

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

كلية الشريعة والاقتصاد

قسم الفقه وأصوله



جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

قسنطينة

رقم التسجيل:

الرقم التسلسلي:

قواعد الحكم الراشر

في السياسات الشرعية المعاصرة

أطروحة مقدمة لنيل درجة دكتوراه، الطور الثالث، ل م د: شعبة: علوم إسلامية - شريعة -

تخصص: دراسات معاصرة في الفقه والأصول

إشراف الأستاذ الدكتور:

نوار بن الشلي

إعداد الطالب:

عبد الحق مجاجي

الاسم واللقب	الرتبة	الجامعة الأصلية	الصفة
أ.د. رحيمة بن حمو	أستاذ	جامعة الأمير عبد القادر - قسنطينة	رئيسا
أ.د. نوار بن الشلي	أستاذ	جامعة الأمير عبد القادر - قسنطينة	مشرفا ومقررا
أ.د. عبد الرحمن رداد	أستاذ	جامعة الحاج لخضر - باتنة 1	عضوا مناقشا
د. سمير فرقاني	أستاذ محاضر - أ	جامعة الأمير عبد القادر - قسنطينة	عضوا مناقشا
د. عبد الرحمن خلفه	أستاذ محاضر - أ	جامعة الأمير عبد القادر - قسنطينة	عضوا مناقشا

السنة الجامعية: 1441-1442هـ/2020-2021م

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الإهداء

إلى كل سُلطة تَعْمَل بصدق وإتقان
من أجل رشاد حكمها، ورفاه شعبها،
وإلى كل الشعوب المكافئة - بحكمة -
ابتغاء أخذ حقوقها، واجتماع كلمتها،
وأمن أوطانها، وازدهار دُولها.

شكر وتقدير

واجب عليّ أن أتقدم بالشُّكر الجزيل لكلِّ من كان عوناً عليّ إنجاز هذه الأطروحة، وأخصُّ بالذكر أستاذي الفاضل الدكتور: نُوَّار بن السُّلي -حفظه الله- الذي رافقني في هذا البحث من أوَّله إلى آخره ولم يبخل عليّ بتوجيهاته ونصائحه وملاحظاته القيِّمة، جزاء الله عني خيراً... وإلى كلِّ أساتذتي في جامعة الأمير والذين نهلتُ من علمهم وخُلقهم ودلِّهم، وإلى زوجتي الكريمة التي وفَّرت لي الجوّ الملائم للبحث والكتابة، ولكلِّ من كان عوناً حتى اكتمل البحث، لكم منِّي شكراً بالغاً.

سألْتُ ربِّي لكم موفورَ عافيةٍ وعمرَ نوحٍ مليئاً بالسَّعاداتِ

○ تصدير:

" لا خفاء أن السِّياسة عِلْمٌ واسع جداً، يتفرَّعُ إلى فنون كثيرة، ومباحثٍ دقيقةٍ شتى، وقلَّما إنسانٌ يُحيطُ بهذا العلم، كما أنه قلَّما يوجدُ إنسانٌ لا يَحْتَكُّ به " الكواكبي، طبائع الاستبداد، ص: 15

" أنفعُ ما بلَّغهُ التَّرَقِّي في البَشَر، هو إحكامهم أصولَ الحكومات المنتزَمة " الكواكبي، طبائع، ص: 193

" الشريعة متى خَلَّتْ من السِّياسة كانت ناقصة، والسِّياسة متى عَرِيت من الشريعة كانت ناقصة "

أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ص: 223

" السلطانُ الكافر الحافظ لشرائط السِّياسة الاصطلاحية = أبقى وأقوى من السلطان المؤمن، العدل في نفسه، المصْبِيع للسِّياسة النبوية العَدْلِيَّة " الطُّرطوشي، سراج الملوك 1/ 45

" أمور الناس تستقيم في الدنيا مع العدل الذي فيه الاشتراك في أنواع الإثم، أكثر مما تستقيم مع الظلم في الحقوق وإن لم تشترك في الإثم، ولهذا قيل: إن الله يقيم الدولة العادلة وإن كانت كافرة، ولا يقيم الدولة الظالمة وإن كانت مسلمة، و: الدنيا تدوم مع العدل والكفر، ولا تدوم مع الظلم والإسلام؛ وذلك أن العدل نظام كلِّ شيء، فإذا أقيم أمر الدُّنيا بالعدل قامت، وإن لم يكن لصاحبها في الآخرة من خلاق، ومتى لم تقم بالعدل = لم تقم، وإن كان لصاحبها من الإيمان ما يُجزي به في الآخرة ! "

ابن تيمية، الاستقامة، ص: 392

" لأن أخطئ وقد استشرت، أحبُّ إليَّ من أصيب وقد استبددت "

عبد المالك بن مروان، أبو حيان التوحيدي، البصائر والدخائر، 2/ 208

" الملكُ والدِّين توأمان، فالدِّين أصلٌ، والسُّلطان حارسٌ، وما لا أصل له فمهْدوم، وما لا حارس له فضائع، ولا يتم الملك والضُّبط إلا بالسُّلطان، وطُرُقُ الضُّبط في فصل الحكومات بالفقه "

الغزالي، الإحياء: 1/ 17

" الفقيه هو: العالم بقانون السِّياسة وطريق التوسط بين الخَلْق إذا تنازعوا... وحاصلُ عِلْمِ الفقه = معرفةُ طُرُقِ السِّياسة "

الغزالي، الإحياء: 1/ 17

رشادُ منظومة الحكم يُلقِي بظلاله على كلِّ شيء فيصلح، والغَيُّ فيها يُعكِّرُ مناحي الحياة فتطْلُح.

مقدمة

جامعة الأمير
عبد القادر العظم الإسلامي

مقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله وكفى، والصلاة والسلام على سيدنا محمد النبي المصطفى، وعلى آله المستكملين الشُّرفاء، وصحبه أهل الصفا، ومن تبعهم بإحسان من أهل الوفا، ثم الرضا عن ساداتنا الخلفاء؛ أبي بكر وعمر وعثمان وعلي، من ساسوا الناس بالرشد والهداية، وازوروا عن مسالك الجبروت والغواية.

وبعد:

لقد كان العرب قبل مجيء شريعة الإسلام يعيشون في جاهلية عمياء، يكاد يكون كل شيء في غير موضعه، عقيدةً وعبادةً وسلوكاً، وأما جانب السياسة والاجتماع؛ فقد كانوا فيه شذراً مذبذباً، أشتاتاً عزيزين، يأكل القوي منهم الضعيف، ليس لهم زمام من قانون يردعهم، ولا شريعة تضبطهم، إلا ما عهدوه من أعراف القبيلة والعشيرة، والعصبية الجاهلية .

ولم تكن لهم دولة تجمع شتاتهم وتلم شعثهم، أو تدفع الضيم عنهم، من تغول القوى الكبرى من إمبراطوريتي فارس والروم، بل كانوا قوماً تُبعاً، عبيداً في صورة أحرار !

وكان لغير العرب إمبراطوريات ودول لها عهودها ومواثيقها وفلسفتها السياسية، فكان للفرس عهد أردشير، وللروم بقايا فلسفات الإغريق، إلا أنها في العموم إمبراطوريات تابعة لرأس الهرم، المتمثل في عظمائهم وملوكهم وحكامهم، ولم يكن لشعوبهم من حق سوى السمع والطاعة والتفاني في الخدمة، حتى إن فلسفة اليونان السياسية كانت في الغالب حبيسة كتب أرسطو وأفلاطون، أما في واقع الحال فكانت ممالك قهرية جبرية، تأسست على ثقافة القهر والتوسع والاستغلال.

فلما جاءت رسالة الإسلام عمّلت على تصحيح وإصلاح جذري لكل انحراف في العرب والعجم، عقيدةً وعبادةً وسلوكاً، ولم تكن خطوات ذلك الإصلاح الرسالي منبئةً عن إصلاح الشأن السياسي والاجتماعي، فقد وُلدت رسالة الإسلام دعوةً عقديّة وسياسية من أول مراحلها بمكة ! إلى أن قامت دولة المدينة، وكان فيها التأسيس لأول دستور وطني توافقي ظهر في العالم، هو ميثاق المدينة بين الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وأهل المدينة؛ من يهود وغيرهم.

وقد أرسى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في بضع عشرة سنةً أُسس السياسة الراشدة، ودولة العدل، والمواطنة، والمساواة أمام التشريع، القائمة على قواعد لم يألفها العرب، ولا حضارات الفرس والروم، وانبثقت منها مبادئ التعايش الحضاري، ورأى الناس كيف يمكن لحقائق العدل، والشورى،

مقدمة

والحرية، والمساواة، وحفظ الحقوق = أن تتجسد في الواقع، عن طريق بشرٍ يأكلون الطعام ويمشون في الأسواق !

ولم يلحق الرسول صلى الله عليه وآله وسلم بالرفيق الأعلى حتى جلى تلك المبادئ، والأسس والكليات التي تقوم عليها الدولة الراشدة، والتي تضمن - لو نُفِعَل - في أيّ واقع، تأسيس الدولة القانونية الرشيدة الجامعة بين : الحق والواجب، والعدل والإحسان. وكُلُّ ذلك موثَّقٌ ماثوث في الآيات القرآنية الواضحة، والسُّنَّة السياسية الصحيحة.

وآلت الخلافة بعده لأصحابه الراشدين، فقام كل واحد منهم بواجب وقته في إصلاح شؤون الرعيّة، كلٌّ بما قدر عليه واستطاع، ففُعِلت مبادئ: العدل والمساواة، والشفافية، وسيادة القانون، والمشاركة في صناعة القرار، والتوافق، والفاعلية والتفاعل بين الولاة والشعب، والاستجابة في خدمة الناس، واحترام حقوق الإنسان، ومساءلة الحكام، والانفتاح السياسي على الجميع؛ حتى مع المخالفين، وحرية التعبير الرشيد، وتفعيل مبدأ الاحتساب البصير، وغياب الفساد السياسي والإداري، واستقلال القضاء، وحفظ المال العام، والكفاءة في اختيار خدَمة الأمة من الولاة والموظفين، مع بعض الهنات الاجتهادية في أواخر عهد سيدنا عثمان؛ لعدم العصمة - وهي ذائبة في بحار هاتيك الحسنات.

ولم تلبث تلك الحقبة الذهبية الراشدة، أن توالى عليها ضربات الفتن، وكانت بداية شرارتها من موقعة صفين والجمل، وانقسم فيها الصحابة رضي الله عنهم أجمعين ، وسالت دماء، وتباينت التوجُّهات السياسية، وازداد الأمر تأزُّماً، وبدأ الخط السياسي في تدرج بتوريث سيدنا معاوية لابنه يزيد -فَهْرًا- وهي أوَّلُ محدثة سياسية في الحُكم في تاريخ الإسلام ! وتوارثها الحُكَّام بعده قروناً، فال الأمر إلى المُلْكِ العَضُوضِ، وسلطان الجبروت والقهر والاستيلاء، والصُّراع على الخلافة والسُّلطة السِّياسية بين الأمويين والعباسيين، وغيرهم... فانقلب البناء والأداء السياسي إلى انحراف عن منهج النبوة، وصار أقرب إلى النهج الهرقلي القيصري الإمبراطوري.

كل هذا مع وجود حسنات متناثرة، وتخلُّل فترات صحوة سياسية راشدة قصيرة العُمُر، سرعان ما لاقت الضيْم، والقهر والحو، على أيدي الذين يبعونها عوجاً، ويريدونها عصبية جاهلية، مثلما حدث مع سيدنا عمر بن عبد العزيز -فمات مسموماً- من بني عمومته، كما حُكي !

وبذلك دخلت السِّياسة في واقع المسلمين نحو الضبابية والغموض والفراغ الدستوري ، وصار الانفصام واضحاً؛ بين المبدأ السياسي كما ورد في القرآن والسُّنَّة وعمل الخلفاء الراشدين، وبين

مقدمة

الواقع الضَّاعط وأحداثه المتسارعة، وإكراهاته الثقيلة. ولا تعجب بعد ذلك أن البيعة صارت تنعقد بالأربعة والخمسة، وعند بعضهم بالاثنتين والثلاثة، بل والواحد ! في مخالفة صارخة لمبدأ الشورى، وتفريغها من محتواه ومقصده. وأما في ناحية الأداء السياسي فحدّث عن الانحراف ولا حرج، فقد تأثرت جميع المؤسسات السياسية بذلك، خلا مؤسسة القضاء فقد بقيت مستقلة إلى حدّ بعيد.

وقد حاول كثير من الفقهاء المسلمين، منذ تلك العهود، التأسيس لنظريات سياسية للحكم في الإسلام، إلا أن الكثير منها جاء ناقصاً أو مشوّهاً؛ بسبب تأثرها بالواقع، ومحاوله إيجاد مُخرجات فقهية لواقع سياسي منحرف، فأقْد في كثير من الأحيان للشرعية والمشروعية أساساً.

ومن هنا، فقد تعالت كثير من صيحات الفقهاء والمصلحين بإعادة النظر في مدوّنة الفقه السياسي الإسلامي، والانتقال من الشرعية السياسية، كما هي ثابتة في القرآن الكريم والسنة الصحيحة وسيرة الخلفاء الراشدين المهديين، بعيداً عن الفقه التبريري، أو الأحكام السلطانية التي انبنى بعضها على فقه الممكن، وارتكاب أحفّ الضررين وأهون الشرّين.

ويتأكد تجديد النظر التقيدي لمسائل السياسة الشرعية، ما تشهده البشرية -منذ عقود- من تطوّر هائل في الفكر السياسي نظرياً وواقعياً، والتأسيس لمبادئ الحكم الرشيد، والسياسات المتبصرة الفاعلة، بما يحفظ الحقوق، ويدفع نحو العدالة والتنمية، ورعاية مصالح الإنسان.

ومن المعلوم بأن الحكمة ضالة المؤمن، والشرعية صالحة؛ بل ومصلحة لكل زمان ومكان؛ بمرونتها، وسعة مبادئها، وشمول كليّاتها، فلا تحدث حادثة إلا والله فيها حكمٌ -نصّاً أو استنباطاً-.

ويزداد الأمر تأكّداً، ما يشهده عصرنا من كثرة تزاخم وتجدّد النوازل السياسية، وتشابكها وتعقّدها وتسارعها، مع تطلّع الشعوب المسلمة لصحوات سياسية راشدة على جميع المستويات، مما يستدعي إعادة التفكير الواعي في كثير من المسائل السياسية القديمة والمؤثرة في بعض العقليات المسلمة المعاصرة، وكذلك الإجابة على كثير من المسائل السياسية المعاصرة برعاية ضرورية هي: التأسيس، والتدليل، والتعليل، والتفعيل.

ومن هنا فقد أتى هذا البحث يتطلّع لتأسيس مبادئ الحكم الرشيد في الفقه السياسي المعاصر، وذلك بالتجريد لمبادئه السياسية الصّافية، والتدليل عليها، والتفصيل لها، انطلاقاً من زبدة الوحيين، مع الرمي لتجسيورها بكلام الفقهاء المسلمين المهتمّين بالفكر والفقه السياسي، من القدامى والمحدثين، كلّ ذلك معجون بخليط التجربة السياسية الإنسانية، ومحاوله التقاط أحسن ما فيها، مع ردها إلى أصولها

مقدمة

ومقاصدها الشرعية -قدر المستطاع-

• أهمية الموضوع :

يشكل موضوع السياسة -عموما- والسياسة الشرعية -خصوصا- أهمية قصوى على صعيد الفرد والجماعة والأمة، وقلما إنسان لا يحتكّ به، وخاصة في جانبه المتعلق بإصلاح منظومة الحكم، والرمي إلى بناء الدولة الراشدة، والسياسات المعاصرة المتبصرة.

ويزداد الأمر أهمية إذا تعلق بالسعي إلى محاولة التقعيد الفقهي المقاصدي لقضايا السياسة الشرعية والحكم الرشيد، وذلك بسير المادة العلمية وتحليلها ونقدها، مع دراسة أهم المسائل والقضايا والنوازل المعاصرة منها، على وجه الخصوص.

وفي هذا السياق تأتي هذه الدراسة في محاولة التأسيس والجمع والصياغة لقواعد معيارية تجريدية، تلمّ شتات مسائل السياسة الراشدة، جامعة بين الأصالة والمعاصرة، بلا تقديس للماضي ولا تدنيس له، ولا رفض للمعاصرة ولا انبهار بها، بل ترمي إلى الجمع الحسن، والاستفادة من تراكم المعرفة البشرية عبر التاريخ.

وتتأكد أهمية الموضوع ما تعانیه المكتبة الشرعية من قلة الدراسات الجادة والجرئية المتعلقة بهذا الموضوع والمهم، مع عدم إغفال ما تعانیه الأمة في عصرنا في معظم الأقطار الإسلامية من تراجع صارخ في صناعة الحكم الرشيد، والتّجافي عن دولة الحق والقانون، مع تحلّف مخيف في التنمية والبعث الحضاري، فضلا عن القهر والاستبداد والفساد النَّسقي المتراكم في السياسات العامة، وإدارة الحُكْم، رغم تطلع الشعوب العربية والإسلامية إلى التّحرّر والتطور والإصلاح.

ومن هنا: فلم يوجد عصر ولا واقع يجب فيه على المسلمين، وخاصة أهل الرأي والإصلاح منهم= الاشتغال بإصلاح وتطوير منظومات الحكم، كعصرنا هذا؛ حيث ذهبت السياسات المعوّجة بغوايتها كل مذهب، مما أدخل الأمة في أزمة حادة على أصعدة السياسة، والإدارة، والاجتماع، والاقتصاد.

وإن واقعا مثل هذا الحري بأن يُدرس وتُسبّر أغوارُه، وتُقَدّم فيه الحلول والمقترحات نظريا وعمليا، وقد حاولت أن أنخرط ببعثي في هذا المضمار.

• الإشكالية :

تتمحور إشكالية هذا البحث حول: قواعد الحكم الراشد والسياسات الشرعية المعاصرة، ويمكن ضبطها في السؤال الآتي:

■ هل يقوم الحكم الراشد- في البناء والأداء السياسي المعاصر- على قواعد وأسس معيارية ؟ فإن كان كذلك، فما طبيعة تلك الأسس والقواعد ؟ وما هي أنواعها، ومصادرها، وأدلتها، ومجالاتها ؟ وما علاقتها بالسياسات الشرعية وقضاياها المعاصرة ؟

- ما هي الأسس المعيارية في تحديد طبيعة الحكم الراشد ؟
- وهل ما وصل إليه الفكر الغربي عن مفاهيم الحكم الرشيد، والتفصيل لمسائله، وتحديد فواعله هو المعيار والأساس، وهل يوجد في منظومتنا الشرعية والفقهية، ما يعاضد ذلك أو يناقضه ؟
- وما هي جوانب الالتقاء والافتراق لهذا المصطلح في الفكر الغربي والفقه السياسي الإسلامي ؟
- ثم : ما العلاقة بين الحكم الرشيد والسياسات الشرعية وقضاياها المعاصرة ؟ وهل يُتصوّر حكمٌ رشيدٌ بلا سياسة شرعية ! أو سياسة شرعية بلا حكم رشيد ؟
- وما الركائز والمنطلقات -العلمية والعملية- لبناء سياسة راشدة في تأسيس الدولة المعاصرة، وما هو التصور الواقعي لها، وهل في الإسلام نظام للحكم يجب أن يُتحدى، أم هناك مرجعا للقانون؟

• دواعي اختيار هذه الدراسة:

قد كنتُ شغوفاً -منذ سنوات- بمسائل الفقه السياسي، والاشتغال بمحاولة تحرير كثير من مباحثه، وخاصة قضايا المعاصرة، وقد كان يصاحبني قلق علمي في كثير من الأحيان حول بعض الأقوال والمذاهب والاتجاهات والاجتهادات؛ لغرابتها، أو عدم العمق في طرحها ومناقشتها، أو بُعدها عن الواقع، وكنت أتمنى لو يتسع لي الوقت وتصادفني فرصة لبحثها والتعمق فيها بما يريح النفس، ويزيل عني القلق المعرفي، وأجد إجابات شافية من خلال البحث والتنقيب، فلما عُرضَ هذا الموضوع اخترته ووافقت عليه مباشرة، وأنا طربٌ جدلان، رغم أن بعض أساتذتي حذروني من اختياري له -حينها- بحجة صعوبته، وحساسيته، وقلة الدراسات الشرعية فيه.

وليس هذا هو الداعي الوحيد الذي جعلني اختاره، بل الذي حذاني لذلك أكثر من -الناحية الموضوعية- محاولة الإضافة المعرفية التي تُسهّم في التأسيس لتفصيل السياسة الشرعية وربطها بالأصول



مقدمة

الثابتة، بعيدا عن الفقه التبريري غير المنضبط، أو الغالي المتطرف، ومحاولة الإجابة عن كثير من التساؤلات التي تدور في واقع الناس وأذهانهم، والتي تحمل في أحشائها الكثير من التشابك والتعقيد والغموض، مما يقتضي بحثها بنفس فقهي محفودٍ محشودٍ بالأدلة واجتلابها -قدر المستطاع- مع تلمُّس الجمع بين النصوص والمقاصد والواقع، وعدم إغفال التجارب المتعاقبة عبر الزمن، بما لا يخالف منظومة الشرع الحكيم.

وقد يظن بعض الناس أن كل مباحث الحكم والسياسة الشرعية قد دُرست وأُشبع القول فيها! وهذا القول من التبسيط بمكان، ومن نظر نظرة فاحصة متأنية لمدونة الفقه السياسي -قديما وحديثا- سيرى الكثير من مسائلها غير محرّرة، ولا منضبطة، وينقصها الكثير من التقعيد والتصحيح. وأمّا ما يتعلق بالحكم الراشد، والتأسيس لقواعد السياسة الراشدة المعاصرة، فالبحوث فيها، فضلا عن التقعيد لمسائلها، تُعدُّ على رؤوس أصابع اليد الواحدة.

فهذه الأسباب الذاتية والموضوعية مجتمعة = جعلتني أختار هذا الموضوع بقناعة تامة، وأسأل الله التوفيق والسداد.

• موضوع الدراسة وأهدافها:

لعل عنوان هذه الدراسة يثني بموضوعها والهدف منها ألا وهو: **التقعيد لمسائل الحكم الراشد في السياسات الشرعية وفقهها السياسي المعاصر**، في شقّه المتعلق ببناء السلطة الراشدة وأدائها، وفواعل ذلك، من سلطة وشعب ومجتمع مدني، بما يحقق الانسجام والتكامل بين الدولة والمجتمع، وصلاح الراعي والرعية، والمؤدي إلى تطوّر الأمة ورفعتها وازدهارها.

وليس من هديني بحثُ هذا الموضوع من كل جوانبه، لأنه متّسع مترامي الأطراف، والإحاطة به عسرة المرام؛ إذ هو طويل الدليل، وإنما هي محاولة لفتح باب التقعيد الفقهي في هذا الباب، مع إعطاء صورة واضحة ومختصرة لمنظومة الرشد في السياسات الشرعية المعاصرة، وتكوين تصوّر ذهني واضح لمفهوم الدولة الراشدة في الفقه السياسي المعاصر، والقواعد التي يتركز عليها في ذلك.

• سوابق الدراسة:

موضوع السياسة الشرعية قد حظي في العقود الأخيرة بالكثير من البحوث والدراسات الأكاديمية وغيرها، وهناك دراسات جيّدة وجادّة، ولكن الكثير من تلك البحوث والكتابات = جاءت تقليدية وغير

مقدمة

عميقة، والغالب على البحوث المعاصرة في الفقه السياسي أنها على ثلاثة أضرب:

- منها الموغلة في الاعتماد بكتب التراث والأخذ بنتائجها ومخرجاتها ؛ ولذلك جاءت شبه استنساخ لما كتبه الأئمة : الماوردي، وأبو يعلي، والجويني، والغزالي، وابن خلدون، والطُّرُوشِي، وابن الأزرَق وابن تيمية، وابن القيم وابن عبد الهادي... وغيرهم ممن كتبوا في السياسة الشرعية والأحكام السلطانية.

- وبعضهم بنقيض المدرسة السابقة حاولوا تطويع الفقه السياسي ليتماشى مع نظريات الفكر الغربي المعاصر؛ تأثراً بالحدائث، كما فعله محمد شحرور، وأحمد جبرون، وغيرهما.

- بينما توسط آخرون وحاولوا أن يُعطوا نَفْسًا تجديديا للفقه السياسي؛ جامعين بين الأصالة والمعاصرة، بلا غلو ولا إجحاف، مع إعمال النصوص الجزئية، في ضوء القواعد الكلية ومقاصد التشريع العام في الحكم والسياسة، والاستفادة من تجارب الأمم، والتفاعل مع الواقع.

إلا أن الذي يكاد يكون غائبا هو التععيد للسياسة الشرعية، كما قُعدت مباحث العبادات والمعاملات والأصول والمقاصد، وخاصة ما يتعلق بقواعد الحكم الراشد، بما يُشكّل صورة كاملة لمنظومة الرشد السياسي، ومع ذلك فقد وجدَّتُ بعض الدراسات التي حاولت التقريب والتسديد، وهي كالتالي:

1- (القواعد والضوابط الفقهية وتطبيقاتها في السياسة الشرعية): للباحث: فوزي عثمان صالح، وهو عبارة عن رسالة علمية،(ماجستير) وقد حاول جلب بعض القواعد والضوابط الفقهية وشرحها والاستدلال لها، وتطبيقها على بعض مسائل السياسة الشرعية.

وهو -في العموم- بحثٌ حَسَنٌ، يُعدُّ باكورةً علمية في هذا المجال المهم والحساس، إلا أن الملاحظ على الرسالة ما يلي:

أ. أن مجموع القواعد التي بنى عليها كل دراسته التي زادت على: 600 صفحة، كانت 12 قاعدة وضابط، فقط ! وهذا عدد قليل جداً بالنسبة لموضوع واسع مثل هذا، ولا يتناسب مع عنوان الرسالة الموهم يبحث القواعد والضوابط، بهذا الإطلاق، ولو سمى رسالته: "قواعد وضوابط فقهية وبعض تطبيقاتها في مسائل السياسة الشرعية". لكان أضيظ؛ لأن إطلاقه بذلك العنوان فيه إيهام.

ب. أنه توسّع جداً في شرح المشروح، وتفهم المفهوم، والاستدلال للمعهود ! إذ أن تلك القواعد المذكورة مشروحة مؤصلة منذ قرون، وكان يكفي أن يلقي الضوء على معانيها بشرح جُملي، مع ذكر أدلتها باختصار، ثم يتّجه إلى فقه تنزيلها مباشرة، وهذا مثال يتضح به ما أقصد:

فمثلاً: ذكر ص: 365 ، قاعدة: (يُغْتَفَرُ فِي التَّوَابِعِ مَا لَا يُغْتَفَرُ فِي الْأَصُولِ).

ثم بيّن معناها، وأهميتها، وأدلتها، وتطبيقاتها العامة، في عدّة صفحات، ثم ذكر بعض تطبيقاتها في السياسة الشرعية في صفحة مختصرة! رغم أن معنى القاعدة، وأدلتها، وتطبيقاتها العامة، ليست مقصودةً بالأساس، وهي مبثوثة في الكتب بتوسّع وإسهاب، وإنما القصد هو الثاني. وهكذا فعل في معظم الرسالة، إذ لو جردت القواعد من تلك المقدمات لكانت تطبيقاتها على السياسة الشرعية في بضع صفحات، تصلح أن تكون في مقالٍ علمي مختصر!

ج. أن الرسالة شبه خالية من تطبيقات تلك القواعد على قضايا السياسة الشرعية المعاصرة، وأغلب الأمثلة هي من فقه سياسي قيل قبل قرون، يعالج واقعا غير واقعا تماما، والدليل على ذلك هوامشه لكل التطبيقات لتلك القواعد جاءت من كتب القدامى، ومن الغريب أنه لم يذكر في ثبّت مراجعه في السياسة الشرعية للمعاصرين إلا ثلاثة كتب، تُعتَبَرُ مداخل لهذا العلم، منها كتاب عبد الوهاب خلاف، وتعليقات ابن عثيمين على كتب السياسة الشرعية لابن تيمية! وهذه ثغرة واضحة في الرسالة. ومع هذا فقد استفدت من رسالته هذه في بعض المواضع.

2- (الضوابط الأصولية للاجتهاد في السياسة الشرعية) للباحث عبد الكريم الشّقاقي العاني، - رسالة دكتوراه- وهو بحث جيّد، إلا أن الملاحظ عليه ما يلي:

3- أن الرسالة في حوالي 450 صفحة، المائة الأولى كلّها كانت للتعريف المجرّدة! والمائة والخمسون الثانية كلها تطبيقات لمسائل قديمة، لا صلة لها بالواقع المعاصر، ولم يذكر المسائل المعاصرة إلا في الفصل الرابع (الأخير) ومع قلة المسائل التي ذكر، فإنه لم يدرسها بعمق وتأصيل وتقييد - كما كان ينبغي - وإنما كان بنفس فقهي يعتمد على النقل أكثر من التحليل.

4- (قواعد الاجتهاد في السياسة الشرعية) للباحث عبد الصّمد الرّضوي، وهي دراسة علمية رصينة ومهمة -دكتوراه-، إلا أنها جاءت مقتصرة على قواعد الاجتهاد فقط، ومن هنا فلم يذكر في دراسته شيئا من قواعد الفقه السياسي الدستوري، أو ترشيد الحكم وبناء دولة القانون، رغم أنها من لبّ السياسة الشرعية المعاصرة وقضاياها الاجتهادية، وقد شعر بذلك النقص في رسالته؛ فأوصى ببعضها في الخاتمة.

5- (الفقه السياسي الإسلامي) للباحث خالد الفهداوي -رسالة دكتوراه- وقد حاول أن يُقَعّد فيها للفقه السياسي الإسلامي، من خلال 99 قاعدة مصوغة من عنده، سمّاها "فقهية"! والحقيقة أن أغلب تلك القواعد التي ذكرها لا علاقة لها بالتقييد الفقهي والأصولي والمقاصدي، بل هي أقرب

مقدمة

إلى التنظير الفكري وفقه الدعوة.

ثم لقد غلب على تلك القواعد التي ذكر الصياغة الأدبية الإنشائية، وفيها الكثير من الحشو والاستطراد. والأصل في القواعد أن تكون علميةً دقيقةً مختصرةً مجردةً، أو قريبةً من ذلك على الأقل، وهذا مثال على تفعيده تلك : قال في القاعدة (37): (لا بد من الإنذار قبل الشروع في القتال لمن لم تبلغهم الدعوة، ولا يجوز قتل النساء، والأطفال، والشيوخ، والرهبان، والأجرا، ومن أسلم حال القتال والحرب، وهي لا تبرز الخروج على قواعد العدل والإنصاف، ولا تُعطي الحق في السلوك الاستفزازي، وهي لا تُعلن مجرد الاختلاف العقائدي، بل لا بد من تحقّق العدوان).

وقال في القاعدة (74): (السلطات الثلاثة مفصولة بعضها عن بعض في الفقه السياسي الإسلامي، فسلطة التشريع من اختصاصات الشارع ! أما سلطة التنفيذ، فهي لمن تحوّله الأمة من ولاة أمرها، وأما القضاء فهو الجهة المحاسبة التنفيذية، والمعروف بالعرف كالمشروط بالنص، وفي خطبة بيعة الصديق تفصيل ذلك).

وهذه لم تُعد قواعد، بل نصوص إنشائية تفصيلية فيها: أحكام، وتعريف، وشروط، واختصاصات، وقیود، وإحالات ! وكان يكفي أن يقول مثلاً في قاعدة مجردة: (مبدأ الفصل بين السلطات لا تأباه أصول الشريعة)، ثم يشرح ويُفصّل ويُقيّد ويستدل ويرجّح، كما يشاء. ويقول في القاعدة الأولى -مثلاً-: (الأصل في مشروعية الحرب هو العدوان، ولا يُقاتل إلا المقاتلون، أو المؤهلون للقتال). وحقيقةً فإن رسالة الأستاذ الفهداوي هذه عليها عشرات الملاحظات العلمية.

وكثير مما جعله مسلمات في قواعد = ليس كذلك، وإلا كيف يجعل في القاعدة السالفة -مثلاً- بأن القضاء : جهة تنفيذية !؟

6- (الحكم الراشد بين الفكر الغربي والإسلامي دراسة مقارنة) رسالة دكتوراه للباحثة: بن عبد العزيز خيرة، من جامعة باتنة، كلية الحقوق، تخصّص تنظيمات سياسية وإدارية.

وقد حاولت الباحثة أن ترجع بالمصطلح ومفاهيمه إلى جذوره التاريخية في الفكر الغربي والإسلامي، فاستوعبت في الأول، وقصّرت في الثاني؛ إذ إنها بحكم عدم التخصص في الفقه والفكر السياسي الإسلامي لم تتجلى لها باستيعاب منظومة الحكم الراشد في الفقه الإسلامي، وإنما ذكرت بعض المباحث مفرقة مُشتتة لا يربطها زمام واحد يُشكّل نظرية عامة لترشيد الحكم والسياسة في

الإسلام بصورته المكتملة. ومع هذا فقد قرأتُ الرّسالة، أكثر من مرّة، واستفدت منها، خاصة فيما يتعلّق بالمصطلحات الحديثة، وجذور النشأة لمفهوم الحكم الراشد في الفكر الغربي المعاصر.

7- (الرّشد السياسي وأسسهِ المعيارية) للباحث السوري، الدكتور: لؤي صافي، وهو البحث الوحيد الذي عثرتُ عليه في موضوع الحكم الراشد وربطه بالسياسة الشرعية، ومحاولة صياغة نظرية إسلامية في ذلك، وهو -بحقّ- دراسة جادّة وجيدة، سعى فيها المؤلّف برّد هذا المصطلح إلى جذوره الإسلامية، مع إضافات تجديدية، واقتراحات علمية، ونقّس مقاصدي بارز، مع نظرات نقدية عميقة، إلا أن الملاحظ على الكتاب لغته الفكرية والفلسفية المعرّبة؛ بحيث يصعب فهمه واستيعابه إلا بشقّ النَّفس، في موضوع يحتاج إلى التيسير؛ ليستفيد منه المتخصّص وغيره.

8- (معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية): وهو لجمع من العلماء المعاصرين، والباحثين المتخصصين، وقد قام بالإشراف عليها الدكتور: أحمد الريسوني، والدكتور: محمد الرّوكي، وهي موسوعة شاملة، تقع في 41 مجلداً، فيها جزؤٌ وصياغة وشرح ما يزيد على: 1200 قاعدة وضابط فقهي وأصولي ومقاصدي، وقد خصّصوا باباً لضوابط أبواب السياسة الشرعية، جعلوه في أربعة محاور، هي:

1. محور ضوابط أحكام الولايات.
2. ضوابط أحكام بيت المال.
3. محور ضوابط أحكام الجهاد.
4. محور ضوابط أحكام البغاة... ومجموعها كلّها 36 ضابطاً.

ورغم ما يلاحظ على هذه التقسيمات والصياغة لتلك الضوابط من الميل للطريقة التقليدية القديمة حتى في ذكر معظم الأمثلة، إلا أن الذي يشفع لهم أن كثيراً من القواعد التي تخدم الفقه السياسي مبثوثة في غير مظاهرها من الموسوعة، لذلك فقد تتبعت كل أجزاء الموسوعة قاعدةً قاعدة، واستخرجتُ كلّ قاعدة لها صلة قريبة أو بعيدة، نصاً أو استنباطاً، بالسياسة الشرعية والحكم الرشيد، وحاولت توزيعها والاستفادة من أهمّتها في كل فصول المذكرة الثلاثة، -قدر المستطاع- وجعلتُ بعضها عناوين لقواعد، وأخرى ساجحةً خلال الشرح والاستدلال، وقد تجشّمت في ذلك من العناء ما الله به عليم، واستغرق الجزؤ والبحث والتنقيب والمطالعة فيها أشهراً.

9- وأختم بدراسة مهمة جدّاً، أراها من أفضل وأدقّ وأعرق ما كُتب في التّعميد للفقه السياسي المعاصر؛ بالاتجاه للكليات ولروح التشريع في السياسة والحكم والشأن العام، ألا وهو كتاب العلامة الأصولي الفقيه: فتحي الدّريني -رحمه الله- الموسوم بـ: "خصائص التشريع الإسلامي في السياسة

مقدمة

والحكم" وقد قرأته بترؤ ، واستفدت -جداً- من منهجه المتّجه للكليات في التّقصيد لمسائل الفقه السياسي، وكذلك فلسفته الفقهية والأصولية في تناول مباحثه. والذي يختلف به عملي عن هذا المؤلّف هو محاولة الجمع بين القواعد السياسية الكلّية مع تجسيدها بكثير من التفرّعات الفقهية السياسية المعاصرة، وخاصة ما تعلق بمسائل الحكم الراشد .

وبعد: فهذه من أهم الدراسات والبحوث السابقة التي وقفت عليها، والتي لها علاقة ببعض مناحي الدراسة، وقد استفدت منها جميعاً، ولم أشأ أن أذكر الدراسات العامة المتعلقة ببعض مواضيع أو مباحث السياسة الشرعية؛ لأنها كثيرة، وسأتي على أهمها بالعرض والتحليل في المبحث الثاني من الفصل الأول.

• المنهج المتبع: وقد اعتمدت في هذه الدراسة منهجاً مركّباً من المناهج الآتية:

- 1- المنهج الوصفي التحليلي الاستنباطي بالدرجة الأولى، وذلك في كل فصول الدراسة، حيث قمت بجمع المادة العلمية وأقوال العلماء، مع سبر أغوارها والتنسيق بينها، ثم تحليلها، ونقدها، ومحاولة استنتاجها، وصياغة قواعدها، وترتيبها والتدليل عليها، و السعي بها نحو فقه تنزيلها، مع عدم إغفال الشواهد التطبيقية المحليّة لها.
- 2- كما توسّلت بالمنهج الاستقرائي في تتبّع أقوال العلماء في الفقه السياسي، حسب المراحل الزمنية، ومحاولة التقاط قواعد من مرسل كلامهم تصلح أن تكون منطلقات للحكم الراشد والسياسة المتبصرة، وكذلك تتبع مسيرة الحكم والسياسة عبر تاريخ المسلمين، راصداً منحى العلو والانسفال، والضعف والقوة، والتمكين والاستضعاف، كل ذلك للخروج بخلاصات وقواعد تدفع بالفقه السياسي المعاصر وللاستفادة من أخطاء الماضي، وتفعيل واجب الوقت، وصناعة الحكم الراشد نظراً وتنزيلاً، وملاحظة سنن الله الكونية المتعلقة بكل ذلك.
- 3- و استعنت بالمنهج المقارن في بعض مباحث الدراسة، وذلك بالمقارنة بين مختلف وجهات النظر في بعض المسائل التي يضطرم فيها الاختلاف، وتشتد وطأته، وترتفع عقيرة المتناظرين، وخاصة في المسائل المعاصرة الجديدة، أو القديمة المتجددة.

• منهجية البحث:

اعتمدت في كتابة هذا البحث منهجية توسّلت بها لمحاولة إخراجها في صورة مقبولة، شكلاً



مقدمة

وموضوعاً - قدر المستطاع - كالاتي:

- 1- جعلته مؤزجاً على فصول ومباحث ومطالب، مع التقسيم لكل فصل بتمهيد مناسب يُسهّل الإحاطة به وحسن تصوّره، وكذلك في كل مبحث وبعض المطالب بتمهيد ومقدمات مختصرة، وحاولت التوازن بينها - قدر المستطاع - بدون تكلف شكلي لا يخدم الموضوع في غايته وأهدافه.
- 2- عزو الأقوال إلى المصادر الأصلية، والمراجع التبعية، وقد اعتمدت في بعض المسائل المعاصرة المراجع بالدرجة الأولى لعدم ذكر المسألة في المصادر القديمة، أو ذُكرت باقتضاب في العرض أو التعليل والتحليل، وخاصة في بعض القضايا التي نُبذت بالبراءة قروناً، وصار لزاماً على الفقه السياسي المعاصر إعادة النظر فيها والاستدلال لها بأدلة كانت من الغوامض، كما في حكم تولي غير المسلم رئاسة الدولة، أو تولي المرأة لرئاسة الجمهورية أو الحكومة، أو اشتراط النسب القرشي... .
- 3- اقتصر في التعاريف - غالباً - على المختار، وإذا كان عليه اعتراض أو إشكال أو مناقشة بيّنت ذلك، مع إبداء وجهة نظري. وقد اضطرّ لصياغة كثير من التعاريف الإجرائية المناسبة. كما أنّي سعيّت لضبط مظانّ اللّحن ومواطن الإشكال في كثير من الكلمات؛ بتشكيلها، وخاصة في الأحاديث النبوية وآثار الصحابة - عليهم الرضوان - وأسماء الأعلام، كما اهتمت بضبط النّص - متناً وحاشية - بعلامات الترقيم، وإذا وضعت هذه العلامة: = (تساوي)، فإنني أقصد بها: أن ما بعدها نتيجة لها، أو جواباً للشرط، أو لفصل بين الجمل الطويلة ليتبين معنى الكلام سياقاً وسباقاً ولحاقاً. وهذه العلامة يستعملها كثير من الأدباء المشاركة، كما هو واضح في كتب العلامة محمود شاكر - رحمه الله -
- 4- أذكر في توثيق المصادر والمراجع اسم الشّهرة للمؤلف، وعنوان الكتاب، ثم رقم الجزء والصفحة فقط، لأنني سأُنبتُ كل المعلومات وبيانات النشر في فهرس المصادر والمراجع، وذلك للتيسير وتفادي التكرار.
- 5- عزوت الآيات القرآنية إلى سورها، وخرّجت الأحاديث من مصادرها الأصلية، فإذا كان الحديث في الصحيحين، أو أحدهما، اقتصر على ذلك - في الغالب - إلا لفائدة مرجوة لتخرجه من مصادر أخرى، كزيادة لفظ يضيف معنى، أو يشرح غامضاً، أو يُبيّنُ مجْمَلاً. فإن كان في غيرهما فقد اعتمدت على كتب السنّة الأخرى؛ من صحاح، وسنن، ومصنفات، ومسانيد، ومستخرجات، ومعاجم، غير أنه إن كان الحديث في السنن الأربعة = اقتصر على تخرجه منها فقط؛ تحاشياً للإطالة، فإن لم يكن فيها خرّجته من بعض تلك المصادر المذكورة، حسب الحاجة.

ولا ألترم بذكر درجة الحديث، إلا إذا كان فيه ضَعْفٌ أو مقال أو اختلاف فأبَيَّنَّه، كما أُنِي لا أتوسّع في تخريج الأحاديث إلا لنكتة أو فائدة؛ مثل أن يتعلق الحديث بمسألة محورية في القضية المبحوثة، وقد تضاربت أقوال العلماء في صحته وضعفه = فأبحثه وأفصّل في تخريجه للوصول للحكم عليه، ولم أَسع في التصحيح والتضعيف لتقليد أحد من المعاصرين، بل أرمي إلى اتباع منهج المتقدمين وأحكامهم، فإن لم أجد لهم حُكْمًا - وهذا نادر - استأنستُ بالنظر في أقوال المعاصرين، وأتبع الإسناد في كتب الرجال والعلل، إن أشكلت عليّ درجة حديث؛ لأصل إلى حكم يطمئن إليه قلبي، وخاصة في بعض الأحاديث التي تنبني عليها مسائل كبيرة في الواقع السياسي المعاصر.

وقد تجشّمت في ذلك صعوبة بالغة لا يعلمها إلا الله، وقد كنت أمكث في تحقيق وتحرير الحكم على الحديث الواحد أسبوعاً أو أكثر، مثل التّبع لكل الأحاديث التي استدلت بها المحيزون للقتل تعزيراً - وغيرها -، ونقدتها وتبين عللها، مع الحكم عليه، بل حتى الأحاديث التي لم أبين حكمها في التخريج، قد درستّها واستقرّأت الأقوال فيها وتبين لي أنّها مترددة بين الحسن والصحيح، وسكوتي عنها إيماء لصحتها أو حسنّها.

6- سلكت في صياغة القواعد وشرحها المنهجية الآتية:

أ. إذا وجدت القاعدة مصاغة في كتب التّراث، أو عند بعض المعاصرين؛ صياغة كلية تجريدية عامة، بإيجاز ووضوح وواقعية، أبقيت عليها كما هي، وإلا فإني قد أُغَيّر فيها بعض العبارات بالزيادة أو النقصان، مع تبين ذلك وتعليقه.

ب. إن لم أجد قاعدة مصوغة في الموضوع فإني أحاول صياغة قاعدة بشروطها العلمية حسب الإمكان، وهذا حدث كثيراً في صياغة القواعد المتعلّقة بالمسائل المعاصرة وبعض الفروع القديمة، فمثلاً أقول في الصور التي تُوجِبُ شرعية الحُكْم: فمنها البيعة، وجعلت لها القاعدة الآتية: (تثبّت شرعية السّلطة بالعقد الرضائي مع الشعب، وتنتقِضُ بالإكراه والإجبار، أو مخالفة أصل العقد)، وقلت في مسألة التوريث في الحكم: (ولاية العهد المُلزِمة والتوريث بالجبر، ليس من سنن الخلفاء الراشدين، وإذا تمّت فالقول بمشروعيتها من عدمه ينبني على ترثب المصلحة والمفسدة).

وفي مسألة ولاية المتغلب: (الأصل أن التغلب بالقهر ليس طريقاً لشرعية ومشروعية السّلطة، إلا في حال تغلب الأصلاح، أو ترثب مفسدة أعظم عند المنازعة)، وفي واجب السّلطة في محاربة الفساد: (محاربة الفساد والأخذ على يد أصحابه واجب، ومقصود شرعاً). وفي مسألة الشورى

مقدمة

وإلزاميتها من عدمه: (الأصل أن الشورى في بناء السلطة واجبة ملزمة، وفي أدائها واجبة معلّمة، وقد تكون ملزمة في الحالين بحسب الشروط الجعلية) وهكذا في عشرات القواعد الإجرائية.

ج. أني أسلك في الشرح: توضيح المعنى الإجمالي للقاعدة، ثم أدلتها النقلية أو العقلية، ثم أختتم بتطبيقاتها المعاصرة لمسائل الحكم الراشد والسياسة الشرعية، وأذكر القاعدة الإجرائية في ختام كل مسألة، وقد أقدمها. وأما القواعد الاستدلالية فستكون ساجحة في الكتابة، ممزوجة بالنص، ثم أثبت في ختام كل مبحث القواعد الاجرائية في جدول مختصر.

د. لا أسلك في شرح القواعد والاستدلال لها وتطبيقاتها مسلكا واحداً، وإنما يختلف باختلافها، فمن القواعد ما تكون واضحة جلية، وأدلتها ظاهرة وتطبيقاتها سهلة، ومن القواعد ما يكون مستغرباً؛ صياغةً، أو استدلالاً، أو تطبيقاً، ولذلك فقد أُطيل النَّفَسُ فيها، وأجلب الأقوال والاستدلال لقضاياها حتى يزول الإشكال والاحتمال؛ لأن بقاء الاحتمال مُخِلٌّ بالاستدلال.

• الصعوبات:

لا يخفى بأن طبيعة البحث العلمي صعبة ومرهقة، والصعوبات التي صادفتني في هذا البحث يمكن إيجازها في النقاط الآتية:

1- أن موضوع الدراسة رحبٌ ممتدُّ الأطراف، مترامي المباحث والمسائل، يعسر الإمساك بتلابيبه؛ إذ كان العنوان مطلقاً بلا تقييد، مما اضطرني لبحثه من جميع جوانبه المتعلقة بالحكم الراشد كلَّوه، والسياسة الشرعية المعاصرة بمعظم مباحثها! وهذا أمر عسير التَّحْقِيق، بعيد المنال؛ ولذلك وجدته يتفَلَّتْ مني في كثير من الأحيان، فحاولت التَّسَدِيدَ والمقارنة -قدر المستطاع-.

2- أن الدراسة مرتبطة بمصطلح بَكر (الحكم الراشد)، وهو موضوع معاصر، والبحوث الشرعية فيه قليلة جداً، بله التقييد له، وأغلب من بحثه كان في شقّه الاقتصادي المتعلق بالتنمية والحوكمة، فكان لزاماً عليّ أن أقرأ ما أمكن من تلك الدراسات المعاصرة، وهي في غير تخصُّصي، ثم رَدَّها إلى أصولها الشرعية والفقهية والمقاصدية، مع ربطها بما يتَّصل بها من مسائل السياسة الشرعية المعاصرة، مع لُزوم: المقارنة، والمراجعة، والنقد، والاستدراك، ومحاولة الإضافة، وهذا يتطلب جهداً مضاعفاً، ووقفاً متَّسعاً، والدراسة مقيَّدة بزمان.

3- أن مواضيع السياسة الشرعية المعاصرة -على كثرتها- قد طُرِقَ معظمها بالبحث، فحاولتُ أن لا يكون بحثي تكراراً لما سبق، فسعيت إلى التَّجْدِيدَ -على الأقل- في الترتيب، والأسلوب، والعرض،

والاستدلال والترجيح -قدر المستطاع- مع التركيز على المباحث التي رأيت أنها لم تُعط حَقَّها، أو بقي فيها بعض الغموض والتساؤل، أما المسائل المطروقة التي كتب فيها الناس بإسهاب، فإني لا أعرج عليها إلا على سبيل الإشارة والاقتضاب، مع محاولة جمع شتات أغلب المسائل المتفرقة في كثير من البحوث السابقة، وأرمي للاختصار غير المخلّ، فقد أُخِّص مسألة في صفحتين، ذكرها سابقون في عشرات الصفحات ! وهذا أمر مرهق حقا؛ إذ يتطلب القراءة الدقيقة المركّزة، مع محاولة حسن الصياغة في الاختصار .

4- من أكثر الأمور التي أرهقتني أني اشتطتُ على نفسي أن لا أذكر - في كل الأطروحة- حديثا أو أثرا إلا إذا بحثته، صحّة وضعفا، خلا أحاديث الصحيحين، ولذلك بحمد الله، أحسب أن البحث كله لا يوجد فيه حديث ضعيف واحد ترتكز عليه مسألة، فإن كان في بعضها خلاف، بيّنت ذلك بدراسته تفصيلا أو إجمالا في الهامش، إلا أني آتي ببعض الأحاديث والآثار الضعيفة، إن كان معناها صحيحاً، من باب الحكمة ضالة المؤمن، وانطلاقا من قول الجمهور في جواز العمل بالحديث الضعيف في الفضائل، بشروطه.

5- كما شقَّ عليّ أمر المصطلحات واللغة التي أكتب بها، أأكتب بلغة الفقه، أم بلغة الاقتصاد والسياسة والتنمية والفكر السياسي المعاصر، أم أمزج بينهما ؟ فاخترت الجمع قدر المستطاع، بما لا ينكره الفقيه، ولا يجد السياسي والاقتصادي نفسه غريبا بين سطورها، فالجمع أولى من الترجيح .

ومهما كانت من صعوبات وبذل للجهد في هذه الدراسة، فإني لا أزعم الكمال ولا نصيفه، وإنما هو جهد المقلّ، وهو عمل بشري يلازمه النَّقْص، ويحيط به الخلل والتقصير والخطأ من كلِّ جانب، وإنما هي محاولة تقريبية بسيطة. ولآخر يوم قبل الطباعة للمذكرة وأنا أقول: ليتني قدّمتُ أو أخّرتُ، وزدتُ أو حذفْتُ، وهذّبتُ أو حرّرتُ، وأطلتُ في بعض المسائل أو اختصرتُ... والله المستعان ! وأتمثل بقول الإمام البغوي في كتابه (شرح السنة) -مع الفارق- حيث قال: (... وإني في أكثر ما أوردته فإني في عامته متّبع إلا القليل الذي لاح لي بنوع من الدليل في تأويل كلام محتَمَل، أو إيضاح مشكَل، أو ترجيح قول على آخر؛ إذ لعلماء السلف -رحمهم الله- سعي كامل في تأليف ما جمعوه، ونظَر صادق للخلف في أداء ما سمعوه، والقصد من هذا الجمع -مع وقوع الكفاية بما عملوه- وحصول الغنية بما فعلوه = الاقتداء بأفعالهم، والانتظام في سلكٍ أحد طَرَفَيْهِ مَتَّصِلٌ بصدر النبوة).⁽¹⁾

(1) البغوي، شرح السنة، ج: 01، ص: 19.

خطة البحث:

الفصل الأول: الحكم الراشد والسياسة الشرعية المعاصرة - مدخل مفاهيمي تعقيدي-

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: الحكم الراشد: المفاهيم، الأبعاد، الأسس.

وفيه معنى الحكم الراشد، وأبعده، وفواعله، وأسس، وخصائصه، ومواطن الاتفاق والافتراق بين مفهوم الحكم الراشد في الفكر الغربي والفقهاء الإسلاميين، ثم نظرية الحاكمية عند المودودي وسيد قطب، وولاية الفقيه عند الشيعة.

المبحث الثاني: السياسات الشرعية المعاصرة: المفاهيم، المجالات، وأسس الاجتهاد.

وفيه معنى السياسة، والسياسة الشرعية والخلافة ومقاصدها، وأسسها الاجتهادية.

المبحث الثالث: كليات وقيم البناء والأداء السياسي الراشد.

وفيه التفصيل لمفهوم كليات وقيم السياسة الراشدة، ثم التععيد لتلك القيم بناءً وأداءً.

الفصل الثاني: القواعد الناهضة براشدية الحكم.

وفيه خمسة مباحث، هي:

المبحث الأول: التععيد للسياسة، والحكم الراشد، وأهميته.

وفيه معنى القواعد، والتععيد، وأهمية التععيد لمسائل الحكم والسياسة.

المبحث الثاني: القواعد والضوابط الفقهية والأصولية والمقاصدية.

وفيه التعريف بالقواعد والضوابط الفقهية والأصولية والمقاصدية، وأهميتها في باب الفقه السياسي.

المبحث الثالث: القواعد السُّنَّية.

وفيه مفهومها، وخصائصها، وأنواعها ومصادرها، وصلتها بالسياسة والحكم الرشيد، مع تطبيقات واقعية.

المبحث الرابع: القواعد القانونية والسياسية.

وفيه تعريفها، أركانها، أنواعها، وصلتها بترشيد الحكم والسياسة، مع بعض التطبيقات الواقعية.

المبحث الخامس: القواعد المنهجية العامة.

وفيه التأصيل والتنزيل للقواعد الآتية:

1. الحكم على الشيء فرع عن تصوره.
2. الشريعة معصومة، والفقهاء اجتهدوا بشري يؤخذ منه ويُرد.
3. أقوال العلماء يُحتج لها بالدلة، ولا يُحتج بها على الأدلة.
4. الإجماع المبني على واقع أو عرف تغير لا حجة فيه.
5. تاريخ المسلمين ليس حجة على الشريعة.
6. اتفاق المذاهب الأربعة ليس إجماعاً، والحق غير محصور فيها.

الفصل الثالث: قواعد الرُّشد المتعلقة بالسلطة والمجتمع.

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: قواعد الرُّشد في نظام الحكم.

وفيه التأصيل لما يلي:

1. قواعد في علاقة الدين بالسياسة
 2. قواعد في شروط وصفات متقلد الولاية السياسية .
 3. قواعد في اساليب تولّي وعزل الحكام .
- المبحث الثاني:** قواعد في ترشيد عمل السلطات الثلاث.

وفيه التأصيل لما يلي:

1. قواعد تتعلق بمسألة الفصل بين السلطات.
2. قواعد في ترشيد السلطة التشريعية .
3. قواعد في ترشيد السلطة التنفيذية .

4. قواعد في ترشيد السلطة القضائية .

المبحث الثالث: قواعد في الإدارة والقطاع الخاص والمجتمع المدني.

وفيه التأصيل لما يلي:

1. قواعد في ترشيد العمل الإداري .
2. قواعد في ترشيد القطاع الخاص .
3. قواعد في ترشيد المجتمع المدني .

ثم أتت الخاتمة لإبراز أهم النتائج، مع توصيات ومقترحات، ولم أقتصر في الخاتمة على نتائج تتعلق بالإجابة المختصرة على أسئلة الإشكالية، بل جعلتها خاتمة شاملة لذلك ولأهم المسائل المبحوثة في الأطروحة؛ لكي تكون خلاصة مركزة لنتائج جميع البحث. كما اهتمت اهتماماً بالغاً بصناعة فهرس علمية مختلفة؛ تخدم الموضوع، وتيسر البحث والرجوع إلى مفردات المذكرة، مع بعض الملاحق المهمة . وقد كانت الفهارس ثمانية، هي : 1- فهرس الآيات، 2- فهرس الأحاديث المرفوعة، 3- فهرس الآثار الموقوفة والمقطوعة، 4- فهرس الأعلام المترجم لهم، أو المتكلم عنهم- جرحاً أو تعديلاً- 5- فهرس شرح الغريب، 6- فهرس القواعد الموضوعية العامة للمذكرة، 7- فهرس المصادر والمراجع- رتبته على الفنون- 8- ثم فهرس الموضوعات .

وأحتم بقول القاضي عبد الرحيم البيساني⁽¹⁾ لما كتب للعِمَاد الأصفهاني،⁽²⁾ قائلاً: (إني رأيت أن لا يكتب أحد كتاباً في يومه إلا قال في غده: لو عَيَّرَ هذا لكان أحسن، ولو زيد هذا لكان يُستحسن، ولو قُدِّم هذا لكان أفضل، ولو تُرِكَ هذا لكان أجمل ! وهذا من أعظم العيبر، وهو دليل على استيلاء التقص على جملة البشر!).⁽³⁾

(1) هو: عبد الرحيم بن علي بن سعيد البيساني (كان أبوه يلي قضاء بيسان في فلسطين فنسب إليها)، المعروف بالقاضي الفاضل: وزير، من أئمة الكتاب، ولد بعسقلان (بفلسطين)، سنة: 529هـ، وتوفي بالقاهرة، سنة: 596هـ، كان من وزراء صلاح الدين المقرئين، له رسائل كثيرة، منها: (ترسل القاضي الفاضل) و(فصوص الفصول وعقود القول)، ينظر، ياقوت الحموي: معجم الأدباء، ج: 04، ص: 1562، والزركلي: الأعلام، ج: 05، ص: 346.

(2) هو: أبو عبد الله محمد بن محمد عماد الدين الأصبهاني، الكاتب: القاضي، الإمام، العلامة المفتي الشافعي، المنشئ البليغ، الوزير، له اليد الطولي في النثر والنظم، أهم مصنفاته: (خريدة القصر وخريدة الدهر) ولد بأصفهان سنة: 519هـ، وتوفي بدمشق سنة: 597هـ، ينظر، ابن خلقان: الوافي بالوفيات، ج: 01، ص: 119، والذهبي: سير أعلام النبلاء، ج: 01، ص: 345.

(3) حاجي خليفة، كشف الظنون، ج: 01، ص: 14.

الفصل الأول:

الحكم الرشيد والسياسة

الشرعية المعاصرة

- مدخل مفاهيمي تعبيرى -

الفصل الأول:الحكم الراشد والسياسة الشرعية (المعاصرة - مدخل مفاهيمي تعديري -

○ تمهيد:

يعتبر هذا الفصل تأسيسياً لبقية الفصول والمباحث والمطالب في هذه الأطروحة، وبه تكون الإحاطة بمصطلحات البحث ومفاهيمه وحقائقه، وعليه تتفرع التطبيقات؛ إذ على التصورات تنبني التصديقات، فكان لزاماً البدء بها.

وبما أن كثيراً من مفردات هذا الفصل متداخلة بين الفقه، والسياسة، والاقتصاد، والاجتماع، فإني أحاول تقريبها وتبسيطها -قدر المستطاع- مع الإشارة إلى أوجه الفروق بينها، مع الرمي إلى جعلها قريبة من الواقع المعاصر، فيُجمع -بذلك- بين التنظير وفقه التنزيل.

وفيما يتعلق بالتعاريف، فلن أُغرق فيها، وأكتفي غالباً بتعريف مختار، أراه أقرب إلى الصواب، إلا في حالة الاختلاف الشديد بينها، وترتب أثر عليها، فإني أسردها، ثم أناقشها باختصار، مع الوقوف على بعض المسائل التي أراها لم تبحث -من قبل- أو بحثت بلا تعمُّق، أو بمنهجية فيها نظر.

قد جاء الفصل في ثلاثة مباحث:

- **المبحث الأول:** الحكم الراشد، المفاهيم، الأبعاد، والفواعل، والأسس.
- **المبحث الثاني:** السياسات الشرعية المعاصرة، المفاهيم، وأسس الاجتهاد والتجديد.
- **المبحث الثالث:** كليات وقيم البناء والأداء السياسي الراشد.

■ المبحث الأول: الحكم الراشد، المفاهيم، الأبعاد، والفواعل، والأسس.

○ تمهيد:

الحكم الراشد بهذا التركيب = مصطلح غربي معاصر، وضّعه بعضُ المؤسسات الاقتصادية الدولية والبنوك العالمية... وغيرها، وجعلوا له مفاهيم وأبعاداً وأسساً، وفواعل يرتكز عليها، ويتميز بها عن غيره؛ من الحكم الفاسد؛ الشمولي والاستبدادي المتجافي عن الديمقراطية وصيانة حقوق الانسان، وقد كان مُوجَّهاً بالأساس إلى الدول النامية، ودول العالم الثالث، ولذلك فهو لم يخلُ من نظرة إيديولوجية، في المفاهيم والمصطلحات والغايات.

إلا أن مصطلح الرُّشد في الحكم ليس غريباً عن القاموس الشرعي والفقهي لدى المسلمين، فقد كانت لهم تجربة أولى سُمّيت بـ "الخلافة الراشدة" وحكامها بـ "الخلفاء الراشدين" فكان لزاماً أن يُتطرَّق للعرض والمقارنة والموازنة بين هذا المفهوم في نشأته -تنظيراً وتطبيقاً-.

وكان من الضروري عند الكلام عن الحكم الراشد في السياسات الشرعية المعاصرة، أن يُتطرَّق لأهم نظريتين معاصرتين كثر حولهما الجدل والنقاش والأخذ والرد، ووزنهما بميزان الشريعة المجردة، وردّها إلى نصابهما الصحيح، وهاتان النظريتان هما المتعلقتان بـ: مصطلح الحاكمية، وخاصة عند الأستاذين المودودي، وسيد قطب -رحمهما الله-، ومصطلح ولاية الفقيه عند الشيعة، وخاصة عند الخميني؛ ليتجلّى مدى قربهما أو بعدهما من أسس الحكم الرشيد.

وقد جعلت هذا المبحث في ستة مطالب:

- ◆ المطلب الأول: الحكم الراشد، لغة، واصطلاحاً، وإجراء.
- ◆ المطلب الثاني: أبعاد وفواعل الحكم الراشد.
- ◆ المطلب الثالث: أسس وخصائص الحكم الراشد.
- ◆ المطلب الرابع: الحكم الراشد بين الفقه الإسلامي والفكر الغربي.
- ◆ المطلب الخامس: الحاكمية الإلهية بين الغو والإجحاف.
- ◆ المطلب السادس: نظرية حاكمية ولاية الفقهية وعلاقتها بالحكم الرشيد.

◆ المطلب الأول: الحكم الراشد، لغة، واصطلاحاً، وإجراءً.

الحكم الراشد مصطلح مركب من كلمتين، "حكم" و"راشد" يتأسس منهما مفهومه اللّقي، ولذلك فسأعرفه مفرداً، ثم مركباً؛ ليتجلى معناه من كل زواياه.

أ. الحكم لغة: من مادّة حَكَم، ومعناه: الصّرف والمنع للإصلاح، والمنع من الظلم، ومنه حَكَمَةٌ الفرس، وهي الحديدية التي تمنع جُمُوحه، ومنه الحكيم؛ لأنه يمنع نفسه ويبعدها عن هواها.

ويقال: حَكَمْتُ السّفيه وأَحَكَمْتُهُ؛ إذا أخذتُ على يديه.

ومنه قول جرير:

أبني حنيفة أَحَكَمُوا سفاءكم
إني أخاف عليكم أن أَعْضِباً (1)

ومنه وصف القرآن بأنه: ﴿أَحَكَمَتْ آيَاتُهُ﴾ [هود: 01] أي مُنَعَتْ وحُفِظَتْ عن الغلط والكذب والباطل والخطأ والتناقض. (2)

وترد مادّة الحُكْم في القرآن الكريم بمعاني متعدّدة، أكثرها بمعنى: العلم، والفقه، والقضاء، والعدل، وهذا يتوافق مع الجذر اللّغوي للكلمة، إلا أن النصوص - قرآناً وسنة - وسّعت في دلالات هذه الكلمة لمعاني شرعية، فاستعملت على تسعة أوجه، هي:

1. الحكم بمعنى: التحليل والتحريم.
2. الحكم بمعنى: القضاء والقدر.
3. الحكم بمعنى: النبوة وسنة الأنبياء.
4. الحكم بمعنى: القرآن وتفسيره.
5. الحكم بمعنى: الفهم والعلم والفقه.
6. الحكم بمعناه السياسي، وسيأتي التفصيل لمعناه في محله.
7. الحكم بمعنى: القضاء والفصل في الخصومات.
8. الحكم بمعنى: الإتقان والمنع من الفساد.

(1) ينظر، أبو البقاء الكوفي: الكليات، ص: 3016.

وابن منظور، لسان العرب، ج: 12، ص: 144، والفيروز آبادي، القاموس المحيط، ص: 1095.

(2) ينظر، الزنجشيري: الكشف، ج: 02، ص: 377.

9. الحكم بمعنى: الإبانة والوضوح.

وقد أفاض الباحث هشام أحمد عوض جعفر في التدليل عليها بشواهد القرآن والسنة الصحيحة في كتابه " الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية " ، فلترجع هناك. (1)

وأما "الحاكمية" فهي مصدر صناعي له نفس معنى المصدر القياسي، وهناك من فرق بينها، بأن الحكم اسم للحدث من حيث هو، والحاكمية اسم له مع ملاحظة ذات تتصف به. ففي قولنا: قضاء القاضي عدل أو جور، أي: حكمه، يراد الأول (الحكم). وإذا قال السلطان: إذا جاء الشهر الفلاني، فقد وليتك قضاء كذا، يراد الثاني (الحاكمية): أي جعلتك حاكما. (2)

وسياتي زيادة تفصيل وتحرير للمعنى في مطلب الحاكمية من هذا المبحث.

ب. اصطلاحا: للحكم في الاصطلاح خمسة معانٍ، هي:

1. الحكم من حيث الاطلاق: وهو: (إسناد أمر لآخر إيجابا أو سلبا). (3)
 2. الحكم عند الأصوليين: وهو: (الخطاب المتعلق بأفعال المكلفين بالافتضاء أو التخيير أو الوضع). (4)
 3. الحكم في القضاء: (هو عبارة عن قطع القاضي المخاصمة وحسمه إياها). (5)
 4. الحكم في السياسة: (هو: تولي إدارة شؤون البلاد وسياسة شعبها). (6)
 5. الحكم في الفكر القانوني: والمقصود به: السلطة السياسية، أو الهيئة العليا التي تتولى رعاية مصالح الشعب منذ قيام المجتمع السياسي؛ أي السيادة، وقد عرّفوا السيادة بأنها: (حق الدولة في وضع القوانين وتطبيقها؛ باعتبارها الشرط الذي لا غنى عنه لكل مجتمع منظم، وأن تعمل كل ما يتطلبه احترام شخصيتها المعنوية دون أن تعترف إطلاقا في أي عمل من أعمالها بسلطة أعلى من سلطتها). (7)
- والذي له صلة بموضوعنا هو المعنى الثالث والرابع والخامس؛ إذ لبُّ الحكم الصالح الرشيد هو

(1) ينظر، هشام أحمد عوض جعفر: الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية، ص: 55.

(2) ينظر، ظافر القاسمي: نظام الحكم في الشريعة والتاريخ، ج: 02، ص: 37.

(3) الشريف الجرجاني، التعريفات، ص: 92.

(4) محمد بن علي الشوكاني، إرشاد الفحول، ج: 01، ص: 25.

(5) مجلة الأحكام العدلية، ص: 364.

(6) جبران مسعود، الرائد معجم لغوي عصري، ص: 312.

(7) ينظر، محمود بوترة: إشكالية الحكم في الفكر الإسلامي المعاصر، ص: 58.

الفصل الأول:الحكم الراشد والسياسة الشرعية (المعاصرة - مدخل مفاهيمي تعبيرى -

صلاح السياسة والقضاء وانضباط القانون. (1)

ج. وأما "الراشد" لغة: فهو اسم فاعل من مادة، رَشَدَ، قال ابن فارس: الرء والشين والبدال، أصل واحد، يدلُّ عل استقامة الطريق، فالمرشد: مقاصد الطُرق، والرُّشد والرَّشْدُ: خلاف الغي. و يقال: أصاب فلان من أمره رَشداً ورُشداً ورشدة. (2)

ويقال: رشد يرشُد رَشداً أو رشاداً؛ أي: أصاب وجه الصواب والخير والحق والاهتداء إلى الطريق. (3)

وقد ورد مصطلح الرُّشد في القرآن والسنة بألفاظ: الرُّشد، الرِّشاد، ورشيد؛ بمعنى الصلاح وإصابة الصواب، بخلاف الغي والضلال، (4) ومنه قوله تعالى عن فرعون وأتباعه: ﴿وَإِنْ يَكْرُوا سَكِيلَ الْغَيِّ يَتَّخِذُوهُ سَكِيلًا﴾ [الأعراف: 146] وقوله تعالى: ﴿وَمَا أَمْرٌ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ﴾ [هود: 97] و﴿يَهْدِي إِلَى الرُّشْدِ﴾ [الجن: 02] وقوله: ﴿أَلَيْسَ مِنْكُمْ رَجُلٌ رَشِيدٌ﴾ [هود: 78] وقوله تعالى: ﴿وَمَا أَهْدِيكُمْ إِلَّا سَبِيلَ الرَّشَادِ﴾ [غافر: 29]، وفي الحديث: «.. وإرشاد الضال» (5) أي: هدايته الطريق وتعريفه. (6)

والذي يتلخّص في معنى الرشد في اللغة والاصطلاح أنه: (حسن التصرف في الأمر، حساً أو معنى، دينا أو دنيا). (7)

وأما الرشد بمعناه الخاص المتعلق بشقّه (السياسي)، فهو: (جملة من المبادئ الكليّة، والمعايير السياسية التي تجعل الحياة الجمعيّة في المجتمع السياسي حياة منتجة مثمرة، تسمح للأفراد بتطوير حياتهم، وتحقيق الإمكانيات النفسية والفكرية والإبداعية والتعاونية الكامنة فيهم، في أجواء من الحرية

(1) ينظر، محمد السامرائي: المآلات وأثرها في أحكام السياسة الشرعية، ص: 92.

(2) ينظر، ابن فارس: مقاييس اللغة، ص: 336.

(3) ينظر، محمود عبد الرحمن عبد المنعم: معجم المصطلحات والألفاظ الفقهيّة، ج: 02، ص: 146.

(4) ينظر، الزمخشري: الكشاف، ج: 02، ص: 159، والبغوي، معالم التنزيل في تفسير القرآن ج: 02، ص: 234.

(5) أخرجه النسائي في الكبرى، من حديث عبد الله بن أبي طلحة، مرفوعاً، كتاب التفسير، باب قوله تعالى: ﴿قل للمؤمنين يغضوا أبصارهم﴾، رقم: 11298، ج: 10، ص: 225.

(6) ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، ج: 02، ص: 225.

(7) ينظر، محمود عبد الرحيم عبد المنعم، مرجع سابق، ج: 02، ص: 146.

الفصل الأول:الحكم الراشد والسياسة الشرعية (المعاصرة - مدخل مفاهيمي تعقيري -

الضرورية؛ لتطوير هذه القدرات الكامنة).⁽¹⁾

وهذا التعريف الإجرائي على أهميته طويل وفيه حشو، ويمكن أن يُعرّف الرُّشد السياسي بأنه: حسن تصرف ولاة الأمر في القيام بشؤون الأمة بما يصلح حالهم ومآلهم.

فحسن التصرف: ينافي أي انحراف، أو غي، أو فساد سياسي.

وولاية الأمر: كل من له مسؤولية سياسية في الشؤون العامة.

والقيام بشؤون الأمة: ينافي التقاعس في الخدمة، أو التهاون في الرعاية، في كل المجالات.

وصلاح الحال: يكون بالتنمية والتعمير الآني.

وصلاح المال: بعمق النظرة الاستراتيجية في المحافظة على المكاسب والموارد وتنميتها؛ بما يضمن

حق الأجيال اللاحقة.

د. المفهوم اللقبى "للحكم الراشد":

قد يظن البعض بأن مصطلح "الحكم الراشد" أو "الرشد" مفهوم حديثي معاصر، نشأ في الغرب، وسوّق إلى دول العالم الثالث، وأُكره على التفاعل معه المسلمون في السنوات العشرين الأخيرة، وقد يكون بعض هذا القول صواباً من حيث تشهير هذا المصطلح وتقنين أسسه وخصائصه ومعاييره، أما الحكم الراشد في نفسه فهو مشتهر عندنا كمسلمين من القرن الأول في حياة النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وبعده في عهد الخلفاء الراشدين.

فقد ورد في الحديث وصف خلفائه في الحكم بـ «...الخلفاء الراشدين المهديين». ⁽²⁾، وسمّى المسلمون خلافة أبي بكر وعمر وعثمان وعلي، بالخلافة الراشدة، ولا يخفى على الباحث أن لفظ الخلافة والإمامة والولاية والحكم والرئاسة والملك، من باب واحد في أصل الاستعمال، والعبارة بالمسمى لا الاسم، كما سيأتي تفصيله في محلّه من المبحث الثاني.

