرى، تمثلان حجر الزاوية في النظام البرلماني، حتى إذا تخلفت هاتان الخاصيتان، فإنه لا يمكن أن يعد نظاماً برلمانياً، على حين تخلف غيرهما من الخصائص، أمر مغتفر لا يخل بوجود النظام البرلماني.^(١)

وقد تبين لنا مما سبق أن الرقابة على السلطة التنفيذية في نظام الجمعية النيابية والنظام الرئاسي لا تملك سحب الثقة من الحكومة، في حين تملك هذا الحق في النظام البرلماني؛ أي إنَّ شدة الرقابة لا تصل إلى العزل في نظام الجمعية النيابية والنظام الرئاسي.

(١) الجمل، الأنظمة السياسية المعاصرة، مرجع سابق، ص ١٩٩.

كما تبين أن آلية الرقابة التي تملكها السلطة النيابية في النظام الرئاسي تتمثل في عرقلة إجازة الموازنة، وفي رد بعض التشريعات، أو إصدار تشريعات حازمة، ويملك الرئيس تجاه هذه التشريعات حق الفيتو - أي حق النقض - بحيث لا يستكمل التشريع مراحل القانونية إلا بعد موافقة الرئيس، وإذا رد الرئيس مشروع القانون المعروض، فإن الكونغرس ينظر فيه مرة ثانية، حتى إذا حاز ثقة ثلثي مجلس النواب عد قانوناً، ولا حاجة حينئذ لموافقة الرئيس. ومما يؤخذ على هذه النقطة أن الدستور في النظام الرئاسي، يضع الرئيس في كفة تقابل ثلثي المجلس.

وتبين أيضاً أن النظام الرئاسي يعتمد على أمرين: الرقابة القضائية في مبدأ المشروعية، وعلى رقابة دستورية القوانين.^(١) ولاحظنا أن تضع الأنظمة المعاصرة تضع عوائق أمام سهولة محاسبة أعضاء السلطة التنفيذية لا تتناسب مع مسؤولية الأمة عن حماية قانونها.

ففي النظام الرئاسي مثلاً لا يملك "الكونغرس" سلطة اتهام الرئيس إلا في أنواع محددة من الجرائم، وهي: الخيانة العظمى والجرائم الخطيرة، والأولى أن يُساوى بين المواطنين جميعهم، وأن تكون مسؤولية ذوي المناصب الحساسة أشد؛ لخطورة الأثر المترتب عليها.^(٢)

أما في النظام البرلماني، فلا بد من أغلبية برلمانية؛ لتصح إدانة الوزراء، ويؤخذ على هذا النظام ما أخذ على سابقه من عدم المساواة مع سائر المواطنين، إضافة إلى عدم مراعاة أن حساسية المنصب تستدعي شدة المحاسبة.^(٣)

(١) ليلة، محمد كامل. النظم السياسية؛ الدولة والحكومة، بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٦٩م، ص ٨٩٧.

(٢) الغالي، مبادئ القانون الدستوري والنظم السياسية، مرجع سابق، ص ٣٢٩.

(٣) الطماوي، السلطات الثلاث في الدساتير العربية المعاصرة وفي الفكر السياسي الإسلامي، مرجع سابق، ص ٣٤٧.

ثامناً: محاسبة رئيس الدولة لأعوانه، ومسؤولية الموظف العام

نص الفقهاء على أهمية مشاركة الإمام لأعمال نوابه، ومحاسبتهم، مستنديين إلى تعليل علمي دقيق نعرض له في هذا البحث، يقول الماوردي: "وعلى الوزير مطالعة الإمام لما أمضاه من تدبير، وأنفذه من ولاية، وتقليد؛ لئلا يصير بالاستبداد كالإمام. وعلى الإمام - أي رئيس الدولة - أن يتصفح أفعال الوزير، وتدبيره الأمور، ليقر منها ما وافق الصواب، ويستدرك ما خالفه؛ لأن تدبير الأمة إليه موكل، وعلى اجتهداه محمول."^(١)

ويفهم مما سبق أن سند مسؤولية الوزير تجاه الرئيس هو: أن لا تتعدد السلطات في الدولة على وجه يؤدي إلى ازدواجية العمل، وهذا ما بيّنه الماوردي بقوله: "لئلا يصير بالاستبداد - الاستقلال بالقرار - كالإمام"^(٢) فينشأ عن ذلك ازدواجية القرارات، وتعدد الجهات المشرفة على وجه يؤدي إلى التضارب، وتدارك الإمام الأخطاء التي لم يوفق فيها الوزير إلى الصواب؛ إذ إن تدبير الأمة موكل إلى اجتهد الرئيس.

١ - رأي أبي حفص الجرجاني في مسؤولية الأعوان تجاه رئيس الدولة وعقوبة الخيانة، ووسائل التعرف عليها:

يقول الجرجاني: "وإذا ظفر السلطان بخائن في عماله، فينبغي أخذ ما في يده؛ أي وقفه عن العمل ومصادرة ما أخذه وألاً يرده عاملاً بعد ذلك. وإن فعل فقد ظلم الرعية؛ إذ لا يقف على حد ما أخذ منه، بل يطلب أضعافه، وقد كان ما جمع خفية، وخوف أن يطلع عليه، فالآن بعد العلم به، يأخذ من أموال الناس جهاًراً من غير خوف... وينبغي للسلطان إذا طلب إقامة البينة على خيانة العامل، أن يكون بعد عزله، ولا سيما إن طلب البينة من رعية ذلك العامل، وهو لم يزل عليهم، بل يكون ذلك بعد عزله، حتى يأمنوا عدم رجوعه عليهم، فحينئذ يبينوا عليه، إذا أمنوا غائلته."^(٣)

(١) الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، مرجع سابق، ص ٩٩.

(٢) المرجع السابق، ص ٩٩.

(٣) الجرجاني، هداية من تولى غير الرب المولى، مرجع سابق، ص ٣٢.

أهم ما يفهم من درجات المسؤولية كما يقررها الرجراجي: مصادرة ما أخذ الموظف من أموال، أو حقوق بغير حق، وهذا واضح في قول الرجراجي: "أخذ ما في يده"، وحرمان من تثبت عليه التهمة من الوظيفة العامة، وعدم جواز استخدامه في المرافق العامة للدولة، وذلك لعدة مسوغات ذكرها الرجراجي، أهمها أنه بعودته يكون أكثر جرأة على الولوغ في حقوق العامة، وعزل الموظف المتهم، ووقفه عن العمل، عند إجراء المحاكمة، حتى لا يستغل نفوذه الوظيفي، لتخويف الشهود، وإعاقة الوصول إلى الحق، وفي هذا يقول الرجراجي: "حتى يأمنوا رجوعه عليهم، فحينئذ يُبينوا عليه إذا أمنوا غائلته"، والذي يستدركه الباحث علي الرجراجي عدم توضيحه فيما إذا كان هذا العزل وقفاً مؤقتاً عن العمل، إلى حين بيان الحقيقة، أم أنه إنهاء للخدمات، فإذا كان الثاني، فلا وجه له إذا ثبتت عدم صحة التهمة؛ لأننا بهذا نكون قد عاقبنا الموظف بإخراجه من الوظيفة لمجرد التهمة، وأما ما تخوف منه الرجراجي من خوف (الغائلة) فضمانه بتمكن الرعية من الانتصاف، ورفع الأمر إلى القضاء، هذا خير رادع وحافظ لحقوق الجميع.

٢- رأي الثعالبي بحماية الموظف من الوشايات:

ومماً ينبغي أن يشعر به الموظف العام ليتمكن من أداء وظيفته، هو استقراره، وحمايته، وحفظ حقوقه، وإلا صار مهانداً على حساب مصلحة الوظيفة، وفي هذا يقول الثعالبي: "وَحَقَّ الوزير على الملك: أن لا يسمع كلامَ الوشاة والمتعرضين، فإنه مقصودٌ محسود، والحسود لا يُبقي ولا يذر، بل يجب أن يَعْرِضَ له بما بلغه عنه مما يكرهه أو لا يستصوبه، فإن كان صحيحاً اعتذر ولم يَعُدْ، وإن كان كذباً وتمويهاً، برهن على نفسه؛ ليزول الشك فيه."^(١)

وهكذا نجد من مقارنة كلام الثعالبي بالرجراجي نوعين من الأخبار، في حق الموظف العام: الوشاية، والاتهام، ومن هنا يجب حماية الموظف من الوشاية، وعدم تعرض

(١) الثعالبي، عبد الملك. تحفة الوزراء، بغداد: وزارة الأوقاف العراقية، ١٩٧٧م، ص ٧٢.

وضعه القانوني للاهتزاز لمجرد الوشايات؛ ليشعر بضمانة تمكنه من أداء وظيفته بقوة.

وفي الوقت نفسه لا نسمح له بتجاوز حقوق الآخرين حيث يتمكن المواطن من الاتهام، إذا كان للتهمة دليلها، ليأخذ الأمر بعد ذلك مجراه القانوني والقضائي الذي يحمي الأطراف جميعها.

وسائل معرفة خيانة الموظف كما يعرضها الرجراجي بقوله: "وتعلم خيانة العامل إذا ظهرت عليه زيادة، كأخذه في البنيان، والغرس، وشرائه الدور، والأرضين، وأخذه بالتجارة، فإذا كان فضلاء الصحابة، وعدوهم يُنْهَوْنَ في عملهم عن زيادة البنيان، لضروراتهم فيه، فكيف المعروفون بالخيانة في فضول البنيان لا يُنْهَوْنَ، ولا يؤخذ ما بأيديهم مما يفسدونه من أموال المسلمين." (١)

ويظهر مما سبق، أن الرجراجي يُقر مبدأ "من أين لك هذا؟" ومبدأ الكشف عن أموال الموظف العام، وهذه المبادئ تُظهر لنا رهافة مبدأ المسؤولية كما يقرها فقهاء الإسلام، لما رسخ في أذهانهم من دور الأمة في تغيير المنكر، وتعلق تصرفات الموظف العام بالمصلحة العامة للأمة.

تاسعاً: من قضايا إدارة الصراع الداخلي، كيف يمكن توقيع جزاء عدم الطاعة في الدولة الحديثة؟

تقرر النصوص الشرعية أن لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، وقد تقرر هذا المبدأ بعدة أدلة، وهنا لا بد من الانتباه إلى أن جزاء "عدم الطاعة" سلاح ذو حدين، فهو من جهة يمكن أن يكون رادعاً لمن خالف مبدأ "المشروعية" كما في تجارب الأمم في التاريخ الحديث؛ إذ تحررت الهند من السيطرة البريطانية باستخدام هذا السلاح على يد غاندي، وأسقط الشعب السوداني حكماً عسكرياً في أكتوبر ١٩٦٤م باستخدام سلاح مشابه، كما أشرت سابقاً. ومن جهة أخرى، فإن هذا السلاح يمكن أن يكون ذريعة لمن

(١) الرجراجي، هداية من تولى غير الرب المولى، مرجع سابق، ص ٣١-٣٢.

يرغب في التهرب من الالتزامات التي فرضتها الدولة كالجندية "التجنيد الإلزامي أو خدمة العلم"، والضرائب، وغيرها بحيث يدعي أن هذا التصرف غير مشروع، فتنهار بهذا فكرة الدولة أصلاً؛ لفقدانها أحد أركانها وهو السلطة العامة الملزمة، وعلى هذا فلا يجوز أن يترك هذا السلاح للأمزجة والأهواء، ولا بد أن يخضع لجهة مسؤولة تتولى هي النظر في مشروعية القرار،^(١) امثالاً لقوله تعالى: ﴿فَإِنْ نَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ۝٩١﴾ [النساء: ٥٩]، ولقوله سبحانه وتعالى: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنَيطُونَهُ مِنْهُمْ﴾ [النساء: ٨٣].

ومناسبة الآية تحدث عن عدم بث الإشاعة وترويجها وتقرر المنهج الواجب اتباعه، وهو وجود مرجعية عليا، تتمثل في الرسول الكريم حالة وجوده، أو بأمراء المؤمنين القادرين على تفهم حقيقة الأمر،^(٢) ولما كانت العبرة بعموم اللفظ؛ فإن هذه الآية تضع مبدأ عاماً للأمة لمواجهة القضايا ذات الخطورة والحساسية، حيث تعرض على القادرين على الاستنباط ومعالجة الموضوع بما يناسب ولا يحدث - في الوقت نفسه - خللاً أو فوضى.

يمكن أن نضع الخطوات الآتية لتنظيم مسألة عدم الطاعة:

أ- وجود محاكم دستورية للنظر في مدى شرعية السلطة التنفيذية.^(٣) ومن الجهات التي عرفتھا النظم الإسلامية، أجهزة الرقابة، وقد تناولناها بالتفصيل في المبحث السابق، وبينت أن "الرقابة القضائية" تملك سلطة الإلغاء، كما عرف الفقهاء الإسلامي "قضاء الرد" قمة مراتب السلطة القضائية في الإسلام. ومهمة هذا القضاء

(١) حسين، محمد الخضر. نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم، القاهرة: المطبعة السلفية، ١٩٢٥م، ص ٢٧.

(٢) قطب، سيد. في ظلال القرآن، بيروت: دار الشروق، ١٩٧٩م، ج ٢، ص ٧١١.

(٣) العربي، محمد. نظام الحكم في الإسلام، بيروت: دار الفكر، ص ٨٢، وانظر أيضاً:

- عليان، رشدي. الإسلام والخلافة بحث موضوعي في رئاسة الدولة مقارناً بأراء المذاهب الإسلامية كافة، بغداد: مطبعة دار السلام، ١٩٧٦م. ص ٧٢.

إلغاء القوانين والأنظمة المخالفة للشريعة على أعلى مستوى للقضاء في الدولة، وهذا يتحقق الالتزام: بأن لا طاعة في معصية الله تعالى، مع عدم زعزعة نظام الدولة، وفتح الباب للتهرب من الالتزامات، بل يحفظ سيادة التشريع، وضمان استقرار الوضع العام في الدولة، فإذا عطلت السلطة العامة المرافق التي تحفظ سيادة التشريع، وتمنع انتهاك أحكامه "كقضاء الرد" أو "المحكمة الدستورية"، فإن هذه السلطة تفتح ذرائع الفوضى حين تتيح للأفراد المواطنين الادعاء بعدم شرعية القرار، مع عدم وجود محكمة مختصة تحكم فيه، فتعين وجوب إقامة مؤسسات قضائية للفصل والرد، والإلغاء؛ سداً لذريعة الفوضى في المجتمع، ولأن ما لم يتم الوجوب إلا به فهو واجب.

ب- التمرد السلبي^(١) من ممثلي الشعب "المجلس النيابي أو مجلس الشورى" لعدم الموافقة على المطالب التي تتقدم بها الوزارة أو السلطة التنفيذية، وهذا الأسلوب هو المتبع في الأنظمة الدستورية الحديثة "البرلمانية" و"الرئاسية"؛ إذ يعد امتناع السلطة التشريعية عن إجازة القوانين؛ نوعاً من أساليب الضغط على السلطة التنفيذية، لوقف تجاوزها، وكذا فإن الأنظمة البرلمانية تعطي لمجلس النواب رقابة مالية حيث يختص المجلس بإقرار الموازنة الدستورية السنوية.

ويرى فقهاء القانون الدستوري^(٢) أن إقرار الموازنة يعد ثقةً جديدة بالحكومة، وهذه الإجراءات التي عرفتها النظم يستوعبها الفقه الإسلامي، وتساعد على تنظيم مبدأ "عدم الطاعة" جزاء على المعصية بأسلوب دستوري لا يهدد كيان الدولة كلها، وإنما يجعل الجزاء منصباً على ممارسة الحكم، وهو مقصد شرعي في حفظ كيان الدولة وتجنب الفتنة بدلاً من تهديد كيان الدولة، وإن كان النظام البرلماني يجعل الجزاء محصوراً بهيئة الوزارة، ويعطى رئيس الدولة حصانة تجعله فوق المسؤولية مع تقييد صلاحياته في التصرف من خلال "مجلس الوزراء".

(١) بدوي، عبد الرحمن. فلسفة القانون والسياسة، الكويت: وكالة المطبوعات، ١٩٧٩م، ص ١٢١.

(٢) الغزوي، الوجيز في التنظيم السياسي والدستوري للمملكة الأردنية الهاشمية، مرجع سابق، ص ٨٠.

بحث فقهاء القانون الدستوري في جزاء مخالفة "القاعدة الدستورية" من قبل السلطة العامة نفسها، ومن يملك كَفَّ غَلَواء السلطة إذا هي انحرفت، باعتبارها تملك وسائل الإلزام، ولا يوجد في المجتمع سلطة أعلى منها، على ما تقرّر في بحث أركان الدولة، وانتهى الباحثون إلى أن من جزاءات انحراف السلطة العامة، الجزاء الاجتماعي^(١) Sanction Social المتمثل في ردة فعل المجتمع Reaction Social ويعبر (ديجي) عن هذه الفكرة بوضوح؛ إذ يقرّر وجود مصدرٍ للقانون خارج عن إرادة الدولة ليُكفّف من غلوائها، هذا المصدر هو وليدُ حياة المجتمع، وتضامنه الذي وجد مثلما وجدت الدولة،^(٢) وعلى الدولة أن تحترمه وتلتزم به، وإلا ووجهت برد فعل المجتمع.

وتفاوت ردود فعل المجتمع، ومدى فاعلية هذا الرد بحسب عوامل عدة أهمها: ثقافة المجتمع^(٣) وتمجيده لروح الاستقلالية ورفضه أن يكون إمعة،^(٤) أو تخاذله وتمجيده الحرص على "حياة"^(٥) بقطع النظر عن مستوى الكرامة في هذه الحياة، ومدى شعور المجتمع بالظلم، ومسؤوليته عن تغيير هذا الظلم.

ومن هنا، نجد الواقع السياسي للمجتمعات هو الذي يحدد شكل الأنظمة السياسية، فحكمانا هم نحن، وهم منّا.^(٦)

(١) عثمان، من أصول الفكر السياسي الإسلامي، مرجع سابق، ص ٤١٨، وانظر أيضاً:

- الغالي، مبادئ القانون الدستوري والنظم السياسية، مرجع سابق، ص ٤٨٩.

(٢) عثمان، من أصول الفكر السياسي الإسلامي، مرجع سابق، ص ٤١٨.

(٣) الغالي، مبادئ القانون الدستوري والنظم السياسية، مرجع سابق، ص ٤٨١.

(٤) كما في المجتمع الذي تهيمن عليه المفاهيم الإسلامية.

(٥) كما وصف القرآن الكريم اليهود بقوله سبحانه: ﴿وَلَنَجْذِبَهُمْ إِلَىٰ مَا أَنُكَّرُوا﴾ [البقرة: ٩٦] قال صاحب الظلال: "ذكر القرآن لفظ حياة ليدل على منتهى الحرص دون التفات للحد الأدنى من قيم الكرامة الإنسانية." انظر:

- قطب، في ظلال القرآن، مرجع سابق، ج ١، ص ٩٢.

(٦) طبلية، الإسلام والدولة، مرجع سابق، ص ٢١٨.

ونجد في التاريخ السياسي المعاصر أمثلة ناجحة لأثر الشعوب في كَفِّ غَلواء الأنظمة السياسية حال انحرافها، حين تمارس الأمة وظيفتها في حماية حقوقها، والدفاع عنها، وقد كان سلاح "عدم الطاعة" و"العصيان المدني"^(١) الذي هو مدار بحثنا سلاحاً فعالاً؛ فعلى سبيل المثال كما أسلفنا سابقاً، لقد جربت الهند هذا السلاح، ونجحت به، بقيادة غاندي على إنهاء الاحتلال البريطاني، وفي أكتوبر (تشرين الأول) عام ١٩٦٤م استطاع الشعب السوداني بعمل مماثل إسقاط الحكم العسكري، وفي الاتحاد السوفياتي فشل الانقلاب العسكري على غورباتشوف؛ لعدم وجود من يطيع الانقلابيين.

(١) المرجع السابق، ص ٢٣٣.

القواعد والضوابط الفقهية في هذا الباب

أولاً: قواعد السياسة الشرعية في مجال الفقه الدستوري

١ - الأمة هي الأصل والدولة إحدى مؤسساتها^(١)

أ- شرح الضابط:

الأمة لغة كل جماعة يجمعهم أمر ما: إما دين واحد، أو زمان واحد، أو مكان واحد، سواء أكان ذلك الأمر الجامع تسخيراً أم اختياراً، فالبشر أمة، والطير أمة،^(٢) والأمة اصطلاحاً رابطة اجتماعية لأفراد تجمعهم عوامل عدة، كوحدة التاريخ واللغة والآمال، بما يؤثر في وحدة المواقف الكبرى، ويصنع إرادة العيش المشترك.

يقصد بالأمة بهذا الضابط الأشخاص الذين أرادوا العيش المشترك في ظل تعاليم الإسلام. ونعني بأن الأمة هي الأصل؛ أي إن الأمة الإسلامية هي المكلفة ابتداء بالأحكام الشرعية، وعليه فإن الأمة تنشئ المؤسسات التي تمكنها من القيام بعبء التكليف، ومنها الدولة والسلطة السياسية فيها، كما تنشئ مؤسسات سوى الدولة كمؤسسات المجتمع المدني، وهذه المؤسسات قد تعمل على مستوى دولة واحدة، أو على مستوى عدة دول، كالمنظمات الدولية الممثلة للأمة، ومهمة هذه المؤسسات إحياء إرادة العيش المشترك، وزيادة مجالات التعاون والتنسيق بين أفراد الأمة.

أما الدولة فهي إحدى مؤسسات الأمة، تقوم بالواجبات المنوطة بالأمة الإسلامية، وهي اصطلاحاً: مجموعة من الأفراد مستقرة على إقليم معين، ولها من التنظيم ما يجعل للجماعة في مواجهة الأفراد سلطة أمرة، ونهاية.^(٣) ولها ثلاثة أركان: الإقليم، والسلطة

(١) عطية، جمال الدين. النظرية العامة للشريعة الإسلامية، المدينة المنورة: مطبعة المدينة المنورة، ١٩٨٨م، ص ٢٦٦.

(٢) الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد بن المفضل. مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، دمشق: دار القلم، ط ١، ١٩٩٢م، ص ٨٦.

(٣) ليلة، النظم السياسية؛ الدولة والحكومة، مرجع سابق، ص ٢٥.

السياسية، والشعب أو المواطنون، الذين تقوم بينهم وبين دولتهم علاقة قانونية، وهم المتمتعون بجنسيتها، أما من يقيم في الدولة لا يتمتع بالجنسية فهم من سكانها.

ويرى القانونيون المحدثون أن الدولة هي الوجه القانوني للجماعة، تنطق باسمهم، وتحقق مصالحهم،^(١) وفي هذا محاولة للمطابقة بين الدولة والأمة، حيث يطلقون على الدولة الحديثة اسم الدولة القومية: "Nationstate"

ولكن النظر الفقهي يوجهنا للقول بأن الدولة إحدى مؤسسات الأمة، فالدولة قد تكون دولة الأمة حين تتسع لجميع من آمن بفكر واحد، وتوفرت لهم إرادة العيش المشترك؛ كالحلقة الرائدة والخلافة الأموية والعباسية، وقد تضيق الدولة عن استيعاب أفراد الأمة الواحدة، حين تتعدد الدول الممثلة للأمة المسلمة كالدول الأعضاء في منظمة المؤتمر الإسلامي، حيث تعد شعوب هذه الدول من أبناء الأمة الإسلامية، وقد يكون في الدولة الواحدة مواطنون ينتمون لأكثر من أمة، كما في الدول التي توجد فيها أقليات.

والفقه السياسي الإسلامي أقام علاقة فريدة بين الأمة والدولة؛ إذ فتح الباب للقاء الإنسان مع أخيه الإنسان، دون عوائق من لون أو دين، بحيث كانت الدولة إحدى أدوات الأمة في صهر الشعوب والقبائل وصولاً إلى دولة الأمة، وارتقاء بال عمران البشري إلى كماله، فهي وسيلة ارتقاء واندماج وانتقال من حالة البداوة وسلوك أفرادها، إلى سلوك حضاري يتسع لتعدد الشعوب والقبائل والكيانات السياسية.

واليوم في ظل تعدد الدول القطرية ينبغي البحث عن صيغة فقهية للتعامل مع تعدد الدول في إطار وحدة الأمة، بما يقتضي أن تكون الجنسية في الدولة أداة تعارف، وليست قيداً على حرية العمل والتنقل داخل إطار الأمة الواحدة، ولعل النظر الفقهي يرشدنا إلى التعامل معها على وفق ما تعامل الرسول ﷺ مع التكتلات الاجتماعية القائمة في عهده من قبيلة وعشيرة، حيث اعترف بها كوحدات اجتماعية تدير نفسها،

(١) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

فكل عشيرة على ربعتهم يتعاقلون؛ أي على نظامهم الخاص،^(١) لكن الرسول ﷺ أعاد تركيب القبائل على نحو يهيئها للانصهار في الأمة؛ وذلك برفض العصبية بما يجعل القبائل والعشائر تكتلاً فرعياً في إطار التكتل الكبير "الأمة" حيث جعل الولاء في المحصلة للشريعة، وقرر مبدأ دولة القانون واحترام حقوق الإنسان،^(٢) فلا يصح أن يتكتل أبناء العشيرة لنصرة ظالم وإقراره على ظلمه، وإنما نصره أخيك الظالم بمنعه من الظلم ومنع أذاه، كما فسر ذلك رسول الله ﷺ.

وموقف الرسول ﷺ من العشائر على هذا النحو جاء مراعيًا لتغلغل العشائرية في النفوس، وكونها كيانات قائمة، ونحن يمكن أن نسير على وفق هذا المنهج بتطبيق مبدأ القياس بمعناه العام، فالكيانات السياسية القائمة متغلغلة في الواقع، فيعترف بها، ويعاد تفكيكها وتركيبها على نحو يجعلها تكتلات فرعية في إطار التكتل الكبير، وهو: مؤسسة الأمة.

هذا ولا بد في سبيل تحقيق هذا الهدف الوحدوي العظيم أن يرافقه الخطوتان الآتيتان: أولاً: إحياء مؤسسات الوحدة الحضارية والفكرية والاقتصادية، على وفق ما عرفت الحضارة الإسلامية حيث كان للطرق الصوفية والمؤسسات التعليمية كالأزهر، والزيتونة وغيرها إضافة إلى نقابات أصحاب الحرف دور بارز في الإبقاء على الوحدة الحضارية للأمة.

وإن هذه الوحدة في أيامنا هذه قد تعرضت للاهتزاز بما يدعو إلى إيجاد مؤسسات تعيد بعث وإحياء فكر الوحدة، ويقترح الدارسون إيجاد نقابات على مستوى دول الأمة المسلمة، فضلاً عن تفعيل دور المؤسسات التعليمية الوحدوي.

(١) الكيلاني، "مفهوم الشعب والأمة والجنسية وأبعاده الحضارية في الإسلام"، مرجع سابق، ص ١٥٠-١٦٢.

(٢) القشيري، صحيح مسلم، مرجع سابق، كتاب: البر والصلة والآداب، باب: انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً، ص ١٠٤١، حديث رقم: (٢٥٨٤).

ثانياً: ترسيخ دعائم المجتمع القوي الذي يستطيع تحقيق التوازن بين السلطة والشعب، ويعبر عن هذا المفهوم بالمجتمع المدني أو (مؤسسة الأمة)، بحيث يستطيع هذا المجتمع القوي المؤمن بالوحدة الحضارية أن يوجه الكيانات السياسية نحو التقدم للوحدة السياسية، وصولاً إلى الأمة الواحدة والدولة الواحدة. وقد اختلف الباحثون حول مدلول هذا المفهوم، فيرى الباحثون الغربيون أن قيام "المجتمع المدني" يستلزم وجود مؤسسات اقتصادية رأسمالية، وخصخصة القطاع العام، بينما يرى الباحثون العرب أن القضية ليست في مجتمع مدني أو غير مدني، وإنما هي في مجتمع قوي متماسك، يستطيع تحقيق التوازن مع السلطة الحاكمة، ويفضل بعض الدارسين استخدام مصطلح "مؤسسة الأمة" باعتباره أقرب لطبيعة المجتمع الإسلامي، وهذا ما يحتاجه المجتمع العربي لتجاوز حالة الاستبداد في الحكم.^(١) ومن أهم دعائم المجتمع القوي أو "مؤسسة الأمة" تلاقي الشعوب والقبائل وانصهارها في إطار المفهوم الواسع للأمة، وامتلاك الأمة للمؤسسات فكرية مستقلة عن الدولة تملك حرية التعبير والنصح والفتيا من غير حاجة إلى ترخيص من الدولة؛ لأن ربط صلاحية المؤسسات الفكرية بموافقة الدولة يعني أن تتجاوز الدولة للدور الطبيعي لها، وتتعدى على دور الأمة.

وتنفرد الشريعة الإسلامية عن الشرائع الوضعية في أنها لا تعتمد في تنفيذها على سلطات الإدارة والقضاء فحسب، بل تعتمد وبالدرجة الأولى على حرص الأفراد والمجتمع بوجه عام على إقامة الشريعة، ومن هنا، فإن التكاليف توجهت للأمة لا إلى الإدارة، وتقوم الأمة بإنشاء المؤسسات للنهوض بهذا الواجب، وهذا ما يؤدي إلى إيجاد المجتمع الإيجابي المتفاعل مع الأفكار والأحداث.^(٢)

ب- أدلة الضابط:

﴿ وَإِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ ﴾ [المؤمنون: ٥٢]. وقوله جلّ ذكره: ﴿ إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ ﴾ [الأنبياء: ٩٢]. وسياق الآيات

(١) عبد الخالق، الأبعاد السياسية لمفهوم التعددية، مرجع سابق، ص ١٠٤.

(٢) عطية، النظرية العامة للشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص ٢٤٣.

يتكلم عن المسلمين الذين أسلموا حقاً على أيام موسى وهارون، وإبراهيم، ولوط، ونوح، وداود، وسليمان، وأيوب، وإسماعيل وإدريس وذي الكفل وذي النون، وزكريا ويحيى، ومريم... فكل من آمن بالله ورسوله هو من أمة الإسلام ولو اختلفت الكيانات السياسية أو الانتهاآت العرقية والقومية.

- ﴿وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْعُرْفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٤]؛ أي يجب أن تكونوا كلكم أمة من خصائص أفرادها أنهم يدعون إلى الخير. فالكلام من قبيل قولهم: ليكن لي منك صديق حميم،^(١) وبهذا تتفق الآية مع قوله ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ [آل عمران: ١١٠].

- "من رأى من أميره شيئاً يكرهه فليصبر عليه، فإنه من فارق الجماعة شبراً فمات إلا مات ميتة جاهلية." ^(٢) قال العيني: "والمقصود بالميتة الجاهلية أي؛ ليس لهم إمام" ^(٣) فكان وجود الدولة والإمام كليهما معبراً عن كيان قانوني للجماعة، والخروج على الدولة هو المقصود بالمفارقة لهذه الجماعة ذلك أن العرب قبل الإسلام لم تعرف مفهوم الدولة والإمارة؛ إذ لا سلطان سوى سلطان القبيلة، ولا التزام إلا بالعرف والتقاليد، ومن هنا كان حال من لا دولة لهم يشبه حال الجاهليين قبل الإسلام، "لأن كل من كان حول مكة من العرب لم يكن يعرف إمارة، وكانت تأنف أن يُعْطِيَ بعضها بعضاً طاعة الإمارة، فلما دانت لرسول الله ﷺ بالطاعة لم تكن ترى ذلك يصلح لغير النبي ﷺ، فأمرُوا أن يطيعوا أولى الأمر"، وفي الحديث تنبيه إلى أهمية بناء مؤسسة الدولة بمؤسساتها السياسية، كإحدى مؤسسات الأمة.

- قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ [النساء: ٥٩]، يعني إن اختلفتم مع السلطة السياسية في الدولة، الذين أمرتهم بطاعتهم فردوا الأمر إلى الله

(١) عيسى، تيسير القرآن الكريم للقراءة والفهم المستقيم، مرجع سابق، ص ٨٠.

(٢) العيني، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، مرجع سابق، ج ٢٤، ص ٢٥٥.

(٣) المرجع السابق، الجزء نفسه، والصفحة ذاتها

والرسول؛ أي إلى حكم الله والرسول إن عرفتموه؛ لأنَّ ذلك الفرض الذي لا منازعة لكم فيه،^(١) وفي الأمر بردُّ ما تنازعت فيه الأمة مع السلطة السياسية إلى الله إحالةً لجهة أخرى، تحسم النزاع، وهي الأمة التي ارتضت حكم الله تعالى، وهنا ينبغي إيجاد مؤسسة في الأمة لحسم النزاع مع السلطة السياسية، ولضبط آليات توجيه السلطة السياسية إذا انحرفت على نحو يحافظ على مؤسسات الدولة.

- يستدل بقضية خالد بن الوليد وأخذه الراية من غير أمرة لما أصيب الذين أمَّروهم رسولُ الله ﷺ؛ زيدٌ، فجعفر، فابن رواحة رضوان الله عليهم، قال الرملي نقلاً عن الخطابي: "وإنما تصدَّى خالد للإمارة لأنه خاف ضياع الأمر، فرضي به ﷺ، ووافق الحق، وصار ذلك أصلاً في الضرورات إذا وقعت في قيام الدين."^(٢)

ت- تطبيقات الضابط:

- وجوب الجهاد للدفاع عن دار الإسلام، فقد نص الفقهاء على أنه إذا استولى الكفار على جزء من دار الإسلام صار الجهاد فرض عين على أهل تلك الناحية، رجالاً، ونساءً، وصغاراً، وكباراً، فإن عجز أهل الناحية عن دفع العدو عن دار الإسلام؛ صار الجهاد فرض عين على من يليهم، وهكذا، حتى يكون الجهاد فرض عين على المسلمين جميعهم، لو كانوا تحت حكم قيادات سياسية متنوعة؛ لأنَّ مناط الجهاد تمكين غير المسلمين من دار الإسلام.^(٣)

وهذا الحكم الفقهي مظهر واضح للعلاقة القانونية والسياسية بين أفراد الأمة وبين الدولة الإسلامية، والحكم كما ترى معلَّلٌ بعدم تمكين العدو من دار الإسلام،

(١) الشافعي، محمد بن إدريس. أحكام القرآن، تحقيق: عبد الغني عبد الخالق، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٠هـ، ج١، ص٢٩.

(٢) الرملي، شمس الدين محمد بن أبي العباس. نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، بيروت: دار الفكر للطباعة، (١٤٠٤هـ/١٩٨٤م)، ج٦، ص٢٤٢.

(٣) وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية. الموسوعة الفقهية الكويتية، الكويت: مطابع: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٤٠٤هـ-١٤٢٧هـ، ج١٦، ص٢٠١.

والمكلفون بهذا الواجب هم المسلمون.

- حتى يتمكن المجتمع من أداء الواجبات المنوطة به لا بد من منحه صلاحيات؛ إذ لا تكليف بلا سلطة، ولذا كان لا بد من منح المجتمع حرية التعبير وحرية الاجتماع وحرية العمل المشترك، وغير ذلك من الوسائل التي تمكنه من أداء وظيفته.^(١)

- إذا وجدت الدولة الناطقة باسم الأمة يتعين على أفراد الأمة الإقرار بحق الطاعة، حتى لو كانت الأمة هي المكلفة ابتداءً، ذلك "أنه لو ساغ مقابلة أوامره ونواهيه بما يوهي شأنه ويوهنه، لما استتب له مقصد فيما يذره ويأتيه، ولأفضى إلى عسر يتعذر تلافيه، ولو وكل كل مندوب ارتسام مراسم الوالي المنصوب إلى غيره لما استقرت للإمام طاعة في ساعة، فإذا رأى الوالي المنصوب رأياً من هذا الفن كان متبعاً، ولم يجد الرعايا دون اتباعه محيداً ومتسعاً."^(٢)

- إذا عجزت الدول عن القيام بالأعباء المنوطة بها عاد الأمر للأمة، باعتبارها المكلفة ابتداءً، فلو عجزت الدولة عن الإنفاق على الجهاد جاز فرض التزامات مالية على الأمة،^(٣) "لو شغل الزمان عن وال تعين على المسلمين القيام بمجاهدة الجاحدين، وإذا قام به عصب فيهم كفاية سقط الفرض عن سائر المكلفين، فهذا إذا عدموا والياً... لو شغرت الأيام عن قيام إمام بأمر المسلم والإسلام ومست الحاجة في إقامة الجهاد إلى مال وعتاد وأهب واستعداد كان وجوب بذله عند تحقيق الحاجات على منهاج فروض الكفايات، فليست الأموال بأعز من المهج التي يجب تعريضها للأغرار المؤدية إلى الردى والتوى، فهذا إذا لم يكن في الزمان وررٌ يلاذ به فإذا ساس المسلمين وال وصفرت يده عن عدة ومال فله أن يعين بعض الموسرين لبذل ما تقتضيه ضرورة الحال لا محالة، كما يندب من يراه أهلاً للانتداب، فلا ينبغي أن يستبعد المرء حكم

(١) عطية، النظرية العامة للشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص ٢٤٣.

(٢) الجويني، الغياثي «غياث الأمم في التياث الظلم»، مرجع سابق، ص ١٩٨.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٠٢.

الإمام في فلسفه مع نفوذ حكمه في روحه ونفسه." (١)

- إذا حدث فراغ سياسي في الدولة فيجب على الجماعة أن تختار من بينها من يقوم بها كانت تقوم به الدولة (٢) ومن ذلك إقامة مرفق القضاء نقل ابن فرحون عن المازري في شرح التلّفين: "الْقَضَاءُ يُنْعَقَدُ بِأَحَدٍ وَجَهَيْنِ أَحَدُهُمَا عَقْدُ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ، أَوْ أَحَدِ أَمْرَائِهِ الَّذِينَ جَعَلَ لَهُمُ الْعَقْدَ فِي مِثْلِ هَذَا، وَالثَّانِي عَقْدُ ذَوِي الرَّأْيِ وَأَهْلِ الْعِلْمِ وَالْمَعْرِفَةِ وَالْعَدَالَةِ لِرَجُلٍ مِنْهُمْ كَمُلْتُ فِيهِ شُرُوطُ الْقَضَاءِ، وَهَذَا حَيْثُ لَا يُمْكِنُهُمْ مُطَالَعَةُ الْإِمَامِ فِي ذَلِكَ، وَلَا أَنْ يَسْتَدْعُوا مِنْهُ وَلَا يَتَّهَتْ، وَيَكُونُ عَقْدُهُمْ لَهُ نِيَابَةً عَنْ عَقْدِ الْإِمَامِ الْأَعْظَمِ، أَوْ نِيَابَةً عَمَّنْ جَعَلَ الْإِمَامُ لَهُ ذَلِكَ لِلضَّرُورَةِ الدَّاعِيَةِ إِلَى ذَلِكَ" (٣) وترى في تعليل ابن فرحون للمسألة أن الجماعة تنوب عن السلطان في غيابه، ولنا أن نقول: إن الجماعة هي المكلفة ابتداء وتنوب الدولة نيابة عنها، وفي حال عجز النائب عاد التكليف للأمة لأنها هي الأصل، وهذا التعليل واضح في ذهن الجويني، كما في تعليله للمسألة السابقة.

- يتخرج على التطبيق السابق أن الأقليات المسلمة في دول غير إسلامية يجب عليها أن تقيم مراكز تمثل الجماعة وتقوم هذه المراكز ببيان الحكم الشرعي للناس، وإحياء القيم الإسلامية داخل الجماعة، معتمدة على وازع الدين، ولا يجوز أن تمتد صلاحية هذه المراكز لأموال القضايا الجنائية؛ لأنَّ القضاء في هذه الأمور مرتبط بامتلاك القدرة المادية على الإلزام، وهو ما يعبر عنه فقهاً بـ "قوة التنفيذ" (٤) وهذا لا يتحقق إلا في ظل دولة كاملة، ومن هنا قيل: "إقامة الحدود إلى من إليه الحكم" (٥) ونجد هذا الملحظ واضحاً

(١) المرجع السابق، ص ١٩٩.

(٢) الرملي، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، مرجع سابق، ج ٦، ص ٢٤٢، وانظر أيضاً:

- الجمل، حاشية الجمل على شرح المنهاج، مرجع سابق، ج ٤، ص ١٥٢.

(٣) ابن فرحون، تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الحكم، مرجع سابق، ج ١، ص ١٥.

(٤) القرافي، الفروق، مرجع سابق، ج ٤، ص ١٢٥.

(٥) لجنة علمية في الحوزة الدينية بقم. القواعد الأصولية والفقهية على مذهب الإمامية، إشراف ومشاركة:

علي تسخيري، قم: المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب، ٢٠٠٤م، ج ٢، ص ٢٨٣.

عند الفقهاء؛ إذ فرقوا بين القاضي الذي يحكم في الجنايات والدماء، والقاضي الذي يحكم في غيرها من المسائل، قال الطرابلسي: "وإقامة الحدود وترتيب الجيوش وقِتَالُ البُعَاةِ وَتَوَزِيْعُ الإِقْطَاعَاتِ وَإِقْطَاعُ المَعَادِنِ وَنَحْوُ ذَلِكَ، فَلَا يَجُوزُ لِأَحَدِ الإِفْدَامِ عَلَيْهِ إِلَّا بِإِذْنِ إِمَامِ الوَقْتِ الحَاضِر... ونبه الطرابلسي إلى أن إقامة الحدود وإن كانت من اختصاص القاضي بالأصل، إلا أنه لا يملك أن يقوم بها أي قاضٍ. "فَالْقَتْلُ لَا يَكُونُ لِكُلِّ الْقَضَاةِ، وَبِالْجُمْلَةِ فَإِنَّ إِمَامَةَ الحُدُودِ لَا تَكُونُ لِكُلِّ أَحَدٍ، بَلْ وَلَا لِكُلِّ وَائِلٍ لِمَا تُؤَدِّي إِلَيْهِ الْمَسَارَعَةُ إِلَى إِمَامَةِ الحُدُودِ مِنْ غَيْرِهِمْ مِنَ الْفِتْنَةِ وَالتَّهَارُجِ." (١)

٢- الواجب اتخاذ الإمارة ديناً وقربة: (٢)

أ- صيغ أخرى للضابط:

نصب الإمام عند الإمكان واجب. (٣)

ب- ضوابط ذات علاقة:

لا يتم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلا بإمارة وقوة. (٤)

ت- شرح الضابط:

يدل هذا الضابط على مكانة الدولة في الفكر السياسي الإسلامي، فمن الواجب شرعاً إقامة الدولة ليتحقق من خلالها تنفيذ الواجبات الإسلامية المنوطة بالأمة الإسلامية؛ كت تحقيق الأمن، وردع البغاة، وإقامة الحدود، ورفع الظلم عن المستضعفين، وإقامة السلام العالمي.

وتتكون الدولة من أركان أربعة، يكتمل بها الوجود الواقعي، والشرعي للنظام

السياسي، وهي:

(١) الطرابلسي، معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام، مرجع سابق، ج ١، ص ٢٣.

(٢) الحراني، مجموع الفتاوى، مرجع سابق، ج ٢٨، ص ٣٩١.

(٣) الجويني، الغياثي «غياث الأمم في التياث الظلم»، مرجع سابق، ص ١٥.

(٤) الحراني، مجموع الفتاوى، مرجع سابق، ج ٢٨، ص ٣٩١.

الركن الأول: السلطة السياسية ذات الولاية العامة، المالكة للقدرة الفعلية على الأمر والنهي. ومنشأ هذه القدرة قبول المحكومين بمن يحكمهم؛ إذ لا يجوز أن تعتمد الدولة على القوة المادية وحدها، أو على العقوبة كأداة لإلزام الناس، بل تعتمد الدولة على اقتناع غالبية المحكومين بها.

ويُعبّر عن قبول المحكومين بمن يحكمهم بـ (الشرعية السياسية Legitimacy).

وقوام السلطة الشرعية عنصران:

- أن تكون صادقة في تمثيل الشعب بقواه الاجتماعية المتنوعة، ومن هنا روعي في شروط البيعة أن يقدم أهل الحل والعقد من بينهم من يسرع الناس إلى طاعته، ولا يتخلفون عن بيعته.^(١)
- أن تكون محققة لمصالح الجماعة.

فإن لم تتمتع السلطة بالشرعية فهي قوة واقعية، أو قوة احتلال قد تستطيع فرض أوامرها بالقوة، ولكن المحكومين لا يقرون بحقها في الحكم!

الركن الثاني: الشعب المالك لصلاحياته بحق اختيار حكامه ومراقبتهم، فضلاً عن حق تنظيم نفسه بمؤسسات مجتمع يحمي بها حقوقه ويقوم بمصالحه. ففي الحديث: "والله لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر ولتأخذن على يد الظالم، ولتأطرنه على الحق أطراً، ولتقصرنه على الحق قصراً"^(٢) والحديث يثبت للأمة حق التقويم لمسار السلطة.

الركن الثالث: الإقليم، بما يشمل البقعة الجغرافية من أرض وماء وسواء. ويرى الباحثون المعاصرون تقسيم الدول بحسب استجابتها للإسلام إلى قسمين رئيسيين:

- دار استجابة: وتشمل الدول التي استجاب شعبها للإسلام.
- دار دعوة وتشمل الدول التي لمَّا يدخل الإسلام إلى قلوبها بعد، ولا زالت

(١) الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، مرجع سابق، ص ٧.

(٢) البيهقي، سنن البيهقي الكبرى، مرجع سابق، ج ١٠، ص ٩٣.

صورة الإسلام عندهم غير واضحة، وواجب الأمة المسلمة أن تعمل على تعريف هذه الدول بالإسلام من خلال الوسائل الدعوية السلمية.

أما التقسيم الفقهي للدول بحسب الإقليم عند الفقهاء السابقين، فكان باعتبار الإيمان والكفر، فقسمه بعضهم إلى دار إسلام ودار كفر، وبعضهم جعل القسمة ثلاثية، فقسم الإقليم إلى دار إسلام ودار كفر ودار عهد، وزاد بعضهم قسماً رابعاً: هو دار البغي.

الركن الرابع: التشريعات الموجهة، وهي مجموعة من القواعد والأسس التي تنظم مجتمعاً ما. ويُعد التشريع والقانون عموماً واحداً من بين أكثر النظم الاجتماعية الأساسية أهميةً وضرورة لبقاء المجتمع وتطوره؛ فلا يمكن لأي مجتمع أن يعيش إذا كان أفراداه يفعلون ما يروق لهم دون مراعاةٍ لحقوق الآخرين. ونبه القرآن الكريم إلى خطورة أن يعيش الفرد من غير قانون موجه، فقال سبحانه: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَنُكَلِّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَنَأْتَعَ هَوَاهُ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِنْ تَحَمَّلَ عَلَيْهِ يَلْهَثْ أَوْ تَتْرُكْهُ يَلْهَثْ ذَلِكَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَبُوا بِآيَاتِنَا فَاقْصُصْ الْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴿١٧٦﴾﴾ [الأعراف: ١٧٦]، كما قال سبحانه: ﴿أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنْ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ ﴿٥٠﴾﴾ [المائدة: ٥٠].

وفي الآيات بيان لخطورة اتباع الهوى، وكيف يؤدي اتباع الهوى، ومخالفة التشريع إلى سقوط مرتبة الإنسان إلى مستوى الحيوان الأعجم.

والفكر الإسلامي يحارب الهوى سواء أصدر من الفرد أم من التشريعات الوضعية، وهوى التشريعات الوضعية هو المعبر عنه قرآنياً بحكم الجاهلية، ولتجنب هذه النتائج جاء التشريع الإسلامي ليبين لكل إنسان حقوقه، والتزاماته، وليضبط حركة المجتمع بقانون منظم تشرف على تنفيذه سلطة وإمارة، كما جاء التشريع ليضبط القانون الوضعي نفسه بقيم إسلامية عليا تحفظ إنسانية الإنسان وتفتح الأبواب للحريات العامة لتبدع، ويفتح الأجواء للمشاركة السياسية للإنسان بوصفه إنساناً، ويضع عليه من الموجهات، لا القيود، ما يضمن تجنب الهوى.

وقولنا: إن الشرع يضع الموجهات لا القيود؛ لأنَّ الله تعالى وصف نبيه بأنه يضع عن الإنسانية الأغلال والإصر الذي كان عليهم، قال سبحانه: ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْنُوزًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾ [الأعراف: ١٥٧]، والأغلال هي القيود. فالشرع ما جاء ليضع قيداً على الإنسان، بل ليضعه عنه، وإنما الشرع الإسلامي موجه للرفي، فضلاً عن أن كلمة القيد غير محبة إلى النفس، فالنفس تكره القيد، ولذا آثرنا لفظ الموجه، فهو أقرب إلى حقيقة التشريع.

ث- أدلة الضابط:

- قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ [النساء: ٥٩].

وجه الاستدلال: إن الآية أمرت بطاعة "أولي الأمر" من العلماء والأمرء، وذوي الاختصاص، ومن وجبت طاعته، وجب إيجاده، لتعلق المصلحة بإقامة الدولة وطاعة ولي الأمر فيها، ذلك أن السلطان وسيلة تحقيق الأمن، ودفع الفتن. ومن هنا قيل: "الدين والسلطان توأمان، فالدين أس، والسلطان حارس، وما لا أساس له فمهذوم، وما لا حارس له فضائع".^(١)

هذا ويفهم من الآية أن شرعية الحكم تستند إلى سند ديني، متمثل بطاعة الله تعالى، وسند علمي متمثل بطاعة أولي الأمر الذين هم الخبراء في شؤون اختصاصهم،

(١) الماوردي، تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك، مرجع سابق، ج ١، ص ١٤٩، وانظر أيضاً:

- الغزالي، إحياء علوم الدين، مرجع سابق، ج ١٧، ص ١. وردت هذه العبارة بلفظين: الدين أس، وهي المشتهرة في معظم المراجع.

- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. الاقتصاد في الاعتقاد، بيروت دار الكتب العلمية، ٢٠٠٤م، ص ١٢٨.

- أطفيش، شرح النيل وشفاء الغليل، مرجع سابق، ج ١٤، ص ٣٢٧، واللفظ الثاني: "الدين أصل" وهي في الإحياء.

ومن شأن هذا أن يجعل شرعية النظام تستند إلى الإنجازات بمشاركة الخبراء والمختصين في صناعة القرار السياسي.

- قوله تعالى: ﴿وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٤].

وجه الاستدلال: إن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو الشريعة كلها، قال ابن عطية في تفسيره: "وأمر الله الأمة بأن يكون منها علماء يفعلون هذه الأفعال على وجوها، ويحفظون قوانينها على الكمال".^(١) ومعلوم أن المقصود لا يتحقق على الوجه الأكمل إلا في ظل دولة؛ لما علم من أثر القوانين الآمرة في تعديل السلوك على نحو يفوق قوة التوجيه الأخلاقي ووسائل الضبط الاجتماعي كالأعراف، والعادات.

والآية تدل على مسؤولية الجماعة عن حماية مصالحها عبر ابتكار مجموعة وسائل فاعلة، ومن هذه الوسائل وجود الدولة والسلطة السياسية، وحتى تكون الوسيلة محققة لغاياتها يجب أن تفتح هذه الدولة المجال للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتعطي للجماعة الحرية لتنظيم نفسها عبر مؤسسات المجتمع المدني التي تساعد على أن يكون الحكم أفقياً بدل أن يكون عمودياً،^(٢) فتتمكن الجماعة من ممارسة الرقابة وأداء الشورى على نحو فاعل يتجاوز الدور (الديكوري) إلى دور يحقق غاية الشورى في أن تكون الأمة مشاركة في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. على أن وجود مؤسسات المجتمع المدني لا يجوز أن يلغي وظيفة السلطة السياسية أو يتجاوزها؛ لأن تنظيم النشاط المدني يحتاج إلى إشراف السلطة العامة التي توحد جهود الجماعة نحو أهداف الدعوة.

وفي بيان الصلة بين الأمر بالمعروف وبين الدولة يقول ابن تيمية: "ولأن الله أوجب الأمر بالمعروف، ولا يتم ذلك إلا بإمارة وقوة، وكذلك سائر ما أوجبه من

(١) ابن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، مرجع سابق، ج ٣، ص ٢٥٤.

(٢) الحكم الأفقي، هو: الذي يتم اتخاذ القرارات فيه عبر مؤسسات بشكل تسلسلي، وتملك الأمة حق الرقابة. أما الحكم العمودي، فالقرارات تصدر من فرد واحد ومهمة المجتمع التنفيذ فقط.

الجهاد والعدل وإقامة الحجج." (١)

- قوله تعالى: ﴿أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَى مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ فَقَدْ آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَآتَيْنَهُمْ مُلْكًا عَظِيمًا﴾ [النساء: ٥٤].

جاءت هذه الآية رداً على حسد اليهود لمحمد ﷺ الذي أقام دولة مستندة إلى الدين، فجمع السلطة الدينية والدنيوية على السواء فرد الله على حسد اليهود، واستغرابهم بأن التكامل بين رسالة الدولة ورسالة النبوة هو المنهج الأصيل، وذلك ليتحقق التشريع واقعاً من خلال دولة تحميه، ومن هنا فإن محمداً ﷺ عليه السلام ليس بدعاً من الرسل فقد سبق إلى هذا داود وسليمان. والآية الكريمة تعترف بأصالة فكرة الدولة في الإسلام منذ قدر له أن يكون تشريعاً. (٢)

ويؤيد هذا ما رواه الإمام البخاري: "كَانَتْ بَنُو إِسْرَائِيلَ تَسُوسُهُمُ الْأَنْبِيَاءُ كُلَّمَا هَلَكَ نَبِيٌّ خَلَفَهُ نَبِيٌّ، وَإِنَّهُ لَا نَبِيَّ بَعْدِي، وَسَيَكُونُ خُلَفَاءُ فَيَكْثُرُونَ قَالُوا: فَمَا تَأْمُرُنَا؟ قَالَ: "فُوا بِبَيْعَةِ الْأَوَّلِ فَأَلَّوْلَ، أَعْطَوْهُمْ حَقَّهُمْ، فَإِنَّ اللَّهَ سَأَلَهُمْ عَمَّا اسْتَرْعَاهُمْ." (٣)

- وانعقد الإجماع على وجوب وجود أمير يجمع الأمة، ويوحد كلمتها، وفي هذا المعنى يقول الجويني: "أما أصحاب رسول الله ﷺ رأوا البدار إلى نصب الإمام حقاً، وتركوا بسبب التشاغل به تجهيز رسول الله ﷺ ودفنه مخافة تتغشاهم هاجمة محنة، ولا يرتاب من معه مسكة أن الذب عن الحوزة والنضال دون حفظ البيعة محتوم شرعاً، ولو تُرك الناس فوضى لا يجمعهم على الحق جامع ولا يزعهم وازع، ولا يردعهم عن اتباع خطوات الشيطان رادع، مع تفنن الآراء وتفرق الأهواء لتبتر النظام وهلك الأنام، وتوثب الطغام والعوام، وتحزبت الآراء المتناقضة، وتفرقت الإرادات

(١) الحرائي، مجموع الفتاوى، مرجع سابق، ج ٢٨، ص ٣٩١.

(٢) الدريني، خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، مرجع سابق، ص ٢٣٨.

(٣) البخاري، صحيح البخاري، مرجع سابق، كتاب: أحاديث الأنبياء، باب: ما ذكر عن بني إسرائيل، ص ٦٦٥، حديث رقم: (٣٤٥٥).

المتعارضة، وملك الأزدلون سراة الناس." (١)

ج- تطبيقات الضابط:

- وجوب إقامة الدولة والمحافظة عليها، والمحافظة على سيادتها الداخلية والخارجية من أي عدوان قال ابن تيمية: "يجب أن يعرف أن ولاية أمر الناس من أعظم واجبات الدين بل لا قيام للدين ولا للعالم إلا بها، فإن بنى آدم لا تتم مصلحتهم إلا بالاجتماع لحاجة بعضهم إلى بعض، ولا بد لهم عند الاجتماع من رأس... ولأن الله تعالى أوجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولا يتم ذلك إلا بقوة وإمارة، وكذلك سائر ما أوجبه من الجهاد والعدل وإقامة الحج والجمع والأعياد ونصر المظلوم وإقامة الحدود، لا تتم إلا بالقوة...، ولهذا كان السلف كالفضيل بن عياض، وأحمد بن حنبل وغيرهما يقولون: لو كان لنا دعوة مجابة لدعونا بها للسلطان ثم يقول: فالواجب اتخاذ الإمارة ديناً وقربةً يتقرب بها إلى الله، فإن التقرب إليه فيها بطاعته وطاعة رسوله من أفضل القربات." (٢)

- إن التآمر على الدولة خيانة عظيمة، وهو إخلال بعهد الولاء المترتب على حق المواطنة، ولهذا تجب النصرة على سائر مواطني الدولة، كما نجد في بنود الوثيقة الدستورية المؤسّسة.

"إن اليهود والمسلمين بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة، وأن يثرب حرام جوفها، لأهل هذه الصحيفة. وأن من ظلم وأثم فإنه لا يوتغ - يهلك - إلا نفسه وأهل بيته." (٣)

(١) الجويني، الغياثي «غياث الأمم في التياث الظلم»، مرجع سابق، ص ١٦.

(٢) الحراني، مجموع الفتاوى، مرجع سابق، ج ٢٨، ص ٣٩١.

(٣) حميد الله، مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، مرجع سابق، ص ٦٠، وانظر أيضاً:

- ابن سلام، كتاب الأموال، مرجع سابق، ج ١، ص ٢٦٣.

- إن وجود تجاوزات فردية من الولاة لا تُسوّغ الثورة أو التمرد، وذلك تغليباً لمصلحة بقاء الحكم منظماً؛ إذ إن مصلحة العمل المنظم مع شيء من التجاوزات تفوق مصلحة العمل الفردي.

عن ابن عباس مرفوعاً: "مَنْ كَرِهَ مِنْ أَمِيرِهِ شَيْئاً فَلْيَصْبِرْ، فَإِنَّهُ مَنْ خَرَجَ مِنَ السُّلْطَانِ شِبْرًا مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً"^(١) وفي هذا الحديث بيان لمنزلة طاعة الأمير شرعاً، وترجيح مصلحة بقاء الدولة بالإغضاء عن الكثير من المخالفات الجزئية ما لم تصل إلى درجة الكفر البواح؛ حفاظاً على عقد الدولة أن ينفرط، وعلى عقيدتها أن تمس. يدل ذلك على ذلك أن الصحابة الكرام لم يخلعوا أميرهم الذي أمرهم أن يُلقوا أنفسهم بالنار، ولكنهم لم يطيعوه،^(٢) وذلك حفاظاً على الكيان الموحد للجماعة، حتى إن الرسول ﷺ اعتبر مفارقة الجماعة من مظاهر الجاهلية المذمومة، فقال: "مَنْ رَأَى مِنْ أَمِيرِهِ شَيْئاً يَكْرَهُهُ فَلْيَصْبِرْ عَلَيْهِ، فَإِنَّهُ مَنْ فَارَقَ الْجَمَاعَةَ شِبْرًا فَمَاتَ إِلَّا مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً."^(٣) وإذا كانت الدولة واستقرارها بهذه المكانة، فإنما ذلك لما يتعلق لها من مصالح كبرى، ومن هنا وجبت إقامة الدولة والمحافظة على كيانها، جلباً لهذه المصالح، ودفعاً للمفاسد المترتبة على زوالها.

على أن هذا التوجيه لا يعني دعوة الأمة للسكون السلبي أمام أخطاء الحكام، بل للأمة حق التقويم والتوجيه والنصح، ولكن لا يجوز أن يكون تصويب الانحراف بالخروج والثورة أو العنف.

وتلحظ في الحديث النبوي السابق عن ابن عباس الترادف بين لفظ السلطان والجماعة، حيث يعبر الحديث تارة بـ "مَنْ خَرَجَ مِنَ السُّلْطَانِ" وتارة بـ "مَنْ فَارَقَ الْجَمَاعَةَ"

(١) البخاري، صحيح البخاري، مرجع سابق، كتاب: الفتن، باب: قول النبي ﷺ: "سترون بعدي أموراً تنكرونها"، ص ١٣٤٩، حديث رقم: (٧٠٥٢).

(٢) المرجع السابق، كتاب الأحكام، باب: السمع والطاعة للإمام ما لم تكن معصية، ص ١٣٦٣، حديث رقم: (٧١٤٤).

(٣) المرجع السابق، كتاب: الفتن، باب: قول النبي ﷺ: "سترون بعدي أموراً تنكرونها"، ص ١٣٤٩، حديث رقم: (٧٠٥٣).

وفي هذا دلالة على وظيفة النظام السياسي في حفظ أسباب وجود الجماعة، ومادة العمران الممثلة في التنمية الاقتصادية، وبحفظ أخلاق المجتمع وبالدولة المسلمة تصل الجماعة الإنسانية إلى غاية الحضارة والعمران؛ إذ ترتقي فوق مستوى العصبية البدائية ممثلة بالعرق والدم والإقليم إلى عصبية الدين الخاتم، وهو رحم الإنسانية الذي تلتقي فيه الشعوب والقبائل، وهذه الدولة لا تقوم إذا كان أفرادها أو قيادتها لا يحسنون إدارة الصراع، وهم مستعدون للتفريط بها عند أدنى أزمة تواجههم. ومن هنا يوجهنا الحديث إلى إدارة الصراعات داخل الدولة على نحو يحفظ كيانها فقال: "مَنْ كَرِهَ مِنْ أَمِيرِهِ شَيْئاً فَلْيَصْبِرْ" وليس معنى الصبر إقرار الخطأ، أو الطاعة عليه، وإنما المحافظة على كيان الدولة لما يترتب على بقائها من المصالح الشرعية الكبرى، فالحديث كما هو واضح موجّه لأساليب إدارة الصراع الداخلي على نحو يحفظ كيان الدولة، ولا يعرضها للتشرذم بسبب الخلافات.

٣- شرعية الدولة تستمد من طاعة الشرع ورضا الأمة:

أ- صيغ أخرى للضابط:

- لا تنعقد الإمامة إلا بالبيعة.^(١) (بتصرف).
- الأصل في الشريعة أن تكون الإمامة بالاختيار والبيعة.^(٢)
- الحكم السياسي في الإسلام يقوم على الاختيار.^(٣)

ب- ضوابط ذات علاقة:

- الأصل تقيد الدولة بمبادئ التشريع الإسلامي.^(٤)

(١) ابن حجر العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي. فتح الباري بشرح صحيح البخاري، بيروت: دار المعرفة، ١٣٧٩ هـ، ج ٧، ص ٦٩. ولفظها عنده: "الإمامة تنعقد بالبيعة".

(٢) القرطبي، يوسف. الخصائص العامة للإسلام، القاهرة: مكتبة وهبة، ط ٤، ١٩٨٩ م، ص ١٦٥.

(٣) شمس الدين، نظام الحكم والإدارة في الإسلام، مرجع سابق، ص ١٨٩.

(٤) الدريني، خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، مرجع سابق، ص ٣٢٣، وانظر أيضاً:

- الكيلاني، القيود الواردة على سلطة الدولة في الإسلام وضماناتها، مرجع سابق، ص ١٠.

- الإمامة تثبت بالاتفاق والاختيار، دون النص والتعيين.^(١)

- الخلافة لا تثبت إلا بالاختيار.^(٢)

ت- شرح الضابط:

يتحقق للنظام السياسي قدرة فعلية على الأمر والنهي والإلزام به، من خلال قبول الناس به ورضاهم بحكمه، وبالمقابل فإن نقص الشرعية سببٌ للتمرد والفوضى، ويتضح هذا بالنظر في الثورات التي حدثت عقب الخلافة الراشدة، وتفادياً لتلك المآلات التي أرهقت الأمة بالعناء والدماء، حرص الفقه الإسلامي على تمتع الحكم بالشرعية، ويتضح ذلك بالوسائل الصحيحة لتفويض السلطة وهي البيعة أو العهد، وفي كلا الحالين يراعى رضا الأمة، كما يراعى رضا الأمة بالشورى أثناء الحكم مع الالتزام بتطبيق شرع الله تعالى الذي يضمن مصالح الحاكم والمحكوم على السواء، فيتحصل من ذلك كله شرعية الحكم؛ ذلك أن الأمة المسلمة هي التي رضيت بالله رباً، وبالإسلام ديناً وبمحمد ﷺ مشرعاً ورسولاً، كما أن مواطني الدولة من غير المسلمين قبلوا الاحتكام لشرع الإسلام بموجب عقد الذمة، وعليه فإن رضا الأمة بالنظام السياسي يستلزم أن يلتزم النظام السياسي بشرع الله تعالى.

وتأسيساً على ما سبق، فإذا كان المرشحون للرئاسة على تقوى، وخُلق، ويتبنون برامج مضمونها متوقع الحكم بما أنزل الله، فهذا يعطيهم استحقاقاً للترشيح لقيادة الدولة ورئاستها، لكنه لا يعطيهم القدرة الفعلية على الحكم إلا بقبول الأمة بهم، لتكون الشرعية مستمدة من طاعة الشرع ورضا الأمة، وهذا القبول الشعبي يسمى في المصطلح السياسي بـ"الشرعية السياسية" وهي أي (الشرعية) مفهومٌ يبحث في قبول الشعب لمن يحكمه، ومسوغ حكمه، وما هي المعايير التي ارتضاها المجتمع بما يؤدي للطاعة من غير قسر وإرهاب، أو يؤدي لرفض النظام السياسي والسعي لتغييره.^(٣)

(١) عبد الكريم، فتحي. الدولة والسيادة في الفقه الإسلامي دراسة مقارنة، القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٨٤م، ص ٢٤٨.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٤٧.

(٣) الكيلاني، عبد الله. "الشرعية السياسية في الآيات المكية مفهوماً وتأصيلاً"، مرجع سابق.

وقوام "الشرعية" أن تكون صادقة في تمثيل الشعب بقواه الاجتماعية، واتجاهاته المتعددة، وأن تكون محققة لمصالح الجماعة.

وعليه، فهناك أنظمة تتمتع بالشرعية الكاملة، أو تعاني من أزمة الشرعية، أو عجز الشرعية، وصولاً إلى "اللاشرعية" وكل ذلك بحسب مقدار القبول الشعبي الذي تتمتع به. فأحوال السلطات على النحو الآتي:

- إن امتلكت السلطة القدرة والاستحقاق فهو نظام شرعي، وسلطة شرعية.
- إن امتلكت القدرة على الحكم، برضا الأمة بها، من غير استحقاق بحسب المعايير الإسلامية كمن يفوز بالانتخابات ببرامج تتبنى قيماً غير إسلامية كإباحة الإجهاض بلا ضوابط، فهي سلطة واقعية غير مستحقة للحكم شرعاً، ولها أحكام خاصة للتعامل معها على نحو يجنب الفوضى.
- إن امتلك القدرة بالقهر والغلبة، فهذا التملك مجرد قوة واقعية، لا يرقى إلى مفهوم السلطة السياسية، وله أحكامه الفقهية المنظمة لإدارة الصراع السياسي وتجنب الفوضى.

- إن امتلك الاستحقاق ولم يملك القدرة فلا يكون سلطة.
- لكل حالة مما سبق أحكام تعرضها في التطبيق إن شاء الله تعالى.
- في الفكر السياسي الإسلامي هناك وجهتا نظر لشرعية تولي السلطة: النص أو الاختيار^(١) على التفصيل الآتي:

- في الفكر السياسي السني هناك طريقتان لتولي السلطة على نحو يحقق رضا الأمة، وهما الاختيار من أهل الحل والعقد، أو ولاية العهد من خليفة اختارته الأمة.
- يراعى في كلا الطريقتين رضا الأمة. وفي هذا يقول الماوردي: "والإمامة تنعقد من وجهين أحدهما باختيار أهل العقد والحل والثاني بعهد الإمام من قبل."^(٢)

(١) الجويني، الغياني «غيث الأمم في التياث الظلم»، مرجع سابق، ص ٤٥.

(٢) الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، مرجع سابق، ص ٦.

- يراعي أهل الحل والعقد رضا الأمة في اختيارهم "فإذا اجتمع أهل العقد والحل للاختيار تصفحوا أحوال أهل الإمامة الموجودة فيهم شروطها، فقدموا للبيعة منهم أكثرهم فضلاً وأكملهم شروطاً، ومن يسرع الناس إلى طاعته ولا يتوقفون عن بيعته^(١) ذلك أن قدرة رئيس الدولة على أداء مهمته تقتضي طاعة الأمة له، وطاعة الأمة تتحقق بصورة أكمل حين يراعى الرضا الشعبي في اختيار رئيس الدولة، وهذا الشرط يعرف اليوم عن طريق الانتخابات، فهي طريقة صادقة لمعرفة من يُسرّع من الناس إلى طاعته.

ويمكن المزج بين اختيار أهل الحل والعقد، وبين اختيار الأمة المباشر بتبني الدولة لنظام انتخاب يعتمد ترشيحات المؤسسات الفكرية والسياسية كالأحزاب وغيرها لمن تتوافر فيهم الصفات الواجبة كالعدالة والكفاءة، فتكون مهمة المؤسسات تمحيص الصفات الواجب توافرها في المرشحين، ثم تجري الانتخابات بين مرشحي المؤسسات السياسية، ومن فاز بأعلى الأصوات فهو من يُسرّع الناس إلى طاعته.

وفي الفكر الشيعي التقليدي فإن الإمامة تثبت بالنص، وهم يرون أن الرسول ﷺ عهد إلى سيدنا علي بالإمامة من بعده، وأن الإمام الشرعي هو من استلم بعهد من الإمام قبله، بأن ينص الإمام السابق على الإمام من بعده، فمن حكم من غير نص على اختياره، فهو حاكم غير شرعي بحسب الفقه الشيعي،^(٢) وفرق الشيعة مجمعة على "أن الإمامة لا تكون إلا بنص وتوقيف وأنها قرابة"^(٣) وقد أدت غيبة الإمام لدى الجعفرية إلى تطور في الفكر السياسي حيث ابتكروا ولاية الفقيه، لينوب عن الإمام الغائب، وعملياً اقترب الفكر الشيعي الجعفري من الفكر السني في أن الحاكم يختار بإرادة الأمة لعدم وجود إمام منصوب عليه واقعاً.

(١) المرجع السابق، ص ٧.

(٢) النوبختي، أبو محمد الحسن بن موسى. فرق الشيعة، بيروت: دار الأضواء، ١٩٨٤م، ص ١٩.

(٣) الأشعري، أبو الحسن علي بن إسحاق. مقالات الإسلاميين، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٨٠م، ج ١، ص ١٧، وانظر أيضاً:

- الجويني، الغياثي «غيث الأمم في التياث الظلم»، مرجع سابق، ص ٥٤.

ث - أدلة الضابط:

- قوله تعالى: ﴿وَأْمُرْهُمْ شُرُوعِي يَنْبَغُ لَهُمْ﴾ [الشورى: ٣٨] وأمر الحكم من أعظم الأمور، لما للعمل السياسي من أثر على سائر الأعمال في الدولة.

- قال ﷺ: "خِيَارُ أَيْمَتِكُمُ الَّذِينَ تُحِبُّونَهُمْ وَيُحِبُّونَكُمْ وَيُصَلُّونَ عَلَيْكُمْ وَتُصَلُّونَ عَلَيْهِمْ وَشِرَارُ أَيْمَتِكُمُ الَّذِينَ تُبْغِضُونَهُمْ وَيُبْغِضُونَكُمْ وَتَلْعَنُونَهُمْ وَيَلْعَنُونَكُمْ. قِيلَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ أَفَلَا نُنَابِذُهُمْ بِالسَّيْفِ؟ فقال: لَا مَا أَقَامُوا فِيكُمْ الصَّلَاةَ، وَإِذَا رَأَيْتُمْ مِنْكُمْ شَيْئًا تَكْرَهُوهُ فَاكْرَهُوا عَمَلَهُ، وَلَا تَنْزِعُوا يَدًا مِنْ طَاعَةٍ"^(١) وتلاحظ هنا أن النص يشير إلى الحالة النموذجية، وهي وجود علاقة محبة وليس خوف أو إذعان، ويبين الحديث أحكام حالات أخرى تضعف فيها الشرعية، إلى درجة البغضاء، ولكن الرسول ﷺ لا يسوغ التمرد على الدولة مادام الحكم يقيمون الصلاة، وهو تعبير يفيد أن النظام السياسي يحترم القيم الإسلامية ولا يدعو للقطيعة مع الإسلام، وإن تجاوزات الحكم من باب المخالفات وغلبة الهوى لا من باب رفض الإسلام منهج حياة؛ لأن من يقيم الصلاة في قومه يقر بالعبودية لله تعالى، ويرتضي شرعه منهجاً. وفي الحديث توجيه للمسلمين لأهمية العمل المؤسسي في ظل الجماعة ولزوم الطاعة.

- روى الطبري بسنده قال: "أشرف أبو بكر على الناس من كنيفه، وأسماء ابنة عميس ممسكته موشومة اليدين، وهو يقول: أترضون بمن أستخلف عليكم فإني والله ما ألوت من جهد الرأي، ولا وليت ذا قرابة، وإني قد استخلفت عمر بن الخطاب، فاسمعوا له وأطيعوا. فقالوا: سمعنا وأطعنا."^(٢)

- من المعقول أنه لم يثبت بالنص وجوب اختيار شخص بعينه، فتعين أن يكون الأمر للأمة لأن الحاكم نائب عنهم في حفظ مصالحهم، وفي هذا يقول الجويني: "لو

(١) القشيري، صحيح مسلم، مرجع سابق، كتاب: الإمارة، باب: خيار الأئمة وشرارهم، ص ٧٧٤، حديث رقم: (١٨٥٥).

(٢) الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. تاريخ الطبري «تاريخ الأمم والملوك»، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٥م، ج ٢، ص ٣٥٣.

ثبت النص من الشارع على إمام لم يشك مسلم في وجوب الاتباع على الإجماع، فإنَّ بذل السمع والطاعة للنبي واجب باتفاق الجماعة، وإن لم يصح النص فاختيار من هو من أهل الحل والعقد كافٍ في النصب والإقامة وعقد الإمامة.^(١)

ج- تطبيقات الضابط:

- النظام السياسي الذي تعد طاعته قُربة هو من يلتزم بطاعة الله ورسوله، فلا يخرج على أوامر الشريعة، كما أنه يحكم برضا الأمة وقبولها. "ومذهب أهل السنة أن الإمامة تنعقد عندهم بموافقة أهل الشوكة الذين يحصل بهم مقصود الإمامة، وهو القدرة والتمكين، ولهذا يقولون: من صار له قدرة وسلطان يفعل به مقصود الولاية فهو من أولي الأمر المأمور بطاعتهم ما لم يأمرُوا بمعصية الله، فالصديق رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ مستحق الإمامة لإجماعهم عليه، وإمامته مما رضي الله بها ورسوله، ثم أنه صار إماماً بمبايعة أهل القدرة، وكذلك عمر صار إماماً لما بايعوه وأطاعوه، ولو قدر أنهم لم يُنفذوا عهد أبي بكر في عمر لم يصّر إماماً سواء أكان ذلك جائزاً أو غير جائز، فالحل والحرمة متعلقان بالأفعال، وأما الولاية والسلطنة نفسيهما؛ فعبارة عن القدرة الحاصلة، فقد تحصل على وجه يحبه الله ورسوله كسلطان الخلفاء الراشدين، وقد تحصل على غير ذلك كسلطان الظالمين.

- ولو قدر أن أبا بكر بايعه عمر وطائفة وامتنع سائر الصحابة من بيعته لم يصّر إماماً بذلك، وإنما صار إماماً بمبايعة جمهور الناس، ولهذا لم يضّر تخلف سعد -أي ابن عبادة^(٢)- لأنه لم يقدح في مقصود الولاية، وأما كون عمر بادر إلى بيعته فلا بد في كلبيعة من سابق، ولو قدر أن آحاد الناس كان كارها للبيعة لم يقدح ذلك فيها؛ إذ الاستحقاق لها ثابتٌ بالأدلة الشرعية.^(٣)

(١) الجويني، الغيathi «غياث الأمم في التياث الظلم»، مرجع سابق، ص ١٩.

(٢) ابن هشام، السيرة النبوية «سيرة ابن هشام»، مرجع سابق، ج ٦، ص ٧٧.

(٣) الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد. المنتقى من منهاج الاعتدال في نقض كلام أهل الرفض والاعتزال، تحقيق: محب الدين الخطيب، الرياض: الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية، ١٤١٣ هـ، ص ٦٢.

- إذا اجتمع عددٌ من الموصوفين بشرائط الإمامة^(١) فالإمام من انعقد له البيعة من أكثر الخلق والمخالف لأكثر الخلق باغ يجب ردّه إلى انقياد المحق. ولو تعذر وجود الورع والعلم فيمن تصدّى للإمامة وكان في صرفه إثارة فتنة لا تطاق، حكمنا بانعقاد إمامته لأننا بين أن تحرك فتنته بالاستبدال فما يلقي المسلمون من الضرورات أزيد على ما يفوتهم من نقصان هذه الشرائط التي تثبت لمزيد المصلحة فلا نهدم أصل المصلحة شغفاً بمزاياها، كالذي يبني قصراً ويهدم مصراً وبين أن يحكم بخلو البلاد عن الإمام وبفساد الأقضية، وذلك محال، ونحن نقضي بنفوذ قضاء أهل البغي في بلادهم لمسيس حاجتهم، فكيف لا نقضي بصحة الإمامة عند الحاجة أو الضرورة.^(٢)

- قد يرشح المفضول على الأفضل إذا كان أطوع في الناس وأحب إلى قلوبهم؛ لأنّ رضا الأمة يعطي قدرة فعلية على الحكم وفي هذا يقول الماوردي: "فإن كان ذلك لعذر دعا إليه من كون الأفضل غائباً أو مريضاً، أو كون المفضول أطوع في الناس وأقرب في القلوب انعقدت بيعة المفضول، وصحت إمامته، وإن بويع لغير عذر فقد اختلف في انعقاد بيعته."^(٣)

- ولاية العهد ليست طريقاً مستقلاً لثبوت الخلافة، وأنها لا تعدو أن تكون ترشيحاً من الخليفة القائم للذي يليه؛ لأنّ رضا من تقوم بهم الشوكة هو الذي يعطي المرشح قدرة فعلية على الحكم^(٤) وفي هذا يقول الذهبي مبيناً أن الخلفاء الراشدين الأربعة اختيروا برضا الأمة بهم "وأما عهده - أي أبو بكر - إلى عمر فتمّ بمبايعة المسلمين له بعد موت أبي بكر فصار إماماً وقولك^(٥) ثم عثمان فاختره بعضهم، قلنا:

(١) أي: بشرائط الإمامة، وهي عند جمهور الفقهاء الإسلام والتكليف والذكورة والورع والعلم والكفاية ونسب قريش، على خلاف في بعض الشروط، كالقرشية والذكورة.

(٢) الحموي، غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر، مرجع سابق، ج ٤، ص ١١١.

(٣) الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، مرجع سابق، ص ٨.

(٤) عبد الكريم، الدولة والسيادة في الفقه الإسلامي دراسة مقارنة، مرجع سابق، ص ٢٤٧.

(٥) أصل كتاب الذهبي منتقى من: منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية لابن تيمية، وهو حوار مع شيعي كتب في معتقد المذهب السياسي.

بل اجتمعوا على بيعته، وما تخلف عنها أحد. قال أحمد بن حنبل في رواية حمدان بن علي: "ما كان في القوم أوكد بيعة من عثمان، كانت بإجماعهم." وصدق أحمد، فلو قدر أن عبد الرحمن بايعه ولم يبايعه علي وطلحة والزبير وأهل الشوكة لم يصير إماماً، وقد جعل عمر الأمر شورى بين ستة، ثم إنه خرج منهم ثلاثة باختيارهم طلحة والزبير وسعد، وبقي عثمان وعلي وعبد الرحمن بن عوف فاتفق هؤلاء باختيار منهم على أن عبد الرحمن لا يتولى، ويولي أحد الرجلين، فأقام عبد الرحمن ثلاث، يحلف إنه لم يغتمض فيها بنوم يشاور السابقين الأولين والأنصار، فيشيرون عليه بعثمان، ثم بايعوه لا عن رغبة أعطاهم إياها، ولا عن رهبة أخافهم بها.^(١)

- إن كان النظام السياسي لا يلتزم بشرع الله تعالى ولكنه يتمتع بقبول شعبي، كالأنظمة الديمقراطية المنتخبة بانتخابات صادقة، فيلتزم الفرد بالأحكام التي سندها المصلحة من باب تجنب الفوضى؛ لأنه لا بد لكل مجتمع من إدارة، وما كان من الأحكام مخالفاً لشرع الله تعالى فيتقن منه الفرد ما استطاع، وفق ميزان المصالح والمفاسد. ويعمل المسلم على أسلمة التشريعات بالوسائل السلمية المتاحة مستفيداً من أدوات التغيير والإصلاح.

- إذا كان النظام السياسي حكم بالغلبة والقهر، ولكنه يحكم بشرع الله تعالى، فيطاع على الرغم من مخالفة الطريقة التي وصل بها للسلطة للصورة النموذجية، وليس هذا من باب الإقرار بشرعية القهر والغلبة، وإنما من باب التعامل مع الواقع، وقد نص على التعامل بواقعية ابن جماعة؛ إذ يقول: "الإمامة ضربان: اختيارية وقهرية، أما الاختيارية فلاهليتها عشر شروط... وتنعقد الإمامة الاختيارية بطريقتين والقهرية بطريق ثالث. الطريق الأول في الاختيارية بيعة أهل الحل والعقد... والطريق الثاني استخلاف الإمام الذي قبله... وأما الطريق الثالث الذي تنعقد به البيعة القهرية؛ فهو قهر صاحب الشوكة، فإذا خلا الوقت عن إمام، فتصدى لها من هو أهلها، وقهر

(١) الذهبي، المتقن من منهاج الاعتدال في نقض كلام أهل الرضا والاعتزال، مرجع سابق، ص ٦٢.