وبالتّبع للأوصاف المعيارية التي استحق الخلفاء الأربعة أن يوصفوا بسببها أنهم راشدون، هي

كالآتي:

(1) لؤي صافي، الرُّشد السياسي وأسس المعيارية، ص: 16.

(2) أخرجه أحمد في مسنده، من حديث العرياض بن سارية، مرفوعاً، رقم 17142، ج: 28، ص: 367.

الفصل الأول:الحكم الراشد والسياسة الشرعية (المعاصرة - مدخل مفاهيمي تعديري -

1. العدل في الحكم والقسم.
2. المساواة بين الرعية، بلا تمييز أو تعسف.
3. الشورى في البناء والأداء السياسي.
4. الأخذ على يد المفسدين والظالمين.
5. الالتزام بالقانون (القرآن والسنة).
6. عدم التحوّض في مال الأمة.
7. الكفاءة الأخلاقية والعلمية.
8. الحكمة في اتخاذ القرار.
9. السعي في قوة الأمة.
10. تشجيع الكفاءات.

إن هذه الأوصاف مجتمعة تُشكّل معنى الحكم الراشد إذا نُزّلت وفعلت في الواقع، ولا يضّرّ أن تكون ينسب متفاوتة، المهم أن لا تنعدم كلها أو جلها أو بعضها، والنقص بحسبه. ولذلك كان الخلفاء الأربعة متفاوتين في تجسيدها في الواقع، ومن ثمّ كانت درجات أفضليتهم ومنازلهم.

ويمكن أن يوضع تعريف إجرائي للحكم الراشد بتلك المعايير، بأنه:

" السياسة المتضمنة للعدل والمساواة بين الرعية، والشورى في البناء والأداء السياسي، وعدم الاستبداد، والالتزام بحكم القانون، والمحافظة على المال العام، والسعي في التنمية، والحكمة في صناعة القرار، وتشجيع الكفاءات، مع قوة خَلقية وعلمية لمتقليديها، وإشراك المجتمع المدني وفواعله في صناعة العملية السياسية والتنمية".

وإذ تبيّن بأن هذا المصطلح "الحكم الراشد" هو أصيل في تراثنا، فالأصل الإبقاء عليه وعدم استبداله بغيره من المصطلحات الهلامية الفضفاضة الغامضة المعنى، مثل "الحكم الإسلامي" ! "الخلافة الإسلامية" ! " التاريخ الإسلامي" ! لأنها أوصاف غير دقيقة، مع ما فيها من المفاصد ودخول التأويل.

فمثلاً، وصف خلافة المسلمين الممتدة طيلة أربعة عشر قرناً، على أنها: خلافة إسلامية، ويقال: سقطت الخلافة الإسلامية، سنة 1924م، ونأمل رجوع الخلافة الإسلامية، وقيام الدولة الإسلامية... فهذه الإطلاقات فيها إشكال، من ناحيتين:

الفصل الأول:الحكم الراشد والسياسة الشرعية (المعاصرة - مدخل مفاهيمي تعبيرى -

أولاً: هذه المصطلحات دخيلة غير أصيلة، والأصل الحفاظ على المصطلحات الشرعية الواردة في القرآن والسنة.

ثانياً: أن فيها لبساً وتلبيساً، إذ "خلافة المسلمين" ... "تاريخ المسلمين" ... فيها الخير والشر، والخطأ والصواب، والهدى والضلال، والعدل والجور، والصالح والفساد... فكيف تُظَلَّلُ بهذه المظلة الجذّابة الموهمة للكمال والعصمة "إسلامية"؟!

ولا يقال بأنه لا مشاحة في الاصطلاح، فإنها هنا واردة، فقد تركت هذه المصطلحات عوجاً يتمدّد عبر السنين، حتى صار إلى شطط وتكلف، فصرنا نسمع، فنا إسلامياً، ورياضة إسلامية، وبنوك إسلامية، وتمثيلاً إسلامياً، وشريطاً إسلامياً، وحزباً إسلامياً، وداعية إسلامياً، ولاعباً إسلامياً... وهلمّ جرا من الإسلاميات المصطنعة، التي لا داعي لها، وإلا فما الفرق بين المسلم والإسلامي؟ أليست هي اصطلاحات تفرقية تمييزية = ضررها أكبر من نفعها، بل لا نفع فيها، ولا داعي لاستعمالها أصلاً؟!

ولذلك أقول: إن الحكم الذي يحافظ على تلك الصفات الراشدية في سياسته هو حكم رشيد لا بد أن يُمدح، ولا يُهْمُ الاسم الذي يُسمّى به، والحكم الذي ترك تلك الموصفات وألقاها خلفه ظهرياً هو حكمٌ غاوي، مهما لبس مسوح الإسلاميه ورسومها.

ولذلك لا يُستغرب ذلك الموقف الذي قام به الإمام عبد الحميد بن باديس في إزرائه ومهاجمته لما يسمّى بـ "الخلافة الإسلامية" التي كانت في يد العثمانيين؛ لأنه كان ينظر بهذا المنظار البصير، ولم يأبه بالأسماء، ومثله عبد الرحمن الكواكبي في كتابيه "أم القرى" و"طبائع الاستبداد" إلا أن الشيخ ابن باديس صرّح، والثاني لمح.

وقد وَصَفَ منصبَ الخلافة حينها، بأنه (انسلخ عن معناه الأصلي وبقي رمزاً ظاهرياً تقديسياً، ليس من أوضاع الإسلام في شيء) (1) وقال: (فيوم ألغى الأتراك الخلافة -ولسنا نبرّر كل أعمالهم- لم يلغوا الخلافة الإسلامية بمعناها الإسلامي، وإنما ألغوا نظاماً حكومياً خاصاً بهم، وأزالوا رمزاً خيالياً فُتن به المسلمون لغير جدوى، وحاربتهم من أجله الدول الغربية المتعصّبة والمتخوّفة من شبح الإسلام) (2) ثم قال لشيخ الأزهر وغيره من المنادين برجوع الخلافة (أن شبح الخلافة لن يتحقّق، وأن المسلمين سينتهون

(1) عمار طالبي، الإمام عبد الحميد بن باديس، حياته وأثاره، ج: 03، ص: 385.

(2) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

يوما ما - إن شاء الله- إلى هذا الرأي⁽¹⁾ قال هذا سنة 1938!

وفعلا، فقد كان الشيخ -رحمه الله- بصيراً بحقائق الأمور، وفي هذا السياق لا بد أن يُفهم موقفه ذلك. وقد أشار إلى نحو ذلك الأستاذ محمد رشيد رضا، في كتابه الخلافة،⁽²⁾ فقال: (لا يوجد في أهل الحلّ والعقد من الرؤساء من اهتدى إلى وضع نظام شرعي للخلافة، بالمعنى الذي يُسمّى في هذا العصر بالقانون الأساسي يُتّيدون به سلطة الخليفة بنصوص الشرع، ومشاورتهم في الأمر كما وضعوا الكتب الطوال للأحكام التي يجب العمل بها في السياسة والإدارة والجبابة والقضاء والحرب. ولو وضعوا كتابا في ذلك معترّزاً بأدلة الكتاب والسنة وسيرة الراشدين، ومنعوا فيه ولاية العهد للوارثين، وقيدوا اختيار الخليفة بالشورى، ويّبنوا أن السُّلطة للأُمَّة يقوم بها أهل الحلّ والعقد منها، وجعلوا ذلك أصولاً متبّعة لما وقعنا فيما وقعنا فيه).

وخلاصة الأمر: مصطلح "الحكم الراشد" مصطلح أصيل لا إشكال يعترضه، لا لفظا ولا معنا و"الحكم الإسلامي": مصطلح دخيل، فيه إشكال لفظي ومعنوي.⁽³⁾

هـ. **الحكم الرشيد في الفكر الغربي:** لقد تزايد الاهتمام بمصطلح الحكم الرشيد في الفكر الغربي وبرامج المؤسسات التنموية الدولية في العقدين الأخيرين، وحاولت عدة مؤسسات أن تضع له تعاريف إجرائية ومعيارية، وبالتجاوز لإشكالات الترجمة وتراكيب الألفاظ (حكم راشد، رشيد، حكمانية، حاكمية، حوكمة، حكامه، الحكم الصالح، الجيد...) فإن الواضعين لتلك التعاريف والأسس المعيارية للحكم الرشيد قصدوا أمرين هما: الشق السياسي، والشق الاقتصادي التنموي، وهذه بعض تلك التعاريف:

1- **تعريف برنامج الأمم المتحدة الإنمائي:** عرفوا الحكم الرشيد بأنه: (ممارسة السلطة الاقتصادية والسياسية والإدارية لإدارة شؤون الدولة على كافة المستويات، ويشمل ذلك الآليات والعمليات والمؤسسات التي يمكن للأفراد والجماعات من خلالها التعبير عن مصالحهم، وممارسة حقوقهم القانونية، والوفاء بالتزاماتهم وتسوية خلافاتهم).⁽⁴⁾

(1) عمار طالبي، الإمام عبد الحميد بن باديس، حياته وأثاره، ج: 03، ص: 387.

(2) محمد رشيد رضا، الخلافة، ص: 148.

(3) ينظر حول هذا المعنى، عبد المجيد محمد علي الغيلي: نحو حكم رشيد، ص: 19.

(4) ينظر: براهيم فريد، الحكم الرشيد في الجزائر، ص: 29.

الفصل الأول:الحكم الراشد والسياسة الشرعية (المعاصرة - مدخل مفاهيمي تعديري -

2- تعريف تقرير التنمية الإنساني العربي: بأنه: (الحكم الذي يعزز ويدعم ويصون رفاه الإنسان، ويقوم على توسيع قدرات البشر وخياراتهم وفرصهم وحررياتهم الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، ولاسيما بالنسبة لأكثر المجتمع فقراً وتهميشاً).⁽¹⁾

3- تعريف البنك الدولي: هو (الطريقة أو الحالة التي يمارس بها الحكم في إدارة الموارد الاقتصادية والاجتماعية لبلد ما، بهدف التنمية).⁽²⁾

أو (ممارسة السلطة من طرف الجهات الرسمية والمؤسسات؛ من أجل الصالح العام).⁽³⁾

ويتبين من هذه التعاريف، وغيرها أن الحكم الراشد ثلاثة أبعاد وفواعل، هي: البعد السياسي، والبعد التقني (الإداري) والبعد الاقتصادي، وهذا الذي سأفصله في المطلب الآتي.

◆ المطلب الثاني: أبعاد وفواعل الحكم الراشد.

أ. الأبعاد:

لقد كانت فكرة الحكم الراشد عبارة عن انعكاس للتطورات والتغيرات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية التي حدثت في العالم، سواء على مستوى الدول المتقدمة، أو على مستوى الدول النامية، فكان في الدول المتقدمة بقصد تجاوز التحديات الإقليمية والعالمية وخاصة مع بروز فكرة العولمة، واتساع حجم المجتمعات والمؤسسات والمنظمات المدنية وغيرها، وهنا تبرز أهمية دور الحكم الراشد ليعكس كيفية تفاعل الحكومات مع المؤسسات الاجتماعية، وطرق اتخاذ القرارات الحكيمة والاستراتيجية، في عالم مليء بالتعقيد والتناقض والتزاحم بين المبادئ والأفكار والإيديولوجيات.

وأما بالنسبة للدول النامية فكان ظهور الحكم الراشد نتيجة ضعف التنمية والرشد السياسي لتلك الدول، وعدم قدرتها على تلبية احتياجات مواطنيها، وصارت في شبه عجز في تحقيق السلم والأمن والاستقرار والحفاظ على النظام العام.⁽⁴⁾

ولقد تمت دراسة الأبعاد التي يمكن أن يكون بتفعيلها وتطويرها والتركيز عليها حكم رشيد، يحقق

(1) برادشة فريد، الحكم الرشيد في الجزائر، ص: 30.

(2) ينظر، بن عبد العزيز خيرة: مرجع سابق، ص: 22.

(3) ينظر، أزروال يوسف: الحكم الراشد بين الأسس النظرية وآليات التطبيق، ص: 56.

(4) ينظر، بن عبد العزيز خيرة، مرجع سابق، ص: 22.

الفصل الأول:الحكم الرشيد والسياسة الشرعية (المعاصرة - مدخل مفاهيمي تعبيرى -

الاستقرار ورغد العيش، فكانت ثلاثة، هي:

البعد السياسي، والبعد الاقتصادي الاجتماعي، والبعد الإداري، وهذا أوان شرحها:

أولاً: البعد السياسي:

والمقصود بالبعد السياسي في رِشادة الحكم، أن يتأسس الحكم على منظومة سياسية تقوم على قاعدتين، هما: الشرعية والتمثيل.⁽¹⁾

فالمقصود بالشرعية: أن يكون الحكم القائم في بلد ما وصل إلى السدة بطريقة دستورية فيها التراضي مع الشعب، وليس عن طريق القهر والاستبداد والتزوير والتحايل، بغض النظر عن الآليات والوسائل في تحقيق هذا الغرض، فلكل بلد ميزة وخصوصية وأعراف ودساتير، المهم أن يكون العقد الاجتماعي توافقياً رضائياً.

وهذه الشرعية هي الكفيلة بالمحافظة على الأمن والاستقرار، ومن ثم التنمية الشاملة والازدهار؛ لأن الحكم إن تم بعسف واستبداد وقهر فإنه سيُدخل البلاد والعباد في دوامة فساد غير متناهٍ، ومن هنا قال الكواكبي: ⁽²⁾ (الاستبداد أصل لكل داء، والمدقق في أحوال البشر وطبائع الاجتماع يكشف أن للاستبداد أثراً سيئاً في كل واد، وهو يضغط على العقل فيفسده...).⁽³⁾

ولقد سعت البشرية عبر تجاربها الطويلة لمحاولة إيجاد طرق لكبح جماح الاستبداد، والسعي بالحكم للشرعية التوافقية، فلم تجد أفضل من مبدأ التمثيل السياسي للجماعة الوطنية، لأنه ليس بمقدور كل أفراد الشعب أن يخوضوا في السياسة وتعقيداتها ومزاحمتها، ولكن من حقهم أن يستشاروا في الأمور العامة، ولا سبيل لذلك إلا باختيار ممثلين لهم، يتكلمون نيابة عنهم، بما يحقق مصالحهم، ويدفع عنهم الفساد والضيم، ويرعى حقوقهم، ويسعى للحفاظ على كرامتهم.

(1) ينظر، عبد الرزاق مقري، الحكم الصالح وآليات مكافحة الفساد، ص: 15.

(2) هو: عبد الرحمن بن أحمد بن مسعود الكواكبي، يلقب بالسيد القُرَائي، كاتب أديب رخالة، من رجال الإصلاح، كبير العقل والهمة والعلم، ولد وتعلم في حلب، أسندت إليه عدة مناصب، ثم حنق عليه أعداء الإصلاح والنهضة الحديث، فسعوا به، فسُجن، وخسر جميع ماله، ثم رحل إلى القاهرة واستقر بها إلى أن توفي بها، من كتبه: أم القرى، وطبائع الاستبداد، ولد سنة: 1849م، وتوفي سنة: 1902م، ينظر: الرُّكلي، الأعلام، ج: 03، ص: 298.

(3) عبد الرحمن الكواكبي، طبائع الاستبداد، ص: 67.

فإذا تم الأمر بهذه الطريقة، فكانت شرعية للحكام، وتمثيل عن الشعب ممن فوضوه، فإن الرشد السياسي قد تم شطره الأول، ولم يبق إلا السعي به إلى رشادة الأداء السياسي مُسَيِّجاً بمبادئ المساءلة والمراقبة والمحاسبة، فيتم الرشد في بعده السياسي على أحسن حال.

وحيثُذ فإنه سيظهر جلياً احترام القانون وحقوق الإنسان، وتفاعل المجتمع المدني والسلطة في خدمة الصالح العام، مع حرية الرأي والصحافة، وفسح المجال للمعارضة في الاحتساب والمنافسة، وهذه كلها ثمرات للشرعية والتمثيل.⁽¹⁾

ثانياً: البعد الاقتصادي الاجتماعي:

لقد تُعرِّف سابقاً على مدى أهمية البعد السياسي في راشدية الحكم، وأنها تشكل حجر الزاوية منه، إلا أنه لوحده لا يكفي، فلا بد من مراعاة البعد الاقتصادي والاجتماعي؛ لكي تتحسن أوضاع الناس، ويشعرون بمتعة العيش الكريم في بلدانهم فيتمسكون بها، ويشاركون في دفع عجلة التنمية والتطوير، ولا يلجؤون للهجرة فيُعْمَرُونَ بلاداً أخرى، وربما يضطرون فيها للتخلي عن كرامة المواطن.⁽²⁾

ولتحقيق هذا البعد الاقتصادي بما يحقق حاجات الأجيال لابد من إدراك الحُكَّام لضرورة التنمية، والأخذ بالأسباب الدافعة لرفع التحدي في عجلة التقدم والتطوير.⁽³⁾

والخطوات الرئيسية لتنمية اقتصادية واجتماعية، هي:

1- **وضوح الرؤية الاقتصادية الاستراتيجية:** لأن الاقتصاد المعاصر يتأسس على قواعد معيارية دقيقة، مبنية على دراسات معمقة، وتوقعات شبه محققة، بما يجعل اقتصاد الدول في نمو واستقرار، ومن هنا فيتحتّم على الحكومات لترشيد اقتصادها، أن تستجلب الكفاءات الاقتصادية، وتكوين الخبراء والاستعانة بهم وتشجيعهم، وإعطائهم قدرًا كافيًا من حرية العمل التنموي، والأخذ بأرائهم في مجال التخصّص. وهذا لا يتم إلا بالاستقلال المرن بين المال والسياسة، واحترام الاختصاص، والانجفال عن الاستبداد بالرأي، والمحابة، لأي اعتبار غير قانوني ولا شرعي.

(1) ينظر، بن عبد العزيز خيرة، مرجع سابق، ص: 60.

(2) وهنا يجب التنبيه على مسألة مهمة، حول ما يعرف في واقعنا بـ: (الحزافة)، وهي كلمة عامية مؤلّدة، يقصد بها الهجرة غير الشرعية نحو الدول الأوروبية، وهي ظاهرة مؤسفة ومرفوضة، إلا أنه ينبغي عدم إلقاء اللوم -فقط- على الشباب الحزافة، بل لا بد من دراسة الظاهرة دراسة موضوعية = سياسية، واقتصادية، واجتماعية، ودينية لإيجاد الحلول الواقعية، وأول تلك الحلول البحث الجدي عن أسباب فرار هؤلاء الشباب من أوطانهم نحو المجهول والمخاطرة بالنفس في تَبَج البحر.

(3) ينظر، عبد الرزاق مقري، مرجع سابق، ص: 18.

2- حسن استغلال الموارد: فإن لكل بلد موارده وثرواته الطبيعية التي بإمكانها أن تحقق تقدماً اقتصادياً نوعياً، وبحسن الاستغلال ولو مع قلة الموارد فإن الاقتصاد ينمو شيئاً فشيئاً، ومن أعظم الأشياء الضرورية في هذا الاستغلال، محاربة الفساد المالي في الاستغلال الشخصي لمقدرات الأمة، فإنه مع وجود الفساد لا أمل في اقتصاد قوي، ولا تنمية جادة، بل ستدخل البلاد في أزمة من وراء أزمة.

3- العمل المشترك: فلا بد من أن يشارك كل القادرين في العمل التنموي، كل بحسب تخصصه وطاقته وإمكاناته، سواء ما تعلق بالقطاع العام، أو الخاص، أو المجتمع المدني؛ لأن الأمة التي تألف البطالة يسارع إليها الوهن والانحطاط، ويكثر فيها الفقر، وتناوشها الآفات من كل جانب. وهنا لا بد أن تنشر الحكومات ثقافة الإنتاج والاستثمار وتشجع عليها، بكل الوسائل المشروعة والمتاحة.

فإن تم الدفع بالاقتصاد الوطني بهذه الأبعاد الثلاثة فقد سلك طريق الرشد من أخصر وأوضح الطرق.

ثالثاً: البعد الإداري التقني:

من دلائل رشاد الحكم صلاح إدارته؛ لأنها الوسيلة المباشرة لتنفيذ المشاريع التنموية والإصلاحية، والإدارة الرشيدة لا بد أن تتوفر فيها شروط ضرورية، منها ما يتعلق بالإنسان من حيث كفاءته وتفانيه في العمل وقدرته على التطوير، ومنها ما يتعلق بالنظم الإدارية، والإجراءات العملية؛ من طرق التسيير، وآليات التوظيف، ومعايير التولية والترقية، وبرامج التطوير والتدريب، ومنها ما يتعلق بمستوى الخدمة العمومية للمواطنين؛ من حيث الإتقان، والسرعة، والجدية، والشفافية، والمساواة في الخدمات العامة بين كل طبقات المجتمع من غير تمييز، ومنها ما يتعلق بالقدرة على استعمال الوسائل التقنية المعاصرة، وحسن التعامل معها، والاستفادة منها. (1)

ولتحقيق هذه الأهداف لرشادة الإدارة لا بد من توفر مكوّنات الأداء الإداري الرئيسية، وهي:

1- التخطيط: فهو بداية العمل الإداري، وهو تفكير منظم يسبق عملية التنفيذ من خلال استقراء الماضي، ودراسة الحاضر، والتنبؤ للمستقبل؛ وبناءً على ذلك يكون اتخاذ القرارات، ووضع البرامج القصيرة والطويلة الأمد.

2- التنظيم: وهو المجال الذي تتحرك بداخله أي مجموعة بشرية نحو هدف محدد. وللتنظيم أهمية بالغة

(1) ينظر، عبد الرزاق مقري، مرجع سابق، ص: 17، وعدنان شيخ الأرض، وأحمد عبد السلام دباس: الإدارة الرشيدة، ص: 30.

الفصل الأول:الحكم الرشيد والسياسة الشرعية (المعاصرة - مدخل مفاهيمي تعبيرى -

- في الأداء الإداري الرشيد؛ إذ به تتحقق الأهداف والخُطط، ويكون أداء العمل مميّزاً.
- 3- التوجيه: وذلك بإكساب المرؤوسين المعلومات، وتنفيذ السياسات التي تم إقرارها. والقصد من التوجيه في العمل الإداري ليس الاستعلاء والفوقية والتحكّم، وإنما إرشاد الأفراد العاملين بهدف زيادة الإنتاج، وحسن الخدمة، والأداء الأنسب.
- 4- الرقابة: وهي ضرورة لكي تكون الإدارة سائرة في الطريق السليم للخُطط المرسومة، وبالرقابة يكون التأكد من تفعيل السياسات المقرّرة، وبها يُتدارك التّقص أو الخلل الحاصل، قصداً أو خطأ.
- 5- اتخاذ القرارات: وهي ضرورة لكي تكون الإدارة فعالة، لأن اتخاذ القرارات المناسبة في الوقت المناسب بالطرق المناسبة من أفضل الوسائل للوصول إلى الأهداف المنشودة، والتهاون في ذلك أو التماطل فيه هو تعسّف وفساد.
- 6- التطوير: ويكون التطوير في الجانب التقني والتفاعل مع الجديد في عالم الرقمنة، وفيه يتحسن الأداء، ويكون تسريع الخدمات، أو في الجانب الأدائي لعمال الإدارة بالتدريب المستمر في أساليب الخدمة أو حسن استغلال وسائل الخدمات.⁽¹⁾
- ب. الفواعل:

تكاد تُطبّق التعاريف المعاصرة للحكم الرشيد أن فواعله الأساسية التي يقوم عليها، ويترقى بها قُدماً نحو التطوير هي: القطاع العام، القطاع الخاص، والمجتمع المدني، وهذا مدخل تأسيسى في التعريف بها.

أولاً: القطاع العام: وهو مصطلح معاصر يستخدم بمعنى: الملكية العامة للدولة لرأس المال والمؤسسات والثروات.

ويشمل القطاع العام كل المنشآت غير الخاصة، بما فيها المؤسسات والإدارات، وغيرها،⁽²⁾ وهو بهذا المعنى ليس غريباً على الفقه الإسلامى وهو بعض معنى الحق العام؛ لأن الفقه الإسلامى يقسم الحقوق إلى حق عام وحق خاص، أو حق الله وحق العبد، ولكل خصائصه وضاوِبطه وشروطه، وسيأتى تفصيله في الفصل الثالث.

(1) ينظر، محمد إبراهيم المدهون: واقع تطبيق الحكم الرشيد وعلاقتها بالأداء الإدارى في الوزارات الفلسطينية، ص: 38، وحسين حريم: مبادئ الإدارة الحديثة، ص: 90، ومصطفى يوسف: إدارة الأداء، ص: 56.

(2) ينظر، ليث عبد الله القهوي وبلال محمود الوادى: التحول من القطاع العام إلى القطاع الخاص، ص: 29.

الفصل الأول:(الحكم الرشيد والسياسة الشرعية المعاصرة - مدخل مفاهيمي تعبيرى -

وللقطاع العام أو الحكومي دور كبير في ترشيد الحكم، وذلك بتوفير مناصب شغل لقطاع عريض من المواطنين، وتمكين ذوي الدخل المحدود في الاستفادة من المرافق العمومية والمؤسسات الحكومية التي تقدّم خدمات بالجمان، أو مبالغ رمزية تكون في مقدورهم، كما يعتبر القطاع العام من أهم روافد الاقتصاد الوطني، والدخل القومي، والتنمية المستدامة.

وللقطاع العام أهداف كثيرة لتحقيق رشادة الاقتصاد والسياسة، فإن القطاع العام يؤكد استقلالية الدولة وسيادتها، وبه تتقرب الدخل والثروات من الناس، وتضمن عدالة التوزيع والتخفيف من أعباء الفئات القليلة الدخل، وتحقق الفوائد من المؤسسات العمومية وتستخدم في إعادة التوظيف والاستثمار، وبه يقل الفساد في احتكار السوق والتلاعب بالأسعار، وبذلك يكون توازن اجتماعي مقبول.⁽¹⁾

ولن يتحقق ذلك، إلا إن كانت فاعلية حقيقية بين القطاع العام والشعب، في مختلف القطاعات والمؤسسات، ولن يتم ذلك إلا بتفعيل معايير الحكم الرشيد، من المراقبة، والمحاسبة، حيادية الإدارة، واختيار الأكفاء في تسيير المؤسسات، وهذا في الواقع أمر صعب التحقق؛ لذلك دعا كثير من الخبراء الاقتصاديون إلى خلق نوع من الشراكة بين القطاع العام والخاص، لتفادي فجوات يتسلل منها الفساد إلى القطاع العام.

ثانيا: القطاع الخاص: وهو: قطاع الأعمال المرتبطة بالمؤسسات والشركات التي يملكها أفراد بصفة شخصية، وغير مرتبطة بحكومة الدولة، أو أية مؤسسة من مؤسساتها.⁽²⁾

ويُعدُّ الرقم الثاني في التأثير الاقتصادي بعد القطاع العام، ويشكل عنصراً من عناصر التوازن في الاقتصاد المحلي والعالمي، وذلك بتأثره المباشر على القوى العاملة، وتوفير الرواتب وبدائل للدخل مناسبة للموظفين في المجالات المختلفة، ويمكن به تبني العديد من الأفكار والمشاريع الفاعلة في تطوير سوق العمل والتنافس، والمساهمة في نهوض الاقتصاد الوطني.⁽³⁾

والقطاع الخاص - كذلك - ليس غريباً على الفقه الإسلامي، وقد فصل أحكامه الفقهاء في بعض الأبواب المعاملات وأبواب الملكية والشركات في كتب الفقه - وسأذكر قواعد ذلك في الفصل الثالث.

ورغم الإيجابيات التي يحققها القطاع الخاص على المستوى السياسي والاقتصادي، من تنمية

(1) ينظر، ليث عبد الله القهوي وبلال محمود الوادي، مرجع سابق، ص: 31.

(2) ينظر، محمد خضر، مقال بعنوان: مفهوم القطاع الخاص، موقع: موضوع، com.mawdo3

(3) المرجع نفسه.

الفصل الأول:(الحكم الراشد والسياسة الشرعية المعاصرة - مدخل مفاهيمي تعبيرى -

الثروة، وإشاعة فرص العمل لعدد من فئات المجتمع، وخلق ميدان للتنافس الجاد، إلا أن له كثيرا من السلبيات، وخاصة في أنظمة الحكم الليبرالية، إذ يمكن القفز على كثير من المبادئ والضوابط والأخلاقيات، ولن يتم تجاوز ذلك إلا بوضع قواعد قانونية راشدة حول الإنتاج والاستهلاك والاستثمار والاحتكار، يتفادى بها السلبيات التي قد تنجم عنه.

ثالثا: المجتمع المدني:

المجتمع المدني هو: (كل المؤسسات والتنظيمات التي تتيح للأفراد، التمكّن من الخيرات والمنافع العامة، دون تدخل أو توسط الحكومة).⁽¹⁾

أو هو: (مجموع الجمعيات التي يُنظّم المجتمع نفسه بواسطتها بشكل طوعي).⁽²⁾

إذاً، فالمجتمع المدني يتمثل بمؤسسات طوعية غير حكومية، ليست مندرجة ضمن مؤسسات الدولة الرسمية، وتقدّم خدماتٍ خاصةً لأعضاء المنتسبين إليها، أو لعموم الناس، بشكل طوعي غير ربحي. وأهم فواعل المجتمع المدني ثلاثة، هي:

1. النقابات العمالية.

2. المنظمات الحقوقية غير الحكومية.

3. الأحزاب السياسية.⁽³⁾

ويشمل ذلك -تفصيلاً-: الجمعيات والروابط المهنية، وشبكة المنظمات غير الحكومية الدفاعية والحقوقية، والجمعيات الثقافية والخيرية والإغاثية والدينية، والتعاونيات الاجتماعية، والاتحادات الطلابية والشبابية والنسوية، والنوادي الرياضية والفنية، وجمعيات رجال الأعمال، وهيئات الرأي والإعلام، وجمعيات الدفاع عن البيئة، ومراكز البحوث والدراسات، والمؤسسات الأكاديمية وغيرها.⁽⁴⁾

ومن هنا فالمجتمع المدني عبارة عن مساحة تحاول من خلاله المؤسسات والتنظيمات التطوعية بتشكيل القيم والأحكام التي تضبط مجالات مختلفة من الحياة الاجتماعية، والتي لا تقدر الجهات الرسمية

(1) أمين مشاقبة، الوجيز في المفاهيم والمصطلحات السياسية، ص: 80.

(2) عبد الرزاق مقري، الحكم الصالح وآليات مكافحة الفساد، ص: 19.

(3) ينظر، أنس عز الدين عبد الرحمن جراب، الإصلاح والتغيير السياسي، ص: 282.

(4) ينظر، عبد الرزاق مقري، المرجع نفسه، ص: 19، ومحمد عثمان الخشت، المجتمع المدني والدولة، ص: 09.

وغيرها على سدها. (1)

وهذه المساحة المشار إليها بالمجتمع المدني ليست متاحة في جميع الأنظمة السياسية، بل مؤسسة هذا العمل لأهداف اجتماعية وثقافية وحقوقية، ليس من الحقوق المعترف بها في كثير من الدول والأنظمة، وحتى لو سُحِّحَ بها فعلى استحياء، مع خضوعها لمراقبة شديدة من الدولة ومؤسساتها، ولذلك فإنه لا يُتصوَّرُ حكمٌ رشيدٌ بدون مجتمع مدني حرٍّ وفاعل، والحكومات الراشدة هي من تجعل المجتمع المدني من روافد الإصلاح والتنمية والرِّفاه والتكامل في التطوير والبناء، لأن ميزة المجتمع المدني أنه: (يضع الدولة في إطار المجتمع، ويُخرج المجتمع من تصوّرات الدولة). (2)

إلا أن عمل المجتمع المدني بكل أطيافه لا بد أن تكون معاملته واضحة، وأعماله منضبطة بما يحقق المصلحة العامة للمجتمع بعيدا عن تغوّل السلطة، أو استغلاله إيديولوجيا من بعض الأطراف، فيؤدي إلى نتائج عكسية، قد تؤثر سلبا على استقرار المجتمع في أمنه أو هويته (3) أو وحدته، ولذلك ينبغي أن يضبط بضوابط مصلحية، وقوانين تشريعية منظمة.

ولذلك فهذا المفهوم -المجتمع المدني- دخلته الكثير من الأفكار المؤدّجة سياسيا أو فلسفيا أو دينيا، في كل المجتمعات، منذ نشأته -كمصطلح- وإلى الآن، وله في سياقه الغربي عدّة مفاهيم وسياقات مضطربة، حمّالة أوجه من المعاني والمفاهيم المعيارية، بما يجعل منه مصطلحاً هلامياً يخلّق في سماء التنظير. (4)

ومن هنا ينبغي أن لا نغرق كثيرا في السرد الاصطلاحي والتحليل للمفهوم مجرداً عن واقعيته، بل الانطلاق إلى تجريد المفهوم، ومحاولة ضبطه بقواعد معيارية يمكن أن تُفَعَّلَ في واقع الناس، وخاصة في المجتمعات المسلمة، حيث لها خصوصياتها الفكرية والثقافية والعرفية والقَبَلِيَّة، وقبل كل ذلك الدينية.

والمجتمع المدني -بمختلف فواعله- ليس غريبا عن المجتمع المسلم عبر تاريخه المديد، على تفاوت في الاتساع والانحصار زمانا ومكانا، فقد تأسّس على الاختيار الطوعي الحرِّ، ومبادئ الأمر بالمعروف والنهي

(1) ينظر، مشاري محمد الرويح، العلوم السياسية - مقدمة أساسية-، ص: 129.

(2) المرجع نفسه، ص: 134.

(3) الهوية: كلمة مركبة من ضمير الغائب "هو" مضاف إليه باء النسبة، لتدل على ماهية الشخص أو الشيء المعني، كما هو في الواقع بخصائصه ومميزاته التي يُعرف بها، ولذلك عُرِّفَتْ بأنها: المميزات الأساسية المشتركة لمجموعة من البشر، تميزهم عن مجموعات أخرى، أسس الهوية ثلاثة: الدين واللغة والتاريخ. ينظر، عبد الجليل أبو المجد: الدساتير والهوية بين الماضي والحاضر، ص: 120.

(4) ينظر في تفصيل ذلك، عزمي بشارة، المجتمع المدني -دراسة نقدية-، ص: 43 إلى 93.

الفصل الأول:الحكم الراشد والسياسة الشرعية (المعاصرة - مدخل مفاهيمي تعبيرى -

عن المنكر، والتعاون على البر والتقوى، والأخوة، والإجماع، وإنشاء المؤسسات الخدمية التطوعية في التربية والتعليم والرعاية الاجتماعية، وفي استقلال كبير عن السلطة الحاكمة، وقد تم ذلك بتفاعل كبير بين طبقات المجتمع وفواعله، وكان الراعي الأكبر لكل ذلك هو فلسفة نظام الوقف وما يدور في فلكه.⁽¹⁾

وهو يرتكز أساساً على معاني "فعل الخير" و"عمل الصالحات" الواردة في القرآن والسنة الصحيحة، مع المفاهيم الأخرى المشابهة، مثل: الرحمة، والتطوع، والجهد بالمال والنفس، والإيثار، وحسن الخلق، والمشاركة في الخيرات، والحض على الإطعام، وإيتاء ذي القربى، والعدل، والسلام، والحياة الطيبة، وغيرها، فإنها ترمي إلى أبعاد ومجالات شمولية كونية، تتعلق بحياة الأفراد والمجموعات الوظيفية والمجتمعات والأمة والإنسانية برمتها، وبهذه الدلالات الواسعة والشاملة الأبعاد والمقاصد يجب النظر إلى وظائف وأدوار منظمات المجتمع المدني، مع الاستفادة من كل التجارب الإنسانية والعالمية، وخاصة في نطاق التطبيق والمأسسة.⁽²⁾

وفي هذا السياق، وبهذا الإطار، وتلك المفاهيم الشاملة ستكون القواعد التي أضعتها لعمل المجتمع المدني في الفصل الثالث.

◆ المطلب الثالث: الأسس المعيارية للحكم الراشد.

والمقصود بالأسس المعيارية للحكم الراشد، هي تلك الركائز والعناصر والمؤشرات والمبادئ التي ينبغي أن تتوفر مجتمعة في البناء والأداء السياسي؛ لتحقيق التنمية المتكاملة، والتسيير الراشد، وتحقيق التوازن السياسي والاجتماعي، وبقدر تحققها في الواقع، والسير بها نحو التكامل = يكون وصف الحكم بالراشدية، والعكس بالعكس.

وقد حاولت الكثير من المؤسسات الدولية، والباحثون والسياسيون والاقتصاديون والدارسون الأكاديميون أن يحصوا ويحددوا تلك الأسس التي يمكن أن تكون معيارية، فمنهم من توسع ومنهم من اقتصر على الأهم، ولقد أحصيت أهمها من عدة تقارير ودراسات، وهذا ذكرها مع شرح وجيز لها، ثم

(1) ينظر، راشد الغنوشي، مقاربات في العلمانية و المجتمع المدني، ص: 88 وما بعدها، ومصطفى السباعي: من روائع حضارتنا، ص: 166.

(2) ينظر، محمد الحبيب الدكالي، المجتمع المدني، ص: 233.

أتبع كلَّ مبدأ بقاعدة كئيّة إجرائية تلخص المعنى والمقصد منه: (1)

1. الكفاءة: فلا بد أن يولّى في تسيير المؤسسات العامة والخاصة من هو أفضل وأكفأ وأتقن، بغض النظر عن جنسه أو دينه أو لونه أو قبيلته، سواء في البناء السياسي عند اختيار وانتخاب وترشيح الممثّلين، أو في الأداء الخدماتي والمجتمعي؛ لأن الكفاءة هي الكفيلة بدفع عجلة التنمية، وفتح آفاق التعمير، ومنح الفرص لأهل الاختصاص، والقضاء على المحاباة والطبقية والمحسوبية وسائر ما يعطلّ المصالح العامة للأمة.

✓ قاعدة:

يُعيّن ويُختار في كل منصب من هو كفؤ له

2. الشفافية: وذلك بأن يكون لكل مواطن الحق في الوصول إلى المعلومات المتعلقة بالأمر العام، أو تمس شرائح مجتمعية، أو تتصل بآليات اتخاذ القرارات المؤسسية، ولا يكون ذلك إلا بتدقّق المعلومات باستمرار، ويستثنى من ذلك ما يتعلق بخصوصيات أمنية أو سياسية ليس من المصلحة الكشف عنها.

✓ قاعدة:

من واجب السّلطة أن تمكّن المواطنين - باستمرار - من المعلومات التي تتعلق بالصالح العام

3. المشاركة: فمن حق كل مواطن أن يشارك في صناعة الرأي العام والتعبير عن ذلك بحرية، واختيار الممثلين، ومن ذلك منح الفرصة لمشاركة المرأة في العملية السياسية والتنموية، ولا يمنع أحد من هذه المشاركة لأي اعتبار ما دام أن له صفة المواطن، والحجّر على الناس في المشاركة الواسعة ظلّم وعسفٌ وفسادٌ سياسي؛ لا بد أن يُرفع.

(1) لقد قمت بالإحصاء والقراءة لهذه العناصر من عدّة كتب ودراسات وبحوث، ثم صنفتها بأسلوبى الخاص؛ لتقريب المعنى وتسهيله بأقرب عبارة واخصرها مع جدولتها، وينظر: أمين عواد مشاقبة والمعتصم بالله علوي: الإصلاح السياسي والحكم الرشيد، ص: 58، وحسن كريم: مفهوم الحكم الصالح (ضمن أعمال ندوة: الفساد والحكم الصالح في البلاد العربية، ص: 95 وما بعدها، وبين عبد العزيز خيرة: مرجع سابق، ص: 30، وأزروال يوسف، مرجع سابق، ص: 20، وأحمد كمال شعبان: قياس التقدم في أداء الحكم والإدارة الرشيدة، ضمن بحوث أوراق مؤتمر: حالة الحوكمة والإدارة العامة في الدول العربية، ص: 288

✓ قاعدة:

كل مواطن -ذكرا أو أنثى- له الحق في المشاركة السياسية والتنمية

4. العدالة: وذلك بأن يعامل كل الناس بعدل تام، سواء ما تعلق بالحقوق أو القضاء، ويُمنحون فرصا بالتكافؤ بحسب الضرورات والحاجات، ويُسعى لتحسين أوضاعهم، سواء بسواء، من غير تفریق ولا تمييز، وأهم ذلك العدل في الحقوق المتعلقة بحفظ النفس والعرض والمال، من سكن وعمل وتعليم وعلاج.

✓ قاعدة:

يعامل كل المواطنين في منح حقوقهم بعدل ومساواة، وكلهم أمام القضاء والقانون على درجة واحدة

5. احترام حقوق الإنسان: بأن يكرّم الإنسان ولا يُهان، وتُقدّم له الخدمات وما يحقق مصالحه -قدر المستطاع- بلا خدش لكرامته أو انتهاك لحرمة الشخصية المادية أو الاعتبارية، ومن حقه أن يحصل غذاءه، ودواءه، ومسكنه، وتنقله، وأن يُعبّر عن آرائه الدينية أو السياسية أو الاجتماعية - في إطار القانون والعرف العام-، بلا مؤاخذه ولا متابعة ولا قهر.

✓ قاعدة:

كل مواطن مُكرّم، وإهانته في حقوقه المادية أو الاعتبارية جريمة يعاقب عليها القانون

6. شرعية المؤسسات: والمقصود بها المؤسسات السياسية التي تقود الأمة، مثل مؤسسة رئاسة الجمهورية والبرلمان، وغيرهما، ولن تكون شرعية إلا بأن تكون منتخبة انتخابا نزيها وشفافا، بكل رضا واختيار من أغلبية الشعب، بحسب قانون البلد المسطر في الدستور، وكل قفز على إرادة الأمة في ذلك، سواء أكان بالتزوير أو شراء الذمم... فإن المؤسسات المنبثقة عن ذلك لا شرعية لها.

✓ قاعدة:

المؤسسات السياسية ملكٌ للأمة، ولا بدّ أن تتأسس باختيار ورضا غالبية الشعب

7. حكم وسيادة القانون: وذلك بأن تكون القانونين الحاكمة والضابطة للسياسة في كل مجالاتها مسطرة واضحة، وبعيدة عن التعمية اللفظية الفضفاضة، وتفادي الثغرات - وخاصة إن كانت مقصودة لأغراض شخصية وحزبية أو سياسية، ثم يكون كل الناس أمام القانون سواء، ولا يتحقق ذلك إلا بأن تكون المؤسسات منصفة تراعي الحقوق وتحفظ الواجبات، ولا تفرق بين المواطنين، لأي اعتبار غير مشروع ولا مبرر.

✓ قاعدة:

كل المواطنين - حكامٌ ومحكومين - أمام القانون سواء

8. الفاعلية والاستجابة: والمقصود بها أن تقدّم الخدمات العامة والخاصة للمواطنين بجدية وتفاعل وعدم تهاون أو ممانعة أو تعسف، وخاصة في المؤسسات والإدارات الخدمية اليومية والتي تتطلب السرعة في قضاء مصالح الناس، وكذلك فاعلية مكاتب التظلم في مختلف المؤسسات مع شكاوي المواطنين، والاستجابة لمطالبهم المشروعة، وتعويضهم إن تعرضوا لظلم أو ضيم.

✓ قاعدة:

يجب خدمة المواطن في مختلف المؤسسات والقطاعات بلا تعسف ولا تماطل ولا تسويق

9. التوافق: لأن رشادة الحكم تقتضي من الحكام والفاعلين والساسة أن يسعوا لتقليل وتخفيف حدة الخلاف، والسعي للإجماع الوطني، وتقريب وجهات النظر، وفتح أفق المشاورات الموسعة، والحوار العميق؛ من أجل التعاون في خدمة الصالح العام، وتخفيف مداخل الصدام والاختلافات الجالبة للفوضى والفتنة.

✓ قاعدة:

السعي للوفاق الوطني والتقارب السياسي، وترشيد الخلاف، واجب

10. الانفتاح السياسي: بأن تُمدَّ جسور التعاون والتحاور والنقاش لكل أطراف المجتمع المدني، من أحزاب ومؤسسات وجمعيات وفاعلين؛ لأن إلغاء أيّ طيف هو إيذان بفتح جبهة صراع وفتنة وقلقل، وبهذا الانفتاح تنكشف للسلطات بعض العيوب والنقائص، وتسعى لاستدراكها.

✓ قاعدة:

على السلطات مدّ جسور الحوار والتشاور مع كل الفاعلين في المجتمع

11. حيادية الإدارة: بأن يكون الغرض الأساس للإدارة الرشيدة هو خدمة الشعب، والرمي لتحقيق مطالبه وحقوقه المشروعة، على أحسن وجه، وبأفضل معاملة، على قَدَم المساواة وعدم مراعاة الحساسيات الاجتماعي والطبقية والقبلية والدينية والجنسية، للرجال والنساء سواء.

✓ قاعدة:

الإدارة لا بد أن تكون ساعية في خدمة المواطنين، بلا تمييز لأي اعتبار، مع الإلتقان وحسن المعاملة

12. استقلال القضاء: والمقصود بذلك: أن تكون مؤسسة القضاء والقضاة بجميع تخصصاتهم بعيدة عن تأثير النافذين، من أصحاب المال و الجاه أو السلطات التنفيذية، من ساسة وعسكريين، وغيرهم، وبذلك تضمن العدالة حريتها واستقلالها، فتكون الأحكام الصادرة مجردة عادلة، محققة للعدل والمساواة، دون الخوف أو التهديد من أي طرف كان.

✓ قاعدة:

يجب أن تكون السلطة القضائية مستقلة عن باقي السلطات، والقاضي حرٌّ في إصدار الأحكام، حسب القانون، وكل ضغط على القضاة -من أي جهة كان- هو جريمة يعاقب عليها القانون

13. حريّة الإعلام: بأن تُمنَح الصحافة والإعلام -عموما- مساحة واسعة للتعبير عن الرأي،

الفصل الأول:الحكم الرشيد والسياسة الشرعية (المعاصرة - مدخل مفاهيمي تعبيرى -

والمشاركة في التوجيه العام، ولا يضيَّق عليها في وجهات النظر، ولا انتقاد المسؤولين، مع وجوب الالتزام بالميثاق الأخلاقي للمهنة؛ بلا تجريح أو تشهير أو قذف.

✓ قاعدة:

حرية التعبير والإعلام حقٌّ مكفول للجميع، بضوابطه الأخلاقية

14. محاربة الفساد: سواء ما تعلق بالفساد السياسي أو الإداري أو الاقتصادي؛ لأن انتشار الفساد في أي دولة مؤذّنٌ بخرابها، وذلك يتطلب وضع خطة واضحة، وقوانين صارمة لمحاربهه وتجفيف منابعه.

✓ قاعدة:

محاربة الفساد وتجفيف منابعه والتقليل منه واجب وطني وأخلاقي

15. الإنفاق العام لأغراض عامة: والمقصود أن لا يُطلق الحُكَّام والساسة والنافذون أيديهم في أموال الأمة لمآربهم الشخصية أو الحزبية أو العشائرية؛ لأن الأمة وأموالها أمانة في أعناقهم، وليس لهم إلا إنفاقها للصالح العام.

✓ قاعدة:

المال العام حق للأمة كلها، ولا ينفق إلا بما يحقق المصلحة العامة

16. الرؤية الاستراتيجية: وذلك بأن يكون للسلطات التنفيذية رؤية واضحة وخطة مدروسة - قصيرة ومتوسطة وطويلة الأمد- لمشاريعها السياسية والاقتصادية والاجتماعية، وخاصة في استعدادها للأزمات المتوقعة، ولا يكون ذلك إلا باستشارة أهل الخبرة، ثم الدراسة المتأنية، والتوازن في اتخاذ القرارات المختلفة.

✓ قاعدة:

على السلطة التنفيذية وضع خطط راشدة، قريبة ومتوسطة وبعيدة الأمد، للمشاريع المختلفة، بما يحقق التنمية الشاملة

الفصل الأول:الحكم الراشد والسياسة الشرعية (المعاصرة - مدخل مفاهيمي تعبيرى -

ويمكن تلخيص هذه الأسس، فيقال: الحكم الراشد ما تحقق فيه:

الكفاءة في اختيار المسؤولين، وكانت فيه شفافية بتمكين المواطنين من المعلومات، ومشاركة سياسية في اختيار الساسة، ورعاية العدالة والمساواة وحقوق الإنسان، وأن تكون المؤسسات السياسية شرعية منتخبة، وأن يسود حكم القانون بلا تمييز، مع فاعلية جادة في خدمة الشعب، والسعي إلى توافق وطني ولو مع لمخالفين، وتوسيع الانفتاح السياسي السلس مع الجميع، وأن تكون الإدارة حيادية في خدمة الناس، بلا محاباة أو تمييز لعرف أو لغة أو دين، وأن يكون القضاء مستقلا عن تأثير السلطة التنفيذية، ومنح الإعلام مساحة معتبرة للتعبير عن الرأي والنقد، وأن يكون الإنفاق للصالح العام لا لأغراض المسؤولين الشخصية أو الحزبية أو القبلية، والسعي - بجدية - في محاربة الفساد بكل أنواعه، بلا هوادة، مع نظرة استراتيجية قصيرة، ومتوسطة، وطويلة الأمد، في المشاريع التنموية المختلفة.

وهذا الجدول فيه تلخيص لأسس ومؤشرات الحكم الراشد، مع تعيدياتها الإجرائية :

المؤشر	القاعدة الإجرائية
01	الكفاءة التعيين في أي منصب يكون بمعيار الكفاءة، لا غير.
02	الشفافية تمكين المواطن من المعلومات المتعلقة بالأمور العامة - باستمرار - حق لهم، وواجب على السلطات.
03	المشاركة كل مواطن - ذكر أو أنثى - له حق المشاركة السياسية والتنموية.
04	العدالة والمساواة يعامل كل المواطنين في منحهم حقوقهم بعدل ومساواة، وهم أمام القانون والقضاء سواسية.
05	احترام حقوق الانسان كل مواطن مكرم، وإهانته أو انتهاك حقوقه المادية والاعتبارية = جريمة يعقب عليها القانون.
06	شرعية المؤسسات المؤسسات السياسية ملك للأمة، ولا بد أن تتأسس باختيار ورضا الشعب وحده.
07	حكم وسيادة القانون كل المواطنين - حكاما ومحكومين - أمام القانون سواء.

الفصل الأول:الحكم الراشد والسياسة الشرعية (المعاصرة - مدخل مفاهيمي تعديري -

08	الفاعلية	يجب خدمة المواطن في مختلف المؤسسات والقطاعات، بلا تعسف ولا تماطل أو تسويق.
09	التوافق	السعي للوفاق الوطني والتقارب السياسي، وتخفيف الخلاف وترشيده واجب.
10	الانفتاح السياسي	على السلطات والساسة مدّ جسور الحوار وتوسيع التشاور مع كل الفاعلين في المجتمع.
11	حيادية الإدارة	الإدارة في خدمة المواطن، بلا تمييز، مع الإلتقان وحسن المعاملة.
12	استقلال القضاء	السلطة القضائية يجب أن تكون مستقلة عن باقي السلطات، والقاضي حرّ في إصدار الأحكام - حسب القانون - بلا ضغط ولا إكراه.
13	حرية الإعلام	حرية التعبير الإعلامي، حق مكفول للجميع، بضوابطه الأخلاقية والمهنية.
14	محرابة الفساد	محرابة الفساد وتخفيف منابعه واجب وطني وأخلاقي.
15	الإنفاق العام لأغراض عامة	المال العام حق للأمة كلها، ولا ينفق إلا بما يحقق المصلحة العامة.
16	الرؤية الاستراتيجية	على السلطة التنفيذية وضع خطط، قريبة ومتوسطة وبعيدة الأمد، لترشيد المشاريع المختلفة.

◆ المطلب الرابع: الحكم الراشد بين الفقه الإسلامي والفكر الغربي.

قد تبين ممّا سبق معنى ومفهوم الحكم الراشد في المنظومة الفكرية الغربية، وتجلّت أهم عناصره وأسسها ومؤشراته، وأن القصد من وراء كل ذلك هو راشدية السياسة والاقتصاد والإدارة، في إطار تلك العناصر.

وقد تكلم فقهاء الإسلام - وخاصة المهتمين بالشأن العام والسياسة الشرعية -، على راشدية الحكم، ووضعوا لذلك معايير وأسساً كفيلاً بتحقيق الصلاح والإصلاح، ومن أهم النصوص التي عثرت

الفصل الأول:الحكم الراشد والسياسة الشرعية (المعاصرة - مدخل مفاهيمي تعبيرى -

عليها في ذلك، كلاماً تفصيلياً في شكل عناصر تشبه المواد الدستورية المعاصرة، للإمام ابن عبد الهادي الحنبلي⁽¹⁾ في كتابه: "إيضاح طرق الاستقامة في بيان أحكام الولاية والإمامة". وسأورد هذا النص - باختصار - ثم أقارن بين الأسس التي ذكرها، والأسس المذكورة في الفكر الغربي من قبل، وقد جعلها عشرين عنصراً لصلاح الحكم ورشده وتحقيق العدل فيه، وهي:

الأول: الحكم بالحق والوقوف عنده؛ لأن الله أمر بالحكم بما أنزل، وحذر من مخالفة ذلك، ويبيّن أن الإعراض عن ذلك كفر وفسق وظلم.

الثاني: أن يستوي عنده -السلطان- في الحق والحكم به له أو عليه، نفسه أو غيره، وولده ووالده، وصديقه وقريبه وعدوّه، فلا يميل مع أحد ولا عليه؛ لأن الله أمر بالقسط ولو على النفس والوالدين والأقربين، بلا محاباة لأحد لغناه أو وجاهته.

الثالث: ألا يأخذ لأحد وزن ذرّة ظلماً بغير حق، ولا من مال، ولا عِرْضَ، ولا دم، ولا غير ذلك، وفي الحديث: « إن دماءكم وأموالكم عليكم حرام... ».⁽²⁾

الرابع: أن يكون ناظراً في أمر رعيته من غير إهمال لهم، يبرئ بعضهم على بعض، ويعدو بعضهم على بعض، ويظلم بعضهم بعضاً؛ لأن هذا من واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

الخامس: ألا يغلق بابه عن أحد، ولا يحجب عنه أحداً من ذوي الضرورات والحاجات من الأغنياء والفقراء والمساكين من جميع رعيته، وبهذا يطّلع على أحوال الرعية، ويسدّ لهم الخلة.

السادس: النظر في جميع البلاد التي تحت يده، القاصي والداني، كنظره في بلده، فإن عمر كان يقول: " لو ذهبت شاة بالفرات لحشي عمر أن يطالب بها ".⁽³⁾

السابع: منع جميع أعوانه وعمّاله ومنّ عنده من الظلم، وكفّهم عن الناس، فإنّ فعلهم فعله، وكلُّ أحد منهم منتسب فعله إليه، وقد ورد عن عمر رضي الله عنه أنه قال: يا أيها الناس، إني لم أبعث عمالي عليكم ليصيبوا من أبتشاركم، ولا من أموالكم، إنما بعثتهم ليحجزوا بينكم، وليقسموا فيئكم بينكم، فمن فعل به

(1) هو يوسف بن الحسن بن عبد الهادي الحنبلي، أبو المحاسن، دمشقي صالح، مقدسي الأصل، من بيت صلاح وعلم، فقيه محدث متفنن، له تأليف زادت على الأربعمئة، أغلبها في الحديث، ولد في سنة: 840، وتوفي: 999، ينظر: ابن العماد الحنبلي، مروج الذهب، ج: 08، ص: 42، وخير الدين الزركلي، الأعلام، ج: 08، ص: 225.

(2) أخرجه أحمد في مسنده، من حديث أبي غادية الجهني، مرفوعاً، برقم: 16699، ج: 27، ص: 252.

(3) ينظر، أبو نُعَيْم، حليّة الأولياء، ج: 03، ص: 53.

الفصل الأول:الحكم الراشد والسياسة الشرعية (المعاصرة - مدخل مفاهيمي تعبيرية -

غير ذلك فليقم. فما قام أحد إلا رجل واحد ، فقال: يا أمير المؤمنين: إن عاملك فلان ضربني مئة سوط، قال: فيم ضربته؟! قُمْ فاقتص منه. فقام عمرو بن العاص، فقال: يا أمير المؤمنين، إنك إن فعلت هذا سيكثر عليك، ويكون سنة يأخذ بها مَنْ بعدك، فقال: كيف لا أُقيدُ وقد رأيت رسول الله ﷺ يقيد نفسه؟! قال: فدعنا فلنُرضه، قال: دونكم فارضوه، فافتدى منه بمئتي دينار، كل سوط بدينارين! (1)

وقد صح مرفوعاً: « لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها ». (2)

الثامن: الدَّبُّ عن المسلمين وأهل ولايته من المسلمين، وأهل الدِّمة! ودفع الأعداء عنهم، وحمايتهم جهده، وحماية البيضة (3) ودفع المخاوف عنهم.

التاسع: إقامة الحدود على فاعلها من قريب وبعيد، عدوٌّ وحبيب، من غير رافة ولا رحمة؛ إذ القسوة على أهل الفجور جماع السياسة العادلة. (4)

العاشر: اجتناب المعاصي، والمفسدات، من الزنا والسُّكر والرِّبا، وغير ذلك من الأمور المدنسة في نفسه وأعوانه.

الحادي عشر: الظهور للناس بالمخالطة، وتفقد الأحوال ليلاً ونهاراً، كما ورد عن عمر رضي الله عنه: أنه كان يدور في الأسواق بنفسه، وكان يُعسُّ بالليل، ينظر أحوال الناس. (5)

الثاني عشر: قَسَمُ ما للمسلمين بينهم بالعدل من غير حيف، ولا طمع في شيء منه، من الاقطاع وأموال بيت المال التي هي للمسلمين، كما كان عمر وغيره من الخلفاء يقسُمون ذلك على مُستحقيها، ولا يختصُّ بشيء من أموال المسلمين التي بيت مالهم، وقد قال عمر: من أراد أن يسأل عن المال فليأتني، فإن الله جعلني خازناً وقاسماً. (6)

(1) ينظر، ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج: 03، ص: 274.

(3) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الأنبياء، باب حديث الغار، من حديث عائشة، مرفوعاً، برقم: 3475، ج: 02، ص: 903، ومسلم في صحيحه، [كتاب الحدود، باب: قطع يد السارق الشريف وغيره، والنهي عن الشفاعة في الحدود]، برقم: 4410، ص: 719.

(3) البيضة هي: حوزت وساحة القوم، ينظر، الجوهري: الصحاح، ص: 119.

(4) ينظر في ذلك، ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج: 34، ص: 148.

(5) ينظر، أبو نعيم، المرجع نفسه، 04، ص: 322.

(6) ينظر، عبد الرحمن بن الجوزي، تاريخ عمر ابن الخطاب، ص: 200.

الفصل الأول:الحكم الراشد والسياسة الشرعية (المعاصرة - مدخل مفاهيمي تعبيرى -

الثالث عشر: إنصاف المظلومين من ظالمهم بمقتضى ذلك، فإن كان لأخذ مال يأخذه ويردّه، وإن كان بما يوجب الحدّ من قذفٍ ونحوه، فإقامة الحدّ فيه، وإن كان يُعَرَّضُ أقام ما في ذلك.

الرابع عشر: إقامة الأمور المتعلقة بالله عزّ وجل، ولا يراعى فيها أحدًا، ويقيم ما فيها من حدّ أو كفارة، أو غير ذلك.

الخامس عشر: إقامة المصالح العامة، والنظر فيها، من الطرقات والمساجد والجوامع والمياه، وغيرها.

السادس عشر: إزالة الضرورات العامة عن المسلمين.

السابع عشر: قمع المفسدين من قطع الطرق، واللصوص المؤذية، بالضرب والحبس وأنواع العقوبات، لأن أمن البلاد والعباد من أكبر نعم الله، وبغير قمع أهل الفساد لا يتحقق ذلك.

الثامن عشر: إقامة العبادات على وجهها، من الصلوات والزكاة والصوم والحجّ، وعدم تعطيل شيء من ذلك.

التاسع عشر: إقامة المعروف، ورد المناكير وإزالتها، حيث كانت، من الخمارات وشرب الحشيش والزناة والزواني، وإزالة الأماكن المعدّة للمنكرات حيث كانت.

العشرون: إزالة البدع عن الدين، وقمع المبتدعين، وإزالة رسومهم وأشكالهم، بحيث يصير الدين خالصًا من ذلك.⁽¹⁾

وقبل أن أقوم بتحليل ومقارنة هذا النصّ بمبادئ الحكم الرشيد في الفكر الغربي المعاصر، لابد من التنبيه على لزوم مراعاة السياق الزمني لنص ابن عبد الهادي، ثم محاولة تفعيل فحواه ومقاصده على واقعنا ومقارنته بغيره.

والذي يمكن ملاحظته من أوجه الاتفاق والافتراق ما يلي :

أ. أوجه الاتفاق والتشابه والتقاطع:

كل ما ذكرته المؤسسات الدولية الغربية لمفهوم الحكم الرشيد وما تبع ذلك من عناصر وأسس لا يتعارض في الجملة مع مبادئ الشريعة الإسلامية وما سطره فقهاء السياسة الشرعية في كتبهم، فالكفاءة،

(1) ينظر، ابن عبد الهادي ، إيضاح طرق الاستقامة، ج: 01، ص: 538 وما بعدها.

الفصل الأول:الحكم الراشد والسياسة الشرعية (المعاصرة - مدخل مفاهيمي تعبيرى -

والشفافية، والعدالة، وحفظ الحقوق، وسيادة القانون، والاستجابة في خدمة الناس، واستقلال القضاء، ومحاربة الفساد، والانفاق العام لأغراض عامة... وغيرها، هي أصيلة في الشريعة والفقه، إلا أن التعابير قد تختلف للسياقات الزمانية والإيديولوجية، فالتعبير عن سيادة القانون بد: الحكم بالحق والوقوف عنده، هو في مآله شيء واحد؛ إذ المقصود به أن تُعمَّم الأحكام على الجميع، بلا محاباة ولا حيف، والتعبير بد: السعي في التنمية الشاملة، أو إزالة الضرورات العامة عن الناس، أو إقامة المصالح العامة معاني متقاربة جداً.

وما دام أن الأصل في الأشياء هو الإباحة،⁽¹⁾ وأن ما لم ينه عنه الشارع الحكيم من الأفعال فهو عفو⁽²⁾ فكل ما جاء في الفكر الغربي من معايير الحكم الرشيد ومفاهيمه هو مقبول -في الجملة- إلا ما خالف الشريعة الصريحة، ولو خالف بعض أقوال الفقهاء أو جماهيرهم، إن كان يحقق العدل والمصلحة، ويتماشى مع مقاصد الشريعة؛ في جلب المصلحة ودفع المفسدة. بغض النظر عن الإطار الإيديولوجي الذي انطلق منه من وضعوا تلك المبادئ للحكم الراشد من الغربيين، فالحكمة ضالة المؤمن من أيِّ وعاء خرجت فهو أحق بها.

ولهذا، فإني لا أجد حرجاً -في هذا البحث- أن آخذ بكثير من تلك المفاهيم والمبادئ الغربية في الحكم الرشيد، وترك بعض أقوال الفقهاء المسلمين التي لم يُسعفها الدليل، أو كانت خلافه صراحة، أو لا تتماشى مع مقاصد الشريعة ومبادئها الكلية.

فأجد -مثلاً- من مبادئ الحكم الرشيد في الفكر الغربي (المشاركة) بمعنى المشاركة الواسعة للشعب -رجالاً ونساء- في صناعة السياسة والتنمية، بلا استثناء ولا تمييز، وأجده يتماشى مع مبدأ الشورى، ومقصد الحرية، ويتناسق مع أفعال الخلفاء الراشدين في منح المرأة حق الرأي والتعبير في السياسة العامة للدولة -وستأتي الأمثلة الصحيحة- فلا أخرج بالأخذ بهذا المفهوم الواسع للمشاركة والتأصيل له والدعوة لتنزيله في الواقع، وأنبذ بالعراء بعضاً من أقوال الفقهاء المضيقين لمعناه، في منع بعضهم مشاركة المرأة في الشورى، أو تولّي بعض المناصب السياسية، أو منع مشاوره غير المسلمين، أو قمع المخالفين والتضييق عليهم.

(1) وهذا قول جماهير أهل الأصول، ينظر، الطوفي، شرح مختصر الروضة، ج: 01، ص: 400.

(2) ينظر، أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، ج: 01، ص: 253.

ب. أوجه التباين:

بالمقارنة بين ما كتبه الغربيون والفقهاء المسلمون - حول الحكم الرشيد وتوابعه، والسياسة عموماً، يلاحظ ما يلي:

أن الفقهاء المسلمين وهم يكتبون حول الحكم والسياسة كانوا يستحضرون في أذهانهم ثلاثة أشياء:

1- تلازم السياسة للمعاني الدينية، من غير انفصال، فهي عندهم لإصلاح الدنيا وصلاح الدين، ولم يجعلوا مسائل الحكم والسياسة مجرد نظر عقلي مصلحي بحث، ومن ذلك ضرورة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتقييد الحرية بما لا يخالف الدين، كالإعلان بشرب الخمر والزنا والقمار... فهي عندهم منكر يجب إزالتها والأخذ على يد أهلها بما يقتضيه النظر الشرعي وقد ظهر في الأسس التي تكلم عنها ابن عبد الهادي للرشد السياسي، رقم: 14، 17، 19، 20. وهذا الأمر غير مراعى في النظر الغربي للسياسة أو راشدية الحكم، بل الانطلاقة والمبادئ والأسس كانت عقلية مادية محضة.

2- مزج السياسة والحكم بمبادئ الأخلاق الشرعية، فلا بد أن تتقيد السياسة بالأخلاق الكريمة في كل المجالات العامة بين الراعي والرعية، أو بين الساسة والحكام أنفسهم. وهذا الأمر مغيب في النظرة الغربية للحكم الرشيد، فلم يتكلموا فيه إيجاباً ولا سلباً، ولعل نظرية مكيافيلي أثرت في الفكر السياسي الغربي بعمق.

3- أن المخاطب بالحكم الرشيد والسياسة عموماً في أغلب كلام الفقهاء المسلمين متوجه إلى الحاكم أو الخليفة أو الإمام أو السلطان: وهذا ظاهر في كلام ابن عبد الهادي السالف، وهو موجود في كلام الماوردي وأبي يعلى الفراء، وغيرهم ممن كتبوا في الأحكام السلطانية، وهذا يرجع لأسباب تاريخية وزمنية لا تخفى على المتأمل، وفيها تأثر الفقه السياسي عند جلّ الفقهاء بالفكر السياسي الساساني الفارسي،⁽¹⁾ ولذلك كانت كتاباتهم على شكل مواعظ للسلطان على طريقة حكماء الفرس ملوكهم، وأما الفكر المعاصر فانطلق من زاوية أخرى، وهي أن رشادة الحكم لا تتم إلا بالتعاون والتشاور العام، وتقاسم الأدوار السياسية والاقتصادية والاجتماعية بين السلطة وفواعل المجتمع المدني، وهنا تكمن حقيقة المفارقة بين الفكرين، وهي هنا عند الغربيين أعمق وأوضح وأرجح نظراً

(1) ينظر، محمد المختار الشنقيطي: الأزمة الدستورية في الحضارة الإسلامية، ص: 352، ورضوان السيد: الجماعة والمجتمع والدولة، ص: 35، 59، 231، 269.

الفصل الأول:الحكم الراشد والسياسة الشرعية (المعاصرة - مدخل مفاهيمي تعبيرى -

وتطبيقاً، وهي التي تتماشى مع مقاصد السياسة الشرعية كما هي في التنزيل وعمل الصحابة والخلفاء الراشدين، قبل تأثر الفقه السلطاني بإكراهات التاريخ.

تلك هي أهم أوجه الاتفاق والافتراق بين الحكم الرشيد في الفكر الغربي والفقه الإسلامي، وهذا جدول يلخص ذلك :

• أوجه الاتفاق والافتراق في مفهوم الحكم الرشيد بين الفكر الغربي والفقه الإسلامي:

مواطن الافتراق	أوجه الاتفاق
<p>ومواطن الافتراق ثلاثة:</p> <p>1- أن الحكم الرشيد في الفقه الإسلامي غير مفصول عن مفاهيم الدين والشريعة،⁽¹⁾ بينما هو في الفكر الغربي مادّي قانوني بحت، لتأثره بالفكر العلماني عموماً.</p> <p>2- أن الحكم الرشيد في الفقه الإسلامي كذلك لصيق بالأخلاق منضبط بها لا ينفك عنها، سواء بين الراعي والرعية، أو بين السّاسة والحكام أنفسهم، في العمل أو التنافس السياسي أو الحزبي، وغير ذلك.</p> <p>بينما الفكر الغربي لم يولي عناية لهذا الجانب ولم يذكره إيجاباً ولا سلباً، بل تركه لقناعات الناس وضمائرهم وحرّياتهم.</p> <p>3- أن المخاطب بالحكم الرشيد والسياسة-عموماً- في الفقه الإسلامي السلطاني هم الحكام، فهم قطب رحى السياسات، بينما هو في الفكر الغربي موزع بين الشعب والسلطة، أو بين القطاع العام، والخاص، والمجتمع المدني، فكلهم فواعل أساسية في صناعة راشدية المؤسسات.</p>	<p>كل عناصر الحكم الرشيد المذكورة في الفكر الغربي، لا تابها أصول الشريعة ولا كلام الفقهاء المسلمين، بل ورد في متفرقات كلامهم ما يدل على أصالتها وما يمكن أن يعتبر دليلاً مُسنداً لها.</p> <p>وتلك العناصر هي الكفاءة، الشفافية، المشاركة، العدالة، المساواة، احترام حقوق الانسان، شرعية المؤسسات، سيادة القانون، الفاعلية، التوافق، الانفتاح السياسي، حيادية الإدارة، استقلال القضاء، حرية الإعلام، محاربة الفساد، الإنفاق العام لأغراض عامة لا شخصية، الرؤية الاستراتيجية.</p> <p>وسياًتي الاستدلال لها في الفصول التطبيقية لاحقاً.</p>

(1) لذلك بعض تلك العناصر المذكورة لا بد أن تقيّد بعدم مخالفة الشريعة والنصوص القطعية.

◆ المطلب الخامس: الحاكمية الإلهية بين الغلو والإجحاف

لقد سبق وأن تبين بأن الحكم الرشيد في الإسلام منضبط بقطعيات الدين والشريعة، وليس منفصلاً ولا متفلاً عن ذلك، أو بمعنى آخر أن لا تخالف مبادئ الحكم والسياسة ولا تطبيقاتها حاكمة الله. وبما أن هذا المصطلح "الحاكمية" من الألفاظ الحادثة والمحملة، والتي اختلف الناس في تفسيراتها وحدودها، بين غالٍ فيها وجافٍ عنها، فإنني سأفصل فيها القول، وأضبطه بقواعده الشرعية، فيما يلي:

أولاً: الحاكمية: مصدر صناعي من: حَاكَمَ، وهو يؤدّي المعنى نفسه الذي يدلّ عليه المصدر القياسي (الحكم) وقد تقدّم بيان معناه اللغوي.

وقد عرّف علماء الأصول الحُكْمَ، وبيّنوا أنه: «خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين بالاعتناء أو التخيير أو الوضع». (1)

وقد نصّوا على أنه (لا حكم إلا لله)، (2) وقد قال الشاطبي بناء على ذلك: (العقل إنما ينظر من وراء النقل). (3)

وقد ورد في القرآن الكريم ما يدلُّ - نصّاً - على أن الحاكمية لله وحده، كما قال تعالى: ﴿إِنَّ أَلْحَكْمَ إِلَّا لِلَّهِ﴾ [يوسف: 40] وقال: ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾ [الأعراف: 54] وقال: ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُمْ مِنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنْ بِهِ اللَّهُ﴾ [الشورى: 01] وقال: ﴿فَإِنْ نَزَعْنَاهُ مِنْ شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ [النساء: 59] وقال: ﴿أَفَحُكْمَ الْجَهْلِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ [المائدة: 50] وقال: ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ [المائدة: 44] ... ﴿الظَّالِمُونَ﴾ [المائدة: 45] ﴿الْفَنَاقُونَ﴾ [المائدة: 47]

وقد صح في الحديث: «إن الله هو الحكم، وله الحكم». (4)

كل هذا يدل دلالة واضحة على اختصاص الله بالحاكمية العليا، ولم يخالف في هذا أحد من أهل

(1) ينظر، عبد الكريم زيدان، الوجيز في أصول الفقه، ص: 23.

(2) ينظر، أبو حامد الغزالي، المستصفى، ج: 01، ص: 08.

(3) أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، ج: 01، ص: 30.

(4) سيأتي تخرجه، ص: 38

الفصل الأول:الحكم الراشد والسياسة الشرعية (المعاصرة - مدخل مفاهيمي تعبيرى -

العلم، من أي مذهب أو فرقة، حتى المعتزلة في قولهم بالتحسين والتقييح العقليين، كان قصدهم أن العقل قد يستقل بمعرفة الحق قبل ورود الشرائع، فكانت سفسطة جدلية لا يُقصد منها نفي حاكمية الله.

ولكن، ما معنى حاكمية الله؟ والجواب: أن الحاكمية لله القصد منها: الإقرار والتسليم بأن الله مختص بالحكم التكويني والتشريعي. (1)

فالمقصود بالحاكمية التكوينية: هي إرادة الله الكونية والقدرية وأنه لا يخرج عن سلطانه ولا علمه ولا فعله شيء في هذا الكون. وهذا أمر متعلق بالاعتقاد والوجدان.

وأما المقصود بالحاكمية التشريعية: هي المتعلقة بإرادته الدينية، فهو وحده المختص بالتشريع في العبادات والمعاملات، إلا ما سكت عنه فهو عفو يدخله الاجتهاد والنظر. أما ما شرع من قطعيات العبادات والمعاملات فله فيها الحكم وحده، ومنازعته في ذلك هو جاهلية صريحة: ﴿أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ [المائدة: 50].

قال الإمام أبو حامد الغزالي: (... أما استحقاق نفوذ الحكم فليس إلا لمن له الخلق والأمر، فإنما النافذ حكم المالك على المملوك، ولا مالك إلا الخالق، فلا حكم ولا أمر إلا له، أما النبي ﷺ، والسيد، والأب، والزوج، فإذا أمرُوا وأوجبوا لم يجب شيء بإيجابهم، بل بإيجاب الله تعالى طاعتهم، ولو لا ذلك لكان كل مخلوق أوجب على غيره شيئاً كان للموجب عليه أن ينقلب عليه الإيجاب، إذ ليس أحدهما أولى من الآخر. فإذا، الواجب طاعة الله تعالى وطاعة من أوجب الله طاعته). (2)

وإذا كانت المسألة بهذا الوضع والاتفاق بين الكافة من أهل العلم، فأين الإشكال في قضية الحاكمية، ولم دار حولها الكثير من القليل؟! والجواب:

بدأ الأمر مع الأستاذ الكبير العلامة أبو الأعلى المودودي (3) في بعض كتبه، وخاصة كتابه: "المصطلحات الأربعة في القرآن" وكتابه "نظرية الإسلام وهدية في السياسة والقانون والدستور". فتكلم

(1) ينظر للتوسع، هشام أحمد عوض جعفر، الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية، ص: 67 وما بعدها.

(2) ينظر، أبو حامد الغزالي، المستصفى، ج: 01، ص: 157.

(3) هو: الإمام الداعية العلامة: أبو الأعلى المودودي، ولد في في مدينة أورانج آباد جنوبي الهند، سنة 1921م، كاتب ومفكر وسياسي، من رواد الحركة الإسلامية في الهند، أسس الجماعة الإسلامية وتولى قيادتها، ومجلة "ترجمان القرآن" الشهرية، وأصدر عشرات الكتب في العقيدة والفكر الديني والسياسي، منح جائزة الملك فيصل لخدمة الإسلام، توفي سنة: 1979م، ينظر، محمد خير بن رمضان: تكملة معجم المؤلفين، ص: 83.

الفصل الأول:(الحكم الرشيد والسياسة الشرعية المعاصرة - مدخل مفاهيمي تعديري -

في الأول عن مصطلحات أربعة، هي: "الإله" و"الرب" و"الدين" و"العبادة" وخلص إلى أن المعاني الصحيحة لهذه المصطلحات غاب عن الأذهان منذ القرن الثاني الهجري! وصارت تُفسَّرُ بتفسيرات بدائية مختزلة! ثم أعطاها بعداً سياسياً ضبابياً المعني، إلا أنه يُفهم منه أن الحاكمية عنده في إطار تلك المصطلحات الأربعة هي شيء جديد، غير الذي ذكره الأصوليون، وبهذه المصطلحات نتج عنده مفهومه الخاص للحاكمية والجاهلية.

ويقول الدكتور فريد الأنصاري في هذا الصدد: (لقد كان الأستاذ المودودي من أوائل الإسلاميين المجددين، الذين صاغوا نظرية متكاملة في الرفض الإسلامي، لقد بنى مشروع الفكري على مفهوم (الجاهلية) بدلالاته الجديدة عنده، المتفائلة من الحصر التاريخي، والممتدة في المظاهر الاجتماعية العامة، الممكن توفرها في أي مكان، وأي زمان، ومن هنا فقد كان فكره السياسي مؤطراً بهذه الرؤيا، والذي أنتج مصطلح (الحاكمية) كعلة للقياس، لتضيف التَّظْم في المجال السياسي والتشريعي).⁽¹⁾

ومن أقوال المودودي في ذلك -مثلاً-: (... ليس لفرد أو أسرة أو طبقة أو حزب أو سائر القاطنين في الدولة نصيب من الحاكمية، فإن الحاكم الحقيقي هو الله، والسلطة الحقيقية مختصة بذاته وحده،... إن الدولة الإسلامية ليست ديمقراطية، فإن الديمقراطية عبارة عن مناهج للحكم تكون السلطة فيه للشعب جميعاً، فلا تغير بقوانين، ولا تتبدل إلا برأي الجمهور، ولا تسن إلا بحسب ما توحى إليهم عقولهم... فلا يصح إطلاق كلمة الديمقراطية على نظام الدولة الإسلامية، بل أصدق منها تعبيراً كلمة الحكومة الإلهية أو الشيوقراطية!! ولكن الشيوقراطية الأوروبية تختلف عنها الحكومة الإلهية الشيوقراطية الإسلامية، اختلافاً كلياً، ولئن سمحتم لي بابتداع مصطلح جديد لآثرت: كلمة «الشيوقراطية الديمقراطية» أو «الحكومة الإلهية الديمقراطية» لهذا الطراز من نظام الحكم لأنه قد دخل فيها للمسلمين حاكمية شعبية مقيدة!).⁽²⁾

وقد حاول الأستاذ المودودي جهده في تفهيم فكرته في كتابه، ولكن من غير جدوى، فإن القارئ مهما حاول التركيز مع حروفه للإمساك بفكرته، فإنها تتفَلَّت منه، ويخرج بالنتيجة الآتية:

إن الأستاذ المودودي ينظر إلى الحاكمية نظرة خاصة لم يُسبق إليها قطّ، وعَسَّرَ عليه التعبير عن حقيقتها، وورَّط نفسه في مضايق الاصطلاح الموهَّم "الشيوقراطية الديمقراطية" و"الحكومة الإلهية

(1) فريد الأنصاري، البيان الدعوي، ص: 113.

(2) أبو الأعلى المودودي، نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور، ص: 33.

الفصل الأول:الحكم الرشيد والسياسة الشرعية (المعاصرة - مدخل مفاهيمي تعبيرى -

الديمقراطية" ! وقد كان في غنى عن كل ذلك؛ لأن المسألة واضحة من الأساس، ولا تحتاج إلى كل هذا العنت.

وقد كان الأستاذ أبو الحسن الندوي على حق في تعقبه وحجابه في كتابه: " التفسير السياسي للإسلام" وقد بين مكمّن الخطأ والخطورة في نظرية المودودي من كل وجه.

وبما أن ذلك الاصطلاح الذي ابتدعه المودودي بَرّاقٌ وجذاب، مع ما صاحبه من حماس واضح، وحركة في الإصلاح، وأسلوب جميل، فإن الأستاذ سيد قطب -رحمه الله- تلقاه وتلقّفه باستحسان وإعجاب بالغ، ثم طوّر فيه إلى الغاية القصوى، بكل مقتضياته ونتائجه الحتمية، وعلى المجتمعات كافة !

يقول الدكتور فريد الأنصار: (...وقد تبعه الأستاذ الشهير سيد قطب في هذا التصور، بناءً وتركيباً، وإصلاحاً، واستنتاجاً، ولم يكن يختلف عنه إلا في الصياغة الأدبية والتنزيل السياسي الإقليمي).⁽¹⁾

فيقول سيد قطب -مثلاً-: (...ويدخل في إطار المجتمع الجاهلي تلك المجتمعات التي تزعم لنفسها أنها مسلمة، فهي وإن لم تعتقد بالوهية أحد إلا الله، تعطي أخص خصائص الألوهية لغير الله، فتدين بحاكمية غير الله).⁽²⁾

ويقول: (إن العالم يعيش اليوم على أساس الاعتداء على سلطان الله في الأرض، وعلى أخص خصائص الألوهية، وهي الحاكمية، إنها تسند الحاكمية إلى البشر، فتجعل بعضهم لبعض أرباباً).⁽³⁾

ثم يذهب إلى أبعد حد فيقول: (نحن اليوم في جاهلية كجاهلية التي عاصرها الإسلام أو أظلم، كل ما حولنا جاهلية... تصورات الناس وعقائدهم، عاداتهم وتقاليدهم، موارد ثقافتهم، فنونهم وآدابهم، شرائعهم وقوانينهم، حتى الكثير مما نحسبه ثقافة إسلامية، ومراجع إسلامية، وفلسفة إسلامية، وتفكيراً إسلامياً هو كذلك من صنع هذه الجاهلية)!!⁽⁴⁾

ونصوصه في هذا الأمر كثيرة جداً في تفسيره " في ظلال القرآن "، وقد زادها توضيحاً في كتابه: "معالم في الطريق" من مواضعه.

(1) فريد الأنصاري، مرجع سابق، ص: 114.

(2) سيد قطب، معالم في الطريق، ص: 91.

(3) المرجع نفسه، ص: 08.

(4) المرجع نفسه، ص: 17 وما بعدها.

الفصل الأول:الحكم الراشد والسياسة الشرعية (المعاصرة - مدخل مفاهيمي تعبيرى -

فهذه النظرة لمفهوم الحاكمية عند المودودي وسيد قطب أحدثت إشكالاتٍ خطيرةً في الواقع، وفي هذا الصدد يقول الأستاذ فهمي هويدي: (تعبير الحاكمية هو نوع من الصياغات السهلة والخطرة، سهلة لأنه يُلخّصُ الحلَّ في كلمتين، وخطير لأنه بتعميمه الشديد يفتح الباب لإساءة استخدام اسم الله وسلطانه، فصلا عن أنه يتّسع لتقديرات وتفسيرات مختلفة قد يختلط فيها حق الله بحق الحاكم وحق الناس، وهو اختلاط يدفع ثمنه الناس في النهاية).⁽¹⁾

وتلك التفسيرات الخاطئة التي يمكن أن تتسرب لأفكار البعض هي فتح باب التكفير على مصراعيه للحكومات والشعوب والمجتمعات، وانتشار ثقافة الرفض والمجاهة والصدام، باسم الجهاد؛ لإرجاع حاكمية الله للواقع، وقد وقع في ذلك حتى بعض تلاميذ سيد قطب -رحمه الله- وفهموا تلك الفهوم من مرسول كلامه، مثل مصطفى شكري وأتباعه من جماعة الهجرة والتكفير، التي تسمت بـ: "جماعة المسلمين".

ولا يهّم في هذا الصدد أن ندخل في جدل حول ما إذا كان سيد -حقاً- يُكفّر الحكومات والمجتمعات الجاهلية -على حدّ تعبيره-؛ لأنه في نظري، لم يستحضر المعنى الفقهي للمسألة وهو يؤصل لتصوره ذلك، لأنه لم يكن فقيهاً، وربما لم يسمع قط عن شيء اسمه التكفير العام والتكفير العيني، وأن الثاني بابه القضاء لا الإفتاء، وأنه يُشترط له تحقُّق الشروط وانتفاء الموانع، لأن سيّدا -رحمه الله- ليس متخصصاً في الفقه، ولا متعمقاً في أصوله ومقاصده، ولا مستوعباً لمداركه، وإنما انطلق في الكتابة بلسان المصلح الأديب، مع ما صاحب كتابته تلك من قهر وبطش الظالمين، ومحاصرة العاملين للإسلام من قبل السلطان، مع ما رآه من نبيذٍ للشريعة عن الواقع، ومحاربة الداعين إليها، فإذا جُمع إلى كل ذلك اختلاط في المفاهيم بين ما هو قضائي وما هو سياسي⁽²⁾ في آيات الحكم، وبين حاكمية البشر المقيّدة وحاكمية الله المطلقة، وامتزج المفهومان فإن النتيجة التي وصل إليها كانت حتمية.

ويكفي في الردّ على تعميم فكرة الحاكمية وعدم التفريق بين الحاكمية المقيّدة الجائزة للبشر وبين الحاكمية العليا لله، حديث هانئ بن زيد لما وقّد إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم مع قومه، فسمعهم

(1) فهمي هويدي، السلطان والقرآن، ص: 131.

(2) وقد حلّى هذه المسألة في عدم تفريق الأستاذين المودودي وسيد بين الحاكمية القضائية التشريعية والحاكمية بمعناها السياسي، أو نظام الحكم، الدكتور محمد عمارة، وناقشها مناقشة مستفيضة، في كتابه: الدولة الإسلامية، ص: 35، وكتابه: معركة المصطلحات، ص: 77، وفريد الأنصاري، في كتابه: البيان الدعوي، ص: 86.

النبي صلى الله عليه وآله وسلم وهم يكتونه بأبي الحكم، فدعاه النبي صلى الله عليه وآله وسلم، فقال له: « إن الله هو الحكم وله الحكم، فلم تكنيت بأبي الحكم؟! قال: لا، ولكن قومي إذا اختلفوا في شيء أتوني، فحكمت بينهم، فرضي كلا الفريقين، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: ما أحسن هذا...». (1)

وإقرار النبي صلى الله عليه وآله وسلم له بتلك الحاكمية المقيدة يدل على أن الأمر ليس بتلك الإطلاقات المثبوتة في كلام الأستاذين المودودي وسيد قطب -رحمهما الله-.

وقد سجل -بحق- الأستاذ فهمي هويدي ملاحظة حريّة بالتأمل حول الحاكمية فقال: (... إن تعبير حاكمية الله لا يضيف جديداً حقاً، كما أنه لا يتصدى لجوهر مشكلة الحكم، ويكاد يصبح فكرة مجردة هلامية، ما لم يُحصّن بضوابط شديدة الوضوح لا تدع مجالاً للانزلاق). (2)

وسأحاول أن أتناغم مع دعوة الأستاذ فهمي هويدي هذه، وأضع ضوابط لمفهوم الحاكمية بما يرجع بالأمر إلى مفهومه الصحيح، ويُحصّنه من مداخل التأويل، وهي كالاتي:

1- كل ما ورد فيه حكم تشريعي في الكتاب والسنة، وكان قطعياً في ثبوته ودلالاته فهو حق لله وحده في حاكميته، ولا يجوز تشريع بضده أو خلافه، وكل تشريع كذلك فهو جاهلي، متردّد بين الكفر والظلم والفسق، وقد يكون كفوفاً أكبر مخرجاً من الملة؛ إن صاحبه اعتقاد بأنه خير من حكم الله، أو كان جحوداً لحكم الله، أو أنه يساويه، فإن كان لهوى أو شهوة من غير اعتقاد، وكان في مسائل عينية وقضايا جزئية من غير تشريع وتقنين له، فهو كفر أصغر لا يخرج من الملة.

وإذا كان هناك تشريع وتقنين يناقض القطعي فذهب فريق من العلماء إلى أن ذلك كفر أكبر يخرج من الملة، بينما ذهب آخرون إلى أنه أصغر إلا إن صاحبه اعتقاد.

2- تقنين الأحكام الشرعية والفقهية في شكل لوائح أو قواعد قانونية ودستورية، خارج محلّ النزاع، وهو

(1) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الأدب، باب: في تغيير الاسم القبيح، رقم: 4955، ص: 1044، والنسائي في سننه، كتاب أدب القضاء، باب: إذا حكّموا رجلاً ففضى بينهم، رقم: 5387، ص: 1188، والبخاري في الأدب المفرد، باب: كنية أبي الحكم، برقم: 811. وسنده جيد، وفيه: يزيد بن المقدم: صدوق يكتب حديثه، وأخطأ عبد الحق الإشيلي في تضعيفه، قال الذهبي في ميزان الاعتدال: "وضعه عبد الحق بلا حجة".

ينظر، ابن حجر، تقريب التهذيب، ج: 01، ص: 605، وابن أبي حاتم، المرح والتعديل، ج: 09، ص: 289، والمزي، تهذيب الكمال، ج: 32، ص: 248، والذهبي، ميزان الاعتدال، ج: 04، ص: 440.

(2) فهمي هويدي، مرجع سابق، ص: 138.

الفصل الأول:الحكم الراشد والسياسة الشرعية (المعاصرة - مدخل مفاهيمي تعبيرى -

من باب التنظيم والضبط، ولا يخالف حاكمية الله، وذلك مثل عمل البرلمانات، إن التزمت بعدم مخالفة الشريعة القطعية.

3- كل ما جاز فيه الاجتهاد من المسائل الخلافية - ولو ضعف فيها الخلاف - يجوز لولاة الأمر بعد مشاورة أهل التخصص، أن يختاروا منها بعض الأقوال وتقنينها إن كانت جالبة للمصلحة دافعة للمفسدة، محققة للمقاصد الكبرى.

4- ما لم يرد فيه حكم تشريعي قطعي في الشريعة، فهو من العفو المسكوت عنه، ويجوز للعلماء والحكام أن يشرعوا فيه - بمعنى التقنين - ما يحقق المصلحة للأمة.

5- لا بد أن يُفَرَّقَ في أحكام التكفير، بين التكفير العام على الأفعال والظواهر، وبين إنزال تلك الأحكام على الأعيان، فيوصف الفعل أو القول أو الاعتقاد بأنه كفر أو شرك - إن ثبت أنه كذلك بالكتاب والسنة - ولكن لا ينبغي تنزيله على الأعيان - من الأفراد أو الجماعات أو الدول - إلا بتحقيق الشروط وانتفاء الموانع، من كون من ارتكب الكفر توفرت فيه شروط الأهلية للمخاطبة بالتكليف، فلا يكون مكرهاً ولا جاهلاً، ولا متأولاً، ولا قاصداً شيئاً آخر. وهذه الضوابط مبسطة في كتب الأصول والعقائد، عند أهل السنة والجماعة، بأدلتها وشواهداها. (1)

وقد بين الإمام ابن تيمية - رحمه الله - هذه القاعدة بقوله: (التكفير له شروط وموانع، قد تنتفي في حق المعين، وأن التكفير المطلق لا يستلزم تكفير المعين، إلا إذا وجدت الشروط وانتفت الموانع... أما الحكم على المعين بأنه كافر، أو مشهود له بالنار، فهذا يقف على الدليل المعين فإن الحكم يقف على ثبوت شروطه وانتفاء موانعه). (2)

6- من الواضح أن سيد قطب حكم على الحكام والمجتمعات بأنها جاهلية، رغم أنها تزعم الإسلام، ولم يفرق بينها في الحكم! وهذا حيف واضح، وجمع بين المختلفين، وحكم جملي حيث يجب التفصيل، فإن الشعوب المسلمة - في الغالب - لم ترض بأحكام جاهلية، ولم تقر بتلك القوانين الوضعية، ولم تختار إلا الإسلام مهيمناً، وسكوتهم أو موافقتهم الظاهرة، هو بسبب قهر الطغاة المستبدين وإكراهاتهم، بدليل أنه لو ترك بين الشعوب وبين الاختيار الحر من غير إكراه ولا تهديد ولا تخويف لما رضوا إلا بالإسلام، فكيف إذا يقال أنها اختارت الجاهلية ومن ثم الإيماء إلى

(1) ينظر، محمد أبو نور زهير، أصول الفقه، ج: 01، ص: 177، وعبد الله القرني، ضوابط التكفير عند أهل السنة والجماعة، ص:

210 إلى ص: 280، وهذه الدراسة الأخيرة - من أحسن الأعمال الأكاديمية التي وقفت عليها في موضوعها.

(2) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج: 12، ص: 498.

تكفيرها؟! ويقال: "تزعم لنفسها أنها مسلمة"! (1)

7- أن من كان من الحكام له نية الإصلاح والتدرج في تغيير تلك القوانين وحاول ولم يستطع وبقي يحاول بالوسائل المتاحة -قدر المستطاع- فقد عمل الذي عليه، ولا يخاطب بما لا يقدر عليه، فلا تكليف بغير المستطاع، ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: 286] و﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَاءً آتِنَهَا﴾ [الطلاق: 07]

وقد بسط الإمام ابن تيمية الكلام في هذه القاعدة، في غير موضع من الفتاوى، ومما قاله: (فالواجب على المسلم أن يجتهد في ذلك بحسب وسعه، فمن ولي ولاية يقصد بها طاعة الله، وإقامة ما يمكنه من دينه، ومصالح المسلمين وأقام فيها ما يمكنه من الواجبات واجتناب ما يمكن من المحرمات، لم يؤاخذ بما يعجز عنه، فإن تولية الأبرار خير للأمة من تولية الفجار.

ومن كان عاجزاً عن إقامة الدين بالسلطان والجهاد، ففعل ما يقدر عليه من النصيحة بقلبه والدعاء للأمة، ومحبة الخير، وفعل ما يقدر عليه من الخير، لم يُكَلَّفْ ما يعجز عنه... (2).

وقد صح عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، أنه وصف النجاشي -ملك الحبشة- بالرجل الصالح، فقال: «مات اليوم رجل صالح فقوموا فصلُّوا على أخيكم أصحمة». (3)

رغم أن النجاشي لم يدخل في كثير من شعائر الإسلام، ولا حَكَمَ بالشرعية، لا لجهله، بل لعجزه عن ذلك؛ لأن قومه يأنفون ذلك ولا يرضونه، ومن هنا قال ابن تيمية عنه: (.. وكثير من شرائع الإسلام، أو أكثرها، لم يكن دخل فيها لعجزه عن ذلك، فلم يهاجر ولم يجاهد ولا حج البيت، بل قد رُوي أنه لم يصلِّ الصلوات الخمس، ولا صوم شهر رمضان، ولا يؤدِّي الزكاة الشرعية؛ لأن ذلك كان يظهر عند قومه فينكرون عليه، وهو لا يمكنه مخالفتهم، ونحن نعلم قطعاً أنه لم يكن يمكنه أن يحكم بينهم بحكم القرآن، والله قد فرض على نبيه بالمدينة أنه إذا جاءه أهل الكتاب لم يحكم بينهم إلا بما أنزل الله إليه، وحدّره أن يفتنوه عن بعض ما أنزل الله.

والنجاشي ما كان يمكنه أن يحكم بحكم القرآن، فإن قومه لا يقرونه على ذلك، وكثيراً ما يتولى الرجل بين المسلمين والتتار قاضياً، بل وإماماً، وفي نفسه أمور من العدل يريد أن يعمل بها فلا يمكنه

(1) سيد قطب، معالم في الطريق، ص: 91

(2) ابن تيمية، المرجع نفسه، ج: 28، ص: 396.

(3) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الأنصار، باب: موت النجاشي، من حديث جابر، مرفوعاً، رقم: 3877، ج: 02، ص: 218.

ذلك، بل هناك ما يمنعه ذلك، ولا يكلف الله نفسا إلا وسعها.

وعمر بن عبد العزيز عُوْدِي وأُوْدِي على بعض ما أقامه من العدل، وقيل: إنه سُمَّ على ذلك! فالنجاشي وأمثاله سعداء في الجنة، وإن كانوا لم يلتزموا من شرائع الإسلام ما لا يقدرّون على التزامه، بل كانوا يحكمون بالأحكام التي يمكنهم الحكم بها).⁽¹⁾

وهذا النصّ من الإمام ابن تيمية يُكتب بماء الذهب، ويضع المسألة في نصابها على السكّة المستقيمة، ويرفع الحرج عن كثير ممن ابتلي بالحكم ولكنه وجد واقعا منحرفا فيه من التعقيد والحرج والإكراهات، فإنه حينئذ إما أن يترك الأمر فيتولاه غيره من المفسدين، وإما أن يزاحمهم في ذلك، مع نية الإصلاح والتقريب والتغليب، إن لم يكن التسديد، مع محاولة إرجاع الأمر إلى حيز الشريعة، وبما يمكنه منها، ممّا هو محلّ اتفاق كالتنمية وتقوية الاقتصاد، ورفع الظلم عن الناس، ومحاربة بعض القوانين الجائرة، ودعم المجتمع المدني، وتقوية الأحزاب، ودعم الحريات، وفتح مجال العمل الدعوي والخيري، بتدرج حكيم متبصّر، فإن كل هذا من الشريعة، وهو تطبيق لها في أهم مقاصدها؛ لأن الشريعة غير مختزلة في جوانب القوانين وتطبيق حدود الجنايات، كما يظنه بعض الناس.

وبهذا المفهوم، وتلك الضوابط لمصطلح الحاكمية، يكون متناسقا مع نصوص الشريعة ومقاصدها، غير متناقض مع مفهوم الحكم الرشيد، ويمكن تفعيله في الواقع بتلك الرّحابة.

◆ المطلب السادس: نظرية ولاية الفقهية وعلاقتها بالحكم الراشد

من الأسس المعيارية لرشادة الحكم التي مرّت معنا = أن السلطات ملكٌ للشعب، ولذلك فلهم حق المشاركة والاختيار لمن يحكمهم، ومن ثمّ مراقبتهم ومحاسبتهم، وحق عزلهم إن قصّروا في خدمة الأمة وأفسدوا، أو خالفوا أو نقضوا مقتضى العقد القائم بينهم، ومن هنا فأبى تسلّط على الشعب لإلغاء مشاركته أو اختياره، أو سلب حقوقه السياسية بأي ذريعة كانت = فهي ناقضة لمقتضيات الحكم الرشيد.

وقد مضى في المطلب الخامس مناقشة مسألة الحاكمية عند المودودي وسيد قطب، وتبيّن هناك بأنه مصطلح واسع يحتاج إلى شرح وتوجيه وضبط، لكي لا تختلط المفاهيم، ويُتدرّع باسم الحاكمية إلى نوع من الحكم الشيوعي (الديني) باسم السّماء، في أمور قد يكون للرأي والاجتهاد فيها مدخل كبير.

(1) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج: 19، ص: 218.

الفصل الأول:الحكم الراشد والسياسة الشرعية (المعاصرة - مدخل مفاهيمي تعبيرى -

ومن المسائل المشابهة لمفهوم الحاكمية، مصطلح "ولاية الفقيه عند الشيعة" أو حاكمية الفقهاء، كما يطلق عليها بعض علمائهم .

وخلاصة هذه النظرية كالآتي:

لما كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم حياً ، كان يحكم بين الناس بما أراه الله، وتجب طاعته مطلقاً، وقبل موته أوصى بالخلافة لآل بيته "علي عليه السلام" والأئمة الاثني عشر - وهم معصومون - كعصمة الرسول - وتجب طاعتهم - وكان آخر أولئك الأئمة "محمد بن الحسن العسكري" الذي غاب في السرداب، وهو المهدي المنتظر، ويخرج في آخر الزمان، ولكن قبل خروجه لا بد للناس من حاكم يحكمهم ويسوسهم بشرع الله، ولا بد أن يكون من الفقهاء العدول، وله نفس مقام الأئمة المعصومين في الاتباع؛ ولذلك تجب طاعته كطاعة الرسول والأئمة، إلى أن يعجل الله بخروج المهدي. (1)

هذه هي خلاصة نظرية ولاية الفقيه عند الشيعة، وللوقوف على حقيقتها وفلسفتها وتاريخها ومستنداتها وتطبيقاتها التاريخية والمعاصرة لا بد من التفصيل الآتي:

أولاً: نظرية ولاية الفقيه بالمفهوم الذي مرَّ معنا، هي الحاكمة الآن في إيران منذ قيام ما يسمّى بالثورة الإسلامية، على يد الخميني، وإلى اليوم، وقد نصَّ عليها في الدستور الإيراني، ففي الديباجة نصَّ الدستور على أن خطة الحكومة الإسلامية قائمة على أساس ولاية الفقيه التي طرحها الإمام الخميني (2) وأن الدستور متمشٍ مع ولاية الأمر والإمامة (3) وصرَّح في المادة الخامسة بذلك: (في زمن غيبة الإمام المهدي - عجل الله فرجه - تكون ولاية الأمر وإمامة الأمة في جمهورية إيران الإسلامية بيد الفقيه العادل، البصير بأمر العصر، الشجاع القادر على الإدارة والتدبير، وفقاً للمادة: 107). (4)

والمادة (107): تنص على أنه: (بعد وفاة مرجع التقليد المعظَّم والقائد الكبير للثورة الإسلامية العالمية، ومؤسس جمهورية إيران الإسلامية، سماحة آية الله العظمى الإمام الخميني (قُدس سرُّه الشريف) توكل مهمة تعيين القائد إلى الخبراء المنتخبين من الشعب، ويتدارس هؤلاء الخبراء ويتشاورون بشأن كل الفقهاء جامعي الشرائط المذكورين في المادتين (05) و(109). ومتى ما شخصوا فرداً منهم، باعتباره

(1) ينظر، الخميني: الحكومة الإسلامية، ص: 56 وما بعدها، وتحرير الوسيلة، ج: 01، ص: 433.

(2) ينظر، الدستور الإيراني، ص: 03.

(3) المرجع نفسه، ص: 05.

(4) المرجع نفسه، ص: 08.

الفصل الأول:(الحكم الرأى والسياسة الشرعية المعاصرة - مدخل مفاهيمي تقيرى -

الأعلم بالأحكام والموضوعات الفقهية، أو المسائل السياسية والاجتماعية، أو يحظى بشعبية عامة أو بتميز بارز في إحدى الصفات المذكورة في المادة (109)، ينتخبه للقيادة، وفي حال عدم وجود هذه الصفات المتفوقة، ينتخبون واحداً منهم ويعلنونه قائداً، ويتمتع القائد المنتخب من مجلس الخبراء بولاية الأمر...⁽¹⁾.

ولقد حدد الدستور الإيراني وظائف ولاية الفقيه بوضوح في المادة (110) كالاتى:

وظائف القائد وصلاحياته:

1. رسم السياسات العامة... بعد التشاور مع مجمع تشخيص مصلحة النظام.
2. الإشراف على حسن تنفيذ السياسات العامة للنظام.
3. إصدار الأمر بالاستفتاء العام.
4. القيادة العامة للقوات المسلحة.
5. إعلان الحرب والسلام والنفير العام.
6. تنصيب وعزل وقبول استقالة كل من:
 - أ. فقهاء مجلس صيانة الدستور.
 - ب. المسئول الأعلى في السلطة القضائية.
 - ج. رئيس مؤسسة الإذاعة والتلفزيون.
 - د. رئيس أركان القيادة المشتركة.
 - هـ. القائد العام لقوات حرس الثورة الإسلامية.
 - و. القيادات العليا للقوات المسلحة.
7. حل الاختلافات بين أجنحة القوات المسلحة الثلاث، وتنظيم العلاقات بينها.
8. حل مشكلات النظام التي لا يمكن حلها بالطرق العادية من خلال مجمع تشخيص مصلحة النظام.
9. توقيع مرسوم تنصيب رئيس الجمهورية بعد انتخابه من قبل الشعب...⁽²⁾
10. عزل رئيس الجمهورية، مع أخذ مصالح البلاد بعين الاعتبار، بعد صدور حكم المحكمة العليا بمخالفته لوظائفه الدستورية، أو بعد تصويت مجلس الشورى بعدم كفاءته السياسية...⁽²⁾.

(1) المرجع السابق، ص: 22.

(2) المرجع نفسه، ص: 23.

الفصل الأول:الحكم الراشد والسياسة الشرعية (المعاصرة - مدخل مفاهيمي تعبيرى -

وبهذه الوظائف -شبه المطلقة- للولي الفقيه في إيران، فإن الانتخابات وما ينبثق عنها من مؤسسات، هي في الحقيقة شكلية لا تأثير لها في الواقع؛ إذ الأمر الفصل في كل شيء في النهاية هو للولي الفقيه.

ثانياً: إن أهم أمر ينبغي أن يقف عليه الباحث حول هذه النظرية، هو إدراك الأساس العقدي والفكري الذي تركز عليه، ولذلك فالسؤال الذي ينبغي أن يسأل: ما هو الأساس الذي انبثقت منه نظرية ولاية الفقيه؟ والجواب الجُملي: انبثقت عن أصل عقدي في مذهب الإمامية ألا وهو: "الإمامة" والإمامة عندهم من أصول الدين لا من فروعها، بل مذهبهم كله قائم عليها !

والذي يقصدونه بالإمامة هو: أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم نصّ أن إمامة المسلمين من بعده تكون في اثني عشر إماماً من ذريته، بدأً من الإمام علي عليه السلام إلى محمد الحسن العسكري، وهؤلاء الأئمة معصومون وتجب طاعتهم كطاعة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم.

وهؤلاء الأئمة هم - على الترتيب - (1) :

1. علي بن أبي طالب.
2. الحسن ابنه.
3. الحسين.
4. علي بن الحسين زين العابدين.
5. محمد بن علي الباقر.
6. جعفر بن محمد الصادق.
7. موسى بن جعفر الكاظم.
8. علي بن موسى الرضا.
9. محمد بن الرضا الجواد.
10. علي بن محمد الهادي.

(1) وهؤلاء الأئمة الكرام من آل البيت - عليهم السلام - محلّ تبحيل وتقدير من أهل السنة والجماعة؛ لأنهم أئمة علم ودعوة وعبادة، وروايات أكثرهم في كتب الحديث السنّة - وغيرها، وأسمائهم وسيرهم العطرة = ماثولة في كتب التراجم؛ بلا نجس ولا شطط، إلا أننا لا نعصمهم، ولا نغلو فيهم، ولا نراهم وحدهم مصدر التلقي والافتداء، ولا دليل على تخصيصهم بأعينهم، ولا أنهم المقصودون في الحديث الوارد، ومنتزى ونسلم عليهم مع الصحب والآل. ويُنظر السلسلة العلمية البديعة (تسع محاضرات) للأستاذ حسن الحسيني: (من هم الأئمة الاثني عشر عند الشيعة والسنّة)، قناة: حسن الحسيني، في موقع يوتيوب: youtube.com

11. الحسن بن علي العسكري.

12. محمد بن الحسن العسكري - الغائب -؛ وهو المهدي المنتظر - عندهم -.

وانطلق الشيعة الإمامية في مسألة التنصيب عليها للإمام علي بن أبي طالب عليه السلام من حديث غدير خُمّ، الذي رواه الإمام أحمد في مسنده، عن زاذان أبي عُمَرَ، قال: سمعت علياً وهو في الرحبة وهو يَنشُدُ الناس: من شهد أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يوم غدير خُمّ وهو يقول ما قال؟ فقام ثلاثة عشر رجلاً، فشهدوا أنهم سمعوا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وهو يقول: «من كنت مولاه فعليّ مولاه، اللهم وال من ولاة، وعاد من عاداه». (1)

وحديث: «ألا ترضى أن تكون مَيّ بمنزلة هارون من موسى، إلا أنه لا نبي بعدي». (2)

وأما حديث الاثني عشر خليفة الذي جعلوه أصلاً لهذا العدد، فما رواه البخاري ومسلم في صحيحيهما، وغيرهما بألفاظ متقاربة، وفيه: «إن هذا الأمر لا ينقضي حتى يمضي فيهم اثنا عشر خليفة». (3) وللشيعة الإمامية أسانيدهم وألفاظهم لهذه النصوص.

قالوا: ولقد مضى هؤلاء الأئمة قادة للناس إلى زمن الإمام الثاني عشر محمد بن الحسن العسكري، ثم غاب غيبته الكبرى في سرداب سامراء، وهو الآن حي، وبغيته تلك، لا بدّ للناس من يقودهم - نيابة عنه - حتى يخرج قبل قيام الساعة، ويملأ الأرض عدلاً، كما ملئت جوراً.

وليس الخميني هو أول من قال بولاية الفقيه، فقد سبقه فقهاء شيعة إلى ذلك، على اختلاف بينهم في هذه الولاية، هل هي خاصة بالإفتاء والقضاء، أم هي عامة في كل أمور الدين والدنيا، على تفاصيل خلافية متشعبة بين فقهاءهم، إلا أن الذي ميّز هذه النظرية عند الخميني، أنه اتجه بها إلى حدّها

(1) أخرجه أحمد في مسنده، مسند علي بن أبي طالب، رضي الله عنه، من حديث زاذان أبي عُمَرَ، عن علي، وفي مسنده مقال، من أجل أبي عبد الرحيم الكندي (مجهول) كما في تعجيل المنفعة لابن حجر، ج: 02، ص: 496.

إلا أنه ورد من طرق كثيرة، عن أكثر من ثلاثين صحابياً، لذلك قال الذهبي في السير أن منته متواتر، وأخرجه ابن حبان في صحيحه، عن أبي الطفل بسند حسن، برقم: 6932، ج: 15، ص: 976.

وابن أبي عاصم في كتاب السنة، من حديث عبد الله بن عمر، بسند حسن أيضاً، رقم: 1357، ج: 02، ص: 604.

(2) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب فضائل الصحابة، باب مناقب عمر بن أبي طالب الثُرثري الهاشمي أبي الحسن رضي الله عنه، من حديث إبراهيم بن سعد عن أبيه، رقم: 3706، ج: 02، ص: 945.

(3) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الأحكام، باب الاستخلاف، عن جابر بن سمرة، رقم: 7221، ص: 714، ومسلم في صحيحه، كتاب الإمارة، بلفظ «اثنا عشر رجلاً»، عن جابر بن سمرة كذلك، رقم: 4706، ص: 786.

الفصل الأول:(الحكم الراشد والسياسة الشرعية المعاصرة - مدخل مفاهيمي تعبيرى -

السياسي والعقدي، بما لم يسبقه إليه أحد قط.

وله أقوال مسطورة في كتبه صريحة في ذلك، فيقول مثلاً: (...إذا نُحِضَ بأمر تشكيل الحكومة فقيه عالم عادل، فإنه يلي أمور المجتمع ما كان يليه النبي منهم ! ووجب على الناس أن يسمعوا له ويطيعوا).⁽¹⁾

وقال: (فوض الله الحكومة الإسلامية الفعلية المفروض تشكيلها في زمن الغيبة نفس ما فوّضه إلى النبي وأمير المؤمنين ! من أمر الحكم والقضاء، والفصل في المنازعات، وتعيين الولاية والعمال، وجباية الخراج، وتعمير البلاد).⁽²⁾

وله نصوص كثيرة في الدعوة إلى هذه الولاية وتفسيرها بما مرّ معنا.⁽³⁾

ولست مضطراً -هنا- أن أناقش هذه النظرية من الناحية العقدية أو الفقهية أو الحديثية، وردّ تأويلاتهم الغالية لبعض النصوص من القرآن والسنة، وإعطائها بعداً آخر ليوافق أهواءهم، فقد ردّ العلماء على كل ذلك وبيّنوه أحسن بيان.

إنما الذي يهمّ في هذا البحث أن يتبيّن أن هذه النظرية "ولاية الفقيه" تتعارض جملةً وتفصيلاً مع قواعد ومعايير الحكم الرشيد، وأسس الدولة العصرية، ويتبين ذلك فيما يلي:

لابد أن يقال -من حيث العموم- أن لا حرج في ولاية الفقيه لو كانت بمعنى: أن يكون له دور فقهي أو قضائي أو حتى سياسي، إذا شغل الزمان، وكان مؤهلاً لذلك، وقد قال بهذا حتى بعض علماء أهل السنة الذين كتبوا في الفقه السياسي مثل إمام الحرمين أبو المعالي الجويني في كتابه الغياثي⁽⁴⁾ مع توسيع مبدأ الشورى لجميع المؤهلين والأكفاء من نُحِبِ الأُمَّة، أما أن تكون ولاية الفقيه بالمعنى العام المطلق، ثم يضاف إليه شيء من القداسة والعصمة، فهذا هو المرفوض، والمخالف للعقل والنقل والواقع، لذلك وُجِدَت أصوات كثيرة لُنُحِبِ سياسية ومراجع دينية في إيران تدعو لإعادة النظر في هذه النظرية، كما هي مطبقة من عهد الخميني إلى الآن، وأن تتحول إلى ولاية رمزية تمارس صلاحياتها في ظل سلطة

(1) الخميني، الحكومة الإسلامية، ص: 56.

(2) المرجع نفسه، ص: 70.

(3) ينظر، الخميني، كشف الأسرار: ص: 181، وكتاب البيع، ج: 02، ص: 460 إلى 476، وتحرير الوسيلة، ج: 01، ص: 443.

(4) ينظر، أبو المعالي الجويني: الغياثي، ص: 462.

الفصل الأول:الحكم الراشد والسياسة الشرعية (المعاصرة - مدخل مفاهيمي تعبيرى -

- القانون والمؤسسات (1) ولكن لا يزال هذا الصوت الإصلاحى خافتا مقهوراً لا تأثير له في الواقع.
- ووجه كون هذه النظرية مخالفة للحكم الراشد، أن الحكم الراشد يقوم على مبدأ رفض فكرة الحق الإلهي في الممارسة السياسية، فكل أفراد الأمة على قدم المساواة، ولا أحد أشرف ولا أظهر ولا أفضل من أحد إلا بالكفاءة، بكل معانيها، ولا أحد يحق له أن يتصرف سياسياً وكأنه ينطق باسم السماء، وما يبذل القول لديه.
 - ومن معايير الحكم الراشد المشاركة الواسعة للأمة في البناء والأداء السياسي، وإعمال الشورى على نطاق واسع، وتكون الشورى حقيقية، لها مؤسستها الفاعلة والشرعية، والانتخاب الحرّ النزيه، واستقلال القضاء، وإعطاء صلاحيات حقيقية للسلطة التنفيذية... وكل هذا مفقود في هذه النظرية بمعناه المطلق، إذ كل المؤسسات - ولو كانت منتخبة صورياً - فصلاحياتها مقيّدة، والمرجعية الحقيقية في كل الأمور المصيرية هي بيد الولي الفقيه الذي يستمد مشروعيته من الإمام الغائب! (2)
 - ومن المبادئ المتفق عليها كمعيار للحكم الرشيد هو حرية الفرد واستقلال ذمته المالية وصيانة ممتلكاته الخاصة، ولا يحق لأحد نزعها منه إلا بحكم قضائي، مع التعويض عن الضرر الذي يلحقه، وذلك من أجل المصلحة العامة كأرض لبناء مستشفى أو شق الطرق والجسور... وغيرها... إلا أن الأمر يختلف في هذه القضية مع نظرية ولاية الفقيه، فمن حق "الولي الفقيه" أن يتصرف تصرفاً مطلقاً حتى في أموال الناس وممتلكاتهم، بما أراه الله!
- وفي هذا يقول المرجع الشيعي القبانجي - وهو من الفقهاء السياسيين - أنصار نظرية ولاية الفقيه:
- (للمعصوم حاكمية واسعة وعريضة ومطلقة على الشرعية من قِبَل الله تعالى! وأن تصرفه نافذ على الرعية ماضٍ مطلقاً، وله حق التصرف في أموالهم بالشكل الذي يراه، فبالرغم من أن لهم سلطة على ممتلكاتهم وأموالهم، إلا أن سلطة المعصوم أقوى وأولى!) (3)
- أن هذه النظرية تتعارض مع مبدأ الرقابة والمحاسبة من الأمة على حكامها، وأن لا أحد فوق القانون، وكيف يحاسب الولي الفقيه أو من زكاه هو، وقوله لا يردُّ؟! لأنه يتكلم نيابة عن الإمام

(1) ينظر، راشد الغنوشي: الديمقراطية وحقوق الإنسان في الإسلام، ص: 12.

(2) قد حاول خامنائي في كثير من تصريحاته وكتبه أن يبيّن أن منصب الولي الفقيه هو شكلي، له مجرد النصح والإشراف دون إلزام، كما في كتابه: حاكمية الإسلام بين النظرية والتطبيق، ص: 47.

(3) ينظر، صدر الدين القبانجي، المذهب السياسي في الإسلام، ص: 196.

المعصوم، ومن قَبِلَ الله تعالى. (1)

- كما أن هذه النظرية يلزم عنها الاستبداد والقهر للمخالفين، والبعد عن الانفتاح السياسي مع المعارضين؛ لأن كل أولئك في النتيجة هم معارضون لمنهج الله وأمره، مشاقون لله ورسوله؛ إذ الرد على الولي الفقيه ومخالفته = معارضة للمعصوم ، والمعارضة للمعصوم معصية !

وهذا الذي يفسر ظاهرة الانحسار السني في إيران، والتضييق عليهم حتى في شعائرهم الدينية، ولم يقتصر هذا التضييق على المخالفين السنة، بل شمل حتى قادة ومراجع شيعة ممن يعارضون هذه النظرية من الإصلاحيين كتيار أحمد خاتمي وكروي، وغيرهم؛ لأنهم في نظر أصحاب هذه النظرية خارجون على الشريعة ، منابذون لنواب الأئمة، الناطقين نيابة عن السماء !

(1) ينظر، علي فهد الزميع، في النظرية السياسية الإسلامية، ص: 329.

■ المبحث الثاني: السياسة الشرعية المعاصرة، المفاهيم، وأسس الاجتهاد والتجديد.

○ تمهيد :

مصطلح السياسة الشرعية من المواضيع الشائكة والمتداخلة، وخاصة في مسائلها ونوازلها المعاصرة، أو القديمة المتجددة، وهي تحتاج إلى ضبط وتحقيق وتحرير لأصولها وفروعها- تصوراً وتصديقاً - لأنها متعلقة بعموم الأمة وأنا ومآلا، ولذلك فالزلل فيها ضرره عام متسع، وقد لا يمكن استدراكه، ومن هنا وجب دراستها بعقل فقهي مستنير، ونفس صبور، مع تحرر منضبط مرتفع عن التقليد، مع اطلاع واسع على تراث الفقه السياسي، ومراعاة سياق الزمان والمكان، والرمي بطرف بعيد لكل تجربة سياسية صالحة تتناسق مع كليات وأصول الفقه السياسي المحرر= عند ذلك -فقط- يمكن للفقه السياسي أن يكون متفاعلا وفعالاً في الواقع المعاصر، بما يحقق عالمية الرسالة وصلوحيتها في امتدادها؛ زمانا ومكانا.

وفي هذا المبحث أحاول الاقتراب من هذا التنظير، مستحضراً في الذهن الواقع الراهن، مع نظرة إصلاحية، لا مكان فيها لتقديس القديم أو الانبهار بالجديد، بل السعي بالسياسة الشرعية نحو الواقعية في ضوء مقاصد التشريع الكبرى.

وقد جعلت هذا المبحث في ثلاثة مطالب، هي :

1. المطالب الأول: السياسة، مفهومها ومقاصدها.
2. المطالب الثاني: السياسة الشرعية والخلافة، وإشكالات المصطلح والمفهوم.
3. المطالب الثالث: أسس الاجتهاد والتجديد في الفقه السياسي المعاصر.

◆ المطلب الأول : السياسة: مفهومها ومقاصدها.

أولاً: السياسة في اللغة والنصوص الشرعية : لا يخلو معجم عربي قديم أو حديث من ذكر السياسة وجذرها اللغوي وأصلاتها في الوعاء اللغوي العربي، ولم أرَ أحداً نفى أنها أصلية في اللسان العربي، خلا المقرئ في كتابه "المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار"،⁽¹⁾ فزعم أنها كلمة مغولية، ويوسف بن ثعري الحنفي،⁽²⁾ فزعم أنها مزيج من لغة المغول والترک.⁽³⁾

وما ذهب إليه شنوذ من القول، محجوج بما صحَّ -بلا ريب- من توارد هذه الكلمة عن العرب الفصحاء قبل الإسلام، وفي الصدر الأول، شعراً ونثراً.

نعم، لم يرد هذا اللفظ مصدراً ولا مشتقاً في القرآن الكريم، لكن ورد بالمعنى في عشرات الآيات التي تتحدث عن الحكم والقضاء والعلاقة بين أولي الأمر والرعية، والحث على قيم العدل والشورى، وفقه العلاقات الداخلية والخارجية والحقوق والواجبات... وغيرها.

وقد ورد اشتقاقها في حديث صحيح -واحد- عن النبي صلى الله وآله وسلم، وفيه: «كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء، كُلَّمَا هَلَكَ نَبِيٌّ خَلَفَهُ نَبِيٌّ، وإنه لا نبيَّ بعدي...»⁽⁴⁾ ومعنى تسوسهم، أي: تتولى أمورهم، كما تفعل الأمراء مع الرعية⁽⁵⁾ قال ابن حجر: (أي: كانوا إذا ظهر فيهم الفساد بعث الله نبيا يقيم لهم أمرهم، ويزيل ما غيروا من أحكام التوراة. وفيه إشارة إلى أنه لا بدّ للرعية من قائم بأمورها، يحملها على الطريق الحسنة).⁽⁶⁾

(1) ينظر، أحمد بن علي المقرئ، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، ج: 03، ص: 384.

(2) هو: يوسف بن ثعري بَرْدِي (بردي: كلمة تَنْزِيَّة بمعنى عطاء الله) الحنفي، أبو المحاسن، جمال الدين، مؤرخ بختانة، من أهل القاهرة، مولداً ووفاءً، من تلاميذ الإمام جمال الدين البلقيني، وبه تأدب وتفقه وقرأ الحديث، ثم أولع بالتاريخ، وأبدع في فنون الفروسية، وامتاز في علم النغم والإيقاع، له عدة تصانيف، منها "مورد اللطائف من ولي السلطنة والخلافة" و"حلية الصفات في الأسماء والصناعات" ولد سنة: 606، وتوفي في: 682هـ.

ينظر: خير الدين الزركلي، الأعلام، ج: 08، ص: 222.

(3) ينظر، يوسف بن ثعري الحنفي، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، ج: 06، ص: 268.

(4) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الأنبياء، باب ما ذكر في بني إسرائيل، من حديث أبي هريرة مرفوعاً، رقم: 3455، ص: 895. ومسلم في صحيحه، [كتاب الإمارة، باب: وجوب الوفاء ببيعة الأول فالأول]، رقم: 4773، ص: 796.

(5) ينظر، محي الدين النووي، شرح صحيح مسلم، ج: 12، ص: 231.

(6) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ج: 06، ص: 497.

الفصل الأول:الحكم الراشد والسياسة الشرعية (المعاصرة - مدخل مفاهيمي تعبيرى -

ويلاحظ -هنا- أن الحديث ألمح إلى السياسة بمعناها العام التي تسعى إلى الإصلاح وإزالة الفساد، على طبيعة الخطاب النبوي الرامي إلى إعطاء المعاني اللغوية معانٍ اصطلاحية رسالية.

وأما ورود هذا اللفظ عن الصحابة رضي الله عنهم فورد عن غير واحد منهم، ومن أوضح ذلك وأحسنه، ما صحَّ عن عمر رضي الله عنه حين قال: « قد علمتُ وربَّ الكعبة متى تهلك العرب! فقام إليه رجل من المسلمين، فقال: متى يهلكون يا أمير المؤمنين؟ قال: حين يسوس أمرهم من لم يعالج أمر الجاهلية، ولم يصاحب الرسول صلى الله عليه وسلم ». (1)

وهذا الأثر عن سيدنا عمر يشي بمعنى دقيق في السياسة، وهو أن قادتها هم الذين يجمعون بين أمرين: معرفة الحق، والخبرة بمسالك الباطل، وهذا أمر في غاية الأهمية، فكم من صالحين تولَّوا المناصب السياسية ففشلوا لعدم حنكتهم السياسية في تقدير حجم الخصوم والأعداء والجاهلية المحيطة بهم، فكان أمرهم خُسراً!

ويقول ابن تيمية في هذا الصدد: (... ينبغي للولي والعالم أن يكون خبيراً بالشَّرِّ وأسبابه وعلاماته، مثل الخبرة بالكفر والفسوق وأحوال العدو في دينهم وديانهم، ليحترس من شرِّ ذلك). (2)

ومن هذين الأثرين يمكن أن تستخلص معانٍ كثيرة في فقه السياسة المتبصرة كما ينبغي أن تكون، منها:

- أنه لا بد للناس من قادة صالحين يقومون بأمرهم ويصلحون شأنهم.
- وأن رجل السياسة الراشد هو من يجعل من عمله السياسي غرضاً إصلاحياً للأمة، لا مجرد التكبس والجري وراء المصالح الشخصية.
- وأن الدراويش المعقلين لا يصلحون للسياسة ولو كانوا صالحين.
- وأن رجل السياسة لا بد أن تكون له ثقافة واسعة يتحقَّق بها ما يصبو إليه من الخير والإصلاح والتغيير.

(1) أثر حسن لذاته، أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف، رقم: 34651، ج: 18، ص: 186، والبيهقي في شعب الإيمان، رقم: 7119، ج: 10، ص: 28، بسند رجاله ثقات، إلا المستظَّل بن حُصين فلم يذكر فيه البخاري وابن أبي حاتم جرحاً ولا تعديلاً، لكن وثَّقه غير واحد، قال ابن سعد: ثقة قليل الحديث، وقال العجلي: تابعي ثقة، وذكره ابن حبان في الثقات. ينظر، ابن أبي الحاتم: الجرح والتعديل، ج: 08، ص: 411، وابن سعد الطبقات: ج: 06، ص: 180، وابن حبان، الثقات، ج: 07، ص: 516، والعجلي، الثقات، رقم: 1558.

وقد وهم الدكتور سعد الشثري في تحقيقه لمصنف ابن أبي شيبة، ج: 18، ص: 186، فحكم عليه بالجهالة مطلقاً، بسكوت البخاري وابن أبي حاتم عنه، ومن المعلوم أن سكوتهما لا يقتضي جرحاً ولا تعديلاً، كما هو مقرَّر في علم المصطلح.

(2) ابن تيمية، السياسة الشرعية، ص: 193.

الفصل الأول:(الحكم الراشد والسياسة الشرعية المعاصرة - مدخل مفاهيمي تقعي -

- وأن السياسة الراشدة لن تكون أبداً في مشاققة لما جاءت به الأنبياء والمرسلون.
- وأن العالم الرباني-حقاً- هو من يسعى للإصلاح العام والاهتمام بشؤون الأمة. ومن أحسن ما قاله الإمام أبو حامد الغزالي أن (الفقيه هو العالم بقانون السياسة وطريق التوسط بين الخلق إذا تنازعوا بحكم الشهوات، فكان الفقيه معلّم السُلطان ومرشده إلى طرق سياسة الخلق وضبطهم لينتظم باستقامة أمورهم في الدنيا، ولَعَمْرِي إنه متعلّق أيضاً بالدين، لكن لا بنفسه، بل بواسطة الدنيا، فإن الدنيا مزرعة الآخرة، ولا يتمُّ الدين إلا بالدنيا).⁽¹⁾
- فإذا تبين هذا، عَلِمَ أن المعاني اللغوية الواردة في المعاجم عن السياسة= متناغمة متكاملة ومنسجمة مع ما ورد في الحديث عن النبي والآثار عن الصحب الكرام، إلا أن ما ورد في الثاني أوسع دلالة ممّا ورد في مفردات القواميس، إذا الوارد المعاجم، ما يلي:
- سُنْتُ الرِّعِيَةِ سِيَاَسَةً، وَسُوَسُ الرَّجُلِ أُمُورَ النَّاسِ، إِذَا مُلِّكَ أَمْرَهُمْ.
- وساس القوم: قام على مصالحهم.
- وساس يسوس إذا أحسن النظر.
- وساس الناس: حكمهم وتولّى قيادتهم وإدارة شؤونهم.
- ساس الوالي الرعية: أمرهم ونهاهم.⁽²⁾

إلى آخر تلك المفردات القاموسية التي تعطي معنى مُجَرِّداً جافاً لهذه اللفظة، وهي بمعناها اللغوي-المجرد- لا تختص بشؤون الدولة والحكم، بل هي عامة، فيقال: سياسة الأسرة، وسياسة الشركة، وسياسة الدابة، وسياسة المدرسة.. إلا أنه استقرت فيما بعد بأنها تتعلق بشؤون الحكم، ولذلك أعجبتني تحليل الدكتور أكرم كساب وتنسيقه لتلك المعاني اللغوية -بعد الاستقراء- فوجدها بمعنى :

أ. الملك والرياسة والولاية.

ب. التدبير والإصلاح والرعاية.

ج. والتأديب والتذليل.

ثم قال: (ولهذا فالحاكم الذي لا يحقّق هذه الثلاثية المبدّعة من تحقّق رياسة وولاية، وإصلاح

(1) أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ج: 01، ص: 17.

(2) ينظر، الجوهري، الصحاح، مادة: سوس: ح: 03، ص: 938، والخليل بن أحمد الفراهيدي، العين، ح: 07، ص: 336، وابن منظور، لسان العرب، ج: 06، ص: 108، ومعجم اللغة العربية المعاصرة، ج: 02، ص: 1134.

الفصل الأول:(الحكم الراشد والسياسة الشرعية المعاصرة - مدخل مفاهيمي تعديري -

ورعاية، وتأديب وتذليل، لا يُعدُّ حاكماً ناجحاً). (1)

فإذا انضافت إلى المفهوم الإصلاحي المعنى الرسالي الذي سبق، فقد تمَّ الأمرُ وكُمِّلَ .

ثانياً: المعنى الاصطلاحي للسياسة: لقد تكلم كثير من الفقهاء المسلمين عن المقصود بالسياسة،⁽²⁾ ويتلخَّص مجموع قولهم أنهم يقصدون أحد ثلاثة أمور :

1- إصلاح أمور الرعية وتدبير أمورهم. (3) (عام)

2- فعل شيء من الحاكم لمصلحة يراها. (4) (خاص)

3- شرع مُغلَّظ. (5) (أخص)

ويلاحظ على هذه المقاصد الثلاثة بأنها تربط السياسة بالحاكم فقط، فيما أنها تدبير أمور الرعية، أو فعل شيء من الحاكم، أو شرع مُغلَّظ. وكلها خاصة بالسلطات والحكام والأنظمة، وهذا التخصيص لا بدُّ أن يفهم في سياقه التاريخي الذي كان يجعل أمور السياسة ملقاة على عاتق الحكام، فهم الذين كانوا يُصلحون ويدبرون أمر المجتمعات والصالح العام، وأما الشعوب فهي رعية ليس لها إلا السمع والطاعة !

وهذا من الناحية المجردة فيه قصور ونقص، إذا وُزن بقواعد الحكم الراشد كما ينبغي أن يكون عليه، سواء في الشريعة الإسلامية في نصوصها الصحيحة، والتي تعطي مساحة كبيرة للأمة في الشورى، وحرية الاختيار، والاحتساب، والمراقبة، والمحاسبة، وتفعيل منظمات المجتمع المدني، وتعبير آخر: المشاركة الفاعلة في صناعة السياسة، وكذلك الأمر في قواعد السياسة المعاصرة.

ومن هنا فقد طوّر الغربيون هذا المصطلح وجعلوه أشمل وأوسع ليعم كل المجتمع من القادرين على الفعل السياسي، كل بحسب تخصصه وإمكاناته، فعرفوها مثلاً بـ:

- أصول أو فن إدارة الشؤون العامة.
- البحث عن الصالح والمفيد للمجتمع.
- نشاطات الجماعات المختلفة داخل المجتمع ونشاطات السلطة السياسية.

(1) أكرم كتاب، السياسة الشرعية، مبادئ ومفاهيم، ضوابط ومصادر، ص: 14.

(2) أقصد بمعناها المفرد، وليس المركب، الذي حدث بعد ذلك "السياسة الشرعية" وسيأتي مناقشة ذلك.

(3) ينظر، الموسوعة الفقهية الكويتية، ج: 25، ص: 295.

(4) ينظر، ابن نجيم الحنفي، البحر الرائق، ج: 05، ص: 76.

(5) ينظر، ابن عابدين، رد المختار على المختار (حاشية ابن عابدين)، ج: 04، ص: 103.

- فن الممكن.

- فن حكم الدول. (1)

ولذلك فيمكن أن تعرّف السياسة تعريفاً يتمازج ويتناغم مع قواعد الحكم الرشيد، فيقال: السياسة علمٌ وفنٌ وفعلٌ يتعلق بكل ما يتصلّ بالدولة والحكومة والمؤسسات، وكيفية إدارتها بما يحقّق المصلحة العامة للأمة، في شؤونها الداخلية والخارجية.

والذي أقصده "بالمؤسسات" هي كل المؤسسات الحكومية والخاصة، ومؤسسات المجتمع المدني، وبهذا يكون لكلّ الفاعلين في المجتمع نصيب في العمل السياسي، كلٌّ بحسبِهِ، ولذلك يظهر مدى القصور في تعريفات بعض الفقهاء للسياسة بأنها "شرع مغلّظ" أو "عقوبة مفوّضة إلى رأي الإمام" ومع ما في هذا من قصور ففيه أيضاً محاذير خطيرة، قد تُتخذ ذريعةً إلى مفاسد لا تحفى، وهذا الذي سأناقشه فيما يلي.

ثانياً: هل السياسة شرع مغلّظ؟

ورد وصف السياسة بهذا على لسان بعض الفقهاء، فقالوا:

(السياسة عقوبة مفوّضة إلى رأي الإمام) (2) أو (تغليظ جناية لها حكم شرعي؛ حسماً لمادة الفساد) (3) أو هي: (شرعٌ مغلّظ). (4)

والسؤال حول هذه التعريفات الثلاثة أن يقال عن الأول: من الذي فوّض الإمام (الحاكم) في تلك العقوبة؟ وعن الثاني: ما المقصود بتغليظ الجناية وأن لها حكماً شرعياً؟ وعن الثالث: من الذي غلّظ ذلك الشرع؟

والذي ينبغي أن يقال: بأن أحداً لم يفوّض حاكماً بأن يُشرّع العقوبات كما يشاء بمجرد أنه يرى ذلك، لأن الحاكم بشر يعتره النقص والقصور، ونزعات النفس، ونزعات الشيطان، وقد يتخذ ذلك ذريعةً للانتقام، أو تصفية المخالفين والمعارضين، ولو كانوا من الصالحين، وقد حدث هذا-فعلاً- في التاريخ، كما سيأتي بيانه.

(1) ينظر، أكرم كتاب، مرجع سابق، ص: 15.

(2) ينظر، ابن عابدين، ردّ المحتار على الدر المختار، ج: 04، ص: 15 .

(3) المرجع نفسه.

(4) ابن نجيم، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، ج: 05، ص: 67.

الفصل الأول:(الحكم الراشد والسياسة الشرعية المعاصرة - مدخل مفاهيمي تعبيرى -

وكما هو معلوم أن العقوبات عن الجنايات في الشريعة مذكورة في القرآن والسنة الصحيحة على أوجه التفصيل، لأنها متعلقة بدماء الناس وأنفسهم، فلم يتركها الشارع الحكيم مفوضة لرأي أحد، ومن عجيب تفسير الإمام ابن عابدين لقول: "تغليظ جناية لها حكم شرعي" قال: وقوله: لها حكم شرعي. معناه: أنها داخلة تحت قواعد الشرع، وإن لم ينص عليها بخصوصها، فإن مدار الشريعة بعد قواعد الإيمان على حسم مواد الفساد لبقاء العالم. (1)

فيقال: كل جناية في الشرع لها حكم منصوص عليه، ولا اجتهاد مع النص، والجنايات التي تباح بها العقوبة في الشرع هي: الردة المغلظة، والقتل، والقذف، والزنا، والحراة، والبغي. وهذه قد وردت فيها نصوص تفصيلية لا زيادة عليها ولا نقصان.

ولقد توسع بعض الفقهاء في ذلك المعنى للسياسة حتى وصلوا بها إلى القتل، فقال ابن عابدين - مثلاً -: (وتستعمل أخص من ذلك مما فيه زجر وتأديب = ولو بالقتل!) (2) وجعل من أمثلة ذلك السارق إذا تكرّر منه... والمبتدع، فيحل قتلهم! (3)

فكيف يقال هذا وقد صح في الحديث: «لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث: الثيب الزاني، والنفس بالنفس، والتارك لدينه، المفارق للجماعة» (4) وأما إباحة قتل المبتدع -تغليظاً- فقد يتدبر به أقوام لا خلاق لهم من الحكام؛ فيسفكوا به الدم المعصوم بلا برهان، ثم إن المبتدع إما أن يكون مسلماً عاصياً معصوم الدم، فكيف يباح دمه؟ أو كافراً مرتداً وهذا لا يقول به إلا الخوارج الذين يُكفرون بالمعصية، وحتى من ارتكب بدعة كفرية، فلا يطلق عليه اسم الكفر إلا بعد إقامة الحجة، وانتفاء الشبهة من كل وجه، وقد قال ذاك الخارجي لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: "أعدل فإنك لم تعدل" (5) ولم يسفك دمه، ولا أمر بذلك أصحابه.

وهذه المسألة شبيهة بمسألة أخرى متفرعة عنها، وهي: القتل تعزيراً! وقد عرّفوا التعزير بأنه:

(1) ينظر، ابن عابدين، المرجع السابق، ج: 04، ص: 15 و 103.

(2) المرجع نفسه، ج: 04، ص: 15.

(3) المرجع نفسه، ج: 04، ص: 15.

(4) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الديات، باب قوله تعالى: أن النفس بالنفس، من حديث عبد الله بن عمر، مرفوعاً، رقم: 7878، ص: 644، ومسلم في صحيحه، [كتاب القسامة والمحاربن والفضاص والديات، باب: ما يباح به دم المسلم]، رقم: 4375، ص: 713.

(5) أخرجه مسلم في صحيحه، [كتاب الزكاة، باب: ذكر الخوارج وصفاتهم]، من حديث جابر، رقم: 2449، ص: 431.

الفصل الأول:الحكم الرشيد والسياسة الشرعية (المعاصرة - مدخل مفاهيمي تعبيرى -

عقوبة مفوضة إلى رأي الحاكم⁽¹⁾ أو: (عقوبة غير مقدرة تجب حقا لله تعالى أو لآدمي، في كل معصية ليس فيها حدّ أو كفارة).⁽²⁾

ولا يُنكر ما للتعزير من أهمية في الفقه الجنائي؛ إذ به يرتدع كثير في المفسدين، وهو وإن لم يرد صراحة في القرآن، إلا أنه ورد في السنة على ترك الجهاد والسرقه التي لا تُوجب الحدّ، وعلى منع الزكاة، ومماثلة المدين الموسر... وغيرها، ويكون بالوعظ والتوبيخ والتهديد والمجر والتشهير، وبالمال، والحبس، والجلد.⁽³⁾ فهذه كلها لا إشكال فيها، وإنما الإشكال في قول بعض الفقهاء يجوز أن يبلّغ بالتعزير إلى القتل!⁽⁴⁾

وقد نُسب هذا القول إلى الإمام مالك، وبعض الحنابلة، وبعض الشافعية، ومنعه أبو حنيفة (في الجملة) والشافعي وأبو يعلى من الحنابلة، وتوقف فيه أحمد.⁽⁵⁾

والمانعون لوصول التعزير إلى القتل أسعدُ دليلا، لما مرّ من النصّ المحرّم لإباحة الدم إلا فيما ثبت بالشرع، ولحديث: «لا يُجلد فوق عشر جلدات إلا في حدّ من حدود الله»⁽⁶⁾ هذا في الجلد فكيف بالقتل. والذي يتماشى مع مقاصد الشرع في حفظ الأنفس، وأن (العقوبة بقدر الجناية)⁽⁷⁾ (والعقوبات تتغلظ بتغلظ الجرائم)⁽⁸⁾ وقد حدّد الشارع الحكيم تلك الجرائم المغلظة.

وأما ما استدل به المميزون لبلوغ التعزير إلى القتل، فمجمّل ما استدلوا به من النصوص، إما أنّها لا تصحّ، أو صحّت وهي خارج محل النزاع، وهي كالاتي:

- (1) ينظر، السرخسي: المبسوط، ج: 09، ص: 79.
- (2) ينظر، محمد سليم العوا: في أصول النظام الجنائي الإصلاحي، ص: 309.
- (3) ينظر، المرجع نفسه، ص: 309. وأكرم كتاب، مرجع سابق، ص: 43.
- (4) من أغرب ما وقفت عليه في ذلك، ما ورد في كتاب الهداية شرح بداية المبتدي للمرغنابي الحنفي، وفيه: (ومن حدّه الإمام أو عزّره فمات: فدّمه هذرا!؛ لأنه فعّل ما فعل بأمر الشرع، وفعل المأمور لا يتقيد بشرط السلامة... ولما استوفى حق الله تعالى بأمره؛ صار كأن الله أماته من غير واسطة، فلا يجب الضمان!!) ينظر، برهان الدين البقاعي، الهداية شرح بداية المبتدي، ج: 02، ص: 777.
- وهذا نصّ مُخيف، وفيه فتح باب الشّر والاستهانة بدماء الناس، والتوصيف العصري لهذا النوع من القتل لمن مات تحت التعزير المذكور في هذا النص، هو الموت تحت التعذيب! فهل هذا يُقبل في الحكم الرشيد المعاصر!؟
- (5) ينظر، الحصص: أحكام القرآن، ج: 01، ص:، وابن فرحون: تبصرة الحكام، ص: 61 وما بعدها، ووالماوردي: الأحكام السلطانية، ص: 210، والتهوي: كشف القناع، ج: 4، ص: 75.
- (6) أخرجه -بهذا اللفظ- أحمد في مسنده، من حديث أبي بريدة، مرفوعا، برقم: 15832، ج: 25، ص: 153.
- (7) ينظر، معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية، ج: 18، ص: 19.
- (8) المرجع نفسه، ج: 18، ص: 65.

- قتل الجاسوس المسلم.
- قتل من وقع على ذات محرم.
- قتل الساحر.
- قتل من عمِلَ قوم لوط.
- قتل شارب الخمر في الرابعة.
- قتل من أراد تفريق الأمر بعد انعقاد البيعة للإمام.
- قتل من أتهم بزوجة أبيه.
- قتل من وقع على بهيمة.

فهذه ثمانية أدلة فرعية استدلو بها، وهذا أوان ذكرها ومناقشتها - باختصار -:

1- قتل الجاسوس المسلم: وجواز قتل الجاسوس المسلم لم يثبت به نص صحيح صريح في الكتاب أو السنة، وإنما هو قول لبعض الفقهاء من المالكية⁽¹⁾ وهو مسألة خارجة عن محل النزاع، لأنها مرتبطة بمجالات استثنائية في الحرب والجهاد. ومن تجسّس على المسلمين، ولحق بسببه ضرر = فقد خان خيانة كبرى، وهذه قد تصل إلى القتل؛ لأنه بتجسس قد يفعل بالمسلمين قتلاً وفساداً ما لا يفعله الأعداء، والمتجسس قاتل.

2- قتل الساحر: وقد اختلف الفقهاء في هذه المسألة على أقوال، من القول بالقتل مطلقاً، أو إذا قتل بسحره، أو كان سحره يشتمل على أمور كفرية، بعدما اتفقوا على أن العمل بالسحر حرام.⁽²⁾

وأما الحديث الذي يستدل به من قال بقتل الساحر، فهو إن صح محمول على أنه حدٌ وليس تعزيراً، فكيف وهو حديث معلول في الأصل، ولم يصح قط مرفوعاً إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم، ولفظه: «حد الساحر ضربه بالسيف». فقد أخرجه الترمذي في جامعه، والبيهقي في سننه، والحاكم في مستدركه، وعبد الرزاق في مصنفه، والطبراني في معجمه الكبير من حديث جندب رضي الله عنه مرفوعاً.⁽³⁾

وقد قال الترمذي نفسه عقب هذا الحديث: هذا حديث لا نعرفه مرفوعاً إلا من هذا الوجه، وإسماعيل بن مسلم يُضعف في الحديث؛ من قبل حفظه. قلت: وإسماعيل هذا الذي ذكر الترمذي "متروك".⁽⁴⁾

(1) ينظر، تاج الدين بمرام الإدريسي، تحبير المختصر، ج: 02، ص: 469، ومحمد بن عبد الله الخرشبي، شرح مختصر خليل، ج: 03، ص: 119، وابن رشد الجدل، البيان والتحصيل، ج: 02، ص: 536.

(2) ينظر: أبو بكر محمد بن إبراهيم بن المنذر، الإشراف على مذاهب العلماء، ج: 08، ص: 241.

(3) أخرجه: في جامعه الترمذي، كتاب الحدود، باب حد الساحر، من حديث جندب، مرفوعاً، رقم: 1527، ص: 635.

(4) ينظر، البخاري، التاريخ الكبير، ج: 01، ص: 372، وابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، ج: 02، ص: 198.

3- قتل شارب الخمر في الرابعة: وهذا مذهب مهجور لم يقل به أحد من الفقهاء المعتبرين والحديث الوارد في ذلك ليس عليه العمل، وحكمه منسوخ بالاتفاق، إلا ما كان من خلاف الإمام ابن حزم وابن القيم وأحمد شاکر⁽¹⁾ على ما في سنده من مقال، إذ فيه شهر بن حوشب وهو ضعيف، ومن أهل العلم من حسّنه بشواهد، والتحسين فيه نظر.

ولفظ الحديث: «الخمر إذا شربوه فاجلدوهم... ثم إذا شربوها فاقتلوهم عند الرابعة»⁽²⁾.

4- قتل من تزوج زوجة أبيه: لحديث البراء قال: لقيت خالي ومعه الراية، فقلت أين تريد؟ قال: بعثني رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى رجل تزوج امرأة أبيه من بعده أن أضرب عنقه -أو أقتله- وأخذ ماله.⁽³⁾ فإسناده ضعيف لا يضطرابه، وقد أعلاه الدارقطني⁽⁴⁾ فلا حجة فيه.