الناس بشوكته وجنوده بغير بيعة ولا استخلاف، انعقدت بيعته، ولزمت طاعته، ليتنظم شمل المسلمين وتجتمع كلمتهم. وإذا انعقدت الإمامة بالشوكة والغلبة، ثم قام آخر فقهر الأول بشوكته وجنوده، انعزل الأول وصار الثاني إماماً، بما قدمناه من مصلحة المسلمين وجمع كلمتهم، ولذلك قال ابن عمر في أيام الحرة: "نحن مع من غلب"^(١) ووهم بعض الباحثين المعاصرين^(٢) أن هذا الواقعية دليل أن الإسلام لا يملك نظرية سياسية واضحة، وهذا فهم خاطئ، وإنما هناك مرونة في التعامل مع الواقع، مع المحافظة على الأصل، فالفقهاء لم يتنازلوا عن فكرة أن الأصل أن يكون الحكم برضا الأمة، وبشرع الله تعالى. قال أحمد بن حنبل في رسالة عبدوس العطار: "ومن ولي الخلافة فأجمع عليه الناس ورضوا به، ومن غلبهم بالسيف حتى صار خليفة، وسمي أمير المؤمنين فدفعت الصدقات إليه جائر، براً كان أو فاجراً." وقال أحمد، وقد سئل عن قول النبي ﷺ: "من مات وليس عليه إمام مات ميتة جاهلية": "تدري ما الإمام؟ هو الذي يجمع عليه المسلمون كلهم."^(٣)

وتدرك من النص المنقول عن الإمام أحمد أن فقهاء المسلمين يملكون نظرية ناضجة مرنة لإدارة الصراع السياسي، على نحو يجنب الفوضى، كما أن الفقه السياسي يميز بين نقص الشرعية وبين انعدامها، فالحكم بالغلبة يجعل الشرعية ناقصة، ويمكن تعويض ذلك بالشورى في اتخاذ القرار، وتحري مصلحة الأمة في السياسات.

(١) ابن جماعة، تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام، مرجع سابق، ص ٥٢-٥٦.

(٢) مثل: هاملتون جب، الذي رأى أن في إقرار الماوردي بإمارة الاستيلاء تنازلاً عن الفكرة الأصلية للشرعية، وأن التنازلات اتسعت حتى فقد الأصل بريقه عند ابن جماعة، انظر:

- جب، هاملتون. دراسات في حضارة الإسلام، ترجمة: إحسان عباس وآخرين، بيروت: دار العلم للملايين، (د. ت.)، ص ١٨٦. وتأثر به عدد من الباحثين المعاصرين انظر أيضاً:

- الجابري، محمد عابد. العقل السياسي العربي، محدداته وتجلياته، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٠م، ص ٣٨٨-٣٨٩.

(٣) الذهبي، المتقن من منهاج الاعتدال في نقض كلام أهل الرفض والاعتزال، مرجع سابق، ج ١، ص ٥٨.

- يراعى في المفاضلة بين القوى السياسية والمرشحين للانتخابات، ميزان المقاصد الشرعية، فيقدم من يحقق المصلحة الأشد، ويدفع المفسدة الأكبر، وفي هذا يقول العز بن عبد السلام: "إِذَا تَفَاوَتْ رُتَبُ الْفُسُوقِ فِي حَقِّ الْأَئِمَّةِ قَدَّمْنَا أَقْلَهُمْ فُسُوقًا، مِثْلَ إِنْ كَانَ فِسْقُ أَحَدِ الْأَئِمَّةِ يَقْتُلُ النَّفْسَ وَفِسْقُ الْآخَرِ بَانْتِهَاكُ حُرْمَةِ الْأَبْضَاعِ، وَفِسْقُ الْآخَرِ بِالتَّصَرُّعِ لِلْأَمْوَالِ، ^(١) قَدَّمْنَا الْمُتَصَرِّعَ لِلْأَمْوَالِ عَلَى الْمُتَصَرِّعِ لِلدِّمَاءِ وَالْأَبْضَاعِ، فَإِنْ تَعَدَّرَ تَقْدِيمُهُ قَدَّمْنَا الْمُتَصَرِّعَ لِلْأَبْضَاعِ عَلَى مَنْ يَتَعَرَّضُ لِلدِّمَاءِ، وَكَذَلِكَ يَتَرْتَّبُ التَّقْدِيمُ عَلَى الْكَبِيرِ مِنَ الذُّنُوبِ وَالْأَكْبَرِ وَالصَّغِيرِ مِنْهَا وَالْأَصْغَرِ عَلَى اخْتِلَافِ رُتَبِهَا. فَإِنْ قِيلَ: أَيْجُوزُ الْقِتَالِ مَعَ أَحَدِهِمَا لِإِقَامَةِ وَلَايَتِهِ، وَإِدَامَةِ تَصَرُّفِهِ مَعَ إِعَانَتِهِ عَلَى مَعْصِيَتِهِ؟ قُلْنَا: نَعَمْ، دَفْعًا لِمَا بَيْنَ مَفْسَدَتَيِ الْفُسُوقَيْنِ مِنَ التَّفَاوُتِ وَدَرْءًا لِلْأَفْسَادِ فَالْأَفْسَادِ، وَفِي هَذَا وَفَقَّةً وَإِشْكَالًا مِنْ جِهَةِ أَنَّا نُعِينُ الظَّالِمَ عَلَى فَسَادِ الْأَمْوَالِ دَفْعًا لِمَفْسَدَةِ الْأَبْضَاعِ وَهِيَ مَعْصِيَةٌ. وَكَذَلِكَ نُعِينُ الْآخَرَ عَلَى إِفْسَادِ الْأَبْضَاعِ دَفْعًا لِمَفْسَدَةِ الدِّمَاءِ وَهِيَ مَعْصِيَةٌ، وَلَكِنْ قَدْ يَجُوزُ الْإِعَانَةُ عَلَى الْمَعْصِيَةِ، لَا لِكُونِهَا مَعْصِيَةً بَلْ لِكُونِهَا وَسِيلَةً إِلَى تَحْصِيلِ الْمَصْلَحَةِ الرَّاجِحَةِ وَكَذَلِكَ إِذَا حَصَلَ بِالْإِعَانَةِ مَصْلَحَةٌ تَرْبُو عَلَى مَصْلَحَةٍ تَقْوِيَتِ الْمَفْسَدَةِ كَمَا، تُبَدَّلُ الْأَمْوَالُ فِي فِدَى الْأَسْرَى الْأَحْرَارِ الْمُسْلِمِينَ مِنْ أَيْدِي الْكُفْرَةِ وَالْفَجَرَةِ." ^(٢)

- هذا حينما يكون المسلم بين خيارين لا ثالث لهما، كأن تكون الانتخابات بين فريقين وكل مرشح له برنامج، ولا يملك المسلمون أغلبية لاختيار مرشح يحمل البرنامج الإسلامي، فيختارون أقلهم فسوقاً، وإن كان الأصل مقاومة المسلم لكل أشكال الطغيان، وانتهاك حقوق الإنسان، إلا أن هذه الأحكام من التدابير السياسية لمعالجة الأحوال الخاصة في إدارة الصراع السياسي.

(١) تصرع هنا بمعنى: طلب بشدة، جاء في لسان العرب: "وقيل: تمكن وتآزر لي تصرع وتعرص." انظر:

- ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، ج ٧، ص ١١١، مادة: (أرض).

(٢) ابن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، مرجع سابق، ج ١، ص ٨٧.

- إذا كان النظام السياسي لا يحمي حقوق الإنسان، ولا يحفظ حرمة الأوطان، ولا يلتزم بشرع الله تعالى تزول شرعيته ولا يفتى الناس بوجوب الطاعة، وفي هذا يقول الجويني: "فأما إذا تواصل منه العصيان - أي ولي الأمر حمى الله مولانا- وفشا منه العدوان وظهر الفساد وزال السداد وتعطلت الحقوق والحدود، وارتفعت الصيانة ووضحت الخيانة، واستجرأ الظلمة ولم يجد المظلوم منتصفاً ممن ظلمه وتداعى الخلل والخلط إلى عظام الأمور، وتعطل الثغور، فلا بد من استدراك هذا الأمر المتفاقم على ما سنقرر القول فيه على الفاهم إن شاء الله عزَّجَل، وذلك أن الإمامة إنما تعني لنقيض هذه الحالة، فإذا أفضى الأمر إلى خلاف ما تقتضيه الزعامة والإيالة^(١) فيجب استدراكه لا محالة وترك الناس سدئ ملتطمين مقتحمين لا جامع لهم على الحق والباطل أجدي عليهم من تقريرهم اتباع من هو عون الظالمين وملاذ الغاشمين وموئل الهاجمين ومعتصم المارقين الناجمين"^(٢) ثم يقول: "ومما يتصل بإتمام الغرض في ذلك أن المتصدي للإمامة إذا عظمت جنايته، وكثرت عاديته، وفشي احتكامه واهتضامه، وبدت فضاحته، وتتابع عثراته، وخيف بسببه ضياع البيضة، وتبدد دعائم الإسلام ولم يجد من تنصبه للإمامة حتى ينتهض لدفعه حسب ما يدفع البغاة، فلا يطلق للأحاد في أطراف البلاد أن يثوروا فإنهم لو فعلوا ذلك لاصطلموا وأبيدوا، وكان ذلك سبباً في ازدياد المحن وإثارة الفتن، ولكن إن اتفق رجل مطاع ذو أتباع وأشياء، ويقوم محتسباً أمراً بالمعروف ناهياً عن المنكر، وانتصب بكفاية المسلمين ما دفعوا إليه فليمض في ذلك قدماً والله نصيره على الشرط المقدم في رعاية المصالح والنظر في المناجح وموازنة ما يندفع ويرتفع بما يتوقع... والله المستعان."^(٣)

(١) الإيالة بمعنى: أحكام الدولة والسياسة العامة.

(٢) الجويني، الغياثي «غياث الأمم في التياث الظلم»، مرجع سابق، ص ٨٠.

(٣) المرجع السابق، ص ٨٨-٨٩.

٤ - لا تقوم الشوكة إلا بموافقة الأكثرين من معتبري كل زمان، ولو كان واحداً^(١)

أ- شرح الضابط:

مفهوم الشوكة يعني القوة الفعلية التي يتمكن بها رئيس الدولة من ممارسة الأمر والنهي، والإلزام بمقتضاه، ولذا كان من الشروط الواجب توافرها في رئيس الدولة: أن يوافقه "أهل الشوكة"؛ إذ بموافقتهم تنعقد بيعة الخلافة، أما بيعة الآحاد على أفراد فلا عبرة بها، وفي هذا المعنى يقول ابن تيمية: "إن المقصود من الإمامة إنما يحصل بالقدرة والسلطان، فالإمامة ملك وسلطان، والملك لا يصير ملكاً بموافقة واحد، ولا اثنين ولا أربعة إلا أن يكون موافقة هؤلاء تقتضي موافقة غيرهم بحيث يصير ملكاً بذلك".^(٢)

ويعني الضابط أن شرط من يتولى الخلافة أن يبايعه جماعة ذات قوة يتمكن بها من الحكم ويشترط في هذه الجماعة أن تمثل أغلبية الجماعة، فلو كانت أهل البيعة لا يمثلون الأغلبية فلا عبرة ببيعتهم، وكذا لو كان أهل البيعة لا تقوم بهم شوكة فلا عبرة ببيعتهم، والضابط يكشف عن أصالة فكرة اعتبار رأي الأغلبية في الفكر السياسي الإسلامي، فإذا بايع المرشح للرئاسة أو الخلافة جماعة يمثلون الأغلبية، ويمكن بهم من الأمر والنهي فقد حصل للإمام شوكة يتحقق بها مقتضى الإمامة، وفي هذا يقول الجويني: "فالوجه عندي في ذلك أن نعتبر في البيعة حصول مبلغ من الاتباع والأنصار والأشياء، يحصل بهم شوكة ظاهرة، ومنعة قاهرة، بحيث لو فرض ثوران خلاف لما غلب على الظن أن يُصطلم (يُستأصل) أتباع الإمام، فإذا تأكدت البيعة وتوطدت بالشوكة والعدد، واعتضدت وتأيدت بالمنعة، واستظهرت بأسباب الاستيلاء والاستعلاء، فإذا ذاك تثبت الإمامة، وتستقر وتتأكد الولاية وتستمر، ولما بايع عمر

(١) ولفظ الغزالي: "لا تقوم الشوكة... ولو كان واحداً". انظر:

- الغزالي، فضائح الباطنية، مرجع سابق، ص ١٧٥.

(٢) الحرائي، منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، مرجع سابق، ج ١، ص ٣٦٨.

مالت النفوس إلى المطابقة والموافقة، ولم يبد أحد شراساً وشماساً، وتظاهروا على بذل الطاعة على حسب الاستطاعة.^(١)

ومفهوم "الشوكة" يستلزم أن يكون داخل المجتمع توزيع فعلي للسلطات بحيث لا تحتكر مؤسسة الحكم كل السلطات، بل هناك قوى بيد الجماعة مثل رؤساء النقابات، ورؤساء الأحزاب، والعمال، وقادة الفكر وزعماء القبائل، وبرضى هذه القوى يتحقق للحاكم قدرة فعلية على الحكم، ولذا كانت موافقة أهل الشوكة مما تعقد به الإمامة.^(٢)

وهذا المصطلح يمكن أن يتحقق في أيامنا بموافقة ممثلي الأمة، أو نواب الشعب، إذا كان للشعب "شوكة" ليتحقق له بطاعتهم مقصود الرئاسة"، أما إذا كانت الأنظمة السياسية تبني نظاماً يحتكر القوى جميعها بيده، كالأنظمة الشمولية^(٣) ثم تجعل الشعب بلا شوكة؛ فهذا وضع مختل، يتنافى مع توزيع السلطات داخل المجتمع، بحسب الرؤية الفقهية الإسلامية؛ وعليه فإن الانتخابات الفاعلة والمؤثرة في السياسات هي التي تجري بين شعب يملك شوكة، أما إذا كان الشعب بلا شوكة؛ فلا تعدو الانتخابات أن تكون تدريباً على الممارسة الديمقراطية!".

ب- أدلة الضابط:

- قول عمر بن الخطاب: "فَمَنْ بَايَعَ رَجُلًا عَلَى غَيْرِ مَشُورَةٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ فَلَا يُتَابَعُ هُوَ وَلَا الَّذِي بَايَعَهُ؛ تَغَرَّةً أَنْ يُقْتَلَ"^(٤) أن من فعل ذلك فقد غرر بنفسه وبصاحبه، وعرضهما للقتل. ومناسبة الحديث ما نقل لعمر أن رجلاً يقول: إن مات

(١) الجويني، الغيائي «غياب الأمم في التياث الظلم»، مرجع سابق، ص ٥٦.

(٢) الخياط، عبد العزيز. وأمرهم شورى، عمان: مؤسسة آل البيت، ١٩٩٣م، ص ٤٧.

(٣) تسمى الأنظمة الشمولية في المصطلح السياسي بالأنظمة التوتيلارية.

(٤) البخاري، صحيح البخاري، مرجع سابق، كتاب: المحاربين، باب: رجم الحبل في الزنا إذا أحصنت، ص ١٣٠٢، حديث رقم: (٦٨٣٠).

أمير المؤمنين بابتع فلاناً، فنبههم عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن البيعة لا تكون إلا بعد معرفة رأي الأغلبية، الذين تتحقق بهم الشوكة.

- من المعقول، فإن المقصود من منصب رئيس الدولة أو الإمام جمع شتات الآراء في مصطدم تعارض الأهواء، ولا تتفق الإرادات المتناقضة والشهوات المتباينة المتنافرة على متابعة رأي واحد، إلا إذا ظهرت شوكته، وعظمت نجلته، وترسخت في النفوس رهبته ومهابته، ومدار جميع ذلك على الشوكة، ولا تقوم الشوكة إلا بموافقة الأكثرين من معتبري كل زمان؛^(١) إذ القدرة على سياسة الناس إما بطاعتهم له، وإما بقهرة لهم، فمتى صار قادراً على سياستهم بطاعتهم أو بقهرة فهو ذو سلطان مطاع، إذا أمر بطاعة الله.^(٢)

ت- تطبيقات الضابط:

- اتفق العلماء قاطبة على أنه لو استخلى رجل من أهل الحل والعقد بمن يصلح للإمامة وعقد له البيعة لم تثبت الإمامة لأن هذه البيعة لا تحصل بها شوكة، ولا تثبت بها سلطنة.^(٣)

- إذا كان شخص واحد، أو جهة واحدة، كمؤسسة البرلمان في الأنظمة الحديثة مفوض عن الأمة يكتفى بشخص واحد يبايع ويحكم بانعقاد الإمامة عند بيعته، لا لتفرده في عينه، ولكن لكون النفوس محمولة على متابعة ومبايعة من أذعن هو لطاعته، وكان في متابعته قيام قوة الإمام وشوكته^(٤) وكذا لو بايع رجلاً واحداً مرموقاً، كثير الأتباع والأشياء، مطاعاً في قوم، وكانت بيعته تفيد ما أشرنا إليه انعقدت الإمامة، وبالمقابل قد تباع رجلاً لا يفيد مبايعتهم شوكة ومنة قهرية، فلا ينعقد بهذه البيعة إمامة.

(١) الغزالي، فضائح الباطنية، مرجع سابق، ص ١٧٥.

(٢) الحراني، منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، مرجع سابق، ج ١، ص ٥٢٧.

(٣) الجويني، الغياثي «غياث الأمم في التياث الظلم»، مرجع سابق، ص ٥٦.

(٤) الغزالي، فضائح الباطنية، مرجع سابق، ص ١٧٦.

يتفرع على التطبيق السابق أنه لا يصح أن يقال: إن أبا بكر الصديق اختير خليفة ببيعة عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فقط؛ لأنَّه لو لم تتابع الأيدي للمبايعة بعد بيعة عمر لما انعقدت الخلافة لأبي بكر، وأما أن عمر هو أول من بايع فلا بد في كل بيعة من بادئ^(١) وفي هذا يقول الجويني: "الذي أراه أن أبا بكر لما بايعه عمر لو ثار ثائرون وأبدوا صفحة الخلاف، ولم يرضوا تلك البيعة لما كنت أجد متعلقاً في أن الإمامة كانت تستقل ببيعة واحد، وكذلك لو فرضت بيعة اثنين أو أربعة فصاعداً، وقدرت ثوران مخالفين لما وجدت متمسكاً به اكتراث واحتفال في قاعدة الإمامة، ولكن لما بايع عمر تتابعت الأيدي واصطفقت الأكف واتسقت الطاعة، وانقادت الجماعة، فالوجه عندي في ذلك أن نعتبر في البيعة حصول مبلغ من الأتباع والأنصار والأشباع يحصل بهم شوكة ظاهرة ومنعة قاهرة" ذلك الأصل أن الإمامة تعقد بقبول المحكومين بمن يحكمهم ليتحقق بلك مقصود الإمامة؛ إذ الغرض الأعظم من الإمامة جمع شتات الرأي، لا يوجد حد لما تنعقد به البيعة الشرعية، ومن هنا قيل: قد تعقد ببيعة الواحد إذا كان هذا الواحد ممثلاً للأمة، ويملك تفويضاً، وعليه تعد بيعة عمر لأبي بكر بيعة تنعقد بها الخلافة لما تبعها من تتابع الأيدي بالبيعة.^(٢)

- من التطبيقات الحديثة أن عملية الانتخاب يمكن أن تكون أداة صحيحة، تعرف بها موافقة الأغلبية، وتقوم بها الشوكة، ولكن هذه الأغلبية لابد لها من شرط إضافي ليتحقق بها معنى الشوكة، وهي أن تكون للجماعة قدرة، وحرية تعبير ونقد، وأن يكون هناك مجتمع مدني قوي، ومنظمات أهلية قوية، بحيث تعد البيعة فعلاً ممن تقوم بهم الشوكة، أما الانتخابات في ظل أنظمة تمنع حرية الرأي ولا تسمح بوجود منظمات مجتمع مدني؛ فهي أشبه باستبيان لمعرفة رأي المحكومين، وليست متضمنة لمعنى البيعة التي تنعقد بها الشوكة؛ لأن الناهيين بلا شوكة! ويتضح هذا المعنى حين

(١) الجويني، الغياثي «غياث الأمم في التياث الظلم»، مرجع سابق، ص ٥٥، وانظر أيضاً:

- الغزالي، فضائح الباطنية، مرجع سابق، ص ١٧٥.

(٢) الجويني، الغياثي «غياث الأمم في التياث الظلم»، مرجع سابق، ص ٥٥.

تنظر في الحوارات التي جرت في سقيفة بني ساعدة بين الأنصار والمهاجرين^(١) فترى حرية تعبير ونقد، تكشف عن القدرة التي يملكها المجتمع، فمثل هؤلاء الأحرار تنعقد بيعتهم شوكة، وتقوم بهم رئاسة الدولة.

- التفاتاً لهذا الضابط ذهب الجويني إلى أن الانتساب إلى قريش المشترط في الخليفة، إنما ثبت اشتراطه تشريفاً لشجرة رسول الله ﷺ؛ إذ لا يتوقف شيء من مقاصد الإمامة على الاعتزاء إلى نسب، والانتفاء إلى حسب^(٢) في حين يرى ابن خلدون أن المعنى من القرشية الجماعة المنظمة ذات العصبية فكل جماعة توفر فيها هذا المعنى تحقق فيها معنى القرشية فقهاً، ولو لم تكن من قريش نسباً، وفي هذا يقول: "لكن التبرك ليس من المقاصد الشرعية كما علمت، فلا بد إذن من المصلحة في اشتراط النسب، وهي المقصودة من مشروعيتها، وإذا سبرنا وقسمنا لم نجدها إلا اعتبار العصبية التي تكون بها الحماية والمطالبة ويرتفع الخلاف والفرقة بوجودها لصاحب المنصب، فتسكن إليه الملة وأهلها، وينتظم حبل الألفة فيها وذلك أن قريشاً كانوا عصبية مضر وأصلهم، وأهل الغلب منهم، وكان لهم على سائر مضر العزة بالكثرة والعصبية والشرف، فكان سائر العرب يعترف لهم بذلك، ويستكينون لغلبهم، فلو جعل الأمر في سواهم لتوقع افتراق الكلمة بمخالفتهم وعدم انقيادهم."^(٣)

(١) ابن قتيبة الدينوري، أبو محمد عبد الله بن مسلم. الإمامة والسياسة، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٤م، ج ١، ص ١٢.

من ذلك قول أبي بكر: فنحن الأمراء وأنتم الوزراء، لا نفتات دونكم بمشورة، ولا تنقضي دونكم الأمور. فقام الحباب بن المنذر بن زيد بن حرام رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فقال: يا معشر الأنصار املكوا عليكم أيديكم، فإننا الناس في فيثكم وظلالكم، وأولوا العدد والنجدة، ولكم في السابقين الأولين مثل ما هم ما عبدوا الله علانية إلا في بلادكم، ولا دانت العرب للإسلام إلا بأسيا فكم، فقام عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فقال: هيهات لا يجتمع سيفان في غمد واحد، إنه والله لا يرضي العرب أن تؤمركم ونبيها من غيركم، ثم قام أبو عبيدة، فقال: يا معشر الأنصار أنتم أول من نصر وأوئى، فلا تكونوا أول من يبدل ويغير.

(٢) الجويني، الغياثي «غياث الأمم في التياث الظلم»، مرجع سابق، ص ٢٢٥.

(٣) الحضرمي، مقدمة ابن خلدون، مرجع سابق، ج ٢، ص ٥٨٥.

٥- الحل والعقد: لأهل الشوكة أم لأهل الاجتهاد؟^(١)

أ- صيغ أخرى للضابط:

- أهل الشورى ذوو الاختصاص العلمي، وأهل الحل والعقد ذوو القوة والشوكة.^(٢)

- الأَمْرُ وَالنَّهْيُ لَا يَتِمَّانِ بِالإِمَامِ الْعَدْلِ عَنْ إِجْمَاعِ أُولِي النَّظَرِ.^(٣)

- الشريعة الإسلامية تتسع لنظام الانتخاب لاختيار أهل الحل والعقد.^(٤)

- اختيار الهيئة التشريعية بالانتخاب أم بالتعيين؟^(٥)

- يتولى السلطة التشريعية المجتهدون وأهل الفتيا.^(٦)

- سلطة التشريع في الأمة يتولاها أهل الحل والعقد.^(٧)

(١) انظر صياغتنا للضابط في معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية، والصيغة المختارة هناك من قبل لجنة الصياغة: الحل والعقد لأهل الشوكة مع أهلية الاجتهاد، وهذا العنوان مغاير للصيغة هنا؛ لأنه يجعل الاجتهاد شرطاً في أهل الحل، في حين أن صياغتنا للموضوع تفتح الباب لإدخال أهل الشوكة، ولو لم يكونوا أهل اجتهاد. وفي هذا واقعية سياسية، ولذا جاءت الصياغة تثير تساؤلاً مقصوداً منه تحريك الفكر ومعرفة مواقف المدارس الفقهية من الموضوع، والجمع بين المنهج السياسي القائم على فهم السنن مع المنهج الفقهي النظري القائم على النظر في الأدلة. انظر:

- الطريقي، عبد الله بن إبراهيم. أهل الحل والعقد صفاتهم ووظائفهم، الرياض: دار الفضيلة، ط ٢، ١٤٢٥هـ، ص ٢٧.

- مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان للأعمال الخيرية والإنسانية، معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية، مرجع سابق، ج ٢٦، ص ٢٥٥.

(٢) الطريقي، أهل الحل والعقد صفاتهم ووظائفهم، مرجع سابق، ص ٢٥.

(٣) اطفيش، شرح النيل وشفاء الغليل، مرجع سابق، ج ٢٨، ص ٢٧٤.

(٤) الطريقي، أهل الحل والعقد صفاتهم ووظائفهم. مرجع سابق، ص ٦٠، وانظر أيضاً:

- الببائي، الدولة القانونية، مرجع سابق، ص ٢٥٣.

(٥) الكيلاني، القيود الواردة على سلطة الدولة في الإسلام وضماناتها، مرجع سابق، ص ١٠٠.

(٦) الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، مرجع سابق، ص ١١٥.

(٧) عبد الكريم، الدولة والسيادة في الفقه الإسلامي دراسة مقارنة، مرجع سابق، ص ٢١٣.

- الأصل في الخلافة أن تكون راجعة إلى اختيار أهل الحل والعقد.^(١)

ب- ضوابط ذات علاقة:

كل أمر تحمل عليه الكافة فلا بد له من العصبية^(٢) عموم وخصوص

ت- شرح الضابط:^(٣)

العقد لغة شدُّ الشيء وتوثيقه، والحل نقض ما عُقد، يقال: عقدَ الحبل يعقده عقداً، كما استعمل في التصميم والتعبير عن التصديق الجازم^(٤) واستعملت كلمة العقد أيضاً في أنواع العقود، ومنها عقد الإمامة الذي يعقده أهل الحل والعقد للإمام المستحق لها، المستوفي لشروطها، ويسمى هذا العقد بيعة الانعقاد، وبها تنعقد الإمامة وتليها بيعة الرضا والطاعة، وهي التي يؤديها سائر المسلمين بعد بيعة الانعقاد، تعبيراً عن طاعتها.

ويطلق مصطلح أهل الحل والعقد بمعنيين: فعند جمهور الأصوليين هم أهل الاجتهاد^(٥) ووظيفتهم بيان الأحكام الشرعية، واتفقهم يعد حجة عند أهل السنة

(١) المرجع السابق، ص ٢٢٨.

(٢) الحضرمي، مقدمة ابن خلدون، مرجع سابق، ج ٢، ص ٦٠٠.

(٣) كانت الصيغة المختارة من قبل المعلمة ولجنة الصياغة: الحل والعقد لأهل الشوكة مع أهلية الاجتهاد، وهذا العنوان مغاير للذي نبهته؛ لأنه يحدد لمن الحل والعقد في حين أن صياغتنا للموضوع تثير تساؤلاً مقصوداً، منه تحريك الفكر ومعرفة مواقف المدارس الفقهية من الموضوع والمنهج بين المنهج الاستقرائي القائم على الملاحظة مع المنهج النظري. انظر:

- مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان للأعمال الخيرية والإنسانية، معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية، مرجع سابق، ج ٢٦، ص ٢٣٥.

(٤) مرتضى الزبيدي، محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني. تاج العروس من جواهر القاموس، بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ٢٠٠٧م، ج ٨، ص ٢٢٩، مادة: (عقد).

(٥) الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. المنحول في علم الأصول، تحقيق: محمد حسن هيتو، دمشق: دار الفكر، ١٤٠٠م، ج ١، ص ٣٠٣، وانظر أيضاً:

- القرافي، الذخيرة، مرجع سابق، ج ١، ص ١١٤.

والإمامية، وهو المعبر عنه بالإجماع وإن اختلف السُّنة والإمامية في تعليل حجية الإجماع، فالسُّنة يعتدون بحجّيته؛ لأنّه إما لذاته، وإما لكونه كاشفاً عن دليل، والإمامية يعتدون به لكونه كاشفاً عن دليل هو رأي المعصوم.^(١)

كما يطلق هذا المصطلح عند علماء الأحكام السلطانية على الهيئة التي تختار الحاكم، وتعتقد له بيعة الانعقاد، والمصطلح بهذا المعنى يلتقي على نحو كبير مع وظائف البرلمانات في الدولة الحديثة.

وتعتقد الإمامة أو رئاسة الدولة بطرق متعددة على التفصيل الآتي:

فالأصل عند أهل السنة من الحنفية والمالكية والشافعية والحنبلية والظاهرية أن الإمامة عقدٌ، فلا يصح إلا بعاقِد^(٢) فالإمامية في أصل مذهبهم تنعقد بنص من المعصوم^(٣) وفي غياب الإمام يتولى الفقيه النيابة عن الإمام، وهو ما يعرف حديثاً بولاية الفقيه، وأما الزيدية فيختار الإمام علماء وفضلاء الأمة وتنعقد له الولاية العامة ببيعة واحد بموافقة أربعة على الأقل من أهل الحل والعقد ويجب عليهم شرعاً النظر فيمن يصلح للرعاية العامة ثم بعد شورا هم عليه يسألونه الدعوة والقيام بأعبائها.^(٤) وأدّى تغير الأزمان إلى تغير في الحكم الفقهي لدى كلّ من السنة والإمامية.

(١) المظفر، محمد رضا. أصول الفقه، قم: الحوزة العلمية، ١٣٧٠هـ، ج ١، ص ٣٥٨.

(٢) ابن حزم، المحلى بالآثار، مرجع سابق، ج ٩، ص ٣٥٩، وانظر أيضاً:

- الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، مرجع سابق، ص ٧.

- الفراء، أبو يعلى محمد بن الحسين. الأحكام السلطانية، القاهرة: مصطفى الحلبي، ١٩٨٧م، ص ٢٥.

- القلقشندي، أبو العباس أحمد بن علي الفزاري. مآثر الإنافة في معالم الخلافة، تحقيق: عبد الستار أحمد فراج، الكويت، مطبعة حكومة الكويت، ١٩٨٥م، ج ١، ص ٢٤.

(٣) الطرابلسي، عبد العزيز بن البراج. جواهر الفقه، تحقيق: إبراهيم بهادري. قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١١هـ، ج ١، ص ٢٤٧.

(٤) العنسي، التاج المذهب لأحكام المذهب شرح متن الأزهار في فقه الأئمة الأطهار، مرجع سابق، ج ٤، ص ٤٠٥.

فجوز عدد من أهل السنة طريقة واقعية وهي التغلب تعاملاً مع الواقع لا لإعطاء الشرعية للمتغلب فإذا زالت إمامة المتغلب بتغلب آخر فلا يجب على المسلمين القتال لإعادتها،^(١) كما قال فريق من الإمامية بولاية الفقيه نيابة عن الإمام المعصوم.

ويعد ابن جماعة نموذجاً لفقهاء السنة الذين قالوا بانعقاد الإمامة بطرائق استثنائية، وفي هذا يقول: الإمامة ضربان: اختيارية وقهرية، وتنعقد الإمامة الاختيارية بطريقتين:

الطريق الأول في الاختيارية: بيعة أهل العقد والحل من الأمراء والعلماء، والرؤساء، ووجوه الناس. ونص الماوردي وأبو يعلى على شروط أهل الحل والعقد، وهي عندهما ثلاثة شروط: العدالة، والعلم الذي يتوصل به إلى معرفة من يستحق الإمامة، والثالث أن يكون من أهل الرأي والتدبير، المؤدين إلى اختيار من هو للإمامة أصلح.^(٢)

واختلف في عدد من تنعقد به الإمامة على مذاهب شتى؛ فقالت طائفة: لا تنعقد إلا بجمهور أهل العقد والحل من كل بلد، ليكون الرضاء به عاماً، والتسليم لإمامته إجماعاً، قال الماوردي: "وهذا مذهب مدفوع ببيعة أبي بكر رضي الله عنه على الخلافة، باختيار من حضرها ولم ينتظر بيعته قدوم غائب عنها".

وقالت طائفة أخرى: أقل من تنعقد به منهم الإمامة خمسة يجتمعون على عقدها أو يعقدوها أحدهم برضا الأربعة، وهذا قول أكثر الفقهاء والمتكلمين من أهل البصرة.

وقال آخرون من علماء الكوفة: تنعقد بثلاثة، يتولاها أحدهم برضا الاثنين، ليكونوا حاكماً وشاهدين، كما يصح عقد النكاح بولي وشاهدين.

وقالت طائفة أخرى: تنعقد بواحد؛ لأن العباس قال لعلي رضي الله عنهما: أمدد يدك أبياعك. فيقول الناس: عم رسول الله ﷺ بايع ابن عمه فلا يختلف عليك

(١) رضا، الخلافة، مرجع سابق، ص ٤٢.

(٢) الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، مرجع سابق، ص ٧، وانظر أيضاً:

- الفراء، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص ٢١.

اثنان، ولأنَّه حُكِّمَ وَحُكِّمَ وَاحِدٍ نَافِذٌ.^(١)

الطريق الثاني من الرضائية: استخلاف الإمام إلى من يصح العهد إليه على الشروط المعتبرة فيه؛ أي في الإمام الحق، فالعهد أو الاستخلاف لا يصح إلا من إمام مستجمع لجميع شروط الإمامة لمن هو مثله في ذلك^(٢) فإن جعل الإمام الأمر بعده شورى في جماعة صحَّ، ويتفقون على واحد منهم، وأما طريق الغلبة فهو تعامل مع الواقع كما قلت.

وأما ما عُرِضَ من اجتهادات فقهية في تنظيم آلية اختيار الحاكم؛ فهو أمر قابل للتغير، وللأمة أن تبتكر من الوسائل ما يناسب عصرها، وهو مقصود هذا الضابط، لبيان من أهل الحل والعقد في العصر الحديث الذين يختارون الحاكم، وكذا من يقومون بسن التشريعات في الدولة الحديثة توصلاً إلى ما هو أغلب على الظن من الحق والعدل والمصلحة.^(٣)

ومما ينبغي ملاحظته هنا أن الوظيفيتين: السياسية والتشريعية لأهل الحل والعقد تحتاج كل واحدة إلى مؤهلات خاصة متغايرة، فتمثيل الأمة الإسلامية في اختيار حكامها، والتحدث باسمها، تقتضي العصبية والشوكة، ليتحقق باختيارهم مقصود الإمامة من القدرة على الأمر والنهي^(٤) فضلاً عن المعرفة بالصفات المرعية فيمن يناط به أمر الرعية^(٥) ولو لم تتوفر شروط الاجتهاد كاملة.

في حين أن بيان الأحكام الشرعية تقتضي المعرفة العلمية بالأدلة والقدرة على

(١) الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، مرجع سابق، ص ٧.

(٢) رضا، الخلافة، مرجع سابق، ص ٤١.

(٣) الدريني، خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، مرجع سابق، ص ٤٥٤.

(٤) الحارثي، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية. منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، تحقيق: محمد رشاد سالم، القاهرة: مؤسسة قرطبة، ١٤٠٦هـ، ج ١، ص ٣٦٤.

(٥) الجويني، الغيائي «غياث الأمم في التباث الظلم»، مرجع سابق، ص ٥٠.

الموازنة بين المصالح، وهذه تحتاج إلى شروط فنية خاصة، لا تعد الشوكة ولا الانتخاب من لوازمها.

ونلاحظ أن كلتا الوظيفتين مُنَاط اليوم بالمجالس التشريعية النيابية الحديثة، حيث تقوم هذه المجالس بسنّ التشريعات في الدولة، وبمنح الثقة للحكام؛ أي إن مجلس النواب في الأنظمة النيابية يقوم بوظيفة "أهل الحل والعقد" السياسية، كما تقوم بدور المجتهدين. وبالمقابل فإن الأنظمة الرئاسية تحصر وظيفة المجالس النيابية بسن التشريعات والرقابة على أداء الدولة، أما اختيار الحاكم؛ فيتم بانتخابات مباشرة من الأمة، وهذه الوظيفة مقابلة لمفهوم أهل الحل والعقد عند الأصوليين.

وهذا ما يستدعي بيان طريقة اختيار الهيئة التشريعية في الإسلام؛ انتخابات أم تعييناً بما يتناسب مع مفهوم الدولة الحديثة، آخذين بعين الاعتبار خصوصية التشريع العلمية بحسب المعايير الشرعية، والمؤهلات المطلوبة لهذه المهمة؛ إذ من المعلوم أن الاجتهاد الشرعي يعتمد على الدراسة والبحث، ومعرفة الدليل وكيفية الاستدلال، وفهم الواقع، مع الموازنة بين المصالح المتعارضة واقعاً. في حين يعتمد الفوز بالمقاعد النيابية على كثرة الأصوات والقوة الشعبية، ومن هنا فإن الموازنة بين هاتين القضيتين بحاجة إلى دراسة وظائف البرلمان والمجالس النيابية؛ إذ يقوم البرلمان (أو مجلس الأمة) بحسب اختلاف التسميات بثلاث وظائف:

الوظيفة الأولى: سياسية، بمنح الثقة للسلطة التنفيذية أو حجبها عنها، مع ممارسة الرقابة عليها أثناء عملها،^(١) وهو دور مشابه لدور (أهل الحل والعقد) أو أهل الاختيار الذين يقومون باختيار رئيس الدولة، ولا بد أن تتوفر فيهم صفات، أهمها: العدالة، مع القدرة على ترشيح الشخص المناسب الذي يُسرّع الناس إلى طاعته، ومراعاة ما يستدعيه الزمان من ترجيح ذي الخبرة المطلوبة.^(٢) وهذه الوظيفة تستدعي أن يكون القائمون

(١) الجمل، الأنظمة السياسية المعاصرة، مرجع سابق، ص ١٩٣.

(٢) الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، مرجع سابق، ص ٦.

عليها مفوضين شعبياً، وتعد الانتخاب طريقة مقبولة لاختيار ممثلي الأمة، الذين يوكل إليهم اختيار الحاكم ومراقبة أداء الحكومات، بل يمكن اعتبار الانتخاب "شرطاً" لصحة أداء المهمة السياسية، بمنح أو حجب الثقة لرئيس الدولة؛ لأنَّ تمتع رئيس الدولة بالقبول الشعبي، أمرٌ نصَّ عليه الفقهاء؛ إذ بهذا القبول الشعبي يتمكن من أداء المهمة المنوطة به، كما بينت فيما نقلته عن ابن تيمية: "إن المقصود من الإمامة إنما يحصل بالقدرة والسلطان"^(١) وإن الملك لا يصير ملكاً بموافقة الواحد والاثنين والثلاثة، إلا أن تكون موافقتهم تعني موافقة الأغلبية.^(٢) ويقول الماوردي: "فَإِذَا اجْتَمَعَ أَهْلُ الْعَقْدِ وَالْحَلِّ لِلاِخْتِيَارِ تَصَفَّحُوا أَحْوَالَ أَهْلِ الْإِمَامَةِ الْمَوْجُودَةِ فِيهِمْ شُرُوطُهَا، فَقَدَّمُوا لِلْبَيْعَةِ مِنْهُمْ أَكْثَرَهُمْ فَضْلاً وَأَكْمَلَهُمْ شُرُوطاً، وَمَنْ يُسْرِعُ النَّاسُ إِلَى طَاعَتِهِ، وَلَا يَتَوَقَّفُونَ عَنْ بَيْعَتِهِ"^(٣) ومعرفة من يُسرع الناس إلى طاعته يمكن أن تتم بطريقتين:

إما بواسطة الانتخاب على درجتين حيث ينتخب أفراد الأمة نواباً ويقوم النواب بتصفح أحوال المنتخبين فينتخبون من بينهم رئيساً للدولة، وإما أن يقوم أهل الحل والعقد بترشيح مباشر للأمة لأكثر ممن شخص من توفرت فيهم أهلية الولاية العامة، ثم يُحتكم لصناديق الانتخاب لمعرفة من يُسرع الناس إلى طاعته.

الوظيفة الثانية: مالية، بالموافقة على الموازنة السنوية، وتعدّ هذه الوظيفة بمثابة رقابة جديدة تمنح للسلطة التنفيذية، حيث يُعدّ حجب الثقة عن الموازنة، حجباً للثقة عن الحكومة نفسها؛ لأنّه لا يمكن للحكومة أن تعمل دون موازنة.

الوظيفة الثالثة: تشريعية، بسنّ القوانين. وهذه الوظيفة تستدعي شروطاً فنية، وكفايات علمية، قد لا تتوفر في الأشخاص المنتخبين، لعدم التلازم بين الحصول على أكثرية الأصوات وبين القدرة على وضع التشريعات المحققة لمقصود المشرع بنهضة الجماعة

(١) الحراني، منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، مرجع سابق، ج ١، ص ٣٦٤.

(٢) المرجع السابق، ج ١، ص ٣٦٤.

(٣) الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، مرجع سابق، ص ٧.

على أرقى مستوى ممكن، وعليه فإن تحكيم مبدأ "توسيد الأمر إلى أهله" -وهو مبدأ محكم أصيل وثيق الصلة باستقرار الأمور وتحقيق المصالح- يستدعي وضع نظام يراعي طبيعة الوظائف والمؤهلات المطلوبة لكل وظيفة، ويتم معالجة ذلك بإحدى طريقتين:

الطريقة الأولى: بإعطاء الحاكم حق تعيين ذوي الكفاءات^(١) والتخصصات الذين يحتاج إليهم المجلس لممارسة الدور التشريعي - إذا أخطأهم الانتخاب الحر^(٢) على أن يكون عددهم والسلطة الممنوحة لهم تتناسب والغاية من وضعهم، حتى لا يكون وجودهم مفرغاً من غايته، ذلك أن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، ويمكن كذلك اشتراط شروط علمية في المرشحين حتى لا يصل للمجالس إلا كفؤ قادر.

الطريقة الثانية: باشتراط شروط دقيقة في النائب بحيث لا يترشح للمجالس النيابة إلا القادرون على التشريع؛ إذ إن الثقل الشعبي الذي تتمتع به الهيئة التشريعية المنتخبة، يعطيها ضماناً القدرة على رقابة السلطة التنفيذية حتى لا يتحول دور المجلس التشريعي إلى مجلس وعظي أو مجلس فتياً لا يملك سلطة الإلزام، وهذا ما يدعو لتبني فكرة الانتخاب، ودمج المجلس المنتخب بالمجلس الذي يضم الخبراء القادرين على ممارسة سن القوانين "حتى تؤدي المؤسسة التشريعية دورها بتسديد خطى الدولة في التشريع والتنظيم، وإمدادها بالرأي القوي المدروس من أهل الاختصاص والبصر بشؤون الدنيا والدين، توصيلاً إلى ما هو أغلب على الظن من الحق والعدل والمصلحة"^(٣) وعليه فيمكن أن يكون مجلس الفنيين ذوي الكفاءات منتخباً من قبل أصحاب الكفاءة أنفسهم كأن ينتخب الفقهاء مرشحاً لهم وينتخب المهندسون ممثلاً لهم فيتكون من كل هؤلاء هيئة فنية تضع التشريعات للدولة.

(١) الدريني، خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، مرجع سابق، ص ٤٤٣.

(٢) الطهاوي، السلطات الثلاث في الدساتير العربية المعاصرة وفي الفكر السياسي الإسلامي، مرجع سابق، ص ٢٤٢.

(٣) الدريني، خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، مرجع سابق، ص ٤٥٤.

ومما ينبغي أخذه بعين الاعتبار أن الفقه الإسلامي قديماً لم يعط للدولة سلطة التشريع، وفي هذا تحقيق لفكرة توازن السلطات، وإنما كان لرئيس الدولة التخير من اجتهادات الفقهاء، فإذا اختار الإمام أحد الاجتهادات الفقهية فرأي الإمام يرفع الخلاف، ويتقيد القضاء بالمذهب الذي تبنته الدولة.

وهذا الأمر اليوم غير متاح نظراً لكثرة التشريعات المنوطة بالدولة من تنظيم قوانين التجارة والبناء وتنظيم استعمال الإباحات بما يقتضي بيان سلطة الدولة في التشريع وبيان القيود الواردة عليها، وكيفية اختيار الهيئة التشريعية في الدولة.

ث - أدلة الضابط:

- قوله ﷺ للأَنْصار يوم بيعة العقبة: "أخرجوا إلي اثني عشر منكم يكونوا كفلاء على قومهم، كما كفّل الحواريون لعيسى بن مريم. فأخرجوا اثني عشر رجلاً."^(١) وتلاحظ هنا أن منشأ الكفالة على القوم هو اختيار الجماعة لهم؛ لأنَّ الإنسان لا يملك أن ينفذ قوله على إنسان إلا بطريقتين؛ إما الوكالة وإما الولاية؛ وعليه فلا يكون تمثيل الجماعة صادقاً ما لم يستند إلى اختيار، ومن هنا ينبغي أن يكون أهل الحل والعقد الذين توكل إليهم مهمة اختيار الحكام منتخبين شعبياً.

- قصة رسول الله ﷺ من عرض غطفان في غزوة الأحزاب،^(٢) شاهد على الرجوع لممثلي الأمة قبل فرض التزامات مالية على الأمة، حيث عرضت قبيلة غطفان على رسول الله ﷺ الخروج من التحالف الوثني الذي يفرض حصاراً على المدينة، لقاء أن يعطيها رسول الله ﷺ ثلث ثمار المدينة، ولم يبرم رسول الله ﷺ اتفاقاً مع وفد غطفان حتى

(١) ابن سعد، الطبقات الكبرى، مرجع سابق، ج ٣، ص ٦٠٢.

(٢) الصنعاني، أبو بكر عبد الرزاق بن همام. مصنف عبد الرزاق، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، بيروت: المكتب الإسلامي، ط ٢، ١٤٠٣هـ، ج ٥، ص ٣٦٧، حديث رقم: (٩٧٣٧).

قال الهيثمي: وفيه من رواية الطبراني محمد بن عمرو، وحديثه حسن، وبقية رجاله ثقات. انظر:

- الهيثمي، أبو الحسن نور الدين علي بن أبي بكر. مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، بيروت: دار الفكر، ١٤١٢هـ، ج ٤، ص ٥٩٢.

يرى رأي الأمة، ونلاحظ من هذه الحادثة، أن تصرف الرسول الكريم كان بوصفه زعيماً أو رئيساً للدولة لا بوصفه رسولاً، ومن هنا فقراره مبني على المصلحة البشرية، ومع أن الدولة تملك فرض التزامات مالية على الأغنياء، كما أشار الفقهاء إلا أن سبيل اتخاذ هذا القرار يمر عبر الشورى، للتأكد من جدية المصلحة من جهة، ولأن موافقة ممثلي الأمة هو سبيل فرض التزامات مالية عليها، يدلك على هذا ما أشار إليه شراح الحديث من وجه استشارة الرسول الكريم للأَنْصار دون المهاجرين، وبينوا أن وجه ذلك، هو أن الأَنْصار هم أهل التمر وأهل المزارع. وهذا ما لا يملكه المهاجرون^(١) فكانت الشورى كما ترى ضرورة ليصح فرض التزامات مالية، يتم ذلك عبر ممثلي الأمة؛ لأنها صاحبة المصلحة، ولا يخفى أن وسائل التمثيل مختلفة من عصر إلى عصر، ففي عصر الرسول الكريم، كان التمثيل العفوي من خلال الزعامات القبلية والعشائرية، وفي الدولة الحديثة تطور مفهوم التمثيل وتعد الانتخابات أحد أصدق سبل التمثيل.

ج- تطبيقات الضابط:

- يعد الانتخاب طريقة شرعية لإبراز وجوه الناس، ويكون المنتخبون بعض أهل الحل والعقد، ويقوم المجلس المنتخب بممارسة المهام المستندة إلى التفويض الشعبي، كالوظيفة السياسية، بمنح الثقة لرئيس الدولة والوظيفة المالية بإقرار مشروع الموازنة أو حجب الثقة عنها؛ لأن المقصود من نصب الإمام قطع الخلاف وهذا يحتاج إلى رضی أهل الشوكة ويعد الانتخاب أحد طرق تحقق الشوكة وأجلها وأقربها إلى تحقيق مقاصد المشرع، كما أن المقصود من الإمامة إنما يحصل بالقدرة والسلطان، فالإمامة ملك وسلطان، والملك لا يصير ملكاً بموافقة واحد، ولا اثنين ولا أربعة، إلا أن يكون موافقة هؤلاء تقتضي موافقة غيرهم بحيث يصير ملكاً بذلك^(٢).

(١) سعيد، هام. "الشورى في الإسلام"، الشورى في الإسلام، عمّان: مؤسسة آل البيت، ١٩٨٩م، ج ١، ص ١٠٥.

(٢) الخرائي، منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، مرجع سابق، ج ١، ص ٣٦٤.

وبناء على ما ذكره ابن تيمية، فإن عملية الانتخاب في الأنظمة الحديثة هي الأسلوب العلمي لاختيار من موافقتهم تقتضي موافقة الأمة؛ لأنَّ الأمة اختارت وفوضت ممثلها ليقوموا باختيار رئيس للدولة.

وللمذاهب الفقهية في المسألة تفصيلٌ على النحو الآتي:

ذهب الزيدية إلى أن من اعتبر العقد اكتفى ببيعة واحد، برضا أربعة من أهل الحل والعقد؛ لأن الوقائع التاريخية تدل على أنه لم يعقد عمر وأبو عبيدة لأبي بكر إلا برضا سالم وبشير وأسيد.

وبايع عبد الرحمن بن عوف عثمان برضاء الباقين.^(١)

- يعد نظام المجلسين طريقة شرعية ممكنة للجمع بين الانتخاب الشعبي والكفاءة العلمية، حيث يضم المجلس المختار من الإمام أو رئيس الدولة الكفاءات العلمية من أهل الفقه، وكذا من أهل الاختصاص والخبرة بالمصالح الدنيوية فيتكون من هؤلاء هيئة تشريعية ممن أخطأهم الانتخاب الحر، مضافاً إليهم العلماء الذين وصلوا من خلال الانتخاب الحر، ويكون هذا المجلس مختصاً بوضع التشريعات الفنية، وكذا يمكن أن تختار الدولة أيضاً فئات من الأمة ممن يعدون من القيادات الشعبية والذين يمثلون رأياً فنياً؛ كرؤساء النقابات والقضاة، ووجوه الجيش، ورؤساء الأحزاب، والعمال، ورؤساء تحرير الجرائد ليبني التشريع على خبرة ميدانية.^(٢) وبحسب المذهب الأمامي فيشترط في ثبوت الولاية إذن الإمام المعصوم أو من فوّض إليه الإمام المعصوم، وهو الفقيه، بدليل ما روي عن جعفر الصادق: "من كان يعرف حديثنا وحلالنا وحرامنا، فإني جعلته عليكم إماماً"، وتأسيساً على هذه الأصول الإمامية^(٣)

(١) ابن المرتضى، البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار، مرجع سابق، ج ١، ص ٢٣٣.

(٢) الخياط، وأمرهم شورى، مرجع سابق، ص ٤٧.

(٣) لجنة علمية في الحوزة الدينية بقم، القواعد الأصولية والفقهية على مذهب الإمامية، مرجع سابق، ج ١، ص ٢٥٦، وانظر أيضاً:

فإن وجود مجلسين؛ مجلس منتخب يضم ممثلي الأمة، ومجلس معين يضم الفقهاء والخبراء في مختلف التخصصات، يحقق متطلبات المذهب الإمامي لشرط الولاية أيضاً.

- لظروف الدولة ووضعها السياسي والاقتصادي أثره في تحديد الخبرة المطلوبة في المجلس التشريعي، وهذا ما ذكره الماوردي في تحديده لشروط رئيس الدولة من حيث الكفايات، فيشمل في النظر العلمي الكفايات المطلوبة للهيئة التشريعية لوحدة المناط، حيث يقول: "إن كان أحدهما - أي المرشحين - أعلم والآخر أشجع نظرت؛ فإن كانت الحاجة إلى فضل الشجاعة أدعى لانتشار الثغور، وظهور البغاة، كان الشجاع أحق، وإن كانت الحاجة إلى فضل العلم، لسكون الدهماء، وظهور أهل البدع، كان الأعلم أحق."^٣ وهذا - كما ترى - تطبيق لمبدأ "رجل الساعة"، والعمل الإداري الأصل فيه وضع الرجل المناسب في المكان المناسب، وإذا كان هذا المبدأ قد أشار إليه الماوردي في اختيار رئيس الدولة فإنه مراعى في الهيئة التشريعية أيضاً، لوحدة طبيعة العمل السياسي المنوط بالمجلس التشريعي، وبرئيس الدولة في آن معاً.

٦- الضرورة تسقط ما أعوز من شروط المَكْنَةِ في اختيار ولاية الأمور:^(١)

أ- ضوابط ذات علاقة

- المكنة شرط ليجب الأداء^(٢) عموم وخصوص.

- الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مع المكنة والقدرة على من شاهد ذلك من فاعل أو سمعه من قائله^(٣) عموم وخصوص.

= - المحقق الحلي، نجم الدين أبو القاسم جعفر بن الحسن الهذلي. الجامع للشرائع، قم: مؤسسة سيد الشهداء العلمية، ١٩٨٤م، ج ٥، ص ٣٨٢.

(١) الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، مرجع سابق، ص ٣٦.

(٢) العواطف، محمود. "تحقيق كتاب: الأسرار لأبي زيد الدبوسي"، (أطروحة دكتوراه، جامعة الأزهر، ١٩٨٣م)، ص ١٩٩.

(٣) الكندي، أبو عبد الله محمد بن إبراهيم السمدي النزوي. بيان الشرع الجامع بين الأصل والفرع، مسقط: وزارة التراث القومي والثقافة، ١٩٨٤م، ص ١٣٠.

ب- شرح الضابط:

هناك شروط ينبغي أن تراعى في تقليد الوظائف العامة، من أجل صحة التقليد، كبنائها على الرضا؛ لأنّ الولايات تتم بما تتم به العقود من رضا الطرفين، كما يشترط أن يكون تقليد الولاية بتولية من رئيس الدولة أو من ينبيه، فعلى سبيل المثال لا تثبت ولاية القضاء ولا الإمارة إلا بتولية الإمام أو نائبه؛ لأنّها من المصالح العامة، فلم تجز إلا من جهة الإمام كعقد الذمة^(١) كما يراعى توفر شروط في من يتولى الولايات العامة من كفاءة وقدرة، كما أن الأصل وحدة الأمة ووحدة القيادة فيها، غير أن هذا قد لا يتحقق عند التطبيق الواقعي، وعليه فلا بد من تنظيم الواقع حتى لا يترك الواقع بلا تنظيم، وهذا معنى الضابط؛ أي إنّ ما يراعى من الشروط في اختيار الولاة حال التمكن يخفّف منه حال الضرورة، وعدم إمكان تحقيق الصورة المثالية.

ومن المعلوم أنه لا يجوز أن يترك الواقع السياسي بلا تنظيم، وعليه فلا بدّ من بيان حكم الله في المسألة، وهنا يجدر التنبيه إلى أن الفقيه نظم الواقع المختل، على نحو يقلل أضراره، ويعيده إلى الأصل ما أمكن، وتعامل معه بواقعية، توازن بين المصالح، مدرّكاً لأهمية الالتفات للسنن الاجتماعية التي تنهض بها الأمم في وزن المصالح السياسية واعتبارها.

ففي موضوع وحدة القيادة في الدولة حدث خللٌ في الواقع السياسي منذ العصر العباسي^(٢) وآل الأمر إلى أن أصبحت السلطة الفعلية بيد السلاطين، ومع هذا بقي الخليفة رمزاً لوحدة الدولة الإسلامية من الناحية الفقهية، وهنا ابتكر الفقهاء عقوداً سياسية، لتنظيم الواقع، ولتسوية الأنظمة السلطانية القائمة بالسند الشرعي، مع مطالبة الأنظمة بجبر الخلل، فإن كان في المتولي نقصٌ علمي ألزمه الخليفة باستشارة

(١) ابن قدامة، الشرح الكبير، مرجع سابق، ج ١١، ص ٣٧٧.

(٢) على سبيل المثال ورث العباسيون الحكم الأموي بعد ثورة شملت جل أراضي الدولة الأموية، أسفرت عن انسحاب سلطان الخلافة الأموية عن البلاد الإسلامية، وبقيت الأندلس أموية، ثم تابعت الانقسامات في العهد العباسي الثاني، وبضعف الخلافة في الأطراف قام سلاطين وأمراء بالاستقلال عن الخلافة فنشأت الدولة السلجوقية الزنكية والأيوبية، كما استبد أمراء ببعض المناطق منشقين عن الخلافة.

العلماء ليعقد له عقداً يوليه فيه بطريقة شرعية، ومن التخریجات الفقهية السياسية التي ابتكرها الفقهاء عقد إمارة الاستيلاء الذي جلاّه الماوردي^(١) لیساعد بذلك الدولة على تجاوز خلل في شرعيتها، ولیمکنها من النهوض بالأعباء الحضارية المكلفة بها.

وحین لم تتوفر الصفات المطلوبة فقهاً في الخليفة؛ كالاجتهاد والورع، نبّه الجويني على قوامة من توافرت فيه أهم الصفات، وعلى رأسها: العدل والنجدة؛ إذ يقول: "فلو لم نجد من يتصدى للإمامة في الدين ولكن صادفنا شهماً ذا نجدة وكفاية واستقلال بعظائم الأمور على ما تقدم وصف الكفاية فيتعين نصبه في أمور الدين والدنيا، وتنفيذ أحكامه كما تنفذ أحكام الأمام الموصوف بخلال الكمال"^(٢) وهنا ينبه الجويني لمفهوم "الكافي ذي النجدة والعدل" الذي يحل مكان الخليفة، ولو لم تتوفر فيه كل صفات الخليفة، شرط أن يكون كافياً لحفظ الأوطان ذا نجدة وعدل، ويعوض ما فاتته من شروط الاجتهاد باستشارة أهل العلم، وقد سعى الفقهاء لكل ذلك من غير أن يقصروا في مطالبة السلطة العامة بالوظائف المطلوبة منها بحماية أرض الإسلام وحفظ الحريات العامة.

وهذا النظر من الجويني، يستند إلى فقه أصولي دقيق، يقوم على مبدأ الموازنة بين المصالح، وهو يرى أن أولى المصالح السياسية بالحفظ هو "حفظ سيادة الدولة" من العدوان، حتى إنه جوّز تولية الفاسق المنهمك بالفسق، إذا تعين لدفع العدوان. وهو يرى أن حفظ الأمن في المجتمع، ومنع التظالم بين الأفراد، من أعظم مقاصد الشريعة، بما يجيز تنصيب أي فرد يتحقق فيه القدرة على تحقيق هذه المهام.^(٣) كما يستند هذا النظر إلى الوعي لقيمة "العدل" و"النجدة"، التي يتحقق بها قيام الدول، وهو ما عبّر عنه ابن تيمية في غير ما موضع، بقوله: "الله ينصر الدولة العادلة وإن كانت كافرة، ولا ينصر الدولة الظالمة وإن كانت مؤمنة"^(٤) أي أن الله وضع سنناً تجري على المؤمن

(١) الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، مرجع سابق، ص ٥٦.

(٢) الجويني، الغياثي "غياث الأمم في التياث الظلم"، مرجع سابق، ص ٢٢٧.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٢٧.

(٤) الحراي، مجموع الفتاوى، مرجع سابق، مجلد ٢٨، ص ٦٣.

والكافر، ومن هنا على الفقيه أن يلتفت لهذه السنن في معالجة الواقع.

ت- أدلة الضابط:

من المعقول أن الغاية من العقود في جميع المجالات رفعُ الحرج، وإنما وجدت الشروط لخدمة المشروط، فإذا أدّى التمسك بالشروط إلى حرج شديد على خلاف مقصود العقد ابتداء لا يجوز التمسك بالشرط، كما لا يجوز ترك الأمر بلا تنظيم، ويجب البحث عن معالجة فقهية تحافظ على الحكم السياسية.

ث- تطبيقات الضابط:

شرعية إمارة الاستكفاء وإمارة الاستيلاء، عرف الفقه الإداري الإسلامي تقسيماً للإدارات باعتبارات مختلفة، منها التقسيم بحسب المنطقة الجغرافية، أو بحسب الموضوع، فهناك أمير للحج، وأمير للجهاد، وهذا باعتبار الموضوع، وقد يتم التقسيم باعتبار الجهة الجغرافية، فيكلف أميراً للمشرق، وأميراً للمغرب.

وفي فترات الضعف للدولة حدث انقسام للأطراف عن المركز، فظهرت إمارات استقلت عن القيادة المركزية، واستولت على بعض الجهات، وهؤلاء الأمراء قد لا يكونون مؤهلين علمياً وفنياً على نحو كاف، على الرغم من القوة الواقعية التي بيدهم، ولم يكن بإمكان الدولة إعادة المنشقين إلى جسد الدولة قسراً؛ إما للضعف، أو لأن كلفة تحقيق الهدف مرتفعة، فهنا تمت معالجة الأمر بتحقيق هدف بديل يعيد الأمير المستولي إلى نظام الدولة، ويكون هذا الأمر موقوفاً على قبول المستولي بمن يستنيبه الخليفة من الولاة لجبر الضعف العلمي والفني في المستولي، فيصير التقليد للمستولي، والتنفيذ من المستناب. وفي هذا التخريج الفقهي تحقيق لمصلحة جميع الأطراف؛ الأمير المستولي بحسم مخالفته ومعاندته والإقرار بصحة إمارته، ومصلحة المحكومين بتصحيح تصرفات القضاة الذين عينهم المستولي، ومصلحة الدولة بإنهاء حالة الصراع، وفي هذا يقول الماوردي: "إن لم يكمل المستولي شروط الاختيار جاز للخليفة إظهار تقليده استدعاء لطاعته وحسماً لمخالفته ومعاندته، أو كان نفوذ تصرفه بالأحكام والحقوق، موقوفاً على أن يستنيب له الخليفة فيها من قد تكاملت فيه

شروطها، ليكون كمال الشروط فيمن أضيف إلى نيابته جبراً لما أعوز من شروطها في نفسه، فيصير التقليد للمستولي، والتنفيذ من المستتاب، وجاز مثل هذا وإن شدد عن الأصول لأمرين؛ أحدهما: أن الضرورة تسقط ما أعوز من شروط المكنة.^(١) والنص شاهد لفكرة إدارة الصراع في الفقه الإسلامي على المستوى الإداري والدستوري.

والثاني: إذا شغَرَ الزمانُ عن مستوفٍ لشروط الخلافة، فلم يتوفر فيه شرط الاجتهاد، فتصح ولاية من توفرت فيه شروط الكفاية والنجدة ويُعدّ في مقام الإمام وتنفيذ أحكامه كما تنفذ أحكام الإمام، وإن نقصت بعض شروط الولاية العامة، ويعوض القائم مقام الإمام ما فاتته من شروط من خلال الاستفتاء أو العمل المؤسسي والمقصود بالكافي ذي النجدة والعدل، الذي يحقق مقاصد الإمامة في حماية الدولة، وحفظ الأمن في المجتمع، ومنع الظلم، وقد صرح الجويني بذلك بقوله: "إذا لم نجد عالماً - إذ من شروط الخليفة العلم - فجمع الناس على كافٍ يَسْتَفْتِي فيما يَسْنَحُ ويعنُّ من المشكلات، أولى من تركهم سدى، متهاوين على الورطات متعرضين للتغالب، والتوائب، وضروب الآفات؛ فإن تعطيل الممالك عن راع يرعاها، ووال يتولاها، عظيم الأثر والموقع في انحلال الأمور، وتعطيل الثغور."^(٢)

٧- ولاية الأمور نوابً ووكلاء وليسوا مُلّاكاً:^(٣)

أ- ضوابط ذات علاقة:

- تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة.^(٤)

(١) الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، مرجع سابق، ص ٣٦.

(٢) الجويني، الغياني «غيث الأمم في التياث الظلم»، مرجع سابق، ص ٢٢٧.

(٣) الحرائي، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية. السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، الرياض: وزارة الشؤون الإسلامية، ١٤١٨هـ، ص ١١، وانظر أيضاً:

- مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان للأعمال الخيرية والإنسانية، معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية، مرجع سابق، ج ٢٦، ص ٢٦٧.

(٤) السيوطي، الأشباه والنظائر، مرجع سابق، ج ١، ص ١٢١.

- التدبير في الأمور العامة إلى الإمام.^(١)

- لا يقتصر الولاية على الصلاح مع القدرة على الإصلاح.^(٢)

ب- شرح الضابط:

يُبين هذا الضابط أنَّ العلاقة بين ولي الأمر والأمة هي علاقة وكالة، وتفويض نيابة، فولاية الأمر من أعضاء السلطة التنفيذية كالوزراء وأعوانهم، وأعضاء السلطة القضائية وأعوانهم، وأعضاء السلطة التشريعية وغيرهم ينوبون عن الأمة فيما خاطبها الله تعالى به من التكاليف العامة؛ كحماية الأوطان، وحفظ حقوق الإنسان، وإنقاذ المعرضين للمجاعات، ووضع التشريعات للنهضة بالأمة، ووقايتها من النزاع المفضي للفشل وضياع الكلمة.

ورئيس الدولة في المفهوم الإسلامي يمارس السلطة بتفويض الأمة عن طريق البيعة، لما تقتضيه من إقامة العدل، وحماية الحوزة. في حين يمارس رئيس الدولة -في المفهوم الثيوقراطي^(٣) - سلطته على الرعية بمقتضى الإيذان أي بشخصيته الذاتية، وعلى هذا فرئيس الدولة في المفهوم الإسلامي هو كأي حاكم مدني، ليس ممثلاً للسلطة الإلهية، وإنما هو يمثل الأمة التي اختارته، ويستمد منها سلطته المحدودة.^(٤)

كما يدل هذا الضابط أنَّ للوظيفة العامة شخصيتها المعنوية المنفصلة عن شخصية من يمارسها بما يستدعي منع التعسف في استعمال السلطة، ومنع استغلال المنصب

(١) الزيلعي، تبين الحقائق شرح كنز الدقائق، مرجع سابق، ج ٦، ص ١٤٢.

(٢) ابن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، مرجع سابق، ج ٢، ص ٧٥.

(٣) الثيوقراطية: تسويغ شرعية الحكم على أساس ديني مزعوم، وله عدة صور منها ادعاء الألوهية كما في حال الفراغنة، ومنها الادعاء كذباً بأن الله تعالى هو الذي اختار الملوك بإرادته، فيجب على الرعية طاعتهم وافق المصلحة أم لم يوافق، وتحرم مساءلتهم تسليماً بقضاء الله، وحساب من أخطأ من الملوك على الله تعالى. انظر:

- الجمل، الأنظمة السياسية المعاصرة، مرجع سابق، ص ٧٠.

(٤) السنهوري، فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية، مرجع سابق، ص ٧٢.

العام لمصالح شخصية، وهذا من تقييد التصرف بغايته، انسجاماً مع مقصد الشارع من التشريع دون تعسف أو انحراف، وإلا بطل التصرف أصلاً.

وتأسيساً على مفهوم وكالة الإمام عن الأمة لو أن الإمام عين قاضياً ثم توفي الإمام فلا ينزل القاضي، وفي هذا يقول الماوردي: "ولو مات الإمام لم تنزل قضاته"^(١) وذلك لأنه عينه بالنيابة عن الأمة، والأمة باقية لا تموت حتى قيام الساعة.

ويُبين الضابط أن الحكام مخاطبون بوضع التدابير السياسية للنهوض بما خوطبت الأمة من تكاليف شرعية؛ لتبرأ ذمة الأمة، وإذا عجزت السلطة العامة عن القيام بالتكاليف بسبب أزمة مادية، فإن المسؤولية تعود للأمة باعتبارها المكلفة أصالة.

ت - أدلة الضابط:

- عن أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: "مَا أُعْطِيَكُمْ وَلَا أَمْنَعُكُمْ، إِنَّمَا أَنَا قَاسِمٌ، أَضَعُ حَيْثُ أُمِرْتُ"،^(٢) ووجه الدلالة أن رسول الله ﷺ وضع نفسه بمنزلة قاسم التركة الذي يقسمها بين الورثة، فوظيفته بيان حصة كل وارث، فهو لا يتبرع للورثة، وإنما يبين لهم حصصهم، قال ابن تيمية: "فهذا رسول الله رب العالمين قد أخبر أنه ليس المنع والعطاء بإرادته واختياره كما يفعل ذلك المالك الذي أبيع له التصرف في ماله، وكما يفعل ذلك الملوك الذين يعطون من أحبوا، وإنما هو عبدُ الله، يقسم المال بأمره، فيضعه حيث أمره الله تعالى".^(٣)

- قوله ﷺ: "مَا مِنْ أَمِيرٍ يَلِي أَمْرَ الْمُسْلِمِينَ ثُمَّ لَا يَجْهَدُ لَهُمْ وَيَنْصَحُ إِلَّا لَمْ يَدْخُلْ مَعَهُمُ الْجَنَّةَ".^(٤) وفقه الحديث يدل صراحة على أن الأمة هي صاحبة المصلحة الحقيقية

(١) الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، مرجع سابق، ج ١، ص ٥٨.

(٢) البخاري، صحيح البخاري، مرجع سابق، كتاب: الخمس، باب: قول الله تعالى: ﴿فَإِنَّ لِلَّهِ حُصَّةً وَلِلرَّسُولِ﴾ [الأنفال: ٤١]، رقم (٢٩٤٩)، ج ٣، ص ١١٤٣.

(٣) الحرائي، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، مرجع سابق، ص ٢٦.

(٤) القشيري، صحيح مسلم، مرجع سابق، كتاب: الإمارة، باب: فضيلة الإمام العادل وعقوبة الجائر، ص ٧٦٤، حديث رقم: (١٨٢٩)، فرع ٢١ (١٤٢).

من الولاية، وأن الأمر عائدٌ إليها ابتداءً، وانتهاءً، ولهذا كان الحاكم مكلفاً بأن يجتهد للأمة، وينصح في سائر تصرفاته، ولا يتخير تخيره في حق نفسه، وإلا لم يدخل الجنة مع الأمة دخول الفائزين، كما نص الرسول الكريم على ذلك صراحة.

- قوله ﷺ: "ما من عبدٍ يَسْتَرْعِيهِ اللهُ رَعِيَّةً يَمُوتُ يومَ يَمُوتُ وهو غَاشٌّ لِرَعِيَّتِهِ إلا حَرَّمَ اللهُ عليه الجَنَّةَ"^(١) ووجه الدلالة من الحديث موافق للحديث السابق في اعتبار الوظيفة العامة أمانة تستلزم بذل الجهد، والنصح، فإن لم يتحرَّ الولاة الأصلح في إدارة شؤون الدولة، فهذا من غش الرعية، المستوجب العقوبة الأخروية لما فيه من تفريط بموجب الوكالة والنيابة.

- قوله ﷺ: "من قَتَلَ مُعَاهِداً لم يَرِحْ رَائِحَةَ الْجَنَّةِ، وَإِنَّ رِيحَهَا تُوجَدُ من مَسِيرَةِ أَرْبَعِينَ عَاماً."^(٢) ووجه الدلالة أن المعاهدات التي أجراها النبي ﷺ تُلْزَمُ كُلُّ أفراد الأمة بدليل الإثم المترتب على من انتهكها؛ فليس لفردٍ أن يدعي أنَّ ما أجرته الدولة من عقود لا تُلْزِمُه، بحجة انفصال ذمة الدولة عن أفرادها؛ لأن الدولة تجري المعاهدات بالنيابة والوكالة عن أفراد الأمة؛ فتكون معاهداتها ملزمةً، بشرط تحري المصلحة باعتبارها قيِّداً على تصرفات الوكيل.

- من المعقول: إنَّ الخطاب الشرعي بالتكاليف العامة كالجهاد حمايةً للأوطان، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بصورته الشاملة المستلزمة لفصل الخصومات وزجر الغواة، وردع الطغاة بضروب العقوبات، هي تكاليف لا يملك الأفراد أن يقوموا بها إلا بالتعاون الجماعي المنظم على وجه مؤسسي، وحيث تكون المسؤولية عامة، فلا بد من تشريع الوسائل لإقامتها وتنظيمها وتنميتها، خشية التلاشي؛ إذ لا يعقل أن يحكم على

(١) المرجع السابق، كتاب: الإمارة، باب: فضيلة الإمام العادل وعقوبة الجائر، ص ٧٦٤٠، حديث رقم: (١٨٢٩)، فرع ٢١ (١٤٢).

(٢) البخاري، صحيح البخاري، مرجع سابق، كتاب: الخمس، باب: إثم من قتل معاهداً بغير جرم، ج ٣، ص ١١٥٥، حديث رقم: (٢٩٩٥).

الفرد أن يظل رهيناً لمسؤولية لا يستطيع دفعها.^(١) ومن هنا فإن الأمة تفوض بعض فئاتها الأكفيا؛ ليقوموا بهذه المسؤوليات، ويكونوا وكلاء عنها، وتبقى مسؤولية الأمة قائمة في مراقبتهم إن انحرفوا، ونصرتهم إن احتاج الأمر إلى عون.

ث - تطبيقات الضابط:

- إن الدولة في الإسلام دولة قانونية، الحاكم فيها مقيدٌ بقانون، وإن حقوق الإنسان ترد قيداَ حقيقياً على السلطة العامة، فالحاكم في الإسلام محكومٌ للشرعية الإسلامية، وبما تقتضيه من احترام حقوق الأمة، وهذا معنى الدولة القانونية.^(٢)

وسياتي عرض تطبيقاتٍ أوفى في شرح الضوابط ذات العلاقة، مثل تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة و"لا يقتصر الوالي على الصلاح مع القدرة على الأصلاح".

- على الدولة وضع التدابير السياسية من تشريعات وقوانين بما ينهض بالواجبات الملقة على عاتق الأمة ابتداء، كراعية الفقراء، وإغاثة المنكوبين، وحماية دار الإسلام والنهضة بالأمة، قال ابن حزم: "وَفَرَضَ عَلَى الْأَغْنِيَاءِ مِنْ أَهْلِ كُلِّ بَلَدٍ أَنْ يَقُومُوا بِفَقَرَائِهِمْ، وَيَجْبِرَهُمُ السُّلْطَانُ عَلَى ذَلِكَ، إِنْ لَمْ تَقُمْ الزَّكَاةُ بِهِمْ، وَلَا فِي سَائِرِ أَمْوَالِ الْمُسْلِمِينَ، فَيَقَامُ هُمْ بِمَا يَأْكُلُونَ مِنَ الثُّقَاتِ الَّذِي لَا بُدَّ مِنْهُ، وَمِنْ اللَّبَاسِ لِلشَّتَاءِ وَالصَّيْفِ بِمِثْلِ ذَلِكَ، وَيَمَسْكَنُ يَكْنُتُهُمْ مِنَ الْمَطَرِ، وَالصَّيْفِ وَالشَّمْسِ، وَعُيُونِ الْمَارَةِ."^(٣) فقله: "ويجبرهم السلطان" تطبيق لفكرة وضع الدولة للتدابير السياسية، التي تكفل تحقق الواجبات واقعاً.

- إذا عجزت الدولة، بعد بذل جهدها، عن القيام بالواجبات فلا ترتفع مسؤولية الأمة، فالفقراء الذين لم يبلغهم نظرُ الإمام وجب على ذوي اليسار والاقتدار المبادرة

(١) وصفي، مصطفى كمال. النظام الدستوري في الإسلام مقارنا بالنظم العصرية، القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٩٤م، ص ٧٨.

(٢) الكيلاني، القيود الواردة على سلطة الدولة في الإسلام وضماناتها، مرجع سابق، ص ٥٠.

(٣) ابن حزم، المحلى بالآثار، مرجع سابق، ج ٤، ص ٢٨١.

إلى رفع الضرر عنهم، قال الجويني: "فإن اتفق مع بذل المجهود في ذلك فقراء محتاجون لم تف الزكوات بحاجاتهم، فحقُّ على الإمام أن يجعل الاعتناء بهم من أهم أمر في باله، فالدنيا بحذافيرها لا تعدل تضرر فقير من فقراء المسلمين في ضُرٍّ، فإن انتهى نظر الإمام إليهم رمَّ ما استرم من أحوالهم من الجهات التي سيأتي عليها شرحنا إن شاء الله عَزَّجَلَّ، فإن لم يبلغهم نظر الإمام وجب على ذوي اليسار والاقتدار البدارُ إلى رفع الضرر عنهم، وإن ضاع فقير بين ظهرائي موسرين خرجوا من عند آخرهم، وباؤوا بأعظم المآثم، وكان الله طليهم وحسيهم." ^(١) فقله: "وإن ضاع فقير خرجوا " دليل على أن الأمة هي المكلفة ابتداء، وأن تفويض الإمام لا يلغي مسؤولية الأمة، بل عليها أن تراقب تحقق التكليف واقعاً، وأن تبتكر من الوسائل، ومن أدوات الرقابة ما ينهض بهذه المسؤولية مستفيدةً من تجارب الأمم كإقامة المجالس النيابية ومؤسسات المجتمع المدني، مثل مؤسسات الأوقاف، ولجان الزكاة، والنقابات، والجمعيات التعاونية، وجمعية حماية حقوق الإنسان، وتعد هذه المؤسسات من دعائم العدالة في المجتمع وروافدها.

- إذا عجزت موازنة الدولة عن صيانة المرافق العامة لها أن تضع من التشريعات ما يوزع عبء الصيانة على جميع المكلفين، كأن تلزم القادرين بدنياً على الصيانة، وتلزم الأغنياء القادرين مالياً على دفع نفقاتهم. وهذا تطبيق لمفهوم فرض الكفاية، الذي هو مسؤولية الأمة جميعاً، جاء في تبين الحقائق: "وَكُرِّيْ مَهْرٌ غَيْرُ مَمْلُوكٍ مِنْ بَيْتِ الْمَالِ لِأَنَّ ذَلِكَ لِمَصْلَحَةِ الْعَامَّةِ، وَمَالُ بَيْتِ الْمَالِ مُعَدُّ لَهَا، فَكَانَ مُؤَنَّةُ الْكَرِّيِّ مِنْهُ، قَالَ رَحِمَهُ اللَّهُ: "فَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِيهِ شَيْءٌ يُجْبِرُ النَّاسَ عَلَى كَرِّيهِ؛ أَيْ إِنْ لَمْ يَكُنْ فِي بَيْتِ الْمَالِ شَيْءٌ أَجْبَرَ الْإِمَامَ النَّاسَ عَلَى كَرِّيهِ؛ لِأَنَّ الْإِمَامَ نُصِبَ نَظِيراً، وَفِي تَرْكِهِ صَرَرٌ عَظِيمٌ عَلَى النَّاسِ، وَقَلَمًا يُنْفَقُ الْعَوَامُّ عَلَى الْمَصَالِحِ بِاخْتِيَارِهِمْ فَيُجْبِرُهُمْ عَلَيْهِ، وَفِي نَظِيرِهِ قَالَ عُمَرُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: "لَوْ تَرَكْتُمْ لِبِعْتُمْ أَوْلَادَكُمْ إِلَّا أَنَّهُ يُخْرِجُ لَهُ مَنْ كَانَ يُطِيقُهُ، وَيَجْعَلُ مُؤَنَّتَهُ عَلَى

(١) الجويني، الغياثي "غياث الأمم في التياث الظلم"، مرجع سابق، ص ١٧٣.

الْمَيَاسِيرِ، الَّذِينَ لَا يُطِيقُونَهُ بِأَنْفُسِهِمْ كَمَا فِي تَجْهِيزِ الْجُيُوشِ".^(١) والنص شاهدٌ لوضع الدولة للتدابير السياسية تنظيمياً لفروض الكفايات وثيقة الصلة بالأمور الكلية العامة، وعلى هذا فالأمة مخاطبة برعاية مصالحها، ومن ذلك إصلاح الأنهار العامة التي تعود منفعتها على الجميع، حفاظاً على مصادر المياه من الإهدار، وتقوم بذلك عبر تفويض الأمر للسلطة العامة في الدولة، فإذا عجزت موازنة الدولة وضعت التشريعات التي تكفل ذلك، ليتحقق مقصود الولاية العامة من حفظ مصالح الأمة، وحراسة الدين وسياسة الدنيا به؛^(٢) أي بالدين.

- إذا احتاجت الدولة في ظروف طارئة للتوظيف على الأغنياء ببعض الواجبات بعوض المثل كاستخدام السيارات الكبيرة لفتح الطرق في الثلج، أو إنقاذ المرضى في ظروف طارئة فلا يجوز للملأك أن يمتنعوا عن أداء الواجب طلباً للربح؛ لأن أغنياء الأمة مخاطبون بهذا التكاليف ابتداءً، قال ابن تيمية: "وأما في الأموال فإذا احتاج الناس إلى سلاح للجهاد فعلى أهل السلاح أن يبيعوه بعوض المثل، ولا يُمَكِّنون من أن يحبسوا السلاح حتى يتسلط العدو، أو يُبذل لهم من الأموال ما يختارون."^(٣)

- ما يعقده الإمام من عقود يُلزم الأفراد كما يُلزم الحاكم الذي يأتي بعده، وفي هذا يقول الكرابيسي الحنفي: "إِذَا وَادَعَ الْإِمَامُ قَوْمًا مِنْ أَهْلِ الْحَرْبِ ثُمَّ إِنَّ قَوْمًا مِنَ الْمُسْلِمِينَ غَدَرُوا بِأَهْلِ الْمَوَادَعَةِ، وَأَخَذُوا أَمْوَالَهُمْ لَمْ يَسَعِ الْمُسْلِمِينَ أَنْ يَشْتَرَوْا مِنْ ذَلِكَ شَيْئًا، وَلَوْ اشْتَرَوْا رُدَّ الْبَيْعُ" وتعليل ذلك "أَنَّ الْإِمَامَ لَمَّا وَادَعَهُمْ صَارُوا ذِمَّةً لَنَا، فَوَجَبَ عَلَى جَمِيعِ الْمُسْلِمِينَ الذَّبُّ عَنْهُمْ، فَإِذَا أَخَذُوا أَمْوَالَهُمْ لَمْ يَمْلِكُوها؛ لِأَنَّهُمْ صَارُوا مُنَاقِضِينَ عَهْدَهُمْ، كَمَا لَوْ أَخَذُوا سَائِرَ أَمْوَالِ أَهْلِ الذِّمَّةِ".^(٤)

(١) الزيلعي، تبين الحقائق شرح كنز الدقائق، مرجع سابق، ج ٦، ص ٤٠.