5- قتل من وقع على ذات محرّم: للحديث المروي: «من وقع على ذات محرّم فاقتلوه...»⁽⁵⁾ فهو حديث ضعيف، في سنده: إبراهيم بن إسماعيل بن أبي حبيبة "منكر الحديث".⁽⁶⁾

6- قتل من عمل عمل قوم لوط: وبه قال المالكية والشافعية والحنابلة حدّاً لا تعزيراً، وقال الحنفية، لا يقتل إلا إن تكرر ذلك منه ولم ينزجر، فيقتل حينها تعزيراً.⁽⁷⁾

على أنه ينبغي أن ينبّه على أن كل الأحاديث التي وردت مرفوعة إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم في قتل من يفعل ذلك = ضعيفاً لا يصح منها شيء، فطرّفها كلها ضعيفة،⁽⁸⁾ ومن حسنّها، فبالمتابعات⁽⁹⁾ إذاً، فمن قال بأن القتل هو حدٌّ فلا حرج لصحة الدليل عنده، ومن قال يُقتل تعزيراً

(1) ينظر، ابن الحزم، المحلى، ج: 11، ص: 331، وابن القيم: تهذيب سنن أبي داود وإيضاح مشكلاته، ج: 02، ص: 296، وقد كتب في تأييد هذا القول أحمد شاکر رسالة بعنوان: (كلمة الفصل في قتل مدمني الخمر).

(2) أخرجه أحمد في مسنده، من حديث عبد الله بن عمرو، مرفوعاً، برقم: 6553، ج: 11، ص: 111، وينظر التعليق والحكم عليه في المرجع نفسه.

(3) أخرجه أحمد في مسنده، من حديث البراء بن عازب، رقم: 18557، ج: 30، ص: 526.

(4) ينظر، الدارقطني، العلل والسؤلات، ج: 12، ص: 127.

(5) أخرجه ابن ماجه في سننه، كتاب الحدود، باب من أتى ذات محرّم، من حديث ابن عباس، مرفوعاً، برقم: 2564، ص: 450.

(6) ينظر، ابن الملقن، البدر المنير في تخرّيج الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير، ج: 08، ص: 609، ومحمد ناصر الدين الألباني، إرواء الغليل، ج: 08، ص: 22.

(7) ينظر، يحيى بن هبيرة الشيباني، اختلاف الأئمة العلماء، ج: 02، ص: 255، وابن حزم، المحلى، ج: 12، ص: 391.

(8) قال الإمام بن حزم في المحلى عن قتل من عمل عمل قوم لوط، ج: 11، ص: 385، (لا يصح أثر في قتله، نعم، ولا يصح أيضاً في ذلك شيء عن الصحابة رضي الله عنهم).

(9) ينظر، شعيب الأرنؤوط ورفاقه، تحقيق مسند أحمد، (حاشيته)، ج: 04، ص: 464، والألباني، إرواء الغليل، ج: 08، ص: 16.

الفصل الأول:الحكم الراشد والسياسة الشرعية (المعاصرة - مدخل مفاهيمي تعبيرى -

بالتكرّر ففي قوله نظر، والحديث المروي بلفظ: «من وجدتموه يعمل عمل قوم لوط، فاقتلوا الفاعل والمفعول به»⁽¹⁾ لا يصح، إذ في سنده: عمرو مولى المطلب، ضعيف.⁽²⁾

7- قتل من وقع على بهيمة: لحديث: «من وقع على بهيمة فاقتلوه، واقتلوا البهيمة»⁽³⁾ وهذا الحديث ضعيف الإسناد، في إسناده إبراهيم بن إسماعيل "ضعيف" وهو حديث منكر معلول.⁽⁴⁾

8- قتل من أراد تفريق الجماعة بعد انعقاد البيعة للإمام: لحديث: «من أتاكم وأمركم جميعا على رجل واحد، يريد أن يشقّ عصاكم، أو يفرّق جماعتكم فاقتلوه»⁽⁵⁾ وهذا لا حجة فيه على القتل تعزيرا، فهو محمول على البغي والخروج على الإمام الحق، بعد اجتماع الكلمة.

فهذه جُملة ما استدل به من أجاز القتل تعزيرا، وقد تبين مما مرّ أنه لا يسنلم منها دليل من حيث السند أو المعنى، وما صحّ مُتأوّل على غير محلّ النزاع.

وخلاصة المسألة: أن وصف السياسة بأنها شرع مغلظ وعقوبة مفوّضة إلى رأي الإمام، ثم لإطلاق القول بجواز القتل تعزيراً لحسم مادة الفساد= ليس عليه برهان صحيح صريح من الكتاب والسنة والقواعد الشرعية، وقد اتخذ كثير من الحكام في تاريخ المسلمين ذريعة لسفك كثير من دماء المخالفين بتهمة البدعة والزندقة والفساد لمجرد مخالفتهم لبعض سياسات الحاكم المنحرفة، وخاصة ونحن نرى الحكم على بعض العلماء والصالحين في بعض البلاد بالقتل تعزيراً وهذا الباب الآن لا بد أن يُسدّ، وأن يهجر القول به، وإن قال بعض الفقهاء قديماً، فلا داعي له اليوم، وقد تطوّرت وسائل التعزير الرادعة بما يمنع الفساد، من سجن وغيره.

إذاً، فقصر السياسة على التغليظ، ثم إيصال هذا التغليظ إلى القتل غير صحيح، نعم قد يكون التغليظ وارد في السياسة في حدود الشرع والعرف والمصلحة، وقد يكون كذلك بالمنع من بعض الأشياء

(1) أخرجه أحمد في مسنده، من حديث ابن عباس، مرفوعاً، برقم 2732، ج: 04، ص: 464، وأبو داود في سننه، كتاب الحدود، باب: فيمن عمل قوم لوط، برقم: 4462، ص: 937، وابن ماجة في سننه، كتاب الحدود، باب: من عمل قوم لوط، برقم: 4464، ص: 450، في سنده عمر بن مولى المطلب، وهو ضعيف، ينظر العقيلي: الكامل في الضعفاء، ج: 06، ص: 206.

(2) ينظر، العقيلي: الكامل في الضعفاء، ج: 06، ص: 206، والذهبي: المغني في الضعفاء، ج: 02، ص: 487.

(3) أخرجه أحمد في مسنده، من حديث عبد الله بن عباس، مرفوعاً، برقم: 2420، وأبو داود في سننه، كتاب الحدود، باب فيمن أتى بهيمة، رقم: 4464، وقال: ليس بالقوي.

(4) ينظر، ابن حجر العسقلاني، تقريب التهذيب، ص: 87، والترمذي، العلل الكبير، ص: 236، وابن أبي حاتم، العلل، ج: 04، ص: 204.

(5) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الإمارة، برقم: 4798، من حديث عرجة مرفوعاً، ص: 801.

الفصل الأول:(الحكم الرشيد والسياسة الشرعية المعاصرة - مدخل مفاهيمي تعبيرى -

المباحة أو تقييدها، أو بالإسقاط لبعض العقوبات، أو تأجيلها، بل قد تكون بالإتيان ببعض المحظور للحاجة، أو اختيار بعض الأوجه،⁽¹⁾ للضرورة أو الحاجة، أو بإنشاء بعض السياسات الداخلة في حيز العفو، أو المدرجة تحت قاعدة فتح الذرائع أو المصلحة المرسله، فكل ذلك من السياسة الراشدة، إذا حسن القصد فيها، وكان تنزيلها بفهم وبصيرة وشورى.

لذلك، فمن أحسن التعاريف لـ: "السياسة" عند القدامى، والذي يتماشى مع معناها العام الشامل، ويدخل في مفهومها العام والخاص والأخص، ما عرّفها به الإمام المقرئزي، حيث قال، هي: (القانون الموضوع لرعاية الآداب والمصالح وانتظام الأحوال).⁽²⁾

ثالثاً: مقاصد السياسة

لعلّ تعريف المقرئزي -السابق- للسياسة يجمع مقاصدها بلفظ موجز منضبط، وعند تحليله تظهر مقاصد السياسة العامة، بأنها:

- 1- انضباط أمور الناس، حكماً ومحكومين بقوانين ملزمة للجميع فيما يتعلق بالشأن العام، بما يتماشى مع أعراف الناس وعاداتهم، وما اتفقوا عليه من سياسات، مما يجعل حكم القانون شاملاً للجميع، بلا استثناء، وتكون بذلك الدولة دولة حقّ وقانون. ويفهم هذا من قوله: "القانون الموضوع" ولا يتصور حكم وسياسة رشيدة بلا قانون موضوع في ضبط السياسة والشأن العام.
- 2- أن تهتم السياسة برعاية الآداب والأخلاق الاجتماعية، وأن ينضبط الناس بها؛ لأنه بغير رعاية الآداب في مختلف مجالات الحياة ينخرم نظام الأمة العام، ويكثر الفساد، وتعمّ الفوضى الاجتماعية، وذلك مؤذن بفساد العمران، وما من أمة إلا ولها آداب مقدسة لا بد أن تُراعى وتحترم، بحسب دينها وثقافتها وفلسفتها، ويفهم هذا من قوله "الرعاية الآداب".
- 3- أن تكون السياسة ساعية لجلب المصالح المختلفة للأمة في كل المجالات؛ لأن سعي جميع الناس في هذه الحياة يقصد منه تحقيق أكبر قدر من المصلحة الفردية والجماعية بكل مراتبها، الضرورية والحاجية والتحسينية، آنأ ومآلاً.

ويفهم من الدعوة لجلب المصالح = دفع أضرارها من جميع أنواع المفسد الفردية والجماعية، الواقعة والمتوقّعة، ولتقريب المعنى فليتمثّل بهذا المثال الواقعي، فيقال:

(1) ينظر، أكرم كساب، مرجع سابق، ص: 43.

(2) تقي الدين المقرئزي، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، ج: 03، ص: 383.

الفصل الأول:الحكم الراشد والسياسة الشرعية (المعاصرة - مدخل مفاهيمي تعبيرى -

من أعظم المصالح التي يتوق لها كل البشر هو "الكفاية المالية"؛ بأن يتحقق للإنسان ما يوفر به: مسكنًا يأويه، ومطعمًا يدفع عنه المسغبة، ولباسًا يوارى عورته، ومركبًا يُيسر حركته في الحياة، وأن يكون في كفاية إذا مَرِضَ أن يجد دواءً مُيسرًا، وإذا عجز لكِبَرٍ أو مرضٍ أو ضرورةٍ أن يجد كفاية في عيشه، بما يحفظ كرامته، ويصون عِرْضه.

فالساسة الرشيدة -حقا- هي من تسعى لتحقيق كل ذلك -بقدر الطاقة-، وأن تجعل برامج حقيقية للوصول إلى أن يكون الناس في تنعم ورفاه، ومن جهة دفع المفسدة: تحاول القضاء على أزمة السكن والبطالة والتسول، ومحاربة الأمراض والآفات الاجتماعية التي تحول دون تحقيق تلك المقاصد.

4- لا يختلف اثنان أن من أعظم مقاصد السياسة انتظام أحوال الناس، وانضباط الاجتماع الإنساني من التسبب والعبثية فيما يتعلّق بالشؤون العامة والحراك الفردي والجماعي، فلا يكون تعدّد عل الغير، ولا تغول من طائفة ضد أخرى، ولا تهاون في الحقوق والواجبات، وذلك بالمحافظة على أمن الناس في أديانهم وأنفسهم وعقولهم وأموالهم وأعراضهم، ولا يتم ذلك إلا بزواجر واقية من شرار الخلق والأخذ على أيديهم عند الجنابة والمخالفة، ولذلك كان لكلّ أمة قوانينها الجنائية الرادعة.

فهذه هي أقطاب مقاصد السياسة التي لا يكاد يختلف عليها العقلاء من بني الإنسان، ولا يكون الاختلاف إلا في بعض الاعتقادات، أو الاختلاف في تفسير بعض تلك المقاصد، ومن هنا تختلف السياسة في شريعة الإسلام عن السياسة العقلية المحضة، إذ السياسة في الشريعة الربانية مرتبطة مفاهيمها بعقائد وأخلاق ونبات، لأنها تسعى لسعادة الدارين، وتحقيق مصالح الدنيا والآخرة، ومن هنا قد ميّز العلامة ابن خلدون الخلافة عن غيرها من السياسات العقلية المحضة بأنها: (حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي، في مصالحهم الأخروية، والدينيوية الراجعة إليها).⁽¹⁾

وأما الملك الطبيعي والسياسة العقلية المحضة فهي: (حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدينيوية ودفع المضار)⁽²⁾ ولا يخفى بأن (مقصود الشارع بالناس صلاح آخرتهم؛ فوجب بمقتضى الشرائع حمل الكافة على الأحكام الشرعية في أحوال دنياهم وآخرتهم).⁽³⁾

وهذا الذي ذكر ابن خلدون يوجب أن يُتعرّف على المقصود بالخلافة والسياسة الشرعية؛ لأن

(1) عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، ص: 230.

(2) المرجع نفسه، ص: 230.

(3) المرجع نفسه، ص: 230.

كلام ابن خلدون قد يكون فيه لبس على بعض الناس، فيفهمون منه معنى الإكراه على الدين أو التقديس لمسمى الخلافة، وسأحاول تجلية ذلك في المطلب الموالي.

◆ المطلب الثاني: مفاهيم حول الخلافة والسياسة الشرعية.

أولاً: الخلافة : قد يفهم من كلام ابن خلدون السالف، بأن للخلافة نوعاً من القداسة، وأن لها حق التكلم باسم الشرع وحمل الكافة عليه - بمعنى الإكراه، أو أنها نظام للأمة يجب اتباعه إلى يوم القيامة !

وقبل الخوض في صلب الموضوع وعمقه، لابد أن يُفَرَّق بين المعنى اللغوي، والعرفي، والاصطلاحي، والشرعي، لمسمى الخلافة، ثم يُبيِّن ما المقصود بالخلافة في الأحاديث النبوية التي صحّت، وما هي مقاصد تلك الخلافة، وهل يلزم التسمي بها، أو أن هذا اللقب مقصود لذاته ؟

- فأما المعنى اللغوي للخلافة فهو من: خَلَفَ يَخْلُفُ خِلَافَةً، يقال، خَلَفَ فلانٌ فلاناً، إذا كان خليفته، ويقال خلفه في قومه خِلافةً، ومنه قوله تعالى: ﴿... وَقَالَ مُوسَى لِأَخِيهِ هَارُونَ أَخْلِفْنِي فِي قَوْمِي...﴾ [الأعراف: 142]، وخَلَفْتُهُ أيضاً، إذا جئت بعده. (1)

- وأما المعنى العرفي الذي جرى على ألسنة الناس، منذ قرون وإلى اليوم، فهو: دُولُ المسلمين التي تسمت بذلك، منذ الخلفاء الراشدين، مروراً بدولة بني أمية وبني العباس والدولة العثمانية. فكل ذلك يسميه الناس خِلافةً، وحكامها خلفاء، ويقولون آخر خلافة للمسلمين هي الخلافة العثمانية، وأكثر المؤرخين والكتاب درجوا على هذا. (2)

- وأما ما درج عليه الاصطلاح الفقهي للخلافة، فإن أغلب الفقهاء، ردّوا ما قاله الماوردي، وارتضوه، وقد عرفها بقوله عن الإمامة، هي: (موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا) (3) وقد عرّفها التفتزاني بقريب من هذا بقوله: (رئاسة عامّة في أمر الدين والدنيا، خلافة عن النبي ﷺ). (4)

(1) الجوهري، الصحاح، ج: 04، ص: 1356.

(2) ينظر-مثلاً- راغب السرجاني، الموسوعة التاريخية الميسرة، ج: 01، صفحات: 159، 219، 317، ج: 02، الصفحات: 410، 115.

(3) أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، ص: 15.

(4) ينظر، سعد الدين التفتزاني، شرح المقاصد، ج: 02، ص: 272.

الفصل الأول:الحكم الراشر والسياسة الشرعية (المعاصرة - مدخل مفاهيمي تعبيرى -

وقد عتّب الأستاذ رشيد رضا - رحمه الله - على هذين التعريفين موافقا ! بقوله: (وكلام سائر علماء العقائد والفقهاء من جميع مذاهب أهل السنة لا يخرج عن هذا المعنى...).⁽¹⁾ وفي هذا التعريف ما يوهم بإضفاء نوع من التعظيم والإجلال والتقدّيس لمسمى الخلافة، وأنها موكولة بحفظ الدين وحراسته، وأنها تقوم بذلك نيابة عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ! وفي هذا القيد الذي ذكره إشكال كبير مُقلق؛ إذ النبوة من وضع الله عز وجل، فكيف يقال بأن أحداً من البشر - هو خليفة عن الرسول في حراسة الدين؟! والصواب: أنه لا يملك أحد أن يُقعد أحداً في منصب يكون فيه نائبا عن رسول الله في رياسة أمتّه، وأما حراسة الدين فليست موكولة لأحد، وإنما هي للأمة كلها، فيجب على مجموعها المحافظة على ذلك، وليس لرئيس أو إمام أو خليفة، أو حتى عالم وفقهه، وإن كانت المسؤولية عليهم أعظم وأعسر.

وكلمة "خليفة عن النبي" ثقيلة؛ إذ القول بخلافة النبي صلى الله عليه وآله وسلم يجعل ذاك المنصب شبه مقدّس، يحمي صاحبه من الاعتراض والنقد والخلع، وهذا الغلو في مسمى الخلافة هو الذي فتح الباب للغلو في الأئمة وتقدّيس الحكّام.⁽²⁾

ومن أمثلة ذلك قول الإمام الماوردي: (جاء الشرع بتفويض الأمور إلى وليّه في الدّين...).⁽³⁾ فمن أين أتى بهذا الوصف "وليه في الدين" ! فهل الحاكم - فعلا - "ولي الله عز وجل في الدين"؟! وقال في بعض ملوك زمانه: (...واختصّ منهم راعيا أوجب عليه حراسة رعيته، وأوجب على الرعية صدق طاعته، وجعله الوسيط بينه وبين عباده! ولم يجعل بينه وبينهم أحداً سواه ! فكان ملك الملوك بهاء الدولة ممن خصّه الله باسترعاء خلقه واستودعه حفاظ حقه...).⁽⁴⁾ فأبي غلو في الحاكم وتقدّيسه فوق هذا؟!!

ومن ذلك قول الألويسي في مقدمة تفسيره، بأنه ائتمر في تأليفه للأوامر الشريفة، العالية المولية، الإمامية، السلطانية، العلامة، الهمامية، الصمصامية، الأعدلية، الأفضلية، الأسعدية، الأجلية، الملكية الأشرفية... إلى أن قال: (ممهد الدنيا والدين، خليفة الله في العالمين ! أبو العباس...).⁽⁵⁾

(1) محمد رشيد رضا، الخلافة، ص: 14.

(2) ينظر، أحمد بن سعدان الغامدي، تجديد الفقه السياسي، ج: 02، ص: 12 وما بعدها.

(3) الماوردي، أبو الحسن، الأحكام السلطانية، ص: 16.

(4) الماوردي: دور السلوك في سياسة الملوك، ص: 54.

(5) الألويسي، شهاب الدين، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، ح: 01، ص: 05.

الفصل الأول:الحكم الراشد والسياسة الشرعية (المعاصرة - مدخل مفاهيمي تعبيرى -

وقال عن تفسيره، أنه قد تم تأليفه، زمن: خليفة الله الأعظم، وظله المبسوط على خليفته في العالم، مجدّد نظام القواعد الحمديّة، ومحدّد جهات العدالة الإسلاميّة، سورة الحمد ! الذي أظهره الرحمن في صورة الملك لكسر سورة الكافرين... ! (1)

والأمثلة كثيرة جداً من هذا الغلو الغريب في أشخاص الملوك والحكام. (2)

وقد عقب الأستاذ عبد الوهاب خلاف على بعض تلك الأقوال بقوله: (وليس عموم ولاية الخليفة وشمولها للشؤون الدينية بجاعل الخليفة ذا صلة إلهية، أو مستمداً سلطانه من قوة غيبية، وما هو إلا فرد من المسلمين وثقوا بكفايته في كرامة الدين وسياسة الدنيا فبايعوه، على أن يقوم برعاية مصالحهم... ومن هنا يتبيّن أن الصفة الإلهية التي ألصقتها بالرياسة العليا في الحكومة الإسلامية بعض... تفخيماً لشأن الخلفاء وتقديساً لهم ليست من أصل الدين في شيء). (3)

وقد ألمح الإمام الجويني لمخالفة الماوردي في تعريفه العالِي، فعرّفها بقوله، هي: (رياسة تامّة، وزعامة عامة، تتعلق بالخاصة والعامة، في مهمّات الدين والدنيا، مهمتها: حفظ الحوزة، ورعاية الرعية، وإقامة الدعوة بالحجة والسيف، وكفّ الحيف، وانتصاف للمظلومين من الظالمين، واستيفاء الحقوق من المستنفعين، وإيفاؤها على المستحقين) (4) فصارت بهذا أقرب إلى التّكليف من التّشريف.

والمقصود أن في بعض من تعاريف الفقهاء - قديماً وحديثاً - لمسمى الخلافة - اصطلاحاً - فيه شوائب، والصورة فيها غير مكتملة، والمفهوم ضبابي فيه كثير من الغموض والاضطراب، وهذا الذي جعل الكثيرين يعتقدون بأن في الإسلام شيئاً مثالياً يسمى "الخلافة" وأنه مطلب شرعي لا بد أن يتحقق بهذا الاسم في الواقع، وأنه مقصود لذاته، وأنه نظام شامل كامل ومؤسسة متكاملة = وهذا فيه خلط كبير، وتمسك بحرفية بعض النصوص دون الغوص إلى حقيقتها ومقاصدها، ومن هنا وجب أن يُعلم ما معنى الخلافة في لسان الشرع، لتكون معياراً يُوزن به الخطأ والصواب، وهذا الذي سأعالجه فيما يلي:

- **الخلافة في لسان الشرع:** وردت عدت أحاديث نبوية في "الخلافة" بعضها صحيح، وأخرى دون ذلك فالذي صح - مثلاً - ذكر أن: «...خلافة النبوة ثلاثون سنة، ثم يؤتي الله ملكه من

(1) المرجع السابق.

(2) وقد ذكر بعضها منها الدكتور الغامدي، مرجع سابق.

(3) عبد الوهاب خلاف، السياسة الشرعية، ص: 87.

(4) أبو المعالي الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم، ص: 22.

يشاء» وفي لفظ: «تكون الخلافة ثلاثون سنة، ثم تصير ملكاً».⁽¹⁾

وقد وصف رسول الله ﷺ الخلفاء ب: "الراشدين المهديين".⁽²⁾

والسؤال: ما المقصود بهذه الخلافة، وهل هذا الاصطلاح مقصود ومُلمز أو له مزية وفضل، وهل يجب السعي لاسترجاعه أو أن ذلك مطلب شرعي؟!

والجواب: المقصود بالخلافة الراشدة أو خلافة النبوة، هو: أن يكون من يحكم الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم على منهجه في العدل وسائر مقاصد سياسة الناس. ولا مزية لهذا المصطلح في نفسه، وليس مقصوداً لذاته، بل لا دليل على وجود شيء في القرآن والسنة الصحيحة لما يسمى بـ: "نظام الخلافة" أو "دولة الخلافة" كما هو شائع، بل هي تسمية تاريخية وعرفية فحسب، وأن القصد الحقيقي للخلافة - في قصد الشارع - هو الالتزام بالمبادئ والقواعد العامة للرشد في الحكم والسياسة، كالعدل والمساواة والحرية... أو بعبارة كلية: "جلب المصالح الدنيوية والدينية، وتكثيرها، ودفع المفاسد وتقليلها في تسيير الشأن العام، قدر المستطاع" فهذا هو المعنى الشرعي للخلافة الراشدة.

والدليل على أنها ليست نظاماً جاهزاً يجب استجلابه وتطبيقه، أنه حتى الخلافة الراشدة في عهدها الأربعة، كان فيها اختلافات سياسية وتنظيمية معروفة مشتهرة، مع أن فترة الخلفاء الأربعة كلهم لم تتجاوز الأربعين سنة؛⁽³⁾ ولا يعكّر على هذا الكلام الحديث المروي في مسند أحمد وغيره، مرفوعاً، وفيه: «تكون النبوة فيكم ما شاء الله، ثم يرفعها إذا شاء أن يرفعها، ثم تكون خلافة على منهج النبوة، فتكون ما شاء الله أن تكون، ثم يرفعها إذا شاء أن يرفعها، ثم تكون ملكاً عاصباً فيكون ما شاء الله أن يكون، ثم يرفعها إذا شاء أن يرفعها، ثم تكون ملكاً جبرياً، فيكون ما شاء الله أن يكون، ثم يرفعها إذا شاء أن يرفعها، ثم

(1) أخرجه أحمد في مسنده، من حديث أبي عبد الرحمن سفينة، مرفوعاً، برقم: 21928، وأبو داود بنحوه في سننه في كتاب السنة، باب الخلفاء، رقم 4635، من حديث أبي بكر، مرفوعاً، ص: 977، والترمذي في جامعه، كتاب الفتن، باب ما جاء في الخلافة، من حديث سفينة، مرفوعاً، رقم 2374، ص: 828، وفيه زيادة مهمة، وهي: قال سعيد (ابن جهمان الراوي عن سفينة) فقلت له: إن بني أمية يزعمون أن الخلافة فيهم، قال: كذبوا بنو الترقاء، بل هم ملوك من شرّ الملوك!
وفي هذه الزيادة فوائد منها: أن علماء السلف كانوا يفرقون بوضوح بين الخلافة الراشدة والملك، وأن منهم من كان يجهر بما يرى من الحق لا يخشى في الله لومة لائم.

(2) أخرجه أحمد في مسنده، رقم، 17142، ج: 28، ص: 367، وابن ماجه في سننه، كتاب السنّة، باب: اتباع سنة الخلفاء الراشدين المهديين، رقم: 42، ص: 67.

(3) ينظر، أحمد الريسوني، الفكر الإسلامي وقضايا السياسة المعاصرة، ص: 16.

الفصل الأول:الحكم الراشد والسياسة الشرعية (المعاصرة - مدخل مفاهيمي تعديري -

تكون خلافة على منهاج النبوة...»⁽¹⁾ لأن هذا الحديث لم يصف ولا حدّد نظاماً معيناً جاهزاً، وإنما يحيل على الوصف العام للخلافة الراشدة المهتدية بالمنهج النبوي، ومن هنا فلا إلزام بهذا الاسم "الخلافة"، هذا إن صح الحديث، فكيف إذا عُلِمَ أنه حديث في صحّته نظر، بل هو ضعيف.⁽²⁾

والخلاصة: أن الخلافة لها معنى لغوي وعرفي تاريخي واصطلاحي فقهي ومقصد شرعي، وأن الأخير هو المطلوب، وهو بمعنى: اتباع منهج رسول الله صلى الله عليه وسلم في الحكم والالتزام بالقواعد التشريعية في سياسة الشرعية، فمن كان كذلك فقد حقق معنى الخلافة⁽³⁾ وإن لم يتسمّ بها، ومن ابتعد

(1) أخرجه أحمد في مسنده، من حديث النعمان بن بشير مرفوعاً، رقم: 18406، ج: 30، ص: 355.

(2) هذا الحديث قد حسنته بعض المعاصرين، كالشيخ الألباني في السلسلة الصحيحة، ج: 01، ص: 34، والشيخ شعيب الأرنؤوط في تحقيق مسند أحمد، ج: 30، ص: 356، وفي هذا التحسين نظر، لما يلي: أن هذا الحديث في سنده نظر كبير، فقد قال الإمام أحمد، حدثنا سليمان بن داود الطيالسي، حدثني داود بن إبراهيم الواسطي، حدثني حبيب بن سالم، عن النعمان بن بشير، فمدار هذا الحديث على هذا الإسناد، وحتى من رواه في بعض الكتب مثل البزار في مسنده البحر الزخار بسند آخر، برقم 2796، فقد غمز إلى تعليقه بالاضطراب، فقال: لا نعلم أحداً قال فيه: النعمان عن حذيفة إلا إبراهيم بن داود، فسند البزار مضطرب، فبقي التعويل على سند الإمام أحمد، فلندرسه باختصار:

أ. سليمان بن داود الطيالسي: كان محدثاً مُكثراً حافظاً، إلا أنه كان كثير الخطأ، كما قال ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، ج: 04، ص: 113، وقال يونس بن حبيب الأصفهاني: أخطأ في سبعين موضعاً، وسئل عنه الإمام أحمد، فقال: عندنا ثقة صدوق، فقلت: إنه يخطئ؟ فقال: يُحتمل له، كما في طبقات المحدثين بأصبهان، ج: 02، ص: 49، وقال ابن عدي في الكامل: قال إبراهيم بن سعد الجوهري: أخطأ أبو داود الطيالسي في ألف حديث! كما في الكامل في الضعفاء، ج: 05، ص: 261، وذكره الذهبي في المغني في الضعفاء، ج: 01، ص: 216.

ب. داود بن إبراهيم الواسطي: وإن وثّقه ابن أبي حاتم وابن حبان، فقد تبعنا في ذلك توثيق الطيالسي له، والطيالسي نفسه كما مرّ في ترجمته فيه كلام، وليس من رجال الجرح والتعديل، وقد ذكر داود هذا الذهبي في المغني في الضعفاء، ج: 01، ص: 216، وخاصة في حبيب بن سالم، فقال: داود بن إبراهيم الواسطي عن حبيب بن سالم.

ج. حبيب بن سالم: وإن قال فيه ابن حجر في التقريب، ص: 219، لا بأس به، وأخرج له الجماعة خلا البخاري، فهو مُتَكَلِّم فيه، فقال فيه البخاري: فيه نظر، كما في التاريخ الكبير، ج: 02، ص: 318، والغفيلي في الضعفاء، ج: 01، ص: 619، وقال ابن عدي: في أسانيد اضطراب. كما في ميزان الاعتدال، ج: 01، ص: 455، وذكره الذهبي في الضعفاء، ج: 01، ص: 147، والغفيلي في الضعفاء أيضاً، ج: 01، ص: 619.

إذن، فالحديث تفرد به أبو داود الطيالسي، بهذا السند، كما قال الدارقطني في الأفراد، ص: 39، ومع هذا التفرد فحال رجال سنده كما ترى، فالحديث لا يرتقي للخُسن، فضلاً عن الصحة، بل هو ضعيف.

وإني لأتعجب لبعض الجماعات الإسلامية المعاصر التي تبني فكرها على مثل هذا الحديث، في الدعوة للخلافة التي على منهاج النبوة، انطلاقاً من هذا الحديث الضعيف!!

(3) وقد أحسن جداً الأستاذ المودودي في ذكر الفوارق الجوهرية بين الخلافة والملك، فقد رصّد ذلك بدقّة، وجعلها ثمانية فروق، هي: التّعزُّر في قانون تنصيب الخليفة، التّعزُّر في طريقة عيش الخلفاء، التّعزُّر في وضع بيت المال، زوال حرية الرأي، زوال حرية القضاء، انتهاء حكومة الشورى، ظهور العصبية القومية، زوال سيادة القانون. وقد أفاض في شرح ذلك والاستدلال عليه في 40 صفحة، يسلم له في أغلبه، وفي بعض التفاصيل مبالغة! ينظر، أبو الأعلى المودودي: الخلافة والملك، ص: 99 إلى: 139. وكتابه هذا إذا ضمّ إليه كتاب بن تيمية (الخلافة والملك) وكتاب عبد السلام ياسين: (الخلافة والملك) فإن الصورة تتجلى من كل الزوايا في الفروق بين الخلافة

الفصل الأول:الحكم الراشد والسياسة الشرعية (المعاصرة - مدخل مفاهيمي تقعيدي -

عن ذلك فقد ضيَّع معنى الخلافة ولو تسمى بالخليفة، وسمى نظام حكمه بـ: "الخلافة".

ولكن السؤال الذي ينبغي أن يجاب عليه - بتحقيق - ما محل ما يعرف بـ: "السياسة الشرعية من كل ذلك؟ وهذا الذي تكون الإجابة عليه في التفصيل الآتي.

ثانياً: السياسة الشرعية : كان من فرضيات هذا البحث أن السياسة الشرعية علمٌ مستقل، وإن كانت في أصلها تابعة للفقهاء الإسلاميين العام، وأنها بهذا التركيب "سياسة" "شرعية" لها أدلتها وأسبابها وركائزها، وللوقوف على صدق هذه الفرضية من عدمه لابد من التشريح الآتي:

1- لم يرد هذا الاصطلاح المركب إضافة ولا لقباً، في القرآن الكريم، ولا في السنة النبوية الصحيحة، ولا عن الصحابة، ولا التابعين، ولا استعمله الأئمة الأربعة، ولا تلاميذهم، وقد تتبَّعت ما كتبه الباحث نصر محمد عارف في كتابه "في مصادر التراث السياسي الإسلامي" وقد حاول الاستقراء الشامل لكل ما وقعت عليه يده من المؤلفات في الفقه السياسي من القرن الثاني الهجري إلى القرن الثامن عشر للميلاد، فلم أرَ أيَّ كتاب منها بهذا الاسم: "السياسة الشرعية" إلى القرن الثالث الهجري، وبالضبط رسالة الوزير طاهر الخزاعي: (1) "الوصية في الآداب الدينية والسياسة الشرعية" (2) (مخطوط) بل لا يوجد فيما ذكر مما يفوق 300 مصنف أي تأليف بهذا الوصف المركب بعد رسالة الخزاعي إلا رسالة ابن تيمية "السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية" وأربعة كتب بعدها إلى القرن 18 ! (3)

ويبدو أن الخزاعي لم يقصد بكتابه المذكور في السياسة ما فهمه بعض المعاصرين من عنوانه، بل هو موجّه كنصائح وآداب لأحد أبنائه، ولذلك يترجّح أن قصده بالسياسة ما كان بمعناها العام، وليس مسائل الحكم والسلطة.

والملك، وإن كان كلُّ واحد منهما عاجل القضية بأسلوب ومنهج مختلف؛ فكان ابن تيمية: أقرب إلى التقعيد الفقهي المقاصدي، والمودودي: فكري سياسي تاريخي، وياسين: حركي دعوي واقعي.

(1) وقد وجهها لأحد أبنائه وفيها آداب عامة، وليست المقصود بها السياسة الشرعية بمفهومها المعهود عند المتأخرين، ينظر، فؤاد صالح السيد، معجم السياسيين المثقفين في التاريخ العربي الإسلامي، ص: 356.

(2) هو طاهر بن الحسين بن مصعب الخزاعي، أبو الطيب، ذو اليمينين، كان أديبا حكيما شجاعا، استوزر للمأمون على خراسان، وكان من كبار الوزراء والفُؤاد، مات مقتولا بخراسان سنة: 207هـ، وقد ولد في: 159هـ، ينظر، أبو العباس ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ج: 02، ص: 517، والدين الزركلي، الأعلام، ج: 01، ص: 96.

(3) ينظر، نصر محمد عارف، في مصادر التراث السياسي الإسلامي، ص: 110، 165، 189، 198، 201.

الفصل الأول:الحكم الراشد والسياسة الشرعية (المعاصرة - مدخل مفاهيمي تعبيرى -

فإن صحَّ هذا، فإن أول من استعمل مصطلح "السياسة الشرعية" بهذا التركيب وقصد به مسائل السياسة والحكم هو الإمام ابن تيمية في رسالته المشهورة. نعم استعملها بعض فقهاء الحنفية بمعنى التعزيز، كما مرّ، لكن لم يقصدوا معناها الشامل الذي رُمى إليه ابن تيمية، وقد وقفت على نصّ ثمين لابن تيمية يومئى إلى سبب تلك التسمية، وكان في معرض مناقشة الحنفية في توسّعهم في بعض السياسات التعزيرية وغيرها، بعيداً عن الثابت في الشريعة، فقال: (...قالوا: هذا يعمل سياسة، فيقال لهم: هذه السياسة إن قلتم: هي مشروعة لنا فهي حق، وهي سياسة شرعية، وإن قلتم: ليست مشروعة لنا، فهذه مخالفة للسنة، ثم قول القائل بعد هذا: سياسة، إما أن يريد أن الناس يساسون بشريعة الإسلام، أم هذه السياسة من غير شريعة الإسلام، فإن قيل بالأول فذلك من الدين، وإن قيل بالثاني فهو خطأ.

ولكن منشأ هذا الخطأ أن مذهب الكوفيين فيه تقصير عن معرفة سياسة رسول الله ﷺ، وسياسة الخلفاء الراشدين... فلما صارت الخلافة في ولد العباس واحتاجوا إلى سياسة الناس، وتقلّد لهم القضاء من تقلده من فقهاء العراق، ولم يكن ما معهم من العلم كافياً في السياسة العادلة، احتاجوا حينئذ إلى وضع ولاية المظالم، وجعلوا ولاية حرب غير ولاية شرع، وتعاضم الأمر في كثير من المسلمين، حتى صار يقال، الشرع والسياسة، وهذا يدعو خصمه إلى الشرع وهذا يدعو إلى السياسة، سوغ حاكماً أن يحكم بالشرع والآخر بالسياسة...⁽¹⁾.

ثم بين بأن السياسة انحرفت -حينها- عن الشرع بسبب التقصير في معرفة السياسة الشرعية، فقال: (...والسبب في ذلك أن الذين انتسبوا إلى الشرع قصّروا في معرفة السنة، فصارت أمور كثيرة إذا حكموا ضيّعوا الحقوق وعطلوا الحدود، حتى تسفك الدماء، وتؤخذ الأموال، وتستباح المحرمات، والذين انتسبوا للسياسة صاروا يسوسون بنوع من الرأي من غير اعتصام بالكتاب والسنة، وخيرهم، الذي يحكم بلا هوى، وتحزى العدل، وكثير منهم يحكمون بالهوى ويحابون القوي ومن يرشوههم، ونحو ذلك).⁽²⁾

وبهذا النص المهم يظهر أنه حتى الإمام ابن تيمية لم يقصد لأن يجعل من السياسة الشرعية علماً مستقلاً، وإنما مراده ربط السياسة بأن تكون معتصمة بالكتاب والسنة، لكي لا يتوسّع الساسة في المخالفات التي ذكر بعضها.

(1) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج: 20، ص: 392.

(2) المرجع نفسه، ج: 20، ص: 393.

الفصل الأول:الحكم الراشد والسياسة الشرعية (المعاصرة - مدخل مفاهيمي تعبيرى -

وهذا الذي فهمه عنه تلميذه ابن القيم في كتابه "الطُّرُق الحُكْمِيَّة في السياسة الشرعية" فرمى في تأليفه لما قصده شيخه من السياسة الشرعية، إلا أنه قصره على أبواب القضاء.

2- أن البداية الحقيقية لمحاولة تمييز هذا الباب الفقهي "السياسة الشرعية" ليكون علماً مستقلاً، كان على يد بعض العلماء الأزهريين المعاصرين، وقد كتبوا في ذلك عدّة كتب، بداية من القرن الثامن عشر، وقد جمعتها دار الإفتاء المصرية في أربعة مجلدات، ويتضح جلياً لمن طالعتها أنهم فعلاً، حاولوا تمييز هذا العلم ليستقل، مع اختلافات في التوسيع والتضييق، بحسب مذهب واتجاه أولئك الكتاب.

ولكن الصفة الغالبة على تلك المؤلفات هي محاولة تعريف "السياسة الشرعية" على أنها لقب لعلم، بداية برسالة محمد بيرم الأول المسمى بشيخ الإسلام (حنفي المذهب) ثم رسالة قاضي قضاة مصر: عبد الله جمال الدين، الموسومة بـ: "تعريب السياسة الشرعية في حقوق الراعي وسعادة الرعية" مروراً برسالة الشيخ أحمد بك إبراهيم عن الخلافة، ورسالة عبد الوهاب خلاف "السياسة الشرعية" وكتاب القاضي محمد البنا "السياسة الشرعية" وكتاب عبد الرحمن الجزيري "السياسة الشرعية" وكتاب علي الخفيف "السياسة الشرعية" وكتاب عبد الله صيام "السياسة الشرعية وقواعد العدل والإنصاف في القانون" وكتاب علي السائس "السياسة الشرعية" وكتاب الشيخ رزق محمد الزباني "السياسة الشرعية" وكتاب الشيخ عبد الرحمن تاج "السياسة الشرعية والفقہ الإسلامي"، وغيرها من المصنفات الأزهرية المذكورة في تلك الموسوعة، والتي سعت لجعل "السياسة الشرعية" علماً مستقلاً.

وبما أن تلك الكتب والرسائل كانت مُذَكَّرَات مَقَرَّرَة على طلبة الأزهر- في الغالب- كمقاييس دراسية، فقد تلقفها الطلبة بالتسليم، وصار الطلبة أساتذة فيما بعد، ثم نقلوا تلك المادة لغيرهم، تصنيفاً ودرساً على أنها علم مستقل، وانتشر الأمر في العالم الإسلامي بعد ذلك، وسلّم الناس به.

وقد توالى التصنيفات بعد ذلك في الفقه السياسي تحت مسمى "السياسة الشرعية" بكثرة، حتى ظنّ أنه -فعلاً- علم وفن مستقل، ولذلك ترى عشرات التعريفات في محاولة ضبط هذا المصطلح بالحد، إلى يومنا هذا.

والذي أخلص إليه في الإجابة على الفرضية السابقة: أن ما يسمى "السياسة الشرعية" هو جزء من الفقه الإسلامي في شقه السياسي، وأنه ينطلق من أصوله وفروعه، مع اختلاف المجال من فقه العبادات والمعاملات، لاختصاصه بمسائل الحكم ورعاية المصالح العامة للناس، ولأن الفقه السياسي لا يمكن أن تكون مباحثه معيارية منضبطة ولا مطرّدة، أو السياسة متأسسة على المصالح والمفاسد والموازنة

الفصل الأول:الحكم الرشيد والسياسة الشرعية (المعاصرة - مدخل مفاهيمي تعبيرى -

بينهما، وإعمال قواعد الضرورة والحاجة والإمكان، ومراعاة الزمان والمكان، وأن ربط كل ذلك بكلمة "الشرعية" فيه إيهام وفتح باب التأويل والاستغلال من حكام الجور، أو الفقهاء الراضخين لهم بالتأويل، أو جعل السياسة الشرعية مختصة بالحكام والعلماء فقط، وهذا فيه تغييب لكلمة الشعوب وحقهم في الشورى والمراقبة والمحاسبة والمشاركة في العملية السياسية بناءً وأداءً.

ثم إن هناك أمراً آخر في غاية الأهمية، وهو أن "السياسة الشرعية" كما هو في مقرراتها المعاصرة التقليدية في تلك الكتابات، بعيدة كل البعد في مقترحاتها ومجالاتها وشرائطها التي وضعها أولئك العلماء الأزهريون، عن الواقع المعاصر، إذ لم يستحضروا وهم يكتبون واقعه المعقد ومسائله المركبة المتداخلة، بل كتبوا بأسلوب مثالي لا يمكن أن يتحقق واقعياً، ولذلك وقعت "السياسة الشرعية" في تلك الكتابات المعاصرة بجدار الحداثة والتطور ولم تجد مساحة للاندماج والتفاعل وبقيت حبيسة الدرس، وقد أدرك هذا كثيرون في السنوات العشرين الأخيرة، حتى من الأزهريين، فاجتهدوا بالدعوات للزوم التحديد في مباحث السياسة الشرعية بعمق.

وبما أن الفصام عن المؤلف عسير، فهذه بعض تعريفات المعاصرين لمصطلح "السياسة الشرعية" أسردها، ثم أعقَّب:

أ. تعريف عبد الوهاب خلاف: قال: (السياسة الشرعية علم يُبحث فيه عما تدبر به شؤون الدولة الإسلامية من القوانين والنظم التي تتفق وأصول الإسلام، وإن لم يقم على كل تدبير دليل خاص).⁽¹⁾

ب. وقال الشيخ عبد الرحمن تاج: (هي الأحكام التي تُنظَّم بها مرافق الدولة، وتُدبَّر بها شؤون الأمة، مع مراعاة أن تكون متفقه مع روح الشريعة، نازلة على أصولها الكلية محققة أغراضها الاجتماعية، ولو لم يدل شيء من النصوص الجزئية الواردة في الكتاب والسنة).⁽²⁾

ج. تعريف الدكتور عبد العالي أحمد عطوة: (فعل شيء من الحاكم لمصلحة يراها، فيما لم يرد فيه نص خاص، وفي الأمور التي من شأنها ألا تبقى على وجه واحد، بل تتغير وتتبدل تبعاً لتغير الظروف والأحوال والأزمات والأمكنة والمصالح).⁽³⁾

(1) عبد الوهاب خلاف، السياسة الشرعية، ص: 27.

(2) عبد الرحمن تاج، السياسة الشرعية والفقہ الإسلامي، ص: 45.

(3) عبد العال أحمد عطوة، المدخل إلى السياسة الشرعية، ص: 62.

الفصل الأول:الحكم الرشيد والسياسة الشرعية (المعاصرة - مدخل مفاهيمي تقعي -

- د. تعريف الشيخ القرضاوي: (هي السياسة القائمة على قواعد الشرع وأحكامه وتوجيهاته).⁽¹⁾
- هـ. تعريف سعد الدين بن مطر العتيبي: (هي كل ما صدر عن أولي الأمر من أحكام وإجراءات منوطة بالمصلحة، فيما لم يرد بشأنه دليل خاص متعين، دون مخالفة للشريعة).⁽²⁾
- و. تعريف الدكتور أحمد الريسوني: (كل اجتهاد أو عمل يتعلق بتدبير الشؤون العامة للناس ويرمي إلى جلب المصالح لهم أو تكثرها، ودرء المفاسد عنهم أو تقليلها-قدر المستطاع-).⁽³⁾
- ز. تعريف الدكتور أكرم كساب: (هي تلك القرارات والأحكام التي تصدر من ولي الأمر (حاكماً أو عالماً) فيما جاء به النص، بحسب تطبيقه وتنزيله، وفيما لا نص فيه، مما يحقق للأمة مصلحتها، مع مراعاة مقاصد الشريعة، وتجنب مخالفتها).⁽⁴⁾

وكل هذه التعريفات التقريبية ليست جامعة ولا مانعة ولا موحدة ولا واضحة من كل وجه، بل قد يَسْتَشْكِلُ الباحث فيها بعض الألفاظ والقيود والمجالات، والتوسيع أو التضييق، ولذلك فاقترحي أن يُنْزَلَ عن هذا المصطلح، ويستبدل "بالسياسة الرشيدة"، لأنه أضبط، وثبتت بمفرداته النصوص، ويندرج في مسمى أو علم "السياسة" في العموم.

ويمكن تعريف "السياسة الرشيدة" إجرائياً، بأنها: "مراعاة المصالح العامة للناس" فيدخل في ذلك السلطات والشعب (الأمة) والمجتمع المدني، بكل أنواعه، فهم من يقوم بالسياسة الرشيدة في الشأن العام. ولا حاجة لإضافة قيد "بما يتوافق مع الشرع" أو "لا يخالف الشرع" أو "يتوافق مع أصول الشريعة"... إلى آخر تلك القيود، لأن مجرد قول "المصالح" فيلزم من ذلك كل تلك القيود، لأن ما خالف الشرع الصريح فهو مفسدة، يضاد المصلحة، وإن استحسنه الناس بأهوائهم.

ولكل ما مرّ من إشكالات في قضايا السياسة الشرعية في المفهوم والاصطلاح والمجالات والأصول والقواعد والاستمداد والامتداد، نظرياً وعملياً، فقد كان لبعض العلماء والمفكرين والفقهاء والقانونيين، من المعاصرين، محاولة الارتقاء بالفقه السياسي ليتفاعل مع الواقع المعاصر، ويعالج كثيراً من مشكلاته ويحسب على تساؤلاته الملحة، وقد أثرت المكتبة الإسلامية بكثير من الكتب والمؤلفات في ذلك، ولا ينبغي لمن يريد أن يتفقه في "السياسة الشرعية" دون الاطلاع على الكثير من ذلك، وهذا الذي

(1) يوسف القرضاوي، السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها، ص: 27.

(2) سعد بن مطر العتيبي، أضواء على السياسة الشرعية، ص: 17.

(3) أحمد الريسوني: مقاصد المقاصد، ص: 135.

(4) أكرم كساب، السياسة الشرعية، ص: 27.

أحاول أن أخصه في المطلب الآتي.

◆ المطلب الثالث: أسس التجديد والاجتهاد في الفقه السياسي المعاصر

○ تمهيد:

تكاد تتفق كلمة العلماء والمفكرين المعاصرين، وكذلك المهتمين بإصلاح الشأن العام بأن الفقه السياسي يحتاج إلى تجديد لكثير من مباحثه ومسائله وقواعده، وإلى اجتهادات رصينة تجمع بين الأصالة والمعاصرة، وتنضبط بقواعد التشريع العامة، والكليات المقاصدية، ومحاولة التفاعل بها في الواقع المعاصر.

والحاجة إلى التجديد والاجتهاد في المجال السياسي لها تبريرها الشرعي والواقعي؛ إذ إن الفقه السياسي - من بين التراث الفقهي - هو الحلقة الأضعف من حيث التوسع والشرح والتفصيل، لأسباب تاريخية معروفة، لذلك بقي الفقه السياسي أقل أبواب الفقه تطوراً وتجديداً، فهو يكاد يكون مقتصرًا على ما أنتجه فقهاء السياسة الشرعية في القرن الرابع للهجرة، مع وجود بعض المحاولات، لكنها لم تكن عميقة، إذ لم تتناول جوهر القضايا السياسية، واتجهت إلى المنهج الفروعى أكثر من النظر الكلى المقاصدى. ووجه الارتباط بين ضرورة الاجتهاد والتجديد المعاصر للفقه السياسي وبين موضوع الحكم الراشد = أن الساسة الشرعية المعاصرة لن تكون راشدة دون إعادة النظر في كثير من مباحثها في ضوء النصوص والمقاصد والواقع .

ولا يخفى على المطلع على الواقع السياسي المعاصر بأنه تمخض عنه كثير من التغيرات الجوهرية في التعاطي مع المسألة السياسية، وأنه يحمل كثيراً من الإكراهات والابتلاءات، والتي أصبحت من الضروري التفاعل معها، ومحاولة الإجابة على كثير من إشكالاتها.

ولكي تكون هذه النظرة التجديدية والاجتهادية والمراجعة منضبطة، فلا بد من الانطلاق من أسس معيارية تحقق الغاية من الفقه السياسي في جلب المصالح ودفع المفاسد، فيها تقريب وتسديد، وفيما يلي ذكر لأهم تلك الأسس والقواعد والنقاط والقواعد الآتية:

الاجتهاد في النوازل السياسية واجب لمن قدر عليه

إذا كان الاجتهاد عموماً واجب على أهل العلم، بل هو فرض على الكفاية، فكيف إذا تعلق الاجتهاد في نوازل السياسة الذي هو متعلق بعموم الأمة، والمقصود بالنوازل السياسية ما كان من

الفصل الأول:الحكم الراشد والسياسة الشرعية (المعاصرة - مدخل مفاهيمي تعديري -

المسائل الجديدة أو القديمة المتجددة التي تجب إعادة النظر فيها لتغيّر الواقع، إذ القاعدة أنه "يجب على المجتهد تكرار النظر إذا تكرر الواقعة، أو تغير الواقع".⁽¹⁾

لكن هذا الاجتهاد مُقيّد بالاستطاعة، فليس كل العلماء والفقهاء يستطيعون الكلام والنظر في النوازل السياسية؛ لأن علم السياسة متداخل، ووقائعها معقدة متشابكة، حيث تتطلب مُكَنَّةً فقهية خاصة.

كل اجتهاد لا بد أن يكون صاحبه مؤهلاً، وبقواعد أهل الصنعة

أما الأهلية فالمقصود بها أمرين: الأول: أن يكون متخصصاً فيها يجتهد فيه، وإلا فهو مثقل بغير علم، والثاني: فقهية بالواقع الذي هو محل الفتوى والاجتهاد، فإن تخلف أحد هذين الأمرين كان الاجتهاد في النوازل السياسية بالغ الضرر، وصاحبه آثم، ويعظم الأثم بسبب الضرر المترتب على اجتهاده وفتواه، وفي الحديث: «من أفتي بغير علم، كان إثمه على من أفتاه».⁽²⁾

وأما المقصود أن يكون الاجتهاد بـ "قواعد أهل الصنعة" فالمقصود به أن لا يتجاوز القواعد التي سطرها أهل العلم في تفسير النصوص واستنباط الأحكام، وللأسف فإن بعضاً ممن كتب في الفقه السياسي حاول أن يتجاوز كل ذلك، بحجة أن تلك القواعد - وخاصة قواعد الأصول - هي عائقة عن الاجتهاد المعاصر في السياسة، ولا بدّ من تجاوز تلك المنظومة لتجديد حقيقي!

يجب التقيّد بالكتاب، والسنة الصحيحة، والاجماع

لأن الهداية والخير والنور والمصلحة في هذه الأصول الثلاثة، وقد قال تعالى: ﴿ أَتَّبِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ... ﴾ [الأعراف: 02] ووصف الكتاب بأنه هدى للمتقين، وقال عن رسوله صلى الله عليه وآله وسلم: ﴿ وَإِنْ تَطِيعُوا تَهْتَدُوا ﴾ [النور: 54] وأما الاجماع القطعي، فهو سبيل المؤمنين، وقد قال تعالى: ﴿ وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصَلِّهِ ۖ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا ﴾ [النساء: 115].

(1) ينظر، معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية، ج: 33، ص: 139.

(2) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب العلم، باب التوقي في الفتيا، من حديث أبي هريرة، مرفوعاً، برقم: 3657، ص: 778، وابن ماجه في سنن، كتاب السنة، باب اجتناب الرأي والقياس، رقم: 53، ص: 69.

وقد خالف هذه القواعد صنفان من الناس في عصرنا، الأول: من يدعون إلى تجاوز هذه الأصول وفصلها عن السياسة، من العلمانيين وبعض الحداثيين، والثاني: بعض المتشددين الذين يتمسكون بحرفية بعض النصوص دون الغوص في حقائقها ومعانيها ومقاصدها، وكلا الاتجاهين مرفوض.

التأسي بالخلافة الراشدة واجب

فقد مثلت تلك الحقبة الراشدة الانطلاقة الصحيحة في شؤون الحكم والسياسة، ورسمت التوجهات النظرية والعملية في الفقه السياسي، وبالرجوع إليها بمعنى التأسي بها والاستئناس بتقرياتها الفقهية؛ لأنها كانت أقرب التصرفات السياسية إلى روح الدين وفلسفته في هذا الشأن، كما اتصفت بالتعددية والثراء، وهو ما يرشّحها إلى أن تكون مورداً صافياً في مراجعة الفقه السياسي والاجتهاد المتبصر.⁽¹⁾

يجب التمييز بين مسائل القطع والظن والثوابت والمتغيرات

أ. **القطع والظن:** تنقسم المسائل الفقهية -عموماً- ومسائل السياسة الشرعية -خصوصاً- على أمور قطعية ثبت بها النص القرآني أو من السنة المتواترة والمشتهرة، ولم يتحمل هذا النص إلا تأويلاً واحداً، فهذا مقطوع به، وهو قليل في الشريعة، وفي الفقه السياسي، ومعظم المسائل هي ظنية ثبوتاً أو دلالة.⁽²⁾

لذلك فمن ساق كل المسائل على درجة واحدة اضطرب وزل وكان اجتهاده على غير هدى، ولقد ثرّب الإمام الجويني على الإمام الماوردي فيما كتبه في الأحكام السلطانية، بأنه لم يفرق بين مسائل القطع والظن، فقال: (... والشكوى إلى الله ثم إلى كل محصل ميمز، من تصانيف ألقها مرموق... لم يتميز له المظنون من المعلوم، والتبست عليه مسالك الظنون بمدارك المعلوم... وإنما جرّ هذه الشكاية نظري في كتاب لبعض المتأخرين مُترجِمٌ بالأحكام السلطانية،... وشرّ ما فيه وهو الأمر المعضل الذي يعسر تلافيه، سياق المظنون، والمعلوم على منهاج واحد! وهذا يؤدي إلى ارتباك المساك واشتباك المدارك، والتباس اليقين بالحدس، واعتياض طرائق القطع في هواجس النفوس).⁽³⁾

(1) ينظر، عبد الحميد النجار، تجديد فقه السياسة الشرعية، ص: 14، وفوزي عثمان صالح، القواعد والضوابط الفقهية وتطبيقاتها في السياسة الشرعية، ص: 235.

(2) ينظر، نوار بن الشلي، الأساس في فقه الخلاف، ص: 195.

(3) أبو المعالي الجويني، الغيائي، فقرة: 209، ص: 300.

الفصل الأول:(الحكم الراشد والسياسة الشرعية المعاصرة - مدخل مفاهيمي تقعي -

ب. الثوابت والمتغيرات: فالثوابت في السياسة الشرعية هي القواعد الأساسية كسيادة الشريعة والحكم بما أنزل، والمقاصد العامة التي تدور في فلكها الأدلة والأحكام، وكذلك القيم الأخلاقية الخالدة، والأهداف والغايات الكبرى المحققة للكليات المقاصدية الخمسة، وكذلك الأحكام الجزئية القطعية الثبوت والدلالة.

وأما المتغيرات فهي الوسائل والأساليب الخاضعة للعرف وتغيّر الزمان والمكان والبيئات. والقاعدة المقاصدية : أن المقاصد ثابتة، والوسائل متغيرة. وهذه الجزئية تحتاج إلى بسط وتفصيل أكثر، ولو استقلت بتصنيف لسدّت به ثغرة كبيرة في الفقه السياسي .

والوسائل في السياسة هي مجموع الأمور العملية والمؤسسات التشريعية والقضائية والتنفيذية الموضوعة لحفظ المصالح العامة، وتنميتها وجوداً وهدماً، وهي ليست محصورة في أنواع معينة، وإنما تتغيّر وتتطور بشكل كبير، بحسب متغيرات الاجتماع البشري، زماناً ومكاناً وأحوالاً. (1)

وما أدقّ قول ابن تيمية حول المقاصد والوسائل وضرورة مراعاته في السياسة، قال: (إذا عرفت المقاصد والوسائل تم الأمر). (2)

ضرورة التأسيس المقاصدي للفقه السياسي

بحيث تقوم الاجتهادات السياسية على مراعاة ما يحقق مقاصد الشريعة في السياسة والحكم، (3) ولا يتم ذلك إلا بتفعيل ومراعاة الكليات المقاصدية، والمآلات، وإعمال فقه الأولويات والموازنات، فإن كل عملية اجتهادية في أي نازلة سياسية لم يراع فيها هذا التأسيس المقاصدي بكل تلك المفردات سيكون ضرره أكبر من نفعه، ولم يحقق الغاية والمصلحة المرجوة. (4)

حسن تصور المسائل في النوازل السياسية واجب

وذلك بفقه وقائعها؛ إذ أن الخطأ في التصوّر الدقيق للنوازل السياسية المعاصرة حتى يحاط بها من كل جوانبها، ويفهم اصطلاحات النازلة، وظروفها، ووقائعها خطير ولا يكون ذلك إلا بسؤال المختصين الثقات.

(1) ينظر، عبد النور بزا، التداول على السلطة، والفصل التكاملي بين السلطات - مقارنة مقاصدية - ضمن كتاب، تفصيل مقاصد الشريعة في المجال السياسي، تحرير، محمد سليم العوا، ص: 219.

(2) ابن تيمية، السياسة الشرعية، ص: 27.

(3) ينظر، عبد المجيد النجار، مرجع سابق، ص: 14.

(4) ينظر، محمد السامرائي: المآلات وأثرها في السياسة الشرعية، ص: 167، وسلمان العودة: أسئلة العنف، ص: 331.

وكم رأينا في الواقع من اجتهادات سياسية خاطئة، وكان سببها عدم حسن تصورهما الدقيق، والغفلة عن حقيقة الواقع، من ذلك -مثلا- فتوى الشيخ عبد العزيز بن باز في جواز السلام مع إسرائيل،⁽¹⁾ وفتوى الألباني في وجوب الحجرة على الفلسطينيين إلى غيرها من ديار الإسلام!⁽²⁾ وفتوى الشيخ القرضاوي في جواز مشاركة الجندي الأمريكي في القتال ضد المسلمين، إذا لم يستطع عدم المشاركة، ويجب مع ذلك أن يكون في الصفوف الخلفية!⁽³⁾

مراعاة تطور العلاقات الإنسانية

فلا يخفى ما شهدته العلاقات الإنسانية على مستوى النظام الدولي من تغيرات جذرية بالنسبة للوضع الذي نشأ فيه الفقه السياسي الموروث، وأصبح القانون الأممي يحكم تلك العلاقات، وهو الذي يحدد كفاءات التعامل بين الدول على جميع الأصعدة، سلما وحربا، وهذا الوضع الجديد لا بد أن يتفاعل معه الفقه السياسي، وان ينظر لهذا التطور بعين الاعتبار.⁽⁴⁾

تفعيل فقه الإمكان

والمقصود بذلك أن يراعي الاجتهاد المعاصر في الفقه السياسي قدرات الأشخاص والجماعات والدول، من حيث الالتزام بالأوامر الشرعية في الواقع، إذ ليس واجبا في أصله يجب في كل حال، بل لابد من مراعاة الواقع وإكراهاته.

وهذا الفقه يتأسس على القواعد الآتية:

1. قاعدة: الضرورات تبيح المحظورات.
2. قاعدة: الحاجة تنزل منزلة الضرورة، عامة كانت أو خاصة.
3. قاعدة: الرخصة العامة، وضرورة مراعاتها، وهي ما تعلق بعموم الأمة وهذه تدخل فيها الكثير من النوازل السياسية المعاصرة.

(1) ينظر، ابن باز : مجموع فتاوى ومقالات متنوعة ، ج: 8، ص: 212 إلى ص: 229، وينظر مناقشة الفتوى في : يوسف القرضاوي: فتاوى معاصرة، ج: 3، ص: 482
(2) ينظر، الألباني : سلسلة الهدى والنور ، شريط رقم : 527، وشريط رقم : 572
(3) ينظر، القرضاوي: الفتوى الشادة، ص: 124
(4) ينظر، عبد المجيد النجار: مرجع سابق، ص: 13.

4. قواعد رفع الحرج؛ لأن "الحرج مرفوع غير مقصود" و"لا تكليف بما لا يطاق" و"الأصل إذا أدى حملة على عمومها على الحرج، فهو غير جارٍ على استقامة".
5. قاعدة: عموم البلوى.
6. قاعدة: تغير الفتوى بتغير الزمان والمكان.
7. قاعدة: ارتكاب أخف الضررين، والموازنة بين المفاصد عند التزاحم.
8. قاعدة: ما حرم سداً للذريعة أبيض للمصلحة الراجحة.
9. قاعدة: المصالح المشروعة إذا اكتنفها ما لا يرضى شرعاً، يجوز الإقدام عليها. (1)

فهذه عشرة قواعد مُسَعِّفَةٌ لبناء اجتهاد فقهي سياسي يراعي إمكان الناس واستطاعتهم في الواقع، ويرفع الحرج على كثير من العاملين للإسلام، والدول، والأفراد، والجماعات، مما قد يجدونه من تحرج بالغ في بعض ما يصاحب عملهم وسياستهم من أشياء لا يرضونها.

وما أحسن قول الإمام ابن تيمية: (من أدى الواجب المقذور عليه فقد اهتدى) و(الواجب الاجتهاد بحسب الوسع) و(من فعل ما يقدر عليه من الواجبات = لم يُكَلَّفَ بها يعجز عنه). (2)

وجوب الاجتهاد الجماعي في الشأن العام

والمقصود بالاجتهاد الجماعي هو: ما يَصُدُّرُ عن جماعة من العلماء بعد تشاور وتجاوز. ولئن كان الاجتهاد الفردي هو الأكثر شيوعاً عبر التاريخ وإلى الآن، ويمتاز بالحيوية والمبادرة والحرية، إلا أنه لا يغني عن الاجتهاد الجماعي، وخاصة في تدبير القضايا السياسية التي تتعلق آثارها بالأمة كلها (3) ولذلك ينبغي في تلك القضايا الانتقال من الاجتهاد الفردي إلى الاجتهاد الجماعي، فرأي الجماعة أقرب إلى الصواب. (4)

والاجتهاد الجماعي يدخل في الشورى المأمور بها ﴿وَأْمُرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: 38] ولقد كان منهجاً للصحابة، فقد «كانوا إذا نزلت بهم قضية ليس فيها من رسول الله صلى الله عليه وسلم

(1) ينظر، معلمة زايد، ج: 03، ص: 497.

(2) ابن تيمية، السياسة الشرعية، ص: 15، 247، 248.

(3) ينظر، أحمد الريسوني، أبحاث في الميدان، ص: 61. ونوار بن الشليبي، الوجيز في الفكر الفقهي، ص: 141.

(4) ينظر، يوسف القرضاوي، الاجتهاد في الشريعة لإسلامية، ص: 182.

الفصل الأول:الحكم الراشد والسياسة الشرعية (المعاصرة - مدخل مفاهيمي تعبيرى -

أمر، اجتمعوا لها وأجمعوا، فالحق فيما رأوا»⁽¹⁾ وقال إسحاق بن راهويته: اجتهاد الرأي هو مشاركة أهل العلم، لا أن يقول هو برأيه.⁽²⁾

وبما أن واقعنا المعاصر - وخاصة في القضايا السياسية - تغيرت تغيراً جذرياً، وصار من التداخل والتعقيد والتركيب ما يصعب على الأفراد استيعاب نوازلهم، بل ذلك شبه مستحيل، ولا يتم الاجتهاد فيه إلا باجتهاد جماعي موسّع لكل الخبراء من كل التخصصات الشرعية والسياسية والقانونية والاقتصادية، لأنها مرتبطة ببعضها بعض، وما لا يتم الواجب إلا به هو واجب.

وإذا سلمنا بأن النوازل السياسية اليوم هي أعقد أنواع المستجدات، وهي من أشد مزالق الفتوى المعاصرة، فهذا يدعو إلى وجوب مأسسة الاجتهاد المعاصر في الفقه السياسي ونوازله⁽³⁾ ولكي تؤتي هذه المسألة ثمارها فلا بد أن تكون تلك المؤسسات الإفتائية والاجتهادية لها مصداقية وفاعلية مع الواقع⁽⁴⁾ لا أن تكون تلك المؤسسات تابعة للسلطة، أو عليها قيود وإكراهات والزامات من السلطة الحاكمة.

(1) أثر صحيح، أخرجه الدارمي في سننه، كتاب العلم، باب: التوزع عن الجواب فيما ليس فيه كتاب ولا سنة، من حديث المسيب بن رافع، برقم: 177، ص، 118.

(2) ينظر، بن لقيم ، أعلام الموقعين، ج: 02، ص: 139.

(3) ينظر، مسفر بن علي القحطاني، سؤال التديبير، ص: 77.

(4) ينظر، الريسوني، نفسه، ص: 70 وما بعدها.

■ المبحث الثالث: كليات وقيم البناء والأداء السياسي الراشد.

○ تمهيد :

بعدها سبق التعرّيج على مفهوم السياسة، والسياسة الشرعية، والخلافة الراشدة، والأسس الاجتهادية و القواعد التجديدية التي تقوم عليها، وقد تم تحقيق ذلك وتحريره، فلا بدّ أن يُفصّل في كلياتها وقيمها الكبرى التي ينبغي أن تكون مسوّرة للبناء والأداء السياسي الراشد ، فيقال :

قد جاءت الشريعة الإسلامية الخالدة بمنهج واضح في تنظيم جوانب الحياة المختلفة، إما بنصوص مباشرة صريحة في أحوال محدّدة معدودة، وإما تنظيماً غير مباشر- في الأغلب- وذلك بإرساء القيم الكبرى التي يدور حولها تنظيم الناس لحياتهم تنظيماً يمكنه أن يتناسق مع الواقع بتغير الزمان والمكان، ولكنه لا ولن يتناقض مع القيم العليا الثابتة، ولا يخالفها ولا يتجاوزها.

وبما أن الإسلام بهذه الشمولية في منظومته القيمة العليا، فإنه يتضمن فيما يتضمنه القواعد الكلية الحاكمة للنظام السياسي الذي تقوم على بناء تفاصيله اجتهادات المختصّين، حسبما تقتضيه مصالحهم في كل عصر؛ لأن القيم ثابتة والنظم متغيّرة. (1)

من هنا وجب على من أراد أن يتعرّف على منظومته السياسية الراشدة في الشريعة والفقهاء = ألا يتخذ المنهج الفروعى التفصيلي -وحده- سبيلاً لذلك، بل يقوم بمحاولة استقراء الكليات والقيم الجامعة، مع عدم إغفال الجزئيات؛ لأن الكليات ثابتة ومعيارية، وأما التفاصيل والجزئيات فلا تعطي صورة مكتملة، فضلاً على دخول الاحتمال والتأويلات لمقاصدها ووسائلها، وخاصة فيما يتعلق بالتصرفات النبوية ومقاماتها.

ولقد تعقّب الدكتور فتحي الدريني -بحقّ- على الفقهاء الذين كتبوا في الفقه السياسي انتهاجهم منهجاً فروعياً، فجاءت فكرة السياسة والحكم عندهم مضطربة غير متناسقة، فقال: (... إن أعلام الفقه السياسي... لا تجدهم يتناولون المسائل العامة في الفقه السياسي كلاً على حدة، في بحث مستقص، فضلاً عن التنسيق بين أحكام المسألة الواحدة، وتبنيُّ الفكرة العامة التي تُنظّم تلك الأحكام وما تقوم عليه من ضوابط، وإنما اكتفوا بالتعداد الجزئي لفروع الفقه السياسي غالباً؛ تعداداً غير متكامل، ولا مستوفٍ، ولا مقترن بالفكرة العامة الموجهة، والمقصد العام الذي تستهدفه، وهذا قوام الاجتهاد التشريعي في التأصيل والتفريع، لكنه يفتقر إلى التحليل العلمي، والتصرف العقلي الذي ينتهي بالباحث

(1) ينظر، محمد سليم العوا: الفقه الإسلامي في طريق التجريد، ص: 69.

الفصل الأول:(الحكم الراشد والسياسة الشرعية المعاصرة - مدخل مفاهيمي تعبيرى -

المتخصص إلى استجلاء فلسفة التشريع؛ إذ هي الأساس المنطقي الذي تنهض عليه كليات هذا التشريع وجزئياته، بما يتسم به من " المعقولة " التي هي أبرز خصائصه، وهو ما ندعو إليه).⁽¹⁾

ومن هنا، فقد أدرك كثير من الفقهاء المعاصرين المهتمين بالفقه السياسي = محاولة استقراء تلك الكليات والقيم التشريعية في السياسة والحكم والشأن العام، وقد استقرأ الباحث الياباني الدكتور: حسن كوناكاتا - في رسالته القيمة للدكتوراه- أغلب أقوال المعاصرين الذين حاولوا حصر تلك الكليات والقيم، وقد بلغوا عنده 25 باحثاً،⁽²⁾ وقد اتفقوا في بعضها، وزاد بعضهم على بعض، وعند حذف التكرار، فإن الكليات والقيم التي اتفقوا عليها ترجع إلى 16، بإحصاء وفرز الدكتور محمد المختار الشنقيطي،⁽³⁾ وهي: الشورى، العدل، المساواة، الحرية، الطاعة، الأخوة، البيعة، الوحدة، المسؤولية، المحاسبة، سيادة الشرع، سيادة الأمة، الحقوق الإنسانية، التكافل الاجتماعي، التكامل بين الشؤون الدينية والدنيوية، والاستعانة بالأقوياء والأمناء.

وقد طوّر فيها الدكتور محمد المختار الشنقيطي صياغةً وحصرًا، فبلغت عنده الثلاثين، وهذا أكثر ما وقفتُ عليه في حصر تلك الكليات والقيم للبناء والأداء السياسي، وقد تميّز عرضه لها بكثير من الميزات، فلذلك رأيت أن أجعل هذا المبحث هو تلخيص وتهذيب لما ذكره في تلك القيم، مع تصرّف كبير في التهذيب والشرح والاستدلال، ولكن لا بد أن أقدم لها بمطلب مهم جداً في معنى تلك الكليات والقيم، والقواعد الشرعية التي تتأسس عليها، وقد جاء هذا المبحث في المطالب الآتية:

1. المطلب الأول : مفهوم كليات وقيم الفقه السياسي

2. المطلب الثاني: قيم البناء السياسي الرّاشد

3. المطلب الثالث: قيم الأداء السياسي الرّاشد

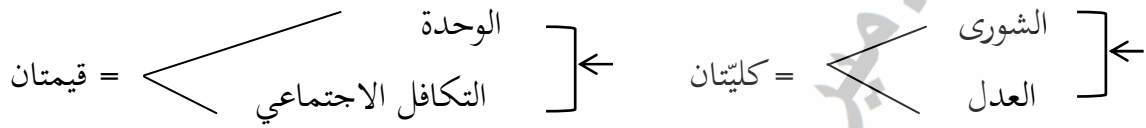
(1) فتحي الدُرَيْني، خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، ص: 18.

(2) ينظر، حسن كوناكاتا: النظرية السياسية عند ابن تيمية، ص: 156 وما بعدها.

(3) ينظر، محمد المختار الشنقيطي: الأزمة الدستورية في الحضارة الإسلامية، ص: 106.

◆ المطلب الأول: مفهوم كليات وقيم الفقه السياسي

المقصود بالكليات السياسية، هي: القواعد العامة التي ترجع إليها كل جزئيات الفقه السياسي، وبتخلفها تفقد السياسة شرعيتها. وأما القيم السياسية، فهي: تلك الأحكام السياسية الجزئية المنصوص عليها في نصوص القرآن والسنة وعمل الخلفاء الراشدين، ولكن تخلفها أو زوالها لا يفقد السلطة شرعيتها، بل يكون فيها النقص والخلل بحسب الملابسات والظروف والزمن والمكان والواقع، ولتجلية هذا المفهوم لابد من التمثيل الآتي:



وهذا التمييز بين الكليات والقيم السياسية في البناء والأداء مهم جداً، من حيث السعي لاستجلابها عند غيابها، أو الإنكار والاحتساب عند تركها من طرف السلطات، وهذا يدخل في باب مهم من أبواب المقاصد، ألا وهو: فقه الأولويات والموازنات، وبذلك يكون الفقيه السياسي الراشد متبصراً متوازناً في تعاطيه مع مثل هذه المسائل.

غير أن تلك الكليات والقيم تجمعهما خمسة قواعد تتأسس عليها، وهي كما يلي:

أولاً: أنها مُحَكِّمة لا تقبل النسخ ولا التغيير، فالعدل، والشورى، والحرية، والمساواة، وسيادة الشرع، وسيادة الأمة، والتكامل بين الشؤون الدينية والدنيوية... كلها ثابتة لا نسخ فيها، وكيف يكون النسخ فيها وقد فارق النبي صلى الله عليه وآله وسلم الدنيا وقد أرسى تلك الكليات والقيم، ولا نسخ إلا بنص، كما أنه لا نسخ في كَلْبِي ولا اعتقاد ولا خُلُق ولا خَبْر، وإنما يقع النسخ في بعض الأحكام الفرعية،⁽¹⁾ زمن التنزيل.

وقد نص الإمام الشاطبي على هذا في الموافقات، فقال: (النسخ لا يكون في الكليات وقوعاً، وإن أمكن عقلاً، ويدل على ذلك الاستقراء التام، وأن الشريعة مبنية على حفظ الضروريات والحاجيات والتحسينات، وجميع ذلك لم يُنسخ منه شيء، بل إنما أتى بالمدينة ما يقويها ويُحکمها ويحصّها، وإذا كان كذلك = لم يثبت نسخ لكَلْبِي البتّة، ومن استقرأ كتب الناسخ والمنسوخ تحقّق هذا المعنى...⁽²⁾).

نعم، الإمام الشاطبي يتكلم عن الكليات - عموماً - ومنها بلا شك الكليات السياسية، ومن رَصَد تلك الكليات لن يجد فيها نسخاً أبداً، إذ هي من الفضائل، والقاعدة أن: (الفضائل لا تُنسخ).⁽³⁾

ثانياً: أنها مجمّلة في العموم، وليست تفصيلية، لأن الشريعة فضّلت الثوابت وأجمّلت المتغيرات،

(1) ينظر، بدر الدين الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، ج: 04، ص: 329.

(2) أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، ج: 03، ص: 338.

(3) ينظر، معلمة زايد، ج: 33، ص: 769.

الفصل الأول:الحكم الرشيد والسياسة الشرعية (المعاصرة - مدخل مفاهيمي تعبيرى -

ومعنى ذلك أنها قواعد عامة غير تفصيلية، فقد تركت الشريعة التفاصيل ليكون للمجتهدين فسحة في إعمال عقولهم في كيفيات تحقيق تلك الكليات الكبرى، وهذا الإجمال من أعظم محاسن شريعة الإسلام، وهو يُمكن للشريعة أن تتفاعل مع الزمان والمكان بسلاسة، وتُفيد وتستفيد من جمع تراكمات الخبرة البشرية، فمثلاً: الشورى، قاعدة كلية مجملة، ولم تأت الشريعة بتفاصيل جزئية لكيفيات تطبيقها في الواقع، وهذا كفيل بصلوحيه الشريعة في الامتداد الزماني والمكاني على حسب طبيعته، ولذلك فليس في الإسلام نظام محدد في الحكم والسياسة بحيث يجب الالتزام به وتطبيقه، أو جعله معياراً سياسياً، ويُخطئ من يعتقد ذلك ويُنظر له، ويسيء للشريعة، من حيث يريد أن يحسن، وقد قال به بعض المعاصرين، وسيأتي مناقشة ذلك في بداية الفصل الثالث، حول طبيعة الحكم في الإسلام.

ثالثاً: أنها تُدرِّك بالفطرة، وتؤكدها التجربة: فما من كلية أو قيمة سياسية وردت في التشريع الإسلامي إلا وهي متسقة مع الفطرة السوية، وقد أكد الاستقراء أن المقصد العام من التشريع لا يعدو أن يسائر حفظ الفطرة والحذر من خرقها واختلالها، وأن كل خرق فيها يُعدُّ تنكُّباً عن الشرع، ويدخل في جملة المحذور والممنوع، ويعظم ويصغر بحسب المخالفة. (1)

ومن فطرية الشريعة أنها تضمنت حفظ جميع الاحتياجات الضرورية للكيان البشري بشكل متوازن ومتكامل، من مادية ومعنوية، بدنية وروحية، فردية وجماعية. (2)

ولو جئنا لتلك الكليات والقيم السياسية لوجدناها فطرية لا يختلف فيها أصحاب العقول السليمة، فالعدل، والحق، والمساواة، والخير، ومحاربة الفساد، والشورى، والأخوة، والتعاون، وحفظ النظام العام، والحفاظ على مال الأمة، والأخذ على يد الظالم، ومنع الرشوة، والأمانة، والكفاءة، والحكمة السياسية، والرفق بالرعية، والنصح... وغيرها، كلها محل قبول، إلا من فسدت فطرته.

وأما أن التجربة تؤكدها، فهذا واضح ولا يحتاج إلى إقامة برهان عليه، وإنما يحتاج إلى تمثيل للتذكير، فمثلاً، من قيم البناء السياسي الفطرية هي: وجوب وجود السلطة السياسية؛ بالشرع والعقل، وكذلك بالتجربة، ولا أذهب بعيداً فسأمثل بأمر قريب، وذلك ما حدث بعد الحزب الشعبي -الجزائري- في الأشهر الماضية؛ وما أعقبه من استقالة الرئيس السابق، وما تبع ذلك من شبه فراغ دستوري، وحدث اضطراب كبير: نفسي واجتماعي، وصارت البلاد على شفا جرف من الفوضى العارمة والأزمة

(1) ينظر: محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص: 266.

(2) ينظر، معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية، ج: 03، ص: 211.

الفصل الأول:الحكم الرشيد والسياسة الشرعية (المعاصرة - مدخل مفاهيمي تعبيرى -

الخائفة، وصار معظم الناس يودّون لو تتم نقلة سياسية ويُنتَصَبَ رئيس للجمهورية ليستدرك ما يمكن استدراكه، ويسدُّ ما يمكن سدُّه من فراغ، وشعر الجميع -بالفعل- مدى أهمية التمثيل السياسي، بغض النظر عن الوفاق والخلاف لمن انتصب لهذا المقام، ولا يخفى بأن من سنَّ الله الاجتماعية أنه ما من أمة ينفرط زمام سلطتها، وتصير بلا قائد -ولو كان ظالماً قاهراً- إلا دبَّ إليها الفساد والقتل، وعمَّت الفوضى، وارتفعت السكينة، وقلَّت الأرزاق، وتأخرت التنمية، وتناكرت القلوب، وهذا جلِّي لمن استقرأ التاريخ، وتبصَّر في الواقع بإنصاف.

ومن هنا قال العلامة الطاهر بن عاشور: (أنبأنا استقراء الشريعة من أقوالها وتصرفاتها بأن مقصودها: أن يكون للأمة ولاة يسوسون مصالحها، ويقيمون العدل فيها، وينفِّذون أحكام الشريعة بينها، لأن الشريعة ما جاءت بما جاءت به من تحديد كفيات معاملات الأمة، وتعيين الحقوق لأصحابها إلا وهي تريد تنفيذ أحكامها، وإيصال الحقوق إلى أربابها، إن رام رائم اغتصابها منهم، وإلا لم يحصل تمام المقصود من تشريعها، لأن الحقوق المعرَّضة للاغتصاب بدافع الغضب أو الشهوة، أو معرضة لسوء الفهم والجهل والتناسي، وكل واضح نظام، أو باعث سفير، أو موصٍ بعمل ما، إلا وهو في وقت وضع أعماله يقدرُّ حالة يكون فيها حائل حول مقصوده، فيتخذ لذلك ما يراه من الحيلة).⁽¹⁾

رابعا: أنها مسلمات عقلية وحسّية: وهذه معتبرة في الشرع، لقاعدة "المسلمات العقلية والحسّية معتبرة في الشرع"⁽²⁾ وهذه القاعدة فرع عن سابقتها؛ لأن الفطرة لا تخالف صريح المعقول، ومن هنا فلا توجد قيمة سياسية وردت في الشريعة إلا والعقل يقبلها، إن لم يتعنّت صاحبه، حتى بعض القيم التي قد تُشكل على بعض العقول، ويرونها تتعاض مع مسلمات أخرى عندهم، ولنمثل بما يلي:

- قيمة: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فقد يراها البعض تتعارض مع الحرية الفردية أو الجماعية، ويزعمون من هنا بأن الإسلام فيه من التسلط والجبروت ومنع الحقوق والسعي للإكراه على مبادئه... وغيرها من التصورات، الموجودة عند البعض.

وبدون الدخول في مسائل فقه وآداب الاحتساب، ومن يقوم به، وبأَيِّ صفة، وما الأشياء التي ينبغي فيها الاحتساب، وأين، ومتى، ولماذا وعلى من؟ فإن خلاصة قيمة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مبنية على فلسفة تشريعية عميقة، وهي: الحفاظ على التوازن الشامل للنظام العام في المجتمع،

(1) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص: 516.

(2) ينظر، معلمة زايد، مرجع سابق، ج: 03، ص: 217.

الفصل الأول:(الحكم الرشيد والسياسة الشرعية المعاصرة - مدخل مفاهيمي تعبيرى -

وهذه القيمة ليست غريبة على القوانين الوضعية المعاصرة في مختلف البلدان، حتى غير المسلمة، تحت مسميات: المراقبة، المحاسبة، مكافحة الفساد، الشفافية... إلا أن هذا المبدأ في الشريعة الإسلامية يتميز بحيويته العقدية والحلقية والتفسيية وليس مجرد إلزام قانوني جزائي.

ولكي لا أكون بعيدا عن واقعي -وأنا أكتب هذه الحروف- فلا يخفى على أحد ما يعانیه مجتمعنا الجزائري في السنوات العشر الأخيرة، من انتشار الفساد والمنكر العام، وكثرة جرائم القتل، والسطو، والسراقات، وانتهاك حرمت البيوت، واختطاف الأطفال، بل وقتلهم -بدم بارد- وحوادث الاغتصاب، وزنى المحارم، والشذوذ الجنسي، واستغلال القصر، واستفحال المخدرات والحبوب المهلوسة، ومحال بيع الخمر، وسب الدين والرّب بأقبح الألفاظ البديئة علناً، والتبرج الصارخ غير المعهود، والمعاكسات العلنية في كل مكان! فضلا عن الفساد السياسي والاقتصادي والإداري... بما صار يشكل -حقيقة- خطراً على المجتمع والنظام العام، والدين والدنيا.

وهذه الظواهر تحتاج إلى سبر ودراسة وتحليل، ديني، ونفسي، واجتماعي، وسياسي، لا بد أن يقوم به -وجوبا كفاثيا- كل قادر على ذلك، ولكن من أعظم ما جعل هذا الأمر يستفحل هو شبه الغياب الكلّي للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، على صعيد الفرد والجماعة والمجتمع المدني والسلطة، رغم كون كل ذلك من المسلمات العقلية والفطرية.

وقد قال سيدنا حذيفة بن اليمان: «لتأمرنّ بالمعروف، ولتنهونّ عن المنكر، ولتحاضنّ على الخير، أو ليسحتنّكم الله جميعا بعذاب، أو ليؤمرنّ عليكم شراركم، ثم يدعو خياركم، فلا يستجاب لكم».⁽¹⁾

ورحم الله الإمام ابن تيمية إذ قال: (صلاح البلاد والعباد بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فإن صلاح المعاش والمعاد في طاعة الله ورسوله، لا يتم ذلك إلا بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وبه صارت هذه الأمة خير أمة أخرجت للناس).⁽²⁾

خامسا: أنها جارية على الوسط الأعدل، بلا شطط ولا غلو، وهذا من أهم سمات الشريعة

(1) أثر موقوف حسن، أخرجه أحمد في مسنده، موقوفا، من حديث حذيفة، برقم: 23313، ج: 38، ص: 340، وقد ورد بنحوه -مرفوعا- عند غيره، وطرقه - المرفوعة - كلها ضعيفة، إذ مدارها على عمرو بن أبي عمرو، متكلم فيه، وقيل صدوق حسن الحديث، فلا يقبل عند التفرد، وقد تفرد، إلا أن البعض يحسن حديثه. ينظر، الذهبي: ميزان الاعتدال، ج: 03، ص: 281، وبشار عواد معروف، وشعيب الأرنؤوط: تحرير تقريب التهذيب، ج: 03، ص: 102.

(2) ابن تيمية، السياسة الشرعية، ص: 96

الخالدة، والقاعدة أن: (الشرعية جارية على الوسط الأعدل).⁽¹⁾

وما دام أن الفلسفة التشريعية قائمة على ذلك، والسياسة وقيمتها ووكلياتها جزء من ذلك التشريع، فلا شك أن تكون مسائلها جارية على الاعتدال والسماحة والوسطية والموازنة بين الحق والواجب، فرداً وجماعة، حكماً ومحكومين، ولعلّ بهذا المثال يتضح المقصود ويتجلى، فيقال:

من قيم البناء السياسي التي جلتها النصوص الشرعية قيمة: "طاعة السلطة الشرعية"؛ إذ بذلك تتحقق المصلحة العامة، ويلتئم اجتماع الأمة، وتقوى شوكتها، وتكون مرهوبة الجانب أمام الأعداء، ولكن تلك الطاعة مشروطة بأن تكون في المعروف، فإذا رُئي المنكر العلني، فإن من حقّ الأمة أن تعلن الإنكار والاحتساب، ولكن دون نزع اليد من الطاعة العامة، أو الخروج المسلح، أو إثارة الفوضى، كل ذلك مراعاة للتوازن الاجتماعي والسياسي والأمني والاقتصادي للأمة، فلا تعارض بين الطاعة والاحتساب، ولا يقتضى الاحتساب خروجاً متهوراً على النظام العام، مما يجعل الأمر العام مُحْتَملاً وهذه فلسفة وسطية عادلة، وهي غير معهودة في الفلسفات الوضعية بمثل الانضباط الوارد في الشريعة.

ولا يعكر على هذا التقرير، ما ورد من الخلاف في مسألة الخروج على حكام الجور، فتلك لها مورد آخر، وعللّ متصلة بمسائل أخرى، وسيأتي تفصيلها في الفصل الثالث.

◆ المطلب الثاني: قيم البناء السياسي الرَّاشد

○ تمهيد:

هذا المطلب والذي بعده، الفضل فيه يرجع إلى ما كتبه -بعمق- الدكتور محمد المختار الشنقيطي - حفظه الله- في كتابه: الأزمة الدستورية في الحضارة الإسلامية، فقد عقد له باباً كاملاً من 150 صفحة، وقد ابتكر صيغ الكليات والقيم بما يتوافق مع ألفاظها التي وردت بها النصوص، فأظهر بأن نصوص الشريعة ثروة حقيقية في الفقه السياسي-بناء وأداء- وقد جعل لقيم البناء 16 قيمة، والأداء 14.

وقد لاحظت بأن أهم باب -في نظري- في كلِّ الكتاب هو هذا الباب، غير أن الدكتور توسّع فيه جداً وأسهب، وكتبه بأسلوب فكري وفلسفي، مع الإكثار من الاستشهاد بكلام الفلاسفة المسلمين والغربيين، مع تطعيمه ببعض النصوص من القرآن والسنة والآثار، فأتيت إلى هذا الباب فأبقيت على عناوين تلك الكليات والقيم -في الغالب-، ثم رَقَمْتُها، مع الإحالة إلى صفحاتها المتناثرة في كل كتاب

(1) معلمة زايد، ج:3، ص:228

الفصل الأول:الحكم الراشد والسياسة الشرعية (المعاصرة - مدخل مفاهيمي تعقيري -

الشنقيطي؛ للأمانة، ولتسهيل الوصول إليها، أو من أراد أن يُقارن، وجعلت لها عناوين واضحة، ثم جردتها من نفسها الفلسفي والألفاظ الغريبة، وردّها إلى لغة سهلة مفهومة واضحة، بتصرّف كبير، مع إضافة كثير من النصوص والأقوال التي تخدم المعنى، ثم ختم كل قيمة بقاعدة إجرائية في إطار مُميّز، ليكون الأمر مرتّباً واضحاً، وخاصة أن الدكتور جعل تلك القواعد الإجرائية في آخر الكتاب، ولا أدري لم فعل ذلك، فلو جعله بعد كل قيمة مباشرة لكان أفضل، وهذا الذي فعلته - بهذا القصد-، ثم اعتنيت بذكر النصوص وتخرّج الأحاديث والآثار تخرّجاً علمياً، مع الحكم عليها، صحة وضعفاً.

ورأيت بأن تلخيص هذا الباب مع إعادة شرحه بأسلوب سهل مختلف، أفضل من محاولة الإضافة الشخصية أو جمع ما تفرق في عدّة كتب معاصرة، وهذا أوان الشروع في تقرير تلك القيم - في البناء السياسي - كما يلي:

1) "تكريم الإنسان واستخلافه" ⁽¹⁾: مبدأ تكريم الانسان يجعله يحتل أعلى الدرجات بين المخلوقات، كما قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْوَجْدِ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً﴾ [الإسراء: 70] ولذلك كانت كل المخلوقات مسخرة لخدمته، كما قال تعالى: ﴿وَسَخَّرْنَا مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا...﴾ [الجنّة: 13].

ومن هنا فكل ما يضاد هذا المقصد من التكريم للإنسان، فهو خلاف الشرع، ولا يجبه الله ولا يرضاه، لأن "تكريم بني آدم مقصد شرعيّ أساس" ⁽²⁾ وعليه فينبغي على كل مكلف تقلّد المسؤولية أن يضع هذا المقصد أم ناظره، وأن يعامل الناس بما يحفظ هذا المقام.

والذي ينقص من هذه الكرامة أو يزيلها من ظلم مادي أو معنوي، أو تعدّ بكل صوره وأشكاله = فهو منكر يجب تغييره، كلٌّ بحسبه.

وأما مبدأ الاستخلاف، فإنه يرتفع بالإنسان إلى مقام الاستخلاف في تدبير شؤون الأرض، بما يحقق العبودية له، ومن هنا قال ابن خلدون: (الإنسان رئيس بطبعه، بمقتضى الاستخلاف الذي خلق الله). ⁽³⁾

ومن مقتضيات هذا الاستخلاف أن الإنسان يستحقّ أن يتمتّع بحقوقه الفطرية، من حقّ الحياة،

(1) ينظر، محمد مختار الشنقيطي: الأزمة الدستورية، ص: 113.

(2) ينظر، معلمة زايد، ج: 03، ص: 151.

(3) عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، ص: 185.

الفصل الأول:(الحكم الرشيد والسياسة الشرعية المعاصرة - مدخل مفاهيمي تعبيرى -

والحرية، والتملك، والكرامة، ومنع امتهانه أو انتهاك شيئاً من إنسانيته، ومن هنا كانت (السياسات والبرامج السياسية التي تخدم كرامة الإنسان، وتسعى لإتاحة الفرص أمامه للتحقق من أدلتها وهي تقصد في نهاية المسار لرفع الحواجز الاصطناعية والتحكيمية التي تمنع الإنسان من أخذ نصيبه من الدنيا، وتسعى إلى توزيع الثراء العمومي بشكل عادل ومتساوٍ. وفي هذا السياق تسمي السياسات التي تحابي الأغنياء وتجنّف الفقراء، وأشكال الإقصاء الاجتماعي المختلفة سياسات حاطة من الكرامة وغير أخلاقية).⁽¹⁾

✓ قاعدة : (2)

يجبُ على السُلطة العامّة المحافظة على حياة كلِّ إنسان تحت سلطتها، وعلى حرّيته وماله وعرضه، ومنع أيِّ انتهاكٍ لكرامة الإنسان أو امتهانٍ لإنسانيته، وتمكينه من أداء رسالته الأخلاقية.

(2) هدم الوثنية السياسيّة: ⁽³⁾ الوثنية نسبة إلى مذهب عبدة الأوثان، وهي غير مقتصرة على الأوثان الجامدة، بل قد تكون لبعض البشر والملوك والحكّام، ومن هنا شقّ الإسلام حرباً واسعة على الوثنية السياسية، حتى في المصطلحات والألفاظ!

فنهى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن التسمية بـ "ملك الملوك" فقال: «أغيظ رجل على الله يوم القيامة وأحبّته وأغيضه عليه، رجل كان يسمّى ملك الملوك، لا ملك إلا الله عز وجل». ⁽⁴⁾ وحذّر أصحابه من التشبّه برُسُوم فارس والروم في القيام لملوكهم.

وقد قصد الرسول صلى الله عليه وآله وسلم أن يُبيّن لأصحابه بأن الوثنية غير مقتصرة على صنم يعبد، وأن الوثنية السياسية تضاهي عبادة الأوثان، فقد قال سيدنا عدي بن حاتم، رضي الله عنه: أتيت النبي صلى الله عليه وآله، وفي عنقي صليب من ذهب، فقال: «يا عدي اطرح عنك هذا الوثن، فطرحته، وسمعتَه يقرأ في سورة

(1) أحمد جبرون، في هدي القرآن في السياسة والحكم، ص: 303.

(2) ينظر، محمد مختار الشنقيطي، مرجع سابق، ص: 523.

(3) المرجع نفسه، ص: 115.

(4) أخرجه مسلم في صحيحه، [كتاب الآداب، باب: استحباب تغيير اسم القبيح إلى حسن...]، من حديث أبي هريرة، مرفوعاً، رقم: 5611، ص: 913.

براءة: ﴿ اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهَبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّهِ ﴾ [التوبة: 31]، حتى فرغ منها، فقلت: إنا لسنا نعبدهم، فقال: أليس يُجْرَمُونَ ما أحلَّ الله فتحرّمونه، ويُجِلُّون ما حرّم الله فتستحلّونه؟ قلت: بلى، قال: فتلك عبادتهم». (1)

ومن هنا، فالتوحيد الخالص مناف لأيّ وثنية سياسية؛ لأنه لا يدع مجالاً لمشاركة الخالق في عظمته.

✓ قاعدة: (2)

ليس للحاكم أيُّ قُدسيّة أو استثناء من حُكم القانون، فالحاكم والمحكوم سواءً أمام القانون، ومن حق الشعب وواجبه محاسبة الحاكم على أذائه، وعزله إذا عجز أو خان.

(3) قلب الهرمية الفرعونية: (3) والهرمية الفرعونية: تتأسس على فرعون في قمة الهرم مُعلنًا أنه رب: ﴿ أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى ﴾ [النازعات: 24] ثم هامان كنجبة سياسية محيطة بالفرعون، ثم قارون، ممثل نخبة المال الفاسد، وكلها تقتات على الاستبداد والفساد، والسحرة، وهم النخبة الثقافية، والقوة الروحية التي ترتزق من تسويقها سياسة فرعون، ثم الجنود الذين هم أوتاد مُلكه، ثم تأتي في قاع الهرم الطبقة الشعبية المستضعفة المستخفّ بها المطيعة، وقد لخصت الآية الكريمة في سورة القصص هذا المشهد وحكمت عليه: ﴿ إِنَّ فِرْعَوْنَ وَهَامَانَ وَجُنُودَهُمَا كَانُوا خَاطِبِينَ ﴾ [القصص: 08].

وقد جاء الإسلام بقلب هذه الهرمية بسنّه منهجاً للحكم، يجعل الأمة هي الأصل والمرجع، ويكون الحاكم فيها مجردّ أجير عندها! ويكون خادماً لهم، راعياً مصالحهم، دافعاً عنهم الفساد والظلم، ولا أقصد هنا شخص الحاكم، بل السُلطة الحاكمة باعتبارها شخصيةً معنوية، فلا ينبغي أن تكون

(1) حديث حسن، أخرجه الترمذي في جامعه، كتاب التفسير، تفسير سورة التوبة، من حديث عدي بن حاتم، مرفوعاً، رقم: 3352، ص: 1052، وقال: حديث غريب لا نعرفه إلا من حديث عبد السلام بن حرب، وفيه أيضاً عَطِيف بن أُعَيْنٍ ليس بمعروف في الحديث، إلا أن للحديث طُرُقاً كثيرةً يتقوى بها، ولذلك فقد حسّنه الألباني في السلسلة الصحيحة بطريقة، ينظر، السلسلة الصحيحة، ج: 07، ص: 861.

(2) ينظر، مختار الشنقيطي: مرجع سابق، ص: 118.

(3) المرجع نفسه، ص: 118.

الفصل الأول:الحكم الراشد والسياسة الشرعية (المعاصرة - مدخل مفاهيمي تعبيرى -

مستبعدة مُستعبدة للشَّعب؛ لأنه لا ميزة لها إلا زيادة المسؤولية الملقاة على عاتقها، وما أحسن قول الجويني عن الحاكم: (أنه في التزام أحكام الإسلام كواحد من الأنام، ولكنه مستتاب في تنفيذ الأحكام).⁽¹⁾

ولقد وضع الفقهاء قاعدة فقهية سياسية بأن: (ولاة الأمر نواب ووكلاء وليسوا مُلاكاً)⁽²⁾

وكم كانت بليغة وصادقة تلك المقولة التي أعلنها عبد الرحمن بن أبي بكر الصديق لما أراد معاوية ابن أبي سفيان أن يأخذ البيعة لابنه يزيد- كزها-، فقال: «جئتم بها هرقلية وفوقية، تبايعون لأبنائكم»⁽³⁾ وكلمة "فوقية" تكفي في التعبير على المقصود من قلب الهرمات التسلطية من كل وجه.

✓ قاعدة : (4)

مُتقلد المنصب العامّ أجيرٌ لدى الشعب، ليس له أيُّ قُدسية، ولا يحقُّ له الاستكبار والاستعلاء، وليس له أن يقسّم المجتمع، أو يتخذ بطانة متملّقة من دون الشعب.

(4) الجمع بين العدل والفضل:⁽⁵⁾ والعدل خلاف الجور، وهو في اللغة: القصد في الأمور والمقصود به

سياسياً: أن يكون الحاكم مُقسِطاً في رعيته، بعيداً عن الجور والاستبداد والمحاباة، وقد قال تعالى: ﴿إِنَّ

اللَّهُ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾ [النحل: 90] وقال: ﴿...لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ [الحديد: 25].

ومن ملاح أقوال الإمام ابن تيمية قوله: (الشرائع ثلاثة: شريعة عدل فقط "شريعة موسى عليه السلام" وشريعة فضل "شريعة عيسى عليه السلام" وشريعة تجمع بين العدل والفضل، شريعة القرآن، فتوجب العدل، وتندبُ إلى الفضل، وهي أكمل الشرائع الثلاث).⁽⁶⁾

وسنة الله الاجتماعية أن الدول التي تحافظ على العدل وتقرب من الفضل = يدوم ملكها، وتنتصر على أعدائها، وتحافظ على لحمتها، ولو كانت كافرة !

(1) الجويني، غياث الأمم، ص: 277.

(2) معلمة زايد، ج: 26، ص: 267.

(3) ابن عساكر، تاريخ دمشق، ج: 35، ص: 35.

(4) محمد مختار الشنقيطي، مرجع سابق، ص: 523.

(5) المرجع نفسه: ص: 122.

(6) ابن تيمية: الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ج: 05، ص: 58.

✓ قاعدة : (1)

يجب تأسيس الدولة على رؤية دستورية تُحَقِّقُ العدل والتضامن الاجتماعي، وتجمع بين الالتزام الأخلاقي والإلزام القانوني، من خلال سنّ القوانين المنصفة، ورعاية الأخلاق الفاضلة.

5) وجوب السلطة السياسية: (2) وفي هذا المعنى جاءت النصوص صريحة متعاضدة في وجوب إقامة نظام سياسي للجماعة المسلمة، حتى عُذَّ ترك ذلك من أضرب الجاهلية، فقال صلى الله عليه وآله وسلم: «من مات بغير إمام مات ميتة جاهلية» (3) وهي جملة رهيبة، تدلُّ على اهتمام الشارع الحكيم بانتظام أمر الأمة، ولذلك قال الإمام ابن تيمية: (إن الله تعالى أوجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولا يتم ذلك إلا بقوة وإمارة). (4)

وهذه المسألة اتِّفَاقية، وقد عمل بها المسلمون عبر تاريخهم كله، وحكى البعض الخلاف الشاذ لبعض الفرق في هذا الأمر، ولا أظنه يثبت عندهم، لأن من حكي عنهم كالخوارج كانت-عبر تاريخهم إمارات وقادة !

ولأهمية هذا الأمر قال ابن خلدون: (نَصَبُ الإمام واجب قد عُرِفَ وجوده في الشَّرع بإجماع الصحابة والتابعين) (5) وقال ابن الأزرقي في البدائع: (نصب الإمام من أهم مصالح المسلمين، وأعظم مقامات الدين) (6) وهو ضرورة اجتماعية، والضرورة الاجتماعية ضرورة شرعية، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، ويخلص إلى القاعدة الآتية، فيقال: تأسيس الدولة الراشدة، ضرورة واقعية، ووجب شرعي وعقلي، إلا أنها مسألة فقهية وليست من أصول الدين، وسيأتي توضيح ذلك في محله من الفصل الثالث.

(1) ينظر: محمد مختار الشنقيطي، مرجع سابق، ص: 523.

(2) ينظر: المرجع نفسه، ص: 126.

(3) أخرجه أحمد في مسنده، من حديث معاوية بن أبي سفيان، مرفوعاً، برقم: 16876، ج: 28، ص: 88.

(4) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج: 28، ص: 390.

(5) عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، ص: 221.

(6) محمد بن الأزرقي، بدائع السلك في دوافع الملك، ج: 01، ص: 158.

✓ قاعدة : (1)

يجب إقامة دولة ذات سلطة مطاوعة، والمحافظة على كيانها المؤسسي، ويجب منع الفوضى السياسية والوقوف في وجهها؛ حفاظاً على كيان الجماعة الوطنية، ووحدة الأمة الإسلامية.

(6) الحرية إمكان ومسؤولية: (2) والمقصود بالإمكان: أن يُمكن المرء من حديثه وفعله بغير قيد، ولكن تلك الحرية ليست مطلقة متفلسة، بل هي مسؤولية، وصاحبها مسؤول عن كل ما يترتب عليها، ومن هنا افترق التصور الإسلامي لهذه القيمة عن التصورات الوضعية التي تجعل من الحرية إطلاقات تؤدي ولا بد إلى الفوضى والخرق لمبادئ أو اعتقادات أو حريات الآخرين.

ولذلك فإن العقلاء من بني الانسان لا يرون حرية مطلقة البتة، ف جاء في المادة 29 من الإعلان العالمي لحقوق الانسان: (يخضع الفرد في ممارسة حقوقه وحرية لتلك القيود التي يقرها القانون فقط، لضمان الاعتراف بحقوق الغير وحرياته واحترامها، ولتحقيق المقتضيات العادلة للنظام العام والمصلحة العامة والأخلاق، في مجتمع ديمقراطي).

ولفظ الحرية لم يرد في نصوص القرآن والسنة الصحيحة، ولا عن الصحابة الكرام (3) ولكن وردت معانيه متظافرة في الشريعة بما يشكل منه كلية قيمية واضحة وهذا اللفظ عند العرب يطلق على معنيين:

1. نقيض العبودية، بمعنى أن يكون تصرف الشخص العاقل في شؤونه بالأصالة تصرفاً غير متوقف على رضا أحد آخر.

2. وبمعنى: تمكين الشخص من التصرف في نفسه وشؤونه كما يشاء، دون معارض.

وكلا هذين المعنيين للحرية جاء مراداً للشريعة، وكلاهما ناشئ عن الفطرة، ولذلك قال الفقهاء: "الشارع

(1) ينظر، محمد المختار الشنقيطي، مرجع سابق، ص: 523.

(2) ينظر، المرجع نفسه، ص: 140.

(3) وما ورد عن سيدنا عمر بن الخطاب في قوله مع محمد بن عمرو بن العاص مع القبطي المصري... «متى استعبدتم الناس وقد ولدتمهم أمهاتهم أحراراً» فلم يرد في شيء من دواوين السنة، وإنما أخرجه ابن عبد الحكم في فتوح مصر، ص: 183، وابن الجوزي في "تاريخ عمر بن الخطاب" ص: 120 بسند فيه انقطاع بين ابن عبد الحكم وأبي عبدة، وهو مجهول، ينظر، علوي عبد القادر السقاف، تخریج أحاديث وآثار كتاب في ظلال القرآن، ص: 534.

الفصل الأول:الحكم الرشيد والسياسة الشرعية (العاصرة - مدخل مفاهيمي تعبيرى -

متشوّفٌ للحرية"، حرية الاعتقاد والعمل، ومن هنا كان الاعتداء على الحرية نوع من أكبر أنواع الظلم. (1)

والمجال الأكبر للحرية ونضالاتها، هو الشعوب في تقرير مصائرهما وتدبير شؤونها بدون مصادرة ولا استبداد ولا قهر، فلا بد للشعب أن يريد، (2) وإرادته فوق إرادة أي حاكم متسلط متعجرف، وكل سدّ لأبواب الحرية أمام الشعب والمجتمع المدني فهو ظلم ومنكر لا يرضاه الله، ويضاد الشريعة ومقاصدها من كل وجه، ومن أعظم تلك الحريات، هي حرية التعبير عن الآراء والتوجّهات، في إطار القانون والأخلاق والقيم العامة والأعراف الاجتماعية، وقد صح في الحديث: «إن لصاحب الحق مقالاً». (3)

قاعدة: (4)

لا يجوز تقييد حرية الأفراد أو الجماعات، أو الحجر على المبادرات الفردية والجماعية إلا لضرورة يُحتمُّها الخير العام، ولا تتولى السلطة السياسية ما يستطيع المجتمع الأهلى تحقيقه من مصالح.

7) العدل في الحكم والقسم: (5) يشكل العدل جذر كل الكليات القيمة السياسية، سواء في ما يتعلق بالحكم والقضاء، أو ما تعلق بالقسم الخيرات على الناس، من مال وفيء وريع، ولقد تضافرت النصوص حول هذا المعنى في القرآن والسنة، ولم يخالف في هذا أحد، فهي مسألة فطرية وعقلية مسلمة.

ومن هنا قال الإمام ابن تيمية - في قاعدة كليلية -: (...العدل واجب لكل أحد، على كل أحد، في كل حال، والظلم محرّم مطلقاً، ولا يباح بحال) (6) والميزة الكبرى في العدل القرآني والنبوي تتجلى في عمق تلك التعديلات التي أدخلها على نظام العدالة الذي كان سائداً ومهيمناً في جزيرة العرب، فقد

(1) ينظر، الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة، ص: 400.

(2) ينظر، أحمد الريسوني، مقالات في الحرية، ص: 27.

(3) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الهبة، باب من أهدي له هدية وعنده جلساؤه، فهو أحق، من حديث أبي هريرة، مرفوعاً، برقم: 2609، ص: 708، ومسلم في صحيحه، [كتاب المساقاة، باب: من استلف شيئاً فقضى خيراً منه]، رقم: 4110، ص: 674.

(4) ينظر، محمد المختار الشنقيطي، مرجع سابق، ص: 523.

(5) ينظر، المرجع نفسه، ص: 147.

(6) ابن تيمية، منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، ج: 05، ص: 126.

الفصل الأول:الحكم الرشيد والسياسة الشرعية (المعاصرة - مدخل مفاهيمي تعبيرى -

كانت العرب جاعلة تقرير الحق على أساس درجات الإنسان ومكانته، ومنزلته العشائرية والقبلية، فنقد الإسلام هذه الظاهرة التي كانت معيارية، بل وكشف عورتها، واللاعذالة التي تنتجها، ومن ثم سعى لتغييرها، وضربها في جذورها، إذ بينت آيات القرآن بأن أصل الناس واحد: ﴿وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾ [الأنعام: 98] «الناس بنو آدم وآدم من تراب».⁽¹⁾

ومن ثم جعل الشريف والوضيع، والكبير والصغير، والغني والفقير، والحُرّ والعبد على درجة سواء، ولا تفاضل إلا بالتقوى، ثم ما يُقدّمه الإنسان من جلائل الأعمال.⁽²⁾

وقد سطر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم للتاريخ ذاك الموقف المشرف المشرق، لما جاءه سيدنا أسامة بن زيد -حب رسول الله- شافعاً في تلك المرأة المخزومية التي سرقت، فكلّمه، فقال: رسول الله ﷺ: «يا أسامة! أتشفع في حدّ من حدود الله؟! ثم قام فخطب، فقال: إنما هلك الذين من قبلكم أنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه، وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحد، وأيم الله، لو أن فاطمة بنت محمد سرقت، لقطعت يدها».⁽³⁾ والنص النبوي يومئ إلى قضية كبرى تتجاوز هذا المثال الجزئي، فكأنه يقول: كل أمة اختل فيها العدل هلكت!

وصدق الإمام ابن تيمية لما قال في قاعدة جامعة: (أداء الأمانات إلى أهلها، والحكم بالعدل = جماع السياسة العادلة، والولاية الصالحة).⁽⁴⁾

ومن جميل قوله أيضاً: (وأمر الناس تستقيم في الدنيا مع العدل الذي فيه الاشتراك في أنواع الإثم، أكثر مما تستقيم مع لظلم في الحقوق وإن لم تشترك في إثم، ولهذا قيل: إن الله يقيم الدولة العادلة وإن كانت كافرة، ولا يقيم الظالمة وإن كانت مسلمة، ويقال: الدنيا تدوم مع العدل والكفر، ولا تدوم مع الظلم والإسلام... وذلك أن العدل نظام كل شيء، فإن أُقيم أمر الدنيا بعدل قامت، وإن لم يكن لصاحبها في الآخرة من خلاق! ومتى لم تقم بعدل = لم تقم، وإن كان لصاحبها من الإيمان ما يُجزى به في الآخرة...).⁽⁵⁾

(1) أخرجه أحمد في مسنده-بمذا اللفظ- من حديث أبي هريرة، مرفوعاً، برقم: 8736، ج: 14، ص: 349.

(2) محمد جبرون، في هذي القرآن في السياسية والحكم، ص: 259.

(3) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الأنبياء، وكرره في عدة، مواضع، برقم: (3475)، (3732)، (4304)، (6787)،

(6788)، من حديث عائشة، ص: 903، مسلم في صحيحه، كتاب الحدود، برقم: 4410، ص: 719.

(4) ابن تيمية، السياسة الشرعية في إصلاح لراعي والرعية، ص: 05.

(5) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج: 28، ص: 146.

✓ قاعدة: (1)

أفراد الشعب سواسية في تولّي المناصب العامة، حسب كفاءة كلّ منهم، وتحقيقه المصالح العامة، وهم سواء في الاستفادة من ثمرات السُّلطة والثروة العامة.

8) إهدار المراتب الاجتماعية: (2) لاشك بأن الحياة السياسية العادلة لا تتحقق إلا على أساس من المساواة الاجتماعية، فلا تمييز اجتماعي ولا تقديم إلا بحسب الكفاءة، لا لنسب أو جنس أو لون أو غنى أو فقر، وهذا معروف مشتهر في السنة النبوية السياسية، فقد استخلف رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ابن أم مكتوم على المدينة عدّة مرات وكان أعمى (3) وجعل أسامة على قيادة الجيش وهو ابن سبع عشرة سنة (4) ولو تتبعنا أمراءه لوجدناهم قادة من مختلف القبائل، في تجاوز واضح لضيق الانتماء القبلي ونبذه بالعراء.

كلّ ذلك من أجل تحقيق مبدأ المساواة في شقه السياسي المتعلق بالاجتماع، إذ المحاباة من أجل القبيلة أو العشيرة أو الانتماء مؤذّن بِشَقِّ الصَّفِّ، وإحداث بلبلة داخل الجماعة المسلمة، والتهديد لكيانها بالتمزّق والتفرّق، إذ الناس يأنفون من التمييز بلا سبب، ومفطورون على الاعتداد بذواتهم وانتماءاتهم، وخذش ذلك يثير فيهم الحمية والعصبية الجاهلية، وهذا على غير مقصود التشريع في حفظ والنظام الجماعة.

✓ قاعدة: (5)

لا يجوز التمييز بين أفراد الشعب في تولّي المناصب العامة، ولا في الاستفادة من ثمرات السلطة العامة، على أساس العرق، أو اللون، أو الجنس.

(1) ينظر، محمد المختار الشنقيطي، مرجع سابق، ص: 524.

(2) ينظر، المرجع نفسه، ص: 152.

(3) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الخراج والفيء والإمارة، باب في الضيرير يولّى، من حديث أنس، بقم: 2931، ص: 642.

(4) ينظر، إبراهيم العلي، صحيح السيرة النبوية، ص: 552.

(5) ينظر، محمد المختار الشنقيطي، مرجع سابق، ص: 524.

9) المساواة في الأهلية السياسية: ⁽¹⁾ تُعدُّ المساواة في الأهلية السياسية من أهم القيم التشريعية، في أصل الخلق، وأمام القضاء والقانون، والوظائف العامة، وفي الحقوق السياسية، والعطاء من بيت المال، وضمان العيش والحياة الكريمة، والحماية من الظلم الداخلي والخارجي، وحق التملك والتنقل، والواجبات والحقوق؛ لأن الأصل في البشر التساوي ⁽²⁾ وهي في جانبها السياسي لا معيار لها إلا القوة والأمانة؛ أي الكفاءة، ولا عبرة بغير ذلك. ولا يعكّر على هذه القيمة أنها لم ترد بهذا اللفظ ولا اشتقاقاته في نصوص الوحيين ولا عن الصحابة! ⁽³⁾ فإنها وردت في شقها العلمي بما لا يحصى لكثرتة، ولا ينقض هذا ما ورد من نصوص في تمييز قريش على غيرها، فإن لذلك تبريره الواقعي والتاريخي وليس معيارياً، كما سيأتي توضيحه لاحقاً.

✓ قاعدة: ⁽⁴⁾

لا يجوز التمييز بين أفراد الشعب في تولّي المناصب العامة، ولا في الاستفادة من ثمرات السلطة العامة على أساس القبيلة، أو القوم، أو الدين.

10) وجوب التمثيل السياسي: ⁽⁵⁾ بما أن مباشرة الأمر السياسي العام من الجميع متعذر، ومن حق الشعب المشاركة في صناعة السياسات، فلا بدّ حينها من التمثيل، ومن هنا سنّ الإسلام مبدأ النيابة عن الأمة، بما يُعرفُ بالنقباء، وقد كان في بيعة العقبة تمثيل سياسي لهم عن الأوس والخزرج، مع مراعاة الأكثرية من القبيلتين، فكان نقباء الخزرج تسعة، والأوس ثلاثة، لأنهم القبيلة الصغرى. ⁽⁶⁾

ومن هذا الباب قول رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لوفد هوازن: «إني لا أدري من أذن منكم ممن لم يأذن، فارجعوا حتى يرفع إلينا عرفاًؤكم أمركم». ⁽⁷⁾

(1) المرجع السابق، ص: 159.

(2) ينظر، أكرم كساب، السياسة الشرعية، ص: 245.

(3) وأما ما روي عن عمر بن الخطاب أنه قال: «الناس سواسية كأسنان المشط» فلا يصح عنه، وهو ضعيف جداً، ينظر، محمد ناصر الدين الألباني: سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة، برقم: 596، ج: 02، ص: 60.

(4) ينظر، محمد المختار الشنقيطي، مرجع سابق، ص: 524.

(5) المرجع نفسه، ص: 170.

(6) ينظر، ابن هشام، السيرة النبوية، ص: 4431.

(7) البخاري، كتاب الوكالة، باب، إذا وهب شيء لوكيل أو شفيع قوم جار، من حديث المسور بن مخرمة، رقم: 2308، ص: 648.

وتبقى صيغ التمثيل وآلياته ومؤسساتها موكولة للاجتهد والأعراف؛ إذ الشرع لم يحدّد طبيعة ذلك، بل أرشد إلى القيمة ووجوبها.

✓ قاعدة إجرائية: (1)

يجب على الشعب إنابة المؤهّلين للقيام بشأنه العام الذي لا يستطيع مباشرته جماعية، ويشمل ذلك السلطات التنفيذية والتشريعية والقضائية، ويجب التزام النائب بمقتضى عقد النيابة.

11 الشورى في بناء السلطة: (2) أي في اختيار الحاكم وما يتبع ذلك؛ لأن (الرئاسة إنما هي رئاسة عفو الطاعة، لا رئاسة الاستكراه والقهر) (3) ولذلك فلا يحق لأحد أن يتصرّف في حياة الناس وشؤونهم العامّة دون صدور تفويض منهم يدل على الرضا، فإن فعل ذلك، كان ظلماً معتدياً مستبدّاً لا شرعية له.

والشورى هي عبارة عن (استطلاع رأي الأمة، أو من يمثّلها في القضايا التي تخصّ عموم الأمة، أو تخصّ فئة منها، بشرط عدم المصادمة للنصوص الشرعية قطعية الثبوت والدلالة، والمجمع عليها إجماعاً له صفة التأيد). (4)

والشورى في بناء السلطة واجبة ابتداءً، ملزمة انتهاءً؛ ولهذا ورد التشديد في من أراد غير ذلك، متنكباً عن إرادة الأمة وشُورائها، فقال سيدنا عمر بن الخطاب: (من تأمّر منكم على غير مشورة من المسلمين فاضربوا عنقه)! (5)

ولقد تكاثرت النصوص التي تبين أهمية قيمة الشورى، وخاصة في السُنّة وعمل الخلفاء، نعم ولم

(1) محمد المختار الشنقيطي، مرجع سابق، ص: 524.

(2) المرجع نفسه، ص: 165.

(3) قدامة بن جعفر البغدادي، الخراج وصناعة الكتابة، ص: 453.

(4) ينظر، عبد الكريم بكار، أساسيات في نظام الحكم في الإسلام، ص: 62.

(5) ينظر، ابن حجر: فتح الباري، ج: 07، ص: 68

يرد من ذلك الكثير في القرآن إلا آيتان: ﴿وَأْمُرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: 38] ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ [آل عمران: 159] إلا أن دالتيهما قوية جداً لمن تأمل، ولقد عمل بهذا الأمر رسول الله ﷺ في واقعه مع أصحابه بكل وضوح، فقد قال أبو هريرة رضي الله عنه: «ما رأيت رجلاً أكثر مشورة لأصحابه من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم». (1)

وسار الخلفاء من بعده على هذا المهيح الواضح، فقد قال البخاري في صحيحه: «وكانت الأئمة بعد رسول الله ﷺ يستشيرون الأئمة». (2)

والشورى مجالاتها واسعة في البناء والأداء والقضاء والفتوى، وغيرهما، وأهمها ما تعلق ببناء السلطة وشرعيتها، وهي مزبة أخلاقية واجتماعية وعلمية وحقوقية وسياسية (3)

ومن هنا يُخلص إلى أنه لا شرعية لسلطة تنكبت عن استشارة الأمة في بنائها السياسي، إلا أنه ينبغي التنبيه إلى أن الشريعة الإسلامية لم تحدد آليات لهذه الشورى، ولا ألزمت بأسلوب مُعيّن، ولذلك فكل ما حقق مقاصدها، من رد الأمر إلى الأمة، وعدم تجاوز إرادتها في اختيار من يحكمهم، وحققها في أن يؤخذ مجموع قولها أو من يمثلها في أمورهم العامة، ويفتح لها حق المساءلة والمحاسبة للولادة، وحق عزلهم عند مخالفة أو نقض مقتضى العقد فهي شورى يرتضيها الإسلام.

✓ قاعدة إجرائية: (4)

لا شرعية لحاكم إلا باختيار المحكومين، فالشعب هو مصدر الشرعية السياسية
توليةً ومحاسبةً وعزلاً، ويجب عقد انتخابات دورية تُمكن الشعب من تحقيق هذه
المهمة بوجوهها الثلاثة.

(1) أخرجه الترمذي في جامعه -مُعلّقاً- ، من حديث أبي هريرة، موقوفاً، كتاب الجهاد، باب ما جاء في المشورة، رقم: 1714، ص: 702.

(2) ينظر، صحيح البخاري: كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب في قوله تعالى: ﴿وَأْمُرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾، رقم: 7369، ج: 01، ص: 740.

(3) ينظر، محمد سعيد رمضان البوطي: الشورى في الإسلام، ص: 137، وقحطان الدوري، الشورى بين النظرية والتطبيق، ص: 35، 36، 37.

(4) ينظر، محمد المختار الشنقيطي: مرجع سابق، ص: 524.

12) عقد البيعة السياسية: (1) لا يخفى بأن الشورى تمثل قاعدة الاختيار والتراضي لإيصال أهل الكفاءة إلى القيادة، ولكن لا يتم ذلك الإجراء إلا عن طريق البيعة الحرّة، لأنها تجسيد عملي للعقد الاجتماعي للأمم، وقد ورد في الحديث: «من بايع إماماً فأعطاه صفقة يده وثمرة قلبه، فليطعه إن استطاع» (2) وهذا الحديث واضح في أن البيعة السياسية لا تتم إلا بالرّضى النابع من القلب، وبالتعاقد الصريح الذي لا لبس فيه، ومن هنا قال العلماء بأن البيعة بين الحاكم والأمة عقد كغيره من العقود التي يجوز فسخها إذا تم الإخلال بأركان العقد وشروطه لقاعدة: (لا عقد بيعة إلا برضا الأمة واختيارها). (3)

وقد اتّصفت البيعة في عصر الراشدين -استناداً إلى سنة النبي- بمجموعة أوصاف، من أبرزها: الحرية كشرط في عملية التعاقد، بما ينافي الإكراه، والشورى الملزمة المستندة إلى مبدأ موافقة الأكثرية، والمشاركة بين الطرفين، وهي تتيح لكل من الحاكم والأمة إلزام بعضها البعض بشروط معيّنة. (4)

وهذا هو لبُّ ومقصد البيعة في الإسلام، وليس التمسك بمصطلحها، فكل ما حقق تلك المقاصد الأربعة للبيعة، بأي صفة أو صف = فقد تم أمره على الوجه الحسّن، لأن الشريعة ترمي إلى المقاصد والمعاني، لا إلى الألفاظ والمباني، وخاصة في مسائل السياسة والحكم. وبهذا يظهر مدى اعتبار تلك البيعات الشكلية التي جرت عبر التاريخ، بداية ببيعة معاوية لابنه يزيد، وبيعات ولاية القهر والتغلب، أو الملكيات والعصبيات.

✓ قاعدة: (5)

الانتخاب عقدٌ بين عموم الشعب ومن اختارته غالبيته، ويجب عليها حقّ الطاعة، والنصرة للسلطة المنتخبة، وواجب الجهد والنصح لها، ويمكن تأكيد هذا العقد بحفلات تنصيب، وبأيمان يُؤدّيها القادة المنتخبون.

(1) محمد المختار الشنقيطي، مرجع سابق، ص: 174.

(2) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الإمارة، من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص، في قصة طويلة، برقم: 4776، ص: 797.

(3) ينظر، حاكم المطيري، الحرية أو الطوفان، ص: 26.

(4) ينظر، أحمد جبرون، مفهوم الدولة الإسلامية، ص: 215.

(5) ينظر، محمد المختار الشنقيطي: مرجع سابق، ص: 524.

13 لزوم الجماعة وإمامهم: (1) لقد نشأ الإسلام من الناحية الاجتماعية ديناً جماعياً، ولا يقف عند حدود خلاص الفرد في الآخرة، بل يسعى إلى إيجاد جماعة المسلمين، وبناء حياتهم الاجتماعية على ركائز صحيحة، كما ورد في دستور المدينة «أن المؤمنين... أمة واحدة» (2) وورد لفظ «جماعة المسلمين» (3) و«يد الله مع الجماعة» (4) و«عليكم بالجماعة» (5) و«من فارق الجماعة يَرتَكِضُ» (6) و«تلتزم جماعة المسلمين وإمامهم» (7) و«من فارق الجماعة شبراً فمات، إلا مات ميتة جاهلية» (8) و«من فارق الجماعة واستدل الإمارة، لقي الله ولا وجه له عنده» (9).

ومن هنا وردت النصوص المتضاربة في الصبر على جُور الأئمة وعدم الخروج عليهم؛ من باب لزوم جماعة المسلمين، وعدم تفرقة صف المؤمنين، والحفاظ على أمن البلاد والعباد. إذا، فلزوم الجماعة وإمامهم مبدأ سياسي راشد أصيل، وهو من وسائل المقاصد، إذ (المقصد العام للتشريع هو: صلاح نظام الأمة بصلاح الإنسان المهيم علىه). (10) ولذلك من سبر تاريخ دول المسلمين سيجد أنه ما من طائفة نبذت جماعة المسلمين، وناذت الأمة -ولو كانوا جائرين- إلا أبيدوا، وحدثت جراء ذلك فتن وقلقل واختلال للجماعة والمجتمع، واضطراب الأمر العام، بل وسالت دماء وأزهقت أرواح، وكثر المهرج والفتن، وبقي أثرها سنين. وهذا هو السرّ في تظافر تلك النصوص السالفة آمرة بلزوم الجماعة وإمامها، وأن التغيير بالعنف والقوة ليس هو سبيل الراشدين، وسيأتي تفصيل ذلك في الفصل الثالث.

(1) ينظر، المرجع السابق، ص: 524.

(2) ينظر، أحمد قائد الشعيبي، وثيقة المدينة، المضمون والدلالات، ص: 41.

(3) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب المناقب، باب علامات النبي، من حديث حذيفة، مرفوعاً، في قصة طويلة، رقم: 3606، ص: 923.

(4) أخرجه ابن حبان في صحيحه، كتاب السير، باب إثبات معونة الله جل وعلا الجماعة وإعانة الشيطان من فارقها، رقم: 4577، ج: 10، ص: 438، ومعنى يرتكض: يضطرب، ينظر، الزبيدي: تاج العروس، ج: 18، ص: 359.

(5) أخرجه أحمد في مسنده، كتاب: أحاديث من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، برقم: 23145، ج: 38، ص: 220.

(6) أخرجه ابن حبان، كتاب السير، الباب نفسه، رقم: 4577، ج: 10، ص: 438.

(7) أخرجه البخاري، وهو جزء من الحديث السابق في كتاب المناقب.

(8) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الفتن، باب: سترون بعدي أموراً تنكرونها، من حديث ابن عباس، مرفوعاً، برقم: 4054، ج: 02، ص: 683.

(9) أخرجه أحمد في مسنده، من حديث حذيفة، مرفوعاً، برقم: 23283، ج: 38، ص: 320.

(10) محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص: 122.

✓ قاعدة : (1)

تجب طاعة القوانين الصادرة عن الإرادة الجماعية والسلطة المنتخبة من الشعب،
في غير معصية الله، ويجب الدفاع عن إرادة الجماعة ضد الخارجين عليها،
المفرقين لصفها.

14) طاعة السُّلطة الشرعية: (2) وطاعة السلطة الشرعية التي تولّت على الناس بالطرق المشروعة،
إما ببيعة أو انتخاب، أو غيرهما من وسائل العقود الرضائية بين السلطة والشعب واجبة في كل ما
يُحقّق مصلحة عامّة ولا يتناقض مع العقد الاجتماعي، وليس فيه أمر بمعصية، فللولاة العدل وأداء
الأمانة قدر المستطاع، وللرعية الطاعة في المعروف، إذ «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، إنما
الطاعة في المعروف». (3)

وعليه فلا يجوز الخروج على السلطة الشرعية، ولو ظهر فيها بعض الخطأ والمعصية والظلم، على
تفاصيل سيأتي ذكرها في محلها من الفصل الثالث.

✓ قاعدة:

تجب طاعة القادة السياسيين المنتخّبين من الشَّعب في غير معصية الله، وضمن
بنود الميثاق الدستوري الذي يربطهم بالشَّعب، وتجب نصرتهم ضدَّ الخارجين
عليهم بالقوة، ما داموا ملتزمين ببنود ذلك الميثاق.

15) منع الحرص على الإمارة: (4) المنصب العام أمانة عظيمة، والحرص عليه مطنّة الخيانة؛ لأن
المنصب مُغرٍ مُلذوذٌ، فيقع فيه التنافس غالباً، وحري بموقع هذا إغراؤه وإغواؤه أن لا يُمنح للحريصين

(1) ينظر، محمد المختار الشنقيطي: مرجع سابق، ص: 524.

(2) محمد المختار الشنقيطي، المرجع نفسه، ص: 184.

(3) أخرجه أحمد في مسنده، من حديث علي بن أبي طالب، مرفوعاً، برقم: 1095، ج: 02، ص: 333.

(4) محمد المختار الشنقيطي، مرجع سابق، ص: 184.

المتلّفين، ومن هنا ورد التحذير من الحرص على الإمارة: «إنكم ستحرصون على الإمارة، وستكون ندامة يوم القيامة، فنعمت المرضعة، وبئست الفاطمة»⁽¹⁾ وقد نصح رسول الله صلى عليه وسلم عبد الرحمن بن سمرة فقال له: «لا تسأل الإمارة، فإنك إن أوتيتها عن مسألة وكُلتَ إليها، وإن أوتيتها من غير مسألة أعنت عليها».⁽²⁾

وقد سن الإسلام منع الإمارة على كل حريص عليها: ففي الحديث: «إنا لا نوّلي على هذا العمل أحداً سألته، ولا أحداً حرّصَ عليه».⁽³⁾ إلا أن الفقهاء استثنوا جواز الطلب للولاية في بعض الحالات، كأن تكون لمصلحة عامة لا شخصية، ولو لم يطلبها لتولاها من هو غير كفاء، أو من أهل الفساد، لقاعدة (طلب الولاية لمصلحة عامة جائز)⁽⁴⁾ ولقواعد الموازنة بين المصالح والمفاسد، وفقه الأولويات، وخاصة في عصرنا هذا حيث صار المتسوّرون لطلب المناصب - من النفعيين والفاستدين المفسدين، فوجب أن يزاحمهم أهل الصلاح والحكمة السياسية الأكفاء.

وقد طلب الوزارة يوسف عليه السلام من ملك مصر، فقال: ﴿أَجْعَلِنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ﴾ [يوسف: 55] لما رأى عدم وجود الأكفاء، وأن مصر مقبلة على أزمة اقتصادية، وعلم بأن تولّيه الخزان فيه مصلحة عامة لا لغرض شخصي.

مع أنه ينبغي التنبيه أن على المرء أن لا يسارع لترشيح نفسه لأيّ منصب سياسي عام، حتى يراه الناس أهلاً لذلك يدفعونه للترشّح دفعاً، لثقتهم بقوته وكفاءته، لأن تلك المناصب مغرية، وقد تسول النفس للمرء أن يستحقها ويقدر عليها ويحسن القيام بأعبائها، ثم يجد غير ذلك، ويدخل في محاذير

(1) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الأحلام، باب: ما يكره من الحرص على الإمارة، من حديث أبي هريرة، مرفوعاً، رقم: 7148، ص: 698، وقوله: "نعمة المرضعة، وبئسة الفاطمة" له معنيان محتملان: الأول: نعمة المرضعة: الدنيا، وبئست الفاطمة، أي: بعد الموت، لأن يصير إلى المحاسبة على ذلك، فهو كالذي يُقظم قبل أن يستغني بالطعام، فيكون في ذلك هلاكه. الثاني: نعمت المرضعة لما فيها من حصول الجاه والمال ونفاذ الكلمة، وتحصيل اللذات الحسية والوهميّة حال حصولها، وبئست الفاطمة عند الانفصال عنها بموت أو غيره، وما يترتب عليها من التبعات في الآخرة. ينظر، ابن حجر: فتح الباري، ج: 13، ص: 126.

(2) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الأحلام، باب: من سأل الإمارة وكل إليها، من حديث عبد الرحمن بن سمرة، مرفوعاً، رقم: 7147، ص: 698.

(3) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الإمارة، من حديث أبي موسى، مرفوعاً - وفيه قصّة - برقم: 4717، ص: 788.

(4) ينظر، معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية، ج: 26، ص: 275.

الفصل الأول:الحكم الراشد والسياسة الشرعية (المعاصرة - مدخل مفاهيمي تعبيرى -

كثير، وعليه فينبغي أن لا يكون الطلب للمنصب من قبله حتى يشهد له الناس ويرشحوه. (1)

✓ قاعدة إجرائية: (2)

لا يجوز أن يرشح الفرد نفسه لتقلد منصب عام، إلا في حالة فراغ سياسي يهدد وجود الدولة وكيان الجماعة، ويترك الترشيح للأحزاب، والهيئات، وعموم الناس.

16 المدافعة العاصمة من الفساد: (3) المدافعة ضد الفساد وأهله بالصّلاح عاصمة من الفساد، وذلك بمراغمة أهل الباطل والفاستدين المفسدين، وهي سنة إلهية في بناء توازن اجتماعي وسياسي؛ ولذلك ورد في الحديث: «من قُتِلَ دون مظلّمته فهو شهيد» (4) وهو يشير إلى لزوم المطالبة بالحقوق لأخذها، واسترجاعها إن أُخِذت قَهْرًا، والسعي لرفع العسف.

وقد قال تعالى مُبَيِّنًا أهمية هذه القيمة الاجتماعية: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ [البقرة: 251] وقال: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَهَلَكْتُمْ سَوَاعِقُ وَيَبِيعُ وَصَلَوَاتٌ وَمَسْجِدٌ يُذَكَّرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾ [الحج: 40].

وهذه المدافعة شاملة لكل أنواع الفساد، وهي في شقّها السياسي تكون بإيجاد توازن في القوى المادية والاجتماعية والمعنوية التي تتحول دون الاستبداد بالقرار السياسي واستنزاف مقدرات الأمة، أو

(1) قد بحثت مدة عن الأحاديث التي ورد فيها مدح الإمارة، أو تولية رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لأحد من أصحابه طلبها، فلم أظفر بشيء يصح في الصناعة الحديثية، وكل ما ورد فهو ضعيف شديد الضعف، خلا حديث فيه ضعف يسير، لكن لا يرتقي للحسن، فضلا عن الصحة، وهو:

- حديث زيد بن ثابت، مرفوعا: «نعم الشيء الإمارة لمن أخذها بحقها وجلّها...»، أخرجه الطبراني في المعجم الكبير، رقم: 4831، ج: 05، ص: 127، عن شيخه حفص بن عمر الرقي، فهو وإن كان صدوقا في نفسه، إلا أنه ليس بمتمقن، وأما توثيق ابن حبان له فيحتاج إلى تأمل، إذ قال: وربما أخطأ. وقال الحاكم: حدّث بغير حديث لم يتابع عليه. ومن هنا قد انفرد بهذا الحديث. وبهذا يعلم بأن سكوت الحافظ على هذا الحديث في الفتح= فيه نظر، ينظر، فتح الباري، ج: 13، ص: 125. ينظر، الذهبي: المغني في الضعفاء، ج: 01، ص: 181، وسير أعلام النبلاء، ج: 13، ص: 406، وميزان الاعتدال، ج: 01، ص: 566.

(2) ينظر، محمد المختار الشنقيطي: مرجع سابق، ص: 188.

(3) ينظر، المرجع نفسه، ص: 191.

(4) أخرجه أحمد في مسنده، من حديث ابن عباس، مرفوعا، رقم: 2779، ج: 04، ص: 496.

الفصل الأول:الحكم الرشيد والسياسة الشرعية (المعاصرة - مدخل مفاهيمي تعبيرى -

إفساد دينها وضرب هويتها، وهذا يقتضي وجود تعددية حزبية ونقابية وإعلامية وأهلية تحول دون الاستبداد، وتطالب بالحقوق.

والمدافعة ضد المفسدين تدخل في باب الاحتساب والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وما يتبع ذلك من المراقبة والمحاسبة، وهذه مقاصد تشريعية كلية كبيرة، ومن عميق دلالة القرآن أنه حذر من الفساد، وبين أنه لا يحبُّه، لِيُشِي بِوَجُوبِ وَلِزُومِ ضَدِّهِ مِنَ الصَّلَاحِ وَالْإِصْلَاحِ وَمِزَاحِمَةِ الْبَاطِلِ بِذَلِكَ، فقال تعالى: ﴿وَلَا تَبِعِ الْفَسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ﴾ [القصص: 77] وما أعمقها من دلالة.

وتبقى مسألة وسائل المدافعة متوقفةً على القواعد والضوابط الشرعية، والآداب المرعية، والأعراف الاجتماعية، والمواثيق الوطنية، التي يراها الناس أصلح وأنجح.

✓ قاعدة إجرائية: (1)

يجب الفصل بين السلطات التشريعية والقضائية والتنفيذية، بما يضمن التوازن بينها، ويجب بناء تعددية حزبية وإعلامية ونقابية، تعبّر عن تنوع المجتمع، وتمنع احتكار الشأن العام.

قيم البناء السياسي (2)		
القيمة السياسية	ترجمتها الإجرائية المعاصرة	
01	يجب على السلطة العامة المحافظة على حياة كل إنسان تحت سلطتها، وعلى حرّيته وماله وعرضه، ومنع أيّ انتهاكٍ لكرامة الإنسان أو امتهانٍ لإنسانيته، وتمكينه من أداء رسالته الأخلاقية.	تكريم الإنسان واستخلافه
02	ليس للحاكم أيُّ قُدسيّةٍ أو استثناء من حُكم القانون، فالحاكم والمحكوم سواءٌ أمام القانون، ومن حق الشعب وواجبه محاسبة الحاكم على أدائه، وعزله إذا عجز أو خان.	نبد الوثنية السياسية
03	مُتقلدُ المنصب العامّ أجيزٌ لدى الشعب، ليس له أيُّ قُدسيّة، ولا يحقُّ له الاستكبار والاستعلاء، وليس له أن يقسّم المجتمع، أو يتخذ بطانة متملّقة	قلب الهرمية الفرعونية

(1) محمد المختار الشنقيطي، مرجع سابق، ص: 524.

(2) ينظر، محمد مختار الشنقيطي: الأزمة الدستورية، ص: 523، 524.

الفصل الأول:الحكم الراشد والسياسة الشرعية (المعاصرة - مدخل مفاهيمي تعبيرى -

		من دون الشعب.
04	الجمع بين العدل والفضل	يجب تأسيس الدولة على رؤية دستورية تُحقِّق العدل والتضامن الاجتماعي، وتجمع بين الالتزام الأخلاقي والالتزام القانوني، من خلال سنِّ القوانين المنصفة، ورعاية الأخلاق الفاضلة.
05	وجوب السلطة السياسية	يجب إقامة دولة ذات سلطة مطاوعة، والمحافظة على كيانها المؤسسي، ويجب منع الفوضى السياسية والوقوف في وجهها؛ حفاظاً على كيان الجماعة الوطنية، ووحدة الأمة الإسلامية.
06	الحرية إمكاناً ومسؤولية	لا يجوز تقييد حرية الأفراد أو الجماعات، أو الحجر على المبادرات الفردية والجماعية إلا لضرورة يُتَّمتها الخير العام، ولا تتولى السلطة السياسية ما يستطيع المجتمع الأهلي تحقيقه من مصالح.
07	العدل في الحكم والقسم	أفراد الشعب سواسية في تويِّ المناصب العامة، حسب كفاءة كل منهم، وتحقيقه المصالح العامة، وهم سواء في الاستفادة من ثمرات السُّلطة والثروة العامة.
08	المساواة في الأهلية السياسية	لا يجوز التَّمييز بين أفراد الشعب في تويِّ المناصب العامة، ولا في الاستفادة من ثمرات السلطة العامة على أساس القبيلة، أو القوم، أو الدين.
09	إهدار المراتب الاجتماعية	لا يجوز التَّمييز بين أفراد الشعب في تويِّ المناصب العامة، ولا في الاستفادة من ثمرات السلطة العامة، على أساس العرق، أو اللون، أو الجنس.
10	وجوب التمثيل السياسي	يجب على الشعب إنابة المؤهَّلين للقيام بشأنه العام الذي لا يستطيع مباشرته جماعية، ويشمل ذلك السلطات التنفيذية والتشريعية والقضائية، ويجب التزام النائب بمقتضى عقد النيابة.
11	الشورى في بناء السلطة	لا شرعية لحاكم إلا باختيار المحكومين، فالشعب هو مصدر الشرعية السياسية توليةً ومحاسبةً وعزلاً، ويجب عقد انتخابات دورية تُمكن الشعب من تحقيق هذه المهمة بوجوهها الثلاثة.
12	عقد البيعة السياسية	الانتخاب عقدٌ بين عموم الشعب ومن اختارته غالبيته، ويجب عليها حقُّ الطاعة، والنصرة للسلطة المنتخبة، وواجب الجهد والنصح لها، ويمكن تأكيد هذا العقد بحفلات تنصيب، وبإيمان يُؤدِّبها القادة المنتخبون.
13	لزوم الجماعة	تجب طاعة القوانين الصادرة عن الإرادة الجماعية والسلطة المنتخبة من الشعب، في غير معصية الله، ويجب الدفاع عن إرادة الجماعة ضد الخارجين

الفصل الأول:الحكم الراشد والسياسة الشرعية (المعاصرة - مدخل مفاهيمي تعبيرى -

	عليها، المفرقين لصفها.	وإمامها	
14	تجب طاعة القادة السياسيين المنتخبين من الشعب في غير معصية الله، وضمن بنود الميثاق الدستوري الذي يربطهم بالشعب، وتجب نصرتهم ضدَّ الخارجين عليهم بالقوة، ما داموا ملتزمين ببنود ذلك الميثاق.	طاعة السلطة الشرعية	
15	لا يجوز أن يرشح الفرد نفسه لتقلد منصب عام، إلا في حالة فراغ سياسي يهدد وجود الدولة وكيان الجماعة، ويترك الترشيح للأحزاب، والهيئات، وعموم الناس.	منع الحرص على الإمارة	
16	يجب الفصل بين السلطات التشريعية والقضائية والتنفيذية، بما يضمن التوازن بينها، ويجب بناء تعددية حزبية وإعلامية ونقابية، تعبر عن تنوع المجتمع، وتمنع احتكار الشأن العام.	المدافعة العاصمة من الفساد	

◆ المطلب الثالث: قيم الأداء السياسي الراشد

لا تقلِّ قيم الأداء السياسي عن قيم البناء التي سلفت؛ إذ غاية البناء الرشيد هو التأسيس لشرعية تلك السلطة وجعلها راسية على هدى واضح، وجعل الانطلاقة صحيحة لا غموض فيها ولا التواء أو تلاعب، إلا أن ذلك لا يكفي في إيجاد الحكم الرشيد في الواقع، بل لا بُدَّ من تفعيله وتشيد بنائه بقيم الأداء؛ لكي لا يبقى الأمر مجرد تنظيم واسع.

وقيم الأداء كقيم البناء، تختلف من حيث القوة والأهمية، إلا أنها - كلها - ضرورية في راشدية السياسة، وهذا أوان ذكرها تفصيلاً، فيما يلي:

1) الرد إلى الله ورسوله: ⁽¹⁾ وَرَدَ الْأَمْرُ بِالرَّدِّ إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ فِي الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ عِنْدَ التَّنَازُعِ وَالْاِخْتِلَافِ ﴿فَإِنْ نَنزَعْنَهُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ [النساء: 59] وبهذا ربطه بالعقيدة ومطلق الخيرية وحسن العاقبة، وبين القرآن بأن الإعراض عن ذلك من صفات المنافقين ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَى مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ رَأَيْتَ الْمُنَافِقِينَ يَصُدُّونَ عَنْكَ صُدُودًا﴾ [النساء: 61] وهذا في كل الشؤون الفردية والجماعية والاجتماعية والسياسية.

(1) ينظر، محمد مختار الشنقيطي: المرجع نفسه، ص: 196.

الفصل الأول:الحكم الراشد والسياسة الشرعية (المعاصرة - مدخل مفاهيمي تعبيرى -

وهذه القيمة الكلية من أعظم المبادئ السياسية في الإسلام، وذات دلالات اعتقادية وأخلاقية وقانونية مهمّة، ولها مدلولان: دستوري، ومرجعى. فالمدلول الدستوري هو: المساواة بين الحاكم والمحكوم أما القانون الإلهي (سيادة القانون) (حكم القانون) (المساواة أمام القانون) ويبيّن القوي والضعيف، والغنيّ والفقير، والشريف والوضيع.

ولهذا شواهد كثيرة في السنة السياسية العملية، وقد ترجم لها العلماء في كتب الحديث بأبواب واضحة مثل: "باب القَوْد من السُّلطان" "باب قَوْد النبي من نفسه".⁽¹⁾

وأما المعنى المرجعي: فهو بمصدر الالتزام الأخلاقي؛ إذ يلزم أن يكون هذا القانون مستخلصاً من نصوص الشرع وكلياته، وفي هذا تحقيق لمقصد العدالة بين الناس، ولذلك كانت قيمة الردّ إلى الله والرسول في الفقه السياسي الشرعي من الفوارق بين النظام السياسي الإسلامي وغيره من النظم الوضعية.

✓ قاعدة: (2)

يجب تحصين المرجعية الإسلامية دستورياً؛ بأن تكون كلُّ القوانين مستمدّة من الوحي الإسلامي، أو غير مناقضة، ويجب تأسيس هيئات رقابية دستورية تضمن التّحصين.