(٢) الحضرمي، مقدمة ابن خلدون، مرجع سابق، ج ٢، ص ٥٧٦.

(٣) الحراني، مجموع الفتاوى، مرجع سابق، ج ٢٨، ص ٨٧.

(٤) الكرابيسي، أسعد بن محمد بن الحسين النيسابوري. الفروق، تحقيق: محمد طوموم، الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط ١، ١٤٠٢هـ، ج ١، ص ٣٢٨.

- ومن التطبيقات الحديثة لفكرة الوكالة أن الدولة تراث ما أجرته الدولة السابقة من التزامات، ذلك أن الدولة السابقة قامت بالتزاماتها بالوكالة عن الأمة، والدولة اللاحقة وكيلة عن الأمة بالتزاماتها.

٨- الأصل أن الشورى ملزمة للحاكم: ^(١)

أ- صيغ أخرى للضابط:

- الشورى ملزمة أم مُعلّمة للحاكم. ^(٢)

- الإمام مُلزم بقرار الشورى. ^(٣)

ب- شرح الضابط:

الشورى مرحلة تسبق اتخاذ القرار؛ لتقدير الموقف الميداني، ثم تمحيص الآراء، وفحص الاقتراحات استخراجاً للرأي الأقرب للصواب بمراجعة بعضها بعضاً ^(٤) وإمعاناً للنظر في آراء أهل الخبرة والرشاد، وصولاً إلى اتخاذ القرار المستند إلى الخبرات ^(٥) لذا قيل: المشورة حصن من الندامة وأمان من الملامة. ^(٦)

(١) أبو فارس، محمد. "حكم الشورى ومدى إلزامها"، الشورى في الإسلام، عمان: مؤسسة آل البيت، ١٩٨٩م، ج ٢، ص ٧٢٧.

وهو رأي المودودي وشلتوت وعبد القادر عودة، ومحمد سليم العوا وسيد قطب ومحمد الغزالي، وانظر أيضاً صباغتنا في:

- مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان للأعمال الخيرية والإنسانية، معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية، مرجع سابق، ج ٢٦، ص ٣٣١.

(٢) أبو فارس، "حكم الشورى ومدى إلزامها"، مرجع سابق، ج ٢، ص ٧٢٧.

(٣) الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، مرجع سابق، ص ١٩٢.

(٤) الألوسي، أبو الفضل شهاب الدين محمود. روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، بيروت: دار الكتب العلمية، (١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م)، ج ١٣، ص ٤٦، وانظر أيضاً:

- خطاب، محمود شيت. "الشورى العسكرية في الإسلام"، الشورى في الإسلام، عمان: مؤسسة آل البيت، ١٩٨٩م، ج ٣، ص ٨٦٤.

(٥) خطاب، الشورى العسكرية في الإسلام، مرجع سابق، ج ٣، ص ٨٦٤.

(٦) الماوردي، أدب الدنيا والدين، مرجع سابق، ج ١، ص ٣٧٧.

والشورى إحدى القيم الإسلامية الكبرى كالجهد، والتكافل، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، إلا أنها لم تحظَ بإيجاد خطط ومؤسسة تنظم أمر العمل بها، رغم الإشادة بها في الحكم كقولهم: "نِعَمَ الْمُؤَاوِرَةُ الْمُشَاوِرَةُ وَبِئْسَ الْإِسْتِعْدَادُ الْإِسْتِبْدَادُ"^(١) بينما حظيت القيم الإسلامية الأخرى بمؤسسات وخطط تنظمها فالجهد نظم من خلال مؤسسة الجيش، وفي عهد مبكر في الدولة الإسلامية، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر نظمتها مؤسسة الحسبة، وخطة القضاء، بينما بقيت الشورى من غير مؤسسة تنظم أمرها، وهذا ما أدى إلى خلاف فقهي بين المعاصرين في تحديد ما هي المجالات التي يجب عرضها على مؤسسة الشورى، ثم هل يجب على الحاكم والمسؤول أن يلتزم بقرار الأغلبية؟ أم أنه يكفي بإجراء الشورى ليتبصر ثم يتخذ القرار الذي يرى أنه مناسب.

ولا ريب أن خبرات الأمم في تنظيم أمر الشورى لها اعتبار شرعي، ومن الممكن الاستفادة منها في تنظيم أمر الشورى، فالشورى فحص للرأي قبل تبنيه، والعرب تقول: "شرت الخيل إذا امتحتته فعرفت هيئتها بالسير"، وفي الأثر أن أبا بكر ركب فرساً يشوره،^(٢) ومن هنا قيل للمكان الذي تعرض فيه الدواب: مشوار كأنه بالعرض يعرف خيره من شره. كما يقال: "شرت العسل إذا استخرجته خالصاً من الخلية". قال ابن العربي: "الشورى ألفة للجماعة، ومسبار للعقول، وسبب إلى الصواب، وما تشاور قوم إلا هُدوا".

ولم يبحث المتقدمون من الفقهاء في مسألة إلزامية الشورى للحاكم، وإنما تطرقوا للخطاب الموجه إلى رسول الله ﷺ، هل هو على سبيل النذب أم على سبيل الوجوب؟ واختلف المعاصرون من العلماء في أن الشورى ملزمة للحاكم أم معلمة له، ويُقصد بذلك: هل يجب على الحاكم أن يلتزم بقرار الشورى أم يكفي بالعلم بما اتخذه من

(١) المرجع السابق، ج ١، ص ٣٧٧.

(٢) ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله الإشيلي. أحكام القرآن، بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، (د. ت.)، ج ٤، ص ٩١. ٤٢ انظر أيضاً:

- خطاب، الشورى العسكرية في الإسلام، مرجع سابق، ج ٣، ص ٨٦٤.

قرارات مستنيراً بآرائهم ثم يكون له حرية اتخاذ القرار؟. وهذه مسألة لم يبحثها الفقهاء السابقون - كما نبهت - غير أنّ ما يستفاد من كلامهم أن الأمير يجب عليه المشورة، غير أنه يأخذ بما يراه صواباً، أما المعاصرون فيميل أكثرهم وبشكل متزايد إلى ضرورة التزام الأمير المستشار بما عليه أغلبية أهل الشورى،^(١) ولعل النظر في التطبيقات النبوية وفي عهد الخلافة الراشدة يكشف عن مجالات متنوعة للشورى، وبحسب هذه المجالات يختلف حكم الشورى بين الإلزام والإعلام، ففي جانب السياسات العامة تكون الشورى ملزمة، أما في جانب اختيار الأعوان فمن المنطقي أن يكون للمسؤول حرية اختيار أعوانه؛ لأنّه لا بد من قدر من التفاهم بين المدير وأعوانه، وهو أيضاً مسؤول عن إنجازاتهم، وهذا يقتضي أن يكون له حرية في اختيارهم وتقليدهم.

ويعود سبب الخلاف بين المعاصرين في اعتبار الشورى ملزمة أم معلمة لأمر، منها:

- فهم الآية الكريمة: ﴿وَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ﴾ [آل عمران: ١٥٩] حيث فهم منها بعضهم أن صاحب القرار النهائي هو الإمام بعد أن يسمع لرأي الشورى، فيتخذ ما يراه صواباً، ولو خالف رأي الأغلبية،^(٢) وفهم منها آخرون أن معنى الآية: اجعل ثقتك بالله، فمنه وحده التأييد، وهذا لا يعني التفرد باتخاذ القرار أو مخالفة رأي الأغلبية، وإنما حين يتحقق مقصود الشورى وتتضح الآراء لا بد من الانتقال لمرحلة أخرى، وهي اتخاذ القرار والتنفيذ؛ لأن الاستمرار بالشورى بعد تحقق مقصودها يصبح نوعاً من العبث،^(٣) ومن المقرر في المؤسسات الشورية والبرلمانية أن القرار يمر بمراحل:

(١) الريسوني، الشورى في معركة البناء، مرجع سابق، ص ٧٦.

بيّن أبو فارس تفصيلاً أسماء المحدثين ممن يتبنّى القول بالزامية الشورى، أو القول بعدم الإلزام، ومن قال بالإلزام: المودودي، وشلتوت وخلاف وأبو زهرة وعبد الكريم زيدان في آخر أقواله، ومن قال بعدم الإلزام: حسن البناء، وحسن هويدي، والطاهر بن عاشور، وأحمد شاكّر. انظر:

- أبو فارس، محمد. "حكم الشورى ومدى إلزامها"، الشورى في الإسلام، مرجع سابق.

(٢) الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، مرجع سابق، ج ٧، ص ٣٤٣.

(٣) الريسوني، الشورى في معركة البناء، مرجع سابق، ص ٦٣.

مرحلة التداول لمعرفة الآراء، ثم التصويت وبعد التصويت لا يعود بحث المسألة مرة أخرى، فمرحلة التصويت تقابل مرحلة العزم على رأي هذا الاتجاه من الباحثين. ويستدل لهذا الرأي بما أخرجه ابن مَرْدُويه عَنْ عَلِيٍّ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: "سُئِلَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَنِ الْعَزْمِ، فَقَالَ: مُشَاوَرَةُ أَهْلِ الرَّأْيِ ثُمَّ أَتْبَاعِهِمْ".^(١)

- إِنَّ الفقهاء رأوا أَنَّ الشورى نوعٌ من الاجتهاد في أمر الأمة، والاجتهاد لا ينقض باجتهاد مثله، ومن هُنا اختلف المعاصرون في المسألة على أقوال: الأول: أنها ملزمة،^(٢) والثاني: أنها معلومة،^(٣) والثالث: التفصيل بحسب حال ولي الأمر، إن كان مجتهداً أم غير مجتهد، فإذا رأى الحاكم رأياً باجتهاده، وخالفه بعض أهل الشورى باجتهاد آخر فليس من وجه لترجيح أحد الرأيين على الآخر،^(٤) وقد تكون ملزمة في حالات "إذا كان الإمام غير مجتهد، وأوكل تقرير الأمر إلى مجلس الشورى، واختلف أعضاء المجلس فيلتزم بما عليه الأغلبية".^(٥) الرابع: ويرى فريق من المعاصرين ضرورة

(١) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، مرجع سابق، ج ١، ص ٤٢١.

(٢) الريسوني، الشورى في معركة البناء، مرجع سابق، ص ٧٥.

(٣) وهو رأي حسن هويدي. انظر:

- هويدي، حسن. الشورى في الإسلام، الكويت: مكتبة المنار الإسلامية، (١٣٩٥هـ / ١٩٧٥م)، ص ٢٦، وانظر أيضاً:

- النحوي، عدنان علي رضا. ملامح الشورى في الدعوة الإسلامية، الدمام: دار الإصلاح للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٧٩م، ص ٣٦.

- رحاني، أحمد. الحقيقة الجوهرية في مشكلة الأكثرية والأقلية: دراسة في التفسير الموضوعي، القاهرة: مكتبة وهبة، ٢٠٠٥م، ص ٤٤٥، وناقش هذه الآراء الريسوني في:

- الريسوني، الشورى في معركة البناء، مرجع سابق، ص ٧٥.

(٤) الريسوني، الشورى في معركة البناء، مرجع سابق، ص ٧٥.

(٥) وهو رأي الدكتور قحطان الدوري. انظر:

- الدوري، قحطان عبد الرحمن. الشورى بين النظرية والتطبيق، بغداد: مطبعة الأمة، ١٩٧٤م، ص ٣٢٣، وانظر أيضاً:

- الريسوني، الشورى في معركة البناء، مرجع سابق، ص ٧٥.

التفريق بين الرأي العلمي المحض وبين التشريع المتعلق بشؤون الأمة، فالرأي العلمي لكل عالم فيه حرية الاجتهاد، أما ما يتعلق بالأمة من تشريعات؛ فلا بد فيه من الشورى، وأن تكون ملزمة.^(١)

- تأثر الفقهاء الذين لم يعتبروا الشورى ملزمة بالمنهج الفقهي لمناقشة آراء المذاهب؛ إذ لا يعد قول الجمهور بالضرورة أرجح من رأي من تفرّد من أصحاب الاجتهاد، فإذا كان لجمهور الفقهاء رأي مثلاً وخالفهم أبو حنيفة أو ابن تيمية، فقد يرى الفقهاء من مجتهدى الترجيح أن رأي المخالف أقوى لقوة دليله، وهذا النظر يفترض وجود دليل شرعي من آية، أو حديث يستند إليها كل فريق، ولكن ماذا لو كان منشأ الخلاف هو تحديد المصلحة؟ عندها هل يكون رأي الأكثرية أقرب إلى المصلحة؟

ت- أدلة الضابط:

- إن الله قد خاطب الأمة بإقامة التكاليف، فوجب مشاورتها، والأخذ برأيها بناء على أنها المكلفة ابتداء.

- إن الشورى سبيلٌ إلى معرفة الرأي المبني على الخبرة، والخبرة مظنة المصلحة والمصلحة دليل شرعي، فكان إهدار الشورى إهداراً لدليل شرعي، ولما كان الحاكم وكلياً عن الأمة بالاشتراك مع أهل الخبرة فليس له الانفراد في اتخاذ القرار، وهذا ما نجده مقررّاً في باب الوكالة في الفقه الإسلامي، فمن وكّل اثنين فليس لأحدهما أن يقطع دون رأي الآخر، إلا في بعض الأمور كالخصومة، "لأنه ما رضي إلا برأيهما، واجتماع الرأي له أثرٌ في المصلحة."^(٢)

وهذا النص الفقهي وإن كان من فقه المعاملات إلا أنه يكشف لنا عن أهمية الشورى ومستندها، حيث لاحظ الفقهاء أثر اجتماع الآراء في تحقيق المصلحة، وكان هذا في أمر فردٍ، وكّل اثنين بشراء سلعة، فليس لأحدهما أن ينفرد بالشراء إلا أن

(١) الريسوني، الشورى في معركة البناء، مرجع سابق، ص ٧٥.

(٢) الموصلي، الاختيار لتعليل المختار، مرجع سابق، ج ٢، ص ١٧٣.

يشاور صاحبه، ويتخذ القرار برأيهما، لا بانفراد واحد منهما فمن باب أولى أن يراعي أثر اجتماع الآراء في أمر الأمة، وبناء عليه يمكن القول: إذا اختلفت آراء أهل الشورى، فالترجيح بالأكثرية من أقوى مسالك الترجيح لأن رأي الأكثرية مظنة المصلحة الغالبة.

- إن الحكم الشرعي لا بد أن يراعي نتائج تطبيقه، ومعرفة النتائج تكون بمشاورة أهل الخبرة والاختصاص.^(١) والنزول على رأي الأكثرية في القضايا السياسية، والعامّة فيما لا نص شرعي فيه، تؤكده الخطط التشريعية مثل: سد الذرائع والاستصلاح والعرف هذا، ومن الملاحظ أن الأمم التي أخذت بمبدأ الحكم الفردي، وغيت رأي الأمة وحققها في المشاركة في صنع القرار أو الرقابة على تنفيذه كانت عاقبة أمرها خسراً، فالفرديّة فتحت المجال للاستبداد، وكان الاستبداد مجالاً للسلب والنهب، مستندين في ذلك إلى التسلط والقوة.

- إن الحاكم المستبد يتخوف - كما تظهر الوقائع - من أي قوة شعبية، فيحاول تهميشها أو تهشيمها، بما يؤول بالأمر إلى صراع وضعف تنمية وفساد. وقد وجدت الأمم أنّ من أفضل الضمانات لحفظ الحريات العامة، وحفظ حق الأمة؛ مشاركتها في صنع القرار ورقابته، وهذه المصلحة مقصودة للمشرع، وما يبتكره العقل البشري من وسائل وأساليب في تحقيق مصالح جديدة، هو أمر مقصود شرعاً وإن لم يرد فيه نص خاص. وفي هذا المعنى يقول العز بن عبد السلام: "وَمَنْ تَتَّبَعَ مَقَاصِدَ الشَّرْعِ فِي جَلْبِ الْمَصَالِحِ وَدَرْءِ الْمَفَاسِدِ، حَصَلَ لَهُ مِنْ مَجْمُوعِ ذَلِكَ اعْتِقَادٌ أَوْ عِرْفَانٌ بِأَنَّ هَذِهِ الْمَصْلَحَةَ لَا يَجُوزُ إِهْمَالُهَا، وَأَنَّ هَذِهِ الْمَفْسَدَةَ لَا يَجُوزُ قُرْبَانُهَا، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِيهَا إِجْمَاعٌ وَلَا نَصٌّ وَلَا قِيَاسٌ خَاصٌّ، فَإِنَّ فَهْمَ نَفْسِ الشَّرْعِ يُوجِبُ ذَلِكَ."^(٢) هذا، والعقل البشري لم يستطع حتى الآن أن يبتكر وسيلة يصل بها إلى اتفاق حول الشؤون المشتركة خيراً من

(١) الكيلاني، القيود الواردة على سلطة الدولة في الإسلام وضماناتها، مرجع سابق، ص ٤٤.

(٢) ابن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأناس، مرجع سابق، ج ٢، ص ١٦٠.

مبدأ الأخذ برأي الأغلبية.^(١)

- ثبت اعتبار الكثرة في حديث أنس: "قال: مرَّ بِجَنَازَةٍ فَأُثِنِّي عَلَيْهَا خَيْرًا. فقال نَبِيُّ اللَّهِ ﷺ: وَجَبَتْ، وَجَبَتْ، وَجَبَتْ. وَمرَّ بِجَنَازَةٍ فَأُثِنِّي عَلَيْهَا شَرًّا، فقال نَبِيُّ اللَّهِ ﷺ: وَجَبَتْ، وَجَبَتْ، وَجَبَتْ. قال عُمَرُ: فَذِي لَكَ أَبِي وَأُمِّي، مرَّ بِجَنَازَةٍ فَأُثِنِّي عَلَيْهَا خَيْرًا فَقُلْتُ: وَجَبَتْ وَجَبَتْ وَجَبَتْ وَجَبَتْ وَجَبَتْ، وَمرَّ بِجَنَازَةٍ فَأُثِنِّي عَلَيْهَا شَرًّا فَقُلْتُ: وَجَبَتْ وَجَبَتْ وَجَبَتْ، فقال رسولُ اللَّهِ ﷺ: من أَثْنَيْتُمْ عليه خَيْرًا وَجَبَتْ له الْجَنَّةُ، وَمَنْ أَثْنَيْتُمْ عليه شَرًّا وَجَبَتْ له النَّارُ، أَنْتُمْ شُهَدَاءُ اللَّهِ فِي الْأَرْضِ، أَنْتُمْ شُهَدَاءُ اللَّهِ فِي الْأَرْضِ، أَنْتُمْ شُهَدَاءُ اللَّهِ فِي الْأَرْضِ" ^(٢) فإذا كانت شهادة الكثرة من المؤمنين يعتد بها في الحكم بالجنة والنار، فكيف لا يعتد بها في شؤون الدنيا ومصالحها، وفي اختيار الأصلح للولايات والإمارة ونحوها.^(٣)

- قوله تعالى حكاية عن ملكة سبأ: ﴿قَالَتْ يَأْأَيُّ الْمَلَأِ إِيَّايَ أَلْتَّخَىٰ إِلَيْكَ كَذِبًا كَرِيمًا ۝١٩﴾ إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ۝٢٠ أَلَا تَعْلَمُونَ عَلَىٰ وَأَنُؤِي مُسْلِمِينَ ۝٢١﴾ قَالَتْ يَأْأَيُّ الْمَلَأِ أَفْتُونِي فِي أَمْرِي مَا كُنْتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّىٰ تَشْهَدُون ۝٢٢﴾ [النمل: ٢٩ - ٣٢]. ووجه الشاهد أن ما حكاه القرآن من أخبار الأمم، ثم لم يرد ما يلغيه إقرار ضمني بصحة الفعل؛ لأنَّ علو شأن القرآن يأبى أن يحكي فيه ما ليس بحق، ثم لا ينبه عليه^(٤) وعليه فإن ما قالته ملكة سبأ بأنها لا تقطع أمراً حتى يشهده ملؤها، إنما ذكر في القرآن للاقتداء به، وذلك إنما يتمثل

(١) أسد، محمد. منهاج الإسلام في الحكم. ترجمة: منصور محمد ماضي، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٣م، ص ٨٨، وانظر أيضاً:

- الأنصاري، الشوري وأثرها في الديمقراطية، مرجع سابق، ص ١٧٩.

(٢) القشيري. صحيح مسلم، مرجع سابق، كتاب: الجنائز، باب: فيمن يثنى عليه خير أو شر من الموتى، حديث رقم: (٩٤٩).

(٣) الريسوني، الشوري في معركة البناء، مرجع سابق، ص ٨٤.

(٤) المرجع السابق، ص ٨٥، وانظر أيضاً:

- الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، مرجع سابق، ج ٣، ص ٣٥٣.

بحصول القرار عن تراض أو أكثرية^(١) يؤكد هذا قول القرطبي تعليقاً على القصة: "في هذه الآية دليل على صحة المشاورة."^(٢)

- هناك شواهد من عمل الصحابة تدل على ترجيح الرأي الفقهي بالكثرة، من ذلك ما روي عن قول لعلي اتفق مع قول لعمر ثم رجع عن رأيه فقال له عبدة السلمي -من كبار التابعين- رأيك مع أمير المؤمنين أحب إلينا من رأيك وحدك."^(٣)

ث- تطبيقات الضابط:

- تكون الشورى ملزمة، ويؤخذ برأي الأغلبية في المسائل التي يكون للغلبة فيها وجه ترجيح، مثل:

رأي الغالبية: أقوى مسالك الترجيح في مسألة اختيار الإمام الأعظم، عند جمهور الفقهاء من أهل السنة والإباضية. فالأصل أن يتم اختيار الحكم بالشورى، وهو أول ما تشاور به الصحابة بعد وفاة الرسول ﷺ، فإن النبي لم ينص عليها حتى كان فيها بين أبي بكر والأنصار ما سبق بيانه، وقال عمر نرضى لدينانا من رضيه رسول الله لديننا^(٤) وفي شرح النيل: "لا تصح الإمامة إلا بعقد رجلين يتوليان الصفة بشرط أن يكون ذلك برأي جماعة المسلمين ومشورة أهل الدين أما برأيهما وحدهما فلا"^(٥) أما ابن حزم؛ فقال: "كل قرشي بالغ عاقل بادر أثر موت الإمام الذي لم يعهد إلى أحد

(١) الريسوني، الشورى في معركة البناء، مرجع سابق، ص ٨٥، وانظر أيضاً:

- الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، مرجع سابق، ج ٣، ص ٣٥٣.

(٢) القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري. تفسير القرطبي، بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٩٨٨م، مج ٧، ج ١٣، ص ١٢٩، وبمثل هذا قال ابن العربي في:

- ابن العربي، أحكام القرآن، مرجع سابق، ج ٣، ص ٤٨٦.

(٣) الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف. التبصرة في أصول الفقه، تحقيق: محمد حسن هيتو، دمشق: دار الفكر، ١٤٠٣هـ، ص ٤٢٧.

(٤) ابن العربي، أحكام القرآن، مرجع سابق، ج ٤، ص ٩٢.

(٥) اطفيش، شرح النيل وشفاء الغليل، مرجع سابق، ج ٢٨، ص ٣٢٦.

فبايعه واحد فصاعداً فهو الإمام الواجب طاعته، ما قادننا بكتاب الله تعالى وبسنة رسول الله ﷺ. (١)

وذهب الزيدية إلى أن الإمامة تتم برضا الأمة على أن يكون الإمام من ذرية أحد السبطين: الحسن أو الحسين، وبشرط الدعوة لها، (٢) جاء في التاج المذهب: "وَالسُّلْطَانُ الَّذِي يُؤْتَاهُ صَاحِبُ الْإِمَامَةِ هُوَ مِنَ الْأُمَّةِ لَا سُلْطَانَ لَهُ عَلَيْهَا إِلَّا مِنْهَا." (٣)

وذهب الشيعة الإمامية إلى أن الإمامة تثبت بالنص من الإمام المعصوم، فشرطا الإمامة العصمة والنص إلا أن الفكر الشيعي الإمامي تطور في مراحل متعددة منها مرحلة الانتظار السلبي (٤) وصولاً للقول بولاية الفقيه، الذي ينوب عن الإمام المعصوم، وفي عهد الدولة الصفوية حدث تطور كبير في الفكر الشيعي حيث تأصلت فكرة ولاية الفقيه بناء على نصوص: "مثل العلماء ورثة الأنبياء" للقول بإثبات الولاية للفقهاء من قبل المعصومين في جميع ما ثبت لهم من الولاية ولذلك اعتبر الخميني الفقهاء أكثر من "نواب للإمام المهدي الغائب" بل هي على الناس مجعولة من قبل الله كولاية الرسول والأئمة من أهل البيت، وأنها ولاية دينية إلهية. وقد رفض الإمام

(١) ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد الأندلسي. الفصل في الملل والأهواء والنحل، القاهرة: مكتبة الخانجي، (د. ت. ٤)، ج ٤، ص ٨٣.

(٢) العنسي، التاج المذهب لأحكام المذهب شرح متن الأزهار في فقه الأئمة الأطهار، مرجع سابق، ج ٧، ص ٣٨٣.

(٣) المرجع السابق، ج ٧، ص ٣٨١.

(٤) النعماني، محمد بن إبراهيم بن جعفر. الغيبة، تحقيق: فارس حسون كريم، بيروت: دار الجوادين، ط ١، ٢٠١١ م، ص ٥٩ و ٢٠١.

وكان من تلك الروايات التي اعتمد عليها منظروا فكرة الغيبة والانتظار للمهدي، هي ما روي عن أبي جعفر الباقر أنه قال: انظروا إلى أهل بيت نبيكم، فإن لبدوا فالبدوا، وإن استصرخوكم فانصروهم، توجروا، ولا تستبقوهم فتصرعكم البلية. كل راية ترفع قبل راية المهدي فصاحبها طاغوت يعبد من دون الله. كل بيعة قبل ظهور القائم فانها بيعة كفر ونفاق وخديعة. والله لا يخرج أحد منا قبل خروج القائم إلا كان مثله كمثل فرخ طار من وكره قبل أن يستوي جناحاه فأخذه الصبيان فعبثوا به.

الخميني الأدلة "العقلية والنقلية" التي قدمها ويقدمها علماء الكلام الإماميون السابقون الذين كانوا يشترطون العصمة والنص والسلالة العلوية الحسينية في الإمام، واستخدم العقل في رفض نظرية الانتظار السلبية التي تحرم إقامة الدولة في "عصر الغيبة" إلا للإمام المعصوم الغائب، وضعف عقليا الأحاديث "المتواترة" والتي كان يجمع عليها الإماميون في السابق، والتي تقول: "إن كل راية ترفع قبل راية المهدي فهي راية ضلالة، وصاحبها طاغوت يُعبد من دون الله". واستخدمت المقدمة الإمامية الأولى في "ضرورة وجود إمام في الأرض" لإثبات ضرورة الإمامة في هذا العصر، وإعطاء صلاحيات واسعة للفقهاء إلى حد السماح له بتجميد القوانين الإسلامية الجزئية، وهذا ما يتناقض تماماً مع الفكر الإمامي القديم، الذي رفض مساواة أولي الأمر بالحكام العاديين، وذلك خوفاً من أمرهم بمعصية، والوقوع في التناقض بين طاعتهم وطاعة الله، - فإذا قررت فكرة ولاية الفقيه وامتلاكه الصلاحيات المطلقة التي كانت لرسول الله ﷺ، وأوجبت على الناس طاعته، وهو غير معصوم، فماذا يبقى من الفرق بينه وبين الرسول؟.. ولماذا إذن أوجب الإمامية العصمة والنص في الإمامة مخالفين بقية المسلمين ومنكرين اختيار الصحابة لأبي بكر، مع أنه كان أفقه من الفقهاء المعاصرين؟ يقرر الإثنا عشرية أن ولاية الفقيه لا تعفي الإمام من الشورى، ومن التفويض، وفي ذا يقول الشيخ المنتظري: "ولاية الفقيه لا تعني تصديه في كل الأمور بنفسه، بل هو يفوض إلى المؤسسات ويشاور في كل شعبة من الحوادث الخواص، وإذا خاطب الله تعالى نبيه بالشورى فتكليف غيره من الحكام واضح مهما نبغ".^(١)

وإذا كان الفكر الإمامي القديم يرفض الشورى في اختيار الحاكم، فإن الفكر السياسي الشيعي المعاصر يقوم على الشورى، ويقبل حتى النظام الديمقراطي الحديث. وتتم الانتخابات من الأمة لاختيار الحاكم لكن المختار لا يكون حاكماً إلا بقبول الفقيه، وتحت ولاية الفقيه، وهذه الطريقة جمعت بين امتلاك الحاكم السلطة

(١) المنتظري، حسين علي. دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية، قم: المركز العالمي للدراسات الإسلامية، ط ٢، ١٤٠٩هـ، ص ١٧.

بقبول من الأمة وبرضا الفقيه في آن معاً. وما يثار هنا أنَّ الفكر السياسي الشيعي المعاصر مطالب بإقامة "ولاية الفقيه" على أساس "الشورى" وحق الأمة في السيادة على نفسها، وإدارة شؤونها بنفسها، وليس على أساس فرضية "النيابة العامة للفقهاء عن الإمام المهدي".

وإذا تحرر الإمامية من نظرية "النيابة العامة"، بعد وضوح ضعفها وعدم صحتها لعدم وجود "المناب عنه: الإمام المهدي"، وعدم ثبوت ولادته، فإننا يمكن أن نقيم أساس الدولة على قاعدة "الشورى" وولاية الأمة على نفسها، بمعنى أن يكون الإمام منتخباً من الأمة، ونابعاً من إرادتها، ونائباً عنها، ومقيداً بالحدود التي ترسمها له، مثلما هو مقيد بالشرعية التي يعرف حكمها من الفقهاء، وملتزمًا بالصلاحيات التي تعطيها له، وذلك لأن الأدلة العقلية تعطي للأمة حق اختيار الحاكم ليحكم بالنيابة عنها، كما تعطيها الحق في أن تهيمن على الإمام وتشرف عليه وتراقبه وتحاسبه، وأن تعطيها من الصلاحيات بقدر ما تشاء، وحسبما تشاء، وذلك لأن منبع السلطة في غياب النص الشرعي وعدم وجود الإمام المعين من قبل الله تعالى، هي الأمة الإسلامية حيث لا تعطي الأدلة العقلية الحاكم العادي "غير المعصوم" القابل للخطأ والصواب والانحراف والهدى، من الصلاحيات المطلقة مثلما تعطي للرسول المرتبط بالله عبر الوحي، ولا تساويه أبداً مع الإمام المعصوم، لذا ينادي بعض المعاصرين في هذه المرحلة من تطور الفكر السياسي الشيعي، ومن أجل إعادة تصحيح الفكر السياسي الشيعي، وبناء علاقات أكثر ديموقراطية بين الأمة والإمام، أن من الضروري جداً بحث موضوع وجود وولادة "الإمام الثاني عشر محمد بن الحسن العسكري" وإعادة النظر في الأدلة الفلسفية والنقلية والتاريخية التي تحدثت عن ذلك، وكذلك إعادة النظر في نظرية الإمامة الإلهية التي تقوم على العصمة والنص وحصر الحق في الحكم في السلالة العلوية الحسينية.^(١)

(١) الكاتب، أحمد، تطور الفكر السياسي الشيعي من الشورى إلى ولاية الفقيه، عن الموقع الإلكتروني:

بين الماوردي التزام الحاكم برأي الجماعة وبرأي الأكثرية في اختيار أئمة المساجد العامة التي يبنها أهل الشوارع والقبائل في شوارعهم وقبائلهم فلا اعتراض للسلطان عليهم في أئمة مساجدهم، وتكون الإمامة فيها لمن اتفقوا على الرضا بإمامته، وليس لهم بعد الرضا به أن يصرفوه عن الإمامة إلا أن يتغير حاله... ويكون لأهل المسجد حق الاختيار، وإذا اختلف أهل المسجد في اختيار إمام عمل على قول الأكثرين، فإن تكافأ المختلفون اختار السلطان لهم قطعاً لتشاجرهم من هو أدين وأسن وأقرأ وأفقه،^(١) وعند سبر الأوصاف، وتقسيمها، وصولاً للعلة المقصودة للمشروع، نجد أن اعتبار رأي الأغلبية إنما هو تخوف من تعدد الجماعات المؤدي للمباينة والمشاقة، ولا ريب أن المقصود من "الجماعة" اجتماع للمسلمين، ولا يتحقق هذا الاجتماع في مسألة المسجد العام الذي لم يعين له إمام من السلطان إلا باعتبار رأي الغالبية.

وإهمال رأي الغالبية هنا يؤدي لعكس مقصود "الجماعة" من فرقة ومشاقة، فكان الترجيح بالأكثرية سداً لذريعة الفوضى، وهو أمرٌ مقصودٌ شرعاً.

- إذا لم يكن رئيس الدولة من أهل الاجتهاد فإمامته لا تتم إلا بشرط أن يكون له مجلس استشاري يعتمد عليه ويتعين عليه الالتزام بما أجمع عليه أهل الشورى، فإن اختلفوا فيرى البوطي أن الأخذ بما عليه السواد الأعظم منهم ملزم،^(٢) ولعل الأولى أن يفرّق بين السياسات العامة، وإقرار الاتفاقيات وبين الاجتهادات الفقهية، فلا وجه لإلزام الحاكم برأي فقهي فيه حرج، ولو كان رأي الغالبية؛ إذ مبنى السياسة الشرعية على التوسعة على الناس؛ وعليه للإمام أن يأخذ بما فيه سعة على الناس ما دام له وجه شرعي، حتى إن الفقهاء قد نصوا في مباحث الاجتهاد والتقليد على أن القول المرجوح يصبح راجحاً إذا كان فيه تيسير على الناس، وجري به العمل، ولو خالف رأي الأغلبية. ثم إن الأحكام العامة مبناها على التوسعة، وقد أخذ خادماً الحرمين

(١) الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، مرجع سابق، ص ١١٦.

(٢) البوطي، محمد سعيد رمضان. "خصائص الشورى ومقوماتها"، الشورى في الإسلام، عمان: مؤسسة آل البيت، ١٩٨٩م، ج ٢، ص ٥٧٥.

حفظه الله تعالى برأي الشيخ عبد الوهاب أبو سليمان وعبد الله بن منيع مخالفاً رأي الأغلبية من هيئة كبار العلماء، في مسألة توسعة المسعى بين الصفا والمروى على نحو عرضي يتجاوز مساحته ظاهر عرض الصفا والمروة، وهو رأيٌ وجيهٌ، فيه توسعة على الناس رغم أن الأغلبية خالفته، ومما يشهد لصحة تبني الإمام لما فيه توسعة ما ذكره الفقهاء من ترجيح القول الفقهي إذا كان فيه رفع للحرج،^(١) ففي المذهب الحنفي: الأصل أن يفتى بظاهر الرواية لقوة الدليل ولا يعدل عنها إلا لضرورة ونحوها وفي هذا يقول ابن عابدين: "لا يعدل عن قول الإمام إلى قولهما أو قول أحدهما إلا لضرورة من ضعف دليل أو تعامل بخلافه".^(٢)

- الشورى في اختيار العمال والأمرء وعزلهم فيه تفصيل: يلحظ ابتداءً أن مسألة تعيين الولاية هي من اختصاصات الخليفة، وهذا أمر يؤيده النظر؛ إذ لا معنى لكون الخليفة مسؤولاً عن تصرفات ولاته إذا لم يكن له صلاحية تعيينهم وعزلهم، ويؤيد هذا تمسك أبي بكر بخالد بن الوليد، رغم تجاوزات حدثت في محاربته لحروب الردة، منها قتل مالك بين نوية، بسبب خطأ في فهم الأمر الصادر منه نتيجة اختلاف اللهجات، وألح عمر وأبو قتادة على أبي بكر في خالد أن يعزله، وقال عمر: إن في سيفه رهقاً. فقال: لا يا عمر؛ لم أكن لأشيم سيفاً سلّه الله على الكافرين. وودى أبو بكر مالكا من بيت مال المسلمين^(٣) وأما رجوع الخلفاء للشورى في تعيين بعض الولاية؛ فهو لاستجلاء القرار الأصوب، ويبقى للخليفة صلاحيات واسعة في تقدير الأنسب كما بينت.

وثبت أن الرسول ﷺ قال لأبي بكر وعمر، إذا أشار كل منهما باستعمال شخص لولاية، فقال: "لولا أنكما اختلفتما لوليتهما"^(٤) وهذا يدل على أن الشورى لها اعتبارها في

(١) ابن بيه، عبد الله. صناعة الفتوى وفقه الأقليات، بيروت: دار المنهاج، ٢٠٠٧م، ص ١٨٧.

(٢) ابن عابدين، حاشية ابن عابدين، مرجع سابق، ج ١، ص ٣٥٩.

(٣) الطبري، تاريخ الطبري «تاريخ الأمم والملوك»، مرجع سابق، ج ٢، ص ٢٧٣.

(٤) ابن الأثير، أبو الحسن علي بن محمد الجزري. أسد الغابة في معرفة الصحابة، تحقيق: عادل الرفاعي، بيروت: دار تحقيق التراث العربي، ١٩٩٦م، ج ٢، ص ١٣٣.

تقليد الولاية واستعمالهم من غير إلغاء صلاحية الرئيس الأعلى وحرية في اختيار أعوانه، وتشير النصوص إلى انتهاج أبي بكر وعمر لخط الشورى عموماً في تعيين الأمراء، وعلى الرغم من هذا فقد كان للخليفة رأيته الخاص في التمسك ببعض الولاية وعزلهم، كموقف أبي بكر من التمسك بخالد بن الوليد، وموقف عمر بن الخطاب من عزله. ولما تولى عمر الخلافة عزل خالد بن الوليد من قيادة جيش الشام وقّلد مكانه أبا عبيدة^(١) وهذا يدل على أن للقيادة العليا صلاحيات في اختيار الأعوان وأن دور الشورى هنا تبصيري، وروى ابن سعد قال: إن أبا بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ شاور أصحابه فيمن يبعث إلى البحرين، فقال له عثمان: ابعث رجلاً قد بعثه رسول الله، فقدم عليهم بإسلامهم وطاعتهم^(٢) وقد عرفوه وعرفهم، وعرف بلادهم، يعني العلاء بن الحضرمي، فأبى ذلك عمر عليه، وقال: أكره أبان بن سعيد بن العاص، فإنه رجل قد حالفهم، فأبى أبو بكر أن يكرهه، وقال: لا أكره رجلاً يقول: لا أعمل لأحد بعد رسول الله ﷺ^(٣).

٩- الجماعة تقوم مقام الإمام مع فقدته أو عجزه: (٤)

أ- صيغ أخرى للضابط:

- الجماعة تقوم مقام القاضي مع فقدته. (٥)

- أهل المكان يقومون مقام السلطان عند فقدته. (٦)

(١) المرجع السابق، ج ٣، ص ٤٣٣.

(٢) أي: إن العلاء بن الحضرمي قدم على البحرين بالإسلام؛ إذ أرسله رسول الله ﷺ إلى المنذر بن ساوى ملك البحرين. انظر:

- ابن سعد، الطبقات الكبرى، مرجع سابق، ج ٤، ص ٣٦٠.

(٣) المتقي الهندي، كنز العمال في سنن القوال والأفعال، مرجع سابق، ج ٥، ص ٦٢٠، حديث رقم: (١٤٠٩٣).

(٤) مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان للأعمال الخيرية والإنسانية، معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية، مرجع سابق، ج ٢٦، ص ٢٨٩، بصيغة فعل الجماعة مع عدم الإمام كفعل الإمام.

(٥) الخطاب الرعيني، محمد بن محمد. مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، بيروت: دار الفكر، ١٣٩٨ هـ، ج ٤، ص ١٩٩.

(٦) الوزاني، أبو عيسى محمد المهدي بن محمد العمراني. النوازل الصغرى (المنح السامية في النوازل الفقهية)، الرباط: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٩٩٢ م، ج ٤، ص ٢٩٩.

- جماعة المسلمين الذين تقوم بهم الحجة يقومون مقام الحاكم.^(١)
- إذا شغل الزمان عن الإمام وخلا عن سلطان ذي نجدة واستقلال وكفاية ودراية، فالأمور موكولة إلى العلماء.^(٢)

ب- شرح الضابط:

الْجَمَاعَةُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ يُطْلَقُ عَلَى الْقَلِيلِ وَالْكَثِيرِ، إذا كانوا ثلاثة فصاعداً، وقيل: إذا كانوا اثنين فصاعداً، وأغلب العلماء أن إطلاقها على الاثنين مجاز^(٣) والمقصود بالجماعة هنا أهل الدين والفضل والعدالة من المسلمين من أهل كل بلد.

ويقصد بهذا الضابط أنه إذا كان المكلف في بلد لا يصل إليها نفوذ الدولة وتغيب مظاهر السيادة الإسلامية عنها، فليس فيها إمام، ولا قضاء إسلامي ما، فإن أهل الدين والفضل في المنطقة يجتمعون ويقومون بتنظيم أمر البلدة، وهذه الجماعة أن تقوم مقام الإمام والقاضي فيما نيط به من واجبات، وكذا تنوب الجماعة عن إذن الإمام في الواجبات التي اشترط لها إذن الإمام كصلاة الجمعة عند الحنفية، والجماعة العدول أن تقوم مقام الإمام في المحارب وفي القصاص^(٤) وينبغي أن تقيد صلاحية الجماعة في تنفيذ الحدود بقيود دقيقة كالنظر في المآل حتى لا يؤدي الأمر إلى صراع داخل المجتمع.

وإذا كان الإمام المسلم موجوداً والدولة قائمة بواجباتها فلا يجوز الافتئات على وظائف الإمام، وهذا معنى قول الفقهاء: ولا يصح ذَلِكَ إِلَّا حَيْثُ يَتَعَذَّرُ تَنَاقُلُ السُّلْطَانِ.^(٥)

(١) البوسعيدي، مهنا بن خلفان بن محمد. لباب الآثار الواردة على الأولين والمتأخرين الأخيار، مسقط: وزارة التراث القومي والثقافة، ١٩٨٤م، ج ١٢، ص ٣٤٤.

(٢) الجويني، الغبائي «غيث الأمم في التياث الظلم»، مرجع سابق، ص ٢٨٢.

(٣) البصري، أبو الحسين محمد بن علي. المعتمد في أصول الفقه، تحقيق: خليل الميس، دار الكتب العلمية، ١٤٠٣هـ، ج ١، ص ٢٣١، وانظر أيضاً:

- السمعاني، أبو الظفر منصور بن عبد الجبار. قواطع الأدلة في الأصول، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧م، ج ١، ص ١٧٢.

(٤) الخطاب، مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، مرجع سابق، ج ٤، ص ١٩٩.

(٥) المرجع السابق، ج ٤، ص ١٩٩.

ويكشف الضابط عن طبيعة العلاقة بين الأمة ومؤسسات الدولة المختلفة، ففي ظل وجود المؤسسات يراعى التخصص ويفوض الأمر للدولة ومؤسساتها فلا يُفتأت على صلاحيات القضاة، وفي ظل انعدام المؤسسات يعود التكليف للأمة. وتلحظ من هذه الفروع حرص الفقه على احترام النظام وعدم تجاوز القوانين، كما تلحظ أن الفقه أعطى الجماعة سلطة قانونية في حال تعنت السلطان، أو من يمثله، بحيث ينص القانون على حق الجماعة في أن تنوب مناب السلطان عند غيابه أو تعنته.

ويعد هذا الضابط مؤسساً لأحكام فقهية يحتاجها المسلمون في البلاد التي يكونون فيها أقلية، فاستناداً إليه تقوم المراكز الإسلامية هناك بتنظيم أمر المسلمين في تلك البلاد، وعليهم أن يستثمروا الممكن والمتاح بما تسمح القوانين والأنظمة للقيام بالواجبات الكفائية التي كلف الله بها الأمة، فلا تكلف الأقليات المسلمة بإقامة العقوبات الشرعية لاحتكار الدولة لحق العقوبة القسرية، ولكنهم يكلفون ببناء مؤسسات ترعى أخلاق أبناء الجماعة المسلمة وجيرانهم من غير المسلمين، كالمدارس والأندية والمؤسسات الإعلامية من صحافة وإذاعة وتلفاز تحصيئاً للمجتمع من ارتكاب موجبات العقوبة، كما يكلفون بإيجاد المؤسسات الاقتصادية التي توفر فرص العمل الحلال وتقدم النموذج الإسلامي المنافس.

ت- أدلة الضابط:

- إن سيدنا علي بن أبي طالب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَمَّ بالناس في صلاة الجمعة والعيد لَمَّا حُصر سيدنا عثمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ؛ لأنه علم أن سيدنا عثمان لن يتمكن من الخروج للصلاة، ويتخرّج على هذا الدليل أصلاً وهو أنه إذا انشغل السلطان بأمر عما يخاف فوته من أمور المسلمين، ولم يحضر أحد من قِبَل الإمام فمن قدر على القيام بهذا الواجب كان كمن قام بها بأمر السلطان.^(١)

(١) الطحاوي، شرح مشكل الآثار، مرجع سابق، ج ١٣، ص ١٦٦.

- إن الأمة هي المكلفة ابتداء بتطبيق الأحكام الشرعية؛ إذ جاء الخطاب للأمة بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والجهاد في سبيل الله وإقامة الحدود، وكل ذلك لا يتم على الوجه الأكمل إلا بدولة وإمام، فتعين إقامة الدولة لهذا الغرض، فإذا انشغل الإمام عن واجب اشتراط للقيام به إذنه، وخيف فوات وقته، فكل من تصدى للقيام بالواجب فكأنما قام به بإذن الإمام.^(١)

- لا يجوز ترك الناس في حالة من الفوضى، بلا أمر يوجههم، ويحكم في أقضيتهم، ولا يترك الناس ليأخذوا حقهم بأيديهم لما يترتب على هذا من إفناء للجماعة وانتشار الفتن، ولهذا اشترط لتولية القضاء ابتداء أن يكون التقليد من الإمام، فإذا غاب الإمام ولا يوجد قضاء في البلدة تحقق جزء من معناه، بأن تنظم الجماعة أمورها.

ث- تطبيقات الضابط:

- تنعقد ولاية القضاء عند المالكية بِأَحَدٍ وَجْهَيْنِ أَحَدُهُمَا عَقْدُ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ أَوْ أَحَدِ أُمَرَائِهِ الَّذِينَ جَعَلَ لَهُمُ الْعَقْدَ فِي مِثْلِ هَذَا، وَالثَّانِي عَقْدُ ذَوِي الرَّأْيِ وَأَهْلِ الْعِلْمِ وَالْمَعْرِفَةِ وَالْعَدَالَةِ لِرَجُلٍ مِنْهُمْ كَمُلَتْ فِيهِ شُرُوطُ الْقَضَاءِ، وَهَذَا حَيْثُ لَا يُمَكِّنُهُمْ مُطَالَعَةُ الْإِمَامِ فِي ذَلِكَ، وَلَا أَنْ يَسْتَدْعُوا مِنْهُ وَلَايَتَهُ، وَيَكُونُ عَقْدُهُمْ لَهُ نِيَابَةً عَنْ عَقْدِ الْإِمَامِ الْأَعْظَمِ أَوْ نِيَابَةً عَمَّنْ جَعَلَ الْإِمَامُ لَهُ ذَلِكَ لِلضَّرُورَةِ الدَّاعِيَةِ إِلَى ذَلِكَ"^(٢) وعليه إذا كان هناك بلد يحكمه غير المسلمين واختارت الجماعة قاضياً مسلماً تنفذ أحكامه عليهم، ولو جاء إلى بلاد المسلمين كتاب من هذا القاضي ومعه شهادة المسلمين باختياره جاز حكمه، وجاز تنفيذ أحكامه في بلاد المسلمين.^(٣)

وبمثل هذا قال الحنفية، جاء في كلام ابن نجيم: "فإذا لم يكن في الإقليم وال مسلم، يَصِيرُ الْقَاضِي قَاضِيًا بِنِزَاجِ الْمُسْلِمِينَ، وَيَجِبُ عَلَيْهِمْ طَلَبُ وَالٍ مُسْلِمٍ"^(٤)

(١) المرجع السابق، ج ١٣، ص ١٦٦.

(٢) ابن فرحون، تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الحكم، مرجع سابق، ج ١، ص ١٥.

(٣) الوزاني، النوازل الصغرى (المنح السامية في النوازل الفقهية)، مرجع سابق، ج ٤، ص ٢٩٩.

(٤) ابن نجيم، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، مرجع سابق، ج ٦، ص ٢٨٩، وانظر أيضاً: =

وقريب من هذا ما انتهى إليه الشيعة الإمامية من أن غياب الإمام المعصوم لا يمنع من صحة تولية القضاء من قبل الفقيه الذي ينوب عنه، فهم قد قرروا مبدأ النيابة عن الإمام إلا أنهم جعلوها للفقيه، وفي المذاهب السنية^(١) وعند الإباضية^(٢) تكون النيابة للجماعة، وهو من الناحية العملية لأهل العلم والفضل والعدالة، وكان الفقه الإثنا عشري قديماً يتبنى تحريم العمل السياسي بكل صوره إلا بعد ظهور الإمام المعصوم المنصوص عليه من الله، وعطلوا كل ما يتعلق بالدولة من أمور، كجباية الخمس والزكاة وإقامة الحدود، وصلاة الجمعة، ورفضوا حتى نظرية ولاية الفقيه باعتبارها تفتقر إلى شروط الإمامة من العصمة والنص والسلالة العلوية الحسينية،^(٣) غير أن الإمامية تجاوزوا هذه الفتيا وتبنوا ولاية الفقيه عن الإمام الغائب، حيث يرون أن المجتهد ينوب عن الإمام المعصوم في كل ما للإمام المعصوم من حقوق، وتعد نظرية ولاية الفقيه من الناحية العملية اقتراباً من هذا الضابط.^(٤)

- إذا غاب الزوج عن زوجته ولم يترك لها نفقة فلها أن تطلب الطلاق للغيبة والضرر عند الملكية، وترفع الأمر للقاضي، فإذا لم يكن في البلدة قاض فإنها تثبت عند جماعة البلدة التي تسكنها غياب زوجها وأنه لم يترك لها نفقة فتقوم الجماعة بضرب الأجل لها، وتقوم مقام القاضي، وفي هذا يقول الخطاب: "سُئِلَ السُّيُورِيُّ عَمَّنْ غَابَ إِلَى مَضَرٍّ وَلَهُ زَوْجَةٌ لَمْ يَخْلُفْ لَهَا نَفَقَةً إِلَّا مَا لَا يَفِي بِصَدَاقِهَا، وَلَيْسَ فِي الْبَلَدِ قَاضٍ... فَهَلْ تَقُومُ الْجَمَاعَةُ مَقَامَ الْقَاضِي فِي هَذِهِ النَّازِلَةِ وَغَيْرِهَا؟ جَوَابُهَا إِذَا تَحَرَّجَ النَّاسُ لِعَدَمِ الْقَضَاءِ، أَوْ لِكُونِهِمْ غَيْرَ عُدُولٍ، فَجَمَاعَتُهُمْ كَافِيَةٌ فِي الْحُكْمِ فِي جَمِيعِ مَا وَصَفْتَهُ، وَفِي

= - ابن عابدين، حاشية ابن عابدين، مرجع سابق، ج ٢، ص ١٤٤.

(١) الطحاوي، شرح مشكل الآثار، مرجع سابق، ج ١٣، ص ١٦٦.

(٢) البوسعيدي، لباب الآثار الواردة على الأولين والمتأخرين الأخيار، مرجع سابق، ج ١٢، ص ٣٤٤.

(٣) الكاتب، تطور الفكر السياسي الشيعي من الشورى إلى ولاية الفقيه، عن الموقع الكتروني:

www.kwtanweer.com -

(٤) المظفر، محمد رضا. عقائد الإمامية، قم: مركز الأبحاث العقائدية، ١٤٢٢ هـ، ص ٣٢.

جَمِيعِ الْأَشْيَاءِ، فَيَجْتَمِعُ أَهْلُ الدِّينِ وَالْفَضْلِ، فَيَقُومُونَ مَقَامَ الْقَاضِي فِي ضَرْبِ
الْأَجَالِ وَالطَّلَاقِ وَغَيْرِ ذَلِكَ." ^(١) وكذا إذا كان المسلمون في بلد عليها ولاية كفار...
يَصِيرُ الْقَاضِي قَاضِيًا بِتَرَاضِي الْمُسْلِمِينَ، وَيَحِبُّ عَلَيْهِمْ طَلَبُ وَالٍ مُسْلِمٍ." ^(٢)

- يشترط لصحة صلاة الجمعة عند الحنفية والإمامية والزيدية والإباضية ^(٣) إذن
من الإمام، فإن تعذر حصول الإذن نابت الأمة عن الإمام على تفصيل في المذاهب،
فقال الحنفية: إن تعنت الإمام في المنع لغير مسوغ شرعي فعلى الجماعة أن تختار إماماً
للقيام بواجب الجمعة، وفي هذا يقول ابن عابدين: "ولو منع السلطان أهل مصر أن
يُجَمِّعُوا إضراراً وتعنتاً فلهم أن يُجَمِّعُوا على رجل يصلي بهم الجمعة،" ^(٤) وإن كان
الأصل في المسألة عند الحنفية أن يستأذن الإمام أو الوالي - المسلم - حتى ولو كان
معيناً من جهة الكفار فيجوز منه إقامة الجمع والأعياد، وأخذ الخراج وتقليد
القضاء، وتزويج الأياامي. ^(٥) وفي الفقه الزيدي: ليس لأحد أن يقيم الجمعة إلا بولاية

(١) ابن نجيم، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، مرجع سابق، ج ٦، ص ٢٨٩، وانظر أيضاً:

- ابن عابدين، حاشية ابن عابدين، مرجع سابق، ج ٢، ص ١٤٤.

(٢) ابن نجيم، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، مرجع سابق، ج ٦، ص ٢٨٩، وانظر أيضاً:

- ابن عابدين، حاشية ابن عابدين، مرجع سابق، ج ٢، ص ١٤٤.

(٣) ابن عابدين، حاشية ابن عابدين، مرجع سابق، ج ٢، ص ١٤٣، وانظر أيضاً:

- العنسي، التاج المذهب لأحكام المذهب شرح متن الأزهار في فقه الأئمة الأطهار، مرجع سابق، ج ٤،
ص ٤١٧.

- اطفيش، شرح النيل وشفاء الغليل، مرجع سابق، ج ٢، ص ٣٢٠.

- المحقق الحلي، نجم الدين أبو القاسم جعفر بن الحسن. شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام،
تحقيق: عبد الحسين محمد علي، قم: مؤسسة مطبوعاتي إسماعيليان، ط ٢، ١٤٠٨هـ، ج ١، ص ٨٤، عن
الموقع الكتروني:

- <http://www.al-islam.com>

(٤) ابن عابدين، حاشية ابن عابدين، مرجع سابق، ج ٢، ص ١٤٣.

(٥) ابن نجيم، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، مرجع سابق، ج ٦، ص ٢٨٩، وانظر أيضاً:

- ابن عابدين، حاشية ابن عابدين، مرجع سابق، ج ٢، ص ١٤٤.

من الإمام على إقامة الجمعة، إلا أن لا يتمكن من أخذ الولاية بعد حضور الجمعة، فإنها تصح وتجب من غير تولية.^(١) وعند الإباضية: تجب الجمعة بوجود إمام عدل أو جائر، فإن عدم الإمام ففي المذهب أقوال، منها: أن تصح من أي إمام ولو إمام صلاة، وقيل أنها تصح ولا تجب،^(٢) وعند الإمامية: إذا لم يكن الإمام موجوداً وأمكن الاجتماع للصلاة والخطبة قیل، يستحب أداء الجمعة. وقيل: لا يجوز، والأول أظهر.^(٣)

- إن كان في الورثة عند تقسيم التركة يتيمٌ أو غائبٌ فإن وصيَّ اليتيم ووكيل الغائب يقومان مقامهما في القسم والقبض، فإن لم يكن للغائب وكيلٌ من قبل نفسه ولا لليتيم من وصيٍّ من قبل أبيه، أقام الحاكم لهم وكلاء يقاسمون لهم ممن يثق بهم الحاكم، فإن عدم الحاكم فجماعة المسلمين يقومون مقام الحاكم.^(٤)

- وانطلاقاً من هذا الضابط لا حرج في أن تقوم مراكز إسلامية ذات ثقة واعتبار في البلاد الأوروبية ونحوها مقام المحاكم في حل قضايا المسلمين وفض النزاع فيما بينهم، ولا سيما فيما يخص فقه الأسرة، فإذا عقد الزوجان زواجهما وفق قانون أوروبي مثلاً، ثم رفع أحدهما دعوى طلاق أمام المحاكم غير المسلمة فحكم به القاضي غير المسلم فيعد الطلاق واقعاً شرعاً - بحسب فتيا المجلس الفقهي الأوربي - ومن المستحسن أن يوقع الطلاق مرة ثانية أمام المراكز الإسلامية خروجاً من الخلاف، وتطبيقاً للضابط،^(٥) وتلاحظ في الفتيا التي تبناها المجلس توفيقه بين قوانين الدولة الأوربية وبين قرارات المراكز الإسلامية، يكون إيقاع الطلاق أمام المراكز الإسلامية مجرد عمل إجرائي للتمسك برمزية البعد الديني في عدم إقرار ولاية القاضي غير المسلم على المسلمين.

(١) العنسي، التاج المذهب لأحكام المذهب شرح متن الأزهار في فقه الأئمة الأطهار، مرجع سابق، ج ٤، ص ٤١٧.

(٢) اطفيش، شرح النيل وشفاء الغليل، مرجع سابق، ج ٢، ص ٣٢٠.

(٣) المحقق الحلي، شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام، مرجع سابق، ج ١، ص ٨٨.

(٤) الشقسي، خميس بن سعيد الرستاقى. منهج الطالبين وبلاغ الراغبين، مسقط: وزارة التراث القومي والثقافة، ١٩٧٨م، ج ١٢، ص ٥١.

(٥) ابن بيّه، صناعة الفتوى وفقه الأقليات، مرجع سابق، ص ٢٧٩.

١٠ - من ظهرت خيانتته سقطت طاعته: (١)

أ- صيغ أخرى للضابط:

- كل متول ينزل بالخيانة. (٢)

- الظلم لا حكم له، إلا رده ونقضه. (٣)

- لَا يُجْعَلُ خَائِنٌ أَمِينًا عَلَى دِينِ اللَّهِ إِلَّا إِنْ تَابَ وَظَهَرَ صِلَاحُهُ. (٤)

ب- شرح الضابط:

الخيانة في اللغة النقص، كما أن معنى الوفاء التمام. ومنه: تخونه، إذا تنقصه، ثم استعمل في ضد الأمانة والوفاء؛ لأنك إذا خنت الرجل في شيء فقد أدخلت عليه النقصان فيه، (٥) وتطلق الخيانة على مخالفة الحق بنقض العهد في السر، وهي والنفاق بمعنى واحد، إلا أن النفاق لنقض الإيمان والخيانة لنقض العهد. (٦) ومن الخيانة تعطيل الفرائض التي افترضها الله تعالى، وبهذا المعنى ورد قوله سبحانه: ﴿يَأْيُهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَخُونُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ وَخَوْنُوا أَمْنَكُمْ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [الأنفال: ٢٧].

وصور الخيانة متنوعة منها الخيانة في المال، من متولي جمع الزكاة، أو ولي أموال اليتيم، ومتولي الأوقاف بتولية الحاكم، ومنها الخيانة بإفشاء سر يؤدي إلى إلحاق ضرر بمن استكتمه، ومن الخيانة استغلال السلطة العامة لتحقيق مآرب شخصية، كالغل في

(١) الماوردي، الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي، مرجع سابق، ج ٨، ص ٤٧٣.

(٢) كاشف الغطاء، محمد حسين. تحرير المجلة، طهران وقم: مكتبة النجاشي ومكتبة الفيروزآبادي، ١٣٦٢هـ، ج ٥، ص ١٠٧.

(٣) ابن حزم، المحلى بالآثار، مرجع سابق، ج ١١، ص ١١٠.

(٤) اطفيش، شرح النيل وشفاء الغليل، مرجع سابق، ج ٢٨، ص ٣٢٤.

(٥) الزمخشري، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، مرجع سابق، ج ٢، ص ٢٠٣.

(٦) الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد. المفردات في غريب القرآن الكريم، بيروت: دار المعرفة، (د. ت.)، ص ١٦٣.

الغنيمة، بأن يخص نفسه بها لا يستحق،^(١) أو أن يطلب متولي الصدقة أكثر مما يجب.

والخيانة تُسقط حق الطاعة لممثل السلطة العامة، وتوجب الضمان؛ إذ الولايات في المفهوم الفقهي أمانات، ومقتضى وصف الولايات بأنها أمانة أن التقصير بها موجب للضمان، وأن لا ضمان إلا بالتقصير. وإذا كان العجز عن حمل الأمانة لضعف مانع من استحقاقها فمن باب أولى أن لا يستعمل الخائن وهو من يقصر عامداً مع قدرته على الوفاء، وفي هذا يقول الرجراجي: "وإذا ظفر السلطان بخائن في عمله، فينبغي أخذ ما في يده؛ أي وقفه عن العمل ومصادرة ما أخذه، وإلا يردّه عاملاً بعد ذلك."

وإن فعل فقد ظلم الرعية؛ إذ لا يقف على حد ما أخذ منه، بل يطلب أضعافه، وقد كان ما جمع خفية، مخافة أن يطلع عليه، فالآن بعد العلم به، يأخذ من أموال الناس جهاراً من غير خوف... وينبغي للسلطان إذا طلب إقامة البينة على خيانة العامل، أن يكون بعد عزله، ولا سيما إن طلب البينة من رعية ذلك العامل، وهو لم يزل عليهم، بل يكون ذلك بعد عزله، حتى يأمنوا عدم رجوعه عليهم، فحينئذ يبينوا عليه، إذا أمنوا غائلته.^(٢) والنص يكشف عن إدراك فقهاء الإسلام لما تمثله الوظيفة العامة من أمانة، وما يترتب على خيانتها من تبعات، على ما يتضح في التطبيقات.

ت - أدلة الضابط:

- قوله تعالى: ﴿قَالَ لَا يَأْتِلُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة: ١٢٤] فدلّت هذه الآية أن الظالم - ومنه الخائن - لا يكون بمحل من تُقبل منه الأوامر؛ لأنه غير مؤتمن فقد يأمر بما لا يعرف المأمور أنه باطل، وقد يأمر بما هو معصية لا يدرك أحد كونه معصية بالعلم فلا يجعل خائن أميناً على دين الله.^(٣)

(١) ابن سلام، أبو عبيد القاسم. غريب الحديث النبوي، تحقيق: محمد خان، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٣٩٦هـ، ج ٢، ص ١٥٣.

(٢) الرجراجي، هداية من تولى غير الرب المولى، مرجع سابق، ص ٣٢.

(٣) اطفيش، شرح النيل وشفاء الغليل، مرجع سابق، ٢٨ : ٣٢٤.

- قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ (٥٨) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴿٥٩﴾ [النساء: ٥٨ - ٥٩] ويتضح وجه الاستدلال من إدراك المناسبة بين الآيتين؛ إذ خاطب الله تعالى الحكام بأداء الأمانة التي ائتمنوا عليها، ثم خاطب الأمة بطاعة مثل هؤلاء الحكام؛ ليدل على أن طاعة الحكام تستلزم تحقيق الحكام لما طُلب منهم، وبدء الخطاب بمسؤولية الحكام؛ يدل على أن الحكام مطالبون بأداء الحقوق قبل مطالبة الأمة بأداء الواجبات، وعليه فظهور الخيانة مُسقط لحق الطاعة.

- قال رسول الله ﷺ: "السمع والطاعة على المرء المسلم فيما أحب وكره، ما لم يؤمر بمعصية، فإذا أمر بمعصية؛ فلا سمع ولا طاعة" (١) والخيانة من المعاصي لما فيها من نقض الأمانة.

- إن أبا بكر كتب إلى أنس لما وجهه لجمع زكوات أهل البحرين: "بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ هذه فَرِيضَةُ الصَّدَقَةِ التي فَرَضَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ على الْمُسْلِمِينَ، وَالتِّي أَمَرَ اللَّهُ بها رَسُولُهُ فَمَنْ سُئِلَهَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ على وَجْهِهَا فَلْيُعْطَهَا، وَمَنْ سُئِلَ فَوْقَهَا فلا يُعْطِ،" (٢) ويمثل خطاب أبي بكر لأهل البحرين كتابَ التقليد أو "المنشور" الذي به تعرف مشروعية التولية للولاة على الرعية، ومنه يستمد العمال حق الإلزام للمكلفين، وما يلفت النظر أن الخطاب نفسه يقرر للأمة حق عدم الطاعة، ويضع قيوداً على ممارسة السلطة العامة إذا خالف الوالي الشريعة، ويعطي للأمة السند القانوني للامتناع عن التنفيذ، وهذا ما يؤكد رسوخ مفهوم دولة الشريعة، أو ما يسمى بالدولة القانونية في الفقه الإداري لأبي بكر الصديق.

(١) البخاري، صحيح البخاري، مرجع سابق، كتاب: الأحكام، باب: السمع والطاعة للإمام ما لم تكن معصية، ص ١٣٦٣، حديث رقم: (٧١٤٤).

(٢) المرجع السابق، كتاب: الزكاة، باب: زكاة الغنم، ص ٢٨٣، حديث رقم: (١٤٥٤).

- روى أبو عبيد القاسم بن سلام في كتاب الأموال عن علي بن أبي طالب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: "حقُّ على الإمام أن يحكم بما أنزل الله، ويؤدي الأمانة؛ فإذا فعل ذلك فحقُّ على الرعية أن يسمعوا ويطيعوا"^(١) والخائن غير مستحق للطاعة؛ لأنَّه لم يؤد الأمانة.

- ولأن الإمام يختص بتنفيذ الأحكام كما يختص باستيفاء الأموال؛ فلما لم تنفذ أحكامه بجوره لم يصح استيفاؤه الأموال بجوره.^(٢)

ث- تطبيقات الضابط:

- الأصل أن تشترط العدالة في كل ولاية لتكون وازعاً ذاتياً عن الخيانة والتقصير في الولاية^(٣) وفصل الإباضية فقالوا: "لا ينبغي تولية الخائن، (وَجُوزَتْ طَاعَةُ ذِي كِبِيرَةٍ) إذا تولى إمامة الدِّفاع"^(٤) وإذا أمر بها هو مصلحة، ولا معصية فيه.^(٥) ويفهم مما سبق أن مصدر الإلزام في القرار السياسي يمكن أن يكون من المصلحة بقطع النظر عن الجهة التي أصدرته. وذلك تحريجاً على ما ورد في شأن الصلاة: "صَلُّوا خَلْفَ كُلِّ بَارٍّ وَفَاجِرٍ".

- إذا سأل متولي جباية الصدقة أكثر من المقدار الواجب لا يُعطاه باتفاق، وهل يعطى الواجب؟ على وجهين؛ أحدهما: أن لا يُعطى إلا الواجب، والآخر: أن لا يعطى شيئاً من الصدقة، فعند ذلك يتولى المكلف إخراجها، أو يُعطي لساع آخر.^(٦)

(١) الرازي، التفسير الكبير «تفسير الرازي»، مرجع سابق، ج ١٠، ص ١٤٣، وانظر أيضاً:

- ابن سلام، كتاب الأموال، مرجع سابق، ج ١١، ص ٧٤.

(٢) الماوردي، الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي، مرجع سابق، ج ٨، ص ٤٧٣.

(٣) ابن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، مرجع سابق، ص ١٠٩، وانظر أيضاً:

- ابن المرتضى، الجامع لمذاهب علماء الأمصار، مرجع سابق، ج ٦، ص ١٢٠.

- اطفيش، شرح النيل وشفاء الغليل، مرجع سابق، ج ٢٨، ص ٣٥١.

(٤) إمامة الدفاع: مرحلة من مراحل الإمامة، وتكون مهمتها دفع معتد.

(٥) اطفيش، شرح النيل وشفاء الغليل، مرجع سابق، ج ٢٨، ص ٣٥١.

(٦) العيني، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، مرجع سابق، ج ٩، ص ١٨.

- من تلفت الأموال العامة بيده بخيانة يضمن ما تلف، فإذا تلف مال الزكاة عند الموظف العام بخيانة منه ضمنه من ماله، وإن تلف بغير خيانة فلا ضمان.^(١)

- يُجرّم الخائن من تولي الولايات العامة والوظائف بعد ثبوت الخيانة؛ لأنّه كان يفعل ما يفعل خفية، وبعد ظهور الخيانة يتجرأ على انتهاك القانون لزوال الرادع.^(٢)

- من ظهرت خيانتها من الموظفين يستحق العزل عن جميع الولايات، ولا يقتصر العزل على ما ثبت فيه خيانتها؛ لأنّ الفسق لا يتجزأ، ونقل ابن عابدين عن أبي السعود الحكم: "في ناظرٍ على أوقافٍ متعدّدةٍ ظهرت خيانتها في بعضٍ من الأوقاف هل يلزم عزله من الكلّ أو لا؟ (الجواب): لا بدّ من ذلك ألبتة."^(٣)

- ولي اليتيم إن ظهرت خيانتها استحق العزل، سواء أكان ولياً بنفسه كالأب والجد، أم بتعيين القاضي.^(٤) والأصل أن لا ولاية للقاضي على أموال الأيتام بوجود الولي الشرعي كالأب والجد، إلا أن تظهر خيانة أو عجز، وكذا لا اعتراض للقاضي على تصرفات متولي الوقف بأمر الواقف إلا لعجز أو خيانة،^(٥) وعليه يجب على القاضي أن ينظر في أحوال الأوصياء على الأيتام، فمن ظهرت خيانتها عزله وجوباً، فإن كان التقصير لضعف أعانه بمساعد رعاية للحقين: حق الوصي وحق الأوصياء،

(١) الماوردي، الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي، مرجع سابق، ج ٣، ص ٧٤٣.

(٢) الرجراجي، هداية من تولى غير الرب المولى، مرجع سابق، ص ٣١.

(٣) ابن عابدين، محمد أمين بن عمر الدمشقي. العقود الدرية في تنقيح الفتاوى الحامدية، بيروت: دار المعرفة، (د. ت.)، ج ١، ص ٢٢٠.

(٤) الماوردي، الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي، مرجع سابق، ج ٨، ص ٣٣٥.

(٥) ابن نجيم، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، مرجع سابق، ج ٨، ص ٥٢٤، وانظر أيضاً:

- ابن قدامة، المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل الشيباني، مرجع سابق، ج ٦، ص ١٤١.

- البهوتي. كشاف القناع عن متن الإقناع، مرجع سابق، ج ٤، ص ٣٩٤.

- المواق، التاج والإكليل لمختصر خليل، مرجع سابق، ج ٦، ص ٣٨٩.

- وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الموسوعة الفقهية الكويتية، مرجع سابق، ج ٤٣، ص ١٧١.

وَلَا نَّ تَكْمِيلَ النَّظَرِ يَحْصُلُ بِهِ. ^(١) وفي هذا يقول ابن نجيم : "وَأَمَّا عَزْلُ الْحَائِنِ فَوَاجِبٌ. وَأَمَّا الْعَاجِزُ فَيُضْمُّ إِلَيْهِ آخَرُ" ^(٢) كما ينظر في أحوال الموظفين الحافظين لأموال الناس من وديعة أو وقف أو مال المحجور، كموظفي مؤسسة رعاية أموال الأيتام والأوقاف، "فَيَعَزَّلُ الْحَائِنُ، وَلَوْ كَانَ ابْنُ الْوَاقِفِ" ^(٣) ويسعد الضعيف بمشارك، أو يستبدل به بحسب المصلحة. ^(٤)

١١ - الفسق الذي يجري مجرى العثرة لا يوجب عزل الإمام ولا انعزاله: ^(٥)

أ- صيغ أخرى للضابط:

- فسق الاعتقاد حكمه كفسق الجوارح يوجب عزل الحاكم. ^(٦)
- تراقب السلطة سلماً طالما احترمت الشريعة، ولم تتورط في الكفر البواح، أو حرباً إذا توافرت الشروط الضرورية لذلك وأمنت الفتنة. ^(٧)

(١) ابن نجيم، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، مرجع سابق، ج ٨، ص ٥٢٤.

(٢) ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد الحنفي. الأشباه والنظائر، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٩م، ص ٢٥٤.

(٣) ابن نجيم، البحر الرائق، مرجع سابق، ج ٦، ص ٢٩٦.

(٤) ابن نجيم، الأشباه والنظائر، مرجع سابق، ص ٢٥٤، وانظر أيضاً:

- المحقق الحلي، نجم الدين أبو القاسم جعفر بن الحسن. شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام، قم: انتشارات استقلال، ١٤٠٩هـ، ج ٤، ص ٨٦٤.

- ابن المرتضى، أحمد بن يحيى. شرح الأزهار المنتزع من الغيث المدرار، صنعاء: مؤسسة الإمام زيد بن علي، ١٩٢٤م، ج ٧، ص ٤٥.

(٥) الجويني، الغياثي «غياث الأمم في التياث الظلم»، مرجع سابق، ص ١١٩، وانظر أيضاً:

- مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان للأعمال الخيرية والإنسانية، معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية، مرجع سابق، ج ٢٦، ص ٣١٧.

(٦) عبد الكريم، الدولة والسيادة في الفقه الإسلامي دراسة مقارنة، مرجع سابق، ص ٣٩١، وانظر أيضاً:

- الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، مرجع سابق، ص ١٨.

(٧) الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، مرجع سابق، ص ١٨٦.

- لا ينعزل الإمام بفسقه، ويحرم قتاله.^(١)

ب- ضوابط ذات علاقة:

- لا يترك العزل لآحاد الناس^(٢) قيد.

- للأمة خلع الخليفة لسبب يوجب^(٣) عموم وخصوص.

- للأمة عزل الحاكم المنتخب إذا فقد الشروط، أو تخلف عن الوظائف المخولة إليه^(٤) عموم وخصوص.

- في كثرة العزل والتولية زوال الهيبة، وفوات الغرض من انتظام الأمر^(٥) تعليل.

ت- شرح الضابط:

يتناول هذا الضابط موضوع عزل رئيس الدولة جزاءً على ارتكاب المعاصي، والأصل أن الحاكم إذا قام بحقوق الأمة، وَجَبَ لَهُ عَلَيْهِمْ حَقَّانِ؛ الطَّاعَةُ وَالنُّصْرَةُ، مَا لَمْ يَتَغَيَّرْ حَالُهُ، والذي يتغير به حال الإمام أمران؛ نقص في البدن أو جرح في العدالة،^(٦) ومما تجرح به العدالة ارتكاب المعاصي، ونظراً لما في استقرار موقع رئيس الدولة من الأهمية في صلاح الأحوال فلا يقال بالعزل لكل معصية.

والفقهاء في العزل بسبب المعصية أقوال على ما يظهر في التطبيقات.

(١) البهوتي، كشف القناع عن متن الإقناع، مرجع سابق، ج٦، ص ١٦٠.

(٢) ولفظه: "فلا يطلق للآحاد في أطراف البلاد أن يثوروا فإنهم لو فعلوا ذلك لاصطلموا وأبيدوا." انظر:

- الجويني، الغيathi «غيث الأمم في التياث الظلم»، مرجع سابق، ص ٨٨.

(٣) خلاف، عبد الوهاب. السياسة الشرعية أو نظام الدولة الإسلامية في الشؤون الدستورية والخارجية والمالية، القاهرة: المطبعة السلفية، ١٣٥٠هـ، ص ٥٨، وانظر أيضاً:

- بسبوني، نظرية الدولة في الإسلام، مرجع سابق، ص ٦٣.

(٤) الشيخ المنتظري، دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية، مرجع سابق، ص ٤١٥.

(٥) القلقشندي، مآثر الإنافة في معالم الخلافة، مرجع سابق، ص ٣٣.

(٦) الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، مرجع سابق، ص ٢١.

ث - أدلة الضابط:

- عموم الأحاديث الآمرة بالصبر على الحكام ما أقاموا الصلاة واجتنبوا الكفر البواح. وتحريم الخروج عليهم قيد شبر، مثل:

- بَايَعْنَا رَسُولَ اللَّهِ عَلَى السَّمْعِ وَالطَّاعَةِ فِي مَنْشَطِنَا وَمَكْرَهِنَا، وَعُسْرِنَا وَيُسْرِنَا، وَأَثَرَةً عَلَيْنَا، وَأَنْ لَا نُنَازِعَ الْأَمْرَ أَهْلَهُ، إِلَّا أَنْ تَرَوْا كُفْرًا بَوَاحًا عِنْدَكُمْ مِنَ اللَّهِ فِيهِ بُرْهَانٌ. (١)

- عن ابن عباسٍ عن النبي ﷺ قال: "من كَرِهَ من أَمِيرِهِ شيئاً فَلْيَصْبِرْ، فإنه من خَرَجَ من السُّلْطَانِ شِبراً مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً" (٢) والتعبير بالخروج شبراً كناية عن معصية السلطان ومحاربتة، ويدخل في عموم النهي السعي في حل عقد البيعة التي حصلت لذلك الأمير، ولو بأدنى شيء، فكنتى عنها بمقدار الشبر؛ لأنَّ الأخذ في ذلك يؤول إلى سفك الدماء بغير حق. والمراد بالميتة الجاهلية: أي كموت أهل الجاهلية على ضلال، وليس لهم إمام مطاع؛ لأنهم كانوا لا يعرفون ذلك، وليس المراد أنه يموت كافراً بل يموت عاصياً. (٣)

- عن حذيفة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ مرفوعاً: "يَكُونُ بَعْدِي أئِمَّةٌ لَا يَهْتَدُونَ بِهَدَايَ، وَلَا يَسْتَنْوَنَ بِسُنَّتِي، وَسَيَقُومُ فِيهِمْ رَجَالٌ قُلُوبُهُمْ قُلُوبُ الشَّيَاطِينِ فِي جُثْمَانِ إِنْسٍ، قَالَ: قُلْتُ: كَيْفَ أَصْنَعُ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنْ أَدْرَكْتُ ذَلِكَ؟ قَالَ: تَسْمَعُ وَتُطِيعُ لِلْأَمِيرِ، وَإِنْ ضَرَبَ ظَهْرَكَ وَأَخَذَ مَالَكَ، فَاسْمَعْ وَأَطِع." (٤)

(١) البخاري، صحيح البخاري، مرجع سابق، كتاب: الفتن، باب: قول النبي ﷺ: "سترون بعدي أموراً تنكرونها"، ص ١٣٥٠، حديث رقم: (٧٠٥٦).

(٢) المرجع السابق، كتاب: الفتن، باب: قول النبي ﷺ: "سترون بعدي أموراً تنكرونها"، ص ١٣٤٩، حديث رقم: (٧٠٥٤).

(٣) ابن عبد الوهاب، محمد. الكبائر، تحقيق: باسم فيصل جوابرة، الرياض: دار الصميعي، ط ١، ١٤١٦هـ/١٩٩٦م، ص ١٥٨-١٥٩.

(٤) القشيري، صحيح مسلم، مرجع سابق، كتاب: الإمارة، باب: وجوب ملازمة جماعة المسلمين عند ظهور الفتن وفي كل حال وتحريم الخروج على الطاعة ومفارقة الجماعة، ص ٧٧١، حديث رقم: (١٨٤٧).

- عن أُمِّ سَلَمَةَ عن النبي ﷺ قال: "إِنَّهُ سَيَكُونُ عَلَيْكُمْ أُمَّةٌ تَعْرِفُونَ وَتُنْكِرُونَ، فَمَنْ أَنْكَرَ فَقَدْ بَرَى، وَمَنْ كَرِهَ فَقَدْ سَلِمَ، وَلَكِنْ مِنْ رَضِيَ وَتَابَعَ. فَقِيلَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ أَفَلَا نُقَاتِلُهُمْ؟ قال: لَا مَا صَلُّوا." (١)

وتأسيساً على هذه الأدلة اتفق الفقهاء على وجوب طاعة الحكام ما أقاموا الصلاة، واجتنبوا المعاصي والكفر البواح، وعلى وجوب العزل عند ارتكاب الحاكم الكفر البواح إذا أمنت الفتنة، وأنه لَا يَجُوزُ الْخُرُوجُ عَلَيْهِمْ مَا دَامَ فِعْلُهُمْ يَحْتَمِلُ التَّأْوِيلَ، واختلفت عبارات شراح الحديث في تحديد الكفر البواح الوارد في الحديث السابق على أقوال:

قال النَّوَوِيُّ: "الْمُرَادُ بِالْكَفْرِ هُنَا الْمَعْصِيَةُ، وَمَعْنَى الْحَدِيثِ: لَا تُنَازِعُوا وُلاَةَ الْأُمُورِ فِي وَلَايَتِهِمْ، وَلَا تَعْتَرِضُوا عَلَيْهِمْ إِلَّا أَنْ تَرَوْا مِنْهُمْ مُنْكَرًا مُحَقَّقًا، تَعْلَمُونَهُ مِنْ قَوَاعِدِ الْإِسْلَامِ، فَإِذَا رَأَيْتُمْ ذَلِكَ فَأَنْكِرُوا عَلَيْهِمْ وَقُولُوا بِالْحَقِّ حَيْثُمَا كُنْتُمْ... وأما الخروج عليهم وقتالهم فحرام بإجماع المسلمين، وإن كانوا فسقة ظالمين، وسبب عدم انعزاله وتحريم الخروج ما يترتب على ذلك من الفتن." (٢) ويفهم من عبارة النووي أن مجرد المعصية ليست سبباً للعزل، وإن فسر الكفر البواح بها، ولكنها سبب لعدم الطاعة. فهناك جزاءان يترتبان على مخالفة الحكام لمبادئ الشريعة، الأول: عدم الطاعة، و"العصيان المدني"، (٣) والثاني: العزل، وتلاحظ أن النووي قيد مشروعية العزل في حال كفر رئيس الدولة على نحو واضح، خوف الفتنة.

(١) رواه الترمذي في جامعه، وقال: "حَسَنٌ صَحِيحٌ". وقد جمع عدداً من الأحاديث في الباب ابن تيمية. انظر:

- الترمذي، جامع الترمذي، مرجع سابق، كتاب: الفتن، باب، ص ٣٧٤، حديث رقم: (٢٢٦٥).

- الحرائي، منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، مرجع سابق، ج ١، ص ٥٦٤.

(٢) النووي، شرح النووي على صحيح مسلم، مرجع سابق، ج ١٢، ص ٢٢٩.

(٣) من نماذج العصيان المدني مقاومة الهند للاحتلال البريطاني بتطبيق عدم الطاعة للمحتل، وتمكنت به من إنهاء الاحتلال البريطاني، وفي أكتوبر (تشرين الأول) عام ١٩٦٤م استطاع الشعب السوداني بعمل مماثل إسقاط الحكم العسكري، وفي الاتحاد السوفياتي فشل الانقلاب العسكري على غورباتشوف؛ لعدم وجود من يطبع الانقلابيين!

ميّز ابن حجر بين المنازعة في الولاية وغيرها، فإذا كانت المطالبة بالعزل فلا يكون إلا بسبب الكفر بمعنى استحلال المعصية، وإما إذا كان التقويم من غير منازعة في الولاية فيكون بسبب المعصية شرط القدرة والرفق، وفي هذا المعنى يقول: "إِذَا كَانَتْ الْمُنَازَعَةُ فِي الْوِلَايَةِ فَلَا يُنَازَعُهُ بِمَا يَقْدَحُ فِي الْوِلَايَةِ إِلَّا إِذَا ارْتَكَبَ الْكُفْرَ، وَحَمَلَ رِوَايَةَ الْمَعْصِيَةِ عَلَى مَا إِذَا كَانَتْ الْمُنَازَعَةُ فِيمَا عَدَا الْوِلَايَةَ، فَإِذَا لَمْ يَقْدَحْ فِي الْوِلَايَةِ نَازَعَهُ فِي الْمَعْصِيَةِ بِأَنْ يُنْكَرَ عَلَيْهِ بِرَفْقٍ وَيَتَوَصَّلَ إِلَى تَثْبِيهِ الْحَقِّ لَهُ بِغَيْرِ عُنْفٍ، وَحَمَلَ ذَلِكَ إِذَا كَانَ قَادِرًا".^(١)

- طبيعة العمل السياسي وما تستدعيه من التخفيف؛ إذ يُعَدُّ التجاوز والخطأ من لوازم العمل السياسي بحيث يصعب الاستقامة على شرط التقوى، بل ذهب الجويني إلى القول بأنه لو قلنا بالعزل بكل معصية لما استقر في الحكم حاكم، فالبشر بطبعهم خطاؤون، ولهذا لا يعزل بما كان في مجرى العثرة، وهذا ما نبه إليه الجويني بقوله: "ومن شُغِلَ الإمام عقدُ الألوية والبنود، وجر الجنود، ولا يترتب في ديوان المقاتلة إلا أوّلو النجدة والبأس، وأصحاب النفوس الأبية، ذوات الشراس والشماس، فليت شعري كيف السلامة من معرّة الجند، وكيف الاستقامة على شرط التقوى في الحل والعقد؟ ومن شأنه أيضاً - أي رئيس الدولة - تفريق الأموال...، ولا يخفى على منصف أن اشتراط دوام التقوى يجرّ قصاراه عسر القيام بالإيالة العظمى، ثم لو كان الفسق المتفق عليه يوجب انحلال الإمام أو خلعه لكان الكلام يتطرق إلى جميع أفعاله وأقواله على تفنن أطواره وأحواله، ولما خلا زمن عن خوض خائضين في فسقه المقتضي خلعه، ولتحزب الناس أبداً في مطرد الأوقات على افتراق وشتات في النفي والإثبات، ولما استتببت صفوة الطاعة للإمام في ساعة".^(٢)

- خوف الفتنة المترتبة على القول بالعزل وجواز الخروج، ونقل النووي عن العلماء أن سبب عدم انعزاله وتحريم الخروج عليه لما يترتب على ذلك من الفتن وإراقة

(١) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، مرجع سابق، ج ١٣، ص ٨.

(٢) الجويني، الغياثي «غياث الأمم في التياث الظلم»، مرجع سابق، ص ٧٧.

الدماء وفساد ذات البين، فتكون المفسدة في عزله أكثر منها في بقاءه.^(١) قال ابن تيمية: "ولهذا كان المشهور من مذهب أهل السنة أنهم لا يرون الخروج على الأئمة وقاتلهم بالسيف، وإن كان فيهم ظلم، كما دلت على ذلك الأحاديث الصحيحة المستفيضة عن النبي ﷺ؛ لأنَّ الفساد في القتال والفتنة أعظم من الفساد الحاصل بظلمهم دون قتال، فيدفع أعظم الفسادين بالتزام أدناهما، ولعله لا يكاد يعرف طائفة خرجت على ذي سلطان إلا وكان في خروجها من الفساد ما هو أعظم من الفساد الذي أزالته."^(٢) وتلاحظ من التعليقات السابقة ارتباط العزل في ذهن الفقهاء بالخروج المسلح. وما ينبغي التنبيه إليه إمكانية حدوث العزل بطريق دستوري على نحو ما تقرره الأنظمة الدستورية، بإنابة أمر العزل هيئة رقابية؛ كالمجالس النيابية المنتخبة، أو المؤسسات القضائية، وفي هذه الحالة يمكن العزل، من غير إراقة دماء، وهذا ما يجعل القول بالعزل للمعصية محتمل على أن لا تكون في مجرى العثرة.

ج- تطبيقات الضابط:

- اتفق الفقهاء على أن الكفر البواح موجب للعزل من حيث المبدأ وذلك عند توفر القدرة والإمكان، وفي هذا يقول القاضي عياض: "أَجْمَعَ الْعُلَمَاءُ عَلَى أَنَّ الْإِمَامَةَ لَا تَنْعَقِدُ لِكَاْفِرٍ، وَعَلَى أَنَّهُ لَوْ طَرَأَ عَلَيْهِ الْكُفْرُ انْعَزَلَ، وَكَذَا لَوْ تَرَكَ إِقَامَةَ الصَّلَاةِ وَالِدُّعَاءَ إِلَيْهَا"^(٣) ويفهم من كلام الفقهاء أن الخروج المسلح بسبب الكفر مقيّد بالقدرة والموازنة بين المصالح، وذكر المعاصرون صوراً مما يصدق عليه مفهوم الكفر وما لا يصدق عليه فمن ذلك:

(١) النووي، شرح النووي على صحيح مسلم، مرجع سابق، ج ١٢، ص ٢٢٩.

(٢) الحارثي، منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، مرجع سابق، ج ٣، ص ٣٩١، وانظر أيضاً:

- القاري، مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، مرجع سابق، ج ٧، ص ٢٢٨.

(٣) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، مرجع سابق، ج ١٣، ص ٨، وانظر أيضاً:

- ابن باز، عبد العزيز بن عبد الله. مجموع فتاوى ومقالات متنوعة، الرياض: الرئاسة العامة للبحوث

العلمية والإفتاء، ١٩٨٩ م، ج ٨، ص ٢٠٣.

- تعطيل الشورى "والزج بالأمة في أتون الدكتاتورية، وإشاعة الفواحش، والعبث بأرزاق الشعب، أو العمل على نفس أسس الدين، وإشاعة الإلحاد، ومطاردة الدعاة إلى الله، وأهل العلم وأحرار البلاد مسوغ للعزل شرعاً".^(١)

- نبه عدد المعاصرين إلى أنه لا يقال لكل من فعل كفراً إنه كافر، فقد ينتفي عنه ذلك بمانع من موانع التكفير، فلا بد من الكفر الصريح الذي لا يحتمل التأويل، فإن كان يحتمل التأويل فإنه لا يكفر صاحبه، وإن قلنا إنه كُفر. وهذا الرأي مبني على قاعدة أهل السنة من عدم تكفير المعين، وأن ليس كل من وقع في الكفر وقع الكفر عليه، بمعنى أنه يحكم بتكفير الفعل مع التفريق بين الفعل والفاعل^(٢) "وعليه فإن الذين لا يحكمون القرآن والسنة، ويحكمون الشرائع الفرنسية أو الانجليزية لا يقال بكفرهم إلا بعد معرفة ما الذي حملهم على هذا، وهل أحدٌ غرهم ممن يدعي العلم، وقال: هذا لا يخالف الشرع؟ أم ماذا؟ فالحكم في المسألة لا يمكن إلا على كل قضية بعينها... والقول بجواز الخروج بعد ثبوت الكفر لا يعني وجوبه بل ينظر للمصلحة"، وإذا كنا غير قادرين فلا نخرج؛ لأنَّ جميع الواجبات الشرعية مشروطة بالقدرة والاستطاعة. ثم إذا خرجنا فقد يترتب على خروجنا مفسدة أكبر وأعظم، مما لو بقي هذا الرجل على ما هو عليه؛ لأنَّنا خرجنا ثم ظهرت العزة له، صرنا أذلة أكثر، وتماذى في طغيانه."^(٣)

(١) الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، مرجع سابق، ص ١٨٦.

(٢) سلسلة لقاءات الباب المفتوح، هي عبارة عن سلسلة لقاءات كان يعقدها فضيلة الشيخ محمد بن صالح العثيمين -طيب الله ثراه- بمنزله كل خميس. وقد ابتدأ الشيخ هذه اللقاءات في أواخر شوال تقريباً في العام (١٤١٢هـ) وانتهت هذه السلسلة في الخميس، الرابع عشر من شهر صفر، عام (١٤٢١هـ). قام بتفريغها موقع الشبكة الإسلامية. انظر:

- العثيمين، محمد بن صالح. سلسلة لقاءات الباب المفتوح، اللقاء رقم: (٥١)، ص ١٩-٢٠ عن المكتبة الشاملة.

(٣) المرجع السابق، اللقاء رقم: (٥١)، ص ١٩ عن المكتبة الشاملة.

- يرى بعض العلماء أن القول بالخروج بسبب الكفر مقيد بالقدرة، والموازنة بين المصالح، وأنه قد يسوغ البقاء تحت حكم الكافر تجنباً للمفسدة الأشد. والقاعدة الشرعية المجمع عليها: "أنه لا يجوز إزالة الشر بما هو أشر منه، بل يجب درء الشر بما يزيله أو يخففه". أما درء الشر بشر أكبر فلا يجوز بإجماع المسلمين، فإذا كانت هذه الطائفة التي تريد إزالة هذا السلطان الذي فعل كفراً بواحاً عندها قدرة تزيله بها، وتضع إماماً صالحاً طيباً من دون أن يترتب على هذا فساد كبير على المسلمين، فلا بأس، أما إذا كان الخروج يترتب عليه فساد كبير، واختلال الأمن، وظلم الناس، واغتيال من لا يستحق الاغتيال... إلى غير هذا من الفساد العظيم، فهذا لا يجوز، بل يجب الصبر، والسمع والطاعة في المعروف، ومناصحة ولاة الأمور، والدعوة لهم بالخير، والاجتهاد في تخفيف الشر وتقليله وتكثير الخير.^(١) وهذا الرأي فيه نظر سياسي مقبول يحمي الدعوة، ويوازن ويجنب المجتمع الفتن، إلا أنه ينبغي التفريق بين طاعة ولي الأمر الذي يلتزم بأحكام الشريعة فله على الناس حق النصرة، وبين الحاكم الفاسق أو الكافر فليس له هذا الحق، وإنما لا يفتى بالخروج عليه موازنة بين المصالح والمفاسد.

وعند التأمل في النقول السابقة نجد أن الاتجاه الفقهي المعاصر لا يجذ الخروج المسلح، حتى ولو ثبت كفر الحاكم مادام أن إمكانية المناصحة قائمة، كما ذكر ابن باز، وهذا يشير إلى تأويل "الكفر" الوارد في الحديث -وَأَلَّا نَنَازِعَ الْأَمْرَ أَهْلَهُ إِلَّا أَنْ تَرَوْا كُفْرًا بَوَاحًا- إلى الكفر بحقوق الشعب، أو الدكتاتورية على حد تعبير الغنوشي، وإن كانت عبارات الفقهاء لم تصرّح بهذا.

- اختلف الفقهاء في انعزال الحاكم بسبب البدع العقديّة، وما يسميه الماوردي "فسق شبهة"،^(٢) على قولين: القول الأول أن البدعة ملحقّة بالكفر، وينعزل بها الحاكم،

(١) ابن باز، مجموع فتاوى ومقالات متنوعة، مرجع سابق، ج ٨، ص ٢٠٤.

(٢) الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، مرجع سابق، ص ١٨.

والقول الثاني: وهو قول بعض البصريين: تَنَعَّدَ لَهُ - أي الإمامة، وَتُسْتَدَامَ لَهُ لِأَنَّهُ مُتَأَوَّلٌ^(١) وحاول القاضي عياض أن يضع فارقاً بين شرط الخروج على الحاكم بسبب الكفر وبين الخروج عليه بسبب البدعة فقال: "فَلَوْ طَرَأَ عَلَيْهِ كُفْرٌ - أي رئيس الدولة - وَتَغْيِيرٌ لِلشَّرْعِ أَوْ بَدْعَةٌ، خَرَجَ عَنْ حُكْمِ الْوِلَايَةِ، وَسَقَطَتْ طَاعَتُهُ، وَوَجَبَ عَلَى الْمُسْلِمِينَ الْقِيَامُ عَلَيْهِ، وَخَلَعَهُ وَنَصَبَ إِمَامًا عَادِلًا إِنْ أُمَكَّنَهُمْ ذَلِكَ، فَإِنْ لَمْ يَقَعْ ذَلِكَ إِلَّا لِطَائِفَةٍ وَجَبَ عَلَيْهِمُ الْقِيَامُ بِخَلْعِ الْكَافِرِ، وَلَا يَجِبُ فِي الْمُبْتَدِعِ إِلَّا إِذَا ظَنُّوا الْقُدْرَةَ عَلَيْهِ، فَإِنْ تَحَقَّقُوا الْعُجْزَ لَمْ يَجِبِ الْقِيَامُ، وَلِيَهَاجِرَ الْمُسْلِمُ عَنْ أَرْضِهِ إِلَى غَيْرِهَا، وَيَفَرَّ بِدِينِهِ"^(٢) بفهم مما سبق، فقال: إن الكفر موجب للخروج مع الإمكان، إما البدع فلا توجب الخروج على الحاكم إلا مع ظن القدرة، ولا يتضح فرق عملي بين الإمكان وبين ظن القدرة!

- اتفق الفقهاء أن الإمامة: لَا تَنَعَّدُ لِفَاسِقٍ ابْتِدَاءً.^(٣)

- اختلفوا في الحكم لَوْ طَرَأَ عَلَى الْخُلَيفَةِ فِسْقٌ شَهْوَةٌ كَشْرَبِ خَمْرٍ أَوْ تَعْدِي عَلَى حَقُوقِ الْإِنْسَانِ واستعمال المال العام لمصالح خاصة على أقوال:

القول الأول: لِحَمَاهِيرِ أَهْلِ السُّنَّةِ مِنَ الْفُقَهَاءِ وَالْمُحَدِّثِينَ وَالْمُتَكَلِّمِينَ: لَا يَنْعَزِلُ بِالْفِسْقِ وَالظُّلْمِ وَتَعْطِيلِ الْحُقُوقِ، وَلَا يُخْلَعُ وَلَا يُجُوزُ الْخُرُوجُ عَلَيْهِ بِذَلِكَ، بَلْ يَجِبُ وَعَظُهُ وَتَحْوِيْفُهُ.^(٤) قال الباقلاني: "إِنْ قَالَ قَائِلٌ مَا الَّذِي يُوجِبُ خَلْعَهُ الْإِمَامَ عِنْدَكُمْ قِيلَ لَهُ: يُوجِبُ ذَلِكَ أُمُورٌ مِنْهَا كُفْرٌ بَعْدَ الْإِيمَانِ، وَمِنْهَا تَرْكُهُ إِقَامَةَ الصَّلَاةِ وَالذُّعَاءِ إِلَى ذَلِكَ، وَمِنْهَا عِنْدَ كَثِيرٍ مِنَ النَّاسِ فِسْقُهُ وَظُلْمُهُ بِغَضَبِ الْأَمْوَالِ وَضَرْبِ الْأَبْشَارِ وَتَنَاوُلِ النُّفُوسِ الْمُحَرَّمَةِ، وَتَضْيِيعِ الْحُقُوقِ، وَتَعْطِيلِ الْحُدُودِ.

(١) المرجع السابق، ص ١٨، وانظر أيضاً:

- النووي، شرح النووي على صحيح مسلم، مرجع سابق، ج ١٢، ص ٢٢٩.

(٢) الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، مرجع سابق، ص ١٨، وانظر أيضاً:

- النووي، شرح النووي على صحيح مسلم، مرجع سابق، ج ١٢، ص ٢٢٩.

(٣) النووي، شرح النووي على صحيح مسلم، مرجع سابق، ج ١٢، ص ٢٢٩.

(٤) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، مرجع سابق، ج ١٣، ص ٨.

وَقَالَ الْجُمْهُورُ مِنْ أَهْلِ الْإِثْبَاتِ وَأَصْحَابِ الْحَدِيثِ: "لَا يَنْخَلَعُ بِهَذِهِ الْأُمُورُ، وَلَا يَجِبُ الْخُرُوجُ عَلَيْهِ، بَلْ يَجِبُ وَعْظُهُ وَتَخْوِيفُهُ وَتَرْكُ طَاعَتِهِ فِي شَيْءٍ مِمَّا يَدْعُو إِلَيْهِ مِنْ مَعَاصِي اللَّهِ"^(١) والقول بعدم الانخلاع بالفسق والظلم رأي عدد من الحنفية، كالتفتازاني والنسفي^(٢) والمالكية^(٣) والحنابلة^(٤) واختلف الشافعية في انعزال الإمام بالمعصية على وجهين: أصحهما عند الرافعي والنووي؛ أنه لا ينعزل به لما في عزله من إثارة الفتنة بخلاف غيره من سائر الولاة، فإنهم ينعزلون به.^(٥)

ومما يرد على هذا القول أنه ساوئ بين مخالفات في السلوك الشخصي كشرب الخمر، ومخالفات ذات أثر متعدّد من شأنها أن تمس باستقرار الأحوال كالتعدي على حقوق الأمة.

القول الثاني: جواز العزل بسبب المعصية ولكن بضوابط، نعرضها فيما يأتي:

مذهب ابن حزم "الواجب إن وقع شيء من الجور، وإن قل أن يُكَلِّمَ الإمام في ذلك ويمنع منه، فإن امتنع وراجع الحق فلا سبيل إلى خلعه، وهو إمام كما كان، لا يحل خلعه، فإن امتنع من إنفاذ شيء من هذه الواجبات عليه ولم يراجع وجب خلعه، وإقامة غيره ممن يقوم بالحق."^(٦)

(١) الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب. تمهيد الأوائل في تلخيص الدلائل، تحقيق: عماد الدين حيدر، بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، ١٩٨٧م، ص ٤٧٨.

(٢) التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله. شرح العقائد النسفية مع حاشيته جمع الفرائد، تقديم: مجلس المدينة العلمية، كراتشي: مكتبة المدينة، ٢٠١٢م، ص ٣٣٧.

(٣) المواق، التاج والإكليل لمختصر خليل، مرجع سابق، ج ٨، ص ٣٦٨.

(٤) ابن مفلح المقدسي، شمس الدين محمد. الآداب الشرعية والمنح المرعية، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٩م، ج ١، ١٨١، وانظر أيضاً:

- الفراء، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص ٢٠.

(٥) النووي، شرح النووي على صحيح مسلم، مرجع سابق، ج ١٢، ص ٢٩٩، وانظر أيضاً:

- القلقشندي، مآثر الإنافة في معالم الخلافة، مرجع سابق، ص ٣٣.

(٦) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، مرجع سابق، ج ٤، ص ١٣٥.

مذهب الجويني: ولعله من أكثر من فضّل في ضوابط العزل بالمعصية على نحو عملي فجعل الهنات محطوبة، والتهادي مؤاخذ عليه، كما فرق بين السلوك الشخصي والسلوك الرسمي على التفصيل الآتي، حيث يقول: المصير إلى أن الفسق يتضمن الانعزال والانخلاع بعيد عن التحصيل، فإن التعرض لما يتضمن الفسق في حق من لا يجب عصمته ظاهر الكون سراً وعلناً، عامٌ الوقوع، وإنما التقوى ومجانبة الهوى ومخالفة مسالك المنى والاستمرار على امتثال الأوامر والانزجار عن المناهي والمزاجر والارعواء عن الوطر المنقود - أي اجتناب السلوك المعيب - وانتحاء الثواب الموعود، هو البديع^(١) ويضع الضوابط الآتية للبيان مسوغ العزل بالمعصية:

- لا يوجب الخلع الهنات والصغائر، فهي محطوبةٌ وكذا ما يجري من الكبائر مجرى العثرة والفترة لا يوجب خلعاً^(٢) وإنما يكلم الإمام في ذلك ويمكن توجيه المسألة والاستجواب للوزراء وأعضاء السلطة التنفيذية لتعديل السلوك الخاطيء.

- يجوز الخلع للتهادي في الفسوق المؤدي إلى الإخلال بوظائف الدولة، بما يقتضي خلعاً وانخلاعاً، كما لو عظمت الجناية، وكثر العدوان، وفشا الظلم، والهضم، وتبددت الفضحات، وتتابع العثرات، وخيف بسبب هذا السلوك؛ ضياع البيضة، وتبدد دعائم الإسلام.

- إن كانت الكبائر في السلوك الشخصي للحاكم كشرب الخمر مثلاً في أوان من الذهب، ولكنها لا تؤثر على وظائف الدولة في انتصاف المظلوم ورعاية المصالح، فرأى الجويني أن في المسألة وجهين: الأول: إمكانية إلحاق هذا النوع من المعاصي بالمعاصي التي تجري مجرى العثرة. والثاني: من الممكن إلحاقها بما

(١) الجويني، الغيائي «غيث الأمم في التياث الظلم»، مرجع سابق، ص ٧٧.

والوطر لغة: كل حاجة كان لصاحبها فيها همة.

(٢) المرجع السابق، ص ٩٢.

يجر خبالاً؛ لأنه "إذا تتابع الحاكم في فن من العصيان أشعر باجتراء الإمام واستهانت به بأحكام الإسلام، وذلك يسقط الثقة بالدين، ويمرض قلوب المسلمين "فَيَجِبُ خَلْعُهُ بسبب المعصية، إِلَّا أَنْ تَتَرَتَّبَ عَلَيْهِ فِتْنَةٌ وَحَرْبٌ، أَنْ يُكَلِّمَ الإمامُ في ذلك وَيُمنَعَ منه، فَإِنْ امتنع ورجع إلى الحق، وأذعن؛ فلا سبيل إلى خلعه، وهو إمامٌ كما كان، لا يحلُّ خلعه، فَإِنْ امتنع عن اتخاذ شيء من الواجبات، ولم يرجع وجب خلعه، وإقامة غيره ممن يقوم بالحق.

فالجويني واقعيٌّ في طرحه، وهو يرى إمكانية وقوع المعصية من رئيس الدولة، لكونه غير معصوم، ويرى أنه إذا رجع إلى الحق، فهو أمر "بديع"، ويرى أن طبيعة المهنة السياسية لا تعين على "غاية التقوى" ولهذا لا بدّ من القول أن الفسق الذي يجري مجرى العثرة، لا يوجب خلع الإمام ولا انخلاءه، على أنه إذا عظمت الجناية، جاز الخلع.^(١)

هناك آراء للعلماء تتفق مع الجويني في مبدأ الموازنة، لكنها لا تفصل بين الفسق الذي يجري مجرى العثرة وغيره، كما في العبارات الآتية:

قال الكمال بن أبي شريف -وهو من الحنفية-: "إِذَا قُلِّدَ الْعَدْلُ ثُمَّ جَارَ وَفَسَقَ؛ فَإِنَّهُ لَا يَنْعَزَلُ، وَلَكِنَّهُ يَكُونُ مُسْتَحِقًّا لِلْعَزْلِ إِنْ لَمْ يَسْتَلْزَمْ عَزْلُهُ فِتْنَةً"^(٢) وقريب منه رأي الشاطبي، حيث يستند إلى تعليل موقف عمر بن عبد العزيز من عدم تولية رجل صالح يأتي من بعده، كما في الرواية بين العمري والإمام مالك؛ إذ علَّل الإمام مالكُ موقفَ عمر بن عبد العزيز، بأنَّ البيعة كانت ليزيد بن عبد الملك بعد عمر بن عبد العزيز، بعهدٍ من أخيه سليمان، فخاف عمر إن ولَّى رجلاً صالحاً سوى يزيد، أن يقوم يزيد على من عهد إليه عمر، فتقوم هجمة فيفسد ما لا يصلح"^(٣) ويعلق الشاطبي

(١) المرجع السابق، ص ١١٩.

(٢) ابن الهمام، كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي. المسامرة شرح المسامرة في العقائد المنجية في الآخرة، القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٧٩م، ص ٢٧٨-٢٧٩.

(٣) الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى. الاعتصام، القاهرة: المكتبة التجارية، ١٩١٣م، ج ٢، ص ١٢٨.

فيقول: فظاهر هذه الرواية أنه إذا خيف عند خلع غير المستحق، وإقامة المستحق أن تقع فتنة وما لا يصلح فالمصلحة في الترك. " وترى في القصة السابقة أن الخليفة لم يعزل ولي عهده مخافة الفتنة، فمن باب أولى أن لا يتورط العوام بمحاولة عزل الخليفة إذا كان سيؤدي إلى فتنة!

ذهبت الشيعة الإمامية في جديد مذهبهم بعد القول بولاية الفقيه إلى التفريق بين التخلف الجزئي والانحراف الأساسي، فإذا كان التخلف جزئياً فلا يكون مسوغاً للعزل؛ لأنَّ افتراض الخطأ مع عدم العصمة وارد، فلا يسوغ الخروج إذا أخطأ الحاكم خطأ جزئياً، أو عصي معصية جزئية، لا تمس أصول الشريعة ومصالح الإسلام والمسلمين، بل كان أساس عمله وحكمه الكتاب والسنة، ولا يحكم بانزاله أيضاً، وإنما يجب الإرشاد والنصح مع احتمال الإصرار. نعم، في الوزراء والمديرين والعمال يجوز للوالي الأعظم عزلهم إذا رآه صلاحاً.

وأما إذا انحرف الحاكم انحرافاً أساسياً عن موازين الإسلام والعدالة، وصار متهتكاً، وجعل أساس حكمه الاستبداد والهوى، وجعل مال الله دولاً وعباده خولاً، أو صار عميلاً للاستعمار، ومنفذاً لأهواء الكفرة والأجانب، وتغلبوا من هذا الطريق على سياسة المسلمين وثقافتهم واقتصادهم، ولم يرتدع بالنصح والتذكير، بل لم يزد ذلك إلا عتواً واستكباراً - وإن فرض أنه يظهر الإسلام باللسان بل ويتعبد ببعض المراسيم الظاهرية من الصلاة والحج والشعارات الإسلامية، كما تراه ونراه في أكثر الملوك والرؤساء في بلاد المسلمين في أعصارنا، ففي الوزراء والأمراء والعمال يرفع أمرهم إلى الوالي الذي نصبهم حتى يكون هو الذي يعزلهم إن رآه صلاحاً. وفي الوالي الأعظم يجوز بل يجب السعي في خلعه، ورفع يده، ولو بالكفاح المسلح مع حفظ المراتب - أي الموازنة بين المصالح - ولكن يجب إعداد الأسباب من إيجاد الوعي السياسي في الأمة، وتشكيل الفئات والأحزاب والجمعيات واللجان وتهيئة القوى والمعدات خفية أو علناً حسب اقتضاء الشرائط والظروف، فإن حصل المقصود

بالتكتل والمظاهرات فبه، وإلا فبالكفاح المسلح فتجب رعاية المراتب والأخذ بالأقل ضرراً والأكثر نفعاً، إلى أن يحصل النصر والظفر. بل الظاهر أنه ينعزل قهراً وإن لم تقدر الأمة على خلعه؛ فليست حكومته حينئذ حكومة مشروعة." (١)

قال الزيدية: "وَبَطُلُ إِمَامَتِهِ بِالْجُنُونِ، وَبِالْكُفْرِ وَالْفُسْقِ الظَّاهِرَيْنِ لِاخْتِلَالِ الْعَدَالَةِ، وَكِبْطَلَانِ وَلَايَةِ الْعَامِلِ بِالْفُسْقِ، وَتَعَوُّدِ إِمَامَتِهِ بِالتَّوْبَةِ، وَلَا يَخْتَأُجُ إِلَى تَجْدِيدِ عَقْدٍ وَلَا دَعْوَةٍ؛ إِذْ رَجَعَ عَلَى الصِّفَةِ الَّتِي اسْتَحَقَّهَا لِأَجْلِهَا." (٢)

القول بأن المعصية تؤدي للانعزال بحيث إنه لو عاد إلى العدالة لم يعد إماماً إلا بعقد جديد، وفي هذا يقول الماوردي: "والذي يتغير به حال الإمام، فيخرج به عن الإمامة شيئان؛ أحدهما: جرح في عدالته والثاني: نقص في بدنه، فأما الجرح في عدالته - وهو الفسق -، فهو على ضربين؛ أحدهما: ما تابع فيه الشهوة، والثاني: ما تعلق فيه بشبهة، فأما الأول منهما فمتعلق بأفعال الجوارح، وهو ارتكابه المحظورات، وإقدامه على المنكرات؛ تحكيماً للشهوة، وانقياداً للهوى، فهذا فسق يمنع من انعقاد الإمامة، ومن استدامتها، فإذا طرأ على من انعقدت إمامته خرج منها، فلو عاد إلى العدالة لم يعد إلى الإمامة إلا بعقد جديد.... وأما الثاني منهما فمتعلق بالاعتقاد المتأول بشبهة تعترض، فيتأول لها خلاف الحق..." (٣)

ذَهَبَتْ الْخَوَارِجُ إِلَى وَجُوبِ الْخُرُوجِ عَنِ الْحُكَامِ الْفَاسِقَةِ عَلَى الضَّعِيفِ وَالْقَوِيِّ حَتَّى قَالَ قَائِلُهُمْ: "أَبَا خَالِدٍ انْفِرْ فَلَسْتُ بِخَالِدٍ، وَمَا جَعَلَ الرَّحْمَنُ عُذْرًا لِقَاعِدٍ، أَتَزْعُمُ أَنَّ الْخَارِجِيَّ عَلَى الْهُدَى وَأَنْتَ مُقِيمٌ بَيْنَ عَاصٍ وَجَاحِدٍ" وَذَهَبَ الْإِبَاضِيَّةُ إِلَى جَوَازِ الْأَمْرَيْنِ، لِقَوْلِهِ ﷺ: "فَعِيشُوا تَحْتَهُمْ حَرَّائِنَ فِدَادَيْنِ" - هُمُ الْجَمَّالُونَ وَالْبَقَّارُونَ

(١) الشيخ المنتظري، دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية، مرجع سابق، ص ٥٩٥.

(٢) ابن المرتضى، البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار، مرجع سابق، ص ١٠٤، ١٦.

(٣) الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، مرجع سابق، ص ١٨.

والرُعيان-^(١) أي إن الفرد بالخيار^(٢) وقالوا: من قال إنه لا بد من إمامة برة أو فاجرة فهو قول لا يلتفت إليه، وهو غلط من قائله، فإن قال: إن طاعة الجبابة جائزة فهو أعظم خطأ؛ لأنه لا طاعة في معصية، وإن قال: نطيعه في عبادة، وما ليس معصية، قلنا: هذا في نفسه جائز، لكن لا يجوز أن تكلف إمامته فيلزمك كل ما فعل من ذنب" ويفهم من النص السابق أن الحكام الظلمة يعدون حكاماً بالنظر الواقعي لا بالنظر الشرعي، كما أن القبول بالعيش تحت حكم ظالم مقيد بأن لا تكلف إمامته؛ لأن من اعتقد إمامة الظالم شاركة بظلمه بحسب ظاهر عبارة المصنف.

- يتخرج على قول الجويني السابق ومن وافقه؛ أن حدوث مخالفات شرعية من رئاسة الدولة لا تعد سبباً للقول بالعزل مادام أن الحاكم لم يجاهر بها، ولم يعرضها للإعلام للترويج لها، وتبنيها سياسة للدولة، يمكن إلحاقها بما يجري مجرى العثرة، فلا تكون سبباً للعزل إذا كان الحاكم في سلوكه الرسمي يراعي المصالح، ويحقق التنمية، ويوفر فرص العمل، وينهض بالتعليم، ويرتقي بالوضع الصحي، ويحفظ حقوق الإنسان.^(٣)

- إذا وصل الفساد في الدولة إلى تعطيل الوظائف الأساسية للدولة من حماية الأوطان وحماية حقوق الإنسان، فلا يفتى الناس بوجوب طاعة السلاطين الظلمة، ولا يأثمون بمخالفتهم، وفي هذا يقول الجويني: "فإن ظهر الفساد واستجراً الظلمة، ولم يجد المظلوم مُتَصَفّاً ممن ظلمه وتعطلت الشغور؛ فلا بد من استدراك هذا الأمر، ذلك أن الإمامة إنما تُعنى لتقيض هذه الحالة، فإن ترك الناس لا جامع لهم على الحق

(١) الفدادون: الذين تَعَلُّوْا أصواتهم في حُرُوثهم ومَواشيهم. وقيل: هم المُكثِّرون من الإبل. وقيل: هم الجَمَّالُونَ والبَقَّارُونَ والحَمَّازُونَ والرُّعيان. انظر:

- ابن الأثير، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري. النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطناحي، بيروت: المكتبة العلمية، ط ١، (١٣٩٩ هـ / ١٩٧٩ م)، ج ٣، ص ٣٠٢.

(٢) اطفيش، شرح النيل وشفاء الغليل، مرجع سابق، ج ٢٨، ص ٣٢٤.

(٣) الجويني، الغياثي «غياث الأمم في التياث الظلم»، مرجع سابق، ص ١٢٠.

والباطل أجدى عليهم من تقريرهم على اتّباع من هو عونُ الظالمين، وملاذُ الغاشمين، وموئلُ الهاجين، ومعتصمُ المارقين الناجمين.^(١)

- من التطبيقات المعاصرة أن القوانين الحديثة تجيز عزل رئيس الدولة بأسباب شديدة كجريمة الخيانة العظمى، وتشترط موافقة أغلبية النواب لسحب الثقة من الحكومة، وهذا تدبير سياسي مقبول، ويعد الإصلاح الدستوري عموماً صيغة مقبولة؛ لأنَّ الفتن مأمونة غالباً، ولأنَّ الخروج المسلح يترتب واقعاً من المفاصد ما يفوق المصالح.

١٢ - لا يترك العزل لآحاد الناس:^(٢)

أ- صيغ أخرى للضابط:

- الخلع إلى من إليه العقد.^(٣)

- للأمة عزل الحاكم المنتخب إذا فقد الشروط، أو تخلف عن الوظائف المخولة إليه.^(٤)

ب- شرح الضابط:

يقصد بالعزل هنا: عزل رئيس الدولة بسبب مخالفات شرعية صدرت منه، أو عجز عن القيام بأعباء المهمة الملقاة على عاتقه، ويبين الضابط أن الجهة المختصة بممارسة هذا الحق - نيابةً عن الأمة في الرقابة والتقويم - هم خبراء الأمة وعلمائها من أهل الشوكة، الذين تحققت بهم صفات "أهل الحل، والعقد".

والعزل في الفقه السياسي - وقد يعبر عنه بالخلع - هو أحد الجزاءات التي تقع على رئيس الدولة، بسبب مخالفة الشريعة، فإذا كانت تجاوزات رئيس الدولة كبيرة، وخيف

(١) المرجع السابق، ص ٨٠.

(٢) ولفظه: "فلا يطلق للآحاد في أطراف البلاد أن يثوروا، فإنهم لو فعلوا ذلك لاصطلموا وأببروا." انظر:

- المرجع السابق، ص ٨٨.

(٣) المرجع السابق، ص ٩٦.

(٤) الشيخ المنتظري، دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية، مرجع سابق، ص ٤١٥.

بسببها ضياع البيضة، وتبدد دعائم الإسلام ولم تجد الأمة من تنصبه للإمامة حتى ينتهض لدفعه حسب ما يُدفع البغاة، فلا يطلق للأحاد في أطراف البلاد أن يثوروا، فإنهم لو فعلوا ذلك يعرضون أنفسهم للهلاك، فيكون ذلك سبباً في ازدياد المحن وإثارة الفتن.

والعزل مصطلحٌ فقهي يعبر عن الأدوات المشروعة والدستورية لتصويب انحراف السلطة، وهو غير الخروج الذي يعبر عنه بالثورة أو التمرد، فالعزل يناط بأهل الشوكة القادرين على تحقيق المقصود، ومفهوم أهل الشوكة يمكن أن يتحقق في أكثر من صورة، فقد يتحقق من خلال "رجل مطاع ذي أتباع وأشباع" كما ذكر الجويني^(١) وهو معنى يمكن أن يصدق على المؤسسة العسكرية في الدولة لما تتمتع به من قدرة، إلا أن تجارب الأمم تكشف عن أن تدخل الجيش ليس وسيلة ناجحة لتصويب مسار الدولة، وإن الوضع الطبيعي للجيش أن يكون في خدمة القرار السياسي، وأن يتم الاحتكام للأمة عبر مؤسساتها المنتخبة في تقويم انحراف السلطة السياسية ومن يُمثلها.

ولعل الأنسب اليوم أن يوكل أمر العزل إلى هيئات قضائية دستورية مختصة بالعزل أو إلى المجالس النيابية، باعتبارها هيئة منتخبة، تتمتع بقبول شعبي، على أن نجاح المؤسسات النيابية بهذه المهمة تقتضي توفر شروط موضوعية في صحة التمثيل الشعبي.

ت- أدلة الضابط:

- الجمع بين عموم الأدلة الآمرة بإنكار المنكر كقوله تعالى: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٤].

وبين الأدلة الآمرة بالصبر على تجاوزات الحكام كحديث ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: "مَنْ رَأَى مِنْ أَمِيرِهِ شَيْئاً يَكْرَهُهُ فَلْيَصْبِرْ عَلَيْهِ، فَإِنَّهُ مِنْ فَارَقَ الْجَمَاعَةَ شَبْرًا فَمَاتَ إِلَّا مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً"^(٢) فيحمل عموم الإنكار على الإنكار باللسان

(١) الجويني، الغيائي «غيث الأمم في النيات الظلم»، مرجع سابق، ص ٨٩.

(٢) البخاري، صحيح البخاري، مرجع سابق، كتاب: الفتن، باب: قول النبي ﷺ: "سترون بعدي أموراً تنكرونها"، ص ١٣٤٩، حديث رقم: (٧٠٥٤).

وعدم الطاعة في المعصية، وما كان فيه هلكة، "فحينئذ لا طاعة عليهم في ذلك، ولكن ينبغي أن يصبروا ولا يخرجوا على أميرهم، لحديث ابن عباس." (١)

- تخصيصاً لحديث ابن عباس السابق بعلته، وبالأحاديث الآمرة بحمل الحكام على الحق كقوله ﷺ: "وَلَتَأْخُذَنَّ عَلَى يَدَيِ الظَّالِمِ وَلَتَأْطُرْنَهُ عَلَى الْحَقِّ أَطْرًا وَلَتَقْصُرْنَهُ عَلَى الْحَقِّ قَصْرًا" (٢) "فحديث ابن عباس يأمر بالصبر على تجاوزات الأمراء، ويعلل ذلك "بعدم مفارقة الجماعة"، وإذا أمكن إيجاد سبل للاستدراك على رئيس الدولة إن عصي بعزله دون تهديد وحدة الجماعة بالتشتت، فنكون قد جمعنا بين النصوص بلا تعارض، فنصرف كل معنى للأحاديث إلى جهة؛ وذلك ممكن من خلال قيام مؤسسة قضائية دستورية تختص بالنظر في أسباب العزل، وتملك سلطة دستورية تخوّلها إعلان عزل رئيس الدولة، فعندها يكون الجمع بين النصوص الآمرة بأن نقصر الحاكم على الحق قصراً، ونأطره على الحق أطراً، (٣) بمعنى أن نرده إلى الحق غير متعارض البتة مع النصوص الآمرة بعدم الخروج على الجماعة، والتسبب في تفرقة الصف كما أشرت؛ إذ لكل حالة حكمها الذي يناسبها، وبعبارة أخرى تحمل النصوص الآمرة بالصبر على احترام هيئة الدولة كهيئة اعتبارية، باعتبارها تمثل شخصية الأمة المعنوية، بدليل وصف الرسول ﷺ من خرج عليها بالمفارق للجماعة، فكأن الجماعة تجسدت معنوياً في الدولة، وتحمل النصوص الآمرة بالإنكار على نقد وتصويب من يمارس السلطة دون أن يصل الانتقاد إلى "الدولة" كنظام سياسي، فانتقاد من يمارس الحكم "من أعضاء

(١) السرخسي، شرح السير الكبير، مرجع سابق، ج ١، ص ١٦٧.

(٢) السجستاني، سنن أبي داود، مرجع سابق، كتاب: الملاحم، باب: الأمر والنهي، ص ٤٧٣، حديث رقم (٤٣٣٦).

(٣) يقال: أطرت الشيء إذا ثنيته وعطفته، وأطر كل شيء عطفه كالمحجن والمنخل والصولجان. وعن الأصمعي أنه قال: يقال: أطرت الشيء وأطرته إذا أملت له إليك ورددته إلى حاجتك، فكأن ما في هذا الحديث من قوله: "لتأطره على الحق أطراً" أي: تميلونه إليه حتى يكون فيما تفعلونه به من ذلك كالمحجن والمنجل وكالصولجان الذي لا يستطيع أن يخرج مما عطف عليه، ورد إليه. انظر:

- الطحاوي، أبو جعفر أحمد بن محمد. شرح مشكل الآثار، مرجع سابق، ج ٣، ص ٢٠٦.

السلطة التنفيذية" غير انتقاد نظام الحكم في ذاته، ويتم هذا الانتقاد و"الأطر على الحق" من خلال مؤسسات تقييمها الدولة، تسمح بأن يكون الانتقاد من الداخل؛ ليؤدي إلى تصويب المسار من خلال هيئة قضائية دستورية مسؤولة عن استقرار الأمن في الدولة، تضبط أمر "العزل" ولا تسمح للفوضى أن تتسرب عوامل إفسادها إلى كيان الأمة والدولة، وهذا ما ترشد إليه كلمة الأطر على الحق، فأصل الأطر لغةً من ثني الشيء وعطفه، كما يفعل بالمحجن، وتلحظ أن الانحناء في المحجن جزء من تصميمه الأساسي، فكأن الحديث ينبه إلى بناء أنظمة في الدولة تمكّن "لأهل الحل والعقد" من إيقاع جزاء العزل، الانحناء في المحجن جزء من طبيعته التي صنع عليها.^(١)

ث - تطبيقات الضابط:

- إذا حصلت تجاوزات من الحكام فلا يفتى الأفراد بالثورة والخروج لعدم قدرتهم على مواجهة بطش الدولة^(٢) وهل يفتى بالخروج لمن قدر على إنكار المنكر، أم أنه منهي عنه؟

اختلف الفقهاء في المسألة على أقوال: وهذا تخريجاً على أن إنكار المنكر باليد، بسل السيوف ووضع السلاح لا يُشرع للأحاد، وهو مذهب بعض أهل السنة من القدماء من الصحابة رضوان الله عليهم، وقول أحمد بن حنبل وأبي بكر ابن كيسان الأصم، وبه وهو قول الشوكاني^(٣) والصنعاني، وبه قالت الشيعة الإمامية - في قديم مذهبهم - ولو قُتلوا كلهم، إلا أن الإمامية لم تر ذلك إلا أن يخرج المهدي المنتظر!، فإذا خرج وجب سل السيوف حينئذ معه، وإلا، فلا.^(٤)

واقترأ أهل السنة في هذا بعثان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وبمن رأى القعود من الصحابة وعدم

(١) الكيلاني، القيود الواردة على سلطة الدولة في الإسلام وضماناتها، مرجع سابق، ص ٢٠٠.

(٢) الجويني، الغياني «غيث الأمم في التياث الظلم»، مرجع سابق، ص ٨٩ - ٩٠.

(٣) الشوكاني، نيل الأوطار من أسرار متقى الأخبار، مرجع سابق، ١٩٧٣م، ج ٧، ص ٣٦٠.

(٤) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، مرجع سابق، ج ٤، ص ١٣٢.

المشاركة في معركة الجمل، إلا أن جميع القائلين بهذه المقالة من أهل السنة إنما رأوا ذلك ما لم يكن الإمام عدلاً، فإن كان عدلاً وقام عليه فاسقٌ وجب عندهم بلا خلاف سل السيوف مع الإمام العدل، وقد روي عن ابن عمر انه قال: "لا أدري من هي الفئة الباغية، ولو علمنا ما سبقتني أنت ولا غيرك إلى قتلها." (١)

واستدل الصنعاني بظاهر الأحاديث، كقوله ﷺ: "من خرج عن السلطان شبراً مات ميتةً جاهلية" (٢) وفي هذا يقول: "دلت هذه الألفاظ على أن من خرج على إمام قد اجتمعت عليه كلمة المسلمين، والمراد أهل قُطْر كما قلناه، فإنه قد استحق القتل؛ لإدخاله الضرر على العباد، وظاهره سواء كان جائراً أو عادلاً، وقد جاء في أحاديث تقيد ذلك بما أقاموا الصلاة، وفي لفظ: "ما لم تروا كفراً بواحاً." (٣) وحمل الشوكاني أحاديث المنكر على أنها مخصصة بما سوى الأحكام، تجنباً للمنازمة بالسيوف، ومنعاً للصراع الدموي في المجتمع، حيث يقول: "وَيُمْكِنُ حَمْلُ حَدِيثِ الْبَابِ -مَنْ وُيِّي عَلَيْهِ وَالِ فَرَأَهُ يَأْتِي شَيْئاً مِنْ مَعْصِيَةِ اللَّهِ فَلْيَكْرِهْ مَا يَأْتِي مِنْ مَعْصِيَةِ اللَّهِ، وَلَا يَنْزَعَنَّ يَدًا مِنْ طَاعَةٍ- وما وَرَدَ فِي مَعْنَاهُ عَلَى عَدَمِ الْقُدْرَةِ عَلَى التَّغْيِيرِ بِالْيَدِ وَاللِّسَانِ، وَيُمْكِنُ أَنْ يُجْعَلَ مُحْتَصَافاً بِالْأَمْرَاءِ إِذَا فَعَلُوا مُنْكَرًا، لِمَا فِي الْأَحَادِيثِ الصَّحِيحَةِ مِنْ تَحْرِيمِ مَعْصِيَتِهِمْ، وَمُنَابَذَتِهِمْ، فَكَفَى فِي الْإِنْكَارِ عَلَيْهِمْ مُجَرَّدُ الْكَرَاهَةِ بِالْقَلْبِ؛ لِأَنَّ فِي إِنْكَارِ الْمُنْكَرِ عَلَيْهِمْ بِالْيَدِ وَاللِّسَانِ تَظْهَرًا بِالْعُضَيَّانِ، وَرُبَّمَا كَانَ ذَلِكَ وَسِيلَةً إِلَى الْمُنَابَذَةِ بِالسَّيْفِ."

- وذهبت طوائف من أهل السنة وجميع المعتزلة وجميع الخوارج والزيدية، وهو ظاهر مذهب الإثنى عشرية في جديد مذهبهم، (٤) إلى أن سل السيوف في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجبٌ إذا لم يمكن دفع المنكر إلا بذلك، فإذا كان أهل

(١) المرجع السابق، ج ٤، ص ١٣٢.

(٢) البخاري، صحيح البخاري، مرجع سابق، كتاب: الفتن، باب: قول النبي ﷺ: "سترون بعدي أموراً تنكرونها"، ص ١٣٤٩، حديث رقم: (٧٠٥٤).

(٣) الصنعاني، سبل السلام شرح بلوغ المرام من أدلة الأحكام، مرجع سابق، ج ٣، ص ٢٦١.

(٤) الشيخ المنتظري، دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية، مرجع سابق، ص ٤١٥.

الحق في عصابة يمكنهم الدفع ولا ييئسون من الظفر ففرض عليهم ذلك، وإن كانوا في عدد لا يرجون لقلتهم وضعفهم بظفر كانوا في سعة من ترك التغيير باليد، وهذا قول علي بن أبي طالب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وكل من معه من الصحابة، وقول أم المؤمنين عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا، وطلحة والزبير، وهو قول عبد الله بن الزبير، وقول كل من أقام على الفاسق الحجاج، وعدد من أفاضل التابعين، كعبد الرحمن ابن أبي ليلى، وسعيد بن جبير، وهو الذي تدلُّ عليه أقوال الفقهاء، كأبي حنيفة والحسن ومالك والشافعي وداود وأصحابهم، فإن كل من ذكر من قديم وحديث، إما ناطق بذلك في فتواه، وإما الفاعل لذلك بسل سيفه في إنكار ما رآه منكراً.^(١)

- يرى الجويني أنه إن اتفق رجل مطاع ذو أتباع وأشياع، ويقوم محتسباً أمراً بالمعروف ناهياً عن المنكر وانتصب بكفاية المسلمين ما دفعوا إليه فليمض في ذلك قدماً والله نصيره على شرط رعاية المصالح والنظر في المناجح، وموازنة ما يندفع ويرتفع بما يتوقع.^(٢)

- تخريجاً على ما سبق تعد المجالس النيابية جهةً مستوفية لصلاحية ممارسة العزل، لما تتمتع به من سلطةٍ وشوكةٍ، ويتحقق بها مفهوم رعاية المصالح، وذلك ممكن أيضاً من خلال قيام مؤسسة قضائية إذا ارتكب ما يوجب العزل.

ثانياً: ضوابط القانون الدولي والعلاقات الدولية

١ - مبنی العلاقات الدولية على التعارف والتعاون والتكامل:^(٣)

أ- معها:

- أيما حلفٍ كان في الجاهلية لم يزد الإسلام إلا شدة.^(١)

(١) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، مرجع سابق، ج ٤، ص ١٣٢.

(٢) الجويني، الغبائي «غياب الأمم في التباث الظلم»، مرجع سابق، ص ٩٠.

(٣) عطية، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، مرجع سابق، ١٥٩.

- للمسلمين الاستعانة بغير المسلمين إذا أمنوهم.^(٢)

ب- صيغ أخرى للضابط:

- الإعانة على البرّ.^(٣)

- انتظام أمر الكل بتعاون الكل.^(٤)

- لا تتم مصلحة بني آدم إلا بالاجتماع.^(٥)

ت- ضوابط ذات علاقة:

- مبنئ العلاقات الدولية على حصول المصالح.^(٦) تلازم

- لولا نصب الإمام الأعظم لفاتت المصالح الشاملة^(٧) أعم

(١) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، مرجع سابق، ج ١٠، ص ٥٠١. انظر أيضاً:

- ابن حزم، المحلى بالآثار، مرجع سابق، ج ١١، ص ٥٩.

(٢) ابن الهمام، شرح فتح القدير، مرجع سابق، ج ٦، ص ١٠٩، وانظر أيضاً:

- أبو الوفا، الإعلام بقواعد القانون الدولي والعلاقات الدولية في شريعة الإسلام، مرجع سابق، ج ٥، ص ٣٦.

(٣) العاملي، أبو عبد الله محمد بن مكي. القواعد والفوائد في الفقه والأصول والعربية، تحقيق: السيد عبد الهادي الحكيم، قم: منشورات مكتبة المفيد، (د. ت.)، ج ١، ص ٩٩، وانظر أيضاً:

- السيوري، جمال الدين المقداد بن عبد الله. نضد القواعد الفقهيّة على مذهب الإماميّة، تحقيق: السيد عبد اللطيف الكوهكمرى، قم: مكتبة آية الله العظمى المرعشي، ط ١، ١٤٠٣هـ، ج ١، ص ٣٣، بلفظ: الإعانة على الطاعة طاعة.

(٤) الغزالي، إحياء علوم الدين، مرجع سابق، ج ٢، ص ٨٣.

(٥) الحراني، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، مرجع سابق، ص ١٢٩.

ولفظه: "إن بني آدم لا تتم مصلحتهم إلا بالاجتماع."

(٦) أبو الوفا، الإعلام بقواعد القانون الدولي والعلاقات الدولية في شريعة الإسلام، مرجع سابق، ج ١٦، ص ٢٧.

(٧) ابن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، مرجع سابق، ص ٥٨.

ث- شرح الضابط:

يقصد بالعلاقات الدولية أشكال التواصل السلمية والحربية بين الجماعات جميعها، سواء تمثلت بدولة أم بجماعة، بما يشمل التواصل مع الدول والجماعات الأخرى داخل الدولة؛ كالتعاون بين الدولة ومؤسسات المجتمع المدني الدولي.

وفي سبيل تحقيق التعاون نفى الإسلام أن يكون لاختلاف الألوان والشعوب اعتبار شرعي يسوغ هيمنة أمة على أمة، أو حرمانها من الحقوق، بل بيّن الشارع أن مقصده من التنوع في اللون والانتماء القومي؛ هو التعارف، وهو سبيلٌ للتعاون والتكامل؛ لأنّ كل شعب مفتقر إلى ما عند الشعوب الأخرى، فينشأ التبادل في السلع والخدمات والمعلومات وفاء بالحاجات.^(١)

ويبين هذا الضابط أن كل صورة للتعاون بين الناس تجلب خيراً، ولا تحوي شراً آثماً، أو تجر إليه، تكون من مشمولات التعاون المشروع في الإسلام؛^(٢) إذ إن وصول الدولة إلى مصالحها الخاصة لا يتم إلا بالتعاون، لتقليل الأعداء وتكثير الأصدقاء.

ويترتب على هذا الضابط تغليب المصلحة الدولية المشتركة على المصالح الفردية الوطنية في الأمور التي تمس الوجود الدولي بأكمله، كتعزيز الأمن، وحقوق الإنسان، والمسائل المتصلة بالصحة والغذاء والتربية والتنمية، وتقييد سلطة الدولة داخل إقليمها بالالتزام بالمواثيق الدولية الصادرة عنها، حيث أصبح للسيادة - في العصر الحديث - غاية كبرى تسعى لتحقيقها، وهي الخير العام الدولي، واستدعى هذا المفهوم الجديد للسيادة تغييراً في طبيعة وظيفة الدولة من خلال النظرة الجديدة للسيادة، باعتبارها مسؤولية، بدلاً من كونها حصانة.^(٣)

(١) عطية، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، مرجع سابق، ص ١٥٨.

(٢) أبو الوفا، الإعلام بقواعد القانون الدولي والعلاقات الدولية في شريعة الإسلام، مرجع سابق، ج ٨، ص ٦٨.

(٣) كساب، فاطمة. "السيادة الدولية وأثرها على مفهوم الجهاد"، (أطروحة دكتوراة، الجامعة الأردنية، ٢٠٠٧م)، ص ١٩٨، عن وثيقة الأمم المتحدة: مجلس الأمن الدولي: "الدبلوماسية الوقائية وصنع السلام"، رمز S/24111 بتاريخ ١٧ حزيران، ١٩٩٢م، ص ٦.

وفي هذا المعنى يقول الدريني: "إن اعتراف القرآن بالشعوب والقبائل يستلزم اعترافها بمصالحها الخاصة بها، إلا أن هذه المصلحة المشروعة مشروطة بأن لا تتصادم مع الصالح العام، وواجب على كل أمة في المجتمع الدولي أن تنعطف على مصالحها المختلفة والمشروعة، وتبذل أقصى وسعها في تحقيقها وتنميتها، وحفظها على نحو يحقق التعاون المشترك والتبادل مع الأمم الأخرى المسالمة، وفي مجالات الحياة جميعها^(١) فأكمل اجتماع إنساني هو الذي جمع كل أمم الأرض، فسعادة الإنسان تكون بالاجتماع، وكلما زاد عدد المجتمعين زاد حصول السعادة، شريطة تعاون أفراد هذا الاجتماع على عمل الخير.^(٢)

وحجر الزاوية في التعاون الدولي هو "الدولة"، بما يقتضي احترام صميم سيادة الدولة وسلامتها والإقرار بوجود مصالح خاصة لكل دولة، وهذا أمرٌ ينبغي أن يؤخذ بالاعتبار لتحقيق أي تقدم دولي مشترك، بيد أن زمن السيادة المطلقة الخالصة قد مضى؛ فنظريتها لم تتماش أبداً مع الواقع، ومهمة قادة الدول اليوم فهم هذا الأمر جيداً، وإيجاد توازن بين احتياجات الحكم الداخلي ومتطلبات عالم يزداد تكافلاً.^(٣)

ونبه القرآن إلى ضابط مهم في جانب التعامل الدولي، وهو أهمية العدل حتى مع المخالف، بقوله تعالى: ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوْا﴾ [المائدة: ٨]. وفي الآية إشارة إلى إمكانية وجود علاقات مع المخالفين، وتوجيه إلى الحياد والتجرد الإنساني الرفيع.^(٤)

(١) الدريني، خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، مرجع سابق، ص ٤٧.

(٢) وتنسب هذه المقولة للفراهيدي، وتعد من الأفكار المؤسسة للتعاون الدولي وإيجاد المنظمات الدولية. انظر:

- www.islamicphilosphy.com

(٣) كساب، "السيادة الدولية وأثرها على مفهوم الجهاد"، مرجع سابق، ص ١٩٨.

(٤) عطية، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، مرجع سابق، ١٥٩.

ومن الأدوات الفقهية التي عرفها الفقه الإسلامي لتحقيق التعاون الدولي عقد "الولاء" والتحالف، حيث كان أحد أدوات الصهر بين القبائل والشعوب، وهو عقدٌ ينشأ بين فرد و قبيلة، أو بين قبيلة وقبيلة، فينشأ بينهما تحالف الولاء، ويسمى الحليف^(١) والعقيد؛ أي المعاهد^(٢) أو العديد،^(٣) وقد يشترك الحليف مع حليفه في تحمّل دية الخطأ عند الحنفية،^(٤) ومن الممكن اليوم الاستفادة من فكرة التحالف لتكوين منظمة دولية تجمع الشعوب والدول، وتحقق أشكال التكامل على وفق المنظمات الدولية الحديثة. كما يمكن تطوير فكرة مساهمة الحليف بدية القتل الخطأ لتكون صندوقاً لمواجهة الكوارث الإنسانية، يشارك فيه المتحالفون من الدول.

وكان لعقد الولاء أثر في تعجيل صهر الشعوب التي دخلت في الإسلام داخل الجماعة؛ إذ إن الإسلام يُنشئ عقد ولاء عام بين المسلمين، وهو سبب لولاء خاص مع من أسلم على يده من الدعاة^(٥) ويثبت به التوارث والتعاقل عند الليث بن سعد ويحيى بن سعيد "فإذا جاء رجلٌ من أرضِ العدوِّ فأَسْلَمَ على يدِ رجلٍ فإن ولاءَهُ لِمَنْ وَاَلَاهُ وَمَنْ أَسْلَمَ. من أَهْلِ الذِّمَّةِ على يدِ رجلٍ فَوَلَاؤُهُ لِلْمُسْلِمِينَ عَامَّةً؛ لَأَنَّ الذِّمِّيَّ سَبَقَ لَهُ عَقْدٌ مَعَ الْمُسْلِمِينَ وَصَارَ تَبَعاً لَهُمْ، وقال الحنفية: وما رَوَاهُ لَيْثٌ مُحْمُولٌ على ما إِذَا جَدَّدُوا عَقْدَ الْمُوَاَلَاةِ بَعْدَ الْإِسْلَامِ".^(٦)

ومن أدوات التعاون الدولي في المجال التجاري ما أقرّه الفقه من عقود توفر الحماية

(١) القونوي، قاسم بن عبد الله. أنيس الفقهاء في تعريفات الألفاظ المتداولة بين الفقهاء، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٤م، ص ٩٨.

(٢) ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، ج ٣، ص ٢٩٦.

(٣) الشافعي، محمد بن إدريس. الأم، بيروت: دار الفكر، ١٩٨٣م، ج ٦، ص ١٢٥.

(٤) ابن نجيم، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، مرجع سابق، ج ٦، ص ١٧٧.

(٥) كما حدث مع أهل بخارى الذين أسلموا على يد وال جعفري، فكانوا يُنسبون إليه، ومنهم محمد بن إسحاق البخاري الجعفري، صاحب الصحيح، مولاهاهم.

(٦) الزيلعي، تبين الحقائق شرح كنز الدقائق، مرجع سابق، ج ٥، ص ١٧٩.

للتجار كالعشور، وعقود توفر التبادل المالي الآمن عبر الدول؛ كالحوالة والسفتجة، وهي ورقة يكتبها المقرض ببلدة لوكيله ببلد آخر، ليقضي عنه ما اقترضه^(١) كأن يعطي الرجل الرجل الدرهم ببلدة كالمدينة، فيكتب بهاله إلى الكوفة فيقبضها بالكوفة^(٢) واختلف الفقهاء في حكمها إن شرطت في القرض فجوزها بعض الفقهاء بإطلاق، وأجازها مالك عند الضرورة وفوات الأمن، تغليباً لمصلحة حفظ المال، ومنعها آخرون إن كانت مشروطة، أما إن أعطيت من غير شرط فجائز بالاتفاق.^(٣)

وكانت هذه الأداة توفر حماية لنقل المال، وعدم تعريضه للضياع والسرقة بالأسفار، مما سهل التبادل التجاري، تحقيقاً لمقصد التعاون.

ج- أدلة الضابط:

- قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ﴾ [الحجرات: ١٣]. تبين هذه الآية الكريمة أن مقصد الشارع من التنوع في اللون والعرق هو التعارف، ويعد التعاون نتيجة للتعارف. ولما كان التعاون والتكامل أمراً فطرياً تفره الفطرة السليمة اكتفى القرآن الإشارة إلى أصله، تاركاً لتفاصيل التنفيذ المرونة اللازمة لتغطية الواقع الدولي الممتد زماناً ومكاناً.

- قوله ﷺ: "لَا حِلْفَ فِي الْإِسْلَامِ، وَأَيُّمَا حِلْفٍ كَانَ فِي الْجَاهِلِيَّةِ لَمْ يَزِدْهُ الْإِسْلَامُ إِلَّا شِدَّةً"^(٤) والمقصود بنفي الحلف؛ النهي عما كانوا يعتبرونه في الجاهلية من نصر الحليف ولو كان ظالماً، ومن أخذ الثأر من القبيلة بسبب قتل واحد منها، والمثبت ما

(١) عlish، منح الجليل شرح مختصر خليل، مرجع سابق، ج ٣، ص ٥٠.

(٢) الشيباني، أبو عبد الله محمد بن الحسن. الحجة على أهل المدينة، بيروت: عالم الكتب، ١٤٠٣هـ، ج ٢، ص ٦٠٩، وانظر أيضاً:

- وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الموسوعة الفقهية الكويتية، مرجع سابق، ج ٢٥، ص ٢٦.

(٣) وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الموسوعة الفقهية الكويتية، مرجع سابق، ج ٢٥، ص ٢٦.

(٤) القشيري، صحيح مسلم، مرجع سابق، كتاب: فضائل الصحابة، باب: مؤاخاة النبي ﷺ بين أصحابه، ص ١٠٢٢، حديث رقم: (٢٥٣٠).

عدا ذلك من نصر المظلوم والقيام في أمر الدين ونحو ذلك من المستحبات الشرعية؛ كالمصادقة والمواودة وحفظ العهد.^(١) فالتحالف على طاعة الله ونصر المظلوم والمؤاخاة في الله تعالى أمرٌ مرغَّبٌ فيه. ومن أشكال التحالف المرغَّب فيها؛ التعاون الدولي لمكافحة الأمراض والفقر والجريمة والإباحية، وحفظ حقوق الإنسان.

- عن عبد الرحمن بن عوف مرفوعاً: "شهدتُ مع عمومتي حلف المطيبين، فما أحب أن أنكثه"^(٢) وحلف المطيبين كان قبل المبعث بمدة، ذكره ابن إسحاق وغيره، وكان جمعٌ من قريش اجتمعوا فتعاقدوا على أن ينصروا المظلوم، وينصفوا بين الناس، ونحو ذلك من خلال الخير، واستمر ذلك بعد المبعث، ويستفاد من حديث عبد الرحمن بن عوف أنهم استمروا على ذلك في الإسلام^(٣) والحديث شاهدٌ قوي لفكرة التعاون الدولي لحفظ حقوق الإنسان.

- أن رسول الله أهدي إلى أبي سفيان تمر عجوة وهو بمكة مع عمرو بن أمية، وكتب إليه يستهديه أدماً فأهداها إليه أبو سفيان، قال أبو عبيد: "وإنما وجه هذا عندنا أن الهدية كانت في الهدنة التي كانت بين رسول الله وبين أهل مكة قبل فتحها، فأما مع المحاربة فلا، وكذلك قبوله هدية المقوقس صاحب الإسكندرية، وكان عظيم القبط."^(٤) والحديث شاهد لمشروعية التبادل الاقتصادي الدولي، ولتدفق السلع والخدمات والمعلومات عبر الحدود.

- أن رسول الله ﷺ طلب من ثمامة أن يسمح بوصول الحبوب لكفار مكة بعد أن منع ثمامة بن أثال بعد إسلامه عن أهل مكة الحبوب - التي كانت تأتيهم من اليمامة -

(١) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، مرجع سابق، ج ١٠، ص ٥٠١.

(٢) الشيباني، مسند الإمام أحمد بن حنبل، مرجع سابق، ج ٣، ص ١٩٣، حديث رقم (١٦٥٥)، وقال عنه الشيخ شعيب: إسناده صحيح.

(٣) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، مرجع سابق، ج ١٠، ص ٥٠٢.

(٤) ابن سلام، كتاب الأموال، مرجع سابق، ج ١، ص ٣٢٨، وانظر أيضاً:

- السرخسي، شرح السير الكبير، مرجع سابق، ج ١، ص ٩٧.

حَتَّى يَأْذَنَ فِيهَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ، حَتَّى جَهَدَتْ قُرَيْشٌ، فَكَتَبُوا إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ يَسْأَلُونَهُ بِأَرْحَامِهِمْ أَنْ يَكْتُبَ إِلَى ثُمَامَةَ، يَحْمِلُ إِلَيْهِمُ الطَّعَامَ، فَفَعَلَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ، فَهَذَا يَدُلُّ عَلَى جَوَازِ تَصْدِيرِ الْأَطْعِمَةِ وَنَحْوِهَا إِلَى الْأَعْدَاءِ، حَتَّى وَلَوْ كَانَتْ حَالَةُ الْحَرْبِ قَائِمَةً مَعَهُمْ. ^(١)

- استعان رسولُ الله ﷺ في غزوة حنين بصفوان بن أمية، وهو مشرك. ^(٢)

- أن رسولَ الله ﷺ قد حالف اليهود على حرب قريش وغيرها، إلى أن نقضوه بالغدر يوم الأحزاب، وجدّد رسولُ الله ﷺ الحلف بينه وبين خزاعة، وتجديد الحلف الذي كان بينهم وبين آبائه في الجاهلية على قريش وبكر وكنانة، حتى كان ذلك سبب الفتح، وحالف بني مدلج وغيرهم، وقد استعان ﷺ بخزاعة، وفيهم المسلم والمشرك. ويفهم منها جواز الاستعانة بالمشرك على المشرك، ^(٣) وسيأتي بيان حكمه تفصيلاً في ضابط يبحث مع هذا الضابط، وهذا نوع من أنواع التعاون الدولي بما يحقق مصلحة الدولة.

- من المعقول: عدم إمكانية انغلاق الدولة الإسلامية على نفسها، ذلك أن الدول تحتاج إلى بعضها، فلا يوجد دولةٌ قادرة على تحقيق كفايتها من الغذاء والأمن من غير

(١) البيهقي، سنن البيهقي الكبرى، مرجع سابق، ج ٩، ص ٦٦، وانظر أيضاً شواهد الرواية في:

- البخاري، صحيح البخاري، مرجع سابق، كتاب المغازي، باب: وفد بني حنيفة وحديث ثمامة بن أثال، ص ٨٢٦، حديث رقم: (٤٣٧٢).

- القشيري، صحيح مسلم، مرجع سابق، كتاب: الجهاد والسير، باب: ربط الأسير وحبسه وجواز المن عليه، ص ٧٣٢، حديث رقم: (٤٦٨٨).

(٢) الطحاوي، شرح مشكل الآثار، مرجع سابق، ج ٦، ص ٤١٣، وانظر أيضاً:

- الشافعي، الأم، مرجع سابق، ج ٤، ص ٢٧٦.

(٣) ابن المرتضى، البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار، مرجع سابق، ج ١٦، ص ١٠٠، وانظر أيضاً:

- الإمام المنصور، عبد الله بن حمزة. المذهب في فتاوى الإمام المنصور بالله عبد الله بن حمزة، جمع: محمد بن أسعد المرادي، تحقيق: عبد السلام عباس الوجيه، عمان: مؤسسة الإمام زيد بن علي، ٢٠٠١م، ج ١، ص ٤٣٠.

- القنوجي، أبو الطيب محمد صديق بن حسن خان. الروضة الندية شرح الدرر البهية، بيروت: دار المعرفة، ١٣٩٨هـ، ج ٢، ص ٣٣٦.

تعاون مع الدول الأخرى. ذلك أن اختلاف البيئات والثروات والمعارف موجب للتواصل والتكافل والتكامل، وفاء لما تتطلبه معاشهم^(١) فضلاً عن وجود أجنب ومستأمنين داخل الدولة المسلمة، وبعضهم يدخل وجوباً لسماع كلام الله تعالى، وبعضهم يدخل جوازاً نظراً للمصلحة، وكل ذلك يحتم قيام علاقات بين الدول

ح- تطبيقات الضابط:

- يندب التعاون الدولي لتحقيق كل ما فيه مصلحة إنسانية عليا، ومنعاً للإفساد في الأرض؛ كالتعاون على حماية البيئة من التلوث، ومحاربة الأمراض السارية، ومنع الاعتداء على حقوق الإنسان. ويندرج هذا النوع من التعاون الدولي تحت مفهوم التعاون على البر والتقوى.

وقوام هذا التعاون الاعتراف بمصالح الأمم المسالمة، كلاً على استقلال، شرط أن لا تتصادم هذه المصالح مع المصلحة الإنسانية العليا.^(٢) بمعنى أن الشرع يعترف لكل دولة بمصلحتها الذاتية، ولكن لا يجوز أن تكون مصالح الدولة مفوته لمصلحة إنسانية أكبر.

- لا يوجد مانع فقهي من إقامة علاقات تجارية كالبيع والشراء مع مواطني الدول غير المسلمة، وفي هذا يقول ابن حزم: "وصح الإجماع على جواز الاستعانة بالكافر ببعض الأعمال: كخدمة الدابة، أو الاستئجار، أو قضاء الحاجة"^(٣) كما أن

(١) الدريني، خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، مرجع سابق، ص ٥٦، وانظر أيضاً:

- عطية، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، مرجع سابق، ص ١٥٩.

- أبو الوفا، الإعلام بقواعد القانون الدولي والعلاقات الدولية في شريعة الإسلام، مرجع سابق، ج ١٧، ص ٥.

(٢) أبو زهرة، محمد. العلاقات الدولية في الإسلام، القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٩٥م، ص ٢١، وانظر أيضاً:

- الدريني، خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، مرجع سابق، ص ٤٧ و ٥٥.

- أبو الوفا، الإعلام بقواعد القانون الدولي والعلاقات الدولية في شريعة الإسلام، مرجع سابق، ج ٧، ص ٢٢٥.

(٣) ابن حزم، المحلى بالآثار، مرجع سابق، ج ١١، ص ١١٣.

لِلْمُسْلِمِ أَوْ الذِّمِّيِّ دُخُولُ دَارِ الْحَرْبِ بِأَمَانٍ لِلتَّجَارَةِ، وَلِلْحَرْبِيِّ دُخُولُ دَارِنَا تَاجِرًا
بِأَمَانٍ، إِلَّا أَنَّهُ لَا يَجُوزُ بَيْعُ الْمُحَارِبِ مَا يَسْتَعِينُ بِهِ عَلَى قِتَالِنَا.

وتفرد المالكية بالتفريق بين التعامل معهم في بلادهم، وبين التعامل التجاري في بلادنا، للملحظ راعوه، وهو عدم احتكام المسلم لأحكام الكفار، فجوزوا البيع والشراء من بضائع الدول غير المسلمة في بلادنا، ومنعوا التصدير إلى بلادهم، وفي هذا يقول ابن رشد: "فواجب على والي المسلمين أن يمنع من الدخول إلى أرض الحرب للتجارة، ويضع المراسد في الطرق والمسالك لذلك، حتى لا يجد أحد السبيل إلى ذلك، ولا سيما إن خشي أن يحمل إليهم ما لا يحل بيعه منهم، مما هو قوة على أهل الإسلام لاستعانتهم به في حروبهم." ^(١) وحتى لا تجري أحكام الشرك عليه. ^(٢)

- تكفل الدولة حماية التجار من الحربيين في مقابل العشور التي تؤخذ منهم عند اجتياز حدود دار الإسلام. ^(٣)

- اتفق الفقهاء على أنه لا يجوز إمداد المحاربين بما يقوِّمهم من السلاح والآلات والمواد التي تتعين لصناعة السلاح. ^(٤) وفي هذا يقول الشربيني: ولا يصح شراء (الحربي سلاحاً)؛ كسيف ورمح أو غيره من عدة الحرب كدرع وترس؛ لأنه يستعين بذلك على قتالنا، بخلاف الذمي في دارنا، فإنه في قبضتنا، وبخلاف عدة غير الحرب،

(١) ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد القرطبي. المقدمات والمهديات، تحقيق: محمد حجي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٨م، ج ٢، ص ١٥٤.

(٢) الأصبحي، المدونة الكبرى، مرجع سابق، ج ٣، ص ٢٩٤.

(٣) الماوردي، الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي، مرجع سابق، ج ٨، ص ٣٨٨.

(٤) ابن قدامة، الشرح الكبير، مرجع سابق، ج ٤، ص ٤٠، وانظر أيضاً:

- ابن المهام، شرح فتح القدير، مرجع سابق، ج ٥، ص ٤٦٠.

- النووي، روضة الطالبين وعمدة المفتين، مرجع سابق، ج ٣، ص ٣٩٨.

- ابن المرتضى، البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار، مرجع سابق، ج ٤، ص ٣٠٠.

- المحقق الحلي، شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام، مرجع سابق، ج ٢، ص ٥.

ولو مما يتأتى منه كالحديد؛ إذ لا يتعين جعله عدة حرب، فإن غلب عن الظن أنه يعمله سلاحاً كان كبيع العنب لعاصر الخمر، واختلفوا في حكم المستأمن، فمقتضى كلام النووي أنه كالذمي، ورجح الشرييني: إنه كالحربي، وهو قول الإسنوي،^(١) ويمتنع شراء الحربي الخيل أيضاً.

وللمتقدمين من الإمامية تفصيل في حكم بيع السلاح، فبيعه لمسلم ممن يعادون المذهب جائز، إذا كان يقاتل به أعداء الأمة، أما إذا كان يقاتل به أتباع المذهب فلا يحل البيع منه، وبيعه لأعداء الدين محرم، للإعانة على الإثم^(٢) وورد في هذا خبر السراج، قلت لأبي جعفر عَلَيْهِ السَّلَامُ: أصلحك الله تعالى، إني كنت أحمل السلاح إلى الشام، فأبيعه منهم، فلما أن عرفني الله هذا الأمر ضقت بذلك، وقلت: لا أحمل إلى أعداء الله فقال: احمل إليهم وبعهم، فإن الله يدفع بهم عدونا وعدوكم، يعنى الروم، فان كان الحرب بيننا فلا تحملوا، فمن حمل إلى عدونا سلاحاً يستعين به علينا فهو مشرك^(٣) والخلاصة أنه يحرم بيع السلاح في فتنة.

وفصل المعاصرون من الإمامية في حكم بيع السلاح منطلقين من أن هذا الأمر تحكمه قواعد السياسة ومصلحة الدولة العليا، وعليه فلا يصح تعميم حرمة بيع السلاح لكل من خالفنا في الدين، من دول غير مسلمة، وفي هذا يقول الخميني: "ثم اعلم أن هذا الأمر؛ أي بيع السلاح من أعداء الدين من الأمور السياسية التابعة لمصالح اليوم، فربما تقتضي مصالح المسلمين بيع السلاح بل إعطائه مجاناً لطائفة من الكفار، وذلك مثل ما إذا هجم على حوزة الإسلام عدو قوئ لا يمكن دفعه إلا

(١) الخطيب الشرييني، شمس الدين محمد بن أحمد. مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، تحقيق: علي معوض وعادل عبد الموجود، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٤م، ج ٢، ص ٢٣٨.

(٢) الخميني، روح الله بن مصطفى الموسوي. المكاسب المحرمة، قم: مؤسسة إسماعيليان للطباعة، ١٤١٠ هـ، ج ١، ص ١٥٣.

(٣) النجفي، محمد حسن. جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، طهران: دار الكتب الإسلامية، ١٣٩٢ هـ، ج ٢٣، ص ٢٥.

بتسليح هذه الطائفة وكان المسلمون في أمن منهم، فيجب دفع الأسلحة إليهم للدفاع عن حوزة الإسلام، وعلى والى المسلمين أن يؤيد هذه الطائفة المشتركة المدافعة عن حوزة الإسلام بأي وسيلة ممكنة.^(١) وعليه يكون الحكم على النحو الآتي:

- إذا كان التعاقد على تصدير الأسلحة والمعدات والأجهزة الحربية إلى جهة معينة (حكومات، أو منظمات، أو أفراد) يؤدي إلى مساندة وتقوية جبهة الباطل ضد الحق، (كأعداء المسلمين الذين يعدون أنفسهم لمحاربة المسلمين) فلا يجوز ذلك؛ لأنه من أبرز مصاديق الإعانة على الإثم والعدوان.

- لا يختلف هذا الحكم بين حالة قيام الحرب فعلاً، أو حالة الهدنة والصلح إذا كان معسكر الباطل يخزنها لمواجهة المسلمين في المستقبل.

- يجوز بيع السلاح لأي واحد من جبهتي الباطل، شريطة ألا يتسبب في انتشار الحرب والفساد في الأرض، وذلك مثل بيع الأسلحة الدفاعية، أو التي تحافظ على توازن الردع.

- إذا كانت الحرب بين جبهتين من أهل الباطل تربطهم بالمسلمين اتفاقيات تحقن دماءهم، فلا يجوز بيع الأسلحة والمعدات الهجومية لأي من الطرفين. أما الأسلحة والمعدات الدفاعية فلا بأس بها.

- لا يجوز بيع الأسلحة للأفراد أو الجماعات الذين يعتدون على الأبرياء، ويعرضون حياة المجتمع للخطر؛ كالمجرمين، وعصابات تهريب المخدرات، والمافيا، وشبكات الإرهاب وما شاكل.^(٢)

(١) الخميني، المكاسب المحرمة، مرجع سابق، ج ١، ص ١٥٣.

(٢) المدرسي، محمد تقي. أحكام المعاملات، طهران: دار محبي الحسين، (د. ت.)، ج ١، ص ١٥٧، وما ذكره يتفرع على أقوال في المذهب، وانظر أيضاً:

- النجفي، جواهر الكلام في شرح شرائع الاسلام، مرجع سابق، ج ٢٣، ص ٢٥.

ومن التطبيقات التي هي ضوابط جزئية:

خ- أيما حلف كان في الجاهلية لم يزد الإسلام إلا شدة: ^(١)

- من صيغها:

حليف القوم منهم. ^(٢)

المقصود بالحلف التعاقد على النصر على الحق. والحليف هو مَنْ وإلى قوماً، ويحلفون له على الموالاتة ^(٣) وللعقد والتحالف تطبيقات في المجال الدولي، كتتحالف دولة مع دولة، أو قبيلة مع دولة، ويعد عقد الإيلاف الذي نهت إليه سورة كاملة في القرآن الكريم أحد أشكال التحالف، قال الطبري: وكان أصحاب الإيلاف أربعة إخوة، بنو عبد مناف. فأما هاشم فإنه كان يؤلف ملك الشام؛ أي أخذ منه عهداً يأمن به في تجارته إلى الشام، وأخوه عبد شمس كان يؤلف إلى الحبشة، والمطلب إلى اليمن، ونوفل إلى فارس، ومعنى يؤلف يحير، فكان هؤلاء الإخوة يسمون المجيرين. فكان تجار قريش يختلفون إلى الأمصار بحبل هؤلاء الإخوة، فلا يتعرض لهم. قال الزهري: الإيلاف: شبه الإجارة بالخفارة ^(٤) وفي امتنان القرآن الكريم على قريش بالإيلاف بيان جلي لمشروعية هذا النوع من التصرفات، مما يسهل تدفق السلع والأفراد عبر الدول.

ويعد التحالف والتعاون الاقتصادي المؤذن بتدفق السلع عبر الدول وحرية التجارة أحد أهم الظروف التي ينبغي توفرها لتحقيق التعايش السلمي العالمي، بما

(١) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، مرجع سابق، ج ١٠، ص ٥٠١. انظر أيضاً:

- ابن حزم، المحلى بالآثار، مرجع سابق، ج ١١، ص ٥٩.

(٢) الموصلي، الاختيار لتعليل المختار، مرجع سابق، ج ٤، ص ٤٥.

(٣) ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد الحنفي. البحر الرائق شرح كنز الدقائق، وفي آخره: تكملة البحر الرائق، لمحمد بن حسين بن علي الطوري، بيروت: دار الكتاب الإسلامي، ط ٢، (د. ت.)، ج ٨، ص ٥١٢.

(٤) القرطبي، تفسير القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، مرجع سابق، ج ٢٠، ص ٢٠٤ بتصرف يسير.

يحول دون استخدام القوة لتحقيق الدولة لمصلحتها.^(١)

وهناك أيضاً تطبيقاتاً للتحالف على مستوى المؤسسات التي تمثل المجتمع كمؤسسات المجتمع المدني الحديثة - خصوصاً في المذهب الحنفي - فهو يقوم على التعاقد الحر، ولا يقوم على أساس النسب، ولا يشكل اختلاف الدين مانعاً منه، ولا اختلاف الدار، وهو عقد جائز غير لازم "لأنَّه بِمَنْزِلَةِ الْوَصِيَّةِ بِالْمَالِ وَالْوَصِيَّةُ غَيْرُ لَازِمَةٍ، فَكَذَا عَقْدُ الْمَوَالَاةِ، إِلَّا إِذَا عَقَلَ عَنْهُ؛ لِأَنَّهُ إِذَا عَقَلَ عَنْهُ فَقَدْ تَأَكَّدَ الْعَقْلُ بِقَضَاءِ الْقَاضِي، وَفِي التَّحْوِيلِ بِهِ إِلَى غَيْرِهِ فَسُخِّ قَضَائِهِ فَلَا يَمْلِكُ فَسْخَ الْقَضَاءِ".^(٢)

وكل هذه الصفات من خصائص مؤسسات المجتمع المدني الحديث. غير أن ما يلفت النظر أن الحنفية جعلوا هذا النوع من الولاء خاصاً بمن لا يعرف له قبيلة ينتسب إليها، أو لا ينتسب لديوان؛ أي أنه ليس بديلاً عن الأسرة، وإنما يتم تفعيله في غيابها. ولكن الحنفية لا يجعلون القبيلة هي العاقلة دائماً، بل إن ديوان أهل الحرفة أولى بالعقل، وفي هذا تأسيس لبناء روابط أوسع من الرباط القبلي، بما يهيئ لأشكال أوسع من التعاون.