(2) التزام السّواد الأعظم: (3) كلُّ أُمَّة معرضة لأن تحدث فيها اختلافات في وجهات النظر السياسية، وقد يشتدُّ الخلاف ويعظّم وتحدث الفتن والاضطرابات، عندها لا بد من عدم الانسياق مع الآراء والتوجهات الفردية أو الحزبية الغالية المخالفة لرأي الجماعة، إذ ذلك يدخل في الشذوذ، والرحمة مع الجماعة، والشذوذ يشي بنوع انحراف أو سواء فهم - في الغالب -، ومن هنا وردت الوصية بالتمسك

(1) ينظر، عبد الرزاق الصنعاني، المصنّف، ج: 08، ص، 128، و: ج: 09، ص: 462.

ومعنى القَوْد: القصاص وقتل القاتل بدل القاتل، ويقال: وقد أقدته به أُقيدهُ إقادة، واستقدتُ الحاكم: سألته أن يُقيديني، واتدتُ منه أقتاد، ينظر، ابن الأثير: النهاية في غريب الحديث والأثر، ج: 04، ص: 119.

(2) محمد المختار الشنقيطي، مرجع سابق، ص: 205.

(3) المرجع نفسه، ص: 202.

الفصل الأول:الحكم الراشد والسياسة الشرعية (المعاصرة - مدخل مفاهيمي تعبيرى -

عند الفتن واشتداد الخلاف ب: السواد الأعظم، ففي الأثر: «...عليكم بالسّواد الأعظم». (1)

قد ورد في الحديث «من أتاكم وأمركم جميع على رجل واحد، يريد أن يشقّ عصاكم، أو يفرّق جماعتكم فاقتلوه». (2) ومن لزوم الجماعة الالتزام بقراراتها في شأنها العام، والنزول على رأي السّواد الأعظم عند الخلاف السياسي، إذ الأخذ برأي عامة الناس والالتزام به -مما لا نص فيه- من سنن الخلفاء الراشدين.

لكن هذه القيمة من حيث التطبيق -في عصرنا- عسيرة المنال، لتغيير الواقع والأعراف والقوانين، وانقلاب السلطات في كثير من البلدان إلى حكم جبري استبدادي، وقهرهم للناس على الموافقة والرضوخ، فيستخفونهم فيطيعونهم، فيصير الداعون إلى الإصلاح السياسي-في كثير من الأحيان- يظهرون على أنهم شادّون مثيرون للفتن، وخاصة مع امتلاك الطغاة لآلة الإعلامية الخافضة الرّافعة، وهذا أمر يُشكّل فعلاً، ولا بد فيه من ضبط

✓ قاعدة :

خيارُ الغالبية من الشعب، أو ممثليها، معيارٌ شرعيّ في حَسْمِ الخلاف في الشأن العام، كالانتخابات وإصدار القوانين أو غيرها، ويمكن اللجوء في بعض الأمور المهمة إلى الإجماع والتوافق ما أمكن.

(3) الأخذ على يد الظالم: (3) ورد الأمر بالأخذ على يد الظالم في السُّنَّة الصحيحة، خطاباً موجهها إلى الأمة كلها، لا إلى الحاكم فقط «إن الناس إذا رأوا الظالم فلم يأخذوا على يده أوشك أن يعمهم الله بعقاب» (4) فمقاومة الظلم والفساد قبل أن يستفحل = هو المناعة التي تقي الجسد الاجتماعي للأمة من التمزق والفساد.

(1) أخرجه أحمد في مسنده، حديث النعمان بن بشير، من قول أبي أسامة الباهلي، موقوفاً عليه، رقم: 19351، ج: 32، ص:

96، وابن أبي عاصم، في كتاب السنة، باب فيما أخبر به النبي ﷺ أن أمته ستفترق، رقم: 69، ج: 01، ص: 34.

(2) سبق تخريجه، ص: 59

(3) محمد المختار الشنقيطي، مرجع سابق، ص: 196.

(4) أخرجه أبو داود، كتاب الملاحم، باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، من حديث أبي بكر الصديق، مرفوعاً، رقم: 4338،

ص: 909.

الفصل الأول:الحكم الرشيد والسياسة الشرعية (المعاصرة - مدخل مفاهيمي تعبيرى -

والأمة التي لا تنتصر للمظلوم من الظالم لا تستحق النَّصر ولا التقديس: «إنه لا قُدِّست أُمَّة لا يأخذ الضعيفُ فيها حقَّه غير مُتَعَتِّعٍ»،⁽¹⁾ بل ذلك مؤذن بخراب البلاد واضطراب أحوالها، ومن هنا ورد الترغيب في الأخذ على يد الظالمين من الولاة بقوله كلمة الحق والصدع بها «أفضل الجهاد كلمة عدل عند سلطان جائر». (2)

لأن الحقوق لا تصان مع ترك الظالمين وشرهم يستفحل في البلاد، وعلى الأمة أن تُفَعِّلَ في ذلك مبدأ المحاسبة والمراقبة والاحتساب، ومن أهم ذلك تكوين المنظمات الحقوقية والإعلام الحر الذي يُظهِرُ الحقائق، ويكشف الباطل، ويسعى لإيصال كلمة المستضعفين والمظلومين إلى ولاة الأمر.

✓ قاعدة إجرائية: (3)

يجب محاسبة متقلد المنصب العام على أيِّ ظلم يقترفه، ولا يحصنه من ذلك وجوده في المنصب، ويجب عليه منع الناس من التظلم وإنصاف المظلوم من الظالم.

(4) المال مال الله: (4) فقد ورد في الحديث هذا الوصف والوصف للمال بأنه "مال الله" ولذلك فلا يؤخذ إلا من حلّه، ولا يصرف إلا في حقّه، وقد قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم مُخَدَّرًا من التَّخَوُّصِ في مال الله بغير حقّ: «أن رجلاً يتخوضون في مال الله بغير حق، فلهم النار يوم القيامة» (5) وقال: «إنما أنا قاسمٌ وخازنٌ، والله يُعْطِي» (6) وفي رواية: «أَضَعُ حَيْثُ أُمِرْتُ». (7)

(1) أخرجه ابن ماجه، كتاب الصدقات، باب لصاحب الحق سلطان، من حديث أبي سعيد الخدري، مرفوعاً، برقم: 9426، ص: 427. ومعنى متعتع؛ أي: من غير أن يصيبه أذى يُقلقه ويزعجه، ينظر، ابن الأثير: النهاية في غريب الحديث والأثر، ج: 01، ص: 190.

(2) أخرجه أبو داود، كتاب الملاحم، باب الأمر والنهي، من حديث أبي سعيد الخدري، مرفوعاً، برقم: 4344، ص: 910.

(3) محمد المختار الشنقيطي، مرجع سابق، ص: 525.

(4) المرجع نفسه، ص: 210.

(5) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب فرض الخمس، فإن لله خمس، من حديث خولة الأنصارية، مرفوعاً، برقم: 3118، ص: 819.

(6) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب فرض الخمس، من حديث معاوية، مرفوعاً، برقم: 3116، ص: 819.

(7) المرجع نفسه، برقم: 3117، ص: 819.

الفصل الأول:الحكم الرشيد والسياسة الشرعية (المعاصرة - مدخل مفاهيمي تعبيرى -

وقد صح -أيضا- في الحديث: «إن هذا المال خضيرة حلوة، من أصابه بحقه بورك له فيه، وُرِبَ متخوِّض فيما شاءت به نفسه من مال الله ورسوله ليس له يوم القيامة إلا النار». (1)

ولهذا فالمال مصدر من مصادر الطغيان السياسي؛ ولذلك وجب تسييجه بما يجعله يُصْرَفُ في وجوهه المشروعة، كما أمر الله، وليس للسلطان حقُّ العبث به كما يشاء؛ لأنه مجرد أجير للأمة في حسن قَسَمه بينهم، وقد ورد عن سيدنا عمر أنه قال: «إني أنزلت نفسي من مال الله بمنزلة والي اليتيم، إن احتجت أخذتُ منه، فإذا أيسرْتُ رددته، وإن استغنيتُ استعفيتُ». (2)

من هنا قال الفقهاء بأن الإمام يأخذ بمقدار الكفاية من مال المسلمين، ثم هو يساويهم فيما سوى ذلك؛ لأنه بمنزلة الوصي في مال اليتيم، لقاعدة: (كل من يتولى أمراً تتعدى مصلحته إلى المسلمين = فله في بيت المال حقُّ الكفاية). (3)

وقد اشتكى ابن الجوزي قديماً بأن (أكثر السلاطين يُحصِّلون الأموال من وجوه رديّة، وينفقونها في وجوه لا تصح، وكأهم قد تملَّكوها، وليست من مال الله) (4) فكيف لو رأى زماننا، وكيف صار مال الله نهباً لكثير من الحُكَّام وأبنائهم وأسرههم، ينفقونها فيما حرم الله، ويصرفونها في وجوه الفساد، وشعوبهم تَبِينُ في الفقر والتخلف والبطالة والمسغبة، والله المستعان.

لذلك يجب وضع القوانين الرادعة وتفعيل مبدأ المراقبة والمحاسبة لأهل المناصب، مساءلتهم عند حدوث الشبهة في مصدر ثروتهم، ومنع الولاية من ممارسة التجارة والأعمال الحرّة إبان ممارستهم لأعمالهم السياسية، وعلى الأحزاب والمجتمع المدني والإعلام أن يقوموا بالدور المنوط بهم في محاربة المال الفاسد وأهله، وكشف ذلك للرأي العام، فهذا من أعظم الأعمال التي يجبها الله.

(1) أخرجه أحمد في مسنده، من حديث حولة بنت قيس، مرفوعاً، برقم: 27124، ج: 45، ص: 92، والترمذي في جامعه، كتاب الزهد، باب: ما جاء في أخذ المال بحقه، برقم: 4531، ص: 866. ومعنى: حلوة خضرة؛ أي غصّة ناعمة طرية، ومعنى: متخوِّض؛ أي: متصرّف في مال الله بما لا يرضاه الله، وقيل: هو التخليط في تحصيله من غير وجهه كيف أمكن، ينظر، ابن الأثير: النهاية في غريب الحديث والأثر، ج: 02، ص: 41، و، ج: 02، ص: 88.

(2) أخرجه البيهقي في سننه الكبرى، برقم: 13392، ج: 06، ص: 354.

(3) ينظر، معلمة زايد، سابق، ج: 26، ص: 397.

(4) ابن الجوزي، صيد الخاطر، ص: 402.

✓ قاعدة : (1)

تجب المحافظة على الثروة العامة، وتنميتها، والعدل في جمعها وتوزيعها، حسبما يحقق الخير العام، والتمييز الواضح بينها وبين المال الخاص، خصوصاً أموال الذين يتقلّدون مناصباً عاماً.

(5) منع الغُلُول والرِّشْوَة: (2) الغلول هو: اختلاس قسط من المال العام، بعيداً عن أوجه الصَّرف الشرعية المنصوصة أو التي انفقت عليها الجماعة، وهو من الخيانة لله والرسول صلى الله عليه وآله وسلم، والأحاديث الواردة في الغلول كثيرة. (3)

من أبلغها وأشدّها، ما صحَّ عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «من استعملناه منكم على عمل، فكتمنا خَيْطاً فما فوقه، كان غلواً، يأتي به يوم القيامة». (4)

وأما الرِّشْوَة، فهي: ما يُعطى لإبطال حق أو لإحقاق باطل، أو قضاء مصلحة، أو ما يعطيه الشخص للحاكم، أو غيره ليحكم له، أو حمّله على ما يريد، فكل ذلك داخل فيها، (5) وقد ورد التهيب فيها النبي صلى الله عليه وسلم: «لعنة الله على الراشي والمرتشي». (6)

بل حرّم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم على الأمراء قبول الهدايا من رعاياهم، تجنّباً لشبهة الرشوة أو استغلال هيبة السلطة العامة استغلالاً سيّئاً، فقال: «أما بعد، فإني استعمل رجالاً منكم على أمور مما ولّاني الله، فيأتي أحدهم فيقول: هذا لكم، وهذه هدية أُهديت لي ! فهلاًّ جلس في بيت أمّه وأبيه حتى تأتيه هديته، إن كان صادقاً، فوالله لا يأخذ أحدكم منها شيئاً بغير حق إلا جاء به يوم القيامة يحمله على رقبتة إن كان ببيعاً له رغاء، أو بقرة لها خوار، أو شاة تيعر! (7) ثم رفع يديه حتى

(1) محمد المختار الشنقيطي، مرجع سابق، ص: 525.

(2) المرجع نفسه، ص: 216.

(3) ومعنى الغُلُول: الخيانة في المغنم والسرقة من الغنيمة قبل القسمة، وكل من خان من شيء خفية فقد غلّ. ينظر، ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، ج: 03، ص: 380.

(4) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الإمارة، من حديث عدي بن عميرة الكندي، مرفوعاً، برقم: 4743، ص: 793.

(5) ينظر، الموسوعة الفقهية الكويتية، ج: 22، ص: 220.

(6) أخرجه أحمد في مسنده، من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص، مرفوعاً، برقم: 6778، ج: 11، ص: 391.

(7) يقال يعرّت العنزة تيعرُّ يُعَارُ، أي: صاحت، ينظر، ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، ج: 05، ص: 297.

رأيت بياض إبطيه: ألا هل بلغت». (1)

وفي هذا تحوير شديد للولادة من الاعتداء على المال العام، فكيف لو رأى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وقتنا، وما فيه من التهام للمال العام وتخوض في الملايير من مال الشعب، وإطلاق اليد في ذلك باستغلال النفوذ والمناصب والوجاهة !

والدولة الرشيدة -حقا- تجعل من أهم أولوياتها في برنامجها السياسي = تخفيف منابع الفساد المتعلقة بالمال العام، فتحارب الرشوة واستغلال المناصب، وتضع القوانين الزاجرة، وتُفَعِّل جهاز المراقبة والمحاسبة في ذلك.

✓ قاعدة : (2)

تجب معاقبة المعتدي على المال العام حاكما كان أو محكوماً، وسنّ القوانين المجرّمة لإعطاء الرشوة وأخذها، وتأسيس الهيئات الرقابية الضامنة للشفافية المالية في الشأن العام.

(6) الأمانة، أو الأهلية الأخلاقية: (3) ومعناها السياسي: أن المنصب العام وديعة بيد متقلده، لا ملكية شخصية له، وعلى المتقلد للمنصب أن يكون أميناً في نفسه تجاه ما وُكِّل إليه، وأن لا يستأثر بالمال والسلطان، كأن يُؤثّر ذويه بامتيازات مجرد القرابة، أو يسيء الاستعمال، ومن هنا كانت الأمانة والعدل جماع السياسة العادلة والولاية الصالحة. (4)

وقد روي مدح رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لعمر بذلك ﷺ فقال: «إن تؤمّروا عمر

(1) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الهبة، باب من لم يقبل الهدية لعلة، من حديث أبي حميد الساعدي، مرفوعاً، برقم: 2597، ج: 01، ص: 706، ومسلم في صحيحه، كتاب الإمارة، رقم: 4738، ص: 791.

(2) ينظر، محمد المختار الشنقيطي، مرجع سابق، ص: 525.

(3) ينظر، المرجع نفسه، ص: 219.

(4) ينظر، ابن تيمية، السياسة الشرعية، ص: 16.

الفصل الأول:الحكم الرشيد والسياسة الشرعية (المعاصرة - مدخل مفاهيمي تعبيرى -

تجدوه قويا أميناً، لا يخاف في الله لومة لائم». (1)

ومن مقتضيات هذه الأهلية الأخلاقية -سياسياً- تولية المنصب العام لمن هو كفء، والحرص على الأصحح فالأصلح، دون مراعاة معايير أخرى عشائرية أو قبليّة أو جهوية أو نفعية، أو لرغبة ورهبة، ومن اختار وانتخب الولاة من أجل هذه الاعتبارات الجاهلية، فهو شريك في الإثم عند اقترافهم لأي فساد أو ظلم؛ لأنه تعاون على الإثم والعدوان. وللأسف هذا ملاحظ منتشر جداً في واقعنا، يُرى في كل الانتخابات وحملاتها الدعائية، فينتخبون أناساً مجرد تلك الاعتبارات، رغم علمهم بعدم كفاءتهم الأخلاقية! وهذا ليس سبيلاً للرشاد.

✓ قاعدة: (2)

يجب أن يتّصف متقلّد المنصب العام بالأمانة والنزاهة الأخلاقية، ولا يجوز أن يتقلّد محكوم عليه في قضايا الخيانة والغدر منصباً عاماً، إلا بعد ردّ المظالم التي اقترفها، وثبوت صلاحه دون أي شك أو ريب.

7) القوة أو (الكفاءة العلمية): (3) فقد قالت ابنة الرجل الصالح: ﴿يَتَأَبَّتْ أَسْتَعِجْرُهُ إِنْ خَيْرَ مَنْ أَسْتَعِجَرَتِ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ﴾ [القصص: 26] وبالجمع بين الأمانة (القوة الأخلاقية) وبين القوة (الكفاءة العلمية) يتم الأمر على وجهه، ومن هنا قال: الإمام ابن تيمية: (الواجب في كل ولاية الأصلح بحسبها، فإذا تعيّن رجلان، أحدهما أعظم أمانة، والآخر أعظم قوة، فُدّم أنفعهما لتلك الولاية، وأقلهما ضرراً فيها، فيُقَدّم في إمارة الحروب الرجل القوي الشجاع -وإن كان فيه فجور-

(1) حديث ضعيف الإسناد، فقد أخرجه أحمد في مسنده، من حديث علي بن أبي طالب، مرفوعاً، برقم: 859، ج: 02، ص: 214، والبيّز في مسنده (البحر الرّخّار)، برقم: 783، ج: 03، ص: 32، والحاكم في المستدرک، برقم: 4434، ج: 03، ص: 73، والطبراني في الأوسط، برقم: 2166، ج: 02، ص: 341، والضياء المقدسي في المختارة، برقم: 463، ج: 02، ص: 86. وكل الأسانيد فيها ضعف، ومدار الرواية على: زيد بن يشيع، مُتَكَلِّمٌ فيه، وقد أعلّ الأثر: الدارقطني، وابن الجوزي، بنظر، الدارقطني: العلل، ج: 03، ص: 216، وابن الجوزي: العلل المتناهية، ج: 01، ص: 153، وينظر: مسند أحمد، تحقيق شعيب الأرنؤوط ورفاقه، ج: 02، ص: 214.

(2) ينظر، محمد المختار الشنقيطي، مرجع سابق، ص: 525.

(3) ينظر، المرجع نفسه، ص:

الفصل الأول:الحكم الراشد والسياسة الشرعية (المعاصرة - مدخل مفاهيمي تعبيرى -

على الرجل الضعيف العاجز وإن كان أميناً⁽¹⁾ وقال: (القوة في كل ولاية بحسبها)⁽²⁾ و(الولاية لها ركنان القوة والأمانة).⁽³⁾

وهذا الأمر مبنيٌّ على فقه الموازنة بين المصالح والمفاسد، وفقه الأولويات بين المصالح عند التزاحم، وعلى قواعد مقاصدية في الغاية من الولاية، وفلسفتها سائرة في ضوء أربعة قواعد، هي: "الأقوياء أحقُّ بالحكم" و"يُقَدَّمُ في كل ولاية من هو أقوم بمصالحها"⁽⁴⁾ و"ما يكون أكثر نفعاً فهو الأفضل" و"الحكم للغالب"⁽⁵⁾ وخاصة في أزمنة الفترات والاستضعاف والغربة، حيث يصعب إيجاد حاكم يجمع بين القوة والأمانة على الوجه المطلوب.

وقد جمع ابن تيمية معنى القوة بقسميه في قاعدة مختصرة، فقال: (القوة في الحكم بين الناس ترجع إلى العلم بالعدل الذي دل عليه الكتاب والسنة، وإلى القدرة على تنفيذ الأحكام).⁽⁶⁾

✓ قاعدة : (7)

يجب أن يتَّصف متقلِّد المنصب العام بالخبرة التي تُمكنه من أداء مهمَّته، بعيداً عن أي محاباة لقريب أو صديق أو غيرهما، ويختلف مضمون الخبرة باختلاف كل منصب ومقتضياته.

(8) المواءمة أو الحكمة السياسية: ⁽⁸⁾ أي: مُناسبة الشخص للمنصب في سياق زمان، ومكان بعينه، فقد يكون الشخص الكفاء غير مناسب للمنصب لظروف خاصة، وقد أقرَّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عدداً من قادة القبائل الذين أسلموا على قيادتهم، رغم وجود الأكفاء من الصحابة بينهم؛ لأن هذا ادعى لقبول قولهم، وأسرع في تنفيذ القرارات والتوجيهات لأن القيادة الغريبة غالباً

(1) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج: 28، ص: 254.

(2) ابن تيمية، السياسة الشرعية، ص: 25.

(3) ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، ج: 05، ص: 555.

(4) ينظر، معلمة زايد، سابق، ج: 05، ص: 165.

(5) المرجع نفسه، ج: 11، ص: 459.

(6) ابن تيمية، السياسة الشرعية، ص: 17.

(7) ينظر، محمد المختار الشنقيطي، مرجع سابق، ص: 525.

(8) ينظر، المرجع نفسه، ص: 227.

الفصل الأول:الحكم الرشيد والسياسة الشرعية (المعاصرة - مدخل مفاهيمي تعبيرى -

ما تكون موحشة للناس، ومن حكمة عمر أن عزل سعداً عن أهل الكوفة لما شكوه له، فقال: «لأبدلنكم حتى ترضوا»⁽¹⁾ وقال: «إني لم أعزله عن عجز أو خيانة».⁽²⁾

وقد أمر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أسامة في جيش كان فيه أبو بكر وعمر والمهاجرون والأنصار، وتشبَّث أبو بكر بخالد أيام حروب الردة، رغم أنه كان في سيفه رهقاً.⁽³⁾

ومن المواءمة أن يدرك القائد نقاط ضعفه فيبحث في رعيته من يستكمل به نقصه، وفي هذا الصدد يقول ابن تيمية: (إن عمر بن الخطاب... كان شديداً في الله فوئى أبا عبدة؛ لأنه كان ليناً، وكان أبو بكر ليناً وخالد شديداً على الكفار، فوئى اللين الشديد، والشديد اللين، ليعتدل الأمر، وكلاهما أحب إلى الله تعالى في حقّه).⁽⁴⁾

ومن الرشد السياسي للحاكم أن يختار بطانة صالحة صادقة مجرّبة بصيرة بالأمر ليستشيرها عند تراحم الأمور وتداخلها و «ما نديم من استشار».⁽⁵⁾

وهذا من حسن الرأي في تدبير الأمور، يقول ابن تيمية: (السياسة بالرأي والخبرة، أعظم من السياسة بالشجاعة والقوة وأنفع).⁽⁶⁾

✓ قاعدة: (7)

(1) ينظر، أبو بكر الخلال، كتاب السنة، ج: 02، ص: 317.

(2) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب فضائل الصحابة، باب فضل البيعة والاتفاق على عثمان بن عفان، من حديث بي ميمون، في قصة طويلة، برقم: 3700، ج: 01، ص: 942

(3) ينظر، ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج: 04، ص: 79. ومعنى: في سيفه رهقاً؛ أي: عجلة. ينظر، ابن الأثير: النهاية، ج: 02، ص: 283.

(4) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج: 04، ص: 455.

(5) هذا القول حكمة صحيحة بالغة، ولكنه لا يصح حديثاً عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم، فقد رواه الطبراني في معجمه الصغير، ج: 02، ص: 175، من حديث أنس، مرفوعاً، والفضاعي في مسنده الشهاب، ج: 02، ص: 07، ولفظه الكامل: «ما خاب من استخار، ولا ندم من استشار، ولا عال من اقتصد» وسنده واهٍ جداً. والحديث أقرب إلى كونه موضوعاً، ففي سنده كذاب، وهو: عبد القدوس الجدي، كان يضع الحديث، وقد تفرّد بهذا الحديث! ينظر، الضعفاء والمتروكين لابن الجوزي، ج: 02، ص: 113، والذهبي: لسان الميزان، ج: 04، ص: 134، والهيتمي: مجمع الزوائد، ج: 08، ص: 181، والألباني: السلسلة الضعيفة والموضوعة، ج: 02، ص: 78.

(6) ابن تيمية، السياسة الشرعية، ص: 194

(7) ينظر، محمد المختار الشنقيطي، مرجع سابق، ص: 525.

يجب أن يكون متقلد المنصب مناسباً للمنصب ضمن ظروف الزمان والمكان، ومن معايير المناسبة أن يكون مقبولاً ممن يتولى أمرهم، ولا يجوز فرضه عليهم، حتى وإن كان كفواً للمنصب.

9) المشاورة في صنع القرار: ⁽¹⁾ بعدما يتولى الحاكم بطريقة الشورى الشرعية، لا بد أن يكمل شرعيته عملياً في تفعيله مبدأ المشاورة، وأن لا يستفرد في صناعة القرارات؛ لأن الاستشارة تكميل لقيمة الشورى، وبهما تستحث الأمة الحاكم الضعيف، وتلجم الحاكم القوي، وتحقق المشاركة واليقظة والوعي الدائم في الشأن العام.

وقد كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يستشير أصحابه، وعمل بذلك الخلفاء الراشدون إلا أن خلافاً فقهياً قديماً حديثاً أكثر فيه النقاش، وهو هل الشورى معلمة أم ملزمة، والذي أميل إليه أن الشورى بناء وأداء ملزمة، وقد تكون معلمة، في بعض الأمور، بحسب قيمتها وتعلقها، وبحسب راحة عقل الحاكم، والظروف المحيطة بها، وهذه في الحقيقة مسألة دستورية لا فقهية، فينبغي على أهل الرأي في كل أمة أن يجددوا في الدستور طبيعة الشورى، ومتى تكون معلمة ومتى تكون ملزمة، ما دام أنه لم يوجد نصٌّ قطعي في ترجيح إحداهما.

✓ قاعدة: ⁽²⁾

لا يجوز لمتقلد المنصب العام إصدار القرارات إلا بعد مشاورة أهل العلم والخبرة والتجربة، والمتأثرين بنتائج القرار، ويحدّد القانون الصلاحيات، وطرائق المشاورة، ومدى الإلزام بنتيجة المشاورة.

10) النصح للحاكم والمحكوم: ⁽³⁾ المنصب العام أمانة كبيرة، ومسؤولية عظيمة جسيمة، وتحيط به الضغوط والمشاكل وهموم الأمة من كل جانب، في كل لحظة؛ إذ هو قد تولى النيابة عن الأمة كلها في جلب مصالحها ودفع مفسادها ورعاية ذلك بنفسه أو بأعوانه على اختلاف درجاتهم، وما أثقلها من أمانة!

(1) ينظر، محمد المختار الشنقيطي، مرجع سابق، ص: 231.

(2) ينظر، المرجع نفسه، ص: 525.

(3) ينظر، المرجع نفسه، ص: 237.

فإن أحسن فإنه يستحقُّ الشُّكر والثناء والإجلال والتقدير، وما دام أن العصمة مرتفعة عن كل البشر فقد تحدث أخطاء وهنات، صغيرة كانت أو كبيرة، بقصد أو بغير قصد، ومن هنا وجب على الأمة حيافته بالنصح، وترك ذلك لمن يقدر عليه ويحسنه هو خيانة للحاكم والأمة، فقد صح في الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال: «الدين النصيحة... لله ولكتابه ورسوله وأئمة المسلمين»⁽¹⁾ فقد جعل النصيحة تديُّنا.

وقد قال أيضاً: «ثلاثة لا يُغْلُ»⁽²⁾ عليهن صدر مسلم: إخلاص العمل لله عز وجل، ومنا صحة ولادة الأمر، ولزوم جماعة المسلمين».⁽³⁾

وهذه النصيحة هي جزاء الإحسان بالإحسان؛ لأن الحاكم الصالح قد بادر بنصح رعيته وأحاطهم بتجريدتها لهم، هكذا ينبغي أن يكون الأمر، فإن لم يفعل فقد أتى باباً من أعظم أبواب الخيانة، كما صح في الحديث: «ما من والٍ يلي رعيته من المسلمين، فيموت وهو غاشٌّ لهم، إلا وحرّم الله عليه الجنة!»⁽⁴⁾ وفي رواية: «فلم يُحِطْهُمُ بنُصْحِهِ» وفي رواية: «ثم لا يجهد لهم» ولفظ "يحطهم" و"يجهد" فيها دلالات عميقة لمن تأملها.

ولكن ينبغي أن يكون نصح الناس للحاكم بقواعد أخلاقية وشرعية؛ لأن بعض الناس يتصوّر بأن السب والتشهير والتأنيب وإسقاط هيبة الولاة من القلوب، والمجاهر المطلقة بالنصيحة = هو المطلوب! وهذا خطأ⁽⁵⁾ فينبغي أن تكون النصيحة بحكمة وعلم وأدب، بحسب الحال والمقتضى، فإن ذلك أدعى لقبولها، وأن تقع موقعها.

وأما مسألة الإعلان والاسرار بالنصيحة، فليس هناك ما يلزم بأحدهما، من صحيح السنة، وعمل السلف الصالح، وكلاهما ثابت، ولعل القول الوسط، أن يقال: إذا كان الخطأ من الحاكم شخصياً، وكان من خفيّات المسائل التي هي محل نظر واجتهاد، فالأصل أن تكون النصيحة سرية، ولم تؤخذ بعين

(1) أخرجه مسلم في صحيحه، في كتاب الإيمان، عن تميم الداري، مرفوعاً، برقم: 55، ص: 95.

(2) "يُغْلُ": هو من الإغلال، أي: الخيانة في كل شيء، ويروى: "يُغْلُ" بفتح الياء، من الغلّ، وهو الحقد والشحناء، والمقصود لا يدخل قلب المؤمن حقد يزيله عن الحق، وروى: يُغْلُ: بسكون اللام المخففة، من الغلال: وهو الدخول في الشرّ، وهي دلالات عميقة، ينظر، ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، ج: 03، ص: 351.

(3) أخرجه أحمد في مسنده، من حديث أنس، مرفوعاً، برقم: 13350، ج: 21، ص: 60.

(4) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الأحكام، باب من استرعى رعية فلم ينصح، من حديث معقل بن يسار، مرفوعاً، برقم: 7151، ص: ومسلم في صحيحه، [كتاب الإيمان، باب: استحقاق الوالي الغاش لرعيتيه النار]، برقم: 364، ص: 119.

(5) ينظر، محمد بن الأزرقي، بدائع السلك في طبائع الملك، ح: 01، ص: 359.

الفصل الأول:الحكم الرشيد والسياسة الشرعية (المعاصرة - مدخل مفاهيمي تعديري -

الاعتبار، ولا تفعل في الغالب، وأما إن أوصدت الأبواب في وجه النصيحة السريّة، ولم تؤخذ بعين الاعتبار، أو لا تصل إلى الحاكم لحجبها من الهيئات التي تستلم تلك النصائح والشكاوى، كما هو واقع الحال في كثير من الأحيان، فهنا تتعين المجاهرة بالنصيحة في إطار الأخلاق والقانون، وبالوسائل المشروعة كالصحافة ومختلف وسائل الإعلام.

ولذلك فمن الأمور الغريبة أن يستورد بعض الناس فتاوى من بلاد أخرى يرى علماءها حرمة الجهر بالنصيحة، ويشددون في ذلك لحد رمي الجاهر بالبدعة والضلالة، رغم أن قوانين كثير من البلدان ودساتيرها تبيح ذلك، وهذا من فوضى الإفتاء غير الرشيدة.

والواجب على الحاكم والأحسن عاقبة له = أن يقبل نصيح الصادقين المجريين، ولا يأنف من التراجع عن الأخطاء في سياسته، فإن الرجوع إلى الحق خير من التماذي في الباطل، وكم حدثنا التاريخ قديماً وحديثاً، عن حكام استكبروا عن نصيح المشفقين المجريين الخبراء، بل قد نكّلوا بهم وضيقوا عليهم، فكانت عاقبتهم خُسراً وبواراً!

✓ قاعدة :

يجب على كلّ ناخب أن يختار الأصلح للمنصب، دون مجاملة أو مقايضة بمصلحة شخصية وأن يُقدّم له النصيح إن كان من أهله، بالحكمة والحسنى، ويجب على متقلّد المنصب العام بذلّ ما في وسعه لخدمة الشعب.

11) رفق الراعي بالرعية: (1) الرفق خلق حسن جميل في كل شيء ، وصحّ في الحديث: «إن الرفق لم يك في شيء قطّ إلا زانه، ولم يُنزع من شيء قطّ إلا شأنه» (2) «وإذا أراد الله عز وجل بأهل

(1) ينظر، محمد المختار الشنقيطي، مرجع سابق، ص: 240.

(2) أخرجه أحمد في مسنده، من حديث عائشة، مرفوعاً، برقم: 24307، ج: 40، ص: 353، والبخاري في الأدب المفرد، باب

الرفق، رقم: 462، ص: 235.

الفصل الأول:الحكم الرشيد والسياسة الشرعية (المعاصرة - مدخل مفاهيمي تعبيرى -

بيت خيراً أدخل عليهم الرفق»⁽¹⁾ و«إن الله رفيق يحب الرفق، ويعطي عليه ما لا يعطي على العنف».⁽²⁾

وإن كان الرفق مطلوباً في كل شيء، فهو بالنسبة للحكام الذين يسوسون الشعوب أشد طلباً وأهمية، لأنهم يراعون ما لا يحصى كثرة من الناس، وهم مختلفون خُلُقاً وطبعاً وديناً وعادة وأمزجة، فإن لم يتحلّى الحاكم معهم بالرفق بطش بهم لكثير من الأسباب، فيصير قاهراً مستبدّاً غشوماً.

ولقد سجّل ابن خلدون ملاحظة رائعة في هذا الصدد، فقال: (ويعود حسن الملكة إلى الرفق، فإن الملك إذا كان قاهراً، باطشاً بالعقوبات، منقّباً عن عورات الناس وتعديد ذنوبهم = شملهم الخوف والذُّل ولاذوا منه بالكذب والمكر والخديعة، فتخلّقوا بها، وفسدت بصائرهم وأخلاقهم، وربما خذلوه في مواطن الحروب والمرافعات، ففسدت الحماية بفساد النيات، وربما أجمعوا على قتله كذلك، فتفسد الدولة ويخرب السياج) !⁽³⁾

سبحان الله ! كأن ابن خلدون اطلع على زماننا وهو يتحدث عن وقائع بعينها رآها كل الناس في السنوات الأخيرة، جرت لبعض الحكام المستبدين القاهرين، وقد أشار النبي صلى الله عليه وآله وسلم في حديث رائع، بأن تلك سنة ربابية، وجزاء وفاقاً، سلبا وإيجاباً، فقال: «اللهم من ولي من أمر أمتي شيئاً فشقّ عليهم فأشقّق عليه، ومن ولي من أمر أمتي شيئاً فرفق بهم فارفق به»⁽⁴⁾

ومن هنا فيجب على الحاكم أن يرفق بالناس، وأن يبتعد عن العنف، ما وجد إلى ذلك سبيلاً، إلا لمن يستحق العقوبة والتعنيف والزجر من المفسدين، فإن ردهم من الحكمة السياسية، وإلا استشرى الشرُّ والفساد، غير أن تلك العقوبات لا بد أن تكون بعلم وعدل، وفق القانون، والقاعدة الوسط في هذا، ما ذكره ابن تيمية: (من ولي القضاء وغيره من الولايات، أن يكون قويا من غير عنف، لينا من غير ضعف).⁽⁵⁾

(1) أخرجه أحمد في مسنده، من حديث عائشة، مرفوعاً، برقم: 24427، ج: 40، ص: 488.

(2) أخرجه أحمد في مسنده، من حديث عبد الله بن مغفل، مرفوعاً، برقم: 4807، ج: 07، ص: 185،

(3) عبد الرحمن بن خلدون: المقدمة، ص: 220.

(4) أخرجه أحمد في مسنده، من حديث عائشة، مرفوعاً، برقم: 24622، ج: 41، ص: 171، وابن حبان في صحيحه، برقم:

559، ج: 02، ص: 313..

(5) ابن تيمية، السياسة الشرعية، ص: 36.

✓ قاعدة: (1)

يجب على متقلد المنصب العام معاملة الناس برفق، ورعاية ضعفائهم، ويمنع عليه معاملتهم بتعسّف وتجبر، وتحميلهم ما يشقّ عليهم من تكاليف مالية، أو أوامر تنفيذية.

12) منع الاحتجاج عن الرعيّة: إن المتولّي لأيّ منصب له تعلق بالخدمة العامة للأمة لا بد أن يكون على دراية تامة، ومتابعة دؤوب لحركة الحياة اليومية، ليكمل النقص ويسد الثغرات، ويصحح الأخطاء، يتابع المشاريع، ويرعاها عن كثب بنفسه أو بأعوانه، وهذا يقتضي منه، أن لا يكون في برج عاج متوارٍ عن الورى، بل عليه النزول إلى الميدان قدر المستطاع، وعدم الاحتجاج، فإن فساد الحكم وانفراط زمامه يكون بأحد الأمرين:

1. الاحتجاج، الذي يجعله يعيش في واقع والأمة في واقع آخر.
2. الاعجاب المولد للاستكبار الغطرسة والاستبداد بالرأي.

ولشدة تأثير الاحتجاج عن الأمة، نحى به النبي صلى الله عليه وآله وسلم منحى عقديا مخيفا، فقال: «من ولّاه الله شيئا من أمر المسلمين، فاحتجب دون حاجتهم وخلّتهم وفقيرهم=احتجب الله عنه دون حاجته وخلّته وفقيره!» قال "الراوي": فجعل رجلاً على حوائج الناس -أي معاوية- (2)

ومن سنن الله الربانية أن جعل (الاحتجاج وقت حوائج الخلائق أعظم آفة لزوال دولة الملوك، وأعظم سبب لخراب المملكة) (3) وقد قال الطرطوشي: (هو أرجى الخلال في هدم السلطان وسرعة خراب الدول) (4) وقد تكلم كثير ممن كتب في الفقه السياسي والأحكام السلطانية عن أهمية الظهور للرعية وضرورته والتحذير من عاقبة الاحتجاج، مع بعض المبالغات في رسوم ذلك وتراتبه. (5)

(1) ينظر، محمد المختار الشنقيطي: مرجع سابق، ص: 526.

(2) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الخراج والفيء والإمارة، من حديث أبي مريم الأزدي، برقم: 1381، ص: 596.

(3) محمود بن إسماعيل الخيري، الدرّة الغراء في نصيحة السلاطين والقضاة والأمراء، ص: 175.

(4) ينظر، أبو بكر الطرطوشي: سراج الملوك، ج: 01، ص: 75.

(5) ينظر، محمد بن الأزرق: بدائع السلك في كبائع الملك، ج: 01، ص: 404.

الفصل الأول:الحكم الراشد والسياسة الشرعية (المعاصرة - مدخل مفاهيمي تعبيرى -

ومن أعظم المفاسد التي يدخلها الاحتجاب : سوء ظن الرعية بالحاكم، وكثرة القيل والقال، وقد رأى الناس في واقعنا في السنوات الماضية لما احتجب الرؤساء مدّة طويلة، فدخل الشعب في بلبه وقيل وقال، حتى آل الأمر إلى القيام عليه وعلى عصابته بحراك سلمى فذهبت ريحُه !

وللأسف فإن الغريين في هذا الأمر - عدم الاحتجاب - قد سبقوا، وأحسنوا أيما إحسان، فيخالطون الناس بسلاسة، بحيث إن من أراد الوصول إلى أيّ مسؤول تنفيذي وصل إليه ييسر، ومن كتب لهم تشكياً أو تظلماً وصلهم تظلمه وقرعوه وردّوا عليه، وإن كان لحقه عسف، ردّوا له اعتباره، ومكّنوه من حقّه، فيا ليت قومي يفعلون، إن كانوا يعقلون !

✓ قاعدة : (1)

يجب على متقلّد المنصب العامّ أن يمنح الشعب إمكانية الوصول إليه بسهولة، مباشرة أو عبر وسائط، وتمكين الناس من تقديم مظالمهم ومقترحاتهم إليه ييسر، دون هذر لأوقاتهم أو أموالهم.

13) منع الإكراه في الدين: (2) معنى الإكراه: الحمل على فعل مكروه للمكروه، وقد قال تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ...﴾ [البقرة: 256] وهذا (خبر في معنى النهي، والمراد نفي أسباب الإكراه في حكم الإسلام؛ أي: لا تُكرهوا أحداً على اتباع الإسلام قسراً، وجيء بنفي الجنس لقصد العموم نصاً، هي دليل واضح على إبطال الإكراه على الدين بسائر أنواعه؛ لأن أمر الإيمان يجري على الاستدلال والتمكين من النظر، وبالاختيار). (3)

ولذلك كانت الآية نصاً عاماً في حرّية الاعتقاد، ابتداء واستمراراً وانتهاءً، وينبثق عن هذا المبدأ كل الحريات المتصلة بالدين وممارسة الشعائر، أو المتعلقة بالتفكير والتعبير، في إطار العرف والقانون. ولا يُعكّر على هذه القيمة المجمع عليها، ما ورد في الحديث الصحيح: «أمرت أن أقاتل الناس،

(1) ينظر، محمد المختار الشنقيطي، مرجع سابق، ص: 526.

(2) ينظر، المرجع نفسه، ص: 246.

(3) محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج: 02، ص: 26.

الفصل الأول:الحكم الراشر والسياسة الشرعية (المعاصرة - مدخل مفاهيمي تعبيرى -

حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله... فإن فعلوا ذلك، عصموا مني دمائهم وأمواهم»⁽¹⁾ فإن "الناس" في الحديث من العام المراد به الخصوص، أي: مشركي جزيرة العرب؛ لأنهم ناصبوا الإسلام الحرب والعداوة وهم تهديد حقيقي لدولة المسلمين، وليس المقصود قتل كل كافر، بدليل أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قبل من اليهود والنصارى الجزية، وكانوا أهل ذمته، ولو عممنا ذاك الحديث لكان القول والفعل متناقضاً، وقد أفاض الإمام الطاهر بن عاشور في التحرير والتنوير في حسن الجمع والتأويل بين الآية والحديث، بما لم يُسبق إليه، والذي ذكرته هو خلاصته.⁽²⁾

وأما ما يتعلّق يعلّق بما يُسمّى بـ "حدّ الرّدة" الوارد معناه في حديث: «من بدّل دينه فاقتلوه»⁽³⁾ فلا يُعكّر على ما مرّ سابقاً، ويتجلى الأمر فيما يلي:

1- قد كتب الدكتور الأصولي الفقيه: طه جابر العلواني كتاباً سماه، (لا إكراه في الدين) وحاول أن يثبت فيه أنه لا يوجد في الشريعة حدّ الرّدة، وأتى بكثير من الاستدلالات والشواهد الحسنة، إلا أني لم أرتضي تأسيسه للمسألة ابتداءً من محاولة تضعيف حديث «من بدّل دينه فاقتلوه»؛ لأن الحديث في الصحيحين وأسانيده كالشمس، وما غمز به إلى الكلام في بعض رواياته وأسانيده، لا يُسلم له المتخصصون، إلا أن الكتاب في عمومته إضافة جيدة في الموضوع، لكن الذي أراه في هذه لمسألة ما يكون في النقطة الثانية الموالية:

2- أن الحديث لا غبار عليه من حيث السند، إلا أن اجتزاءه من سياقه، والاستدلال به على سبيل الانفراد، دون النظر في الأحاديث الأخرى التي تبين المقصود منه، وتضعه في سياقه الصحيح = خطأ منهجي وضح؛ ذلك أن الحديث لا بد أن يفهم في إطار حديثين آخرين، هما:

الأول: حديث: «لا يحل دم امرئ مسلم إلا بثلاث... والتارك لدينه المفارق للجماعة»⁽⁴⁾ ففي هذا الحديث ورد مشروعية "التارك لدينه" مقيداً بأنه "المفارق للجماعة" وهذا القيد ليس حشواً في اللفظ

(1) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب استتابة المرتدين والمعاندين وقتالهم، باب: قتل من أبي قبول الفرائض، وما نسبوا إلى الرّدة، من حديث ابن عمر، مرفوعاً، رقم: 6924، ص: 654، ومسلم في صحيحه، [كتاب الإيمان، باب: الأمر بقتال الناس حتى يقولوا: لا إلا إلا الله]، رقم: 20، ص: 84.

(2) محمد الطاهر بن عاشور، المرجع نفسه، ج: 03، ص: 26.

(3) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب استتابة المرتدين والمعاندين واستتابتهم، باب: حكم المرتد والمتردة واستتابتهم، من حديث ابن عباس، مرفوعاً، رقم: 6922، ص: 654.

(4) أخرجه مسلم في صحيحه، [كتاب القسامة، باب: ما يباح به دم المسلم]، من حديث عبد الله بن عمر، مرفوعاً، رقم: 1675، ص: 713.

الفصل الأول:الحكم الراشد والسياسة الشرعية (المعاصرة - مدخل مفاهيمي تعبيرى -

النبيوي أو من باب الترادف، بل هو مقصود، فكأن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول: يقتل من ترك دينه إذا فارق الجماعة! وتقدير (إذا) الشرطية هنا لازم، ومن لم يفهم الحديث بهذا الشرط فقد قصّر في الفهم للنصّ النبوي.

ولكن السؤال الذي ينبغي أن يجاب عليه: ما المقصود بمفارقة الجماعة في الحديث المتقدم؟

والجواب: أنها كلمة فيها عدة احتمالات، إما مفارقة الجماعة بعدم الصلاة مع الناس ولا مخالطتهم، أو السكن في أرض الكفر، مع البقاء على دينه، أو مع تركه، أو الانقلاب إلى الكفر مع إعلان الحرب والعداوة، أو مفارقة الجماعة بمعنى قطع الطريق والحراية... وعند التأمل يظهر بأن المقصود على سبيل الترجيح لا القطع، هو الانقلاب إلى الكفر مع إعلان الحرب والعداوة، أو قطع الطريق والحراية، ولو مع الإسلام، فإنه ترك دينه من هذه الناحية، وفارق الجماعة، وحارب الله ورسوله.

الثاني: وفيه: «... لا يحل دم امرئ مسلم... إلا بثلاث... ورجل خرج محاربا لله ورسوله = فإنه يُقتل، أو يُصلب، أو يُنفى من الأرض...»⁽¹⁾.

فقد بيّنت هذه الرواية المقصود، وبه يزول الإشكال، وأنه ليس كل ردّة موجبة للقتل، حتى تكون ردّة مغلطة، وأما من ارتد ردّة مخففة، بحيث كانت ردّته في نفسه، ولم يلحق بسببها ضرر على الناس، فهذا على الذي -اختار- أنه يستتاب مطلقا، ولا يقتل، بمعنى أنه يُجاور ويناقش، وقد يوقف للتحقيق معه، أو يُسجن، بحسب ما يراه أهل الاجتهاد في حالته، وهذا قول محكي عن بعض السلف، كما ذكره ابن حزم في المحلّي، وذكر له شواهد وأدلته من الأثر والنظر، وقد صور المسألة كما يلي:

(1) حديث صحيح، أخرجه -بهذا اللفظ- أبو داود في سننه، كتاب الحد، باب: الحكم فيمن ارتدّ، برقم: 4353، ص: 912، غير أن في سننه: إبراهيم بن طهمان ثبتا في الحديث وتكلّم فيه بعضهم بلا حجة! كما في سننه، ج: 04، ص: 57، قال الذهبي في الميزان، ج: 01، ص: 38، ضعّفه محمد بن عبد الله بن عمار الموصلّي وحده، فقال: ضعيف مضطرب الحديث، وقال الدارقطني: ثقّه، إنما تكلموا فيه للإرجاء، ويفهم من قول الذهبي أن الدارقطني وثّقه بأخوة -فليثأمل- ولذلك قال الذهبي في الميزان: فلا عبرة بقول مُضعّفه، وقد وثّقه أحمد وأبو حاتم، وقال ابن معين: لا بأس به، صدوق حسن الحديث، وقال الدارمي: كان ثقةً في الحديث لم يزل الأئمة يشتهون حديثه ويرغبون فيه ويوثقونه، وقد وثقه أبو داود، بل هو من رجال البخاري ومسلم.

وأما ما رمي به من الإرجاء - إن صح عنه - فإنه إرجاء خفيف، لا يضرّ، وحتى لو كان مرجئا غاليا، فلنا صدقه وثقته وعليه بدعته. وبهذا يتبين بأن الحديث صحيح، سنده كالشمس.

وينظر، ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، ج: 02، ص: 107، وابن حبان، الثقات، ج: 04، ص: 40، والمحافظ أبو الحجاج المزري، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، ج: 02، ص: 108، والذهبي، ميزان الاعتدال، ج: 01، ص: 38، وبشار عواد معروف وشعيب الأرنؤوط، تحرير تقريب التهذيب، ج: 01، ص: 89.

الفصل الأول:الحكم الراشد والسياسة الشرعية (المعاصرة - مدخل مفاهيمي تعبيرى -

قال في المسألة 2208 مسألة المرتدين: (كلُّ من صحَّ عنه أنه كان مسلماً متبرِّئاً من كل دين حاشا دين الإسلام ثم ثبت عنه أنه ارتدَّ عن الإسلام وخرج إلى دين كتابيٍّ أو غير كتابيٍّ، أو إلى غير دين، فإن الناس اختلفوا في حكمه: فقالت طائفة: لا يُستتاب. وقالت طائفة يستتاب، وفرقت طائفة بين من أسرَّ رِدَّته وبين من أعلنها، وفرقت طائفة بين من وُلد في الإسلام ثم ارتدَّ وبين من أسلم بعد كفره ثم ارتدَّ.

وأما من قال يستتاب، فإنهم انقسموا أقساماً: فطائفة قالت: نستتبه مرّة، فإن تاب وإلا قتلناه. وطائفة قالت: نستتبه ثلاث مرّات، فإن تاب، وإلا قتلناه. وطائفة قالت: نستتبه شهراً، فإن تاب وإلا قتلناه، وطائفة قالت: نستتبه مئة مرّة، فإن تاب وإلا قتلناه. وطائفة قالت: يستتاب أبداً، ولا يقتل.⁽¹⁾ وتبقى المسألة فقهية، وليست من مسائل الاعتقاد، كما يريد أن يُؤدِّجها كثير من أهل زماننا، فالخلاف فيها يسير مُحْتَمِل.

✓ قاعدة إجرائية: (2)

لا يجوز تقييد حرّية الدّين اعتقاداً وشعائراً، ولا الحجر على حرية التفكير أو التعبير، إلا لضرورات الخير العام، وبحكم قضائي نزيه، ويجب عليها توفير أجواء السكنينة والإنصاف لتبادل الأفكار والآراء.

14) وحدة الأمة الإسلامية: (3) والمقصود بالوحدة -هنا- ليس التمازج والاتحاد والاندماج مطلقاً من كل وجه، إذ هذا وإن كان جائزاً عقلاً، إلا أنه مستحيل واقعاً، ولم يحدث في جبل السلف وخير القرون، وإنما المقصود أن يكون بين الأمة المسلمة من التعاضد والتعاون والتناصر ما يحقق طبيعة الانتماء إلى دين الإسلام، الذي يدعو إلى الأخوة بمفهومها الواسع، على صعيد الفرد والجماعة والأمة كلها، فلا يظلمه ولا يسلمه.

وأما بمعناه السياسي، فليس المقصود كذلك أن يكون للمسلمين كيانا واحداً، متمثلاً في دولة

(1) ينظر، ابن الحزم، المحلى بالآثار، ج: 16، ص: 22.

(2) ينظر، محمد المختار الشنقيطي، مرجع سابق، ص: 526.

(3) المرجع نفسه، ص: 250.

الفصل الأول:الحكم الرشيد والسياسة الشرعية (المعاصرة - مدخل مفاهيمي تعبيرى -

واحدة، إذ هذا الآن شبه مستحيل في زمن الدولة القطرية والسياسية الأمية، بل المراد أن يكون بين دول المسلمين من التعاون والتآزر والسعي في النصر ورفع الضيم والظلم إن وقع على دولة ما. وهذا واجب شرعاً وعقلاً، فقد صح في الحديث: «المسلمون تتكافأ دماءهم، ويسعى بذمتهم أدناهم، يجير عليهم أقتصاهم، وهم يد علة من سواهم». (1)

وللأسف هذا البعيد عن واقعنا، فاسمع وأبصر ما شئت من الصراع والتطاحن والحروب والمؤمرات والخيانات والمكر والخداع بين دول المسلمين في عصرنا، ما يزلزل كيان المرء، وينزل دمعته، ويمزق فؤاده، في وقت هم أحوج إلى الوحدة السياسية والأخلاقية، وفي الجهة المقابلة نرى غير المسلمين من اليهود والنصارى كل وفاق وتفاهم وتعاون وتآزر، وها هو الاتحاد الأوروبي توحد، ووجد حتى عملته النقدية، ويتحرك أي مواطن أوروبي إلى أي دولة في الاتحاد بلا جواز سفر، مع التقدير والاحترام وحسن المعاملة بلا تمييز - في غالب الأمر - والله المستعان.

✓ قاعدة:

تجب إقامة كيان جامع يحقق وحدة الإرادة السياسية للأمة الإسلامية، ويمكن من تناسرها وتعاونها، وقد تكون هذه الوحدة اندماجية أو تنسيقية، حسب الحاجات والظروف.

قيم البناء السياسي		
القيمة السياسية	ترجمتها الإجرائية المعاصرة	
01	الرد إلى الله ورسوله	يجب تحصين المرجعية الإسلامية دستورياً؛ بأن تكون كل القوانين مستمدة من الوحي الإسلامي، أو غير مناقضة، ويجب تأسيس هيئات رقابية دستورية تضمن هذا التّحصين.
02	التزام السواد	خيار الغالبية من الشعب، أو ممثليها، معيار شرعي في حسم الخلاف في الشأن

(1) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الجهاد، باب السّرية تُرذُّ على أهل العسكر، رقم: 2751، ص: 605.

الفصل الأول:الحكم الرشيد والسياسة الشرعية (المعاصرة - مدخل مفاهيمي تعبيرى -

	الأعظم	العام، كالاتخابات وإصدار القوانين أو غيرها، ويمكن اللجوء في بعض الأمور المهمة إلى الإجماع والتوافق ما أمكن.
03	الأخذ على يد الظالم	يجب محاسبة متقلد المنصب العام على أيّ ظلم يقترفه، ولا يحصّنه من ذلك وجوده في المنصب، ويجب عليه منع الناس من التظلم وإنصاف المظلوم من الظالم.
04	المال العام مال الله	تجب المحافظة على الثروة العامة، وتنميتها، والعدل في جمعها وتوزيعها، حسبما يحقق الخير العام، والتمييز الواضح بينها وبين المال الخاص، خصوصاً أموال الذين يتقلّدون منصباً عاماً.
05	منع الغلول والرشوة	تجب معاقبة المعتدي على المال العام حاكماً كان أو محكوماً، وسنّ القوانين المحرّمة لإعطاء الرشوة وأخذها، وتأسيس الهيئات الرقابية الضامنة للشفافية المالية في الشأن العام.
06	الأمانة أو الأهلية الأخلاقية	يجب أن يتّصف متقلّد المنصب العام بالأمانة والنزاهة الأخلاقية، ولا يجوز أن يتقلّد محكوم عليه في قضايا الحيانة والغدر منصباً عاماً، إلا بعد ردّ المظالم التي اقترفتها، وثبوت صلاحه دون أي شك أو ريب.
07	القوة أو الكفاءة العلمية	يجب أن يتّصف متقلّد المنصب العام بالخبرة التي تُمكنه من أداء مهمّته، بعيداً عن أي محاباة لقريب أو صديق أو غيرها، ويختلف مضمون الخبرة باختلاف كل منصب ومقتضياته.
08	المواءمة أو الحكمة السياسية	يجب أن يكون متقلّد المنصب مناسباً للمنصب ضمن ظروف الزمان والمكان، ومن معايير المناسبة أن يكون مقبولاً ممن يتولى أمرهم، ولا يجوز فرضه عليهم، حتى وإن كان كفؤاً للمنصب.
09	المشاورة في صناعة القرار	لا يجوز لمتقلّد المنصب العام إصدار القرارات إلا بعد مشاورة أهل العلم والخبرة والتجربة، والمتأثرين بنتائج القرار، ويحدّد القانون الصلاحيات، وطرائق المشاورة، ومدى الإلزام بنتيجة المشاورة.
10	النصح من الحاكم والمحكوم	يجب على كلّ ناخب أن يختار الأصلح للمنصب، دون مجاملة أو مقايضة بمصلحة شخصية وأن يُقدّم له النصح إن كان من أهله، بالحكمة والحسنى، ويجب على متقلّد المنصب العام بذلّ ما في وسعه لخدمة الشّعب.
11	رفق الراعي بالرعية	يجب على متقلّد المنصب العام معاملة النّاس برفق، ورعاية ضعفائهم، وتُمنع عليه معاملتهم بتعسّف وتجبر، وتحميلهم ما يشقُّ عليهم من تكاليف مالية، أو أوامر تنفيذية.

الفصل الأول:الحكم الراشد والسياسة الشرعية (المعاصرة - مدخل مفاهيمي تعبيرى -

12	منع الاحتجاب عن الرعية	يجب على متقلد المنصب العام أن يمنح الشعب إمكانية الوصول إليه بسهولة، مباشرة أو عبر وسائط، وتمكين الناس من تقديم مظالمهم ومقترحاتهم إليه بيسر، دون هدر لأوقاتهم أو أموالهم.
13	منع الإكراه في الدين	لا يجوز تقييد حرية الدين اعتقاداً وشعائر، ولا الحجر على حرية التفكير أو التعبير، إلا لضرورات الخير العام، وبحكم قضائي نزيه، ويجب عليها توفير أجواء السكنينة والإنصاف لتبادل الأفكار والآراء.
14	وحدة الأمة الإسلامية	تجب إقامة كيان جامع يحقق وحدة الإرادة السياسية للأمة الإسلامية، ويمكن من تناصرها وتعاونها، وقد تكون هذه الوحدة اندماجية أو تنسيقية، حسب الحاجات والظروف.

○ تمهيد:

كان من فرضيات هذه الدراسة أن للحكم الراشد والسياسات الشرعية المعاصرة قواعداً ناهضةً بها، منطلقة على أساسها، سائرة في ظلها، وعند الاستقراء لها تخلصت في ستة أنواع من القواعد، وهي: القواعد والضوابط الفقهية، والقواعد الأصولية، والقواعد المقاصدية، والقواعد السُّنَّية، والقواعد القانونية، والقواعد المنهجية العامة، وسأحاول في هذا الفصل كشف الغطاء عن معانيها، وتوضيح مراميها، مع توشيحها بمسائل تطبيقية واقعية، وليُعلم بأن الفرق بين هذه القواعد والقواعد التي ستأتي في الفصل الثالث: (قواعد الرشد المتعلقة بالسلطة والمجتمع) أن قواعد هذا الفصل هي قواعد عامة أصولية وفقهية وسياسية وسُنَّية، أما قواعد الفصل الثاني فهي تفصيلية بمثابة أحكام تتعلق بنظام الحكم وتوزيع السلطات وعلاقة السلطة بالمجتمع .

وجعلت هذا الفصل في المباحث الآتية، هي:

المبحث الأول: القواعد والضوابط الفقهية والأصولية والمقاصدية.

المبحث الثاني: القواعد السُّنَّية.

المبحث الثالث: القواعد القانونية والسياسية.

المبحث الرابع: القواعد المنهجية العامة.

المبحث الأول: القواعد والضوابط الفقهية والأصولية والمقاصدية

وقد جعلت هذا المبحث في المطالب الآتية:

المطلب الأول: القواعد والضوابط الفقهية.

المطلب الثاني: القواعد الأصولية.

المطلب الثالث: القواعد المقاصدية.

◆ المطلب الأول: القواعد والضوابط الفقهية

الفرع الأول: : مفهومها، أهميتها، حجيتها، وأقسامها

أ. تعريفها وأهميتها وحجيتها: وقد عُرِّفت بتعاريف كثيرة، والتعريف المختار الأقرب إلى الضبط،

هو تعريف الدكتور محمد الروكي، فعرفها بقوله: (حكمٌ كَلِّيٌّ، مستندٌ إلى دليل شرعي، مصوغٌ

صياغةً تجريديةً محكمة، منطبقٌ على جزئياته، على سبيل الاطراد، أو الغلبة).⁽¹⁾

- فقوله: "حكم كلي"، يفيد بأن القاعدة لا ترتبط بجزئية واحدة.

- وقوله: "مستند إلى دليل شرعي" أنه لا بد من سند شرعي تستقي منه حجيتها وشرعيتها؛ لأن

التععيد من أضرب الاستنباط، لكنه استنباط للكليات لا للجزئيات.

- وقوله: "مصوغ صياغة تجريدية" قيد تخرج به القواعد المتعلقة بأعيان الجزئيات.

- وقوله: "منطبق على جزئياته" للدلالة على الاستيعاب والاشتمال.

- قوله: "على سبيل الاطراد أو الغلبة" للدلالة على أن الأصل في القاعدة أن تكون مطردة،

ولكن قد يشدّ عنها بعض فروعها، فيكون انطباقها على جزئياتها غالباً.

وأما علم القواعد الفقهية فهو: (العلم الذي يعني بدراسة القواعد الفقهية، من حيث تعريفها،

وأصولها، وتطورها، وخصائصها، وأنواعها، وشرحها، وأدلتها، والاحتجاج بها، وتطبيقاتها، وسائر

متطلباتها، مما يوضح ماهية هذه القواعد ومجالاتها، ويرسّخ ملكة التععيد من خلالها).⁽²⁾

(1) محمد الروكي، نظرية التععيد الفقهي، ص: 53.

(2) عبد اللطيف عامر، ويحي بلال، معلمة زايد للقواعد الفقهية، ج: 01، ص: 234.

والقواعد الفقهية تشمل جميع الفقه الإسلامي، ولها أهمية بالغة للفقهاء والقضاة والحكام، و(بقدر الإحاطة بها يعظم قدرُ الفقيه ويشرف، ويظهر رونقُ الفقه ويُعرف، وتفتحُ مناهج الفتوى وتكشف) (1) وبها (يُطلع على الإلحاق والتخريج، ومعرفة المسائل التي ليست بمسطورة، والحوادث والوقائع التي لا تنقضي على مَرِّ الزمان). (2)

ب. أهميتها: فلها أهمية بالغة في إضفاء التجانس والترابط في العقل الفقهي، والدراسات المقارنة، والتنظير الفقهي، وتقنين الشريعة، والمقارنة بين الفقه والقانون، وكونها تصلح لأن تكون رافدا من روافد القانون الدولي العام. (3)

ج. حجيتها: وقد اختلف العلماء في حجيتها، ولعلّ الراجح أنها: حجة إذا كانت القاعدة مبنية على أدلة واضحة، من الكتاب والسنة والإجماع، سواء كانت نصا أو استنباطا. وكذلك في المسائل التي لا يوجد فيها نص، وإنما كان السبيل إليها عملية الاجتهاد، بشرط أن يكون من ينهض بتطبيق القاعدة في المسائل التي لا يوجد فيها حكم مؤهلا عارفا بمسالكها وضوابطها واستثناءاتها، وأما إن كانت مبنية على الأدلة المختلف فيها فيرجع في ذلك إلى التحقيق في حجته لتلك الأدلة (4).

والقواعد والضوابط الفقهية لهما نفس الخصائص إلا أن الضابط هو: ما يضبط جملة الأحكام الجزئية المتنوعة، لكن يجمعهما باب واحد من أبواب الفقه، والقواعد شاملة لكل أبوابه، كما مرّ في تعريفها.

د. أقسامها:

والقواعد الفقهية تنقسم إلى أربعة أقسام: كبرى، وكبيرة، ووسطى، وصغرى .

فأما الكبرى، فهي: أوسع وأشمل القواعد الفقهية، وتدخل في معظم أبواب الفقه، بل عليها مداره . وأما الكبيرة، فهي: أقل شمولاً من سابقتها، ولكنها ذات فروع وتطبيقات واسعة في مختلف الأبواب الفقهية . وأما الوسطى، فهي: تلي المجموعة الثانية من حيث السعة والشمول، وإن كانت دونها. وأما الصغرى، فهي: القواعد التي تختص، ببعض الأبواب المتجانسة التي يمكن اعتبارها قسما من أقسام الفقه. (5) وكل هذه الأنواع

(1) أحمد شهاب الدين القرافي، الفروق، ج:1، ص: 71.

(2) جلال الدين السيوطي، الأشباه والنظائر، ج:1، ص: 6.

(3) ينظر، معلمة زايد، ج : 2 ، ص:10.

(4) ينظر: محمد البورنو، الوجيز في القواعد الفقهية، ص: 38، ومعلمة زايد، ج : 2 ، ص: 138.

(5) ينظر: معلمة زايد ج: 06، ص: 10

الفصل الثاني: القواعد الناهضة بالحكم (الراشد)

لها صلة مباشرة أو غير مباشرة بالفقه السياسي وتطبيقاته وتنزيلاته المعاصرة، ولن يعجز الفقيه المتبصر بربط مختلف مسائل السياسة الشرعية والحكم الرشيد بمبادئ القواعد، وسيأتي تفصيل ذلك والتمثيل له - قريبا - وهذا الجدول فيه ترتيب ذلك والتمثيل له: (1)

القواعد الكبرى	القواعد الكبيرة	القواعد الوسطى	القواعد الصغرى
وهي خمسة قواعد: 1- الأمور بمقاصدها. 2- اليقين لا يزول بالشك. 3- المشقة تجلب التيسير. 4- الضرر يزال. 5- العادة مُحْكَمَةٌ.	وهي ثمانية زُمُر: 1- قواعد في عمومات الشريعة. مثل: حفظ النفوس واجب ما أمكن. و: الأصل في الأموال العصمة. 2- قواعد في التزاحم والترجيح. مثل: إذا تعارض واجبان قُدِّمَ أكدهما. و: الأخص مقدم على الأعم. 3- قواعد في التقديرات الشرعية. مثل: الموجود شرعا كالموجود حقيقة. 4- قواعد التابعة والمتبوعية. مثل: التابع لا يفرد بحكم. 5- قواعد الأصل والبدل. مثل: إذا تعذر الأصل يصار إلى البدل. 6- قواعد في الطاعة والمعصية. مثل: ما حُرِّم فعله حرم طلبه. و: الإعانة على المعصية معصية. 7- قواعد في عوارض الأهلية. مثل: الخطأ مرفوع شرعا. 8- قواعد في الجزاء. مثل: الجزاء مثل العمل. و: الأجر على قدر المشقة.	وهي أربعة زمر: 1- قواعد في الحقوق والواجبات. مثل: إحياء الحقوق واجب ما أمكن. 2- قواعد في سقوط الحق وإسقاطه. مثل: حقوق العباد لا تسقط بالشبهات. 3- قواعد في تعارض الحقوق. مثل: حق العبد مقدم على حق الشرع. 4- قواعد استيفاء الحقوق واستعمالها وضماتها. مثل: المؤجل لا يؤجل و: الواحد ينوب عن العامة في المطالبة بحقهم. و: قطع المنازعات واجب ما أمكن.	وهي أربعة زمر: 1- قواعد في العبادات. مثل: الأصل في العبادات التوقيف. و: حكم الحاكم لا يدخل في أبواب العبادة. 2- قواعد في الجنائيات. مثل: لا يؤخذ أحد بجريرة أحد. 3- قواعد في النيابة والولاية. مثل: كل متصرف عن الغير فعليه أن يتصرف بالمصلحة. 4- قواعد في العادات والآداب الشرعية. مثل: دفع المنكر واجب على كل من قدر عليه. و: قطع المنازعات واجب ما أمكن.

(1) مستخلص من معلمة زايد، مرجع سابق.

وأما أقسام الضوابط فهي كالآتي:

ضوابط أبواب	ضوابط	ضوابط	ضوابط	ضوابط أبواب	ضوابط	ضوابط	ضوابط
السياسة	أبواب	أبواب	أبواب	الوصايا	أبواب فقه	أبواب	أبواب
الشرعية	الجنايات	الأقضية	العادات	والتركات	الأسرة	المعاملات	العبادات

وهذه التقسيمات وما حوته من مئات القواعد والضوابط يدخل الكثير منها في أبواب السياسة الشرعية والحكم الراشد، نصّاً أو استنباطاً.

الفرع الثاني: صلة القواعد والضوابط الفقهية بالسياسة الشرعية.

لا يخفى أن هذه القواعد والضوابط الفقهية ما هي إلا خلاصات عميقة لمعاني ومقاصد النصوص الشرعية، قد حُرّرت بعناية ودقّة بالغة، وهي لا تخرج عن الكليات التشريعية والمقاصدية الكبرى لشرعية الإسلام، السّاعية لحفظ الضروريات الخمس: الدين، والنفس، والعقل، والمال، والنسل. فما من قاعدة، أو ضابط فقهي إلا هو يحوم في فلك هذه الأصول الكبرى.

ومن العلوم - كما تقدم - أن السياسة الشرعية في مآلها ترمي إلى حسن تدبير الشأن العام بما يحقق للأمة المصالح ويدفع عنها المفساد ومن هنا كانت أهمية تلك القواعد والضوابط كبيرة جداً، ولا غنى عنها لحاكم أو فقيه يشتغل بالسياسة الشرعية تنظيراً أو تنزيلاً؛ لأن السياسة جزء من الفقه الإسلامي العام، والفقه مؤسس على تلك القواعد ومنضبط بها، ولذلك فلا سياسة شرعية راشدة مؤصّلة بدون تلك القواعد والضوابط.

والقواعد والضوابط التي لها علاقة بالسياسة الشرعية كثيرة يحسّر حصرها، وستبين هذه الأهمية لتلك القواعد في التطبيقات الآتية، على بعض أنواع السياسات المعاصرة وفقه تنزيلها .

الفرع الثالث: التطبيقات وفقه التنزيل لبعض القواعد

أ. القواعد الفقهية: وسأكتفي بالتطبيق والتنزيل لقاعدة واحدة، وهي:

القاعدة: (حَفْظُ النَّفْسِ وَاجِبٌ مَا أَمَكُن) ⁽¹⁾

هذه القاعدة الفقهية الكبيرة نصّ عليها كثير من العلماء بعبارات متنوعة متقاربة، مثل: "حفظ

(1) ينظر، معلمة زايد، ج: 09، ص: 07.

النفس مقصد شرعي كلي" و" النفوس يحتاط لها ما لا يحتاط لغيرها" و"النفوس لا تباح إلا بسبب شرعي" (1) ومعانيها متقاربة، ومآلها واحد وهو صون النفوس من الهلاك بغير حق، وهي قاعدة تشترك بين الفقه والمقاصد، ويؤخذ منها حرمة الاعتداء على النفوس المعصومة، وأن دم الانسان مصون مقدّس،

كما قال تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ [الأنعام: 151]

وقوله: ﴿مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا﴾ [المائدة: 32] و الأدلة على ذلك متظافرة متكاثرة.

وإذا جيء إلى تطبيق هذه القاعدة في السياسة الشرعية، وُجدل لها اتصال بعدة أبواب، مما يتعلق بالحكام والمحكومين، في القضاء والحدود والتعازير والجهاد... فمن أمثلة تعلقه بالرعية: أنه لا يجوز للرعية الخروج على الحكام وقتالهم، ورفع السيف عليهم ولو جاروا، ما لم يُر كُفّر بواح، أو فساد ظاهر مستشّر، وحتى لو ظهر ذلك فالتغيير يكون بالوسائل المتاحة والمشروعة والتي لا تزهق فيها الأرواح، ولا تُحْرَب بها الديار، ولا يهلك بها الحرث والنسل. وقد توصلت البشرية في تجاربها لطرق ووسائل للتغيير والتعبير والاحتجاج تدفع المنكر بأخف الأضرار، كالاحتجاجات والمظاهرات والاعتصامات المنظمة والسلمية.

ومن جهة تعلقها بالحكام: أنه لا يجوز لهم أن يسفكوا دماء الرعية بغير حق، ويجب عليهم صونها ما استطاعوا إلى ذلك سبيلاً، فلا يراق دم معصوم إلا بحكم قضائي عادل، بسبب جرم معتبر يُسْفِك بسببه الدم، وهذه الجرائم مقدرة محدّدة في الشرع فلا زيادة عليها، وهي:

1. الحراية.

2. الفساد في الأرض.

3. البغي.

4. القصاص.

5. الحدود.

وتطبيق هذه العقوبات ليست موكولة للحاكم برغبته وتشهيه وهواه ورأيه المنفرد، بل لا بد أن يكون بحكم قضائي عادل، ولن يكون عادلاً إلا إذا كان مستقلاً حراً نزيهاً، بعد تشاور مع أهل الكفاءة العُدول .

(1) ينظر، معلمة زايد، ج: 09، ص: 07 وما بعدها.

وخاصةً إذا تعلق الأمر بالمخالفين في الدين أو المذهب أو المنهج أو القناعة والتوجه السياسي؛ لأنه في كثير من الأحيان يفعل الهوى في نفوس أصحابه فعلته فيلبسُون ثم (الفساد في الأرض) للمخالفين أو المعارضين، بغير وجه حق. بينما كان منهج الخلفاء الراشدين محافظاً على هذا المقصد والأصل - وهو صون الدم المعصوم، ولو مع أشدّ المخالفين تطرفاً، فهذا هو سيدنا علي بن أبي طالب عليه السلام يعارضه الخوارج ويحملون السلاح، فيقول لهم: (إن لكم عندنا ثلاثاً: لا نمنعكم صلاة في هذا المسجد، ولا نمنعكم نصيبكم من هذا الفيء، ما كانت أيديكم في أيدينا، ولا نقاتلكم حتى تقاتلونا) ⁽¹⁾ وكان الناس يقولون له: (إنهم خارجون عليك، فقال: لا أقاتلهم حتى يقاتلوني وسيفعلون). ⁽²⁾

وهذا الموقف من سيدنا عليّ يدل على رشده السياسي، وحسن إدارته ومحاورته لرعيته، ولو من المعارضين الغلاة، ولكن بعد انقضاء عهد الخلفاء الراشدين والخلافة التي كانت على منهج النبوة، بدأ هذا الخط الواضح في التعامل مع المعارضين ينحرف ويتجه إلى القهر والجبروت والتوسع في سفك الدماء المعصومة لمجرد المخالفة لوجهات نظر السلطة في التسيير، أو قيام البعض بالمعارضة العلنية بالأقوال، ولو لم يرفعوا سلاحاً، ولا خروجاً ظاهراً.