- من تطبيقاتها:

(١) بحسب المدرسة المالكية في دراسة العلاقات الدولية فإن الظروف التي ينبغي توفرها للتعايش السلمي هي وجود حكومات ديمقراطية، وخضوع الدول للمنظمات الدولية والتعاون الاقتصادي بما يحول دون استخدام القوة، وانظر أيضاً:

- توفيق، سعد حقي. مبادئ العلاقات الدولية، عمان: دار وائل، ٢٠٠٤م، ص ٨٤، وما بعدها.

- مصطفى، نادية محمود، ما هي العلاقات الدولية، متوفر على الرابط التالي:

- <http://www.islamonline.net/iol-arabic/dowalia/mafaheem-Aug-2000/mafaheem-2.asp>

- وولت، ستيفن. العلاقات الدولية: عالم واحد، نظريات متعددة، تاريخ ١٥ / ٨ / ٢٠٠٦م، متوفر على الرابط التالي:

- <http://www.geocities.com/adeltzegghag/IR.html>

(٢) الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، مرجع سابق، ج ٤، ص ١٧١.

التحالف في المجال الدولي:

- يجوز التحالف والتناصر في قضايا الحق وإغاثة المنكوبين، كحلف الفضول، الذي نبه إليه الرسول ﷺ بقوله: "ما أحب أن لي حمر النعم، وأني أنكته"^(١) وهو حلف مضمونه تعاهد أصحاب الحلف على أن لا يبيتن في مكة مظلوم، وفي هذا بيان لمشروعية التحالف مع الدول والكيانات غير المسلمة لنصرة قضايا الإنسان العادلة، ولو دعي إلى منظمة يتعاهد فيها الأعضاء أن لا يبيتن في الأرض مظلوم، فإن الرسول ﷺ يحث الأمة على المشاركة في هذا الحلف؛ وعليه يتخرج عدد من الفروع المعاصرة مثل:

- للدول المسلمة المشاركة في عضوية الأمم المتحدة وما يتفرع عنها مثل اليونسكو واليونسف والوفاء بموجب المواثيق التي وقعت عليها، إلا ما كان مخالفاً لأحكام الشريعة، وخصوصاً القطعية منها.^(٢)

- للدول المسلمة المشاركة في الاتفاقيات الإقليمية التي تقوي وضع الدولة، وتمكنها من حماية الوطن؛ لأنَّ مبدأ التعاون الدولي متفق مع أصول الشريعة، بل لا يزيده إلا شدة.^(٣)

- يجوز تحالف الدولة بأحلاف عسكرية مع دول مسلمة، وقد يرتفع الجواز إلى الواجب إذا تعلق بواجب النصرة المتعينة للمسلم على المسلم، ويعد هذا الحلف شكلاً من أشكال التنظيم لفكرة الجهاد الواجب على أفراد الأمة، حتى يشملها جميعاً، وفي هذا المعنى يقول الشريبي: "يجب الجهاد على أهل بلدة دهمها الكفار، وذكروا أن من هو دون مسافة قصر من البلدة التي دخلها الكفار حكمه كأهلها، فيجب عليهم المضي إليهم، إن لم يكن في أهل البلد التي دخلوها كفاية، وكذا إن كان في الأصح لأنهم

(١) الشيباني، مسند الإمام أحمد ابن حنبل، مرجع سابق، ج ٣، ص ١٩٣، حديث رقم: (١٦٥٥).

(٢) القرضاوي، فقه الجهاد دراسة مقارنة لأحكامه وفلسفته في ضوء القرآن والسنة، مرجع سابق، ج ٢، ص ٩٠٢.

(٣) المرجع السابق، ج ٢، ٩٠٢.

كالخاضرين معهم، ثم الأقرب فالأقرب، حتى يصل الخبر بأنهم قد كفوا.^(١) ومعنى هذا أن الدول المسلمة المتجاورة ينبغي أن يكون بينها اتفاقية دفاع مشترك، بحيث يعد الاعتداء على أحدها بمثابة اعتداء عليها، يوجب عليها الدفاع عن حياض الإسلام؛ لأنَّ حماية الحوزة كحماية الدين.^(٢)

- يمكن للدولة المسلمة أن تتحالف بأحلاف عسكرية مع دول غير مسلمة إذا كانت قضيتها عادلة أو في واجهة عدو مشترك، وشاهد هذا أنه لما بلغ رسول الله ﷺ جمعُ أبي سفيان ليخرج إليه يوم أحد، فانطلق إلى اليهود الذين كانوا في النصير، فوجد منهم نفراً عند منزلهم، فرحبوا، فقال: "إنا جئناكم لخير، إنا أهل الكتاب وأنتم أهل الكتاب، وإن لأهل الكتاب على أهل الكتاب النصر، وإنه بلغنا أن أبا سفيان قد أقبل إلينا بجمع من الناس، فإما قاتلتم معنا، أو أعزمتونا سلاحاً" وفي الحديث تنبيهه إلى الإفادة في التحالفات من العناصر المشتركة، وفي هذا المعنى يقول الطحاوي: "لأن هؤلاء أهل الكتاب الذين نجتمع نحن وهم في الإيمان بما يؤمنون به من كتب الله عزَّ وجلَّ، التي أنزلها على من أنزلها عليه من أنبيائه، ونؤمن نحن وهم بالبعث من بعد الموت، وأولئك الآخرون لا يؤمنون بشيء من ذلك، فنحن وهؤلاء الكتائبون في قتال عبدة الأوثان يد واحدة، والغلبة لنا؛ لأننا الأعلون عليهم، وهم أتباع لنا في ذلك، وهكذا حكمهم إلى الآن عند كثير من أهل العلم، منهم أبو حنيفة وأصحابه، يقولون: لا بأس بالاستعانة بأهل الكتاب في قتال من سواهم إذا كان حكمنا هو الغالب، ويكرهون ما سوى ذلك."^(٣)

- يمكن للجماعات المسلمة في البلاد غير المسلمة أن تتحالف مع أحزاب في الانتخابات العامة لأجل المصلحة العامة، وشاهد التعاون الدولي للأقليات ما جاء في

(١) الخطيب الشربيني، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، مرجع سابق، ج ٤، ص ٢١٩.

(٢) الدريني، خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، مرجع سابق، ص ٣٦٦.

(٣) الطحاوي، شرح مشكل الآثار، مرجع سابق، ج ٦، ص ٤١٥.

السير الكبير: أن الزبير رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قاتل مع النجاشي فأبلى معه بلاءً حسناً؛ إذ نزل به عدوُّه فكان للزبير عند النجاشي بها منزلةٌ حسنةٌ، فظاهر هذا الحديث يستدلُّ من يجوز قتال المسلمين مع المشركين تحت رايّتهم، قال الشيباني: ولكن تأويل هذا من وجهين عندنا: أحدهما: أن النجاشي كان مسلماً يومئذٍ، كما روي، فلهذا استحلَّ الزبير القتال معه. والثاني: أنه لم يكن للمسلمين يومئذٍ ملجأً غيره^(١) وعلى التأويل الثاني يتخرج عدد من الفروع منها:

- يجوز أن تتحالف الجماعات المسلمة في بلاد غير مسلمة مع الأحزاب التي تشكل ملجأً للمسلمين وتعرف بحسن الظن بهم.

- يجوز أن يشارك المسلمون ممن يقيمون في بلاد غير مسلمة في الجيوش النظامية لتلك البلاد شرط أن لا يكون لتلك البلاد مواقف معادية للمسلمين، وكذا يمكن المشاركة في قوات حفظ السلام الدولية لنصرة القضايا الإنسانية العادلة.

- يجوز أن تتحالف الدولة المسلمة مع الدول غير المسلمة فيما يحقق مصلحة إسلامية، كحماية حليف دولي يشكل ملجأً للمسلمين من عدو ذي أطماع توسعية، فهو أمرٌ مقبول شرعاً.

- يمكن للدولة المسلمة أن تتحالف مع خصومها من البغاة لمواجهة خصم مشترك، وفي هذا يقول الإباضية: "إِنْ بَغَتْ فِئْتَانٍ فَاقْتَتَلَا، فَإِنْ قَدَرَ الْإِمَامُ عَلَى فَهْرِهِمَا فَهَرَهُمَا، وَإِلَّا وَخَافَ أَنْ تَجْتَمِعَا عَلَيْهِ ضَمَّ نَفْسَهُ إِلَى أَقْرَبِهِمَا إِلَى الْحَقِّ، وَإِنْ اسْتَوَتَا اجْتَهَدَ فِي ضَمِّ إِحْدَاهُمَا إِلَى نَفْسِهِ لِقَوَّتِهَا، أَوْ غَيْرَ ذَلِكَ، وَلَا يَقْصِدُ بِذَلِكَ إِعَانَتَهَا عَلَى الْأُخْرَى، بَلْ يَقْصِدُ بِهَا الْإِسْتِعَانَةَ عَلَى الْأُخْرَى، فَإِذَا انْهَرَمَتِ الْأُخْرَى، فَلَا يُقَاتِلُ الَّتِي ضَمَّ حَتَّى يَدْعُوَهَا إِلَى الطَّاعَةِ؛ لِأَنَّهَا مَعَهُ بِالْأَمَانَةِ."^(٢)

(١) السرخسي، شرح السير الكبير، مرجع سابق، ج ٤، ص ١٤٢٣، (٢٧٥٤).

(٢) اطفيش، شرح النيل وشفاء الغليل، مرجع سابق، ١٤، ٣٩٠.

التحالف في مجال العمل الإنساني على مستوى الجماعات والمؤسسات:

- اختلف الفقهاء في جواز التحالف للمشاركة في الدية أو الميراث^(١) فالذي عليه الجمهور أن الشرع أبطل التحالف على وجوب الاشتراك بالعاقلة والميراث،^(٢) وقال الحنفية بجوازه لمن لم يعرف نسبه ويتخرج على القول بالاشتراك في دية الخطأ بسبب الموالاة عدد من الأحكام عند الحنفية:

- إذا تعاقد اثنان لا يُعرف نسبهم، فعقل واحد منهم عن الآخر، فإنه يرثه ومولى الموالاة هو الحليف، فيعقل عنه موله الذي عاقده، وعاقلة موله^(٣) وللعرف اعتبار في تحديد العاقلة، فقالوا: "لو كان اليوم يتناصرون بالحرف فعاقلتهم أهل الحرفة، وإن كانوا بالحلف فأهله."^(٤)

- إذا أوصى بثلثه لقرابة بني فلان، وهم لا يحصون دخل موالهم وموالي موالهم وموالي الموالاة وحلفاؤهم، يقسمه بين من يقدر عليه منهم بالسوية.^(٥)

- من الصور التي عرفها التاريخ الإسلامي، وشكّل التحالف فيها أداة للصهر الاجتماعي على نحو ما "كأخوة المشيخة والسلوك"، ومؤاخاة يكون مقصودهما بها التعاون على البر والتقوى، ومولى الإسلام، وهي تنشئ علاقة وجدانية،^(٦) وتعد بمثابة مؤسسات مجتمع مدني إنساني تتجاوز حدود القطر والإقليم وتفتح الباب لتعاون على مستوى دولي، وحصل خلاف في مشروعيتها، وفي هذا يقول ابن تيمية: "وإنما النزاع في مؤاخاة يكون مقصودهما بها التعاون على البر والتقوى، بحيث تجمعهما

(١) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، مرجع سابق، ج ١٠، ص ٥٠١، وانظر أيضاً:

- ابن حزم، المحلى بالآثار، مرجع سابق، ج ١١، ص ٥٩.

(٢) الماوردي، الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي، مرجع سابق، ج ١٢، ص ٣٦٥.

(٣) ابن نجيم، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، مرجع سابق، ج ٨، ص ٤٥٧.

(٤) المرجع السابق، ج ٨، ص ٤٥٦.

(٥) المرجع السابق، ج ٨، ص ٤٥٧.

(٦) الحرائي، مجموع الفتاوى، مرجع سابق، ج ٣٥، ص ٩٦.

طاعة الله وتفرق بينهما معصية الله، فهذه التي فيها النزاع، فأكثر العلماء لا يرونها استغناء بالموآخاة الإيمانية التي عقدها الله ورسوله، فإن تلك كافية محصلة لكل خير، فينبغي أن يجتهد في تحقيق أداء واجباتها؛ إذ قد أوجب الله للمؤمن على المؤمن من الحقوق ما هو فوق مطلوب النفوس، ومنهم من سوغها على الوجه المشروع إذا لم تشتمل على شيء من مخالفة الشريعة.^(١)

ومن التطبيقات التي هي ضوابط جزئية:

د- للمسلمين الاستعانة بغير المسلمين في الجهاد إذا أمنوهم:^(٢)

- من الضوابط ذات العلاقة:

- يجوز الاستعانة بكافر على البغاة إذا فعلوا بنا ما لم نفعله بهم^(٣) قيد.

- لا تجوز الاستعانة بغير المسلمين في حروب البغي بحال^(٤) مخالفة.

- لا نستعين في أمر ديننا بمن ليس على ديننا^(٥) مخالفة.

- لا يحل لأحد أن يدفع ظملاً عن نفسه بظلم يوصله إلى غيره^(٦) قيد.

(١) المرجع السابق، ج ٣٥، ص ٩٦.

(٢) ابن الهمام، شرح فتح القدير، مرجع سابق، ج ٦، ص ١٠٩، وانظر أيضاً:

- أبو الوفا، الإعلام بقواعد القانون الدولي والعلاقات الدولية في شريعة الإسلام، مرجع سابق، ج ٥، ص ٣٦.

(٣) البهوتي، منصور بن يونس بن إدريس. شرح منتهى الإرادات «دقائق أولى النهى لشرح المنتهى»، بيروت: عالم الكتب، ١٩٩٦م، ج ٣، ص ٣٩٠.

(٤) أبو الوفا، الإعلام بقواعد القانون الدولي والعلاقات الدولية في شريعة الإسلام، مرجع سابق، ج ٥، ص ٣٦، وانظر أيضاً:

- ابن المرتضى، البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار، مرجع سابق، ج ٦، ص ٣٨٤.

(٥) البورنو، محمد صديقي. موسوعة القواعد الفقهية، بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٣م، ج ١، ص ٤١٤.

(٦) ابن حزم، المحلى بالآثار، مرجع سابق، ج ١١، ص ١١٣.

- الشرح:

يقصد بالاستعانة لغةً طَلَبُ الْعَوْنِ بمشاركة أفراد أو جماعات من غير المسلمين في القتال مع المسلمين، إما للقيام بأعمال عسكرية، أو تقديم خدمات؛ كالإرشاد للطرق، وتوفير الطعام.

واتفق الفقهاء على جواز الاستعانة بغير المسلم بتقديم الخدمات المعلوماتية، كمعرفة خرائط المنطقة أو معرفة أماكن الماء والقلاع، وكان يستعان على ذلك بما يعرف "بالدليل والهادي" ويشهد لهذا حديث البخاري "اسْتَأْجَرَ النَّبِيُّ ﷺ وَأَبُو بَكْرٍ رَجُلًا مِنْ بَنِي الدَّيْلِ هَادِيًا خَرِيتًا - الْخَرِيتُ الْمَاهِرُ بِالْهُدَايَةِ - قَدْ غَمَسَ يَمِينَ حِلْفٍ فِي آلِ الْعَاصِ بْنِ وَائِلٍ، وَهُوَ عَلَى دِينِ كُفَّارٍ قُرَيْشٍ، فَأَمِنَاهُ فَدَفَعَا إِلَيْهِ رَا حِلَّتَيْهِمَا" ^(١) وكذا اتفقوا على جواز الاستعانة بغير المسلم في توفير الطعام، واختلفوا في جواز الاستعانة بغير المسلم في العمليات العسكرية القتالية.

وقيّد الشافعية الاستعانة بشرطين؛ أحدهما: أن تؤمن خيانتهم، ويُعرف حسن رأيهم في المسلمين. والثاني أن يكونوا من حيث العدد حيث لو انضمت فرقنا الكفر قاومناهم" ^(٢) قال البلقيني: "والضابط أن يكونوا بحيث لو انضموا إليهم -للعُدو- لم يزيّدوا على ضعفنا، ونفعل بالمستعان بهم الأصلح من أفرادهم وتفريقهم في الجيش." ^(٣)

وقد تكون الاستعانة بالكفار في حروب الكفار، أو في حروب البغاة والمتمردين، والمسألة محل خلافٍ فقهيٍّ، يظهر في التطبيقات.

(١) البخاري، صحيح البخاري، مرجع سابق، كتاب: الإجارة، باب: استئجار المشركين عند الضرورة أو إذا لم يوجد أهل الإسلام، ص ٤٢١، حديث رقم: (٢٢٦٣).

(٢) الخطيب الشربيني، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، مرجع سابق، ج ٤، ص ٢٢١.

(٣) ابن حجر الهيتمي، أبو العباس أحمد بن محمد. تحفة المحتاج في شرح المنهاج، بيروت: دار الفكر، ١٩٨٤م، ج ٩، ص ٢٣٨.

- من تطبيقاتها:

- ذهب جمهور الفقهاء من الحنفية والحنابلة والشافعية والزيدية والإمامية إلى جواز الاستعانة بالكافر لقتال الكفار.^(١)

وخالف المالكية والإباضية وداود الظاهري، فمنعوا الاستعانة بالمشرك مطلقاً،^(٢) واستثنى المالكية الاستعانة في غير القتال، كعمل طعام وخدمة، مما يسمى في المصطلح العسكري الدعم اللوجستي، وروي عن الشعبي حينما سُئل عن المسلمين يغزون بأهل الكتاب، فقال الشعبي: "أدرت الأئمة -الفقيه منهم وغير الفقيه- يغزون بأهل الذمة، فيقسمون لهم، ويضعون عنهم جزيتهم،"^(٣) وقال أبو حنيفة ومالك والشافعي: لا يُسَهَّم لهم بل يُرضخ، -يُعطون شيئاً لا على سبيل المساهمة-، قال داود الظاهري: "لا يُرضخ لهم ولا يُستعان بهم". وقال الشوكاني والإباضية: ظاهر النصوص أنه لا يُستعان بمشرك مطلقاً، أخذاً بظاهر الحديث: "إنا لا نستعين بمشرك". ورد الجمهور على هذا القول بعدة أدلة، تفيد صحة الاستعانة، وردت في الأدلة.^(٤)

- اتفق الفقهاء على جواز الاستعانة بالباغي والفاسق والمنافق لقتال الكفار؛^(٥) لأن عبد الله بن أبي قاتل مع النبي ﷺ وهو زعيم المنافقين.

(١) ابن الهمام، شرح فتح القدير، مرجع سابق، ج ٤، ص ٣٢٧، وانظر أيضاً:

- النجفي، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، مرجع سابق، ج ٢٢، ص ١٧٦.

(٢) الخطاب، مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، مرجع سابق، ج ٤، ص ٥٤٥، وانظر أيضاً:

- اطفيش، شرح النيل وشفاء الغليل، مرجع سابق، ج ١٤، ص ٣٩٠.

- ابن حزم، المحلى بالآثار، مرجع سابق، ج ١١، ص ١١٣.

(٣) ابن أبي شيبة، أبو بكر عبد الله بن محمد بن إبراهيم. مصنف ابن أبي شيبة، تحقيق: محمد عوامة، جدة: دار القبلة، ٢٠٠٦م، ج ١٧، ص ٥٩٥، حديث رقم: (٣٣٨٣٩).

(٤) النووي، المجموع شرح المذهب، مرجع سابق، ج ١٩، ص ٢٨٤. انظر أيضاً:

- اطفيش، شرح النيل وشفاء الغليل، مرجع سابق، ج ١٤، ص ٣٩٠.

(٥) وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الموسوعة الفقهية الكويتية، مرجع سابق، ج ٤، ص ١٩.

- فصل الفقهاء في حكم التعاون مع الكافر لقتال البغاة، على ما هو آت:

- اتفق الفقهاء على حرمة التعاون مع الكفار على البغاة، إذا كان حكم الكفار هو الظاهر؛ لأن هذا تمكين للكفار من قتل المسلمين، وركون للكافرين، وهو ما نهت عنه النصوص صراحة، حتى "لو ظهر أهل البغي على أهل العدل، فألجأوهم إلى دار الشرك لم يحل لهم أن يقاتلوا البغاة مع أهل الشرك؛ لأنَّ حكم أهل الشرك ظاهر عليهم، ولا يحل لهم أن يستعينوا بأهل الشرك على أهل البغي، إذا كان حكم أهل الشرك هو الظاهر." (١)

- إذا كان حكم الإسلام هو الظاهر، فاختلف الفقهاء في حكم الاستعانة بالبغاة على التفصيل الآتي:

- قالت الحنفية (٢) والإمامية: (٣) يجوز الاستعانة بالكافر المأمون لقتال الأعداء، ولو على البغاة، جاء في فتح القدير: "ولا بأس بأن يستعين أهل العدل بالبغاة والذميين على الخوارج، إذا كان حكم أهل العدل هو الظاهر؛ لأنَّهم يقاتلون لإعزاز الدين والاستعانة عليهم بقوم منهم، أو من أهل الذمة." (٤)
- قالت الشافعية (٥) والحنابلة: (٦) يحرم الاستعانة على البغاة بكافر، إلا لضرورة؛ كعجز أهل الحق عنهم، وكفعلهم بنا ما لم نفعله بهم.

(١) ابن الهمام، شرح فتح القدير، مرجع سابق، ج ٦، ص ١٠٩.

(٢) المرجع السابق، ج ٦، ص ١٠٩.

(٣) النجفي، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، مرجع سابق، ج ٢٢، ص ١٧٦، وانظر أيضاً:

- المحقق الثاني، علي بن الحسين الكركي. جامع المقاصد في شرح القواعد، تحقيق: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ١٤٠٨هـ، ج ٥، ص ٣٨٤ و ٤٧٩.

(٤) ابن الهمام، شرح فتح القدير، مرجع سابق، ج ٦، ص ١٠٩.

(٥) الخطيب الشربيني، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، مرجع سابق، ج ٤، ص ١٢٨.

(٦) البهوتي، شرح منتهى الإرادات «دقائق أولي النهى لشرح المنتهى»، مرجع سابق، ج ٣، ص ٣٨٣.

• قالت الزيدية: تحرم الاستعانة بكافر على باغ،^(١) ولم يذكروا لحال الضرورة استثناء، وتجاوز الاستعانة بالفساق على الكفار إجماعاً، وعلى البغاة عندنا، لاستعانة علي بالأشعث.^(٢)

• قالت المالكية^(٣) والإباضية: لَا يَجُوزُ الْإِسْتِعَانَةُ بِالْكَافِرِ الْمُشْرِكِ وَلَوْ عَلَى الْمُشْرِكِ.

• وفصل الإباضية في حكم الكافر غير المشرك فقالوا: "أَمَّا الْكَافِرُ غَيْرُ الْمُشْرِكِ مِنْ مُوَافِقٍ أَوْ مُحَالِفٍ فَجُوزُ الْإِسْتِعَانَةِ بِهِ، إِنْ كَانَتْ أَيْدِي الْمُسْلِمِينَ فَوْقَهُ."^(٤)

وَقِيلَ: لَيْسَ لِلْإِمَامِ أَنْ يَسْتَنْصَرَ بِالْكَافِرِ إِلَى عَدُوِّهِ، إِلَّا أَنْ يَكُونَ قَاهِرًا لِلَّذِينَ اسْتَنْصَرَهُمْ أَخِذَاً فَوْقَ أَيْدِيهِمْ، وَإِنْ وَجَدَ أَنْصَارًا غَيْرَ الْمُفْسِدِينَ لَمْ يُدْخَلِ الْمُفْسِدِينَ فِي عَسْكَرِهِ، وَلَوْ قَدَّرَ عَلَيْهِمْ.

• قال ابن حزم: الأصل أننا لا نستعين بكافر - ما دام في أهل العدل منعة - فإن أشرفوا على الهلكة واضطروا ولم تكن لهم حيلة، فلا بأس بأن يلجؤوا إلى أهل الحرب، وأن يمتنعوا بأهل الذمة، ما أيقنو أنهم في استنصارهم لا يؤذون مسلماً ولا ذمياً - في دم أو مال أو حرمة مما لا يحل. فإن علم المسلم - واحداً كان أو جماعة - أن من استنصر به من أهل الحرب، أو الذمة يؤذون مسلماً، أو ذمياً فيما لا يحل، فحرام عليه أن يستعين بهما، وإن هلك، لكن يصبر لأمر الله تعالى - وإن تلفت نفسه وأهله وماله - أو يقاتل حتى يموت شهيداً كريماً، فالموت لا بد منه، ولا يتعدى أحداً أجله. ولا يحل لأحد أن يدفع ظملاً عن نفسه بظلم يوصله إلى غيره - هذا ما لا خلاف فيه. وأما الاستعانة عليهم

(١) ابن المرتضى، البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار، مرجع سابق، ج ٦، ص ٣٨٤.

(٢) المرجع السابق، ج ٦، ص ٣٨٤.

(٣) الخطاب، مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، مرجع سابق، ج ٤، ص ٥٤٥.

(٤) اطفيش، شرح النيل وشفاء الغليل، مرجع سابق، ج ١٤، ص ٣٩٠.

ببغاة أمثالهم - فقد منع من ذلك قوم - واحتجوا بقول الله تعالى: ﴿وَمَا كُنْتُ مُتَّخِذَ الْمُظْلِمِينَ عَصَدًا ۖ﴾ [الكهف: ٥١]. وأجازه آخرون -، وبه نأخذ؛ لأننا لا نتخذهم عصداً، ومعاذ الله، ولكن نضربهم بأمثالهم صيانة لأهل العدل، كما قال الله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ نُؤَيِّ بِعَصَ الظَّالِمِينَ بَعْضًا﴾ [الأنعام: ١٢٩] وإن أمكننا أن نضرب بين أهل الحرب من الكفار، حتى يقاتل بعضهم بعضاً، ويدخل إليهم من المسلمين من يتوصل بهم إلى أذى غيرهم، بذلك حسن. وقد قال رسول الله ﷺ: "إن الله ينصر هذا الدين بقوم لا خلاق لهم." (١)

- يجوز الاستعانة بغير المسلم في الدلالة على الطريق، وفي التجسس على الأعداء، ويمكن أن يجعل له جعلاً أو يُعطي مبلغاً في مقابل ذلك، وقد نص الفقهاء ذلك، ومن أقوالهم: "لو قال كافر للإمام: أدلك على قلعة كذا على أن تعطيني منها جارية كذا، فيعاقده الإمام، فيجوز، وهي جعالة بجعل مجهول غير مملوك احتملت للحاجة. ولو قال الإمام ابتداء: إن دلتني على هذه القلعة، فلك منها جارية كذا، فذلك الحكم،" (٢) وقال ابن حزم: "إن اضطررنا إلى المشرك في الدلالة في الطريق استؤجر لذلك بهال مسمى من غير الغنيمة." (٣)

٢- وحدة الإنسانية أصل: (٤)

أ- شرح القاعدة:

تعد هذه القاعدة بمثابة مبدأ أساس موجه للقانون الدولي؛ إذ يقرر الإسلام وحدة الأصل الإنساني، بمعنى أن الجنس البشري على تنوعهم سواء من حيث العرق أو الملائة المالية، أو الانتهاء القومي خلقوا من نفس واحدة.

(١) ابن حزم، المحلى بالآثار، مرجع سابق، ج ١١، ص ١١٣.

(٢) النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف النووي. روضة الطالبين وعمدة المفتين، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠١٣م، ج ١٢، ص ٤٧٨.

(٣) ابن حزم، المحلى بالآثار، مرجع سابق، ج ٧، ص ٣٣٥.

(٤) عطية، جمال الدين. نحو فقه جديد للأقليات، القاهرة: دار السلام، ٢٠٠٣م، ص ٧٠.

وبحسب المعايير الإسلامية؛ فإن ما يتمايز به البشر من انتماءات نسبية، كالانتماء للعشيرة أو الانتماء للغة، لا تنشئ فارقاً معتبراً للتفاضل عند الله تعالى، أو أخذ حقوق إضافية أمام التشريع أو القانون، ثم إن هذا الانتماءات لا تشكل فارقاً حقيقياً بين نوع ونوع، فالانتماء العشائري مثلاً يشمل صنفين؛ من انتمى نسباً، ومن انتمى ولاء. ومن نقلت السنّة الموالي إلى العرب في كثير من المعاني؛ لأنّهم عرب في المدعى، وفي العاقلة، وفي الوراثة. فقال رَحِمَهُ اللهُ: "مولي القوم منهم" وقال: "الولاء حمة كلحمة النسب" كما جعل "حليف القوم منهم"^(١) ليفتح الباب لتلاقي الشعوب، فلا تكون التكتلات الفطرية عائناً أمام اللقاء، بل ينبغي أن تكون كما أرادها الله تعالى، مسخرة لصالح الإنسان.

ومن هنا يرفض الإسلام التمييز العنصري والتمييز الطبقي، كما نبذ التفاخر على أساس عرقي، أو جغرافي، فكل ذلك لا يقره المبدأ الإسلامي الذي لا يرى لإنسان على إنسان أي تمايز، إلا بما يقدمه من عمل يقربه الله تعالى، وهو بالضرورة يعود بالخير على الإنسانية جمعاء، فالناس أمام الشريعة سواء، بقطع النظر عن الجنس أو الجنسية التي ينتمون إليها.

والإسلام مع اعترافه بالتكتلات الاجتماعية كالشعوب والقبائل، فإنه يؤهل هذه التكتلات لرباط أوسع، وهو الرباط الإنساني في ظل مفهوم الأمة، ويلغي أنواع التمايز التي تعيق تعاون الإنسان مع الإنسان، ومن هنا قيل: إن الأرض لا تقدر أحداً، ولو كانت الأرض المقدسة، وإنما يقدر العبد عمله^(٢) وذلك حتى لا يكون الانتماء القومي -وهو أمر فطري مقبول- عائناً من عوائق التعاون الإنساني، إن العقل الإسلامي انطلق في تعامله مع موجودات الكون من منطلق أنها مسخرة للإنسان،

(١) الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر. رسائل الجاحظ، تحقيق: عبد السلام هارون، بيروت: دار الجيل، ط١، ١٩٩١م، مج١، ج١، ص١٢.

(٢) الحارثي، مجموع الفتاوى، مرجع سابق، ج١٨، ص٢٨٣. وهي من كلام الصحابي سلمان الفارسي لأبي الدرداء، وانظر أيضاً:

- الذهبي، سير أعلام النبلاء، مرجع سابق، ج١، ص٥٤٩.

لقوله سبحانه: ﴿أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾ [لقمان: ٢٠]. ويدخل فيما سخر للإنسان التكتلات الاجتماعية، كرباط الشعب والقبيلة، فهي ينبغي أن تكون مسخرة لصالح الإنسانية كلها.

ومما يتصل بوحدة الإنسانية أن الفقه قرّر حق أفراد الجنس الإنساني بالانتفاع بالمباحات، كالبحار العظيمة فلا يمنع منه أحد، كما قرر أن الانتفاع بالمباح لا يجوز إلا إذا كان لا يضرّ بأحد^(١) بمعنى أن المباح كالشمس والقمر والهواء والبحار، هو تراث إنساني مشترك، ينبغي أن يكون الانتفاع به لصالح للإنسانية جميعها، وهو ما يتناوله ضابط خاص: الانتفاع بماء البحر؛ كالانتفاع بالشمس والقمر، وكذا إثبات حق الجنس الإنساني في الشرب من كل ماء ما لم يحرز، وهو ما يتناوله الضابط: لكل من بني آدم والبهائم حق الشفعة في كل ماء لم يحرز بإناء.

وقد قرر الفقه الإسلامي أدوات لتحقيق الوحدة الإنسانية من الناحية العملية على التفصيل الآتي:

- على مستوى الإنسانية جميعاً:

حثّ الإسلام على الرحمة بالخلق، فقرر أن "من لا يرحم لا يُرحم" وانطلاقاً من هذا المبدأ روعيت الرحمة في جميع أحكام الفقه، ومن جملتها الفقه السياسي.

- على مستوى الأمة الإسلامية:

- أوجد الإسلام مفهوم الأمة الإسلامية رباطاً اجتماعياً يتسع للقبائل والشعوب والأعراق جميعها، وهذا ما أكدته الوثيقة الإسلامية، وأن المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب ومن تبعهم، فلحق بهم وجاهد معهم أنهم أمة واحدة من دون الناس.^(٢) وعرف التاريخ الإسلامي مؤسسات تمثل الأمة منها:

(١) الزيلعي، تبين الحقائق شرح كنز الدقائق، مرجع سابق، ج ٦، ص ٢٩.

(٢) ابن سيد الناس، أبو الفتح محمد بن محمد اليعمرى، عيون الأثر في فنون المغازي والشمال والسير، بيروت: دار القلم، ١٩٩٣م، ج ١، ص ٢٦٠.

- مؤسسات سياسية؛ تمثلت بالدولة المسلمة وكانت في بداية أمرها دولة الأمة، بحيث يجتمع المسلمون في دولة واحدة، واليوم بعد نشوء واقعي لتعدد الدول، فإن الفقه يدعو إلى صيغة سياسية وحدوية تلتقي فيها الدول الإسلامية.

وحتى تبقى الدولة دولة الأمة ذات بعد إنساني، قرر الإسلام الجنسية المفتوحة للدولة المسلمة، وتوسع في عقد الأمان، وقرر الفقهاء أن المسلمين بعضهم أولياء بعض، وهذا الولاء موجب النصرة والتوارث، وينوب عن المسلمين في الإرث بيت المال وفق ترتيب خاص.^(١)

- مؤسسات اجتماعية؛ كالمؤسسات التعليمية كالأزهر والزيتونة، وكانت تمثل أداة توحيد الأمة اجتماعياً^(٢) إلى جانب المؤسسات التي تتولى التربية الأخلاقية والتزكية، وهناك جهات تحتاج إلى مؤسسات تنهض بها على مستوى الأمة كالمؤسسة الفقهية.

- جوهر الإسلام التناصر بين من له بالإنسان صلة خاصة من رحم أو ملة أو انتماء قومي، واعتبر من التعاون على الخير، وهناك عدد من الأحكام الفقهية التي توطد أواصر الأخوة في المجتمع، كالأمر بصلة الرحم والنهي عن الهجر والندب إلى العقيقة والأضحية التي قصد بها التواصل الاجتماعي.

- كان للعبادات أثر في توحيد مشاعر أفراد الأمة، كمشاعر الحج، وأعطى للحرم أحكاماً خاصة، بحيث يستوي فيه حق المقيم من أهله والبادي القادم من بلاد أخرى، لقوله تعالى: ﴿الَّذِي جَعَلَنَهُ لِلنَّاسِ سَوَاءً الْعَلَفُ فِيهِ وَالْبَادُ﴾ [الحج: ٢٥].^(٣)

(١) الدسوقي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، مرجع سابق، ج ٢، ص ٣٣٢، وانظر أيضاً:

- الضابط الفقهية: بيت المال حائز أو وراث.

(٢) يذكر النفرواي مؤلف كتاب الفواكه الدواني: في ترجمته: الْأَزْهَرِيُّ مُوطِنًا الْمَالِكِيَّ مَذْهَبًا.

(٣) البابري، العناية شرح الهداية، مرجع سابق، ج ١٤، ص ٣٢٧.

ب- أدلة الضابط:

- ﴿يَتَأْتِيَ النَّاسُ إِيَّا خَلَقْتُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴿١٣﴾﴾ [الحجرات: ١٣].

- ﴿يَتَأْتِيَ النَّاسُ أَتَقُوا رَبَّكُمْ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا ﴿١﴾﴾ [النساء: ١].

- قوله ﷺ: "لَيْسَ مِنَّا مَنْ دَعَا إِلَىٰ عَصِيَّةٍ، وَلَيْسَ مِنَّا مَنْ قَاتَلَ عَلَىٰ عَصِيَّةٍ، وَلَيْسَ مِنَّا مَنْ مَاتَ عَلَىٰ عَصِيَّةٍ." (١)

- قوله ﷺ: "مَنْ قَاتَلَ تَحْتَ رَايَةٍ عُمِيَّةٍ يَدْعُو إِلَىٰ عَصِيَّةٍ أَوْ يَغْضَبُ لِعَصِيَّةٍ فَقُتِلَ فَقَتْلُهُ جَاهِلِيَّةٌ" (٢) والعمية الأمر الأعمى لَا يَسْتَبِينَ وَجْهَهُ، ومنه تَقَاتِلِ الْقَوْمَ لِلْعَصِيَّةِ، وكل من يقاتل وَلَا يُعْرِفُ أَنَّ مَا يُقَاتِلُ حَقٌّ أَوْ بَاطِلٌ فهو راية عمية تستوجب النار لمن قاتل تحتها." (٣)

ت- تطبيقات الضابط:

- مقتضى الإدراك للوحدة الإنسانية الرحمة بالخلق لما فطر عليه الإنسان من الميل لأفراد جنسه، وينبغي الالتفات للرحمة والعدل في وضع السياسات ثم أثناء تنفيذها من قبل مؤسسات الدولة، وهذا ما نلاحظه في توجيه علي بن أبي طالب لواليه في مراعاة الرحمة عند تنفيذ الأحكام؛ إذ يقول: "وأشعر قلبك الرحمة للرحمة والمحبة لهم؛ واللفظ بهم، ولا تكونن عليهم سبعا ضاريا تغتنم أكلهم؛ فإنهم صنفان: إما أخ في

(١) السجستاني، سنن أبي داود، مرجع سابق، كتاب: الأدب، باب: في العصبية، ص ٥٥٢، حديث رقم: (٥١٢١).

(٢) القشيري، صحيح مسلم، مرجع سابق، كتاب: الإمارة، باب: وجوب ملازمة جماعة المسلمين عند ظهور الفتن، وفي كل حال، وتحريم الخروج على الطاعة ومفارقة الجماعة، ص ٧٧٢، حديث رقم: (١٨٤٨).

(٣) النووي، شرح النووي على صحيح مسلم، مرجع سابق، ج ١٢، ص ٢٨٣.

الدين، وإما نظيرُ لك في الخلق، -أي في الإنسانية- يفرط منهم الزلل، وتعرض لهم العلل، ويؤتى على أيديهم في العمد والخطأ؛ فأعطهم من صفحك وعفوك مثل الذي تحب أن يعطيك الله من عفوه وصفحه.^(١) وتلاحظ أن تعليل علي بن أبي طالب للتوجيه للرحمة استند إلى وحدة الإنسانية، وكما استند إلى الشعور برقابة المولى عزَّوجلَّ، وهما من الضمانات الفكرية والإيمانية لتقييد العاملين في السلطة التنفيذية، من الرحمة بالخلق إقالة عثرات ذوي الهيئات مما كان دون الحدود، والحث على الستر على الذنوب، وعدم إيقاع العقوبة بالجلد في وقت شدة الحر، أو البرد مما تلاحظ فيه الالتفات إلى الرحمة بالخلق، بقطع النظر عن جنسهم.

- لا يبيح الإسلام القتال لغاية أن تكون أمة هي أربى من أمة، كما يرفض الإسلام الأفكار العنصرية التي سوغت للاستعمار على أساس افتراض أن للأمم الراقية مجالاً حيوياً، يتجاوز حدودها الجغرافية بما يعطيها الحق في التوسع، وأخذ ثروات غيرها من الأمم، كالنازية والفاشية! ومن الأفكار العنصرية المرفوضة الصهيونية المستندة إلى مفهوم مشوه لفكرة شعب الله المختار، الذي يُستغل للاعتداء على حقوق الآخرين وتشريد شعب آمن بكامله، وعلى مرأى ومسمع من دول العالم المتحضر، ومجلس الأمن، القوام على حفظ السلم العالمي!^(٢)

يرفض الإسلام كل أنواع التمييز؛ لأنه متصادم مع العدل المأمور به بإطلاق، بحيث لا يقتصر العدل مع المسلمين فقط، بل ينبغي أن يكون العدل مع الناس جميعاً، على اختلاف أعراقهم ولغاتهم وأديانهم، ومن هنا حرم الإسلام حمية الجاهلية، وَالْحَمِيَّةُ هِيَ الْعَزْمُ عَلَى نُصْرَةِ مَنْ لَهُ بِالْعَازِمِ وَجْهٌ اخْتِصَاصٍ مِنْ رَحْمَةٍ أَوْ مِلَّةٍ أَوْ وَلَاءٍ، وَالْحَمِيَّةُ عَلَى الْحَقِّ جَائِزَةٌ، بَلْ وَاجِبَةٌ، لِقَوْلِهِ ﷺ: "الْمُؤْمِنُونَ كَالْبُنْيَانِ يَشُدُّ

(١) القلقشندي، أحمد بن علي. صبح الأعشى في صناعة الإنشا، تحقيق: يوسف طویل، دمشق: دار الفكر، ١٩٨٧م، ج ١٠، ص ١٠.

(٢) الدريني، خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، مرجع سابق، ص ٤٩.

بَعْضُهُ بَعْضًا" وَعَلَى الْمُبْطَلِ مُحَرَّمَةٌ لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿إِذْ جَعَلَ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْحَمِيَّةَ حَمِيَّةَ الْجَاهِلِيَّةِ﴾ [الفتح: ٢٦]، فَذَمُّهُمْ عَلَى ذَلِكَ، وَالذَّمُّ دَلِيلُ الْقُبْحِ، ^(١) وَهِيَ مِنْ أَعْظَمِ جُنْدِ الشَّيْطَانِ، وَأَكْبَرِ آفَةٍ عَلَى الْإِنْسَانِ ^(٢) ويدخل في مفهوم حمية الجاهلية أنواع التمييز السلبي، التي ورد النهي عنها نصاً: ^(٣)

- التمييز العرقي: ومن ذلك قوله ﷺ: "أَلَا لَا فَضْلَ لِعَرَبٍ عَلَى أَعْجَمِيٍّ، وَلَا لِعَجَمِيٍّ عَلَى عَرَبِيٍّ، وَلَا لَأَحْمَرَ عَلَى أَسْوَدَ، وَلَا أَسْوَدَ عَلَى أَحْمَرَ؛ إِلَّا بِالتَّقْوَى" ^(٤) وَإِذَا كَانَ الْأَصْلُ وَاحِدًا، فَلَا تَفَاوُتَ بَيْنَ الْفُرُوعِ إِلَّا بِالتَّفَاوُتِ فِي خِلَالِ الْخَيْرِ؛ ^(٥) لَأَنَّ هَذَا التَّبَايْنَ بِالنَّسَبِ مِنَ الْأُمُورِ الْعَارِضَةِ، وَلَا أَصْلَ لَهَا حَقِيقَةُ التَّفَاوُتِ لَوْحِدَةِ الْأَصْلِ. ^(٦)

- التمييز اللغوي: يقصد بالتمييز اللغوي التفضيل بين الناس نظراً لانتماهم القومي أو اللغة الأم، التي ينتمون إليها، وتعد اللغة أحد أبرز المكونات القومية للشعوب، فتعرف الشعوب بلغاتها، وهذا التمييز اللغوي ليس سبباً للتفاضل، ولا يجوز أن يكون عائقاً لمقصد العمران المقتضي للتعاون، ومما يجدر التنبيه إليه هنا أن طبيعة الرباط القومي العربي هو رباط منفتح يتسع لأبناء الأعراق الأخرى، وهذا ما نبه إليه الجاحظ في البيان والتبيين، في

(١) ابن المرتضى، البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار، مرجع سابق، ج ١٦، ص ٣٩٣.

(٢) اطفيش، شرح النيل وشفاء الغليل، مرجع سابق، ج ١٦، ص ٢٦٦.

(٣) عطية، نحو فقه جديد للأقليات، مرجع سابق، ص ٧٨.

(٤) الشيباني، مسند الإمام أحمد ابن حنبل، مرجع سابق، ج ٣٨، ص ٥١٨، حديث رقم: (٢٣٥٣٦).

(٥) النفراوي، الفواكه الدواني على رسالة أبي زيد القيرواني، مرجع سابق، ج ٨، ص ٤٤٦، عن الموقع الإلكتروني:

- <http://www.al-islam.com>

(٦) القاري، مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، مرجع سابق، ج ٩، ص ١٢٣.

معرض مناقشته لعروبة إسماعيل عَلَيْهِ السَّلَام، أبي العرب المستعربة، وأنه قد ولد لأبوين أعجميين، لكنه لما نشأ بين قبيلة جرهم فتق الله لهاته على العربية المبينة، فكان أولى بالعروبة منهم^(١) وبين الجاحظ أن العروبة لها سببان؛ عروبة العرق، وعروبة التعرب، ومن هنا قيل: ليست العروبة منكم بأب ولا أم، وإنما العربية اللسان، فمن نطقها فهو عربي^(٢) ويلحظ أن عدداً من أئمة العربية؛ كسيبويه والزنجشري هم من الأعراق غير العربية، وهذا ما يكشف عن قدرة الإسلام على إذابة التمييز اللغوي، بحيث جعل الرباط اللغوي منفتحاً للأعراق، وأداه تعارف لا أداة تمايز سلبي.

وقد نص فقهاء الحنفية في مبحث الكفاءة للزواج على أن شرف العلم يفوق شرف النسب، فالعالم غير معروف النسب يكون كفواً للعلوية الشريفة النسب^(٣)، وأن شرف الصلاح فوق شرف العلم^(٤) فالعالم والقاضي الفاسقين لا يكونان كوفيين لصالحة بنت صالحين؛ لأنَّ شرف الصلاح فوق شرف العلم والقضاء مع الفسق^(٥).

- التمييز بسبب الدين: ويقصد حرمان الإنسان من حقوق بسبب معتقده الديني، وهذا أمر لا تقره الشريعة؛ إذ اعتبر الفقهاء عقدَ الزمة كعقد الإسلام من جهة

(١) الجاحظ، رسائل الجاحظ، مرجع سابق، ج ١، ص ٣١، وانظر أيضاً:

- الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر. البيان والتبيين، تحقيق: عبد السلام هارون، بيروت: دار الجيل، ط ١، (د. ت.)، ج ٣، ص ٢٩٠.

(٢) ابن عساکر، تاريخ دمشق، مرجع سابق، ج ٢٤، ص ٢٢٤.

(٣) ابن عابدين، حاشية ابن عابدين، مرجع سابق، ج ٣، ص ١٠١.

(٤) المرجع السابق، ج ٣، ص ١٠٠.

(٥) المرجع السابق، ج ٣، ص ١٠٠.

قال صاحب الحاشية: "وهو تعبير بنت الصالحين بفسق الزوج، ولعل ما تقدم عن المحيط من أن تابع الظالم أحسن من الكل، كان في زمنهم الذي الغالب فيه التفاخر بالدين والتقوى، دون زماننا الغالب فيه التفاخر بالدنيا، فافهم. والله أعلم."

عصمة الدم والمال، وذلك منعاً لأن تظلم الأثرية الأقلية، فقد حمى الإسلام الأقلية الدينية، بأن رفعها إلى مستوى الأغلبية، وجعلها طرفين في عقد واحد، هو عقد الذمة، وأسبغ على العقد صفة دينية؛ إذ جعل الذمة عائدة لله ورسوله،^(١) ونص الفقهاء أن الجزية خلف عن الإسلام في أحكام الدنيا.^(٢)

- كل ما حقق الخير للإنسانية فهو من الخير الذي تسعى الشريعة لتحقيقه.

٣- الأصل أن الدنيا داران: دار استجابة ودار دعوة:^(٣)

أ- صيغ أخرى للضابط:

- الأصل أن الدنيا كلها داران: دار الإسلام ودار الحرب، وعند الإمام الشافعي الدنيا كلها دار واحدة.^(٤)

- الدار قسمان: دار إسلام، ودار كفر.^(٥)

(١) عطية، نحو فقه جديد للأقليات، مرجع سابق، ص ٧٨.

(٢) السرخسي، أبو بكر محمد بن أحمد بن سهل. النكت: وهو شرح لزيادات الزيدات، بيروت: عالم الكتب، ١٤٠٦هـ، ص ١٤٤، انظر أيضاً:

- ابن الهمام، شرح فتح القدير، مرجع سابق، ج ٥، ص ٤٦٧.

(٣) البخاري، عبد العزيز بن أحمد. كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧م، ج ٣، ص ٣٦٥.

ولفظه: "فإن الكفار وأهل الأهواء ليسوا من الأمة على الإطلاق، بل هم أمة دعوة لا أمة متابعة." وانظر قريباً منه:

- العيني، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، مرجع سابق، ج ٢، ص ١٧٧، ولفظه: "وكل من على وجه الأرض من المسلمين والكفار أمته، أما المسلمون فإنهم أمة إجابة، وأما الكفار فإنهم أمة دعوة."

(٤) الدبوسي، أبو زيد عبيد الله بن عمر بن عيسى الدبوسي الحنفي. تأسيس النظر، تحقيق مصطفى محمد القباني، بيروت والقاهرة: دار ابن زيدون ومكتبة الكليات الأزهرية، (د. ت.)، ص ١١٩، وانظر أيضاً:

- البورنو، موسوعة القواعد الفقهية، مرجع سابق، ج ١، ص ٥٠٧.

- الزنجاني، محمود بن أحمد. رأي الشافعية في تخريج الفروع على الأصول، تحقيق: محمد أديب الصالح، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط ٣، ١٣٩٨هـ، ص ٢٧٧، عند قوله: اختلاف الدارين لا يوجب تباين الأحكام.

(٥) الحلي، الحسن بن يوسف بن المطهر. اختلاف الفقهاء، قم: المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، =

- العالم في عهد المنظمات الدولية دار عهد وموادة.^(١)

ب- ضوابط ذات علاقة:

- دار الحرب تصير دار الإسلام بإجراء أحكام الإسلام فيها.^(٢)
- إذا أجرى أهل الحرب في بلدة من بلاد أهل الإسلام أحكام أهل الحرب تصير دار حرب كيفما كان.^(٣)
- كل محل قدر أهله فيه على الامتناع من الحربين؛ صار دار إسلام.^(٤)
- كُلُّ حُكْمٍ لَا يَفْتَقِرُ إِلَى قَضَاءِ الْقَاضِي فَذَاكَ الْإِسْلَامُ وَذَاكَ الْحَرْبُ فِي ذَلِكَ الْحُكْمِ عَلَى حَدِّ سَوَاءٍ.^(٥)
- القضاء يعتمد الولاية.^(٦)

ت- شرح الضابط:

يعالج هذا الضابط الرؤية الكلية لأصل العلاقات بين الدول هل هي السلم، أم الحرب؟ وكيف يتعامل الفقه مع الدول التي لا تحكم بالشرع الإسلامي؟ وهل يتعين

= (د. ت.)، ج ٢، ص ٧٧٥، وانظر أيضاً:

- الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، مرجع سابق، ج ٧، ص ١٣٠ وعبارته: "مَعْنَى الدَّارَيْنِ دَارُ الْإِسْلَامِ وَدَارُ الْكُفْرِ..."

(١) أبو زهرة، العلاقات الدولية في الإسلام، مرجع سابق، ٦٠، انظر أيضاً:

- العوا، محمد سليم. الوسطية السياسية، سلسلة الأمة الوسط (١)، الكويت: المركز العالمي للوسطية، ٢٠٠٧م، ص ٤٩.

(٢) شيخني زادة (داماد أفندي)، مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر، مرجع سابق، ج ٢، ص ٤٥٥. ولفظه: "دار الحرب تصير دار الإسلام بإجراء أحكام الإسلام فيها، كإقامة الجمعة والأعياد".

(٣) قاضيخان، فخر الدين حسن بن منصور الأوزجندی. الفتاوى الخانية، مطبوع بهامش: «الفتاوى الهندية»، المسماة بـ"العالمكية في مذهب أبي حنيفة النعمان"، بيروت: دار الفكر، ١٩٩١م، ج ٣، ص ٥٨٤.

(٤) الرملي، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، مرجع سابق، ج ٨، ص ٨٢. انظر أيضاً:

- الجمل، حاشية الجمل على شرح المنهاج، مرجع سابق، ج ٥، ص ٢٠٨.

(٥) ابن نجيم، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، مرجع سابق، ج ٨، ص ١٥٤.

(٦) الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، مرجع سابق، ج ٢، ص ٣١١.

جهادها، أم أن الأصل هو الدعوة، وإنما يكون الجهاد حال وضع العوائق أمام الدعوة؟ وهذا الضابط من موضوعات القانون الدولي العام، وهو مبني على صياغة ضابط آخر، وضعه الدبوسي في تأسيس النظر: "الأصل أن الدنيا كلها داران، وعند الشافعي دار واحدة"، ومقصود الدبوسي بيان النطاق المكاني للحكم الشرعي، وهل تطبق الأحكام الشرعية على ما يرتكب من مخالفات خارج إقليم الدولة الإسلامية، وهو بهذا المعنى من موضوعات القانون الدولي الخاص.

أما الضابط الذي صغناه هنا؛ فيقصد به أن الأمة الإسلامية مطالبة بالدعوة إلى الله تعالى، تطبيقاً لقوله تعالى: ﴿لِنَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾ [البقرة: ١٤٣]؛ أي في التبليغ، وإقامة الحجة،^(١) فغير المسلمين هم أمة دعوة، وإن لم يكونوا أمة متابعة، أما المسلمون فإنهم أمة إجابة؛ وعليه فإن العالم يقسم إلى: أمة استجابة وأمة دعوة.

ومسوغ التقسيم إلى دار استجابة ودار دعوة في مقابل التصنيف الشائع في متون الفقه من تقسيم العالم إلى دار إسلام ودار حرب؛ لأن الحرب ليست هي الأداة المتعينة لتحقيق السياسة الخارجية للدولة، كما أن الجهاد ليس مقصوداً لذاته، وإنما قصد لحكم ومعان متعلقة بإزالة عائق الدعوة، فالرسالة الإسلامية جاءت للناس كافة، وهي تجعل معتنقيها ينهضون بمسؤولية القيام بتبليغ الدعوة بقدر الوسع، إعمالاً لقوله تعالى: ﴿وَلِنُنْذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا﴾ [الأنعام: ٩٢]، وقوله: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [سبأ: ٢٨]، ومن هنا ظهرت دراسات تنادي بالعودة إلى هذا الأصل في تقسيم المعمورة باتخاذ الدعوة أساساً للتقسيم،^(٢)

(١) الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، مرجع سابق، ج ٣، ص ١٤٦.

(٢) غمق، ضو مفتاح. نظرية الحرب في الإسلام وأثرها في القانون الدولي العام، بنغازي: جمعية الدعوة الإسلامية، ١٩٩٧م، ص ٩٥-٩٧، وانظر أيضاً:

- إسماعيل، سيف الدين عبد الفتاح، "مدخل القيم: إطار مرجعي لدراسة العلاقات الدولية في الإسلام"، مشروع العلاقات الدولية في الإسلام، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ١٩٩٩م، ج ٢، ص ٣٧٢ وما بعدها.

- العلواني، طه جابر. مقاصد الشريعة، بيروت: دار الهادي للطباعة والنشر، ٢٠٠١م، ص ٥٦ وما بعدها.

ومن المقرر شرعاً أن الدعوة رسالة المسلم وواجبه.

والمصطلح الذي ابتكره فقهاؤنا السابقون في تقسيم المعمورة إلى دار إسلام ودار حرب يمتاز بأمور منها؛ أنه يجمع بين الواقعية والمثالية في النظرة للعلاقات الدولية، فهو واقعي من جهة إدراكه لاحتمالية قيام الحرب في العلاقات، وعليه فلا بد من تنظيم أحكام الحرب، ومن جهة أخرى فهو تقسيم مثالي لتبنيه وجود دولة واحدة تحكم العالم، تتوحد فيها الشعوب والملل من غير تفرقة أو تمييز والسعي نحو حكومة عالمية هدف دعا إليه عدد من المفكرين، وهو إذا أحسن تطبيقه يزيل التنافس السلبي بين الدول القطرية، ويلغي فكرة هيمنة أمة على أمة، ويفتح الباب لتدفق السلع والأفكار.

ويُعَدُّ التصنيف الفقهي العالم إلى دارين على أساس غير عرقي فكرة متطورة راقية في زمانها تستدعي الإجلال والتقدير؛^(١) إذ نشأ هذا التصنيف لتصويب خلل في العلاقات الدولية ولمقابلة تقسيم آخر كان يقسم العالم إلى ثلاثة أقسام: الروماني واللاتيني وعالم الآخرين، وهو تقسيم عرقي يقصد به تسويغ سرقة ثروات الشعوب غير الرومانية واللاتينية، فالرومان بحسب الرؤية الرومانية هم سادة الدنيا، واللاتين أبناء عمومهم والآخرين أبناء الأعراق الأخرى تستباح في سبيل السيطرة عليهم حرمان الإنسان والمال، وكانوا يسوغون سرقات الشعوب بالاستناد إلى أسس علمية زائفة.^(٢)

(١) أثارَ مصطلح دار الإسلام ودار الحرب ردود فعل لدى الدارسين المعاصرين، من ذلك ما نقله محمد سليم العوا عن رضوان السيد في محاضرة: ظهور الدولة الإسلامية وزوالها: "بأن هذا التقسيم لا يلتفت إلى تنوع العالم وغناه"، والحقيقة خلاف ذلك، وقد نبه العوا إلى ما يتضمنه هذا التقسيم من تصويب للرؤية، ودعا إلى الاقتداء بأسلافنا بتصويب الخلل في الرؤية التي تسوغ نهب العالم وهيمنة الصراع بين الثقافات والحضارات. وأن لا نتوقف عند المصطلح. انظر:

- العوا، الوسطية السياسية، مرجع سابق، ص ٤٦.

(٢) انظر الضابط: الحقوق الفردية والحريات العامة الثابتة شرعاً قيد على سيادة الدولة الخارجية. وكلام أرسطو حول الشعوب غير الأوروبية فهي إما ذكية لكنها ذات إرادة ميتة، مثل شعوب آسيا، وإما شجاعة، ولكنها فاقدة الذكاء، كشعوب المناطق الباردة، وكلاهما غير مؤهل للقيادة وأما الإنسان الذي جمع المحاسن فهو الإنسان الأوروبي، ولذا يحق له حكم العالم والسيطرة على ثرواته واسترقاق الآخرين!. ومن هنا تم تقسيم الدور في المفهوم الروماني، بما يخدم فكرة الهيمنة، فجاء التقسيم الإسلامي ليجعل الشعوب =

وجاء التقسيم الفقهي الإسلامي مصوباً لخلل التقسيم الروماني، ومغائراً في الرؤية، فهو لا يعلي من شأن جنس على جنس، كما أنه لا يسوّغ العدوان على الآخر، فاختلاف الدور وإن كان له أثره الفقهي في اختلاف بعض الأحكام، إلا أنه لا يوجد من بين هذه الأحكام حكم واحد يميز العدوان أو انتهاك حقوق الأمم، لا على أساس عرقي، ولا على أساس ديني. بل الشواهد تؤكد احترام حقوق الإنسان بوصفه إنساناً.

وقد أدّى هذا التقسيم إلى دار إسلام ودار حرب وظيفته في زمنه، وهو مفهوم اجتهادي مرتبط بمصلحة، ولم ينشأ عن قصور في الرؤية لتنوع العالم وغناه، بل عن إدراك لفساد التمييز العرقي والعنصري وإدراك لصحة التمييز بالعقيدة، وما يترتب عليها من العمل والسلوك الأقرب للتقوى، وإذا كان التنظيم الدولي الجديد أدخل الدول في اتفاقيات تحدد مجال الحرب المشروعة،^(١) فهذا يستدعي تسمية أقرب للصواب في وصف العلاقة بين المسلمين وغيرهم^(٢) ويرفع اللبس الناشئ من مصطلح دار الحرب، والذي يوهّم إعلان الحرب على الدول الواقعة خارج نطاق دار الإسلام^(٣) ومعيّار الجمهور، ومعهم الصاحبان من الحنفية لتقسيم الدور إلى دار الإسلام ودار الحرب هو غلبة الأحكام المطبقة، ويقترن به معيار السلطان أو المنعة. فدار الإسلام عندهم هي الدار التي تكون فيها أحكام الإسلام هي الغالبة والسلطان والمنعة فيها للمسلمين؛ أي البلاد التي تدخل في نطاق السيادة الإسلامية، وفي المقابل تكون دار الحرب تلك التي تسري فيها أحكام الكفر، وليس للمسلمين فيها سلطان ومنعة.^(٤)

= تقف على قدم المساواة أمام الشرع، وهذا في زمانه خطوة راقية تستدعي أن نفتخر بها لا أن نخجل منها.

(١) بحسب ميثاق الأمم المتحدة تكون الحرب مشروعة في حالة تعرض دولة عضو في الأمم المتحدة للعدوان، فيجوز رد العدوان بشكل فردي أو جماعي، وكذا تشرع الحرب إذا اتخذ قرار من الأمم المتحدة برد العدوان على بلد عضو، وفي ما سوى هذه الحالات تكون الحرب غير مشروعة ترسيخاً لمبدأ حق الدول بالبقاء.

(٢) العواء، الوسطية السياسية، مرجع سابق، ٤٧-٤٨.

(٣) الكيلاني، "تطور العلاقات بين الدول من دار إسلام ودار حرب إلى دار دعوة ودار استجابة في عصر المنظمات الدولية"، مرجع سابق، ص ٢٥.

(٤) وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الموسوعة الفقهية الكويتية، مرجع سابق، ج ٢٠، ص ٢٠١، وانظر أيضاً: =

وسواء بنيت الفروع الفقهية على أساس السيادة أو على ديانة الأكثرية، فهذا التقسيم لا شأن له بالاحتلال أو تأسيس العلاقات بين المسلمين وغيرهم على الحرب، فليس المراد بدار الحرب أن يكونوا في حالة حرب قائمة بينهم وبين المسلمين، بل المراد بدار الحرب أنها غير إسلامية، بل مستقلة، غير داخلة تحت سلطة الإسلام.^(١)

وإلى جانب دار الإسلام ودار الحرب، يضيف فريق من الشافعية والحنابلة قسماً ثالثاً هو دار العهد، وهي الدار التي صالح المسلمون أهلها على أن الأرض لهم، أما الجمهور؛ فيعدونها دار صلح، وهي جزء من دار الإسلام لخضوعها لأحكام الدولة الإسلامية ونفوذها، فإن اشترط أهلها خلاف ذلك فهي من دار الحرب، ولكن بينها وبين المسلمين هدنة، تحقن الدماء وتمنع الاعتداء.^(٢)

= - السرخسي، المبسوط، مرجع سابق، ج ١٠، ص ١١٤.

- المرداوي، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام المجل أحمد بن حنبل، مرجع سابق، ج ٤، ص ١٢١.

- شيعي زادة (داماد أفندي)، مجمع الأثر في شرح ملتقى الأبحر، مرجع سابق، ج ٢، ص ٤٥٦.

(١) الزرقا، مصطفى. فتاوى مصطفى الزرقا، دمشق: دار القلم، ٢٠٠٤م، ص ٦٢٦. وانظر أيضاً:

- Boisard, Marcel. *Jihad: A Commitment to Universal Peace*, U. S. A, American Trust Publications, 1988, pp. 8-9.

- Parvin, Manoucher, and Sommer, Maurise. *Dar al-Islam: The Evolution of Muslim Territoriality and Its Implications for Conflict Resolution in the Middle East*, *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 11, No. 1, p3-6.

(٢) الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد. الأحكام السلطانية والولايات الدينية، بيروت: المكتبة العلمية، ١٩٨٢م، ص ١٥٧، وانظر أيضاً:

- الفراء، أبو يعلى محمد بن الحسين. الأحكام السلطانية، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٣م، ج ١، ص ١٤٨-١٤٩.

- البهوتي، منصور بن يونس. كشف القناع عن متن الإقناع، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧م، ج ٣، ص ٩٥.

- السرخسي، أبو بكر محمد بن أحمد بن سهل. شرح السير الكبير، القاهرة: الشركة الشرقية للإعلانات، (د. ت.)، ج ٥، ص ٢١٨٠.

- الأصبحي، المدونة الكبرى، مرجع سابق، ج ٢، ص ٢٩٠.

واستعمل الإمام محمد بن الحسن الشيباني مصطلح دار المودعة، وتابعه في ذلك فقهاء الحنفية، ويعني به الدار التي تصالح المسلمون مع أهلها على ترك القتال، ببال أو غير مال، بسبب ظروف خاصّة، فيأمن المودعون على أنفسهم وأموالهم، ضمن شروط خاصّة، يُتَّفَق عليها،^(١) والمودعة تقابل مفهوم الهدنة عند الجمهور.

واستناداً لفكرة داري العهد والمودعة ذهب فريق من الفقهاء المعاصرين،^(٢) إلى أن التنظيم الدولي في العصر الحديث يجعل من كل دول المعمورة دار عهد ومودعة: "وأنه يجب أن يلاحظ أن العالم الآن تجمعته منظمة واحدة قد التزم كل أعضائها بقانونها ونظمها، وحكم الإسلام في هذه أنه يجب الوفاء بكل العهود والالتزامات التي التزمتها الدول الإسلامية، عملاً بقانون الوفاء بالعهد، الذي قرره القرآن الكريم، وعلى ذلك لا تعد دار المخالفين التي تنتمي لهذه المؤسسة العالمية دار حرب ابتداء، بل تعتبر دار عهد." ويرد على هذا الرأي اعتراضات عدة، منها: أن الدول لا تقف على قدم المساواة في موقفها من الإسلام والمسلمين، فضلاً عن أن هذا القول يؤدي إلى التسليم بأن منظمة الأمم المتحدة، وما يصدر عنها لا شبهة فيه في شرعة الإسلام، وأن عهودها والتزاماتها لا تتعارض مع الشرع، وكل هذا موضع شك ومراجعة.^(٣)

ث - أدلة الضابط:

- قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٧] ووجه الاستدلال أن لفظ العالمين يتسع للمسلمين من أمة الاستجابة ولغير المسلمين من أمة الدعوة، فكل الإنسانية من أمة الرسول ﷺ، وهو رحمة لهم جميعاً، وكل حكم جزئي من أحكام الشريعة غايته الرحمة، حتى الحرب شُرعت رحمة، وسبيلاً لرفع الظلم، وإزالة العوائق

(١) السمرقندي، تحفة الفقهاء، مرجع سابق، ج ٣، ص ٢٩٧.

(٢) أبو زهرة، العلاقات الدولية في الإسلام، مرجع سابق، ص ٦٠، وانظر أيضاً:

- العوا، الوسطية السياسية، مرجع سابق، ص ٤٩.

(٣) منجود، مصطفى. "الدولة الإسلامية: وحدة العلاقات الخارجية في الإسلام"، مشروع العلاقات الدولية في الإسلام، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط ١، ١٩٩٩ م، ج ٤، ص ٣١٤ وما بعدها.

أمام الدعوة، ومن هنا كان التقسيم بالنظر إلى الغاية أولى من التقسيم بالنظر إلى الوسيلة.

- قوله ﷺ: "إذا لقيت عدوك من المشركين فادعهم إلى إحدى خصال ثلاث، فأيتهن أجابوك فاقبل منهم، وكف عنهم، ثم ادعهم إلى الإسلام، فإن أجابوك فاقبل وكف عنهم، ثم ادعهم إلى التحول من دارهم إلى دار المهاجرين، أئتمهم إن فعلوا ذلك فلهم ما للمهاجرين وعليهم ما على المهاجرين، فإن أبوا أن يتحولوا منها فأخبرهم أئتمهم يَكُونُونَ كَأَعْرَابِ الْمُسْلِمِينَ، يَجْرِي عَلَيْهِمْ حُكْمُ اللَّهِ الَّذِي يَجْرِي عَلَى الْمُؤْمِنِينَ"^(١)

ومن الواضح في هذا الحديث أن الرسول قسم الدور إلى قسمين: دار الهجرة ودار غيرهم، التي أطلق عليها الفقهاء اسم دار الكفر، ودار الحرب فالحديث الشريف ينص بوضوح على اختلاف الدور، ويبنى عليها حكماً فقهيّاً، وهو الهجرة إلى دار الإسلام، لنصرة الدولة الناشئة، وللعيش في ظل التشريعات الإسلامية.

ج- تطبيقات الضابط:

- يدعو الإسلام لدولة عالمية واحدة؛ إذ تقوم الرؤية الإسلامية للعلاقات الدولية على أساس أن المجتمع العالمي مجتمع واحد، وأن الإسلام جاء ليطبق في الأرض كلها، وينظم شؤون الحياة كلها،^(٢) وكل فرد آمن بالإسلام فهو من أمة الاستجابة، وأما من لم يؤمن فهو من أمة الدعوة.

- كل دولة تعمل على أسلمة التشريعات فيها أو استجابة غالبية أهلها للإسلام فهي دار استجابة ودار إسلام، ومفهوم دار الإسلام ودار الاستجابة هو أحد مؤسسات الأمة المسلمة، والأصل في المصطلح أنه معيار قيمي، يُطلق على الدول التي استجابت للإسلام، فهي تحكم به في تشريعاتها.^(٣)

(١) القشيري، صحيح مسلم، مرجع سابق، كتاب: الجهاد والسير، باب: تأمير الإمام الأمراء على البعوث ووصية إياهم بأداب الغزو وغيرها، ج ٣، ص ١٣٥٦، حديث رقم: (١٧٣١).

(٢) عطية، النظرية العامة للشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص ٢٦٤.

(٣) السرخسي، المبسوط، مرجع سابق، ج ٣٠، ص ٣٣. ولفظه: "دار الإسلام دار أحكام؛ أي: حيث تكون الأحكام مستمدة من الشرع."

- يتحقق وصف الدار "بدار استجابة" بأحد أمرين؛ الأول: باستجابة غالبية المواطنين للإسلام، وثانيهما: أسلمة التشريعات وسيادة الشرع الإسلامي، وهو من لوازم المعيار الأول، فمن المفترض أن المواطن المسلم يسعى لأسلمة التشريعات في ظل نظام يعطي للمواطن الحق في أن يشارك في سن القوانين باختيار ممثليه.

وهذا المعيار يشمل جميع الدول التي استجاب غالب أهلها للإسلام فأمنوا به، بقطع النظر عن معتقدتهم المذهبي، فيشمل الدول العربية الأعضاء في جامعة الدول العربية، كما يشمل الدول المسلمة الأعضاء في منظمة المؤتمر الإسلامي، ومنها المجاورة للدول العربية، كتركيا وإيران، والدول المسلمة في شرق آسيا وشبه القارة الهندية، كما يشمل الدول المجاورة للدول المسلمة من الدول التي كانت خاضعة لحكم الخلافة، ثم زال النظام الإسلامي، وبقي سكانها من المسلمين والذميين يتمتعون بالأمان الأول، كتركيا وبلغاريا والبوسنة والهرسك وكوسوفو، فهي دار استجابة بحسب المعيار الذي بيناه، كما تعد دار إسلام^(١) تخريجاً على قول أبي حنيفة والمالكية والزيدية.

وخلاصته أن الدول التي زال حكم الشريعة عنها، وما زال أهلها من المسلمين والذميين يتمتعون بالأمان وقيمون الشعائر فهي دار إسلام؛ ذلك أن وجود الأمان هو من آثار بقاء أحكام الإسلام^(٢) أما المالكية والزيدية؛ فقد اكتفوا بإقامة شعائر الدين أو أكثرها من غير حاجة لاستئذان الكفار.^(٣)

- وتخريجاً على قول الجمهور من الحنفية والمالكية والزيدية نرى في مفهوم دار الاستجابة ودار الإسلام صيغة توحيدية في عصر التحالفات الكبرى يمكن تفعيله عن

(١) عطية، النظرية العامة للشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص ٢٧٠.

(٢) السرخسي، المبسوط، مرجع سابق، ج ١٠، ص ١١٤، وانظر أيضاً:

- المرتضى، التاج المذهب لأحكام المذهب، مرجع سابق، ج ٧، ص ٤٨٥.

(٣) الدسوقي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، مرجع سابق، ج ٢، ص ١٨٨، وانظر أيضاً:

- المرتضى، التاج المذهب لأحكام المذهب، مرجع سابق، ج ٧، ص ٤٨٥.

طريق المؤسسات والمنظمات الدولية كمنظمة التعاون الإسلامي بإعطائها دوراً سياسياً، وإرادة سياسية لتكون نواة لموقف سياسي موحد لدول دار الإسلام. يشمل كل الدول التي كانت يوماً من دار الخلافة، ليكون للأمة مؤسساتها الناطقة باسمها والمحقة لوجودها السياسي.

ونجد شاهداً يستأنس به لمفهوم المنظمة الجامعة للدول في قول السرخسي: "دار الإسلام دار أحكام فباختلاف المنعة والملك لا تتباين الدار فيما بين المسلمين؛ لأنَّ حكم الإسلام يجمعهم"^(١) ومعنى اختلاف المنعة؛ أي إن تعدد الدول والأنظمة السياسية يبقى مسمى دار الإسلام على تلك الدول ما دامت أحكامها مستمدة من التشريع الإسلامي، ونجد في عبارة السرخسي تقريراً لمفهوم الدول المسلمة، المختلفة المنعة، وهو إقرار بفكرة سيادة كل دولة، مع الإبقاء على صيغة جامعة وهي دار الإسلام؛ لأنَّ حكم الإسلام يجمعهم، وعليه فإن الدول التي استجاب شعبها للإسلام هي كلها دار استجابة، وعليها أن تسعى لأسلمة التشريعات مراعية مقتضيات السياسة الشرعية بفقهِ الواقع والتزام الحكمة والموعظة الحسنة.

وإن تحالفاً ينسق أشكال التعاون الاقتصادي والسياسي بين هذه الدول، فلا يجعل اختلاف الجنسيات عائقاً للسهولة التنقل والعمل، من شأنه أن يجعل للدول العربية وجيرانها الذين ينتمون للثقافة الإسلامية وزناً سياسياً، ويمكنها من البقاء في عصر التحالفات الكبرى، وعصر العولمة والشركات عابرة القارات، متعددة الجنسيات.

- كل دار لا يصدق عليها وصف دار الإسلام فهي دار دعوة، أو دار التبليغ، ما لم يكن بينها وبين المسلمين حرب فعلية، وهي تعني المصطلح المقابل لدار الإسلام، وتشمل معظم دول العالم، ممن ليس لهم مشاركة في احتلال أجزاء من بلاد الإسلام، ولهذا الرأي سنده من الفقه الشافعي، حيث نصت متونهم أن المسلم المقيم في البلاد التي لا تحكم بالشرع الإسلامي إن كان في بقائه مصلحة للإسلام كمصلحة الدعوة فقد يكون بقاؤه مستحباً أو واجباً، ووضعوا لذلك ضوابط من المنعة والقدرة، وفي

(١) السرخسي، المبسوط، مرجع سابق، ج ٣٠، ص ٣٣.

هذا المعنى يقول الماوردي: "وإن قدر على الامتناع والاعتزال في دار الحرب، وقدر على الدعاء والقتال فهذا يجب أن يقيم في دار الحرب؛ لأنها صارت بإسلامه واعتزاله دار إسلام، وإن قدر على الامتناع والاعتزال، ولم يقدر على الدعاء والقتال فهذا يجب عليه أن يقيم ولا يهاجر؛ لأن داره قد صارت باعتزاله دار إسلام، وإن قدر على الامتناع، ولم يقدر على الاعتزال، ولا على الدعاء والقتال فلا تصير داره دار إسلام، ولا تجب عليه الهجرة، وله أحوال فإن رجا ظهور الإسلام بمقامه فالأولى أن يقيم ولا يهاجر.^(١)

وتلاحظ مما سبق أن الماوردي وضع معياراً، يعتمد على ثلاثة أمور: القدرة على الامتناع، والقدرة على الاعتزال، والقدرة على الدعوة، ولما كان المسلمون في كثير من دول الغرب قادرين على الامتناع، وقادرين على الدعوة، بحكم القوانين التي تحمي حقوق الإنسان، وهم غير قادرين على الاعتزال، بحكم سيادة القانون فإن الأليق بتسمية البلاد الغربية غير المسلمة، هي دار دعوة للإسلام؛ لأنَّ تسميتها بدار حرب لا يصف الواقع، وكذا لا يصح تسميتها بدار إسلام، لعدم توافر شروط التسمية من قدرة على الامتناع والاعتزال وتطبيق الأحكام الشرعية، والأمر لا يتوقف عند التسمية، بل يوجه آليات العمل لتكون بالحكمة والموعظة الحسنة.

- معيار الجمهور لتقسيم الدور إلى دار الإسلام ودار الحرب هو غلبة الأحكام المطبقة، ويقترن به معيار السلطان أو المنعة. فدار الإسلام عند الجمهور من الشافعية والمالكية والحنابلة هي الدار التي تكون فيها أحكام الإسلام هي الغالبة، والسلطان والمنعة فيها للمسلمين؛ أي البلاد التي تدخل في نطاق السيادة الإسلامية، وفي المقابل تكون دار الحرب تلك التي تسري فيها أحكام الكفر، وليس للمسلمين فيها سلطان ومنعة.^(٢) ووجه

(١) الماوردي، الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي، مرجع سابق، ج ١٤، ص ١٠٥.

(٢) السرخسي، شرح السير الكبير، مرجع سابق، ج ٥، ص ١٢٧، وانظر أيضاً:

- المرداوي، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام المجلد أحمد بن حنبل، مرجع سابق، ج ٤، ص ١٢١.

قول الجمهور: "أَنَّ قَوْلَنَا دَارُ الْإِسْلَامِ وَدَارُ الْكُفْرِ إِضَافَةٌ دَارٍ إِلَى الْإِسْلَامِ وَإِلَى الْكُفْرِ، وَإِنَّمَا تُضَافُ الدَّارُ إِلَى الْإِسْلَامِ أَوْ إِلَى الْكُفْرِ لظُهُورِ الْإِسْلَامِ أَوْ الْكُفْرِ فِيهَا."^(١)

فذهب جمهور الفقهاء السابقين إلى أن البلاد التي انسحبت عنها سيادة التشريع الإسلامي، وأصبحت الغلبة والظهور لغير المسلمين تصبح دار كفر، ويزول عنها وصف دار الإسلام،^(٢) غير أن من الشافعية؛ كاهيتمي والرملي والجمل من يرى أن دار الإسلام لا تصبح دار حرب أبداً، وإن غلب عليها الكفار.^(٣) وعليه فالدور التي كانت للمسلمين ثم غلب عليها الكفار وأجروا فيها أحكامهم، فحكمها كما يأتي:

- تصير دار كفر عند أبي حنيفة "بأمور ثلاثة؛ بإجراء أحكام الشرك فيها، واتصالها بدار الحرب، بحيث لا يكون بينهما مصر للمسلمين، وأن لا يبقى فيها مسلم أو ذمي آمناً بالأمان الأول على نفسه"^(٤) وَجْهٌ قَوْلِ أَبِي حَنِيفَةَ رَحْمَةُ اللَّهِ: أَنَّ الْمَقْصُودَ مِنْ إِضَافَةِ الدَّارِ إِلَى الْإِسْلَامِ وَالْكَفْرِ لَيْسَ هُوَ عَيْنَ الْإِسْلَامِ وَالْكَفْرِ، وَإِنَّمَا الْمَقْصُودُ هُوَ الْأَمْنُ وَالْخَوْفُ، وَمَعْنَاهُ أَنَّ الْأَمَانَ إِنْ كَانَ لِلْمُسْلِمِينَ فِيهَا عَلَى الْإِطْلَاقِ وَالْخَوْفُ لِلْكَفَرَةِ عَلَى الْإِطْلَاقِ، فَهِيَ دَارُ الْإِسْلَامِ، وَإِنْ كَانَ الْأَمَانُ فِيهَا لِلْكَفَرَةِ عَلَى الْإِطْلَاقِ، وَالْخَوْفُ لِلْمُسْلِمِينَ عَلَى الْإِطْلَاقِ فَهِيَ دَارُ الْكُفْرِ، وَالْأَحْكَامُ مَبْنِيَّةٌ عَلَى الْأَمَانِ وَالْخَوْفِ لَا عَلَى الْإِسْلَامِ وَالْكَفْرِ، فَكَانَ اعْتِبَارُ الْأَمَانِ وَالْخَوْفِ أَوَّلَى، فَمَا لَمْ تَقَعْ الْحَاجَةُ لِلْمُسْلِمِينَ إِلَى الْإِسْتِثْنَاءِ بَقِيَ الْأَمْنُ الثَّابِتُ فِيهَا عَلَى الْإِطْلَاقِ، فَلَا تَصِيرُ

(١) الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، مرجع سابق، ج٧، ص ١٣٠.

(٢) كساب، "السيادة الدولية وأثرها على مفهوم الجهاد"، مرجع سابق، ص ١٠٨، وانظر أيضاً:

- زيدان، عبد الكريم. الشريعة الإسلامية والقانون الدولي العام، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٢م، ص ١٠٩-١١١.

(٣) الرملي، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، مرجع سابق، ج٨، ص ٨٢، وانظر أيضاً:

- الجمل، حاشية الجمل على شرح المنهاج، مرجع سابق، ج٥، ص ٢٠٨.

(٤) شيعي زادة (داماد أفندي)، مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر، مرجع سابق، ج٢، ص ٤٥٥.

دَارَ الْكُفْرِ. ^(١)

وتلحظ على كلام أبي حنيفة أمرين:

• إن مفهوم أبي حنيفة فيه توسعٌ بالمقارنة مع مفهوم الجمهور، ولعل هذا التوسع في مفهوم دار الإسلام يأتي في مقابل التضييق في تحديد الاختصاص المكاني للمحاكم في قضايا الحدود، حيث إنَّ الحنفية لا يرون اختصاص المحاكم للنظر في قضايا الحدود التي حدثت خارج دار الإسلام؛ وعليه فلو أن مسلماً سافر خارج بلاد الإسلام إلى دولة مجاورة كانت يوماً تحت حكم المسلمين كالجولان لسوريا، وإيلات للأردن، وارتكب ما يوجب الحد فإن المحاكم المسلمة تختص بالنظر في هذه الجنايات بحسب رأي أبي حنيفة نظراً لاتصال الدار.

• إن مفهوم الأمان والخوف مرتبط بمفاهيم لا تنطبق بالضرورة على الواقع الدولي اليوم، فتحقيق الأمن هو من وظائف كل دولة، والمسلم اليوم يجد الأمان حتى في البلاد غير المسلمة؛ لأنَّ حرية العبادة تكفلها القوانين.

- وعند أبي يوسف ومحمد "إذا أجروا فيها أحكام الشرك صارت دار الحرب، سواء اتصلت بدار الحرب أو لا، وبقي فيها مسلم أو ذمي بالأمان الأول، أو لا." ^(٢)

- وعند الشافعية تصوير صورة لا حكماً بمعنى أن الأحكام لا تتغير من حيث إقامة الحدود وغيرها. ^(٣)

- يرى ابنُ تيمية أن الدور التي زال عنها حكم الإسلام، وغالبية سكانها مسلمون مركبة من المعنيين، وقد أفتى بهذا لما سئل عن قرية مارددين ^(٤) وكان قد زال حكم الإسلام عنها، فقال: هي ليست بمنزلة دار الإسلام التي تجري

(١) الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، مرجع سابق، ج ٧، ص ١٣١.

(٢) شيخني زادة (داماد أفندي)، مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر، مرجع سابق، ج ٢، ص ٤٥٥.

(٣) الرملي، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، مرجع سابق، ج ٨، ص ٨٢، وانظر أيضاً:

- الجمل، حاشية الجمل على شرح المنهاج، مرجع سابق، ج ٥، ص ٢٠٨.

(٤) مارددين: بلدة تقع اليوم في جنوب تركيا.

عليها أحكامه، ولا بمنزلة دار الحرب التي أهلها كفار، بل هي قسم ثالث يعامل المسلم بما يستحقه، ويقا تل الخارج عن شريعة الإسلام بما يستحقه.^(١) ثم بين أن عصمة دم المسلم باقية على اختلاف الدور، وأن إعانة الخارجين عن دين الإسلام محرمة في مختلف البقاع.

- اختلفت أقوال المعاصرين في رؤيتهم لتقسيم العالم اليوم على النحو الآتي:

- يرى بعض المعاصرين أن العالم اليوم كله دار أمان، وهذا تبناه محمد أبو زهرة وعددٌ من المعاصرين،^(٢) ومنهم من يُعبر عن هذا المعنى بمصطلحات أخرى، كالقول بأن العالم دار سلام. وهذا القول يستند إلى أن الدول اليوم أعضاء في الأمم المتحدة، التي ينص ميثاقها على تحديد استعمال القوة للدفاع عن النفس أو بطلب من الأمم المتحدة.

ويقتصر مفهوم دار الحرب بحسب هذا الرأي على الدار التي اختار أهلها حرب المسلمين بالاعتداء عليهم، أو على الدعوة، فتتحول هذه الدار من دار عهد إلى دار حرب Enemy Territory فهي أراضي الدولة الكافرة التي أعلنت الحرب على المسلمين.^(٣) فمن غير إعلان حرب لا تكون من دار الحرب، وإنما هي دار حياد، أو دار عهد.

ويرد على هذا الرأي أن المنظمات الدولية في حالتها الراهنة كالأمم المتحدة، وما يصدر عنها من قرارات، لم تصل بعد إلى درجة توافر الجزاء على الإخلال بها؛ إذ يعوق حقُّ الاعتراض "الفيتو" المخول للدول العظمى قيامَ المنظمات بوظائفها، بما يجعل التعهدات

(١) الحرائي، مجموع الفتاوى، مرجع سابق، ج ٢٨، ص ٢٤٠-٢٤١، وانظر أيضاً:

- مصطفى، نادية محمود. "العلاقات الدولية في الأصول الإسلامية"، مشروع العلاقات الدولية في الإسلام، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٠، ١٩٩٩م، ج ٤، ص ٣١٧.

(٢) أبو زهرة، العلاقات الدولية في الإسلام، مرجع سابق، ص ٦٠، وانظر أيضاً:

- العوا، الوسطية السياسية، مرجع سابق، ص ٤٩.

(٣) أبو زهرة، العلاقات الدولية في الإسلام، مرجع سابق، ص ٦٠، وانظر أيضاً:

- قلعة جي، محمد رواس. وقنيبي، حامد صاق. معجم لغة الفقهاء، بيروت: دار النفائس، ط ١، ١٤١٦هـ/١٩٩٦م، ص ١٨٢.

الدولية واقعاً تستندُ إلى معايير القوة، لا إلى قوة الحق، عليه فإن الركون إلى ميثاق الأمم المتحدة وحده من غير قوة تحمي الحق؛ يضع ثقة الدول المسلمة في غير محلها.^(١)

- وبالمقابل من المعاصرين مَنْ يرى أنَّ العالم اليوم كله دور كفر^(٢) وذلك أن دار الإسلام هي التي يتوافر فيها عنصران:

- أنها تحكم بشرع الله تعالى.
- أن أمانها يستمد من المسلمين، فإذا اختل أحد العنصرين فلا تعد دار إسلام، ولو كانت تحكم بالإسلام، غير أن أمانها بأمان الكفار؛ أي بسلطانهم، فإنها تكون دار كفر!

وعليه فإن دور العالم جميعها بحسب هذا الرأي تُعد دور كفر!

ومما يؤخذ على هذا الرأي أنه توسع في دلالة الأمان ليصل إلى معنى على خلاف ما قصد الفقهاء في نصوصهم، ومما يؤخذ على هذا الرأي أنه توسع في دلالة الأمان ليصل إلى رأي غريب على خلاف ما قصد الفقهاء، من مفهوم الأمن والخوف، فلعل صاحب الرأي قد فهم الأمان بمعنى التعاون العسكري، والتحالف العسكري لدول صغرى مع دول كبرى، فضلاً عن المساعدات المالية مما عليه واقع اليوم في ظل وجود دول كبرى من الدول غير المسلمة، وتحالف معها الدول المسلمة بتحالف واتفاقيات.

وهذا كما نبهنا غير مقصود للفقهاء، بل مقصودهم بالأمان هو الإذن للتمكن من أداء العبادة، فلو كان المسلم يأمن أن يؤدي عبادته من غير أمان، ولا إذن من الكفار فتعد هذه الدار دار إسلام؛ ومقصود الفقهاء من الأمان: هو الأمان على أداء العبادة، وليس التحالفات العسكرية!^(٣) ومتى علمنا أن الكفار استولوا على بلد من بلاد

(١) عطية، النظرية العامة للشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص ٢٧٢.

(٢) هذا رأي تقي الدين النبهاني نقله محمد خير هيكل في:

- هيكل، محمد خير. الجهاد والقتال في السياسة الشرعية، بيروت: دار البيارق، ط ٢، ١٩٩٦م، ج ١، ص ٦٦٧.

(٣) هذا لا يمنع من بيان حكم الشرع في التحالفات، وبيان أن منها ما يُقبل شرعاً، وكذا منها ما لا يقبله الشرع! غير أن المحالفات في سياسة الدولة لا تعني إلغاء وصف دار الإسلام عنها.

الإسلام التي تليهم وغلبوا عليها، وقهروا أهلها، بحيث لا يتم لهم إبراز كلمة الإسلام إلا بجوار من الكفار، صارت دار حرب، وإن أقيمت فيها الصلاة.^(١)

وكما بيّنا سابقاً فإن هذه المفاهيم تنطبق على الواقع القديم أكثر ما تنطبق على واقع العلاقات الدولية اليوم.

القول بتغيير مصطلح دار الحرب إلى دار دعوة، لا يتعارض مع "إجماع الأمة أن الجهاد ماض إلى يوم القيامة لم يُنسخ"^(٢) فالجهاد له ميدانه للدفاع عن الأوطان ولنصرة المستضعفين، وبالمقابل فهناك أحكام لحالات السلم ولحفظ السلم قوامها الاحترام المتبادل والتعاون، ورفض الظلم، وشعور القوي بمسؤوليته لرفع الظلم عن الضعيف، ولتمكين المستضعف من الاعتماد على نفسه، وإن في الصياغة القرآنية للفظ المستضعفين دلالة عميقة، كما قوله تعالى: ﴿وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ﴾ [النساء: ٧٥] ذلك أنّ المستضعف غير الضعيف، فالضعيف ضعفه ذاتي، أما المستضعف فهو من ينظر إليه الآخرون على أنه ضعيف.

ووظيفة القوة بحسب الرؤية الإسلامية دعوة المستضعف ليكتشف مواطن قوته، ويتخلص من الاستضعاف، فدلالة دار الدعوة تستلزم الدعوة إلى الله تعالى، وإلى رفض الاستضعاف.

(١) العبرة بما جاء في الغزو والشهادة والهجرة. انظر:

- هيكمل، الجهاد والقتال في السياسة الشرعية، مرجع سابق، ج ١، ص ٦٦٥.

(٢) ابن الهمام، شرح فتح القدير، مرجع سابق، ج ٥، ص ٤٣٩.

٤- الأصل في المعاهدات الاستمرار:^(١)

أ- صيغ أخرى للضابط:

كل ما يقع الصلح عليه يتعين، ولا يغير بزيادة ولا نقص.^(٢)

ب- شرح الضابط:

يقصد باستمرار المعاهدة استصحاب آثارها ما لم يرد ما ينقضها، عملاً بما تقرر في الاستصحاب من أن الأصل بقاء ما كان على ما كان، ما لم يرد دليل يغيره.^(٣) وهذا الضابط من الضوابط التي تحكم آثار المعاهدة على أطرافها.^(٤) واستمرار المعاهدة له ثلاثة مجالات: استمرار زمني، ومكاني، وشخصي.^(٥)

(١) أبو الوفا، الإعلام بقواعد القانون الدولي والعلاقات الدولية في شريعة الإسلام، مرجع سابق، ج ١، ص ٢٦٠، وانظر أيضاً:

- مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان للأعمال الخيرية والإنسانية، معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية، مرجع سابق، ج ٢٦، ص ٥٠٣.

(٢) ملا خسرو، محمد بن فرامرز بن علي. درر الحكام شرح غرر الأحكام، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، (د. ت.)، ج ١: ص ٢٩٨.

(٣) والاستصحاب عند الأصوليين أربعة أنواع: استصحاب البراءة الأصلية، وهو: حكم الإباحة، واستصحاب الوصف المثبت للحكم، كالحكم ببقاء الملك، والنكاح، واستصحاب الإجماع، والاستصحاب المقلوب، وهو الحكم بوجود الأمر في أمس لوجود اليوم. وفي "درر الحكام شرح غرر الأحكام" "الاستصحاب على قسمين: استصحاب الماضي بالحال، واستصحاب الحال بالماضي". والضابط الذي نبهته من أنواع استصحاب الصفة الثابتة بالماضي للحال. انظر:

- الشنقيطي، محمد الأمين. أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، ١٩٩٥م، ج ٤، ص ٢١٧.

- ملا خسرو، درر الحكام شرح غرر الأحكام، مرجع سابق، ج ١، ص ٢٠.

(٤) أبو الوفا، الإعلام بقواعد القانون الدولي والعلاقات الدولية في شريعة الإسلام، مرجع سابق، ج ١، ص ٢٣٦.

(٥) المرجع السابق، ج ١، ص ٢٦١. والقول باستمرارية المعاهدة لا يتنافى مع القول بتوقيتها، فهي مستمرة إلى آخر المدة المذكورة، لا يجوز للحاكم أن ينقضها لغير سبب.

والمعاهدات الدولية التي عرفها الفقه الإسلامي ثلاثة: الجزية، والهدنة، والأمان، ويمكن إضافة العشور؛ وهي اتفاقية أمان خاصة، تعقد مع التجار من غير مواطني الدولة، والمعاهدات إما دائمة، وإما مؤقتة، وسواء أكانت المعاهدات دائمة أم مؤقتة، حرية أم تجارية وثقافية، فالأصل استمرار المعاهدة من حيث الزمان استصحاباً للأصل، واستمرارها من حيث المكان، بحيث تسري آثارها على إقليم الدولة المسلمة كاملاً، وحتى خارجها في بعض الأحيان^(١) واستمرارها من حيث الأشخاص بحيث تسري على الأشخاص الذين يدخلون في نطاق تطبيقها، ولو لم يكونوا وقت إبرامها من الذين تطبق عليهم المعاهدة بآثارها، وهذا الضابط مظهر من مظاهر الشخصية الاعتبارية للدولة، بحيث تستمر آثار عقودها بعد زوال الأشخاص الذين عقدوا العقود.

ت- أدلة الضابط:

- عموم الأدلة الآمرة بالوفاء بالعقد، ذلك أن استمرار الآثار هو استصحاب الحال، وهو الأصل في العقود، عملاً بالقاعدة (الأصل ما كان على ما كان عليه، ما لم يرد دليل يغيره).

- قوله تعالى: ﴿فَمَا اسْتَقْتُمُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ﴾ [التوبة: ٧] ووجه الشاهد أن الآية تطلب الوفاء بالمعاهدة، والاستمرار بها، ما دام أنه لم يصدر من الطرف الآخر ما يدعو لتقضها، ذلك أن من المقاصد الخاصة للعلاقات الدولية ضبط المجتمع الإنساني بقانون بدلاً من الاحتكام للقوة، ولهذا طلب الله تعالى من رسوله ﷺ أن يقبل من الكيانات السياسية في عهده جنوحهم للسلم حتى ولو توجس خيفة منهم، فقال: ﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلَامِ فَاجْتَحِ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾^(١١) وَإِنْ يُرِيدُوا أَنْ يَخْدَعُوكَ فَإِنَّ حَسْبَكَ اللَّهُ ﴿[الأنفال: ٦١ - ٦٢]؛ أي فاقبل منهم السلم، والله ينصرك على المخادعين.

ومن هنا لا يتصور أن يقبل الفقه الإسلامي تعريض استقرار العلاقات الدولية للخلل بأن يسمح بإنهاء المعاهدات من غير سببٍ وجيه، لتناقض ذلك مع مقاصده

(١) المرجع السابق، ج ١، ص ٢٦٨.

الخاصة في باب العلاقات الدولية، فضلاً عن تعارضه مع المقاصد الكلية المرتبطة بالمبادئ الأخلاقية، كالوفاء بالعهد.

- إن استمرارية المعاهدة تطبيق لمبدأ الوفاء بالعهد، وهو مبدأ مستقر في الشريعة الإسلامية تحرزاً عن الغدر.^(١)

- إن في استمرارية المعاهدة مصلحة للدولة، لثبات استقرار العلاقات الدولية، ذلك أن تحلل الدولة من التزامات الدولة السابقة يعطي المسوغ للدول للتحلل من التزاماتها، فتفقد المعاهدات قيمتها، كأداة ضابطة للعلاقات بين الدول.^(٢)

ث- تطبيقات الضابط:

- الاستمرار الزماني للمعاهدات؛ أي إن عقود الخليفة، أو (رئيس الدولة)؛ كعقد الجزية والهدنة والأمان تُلزم من يليه من الرؤساء، وقد أمضى أبو بكر وعمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا ما عقده الرسول ﷺ من معاهدات مع القبائل، ومن ذلك مصالحة الرسول ﷺ لأهل نجران والخلفاء من بعده،^(٣) وشاهد ذلك من النصوص عديدة منها:

- جاء في درر الحكام: "كُلُّ مَا يَقَعُ الصُّلْحُ عَلَيْهِ يَتَعَيَّنُ (وَلَا يُغَيَّرُ) بِزِيَادَةٍ وَنَقْصٍ."^(٤)

- قال الشافعي: "إِذَا غَزَا الْإِمَامُ قَوْمًا فَلَمْ يَظْهَرْ عَلَيْهِمْ حَتَّى عَرَضُوا عَلَيْهِ الصُّلْحَ عَلَى شَيْءٍ مِنْ أَرْضِهِمْ، أَوْ شَيْءٍ يُؤَدُّونَهُ عَنْ أَرْضِهِمْ، فِيهِ مَا هُوَ أَكْثَرُ مِنَ الْجِزْيَةِ، أَوْ مِثْلُ الْجِزْيَةِ، فَإِنْ كَانُوا مِمَّنْ تَوَخَّذَ مِنْهُمْ الْجِزْيَةُ وَأَعْطَوْهُ ذَلِكَ عَلَى أَنْ يَجْرِيَ عَلَيْهِمُ الْحُكْمُ فَعَلَيْهِ أَنْ يَقْبَلَهُ مِنْهُمْ، وَلَيْسَ لَهُ قَبُولُهُ مِنْهُمْ إِلَّا عَلَى أَنْ يَجْرِيَ عَلَيْهِمُ الْحُكْمُ، وَإِذَا قَبِلَهُ كَتَبَ بَيْنَهُ وَبَيْنَهُمْ كِتَابًا بِالْشَّرْطِ بَيْنَهُمْ

(١) المرجع السابق، ج ١، ص ٢٦٢.

(٢) المرجع السابق، ج ١، ص ٢٦٢.

(٣) أبو يوسف، الخراج، مرجع سابق، ص ٨٤-٨٥، وانظر أيضاً:

- أبو الوفا، الإعلام بقواعد القانون الدولي والعلاقات الدولية في شريعة الإسلام، مرجع سابق، ج ١، ص ٢٦٤.

(٤) ملا خسرو، درر الحكام شرح غرر الأحكام، مرجع سابق، ج ١، ص ٢٩٨.

وَإِذَا جَاءَ بِهٖ مِنْ جَاءَ بَعْدَهُ."

- إن عقدت الهدنة على مدة وجب الوفاء بها... ولأننا لو نقضنا عهدهم عند قدرتنا عليهم لنقضوا عهدنا عند قدرتهم علينا، فيذهب معنى الصلح، وإن مات الإمام أو عزل وولي غيره لزمه إمضاؤه؛ لأنه عقد لازم، لا يجوز نقضه بموت عاقده، كعقد الذمة.^(١)

- إن مات الإمام أو عزل لم تنتقض الهدنة، لقوله تعالى: ﴿فَآثَرُوا إِلَيْهِمْ عَهْدُهُمْ إِلَىٰ مَدَّتِهِمْ﴾ [التوبة: ٤] فإن نقضوا بقتال، أو مظاهرة، أو قتل مسلم، أو أخذ مال، انتقض عهدهم، وجاز قتالهم، لقوله تعالى: ﴿وَإِنْ كَثُرُوا أَتَمَّنْهُمْ مِنْ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعْنُوا فِي دِينِكُمْ فَقَبِلُوا أَيْمَةَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لَا أَيْمَنَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنْتَهُوْنَ﴾ [التوبة: ١٢].

- من فقه الإمامية: "وإذا عقد الإمام الهدنة إلى مدة ومات وقام غيره مقامه، لم يكن له نقض تلك الهدنة إلى انقضاء مدتها."^(٢)

- الاستمرار المكاني: بمعنى سريان آثار المعاهدة على كل أرجاء الدولة المسلمة، وعلى كل فرد داخل الدولة، وقد تسري خارجها في بعض الأحيان،^(٣) ومن شواهد ذلك:

- الاستمرار المكاني للهدنة، وَلَوْ خَرَجَ قَوْمٌ مِنَ الْمَوَاقِعِ إِلَىٰ بَلَدَةٍ أُخْرَىٰ لَيْسَتْ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ الْمُسْلِمِينَ مَوَاقِعٌ فَغَزَا الْمُسْلِمُونَ تِلْكَ الْبَلَدَةَ، فَهَؤُلَاءِ آمِنُونَ لَا سَبِيلَ لِأَحَدٍ عَلَيْهِمْ؛ لِأَنَّ عَقْدَ الْمَوَاقِعِ أَفَادَ الْأَمَانَ لَهُمْ، فَلَا يُنْتَقَضُ بِالْخُرُوجِ إِلَىٰ مَوْضِعٍ آخَرَ، كَمَا فِي الْأَمَانِ الْمُؤَبَّدِ، وَهُوَ عَقْدُ الذِّمَّةِ، أَنَّهُ لَا يَبْطُلُ بِدُخُولِ الذِّمِّيِّ دَارَ الْحَرْبِ."

وتلاحظ في الاستمرار المكاني للهدنة أن موضوع العقد تأمين المواقيع من ويلات الحرب، في وقت كانت الحروب القديمة تعتمد على الشعوب، ولا تقتصر على الجيش

(١) ابن قدامة، الكافي في فقه الإمام المجل أحمد بن حنبل، مرجع سابق، ج ٤، ص ٣٤٢.

(٢) الطوسى، المبسوط في فقه الإمامية، مرجع سابق، ج ٢، ص ٥٦.

(٣) أبو الوفا، الإعلام بقواعد القانون الدولي والعلاقات الدولية في شريعة الإسلام، مرجع سابق، ج ١، ص ٢٦٨.

النظامي، فكان الاستمرار المكاني للمعاهدة أحد أدوات الفقه الإسلامي لتأمين حماية للمدنيين، واليوم وبعد أن تميز المدنيون عن المقاتلين، وعقدت معاهدات خاصة بحماية المدنيين في كل مكان، فإن هذه الحماية هي موضع العقد الأصلي، وليست استصحاباً له.

- الاستمرار المكاني للذمة: قال ابن حزم: "واتفقوا أن لأهل الذمة المشي في أرض الإسلام، والدخول حيث أحبوا من البلاد، حاشا الحرم بمكة، فإنهم اختلفوا أيدخلونه أم لا، واتفقوا على أن لهم سكنى أيّ بلد شاءوا من بلاد الإسلام، على الشروط التي قدمنا، حاشا جزيرة العرب."^(١)

- نشوء عدة دول مسلمة كما نراه اليوم، يجعل الاستمرار المكاني داخل حدود الدولة العاقدة، ولا يشمل غيرها من الدول المسلمة. ومن ذلك ما ذكره الونشريسي "إذا كان إمام المسلمين واحداً، وأمرهم مجتمع، فحينئذٍ من أجاز أهل الحرب لزم جواره سائر المسلمين... أما مع تفرق الملوك والدول واختلاف الكلمة فلا، وإنما يلزم الجوار أهل الإقليم الذين أجازوا، ولا يلزم أهل الأندلس جوار أهل مصر، والله أعلم"^(٢) فلا تسري معاهدة دولة على دولة أخرى؛ لأنّ حاكم تلك الدولة ليس له نفوذ واقعي عليها. ويُعد هذا المثال مظهراً لواقعية الفقه الإسلامي، على أن هذه الواقعية لا ينبغي أن تلغي مبدأ وحدة الأمة، بما يستلزم أن تفكر الدول في صيغ تعاون مشترك تتوحد بها مواقفها السياسية، فتوحيد المواقف وتنسيقها ضرورة خصوصاً في عصر التحالفات السياسية الكبرى التي لم تعد تسمح بالبقاء الفاعل على الساحة

(١) ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد الأندلسي. مراتب الإجماع في العبادات والمعاملات والمعتقدات، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٣م، ص ١٢٢.

(٢) الونشريسي، المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى علماء إفريقية والأندلس والمغرب، مرجع سابق، ج ٢، ص ١١٥، وانظر أيضاً:

- أبو الوفاء، الإعلام بقواعد القانون الدولي والعلاقات الدولية في شريعة الإسلام، مرجع سابق، ج ١، ص ٢٧٠.

الدولية للدول القطرية الصغيرة.

- الاستمرار الشخصي: يقصد به أن المعاهدة تسري على الأشخاص الذين يدخلون في نطاق تطبيقها ولو لم يكونوا وقت إبرامها من الذين تطبق عليهم المعاهدة بآثارها، ومن شواهد ذلك:

- ذهب الجمهور إلى أن أولاد أهل الجزية يشملهم حكم العقد الذي عقده أجدادهم، وإن بعدوا وهو جارٍ عليهم، لا يحتاج إلى تجديد مع من حدث منهم.^(١) وعند الشافعية قولان: قول مع الجمهور، وقول إلى أنه يخير. قال النووي: "وإن بلغ صبي من أولاد أهل الذمة فهو في أمان؛ لأنه كان في الأمان فلا يخرج منه... فإن اختار أن يكون في الذمة ففيه وجهان؛ أحدهما: أنه يستأنف له عقد الذمة؛ لأنَّ العقد الأول كان للأب، دونه فعلى هذا جزيته على ما يقع عليه التراضي الثاني: لا يحتاج إلى استئناف عقد؛ لأنه تبع الأب في الأمان، فتبعه في الذمة، فعلى هذا يلزمه جزية أبيه وجده من الأب."^(٢)

وتلاحظ أن الشافعية جعلوا عقد الذمة "الجنسية" ملزماً للدولة، فالدولة ملزمة بالاتفاقيات التي أبرمها رؤساء الدول السابقين، وأعطوا الخيار لابن الذمي، في التمسك بالجنسية أو التخلي عنها. وهذا الاجتهاد الفقهي قريب مما تعمل به الدول اليوم، فبعض الدول تعطي لمواطنيها حق التخلي عن الجنسية، وبعض الدول تعتبر الجنسية غير قابلة للإسقاط، فيبقى المواطن متمتعاً بها، وعليه الالتزامات تجاه دولته. والاجتهاد الشافعي يجمع بين الرأيين القانونيين، فهو يجعل عقد المواطنة "الجنسية" ملزماً غير قابل للإسقاط في حق المسلم المقيم في الدولة، ويجعله جائزاً في حق غير المسلم المقيم في الدولة إقامة دائمة.

(١) ابن حزم، مراتب الإجماع في العبادات والمعاملات والمعتقدات، مرجع سابق، ص ١٢٢-١٢٣.

(٢) الشيرازي، المهذب في فقه الإمام الشافعي، مرجع سابق، ج ٢، ص ٢٥٢.

- من صور الاستمرار الشخصي للمعاهدة التي عرفها الفقه الإسلامي السماح لكل من يحصل على أمان من دولة معاهدة بالتنقل في كل أرجاء الدولة المسلمة ولو لم تكن الدولة المسلمة هي التي أعطته الأمان،^(١) وفي هذا يقول الكاساني: "لو دخل في دارِ المَوَادَعَةِ رَجُلٌ من غَيْرِ دارهم بِأَمَانٍ، ثُمَّ خَرَجَ إِلَى دَارِ الْإِسْلَامِ بِغَيْرِ أَمَانٍ؛ فَهُوَ آمِنٌ؛ لِأَنَّهُ لَمَّا دَخَلَ دَارَ الْمَوَادَعِينَ بِأَمَانِهِمْ صَارَ كَوَاحِدٍ مِنْ جُمْلَتِهِمْ"^(٢) وهذا المثال تطبيق للاستمرار الشخصي؛ لأنه يشمل أشخاص لم يكونوا وقت إبرام المعاهدة من الذين تنطبق عليهم المعاهدة بآثارها.

ج- استثناءات من الضابط:

تنقضي المعاهدة بأسباب عدة منها:

- انتهاء مضمونها كلياً وانتهاء الغرض الذي قامت من أجله، كأن تقوم اتفاقية لتنفيذ عمل ما ويتم تنفيذه.
- بخوف خيانة ظهرت أمارتها بشكل قوي، ولا بد من النبد إليهم.
- نقض الطرف الآخر للمعاهدة بعمل يخالف مقتضاها.^(٣)
- انتهاء المدة المحددة للمعاهدة.
- والتغيير الجوهرى للأحوال^(٤) عند الحنفية خلافاً للجمهور.

(١) وهذا التطبيق يشبه اتفاقية (شنجن) المعقودة بين دول الاتحاد الأوروبي، والتي يسمح بمقتضاها لكل من يحصل على تأشيرة دخول لواحدة من دول الاتفاقية، بالتنقل في كل أرجاء الدول الأخرى دون اعتراض. وقد وُقعت عام ١٩٨٥م، ودخلت حيز التنفيذ عام ١٩٩٥م.

(٢) الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، مرجع سابق، ج ٧، ص ١٠٩.

(٣) ابن نجيم، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، مرجع سابق، ج ٥، ص ٨٦.

(٤) أبو الوفا، الإعلام بقواعد القانون الدولي والعلاقات الدولية في شريعة الإسلام، مرجع سابق، ج ١، ص ٢٧٢. وانظر في هذا الموضوع الضابط المعنون بـ "التغير الجوهرى للظروف مسوغ لإنهاء المعاهدة أم غير مسوغ"، وأيضاً: "التحرز من الغدر واجب".

٥- الأصل تقييد وسائل الحرب بما أمكن: (١)

أ- شرح الضابط:

شرعت الحرب لغاية قهر العدو وتحقيق الظفر عليه، وعند التخطيط للعمليات العسكرية ينظر العسكريون إلى ضرورة تحقيق هذه الغاية، إلا أنهم لا بد أن يأخذوا في اعتبارهم عدداً من الاعتبارات الإنسانية والأخلاقية، تتناول غاية القتال ووسائل القتال، فالحرب المشروعة هي التي تكون غايتها مشروعة ووسائلها مشروعة. (٢)

والإسلام يضع قيوداً على الغايات، فغاية الجهاد المشروع الدفاع عن حق الدولة المسلمة في البقاء، ورفع الظلم عن المستضعفين، كما يضع قيوداً على وسائل استعمال القوة، ويقر للعدو بحق الإنصاف: ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ أَن صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَن تَعْتَدُوا وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْرِ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ ۝٢﴾ [المائدة: ٢].

والإسلام لا يقر الحرب الشاملة (٣) التي لا تتقيد بقيود في سير عملياتها العسكرية،

(١) المرجع السابق، ج ١٠، ص ١٤٨، ١٧٣.

ويقابل هذا الضابط المادة ٣٥/ ١ من البروتوكول الإضافي رقم ١ لعام ٧٧، الملحق باتفاقيات جنيف لعام ١٩٤٩م، وفيها: "حق أطراف النزاع في اختيار وسائل وأساليب الحرب ليست مطلقة" (The Right of the parties to conflict to choose methods or means of warfare is not unlimited).

(٢) انظر في القيود على الغايات الضابط. "الأصل جواز استخدام القوة لاستنقاذ المستضعفين"، والضابط: "استخدام القوة للدفاع عن حق الدولة المسلمة في البقاء."

(٣) يقصد بالحرب الشاملة عدة مصطلحات منها: أ- تعبئة جميع المصادر الاقتصادية والعسكرية، ب- الاستعداد لصدام العدو في أية منطقة جغرافية، أو بأية أسلحة متوفرة، أو أحياناً استعداداً لخوض غار حملة أرض محروقة، حتى ولو كانت في أرض المرء نفسها. ج- الحرب ضد بنية العدو التحتية العسكرية الاقتصادية، في أرضه كلها. د- واستعمل التعبير أيضاً ليعني استعداداً لتأييد أية طريقة أو وسيلة من وسائل الحرب، سواء كانت قانونية أو غير قانونية، بما في ذلك، على سبيل المثال، الأسلحة المصنفة غير قانونية، من مثل الأسلحة الكيماوية أو البيولوجية. وهذه الاستعمالات المتنوعة جداً، فإن لتعبير الحرب الشاملة مضامين قانونية مختلفة جداً في إطار القانون الإنساني الدولي، والمعنى الأخير هو المخالف للقيود الشرعية. انظر جرائم الحرب. انظر مقال بيتر رو في موقع:

ولا تقتصر على تدمير الأهداف العسكرية للعدو بل تتجاوز إلى الأهداف غير العسكرية، فتستبيح إتلاف كل شيء، من نبات وحيوان وغيره من الأعيان والممتلكات، لمجرد التدمير.

واشترط الفقه لجواز الإتلاف أثناء سير العمليات العسكرية ضد العدو مراعاة حال الضرورة الحربية المقتضية، ومراعاة التناسب بين الغاية والنتيجة، وبحث الفقهاء هذه المسألة تحت عنوان: التترس، والتبئيت.

ومن هنا وضع الفقه قيوداً على سير العمليات العسكرية، وهي على نوعين؛ النوع الأول: قيود منشؤها الشرع، وهذه لا تزول بنقض الطرف الآخر لها، مثل حماية غير المقاتلين، من الأطفال والنساء والرهبان، إلا أن يكونوا ضمن أهداف عسكرية للعدو، وكذا وضع قيد عدم استخدام الإيلام غير الضروري Unnecessary Suffering، لقوله ﷺ: "لا تجمعوا عليهم حرّ السيف والعطش".^(١)

وكذا قيد التناسب بين القوة المستخدمة والغرض من استخدامها، وقيود على العمليات العسكرية: تنشأ من اشتراط، أو من عُرف، أو من باب التعامل بالمثل وهذه تنتقض بأمرين:

- انتهاء الحال الذي اشترطت فيه.

- التدخل الخارجي.

النوع الثاني: القيود التي تنشأ من عُرف أو اشتراط يترتب عليها أمان مقيد بحالة، فيراعى الأمان ما بقيت الحالة التي أنشأته.

وهذه القيود ليست مطلقة، بل تستثنى للضرورة الحربية، فيباح إتلاف الممتلكات إذا اقتضت الضرورة الحربية ذلك، وكذا يباح قتل التترس للضرورة، فإذا لم يكن هناك ضرورة مقتضية تنقيد العمليات العسكرية بالقيود الشرعية.

(١) العيني، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، مرجع سابق، ج ١٥، ص ٢٠٣، وانظر أيضاً:

- المناوي، فيض القدير شرح الجامع الصغير من أحاديث البشير النذير، مرجع سابق، ج ٤، ص ٤٠٦.

ب- أدلة الضابط:

- قوله سبحانه: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقْتُلُونَكُم وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ [البقرة: ١٩٠] والآية تضع قيداً واضحاً في اقتصار القتال على المقاتلين؛ لأنَّ قتال غير المقاتل من الاعتداء الذي لا يحبه الله تعالى، بنص الآية.

واللفظ القرآني ﴿الَّذِينَ يُقْتُلُونَكُم﴾ يبسط حماية أوسع من لفظ "المدنيين" الذي جاء في المواثيق الدولية فربما نجد في الجيوش أطباء وممرضين، لا يشاركون في العمليات القتالية، ويقتصر دورهم على المعالجة الطبية فعموم الآية حماية على من لم يشارك بالقتال.

وجمهور الفقهاء يرى أن المقصود بالمقاتلين: المقاتل بالقوة أو بالفعل؛ أي كل من أطاق القتال، وقدر على حمل السلاح فهو مقاتل، وبحسب النظرة الفقهية عند المتقدمين، فإن كل ذكر بالغ مقاتلٌ بالقوة سواء حمل السلاح أم لم يحمل، فإن حمله فهو مقاتل بالفعل، ولعل وجه ذلك القول عندهم أن الحروب قديماً كانت حرب شعوب؛ إذ لم تكن الجيوش المنظمة قد عرفت، ومن هنا رأوا في كل مطبق للقتال مقاتلاً.

غير أن ابن تيمية استدرك على هذا التعميم، فيقول في سياق الحديث عن قتال الكفار: "لم توجب؛ أي الشريعة قتل المقدور عليهم منهم، بل إذا أسر الرجل منهم في القتال أو غير القتال... فإنه يفعل فيه الإمام الأصلاح من قتله أو استعباده أو المن عليه، أو مفاداته بال أو نفس عند أكثر الفقهاء، كما دل عليه الكتاب والسنة"^(١) وهو استدراك وجيه يبين مقصود الفقهاء من قولهم بقتال من أطاق حمل السلاح، فهذا أمر على الجواز لا على اللزوم، بمعنى أن بعض المدنيين قد يكون يقوم بأعمال عسكرية، فتسحب عنه الحماية التي بسطها القرآن على غير المقاتلين.

- قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَحْلُوا شَعِيرَ اللَّهِ وَلَا الشَّهَرِ الْحَرَامَ وَلَا الْهَدَى وَلَا أَلْقَلْتِدَ

(١) الحرائي، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، مرجع سابق، ص ١٠١.

وَلَا ءَامِنَ الْكِرَامَ يَنْبَغُونَ فَضْلًا مِنْ رَبِّهِمْ وَرِضْوَانًا وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا وَلَا يَجْرِمَكُمْ شَتَاؤُنَا قَوْمٍ أَنْ صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَنْ تَعْتَدُوا ﴿٢﴾ [المائدة: ٢]. والآية تثبت حماية نشأت بموجب عرف، حتى ولو كان الطرف المحمي سبق منه اعتداء، ذلك أن مناسبة الآية نزلت في رجل اسمه شريح بن ضبيعة البكري، والملقب بالحطم^(١) وكان قد غدر بالمسلمين؛ إذ جاء إلى المدينة يوماً مظهراً الرغبة في التعرف على النبي ﷺ، وعلى الإسلام، ثم خرج دون أن يسلم متعللاً بحاجته لمشاورة أمرائه، وأثناء خروجه مرّ بقطاعان المدينة، فساقها وفرّ. وفي العام الذي تلا ذلك، خرج شريح حاجاً في حجاج بكر بن وائل من اليمامة، ومعه تجارة عظيمة، وقد قلّد الهدى، فاستأذن المسلمون النبي ﷺ في قتاله، فرفض النبي ﷺ السماح بذلك؛ لكون شريحاً قد قلّد الهدى، فاعترض المسلمون، وقالوا بأن تقليد الهدى أمر كانوا يفعلونه في الجاهلية، إلا أن النبي ﷺ أصرّ على وجوب احترامهم لهذا العرف، وأبى منحهم الإذن بالقتال، فنزل قوله عزّ وجلّ مؤيداً لذلك،^(٢) ويتخرج على قصة الحطم إثبات الحماية بموجب الأعراف المستقرة، وهو ما انتهى إليه القانون الدولي حديثاً.^(٣)

-
- (١) هو: شريح بن ضبيعة البكري، أسلم لاحقاً، ثم ارتد بعد وفاة النبي ﷺ، وقُتل باليمامة كافراً. انظر: - الصفدي، صلاح الدين خليل بن أيبك، الوافي بالوفيات، تحقيق: أحمد الأرناؤوط، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠٠م، ج ١٦، ص ٨٤.
- والرجل الحطّم هو من كان قليل الرحمة للماشية، عنيفاً إذا ساقها، كأنه يحطّمها أي يكسرها. انظر: - ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، ج ١٢، ص ٣٧.
- (٢) البغوي، الحسين بن مسعود الفراء. معالم التنزيل «بتفسير البغوي»، تحقيق: عثمان ضميرية، الرياض: دار طيبة، ١٩٩٧م، ج ٢، ص ٧، وانظر أيضاً:
- القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، مرجع سابق، ج ٧، ص ٢٦٢-٢٦٣.
- كساب، "السيادة الدولية وأثرها على مفهوم الجهاد"، مرجع سابق، ص ٦٨.
- (٣) وتعرف هذه الحماية في القانون الدولي الإنساني بـ(شرط دو مارتينيز DE MARTEN CLAUS) تم النص عليه صراحة في المادة رقم (١/٢) من البرتوكول الإضافي الأول لعام ١٩٧٧م، والملحق باتفاقيات جنيف لعام ١٩٤٩م. وتقرر في الحالات التي لا يغطيها هذا البرتوكول يبقى المدنيون والمحاربون تحت =

وفي الآية دلالة واضحة على إقرار الإسلام بحق الإنصاف حتى مع الأعداء، وأن العمليات العسكرية تتقيد بعدم الاعتداء على الأشخاص المحميين بموجب أعراف مستقرة.

- قوله ﷺ: عن رِيَّاحِ بْنِ الرِّبِيعِ قَالَ: كُنَّا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فِي غَزْوَةِ فَرَائِ النَّاسِ مُجْتَمِعِينَ عَلَى شَيْءٍ فَبَعَثَ رَجُلًا فَقَالَ أَنْظُرْ عَلَامَ اجْتِمَاعِ هَؤُلَاءِ، فَجَاءَ فَقَالَ: عَلَى امْرَأَةٍ قَتِيلٍ فَقَالَ: مَا كَانَتْ هَذِهِ لِتُقَاتَلَ، قَالَ وَعَلَى الْمُقَدَّمَةِ خَالِدُ بْنُ الْوَلِيدِ فَبَعَثَ رَجُلًا فَقَالَ: قُلْ لِحَالِدٍ لَا يَقْتُلَنَّ امْرَأَةً وَلَا عَسِيفًا^(١) والحديث هنا يضع قيداً على استخدام القوة أثناء سير العمليات العسكرية، بتجنب قتل النساء والأطفال والرجال الذين لا يشاركون في الحرب؛ كالعسيف، وهو المزارع الذي يعمل في الأرض بالأجرة^(٢) وعلة النهي عن قتل العسيف لكونه غير مقاتل، وعلامته أن يكون بلا سلاح^(٣) وهذا ما عليه الجمهور.

وفي اللفظ أيضاً إيماء إلى عدم قتل من هم مادة العمران، فالعمال الذين يعملون في زراعة الأرض هم مادة عمرانها، ولما كانت الغاية الكبرى من أحكام الشرع عمارة الأرض، فنبه الرسول ﷺ إلى مراعاة مقصد العمران في العمليات القتالية.

= حماية وسلطان مبادئ القانون الدولي التي تنتج عن العرف المستقر Established Custom ومن مبادئ الإنسانية، ومن مقتضيات الضمير العام. انظر

- أبو الوفا، الإعلام بقواعد القانون الدولي والعلاقات الدولية في شريعة الإسلام، مرجع سابق، ج ١٠، ص ١٧٢.

(١) السجستاني، سنن أبي داود، مرجع سابق، كتاب: الجهاد، باب: في قتل النساء، ص ٣٠٠، حديث رقم: (٢٦٦٩)، وورد الصحابي باسم "رياح" بفتح فوقية، ورياح بكسر الراء فمثناة تحتية.

(٢) ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، ج ٩، ص ٢٤٥، وانظر أيضاً:

- العظيم أبادي، أبو الطيب محمد شمس الحق بن أمير علي. عون المعبود شرح سنن أبي داود، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٧م، ج ٧، ص ٢٣٧.

(٣) العظيم أبادي، عون المعبود شرح سنن أبي داود، مرجع سابق، ج ٧، ص ٢٣٧.

- عن علي بن أبي طالب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: كان نبي الله ﷺ إذا بعث جيشاً من المسلمين إلى المشركين قال: "انطلقوا باسم الله ... فذكر الحديث، وفيه: "ولا تقتلوا وليداً طفلاً، ولا امرأة ولا شيخاً كبيراً، ولا تغورن عيناً، ولا تعقرن شجرة إلا شجراً يمنعكم قتالاً، أو يحجز بينكم وبين المشركين، ولا تمثلوا بآدمي ولا بهيمة، ولا تغدروا ولا تغلوا"^(١) والحديث يضع عدة قيود على سير العمليات العسكرية من تجنب قتل غير المقاتلين، والنهي عن العمليات الانتقامية كالتمثيل، وعدم إتلاف مادة العمران، كالعيون والأشجار، إلا مراعاةً لضرورات الحرب .

- وصية أبي بكر الصديق ليزيد بن أبي سفيان: "قال: إنك ستجد قوماً زعموا أنهم حبسوا أنفسهم لله فذرهم وما زعموا أنهم حبسوا أنفسهم له، وستجد قوماً فحسوا عن أوساط رؤوسهم من الشعر فاضرب ما فحسوا عنه بالسيف، وإني موصيك بعشر؛ لا تقتلن امرأة، ولا صبيّاً، ولا كبيراً هرمّاً، ولا تقطعن شجراً مثمراً، ولا تخربن عامراً، ولا تعقرن شاة ولا بعيراً إلا لمأكله، ولا تحرقن نخلاً، ولا تغرقنه، ولا تغلل ولا تجبن"^(٢) والوصية تؤكد القيود الواردة في الحديث السابق.

ت- تطبيقات الضابط:

تتقيد العمليات العسكرية بمراعاة التناسب بين قوة السلاح المستخدم والغرض منه، كما تتقيد بوجود حالة الضرورة العسكرية المبيحة لضرب أهداف عسكرية.

وفي حال عدم وجود حالة الضرورة فلا تضرب أهداف غير عسكرية، فإن وجدت حالة الضرورة جاز ضرب الأهداف شرط مراعاة التناسب، ويقصد بالتناسب الموازنة بين الضرر الناتج والمصلحة المجتناة، ويستخدم مصطلح التناسب معياراً للحكم على مشروعية العمليات العسكرية^(٣) فلا تستخدم أسلحة ذات دمار

(١) البيهقي، سنن البيهقي الكبرى، مرجع سابق، ج ٩، ص ٩٠. وفي هذا الإسناد إرسال وضعف، وهو بشواهده مع ما فيه من الآثار يقوى. والله أعلم.

(٢) المرجع السابق، ج ٩، ص ٨٩.

- www.crimesofwar.org

(٣) مقال هورست فيشر جرائم الحرب. انظر الموقع الإلكتروني:

واسع مع القدرة على تحقيق الهدف بتدمير أقل، ونجد تأصيل هذا القيد في النظرية العامة للبواعث والمآلات، كما أصّلها الشاطبي؛ إذ القتال من حيث هو يتضمن إتلافاً وإزهاقاً للأرواح، وهذا الإتلاف في أصله منهيٌّ عنه، وإنما شرع استثناء لتحقيق مصلحة أكبر من الدفاع عن أرض الوطن، ودفع فتنة الكافرين^(١) فإذا أمكن تحقيق الغرض على نحو يحقق أقل قدر من الإتلاف فلا يشرع استعمال الوسيلة ذات الإتلاف الأشد، ذلك أنه إذا كان في الفعل مصلحة مشروعة، ويلزم عنه مضرة، وأمكن تحصيله على نحو لا ضرر فيه أو يلزم عنه ضرر أقل فيُعد استعمال الوسيلة ذات الضرر الأشد متمحّضاً للإضرار، وهو غير مشروع.^(٢)

وترى إدراك الفقهاء لتقييد العمليات العسكرية بقيد التناسب في توجيه جمهور الفقهاء لوصية أبي بكرٍ يزيد بن أبي سفيان "ولا تقطعن شجراً مثمراً، ولا تُخربن عامراً" فمن المعلوم أن الرسول ﷺ قطع شجر بني النضير، وهو ما نصت عليه الآية، فقالوا في توجيه فعل أبي بكر بأنه كان يعلم أن الأرض ستُفتح وتكون للمسلمين، وفي هذا يقول السرخسي: "وتأويل هذا ما ذكره محمد رَحِمَهُ اللهُ تعالى في السير الكبير؛ أن أبا بكر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ كان أخبره رسولُ الله ﷺ بأن الشام تفتح له على ما روى أنه قال يوماً: "إنكم ستظهرون على كنوز كسرى وقيصر، فقد أشار أبو بكر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ إلى ذلك في وصيته حيث قال: "إِنَّ الله ناصرُكم عليهم، وممكّنٌ لكم أن تتخذوا فيها مساجد، فلا يعلم الله منكم أنكم تأتونها تلهياً."^(٣) فلما علم أن ذلك كله ميراث للمسلمين كره القطع والتخريب لهذا، ومقتضى كلامهم أن على القوات المسلحة عدم الإفراط في

(١) الحراني، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، مرجع سابق، ص ١٠٠.

وفيها يقول: "القتل وإن كان فيه شر وفساد ففي فتنة الكفار من الشر والفساد ما هو أكبر منه، فمن لم يمنع المسلمين من إقامة دين الله لم تكن مضرة كفره إلا على نفسه."

(٢) الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، مرجع سابق، ج ٢، ص ٣٤٩، وانظر أيضاً:

- الكيلاني، نظرية الباعث وأثرها في العقود والتصرفات في الفقه الإسلامي، مرجع سابق، ص ٩٥.

(٣) السرخسي، المبسوط، مرجع سابق، ج ١٠، ص ٣١.

استخدام القوة، وهذا هو معنى التناسب. واختلف الفقهاء في ما يتحقق به معنى التناسب ومناطه، وذلك نظراً إلى طبيعة الأضرار الجانبية. هل هي في جانب المدنيين، أم في جانب الممتلكات والأعيان، كالحیوانات والزروع والثمار؟

وهذا ما يتضح من خلال تطبيقات الضابط المندرجة تحت القيود الآتية:

- مراعاة الضرورة والتناسب في العمليات العسكرية في حال وجود مدنيين ضمن الأهداف العسكرية:

يقصد بمراعاة الضرورة والتناسب أن تستخدم القوة العسكرية بالقدر الذي يحقق كسر شوكة العدو والتمكن من تحقيق الظفر، ولا يجوز التوسع في استعمال القوة والتدمير على على نحو يحقق إصابات دون مسوغ، والأصل في اجتناب المدنيين أنه لا يجوز قتل من لا يقاتل، كالنساء والصبيان، إذا لم يقاتلوا^(١) ومن الشواهد الفقهية التي تكشف عن ضرورة تقييد العمليات العسكرية بقيد الضرورة الحربية إذا كان ضمن الهدف العسكري مدنيين:

- اكتفى الحنفية بقيود يسيرة عندما تكون الأهداف العسكرية؛ كالحصون والقلاع والثكنات العسكرية تضم مدنيين، والقيود عندهم النية والباعث، وعدم القدرة على التمييز، جاء في المبسوط: "لا يمتنع تحريق حصونهم بكون النساء والولدان فيها، فكَذلك لا يمتنع ذلك بكون الأسير فيها، ولكنهم يقصدون المشركين بذلك؛ لأنهم لو قدروا على التمييز فعلاً لزمهم ذلك، فكَذلك إذا قدروا على التمييز بالنية يلزمهم ذلك."^(٢)

وعليه فهناك حالتان:

(١) المواق، التاج والإكليل لمختصر خليل، مرجع سابق، ج٣، ص٣٥١، وانظر أيضاً:

- الشيرازي، المذهب في فقه الإمام الشافعي، مرجع سابق، ج٢، ص٢٣٣.

- ابن قدامة، الكافي في فقه الإمام المجل أحمد بن حنبل، مرجع سابق، ج٤، ص٢٨٦.

(٢) السرخسي، المبسوط، مرجع سابق، ج١٠، ص٣٢.

- حالة القدرة على التمييز فلا يجوز استخدام أسلحة تؤذي المدنيين ويقتصر على الأهداف العسكرية.

- حالة عدم القدرة على التمييز، فيكتفي بمشروعية النية والقصد إلى ضرب الهدف العسكري.

والذي يظهر بناء على قول الحنفية أن التمييز يتحصل بطريقتين؛ الأول: وجود المدنيين بأماكن منفصلة، والثاني: التطور العلمي بحيث يمكن تحديد الأهداف العسكرية بدقة وتجنب المدنيين.

وتخريجاً على قول جمهور الحنفية، وبناء على التطور العلمي الحديث وإمكانية تعيين الهدف بدقة وتتقيد وسائل الحرب بالقيود الآتية:

- لا يجوز استخدام الأسلحة العشوائية التي لا يمكن تحديد الهدف فيها،^(١) وكذا فلا يجوز قصف مدينة بشكل عشوائي، بالطائرات أو الصواريخ.

- إذا أمكن تحقيق الهدف العسكري بتدمير أقل فلا يصار إلى التدمير الأوسع؛ وعليه لا يجوز استعمال أسلحة الدمار الشامل، كالأسلحة النووية بأنواعها: الذرية، والهيدروجينية، والنيوترونية،^(٢) أو ذات الضرر الواسع، كالأسلحة

(١) الأسلحة العشوائية: كالبالونات التي تحمل قنابل حارقة يوجهها الهواء، فهي غير قابلة للتوجيه نحو هدف بعينه، وكذا اعتبرت الصواريخ التي استعملها الألمان في الحرب العالمية الثانية أسلحة عشوائية، لعدم إمكانية توجيهها إلى أي هدف أصغر من مدينة كاملة، ولا تعد الأسلحة النووية عشوائية بهذا المعنى القانوني. لكنها لا تراعي شرط التناسب! انظر مقال بوروس إم. كارنهان في الموقع:

- www.crimesofwar.Org

(٢) لم يحسم خبراء القانون الدولي الرأي في حكم استخدام الأسلحة النووية، ففي استشارة قدمت إلى محكمة العدل الدولية، حول الرأي القانوني في استخدام الأسلحة النووية انقسم القضاة الأربعة عشر: سبعة لا يرون استخدامها مخالفاً لمبادئ القانون الدولي، وسبعة يرون أنها مخالفة، ثم قدمت المحكمة في تموز ١٩٩٦م رأياً يكشف عن تعارض مصلحتين لم يتمكنوا من الترجيح بينهما، مصلحة حفظ المدنيين، ومصلحة حفظ الدولة نفسها، حيث جاء القرار: سوف يكون التهديد بالأسلحة النووية أو استعمالها =

البيولوجية، والكيميائية، إذا أمكن تحقيق الهدف من غير هذا التدمير الشامل، ومثال ذلك أن يُعلن العدو استعدادة للاستسلام فهنا يتعين القول بعدم جواز ضربه بالأسلحة النووية وغيرها؛ لأنه تدمير لقصد التدمير، وهو غير مشروع.

وكذا لا تستخدم هذه الأسلحة ذات التدمير الواسع المدى، وكان بالإمكان التمييز بين الهدف العسكري وغير المقاتلين، وعليه تقتصر العمليات على ضرب الأهداف العسكرية للعدو في المدينة، وفي حال وجود بعض المدنيين في ثكنة عسكرية فإن تدمير الهدف العسكري جائز شرط أن ينوي الأعداء المحاربين ولا ينوي المدنيين.

- إن استخدام سلاحاً بعينه قد يكون مشروعاً في حالة، ومحظوراً في حالة، وعلى هذا جرى أيضاً الخبراء القانونيون، ومثال ذلك أن استخدام الرصاصات الحارقة والمتفجرة من عيار صغير استخدام قانوني في الحرب الجوية؛ لأنَّ هدفه ومآله تدمير طائرات العدو، وليس التسبب بأذى إضافي لقوات العدو، رغم أن استعماله في بنادق المشاة يظل ممنوعاً بعدم الحاجة لتحقيق آلام غير ضرورية للمشاة.^(١)

- إذا لم يمكن التمييز نظراً بين المقاتل وغيره، نظراً لطبيعة السلاح ولضرورة الحرب فيجوز عند الحنفية استخدام الأسلحة على شرط عدم القصد إلى غير المقاتلين ولو بالنية.

= بعمامة مناقضاً لأحكام القانون الدولي التي تنطبق على النزاع المسلح، وبخاصة لمبادئ القانون الإنساني وأحكامه". "ورغم ذلك، وفي ضوء حال القانون الدولي الراهنة، وفي ضوء الحقائق التي تمتلكها، لا تستطيع المحكمة أن تستنتج بشكل حاسم ما إذا كان التهديد بالأسلحة النووية، أو استعمالها شرعياً أو غير شرعي في ظرف دفاع عن النفس استثنائي، يكون فيه بقاء الدولة نفسها عرضة للخطر. انظر: مقال بوروس إم. كارناهان في الموقع:

- www.crimesofwar.Org

(١) مقال هورست فيشر جرائم الحرب. انظر الموقع الإلكتروني:

- www.crimesofwar.org

وكان الحسن بن زياد من الحنفية يقول بوضع قيود أشد، فلا بد أن يعلم بعدم وجود مسلم بينهم، وفي هذا يقول: "هذا - أي يحل تحريق الحصن وتغريقه - إذا علم أنه ليس في ذلك الحصن أسير مسلم، فأما إذا لم يعلم ذلك فلا يحل التحريق والتغريق؛ لأنَّ التحرز عن قتل المسلم فرض، وتحريق حصونهم مباح، والأخذ بما هو الفرض أولى، وخالفه جمهور الحنفية؛ لأنَّ الحصون قلماً تخلو عن أسير مسلم، فنظرة الحنفية نظرة واقعية تراعي ضرورات الحرب، في حين أن نظرة الحسن بن زياد نظرة مثالية، تهدف إلى تقييد واسع لاستعمال الأسلحة التدميرية. فهو يمثل نموذجاً متقدماً لعدد من الأكاديميين ولأعضاء اللجنة الدولية للصليب الأحمر الذين يهدفون إلى جعل قانون الحرب قانوناً إنسانياً دولياً، وفي المقابل فإن نظرة جمهور الحنفية واقعية ترى أن قانون الحرب هو قانون النزاع المسلح، وغرض القانون تحقيق الظفر من غير تمارد في استخدام القوة على ما بينا.

- وضع المالكية عدة قيود لضرب المدنيين ضمن أهداف عسكرية منها الخوف على المسلمين، وميّزوا بين كون المدني مسلم أو غير مسلم، ففي حال كونه مسلماً تكون الاحتياطات أشد. جاء في التاج والإكليل (وَإِنْ تَرَسَّسُوا بِذُرِّيَّةٍ تُرْكُوا إِلَّا لِحَوْفٍ) ابْنُ بَشِيرٍ: إِنْ اتَّقَى الْمُحَارِبُونَ بِالذُّرِّيَّةِ تَرْكَنَاهُمْ، إِلَّا أَنْ يُخَافَ مِنْ تَرْكِهِمْ عَلَى الْمُسْلِمِينَ، فَتَقَاتِلُهُمْ، وَإِنْ اتَّقَوْا بِالذُّرِّيَّةِ (وَبِمُسْلِمٍ لَمْ يُقْصَدِ التُّرْسُ إِنْ لَمْ يَخَفْ عَلَى أَكْثَرِ الْمُسْلِمِينَ) ابْنُ شَاسٍ: لَوْ تَرَسَّسَ كَافِرٌ بِمُسْلِمٍ لَمْ يُقْصَدِ التُّرْسُ وَلَوْ خَفْنَا عَلَى أَنْفُسِنَا، فَإِنَّ دَمَ الْمُسْلِمِ لَا يُسْتَبَاحُ بِالْخَوْفِ، وَلَوْ تَرَسَّسُوا بِالْصَّفِّ، وَإِنْ تُرْكُوا انْهَرَمَ الْمُسْلِمُونَ وَخِيفَ اسْتِئْصَالُ قَاعِدَةِ الْإِسْلَامِ وَجُمْهُورِ الْمُسْلِمِينَ، وَأَهْلِ الْقُوَّةِ مِنْهُمْ وَجَبَ الدَّفْعُ وَسَقَطَتْ حُرْمَةُ التُّرْسِ انْتَهَى.^(١)

عند الشافعية عدد من القيود تراعي الضرورة العسكرية وتعتمد التحام الحرب، وتوجب أخذ احتياطات أشد في حال وجود مسلم أو ذمي ضمن الأهداف

(١) المواق، التاج والإكليل لمختصر خليل، مرجع سابق، ج ٣، ص ٣٥١.

العسكرية، جاء في المذهب للشيرازي، رَحِمَهُ اللهُ "... فإن تترسوا بأطفالهم ونسائهم -أي جعلوا أطفالهم ترساً- فإن كان في حال التحام الحرب جاز رميهم، ويتوقى الأطفال والنساء؛ لأننا لو تركنا رميهم جعل ذلك طريقاً إلى تعطيل الجهاد وذريعة إلى الظفر بالمسلمين، وإن كان في غير حال الحرب ففيه قولان؛ أحدهما: أنه يجوز رميهم لأن ترك قتالهم يؤدي إلى تعطيل الجهاد. والثاني: أنه لا يجوز رميهم؛ لأنه يؤدي إلى قتل أطفالهم ونسائهم من غير ضرورة، وإن تترسوا بمن معهم من أسارى المسلمين، فإن كان ذلك في حال التحام الحرب جاز رميهم، ويتوقى المسلم لما ذكرناه، وإن كان في غير (حال) التحام الحرب لم يجز رميهم قولاً واحداً... وإن تترسوا بأهل الذمة أو بمن بيننا وبينهم أمان كان الحكم فيه كالحكم فيه إذا تترسوا بالمسلمين؛ لأنه يحرم قتلهم كما يحرم قتل المسلمين.^(١) ونجد المعنى نفسه عند ابن قدامة: "وإن تترس الكفار بصبيانهم ونسائهم جاز رميهم ويقصد المقاتلة؛ لأنَّ المنع من رميهم يفضي إلى تعطيل الجهاد، وإن تترسوا بأسارى المسلمين أو أهل الذمة لم يجز رميهم إلا في حال التحام الحرب والخوف على المسلمين؛ لأنَّهم معصومون لأنفسهم، فلم يبح التعرض لإتلافهم من غير ضرورة، وفي حال الضرورة يُباح رميهم؛ لأنَّ حفظ الجيش أهم."^(٢)

- من القيود مراعاة الضرورة والتناسب في العمليات العسكرية في حال وجود اعتداء على البيئة كالزرع والشجر:

نجد فقهاء الحنفية أقل الفقهاء تشدداً في مناهج التناسب، فهم يميزون القطع لمجرد النكاية في العدو. قال الطحاوي الحنفي: "قال أصحابنا والثوري لا بأس بتخريب بلادهم، وتحريق الشجر؛ لأنَّ الله تعالى يقول: ﴿مَا قَطَعْتُمْ مِنْ لَيْسَةٍ﴾ [الحشر: ٥] وقالوا: وتذبح الغنم وتحرق إذا لم يمكن إخراجها."^(٣)

(١) الشيرازي، المذهب في فقه الإمام الشافعي، مرجع سابق، ج ٢، ص ٢٣٣.

(٢) ابن قدامة، الكافي في فقه الإمام المجل أحمد بن حنبل، مرجع سابق، ج ٤، ص ٢٨٦.

(٣) الطحاوي، مختصر اختلاف العلماء، مرجع سابق، ج ٣، ص ٤٣٢.

وقال الشافعي: "تحرق البيوت والشجر إذا كانت لهم معاقل وكره تخريب البيوت وقطع الشجر إذا لم يكن لهم معاقل، أما الأوزاعي فقد كره تخريب الأشجار بإطلاق؛^(١) أي إنه وضع قيداً صريحاً بمنع قطع الأشجار. وكلام الأوزاعي مثالي في حين أن رأي جمهور الفقهاء يجمع بين المثالية والواقعية في مراعاة مقتضيات الحرب. وفي هذا يقول البهوتي من فقهاء الحنابلة: "ويجوز حرق شجرهم وزرعهم وقطعه إذا دعت الحاجة إلى إتلافه لو كان لا يقدر عليهم أي الكفار إلا به، كالذي يقرب من حصونهم ويمنع من قتالهم أو يستترون به من المسلمين أو يحتاج إلى قطعه لتوسعة الطريق أو كانوا يفعلونه؛ أي حرق الشجر والزرع وقطعها (بنا)؛ أي معاشر المسلمين (يفعل بهم ذلك لينتهوا) عنه وينزجروا (وما تضرر المسلمون بقطعه) من الشجر والزرع (لكونهم ينتفعون ببقائه لعلو قوتهم أو يستظلون به، أو يأكلون من ثمره، أو تكون العادة لم تجر بيننا وبين عدونا) بقطعه (حرم قطعه) لما فيه من الإضرار بنا."^(٢) تلاحظ من عبارة البهوتي مراعاة الضرورة العسكرية لجواز إتلاف الشجر، أو أن يكون من باب التعامل بالمثل.

وتحتل الضرورة الحربية موقعاً بارزاً في مواثيق القانون الدولي الإنساني وتنص المادة ١٧ من البروتوكول الإضافي الثاني الملحق باتفاقية جنيف "يعد من جرائم الحرب تدمير الممتلكات والاستيلاء عليها على نطاق واسع وبصورة غير مشروعة واعتباطية ما لم تبرر الضرورات العسكرية ذلك"^(٣) وتلاحظ عبارات الفقهاء في تحديد مفهوم الضرورة العسكرية أكثر انضباطاً.

– تثقيد العمليات العسكرية بتجنب أسلحة تزيد الآلام من غير مبرر:

ودليل ذلك قول رسول الله ﷺ في رجل: "إن قدرتم عليه فاقتلوه، ولا تحرقوه

(١) ابن رشد الحفيد. بداية المجتهد ونهاية المقتصد، مرجع سابق، ج ١، ص ٢٨٢.

(٢) البهوتي، كشف القناع عن متن الإقناع، مرجع سابق، ج ٣، ص ٤٩.

(٣) الزمالي، عامر. "الإسلام والقانون الدولي الإنساني؛ حول بعض مبادئ سير العمليات الحربية"، مقالات في القانون الدولي الإنساني والإسلام، جمعها: عامر الزمالي، اللجنة الدولية للصليب الأحمر، ٢٠٠٧ م، ص ١٦٥.

- ۵۲۳ -

- تنقيد العمليات العسكرية باحترام الحماية التي يتمتع بها المدنيون والمقاتلون والتي تنشأ عن عرف مستقر، أو جرت بها عادة^(١)

من الصور التطبيقية التي ذكرها الفقهاء: الأمان بين المبارز وجيش الخصم،^(٢) وهو أمان منشؤه شرط، أو عُرِفَ جرت به عادة^(٣) وهو أمان مؤقت ذلك الأمان المشروط، حال القتال ينتهي بانتهاء القتال، أو إن استنجد المشترك أصحابه في حال القتال فأنجدوه، أو بدأ المشتركون بمعاونته فلم يمنعهم جاز لكل أحد رميه لأنه نقض الأمان.^(٤) ويتخرج على مسألة المبارزة أمران:

الأول: التزام العمليات العسكرية باحترام الأمان الناشئ من عرف مستقر كان جرت به عادة.

الثاني: أنه قد تزول الحماية الناشئة من اشتراط أو من عرف مفترض بتدخل طرف خارجي مع أحد أطراف النزاع.

يبحث القانون الدولي هذه المسألة تحت عنوان إلزامية قواعد القانون الدولي الإنساني المطبقة أثناء النزاع المسلح، واستقر الرأي القانوني حديثاً على إلزاميتها، وكان

(١) أبو الوفا، الإعلام بقواعد القانون الدولي والعلاقات الدولية في شريعة الإسلام، مرجع سابق، ج ١٠، ص ١٧٢.

ويقول: إن هذا ما استقرت عليه قواعد القانون الدولي الإنساني، وهو يعرف بـ (شرط دو مارتينيز: DE MARTEN CLAUS) وتم النص عليه صراحة في المادة ١/ ٢ من البرتوكول الإضافي الأول لعام ١٩٧٧م، والملحق باتفاقيات جنيف لعام ١٩٤٩م. وتقرر في الحالات التي لا يغطيها هذا البرتوكول يبقى المدنيون والمحاربون تحت حماية وسلطان مبادئ القانون الدولي، التي تنتج عن العرف المستقر Established Custom ومن مبادئ الإنسانية ومن مقتضيات الضمير العام.

(٢) يلحظ هنا أن الحرب اليوم حرب جماعية تختلف عن الحرب قديماً، ووجه الشاهد في مسألة المبارزة هو أن الحماية الثابتة أثناء سير العمليات العسكرية بموجب عرف أو اتفاق تصبح غير ملزمة إذا انضم أحد غير أطرافها إلى الطرف الآخر في حرب مع الطرف الآخر.

(٣) الخطيب الشربيني، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، مرجع سابق، ج ٤، ص ٢٢٦.

ولفظه: "إذا لم يشترط عدم الإعانة ولم تجر به عادة فيجوز قتله مطلقاً".

(٤) الشيرازي، المهذب في فقه الإمام الشافعي، مرجع سابق، ج ٢، ص ٢٧٣.

الاجتهاد القديم أنها غير ملزمة لغير أطرافها، وتصبح غير ملزمة إذا انضم أحد غير أطرافها إلى الطرف آخر في حرب مع الطرف الآخر.^(١)

ونلاحظ أن للاجتهاد الفقهي الإسلامي نظريته الخاصة في مدى إلزامية قواعد القانون الدولي أثناء سير العمليات العسكرية وأن منشأ الالتزام بالحماية ابتداء هو النص الشرعي ابتداء، وما ثبت بالنص لا يخرم بنقض الطرف الآخر له.

- الحماية التي نشأت من عرف قد تنقض بنقض الطرف الآخر لها أو بدخول طرف ثالث مع أحد أطراف النزاع، كما في مسألة المبارزة، وتعليل الفقهاء للنقض هو أن الأمان المشترك على حال ينتقض بتغير الحال.^(٢)

التفرقة بين المقاتلين وغير المقاتلين، وهذا ما نلاحظه في عدد من التوجيهات، والتي منها: وصية أبي بكر وتفرقة بين الرهبان المعتزلين والشامسة، وتنبهه إلى ترك من لا يشارك بالقتال، كمن زعموا أنهم حبسوا أنفسهم لله، في حين أنها تأذن بقتال قوم وصفهم بأنهم فحوصا عن أوساط رؤوسهم، وفي سنن البيهقي عن ابن إسحاق: حدثني محمد بن جعفر بن الزبير، وقال لي: هل تدري لم فرّق أبو بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وأمر بقتل الشامسة، ونهى عن قتل الرهبان؟ فقلت: لا أراه إلا لحبس هؤلاء أنفسهم. فقال: أجل، ولكن الشامسة يلقون القتال، فيقاتلون دون الرهبان، وإن الرهبان دأبهم أن لا يقاتلوا. وقد قال الله عَزَّ وَجَلَّ: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ﴾ [البقرة: ١٩٠]^(٣) قال أبو عمر الشامسة: هم أصحاب الديانات والرهبان المخالطون للناس من أهل دينهم وغير دينهم، وفيهم الرأي والمكيدة والعون بما أمكنهم، وليسوا كالرهبان الفارين عن الناس المعتزلين لهم في الصوامع.^(٤)

(١) أبو الوفا، الإعلام بقواعد القانون الدولي والعلاقات الدولية في شريعة الإسلام، مرجع سابق، ج ١٠، ص ١٥٦.

(٢) الشيرازي، المهذب في فقه الإمام الشافعي، مرجع سابق، ج ٢، ص ٢٧٣.

(٣) البيهقي، سنن البيهقي الكبرى، مرجع سابق، ج ٩، ص ٩٠، وانظر أيضاً:

- الحرائي، مجموع الفتاوى، مرجع سابق، ج ٢٨، ص ٦٦٠.

(٤) ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله النمري. الاستذكار في مذاهب علماء الأمصار، تحقيق: سالم محمد عطا ومحمد علي معوض، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠م، ج ٥، ص ٢٩.

- لا يمثل بالجثث، للنهي عن المثلة فقد نهى رسول الله ﷺ عن النهبة والمثلة.^(١)
 قال الماوردي: ^(٢) "وَلَا يُمَثَّلُ بِهِ - أي قتل الأعداء - لِنَهْيِ النَّبِيِّ ﷺ عَنِ الْمُثَلَّةِ، وَقَالَ: إِنَّ اللَّهَ كَتَبَ عَلَيْكُمْ الْإِحْسَانَ فِي كُلِّ شَيْءٍ حَتَّى فِي الْقَتْلِ: فَإِذَا قَتَلْتُمْ فَأَحْسِنُوا الْقِتْلَةَ."
 - لا ينتقم من الأسرى وطالبي الأمان لأنه من الغدر، ولأن المبدأ الشرعي العام ﴿وَلَا تُزْرُ وَازِرَةٌ وَزَرَ أُخْرَى﴾ [الأنعام: ١٦٤].

٦ - مبدأ التعامل بالمثل مقيد بالفضيلة:^(٣)

أ- صيغ أخرى للضابط:

- الوفاء بالعهد مقدم على المعاملة بالمثل في الشريعة الإسلامية.^(٤)
 - لا يجوز أن يؤدي اللجوء إلى المعاملة بالمثل إلى انتهاك حق تحميه الشريعة الإسلامية.^(٥)

ب- ضوابط ذات علاقة:

- وفاء بغدر خير من غدر بغدر.^(٦)

(١) العيني، بدر الدين أبو محمد محمود بن أحمد. البناية في شرح الهداية، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠م، ج٣، ص٦٤٢، وانظر أيضاً:

- البخاري. صحيح البخاري، مرجع سابق، كتاب: الذبائح والصيد، باب: ما يكره من المثلة والمصبورة والمجثمة، ص ١٠٨٩، حديث رقم: (٥٥١٦).

(٢) الماوردي، الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي، مرجع سابق، ج ١٤، ص ١٧٥.

(٣) عطية، نحو فقه جديد للأقليات، مرجع سابق، ص ٦٨، وانظر أيضاً:

- أبو الوفاء، الإعلام بقواعد القانون الدولي والعلاقات الدولية في شريعة الإسلام، مرجع سابق، ج ٣، ص ٥٤.

- مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان للأعمال الخيرية والإنسانية، معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية، مرجع سابق، ج ٢٦، ص ٥١٧.

(٤) أبو الوفاء، الإعلام بقواعد القانون الدولي والعلاقات الدولية في شريعة الإسلام، مرجع سابق، ج ٤، ص ٤٣٣.

(٥) المرجع السابق، ج ٣، ص ٥٨.

(٦) الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، مرجع سابق، ص ٥٤، وانظر أيضاً:

- ابن سلام، كتاب الأموال، مرجع سابق، ج ١، ص ٢١١.

- الجباية بالحماية.^(١)

ت- شرح الضابط:

مبدأ التعامل بالمثل يعني أن نعامل الدول كما تعاملنا، وهو يتناول التعامل في وقت السلم والتعامل في وقت الحرب، وهو متفرع عن تساوي الدول بالسيادة^(٢) ويعد هذا المبدأ ضماناً لنجاح العمل الدبلوماسي بين الدول.

ومن صور التعامل بالمثل في وقت السلم أن من أحسن إلينا نحسن إليه، ومن أعطى لتجارنا ميزة تفضيلية نعطي مثله لتجاره، ومن صورهِ أيضاً مراعاة الدول التساوي في مستوردات كل دولة من الأخرى، وتحرص الدول المستوردة للسلع على تساوي الميزان التجاري من جهة الصادرات والواردات مع الدول المصدرة؛ لما للاقتصاد من أثر على الدولة. وبالجمله فإن هذا المبدأ أداة من أدوات تحقيق التوازن بين الدول^(٣) تجنباً لـ ﴿أَنْ تَكُونَ أُمَّةٌ هِيَ أَرْبَىٰ مِنْ أُمَّةٍ﴾ [النحل: ٩٢]؛ أي أزيد في الامتيازات.^(٤)

كما يتناول هذا المبدأ صوراً من التعامل بين الدول في وقت الحرب، ومن ذلك أن للدولة أن ترد العدوان بمثل ما اعتدي عليها، إلا أن لهذا المبدأ قيوداً ينبغي أن يتقيد بها حتى لا يتحول إلى أداة انتقام وثأر، ولا يقبل من الدولة أن تتأثر إنما الدولة تعاقب،

(١) الزيلعي، تبين الحقائق شرح كنز الدقائق، مرجع سابق، ج ١، ص ٢٨٢.

(٢) يفترض القانون الدولي نظرياً أن جميع الدول متساوية في السيادة، أما من الناحية العملية فيعلق جورج سوروس متندراً: "بعض الدول الكبرى متساوية أكثر من غيرها." انظر:

- سوروس، جورج. "فقاعة الهيمنة الأمريكية"، مجلة وجهات نظر، العدد (٦٠)، السنة (٦)، يناير ٢٠٠٤م، ص ٦.

(٣) أبو الوفا، الإعلام بقواعد القانون الدولي والعلاقات الدولية في شريعة الإسلام، مرجع سابق، ج ٤، ص ٤٥.

(٤) قال ابن عطية: "من أجل أن تكونوا أربى من غيركم؛ أي أزيد خيراً. فمعناه: لا تطلبوا الزيادة بعضكم على بعض." انظر:

- ابن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، مرجع سابق، ج ٣، ص ١٨٤.

وهذا ما قررته المبادئ المستقرة في العلاقات الدولية،^(١) مثلما هو مقرر في الشريعة الإسلامية، وأشارت له آيات عديدة، كقوله سبحانه: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَتِّلُونَكُمُ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ [البقرة: ١٩٠].^(٢)

وهذا المبدأ مقيّد في الشرع الإسلامي بمراعاة الفضيلة، فإن صادروا أموال تجارنا كلها فلا نأخذ أموال تجارهم؛ لأنّ التاجر دخل عندنا بأمان، ومقتضى الأمان أن يرد إلى مأمّنه سالماً، وإن انتهكوا حرمة نساء المسلمين فلا تنتهك حرمة نسايتهم^(٣) كما أنّ الإسلام لا يبيح الانتقام الثأري بتعمد قتل النساء والأطفال للرد على العدوان.

وقد طبق فقهاء الإسلام هذا المبدأ وقيدوا التعامل به بالفضيلة والأخلاق على نحو أوسع مما عرفه القانون الدولي على ما يتضح في التطبيقات.

ث - أدلة الضابط:

- ﴿فَمَنْ أَعَدَّ عَلَىٰ عَيْنِكُمْ فَأَعَدُّوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا أَعَدَّ عَلَىٰ عَيْنِكُمْ وَأَتَّقُوا اللَّهَ وَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: ١٩٤] وهذه الآية تقرر حق رد العدوان معاملة بالمثل، وتقيد ذلك بالتقوى، ولازم التقوى عدم تعمد معصومي الدم بالقتل من النساء والأطفال والمدنيين، إلا أن

(١) عطية، نحو فقه جديد للأقليات، مرجع سابق، ص ٦٨، وانظر أيضاً:

- بندق، وائل أنور. التنظيم الدولي لحقوق الإنسان، الاسكندرية: دار الفكر الجامعي، ٢٠٠٠م، ص ٥٤٨.

وهذا المبدأ ملزم للدول الإسلامية قانوناً، بحكم انضمامها إلى منظمة الأمم المتحدة، والتزامها بميثاقها، وبالنظام الأساسي لمحكمة العدل الدولية، الذي ينص في المادة ٣٨ منه على اعتبار العرف الدولي مصدراً من مصادر القانون الدولي. ونص المادة: "وظيفة المحكمة أن تفصل في المنازعات التي ترفع إليها وفقاً لأحكام القانون الدولي، وهي تطبق في هذا الشأن: أ- الاتفاقيات الدولية، ب- العادات الدولية المرعية المعتبرة بمثابة قانون دل عليه تواتر الاستعمال". وهنا موضع الاستدلال، فمبدأ التعامل بالمثل من العرف الدولي المتواتر.

(٢) وانظر بقية الأدلة في أدلة الضابط.

(٣) عطية، نحو فقه جديد للأقليات، مرجع سابق، ص ٦٨.

يكونوا ضمن هدف حربي، وهي المسألة التي بحثها الفقهاء تحت عنوان التبييت حيث كان الجيش يضرب أهدافاً حربية بياتاً؛ أي ليلاً فيسقط معهم بعض المدنيين، وهو جائز استثناء. والأصل العام في المسألة توقي المدنيين.

- قوله تعالى ﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ ۖ وَلَئِنْ صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِلصَّابِرِينَ﴾ [النحل: ١٢٦] قال الرازي: "يعني إن رغبتم في استيفاء القصاص فاقنعوا بالمثل، ولا تزيدوا عليه فإن استيفاء الزيادة ظلم والظلم ممنوع منه في عدل الله ورحمته، وفي قوله: ﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ﴾ دليل على أن الأولى له أن لا يفعلن فذكر تعالى بطريق الرمز والتعريض على أن الأولى تركه ثم انتقل من التعريض إلى التصريح، وهو قوله: ﴿وَلَئِنْ صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِلصَّابِرِينَ﴾ وهذا تصريح بأن الأولى ترك ذلك الانتقام لأن الرحمة أفضل من القسوة.^(١)

- ﴿فَمَا اسْتَفْتَمُوا لَكُمْ فَاسْتَغِيْبُوا لَهُمْ إِنْ أَنْتُمْ حُبُّ الْمُتَّقِينَ﴾ [التوبة: ٧]. وهذه الآية تقرر وجوب احترام العهود، وعدم الغدر ما دام الطرف الآخر ملتزماً بعهد، ذلك أن الفقه الإسلامي جاء ليضبط العلاقات الدولية بضابط القانون، وليعلم الأمم احترام العهود، ومن هنا حث الدولة المسلمة على قبول العهد وأمر بالوفاء به.

- ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقْتُلُونَكُمْ وَلَا تَقْتُلُوا إِنْ اللَّه لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ [البقرة: ١٩٠]. فهذه الآية جاءت من باب المعاملة بالمثل، ووضعت قيداً على التعامل بتحريم العدوان،^(٢) لتمنع العمل الثأري الذي يستحل ما حرمه الله من قتل المدنيين انتقاماً وثأراً، قال الطبري في بيان معنى قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا﴾: "لا تقتلوا النساء

(١) الرازي، فخر الدين أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسين القرشي. التفسير الكبير «تفسير الرازي»، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠م، ج ٢٠، ص ١١٤.

(٢) القرضاوي، يوسف. مفاهيم جهادية بحاجة لتصحيح: الجدل حول آية السيف: وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة، متوفر على الرابط الآتي:

ولا الصَّبيان، ولا الشيخ الكبير ولا من ألقى إليكم السَّلَمَ، وكفَّ يده، فإن فعلتم هذا فقد اعتديتم" ^(١) والنهي عن العدوان من محكمات الشريعة التي لا تقبل النسخ؛ لأنَّ الله تعالى قال: ﴿وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ ^(٢).

- ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾ [النحل: ٩٠] وهذه الآية من المبادئ الكلية الموجهة للنصوص الجزئية، ومن مقتضيات العدل الإحسان إلى من أحسن إلينا من الأفراد والدول.

- ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا أَعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ [المائدة: ٨]، وهذه الآية نص خاص في موضع تقييد مبدأ التعامل بالمثل بمبادئ العدالة؛ إذ تؤكد وجوب العدل مع الذين نشأت بينهم وبين المسلمين حالة من العداء. ^(٣)

- قوله ﷺ: "أدِّ الأمانة إلى من ائتمنك، ولا تخن من خانك." ^(٤) قال المناوي: "أي لا تعامله بمعاملته، ولا تقابل خيانتته بخيانتك فتكون مثله" ^(٥) والحديث نص في مسألة تقييد مبدأ التعامل بالمثل بالقيم والمثل الأخلاقية العليا، ويشمل الحديث بتوجيه حالات النزاع المسلح كما سيتضح في التطبيقات.

ج- تطبيقات الضابط:

- العشور هي إحدى صور التعامل التجاري الدولي التي عرفها التاريخ الإسلامي، وهو مبلغ من المال يدفعه التاجر غير المسلم إلى موظف الدولة المسمى بالعاشر لقاء تمتعه بالحماية في أرض الدولة المسلمة المستضيفه "لِأَنَّ الْجَبَايَةَ بِالْحِمَايَةِ" ^(٦)

(١) الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، مرجع سابق، ج ٣، ص ٥٦٣.

(٢) كساب، "السيادة الدولية وأثرها على مفهوم الجهاد"، مرجع سابق، ص ٦٢.

(٣) الحاكم النيسابوري، المستدرک علی الصحیحین، مرجع سابق، ج ٢، ص ٥٣، حديث رقم: (٢٢٩٦).

(٤) المناوي، فيض القدير شرح الجامع الصغير من أحاديث البشير النذير، مرجع سابق، ج ١، ص ٢٢٣.

(٥) الزيلعي، تبين الحقائق شرح كنز الدقائق، مرجع سابق، ج ١، ص ٢٨٢.

ويدفع التاجر عُشر قيمة البضاعة، إن لم يكن بين الدولتين اتفاقيات بخلاف ذلك، ولذا سميت هذه الأموال بالعشور، ويتضح تطبيق الفقهاء لمبدأ التعامل بالمثل في العشور في صورتين:

- الأصل في تحديد المقدار هو التعامل بالمثل "مَتَى عَرَفْنَا مَا يَأْخُذُونَ مِنَّا أَخَذْنَا مِنْهُمْ مِثْلَهُ بِذَلِكَ أَمَرَ عُمَرُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وَإِنْ لَمْ نَعْرِفْ أَخَذْنَا مِنْهُمْ الْعُشْرَ لِقَوْلِ عُمَرَ: فَإِنْ أَعْيَاكُمْ فَالْعُشْرُ".^(١)
- إِنْ لَمْ يَأْخُذُوا مِنَّا لَا نَأْخُذُ مِنْهُمْ لِيَسْتَمِرُّوا عَلَيْهِ، وَلَإِنَّا أَحَقُّ بِالْمَكَارِمِ.