وكان أول تغيير لهذه السنة الراشدية، - في صون الدماء - كان على يد معاوية بن أبي سفيان رضي الله عنه وذلك بقتله حُجْرَ بن عدي وأصحابه، صَبْرًا! ⁽³⁾ ذاك الرجل الصالح العابد القانت ⁽⁴⁾ لمجرد أنه عارض سياسة واليه بالعراق، وأنكر عليه بعض الأمور العلنية أمام الناس في المسجد، فكان جزاءه أن بعث له معاوية، فحُمل إلى دمشق، هو وأربعة عشر مرافقاً له من أصحابه، فضربت رؤوسهم جميعاً، بلا محاكمة ولا محاورة! ولما أنكرت أم المؤمنين عائشة على معاوية قتله حُجْرًا وأصحابه، قال: قتله من شهد عليه! رغم أن من شهد عليه كانوا من أوباش الناس ورعاعهم، وقد قال فيه شريح القاضي: ما علمت عنه إلا أنه كان صَوَامًا قَوَامًا. والقصة طويلة حزينة، ذكرها بتفاصيلها المؤرخون الثقات. ⁽⁵⁾

(1) ينظر: ابن كثير، البداية والنهاية، ج: 07، ص: 284.

(2) ينظر: عبد الرحمن ابن الجوزي، تليس إبليس، ص: 83، وابن عبد ربه، العقد الفريد، ج: 02، ص: 233.

(3) قتله صبراً؛ أي: حبسه للقتل، ينظر، النووي: تهذيب الأسماء واللغات، ج: 03، ص: 302.

(4) هو حُجْرُ الخير بن عدي أبو عبد الرحمن، الشهيد، له صحبة ووفادة، كان شريفاً، أميراً مطاعاً، أماراً بالمعروف، مقدماً على الإنكار، من شيعة علي، شهد صَبْرًا أميراً، وكان ذا صلاح وتعبّد، وشهد القادسية، وافتتح برج عذراء، عارض سياسة ابن زياد والي معاوية على العراق، فأمر معاوية أن يحمل إليه ومعه أصحابه، فقتلهم صبراً، سنة إحدى وخمسين، بلا محاكمة! ينظر، الذهبي: سير أعلام النبلاء، ج: 03، ص: 462.

(5) ينظر الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج: 03، ص: 258، وابن كثير، البداية والنهاية، ج: 11، ص: 232.

وإني لأتعجب من محاولة الإمام بن العربي المالكي التبرير لمعاوية، والدفاع عنه في قتله حُجراً، في نصّ مملوء بالمغالطة، بعيداً عن الحجاج العلمي! فقال: (... قد علمنا قَتَلَ حُجراً، واختلفنا: فقائل يقول: قتله ظلماً، وقائل يقول: قتله حقاً) ! فيقال: قد عُلم من قال: قتله ظلماً من علماء زمانه وقضاتهم العدول، مثل شريح الذي قال فيه: ما علمت عنه إلا أنه كان صَوَّاماً قَوَّاماً، ووصفته طائفة بالشهيد، كما في ترجمة الذهبي له، فمن قال أنه قُتِلَ بحق؟! لا أعلم . قال: (فإن قيل: الأصل قتله ظلماً إلا إذا ثبت ما يوجب قتله. قلنا: الأصل أن قتل الإمام بالحق، ومن ادعى أنه بالظلم فعليه بالدليل)⁽¹⁾

فيقال: هذه مغالطة؛ لأن الأصل في الدماء أنها معصومة، ولا يحق للحاكم إباحتها إلا بدليل كالشمس، مع حُكْمٍ عَادِلٍ عَلَيَّ، بشهود عُدُول، وقضاة مستقلون، وأما غير ذلك فهو جرأة على الدم الحرام.

قال: (ولو كان ظلماً محضاً لما بقي بيت إلا لُعِنَ فيه معاوية) !

فيقال: أيلعنوه وقد رأوا حُجراً وأصحابه كيف قُتِلُوا صبراً وتشحطوا في دمائهم ، بلا محاكمة ولا نقاش ولا حوار !

فإن قيل: يلعنوه بعد موته. فيقال: أيلعنوه وقد ورث ابنه يزيد المستهتر بالدم المعصوم، وقد فعل ما فعل بأهل المدينة وآل البيت في موقعة الحرة، واستباحها ثلاثاً!⁽²⁾ فإن قيل: لم لم يلعنوه بعد موت يزيد، فيقال: سرعان ما ينسى الناس. ثم هل اللعن يُرْجَعُ مفقوداً؟

ثم قال: (وهذه مدينة السلام دار خلافة بني العباس -وبينهم وبين بني أمية ما لا يخفى على الناس - مكتوب على أبواب مساجدها: خير الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أبو بكر، ثم عمر، ثم عثمان، ثم علي، ثم معاوية خال المؤمنين ﷺ)

فيقال: هذا خروج عن أصول الحجاج، وإلا متى كان تعليق شعارات المدح والثناء على أبواب المساجد دليلاً على براءة رجل قتل آخر صبراً، بلا محاكمة ولا محاوراة؟ ثم لِيُسَلِّمَ بأن معاوية ﷺ كذلك في المنزلة بعد الخلفاء الراشدين، فهل ذلك يجعل منه معصوماً لا يخطئ، ويجب تأويل خطأه ولو بالتأويل السقيم؟

قال: (ولكن حُجراً - فيما يقال!) نعم: فيما يقال؛ بصيغة التمرير!

قال: (فيما يقال: رأى من زياد أموراً منكراً، فحصبته، وخلعته، وأراد أن يقيم الخلق للفتنة، فجعله

(1) ينظر، ابن العربي المالكي، العواصم من القواصم، ص 219.

(2) ينظر، الطبري: تاريخ الرسل والملوك، ج: 05، ص: 487، والذهبي: تاريخ الإسلام، ج: 05، ص: 23.

معاوية ممن سعى في الأرض فساداً !

أقول: فمن شهد على ذلك من أهل الكوفة العدول، على هذا الذي قيل؟ لا أحد، إلا من كانوا مع زياد من الحاشية الفاسدة المنتفعة.

قال: (وقد كلمته عائشة في أمره في الحج، فقال لها: "دعيني وحجراً حتى نلتقي عند الله " وأنتم معشر المسلمين أولى أن تدعوها حتى يقفا بين يدي الله مع صاحبيهما العدل الأمين المصطفى المكين، وأنتم ودخولكم حيث لا تشعرون، فما لكم لا تسمعون)

فيقال: إنكار عائشة -رضي الله عنها- يدل على أن قتله كان بلا سبب معتبر يباح به الدم، وإلا لما استنكرت ذلك، وأما قوله: (ودخولكم حيث لا تشعرون، فما لكم تسمعون)! فهو أسلوب خطابي لا يسمن ولا يغني في موطن الحجاج والمناظرة، ويمثل هذا الخطاب التبريري قد وجد الشيعة الروافض مدخلا لبدعهم في الطعن في الصحابة جُملة، ونشرها بين الناس، ولو قال ابن العربي -ومعه محب الدين الخطيب المعلق على قول ابن العربي بالإشادة والتأييد- أن: معاوية أخطأ في تقديره هذا، وهو بشر غير معصوم، والأصل أن يحاكم حُجراً وأصحابه محاكمة عادلة علنية مستقلة، لو قال ذلك لكان خيراً له وأقوم قيلاً.

فكانت هذه الحادثة الأولى من نوعها في تاريخ ما بعد الخلفاء في التوسع في الدماء وابتداع قتل المسلمين صبراً، بحجج واهية، وتبريرات غير شرعية، فغفر الله لمعاوية، ورحم حُجراً، وأصحابه وتقبلهم في الشهداء.

وقد يظن بعض الناس أن هذه قصص تاريخية مضت وانقضت فيحسن السكوت عليها، وهذا في الحقيقة تبسيط للمسألة؛ لأن هذا الباب لم يزل مفتوحاً في الأمة إلى يومنا، والبعض قد يتكئ على مثل هذه الوقائع لإباحة الدماء المعصومة، وها هو التاريخ يعيد نفسه، فأصبح الناس يسمعون بالفتاوى الموغلة في تصفية المعارضين وإباحة قتلهم، حتى قال أحدهم: ⁽¹⁾ (...الذي يراه الحكم هو الصَّح (هكذا) بل ورد في كتب بعض أهل العلم: ولو رأى الولي أن يقتل ثلث الشعب؛ من أجل أن يسلم الثلث الآخر = لأذن له الشارع الإسلامي) !!

(1) هو علي المالكي الداعية السعودي المعروف، في حصة تلفزيونية مسجلة (مباشر) في قناة اسمها (خليجية) وهي موجودة على اليوتيوب [youtube.com/watch](https://www.youtube.com/watch) تم الاطلاع عليها في: 2019/02/03، الساعة: 22:00.

وأقول: ليس الذي يراه الولي هو الصّح ! بل الأمر شورى بين الناس، ولم يرد في كتب العلماء جواز قتل الثلث لإبقاء الآخرين، بل أورده أبو المعالي الجويني ناسبا إياه لمالك على سبيل الإنكار عليه،⁽¹⁾ وقد بين فقهاء المالكية عدم صحة ذلك عن الإمام مالك.⁽²⁾

فصار ما أورده الإمام الجويني على سبيل الإنكار على مالك، ولم يصحّ عن مالك، يُعرضُ في سياق التقرير؛ للتغيير والتغيير، وإباحة سفك الدم المعصوم بلا ضمير !

وقال آخر في خطبة جمعة مسجلة صوة وصورة: (...فمن عصى الله بأي أسلوب كان، سواء كان بتحريض على المظاهرات، أو تأييد، أو رضا، أو سكوت عند سماع من يتكلم بها أو فعل لها، أو مشاركة بأي نوع من أنواع المشاركة بـ: كلمة، أو كتابة، أو رأي، أو سكوت على هذه الأشياء! = فهو عاص لله ورسوله ولإمام المسلمين، ذلك بأن الله أوجب علينا طاعته وطاعة رسوله وولاية الأمر، فمن خالف هذا فهو عاصٍ، ومن تسبّب في فساد أو فتنه بأي نوع من أنواع التسبّب، بكلمة، أو بقول أو بفعل، أو بأي تصرف، أو تأييد أو رضا، أو غير ذلك من الأمور، فهو عاصٍ لله، ويستحق العقوبة بما يراه ولي الأمر من: سجن، وقتل، وسيف، وإبادة (هكذا: إبادة) !! وغير ذلك من الأمور الذي يريد أن تنتشر المنكرات، وتضيع الحقوق، وتنتهك الأعراس، أو تنهب الأموال، وأن ينفلت الأمر، فهذا كله من أكبر المعاصي...)⁽³⁾.

ولبيان عدم شرعية هذه الفتوى واضطرابها، أقول:

- ربطه معصية الله بالمظاهرات دعوة عريضة لا يُسعفها الدليل، إذ إن المظاهرات من الوسائل التي لا يطلق فيها القول بإباحة أو تحريم إلا بالنظر في مآلها، وذلك يختلف باختلاف مقاصد أصحابها، وأساليب تظاهرها، ويختلف باختلاف الأقطار - وسيأتي تفصيل القول في حكمها لاحقا.
- تسويته بين من يحرض عليها أو يؤيدها، مع الراضي والساكت عند سماع من يتكلم بها أو يفعلها = هو تسوية بين المختلفين.

(1) ينظر، الجويني: البرهان، ج: 02، ص: 785، قال: (... أن مالكا لما زلّ نظره كان أثر ذلك تجويز قتل ثلث الأمة) !!
(2) ينظر: في إنكار صحة نسبة هذا القول للإمام مالك، شهاب الدين القراني، نفائس الأصول، ج: 9، ص: 4092، والطوي: شرح مختصر الروضة، ج: 3، ص: 211، ومحمد الأمين الشنقيطي: مذكرة الأصول، ص: 203
(3) صاحب هذه الفتوى هو الشيخ الدكتور صالح السدلان، عضو هيئة كبار العلماء، في المملكة العربية السعودية، وقد نقلت الفتوى من الخطبة بالصوت والصورة بحروفها، وهي موجودة على موقع يوتيوب، يُنظر: [youtube.com/watch](https://www.youtube.com/watch) تم الدخول في: 2019/02/13، الساعة، 20:00.

- إطلاقه كلمة الفتنة على ذلك ولو بالتأييد والرضا، وترتيب العقوبة التي تصل إلى السجن والقتل والسيوف والإبادة قول موغل في إباحة الدم المعصوم.
- قوله: بما يراه ولي الأمر من سجن وقتل وسيوف وإبادة! هو إعطاء الضوء الأخضر لأولئك الولاة في سفك الدماء بغير وجه حق، والأصل أن ذلك من اختصاص القضاء الحزب والنزبه، وليس من اختصاص السلطة التنفيذية، إلا بعد صدور حكم قضائي عادل.

وتنزيلاً لهذه القاعدة الفقهية: (حفظ النفوس واجب ما أمكن) على الواقع السياسي المعاصر فإني أدعوا إلى أمرين:

1- **على صعيد الشعوب:** أنه لا يجوز للرعية الخروج على حكامها بالسلاح، وإشعال الثورات العنيفة ولو مع وقوع الكفر البواح- إلا في حالات ضيقة لا يُتوسّع فيها-؛ لأن كل الثورات المسلحة عبر تاريخ المسلمين- قديماً أو حديثاً- باءت بالفشل، والمفاسد المترتبة على ذلك تفوق المصالح المرجوة، وخاصة في عصرنا الذي فيه الجيوش المنظمة والمسلحة والمدربة والمدعومة في كثير من الأحيان من قوى أجنبية، تريد للمسلمين الاقتتال والتمزق والانشطار، لمآرب سياسة واقتصادية لا تخفى على أحد، وما أخذت سوريا واليمن وليبيا عنّا ببعيد.

وإنما يكون السبيل إلى تغيير الظلم والجور والانحراف بالمقاومة السلمية بمختلف أنواعها؛ من مناصحة أو عمل سياسي، أو حزبي، أو نقابي، أو صحفي، أو بالتظاهر أو الاعتصام السلمي.

2- **وعلى صعيد الحكام:** أنه لا يجوز للحكام أن يقتلوا أحداً خارج القانون والقضاء، بأي حجة كان القتل، وأن إقامة حدّ الحراة أو الفساد في الأرض مصطلح فضفاض يمكن أن يُتذرع به لإباحة الدم المعصوم، ولذلك لا ينبغي تطبيقه إلا في بلاد فيها قضاء عادل ومستقل، فإن لم يوجد - كما هو اليوم حال كثير من الدول- فإني أدعو إلى تعليق أحكام الإعدام، إلا في صور ضيقة جداً، لا يختلف فيها كل العقلاء، كما في اختطاف الأطفال وقتلهم -مثلاً-.

ب. تطبيق للضوابط: وسأكتفي بضابط واحد يتبين به المقصود، وهو:

(ولاة الأمور نواب ووكلاء وليسوا ملاًكا)⁽¹⁾

أي: أن العلاقة بين ولاة الأمر (الحكام) والأمة، هي علاقة تفويض ونيابة، فأعضاء السلطة

(1) ينظر: معلمة زايد للقواعد الفقهية، ج: 26، ص: 267، وابن تيمية، السياسة الشرعية، ص: 44.

التنفيذية (كالوزراء) والسلطة القضائية، وأعضاء السلطة التشريعية، وغيرهم... ينوبون عن الأمة في التكاليف العامة؛ لأن الوظيفة العامة لها شخصيتها المعنوية المنفصلة عن شخصية من يمارسها، بما يستدعي منع التعسف في استعمال السلطة، أو استغلال المنصب العام لمصلحة شخصية، وذلك المنصب المعنوي التنفيذي لا يجعلهم مطلقاً يُطلقون أيديهم في أموال الأمة وأنفسها... ومن هنا فإن عجزت السلطة عن القيام بالتكاليف بسبب أزمة قاهرة، فإن المسؤولية تعود للأمة باعتبارها المكلفة أصالة. (1)

ودليل هذه القاعدة عدة نصوص صحيحة، مثل حديث: « ما أعطيكم ولا أمنعكم، إنما أنا قاسم أضع حيث أمرت » (2) فالحكام بنص هذا الحديث بمنزلة وكيل الورثة يُقسّم بينهم أنصبتهم، والعقد بينه وبين الأمة يلزمه بذلك.

ومن هنا فلا يحق للولاة التصرف في مصالح الأمة العامة والخاصة إلا بما يحقق المصلحة، وسبيل ذلك النص عليه في الدستور والقوانين الملزمة والمنظمة لطبيعة تلك العلاقة بين الراعي والرعية؛ لأن الحاكم كواحد من الرعية له حقوق وعليه واجبات، ولا يجوز له أن يطلق يده في أموال الأمة وأعراضها ومصالحها، فإن فعل ذلك بما يُعطلّ المصالح، أو يجلب المفساد والفتنة = فمن حق الأمة القيام عليه وعزله بالوسائل المشروعة، ومن حق الأمة كذلك محاسبة ولائها عن طريق ممثليهم.

وقد كان هذا الأمر من المسلمات السياسة في عهد الخلفاء الراشدين، فقد روى البخاري عن عائشة -رضي الله عنها-، قالت: (لما استخلف أبو بكر الصديق قال: لقد علم قومي أن حرفتي لم تكن تعجز عن مؤنة أهلي، وشغلت بأمر المسلمين، فسيأكل آل أبي بكر من هذا المال، وأحترّف للمسلمين فيه). (3) ولما ولي عمر رضي الله عنه أمر المسلمين، مكث زمناً لا يأكل من بيت المال حتى أصابته خصاصة وأرسل إلى أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، فاستشارهم، وقال: (لقد شغلني نفسي في هذا الأمر فما يصلح لي فيه؟ فقال عثمان بن عفان: كُلْ واطعمهم، وقال ذلك سعيد بن زيد،

(1) ينظر: المرجع السابق، ج: 26، ص: 268.

(2) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب فرض الخمس، باب: الدليل على أن الخمس لنواب رسول الله صلى الله عليه وسلم والمساكين، عن أبي هريرة، مرفوعاً، رقم: 3117، ص: 818.

(3) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب البيوع، باب كسب الرجل وعمله بيده، من حديث عائشة مرفوعاً، رقم: 2070، ص: 598.

فقال عمر لعليّ: ما تقول أنت في ذلك؟ قال: عَدَاءٌ وَعَشَاءٌ، فأخذ عمر بذلك).⁽¹⁾

وقال: "إني أنزلت نفسي من مال الله منزلة مال اليتيم، إن استغنيت استعفت وإن افتقرت أكلت بالمعروف".⁽²⁾

وقال: "أنا أخبركم بما أستحل منه، يحل لي حُلَّتَانِ، حُلَّةٌ فِي الشِّتَاءِ، وَحُلَّةٌ فِي القَيْظِ، وَمَا أَحْجُبُ عَلَيْهِ وَأَعْتَمِر مِنَ الظَّهْرِ، وَقُوَّتِي وَقُوَّتِي أَهْلِي كَقُوَّتِ رَجُلٍ مِنْ قَرِيْشٍ لَيْسَ بِأَغْنَاهُمْ وَلَا بِأَفْقَرَهُمْ، ثُمَّ أَنَا بَعْدُ رَجُلٌ مِنَ الْمُسْلِمِينَ يَصِيْبُنِي مَا أَصَابَهُمْ".⁽³⁾

وأما علي بن أبي طالب عليه السلام فروى عبد الله بن زيد،⁽⁴⁾ قال: دخلت على علي بن أبي طالب يوم الأضحى فقرب إلينا خزيرة،⁽⁵⁾ فقلت: أصلحك الله، لو قربت إلينا من هذا البَطِّ -يعني الوَزِّ- فإن الله عز وجل قد أكثر الخير. فقال: يا بن زُرَيْدٍ، إني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: «لا يحلّ للخليفة من مال الله إلا قصعتان: قصعة يأكلها هو وأهله، وقصعة يضعها بين يدي الناس».⁽⁶⁾

والذي يُستشفُّ من هذه النصوص والآثار، أن (كلّ من تولى أمراً تتعدى مصلحته إلى المسلمين، فله في بيت المال حق الكفاية)⁽⁷⁾ والزيادة على ذلك هو فساد وتخوّض في مال الله بغير حق.

(1) ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج: 03، ص: 233.

(2) ابن أبي شيبة، المصنف، ج: 12، ص: 324.

(3) ابن سعد، المرجع السابق، ج: 03، ص: 209.

(4) هو عبد الله زُرَيْدُ الغَافِقِيِّ المِصْرِيِّ، ثقة، رُمي بالتشيع، من الثانية، مات سنة ثمانين، ينظر، ابن حجر: تقريب التهذيب، ج: 01، ص: 507.

(5) الخَزِيرَةُ: لحمٌ يُقَطَّعُ صِغَاراً وَيُصَبُّ عَلَيْهِ مَاءٌ كَثِيرٌ، فَإِذَا نَضَجَ دُرَّ عَلَيْهِ الدَّقِيقُ، يَنْظُرُ، ابْنُ قَتَيْبَةَ: غريب الحديث، ج: 1، ص: 415.

(6) أثر صحيح موقوف، أخرجه أحمد في مسنده، مسند علي بن أبي طالب، رقم: 578، وفيه ابن لهيعة، وهو صدوق احتلط بعد احتراق كتبه فَضَعَّفَ بذلك، ولكن يُعتبر به، وحديثه صحيح إذا روى عنه العبادلة الأربعة، ابن المبارك، وابن وهب، وابن زيد المقرئ، وابن مسلمة القَعْنَبِيُّ، فإنهم كانوا يتبعون أصوله، وقد أخرج له البخاري في صحيحه من رواية المقرئ وابن وهب عنه، مقرنونا، وأجمعه في جميع المواضع بقوله: عن حَيَّوَةَ وغيره! وروى له مسلم من رواية ابن وهب. وهذا الحديث رواه عنه من غير طريق أحمد، ابن عساكر من طريق حرمله عن ابن وهب، موقوفاً عن علي، في تاريخ دمشق، ج: 12، ص: 188، فالأثر صحيح، وتصحيح الألباني له مرفوعاً برواية ابن عساكر الموقوفة، فيه نظر، ولفظ الحديث لا يُشبهه المرفوع.

وقد صحّحه أحمد شاكر في تحقيق على المسند، ج: 01، ص: 414، والألباني في السلسلة الصحيحة، ج: 01، ص: 703، وأبعد الشيخ شعيب الأرنؤوط القول في تعليقه على المسند، ج: 02، ص: 19، فضغفه بإطلاق فقال: إسناده ضعيف؛ لضعف ابن لهيعة! وقد سبق القول أن ابن لهيعة صحيح الحديث إذا روى عنه أحد العبادلة الأربعة، كما حققه غير واحد، ينظر لتحقيق القول في ابن لهيعة، بشار عَوَاد معروف، تحرير تقريب التهذيب، ج: 02، ص: 258.

(7) ينظر: معلمة زايد للقواعد الفقهية، ج: 26، ص: 397.

وها هنا مسألة يجب التنبيه إليها، وهي تلك الهبات والأعطيات والإكراميات التي يعطيها بعض الحكام لأشخاص معينين، فإن ذلك لا بد أن يكون بسبب يستحقون الأعطيات من أجله، وليس هكذا اعتباطاً، ومن هنا قال العلماء: (تصرف الإمام في بيت المال مقيد بشرط النظر)⁽¹⁾ أي: أن تصرف الولاية في بيت المال منوط بالمصالح العامة للمسلمين، ومقيد بها.⁽²⁾

وقد انتشر في بعض البلدان في السنوات الأخيرة، أن الدولة تبعث بعض الفنانين والمثقفين والساسة للحج على نفقتها، وبما أن الأموال العمومية؛ هي أموال للأمة، والإمام ما هو إلا نائب عن المسلمين فيصرفها لمستحقيها؛ لذلك فينبغي أن يُضبط هذا التصرف، كما يلي:

- 1- من ترسلهم الدولة للقيام بعمل ومهمة ما في موسم الحج، فيؤدون الحج تبعاً لذلك، كالبعثات الإدارية والطبية والعلمية والديبلوماسية، فهذا أمر جائز.
- 2- من يذهبون للحج على نفقة صناديق ومؤسسات حكومية حُسية مخصَّص جزء منها لهذا الغرض، ويتم اختياره بطريقة نزيهة، فهذا جائز أيضاً.
- 3- إرسال أشخاص لمجرد الحج وما يدخل في رحلته من تعبٍ وتبضع ومنافع خاصة، على سبيل التكرم من مال الدولة، لا لشيء إلا لمواقعهم ومناصبهم... فهذا لا يجوز، وهو من أكل أموال الناس بالباطل، ومن التحوُّص في مال الله بغير حق، وخاصة إذا كان أولئك المبتعثين من الميسورين.
- 4- أن يكون من وراء الإرسال غرضٌ سياسي للاستقطاب والتأثير على المستبشرين، فهي جناية دنيوية وأخروية، ورشوة سياسية.⁽³⁾

ومن استفاد بإحدى الطرق غير المشروعة المذكورة أعلاه، فالمال الذي أخذه سُحِّت، ويجب أن يبرئ ذمته مع الأمة، وأن يرده على مستحقيه.

(1) معلمة زايد للقواعد الفقهية، ج: 26: ص: 335.

(2) المرجع نفسه، ج: 26: ص: 377.

(3) ينظر، أحمد الريسوني، أبحاث في الميدان، ص: 129 وما بعدها.

◆ المطلب الثاني: القواعد الأصولية:

وقد جعلت هذا المطلب في الفروع الآتية:

◆ تعريف القواعد الأصولية وأنواعها وأقسامها.

◆ أهمية القواعد الأصولية في السياسة الشرعية.

◆ التطبيقات وفقه التنزيل.

الفرع الأول: تعريف القواعد الأصولية وأقسامها:

● هي: (القواعد التي يتوصّل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية الفرعية من أدلتها التفصيلية).⁽¹⁾

مثل: الحكم يدار على السبب، والقرآن أقوى من السنة، والمصالح المرسلة حجة، وشرع من قبلنا شرع لنا إلا ما ثبت نسخه، ومذهب الصحابي لا يكون مُخصّصاً للعموم، والوقائع العينية لا عموم لها، وترك الاستفصال في حكاية الحال - مع قيام الاحتمال - يُنزل منزلة العموم في المقال...

وهذه القواعد موجودة في كل أبواب الأصول، إلا في بعض المسائل النظرية التي هي عارية في هذا العلم، أو هي مقدمات وشروح لمسائل معينة.⁽²⁾

والأبواب الأصولية التي تدخل - على سبيل التفصيل ستة، وتلخيصها في هذا الجدول:

(1) ينظر: محمود عبد الرحمن الأصبهاني، بيان المختصر، ج: 1، ص: 53.

(2) ينظر: معلمة زايد للقواعد الفقهية، ج: 02، ص: 393.

الفصل الثاني: القواعد الناهضة بالحكم (الراشر)

قواعد في الحكم الشرعي	في الأدلة المتفق عليها	قواعد في الأدلة المختلف فيها	في تفسير النصوص	في الاجتهاد والتقليد	في التعارض والترجيح
وتكون في الحكم التكليفي والوضعي والمحكوم فيه، والمحكوم عليه. مثل: الأحكام الشرعية إنما تثبت بالأدلة.	الأدلة الأصلية من: القرآن والسنة والإجماع والقياس.	- وهي الأدلة. - التبعية المختلفة فيها، وأهمها: - المصالح المرسلة. - وسد الذرائع. - والاستحسان. - وعمل أهل المدينة. - والاستصحاب. - ومذهب الصحابي. - وشرع من قبلنا.	• وفيها: - العموم والخصوص. - الأوامر والنواهي. - الاطلاق والتقييد. - البيان والإجمال. - الظاهر والمؤول. - الحقيقة والمجاز. - المنطوق والمفهوم.	ويبحث فيه في حقيقة الاجتهاد والتقليد، وصفات المجتهد وشروطه، والمقلد وما يخاطب غيره، عند تزامن الأدلة أو تعارضها في الظاهر.	وهو باب واسع به يعرف الفقيه المتمكن من عند تزامن الأدلة أو تعارضها في الظاهر.

وهذه الأبواب الأصولية التي فيها مئات القواعد، من الأهمية بمكان في صناعة الفقه والفتوى، فهي تتيح للمجتهد ضبط عملية الاجتهاد، وتعزيز ملكاته؛ لأنها خلاصة مناهج الاجتهاد في التدليل والتأصيل والتعليل. (1)

والفرق بينها وبين القواعد الفقهية: أن وظيفة القاعدة الأصولية منهجية استنباطية، بينما القاعدة الفقهية تركيبية تجميعية لشتات جزئيات منتشرة.

ويترتب على هذه الخاصية أن النتيجة المستفادة من القاعدة الأصولية ترجع إلى وظيفة المجتهد المؤهل، أما نتيجة القاعدة الفقهية فيمكن أن تكون من وظيفة الفقيه المقلد. (2)

الفرع الثاني: أهمية القواعد الأصولية في السياسة الشرعية:

إذا كانت القواعد الأصولية هي الأساس التي يرتكز عليها الفقيه في الاستنباط من الأدلة وبها تُفسَّر النصوص وتُدرَك دلالاتها، فإنها تكون حينئذ هي حجر الزاوية في ضبط عملية الاجتهاد في السياسة

(1) ينظر، معلمة زايد للقواعد الفقهية، ج: 02، ص: 399.

(2) ينظر: المرجع نفسه، ج: 02، ص: 402.

الشرعية، وهي الآخذة بِحُجْزِهَا عن الشطط والتسيّب، ومن هنا تدرك سرّ دعوة البعض ممن خاضوا في الاجتهاد في السياسة الشرعية المعاصرة -من غير المتخصصين- بالدعوة إلى تجاوز المنظومة الأصولية وقواعدها القديمة بحجة أنّها لا تُسَعِّفُ الفقيه المعاصر في الواقع. وبحجة لزوم التجديد= فخرجوا بنتائج يمكن أن توصف بأيّ شيء غير السياسة الشرعية، بل يمكن أن يقال: أنّها علمانية بقلب وألفاظ شرعية.

ومن أبرز المفكرين المعاصرين الذين دعوا إلى ذلك المهندس محمد شحرور في كتابه: (الدين والسلطة قراءة معاصرة للحاكمية)، والدكتور: أحمد جبرون في كتابه: (في هدي القرآن في السياسة والحكم). فيقول شحرور -مثلاً-: (...إمكانية الاجتهاد ضمن الأطر التي رُسِّخت منذ القرنين الثاني والثالث الهجريين قد استنفذت، ولم يعد الاجتهاد ضمنها ممكناً والعودة إلى قراءة التنزيل على أساس معارف اليوم، واعتماد أصول جديدة للتشريع الاسلامي) ! (1)

وقال أحمد جبرون: (علم الأصول يعاني من أزمة بنيوية تحوّل دون تجديد الفقه وفقه السياسة في الفترة المعاصرة) ! (2)

وسياًتي نقد أفكارهما بالتفصيل في مبحث ركائز الاجتهاد والتجديد للسياسة الشرعية المعاصرة.

وعلى صعيد آخر يوجد في اجتهادات بعض الجماعات الغالية في الفقه السياسي المعاصر، الذين توصلوا إلى أحكام ونتائج خطيرة ومجحفة في حق الأمة وأفرادها كثير من الشطط والانحراف، وعند التأمل في ذلك ترى أن السبب الرئيس هو: ضعف العقل الفقهي وإعراضهم عن قواعد الأصول، أو عدم حسن توظيفها، كما هو ملاحظ في كتب عبد القادر عبد العزيز وعبد المجيد الشاذلي، وأبو محمد المقدسي، من منظري التيارات الجهادية المعاصرة -عموماً-.

الفرع الثالث: التطبيق وفقه التنزيل

✓ قاعدة: (التصرفات النبوية بالإمامة ليست خبراً عن الله، وليست تصرُّفاً بالتبليغ، وليست شرعاً عاماً مُلْزِماً للأمة إلى يوم القيامة). (3)

أ. معناها وأقسامها: وهذه القاعدة من أهم القواعد التي تُسَعِّفُ الفقيه المجتهد في السياسة المعاصرة، وتدفع عنه الحرج، وتجعل له المخارج من كثير من المضايق والإكراهات الواقعية،

(1) محمد شحرور، الدين والسلطة، ص: 296.

(2) أحمد جبرون، في هدي القرآن في السياسة والحكم، ص: 27.

(3) سعد الدين العثماني، التصرفات النبوية السياسية، ص: 146.

وتترتب عليها العشرات من القضايا والمسائل.

ومعناها أن ما يصدر عن رسول صلى الله عليه وآله وسلم من أقوال وتصرفات وتقريرات، ليس على طبيعة واحدة، وإنما عن مقامات متعدّدة مختلفة في أنواعها وأغراضها ودلالاتها ومقتضياتها. (1)

وقد تتابع العلماء في محاولة التأصيل والتدليل لهذه القاعدة، وتصنيف التصرفات النبوية، بدءاً بالعز بن عبد السلام، والقراي، وابن القيم، وشاه ولي الدهلوي، والطاهر بن عاشور، وأحمد الريسيوني، وسعد الدين العثماني، وغيرهم، وكلهم اتفقوا على أن تصرفات الرسول صلى الله عليه وآله وسلم من حيث الدلالة والمقتضى ليست سواء.

نعم، الأصل أن (أفعاله محمولة على التشريع ما لم يرد تخصيص) (2) و(التخصيص لا يثبت إلا بالدليل) (3)، لكن الدليل ثبت أنه صلى الله عليه وآله وسلم قد يتصرف بمقام النبوة والرسالة، أو بمقام الإمامة، أو بمقام القضاء، وقد فصل ذلك الطاهر بن عاشور تفصيلاً بديعاً، فجعل التصرفات النبوية اثني عشر مقاما، هي: التشريع، والفتوى، والقضاء، والإمارة، والهدي الصالح، والإشادة، والنصيحة، وتكميل النفوس، وتعليم الحقائق العالية، والتأديب، والتجرد عند الإرشاد. (4)

وقد حاول سعد الدين العثماني أن يصنفها تصنيفاً أدق وأيسر، فجعلها أربعة أقسام، هي:

1- التصرفات بالتشريع العام: فهذه شرعٌ عامٌ على المكلفين إلى يوم القيامة.

2- التصرفات بالتشريع الخاص: وهي على ثلاثة أقسام:

- بالقضاء.
- بالإمامة.
- التصرفات الخاصة بأشخاص، فهذه في الغالب ليست تشريعاً عاماً للمكلفين إلى يوم القيامة، بل يراعى فيها السياق والسبب، لأنها معلّلة، والقاعدة الأصولية تنصّ على أنه يعتبر في متابعة النبي متابعته في قصده.

(1) ينظر: أحمد الريسوني، مقاصد المقاصد، ص: 62.

(2) ينظر: الشوكاني، إرشاد الفحول، ج: 01، ص: 111.

(3) الشوكاني: نيل الأوطار، ج: 06، ص: 91.

(4) ينظر: الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة، ص: 207.

3- التصرفات غير التشريعية، وهي أربعة أقسام:

- الجبلية. - العادية. - الدنيوية. - الارشادية.

4- التصرفات الخاصة به: وهي ليست تشريعاً ولا مشروعاً لغيره، كالوصال وفرض قيام الليل ونكاح أكثر من أربعة نساء...

وكل هذه الأقسام -غير الأول- هي أحكام مؤقتة قابلة للتغيير بحسب المصلحة التي تقدرها السلطة السياسية أو المسؤولون فيها⁽¹⁾ وعلى الأئمة وولاة الأمور بعد الرسول صلى الله عليه وآله وسلم ألا يجمدوا عليها، وإنما عليهم أن يتبعوه في المنهج الذي بنى عليه تصرفاته، وأن يراعوا المصالح الباعثة عليها، والتي راعاها زماناً ومكاناً وحالاً؛ لأن متابعتها لا تتحقق إلا بمتابعته في قصده من التصرفات.

ب. أدلتها وتطبيقاتها في عهد الخلفاء الراشدين: وقد أعمل الخلفاء الراشدون في سياستهم هذه القاعدة في التفريق بين التصرفات النبوية ومقاماتها، وذلك يدل على أنهم فهموا أنها ليست على درجة واحدة من حيث التشريع؛ ومن أمثلة ذلك:

1- دور الدولة في جمع الزكاة وتوزيعها: فقد كانت من اختصاص السلطة في عهد النبوة والخلفاء إلى عهد عثمان رضي الله عنه فرأى عثمان أن يوكل الزكاة إلى أصحابها بأنفسهم، رغم وجود النص الأمر بأن تأخذها السلطة، متمثلة في رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: ﴿حُذِرْنَ أَمْوَالَهُمْ صَدَقَةً...﴾ الآية: [التوبة: 103]، فقال عثمان: «هذا شهر زكاتكم، فمن كان عليه دين فليؤد دينه، حتى تحصل أموالكم، فتؤدّون منه الزكاة». (2)

2- طرق اختيار الحاكم: فقد تنوعت طرق اختيار الصحابة للخلفاء بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، وقد جعل عمر رضي الله عنه الشورى في سنة، ولم يدلّ على ذلك دليل خاص، بل هو مخالف لظاهر السنة؛ إذ لم يُعيّن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أناساً للشورى تكون الإمارة فيهم لا غير.

3- مقدار الجزية: فقد بعث رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم معاذاً إلى اليمن وأمره أن يأخذ الجزية

(1) سعد الدين العثماني، مرجع سابق، ص: 49.

(2) أخرجه مالك في الموطأ، كتاب الزكاة، باب: الزكاة في الدين، برقم: 879، ج: 02، ص: 355.

عن كل شخص بالغ ديناراً أو عدله معافراً. (1)

وقد زاد عمر في مقدارها فجعلها أربعة دنانير على أهل الذهب، ودرهما على أهل الورق. (2)

والأمثلة كثيرة جداً، ومما يمكن أن يدرج في التصرفات النبوية بمقامة الإمامة أو القضاء ولا يكون تشريعاً عاماً، ما يلي:

- ظاهرة الرق والتعامل معها.
- لا يقتل المسلم بكافر.
- لا يرث المسلم الكافر.
- النهي عن الإقامة في بلاد غير المسلمين.
- اشتراط القرشية في الحاكم.
- قتل المرتد.
- الجزية. (3)

ومن عظيم فقه الإمام ابن القيم أنه انتبه لهذا المعنى وطرده حتى في سياسات الصحابة، فقال: (والمقصود: أن هذا وأمثاله سياسة جزئية بحسب المصلحة يختلف باختلاف الأزمنة، فظنّها من ظنّها شرائع عامة لازمة للأمة إلى يوم القيامة... وهذه السياسة التي ساسوا بها الأمة وأضعافها هي من تأويل القرآن والسنة، ولكن: هل هي من الشرائع الكليّة التي لا تتغير بتغير الأزمنة، أم من السياسات الجزئية التابعة للمصالح، فيتقيّد بها زمانا ومكانا). (4)

وإن المشتغل بالسياسة الشرعية المعاصرة، تنظيراً وتنزيلاً، لا بد أن يأخذ بهذه القاعدة المهمة في اعتباره، عند دراسة النوازل السياسية المعاصرة، أو القديمة المتجدّدة، فلا شك أنّها تسعفه في كثير من المسائل الشائكة، وتجعل اجتهاده وتنزيله تفصيدياً، ولا يقع في التّحرّج، ويجد الإجابات على الإكراهات الواقعية المرهقة.

وقد توسع في التنظير والتفعيد لذلك الدكتور سعد الدين العثماني في كتابه المذكور، مع وضع الضوابط والشروط، وقد فتح بذلك باباً كان يجب أن يفتح منذ مدّة بجرأة منضبطة، ليكون تجسيراً للفقهاء والمقاصد، مع السياسة المعاصرة.

(1) ينظر، مسند أحمد: مسند معاذ بن جبل، ج: 36، ص: 339، والمعافراً: بُرِّدٌ يمينية منسوبة إلى قبيلة معافراً، ينظر، ابن الأثير: النهاية في غريب الحديث والأثر، ج: 03، ص: 262.

(2) ينظر، أبو بكر البيهقي، السنن الكبرى، ج: 09، ص: 195.

(3) ينظر، سعد الدين العثماني، مرجع سابق، من ص: 49، إلى 83.

(4) ابن القيم، الطرق الحكمية، ج: 01، ص: 47.

◆ المطلب الثالث: القواعد المقاصدية:

وقد جعلت هذا المطلب في الفروع الآتية :

- مفهوم القواعد المقاصدية.
- أقسام القواعد المقاصدية.
- أهمية التقييد المقاصدي للسياسة الشرعية.
- التطبيقات.

الفرع الأول: المفهوم والأهمية.

القواعد المقاصدية نسبة إلى المقاصد؛ أي مقاصد الشريعة الإسلامية، ولم يضع القدامى تعريفا لها، حتى الشاطبي نفسه أعرض عن ذلك⁽¹⁾، وقد حاول الكثير من المعاصرين صياغة تعاريف أقرب إلى الجمع والمنع والضبط، بداية من الطاهر بن عاشور وعلال الفاسي، ولعل أخصرها واضبطها وأوضحها، هو تعريف عبد الرحمن الكيلاني، حيث قال: (هي المعاني الغائية التي اتجهت إرادة الشارع إلى تحقيقها عن طريق أحكامه).⁽²⁾

وإن كان هذا التعريف لا بأس به إلا قوله "الغائية" فليته أعرض عنها للاختلاف فيها بين المتكلمين، إلا أن هذا التعريف هو تعريف مدرسي تقريبي، ولذلك فأدق تعريف وأحكمه - عندي - هو تعريف الشيخ محفوظ بن بيّه، حيث قال هي: (المعاني الجزئية أو الكلية، المفهومة من خطاب الشارع ابتداءً، أصلية أو تبعية، وكذلك المرامي والمرازم والحكم والغايات المستنبطة من الخطاب، وما في معناه من السكوت بمختلف دلالاته، مُدْرَكَةٌ للعقول البشرية، متضمنةً لمصالح العباد، معلومةً بالتفصيل أو بالجملة).⁽³⁾

وعليه فإن القواعد المقاصدية هي تلك (الصيغ التعقيدية المعتمدة من المقاصد الشرعية العامة، ومن

(1) والسبب في ذلك أنه لم يُعنى بالتعريفات والحدود المنطقية على طريقة متكلمة الأصوليين، بل انتقد طريقتهم تلك في التعريفات، في مقدمات الموافقات، ينظر: نعمان جعيم، المحرّر في مقاصد الشريعة الإسلامية، ص: 15.

(2) عبد الرحمن الكيلاني، قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص: 47.

(3) عبد الله بن بيّه، مشاهد من المقاصد، ص: 32-33.

مقتضياتها التشريعية والتطبيقية، أو الموصلة إلى معرفتها وإثباتها).⁽¹⁾

الفرع الثاني: أقسامها.

وتلك القواعد تشمل كثيراً من أبواب المقاصد، من القواعد العامة، وقواعد رفع المشقة والخرج والموازنة والترجيح بين المصالح والمفاسد، وقواعد الوسائل، وقواعد الكشف عن مقاصد الشرع وقواعد الاجتهاد، ومقاصد المكلفين.⁽²⁾

وهذا الجدول يلخص كل ذلك، مع التمثيل:⁽³⁾

المقاصد الخلقية للشريعة الإسلامية	وهي قواعد مقاصدية خلقية تشمل كثيراً من أبواب الفقه والعبادة والحكم... مثل: الرحمة، الاستقامة، الصدق، العدل، العفة، الوفاء، السماحة.
المبادئ العامة للتشريع	وهي مبادئ وقواعد عامة في التشريع - لا حكم إلا لله. - جميع أنواعه، مثل: - تكريم بني آدم مقصد شرعي. الأعدل. - الأصل في الإنسان وتصرفاته الحرية. - الشريعة أجملت المتغيرات وفصلت الثوابت.
المقاصد العامة	وهي قواعد للمقاصد العامة، تدخل الكثير من الأبواب، مثل: - قصد الشارع ضبط الخلق إلى القواعد العامة. - الأوامر تتبع المصالح والنواهي تتبع المفاسد. - المقصد العم للتشريع صلاح نظام الأمة. - وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد.
قواعد المشقة ورفع الحرج	وهي قواعد لدفع الحرج ورفع وتفعيل السماحة ومراعاتها، مثل: - مشقة مخالفة الهوى لا

(1) أحمد الريسوني، معلمة زايد، ج: 2، ص: 531.

(2) المرجع نفسه، ج: 2، ص: 533.

(3) ملخص من معلمة زايد.

<ul style="list-style-type: none"> - الحرج مرفوع غير مقصود. - لا تكليف بما لا يطاق. - المشقة الناتجة عن التكليف غير مقصودة لذاتها. 		
<ul style="list-style-type: none"> - النفع المتعدي أولى من القاصر. - تقدم المصلحة الغالبة على المفسدة النادرة. 	<p>وهي قواعد الترجيح بين المصالح والمفاسد عند التزاحم، مثل:</p> <ul style="list-style-type: none"> - الجمع بين المصلحتين أولى من إبطال أحدهما. - درء المفاسد أولى من جلب المفاسد. 	<p>قواعد الموازنة بين المصالح والمفاسد</p>
<ul style="list-style-type: none"> - وسيلة المقصود تابعة للمقصد. - المقاصد المشروعة لا تسوّغ الوسائل الممنوعة. 	<p>وهي قواعد للوسائل وضابطة لها، مثل:</p> <ul style="list-style-type: none"> - المقاصد مقدمة على الوسائل. - ما حرم سدّاً للذريعة أيبح للمصلحة الراجحة. 	<p>قواعد الوسائل</p>
<ul style="list-style-type: none"> - يمنع التهمة ما يكثر القصد فيه إلى الممنوع. - ترتيب الأحكام على الأغلب للشارع لا للمكلف. 	<p>وهي قواعد تتعلق بأفعال المكلفين ومقاصدهم، مثل:</p> <ul style="list-style-type: none"> - كل من ابتغى من التكليف ما لم تشرع له فعمله باطل. - الحيل باطلة إذا هدمت أصلاً شرعياً. 	<p>قواعد مقاصد المكلفين</p>
<ul style="list-style-type: none"> - بالاستنباط يتوصل إلى معرفة قصد صاحب الشريعة. - مقاصد الشارع ومصالحه تعرف بالفطرة. 	<p>وهي قواعد لضبط طرق الكشف عن مقصود الشارع في الأحكام، مثل:</p> <ul style="list-style-type: none"> - مقاصد الشرع تعرف بالكتاب والسنة والإجماع. - لسان العرب هو المترجم عن مقاصد الشرع. 	<p>قواعد الكشف عن المقاصد</p>

<p>وهي قواعد لضبط عملية الاجتهاد وبدفع الدخيل عنه وسدّ الاجتهاد بالتشهي، مثل:</p> <p>- إنما تحصل درجة الاجتهاد لمن اتصف بفهم مقاصد الشريعة على كمالها، وتمكن من الاستنباط.</p> <p>- جميع وجوه الاجتهاد تحتاج إلى معرفة المقاصد، و تعتبر في متابعة النبي متابعتة في قصده.</p> <p>نوط الأحكام الشرعية بمعان وأوصاف، لا بأسماء وأشكال.</p>	<p>قواعد المقاصد في الاجتهاد</p>
---	----------------------------------

الفرع الثالث: أهمية التقعيد المقاصدي في السياسة الشرعية.

تكمن أهمية التقعيد المقاصدي -عموما- أنه يُخرج المقاصد من أن تُعتبر مجردَ عموميات رخوة، ونظريات فضفاضة، تحتمل التأويلات، إلى صيغة متماسكة مضبوطة، ⁽¹⁾ ولذلك كانت قواعد قطعية يستمسك بها المجتهدون، وينتهي إليها المختلفون، كما يقول ابن عاشور. ⁽²⁾

ولذلك فإن علم المقاصد بهذه القواعد يكون: محدودَ المعالم، واضحَ الأمارات، يُسهّل على المجتهد أن يقف من خلال هذه القواعد الكليّة على الإحاطة بمقاصد الشريعة الإسلامية، خاصة إذا علمنا أن الوقوف على ذلك من شروط الاجتهاد المعتمَر. ⁽³⁾

وتتمايز القاعدة المقاصدية عن القاعدة الفقهية، أنها تتضمن حكْمَةً كليّة لا حُكْمًا كُلياً، وكذلك تختلف عن القاعدة الأصولية بأنها تُعبّر عن مقصود كليّ معلوم ومُقَرّر في الشرع، بينما القاعدة الأصولية هي استدلالية منهجية محضة، ⁽⁴⁾ ولذلك فعلى الفقيه و الأصولي أن يكون رَيّان من علم المقاصد، محيطا بقواعده عند صناعة عملية الاجتهاد والاستدلال.

(1) ينظر، أحمد الريسوني، معلمة زايد، ج: 02، ص: 533.

(2) ينظر، ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص: 183.

(3) ينظر عبد الرحمن الكيلاني، قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص: 55.

(4) ينظر، أحمد الريسوني، مرجع سابق، ج: 02، ص: 536.

هذا من حيث الأهمية - في العموم - فإذا نُظِرَ إلى أهمية هذه القواعد المقاصدية في السياسة الشرعية - تنظيراً وتنزيلاً - ووجد لها فوائد كبيرة جداً؛ إذ معظم مسائل السياسة الشرعية عرّية عن التنصيص، خالية عن القطع، وهي مبنية في الغالب على قواعد المصالح والمفاسد، لأن النصوص القليلة الموجودة غير مسعفة - في الغالب - لظنيتها وتطرق الاحتمالات إليها بأسباب النزول أو الورد، أو طبيعة مقامات التصرفات النبوية، أو الملابسات الواقعية والتاريخية، فلا يزيل الإشكالات - حينئذ - إلا الرمي بالظرف إلى هذه القواعد المقاصدية العامة والخاصة، ومزجها في آلة الاجتهاد المعاصر، للوصول إلى اجتهادات معتبرة تجمع بين الأصالة والمعاصرة، رامية إلى الانضباط من غير تفريط ولا انفراط.

وفي هذا الصدد يقول الدكتور نور الدين الخادمي بأن هذه القواعد المقاصدية (...تمثل وعاءً سريعاً حيويًا وخصباً في ملاحقة القضايا والنوازل السياسية الكثيرة والمتطورة والمعقدة، بما تمثله هذه المقاصد من قواعد التقدير المصلحي واعتماد الوسائل المفضية إلى مصالحها جلباً ومفاسدها دفعا، ومراعاة مآلات الأفعال وقصود المكلفين ونيتهم في المجال السياسي وغيره، وإجراء الموازنات بين المصالح والمفاسد والوسائل والنيات والمآلات والترجيح بينها وفقاً لرؤية معرفية منهجية مقرّرة في علم المقاصد تنظيراً وتنزيلاً، وهو ما يمثل أساساً مهماً للفاعلين السياسيين).⁽¹⁾

الفرع الرابع: التطبيق وفقه التنزيل للقواعد المقاصدية:

✓ القاعدة: (مصالح الدنيا ومفاسدها تُعرفُ بالتجارب والعادات)

أولاً: معناها وأدلتها: هذه القاعدة واضحة المعنى، وهي تتعلق بمحمل القدرات والوسائل البشرية التي تُمكن الإنسان من إدراك المصالح والمفاسد الدنيوية ومراتبها ومآلاتها، وهي متصلة بما سماه الأصوليون "تحقيق المناط"؛ أي: الاجتهاد في تحديد الحالات المعينة التي تنطبق عليها الأوصاف والأحكام والقواعد التشريعية المجردة⁽²⁾ وهو اجتهاد يتوقف على المعرفة التجريبية العملية.⁽³⁾

ولهذه القاعدة أدلة كثيرة، منها:

(1) ينظر، نور الدين الخادمي، فقه النصوص الشرعية، بين النصوص والمقاصد، ص: 40.

(2) ينظر: معلمة زايد للقواعد الفقهية، ج: 05، ص: 247.

(3) ينظر، عبد الكريم زيدان، الوجيز في أصول الفقه، ص: 171.

- حديث التأبير المشهور، فقال رسول الله ﷺ: «أنتم أعلم بأمور دنياكم»⁽¹⁾ وفي هذا تسليم الأمر للتجربة الطويلة وأهلها.
- ومنها حديث النهي عن العَيْلة⁽²⁾ وفيه: «لقد هممت أن أنهي عن العيلة، حتى ذكرت أن الروم وفارس يصنعون ذلك فلا يضُرُّهم»⁽³⁾.

وفي هذا الحديث علق النبي صلى الله عليه وآله وسلم الفساد والصلاح الديني على التجربة.

ثانياً: تطبيقاتها في السياسة الشرعية المعاصرة: وتطبيقاتها كثيرة جداً، إذ إن أكثر مسائل السياسة الشرعية اجتهادية غير نصية، والمجتهد فيها يروم جلب المصلحة ودفع المفسدة قدر المستطاع، وذلك متروك للتجارب وتراكم المعرفة والحكمة البشرية، وقد قطعت الانسانية تجربة واسعة في السياسة وأساليب الحكم ومنهجه، وتوصلت إلى قواعد وأصول مُحققة للمصلحة دافعة للمفسدة - في الغالب - (والمصالح والمفاسد في الحياة الدنيا إنما تُفهم بمقتضى ما غلب).⁽⁴⁾

ومن ذلك أساليب التعيين والعزل للحكام، وتطبيقات الشورى ووسائلها، والفصل بين السلطات، ومراقبة الولاة، كل ذلك بما يحفظ النظام العام، ويعطي كل ذي حق حقه، فلزم على المجتهدين في السياسة الشرعية -تنظيراً وتنزيلاً- النظر في ذلك ومراعاة التجربة البشرية وتطورها، والاستفادة منها، وقد رُوي في الحديث: «الحكمة ضالة المؤمن، أئى وجدها فهو أحقُّ بها»⁽⁵⁾.

وتلك الحكمة والتجارب البشرية في السياسة منضبطة بالقواعد الآتية وسائرة في ضوئها، وهي:

- قاعدة: (الأحكام لا تتغير بتغير الأسماء) و(نوط الأحكام الشرعية بمعان وأوصاف، لا بأسماء وأشكال) و(الأصل في العبادات الالتفات إلى المعاني) و(كل فعل مأذون فيه يصبح غير مأذون فيه إذا آل إلى مفسدة غالبية) و(حيثما كانت المصلحة فثمَّ شرع الله) و(الأحكام المرتبة على العوائد تتبع العوائد وتتغير عند تغيرها).

(1) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الفضائل، باب وجوب امتثال ما قاله شرعاً، دون ما ذكره من معاش الدنيا، على سبيل الرأي، من حديث عائشة مرفوعاً، رقم: 6128، ص: 989. ومعنى تأبير النخل؛ أي: تلقيحها، ينظر، الرازي: مختار الصحاح، ص: 11.

(2) العَيْلة: أن يجامع الرجل امرأته وهي مرضع، ينظر: ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، ج: 02، ص: 118.

(3) أخرجه أحمد في مسنده، من حديث أسامة بن زيد، رقم: 21770، ج: 36، ص: 105.

(4) ينظر: معلمة زايد، ج: 03، ص: 487.

(5) أخرجه الترمذي في جامعه، كتاب أبواب العلم، باب ما جاء في فضل الفقه على العبادة، من حديث أبي هريرة، مرفوعاً، رقم: 2686، ص: 947، وهو حديث ضعيف بهذا الإسناد، من أجل إبراهيم بن الفضل المخزومي، يُضَعَّفُ من قِبَل حفظه؛ بل وهو متروك، غير أن معناه صحيح. ينظر، ابن حجر، تقريب التهذيب، ج: 01، ص: 92. والعجلوني: كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، ج: 01، ص: 363، والألباني: سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة، ج: 13، ص: 776.

فكل تجربة في المجال السياسي - في غير المنصوص القطعي -، لا بد أن يكون فيها الاجتهاد متفاعلاً مع هذه القواعد المقاصدية، فتكون الاستفادة جالبة للمصالح، مقللة للمفاسد، سائرة على هدي قويم. وما أحسن قول العز بن عبد السلام في قواعده: (وأما مصالح الدنيا وأسبابها ومفاسدها، فمعروفة بالضرورات والتجارب والعادات والظنون المعتبرات، فإن خفي منها شيء من ذلك طُلب من أدلته).⁽¹⁾

(1) العز بن عبد السلام، القواعد الكبرى، ج: 01، ص: 28.

المبحث الثالث: القواعد السنّية.

○ تمهيد:

من تمام قدرة الله وحكمته البالغة أنه لم يخلق الخلق سدى ولم يتركهم هملاً، بل بين لهم سبيل النجاة في الدنيا والآخرة، ورسم للناس سنّنه وعاداته في الكون والتشريع والتاريخ والإنسانية والسياسة والاجتماع، وأرشدهم لطرق النصر والهزيمة، والاستضعاف والتمكين. ومن أكثر تلك السنن المثبوتة في القرآن والسنة ما يتعلق بالاجتماع البشري المتصل بالسياسة، سواء ما تعلق بالراعي والرعية، أو قيام الدول وتمكينها وزوالها وانحطاطها.

ودراسة موضوع السنن السياسية مهم جداً؛ إذ تتعلق به كثير من المسائل التي تنعكس على الواقع سلبيًا وإيجابًا، مصلحة ومفسدة، نصراً وهزيمة، رشاداً في الحكم أو غواية، ورغم هذا فهو أمر مغفول عنه في أغلب كتابات المتشرّعة، والمصنّفات فيه قليلة جداً، فكان هذا المبحث لمحاولة تجلية بعض جوانبهن وخاصة في علاقته بالسياسة ورشاد الحكم. وسأبين في هذا المبحث، مفهوم القواعد السنّية، وخصائصها، وأنواعها، ومصادرها، وعلاقتها بالسياسة والحكم الرشيد، ثم بعض التطبيقات.

◆ المطلب الأول: مفهومها وخصائصها.

والمقصود بالقواعد السنّية هي: (ما سنّه الله في الأمم من وقائع) ⁽¹⁾ فهي إذن: الطريقة المتبعة في معاملة الله تعالى للبشر بناء على سلوكهم وأفعالهم وموقفهم من شرع الله وأنبيائه، أو ما وضعه من نواميس تجري عليها إرادته في الخلق.

ومن خصائصها أنها قوانين مطّردة متوازنة متّسقة، ⁽²⁾ كما قال تعالى: ﴿فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَحْوِيلًا﴾ [فاطر: 43] وقوله: ﴿سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا﴾ [الأحزاب: 62].

يقول ابن تيمية: (السنّة هي: العادة التي تتضمن أن يفعل في الثاني مثل ما فعل بنظيره الأوّل؛

(1) محمد بن علي الشوكاني، فتح القدير ج: 01 ص: 439.

(2) ينظر: هادف مصطفى، فقه السنن الإلهية وأثره في الدعوة الإسلامية، ص: 71.

ولهذا أمر الله تعالى بالاعتبار).⁽¹⁾

ومن المعلوم أن لثبات السنن الإلهية واطرادها أسبابا موضوعية علمية، فوق كونها تقدير الله وقدره، وهي تعطي السنن طابعها العلمي الموضوعي، وتبعدها عن العشوائية والاعتباطية، فيتعامل الناس معها بمقتضى تلك السنن وهم مطمئنون إلى كونها قوانين علمية صارمة، ومعادلات رياضية ترتبط فيها النتائج بالمقدمات، والأسباب بالمسببات.⁽²⁾

وهي (امتداد طبيعي لسنته في ميادين العلوم التطبيقية، وإنما يضيع الدين والدنيا معًا بالذهول عنها في استخلاف الصالحين، وتأديب الجهلة، وإهالة التراب على ما يفعلون).⁽³⁾

ولذلك كان مضادة السنن الربانية في أيّ مجال هو هلاك وإهلاك.

◆ المطلب الثاني: أنواعها.

وأنواعها كثيرة جداً، وهي مبثوثة في القرآن والسنة النبوية، وقد أحصاها الدكتور عبد الكريم زيدان فوجدها، كالاتي:⁽⁴⁾

- 1- سنة الله في الأسباب والمسببات.
- 2- سنة الله في اتباع هداه والإعراض عنه.
- 3- سنة الله في الفتنة والابتلاء.
- 4- سنة الله في الظلم والظالمين.
- 5- سنة الله في الاختلاف والمختلفين.
- 6- سنة الله في الترف والمترفين.
- 7- سنة الله في الطغيان والطغاة.
- 8- سنة الله في بטר النعمة وتغييرها.
- 9- سنة الله في الذنوب والسيئات.
- 10- سنة الله في الإيمان والتقوى والعمل الصالح.

(1) ابن تيمية، مجموع الفتاوى: ج: 13، ص: 69.

(2) ينظر حسن شرفة، سنن الله في إحياء الأمم في ضوء الكتاب والسنة: ص: 71.

(3) محمد الغزالي، سرُّ تأخر العرب والمسلمين، ص: 13.

(4) ينظر، عبد الكريم زيدان، السنن الإلهية في الأمم والجماعات، ص: 21 وما بعدها.

- 11- سنة الله في الاستدراج.
- 12- سنة الله في المكر والمكرين.
- 13- سنة الله في طلب الدنيا والآخرة.
- 14- سنة الله في رزق العباد.
- 15- سنة الله في الفظاظة والغلظة والرفق.
- 16- سنة الله في المتساوين والمختلفين.

وقد يضاف إليها بعض السنن الأخرى، مثل: سنة التأديب، والإمهال، والتداول، والتدافع، والتغيير، والأخذ، والابتلاء، والإهلاك، والصبر، والتمحيص، والتمايز..⁽¹⁾ وكل هذه المصطلحات وردة منصوبة أو مستنبطة من القرآن والسنة الصحيحة، ولها علاقة وطيدة بالسياسة الشرعية والحكم الرشيد، وسيأتي تفصيل ذلك

◆ المطلب الثالث: مصادرها وصلتها بالسياسة الشرعية.

وهي إما منصوبة أو مستنبطة من النصوص -قرآناً وسنة صحيحة- أو من أقوال الصحابة والتابعين وعلماء الأمة، أو من أقاويل حكماء الأمة، وهذه أمثلة لها:

1. [من القرآن]:

وقوله تعالى: ﴿وَلَا يَحِيقُ الْمَكْرُ السَّيِّئُ إِلَّا بِأَهْلِهِ﴾ [فاطر: 43].

وقوله: ﴿وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا﴾ [الإسراء: 82].

وقوله: ﴿وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَكْرِينَ﴾ [الأنفال: 30].

وقوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُدْفِعُ عَنِ الَّذِينَ ءَامَنُوا﴾ [الحج: 38].

وقوله: ﴿وَإِنَّ جُنَدَنَا لَهُمُ الْغَالِبُونَ﴾ [الصفات: 173].

وقوله: ﴿الْأَرْضُ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ﴾ [الأنبياء: 105].

وقوله: ﴿وَلَا تَنْزِعُوا عَنْهُمْ لُحُوبَهُمْ وَلَا تَتَنَزَّعُوا عَنْهُمْ وَأَنْتُمْ كَارِهِونَ﴾ [الأنفال: 46].

(1) ينظر، إبراهيم المبارك: سنن التمكين وأثرها على السياسة الشرعية، ص: 199 وما بعدها.

2. [من السنة]:

- قوله ﷺ: «من سمع سمع الله به، ومن يرائي يرائي الله به»⁽¹⁾.
- وقوله: «ما من ذنب أجدر أن يعجل الله تعالى لصاحبه العقوبة في الدنيا... مثل البغي وقطيعة الرحم»⁽²⁾.
- وقوله: «دعوة المظلوم مستجابة، وإن كان فاجراً فمجوره على نفسه»⁽³⁾.
- وحديث: «...أهلك وفينا الصالحون، فقال: نعم، إذا كثر الحَبَث»⁽⁴⁾.

3. [من أقوال العلماء]:

قول ابن تيمية: (إن الله يقيم الدولة العادلة وإن كانت كافرة، ولا يقيم الظالمة وإن كانت مسلمة)⁽⁵⁾.

ومن القواعد المصوغة في ذلك:

- لا يشرع الله شيئاً ضدّ الفطرة.
- مضادة السنن الربانية خيال (هلاك).
- الشريعة تدعو إلى مراعاة السنن الإلهية والتوافق معها.
- مراعاة المشتركات الإنسانية في التدابير السياسية مقصودة شرعاً.
- الاختلاف بين البشر سنة ربانية.
- الإسلام يراعي التنوع في كل شيء.
- العدل سبيل لتحقيق سنة التوازن والتنوع والاستقرار.
- التداول السياسي سنة ربانية.
- التدرج في التغيير سنة ربانية⁽⁶⁾.

(1) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الرقاق، باب: الرياء والسمعة، من حديث جندب ، مرفوعاً، رقم: 6499، ص: 578.

(2) أخرجه أبو داود في سننه عن أبي بكر، كتاب الأدب، باب النهي عن البغي، رقم: 4902، ص: 578.

(3) أخرجه أحمد في مسنده، مسند أنس ابن مالك، رقم: 12549، وفي سننه أبو معشر المدني يُضَعَّف من قبل حفظه، ينظر: ابن حجر، تقريب التهذيب، ص: 559. إلا أن له شواهد قد يرتقي بها للحسن، ينظر، الألباني: السلسلة الصحيحة، ج: 02، ص: 395.

(4) أخرجه مالك في الموطأ، رواية أبي مصعب الزهري، كتاب الجامع، جامع الكلام، عن أم سلمة، رقم: 2091، ج: 02، ص: 170.

(5) ينظر، ابن تيمية، رسالة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ص: 29.

(6) ينظر، جاسر عودة: الدولة المدنية، ص: 51 وما بعدها.

- المعارضة سنة كونية وقانون اجتماعي لا يتخلف. (1)

ويظهر جلياً من هذه القواعد أن كثيراً منها له تعلق مباشر أو غير مباشر بالسياسة والإصلاح والتغيير؛ لأن غاية ما تصبو إليه السياسة الشرعية هو جلب المصلحة ودفع المفسدة والتمكين للصالح في الأرض، وتحقيق الأمن والأمان ورغد العيش، وارتفاع الحق وأهله، وازمحلل الباطل وجنده، وكل ذلك مبني على سنن الله في الأمم والأفراد، نصراً وهزيمة، قوة وضعفاً، صلاحاً وفساداً.

ولهذا ف (السنن الحاكمة للواقع السياسي والاجتماعي والاقتصادي هي النور الذي يضيئ لنا مجاهيل الواقع، وإن من عظمة السنن أنها تساعدنا على الفهم والتحليل عند شرح المعلومات، لكن اكتشاف السنن أمر صعب، ولهذا فإن ما كُتب فيها قليل نسبياً). (2)

وقد أدرك الجيل الأول من المسلمين ذلك فلم يغفلوا عنها، بل أخذوا منها بحظ وافر، فمكّن الله لهم في الأرض، وأصلح الله بهم العباد والبلاد في بضع سنين، ويحسن هنا أن أورد هذا الحوار الذي دار بين صحابيين جليلين، هما المستورد ابن شدّاد القرشي (3) وعمرو بن العاص، قال المستورد: سمعت رسول الله ﷺ، يقول: «تقوم الساعة والروم أكثر الناس! فقال عمرو: أبصر ما تقول، قال: أقول ما سمعت من رسول الله ﷺ، قال: لئن قلت ذلك، إن فيهم لخصالاً أربعاً: إنهم لأحلم الناس عند فتنة، وأسرعهم إفاقة بعد مصيبة، وأوشكهم كربة بعد فرة، وخيرهم لمسكين ویتيم وضعيف، وخامسة حسنة جميلة: وأمنعهم من ظلم الملوك». (4)

ويجب أن يتوقف عند هذا الحوار وقفات متأنية:

أ. أنه يجب أن يُفسّر في ضوءه قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزُّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ﴾ [الأنبياء: 105] فمن كان صالحاً في إقامة سنن الله للتمكين في الأرض، ورثه الله الأرض وجلب له النصر، ولو كان كافراً؛ لأنه بالعدل قامت السموات والأرض، وهو الغاية من بعث الرسل، كما قال تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ

(1) أحمد الريسوني، أبحاث في الميدان، ص: 121.

(2) عبد الكريم بكار، مقاربات في السياسة الشرعية، ص: 144.

(3) هو الصحابي المستورد ابن شدّاد القرشي، الفهري، المكّي، نزيل الكوفة، له ولأبيه صحة ووفادة، ولو رواية، وحديثه في الصحيحين والسنن، توفي بالإسكندرية سنة: 45هـ، ينظر، ابن حجر العسقلاني: الإصابة في تمييز الصحابة، ج: 06، ص: 71.

(4) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الفتن وأشراف الساعة، باب تقوم الساعة والروم أكثر الناس، من حديث موسى بن علي عن أبيه عن المستورد، رقم: 7279، ص: 1189.

الْكُتْبِ وَالْمِيزَانِ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ ﴿ [الحديد: 25]

والقضية تتجلى في المعادلة الآتية:

عدل + كفر = توريث ونصر.

ظلم + إسلام = انهزام.

كفر + ظلم = انهزام.

عدل + إسلام = توريث ونصر.

وأما في حالة التعادل والتساوي في العدل، مع التباين في الإيمان، فالمعادلة كالآتي:

عدل + كفر ← الترجيح يكون باتخاذ الأسباب الجالبة للنصر والدافعة
للهزيمة، مادية كانت أو معنوية.
عدل + إسلام

ولو كان الإسلام وحده هو الجالب للنصر والدافع للهزيمة لما أمر الله عز وجل الرسول صلى الله عليه وآله وسلم - وصحبه رضي الله عنهم، بقوله: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهَبُونَ بِهِ، عَدُوا لِلَّهِ وَعَدُّوْكُمْ﴾ [الأنفال: 60].

ولا يعكّر على هذا بعض الاستدلالات بظواهر النصوص في غير محلها، كقوله تعالى: ﴿وَالْعَنْقَبَةُ لِلْمُتَّقِينَ﴾ [الأعراف: 128] وقوله: ﴿إِنَّا لَنَنْصُرُ رُسُلَنَا وَالَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ [غافر: 51]

وقوله تعالى: ﴿وَعَدَّ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ﴾ [النور: 55].

والاستدلال بهذه الآيات مجردة من الأسباب وإقامة سنن الله في النصر والهزيمة = هي دروشة يأبأها الإسلام؛ فإن هذه الآيات لا بد أن تفهم في سياقاتها ومعانيها المتكاملة المتناسقة، وإلا وقع التعارض = والتعارض تنتزه عنه النصوص المحكمة.

ومن تدبر هذا الأمر وفهمه بعقل متبصّر = يزول عنه الكثير من الإشكالات التي تُحَيِّرُ الناس في الواقع، مثل قولهم: كيف للكفار أن يتمكنوا في الأرض وينصروا على المسلمين ويتقدموا في إعمار الدنيا، ويعيشون في رغد من العيش ورعاية الحقوق... والمسلمون -رغم إسلامهم وعبادتهم الشعائرية- ودعائهم = في الخداع والخطا وتخلّف وتقهر وهزيمة؟!

والجواب واضح في جملة واحدة: إنها سنن الله التي لا تحابي أحداً.

ب. ولتأمل في أسباب التمكين الواردة في الحوار:

1- **الحلم عند الفتنة:** أي تغليب العقل على العاطفة، والنظر الاستراتيجي على العشوائية، والترث على التسرع، واللين قبل العنف، وهذه الأمور من صميم دين الإسلام.

2- **سرعة الإفاقة بعد المصيبة:** فلا بكاء وتحسر على الماضي والأطلال، وجلد للذات، أو التغيي بما فات، ولعله من هنا نهي الرسول صلى الله عليه وآله وسلم عن الحداد فوق ثلاث، إلا للمرأة على زوجها أربعة أشهر وعشراً. وقد كان المسلمون الأوائل سرعان ما يعودون إلى الحياة وجدّها بعد المصائب بنفس جديد، وعزيمة متقدة، وما هي -في عصرنا- ألمانيا انهزمت في الحرب العالمية الثانية وهُدمت بنيتها الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والبشرية... ففي بضع سنين فاقت وصارت قوة عالمية كبرى! وما هي اليابان دمّرت بالقنبلة الذرية، وسرعان ما فاقت وجدّدت وتجدّدت وتحدّدت المعوقات وقامت من موات، وصارت قوة كبرى في سنين عدداً. وللأسف ها هم العرب انهزموا في حرب 67 أمام اليهود الصهاينة، فما قاموا من هزيمتهم وصدمتهم إلى الآن!

3- **سرعة الكرة بعد الفرّة:** والمقصود بهذا الاعتراف بالأخطاء وسرعة التفاعل معها، والتراجع عنها بلا ماطلة، وهذا الذي نراه الآن في واقع الأمم الغربية، وذلك بأخذهم بمبدأ المراقبة والمحاسبة والتراجع عن الأخطاء، بل والاعتراف بما والاعتذار لشعوبهم علانية، وأما في واقع العرب والمسلمين -في الغالب- فلا اعتراف ولا اعتذار ولا مراقبة ولا محاسبة، بل إصرار على الظلم والعسف والخطأ = دهوراً.