من مظاهر تقييد التعامل بالمثل بالفضيلة:

- "لو كَانُوا يَأْخُذُونَ جَمِيعَ الْأَمْوَالِ مِنَ التُّجَّارِ لَا نَأْخُذُ مِنْهُمْ مِثْلَ ذَلِكَ؛ لِأَنَّ ذَلِكَ يَرْجِعُ إِلَى غَدْرِ الْأَمَانِ"^(٢) ونحن منهيون عن الغدر.

- أن هناك مقداراً مغفواً عنه لا يؤخذ منه العشر، حتى ولو كانوا يأخذون مثل ذلك من تجارنا جاء في المبسوط: "أَنَّ الْقَلِيلَ عَفْوٌ شَرْعاً وَعُرْفاً، فَإِنْ كَانُوا يَظْلِمُونَنَا فِي أَخْذِ شَيْءٍ مِنَ الْقَلِيلِ، فَنَحْنُ لَا نَأْخُذُ مِنْهُمْ".^(٣)

كان من الضمانات التي عرفها الواقع الدولي القديم أخذ رهائن بشرية^(٤) ضماناً

(١) الزيلعي، المرجع السابق، ج ١، ص ٢٨٥.

(٢) السرخسي، المبسوط، مرجع سابق، ج ٢، ص ٢٠٠.

(٣) المرجع السابق، ج ٢، ص ٢٠٠.

(٤) الرهن المعروف قديماً يختلف عن الرهائن التي حظرها القانون الدولي الحديث، وورد ذكر الرهائن في غزوة الأحزاب باقتراح من نعيم بن مسعود على قريش وبنو النضير، وفعله معاوية رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، ضماناً لعهد مع الروم، والرهائن عند المسلمين فئة يدخلون بأمان المسلمين تأمينا للوفاء بالالتزام، ويكون دخولهم مبنياً على الرضا والاتفاق. انظر:

- الغنيمي، "نظرة عامة في القانون الدولي الإنساني الإسلامي"، مقالات في القانون الدولي الإنساني والإسلام، مرجع سابق، ص ٥٤.

لتنفيذ المعاهدات وإذا أُخِلَّ أحد الطرفين بالالتزام قد يقتل الرهائن، جزاء على انتهاك العهد وتنفيذاً لمبدأ التعامل بالمثل، وقد تعرض الفقهاء لهذا الإجراء وبينوا مخالفته لمبدأ المشروعية لما فيه من انتهاك لحقوق الإنسان، ولبدأ المسؤولية الفردية على الصعيد الدولي، فضلاً عن مجافاته لقيم العدالة المفترض ورودها قيدا على مبدأ التعامل بالمثل، وحيث إن الرهن قد دخل بأمان فلا يجوز الغدر به، ووضع الفقهاء بديلاً فيه حماية لحقوق الإنسان، وذلك بأن يعطوا إقامة دائمة في بلادنا، بموجب التزامهم الذي أزموا أنفسهم به، ولكن لا يجوز الغدر بهم، ولو غدر قومهم، وفي هذا يقول السرخسي: "وَإِذَا وَقَعَتِ الْمَوَادَعَةُ بَيْنَهُمْ فَأَعْطَى كُلُّ وَاحِدٍ مِنَ الْفَرِيقَيْنِ رَهْنًا عَلَى أَنَّهُ أَتِيهَا غَدَرٌ فَقَتَلَ الرَّهْنَ فِدْمَاءَ الْآخَرِينَ هُمْ حَلَالٌ، فَعَدَرَ أَهْلَ الْبَغْيِ، وَقَتَلُوا الرَّهْنَ الَّذِينَ فِي أَيْدِيهِمْ لَمْ يَنْبَغِ لِأَهْلِ الْعَدْلِ أَنْ يَقْتُلُوا الرَّهْنَ الَّذِينَ فِي أَيْدِيهِمْ، وَلَكِنَّهُمْ يَحْسِبُونَهُمْ حَتَّى يَهْلِكَ أَهْلُ الْبَغْيِ أَوْ يَتُوبُوا؛ لِأَنَّهُمْ صَارُوا آمِنِينَ فِينَا، إِمَّا بِالْمَوَادَعَةِ أَوْ بِأَنْ أُعْطِينَاهُم الْأَمَانَ حِينَ أَخَذْنَاهُمْ رَهْنًا، وَإِنَّمَا كَانَ الْغَدَرُ مِنْ غَيْرِهِمْ فَلَا يُؤَاخَذُونَ بِذَنْبِ الْغَيْرِ، قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿وَلَا تُزِرُّ وَازِرَةً وَزَرَ أُخْرَى﴾ ﴿١٦٤﴾ [الأنعام: ١٦٤] وَلَكِنَّهُ لَا يُحْلِي سَبِيلَهُمْ؛ لِأَنَّهُ يَخَافُ فِتْنَتَهُمْ، وَإِنْ يَعُودُوا إِلَى فِتْنَتِهِمْ فَيُحَارِبُونَ أَهْلَ الْعَدْلِ، فَلِهَذَا حُسِبُوا إِلَى أَنْ يَتَفَرَّقَ جَمْعُهُمْ، وَكَذَلِكَ إِنْ كَانَ هَذَا الصُّلْحُ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُشْرِكِينَ فَعَدَرَ الْمُشْرِكُونَ حُسِبَ رَهْنُهُمْ فِي أَيْدِي الْمُسْلِمِينَ حَتَّى يُسْلِمُوا، وَإِنْ أَبَوْا فَهُمْ ذِمَّةُ الْمُسْلِمِينَ يُوضَعُ عَلَيْهِمُ الْجَزْيَةُ؛ لِأَنَّهُمْ حَصَلُوا فِي أَيْدِينَا آمِنِينَ، فَلَا يَحِلُّ قَتْلُهُمْ بِغَدَرٍ كَانَ مِنْ غَيْرِهِمْ، وَلَكِنَّهُمْ أُحْتَسِبُوا فِي دَارِنَا عَلَى التَّائِبِ؛ لِأَنَّهُمْ كَانُوا رَاضِينَ بِالْمَقَامِ فِي دَارِنَا إِلَى أَنْ يَرُدَّ عَلَيْنَا رَهْنُنَا، وَقَدْ فَاتَ ذَلِكَ حِينَ قَتَلُوا رَهْنَنَا فَقُلْنَا: إِنَّهُمْ يُحْتَسِبُونَ فِي دَارِنَا عَلَى التَّائِبِ،^(١) وَالْكَافِرُ لَا يُتْرَكُ فِي دَارِنَا مُقِيمًا إِلَّا بِجَزْيَةٍ، فَتَوْضَعُ عَلَيْهِمُ الْجَزْيَةُ إِنْ لَمْ يُسْلِمُوا.

وَيُحْكَى أَنَّ الدَّوَانِيقِيَّ كَانَ أُبْتُلِيَ بِهَذَا الصُّلْحِ مَعَ أَهْلِ الْمَوْصِلِ، ثُمَّ إِنَّهُمْ غَدَرُوا

(١) ورد أن معاوية حلّى سبيل الرهن لما نقض قومهم العهد، وهذا مذهب عدد من علماء الشام، كالأوزاعي. انظر:

- البلاذري، أبو الحسن أحمد بن يحيى بن جابر. فتوح البلدان، تحقيق: رضوان محمد رضوان، بيروت:

دار الكتب العلمية، ١٤٠٣هـ، ج ١، ص ١٦٣.

فَقَتَّلُوا رَهْنَهُ فَجَمَعَ الْعُلَمَاءُ لِيَسْتَشِيرَهُمْ فِي رَهْنِهِمْ. فَقَالُوا: يُقْتَلُونَ كَمَا شَرَطُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ، وَفِيهِمْ أَبُو حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ سَاكِتٌ فَقَالَ لَهُ: مَا تَقُولُ؟ قَالَ: لَيْسَ لَكَ ذَلِكَ، فَإِنَّكَ شَرَطْتَ لَهُمْ مَا لَا يَحِلُّ، وَشَرَطُوا لَكَ مَا لَا يَحِلُّ، "وَكُلُّ شَرْطٍ لَيْسَ فِي كِتَابِ اللَّهِ فَهُوَ بَاطِلٌ" (١) ﴿وَلَا نُزِرُ وَإِرْدَةٌ وَزَرٌ أُخْرَى﴾ [الأنعام: ١٦٤].

فَاغْلُظْ عَلَيْهِ الْقَوْلَ، وَأَمَرَ بِإِخْرَاجِهِ مِنْ عِنْدِهِ، وَقَالَ: مَا دَعَوْتُكَ لَشَيْءٍ إِلَّا أَتَيْتَنِي بِمَا أَكْرَهُ، ثُمَّ جَمَعَهُمْ مِنَ الْعَدِّ، وَقَالَ: قَدْ تَبَيَّنَ لِي أَنَّ الصَّوَابَ مَا قُلْتَ، فَمَاذَا نَصْنَعُ بِهِمْ؟ قَالَ: سَلِ الْعُلَمَاءَ. فَسَأَلَهُمْ، فَقَالُوا: لَا عِلْمَ لَنَا بِذَلِكَ. قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ: تُوضَعُ عَلَيْهِمُ الْحِزْيَةُ. فَقَالَ: لَمْ وَهُمْ لَا يَرْضَوْنَ بِذَلِكَ؟ قَالَ: لَا تَنْهَمُ رَضُوا بِالْمَقَامِ فِي دَارِنَا إِلَى أَنْ يَرُدَّ عَلَيْنَا رَهْنُنَا، وَقَدْ تَحَقَّقَ فَوْتُ ذَلِكَ فَكَانُوا رَاضِينَ بِالْمَقَامِ فِي دَارِنَا عَلَى التَّائِيْدِ، وَالْكَافِرُ إِذَا رَضِيَ بِذَلِكَ تُوضَعُ عَلَيْهِ الْحِزْيَةُ فَاسْتَحْسَنَ قَوْلَهُ، وَاعْتَدَرَ إِلَيْهِ وَرَدَّهُ إِلَى بَيْتِهِ بِمَحْمَلٍ. (٢)

وذكر الماوردي أن الروم نقضوا عهدهم زمن معاوية، وفي يده رهائن، فامتنع المسلمون جميعاً من قتلهم، وخلوا سبيلهم. وقالوا: وفاء بغدر، خير من غدر بغدر (٣) وهو مذهب الأوزاعي. (٤)

(١) رواه ابن ماجه بهذا اللفظ، والبخاري بلفظ قريب. انظر:

- القزويني، سنن ابن ماجه، مرجع سابق، كتاب: العتق، باب: المكاتب، ص ٢٧٤، حديث رقم: (٢٥٢١).

- البخاري، صحيح البخاري، مرجع سابق، كتاب: الشروط، باب: المكاتب وما لا يحل من الشروط

التي تخالف كتاب الله، ص ٥٢٦، حديث رقم: (٢٧٣٥).

(٢) السرخسي، المبسوط، مرجع سابق، ج ١٠، ص ١٢٩.

والمذهب الحنفي يرى أن الجزية تنعقد بالقول والفعل، فإذا فعل ما يدل على القبول بالإقامة أكثر من سنة ضربت عليه الجزية. وَالْأَصْلُ أَنَّ الْحَرْبَ إِذَا دَخَلَ دَارَ الْإِسْلَامِ وَضُرِبَ لَهُ الْإِمَامُ مَدَّةً "فَلَمْ يَخْرُجْ حَتَّى مَضَتْ الْمُدَّةُ فَقَدْ رَضِيَ بِصَيْرُورَتِهِ ذِمِّيًّا". انظر:

- الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، مرجع سابق، ج ٧، ص ١١٠.

(٣) الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، مرجع سابق، ص ٥٤، وانظر أيضاً:

- ابن جماعة، تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام، مرجع سابق، ج ١، ص ٢٣٤.

(٤) البلاذري، فتوح البلدان، مرجع سابق، ج ١، ص ١٦٣.

وبعد الموقف الفقهي الإسلامي من الرهن تطبيق لما انتهى إليه القانون الدولي الحديث من حظر اللجوء لتطبيق مبدأ التعامل بالمثل في إطار العلاقات الدبلوماسية.^(١)

وتلاحظ أن الفقه الإسلامي أوسع في نطاق الحماية التي قررها من القانون الدولي فقد بسط القانون الدولي الحماية على الدبلوماسيين، وحظر تطبيق إجراءات مضادة بحقهم من باب المعاملة بالمثل في حين أن الفقه بسط الحماية على كل مستأمن منعاً من الغدر.

- إذا مثلوا بالأسرى فلا نفعل مثلهم، وإن مثلوا بالجثث، وإن قتلوا المدنيين من النساء والأطفال، فلا نفعل مثلهم^(٢) "فلا يجوز قطع رؤوس الجثث والطواف بها، ولو كانوا يفعلون ذلك، وفي هذا يقول السرخسي: "وَلَمَّا حُمِلَ رَأْسُ يَبَابِ الْبَطْرِيقِ إِلَى أَبِي بَكْرٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ كَرِهَهُ فَقِيلَ: إِنَّ الْفُرسَ وَالرُّومَ يَفْعَلُونَ ذَلِكَ، فَقَالَ: لَسْنَا مِنَ الْفُرسِ، وَلَا الرُّومِ يَكْفِينَا الْكِتَابُ وَالْخَبَرُ، وَقَدْ جَوَزَ ذَلِكَ بَعْضُ الْمُتَأَخِّرِينَ مِنْ أَصْحَابِنَا إِنْ كَانَ فِيهِ كَسْرُ شَوْكَتِهِمْ أَوْ طُمَأْنِينَةُ قَلْبِ أَهْلِ الْعَدْلِ اسْتِدْلَالاً بِحَدِيثِ (ابْنِ مَسْعُودٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ حِينَ حَمَلَ رَأْسَ أَبِي جَهْلٍ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَلَمْ يُنْكَرْ عَلَيْهِ)".^(٣)

فالإسلام لا يقبل أن يجاري المسلم الأعداء في مآثمهم، وإذا كانوا يُعَرِّون أسرانا أو يهينونهم فالإسلام لا يجيز ذلك، بل بأمر بالإحسان إلى الأسير.^(٤)

- ومن التطبيقات الحديثة التعامل مع الأقليات غير المسلمة في بلادنا، كما نطالب أن يتعاملوا مع الأقليات المسلمة في البلاد غير المسلمة^(٥) فإذا كنا نطالب بأن تراعى

(١) أبو الوفا، الإعلام بقواعد القانون الدولي والعلاقات الدولية في شريعة الإسلام، مرجع سابق، ج ٤، ص ٤٤٢.

(٢) عطية، نحو فقه جديد للأقليات، مرجع سابق، ص ٦٨، وانظر أيضاً:

- أبو زهرة، العلاقات الدولية في الإسلام، مرجع سابق، ص ٣٦.

(٣) السرخسي، المبسوط، مرجع سابق، ج ١٠، ص ١٣١.

(٤) الغنيمي، "نظرة عامة في القانون الدولي الإنساني الإسلامي"، مقالات في القانون الدولي الإنساني والإسلام، مرجع سابق، ص ٤٢.

(٥) عطية، نحو فقه جديد للأقليات، مرجع سابق، ص ٦٨.

خصوصيتنا الدينية في الجانب التشريعي فينبغي أن نراعي الخصوصية الدينية للأقليات في الجانب التشريعي للأقليات، كمسائل الأحوال الشخصية التي ينظرون إليها باعتبارها عقداً دينياً، وإذا كنا نطالب بحق المسلم في تعليم دينه لأبنائه في البلاد غير الإسلامية، فينبغي أن نحفظ لهم هذا الحق في بلادنا، وأن نعطي نموذجاً يُحتذى، فالإسلام وهو يدعو الناس إلى الدخول في دين الله تعالى ممثلاً بالإسلام يقر لكافة الملل السماوية بحق ممارسة شعائرها الدينية، ومن الحكمة أن يكون المسلمون هم حاملو لواء إعطاء الأقليات حقوقهم، وأن يقدموا للعالم الرؤية الإسلامية للتعامل مع التنوع الثقافي.^(١)

- إن إعفاء رؤساء الدول الأجنبية وسفرائها من المحاكمات الجنائية أساسه مبدأ المعاملة بالمثل، فيما يتعلق باختصاص فقط. وليس معناه أننا نعفي رؤساء الدول الأجنبية وسفرائها من المسؤولية عن الجرائم التي يرتكبونها في بلادنا. كل ما هنالك أننا نقبل أن يكون الاختصاص بذلك لمحاكم بلادهم، فالمسألة متعلقة فقط باختصاص القضاء الوطني، فطبقاً لمبدأ تخصيص القضاء، من حق الجهة التي تمتلك هذا التخصيص أن تمنع قضاءها من الفصل في مثل هذه القضايا. وهذا كله يطبق فيه مبدأ المعاملة بالمثل فيما يتعلق باختصاص القضائي، وما دام من مصلحتنا إعفاء ممثلينا من المحاكم في الخارج، فلا يجوز أن نرفض إعفاء ممثلي الدول في بلادنا، والمعاملة بالمثل شرط من شروط التعاهد بين الدول، التي تسود العالم اليوم. ولا نرى مانعاً من أن يكون مبدأ الاحترام المتبادل بين الدول أساساً للإعفاء المتبادل لرؤساء الدول وممثليها من المحاكمة في بلادنا؛ وتتعهد كل دولة بمحاكمة رئيسها أو ممثلها في بلاده، يكون الاستثناء مقصوراً على اختصاص المحاكم، ولا يعد إعفاء من المسؤولية الجنائية أو المدنية، ولا يعني ذلك تقرير إعفاء من تطبيق حكم شرعي في بلادنا على رئيس دولتنا. وهذه كلها مسائل تنظمها القوانين الدولية على أساس مبدأ المعاملة بالمثل.^(٢)

(١) للتوسع في الموضوع انظر:

- عطية، نحو فقه جديد للأقليات، مرجع سابق، ص ٨٠ وما بعدها.

(٢) عودة، عبد القادر. الموسوعة العصرية في الفقه الجنائي الإسلامي، مع تعليقات إسماعيل الصدر، وآراء =

- التعامل مع مواطني الدول الأجنبية يحكمه مبدأ التعامل بالمثل،^(١) انطلاقاً من قوله تعالى: ﴿هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَنِ إِلَّا الْإِحْسَنُ﴾ [الرحمن: ٦٠]؛ وعليه فإذا كان نظامهم يسمح بإعطاء مواطنينا إقامة دائمة وكان في ذلك مصلحة لمواطنينا ينبغي أن نقابلهم بالمثل؛ لأننا أولى بمكارم الأخلاق منهم كما ذكر الزيلعي،^(٢) ولعموم التوجيهات في هذا الباب مثل: "من أسدى إليكم معروفاً فكافئوه."^(٣)

وإذا كان الحديث يوجه لفضائل الأخلاق في باب التعامل الفردي فإنه يشمل التعامل الدولي لوحدة المناط، فالمكارم مجالها في الإسلام داخلي وخارجي.

وأما ما ذكره الفقهاء من أن إقامة المستأمن في بلادنا لا تزيد عن سنة من غير أن يدفع جزية فإن زادت دفع الجزية؛^(٤) فهذا الحكم كان من غير وجود معاملة مماثلة لمواطنينا، لكن إذا نشأ عرف دولي اقتضته مصلحة، وأيدته كليات الشريعة، فإن مبادئ السياسة الشرعية القائمة على تدبير الأمر بها يصلح، تقتضي فعل ما فيه المصلحة.

= توفيق الشاوي والمشاركين، القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠١م، ج ٢، ص ٤٣٤.

(١) المرجع السابق، ص ٤١٨.

(٢) الزيلعي، تبين الحقائق شرح كنز الدقائق، مرجع سابق، ج ١، ص ٢٨٢. وسياق عبارة الزيلعي في إعفاء التجار من العشور إذا كانوا يعفون تجارنا ويقتضي المبدأ تطبيق ذلك على الإقامة أيضاً.

(٣) رواه أبو داود والنسائي من حديث ابن عمر بإسناد صحيح، وفي أبي داود بلفظ: "من صنع"، وفي النسائي بلفظ: "من أتى". انظر:

- السجستاني، سنن أبي داود، مرجع سابق، كتاب: الزكاة، باب: عطية من سأل بالله، ص ١٩٧، حديث رقم: (١٦٧٢).

- النسائي، المجتبى من سنن النسائي، مرجع سابق، كتاب: الزكاة، باب: من سأل بالله عَزَّوَجَلَّ، ص ٢٧٦، حديث رقم: (٢٥٦٧).

(٤) الخطيب الشربيني، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، مرجع سابق، ج ٤، ص ٢٣٨، وانظر أيضاً:

- النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف. منهاج الطالبين وعمدة المفتين، بيروت: دار الفكر، ٢٠٠٥م، ص ٣١١.

٧- اختلاف الدارين لا يوجب تباين الأحكام:^(١)

أ- صيغ أخرى للضابط:

- ما كان حراماً في دار الإسلام كان حراماً في دار الحرب.^(٢)

- لا تسقط دار الحرب عن المسلمين فرضاً.^(٣)

- المسلم يلتزم حكم الإسلام حيثما يكون.^(٤)

ب- صيغة مغايرة:

الأصل أن الدنيا داران: دار الإسلام ودار الحرب، وعند الإمام الشافعي الدنيا كلها دار واحدة.^(٥) (حنفي).

ت- شرح الضابط:

تقسم الدول من حيث تطبيقها للأحكام الشرعية إلى قسمين، دول تؤمن بشرع الله تعالى، ودول لا تؤمن به، وتكون السيادة فيها لتشريع غير إسلامي، وقد يعبر عن الدول المقررة بالشرع "بدار إسلام" أو "دار استجابة"^(٦) في مقابل "دار الدعوة" التي يعبر عنها الفقهاء في متونهم بدار حرب، أو دار الكفر، وهي التي لا تلتزم بشرع الله تعالى، ولا تؤمن به.

(١) الزنجاني، رأي الشافعية في تخريج الفروع على الأصول، مرجع سابق، ص ٢٧٧.

(٢) النووي، المجموع شرح المذهب، مرجع سابق، ج ٩، ص ٣٧٥.

(٣) أبو الوفا، الإعلام بقواعد القانون الدولي والعلاقات الدولية في شريعة الإسلام، مرجع سابق، ج ٤، ص ٣٢٨.

(٤) المرجع السابق، ج ١٤، ص ١٨.

(٥) الدبوسي، تأسيس النظر، مرجع سابق، ص ١٩١، وانظر أيضاً:

- البورنو، موسوعة القواعد الفقهية، مرجع سابق، ج ١، ص ٥٠٧.

(٦) يعبر الفقهاء في متونهم عن دار الإسلام بأنها "تحكم بشرع الله". ونحن هنا استعملنا لفظ: "تؤمن بشرع الله" للتعبير عن دار الاستجابة، وفي رأينا: يتحقق إيمان الدولة بتوجهها نحو أسلمة التشريعات، وعدم وقفها موقفاً سلبياً من الدعوة إلى الله تعالى.

ولا يسوغ هذا التقسيم تخلي المسلم عن الالتزامات الشرعية خارج دار الاستجابة (دار الإسلام)؛ وذلك أن الله تعالى ذم أهل الكتاب من قبلنا، بأنهم يؤمنون ببعض الكتاب ويكفرون ببعض، ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الْأُمُتِينَ سَبِيلٌ﴾ [آل عمران: ٧٥]، فأدى بهم فساد نظرهم للمغايرين في الدين إلى استباحة ظلمهم، وهذا ما وبخهم عليه القرآن الكريم، قال سبحانه: ﴿وَمِنَ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِن تَأْمَنهُ بِقِطَارٍ يُؤَدُّهُ إِلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ إِن تَأْمَنهُ بِدِينَارٍ لَا يُؤَدُّهُ إِلَيْكَ إِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَائِمًا ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الْأُمُتِينَ سَبِيلٌ﴾ [آل عمران: ٧٥] فالأصل أن اختلاف الدار لا يغيّر من الأحكام شيئاً.^(١)

فالزنا والسرقة والغصب محرم بلا خلاف، سواء أكانت الدولة تطبق الأحكام الشرعية أم لا، وفي هذا المعنى يقول الشوكاني: "واعلم أن التعرض لذكر دار الإسلام ودار الكفر قليل الفائدة جداً، لما قدمنا لك في الكلام على دار الحرب... وأن مال المسلم ودمه معصومان بعصمة الإسلام في دار الحرب وغيرها، وإن كانت الفائدة هي ما تقدم من كونهم يملكون علينا ما دخل دارهم قهراً فقد أوضحنا لك هنالك أنهم لا يملكون علينا شيئاً، وإن كانت الفائدة وجوب الهجرة عن دار الكفر فليس هذا الوجوب مختصاً بدار الكفر."^(٢)

وعلى الرغم من الاتفاق على حرمة الزنا والسرقة إلا أن الفقهاء اختلفوا في إقامة الحدود والقصاص في دار الحرب، كما اختلفوا في حكم الربا في دار الحرب، وحكم الغصب والدين، وهذا معنى قول الدبوسي الحنفي: "الأصل عندنا أن الدنيا كلها داران: دار الإسلام، ودار الحرب"، وعند الإمام الشافعي: "الدنيا كلها دار واحدة"^(٣) أي أحكام دار الحرب قد تختلف عن أحكام دار الإسلام، فالجمهور يرون أن دار الحرب لا تدرأ الحد، ولا القصاص، خلافاً للحنفية، لاختلافهم؛ إذ العبرة في

(١) انظر الضابط: اختلاف الدار لا يغير من الأحكام شيئاً.

(٢) الشوكاني، محمد بن علي بن محمد. السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار، تحقيق: محمود إبراهيم زايد، بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، (١٤٠٥ هـ / ١٩٨٥ م)، ج ٤، ص ٥٧٦.

(٣) الدبوسي، تأسيس النظر، مرجع سابق، ص ١٩١، وانظر أيضاً:

- البورنو، موسوعة القواعد الفقهية، مرجع سابق، ج ١، ص ٥٠٧.

إقامة الحدود لولاية القضاء الإسلامي، وقت تنفيذ العقوبة أم وقت ارتكاب الجريمة. وسنبحث هذا بتوسع في ضابط خاص يتناول ارتباط القضاء بالولاية ووجه الاختلاف في حكم الربا في دار الحرب بسبب اختلافهم في تحقق مناط إحراز المباح في ما أخذ من مال الحربي على وجه التراخي.

ث - أدلة الضابط:

- إن الدور والأماكن والرباع لا حكم لها، وإنما الحكم لله تعالى، ودعوة الإسلام عامة على الكفار، سواء أكانوا في أماكنهم، أو في غيرها.^(١)
- عموم الأدلة الشرعية الآمرة باجتناّب المنكر.
- إنكار القرآن على أهل الكتاب من قبلنا فعلهم المحرمات كقوله تعالى: ﴿وَأَخَذِهِمُ الرِّبَا وَقَدْ نُهُوا عَنْهُ وَأَكْلَهُمْ أَمْوَالُ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ﴾ [النساء: ١٦١] ووجه الشاهد أن الربا محرم عندهم كما هو محرم عند المسلمين فلا يحل التعامل معهم بالربا، أخذاً وإعطاءً.

ج - تطبيقات الضابط:

- وجوب الصلاة والزكاة والصوم والحج وسائر أركان الإسلام، بلا خلاف على المسلم حيث كان.
- حرمة الربا بين المسلم والحربي في دار الحرب عند الجمهور،^(٢) وذهب أبو حنيفة ومحمد إلى أنه لا يقع التراخي بين المسلم والحربي في دار الحرب. وفي هذا يقول الكاساني: "إِذَا دَخَلَ مُسْلِمٌ أَوْ ذِمِّيٌّ دَارَ الْحَرْبِ بِأَمَانٍ فَعَاقَدَ حَرْبِيًّا عَقْدَ الرِّبَا أَوْ غَيْرِهِ مِنَ الْعُقُودِ الْفَاسِدَةِ فِي حُكْمِ الْإِسْلَامِ جَازَ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ

(١) الزنجاني، رأي الشافعية في تخريج الفروع على الأصول، مرجع سابق، ص ٢٧٧.

(٢) النووي، المجموع شرح المذهب، مرجع سابق، ج ٩، ص ٣٧٦، وانظر أيضاً:

- ابن قدامة، المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل الشيباني، مرجع سابق، ج ٤، ص ١٧٦.

- المصري، رفيق. الجامع في أصول الربا، دمشق: دار القلم، ٢٠٠٣ م، ص ١٨٣.

وَمُحَمَّدٍ رَحِمَهُمَا اللَّهُ."

وقال أبو يوسف: "لَا يَجُوزُ لِلْمُسْلِمِ فِي دَارِ الْحَرْبِ إِلَّا مَا يَجُوزُ لَهُ فِي دَارِ
الْإِسْلَامِ"، وَجْهُ قَوْلِهِ أَنَّ حُرْمَةَ الرِّبَا ثَابِتَةٌ فِي حَقِّ الْعَاقِدِينَ، أَمَّا فِي حَقِّ الْمُسْلِمِ فَظَاهِرٌ،
وَأَمَّا فِي حَقِّ الْحَرْبِيِّ فَلِأَنَّ الْكُفَّارَ مُحَاطَبُونَ بِالْحُرْمَاتِ، وَقَالَ تَعَالَى جَلَّ شَأْنُهُ: ﴿وَآخِذْهُمْ
الرِّبَا وَقَدْ هُمُوهَا عَنْهُ﴾ [النساء: ١٦١] وَلِهَذَا حُرِّمَ مَعَ الذَّمِّيِّ وَالْحَرْبِيِّ الَّذِي دَخَلَ دَارَنَا بِأَمَانٍ.
وَجْهٌ قَوْلُهُمَا أَنَّ أَخْذَ الرِّبَا فِي مَعْنَى إِتْلَافِ الْمَالِ، وَإِتْلَافُ مَالِ الْحَرْبِيِّ مُبَاحٌ، وَهَذَا لِأَنَّهُ
لَا عِصْمَةَ لِمَالِ الْحَرْبِيِّ، فَكَانَ الْمُسْلِمُ بِسَبِيلٍ مِنْ أَخْذِهِ إِلَّا بِطَرِيقِ الْغَدْرِ وَالْخِيَانَةِ، فَإِذَا
رَضِيَ بِهِ انْعَدَمَ مَعْنَى الْغَدْرِ بِخِلَافِ الذَّمِّيِّ وَالْحَرْبِيِّ الْمُسْتَأْمَنِ؛ لِأَنَّ أَمْوَالَهُمَا مَعْصُومَةٌ
عَلَى الْإِتْلَافِ. ^(١)

على أن العلة التي استند إليها أبو حنيفة ومحمد رَحِمَهُمَا اللَّهُ تستدعي إعادة النظر في
ضوء الواقع؛ لأن ما يتخرج على قولهما جواز أن توضع الأموال الإسلامية في بنوك
ربوية في بلاد غير مسلمة بما يؤول إلى قوة اقتصادهم وضعف اقتصادنا، وهذا مأل لا
تقره الشريعة، فالمسألة كما ترى؛ لا تقاس على إحراز المباح، بل ينظر إليها من جهة أثر
المال في قوة الاقتصاد. وأثر الاقتصاد على سياسة الدولة. وعليه ينبغي توجيه المال
المسلم للاستثمار في الدول المسلمة.

ويبين الشيخ مصطفى الزرقا رَحِمَهُ اللَّهُ أَنَّ فُتْيَا الْإِمَامِ أَبِي حَنِيفَةَ لَا يَصَحُّ أَنْ يَتَخَرَّجَ
عَلَيْهَا جَوَازُ وَضْعِ الدَّوْلَةِ الْمُسْلِمَةِ أَمْوَالاً فِي بَنُوكِ الْبِلَادِ غَيْرِ الْمُسْلِمَةِ، لِقَاءَ فَائِدَةِ رِبْوِيَّةٍ،
ذَلِكَ أَنَّ فُتْيَا الْأَمَامِ مُقَيَّدَةً بِقَيْدَيْنِ؛ الْأَوَّلُ: أَنَّ يَكُونَ الْمُسْلِمُ مُقِيمًا فِي بِلَادِ غَيْرِ الْمُسْلِمِينَ،
وَالثَّانِي: أَنَّ تَوْخِذَ الْأَمْوَالِ بِرِضَاهُمْ وَمِنْ غَيْرِ خَدِيعَةٍ، لَا أَنْ تَعْطَى لَهُمْ. وَعَلَيْهِ فَلَا يَصَحُّ
لِلدَّوْلَةِ الْمُسْلِمَةِ وَلَا لِلْمُقِيمِينَ فِي دَارِ الْإِسْلَامِ وَضْعَ اسْتِثَارَتِهَا فِي بِلَادِ غَيْرِ مُسْلِمَةٍ، لِقَاءَ
فَائِدَةِ رِبْوِيَّةٍ وَفَقِ الْمَذْهَبِ الْحَنْفِيِّ. ثُمَّ إِنَّ "الظَرْفَ الَّذِي قِيلَتْ فِيهِ الْفُتْيَا مُخْتَلَفٌ عَنْ

(١) الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، مرجع سابق، ج ٧، ص ١٣٤.

ظرفنا الحالي، فلا أرى الأخذ به. والله أعلم." (١)

- عصمة مال المسلم المتروك في دار الحرب باقية عند الشافعي خلافاً للحنفية؛ (٢)
وعليه يترتب أمور منها:

- إذا أخذ الكفار أموال المسلمين وأحرزوها بدار الحرب ملكوها عند الحنفية، (٣)
"استدلالاً بقوله تعالى: ﴿لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ﴾ [الحشر: ٨] بمكة، وفيه دليل على أن الكفار يملكون بالاستيلاء أموال المسلمين لأن الله تعالى سمى المهاجرين فقراء مع أنه كانت لهم ديار وأموال" (٤) أما الشافعية فلا تسقط ملكية المسلم لماله لأن الله تعالى أضاف المال إلى المهاجرين قال الماوردي: "فاقتضت هذه الإضافة بقاء ملكهم عليها" (٥) وعليه ولو غنم الكفار من المسلمين أموالاً ثم أسلموا وهي بأيديهم، وجب ردها عند الجمهور خلافاً للحنفية.

- وكذا إذا أسلم الحربي وخرج إلينا، وترك ماله في دار الحرب، ثم ظهر المسلمون على دارهم، فإن ماله لا يملك عند الشافعية.

وعند الحنفية يملك، ويكون من جملة الغنائم (٦) وتعليل ذلك: "أن الملك في الأصل

(١) الزرقا، مصطفى. فتاوى مصطفى الزرقا، اعتنى بها: مجد مكى، قدّم لها: يوسف القرضاوي، دمشق: دار القلم، ط ٢، ٢٠٠١م، ص ٦٢١.

(٢) عودة، التشريع الجنائي الإسلامي، مرجع سابق، ج ١، ص ٢٧٨.

(٣) الدبوسي، تأسيس النظر، مرجع سابق، ١١٩، وانظر أيضاً:

- الزيلعي، تبين الحقائق شرح كنز الدقائق، مرجع سابق، ج ٣، ص ٢٦١.

(٤) النسفي، أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود. تفسير النسفي «بمدارك التنزيل وحقائق التأويل»، تحقيق يوسف علي بديوي، بيروت: دار الكلم الطيب، (١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م)، ج ٣، ص ٤٥٨، عند تفسير قوله تعالى: ﴿لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ﴾ [الحشر: ٨].

(٥) الماوردي، الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي، مرجع سابق، ج ٧، ص ٤٤٤.

(٦) الزنجاني، رأي الشافعية في تخريج الفروع على الأصول، مرجع سابق، ص ٢٧٨.

إنما يثبت بالاستيلاء على المملوك، والاستيلاء ينقطع بتباين الدار حقيقة وحكمًا، أما الحقيقة فبالخروج عن يد المالك، وأما الحكم فبانقطاع يده من الولايات والتصرفات^(١) ومعنى كلام الحنفية: أن مالك الأموال إذا لم يعد قادراً على التصرف لعدم الحياة الفعلية، وعدم وجود قوانين تعطيه حماية وقدرة على التصرف في ماله فهو غير مالك لماله، إلا أن ما يملكه الكفار من مال المسلم المتروك، لا يعطيهم حقاً مكتسباً ولا عصمة لملهم، فلو تمكن من أخذ ماله منهم فله ذلك، وبهذا يتضح أن ملك الكفار لأموال المسلمين في دار الحرب هو ملك واقعي لا ملك شرعي.

وهذا التعليل يستدعي إعادة النظر في الحكم، ذلك أن التشريعات الحديثة والمعاهدات الدولية نظمت العلاقات بين الدول، بحيث لا يتحقق معنى انقطاع الولاية، فمن ترك مالا في بلد محارب يستطيع أن يطالب به قضاءً، بل إن الدولة المحاربة والمحتلة مسؤولة قانوناً عن أموال الشعوب التي تحت يدها. فلا يوجد انقطاع ولاية فعلي بين المالك وبين ماله، وبذلك لا نرى بحسب تعليل الحنفية أن الملك ينقطع بترك الأموال في دار الحرب. ولا بأخذ الكفار المحتلين له إلى بلادهم.

ولعل الأوجه اليوم أن تخرج أموال المسلمين اليوم المغتصبة في بلاد محاربة على أحكام الديون وعلى أحكام الضمان؛ ذلك أن الاتفاقيات الدولية التي نظمت أحكام الحرب وجعلت الدولة المحاربة مسؤولة عن حماية أموال الغائبين تجعل الدولة مدينة، ومطالبة برد ما سرقته من ثروات ومتاحف الدولة المحتلة؛ إذ من أسباب الضمان مخالفة الالتزام المترتب على العقد، سواء أكانت المخالفة من فرد أو دولة^(٢) وهذا ما يقال أيضاً بالنسبة لأموال غير المسلمين، في حال الاستيلاء عليها من قبل المسلمين أثناء فترة السلم والأمان، فيجب ردها إلى أربابها، بمقتضى قاعدة العدل. وفي هذا المعنى يقول الخطابي:

(١) المرجع السابق، ص ٢٧٨.

(٢) أبو الوفا، الإعلام بقواعد القانون الدولي والعلاقات الدولية في شريعة الإسلام، مرجع سابق، ج ٨، ص ١٧٢.

"إن أموال أهل الشرك وإن كانت مباحة للمسلمين مغنومة إذا أخذوها قهراً، ممنوعة بالأمان، مردودة إلى أربابها إذا أخذت في حال المسالمة والأمان ... والغدر محظور غير جائز والأمانة مؤداة إلى البر والفاجر." (١)

- اتفق الفقهاء على أن اختلاف الدار لا يعد مانعاً من التوارث بين المسلمين، واختلفوا هل يعد مانعاً من التوارث بين غير المسلمين على النحو الآتي:

- ذهب مالك وأهل الظاهر وهو اختيار صاحب المغني (٢) والإنصاف (٣) إلى أن اختلاف الدار غير مانع من التوارث بين غير المسلمين.

- وذهب أبو حنيفة وأصحابه (٤) والمشهور من مذهب الشافعي (٥) وهو اختيار بعض فقهاء الحنابلة (٦) إلى أن اختلاف الدار مانع من التوارث بين غير المسلمين، وعللوا ذلك بأن الميراث مبناه الموالاة والنصرة، فإذا انتفى ذلك انتفى الميراث؛ لأنه لا ينبغي أن يعطى مال الإنسان لأعدائه، أو أعداء قومه،

(١) الخطابي، معالم السنن شرح سنن أبي داود، مرجع سابق، ج ٢، ص ٣٣٠، وانظر أيضاً:

- أبو الوفا، الإعلام بقواعد القانون الدولي والعلاقات الدولية في شريعة الإسلام، مرجع سابق، ج ٨، ص ١٧٢.

(٢) ابن قدامة، المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل الشيباني، مرجع سابق، ج ٦، ص ٢٤٨.

(٣) المرداوي، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام المجل أحمد بن حنبل، مرجع سابق، ج ٧، ص ٣٥١.

(٤) ابن عابدين، حاشية ابن عابدين، مرجع سابق، ج ٦، ص ٧٨٦.

(٥) الشيرازي، المهذب في فقه الإمام الشافعي، مرجع سابق، ج ٢، ص ٢٤، وانظر أيضاً:

- الخطيب الشربيني، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، مرجع سابق، ج ٣، ص ٢٥.

(٦) ابن قدامة، المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل الشيباني، مرجع سابق، ج ٦، ص ٢٤٨. ونسب القول للقاضي. ولعل المراد أبو يعلى الفراء. كما صرح في:

- البهوتي، كشف القناع عن متن الإقناع، مرجع سابق، ج ١، ص ٢٩، بأنه إذا أطلق القاضي فالمراد الفراء.

ويرى الباحثون أن هذا التعليل مستنبط مما كان عليه الحال في أول الإسلام من العلاقات الدولية، ومن مشاركة الأفراد في حروب الدول، أما اليوم فإن الوضع مختلف؛ لذا رأت الاجتهادات الحديثة كالشريع المصري أن هذا المنع يبنى على أساس التعامل بالمثل، ومن هنا جاءت صياغة المادة على النحو الآتي: "اختلاف الدارين لا يمنع من الإرث بين غير المسلمين؛ إلا إذا كانت شريعة الدار الأجنبية تمنع من توريث الأجنبي عنها".^(١)

- هناك أحكام جزئية تختلف بحسب الدور، كأحكام اللقطة واللقيط، وحكم الذبائح^(٢) وهذه الأحكام تتداخل مع قاعدة استصحاب الأصل، ومن ذلك:

- إذا كانت في اللقطة في بلد مسلم الأصل أن تكون لمسلم فيجب تعريفها، وإن فتحه المسلمون من الكفار فتأخذ اللقطة حكم الغنيمة، وهذه الأحكام مما تتغير بتغير الأزمان، فاللقطة اليوم يجب تعريفها سواء وجدها الإنسان في بلد مسلم، أم غير مسلم، فلا يحل للمسلم في بلاد غير مسلمة أن يعتبر اللقطة في حكم الغنيمة ذلك أنه دخل بلادهم بأمان والتزم باحترام قوانينهم، عدم الاعتداء على أموالهم.

- أحكام اللقيط مما يختلف باختلاف الدار، والأصل أن الطفل اللقيط في بلاد المسلمين يحكم عليه بالإسلام، بخلاف لقيط دار الكفر ويتداخل في هذه المسألة قواعد أخرى، مثل أن الحكم للغالب، والأصل بقاء ما كان على ما كان، وعليه تنوعت معايير الفقهاء للحكم على اللقيط، بحسب اختلاف الدار فقد ينظر إلى غلبة السكان في الدار، فإن كان في حي سكانه مسلمون فهو

(١) إبراهيم بك، أحمد. وإبراهيم، واصل علاء الدين . التركة والحقوق المتعلقة بها، القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، (١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م)، ص ٢٥٠.

(٢) زيدان، عبد الكريم. المفصل في أحكام المرأة والبيت المسلم، بيروت: مؤسسة الرسالة، (١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م)، ج ٥، ص ٢٤.

مسلم، وقد ينظر إلى من أنشأ المدينة فإن كانت الدار خطها المسلمون، أو فتحها المسلمون فلقيطُ هذه محكوم بإسلامه، وإن كان فيها أهل الذمة."^(١)

كذا أحكام اللحوم، فالعبرة لغلبة السكان، فإن كان في بلدة سكانها أغلبهم من المسلمين أو من أهل الكتاب تحل ذبائحهم، وإن كانوا من عبدة الأوثان فلا تؤكل ذبائحهم.

(١) ابن عابدين، حاشية ابن عابدين، مرجع سابق، ج ٤، ص ٢٧٠، وانظر أيضاً:

- الحلي، الحسن بن يوسف بن المطهر. تذكرة الفقهاء، إيران، قم: المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، (د. ت.)، ج ٢، ص ٢٧٥ - ٢٧٦.

الخاتمة

وَصَحَّ الفقهاءُ عِلْمَ السياسة الشرعية ليتصدى لمعالجة الأحكام التي تحتاجها الدولة والأمة، ليبقى مسار الجماعة في إطار المشروعية العليا، لا يخرج عن مقاصد الشريعة وغاياتها الكبرى، وحتى لا تعجز الأحكام الفقهية عن تلبية حاجة الجماعة للنهضة والتنمية. ومن هنا عُرِفَ هذا العلمُ بأنه تدبير الأمر بما يصلحه، وإن لم يرد في المسألة نص. فهو تدبير لما فيه نص، ولما لم يرد فيه نص.

والذي جعل الفقهاء يشعرون بالحاجة لعلم السياسة الشرعية، إدراكهم أن أدوات الفقيه التقليدية لاستنباط الأحكام، قد لا تمكن الفقيه من وضع تدابير تفي بحاجة الدولة والأمة. ومن هنا نشأت الحاجة إلى علم لمعالجة النصوص ولإنشاء الأحكام فيما لا نص فيه، ولضبط الاجتهاد التطبيقي.

وهذا العلم ليس مجموعة أحكام فقهية في باب من أبواب الفقه وحسب، بل هو إعادة بناء للعقل؛ ليتمكن من وضع المعالجات الفقهية بحيث يراعي المقاصد، ويلتفت للرؤية الكلية، كما يلتفت للسنن الاجتماعية بما يجعل هذا المنهج مدخلاً لتجديد الخطاب الإسلامي.

ومن معالم هذا المنهج أنه يرتفع في مستوى المعالجة من مستوى المعالجة الفردية لمشكلة فرد إلى معالجة قضايا أمة. وهذا ما يجعل لخبرات الأمم في النهوض اعتبارها الشرعي. وفي هذا المجال تناولت الدراسة المفاهيم الدستورية، مثل الفصل بين السلطات، وتقييد السلطة العامة بحقوق الإنسان، وبناء المجتمع المدني، وقضايا إدارة الصراع الداخلي، وكيفية توقيع جزاء عدم الطاعة في الدولة الحديثة، وما إذا كانت أكثرية الأصوات تعدّ دليلاً مرجحاً، والإفادة من نظام الرقابة النيابية الدستورية الوضعية، على ضوء مبادئ السياسة الشرعية، وغير ذلك مما تحتاج له الأمة اليوم

للنهوض السياسي، وهي تعاني من ما تعانيه من الصراع السياسي المثقل بأعباء الماضي. وإن الدارس للفتن في التاريخ الإسلامي، وما أعقبها من صدع زلزالي قسّم الأمة إلى شيع متناحرة، يلحظ أن المتناحرين كانوا يسوغون تناحرهم على أسس دينية، إلا أنهم كانوا يهدرون مقصد الشارع الأكبر بالوحدة، والأخوة، والتراحم، فأساس المأساة في فهم النص بعيداً عن المقاصد الكبرى، ثم في تطبيق النص من غير امتلاك للمهارات التنفيذية والسياسات العملية، التي تكفل تحقق مقصود المشرع واقعاً، بما يؤكد أن فهم النص من غير استناد إلى المقاصد هو فهم خطأ يستدعي إعادة النظر في منهج الفهم.

والنظر المقاصدي لا يقتصر على فهم النص، على ضوء حكمته وعلته، ومراعاة المقاصد الكلية عند فهم الجزئيات فهماً لجزئيات الشريعة على ضوء كلياتها وبالعكس، بل إن الفهم الصحيح يحتاج إلى إدخال عنصر آخر موجهاً لفهم النص، وهو فهم الواقع، وإدراك القواعد، والقوانين الاجتماعية التي أوجدها الله تعالى في المجتمع. فمن شأن إدراك قوانين الاجتماع الإنساني أن يعطي قدرة أوسع على الفهم المقاصدي، وبناء العقل التسخيري والإبداعي في مقابل العقل الذي ينتظر الكرامات والخوارق تعويضاً عن نقص قدرته في وضع السياسات الكفيلة بالنجاح.

هذا، وإن إعادة النظر في الاجتهادات الفقهية، وفق منهج السياسة الشرعية، سيفتح الباب لفقه جديد يحقق التنمية في المجتمع، ويمنع الصدام بين عناصره. وهذا ما يتطلب جهداً من الباحثين الأكفيا لدراسة الموضوعات وفق معيارين؛ المعيار الأول: دراسة القوانين الاجتماعية الضابطة لموضوع ما، والمعيار الثاني: دراسة النصوص الشرعية الموجهة في هذا الموضوع، ثم تقديم فقه يجمع بين الرؤية الكونية والرؤية الشرعية، ففي موضوع السلطة مثلاً، تُدرّس السلطة ومكوناتها، ومسوغ الطاعة، ومفهوم الشرعية السياسية ومصادره، وعوامل نجاح الإدارة، بحسب الدراسات الاجتماعية؛ لفهم القوانين الاجتماعية المنظمة لها، ثم تدرس النصوص الشرعية في الموضوع، ويتحصل من هاتين الدراستين معرفة كيفية تطبيق الحكم

الشرعي على أرض الواقع، على نحو يحقق مقصود المشرع، فضلاً عن أن فهم السنن الاجتماعية يوجه لفهم النص فهماً دقيقاً.

وقد بينت الدراسة تطبيقات للسياسة الشرعية وإدراك القوانين التي تحكم الواقع الاجتماعي من عمل الرسول ﷺ، وفقه الصحابة وأئمة المذاهب، إضافة للتطبيقات المعاصرة في جانب الأسرة وفقه الأحوال الشخصية؛ كموضوع الإشهاد على الطلاق شرطاً لوقوعه، وموضوع توريث المسلم من قريبه غير المسلم في البلدان الأوروبية والأمريكية، وموضوع حق المرأة العاملة في ميراث زوجها، إذا كانت تشارك فعلياً في نفقة البيت وبناءه؛ التفاتاً للعدل والإنصاف، وموضوع ضرب الزوجة، وكيف نفهمه على نحو لا يؤدي إلى النشوز، وهدم المقاصد الشرعية من النكاح، وكل هذه المعالجات السياسية تستند إلى منهج علمي يقوم على فهم النص على ضوء حكمته وعلته، مراعيين كليات الشريعة في فهم جزئياتها عند التطبيق العملي، فضلاً عن إدراك وظيفة النظم الاجتماعية، والكيفية التي تحقق بها هذه النظم غايتها.

ومن المعالجات السياسية التي قدمتها الدراسة ما يتعلق بالنظام السياسي والعمل السياسي، وتناولت الدراسة مرتكزات النظام السياسي: السلطة السياسية، الشعب، التشريع، الإقليم، كما بحثت في أشكال الحكم عبر التاريخ، وأثرها في حماية حقوق الإنسان، وناقشت الدراسة موقف الفقه الإسلامي من توزيع السلطات داخل الدولة في ظل نظام برلماني كوسيلة من وسائل تقييد السلطة العامة.

وكشفت الدراسة عن أهمية مؤسسات المجتمع المدني وصلتها بمنهجية الحكم، وبينت كيف يمكن توقيع جزاء عدم الطاعة في الدولة الحديثة على نحو يجنب الصراع، ويكفل التزام من يمارس السلطة بمبادئ المشروعية العليا.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

المراجع

أولاً: المراجع العربية:

- الآمدي، سيف الدين أبو الحسن علي بن أبي علي. الإحكام في أصول الأحكام، بيروت: دار الفكر، ١٩٨١م.
- الآمدي، سيف الدين أبو الحسن علي بن أبي علي. الإحكام في أصول الأحكام، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٠٤هـ.
- إبراهيم بك، أحمد. أحكام الأحوال الشخصية معلقاً عليها بأحكام المحكمة الدستورية والمحكمة العليا للنقض، القاهرة: المكتبة الأزهرية، ٢٠٠٣م.
- إبراهيم بك، أحمد. وإبراهيم، واصل علاء الدين . التركة والحقوق المتعلقة بها، القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، (١٤١٤هـ / ١٩٩٤م).
- الأبياني، محمد زيد. شرح الأحكام الشرعية في الأحوال الشخصية، بيروت: مكتبة النهضة، (د. ت.).
- الأتاسي، محمد خالد. والأتاسي، محمد طاهر. شرح مجلة الأحكام العدلية، حمص: مطبعة حمص، ١٩٣٠م.
- ابن الأثير، أبو الحسن علي بن محمد الجزري. أسد الغابة في معرفة الصحابة، تحقيق: عادل الرفاعي، بيروت: دار تحقيق التراث العربي، ١٩٩٦م.
- ابن الأثير، أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري. جامع الأصول من أحاديث الرسول، تحقيق: عبد القادر الأرناؤوط، دمشق: مكتبة الحلواني ومطبعة الملاح ومكتبة دار البيان، ط ١، ١٩٧٠م.
- ابن الأثير، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري. النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطناحي، بيروت: المكتبة العلمية، ط ١، (١٣٩٩هـ / ١٩٧٩م).

- الأحمّد، محمد سليمان. ديوان بدوي الجبل، بيروت: دار العودة، ١٩٧٨ م.
- ابن الأخوة، ضياء الدين محمد بن محمد القرشي. معالم القربة في أحكام الحسبة، نسخة إلكترونية.
- ابن الأخوة، ضياء الدين محمد بن محمد القرشي. معالم القربة في طلب الحسبة، كمبردج: دار الفنون، ٢٠٠١ م.
- الأزدي، معمر بن راشد. الجامع، ملحق بكتاب المصنف للصنعاني، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، المجلس العلمي بباكستان، بيروت: المكتب الإسلامي، (د. ت.).
- ابن الأزرق، أبو عبد الله محمد بن علي. بدائع السلك في طبائع الملك، تحقيق: علي سامي النشار، بغداد: وزارة الإعلام، ١٩٧٨ م.
- أسد، محمد. منهاج الإسلام في الحكم. ترجمة: منصور محمد ماضي، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٣ م.
- الأسدآبادي، القاضي عبد الجبار. المغني في أبواب التوحيد والعدل، تحقيق: محمد حلمي، القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، (د. ت.).
- إسماعيل، سيف الدين عبد الفتاح، "مدخل القيم: إطار مرجعي لدراسة العلاقات الدولية في الإسلام"، مشروع العلاقات الدولية في الإسلام، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط ١، ١٩٩٩ م.
- الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل. مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، استانبول: مطبعة الدولة، ١٩٣٠ م.
- الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل. مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٨٠ م.
- الأشفوريقاني، محمد بن إسماعيل. صنون القضاء وعنوان الإفتاء، الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ٢٠٠١ م.
- الأصبحي، أبو عبد الله مالك بن أنس. المدونة الكبرى، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٩ م.

- الأصبحي، أبو عبد الله مالك بن أنس. المدونة الكبرى، تحقيق: علي الهاشم، دبي والقاهرة: رئيس دولة الإمارات ودار النصر للطباعة الإسلامية، ١٤٢٢هـ.
- الأصبحي، أبو عبد الله مالك بن أنس. الموطأ، اعتنى به: حسان عبد المنان، الرياض: بيت الأفكار الدولية، ٢٠٠٤م.
- اطفيش، محمد بن يوسف. شرح النيل وشفاء الغليل، جدة وبירות: مكتبة الإرشاد ودار الفتح، ط ٢، ١٩٧٣م.
- الألباني، محمد ناصر الدين. صحيح سنن ابن ماجه، الرياض: مكتبة المعارف، ١٩٩٧م.
- الألباني، محمد ناصر الدين. صحيح سنن أبي داود، الكويت: غراس، ٢٠٠٢م.
- الألباني، محمد ناصر الدين. صحيح سنن الترمذي، إشراف: زهير الشاويش، الرياض: مكتب التربية لدول الخليج العربي، ١٩٨٨م.
- الألباني، محمد ناصر الدين، إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، إشراف: زهير الشاويش، بيروت: المكتب الإسلامي، ط ٢، ١٩٨٥م.
- الألباني، محمد ناصر الدين، صحيح سنن النسائي، أشرف على طباعته: زهير الشاويش، الرياض: مكتب التربية لدول الخليج العربي، ١٩٨٨م.
- الألوسي، أبو الفضل شهاب الدين محمود. روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، بيروت: دار الكتب العلمية، (١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م).
- الإمام المنصور، عبد الله بن حمزة. المذهب في فتاوى الإمام المنصور بالله عبد الله بن حمزة، جمع: محمد بن أسعد المرادي، تحقيق: عبد السلام عباس الوجيه، عمان: مؤسسة الإمام زيد بن علي، ٢٠٠١م.
- الأنصاري، عبد الحميد. الشورى وأثرها في الديمقراطية، بيروت: المكتبة العصرية، (د. ت.).
- البابرتي، أكمل الدين محمد بن محمود. العناية شرح الهداية، بيروت: دار الفكر، (د. ت.).
- الباجي، أبو الوليد سليمان بن خلف. المنتقى شرح الموطأ، القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، (د. ت.).

- الباجي، أبو الوليد سليمان بن خلف. المنتقى شرح موطأ الإمام مالك، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٣ م.
- ابن باز، عبد العزيز بن عبد الله. مجموع فتاوى ومقالات متنوعة، الرياض: الرئاسة العامة للبحوث العلمية والإفتاء، ١٩٨٩ م.
- الباقلائي، أبو بكر محمد بن الطيب. تمهيد الأوائل في تلخيص الدلائل، تحقيق: عماد الدين حيدر، بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، ١٩٨٧ م.
- البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل الجعفي. التاريخ الكبير، حيدر أباد: مطبعة جمعية دائرة المعارف العثمانية، ١٩٤١ م.
- البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل الجعفي. صحيح البخاري، اعتنى به: أبو صهيب الكرمي، بيروت: بيت الأفكار الدولية، (١٤١٩ هـ / ١٩٩٨ م).
- البخاري، عبد العزيز بن أحمد. كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧ م.
- بدوي، عبد الرحمن. فلسفة القانون والسياسة، الكويت: وكالة المطبوعات، ١٩٧٩ م.
- البستي، أبو حاتم محمد بن حبان بن أحمد التميمي، صحيح ابن حبان «بترتيب ابن بلبان»، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط ١، (١٤١٢ هـ / ١٩٩١ م).
- بسبوني، عبد الله عبد الغني. نظرية الدولة في الإسلام، بيروت: الدار الجامعية للكتاب، ١٩٨٦ م.
- البشري، طارق. الفقه الإسلامي والنظم القانونية في واقعنا العربي المعاصر، مجموعة مؤلفين، مراجعة وتقديم: فهمي جدعان، تحرير: إسماعيل عبد الخالق، عمان: مؤسسة عبد الحميد شومان، ٢٠٠٢ م.
- البصري، أبو الحسين محمد بن علي. المعتمد في أصول الفقه، تحقيق: خليل الميس، دار الكتب العلمية، ١٤٠٣ هـ.
- ابن بطل، أبو الحسن علي بن خلف بن عبد الملك. شرح ابن بطل على صحيح البخاري، تحقيق: مصطفى عبد القادر، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٢ م.

- البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود الفراء. شرح السنة، بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٨٣م.
- البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود الفراء. معالم التنزيل «بتفسير البغوي»، تحقيق: عثمان ضميرية، الرياض: دار طيبة، ١٩٩٧م.
- البلاذري، أبو الحسن أحمد بن يحيى بن جابر. أنساب الأشراف، بيروت: دار الفكر، ١٩٩٦م.
- البلاذري، أبو الحسن أحمد بن يحيى بن جابر. فتوح البلدان، تحقيق: رضوان محمد رضوان، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٣هـ.
- بندق، وائل أنور. التنظيم الدولي لحقوق الإنسان، الاسكندرية: دار الفكر الجامعي، ٢٠٠٠م، ص ٥٤٨.
- البهوتي، منصور بن يونس بن إدريس. الروض المربع، الرياض: مكتبة الرياض الحديثة، ١٣٩١هـ.
- البهوتي، منصور بن يونس بن إدريس. شرح منتهى الإرادات «دقائق أولي النهى لشرح المنتهى»، بيروت: عالم الكتب، ١٩٩٦م.
- البهوتي، منصور بن يونس بن إدريس. كشف القناع عن متن الإقناع، بمكة: مطبعة الحكومة، ١٣٩٤هـ.
- البهوتي، منصور بن يونس بن إدريس. كشف القناع عن متن الإقناع، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧م.
- البهوتي، منصور بن يونس بن إدريس. كشف القناع عن متن الإقناع، تحقيق: هلال مصيلحي، بيروت: دار الفكر، ١٤٠٢هـ.
- البورنو، محمد صدقي. موسوعة القواعد الفقهية، بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٣م.
- البوسعيدي، مهنا بن خلفان بن محمد. لباب الآثار الواردة على الأولين والمتأخرين الأخير، مسقط: وزارة التراث القومي والثقافة، ١٩٨٤م.
- البوصيري، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن أبي بكر الكنائي. مصباح الزجاجة في زوائد ابن ماجه، بيروت: دار الجنان، (د. ت.).

- البوطي، محمد سعيد رمضان. "خصائص الشورى ومقوماتها"، الشورى في الإسلام، عمان: مؤسسة آل البيت، ١٩٨٩ م.
- البياتي، منير. الدولة القانونية والنظام السياسي الإسلامي، بغداد: الدار العربية للطباعة، ١٩٧٩ م.
- ابن بيّه، عبد الله. صناعة الفتوى وفقه الأقليات، بيروت: دار المنهاج، ٢٠٠٧ م.
- البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي. الجامع لشعب الإيمان، أشرف على تحقيقه: مختار الندوي، الرياض: مكتبة الرشد، ٢٠٠٣ م.
- البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي. سنن البيهقي الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، مكة المكرمة: مكتبة دار الباز، (١٤١٤ هـ / ١٩٩٤ م).
- البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي. معرفة السنن والآثار، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩١ م.
- تاج، عبد الرحمن. السياسة الشرعية في الفقه الإسلامي، القاهرة: مطبعة دار التأليف، ١٩٥٣ م.
- التركماني، عبد الحق. "مدخل في مناهج الدراسات المعاصرة في السياسة الشرعية: النظام السياسي الإسلامي"، مؤتمر فقه السياسة الشرعية ومستجداتها المعاصرة، الكويت ٢٠١٣ م.
- الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة. جامع الترمذي، بيروت، والرياض: بيت الأفكار الدولية، ط ١، ١٩٩٩ م.
- تغري بردي، أبو المحاسن يوسف. النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، (د. ت.).
- التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله. شرح العقائد النسفية مع حاشيته جمع الفرائد، تقديم: مجلس المدينة العلمية، كراتشي: مكتبة المدينة، ٢٠١٢ م.
- توفيق، سعد حقي. مبادئ العلاقات الدولية، عمان: دار وائل، ٢٠٠٤ م.
- الثعالبي، عبد الملك. تحفة الوزراء، بغداد: وزارة الأوقاف العراقية، ١٩٧٧ م.

- الجابري، محمد عابد. العقل السياسي العربي، محدداته وتجلياته، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٠م.
- الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر. البيان والتبيين، تحقيق: عبد السلام هارون، بيروت: دار الجيل، ط١، (د.ت.).
- الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر. رسائل الجاحظ، تحقيق: عبد السلام هارون، بيروت: دار الجيل، ط١، ١٩٩١م.
- جب، هاملتون. دراسات في حضارة الإسلام، ترجمة: إحسان عباس وآخرين، بيروت: دار العلم للملايين، (د.ت.).
- الجصاص، أبو بكر بن علي الرازي. أحكام القرآن الشهير بـ"تفسير الجصاص"، تحقيق: محمد القمحاوي، القاهرة: دار إحياء التراث العربي، ١٩٨٥م.
- ابن جماعة، بدر الدين أبو عبد الله، محمد بن إبراهيم. تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام، قدم له: الشيخ عبد الله بن زيد آل محمود، تحقيق ودراسة وتعليق: فؤاد عبد المنعم أحمد. الدوحة: دار الثقافة بتفويض من رئاسة المحاكم الشرعية بقطر، ١٩٨٨م.
- الجمل، سليمان بن عمر بن منصور العجيلي. حاشية الجمل على شرح المنهاج، بيروت: دار الفكر، (د.ت.).
- الجمل، يحيى. الأنظمة السياسية المعاصرة، بيروت: دار النهضة، (د.ت.).
- ابن الجوزي، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد. مناقب أمير المؤمنين عمر بن الخطاب، تحقيق: زينب القاروط، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٠م.
- الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف. الغياثي «غياث الأمم في التياث الظلم»، تحقيق: فؤاد عبد المنعم ومصطفى حلمي، الإسكندرية: دار الدعوة، ١٩٧٩م.
- الحاكم، أبو عبد الله محمد بن عبد الله. المستدرك على الصحيحين، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، (١٤١١هـ/ ١٩٩٠م).
- ابن حبان، أبو حاتم محمد بن حبان البستي. السيرة النبوية وأخبار الخلفاء، تصحيح: عزيز بك، بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، ١٩٨٧م.

- ابن حجر العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي. الإصابة في تمييز الصحابة، اعتنى به: حسان عبد المنان، عمان: بيت الأفكار الدولية، ٢٠٠٤م.
- ابن حجر العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي. الدراية في تخريج أحاديث الهداية، تحقيق: عبد الله هاشم اليامي، بيروت: دار المعرفة، (د. ت.).
- ابن حجر العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي. فتح الباري بشرح صحيح البخاري، الرياض: بيت الأفكار الدولية، ١٩٩٩م.
- ابن حجر العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي. فتح الباري بشرح صحيح البخاري، تحقيق: محب الدين الخطيب، بيروت: دار المعرفة، ١٣٧٩هـ.
- ابن حجر العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي. فتح الباري بشرح صحيح البخاري، بيروت: دار المعرفة، ١٣٧٩هـ.
- ابن حجر الهيتمي، أبو العباس أحمد بن محمد. تحفة المحتاج في شرح المنهاج، بيروت: دار إحياء التراث العربي، (د. ت.).
- ابن حجر الهيتمي، أبو العباس أحمد بن محمد. تحفة المحتاج في شرح المنهاج، بيروت: دار الفكر، ١٩٨٤م.
- الحدادي، أبو بكر بن علي بن محمد العبادي. الجوهرة النيرة على مختصر القدوري، القاهرة: المطبعة الخيرية، ١٣٢٢هـ.
- الحرائي، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية. الاستقامة، تحقيق: محمد رشاد سالم، المدينة المنورة: جامعة الإمام محمد ابن سعود، ط ١، ١٤٠٣هـ.
- الحرائي، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية. السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، الرياض: وزارة الشؤون الإسلامية، ١٤١٨هـ.
- الحرائي، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية. قاعدة في المحبة، تحقيق: محمد رشاد سالم، القاهرة: مكتبة التراث الإسلامي، ط ١، (١٤٠٣هـ / ١٩٨٧م).
- الحرائي، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية. مجموع فتاوى ابن تيمية، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي، المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ١٩٩٥م.

- الحراني، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية. منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، القاهرة: مكتبة دار العروبة، ١٩٦٢ م.
- الحراني، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية. منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، تحقيق: محمد رشاد سالم، القاهرة: مؤسسة قرطبة، ١٤٠٦ هـ.
- الحريري، إبراهيم محمد. القواعد والضوابط الفقهية لنظام القضاء في الإسلام، عمان: دار عمار للنشر والتوزيع، ١٩٩٨ م.
- ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد الأندلسي. التقريب لحد المنطق، تحقيق: إحسان عباس، بيروت: دار الحياة، ١٩٥٩ م.
- ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد الأندلسي. الفصل في الملل والأهواء والنحل، القاهرة: مكتبة الخانجي، (د. ت.).
- ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد الأندلسي. المحلى بالآثار، بيروت: دار الآفاق، (د. ت.).
- ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد الأندلسي. المحلى بالآثار، بيروت: دار الفكر، (د. ت.).
- ابن حزم. أبو محمد علي بن أحمد الأندلسي. المحلى بالآثار، القاهرة: المطبعة المنيرية، ١٩٢٨ م.
- ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد الأندلسي. مراتب الإجماع في العبادات والمعاملات والمعتقدات، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٣ م.
- ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد الأندلسي. النبذة الكافية في أحكام أصول الدين، تحقيق: محمد عبد العزيز، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٥ م.
- حسنين، علي محمد. رقابة الأمة على الحكام، بيروت: مكتبة الخاني، ١٩٨٨ م.
- حسين، عبد الله علي. المقارنات التشريعية بين القوانين الوضعية المدنية والتشريع الإسلامي، القاهرة: دار السلام، ٢٠٠١ م.
- حسين، محمد الخضر. نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم، القاهرة: المطبعة السلفية، ١٩٢٥ م.
- الحصكفي، علاء الدين محمد بن علي بن محمد. الدر المختار، تحقيق: محمد حلاق وعامر حسين، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٩٨ م.

- الحصني، أبو بكر بن محمد. كفاية الأختيار في حل غاية الاختصار، تحقيق: علي بلطة جي ومحمود سليمان، بيروت: دار الخير، ١٩٩٤م.
- الحصني، تقي الدين أبو بكر بن محمد بن عبد المؤمن. كفاية الأختيار في حل غاية الاختصار، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠١م.
- الحضرمي، عبد الرحمن بن محمد بن خلدون. مقدمة ابن خلدون، تحقيق: علي عبد الواحد وافي، القاهرة: دار نهضة مصر للطبع والنشر، ط٢، (١٤٠١هـ/ ١٩٧٧م).
- الخطاب الرعيني، محمد بن محمد. مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، بيروت: دار الفكر، ١٣٩٨هـ.
- الخطاب الرعيني، محمد بن محمد. مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، ضبطه: زكريا عميرات، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٥م.
- الحكيم الترمذي، أبو عبد الله محمد بن علي بن الحسن، نوادر الأصول في أحاديث الرسول، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، بيروت: دار الجليل، ١٩٩٢م.
- الحلو، ماجد. علم الإدارة العامة ومبادئ الشريعة الإسلامية، القاهرة: دار الجامعة الجديدة، ٢٠٠٧م.
- الحلي، الحسن بن يوسف بن المطهر. اختلاف الفقهاء، قم: المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، (د. ت.).
- الحلي، الحسن بن يوسف بن المطهر. تذكرة الفقهاء، إيران، قم: المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، (د. ت.).
- الحلي، يحيى بن سعيد. الأشباه والنظائر، النجف: مطبعة الآداب، (١٣٨٦هـ/ ١٩٨٩م).
- الحموي، شهاب الدين أحمد بن محمد الحنفي. غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٥م.
- حميد الله، محمد. مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، بيروت: دار النفائس، ١٩٨٣م.
- الحيت، رولا محمود. "القضايا المقترحة تعديلها في قانون الأحوال الشخصية الأردني"، (رسالة ماجستير، الجامعة الأردنية، ٢٠٠٢م).

- الحيت، رولا محمود. "قضايا المرأة بين الشريعة الإسلامية والمواثيق الدولية"، (رسالة دكتوراه، الجامعة الأردنية، ٢٠٠٥م).
- حيدر، علي. درر الحكام شرح مجلة الأحكام، تحقيق: فهمي الحسيني. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩١م.
- الخرشي، محمد بن عبد الله المالكي. شرح مختصر خليل، بيروت: دار الفكر للطباعة، (د. ت.).
- خطاب، محمود شيت. "الشورى العسكرية في الإسلام"، الشورى في الإسلام، عمان: مؤسسة آل البيت، ١٩٨٩م.
- الخطابي، أبو سليمان حمد بن محمد. معالم السنن شرح سنن أبي داود، خرّج آياته ورقم أحاديثه: عبد السلام محمد، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩١م.
- الخطيب الشربيني، شمس الدين محمد بن أحمد. مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، بيروت: دار الفكر، (د. ت.).
- الخطيب الشربيني، شمس الدين محمد بن أحمد. مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، تحقيق: علي معوض وعادل عبد الموجود، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٤م.
- الخفيف، علي. محاضرات عن فرق الزواج، القاهرة: معهد الدراسات العربية العالية، ١٩٥٨م.
- خلاف، عبد الوهاب. السياسة الشرعية «نظام الدولة الإسلامية في الشؤون الدستورية والخارجية والمالية»، القاهرة: دار الأنصار، ١٩٧٧م.
- خلاف، عبد الوهاب. السياسة الشرعية أو نظام الدولة الإسلامية في الشؤون الدستورية والخارجية والمالية، القاهرة: المطبعة السلفية، ١٣٥٠هـ.
- خلاف، عبد الوهاب. علم أصول الفقه، الكويت: دار القلم، ١٩٧٢م.
- الخميني، روح الله بن مصطفى الموسوي. البيع، قم: مؤسسه إسماعيليان، ١٤١٠هـ.
- الخميني، روح الله بن مصطفى الموسوي. المكاسب المحرمة، قم: مؤسسة إسماعيليان للطباعة، ١٤١٠هـ.

- الخياط، عبد العزيز عزت. الشركات في الشريعة الإسلامية، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٤م.
- الخياط، عبد العزيز. وأمرهم شورى، عمان: مؤسسة آل البيت، ١٩٩٣م.
- الخيري، محمّد بن إسماعيل بن إبراهيم. الدرّة الغراء في نصيحة السلاطين والقضاة والأمرء، الرياض: مكتبة الباز، ١٩٩٦م.
- الدبوسي، أبو زيد عبيد الله بن عمر بن عيسى الدبوسي الحنفي. تأسيس النظر، تحقيق مصطفى محمد القباني، بيروت والقاهرة: دار ابن زيدون ومكتبة الكليات الأزهرية، (د. ت.).
- الدردير، أحمد بن محمد. الشرح الصغير على أقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك، خرّج أحاديثه وفهرسه: مصطفى كمال، القاهرة: دار المعارف، ١٣٩٢هـ.
- ابن دريد، أبو بكر محمد بن الحسن الأزدي البصري. جهرة اللغة، تحقيق: رمزي منير بعلبكي، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٧م.
- الدريني، فتحي. الفقه الإسلامي المقارن مع المذاهب، دمشق: جامعة دمشق، ١٩٩٢م.
- الدريني، فتحي. المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي، دمشق: الشركة المتحدة، ١٩٨٥م.
- الدريني، فتحي. حق الابتكار في الفقه الإسلامي المقارن، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨١م.
- الدريني، فتحي. خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٢م.
- الدريني، فتحي، خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٧م.
- الدسوقي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عرفة. حاشية الدسوقي على الشرح الكبير لأبي البركات أحمد الدردير، وبهامشه "تقريرات الشيخ محمد عlish"، بيروت: دار الفكر، (د. ت.).
- الدهلوي، شاه ولي الله أحمد بن عبد الرحيم. الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، بيروت: دار النفائس، ١٤٠٤هـ.

- الدوري، قحطان عبد الرحمن. الشورى بين النظرية والتطبيق، بغداد: مطبعة الأمة، ١٩٧٤م.
- الدوري، قحطان عبد الرحمن. صفوة الأحكام من نيل الأوطار وسبل السلام، بغداد: دار السلام، ١٩٧٤م.
- الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان. تذكرة الحفاظ، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٨م.
- الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان. سير أعلام النبلاء، تحقيق شعيب الأرنؤوط، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١١، ١٩٩٦م.
- الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان. المنتقى من منهاج الاعتدال في نقض كلام أهل الرفض والاعتزال، تحقيق: محب الدين الخطيب، الرياض: الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية، ١٤١٣هـ.
- الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسين القرشي. المحصول في علم أصول الفقه، تحقيق: طه جابر فياض، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٢م.
- الرازي، أبو عبد الله، محمد بن عمر بن حسين القرشي. التفسير الكبير «تفسير الرازي»، بيروت: دار إحياء التراث العربي، (د. ت.).
- الرازي، فخر الدين أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسين القرشي. التفسير الكبير «تفسير الرازي»، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠م.
- الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد بن المفضل. مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، دمشق: دار القلم، ط١، ١٩٩٢م.
- الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد. المفردات في غريب القرآن الكريم، بيروت: دار المعرفة، (د. ت.).
- الرجراجي، أبو حفص عمر بن موسى. هداية من تولى غير الرب المولى، إسبانيا: المعهد الإسباني العربي للثقافة، ١٩٨٣م.
- رحمانى، أحمد. الحقيقة الجوهرية في مشكلة الأكثرية والأقلية: دراسة في التفسير الموضوعي، القاهرة: مكتبة وهبة، ٢٠٠٥م.

- ابن رشد (الحفيد)، أبو الوليد محمد بن أحمد القرطبي. بداية المجتهد ونهاية المقتصد، تحقيق: عبد المجيد حليبي، بيروت: دار المعرفة، ١٩٩٧ م.
- ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد القرطبي. المقدمات والممهدات، تحقيق: محمد حجي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٨ م.
- رضا، محمد رشيد. الخلافة، القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، ١٩٨٨ م.
- الرملي، شمس الدين محمد بن أبي العباس. نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، بيروت: دار الفكر للطباعة، (١٤٠٤هـ / ١٩٨٤ م).
- الروحاني، محمد صادق. فقه الصادق، قم: منشورات الاجتهاد، ط ٤، ٢٠٠٨ م.
- الريسوني، أحمد. الأمة هي الأصل: مقارنة تأصيلية لقضايا الديمقراطية، حرية التعبير، الفن، مكناس: منشورات عيون الندوات، ٢٠٠٠ م.
- الريسوني، أحمد. الشورى في معركة البناء، عمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي ودار الرازي، ٢٠٠٧ م.
- الريسوني، أحمد. نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات، ١٩٩٢ م.
- الريسوني، مقال في صحيفة الغد الأردنية، مرجع سابق، عدد: ٢٥ / ٩ / ٢٠٠٩ م.
- ابن زانجويه، حميد. الأموال، تحقيق: شاكر فياض، الرياض: مركز الملك فيصل، ١٩٨٦ م.
- الزحيلي، وهبة. نظرية الضمان أو أحكام المسؤولية المدنية والجنائية في الفقه الإسلامي: دراسة مقارنة، بيروت: دار الفكر المعاصر، ١٩٩٨ م.
- الزرقا، أحمد محمد. شرح القواعد الفقهية، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٣ م.
- الزرقا، محمد أنس. السياسة الاقتصادية والتخطيط في السياسة الاقتصادية، ضمن كتاب الإدارة المالية في الإسلام، عمان، مؤسسة آل البيت، المعهد الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية، ١٩٩٠ م.
- الزرقا، محمد أنس. محاضرة عامة في الجامعة الأردنية، اعتمد فيها على أفكار عمر شابرا، في كتابه: "نحو نظام نقدي عادل".

- الزرقا، مصطفى أحمد. العقود المسماة في الفقه الإسلامي، عقد البيع، دمشق: دار القلم، ١٤٢٠هـ.
- الزرقا، مصطفى أحمد. العقود المسماة في الفقه الإسلامي، عقد البيع، دمشق: دار القلم، ٢٠١٢م.
- الزرقا، مصطفى أحمد. فتاوى مصطفى الزرقا، اعتنى بها: مجد مكّي، قدّم لها: يوسف القرضاوي، دمشق: دار القلم، ط٢، ٢٠٠١م.
- الزرقا، مصطفى أحمد. فتاوى مصطفى الزرقا، دمشق: دار القلم، ٢٠٠٤م.
- الزرقا، مصطفى أحمد. المدخل الفقهي العام، دمشق: دار القلم، ١٤١٨هـ.
- الزرقا، مصطفى أحمد. مشروع قانون الأحوال الشخصية الموحد، دمشق وبيروت: دار القلم والدار الشامية، ١٩٩٦م.
- الزركشي، شمس الدين محمد بن عبد الله. شرح الزركشي على مختصر الخرقي في الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، الرياض: مكتبة العبيكان، ١٩٩٣م.
- الزركلي، خير الدين، الأعلام، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٩٢م.
- الزمالي، عامر. "الإسلام والقانون الدولي الإنساني؛ حول بعض مبادئ سير العمليات الحربية"، مقالات في القانون الدولي الإنساني والإسلام، جمعها: عامر الزمالي، اللجنة الدولية للصليب الأحمر، ٢٠٠٧م.
- الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر. الفائق في غريب الحديث، تحقيق: علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم. بيروت: دار المعرفة، (د. ت.).
- الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر. الكشف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠٧م.
- الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر. الكشف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، ضبطه: مصطفى أحمد، القاهرة وبيروت: دار الريان ودار الكتاب العربي، ١٩٨٧م.
- الزنجاني، محمود بن أحمد. رأي الشافعية في تخريج الفروع على الأصول، تحقيق: محمد أديب الصالح، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٣، ١٣٩٨هـ.

- أبو زهرة، محمد. أحكام التركات والموارث، مصر: دار الفكر العربي، (د. ت.).
- أبو زهرة، محمد. الأحوال الشخصية، القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٥٧م.
- أبو زهرة، محمد. العلاقات الدولية في الإسلام، القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٩٥م.
- زيدان، عبد الكريم. الشريعة الإسلامية والقانون الدولي العام، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٢م.
- زيدان، عبد الكريم. الفصل في أحكام المرأة والبيت المسلم، بيروت: مؤسسة الرسالة، (١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م).
- الزيلعي، جمال الدين أبو محمد عبد الله بن يوسف بن محمد. تخریج الأحادیث والآثار الواقعة في تفسیر الكشف للزمخشري، الرياض: دار ابن خزيمة، ١٤١٤هـ.
- الزيلعي، فخر الدين عثمان بن علي الحنفي. تبیین الحقائق شرح كنز الدقائق، القاهرة: دار الكتب الإسلامي، ١٣١٣هـ.
- السائح، عبد الحميد. "هل للأخذ برأي الأكثرية أساس في الإسلام؟"، مجلة الوعي الإسلامي، الكويت، العدد (٢٥)، إبريل ١٩٦٧م.
- السباعي، مصطفى. شرح قانون الأحوال الشخصية، ط٢، دمشق، ١٩٥٨م.
- السبكي، تقي الدين علي بن عبد الكافي. فتاوى السبكي، بيروت: دار المعرفة، (د. ت.).
- السجستاني، أبو داود سليمان بن الأشعث. سنن أبي داود، اعتنى به: فريق بيت الأفكار الدولية، بيروت: بيت الأفكار الدولية، ١٩٩٩م.
- السرخسي، أبو بكر محمد بن أحمد بن سهل. النكت: وهو شرح لزيادات الزيادات، بيروت: عالم الكتب، ١٤٠٦هـ.
- السرخسي، أبو بكر محمد بن أحمد بن سهل. شرح السير الكبير، القاهرة: الشركة الشرقية للإعلانات، (د. ت.).
- السرخسي، أبو بكر محمد بن أحمد بن سهل. شرح السير الكبير، إملأه محمد بن الحسن الشيباني، تحقيق: صلاح الدين المنجد، القاهرة: معهد المخطوطات بجامعة الدول العربية، ١٩٥٧م.

- السرخسي، أبو بكر محمد بن أحمد بن سهل. المبسوط، بيروت: دار المعرفة، (١٤١٤هـ/١٩٩٣م).
- السرخسي، أبو بكر محمد بن أحمد بن سهل. المبسوط، تحقيق: محمد الشافعي، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠م.
- السرطاوي، محمود. فقه الأحوال الشخصية (١)، عمان: منشورات جامعة القدس المفتوحة، ١٩٩٨م.
- ابن سعد، محمد. الطبقات الكبرى، تحقيق: إحسان عباس، بيروت: دار صادر، ١٩٦٨م.
- سعد، محمود. "نظرية التَّظْم عند عبد القاهر الجرجاني"، مجلة كلية اللغة العربية بالمنوفية، جامعة الأزهر الشريف، العدد (٢١)، ١٤٢٣هـ، واعتمدنا على نسخة الكترونية موجودة على موقع اتحاد الكتاب العرب.
- سعيد، جودت. مذهب ابن آدم الأول؛ مشكلة العنف في العمل الإسلامي، دمشق: مطبعة زيد بن ثابت الأنصاري، ١٩٨٤م.
- سعيد، همام. "الشورى في الإسلام"، الشورى في الإسلام، عمّان: مؤسسة آل البيت، ١٩٨٩م.
- ابن سلام، أبو عبيد القاسم. غريب الحديث النبوي، تحقيق: محمد خان، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٣٩٦هـ.
- ابن سلام، أبو عبيد القاسم. كتاب الأموال، تحقيق: خليل محمد هراس، بيروت: دار الفكر، ١٩٨٨م.
- ابن سلام، أبو عبيد القاسم. كتاب الأموال، تحقيق: محمد عمارة، لبنان: دار الشروق، ١٩٨٩م.
- أبو سليمان، عبد الحميد. إدارة الصراع: نبذ العنف، مبدأ لا خيار، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي ودار السلام، ٢٠٠٠م.
- أبو سليمان، عبد الحميد. ضرب المرأة وسيلة لحل الخلافات الزوجية، هرنند: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة أبحاث علمية، رقم (١٧)، ٢٠٠٢م.

- السمرقندي، علاء الدين محمد بن أحمد. تحفة الفقهاء، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٤م.
- السمعاني، أبو الظفر منصور بن عبد الجبار. قواطع الأدلة في الأصول، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧م.
- السنهوري، عبد الرزاق أحمد. فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية، ترجمة: نادية عبد الرزاق السنهوري، تعليق: توفيق الشاوي، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٣م.
- سوروس، جورج. "فقاعة الهيمنة الأمريكية"، مجلة وجهات نظر، العدد (٦٠)، السنة (٦)، يناير ٢٠٠٤م.
- ابن سيد الناس، أبو الفتح محمد بن محمد اليعمري، عيون الأثر في فنون المغازي والشبائل والسير، بيروت: دار القلم، ١٩٩٣م.
- ابن سيده، علي بن إسماعيل الأندلسي. المحكم والمحيط الأعظم، تحقيق: عبد الحميد هنداوي. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠م.
- ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله. رسالة ضمن مجموع في السياسة، تحقيق: فؤاد عبد المنعم، الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، (د. ت.).
- السيوري، جمال الدين المقداد بن عبد الله. نضد القواعد الفقهيّة على مذهب الإماميّة، تحقيق: السيد عبد اللطيف الكوهكمري، قم: مكتبة آية الله العظمى المرعشي، ط ١، ١٤٠٣هـ.
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. الأشباه والنظائر، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٣هـ.
- الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى. الاعتصام، القاهرة: المكتبة التجارية، ١٩١٣م.
- الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى. الموافقات في أصول الشريعة، شرح: عبد الله دراز، بيروت: دار المعرفة، ١٩٩٤م.
- الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى. الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق: عبد الله دراز، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٥م.

- الشافعي، محمد بن إدريس. الأم، بيروت: دار الفكر، ١٩٨٣م.
- الشافعي، محمد بن إدريس. أحكام القرآن، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٧٥م.
- الشافعي، محمد بن إدريس. أحكام القرآن، تحقيق: عبد الغني عبد الخالق، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٠هـ.
- شاكر، أحمد محمد، نظام الطلاق في الإسلام، القاهرة: مكتبة النهضة، ١٩٣٦م.
- الشباني، محمد بن عبد الله بن إبراهيم. مالية الدولة على ضوء الشريعة الإسلامية، الرياض: دار عالم الكتب، ١٩٩٣م.
- ابن الشحنة، لسان الدين أبو الوليد أحمد بن محمد. لسان الحكام في معرفة الأحكام، الإسكندرية: مطبعة جريدة البرهان، (١٢٩٩هـ / ١٨٨١م).
- الشقصي، خميس بن سعيد الرستاق. منهج الطالبين وبلاغ الراغبين، مسقط: وزارة التراث القومي والثقافة، ١٩٧٨م.
- الشلبي، محمد مصطفى. تعليل الأحكام، القاهرة: مطبعة الأزهر، ١٩٤٧م.
- شمس الدين، محمد مهدي. نظام الحكم والإدارة في الإسلام، بيروت: المؤسسة الدولية للنشر، ١٩٩٥م.
- الشنقيطي، محمد الأمين. أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، ١٩٩٥م.
- الشوكاني، محمد بن علي بن محمد. السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار، تحقيق: محمود إبراهيم زايد، بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، (١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م).
- الشوكاني، محمد بن علي. فتح القدير الجامع بين فن الرواية والدراية من علم التفسير، بيروت: دار ابن حزم، ١٩٩٧م.
- الشوكاني، محمد بن علي. نيل الأوطار من أسرار منتقى الأخبار، بيروت: دار الجيل، ١٩٧٣م.
- الشوكاني، محمد بن علي. نيل الأوطار من أسرار منتقى الأخبار، بيروت: دار ابن حزم، ٢٠٠٠م.

- الشيباني، أبو عبد الله محمد بن الحسن. الحجة على أهل المدينة، بيروت: عالم الكتب، ١٤٠٣هـ.
- الشيباني، أحمد بن حنبل. مسند الإمام أحمد ابن حنبل، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٧م.
- ابن أبي شيبة، أبو بكر عبد الله بن محمد بن إبراهيم. مصنف ابن أبي شيبة، تحقيق: محمد عوامة، جدة: دار القبلة، ٢٠٠٦م.
- شيعي زادة (داماد أفندي)، عبد الرحمن بن محمد. مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر، خرج آياته وأحاديثه: خليل عمران المنصور، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٩هـ.
- الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف. التبصرة في أصول الفقه، تحقيق: محمد حسن هيتو، دمشق: دار الفكر، ١٤٠٣هـ.
- الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي. المذهب في فقه الإمام الشافعي، بيروت: دار الفكر، (د. ت.).
- الصابوني، عبد الرحمن. شرح قانون الأحوال الشخصية السوري، دمشق: المطبعة الجديدة، ١٩٧٩م.
- الصابوني، عبد الرحمن. مدى حرية الزوجين في الطلاق في الشريعة الإسلامية، دمشق: مطبعة جامعة دمشق، ١٩٦٢م.
- الصبيحي، أحمد شكر. مستقبل المجتمع المدني في الوطن العربي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٠م.
- الصعدي، عبد المتعال. السياسة الإسلامية في عهد الخلفاء الراشدين، القاهرة: دار الفكر العربي، ط ٢، (د. ت.).
- الصفدي، صلاح الدين خليل بن أيبك، الوافي بالوفيات، تحقيق: أحمد الأرنؤوط، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠٠م.
- الصنعاني، أبو بكر عبد الرزاق بن همام. مصنف عبد الرزاق، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، بيروت: المكتب الإسلامي، ط ٢، ١٤٠٣هـ.

- الصنعاني، محمد بن إسماعيل. سبل السلام شرح بلوغ المرام من أدلة الأحكام، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٣٧٩ هـ.
- الصنعاني، محمد بن إسماعيل. سبل السلام شرح بلوغ المرام، نسخة إلكترونية.
- الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد. المعجم الأوسط، تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمد وعبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، القاهرة: دار الحرمين، ١٤١٥ هـ.
- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. اختلاف الفقهاء، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٩ م.
- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: أحمد محمد شاكر، بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٠ م.
- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. تاريخ الطبري «تاريخ الأمم والملوك»، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٥ م.
- طبلية، القطب محمد القطب. الإسلام والدولة، القاهرة: دار الاتحاد العربي، ١٩٨٢ م.
- الطحاوي، أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة. شرح مشكل الآثار، تحقيق: شعيب الأرنؤوط. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٤ م.
- الطحاوي، أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة. مختصر اختلاف العلماء، اختصار: الجصاص، أبو بكر أحمد بن علي الرازي. دراسة وتحقيق: عبد الله نذير أحمد. بيروت: دار البشائر الإسلامية، ١٩٩٥ م.
- الطرابلسي، عبد العزيز بن البراج. جواهر الفقه، تحقيق: إبراهيم بهادري. قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١١ هـ.
- الطرابلسي، علاء الدين بن علي. معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام، القاهرة: شركة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٧٣ م.
- الطرسوسي، نجم الدين إبراهيم بن علي. تحفة الترك فيما يجب أن يعمل في الملك، تحقيق: عبد الكريم الحمداوي، دمشق وبيروت، دار الحق ودار الشهاب، ٢٠٠٠ م.
- الطرسوشي، أبو بكر محمد بن الوليد. الحوادث والبدع، تحقيق: علي الحلبي، الرياض: دار ابن الجوزي، ١٩٩٨ م.

- الطريقي، عبد الله بن إبراهيم. أهل الحل والعقد صفاتهم ووظائفهم، الرياض: دار الفضيلة، ط ٢، ١٤٢٥هـ.
- الطهاوي، سليمان. السلطات الثلاث في الدساتير العربية المعاصرة وفي الفكر السياسي الإسلامي، القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٦٧م.
- الطوسى، أبو جعفر محمد بن الحسن. المبسوط في فقه الإمامية، تحقيق: محمد الباقر البهودي، طهران: المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، ١٩٧٤م.
- الطوفي، نجم الدين سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم. شرح مختصر الروضة، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٧م.
- ابن طيفور، أبو الفضل أحمد بن طاهر الكاتب. كتاب بغداد، تحقيق: عزت العطار الدعاس، القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٤٩م.
- ابن عابدين، محمد أمين بن عمر. حاشية ابن عابدين، بيروت: دار الفكر، ٢٠٠٠م.
- ابن عابدين، محمد أمين بن عمر. رد المحتار على الدر المختار «حاشية ابن عابدين»، تحقيق: محمد حلاق وعامر حسين، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٩٨م.
- ابن عابدين، محمد أمين بن عمر. العقود الدرية في تنقيح الفتاوى الحامدية، بيروت: دار المعرفة، (د. ت.).
- ابن عابدين، محمد أمين بن عمر. مجموعة رسائل ابن عابدين، بيروت: دار إحياء التراث، (د. ت.).
- العاتري، علي سلطاني. "فن السياسة عند ابن ظفر العربي الصقلي"، مجلة شؤون اجتماعية، الشارقة، جمعية الاجتماعيين، السنة (٣٣)، العدد (١٢٩)، ٢٠١٦م.
- ابن عاشور، محمد الطاهر. أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، تونس: الشركة التونسية للتوزيع، المؤسسة الوطنية للكتاب، ١٩٨٥م.
- ابن عاشور، محمد الطاهر. التحرير والتنوير المعروف بتفسير ابن عاشور، بيروت: مؤسسة التاريخ العربي، ٢٠٠٠م.
- ابن عاشور، محمد الطاهر. التحرير والتنوير المعروف بتفسير ابن عاشور، تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤م.

- ابن عاشور، محمد الطاهر. مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق: محمد الحبيب ابن الخوجه، الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ٢٠٠٤م.
- ابن عاشور، محمد الطاهر. مقاصد الشريعة الإسلامية، تونس: الشركة التونسية، ١٩٨٥م.
- ابن أبي عاصم، أبو بكر أحمد بن عمرو الشيباني. الأحاد والمثاني، تحقيق: باسم الجوابرة، الرياض: دار الراية، ١٤١١هـ.
- العاملي، أبو عبد الله محمد بن مكي. القواعد والفوائد في الفقه والأصول والعربية، تحقيق: السيد عبد الهادي الحكيم، قم: منشورات مكتبة المفيد، (د. ت.).
- العاملي، زين الدين محمد بن جمال الدين الجبعي. الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، بيروت: دار العالم الإسلامي، (د. ت.).
- ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد النمري. الاستذكار في مذاهب علماء الأمصار، تحقيق: سالم محمد عطا ومحمد علي معوض، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠م.
- ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد النمري. التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي ومحمد عبد الكبير البكري، الرباط: وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية ١٣٨٧هـ.
- ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد النمري. التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، القاهرة: الفاروق الحديثة للطباعة، (١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م).
- عبد الخالق، نيفين. "الأبعاد السياسية لمفهوم التعددية"، مجلة المسلم المعاصر، العدد: (٧٧)، ١٩٩٥م.
- ابن عبد ربه الأندلسي، أحمد بن محمد. العقد الفريد، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٩٩م.
- ابن عبد السلام، عز الدين عبد العزيز. قواعد الأحكام في مصالح الأنعام، راجعه: طه سعد، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٦٨م.
- عبد الكريم، فتحي. الدولة والسيادة في الفقه الإسلامي دراسة مقارنة، القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٨٤م.

- ابن عبد الوهاب، محمد. الكبائر، تحقيق: باسم فيصل جوابرة، الرياض: دار الصميعي، ط ١، (١٤١٦هـ/١٩٩٦م).
- عثمان، محمد فتحي. من أصول الفكر السياسي الإسلامي دراسة لحقوق الإنسان ولوضع رئاسة الدولة (الإمامة) في ضوء شريعة الإسلام وتراثه التاريخي والفقهية، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٤م.
- العثيمين، محمد بن صالح. سلسلة لقاءات الباب المفتوح، اللقاء رقم: (٥١)، عن المكتبة الشاملة.
- العجلوني، إسماعيل بن محمد. كشف الخفاء ومزيل الإلباس، بيروت ودمشق: مؤسسة مناهل العرفان ومكتبة الغزالي، (د. ت.).
- ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله الإشبيلي. أحكام القرآن، بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، (د. ت.).
- ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله الإشبيلي. أحكام القرآن، تحقيق: علي محمد البجاوي، بيروت: دار إحياء الكتب العربية، ١٩٥٧م.
- العربي، محمد عبد الله. نظام الحكم في الإسلام، بيروت: دار الفكر، (د. ت.).
- ابن أبي العز الحنفي، علي بن علي. شرح الطحاوية، تحقيق: جماعة من العلماء، بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٨٨م.
- ابن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسن. تاريخ دمشق، تحقيق: عمرو العموري، بيروت: دار الفكر، ١٩٩٥م.
- العسقلاني، ابن حجر أحمد بن علي. تهذيب التهذيب، اعتنى به: عادل مرشد، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٦م.
- عطوة، عبد العال أحمد. المدخل إلى السياسة الشرعية، الرياض: مؤسسة الأنوار للطباعة والنشر والتوزيع.
- ابن عطية، أبو محمد عبد الحق. المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: عبد الله الأنصاري والسيد عبد العال إبراهيم، الدوحة: مطبوعات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٩٨٨م.

- عطية، جمال الدين. حقوق الإنسان في الإسلام: النظرية العامة الواجبات والأحكام، الدوحة: حولية كلية الشريعة والقانون والدراسات الإسلامية، العدد (٥)، سنة ١٩٨٧ م.
- عطية، جمال الدين. نحو تفعيل مقاصد الشريعة، هرنند: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠٠٨ م.
- عطية، جمال الدين. نحو فقه جديد للأقليات، القاهرة: دار السلام، ٢٠٠٣ م.
- عطية، جمال الدين. النظرية العامة للشريعة الإسلامية، المدينة المنورة: مطبعة المدينة المنورة، ١٩٨٨ م.
- العظيم أبادي، أبو الطيب محمد شمس الحق بن أمير علي. عون المعبود شرح سنن أبي داود، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٧ م.
- العلواني، طه جابر. مقاصد الشريعة، بيروت: دار الهادي للطباعة والنشر، ٢٠٠١ م.
- علي، صالح. الخراج في العراق، بغداد: المجمع العلمي العراقي، ١٩٩٠ م.
- العلي، صالح. الدولة في عهد الرسول، بغداد: المجمع العلمي العراقي، ١٩٨٨ م.
- عليان، رشدي. الإسلام والخلافة بحث موضوعي في رئاسة الدولة مقارنا بآراء المذاهب الإسلامية كافة، بغداد: مطبعة دار السلام، ١٩٧٦ م.
- عlish، أبو عبد الله محمد بن أحمد. فتح العلي المالك في الفتوى على مذهب الإمام مالك، بيروت: دار المعرفة، (د. ت.).
- عlish، أبو عبد الله محمد بن أحمد. منح الجليل شرح مختصر خليل، بيروت: دار صادر، ١٩٧٠ م.
- العنسي، أحمد بن القاسم. التاج المذهب لأحكام المذهب شرح متن الأزهار في فقه الأئمة الأطهار، صنعاء: دار الحكمة الليمانية، (١٤١٤ هـ / ١٩٩٣ م).
- العوا، محمد سليم. الوسطية السياسية، سلسلة الأمة الوسط (١)، الكويت: المركز العالمي للوسطية، ٢٠٠٧ م.
- العوا، محمد سليم. في أصول النظام الجنائي الإسلامي، القاهرة: نهضة مصر للطباعة، ٢٠٠٦ م.
- العوا، محمد سليم. في النظام السياسي للدولة الإسلامية، بيروت: دار الشروق، ١٩٨٩ م.

- العواطلة، محمود. "تحقيق كتاب: الأسرار لأبي زيد الدبوسي"، (أطروحة دكتوراه، جامعة الأزهر، ١٩٨٣م).
- عودة، عبد القادر. التشريع الجنائي الإسلامي، القاهرة: كلية دار العروبة، ط٢، ١٩٥٩م.
- عودة، عبد القادر. الموسوعة العصرية في الفقه الجنائي الإسلامي، مع تعليقات إسماعيل الصدر، وآراء توفيق الشاوي والمشاركين، القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠١م.
- عيسى، عبد الجليل. تيسير القرآن الكريم للقراءة والفهم المستقيم، القاهرة: مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط٣، ٢٠٠٩م.
- العيني، بدر الدين أبو محمد محمود بن أحمد. البناية في شرح الهداية، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠م.
- العيني، بدر الدين أبو محمد محمود بن أحمد. عمدة القاري شرح صحيح البخاري، القاهرة وبيروت: الطبعة المنيرية ودار إحياء التراث العربي، (د. ت.).
- الغالي، كمال. مبادئ القانون الدستوري والنظم السياسية، دمشق: المطبعة الجديدة، ١٩٧٦م.
- غربال، محمد شفيق (مشفراً). الموسوعة العربية الميسرة، بيروت والقاهرة: دار الجليل والجمعية المصرية لنشر المعرفة والثقافة العالمية، ٢٠٠١م.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. إحياء علوم الدين، بيروت: دار المعرفة، (د. ت.).
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. إحياء علوم الدين، القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٣٤٧هـ.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. الاقتصاد في الاعتقاد، بيروت دار الكتب العلمية، ٢٠٠٤م.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. فضائح الباطنية، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، القاهرة: الدار القومية، ١٩٦٤م.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. المنحول في علم الأصول، تحقيق: محمد حسن هيتو، دمشق: دار الفكر، ١٤٠٠م.

- غزالي، أسامة (محرراً). العنف والسياسة في الوطن العربي، عمان: منشورات منتدى الفكر العربي، ١٩٨٧ م.
- الغزوي، محمد. الوجيز في التنظيم السياسي والدستوري للمملكة الأردنية الهاشمية، عمان: نشر بدعم من الجامعة الأردنية، ١٩٩١ م.
- غمق، ضو مفتاح. نظرية الحرب في الإسلام وأثرها في القانون الدولي العام، بنغازي: جمعية الدعوة الإسلامية، ١٩٩٧ م.
- الغنوشي، راشد. الحريات العامة في الدولة الإسلامية، بيروت: مركز دراسات الوحدة، ١٩٩٣ م.
- أبو غنيمة، زياد. السلطان المجاهد محمد الفاتح، عمان: دار الفرقان، ١٩٨٣ م.
- أبو فارس، محمد عبد القادر. "حكم الشورى ومدى إلزامها"، الشورى في الإسلام، عمان: مؤسسة آل البيت، ١٩٨٩ م.
- أبو فارس، محمد عبد القادر. النظام السياسي في الإسلام، عمان: دار الفرقان، ١٩٨٦ م.
- الفراء، أبو يعلى محمد بن الحسين. الأحكام السلطانية، القاهرة: مصطفى الحلبي، ١٩٨٧ م.
- الفراء، أبو يعلى محمد بن الحسين. الأحكام السلطانية، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٣ م.
- الفراء، أبو يعلى محمد بن الحسين. الأحكام السلطانية، تحقيق: محمد حامد الفقي، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠ م.
- ابن فرحون، برهان الدين إبراهيم بن علي اليعمري. تبصرة الحكام في أصول الأفضية ومناهج الحكم، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠١ م.
- الفيروزآبادي، مجد الدين أبو الطاهر محمد بن يعقوب. القاموس المحيط، تحقيق: مكتب التراث في مؤسسة الرسالة، بإشراف: محمد نعيم العرقسوسي، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢٦ هـ / ٢٠٠٥ م).
- الفيض القاساني (الكاشاني)، محمد محسن بن مرتضى بن محمود. الأصول الأصيلة، عني بنشره وتصحيحه: مير جلال الدين الحسيني الأرموي، طهران: سازمان چاپ دانشگاه، ١٣٩٠ هـ.

- الفيومي، أبو العباس أحمد بن محمد بن علي. المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، بيروت: المكتبة العلمية، (د. ت.).
- القاري، أبو الحسن علي بن سلطان محمد. مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، تحقيق: جمال عيتاني، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠١ م.
- القاضي ابن البراج، أبو القاسم عبد العزيز بن تحرير الطرابلسي. المهذب في الفقه، قم: المطبعة العلمية، ١٤٠٦ هـ.
- القاضي كامي، محمد بن إبراهيم الأدرنوي الحنفي. رياض القاسمين أو فقه العمران الإسلامي، ترجمة وتحقيق: مصطفى أحمد بن هوش، دمشق: دار البشائر، ٢٠٠٠ م.
- قاضيخان، فخر الدين حسن بن منصور الأوزجندی. الفتاوى الخانية، مطبوع بهامش "الفتاوى الهندية": المسماة بـ"العالمكيرية في مذهب أبي حنيفة النعمان"، بيروت: دار إحياء التراث العربي، (د. ت.).
- قاضيخان، فخر الدين حسن بن منصور الأوزجندی. الفتاوى الخانية، مطبوع بهامش: «الفتاوى الهندية»، المسماة بـ"العالمكيرية في مذهب أبي حنيفة النعمان"، بيروت: دار الفكر، ١٩٩١ م.
- ابن قتيبة الدينوري، أبو محمد عبد الله بن مسلم. الإمامة والسياسة، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٤ م.
- ابن قتيبة الدينوري، أبو محمد عبد الله بن مسلم. تأويل مختلف الحديث، تحقيق: محمد زهري النجار، بيروت: دار الجليل، ١٩٧٢ م.
- ابن قتيبة الدينوري، أبو محمد عبد الله بن مسلم. المعاني الكبير في أبيات المعاني، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٤ م.
- ابن قدامة، أبو محمد عبد الله بن أحمد المقدسي. الكافي في فقه الإمام المبحل أحمد بن حنبل، بيروت: المكتب الإسلامي، (د. ت.).
- ابن قدامة، أبو محمد عبد الله بن أحمد المقدسي، المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل الشيباني، بيروت: دار الفكر، ١٩٨٤ م.

- ابن قدامة، عبد الرحمن بن محمد. الشرح الكبير، بيروت: دار الفكر، ١٩٨٤م.
- القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس المصري. الأحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، ١٩٧٦م.
- القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس المصري. الذخيرة، تحقيق: محمد حجي، بيروت: دار الغرب، ١٩٩٤م.
- القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس المصري. الفروق، ضبطه: خليل المنصور، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٨م.
- القرشي، غالب. أولويات الفاروق السياسية، المنصورة: دار الوفاء للنشر والتوزيع، ١٩٩٠م.
- القرضاوي، يوسف. الخصائص العامة للإسلام، القاهرة: مكتبة وهبة، ط ٤، ١٩٨٩م.
- القرضاوي، يوسف. السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها، القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٨٨م.
- القرضاوي، يوسف. فقه الجهاد دراسة مقارنة لأحكامه وفلسفته في ضوء القرآن والسنة، الدوحة: مركز القرضاوي للوسطية الإسلامية والتجديد، ٢٠١٠م.
- القرضاوي، يوسف. مفاهيم جهادية بحاجة لتصحيح: الجدل حول آية السيف: وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة، نسخة إلكترونية.
- القرضاوي، يوسف. خصوصيات الإسلام الأوروبي، [نسخة إلكترونية]
- القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري. الجامع لأحكام القرآن، القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٦٤م.
- القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري. تفسير القرطبي، بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٩٨٨م.
- القزويني، محمد بن يزيد بن ماجه. سنن ابن ماجه، الرياض: بيت الأفكار الدولية، ١٩٩٩م.
- القشيري، أبو الحسين مسلم بن الحجاج. صحيح مسلم، اعتنى به: أبو صهيب الكرمي، بيروت: بيت الأفكار الدولية، ١٩٩٨م.

- قطب، سيد. في ظلال القرآن، بيروت: دار الشروق، ١٩٧٩م.
- قلعة جي، محمد رواس. وقنيبي، حامد صاق. معجم لغة الفقهاء، بيروت: دار النفائس، ط١، (١٤١٦هـ/١٩٩٦م).
- القلقشندي، أبو العباس أحمد بن علي الفزاري. صبح الأعشى في صناعة الإنشا، تحقيق: يوسف طويل، دمشق: دار الفكر، ١٩٨٧م.
- القلقشندي، أبو العباس أحمد بن علي الفزاري. مآثر الإنافة في معالم الخلافة، تحقيق: عبد الستار أحمد فراج، الكويت، مطبعة حكومة الكويت، ١٩٨٥م.
- القمي، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه. ما لا يحضره الفقيه، تحقيق: حسن الموسوي، طهران: دار الكتب الإسلامية، ط٥، (د. ت.).
- القنوجي، أبو الطيب محمد صديق بن حسن خان. الروضة الندية شرح الدرر البهية، بيروت: دار المعرفة، ١٣٩٨هـ.
- القنوي، قاسم بن عبد الله. أنيس الفقهاء في تعريفات الألفاظ المتداولة بين الفقهاء، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٤م.
- القيرواني، أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن النفزي. النوادر والزيادات على ما في المدونة من غيرها من الأمهات، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٩م.
- ابن قيم الجوزية، شمس الدين محمد بن أبي بكر الزرعي. إعلام الموقعين عن رب العالمين، تعليق: طه سعد، بيروت: دار الجليل، (د. ت.).
- ابن قيم الجوزية، شمس الدين محمد بن أبي بكر الزرعي. إعلام الموقعين عن رب العالمين، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩١م.
- ابن قيم الجوزية، شمس الدين محمد بن أبي بكر الزرعي. زاد المعاد في هدي خير العباد، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وعبد القادر الأرنؤوط، بيروت والكويت: مؤسسة الرسالة ومكتبة المنار الإسلامية، ١٩٨٦م.
- ابن قيم الجوزية، شمس الدين محمد بن أبي بكر الزرعي. زاد المعاد في هدي خير العباد، تحقيق: حمدي النوفل، القاهرة: مكتبة الصفا، ومكتبة المورد، ٢٠٠٢م.

- ابن قيم الجوزية، شمس الدين محمد بن أبي بكر الزرعي. الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، تحقيق: محمد جميل غازي، القاهرة: مطبعة المدني، (د. ت.).
- الكاتب، أحمد، تطور الفكر السياسي الشيعي من الشورى إلى ولاية الفقيه، نسخة إلكترونية.
- الكاساني، علاء الدين أبو بكر بن مسعود. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، تحقيق: علي معوض وعادل عبد الموجود، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧م.
- الكاساني، علاء الدين أبو بكر بن مسعود. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٢م.
- كاشف الغطاء، محمد حسين. تحرير المجلة، طهران وقم: مكتبة النجاح ومكتبة الفيروزآبادي، ١٣٦٢هـ.
- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر القرشي. تفسير ابن كثير "تفسير القرآن العظيم"، بيروت: دار الفكر، ١٤٠١هـ.
- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر القرشي. السيرة النبوية "سيرة ابن كثير"، تحقيق: مصطفى عبد الواحد، القاهرة، مطبعة عيسى البابي الحلبي، ١٩٦٤م.
- الكرايسي، أسعد بن محمد بن الحسين النيسابوري. الفروق، تحقيق: محمد طوموم، الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط ١، ١٤٠٢هـ.
- كساب، فاطمة. "السيادة الدولية وأثرها على مفهوم الجهاد"، (أطروحة دكتوراة، الجامعة الأردنية، ٢٠٠٧م).
- الكشي، أبو محمد عبد بن حميد. المنتخب من مسند عبد بن حميد، تحقيق: مصطفى العدوي، الرياض: دار بلنسية للنشر والتوزيع، ط ١، ٢٠٠٢م.
- الكلوزاني، أبو الخطاب محفوظ بن أحمد. الانتصار في المسائل الكبار على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق ودراسة: سليمان بن عبد الله العمير. الرياض: مكتبة العبيكان، ١٩٩٣م.
- الكليني، محمد بن يعقوب. الفروع من الكافي، بيروت: دار صعب ودار التعارف، ١٤٠١هـ.

- الكندي، أبو عبد الله محمد بن إبراهيم السمدي النزوي. بيان الشرع الجامع بين الأصل والفرع، مسقط: وزارة التراث القومي والثقافة، ١٩٨٤م.
- الكيالي، عبد الوهاب. الموسوعة السياسية، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٣م.
- الكياهرّاسي، عماد الدين علي بن محمد الطبري. أحكام القرآن، لبنان: دار الكتب العلمية، ١٩٨٣م.
- الكيلاني، إبراهيم زيد. خصائص الأمة الحضارية كما تعرضها سورة المائدة، عمّان: جمعية المحافظة على القرآن الكريم، ٢٠٠٤م.
- الكيلاني، إبراهيم زيد وآخرون. دراسات في الفكر العربي الإسلامي، عمّان: دار الفكر، ١٩٨٨م.
- الكيلاني، عبد الرحمن إبراهيم. قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي، هرنند ودمشق: المعهد العالمي للفكر الإسلامي ودار الفكر، ٢٠٠٠م.
- الكيلاني، عبد الله إبراهيم زيد. "أثر المقاصد الجزئية والكلية في فهم النص الشرعي"، مجلة دراسات، الجامعة الأردنية، المجلد (٣٣)، عدد (١)، ٢٠٠٦م.
- الكيلاني، عبد الله إبراهيم زيد. "اجتهاد عمر بن الخطاب في أرض السواد وصلته بالسياسة الاقتصادية الشرعية"، مجلة مؤتة للبحوث والدراسات، العلوم الإنسانية، جامعة مؤتة، ٢٠٠٢م.
- الكيلاني، عبد الله إبراهيم زيد. "تطور العلاقات بين الدول من دار حرب ودار إسلام إلى دار دعوة ودار استجابة"، مجلة مؤتة للبحوث والدراسات، سلسلة العلوم الانسانية والاجتماعية، المجلد: (٢٠)، العدد (٥)، ٢٠٠٥م.
- الكيلاني، عبد الله إبراهيم زيد. "سلطة ولي الأمر في منح حق الحضانة للمتزوجة من أجنبي"، مجلة دراسات علوم الشريعة والقانون، المجلد: (٢٤)، العدد: (٢)، ١٩٩٧م.
- الكيلاني، عبد الله إبراهيم زيد. "الشرعية السياسية في الآيات المكية فهماً وتأصيلاً"، الجامعة الأردنية، مجلة دراسات علوم الشريعة والقانون، مجلد: (٢٩)، العدد (٢)، السنة ٢٠٠٢م.

- الكيلاني، عبد الله إبراهيم زيد. القيود الواردة على سلطة الدولة في الإسلام وضماناتها، عمان: دار وائل، ٢٠٠٨م.
- الكيلاني، عبد الله إبراهيم زيد. "مفهوم الشعب والأمة والجنسية وأبعاده الحضارية في الإسلام"، مجلة دراسات علوم الشريعة والقانون، المجلد: (٢٤)، العدد: (٢)، ١٩٩٧م.
- الكيلاني، عبد الله إبراهيم زيد. "منهج ابن خلدون في التعاطي مع النصوص الشرعية"، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، السنة (١٣)، العدد (٥١)، شتاء ١٤٢٩هـ / ٢٠٠٨م.
- الكيلاني، عبد الله إبراهيم زيد. نظرية الباعث وأثرها في العقود والتصرفات في الفقه الإسلامي، عمان: مطابع وزارة الأوقاف والشؤون والمقدسات الإسلامية، (د. ت.).
- الكيلاني، عبد الله. والكيلاني، عبد الرحمن. "فرض الكفاية وأثره في بناء المجتمع المدني"، مجلة دراسات علوم الشريعة والقانون، المجلد: (٢٥)، العدد: (٢)، ١٩٩٨م.
- الكيلاني، فاروق. شريعة العشائر في الوطن العربي، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧٢م.
- الكيلاني، ماجد عرسان. مناهج التربية الإسلامية، والمربون العاملون، بيروت: مؤسسة الريان، ١٩٩٨م.
- لجنة علمية في الحوزة الدينية بقم. القواعد الأصولية والفقهية على مذهب الإمامية، إشراف ومشاركة: علي تسخير، قم: المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب، ٢٠٠٤م.
- ليلة، محمد كامل. النظم السياسية؛ الدولة والحكومة، بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٦٩م.
- الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب. الأحكام السلطانية والولايات الدينية، القاهرة: دار الحديث، (د. ت.).
- الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب. الأحكام السلطانية والولايات الدينية، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٥م.
- الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب. الأحكام السلطانية والولايات الدينية، بيروت: المكتبة العلمية، ١٩٨٢م.

- الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب. الأحكام السلطانية والولايات الدينية، تحقيق: محمد الحديثي، بغداد: منشورات المجمع العلمي، ٢٠٠١ م.
- الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب. أدب الدنيا والدين، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٧٨ م.
- الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب. تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك، تحقيق: محيي هلال السرحان وحسن الساعاتي. بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٨١ م.
- الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب. الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي، وهو: شرح مختصر المزني، تحقيق: علي معوض وعادل عبد الموجود، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٩ م.
- الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب. الوزارة: أدب الوزير، تحقيق ودراسة: محمد سليمان داود وفؤاد عبد المنعم أحمد، القاهرة: دار الجامعات المصرية، ١٩٧٦ م.
- المبارك، محمد. بين الثقافتين العربية والإسلامية، بيروت: دار الفكر، ١٩٨٠ م.
- المبارك، محمد. نظام الإسلام: الحكم والدولة، بيروت: دار الفكر، ١٩٧٤ م.
- المتقي الهندي، علاء الدين علي بن حسام الدين. كنز العمال في سنن القوال والأفعال، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٨ م.
- متولي، عبد الحميد. الحريات العامة نظرات في تطورها وضماناتها ومستقبلها، الإسكندرية: منشأة المعارف، (د. ت.).
- المجد ابن تيمية، أبو البركات مجد الدين عبد السلام بن عبد الله. المحرر في الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، الرياض: مكتبة المعارف، ١٤٠٤ هـ.
- المجذوب، محمد سعيد. الحريات العامة وحقوق الإنسان، طرابلس: جروس برس، ط١، ١٩٨٦ م.
- مجموعة من الباحثين. فقه الأحوال الشخصية، عمان: منشورات جامعة القدس المفتوحة، ١٩٩٨ م.

- المحقق الثاني، علي بن الحسين الكركي. جامع المقاصد في شرح القواعد، تحقيق: مؤسسة آل البيت عَلَيْهِمُ السَّلَامُ لإحياء التراث، قم: مؤسسة آل البيت عَلَيْهِمُ السَّلَامُ لإحياء التراث، ١٤٠٨ هـ.
- المحقق الحلي، نجم الدين أبو القاسم جعفر بن الحسن الهذلي. الجامع للشرائع، قم: مؤسسة سيد الشهداء العلمية، ١٩٨٤ م.
- المحقق الحلي، نجم الدين أبو القاسم جعفر بن الحسن. شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام، تحقيق: عبد الحسين محمد علي، قم: مؤسسة مطبوعاتي إسماعيليان، ط ٢، ١٤٠٨ هـ.
- المحقق الحلي، نجم الدين أبو القاسم جعفر بن الحسن. شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام، قم: انتشارات استقلال، ١٤٠٩ هـ.
- المدرسي، محمد تقي. أحكام المعاملات، طهران: دار محبي الحسين، (د. ت.).
- مذكور، محمد سلام. معالم الدولة الإسلامية، الكويت: مكتبة الفلاح، ١٩٨٣ م.
- ابن المرتضى، أحمد بن يحيى. البحر الجامع لمذاهب علماء الأمصار، نسخة إلكترونية.
- ابن المرتضى، أحمد بن يحيى. البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار، القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، ١٩٤٩ م.
- ابن المرتضى، أحمد بن يحيى. شرح الأزهار المنتزع من الغيث المدرار، صنعاء: مؤسسة الإمام زيد بن علي، ١٩٢٤ م.
- مرتضى الزبيدي، أبو الفيض محمد بن محمد الحسيني. إتحاف السادة المتقين شرح إحياء علوم الدين، دار الكتب العلمية، ط ٢، ٢٠٠٢ م.
- مرتضى الزبيدي، محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني. تاج العروس من جواهر القاموس، بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ٢٠٠٧ م.
- المرداوي، أبو الحسن علي بن سليمان. الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام المجلد أحمد بن حنبل، تحقيق: محمد حامد الفقي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٨٠ م.

- المرغيناني، برهان الدين أبو الحسن علي بن أبي بكر. الهداية شرح بداية المبتدي، (د.م): المكتبة الإسلامية، ١٩٦٥ م.
- المزني، جمال الدين أبو الحجاج يوسف بن عبد الرحمن بن يوسف. تهذيب الكمال في أسماء الرجال، تحقيق: بشار معروف، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٢ م.
- مصطفى، نادية محمود. "العلاقات الدولية في الأصول الإسلامية"، مشروع العلاقات الدولية في الإسلام، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط ١، ١٩٩٩ م.
- مصطفى، نادية محمود، ماهي العلاقات الدولية، نسخة إلكترونية.
- مصيلحي، محمد الحسيني. حقوق الإنسان بين الشريعة الإسلامية والقانون الدولي، القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٨٨ م.
- المطيعي، نجيب. تكملة المجموع شرح المذهب، بيروت: دار الفكر، (د. ت).
- المظفر، محمد رضا. أصول الفقه، قم: الحوزة العلمية، ١٣٧٠ هـ.
- المفتي، محمد أحمد. والوكيل، سامي صالح. النظرية السياسية الإسلامية في حقوق الإنسان الشرعية دراسة مقارنة، سلسلة كتاب الأمة (٢٥)، الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، السنة (٣)، (١٤١٠ هـ / ١٩٩٠ م).
- ابن مفلح، إبراهيم بن محمد. المبدع في شرح المقنع، بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤٠٠ هـ.
- ابن مفلح المقدسي، شمس الدين محمد. الآداب الشرعية والمنح المرعية، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٩ م.
- ابن مفلح المقدسي، شمس الدين محمد. الفروع، ومعه تصحيح الفروع، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٣ م.
- ملا خسرو، محمد بن فرامرز بن علي. درر الحكام شرح غرر الأحكام، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، (د. ت.).
- الملاح، حسين محمد. الفتوى؛ نشأتها وتطورها، أصولها وتطبيقاتها، بيروت: المكتبة العصرية، ٢٠٠١ م.
- المناوي، محمد عبد الرؤوف. فيض القدير شرح الجامع الصغير من أحاديث البشير النذير، ضبطه وصححه: أحمد عبد السلام، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٤ م.

- المناوي، محمد عبد الرؤوف. فيض القدير شرح الجامع الصغير، القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٣٥٦هـ.
- المنتظري، حسين علي. دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية، قم: المركز العالمي للدراسات الإسلامية، ط ٢، ١٤٠٩هـ.
- منجود، مصطفى. "الدولة الإسلامية: وحدة العلاقات الخارجية في الإسلام"، مشروع العلاقات الدولية في الإسلام، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط ١، ١٩٩٩م.
- ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم. لسان العرب، بيروت: دار صادر. ط ٣، (١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م).
- المواق، أبو عبد الله محمد بن يوسف العبدري الغرناطي. التاج والإكليل لمختصر خليل، بيروت: دار الكتب العلمية، (١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م).
- المواق، أبو عبد الله محمد بن يوسف العبدري الغرناطي. التاج والإكليل لمختصر خليل، بيروت: دار الفكر، ١٣٩٨هـ.
- مؤسسة سلطان بن عبد العزيز آل سعود الخيرية. الموسوعة العربية العالمية، الرياض: مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع، ١٩٩٦م.
- الموصلي، عبد الله بن محمود بن مودود الحنفي. الاختيار لتعليل المختار، تحقيق: عبد اللطيف محمد عبد الرحمن، بيروت: دار الكتب العلمية، ط ٣، ٢٠٠٥م.
- مؤنس، حسين. عالم الإسلام: دراسة في تكوين العالم الإسلامي وخصائص الجماعات الإسلامية، القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٣م.
- الملي، محسن. العلمانية، أو فلسفة موت الإنسان، تونس: دار الحكمة للنشر والتوزيع، ١٩٨٦م.
- نافع، بشير. "وحده نظام الوقف قادر على إنقاذ نظام التعليم في البلاد العربية"، صحيفة القدس العربي لندن، ٢٦/٧/٢٠٠١م.
- النجفي، محمد حسن. جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، طهران: دار الكتب الإسلامية، ١٣٩٢هـ.

- ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد الحنفي. الأشباه والنظائر، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٩ م.
- ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد الحنفي. البحر الرائق شرح كنز الدقائق، وفي آخره: تكملة البحر الرائق، لمحمد بن حسين بن علي الطوري، بيروت: دار الكتاب الإسلامي، ط ٢، (د. ت.).
- ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد الحنفي. البحر الرائق شرح كنز الدقائق، بيروت: دار المعرفة، (د. ت.).
- النحوي، عدنان علي رضا. ملامح الشورى في الدعوة الإسلامية، الدمام: دار الإصلاح للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٧٩ م.
- الندوي، علي أحمد. القواعد الفقهية، دمشق: دار القلم، ٢٠٠٠ م.
- النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب. المحتجى من السنن «سنن النسائي»، اعتنى به: فريق بيت الأفكار الدولية، بيروت: بيت الأفكار الدولية، ط ١، ١٩٩٩ م.
- النسفي، أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود. تفسير النسفي «بمدارك التنزيل وحقائق التأويل»، تحقيق يوسف علي بديوي، بيروت: دار الكلم الطيب، (١٤١٩ هـ / ١٩٩٨ م).
- نظام الملك، قوام الدين أبو علي الحسن بن علي الطوسي. سياست نامه «سير الملوك»، تحقيق: يوسف حسين بكار، الدوحة: دار الثقافة، ١٩٨٧ م.
- النعماني، محمد بن إبراهيم بن جعفر. الغيبة، تحقيق: فارس حسون كريم، بيروت: دار الجوادين، ط ١، ٢٠١١ م.
- النمري، عمر بن شبة بن عبدة. أخبار المدينة، تحقيق: علي محمد دندل وياسين سعد الدين بيان، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٦ م.
- النوبختي، أبو محمد الحسن بن موسى. فرق الشيعة، بيروت: دار الأضواء، ١٩٨٤ م.
- النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف. روضة الطالبين وعمدة المفتين، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠١٣ م.

- النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف. روضة الطالبين وعمدة المفتين، تحقيق: زهير الشاويش، بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٨٥م.
- النووي، يحيى بن شرف. صحيح مسلم بشرح النووي: بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٣٩٢هـ.
- النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف. المجموع شرح المذهب، بيروت: دار الفكر، ١٩٩٧م.
- النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف. منهاج الطالبين وعمدة المفتين، بيروت: دار الفكر، ٢٠٠٥م.
- هاتنجنون، صامويل. النظام السياسي لمجتمعات متغيرة، ترجمة: سمية فلؤ، بيروت: دار الساقى، ١٩٩٣م.
- هبة الله أفندي، محمد بن محمد التاجي. التحقيق الباهر شرح الأشباه والنظائر، مخطوط، ٩٣: أ.
- الهداوي، حسن. الجنسية في القانون الأردني، عمان: دار مجدلاوي، ط ١، ١٩٩٤م.
- ابن هشام، عبد الملك بن هشام الحميري. السيرة النبوية «سيرة ابن هشام»، تحقيق: مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري، وعبد الحفيظ شلبي، بيروت: دار الخير، ١٩٩٠م.
- ابن هشام، عبد الملك بن هشام الحميري. السيرة النبوية «سيرة ابن هشام»، قدم لها وعلق عليها: طه سعد، بيروت: دار الجليل، ١٩٧٥م.
- ابن الهمام، كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي. المسامرة شرح المسامرة في العقائد المنجية في الآخرة، القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٧٩م.
- ابن الهمام، كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي. شرح فتح القدير، بيروت: دار الفكر، (د. ت.).
- هويدي، حسن. الشورى في الإسلام، الكويت: مكتبة المنار الإسلامية، (١٣٩٥هـ/ ١٩٧٥م).
- الهيثمي، أبو الحسن نور الدين علي بن أبي بكر. مجمع الزوائد ومنيع الفوائد، بيروت: دار الفكر، ١٤١٢هـ.

- هيكمل، محمد حسنين. السلام المستحيل والديمقراطية الغائبة، بيروت: شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، ط ٨، ٢٠٠١م.
- هيكمل، محمد خير. الجهاد والقتال في السياسة الشرعية، بيروت: دار البيارق، ط ٢، ١٩٩٦م.
- وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية. الموسوعة الفقهية الكويتية، الكويت: مطابع: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٤٠٤هـ-١٤٢٧هـ.
- الوزاني، أبو عيسى محمد المهدي بن محمد العمراني. النوازل الصغرى (المنح السامية في النوازل الفقهية)، الرباط: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٩٩٢م.
- وصفي، مصطفى كمال. النظام الدستوري في الإسلام مقارنا بالنظم العصرية، القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٩٤م.
- أبو الوفا، أحمد. الإعلام بقواعد القانون الدولي والعلاقات الدولية في شريعة الإسلام، القاهرة: دار النهضة العربية، ٢٠٠٧م.
- الونشريسي، أبو العباس أحمد بن يحيى التلمساني. المعيار المغرب والجامع المغرب عن فتاوى علماء إفريقية والأندلس والمغرب، تحقيق: محمد حجي، الرباط: وزارة الأوقاف المغربية، ١٩٨١م.
- وولت، ستيفن. العلاقات الدولية: عالم واحد، نظريات متعددة، نسخة إلكترونية.
- أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم. الخراج، القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث والجزيرة للنشر والتوزيع، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد وسعد حسن محمد، ٢٠٠٨م.

ثانياً: المراجع الأجنبية:

- Boisard, Marcel. *Jihad: A Commitment to Universal Peace*, U. S. A, American Trust Publications, 1988.
- Parvin, Manoucher, and Sommer, Maurise. *Dar al-Islam: The Evolution of Muslim Territoriality and Its Implications for Conflict Resolution in the Middle East*, *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 11, No. 1.

- Badawi, A. Zaki. *The Dictionary of social sciences*, Beirut: Librairie Du Liban, 1978.

ثالثاً: المواقع الإلكترونية:

- <http://www.al-islam.com>
- <http://www.geocities.com/adeltzeggagh/IR.html>
- <http://www.islamonline.net/iol-arabic/dowalia/mafaheem-Aug-2000/mafaheem-2.asp>
- www.aljazeera.com.
- www.crimesofwar.Org
- www.e-cfr.org
- www.islamicphilosphy.com
- www.islamonline.net
- www.kwtanweer.com

الكشاف

- أ
- أتاتورك، مصطفى كمال: ٣٤٤.
- إجازة الموازنة: ٣٤٦، ٣٤٩.
- إحاطة: ١٤.
- أحكام الإمامة: ١٥، ١١١، ٢٠٤، ٢١٤، ٤٠٢، ٤٠٤.
- أحكام جزئية: ٩، ٣٢، ٤٢، ١٣١، ١٧٩، ٢٤٧، ٢٥٧.
- أحكام جزئية قطعية: ٣٢.
- أحكام عامة: ٤٥، ٢٥٧، ٤٢٢.
- أحوال شخصية: ١٥، ٣٢، ٢٣٣، ٢٣٥، ٢٤٦، ٢٥٥، ٢٦٦، ٢٦٨، ٢٦٩، ٢٧٠، ٢٧٦، ٥٥٠، ٥٣٦.
- اختلاف شوري: ٣٣٩.
- إدارة الصراع: ٢٨٦، ٢٨٧، ٢٨٨، ٣٠٠، ٣٢٣، ٣٥٢، ٣٧٣، ٣٧٥، ٣٨١، ٣٨٢، ٤٠٤، ٤٤٨.
- أرستقراطية: ٣١٣، ٣١٢.
- أرسطو: ٢٢، ٩٥، ٣١٢، ٣١٣، ٤٩١.
- استثناء استحساني: ٦٥.
- أسلمة الديموقراطية: ٣٢١، ٣٤١.
- ابن الأشرف، كعب: ٣٥، ٣٦، ٢٨٤، ٢٨٥، ٢٨٦.
- إشهاد: ٢٣٨، ٢٣٩، ٢٤٠، ٢٤١، ٢٤٢، ٢٤٣، ٢٤٤، ٢٤٥، ٥٥٠.
- أصل عام: ٧٧، ١٠٣، ٢١٦، ٢٧٥، ٥٣٠.
- إعلان عالمي: ٣٠٦، ٣٢٠.
- إقليم: ١٣٠، ١٣٢، ٢٦٨، ٢٧٩، ٣٠٢، ٣٠٣.
- أكثرية: ٢٠١، ٣١١، ٣٣٣، ٣٣٤، ٣٣٥، ٣٣٦، ٣٩٤، ٣٣٧، ٣٣٨، ٣٣٩، ٣٤٠، ٣٤٧، ٣٩٤، ٤١٤، ٤١٥، ٤١٧، ٤٢١، ٤٨٥، ٤٩١، ٥٤٦.
- ابن أكثم، يحيى: ١١٦.
- التزامات مالية: ٨٦، ١٧٩، ١٨٥، ٣٠٨، ٣٣٦، ٣٩٧، ٣٩٦، ٣٦٢.
- أمر وجودي: ٢٠٨، ٢١٢.
- انتخابات: ٩٩، ٢١١، ٣١٦، ٣٢٢، ٣٢٣، ٣٧٤، ٣٧٥، ٣٧٩، ٣٨١، ٣٨٤، ٣٨٦، ٣٩٣، ٣٩٧، ٤١٩، ٤٧٠.
- أنظمة أمنية: ٤٩، ٢٢٦.
- أنظمة شمولية: ٣٢٤، ٣٢٧، ٣٨٤.
- أهداف عليا: ٣٠٧.
- أهل الاختيار: ٢٨٩، ٣٩٣.
- أهل القبلة: ٢٩٦.
- أوليغارشية (حكم الأقلية): ٣١٢.
- إيلاس (القاضي): ٩١، ٩٢، ٣١٢.
- إيزنهاور: ٣١٢.
- ب
- البخاري، محمد بن إسماعيل: ٣٧، ٤٥، ١٩٥، ٢٢٦، ٢٣٤، ٢٨٤، ٣١٩، ٣٦٩، ٤٧٤.
- بدوي: ٣٠٧، ٣٢٦.
- بصمة وراثية: ٩٤.
- ابن بكير، يحيى: ٢٤٠.

ت

تاج، عبد الرحمن: ٢٧، ١٧.

تأويل أصولي: ٢٥٦.

تجنيد إلزامي: ٣٥٢.

تحسينيات: ٢٢٢، ١٠١، ٤٦، ٣٢.

ترجيح: ١٤، ٣٩، ١٢٤، ١٦٦، ٢٠٥، ٢١٠،

٢٥٥، ٢٨١، ٣٣٤، ٣٣٥، ٣٣٧، ٣٣٨،

٣٧١، ٣٩٣، ٤١٣، ٤١٤، ٤١٥، ٤١٧،

٤٢١، ٤٢٢، ٥١٨.

تشريع إلهي: ٣٣٣.

تشريعات موجهة: ٢٧٨، ٢٩٠، ٣٦٦.

تعازير: ٧٩.

تعديل الدستور: ٣٤٥.

تعليل أصولي: ٢١٠.

تفكير سنني: ٢١٢.

تفكير غيبي: ٢١٢.

تكافل اجتماعي: ٣٤، ١١٤، ٣٢٦، ٣٤٣.

تنمية سياسية: ٣٢٣.

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم: ٢٥، ٢٦، ٢٧، ٣٨،

٤١، ٦٦، ٦٩، ١٠٥، ١٥٦، ١٩٤، ٢٣٣،

٢٤١، ٢٩٣، ٢٩٦، ٣٣٤، ٣٣٥، ٣٦٨، ٣٧٠،

٣٨٣، ٣٩٤، ٣٩٨، ٤٠١، ٤٠٥، ٤٠٩، ٤١٤،

٤٤٠، ٤٧٢، ٤٩٩، ٥١١.

ث

الثعالبي، عبد الملك: ٣٥٠.

الثورة الفرنسية: ٣٣، ٢٢٣، ٣٤٢، ٣٤٣.

ج

جامعة الدول العربية: ٣٠٣، ٣٠٤، ٤٩٤.

جرائم الحرب: ٢٢٣، ٥١٠، ٥١٥، ٥١٩، ٥٢١.

جمع بين القراءتين: ١١، ١٣، ١٦.

جنرال موتورز: ٣١٢.

جنسية: ٩٧، ١٢٢، ٣٠٥، ٣٠٦، ٣٥٧، ٤٧٩،

٤٨١، ٥٠٧، ٥٠٨.

الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله: ٢٤، ٢٦،

٨١، ٩٥، ٩٦، ٩٧، ٩٨، ٩٩، ١٠٠، ١٢٢،

١٣٥، ١٤١، ١٨٤، ٢٠٠، ٢٢١، ٢٢٧، ٢٢٦،

٢٢٩، ٣٦٣، ٣٦٩، ٣٧٦، ٣٨٢، ٣٨٣، ٣٨٦،

٣٨٧، ٤٠١، ٤٠٣، ٤٠٨، ٤٣٩، ٤٤٥، ٤٤٦،

٤٤٩، ٤٥١، ٤٥٥.

ح

حاجيات: ٣٢، ٤٦، ٦٢، ١٠١.

حاكمة: ٣٢٢.

ابن حجاج، نصر: ٢٠٦.

حديث الأحاد: ٢٠٤.

حذيفة بن اليمان: ٤٠.

ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد الظاهري: ١٧٧،

٢١٨، ٢٤٠، ٢٧٠، ٢٧١، ٢٧٢، ٢٧٤،

٣٣٩، ٤٠٧، ٤١٧، ٤٤٤، ٤٦٣، ٤٧٧،

٤٧٨، ٥٠٦.

حصانة: ٣٥٣، ٤٥٧.

حضانة: ٢٦٦، ٢٦٧، ٢٦٨، ٢٦٩، ٢٧٠، ٢٧١،

٢٧٢، ٢٧٣، ٢٧٤، ٢٧٥، ٢٧٦، ٢٧٧،

٣١٨.

حق الشفعة: ١٠٥، ٤٨٠.

حق المشاركة السياسية: ٣٠٥.

حق المواطنة: ٢٨٥، ٣٣١، ٣٣٢، ٣٣٣، ٣٧٠.

حقوق الإنسان: ٢٤، ٧٠، ٨٢، ٨٣، ٩٨، ٩٩،

١٠٠، ١٢٠، ١٣٧، ١٦٦، ٢٧٩، ٢٨٢، ٢٨٧،

٢٩٩، ٣٠٠، ٣٠١، ٣٠٥، ٣١١، ٣١٢، ٣١٦،

٣١٧، ٣١٨، ٣١٩، ٣٢٠، ٣٢٣، ٣٢٤، ٣٣٣،

٣٥٨، ٣٨١، ٣٨٢، ٤٠٤، ٤٠٧، ٤٠٨، ٤٤٣،

٤٤٩، ٤٥٧، ٤٦١، ٤٦٣، ٤٩٠، ٤٩٦، ٥٣١،

٥٤٦، ٥٤٨.

حقوق تبادلية: ٥١.

- حكم استبدادي: ٣١١، ٣١٢، ٣٢٦.
- حكم استثنائي: ٣١٢.
- حكم الأكثرية: ٣١١.
- حكم الفرد: ٣١١، ٤١٥.
- حكم بالقرائن: ٩٢، ١١٧.
- حكومة الجمعية النيابية: ٢٢٣، ٣٤١، ٣٤٢.
- ٣٤٣، ٣٤٧.
- حمض نووي ربيبي منقوص الأوكسجين (DNA):
- ٢٣١، ٩٤.
- خ
- خدمة العلم: ٣٥٢.
- خصصة المؤسسات: ٣٢٦.
- خطاب إسلامي: ١٤، ١٦، ٥٠، ٥٤٦.
- خطة عمل: ٩، ٧١، ٣٢٤.
- خطط تشريعية: ٩، ٤٠، ٧٩، ١٠٣، ٤١٥.
- خلافات زوجية: ٢٤٦، ٢٥٥، ٢٦٠، ٢٦٣.
- خلافة: ١٢٧، ٣٠٦، ٢٤٥، ٣٣٤، ٣٤٣، ٣٥٧.
- ٣٧٣، ٣٧٨، ٣٨٠، ٣٨٣، ٣٨٦، ٣٨٩.
- ٣٩١، ٤٠٣، ٤١٢، ٤٢٣، ٤٩٤، ٤٩٥.
- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد: ١٣، ١٦، ٥٤.
- ٥٧، ١٩١، ٢٠٧، ٢٠٩، ٢١١، ٢١٢، ٢٨٧.
- ٢٨٨، ٢٩٠، ٢٩٧، ٣١٤، ٣١٦، ٣٨٧.
- د
- دار استجابة: ٣٠٢، ٣٦٥، ٤٨٦، ٤٨٨، ٤٩٤.
- ٥٣٧، ٤٩٥.
- دار إسلام: ٨١، ٢٣٥، ٢٨٣، ٣٠١، ٣٠٢.
- ٣٠٣، ٣٠٤، ٣٠٦، ٣٦١، ٣٦٦، ٤٠٧.
- ٤٦٤، ٤٨٦، ٤٨٧، ٤٨٨، ٤٨٩، ٤٩٠.
- ٤٩١، ٤٩٣، ٤٩٤، ٤٩٥، ٤٩٦، ٤٩٧.
- ٤٩٨، ٤٩٩، ٥٠٠، ٥٠١، ٥٠٨، ٥٣٦.
- ٥٣٧، ٥٣٨، ٥٣٩، ٥٤٠.
- دار بغية: ٤١، ٣٠١، ٣٠٢، ٣٦٦.
- دار عهد: ٣٠٢، ٣٦٦، ٤٨٧، ٤٩١، ٤٩٢.
- ٤٩٩، ٥٠٠.
- دار كفر: ٣٠١، ٣٠٢، ٣٦٦، ٤٨٦، ٤٩٣.
- ٤٩٧، ٤٩٨، ٥٠٠، ٥٣٧، ٥٤٣.
- دستور الدولة الإسلامية: ٣٠٦.
- دستورية القوانين: ٣٢١، ٣٤٦، ٣٤٨.
- دولة الحراسة: ٩٦.
- دولة الشريعة: ٣١٤، ٣١٥، ٣١٦، ٤٣٢.
- الدولة العثمانية: ٢٠٤.
- دولة القانون: ٣٠٩، ٣١٠، ٣١٥، ٣١٦، ٣٢٥.
- ٣٥٨، ٤٠٧، ٤٣٢.
- دولة المؤسسات: ٣٢٦.
- دولة الهوى: ٢٩٥، ٣١٤، ٣١٥.
- دولة بوليسية: ٢٩٥.
- ديجي: ٣٥٤.
- ذ
- ذات السلاسل (غزوة): ٤٧.
- ذرائع: ٩، ٣٤، ١٠٣، ١٠٨، ٤٥٣، ٤١٥.
- ذو القرنين: ٥٣، ٢١٧.
- أبو ذئب: ٢٠٦، ٢٠٧.
- ر
- أبو رافع: ٢٨٤.
- رأي عام: ٢٠٥.
- الرجراجي، أبو حفص عمر بن موسى: ٣٤٩.
- ٣٥٠، ٣٥١، ٤٣١.
- رفع الحرج: ٣١، ٣٢، ٦٤، ٧١، ٧٩، ١٠٣.
- ١١٤، ١١٧، ٢٢٤، ٤٠٢.
- رفع الضر: ٣٢، ١٣٣، ٤٠٨.
- رقابة قضائية: ١١٣، ١٥٥، ١٧٨، ٣٢١، ٣٤١.
- ٣٤٨، ٣٥٢.
- روزفلت، فرانكلين: ٣٤٦.
- روسو: ٣٤١.

- ابن رومان، يزيد: ٨٧. ٤٣٢، ٤٣١، ٤٣٠، ٤٢٥، ٤٢٠، ٤١٩، ٤٠٩
- رؤية شرعية: ٥٤٧، ٢٥٨. ٤٨٣، ٤٥٧، ٤٥٥، ٤٥٢، ٤٥١، ٤٤٥، ٤٣٥
- رؤية كونية: ٥٤٧، ٢٥٨. ٥٤٨، ٥٤٧، ٥٤٦، ٤٩١
- الريسوني، أحمد: ٣٢٣، ٣٣٦، ٣٣٧، ٣٣٨. سلم أولويات: ٤٨، ٣٩
- ٣٣٩، ٣٤٠. سِلْم عالمي: ٤٨٣، ٣١٢
- السلمي، العز بن عبد السلام: ١٠٢، ٢٦٤. السلمي، العز بن عبد السلام: ١٠٢، ٢٦٤
- ٤١٥، ٣٨١. ابن زرعة، نعيان: ٤٤
- ابن زمعة، عبد الله: ٢٥٣، ٢٥٤. ابن الزهري، محمد بن شهاب: ٤٦٧، ٢٦٩
- زيدية: ١٣١، ١٣٤، ١٣٦، ١٤٢، ١٤٤، ١٩٣، ٢٠٠، ٣٠٢، ٣٩٠، ٣٩٨، ٤١٨، ٤٢٨
- ٤٤٨، ٤٥٤، ٤٧٥، ٤٧٧، ٤٩٤، ٤٩٥. سميث، آدم: ٣١٤
- سنغال: ٣٠٤. سنن الأئمة (السلطان): ٢٨٢
- أبو سليمان، عبد الحميد: ١٣، ٢٥٥، ٢٥٦. أبو سليمان، عبد الحميد: ١٣، ٢٥٥، ٢٥٦
- ٢٦٠، ٢٦١، ٢٦٢، ٢٦٣، ٢٦٤. ٤٢٢، ٢٨٦، ٢٦٤
- سميث، آدم: ٣١٤. سنغال: ٣٠٤
- سنن اجتماعية: ١٠، ١١، ١٢، ١٣، ١٤، ١٥. سنن اجتماعية: ١٠، ١١، ١٢، ١٣، ١٤، ١٥
- ١٦، ٨١، ١١٦، ١٢١، ٢٠٨، ٢٢٤، ٢٩٦. سنن كونية: ١١، ١٥٣، ١٥٥، ٢١٢
- ٤٠٠، ٥٤٦، ٥٤٨. سواد العراق: ٢٦٢
- سياسات تنفيذية: ١٤. سياسة التشريع: ١٧، ١٨، ١٩، ٢١، ٣١، ٣٤
- ٤٠، ٤٤، ٥٣، ٥٧، ٥٨، ٥٩، ٦١، ٧١. سياسات تنفيذية: ١٤
- ٧٣، ٨٩، ١٠٣، ١٠٧، ١١١، ١١٥، ١١٧. ٣٤١، ٢٦٣، ٢٠٧، ٢٠٣، ١١٩، ١١٨
- ش شرط ترجيح: ٢١٠. شرعية سياسية: ٢٧٨، ٢٨٠، ٣٦٥، ٣٧٣
٥٤٧. شوري: ٣٣، ٧٠، ٨٠، ٨١، ٨٤، ١٠٣، ٢٢٣
- ٣٢٣، ٣٣٥، ٣٣٦، ٣٣٧، ٣٣٨، ٣٣٩. ٣٢٣، ٣٢٦، ٣٢٧، ٣٢٨، ٣٣٧، ٣٣٩
- ٣٤٠، ٣٨٠، ٣٨٨، ٣٩٢، ٣٩٧، ٤١٠، ٤١١. ٤١٢، ٤١٣، ٤١٤، ٤١٥، ٤١٧، ٤١٩
- ٣٩٥، ٣٩٦، ٤٠٠، ٤٠١، ٤٠٤، ٤٠٥، ٤٠٧. ٣٩٥، ٣٩٦، ٣٩٧، ٣٩٨، ٣٩٩، ٤٠٠، ٤٠١، ٤٠٤، ٤٠٥، ٤٠٧

٤٢٠، ٤٢١، ٤٢٢، ٤٢٣، ٤٤١.

شوكة: ٣٣٤، ٣٣٥، ٣٣٦، ٣٧٧، ٣٧٨، ٣٧٩، ٣٨٠، ٣٨٣، ٣٨٤، ٣٨٥، ٣٨٦، ٣٨٧، ٣٨٨، ٣٩٢، ٣٩٣، ٣٩٧، ٤٥٠، ٤٥١، ٤٥٥، ٥١٦.

الشيرازي، أبو إسحق: ٣٣٨، ٥٢٠.

شيعة: ٢٠٨، ٢٤٠، ٢٤٢، ٣٧٥، ٤١٨، ٤٢٧، ٤٥٣، ٤٤٧.

ص

الصابوني، عبد الرحمن: ٢٤٣، ٢٦٧، ٢٧٤، ٢٧٥.

صحيفة المدينة: ٣٢٩.

صفين (معركة): ٢٩٦.

ض

ضرب المرأة (كتاب): ١٣، ٢٥٥، ٢٥٩.

ضمانات القيمة: ٢٩٩.

طلوت: ٥٢، ٥٣، ٢١١، ٢١٢، ٢٩٤.

ط

الطبري، محمد بن جرير: ٢٢، ٢٣٧، ٢٥٠، ٢٥١، ٣٧٦، ٤٦٧، ٥٢٩.

الطرابلسي، علاء الدين بن علي: ١٧، ١٨، ٢٩، ٣٦٤.

ظ

ظاهرة: ١٣٦، ٢٤٢، ٣٩٠، ٤٤٧.

ع

ابن عابدين، محمد أمين بن عمر: ١٧، ١٨، ١٩، ٦٠، ١٤٩، ٢٤٤، ٢٦٨، ٢٧٢، ٢٧٣.

٢٧٤، ٢٧٥، ٢٩٣، ٤٢٢، ٤٢٨، ٤٣٤.

ابن عاتكة، يزيد: ٢٩٩.

عباسي (عصر): ٢٨٠، ٢٩٦، ٢٩٩، ٣٥٧، ٤٠٠.

عباسية (دولة): ١١٥، ٢٨٠.

ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله: ٦٧، ٢٥١.

٢٥٤، ٣٣٨، ٤١١.

عُرف: ٢٧، ١٠٣، ٢١١، ٢٢٤، ٢٤٤، ٣١٠، ٣٦٠، ٤١٥، ٤٢٣، ٤٧٢، ٥١٠، ٥٢٣.

٥٢٤، ٥٣٦.

عصية: ٥٧، ٦١، ١٧٨، ٢٠٨، ٢٠٩، ٢١٠، ٣٠٧، ٣٥٨، ٣٧٢، ٣٨٧، ٣٨٩، ٣٩٢.

٤٨٢.

عطوة، عبد العال: ٢١.

ابن عفان، عثمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: ٧٤، ٧٨، ١٤٤، ١٤٨، ٣٧٩، ٣٩٨، ٤٢٣، ٤٢٥، ٤٥٣.

عقد الإسلام: ٣٠٦، ٤٨٥.

عقد الجعالة: ٦٦.

عقد الذمة: ٢٨٣، ٣٠٦، ٣٧٣، ٤٠٠، ٤٨٥، ٤٨٦، ٥٠٥، ٥٠٦، ٥٠٧.

عقل تسخيري: ٥٤٧.

عقيدة أهل السنة: ٢٩٦، ٤٤١.

علاقات دولية: ١٥، ٣٢، ٨٠، ٨٢، ٤٥٥، ٤٥٦، ٤٨٩، ٤٩٣، ٥٠١، ٥٠٣، ٥٠٤، ٥٢٧.

٥٤٣، ٥٢٨.

علمانية:

عمران: ١٠، ١٢، ٢٤، ٨٠، ١٠٢، ١١٥، ١٢١، ١٥٨، ١٥٩، ١٩١، ٢١٢، ٢١٤، ٢١٦.

٢٢٤، ٢٣٩، ٢٩٨، ٣٠٦، ٣٢٥، ٣٤٣.

٣٥٧، ٣٧٢، ٤٨٤، ٥١٤.

عموم لغوي: ١٥.

عموم معنوي: ١٥، ١٠٧.

عهد الولاء: ٣٣٣، ٣٧٠.

عهد مكّي: ٤٨، ٢١٩.

عولة: ٩٦، ٩٨، ١٢٢، ٣٠٤، ٣١٤، ٣٢٩، ٤٩٥.

غ

غاندي، موهانداس: ٣٥١، ٣٥٥.

غور: ٦٦، ٦٩، ١٠٤، ٢٢٧، ٣٨٤.

ف

الفتاوى الخانية (كتاب): ٥٩.

فتنة خلق القرآن: ٢٩٦.

فرانكفونية: ٣٠٣.

ابن فرحون، إبراهيم بن علي: ١٧، ٢٩، ٥٤، ١٩١، ٣٦٣.

فصل بين السلطات: ٣٢٣، ٣٤١، ٣٤٤، ٥٤٦.

ابن فضالة، مبارك: ٢٩٨.

فقه الأحوال الشخصية: ٥٤٨.

فقه التشريع: ٣٧.

فقه التطبيق: ١٣، ١٤، ١٧، ٢١، ٣٧، ٤٧، ٥٤، ٥٥.

فقه التمكين: ١٤.

فقه جنائي: ١٧، ١٨، ١٩.

فقه سياسي: ٢١، ٢٨، ٤٧، ٧٩، ١٢١، ٢٢٠، ٢٣٦، ٣٥٧، ٣٨٠، ٤٥٠، ٤٨٠.

فقه مقاصدي: ١٢.

فكر التكفير: ٢٩٨.

فكر سياسي شرعي: ٩٥، ٤١٩، ٤٢٠.

فن القيادة: ١٢.

فهم مقاصدي: ١٥، ٥٦، ٥٧، ٥٤٧.

ق

قانون جنائي: ٢٩١.

قانون خاص: ٢٩١.

قانون دستوري: ١٢٣، ٢٩١، ٣٥٣، ٣٥٤.

قانون دولي: ١٥، ٢٦، ١٢٤، ٣١٧، ٤٥٥، ٤٧٨، ٤٨٨، ٥١٣، ٥٢١، ٥٢٤، ٥٢٨، ٥٣٣.

قرار أميري: ٢٨٠.

قرشية: ٥٧، ٢٠٩، ٢١٠، ٢١١، ٢١٢، ٢٩٠، ٣٨٧.

قسططينية: ٢٠٣.

قضاء الرد: ٣٥٢، ٣٥٣.

أبو قلاية، عبد الله بن زيد: ٢٣٩.

قواعد اجتماعية: ٢٠٨، ٢٠٩، ٢١٠.

قواعد أصولية لغوية: ١٥.

قواعد الاجتماع السياسي: ٢١٠.

قواعد السوق: ٣١٣.

قيم تشريعية: ٣١، ٣٣، ٣٠٠.

ابن القيم الجوزية، محمد بن أبي بكر: ١٨، ٢٠، ٢٥، ٢٦، ٤٠، ٤١، ٤٨، ٦٦، ٩١، ٩٣، ٩٤، ٩٥، ١٠٥، ١٢١، ١٨٤، ٢٢٥، ٢٣١، ٣١٧.

قيم العدل: ٣٣١.

قيم محايدة: ٣١٦، ٣١٨.

ك

كربلاء: ٢٩٦.

كعبة: ٣٦، ٣٧، ٤٧.

كليات الشريعة: ١٠، ١٦، ٥٩، ٧١، ٧٦، ٧٩، ٨٢، ١٠٥، ١١١، ١٢١، ٢٢٤، ٢٢٥، ٥٤٨، ٥٣٦، ٢٢٧، ٢٢٦.

ابن كنانة، نضر: ٢٠٨.

كندا: ٣٠٣، ٣٠٤.

كومنولث الأمم: ٣٠٣، ٣٠٤.

كونغرس: ٣٤٤، ٣٤٥، ٣٤٨.

ابن كيسان، طاووس: ٢٣٩.

م

مادة الفساد: ١٧، ١٨، ١٩.

مآلات: ٢١، ٤٦، ٤٧، ١٠١، ١٠٦، ٢١٨، ٣٢٣، ٣٣٩، ٣٧٣، ٥١٥.

ابن مالك، فهر: ٢٠٨.

الماوردي، أبو الحسن عل بن محمد: ٢٤، ١٣٠، ١٣٢، ١٥٣، ١٥٩، ١٦٠، ١٦١، ١٦٢.

- مصلحة متغيرة: ٧٣، ٧٤، ٧٥، ٨١، ٢١٤، ٢٢٤، ٢١٩.
- معالجة مقاصدية: ٢٦٣، ٢٤٦.
- مقاصد جزئية: ١٠.
- مقاصد كبرى: ٥٤٧.
- مقاصد كلية: ٩، ١٠، ٢٤٤، ٢٥٦، ٢٥٧، ٥٠٤، ٥٤٧.
- مناطق خاص: ٢٠، ٣٨، ٤٤، ٤٦.
- مناطق عام: ٣٨، ٤٤، ٦٠.
- مناهج الاستنباط: ٢٠٨.
- منطق صوري: ٣٣٩.
- منهج أصولي تقليدي: ٨٧، ٢٠٨.
- منهج تجزيئي: ٢٥٦.
- منهج فكري: ١٠، ٨٦، ٩٥، ٢٦١.
- منهج مقاصدي: ٢١١، ٢٦٤.
- ابن المهلب، يزيد: ٢٩٩.
- موازنة: ١٠، ٢٤، ٣٢، ٣٦، ٣٧، ٣٩، ٤٩، ٥٧، ١٨٦، ١٨٥، ١٣٧، ١٠٠، ٩٩، ٩٥، ٧٦، ٦١، ٢٠٣، ٢٠٥، ٢٢٤، ٢٢٩، ٢٥٢، ٢٥٤، ٢٦٣، ٢٨١، ٣٤٥، ٣٤٨، ٣٥٣، ٣٨٢، ٣٩٣، ٣٩٤، ٣٩٧، ٤٠١، ٤٠٨، ٤٠٩، ٤٢٠، ٤٤٢، ٤٤٦، ٤٤٧، ٤٥٥، ٥١٥.
- مواطنة: ١٩٨، ٢٨٤، ٢٨٥، ٢٩١، ٣٠٤، ٣٠٧، ٣٢٥، ٣٣١، ٣٣٢، ٣٣٣، ٣٧٠، ٥٠٨.
- مؤسسة الوقف: ٣٢٧، ٣٢٨.
- موقف سنّي: ٢٩٧.
- ميزان المقاصد: ٥٧، ٧٧، ٣٨٢.
- ن
- ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم: ١٧، ٢١، ٤٢٧، ٤٣٦.
- نصارى تغلب: ٤٣.
- نصارى لبنان: ٢٨١، ٢٨٢.
- ١٧٩، ٢٠٩، ٢٨٩، ٣٣٤، ٣٤٩، ٣٧٤، ٣٧٨، ٣٩١، ٣٩٤، ٣٩٩، ٤٠١، ٤٠٢، ٤٠٥، ٤٢١، ٤٤٢، ٤٤٨، ٤٩٦، ٥٢٥، ٥٤٠، ٥٣٣.
- مبادئ المشروعية العليا: ٥٤٨.
- مبادئ دستورية: ٣٣، ٨١.
- مبادئ عامة معنوية: ٣٤.
- المبارك، محمد: ١٣.
- مبدأ القوة: ٣٤.
- مبدأ الموازنة: ١٠، ٣٢، ٦١، ٣٧، ٤٠١، ٤٤٦.
- مبدأ رفع الحرج: ٧٩، ١١٤.
- مبدأ كلي: ٣١، ٤٨.
- مجلس الافتاء الأوروبي: ٢٣٤.
- مجلس الحكم: ٥٠.
- مجلس الشورى: ٣٥٣، ٤١٣.
- مجلس الشيوخ: ٣٤٤، ٣٤٥.
- مجلس النواب: ٨٠، ٣٤٤، ٣٤٥، ٣٤٨، ٣٥٣، ٣٩٣.
- مجمع الفقه الإسلامي: ٢٦٥.
- محاكم دستورية: ٣٥٢.
- محكمة عليا: ٣٤٢، ٣٤٦.
- محمد الفاتح (السلطان): ٢٠٣.
- مدرسة المقاصد: ٢٤٦.
- المدينة المنورة: ٧٦، ٢٠٥، ٣٠٦، ٣٠٩، ٣٢٩.
- ابن مسلمة، محمد: ٣٥، ٣٦.
- مسوغ الاستثناء: ٤٦.
- مسوغ الطاعة: ٥٤٧.
- مصالح مرسلّة: ١٧، ٢٧.
- مصالح معتبرة: ٢٣٢، ٣١٠.
- مصالح وقتية: ٧٤.
- مصلحة الأصل: ٢١، ٣٧.
- مصلحة راجحة: ٣٦، ٤٠، ٦٩، ١٢٣، ٢١٣، ٣٨١.

- نظام العقاقلة: ٣٢٦.
- نظر عقلي: ٣١٦، ٣١٧.
- نظر فقهي: ٢١٣، ٢٦٦، ٢٧٦، ٣٥٨.
- نظر في المآل: ١٣، ٢٦، ٤٧، ١٠٦، ١٢١، ٢٧٤، ٣٢٢، ٤٢٥.
- نظرية التعسف: ٢٧٤.
- نقابات: ١٣٢، ٣٢٥، ٣٢٨، ٣٢٩، ٣٥٩، ٣٨٥، ٣٩٩، ٤٠٩.
- و
- ابن واقد، عبد الله: ٧٥، ٧٦، ٧٧.
- وحدة السيادة: ٣٤٢.
- وحدة تشريعية: ٣١، ٣٢، ٣٤، ٤٠، ٤٤، ٢٢٨.
- ٢٥٨، ٢٥٩.
- وحي سياسي: ٤٤٩.
- الولايات المتحدة الأمريكية: ٢٧٧، ٣١٣، ٣٤٥.
- ولاية العهد: ٢٨٩، ٣٧٥، ٣٧٩.
- ويلسون، شارلز: ٣١٣.
- ي
- يثر: ٣١٠، ٣٣١، ٣٣٤، ٣٧١، ٤٨٢.
- ابن يسار، بشير: ٨٨.
- يهود بني عوف: ٣٢٦، ٣٣٣.
- يوسف عليه السلام: ٥٢.



هذا الكتاب

متخصص في ميدان السياسة بوصفها فقهاً لتطبيق الأحكام على نحو مصلحي، استوعب وتمثل مجمل التراث الفكري في موضوعه، إضافة إلى كونه يحمل خلفية واضحة عن الفكر السياسي الغربي وتاريخ المؤسسات الديموقراطية.



يحاور الكتاب فقهاء السياسة الشرعية في مناهجهم وخبراتهم لوضع ضوابط لتطبيق الأحكام الشرعية. ويرسم منهجاً مؤصلاً على ما قرره الجويني والشاطبي في مواجهة المستجدات، باستشارة الكليات وإعمال الوحدة التشريعية، ممثلة في العموومات المعنوية والكليات، مبيّناً أثرها فهماً وتطبيقاً فيما ورد فيه نص جزئي وفيما لا نص فيه. كما يبيّن الكتاب أهمية العلاقة بين السنن الاجتماعية والمقاصد الشرعية.

وأتسمت هذه الطبعة الجديدة من الكتاب ببيان القواعد والضوابط الفقهية التي اعتنى الباحث بصياغتها، وبيان تطبيقاتها التراثية والمعاصرة في مجالات السياسات على تنوعها وسعتها؛ في قضايا الأحوال الشخصية والنظم الدستورية والإدارية والقانون الدولي. والكتاب بهذه الصياغة التي تستوعب نمطين من الكتابة: التراثية والمعاصرة، مدّ جسور اللقاء بين مكونات الطيف الإسلامي؛ إذ عرض تطبيقات القواعد السياسية من التراث الفقهي الواسع للأمة الإسلامية ولم يحصره بمذهب أو اتجاه. وبهذا يجيب الكتاب على أغلب الإشكالات والأسئلة التي تُثار في مواجهة الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، من خلال عرض الضوابط والقواعد الفقهية في الباب.

وأخذ هذا الكتاب فرصته من التطبيق العلمي من خلال التدريس الجامعي في مرحلة الدكتوراه لمدة تزيد على عشر سنوات في عدد من الجامعات الأردنية، كما حظي بمداخلة علمية في مدينة الرباط مع مجموعة مشكورة من الخبراء والباحثين بالتعاون مع المعهد العالمي للفكر الإسلامي والمركز المغربي للدراسات والأبحاث التربوية في ديسمبر ٢٠١٥.

عبد الله إبراهيم زيد الكيلاني

أستاذ جامعي أردني، دكتوراه في الفقه وأصوله، عميد معهد دراسات الإسلام في العالم المعاصر في الجامعة الأردنية سابقاً، ورئيس قسم الفقه وأصوله في الجامعة الأردنية سابقاً، عضو هيئة الرقابة الشرعية لمصرف الصفا في فلسطين. من آخر إنتاجه العلمي: إدارة الأزمة: مقارنة التراث والآخر، قراءة ونقد لمناهج العلاقات الدولية من منظور إسلامي، الطائفية وسبل مواجهتها. البريد الإلكتروني: a.kelane@yahoo.com