4- **الخيرية للمساكين واليتامى والضعفاء:** وهذه الثلاثة هي لبّ العمل الانساني، وسبب تقديس الله للأمم، وقد صحّ في الحديث: «إنه لا قُدّست أمةٌ لا يأخذُ الضعيفُ فيها حقّه غير مُتَعَتِعٍ»⁽¹⁾ غير

(1) أخرجه ابن ماجة في سننه، أبواب الكفارات، باب: لصاحب الحق سلطان، عن أبي سعيد الخدري، مرفوعاً، رقم: 2426، ص: 427.

مُتَعَجِّ؛ أي: من غير أن يصيبه أذى يقلقه ويزعجه. ⁽¹⁾ والنَّصُّ يَشِي بِفحواه: قُدِّست أُمَّةٌ يأخذ الضعيف فيها حقه غير مُتَعَجِّ: وأبهم تحديد الأمة ليعمَّ اللفظ، وهذا ظاهرٌ لمن تأمل.

5- المنعة من ظلم الملوك: ولا يكون ذلك إلا بقيام دولهم على الحق والواجب، والعدل والفضل، ووضوح الرؤية السياسية، وتفعيل مبادئ وقواعد الحكم الرشيد، وهذا الذي يُرى اليوم في الغرب ويكاد يُفتقد في أغلب بلاد العرب والمسلمين، إلا قليلاً.

◆ المطلب الرابع: التطبيق وفقه التنزيل

القاعدة: ﴿لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ [الرعد: 11]

وإنما اخترت هذه القاعدة القرآنية السننية لشدة اتصالها بالواقع السياسي، فيما يتعلق بالأفراد والجماعات، حكاما ومحكومين، ودارسين، وخاصة المشتغلين بالأمر العام ومحاولة إصلاحه والارتقاء بالأمة إلى العيش الذي تتطلبه، مع ما اكتنفها من مفاهيم مغلوطة عند كثير من الناس. وهذه الآية لها معنيان، هما:

1- (إن الله لا يغيّر ما بقوم) من النعم (حتى يغيروا ما بأنفسهم) بالمعاصي، فيقتضي ذلك، أن الله لا يسلب النعم إلا بالذنوب؛ لأن سنته اقتضت: أن لا يزيل ما بقوم من نعمة وعافية وخير بضده، حتى يغيروا ما بأنفسهم من طاعة إلى معصية، ومن جميل إلى قبيح، ومن صلاح إلى فساد. ⁽²⁾ وعلى هذا المعنى جماهير المفسرين سلفا وخلفاً، وقد قصرُوا التغيير هنا على المعنى السّلي فقط.

2- القول الثاني أقرّ فيه أصحابه بالمعنى الأول، لكنهم قالوا: أن التغيير في الآية مُتَحَقِّقٌ كذلك بمعناه الإيجابي، بمعنى: أن الله لا يُغيّر ما بقوم من الجهل والتخلف والضعف والهزيمة والتقهقر... إلا أن يُغيروا ما بأنفسهم من اتخاذ الأسباب المزيلة لذلك، والجدالية لأضدادها، فحينئذ سيغير الله حالهم للتي هي أقوم، وقد ذهب إلى هذا المعنى بعض المعاصرين. ⁽³⁾

ويمكن أن يُستدلّ لأصحاب هذا القول بعدة نصوص، منها الحديث القدسي المشهور: «من

(1) ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، ج: 01، ص: 90.

(2) ينظر، تفسير ابن جزري، ج: 01، ص: 402، وسيد طنطاوي، التفسير الوسيط، ج: 07، ص: 452.

(3) ينظر، رشيد رضا، تفسير المنار، ج: 02، ص: 380، وجمال الدين القاسمي: محاسن التأويل، ج: 6، ص: 264 وعبد الرحمن السعدي، تفسير السعدي، ص: 390، وسيد قطب، في ظلال القرآن، ج: 4، ص: 296.

تَقَرَّبَ إِلَيَّ شَبْرًا تَقَرَّبْتَ إِلَيْهِ ذَرَاعًا...»⁽¹⁾ وحديث: «ما أنزل الله من داء إلا وجعل له شفاء»⁽²⁾ والأمراض هنا تعم كل مرض يلحق الأفراد والمجتمعات، وقبل هذا قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ...﴾ [النساء: 40] فمن سعى لشيء مُتَّخِذًا له أسبابه السننية والربانية = أعطاه الله ولم يجرمه؛ فإن الله لا يُضَيِّعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلًا .

ورغم وضوح هذه المعاني من الآية، إلا أن بعض الناس أراد أن يجعل فيها سبيلًا إلى الرضا بالذل والهوان، في الرضوخ المطلق للحكّام المتسلّطين على رقاب الأمة بالقهر والظلم والعسف، فجعلوا فساد الولاية جزءًا وفاقاً لمعاصي الرعية! ورَبَّوْا على ذلك أن لا يقاوم الشعب حكام الجور والقهر، وأن لا يأخذوا على أيديهم، وأن لا ينكروا عليهم - ولو بالحسنى - حتى يغيّر الشعب ما بنفسه من المعصية إلى الطاعة، فحينئذ سيعيّر الله ما بهم من جور الحكّام!⁽³⁾

وهذه مغالطة عجيبة، نعم، قد يكون للتوبة والصلاح من الشعب إيذانًا برفع الظلم والجور عنه من حكّامه، ولكن ذلك ليس حتمًا لازماً، أو سنة كونية وقانوناً مُطَرِّدًا، بحيث يلزم عنه أن لا يطالب الشعب بمقوقه، ولا ينهى عن المنكر حتى يكونوا كلهم من المطهّرين الأبرار.

بل التغيير يكون بالتوازي، فيُجمَع بين تغيير الشعب ما بنفسه من المعاصي، مع المطالبة بالإصلاح والتغيير العام، ومحاسبة ومراقبة حكّامه بما يقتضي مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر - بشروطه-، فهما إذا عملان متوازيان يسيران مع بعض، وليس المطلوب أنه حتى ننتهي من تغيير ما بأنفسنا نبدأ في التغيير العام، فكما يطالب الشعب بتغيير ما بنفسه، فالحكّام كذلك مطالبون بتغيير ما بأنفسهم، لأنهم كأحاد الرعية، ولا فرق بينهم إلا في المسؤولية المضاعفة الملقاة على عواتقهم.

وقد يستدل من يجعل هذه الآية - بالمفهوم المغلوط - ذريعة لترك الأخذ على يد الظلمة من الحكّام، وأمرهم ونهيهم في انحرافهم، وبالوسائل السلمية، بالحديث المروي: «كما تكونوا يولى عليكم».⁽⁴⁾

(1) أخرجه أحمد في مسنده، من حديث أبي هريرة، رقم: 10909، ج: 16، ص: 530.

(2) أخرجه أحمد في مسنده، من حديث عبد الله بن مسعود، رقم: 4334، ج: 07، ص: 35

(3) ينظر في هذه المعاني والاستدلالات المغلطة، كتاب عبد الملك رضاني: "كما تكونوا يولى عليكم" ! وانظر كيف يصير حديث موضوع عنواناً لكتاب، يزعم صاحبه أنه كتبه على منهج السلف !

(4) ينظر، عبد الرحمن السيوطي، الدرر المنتشرة في الأحاديث المشتهرة، ج: 01، ص: 162.

ويقول: بأن فساد الحكّام من آثار فساد الشعب ومن لوازمه، ولولا فساد الشعب لما سلّط الله عليهم حكّاماً ظالمين، بنصّ الحديث !
والجواب على هذه الشبهة من وجوه:

1- أن هذا الحديث المروي، لا يصح عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قط، وليس في شيء من دواوين الحديث المعتمدة، بل رواه الديلمي في مسند الفردوس⁽¹⁾ والبيهقي⁽²⁾ في شعب الإيمان - وضعّفه-؛ لأن مداره علي يحيى بن هاشم، ويحيى هذا كان يضع الحديث، وسمّاه يحيى بن معين دجال هذه الأمة، وقال ابن الجوزي: كان يضع الحديث على الثقة، وقال الذهبي: كذبوه ودجلوه، وقال ابن أبي حاتم: كان يكذب، وقال أبو نعيم: روى المناكير⁽³⁾.

وقد ورد بطريق أخرى عند الفُضاعي في مسنده، بسند مُظلمٍ بالمجاهيل، عن أحمد بن عثمان الكرماني، عن المبارك بن فضالة، عن الحسن، عن أبي بكر، وفي إسناده إلى مبارك مجاهيل⁽⁴⁾ فتبيّن أن سند الحديث من طريقه الأول "موضوع"، ومن طريقه الثاني "شديد الضعف" فسقط الاستدلال به رأساً.

2- أن معنى الحديث غير صحيح، وهو مخالف للواقع، وقد أعجبنى تعليق الشيخ محمد بن ناصر الدين الألباني على هذا الحديث، فقال: (إن الحديث غير صحيح على إطلاقه عندي، فقد حدثنا التاريخ تويّي رجل صالح عقب أمير غير صالح، والشعب هو هو).⁽⁵⁾

وكلام الشيخ صحيح، ولو تتبعنا التاريخ لرأينا صدقه، فقد كان الناس -مثلاً- قبل تويّي عمر بن عبد العزيز مشتغلين باللّهو واللّعب، ولما تويّي انقلب الناس إلى الجهاد وطلب العلم والعبادة، رغم أن المسافة الزمنية قصيرة والشعب هو هو، والذي تغيّر هو الحاكم، فلمّا كانت انشغالاته هي الجهاد والعلم والعبادة تأثر الشعب بذلك وانعكس عليهم، وقد أورد ابن الأثير نصّاً يُلخّص كل ذلك، فقال: (كان الوليد ابن عبد المالك صاحب بناء واتخاذ المصانع والضّياع، فكان الناس يلتفتون في زمانه يسأل بعضهم بعضاً عن البناء، وكان سليمان صاحب طعام ونكاح، فكان الناس يسأل بعضهم بعضاً عن الطعام

(1) أبو شجاع الديلمي، مسند الفردوس، رقم: 4918، ج: 03، ص: 162.

(2) البيهقي، شعب الإيمان، بلفظ: «كما تكونوا كذلك يُؤمّر عليكم»، برقم: 7006، ج: 9، ص: 492 وقال: منقطع، ضعيف.

(3) ينظر، النسائي: الضعفاء والمتروكين: ج: 01، ص: 108، وابن حبان: المجروحون، ج: 02، ص: 125 وأبو نعيم، الضعفاء، ج: 01، ص: 163، والذهبي، المغني في الضعفاء، ج: 02، ص: 745، وابن الجوزي، المتروكون، ج: 03، ص: 204، والخطيب

البغدادي، تاريخ بغداد، ج: 14، ص: 161، والشوكاني: الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة، ج: 01، ص: 201.

(4) ينظر: ابن حجر، تخرّيج أحاديث الكشاف، ج: 04، ص: 25.

(5) ينظر، محمد ناصر الدين الألباني، سلسلة الأحاديث الضعيفة، ج: 01، ص: 490.

والنكاح، وكان عمر بن عبد العزيز صاحب عبادة فكان الناس يسأل بعضهم بعضاً عن الخير، وما وُزِدُك؟ وكم تحفظ من القرآن؟ وكم تصوم من الشهر...⁽¹⁾

كل هذا والشعب هو نفسه! ومن هنا يُعلم بأن المقالة السالفة الذكر = خاطئة أثراً ونظراً، وأن الأقرب للصواب أن تُعكس، ويقال كما يولّى عليكم تكونوا!

وهذا الأمر جلّي جداً في واقعنا، ولا يخفى على متابعِ فِطْنٍ، فإن تركيا قبل الرئيس أردوغان ليست هي تركيا بعد تولّي أردوغان، دينيا وسياسيا واقتصاديا واجتماعيا وتنمويا، وكذلك ماليزيا قبل مهاتير محمد، ليست هي ماليزيا بعد تولي مهاتير ورفاقه، بل لا وجه للمقارنة أصلاً، إذ أنه نقلها إلى مصافّ العالمية في بضع سنين، وحارب الفساد، وطوّر الاقتصاد والتعليم والصحة والتنمية والجيش... والشعب هو هو، وقد ورد في الأثر عن سيدنا عثمان رضي الله عنه قال: «إن الله ليزعُ بالسلطان ما لا يزعُ بالقرآن». ⁽²⁾

✓ وأما ما استدل به بعضهم على تلك المقالة المغلوطة بظاهر قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ نُؤَيِّ بِعَضِ الظَّالِمِينَ بَعْضًا يَمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ [الأنعام: 129] على أن تسلّط الحكّام الفاسدين الظالمين ما هو إلا عقوبة من الله على للرعية؛ بسبب تقصيرهم في جنب الله، كما قال الطرطوشي: (لم أزل أسمع الناس يقولون: أعمالكم عمّالكم، كما تكونوا يولى عليكم، إلى أن ظفرت بهذا المعنى في القرآن! ﴿وَكَذَلِكَ نُؤَيِّ بِعَضِ الظَّالِمِينَ بَعْضًا يَمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾) ⁽³⁾ وقد نقله عنه ابن الأزرقي في البدائع، ثم وقال: (إن المناسبة بينه 'الحاكم' وبين الرعية مطرّدة الحصول في كل زمان) ⁽⁴⁾ وقد نصر هذا التأويل كثيرون في عصرنا.

وهذا استدلال بالآية في غير موردّها، وتنزيل لها على غير مقصدها، ولردّ أقول ما يلي:

1- أن هذا التأويل للآية مخالف للوارد في معناها، فقد ذكر الإمام الطبري وغيره لها معانٍ، هي:

- نجعل بعضهم لبعض وليا على الكفر بالله.

- نتبع بعضهم بعضا في النار.

(1) ينظر، ابن الأثير الجزري، الكامل في التاريخ، ج: 04: ص: 292.

(2) هذا الحديث لا يصح مرفوعاً، وإنما ورد موقوفاً عن سيدنا عثمان بن عفان، ينظر، ابن عبد البر، التمهيد، ج: 01، ص: 118.

ومعنى "يزعُ" أي: يكفُّ، ينظر: ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، ج: 05، ص: 180.

(3) ينظر أبو بكر الطرطوشي، سراج الملوك، ج: 01، ص: 116.

(4) ابن الأزرقي، بدائع السلك في طبائع الملك، ج: 01، ص: 79.

- نسلط بعض الظلمة على بعض. واختار الطبري الأول. (1)

2- أن المعنى المستدل به غير صحيح؛ لأن الواقع يكذبه، فكم من شعب مسلم صالح سلط الله عليه كفاراً ظالمين مجرمين استباحوا حرمة، كما حدث للشعب الشيشاني والأفغاني والبوسني والبورمي والجزائري إبان الاستعمار، وقد حدث هذا في التاريخ، فها هو يزيد بن معاوية يغير على المدينة المنورة، ويتتهك حرمتها، ويتسلط على الصالحين منها قتلاً ونهباً - في وقعة الحرة المشهورة، (2) وقد كانوا أهل صلاح ودين.

إذن، فالمسألة لا بد أن يُنظر فيها إلى الأسباب والمسببات من كل نواحيها وزواياها، لا أن تجعل قاعدة مطردة في أن تسلط الحكام الظلمة على الرعية ما هو إلا عقوبة من الله على الشعب لفساده.

نعم، قد يستدل البعض بالآثار الواردة عن بعض الصحابة والتابعين، والتي تخدم ذلك الاستدلال، وقد أحصيتها وتبعتها ودرست أسانيدها، وهي كالاتي:

- ما ورد عن عبد الله بن عباس من طريق الكلبي عن أبي صالح، قال: (إن الله تعالى إذا أراد بقوم خيراً، ولّى أمرهم خيارهم، إذا أراد بقوم شراً، ولّى أمرهم شرارهم). (3)

وهذا لا حجة فيه، لأنه لم يصح عن ابن عباس، والكلبي متروك، وأبو صالح - هذا ضعيف.

كما قال الدارقطني (4) وقال أبو نعيم: الكلبي عن أبي صالح أحاديثه موضوعة (5) وقال أبو حاتم: في أحاديثه مناكير (6) وقال ابن معين: بالعراق كتاب ينبغي أن يذفن: تفسير الكلبي عن أبي صالح (7) فسقط الاحتجاج به رأساً، ولم نحتج إلى تأويله، وأما ما ورد عن بعض السلف كالحسن وقتادة وابن دينار، كما روي عن الحسن أنه سمع رجلاً يدعو على الحجاج، فقال له: لا تفعل، إنكم من أنفسكم أوتيتم، إنما نخاف إن عُزل الحجاج أو مات أن يتولى عليكم القردة والخنازير! فقد روي: أعمالكم

(1) ينظر، الطبري: جامع البيان في تأويل القرآن، ج: 12، ص: 118.

(2) ينظر للوقوف على أخبار تلك الوقعة المحزنة: الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج: 05، ص: 487، وابن مسكويه: تجارب الأمم وتعاقب الأمم، ج: 02، ص: 88، وابن الأثير: الكامل في التاريخ، ج: 03، ص: 211، وابن تيمية: مجموع الفتاوى، ج: 27، ص: 478.

(3) ينظر، تفسير البغوي، ج: 03، ص: 189.

(4) ينظر، ابن زريق: من تكلم فيه الدارقطني في كتاب السنن من الضعفاء، ص: 36.

(5) ينظر، أبو نعيم، حلية الأولياء، ج: 01، ص: 163.

(6) ينظر، ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، ج: 09، ص: 195.

(7) ينظر، ابن حجر، تهذيب التهذيب، ج: 03، ص: 109.

عمالكم، وكما تكونوا يول عليكم) ⁽¹⁾ وقول مالك بن دينار: قالت بنو إسرائيل: إلهنا أنت في السماء، ونحن في الأرض، فكيف نعرف رضاك وسخطك؟ فأوحى الله تعالى إلى بعض أنبيائهم: إذا استعملت عليكم خياركم فقد رضيت عنكم، وإذا استعملت عليكم شراركم فقد سخطت عليكم) ⁽²⁾ وقول مالك بن دينار: (كلما أحدثتم ذنبا أحدث الله لكم من سلطانكم عقوبة). ⁽³⁾

فهذه الأقوال عن أولئك الأعلام وردت في كتب التاريخ، وأحيانا بلا أسانيد، وإن صحَّت فهي معروفة المخرج؛ إذ هذا الفقه البصري بهذا النَّفس الانهزامي، قد انتشر في البصرة بعد موقعة القراء في ثورة ابن الأشعث، وكل أولئك الثلاثة بصريون: الحسن، وقتادة، وابن دينار، ولن يجد الباحث لأهل الكوفة مثل تلك الأقاويل، ⁽⁴⁾ ولا يشفع لهذا الاتجاه من حيث الاستدلال من السُّنة أثر صحيح، خلا ما رواه ابن ماجه في سننه من حديث عبد الله بن عُمَرَ مرفوعا: «يا معشر المهاجرين خمس إذ ابتليتم بهنّ، وأعوذ بالله أن تدركوهن: لم تظهر الفاحشة في قوم قط حتى يُعلنوا بها إلا فشا فيهم الطاعون والأوجاع التي لم تكن مضت في أسلافهم الذين مضوا، ولم ينقصوا المكيال والميزان إلا أخذوا بالسَّنين وشدة المئونة وجور السلطان عليهم، ولم يمنعوا زكاتهم إلا مُنعوا القطر عن السماء، ولولا البهائم لم يُمطَّروا، ولم ينقضوا عهد الله وعهد رسوله إلا سَلَّطَ اللهُ عليهم عدوًّا من غيرهم، فأخذوا بعض ما في أيديهم، وما لم تحكم أئمتهم بكتاب الله ويتخبروا مما أنزل الله، إلا جعل الله بأسهم بينهم».

والشاهد في الحديث قوله: "...وجور السلطان" فقد رتب جوره على بعض معاصي الرعية، من فاحشة وإنقاص للمكيال، ومنعهم للزكاة.

وهذا الحديث قد يصلح في الوعظ، ولكنه لا يرتقي في محل الحجاج والمناظرة لتثبت به سنة ريبانية مطردة؛ إذ أن الحديث لا يُسَعِّفُ بذلك لضعفه ومخالفته للواقع، فهو وإن حسَّنه بعضهم في المتابعات، فإن كل طريقه ضعيفة مثخنة بالجراح، فلا تزيده إلا وهنا. ⁽⁵⁾

(1) ينظر، ابن الأزرق، بدائع السلطان في طبائع الملك، ج: 01، ص: 79.

(2) ينظر، أبو بكر الطرطوشي، سراج الملوك، ج: 01، ص: 116.

(3) ينظر، ابن القيم، الجواب الكافي، ص: 65.

(4) للوقوف على ذلك تفصيلا، ينظر كتاب، محمود بشار العبيدي: موقف علماء أهل السنة من السلطة السياسية. وهم من أفضل الكتب التي وقفت عليها في بابه.

(5) رواه ابن ماجه، في سننه، كتاب: الفتن، باب العقوبات، من حديث عبد الله بن عمر، مرفوعا، رقم: 4019، ص: 697، وفي سنده ابن أبي مالك، وهو خالد بن يزيد بن عبد الرحمان، وهو ضعيف، اتهمه ابن معين بالكذب، وقال أبو داود متروك، وقال ابن حبان: كان يخطئ كثيرا، وقال أحمد: ليس بشيء، وقال أبو حاتم: في حديثه مناكير =====

إدًا، فذاك الفقه البصري في هذه المسائل، لا يستند إلى صريح المعقول، ولا صحيح المنقول، وإنما هي قناعات فرضها الواقع المرير بإكراهاته الثقيلة.

وفي هذا الصدد يقول الدكتور حاكم المطيري: (... قد وُجِدَت هذه الآراء السياسية الفكرية صداها في نفوس أهل البصرة بعد الهزيمة -أي هزيمة ابن الأشعث والقراءة معه- وشاعت فيها لوجود الحسن البصري، وكان داعيةً لهذه الأفكار، بينما لم تجد لها كبير الصدى بين علماء الكوفة.

لقد كان لهذه الهزيمة آثارها النفسية والفكرية؛ إذ ذهب كثير من علماء المصرين "البصرة والكوفة" وعبّادهم على يد الحجاج الطاغية، فلم يكن لهذا من تفسير عند كثير من الناس إلا أن هذه عقوبة من الله، وأن هذه إرادة الله التي يجب عدم اعتراضها أو مقاومتها، بل الاستسلام لها والرضا بها، ولم يلتفتوا إلى تخلف أسباب النصر؛ بسبب سوء التخطيط، وقدرات الحجاج العسكرية، ولهذا قال قتادة: إنما حدث الإرجاء بعد هزيمة ابن الأشعث).⁽¹⁾

وبعد تجلّي هذا المعنى، وظهور فساد تلك المقولة عملاً ونقلاً وواقعاً، فيستنتج أنه غالباً ما يكون الناس على دين ملوكهم، وبصلاحهم يصلح العباد ديناً ودنياً، ولقد سجّل ابن تيمية هذه الحقيقة فقال: (معلوم أنه إذا استقام ولاية الأمور استقام عامة الناس... وكذلك من جهتهم يقع الفساد).⁽²⁾

وبسند ابن ماجة رواه الطبراني في الكبير، 13619 وفي الأوسط: 4671، ورواه الحاكم في مستدرکه، ج: 04، ص: 552، من طريقين عن الهيثم بن حميد، عن حفص بن غيلان عن عطاء بن أبي رباح، عن ابن عمر مرفوعاً. وقد أقرّ الشيخ الألباني بضعف كل الطرق السابقة، وقال: هذه الطرق كلها ضعيفة إلا طريق الحاكم فهو العمدة، وهي إن لم تزده قوة فلا توهنه! وبهذا الطريق حسنه الشيخ شعيب الأرنؤوط كذلك، وفي تحسين الشيخين له نظر؛ إذ حفص بن غيلان فيه كلام شديد، ويكتب حديثه ولا يحتج به، فقد ضعّفه سليمان بن الأشعث، وقال فيه بن عدي: حديثه يشبه الفوائد. وأكثر حاله أنه صدوق، فيتابع ولا يحتج به عند الانفراد، وقال أبو داود: قدرني ليس بالقوي، وقال إسحاق بن يسار: هو ضعيف، وقد أوماً الذهبي في الميزان لغرابة تصديق بن عدي له، فقال: وذكره ابن عدي ومشى حاله!

ثم إن كل الطرق لهذا الحديث، ومنها طريق الحاكم، الذي قال عنه الشيخ الألباني هو العمدة! هي من طريق عطاء عن ابن عمر، وعطاء كما هو معلوم كثير الإرسال، ولم يسمع من بن عمر على الراجح، فالحديث إذاً معلول بالانقطاع.

وخلاصة القول في الحديث أنه: ضعيف بكل طرقه ولا يرتقي للحسن فضلاً عن الصّحة، وإن تحسّن الشيخ الألباني له في السلسلة الصحيحة، ج: 03، ص: 2016، والشيخ شعيب الأرنؤوط في تعليقه على سنن ابن ماجة، ج: 05، ص: 150، فيه نظر كبير. وينظر: ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، ج: 03، ص: 186، والمزي، تهذيب الكمال، ج: 07، ص: 71، والذهبي، ميزان الاعتدال، ج: 01، ص: 568.

(1) حاكم المطيري، الحرية أو الطوفان، ص: 144.

(2) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج: 10، ص: 356.

وقد قال الحسن البصري لعمر بن عبد العزيز: (الإمام كالقلب بين الجوارح، تصلح الجوارح بصلاحه وتفسد بفساده).⁽¹⁾

وقال القاسم بن مُحَيِّمَةَ: ⁽²⁾ (إنما زمانكم سلطانكم، فإذا صلح سلطانكم صلح زمانكم، وإذا فسد سلطانكم فسد زمانكم).⁽³⁾

الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

(1) ابن عبد ربه، العقد الفريد، ج: 01، ص: 50.

(2) هو: القاسم بن مُحَيِّمَةَ الهمداني أبو عروة الكوفي، سكن دمشق، وروى عن كثير من الصحابة، ثقة، كان من خيار الناس، ومن صالح أهل الكوفة، مات سنة: 100هـ، ينظر: ابن حجر: تهذيب التهذيب، ج: 08، ص: 337.

(3) أبو بكر البيهقي، شعب الإيمان، رقم 7043، ج: 09، ص: 519.

المبحث الرابع: القواعد القانونية والسياسية

تمهيد:

إن من أهم مميزات الدولة الحديثة أنها دولة مؤسسات، ليس فيها مجالاً للفوضى والعشوائية؛ إذ هي ملزمة بقوانين ودساتير تقيّد عملها، وترسم سياساتها، وتضبط عمل قادتها، وتوزّع الحقوق والواجبات بين الراعي والرعية بالقسطاس، وكلما تم الالتزام بذلك كلما كانت السياسة أقرب إلى الرشاد، فيما يتعلق بالقانون بكل أنواعه - الدستوري والقضائي، أو المدني والجنائي، أو الاقتصادي والتجاري.. - ولهذا: قل لي ماهي قوانين الدولة المختلفة ومدى التزامها بها، أقل لك: هل هي راشدة أم غاوية .

أما ما يتعلق بالقواعد السياسية، فهي مجال رحب يتسع فيه القول؛ إذ التجارب الإنسانية آلت إلى تعديدات سياسية تسير بخطام الدول نحو الانبعاث والنهوض والريادة - لو تُفَعَّل - كما تضبط قواعد الهندسة الأبنية وتعليقها؛ إذ كثير منها مُحَكِّمة قطعية مطردة لا تحابي أحداً، سواء ما تعلق بقواعد بفعل الأحداث، أو تفكيك التشابكات، أو صناعة القرارات، فهذه أقطابها الكبرى، وسيأتي تفصيل هذا في هذا المبحث .

وقد جعلته في المطلبين الآتيين:

◆ القواعد القانونية: مفهومها وأركانها، أقسامها، وصلتها بالحكم الراشد.

◆ القواعد السياسية: مفهومها ومصادرها، وعلاقتها بترشيده الحكم.

◆ المطلب الأول: القواعد القانونية: مفهومها، أركانها، وأقسامها.

أولاً: القانون هو: مجموعة القواعد التي تطبق على الأشخاص في علاقتهم الاجتماعية ويفرض عليهم احترامها ومراعاتها في سلوكهم، بغية تحقيق النظام في المجتمع. (1)

والقاعدة القانونية: هي قاعدة سلوك اجتماعي، ذات طبيعة مجردة ملزمة.

- ومعنى العموم: أنه لا يستثنى منها أحد، وأن الجميع مخاطب بها.

- ومعنى التجريد: أي لا تخص واقعة بعينها؛ وفائدة هذا التجريد هو تحقيق المساواة بين الناس أمام القانون.

(1) ينظر: محمد سامر عاشور: المدخل إلى علم القانون، ص: 06.

- ومعنى الإلزام: أي أنها مقترنة بجزء مادي توقعه السلطة المختصة جبراً على من يخالف مقتضاها، وبالتالي فيتعين على الأشخاص المخاطبين بحكم تلك القاعدة طاعتها وإلا أجبروا على ذلك كرها وقسراً، عن طريق توقيع الجزاء.

والقواعد القانونية منها العامة والخاصة، والأمر والمكتملة، وهي كالآتي:

أ. القواعد القانونية العامة: وهي مجموع القواعد القانونية التي تحكم العلاقات التي تنظم كيان الدولة والعلاقات التي تكون الدولة، أو أحد فروعها طرفاً، باعتبارها صاحب سيادة.

ومن فروع القانون العام: القانون الخارجي والدستوري.

ب. القواعد القانونية الخاصة: وهي مجموعة القواعد القانونية التي تنظم العلاقات التي لا تكون الدولة، أحد فروعها طرفاً، باعتبارها صاحبة سيادة.

ومن فروع القانون الخاص: القانون المدني، والأحوال الشخصية، والتجاري، والبحري، والجوي، وقانون العمل.

ج. القواعد الآمرة: وهي التي لا يجوز للأفراد مخالفتها، وعلاقتهم بها هو: الخضوع الكامل.

د. القواعد المكتملة: وهي بعكس الآمرة، وفائدتها رغبة المشرع في جعل الأفراد يستغنون عن البحث عن المسائل التفصيلية التي تنظم علاقتهم؛ إذ في الغالب ما يكن الأفراد على غير خبرة ببعض المسائل التفصيلية، ولكن لهذه القواعد المكتملة طبيعة الإلزام، إلا أنه يجوز للأفراد الاتفاق على تركها؛ لأنها متعلقة بالحق الخاص، على تفصيل ليس هذا محل بسطه. (1)

ثانياً: مصادر القواعد القانونية.

لقد كان القانون دائماً إما أحكاماً دينية أو مبادئ أخلاقية، أو أعرافاً اجتماعية... تحولت مع مرور الزمن إلى قوانين حاكمة، (2) ولذلك كانت تلك القواعد القانونية تختلف باختلاف الدين والفكر والأعراف والجغرافيا.

ومصدر القواعد القانونية -إجراء- هو مجموعة القواعد القانونية المكتوبة، الصادرة من سلطة مختصة، أو ما يعرف بالتقنين، ولها مزايا وعيوب - سأذكرها في مبحث التقنين.

(1) ينظر: محمد سامر عاشور: المدخل إلى علم القانون، ص: 113.

(2) ينظر: المرجع نفسه، ص: 131.

والتشريع لا يمكن أن يكون محيطاً بجميع ما قد يوجد أو يستجد في المجتمع، لذلك أوجد الفقهاء القانونيون مصادر احتياطية للقواعد القانونية، فجعلها المشرع الجزائري -مثلاً- ثلاثة: الشريعة الإسلامية ثم العرف ثم مبادئ القانون الطبيعي وقواعده العادلة. (1)

ويفهم من هذا أن المصدر الأساسي للقواعد القانونية هو تلك القواعد المكتوبة الصادرة عن السلطة المختصة، وأنه حيث لا يوجد نص لمسألة في القواعد القانونية المكتوبة فإن القاضي يلجأ باجتهاده إلى المصادر الاحتياطية المذكورة، ومنها الشريعة الإسلامية !

وهنا إشكال حقيقي في مدى شرعية تلك القواعد القانونية في الميزان الشرعي والفقهي، وخاصةً إذا عُلِمَ أن الكثير من تلك القواعد القانونية - كالقانون المدني والجنائي وغيرهما... هي مأخوذة من قوانين أجنبية مترجمة ! كما هو في القانون الجزائري في الكثير منه، ويزداد الأمر تعقيداً إذا عُلِمَ بأن استيراد تلك القوانين، أو ترجمتها وإعادة صياغتها - في الغالب - لم يُستشر فيها فقهاء شرعيون مختصون - باستثناء قانون الأسرة، فإنه قد صاغه علماء، من الفقه الإسلامي العام بمنهج الفقه الانتقائي.

وسياًتي مزيد تفصيل في هذه الجزئية في الفصل الثالث عند شرح قاعدة: (السيادة للشرع والسلطات للأمة) وقاعدة: كل تقنين مخالف للشرع فهو باطل.

ولا يفهم من هذا الاستشكال الرفض للقوانين جملة، وإنما القصد وجوب المراجعة والتصحيح والتنقية لكل قانون يخالف الشريعة صراحةً، ومن هنا يُعلم مدى خطأ وغلو ذاك الشعار الذي رُفِعَ من بعض الحركات الإسلامية في الجزائر في بداية التسعينات: (لا ميثاق لا دستور، قال الله قال الرسول) ! فليس كل ما في الميثاق والدستور باطل ويجب التبرؤ منه، أو الدعوة لإسقاطه وإلغائه، وسياًتي مزيد بيان لهذه الجزئية في الفصل الثالث.

ثالث: صلة القواعد القانونية بترشيد الحكم والسياسة.

لا يخفى ما للقواعد القانونية من آثار سلوكية واجتماعية على صعيد الفرد والجماعة والدولة؛ لأن معظم المسائل والمباحث والمفردات المطروقة في ضبط السياسات العامة وترشيد الحكم لها علاقة، من قريب أو بعيد بالقانون، وأن أول صفة للحكم الراشد هو أن تكون الدولة قانونية وأن يسري القانون على الجميع، وذلك عسير التحقيق من غير تقنين؛ إذ أنه يفتح الباب أمام الأهواء والاستبداد والحكم بالتشهي على مصراعيه، وكذلك بالنسبة للسياسة العامة الراشدة، فإن القانون يضبط مسارها، ويكشف

(1) ينظر، محمد سعيد جعفرور: مدخل إلى العلوم القانونية، ص: 168.

مدى قربها وبعدها من العدل والحق.

ومن هنا كانت القواعد القانونية من أعظم الركائز التي يُعتمد عليها في السعي لراشدية الحكم والسياسات المعاصرة، بغض النظر عن مصدرية تلك القوانين، فالحكمة ضالة المؤمن، وحيثما كانت المصلحة فشم شرع الله، وإن البشرية اليوم قد وصلت في التقنين الضابط للسياسات وترشيدها مبلغا عظيما، والأصل أن المسلم أحق بالاستفادة من ذلك ومراعاته، خاصة إذا عُلم بأن القانون إذا صيغ من علماء مختصين عدول أمكن الاستناد عليه، وكان سببا في تقليل الفساد ومحاربة الاستبداد؛ ولذلك جرت عادة الطغاة المستبدين ألا يتحاكموا لقانون، ولا يلتزموا بمواثيق، بل أول ما يفعلونه هو تعطيل الدساتير، واستبدالها بأخرى تتناغم مع أهوائهم وتطلعاتهم .

رابعا: التطبيق وفقه التنزيل.

وسيكون التطبيق على ثلاثة قواعد قانونية دستورية، من الدستور الجزائري، تتجلى بها مدى أهمية القواعد القانونية في ضبط السياسات، وتمييز الحقوق والواجبات بين الأمة والسلطة، وهذه القواعد هي المواد 07، 08، 09، من الدستور:

07: الشعب مصدر كل سلطة.

08: السلطة التأسيسية ملك للشعب.

09: يختار الشعب لنفسه مؤسسات، غايتها ما يلي:

- المحافظة على السيادة والاستقلال الوطنيين ودعمهما.

- المحافظة على الهوية والوحدة الوطنية ودعمها.

- حماية الحريات الأساسية للمواطن، والازدهار الاجتماعي والثقافي للأمة).⁽¹⁾

وهذه المواد الدستورية الثلاثة هي قطب رحى الرشد السياسي في بناء الدولة العصرية، ففي المادة: (07) التنصيص على أن كل سلطة للدولة لا بد أن يكون مصدرها هو الشعب، ومعنى ذلك أن الشعب هو مصدر شرعية السلطة الحاكمة، وبالمفهوم المخالف فإن كل سلطة تجاوزت إرادة الشعب، سواء أكان باستبداد عند البناء أو الأداء السياسي للمؤسسات، أو تزوير يغيب الحقائق ويتلاعب بالنتائج= فإن ما انبثق عنه من سلطات ومؤسسات فهو باطل؛ لأنه بُني على باطل.

(1) ينظر: الدستور الجزائري، ص: 10.

ويفهم من هذه المادة كذلك أن للشعب الحق في مراقبة أداء السلطات، وله أن يقومها إن اعوجت، أو حتى عزلها بالطرق والوسائل المشروعة-مباشرة، أو عن طريق ممثليه، وهذا الأمر لو فُعل-حقا- فإنه مؤذن باستقامة السلطة، أو انعزالها، وهذا لب السياسة الرشيدة كما قال سيدنا أبو بكر الصديق: «إن استقامت فأعينوني، وإن زغت فقوموني».⁽¹⁾

وأما المادة: (08) فهي تنص على أن السلطة التأسيسية ملك للشعب، ومعنى السلطة التأسيسية تلك: السلطة الأصلية التي تتولى وضع الدستور عندما تكون الدولة خالية تماما من النصوص الدستورية النافذة، أو في حال تعرضت لثورة أو مرحلة انتقالية أسقط فيها الدستور السابق نهائيا.⁽²⁾

ويفهم من هذه المادة: (08) أنه في هذه الحال لا بد من أن يكون الشعب هو صاحب الحق في وضع الدستور التوافقي الذي يتناغم مع قناعاته ومبادئه وقيمه وهويته، وأن لا يفرض عليه دستور يغرد خارج سربه، ولذلك فإن الرشد السياسي يقتضي أن يُستشار الشعب في وضع الدساتير ابتداء، أو حين التغييرات الدستورية المهمة والتي تمس الصالح العام، وأما فرض الدساتير أو تغييرها بقوة الحديد والنار والإكراه بما يخدم السلطة الحاكمة فهو منكرٌ وزورٌ، وفقد للشرعية، يؤذن بفساد عريض.

وأما المادة: (09) التي تتحدث عن اختيار الشعب لمؤسساته، فهي من الأهمية بمكان، وهي العلامة الفارقة بين الدولة المتحضرة والمتخلفة؛ لأن الدول المتحضرة = هي دول مؤسسات تتقاسم الأدوار في خدمة الشعب، والمحافظة على مقوماته، وساعية في التنمية الشاملة والدفاع عن البلاد.

وهذا الأمر قد فصلته المادة في التنصيص على أن غاية تلك المؤسسات:

- (المحافظة على السيادة والاستقلال الوطنيين ودعمهما)؛ لأن السيادة والاستقلال لأي دولة مُقدّمان ولا تنازل عنهما البتة، وبهما ترتقي الأمة في كل المجالات، ولذلك كان الدفاع عنهما من أضرِب الجهاد في سبيل الله إن اعتدى معتدٍ مارق.
- (المحافظة على الهوية والوحدة الوطنية ودعمها)؛ فهوية الشعب الدينية واللغوية والثقافية؛ والمحافظة على وحدته الوطنية = هما المميزان له عن غيره، وبالمحافظة عليهما يكون الصون للأمة عن التمزق والشّتات أو تسارع الفتن.
- (وحماية الحريات الأساسية للمواطن)؛ لأن المواطن يكون حينها له الاستعداد لخدمة بلده والتفنّن

(1) أخرجه ابن سعد في الطبقات الكبرى، ج: 03، ص: 167.

(2) ينظر، راجحي أحسن، الوسيط القانوني الدستوري، ص: 348، ونوار بدير، السلطة التأسيسية، ص: 02

والإبداع فيما يحسن من الأعمال؛ لأنه في مناخ طبيعي غير متأزم، وأما إن كان الخنق للحريات بالتضييق والاستبداد والقهر، فإن الخير يتقلص والإبداع يُغور.

- (الازدهار الاجتماعي والثقافي للأمة)؛ وإن ازدهرت الأمة اجتماعيا فصارت تأكل مما تزرع، وتلبس ما تنسج، وحبوب فيها الفقر والبطالة، ثم ضمير الجهل وانتشر العلم، فإن هذا ما يسعى إليه كل المصلحين.

فهذا شرح موجز وتخرّيج لبعض معان هذه القواعد القانونية الدستورية، والتي إن فُعّلت حقاً، فستكون راشدية سياسية حقيقية.

◆ المطلب الثاني: القواعد السياسية، مصادرها، وأثرها في ترشيد الحكم.

○ تمهيد:

إذا كانت القواعد التي مرّت معنا مقصودة لغيرها؛ إذ هي وسيلة لبناء سياسة وحكم راشد، فإن هذه القواعد السياسية هي أصل بذاتها، وهي لبّ وخلاصة للتصور السياسي الراشد، ولذلك ستصاحبنا في هذا البحث من أوله إلى آخره، فيما يتعلق بمسائل الإمامة والحكم، والسلطات الثلاث، والمجتمع المدني، والقطاع العام والخاص، والإدارة الرشيدة. وقد توزّعت هذه القواعد على كل تلك الفصول.

وإن الناظر في كتب الفقه والكلام والأصول والسِّيَر والتاريخ والسياسة والأدب، سيجد جُملاً سائرة في أمور سياسية كثيرة، تصلح أن تكون قواعد راشدية للحكم، لها أهمية بالغة تصلح لواقعنا المعاصر، وهذا مدخل تصويري تطبيقي لبعضها.

أولاً: سرد بعض القواعد السياسية.

وقد اخترت -هنا- عشرين قاعدة، وجدتها في كتب التراث وأخرى معاصرة، وسأذكرها سرداً، ثم سأحاول التطبيق على قاعدة مهمة منها، وهذه القواعد كالاتي:

- 1- (إذا فسدت السياسة ذهب السلطان).
- 2- (ليست شدة السلطان قتلاً بالسيف، ولا ضرباً بالسوط، ولكن قضاءً بالحق وأخذاً بالعدل).
- 3- (لا سلطان إلا بالرجال، ولا رجال إلا بالمال، ولا مال إلا بعمارة، ولا عمارة إلا بالعمل).
- 4- (لا يكون الذم من الرعية لراعيها إلا بإحدى ثلاث: كريم قُصّر به عن قدره فاحتمل لذلك ضيغنا، أو لئيماً بُلغ به إلى ما لا يستحق فأوردته ذلك بطراً، أو رجل مُنِع حظُّه من الإنصاف فشكا تفريطاً) !

- 5- (أشدّ الأشياء إضراراً في السياسة: الاستبداد، والتهاون، والعجلة).⁽¹⁾
- 6- (الخراج عمود الملك، وما استُغزِرَ بمثل العدل، وما استُنزِرَ بمثل الظلم).⁽²⁾
- 7- (السياسة بالرأي والخبرة = أعظم من السياسة بالشجاعة والقوة، وأنفع).⁽³⁾
- 8- (فساد أكثر الناس في الإمارة لابتغاء الرئاسة والمال بهما فقط).⁽⁴⁾
- 9- (السياسة تنافي الانفراط في معاضدة الأشياع والأحلاف، ولا يستقيم مع الانتصار وهم مبطلون).
- 10- (من لم ينظر في الشؤون العامة بفكر ثاقب، ضاع من بين يديه كثير من المصالح، ووقع في شرك الخداع والمخاتلة).
- 11- (الصلح أقرب وسيلة لسعادة الأمة).
- 12- (الحاكم البصير من يتلقّى نقد سياسته وآراءه بصدر رحب).⁽⁵⁾
- 13- (منطق السياسة -الراشدة- يكمن في المرح بين القوة الناعمة والقوة الصلبة).
- 14- (حركة النظام السياسي هي مجموعة التفاعلات بين مطالب الجماهير وقرارات الحكومة).
- 15- (يحتاج رجل الدولة إلى وعياء معرفي كبير، وإلى مهارات ممارسة الفعل السياسي).
- 16- (رجل الدولة مغامرٌ وليس مقامراً).
- 17- (تعدّد مستويات الخطاب السياسي حسب مستوى المخاطب).
- 18- (يمرّ الفعل التغييرى -عادة- عبر ثلاث شرائح: شريحة البدء، وشريحة التغيير، وشريحة البناء).
- 19- (كل دولة تحتاج إلى ثلاثة أمور للتطور: وجود، استقرار، تنمية).
- 20- (الحكم الراشد يوزع الوظائف بين الدولة وقوى المجتمع المدني).⁽⁶⁾

(1) من القاعدة 1 إلى 5 ينظر: ابن عبد ربه، العقد الفريد، ج: 01، ص: 38، 49، 60، 79، 146.

(2) المرجع نفسه، ج، 1، ص: 146.

(3) ابن تيمية، السياسة الشرعية، ص: 194.

(4) المصدر نفسه، ص: 241.

(5) من القاعدة 9 إلى 12 ينظر محمد الخضر حسين، الأعمال الكاملة، ج: 04، ص: 106، 103، 105، 107.

(6) من القاعدة 13 إلى 20 ينظر، جاسم سلطان، قواعد في الممارسة السياسية، ص: 53، 7، 77، 81، 127، 129.

ثانياً: تطبيق لقاعدة وفقه تنزيلها.

القاعدة: (لا سلطان إلا بالرجال، ولا رجال إلا بالمال، ولا مال إلا بعمارة، ولا عمارة إلا بالعمل) وهذه القاعدة بمحاورها الخمسة تجمع جُلَّ ما تحتاج إليه الدولة والمجتمع في ترشيد الحكم والسياسة، ودفع عجلة التنمية، وتحقيق سنة الله في إعمار الأرض واستخلافها، بما يحقق مقصد الحكيم في كل ذلك، وهذا بعض البيان لتلك المعاني:

أولاً: (السلطان)؛ فلا بد من وجود سلطان تتألف من رهبته الأهواء المختلفة، وتجتمع لهبته القلوب المتفرقة، وتكفُّ بسطوته الأيدي المتغالبة، وتمتنع من خوفه النفوس العادية؛ لأن في طباع الخلق من الفساد ما لا يندفع إلا بمانعٍ قوي رادع.

والسلطان العادل يحفظ الدين ويحرس البيضة، ويذود عن الحياض، ويعمّر البلاد، ويهدب السبل، ويحفظ المال وينميها، وينصر المظلوم، ويأخذ على يد الظالم، ويقيم الحدود ويختار الولاية. (1)

ومن هنا ذهب جماهير العلماء لوجوب نصب الأئمة، وبينوا ضرورته بالعقل والإجماع، وهو من فروض الكفاية، قال الإمام أبو عمر الداني: (وإقامة الإمام مع القدرة والإمكان فرض على الأمة لا يسعهم في ذلك بين الأمة، ولا بين الأئمة). (2) جهله والتخلف عنه... وفرض إقامته من فروض الكفاية، (3) وقال القرطبي: (ولا خلاف إلا أن السلطان لن يستطيع أن يحقق ذلك بمفرده، بل لابد له من رجال معينين نصحة مخلصين)، ولذلك قال:

ثانياً: (لا سلطان إلا بالرجال)؛ فالرجال الأكفاء الجامعين بين القوة والأمانة هم سند السلطان وأعينه، والمقيمون لدولته، والمرشدون لسياسته، وهم أهل مشورته، والحاملون ألويته؛ لذلك كان الساسة الحكماء من يعولون في بناء دولهم، وخاصة عند ابتدائها، على خيرة الرجال، من العُصَب الصلبة، وأصحاب العقول الراجحة، والأنفس المتزّهة عن الدسائس والمكائد، وها هو سيدنا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أول ما أسس دولة المدينة جعل خيرة الناس صحابةً له يقرّبهم ويؤفدهم ويوعز إليهم المهام الكبار التي تنوء بحملها الجبال، فكانوا بطانة صالحةً مُصلحة وقوا بيعتهم ونشروا الدعوة في الآفاق في سنين عدداً؛ ولذلك لا يهلك السلطان بشيء كهلاكه ببطانة السوء، من أهل شورته، أو رجال دولته.

(1) ينظر: الماوردي، أدب الدنيا والدين، ج: 01، ص: 134.

(2) القرطبي، الجامع في أحكام القرآن، ج: 01، ص: 164.

(3) أبو عمر الداني، الرسالة الوافية، ص: 240.

ثالثاً: (ولا رجال إلا بالمال) ! لأن المال هو العصب الحساس للاقتصاد، ولا اقتصاد بغير مال، ولا أمة قوية بلا اقتصاد قوي، وهل يغني عن أمة كثرة رجالها، وهم لا يأكلون ما يزرعون، ولا يركبون ما يصنعون، ولا يلبسون ما ينسجون؟ ! وقد أولت الشريعة الإسلامية المال اهتماماً بالغاً، ووصفه القرآن بالخير وزينة الحياة الدنيا، وشرفه الله بإضافته إلى ذاته العلية: ﴿وَأَتَوْهُمْ مِّن مَّالِ اللَّهِ الَّذِي آتَاكُمْ﴾ [النور: 33].⁽¹⁾

وقد قال سعيد بن المسيب: «لا خير فيمن لا يحب المال، يعبد به ربه، ويؤدي به أمانته، ويصون به نفسه، ويستغني به عن الخلق»⁽²⁾ وتزداد أهمية المال إذا تعلق بنظام الأمة العام، قال الإمام الطاهر بن عاشور: (ما يُظنُّ بشريعة جاءت لحفظ الأمة وتقوية شوكتها وعزتها، إلا أن يكون لثروة الأمة في نظرها المكان السامي من الاعتبار والاهتمام، وإذا استقرينا الشريعة من القرآن والسنة الدالة على العناية بمال الأمة وثروتها والمشيرة، إلى أن به قوام أعمالها، وقضاء نوائبها، نجد من ذلك أدلة كثيرة تفيدنا كثرتها بأن للمال في نظر الشريعة حظاً لا يُستهان به).⁽³⁾

ومن هنا كانت الأمم الراشدة التي تسعى للرفعة والتمكين، دائمة السعي بخطى مدروسة لجلب المال وتنميته والحفاظة عليه، وليس عبثاً قال سيدنا يوسف للملك: ﴿قَالَ أَجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ﴾ [يوسف: 55] فكانت خبرة سيدنا يوسف الاقتصادية من أكبر الأسباب التي جعلت الأمة المصرية في رفعة وقوة.

ولقد شعرت بتلك المرارة التي أحس بها الطاهر بن عاشور وهو يستجلب النصوص التي تبين قيمة المال في الشريعة، ويظلم في الاستدلال على أهميته في صون الأمة ورفعتها، ثم ختم فقال: (وإنما أفضتُ في ذكر الأدلة لإزالة ما خامر نفوساً كثيرة من أهل العلم من توهم أن المال ليس منظوراً إليه بعين الشريعة إلا إغضاءً، وأنه غير لاقٍ من معاملتها إلا رفضاً).⁽⁴⁾

رابعاً: (ولا مال إلا بعمارة)؛ لأن المال إن لم يُرصد لتعمير الأوطان بما يخدم الإنسان فقد انسلخ من قصده، وصار كنزاً مذموماً، أو تبديراً ممقوتاً، ولهذا كانت مهمة الإنسان في هذه الأرض أن يعمرها

(1) ينظر، محمد رواس قلعه جي، مباحث في الاقتصاد الإسلامي، ص: 34.

(2) ينظر، ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ح: 29، ص: 280.

(3) محمد الطاهر بن عاشور: مقاصد الشريعة، ص: 450.

(4) المرجع نفسه، ص: 452.

﴿وَأَسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ [هود: 61]، وقيم فيها العدل ﴿لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ [الحديد: 25] ويسط فيها الرحمة ويتعد فيها عن الفساد والإفساد ﴿وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا﴾ [الأعراف: 56].⁽¹⁾

وعمارة الأرض في التصور الفقهي الراشد مترددة بين الضروريات والحاجيات والتحسينات - أصلا وتبعاً - بحسب متعلق الإعمار بمصلحة الفرد والجماعة والأمة، ولذلك فالأمم المتقدمة الراشدة تترك بصمتها العمرية في أوطانها بكل ما يجلب المصلحة ويدفع المفسدة، فتجد عندها عمارة المستشفيات والمساجد والمدارس والجامعات والطرق والمطارات والمحطات والبنيات والمؤسسات... على أحسن ما يكون الإعمار، فيكون ذلك سببا في عزّها ورفعته ورفقيها وتقدمها وصلاح أحوالها وانسجام شعوبها، وكلما انحطت الأمم حضاريا كلما كانت في إعراض عن العمران، وهذا مقياس مطّرد لا يكاد يتخلف.

خامسا: (ولا عمارة إلا بالعمل) إنه لا أضر على الأمم من التّعطل والبطالة والعجز والكسل، فإنها ستصير حينها في ذيل الأمم، وفي تفهقر؛ فتنشأ الآفات من كل جانب، وما أحسن توصيف الشيخ محمد الغزالي للتبطل بقوله: (هو جريمة خلقية واجتماعية، تصاب الأمم من جرائم بشرٍ مستطير، وقد نهي الدين عنه ووصى بأن يعمل المرء أي عمل يقيم أودّه أو يحفظ حياته وكرامته... ومن الحماقة التهوين من مصيبة البطالة، أو من آثارها المادية والمعنوية...)⁽²⁾.

وليست البطالة والتّعطل مقتصرة على بعض الناس الفقراء والضعفاء في بطالتهم البسيطة، بل هي تشمل ذاك التبطل المركب الذي يمارسه الكثير من النافذين والمترفين، فهم بطّالون في صورة عمّال، فاستنزفوا ثروات الأمة وأنفقوها على لهومهم ومتعهم، وهذه بطالة مركبة، وتلك بطالة بسيطة، والآلاف والملايين من المستضعفين في مسغبة مُزرية؛ ولذلك فلا قيام لأمة إلا بنهذ العجز والكسل لكل طبقات المجتمع، كل حسب قدرته وتخصّصه وما تيسّر له.

وقد وردت العشرات من النصوص الحاثّة على الضرب في الأرض للإعمار والتفاني في الخدمة، فأخبر الرسول ﷺ بأنه: «ما أكل أحدٌ طعاما خيرا من أن يأكل من عمل يده»⁽³⁾ و«ما من مسلم

(1) ينظر، جاسم سلطان، النسق القرآني ومشروع الانسان، ص، 28.

(2) محمد الغزالي، الإسلام والأوضاع الاقتصادية، ص: 45.

(3) صحيح البخاري، كتاب البيوع، باب كسب الرجل من عمل يده، من حديث المقدم، مرفوعا، رقم: 2072، ج: 01، ص: 598.

يغرس غرساً أو يزرع زرعاً فيأكل منه طير أو إنسان أو بهيمة، إلا كان له به صدقة»⁽¹⁾ وأن «أطيب ما أكلتم من كسبكم»⁽²⁾ وقال لأصحابه يوماً: «لأنَّ يحتطب أحدكم حزمة من حطب، فيحملها على ظهره فيبيعها، خير له من أن يسأل رجلاً، يعطيه أو يمنعه»،⁽³⁾ بل قال لهم في نص بليغ: «إن قامت الساعة وفي أحدكم فسيلة، فإن استطاع ألا تقوم حتى يغرسها، فليغرسها».⁽⁴⁾

وقد أخبرهم بأن العمل النافع هو جهاد في سبيل الله! فعن كعب بن حجرة -رضي الله عنه قال: مرَّ على النبي صلى الله عليه وسلم رجلٌ، فرأى أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم من جلده ونشاطه ما أعجبهم، فقالوا: يا رسول الله، لو كان هذا في سبيل الله، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: وما سبيل الله إلا القتل؟ إن كان خرج يسعى على ولده صغاراً، فهو في سبيل الله وإن كان خرج يسعى على أبوين شيخين كبيرين، فهو في سبيل الله، وإن كان يسعى على نفسه يُعَقِّها، فهو في سبيل الله، وإن كان خرج يسعى رياءً وتفاخراً، فهو في سبيل الشيطان»⁽⁵⁾ وهكذا تصير الأرض والسعي لإعمارها بجلائل الأعمال الدنيوية محراباً واسعاً يعادل بارقة السيوف!

ومن أعجب الأمور في الاهتمام بالعمل والنشاط الدؤوب، أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كان يستعيد من العجز والكسل.⁽⁶⁾

وهذا ليس بمستغرب على من فقه الشريعة في مقاصدها، وعلم أن إعمار هذه الدنيا من المقاصد والكيليات التشريعية الكبرى. إلا أن هذا العمل لا بد أن يكون منظماً، مخططاً له، مُتقناً غاية الإتقان، فقد صح عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال: «إن الله يحب إذا عمل أحدكم عملاً أن يتقنه».⁽⁷⁾

ويتلخَّص من هذه القاعدة الحماسية المعادلة التالية:

سلطان عادل + رجال أكفاء + مال سخي + تعمير للأرض + عمل متقن = سياسة راشدة .

- (1) صحيح البخاري، كتاب المزارعة، باب فضل الزرع والغرس، عن أنس، مرفوعاً، رقم: 2320، ص: 651.
- (2) أخرجه أحمد في مسنده، عن عبد الله بن عمرو بن العاص، رقم: 6678، ج: 11، ص: 262.
- (3) صحيح مسلم، كتاب الزكاة، باب: كراهة المسألة، من حديث أبي هريرة، مرفوعاً، رقم: 2400، ص: 422.
- (4) أخرجه البخاري في الأدب المفرد، باب اصطناع المال، عن أنس، مرفوعاً، رقم، 479، ص: 168.
- (5) أخرجه الطبراني في معجمه الأوسط، رقم: 6834، ج: 07، ص: 56، والبيهقي في شعب الإيمان، رقم: 9822، ج: 13، ص: 19، كلاهما عن أنس مرفوعاً، وصححه الألباني في صحيح الترغيب والترهيب، رقم: 1692، ج: 01، ص: 301.
- (6) أخرجه أحمد في مسنده، عن أنس مرفوع، رقم: 12166، ج: 19، ص: 208.
- (7) أخرجه الطبراني في الأوسط، رقم: 897، ج: 01، ص: 275.

■ المبحث الخامس: القواعد المنهجية العامة

○ تمهيد:

والمقصود بهذه القواعد المنهجية العامة تلك التي لا تختص بمبحث معين، وإنما هي عامة شاملة، تنخرط في معظم أبواب النظر الفقهي، وتضبط التصورات والتصديقات، وتثير العقل الفقهي في تعاطيه من النص والواقع.

ولهذه القواعد المنهجية صلة كبيرة بفقهاء السياسة الشرعية ونوازها ومستجداتها المعاصرة، ولذلك فإن جعلها منارات هادية في التعامل مع مسائل الفقه السياسي تأصيلاً وتنزيلاً = مؤذن بالوصول إلى اجتهادات معاصرة فيها تقريب وتسديد وتغليب، وبعد عن الشطط والتناقض.

وقد اخترت ستة قواعد، أحسبها من الأهمية الكبيرة في هذا الصدد، وقد جعلتها في المطالب الآتية:

- ◆ المطلب الأول: تصور المسائل تصوراً صحيحاً.
- ◆ المطلب الثاني: ضرورة التمييز بين الشريعة المعصومة، والفقه الاجتهادي.
- ◆ المطلب الثالث: أقوال العلماء يحتجُّ لها بالأدلة، ولا يُحتجُّ بها على الأدلة.
- ◆ المطلب الرابع: الإجماع المبنى على واقع تغير لا حجة فيه.
- ◆ المطلب الخامس: هل تاريخ المسلمين ما يقبل منه وما يُردّ؟
- ◆ المطلب السادس: اتفاق المذاهب الأربعة ليس إجماعاً، والحق غير محصور فيه.

◆ المطلب الأول: تصوّر المسائل تصوّراً صحيحاً.

قاعدة: "الحكم على الشيء فرعٌ عن تصوّره" (1)

وهذه القاعدة يذكرها المناطق والأصوليون، ومعناها: أن إثبات الشيء لشيء أو نفيه عنه، مبني على إدراك الشيء ومعرفة حقيقته، ودليل هذه القاعدة عقلي يتفق عليه جميع العقلاء. (2)

وتطبيقات هذه القاعدة في مسائل الحكم الراشد والسياسة الشرعية كثيرة جداً، ولها أهمية بالغة؛ لأن جل مسائل السياسة المعاصرة ونوازها معقدة ومركبة، ومن ثمّ تحتاج إلى إدراك صورها وحقائقها، حتى يكون التصوّر لها سليماً، والحكم عليها صحيحاً.

(1) ينظر، البيضاوي، الإجماع في شرح المنهاج، ج: 01، ص: 172.

(2) ينظر، معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية، ج: 23، ص: 27.

ولقد زلّت أقدام كثيرة في الحكم على بعض السياسات المعاصرة بسبب عدم حسن التصوّر لعاء، فنزل أصحابها نصوصاً وأحكاماً واجتهادات على غير صورها وفي غير معانيها.

وسأمثل لذلك بثلاثة مسائل معاصرة، وهي: حكم التظاهر السلمي، والديمقراطية، والدولة المدنية.

أولاً: حكم التظاهر السلمي: اختلف الفقهاء المعاصرون في حكم المظاهرات والاحتجاجية - ولو كانت سلمية- فأجازها جمهورهم، ومنعها البعض، وخاصة علماء نجد والحجاز، واعتبرها بعضهم فوضى وفساداً وخروجاً عن الحاكم بغير حق، بل أجاز بعضهم جواز قمع أصحابها والتنكيل بهم! وقد أفتى بعض المشايخ بعدم جواز تلك المظاهرات في الجزائر، تبعاً لتلك الفتاوى التي قيلت في الحجاز! (1) وهذا خطأ من أوجه:

1- أن تصوير تلك المظاهرات على أنها فوضى وفساد، ومن ثمّ تكييفها بأنها خروج على الحاكم بغير حق، لا يستقيم؛ لأن المظاهرات ليست سواء، فمنها ما فيه مفسدة، ومنها ما فيها مصلحة، ولا يصح الحكم عليها كلّها -رغم اختلافها- بحكم واحد.

2- أن تصويرها على أنها خروج على الحاكم -في الجزائر مثلاً- فيه إشكال كبير؛ لأن الحاكم نفسه أجازها، بل واعتبرها حقاً دستورياً للمواطن، ونص عليها الدستور الجزائري في مادته (49) وفيها: (... حرية التظاهر السلمي مضمونة للمواطن في إطار القانون الذي يحدّد كيفية ممارستها) (2) فإذا كان الحاكم أباحها وجعلها حقاً مشروعاً، فكيف يقال إذاً إنها خروج عليه؟! وسبب هذا التناقض والتضارب والضبابية حول هذه المسألة هو عدم تصوّرها تصوّراً صحيحاً، ومن ثمّ جاء تكييفها تكييفاً خاطئاً، فسيأتي الحكم عليها خاطئاً بعد ذلك.

ثانياً: حكم الديمقراطية: ذهب بعض المعاصرين إلى رفض الديمقراطية، وتصورها مناقضة للإسلام ومبدأ الشورى، وغلا بعضهم فوسمها بالكفر والشرك، بينما ذهب آخرون إلى أنها الشورى وأنها مقبولة في الجملة، وأراد البعض أن يجعل لها مصطلحاً مركباً (شوراقراطية) ! وكل هذه الأقوال فيها إشكالات، وسبب ذلك هو عدم حسن تصوّر معنى الشورى ومعنى الديمقراطية.

فظن البعض بأن الشورى في الإسلام هو نظام كامل، ولذلك فيستغنى به عن الديمقراطية، التي

(1) ينظر مثلاً، محمد علي فركوس: منصب الإمامة الكبرى أحكام وضوابط، ص: 70 وما بعدها.

(2) الدستور الجزائري، المادة: 49.

فيها الكثير من الإشكالات، وغاب عنهم بأن الشورى مبدأ وليس نظاماً.

وأما القابلون للديمقراطية فلما نظروا إلى بعض مبادئها الموافقة لمبدأ الشورى ظنوها مثلها أو مشابهة لها، فقبلوها.

والحقيقة أنه لا يُستطاع الحكم على الديمقراطية بالإباحة أو الحرمة إلا إذا أخذنا عنها تصوراً عاماً شاملاً صحيحاً، ودراسة مبادئها وفلسفتها، بغض النظر عن بعض التطبيقات الزمنية من بعض الناس.

وبغض النظر عن التعريفات الأكاديمية للديمقراطية، فإن مآلها هو: (أن يختار الناس من يحكمهم ويسوس أمرهم، وألا يُفرض عليهم حاكم يكرهونه، أو نظام يكرهونه، وأن يكون لهم حق محاسبة الحاكم إذا أخطأ، وحقّ عزله وتغييره إذا انحرف، وألا يُساق الناس -رغم أنوفهم- إلى اتجاهات أو مناهج سياسية لا يعرفونها ولا يرضون عنها).⁽¹⁾

فهذا هو جوهر الديمقراطية الحقيقية، والتي أوجدت البشرية لها صيغاً وأساليب عملية، مثل الانتخاب والاستفتاء العام، وترجيح رأي الأكثرية، وتعدّد الأحزاب السياسية، وحقّ الأقلية في المعارضة، وحرية الصحافة، واستقلال القضاء.

وجوهر هذه الديمقراطية يتفق مع الإسلام، ولا يخالف أصوله التشريعية ومقاصده العامة.⁽²⁾

نعم، للديمقراطية بعض الفلسفة من الناحية الاقتصادية (النظام الرأسمالي)، أو الثقافة (الليبرالية)؛ بمعنى الحرية المطلقة، أو التشريعية؛ من جعل الحكم المطلق للشعب ولو خالف شرع الله... وهذا مرفوض قطعاً، غير أن هذه اللوازم لا تدلّ على الماهية، ويمكن للمسلمين في سياستهم أن ينتقوا من الديمقراطية ما يتفق مع جوهر الإسلام، ويُعرضوا عمّا يخالف ذلك، والواقع يقول: أن الديمقراطية هي أحسن الموجود، ولمن شاء أن لا يسميها ديمقراطية فلا حرج، فلا مُشاحة في الاصطلاح، والأحكام لا تتغيّر بتغير الأسماء، وتوطّ الأحكام الشرعية بمعان وأوصاف لا بأسماء وأشكال، كما هو مقرّر في قواعد الفقه. وفقد سمي ابن خلدون ديمقراطية روما بـ: "الشورى" فقال: (وقد سُمّوا ولاية الملوك عليهم، فعزلوهم، وصار أمرهم شورى).⁽³⁾

ومن هنا وجب على الباحث في الفقه السياسي المعاصر عند التطرّق لمسألة الديمقراطية، أن

(1) يوسف القرضاوي، من فقه الدولة في الإسلام، ص: 131.

(2) ينظر، أحمد الريسوني، الأمة هي الأصل، ص: 31.

(3) عبد الرحمان بن خلدون، تاريخ ابن خلدون، ج: 02، ص: 233.

يعالج كل قضية من قضاياها على انفراد، فينظر في شقها السياسي والاقتصادي والثقافي والإيديولوجي، ويجعل لكل حكمه، بحسب تصورها وحقيقتها ومآلها، ولا يحكم على الكل بحكم واحد، وهي مختلفة في تصوراتها ومعطياتها وقضاياها وتطبيقاتها.

والخلاصة: أن الديمقراطية هي خير الموجود، وهي تراكم للتجارب البشرية في السياسة والحكم عبر التاريخ، وأن جوهرها لا يخالف الإسلام وخاصة في شقها السياسي، وبعض فلسفتها الاقتصادية والثقافية مرفوض. (1)

ثالثاً: الدولة الدينية والمدنية.

يكثر الحديث في العقدين الأخيرين عن جدلية الدولة الدينية والمدنية، وفي الحقيقة أن هذين المصطلحين فيهما الكثير من الإشكال واللبس، ولذلك لا بد من تحرير القول فيهما ليكون التصور لهما صحيحاً والحكم سليماً.

فأما ما يتعلق بالدولة الدينية، فهو مصطلح هلامي فضفاض يحتمل عدّة تصورات، فإن كان المقصود به الحكم التيوقراطي الذي تكون فيه الكلمة لرجال الدين مطلقاً، فيتصرفون في سياسة الناس وكأنهم يتكلمون باسم السماء، فهذا مرفوض، وليس في الإسلام دولة دينية بهذا المعنى.

وإن كان المقصود هو أن يكون الدين وشريعته ونصوصه القطعية من مراجع سياستها ونظامها، بحيث لا تخالف سياستها القطعي من نصوص القرآن والسنة، فالدولة الدينية بهذا المفهوم لا إشكال فيه. وأما ما يتعلق بالدولة المدنية، فإن كان المقصود بها أن تكون الكلمة فيها للشعب المدني، وبناء دولة المواطنة والحق والحريات ورفض الاستبداد، فلا حرج في ذلك، وإن كان المقصود هو إلغاء المرجعية الدينية من سياستها، فهذا المعنى مرفوض، لأنها تصير حينئذ علمانية يرفضها الإسلام.

على أن هناك أمراً ينبغي التنبيه عليه، وهو أن هذا المصطلح (الدولة الدينية) و(الدولة المدنية) هو خطأ من حيث الاصطلاح؛ لأن الدولة هي ذات معنوية مكونة من: شعب وأرض وحكومة وسيادة،

(1) للتوسع أكثر حول الديمقراطية، ينظر: يوسف القرضاوي، الدين والسياسة، ص: 145.

وأحمد الريسوني: الفكر الإسلامي وقضايا السياسة المعاصرة، ص: 75، والأمة هي الأصل، ص: 31. ومحمد الحمري: كتاب الديمقراطية الجذور وإشكالات التطبيق.

ونواف القديمي: أشواق الحرية.

وسلمان العودة، أسئلة الثورة، ص: 131.

وراشد الغنوشي، الديمقراطية وحقوق الإنسان في الإسلام، ص: 59 وما بعدها.

وهذه لا يلحقها هذا التوصيف، وإنما الوصف يلحق الحكومة أو النظام، فيقال: حكومة دينية أو نظام ديني أو مدني، ولا يقال دولة دينية أو مدنية.

◆ المطلب الثاني: ضرورة التمييز بين الشريعة المعصومة والفقهاء الاجتهادي

القاعدة: (الشريعة معصومة، والفقهاء اجتهادي، يؤخذ منه ويُردُّ)

وهذا القاعدة مهمة جداً في التعامل مع النصوص والآراء، وخاصة في مسائل السياسة الشرعية؛ إذ كثيراً ما يختلط الحكم المؤسَّس على نصوص القرآن والسنة القطعية، وبين الآراء والأحكام الاجتهادية للعلماء، ولو كانت استنباطاً من النصوص بالمفاهيم والتأويلات.

والخلط بين هذا وذاك يؤدي إلى نتائج عكسية في كثير من المسائل المتعلقة بالسياسات الشرعية، وخاصة في النوازل المعاصرة. وقبل التمثيل لذلك بمجاذب واقعية لا بد أن أقدم بمقدمة تعريفية لكل من الشريعة والفقهاء، وميزة كل منهما وحدوده.

أولاً: الشريعة: لغة: هي مورد شاربة الماء، واشتق من ذلك الشريعة في الدين، والشريعة، وهي: ما شرعه الله لعباده من الدين. وقد شرع لهم يشرعُ شرعاً، أي: سنَّ. والشارع: الطريق الأعظم.⁽¹⁾

واصطلاحاً: هي: (الأحكام التي شرعها لعباده، سواء أكان تشريع هذه الأحكام بالقرآن أم بسنة النبي ﷺ من قول أو فعل أو تقرير).⁽²⁾

ومن هذا التعريف يتجلى بأن الشريعة هي وضع إلهي لا دخل فيه للاجتهد؛ ولذلك فقد بالغ الشيخ سيد سابق لما عرّف الشريعة بقوله: (هي مجموعة الأحكام المأخوذة من الكتاب والسنة والاجتهاد)⁽³⁾ فيأدرج الاجتهاد -هنا- لا معنى له، وهو خلط بين الشريعة الإلهية والفقهاء البشري.

ومن هنا فالشريعة تشتمل على العقيدة والأخلاق والعبادات والمعاملات، ولا مجال للرأي فيها، وتحريم مخالفتها.

ثانياً: الفقه: لغة: مطلق الفهم، واصطلاحاً: (العلم بالأحكام الشرعية العلمية التي طريقها الاجتهاد).⁽⁴⁾

(1) ينظر، إسماعيل الجوهري، الصحاح، ص: 543.

(2) عبد الكريم زيدان، المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، ص: 34.

(3) ينظر: سيد سابق، خصائص الشريعة الإسلامية ومميزاتها، ص: 03.

(4) أبو إسحاق الشيرازي، اللّمع في أصول الفقه، ص: 06.

وبهذا القيد في التعريف (الاجتهاد) يُدرك الفرق بين الشريعة والفقہ، إلا أن الأحكام الفقهية على درجتين، منها ما يضعف فيها الاجتهاد أو ينعدم، وهي المسائل الفقهية في المعلوم من الدين بالضرورة كوجوب الصلاة وحرمة الزنا، ومنها ما يغلب عليه جانب الرأي والاجتهاد، وهذا النوع لا يعتبر من الشريعة، وهو أكثر أنواع الأحكام الفقهية واجتهادات الفقهاء. (1)

وثمره هذا التفريق في مسائل السياسة الشرعية مهمة جداً، لأن السياسة الشرعية هي جزء من الفقه الإسلامي العام، وأغلب مسائلها عرِّي عن النصوص الخاصة أو الصريحة، بله القطع، وهذا مؤذن في تطوير المسائل، وإعادة النظر في كلام القدماء من فقهاء السياسة وعدم أخذ أقوالهم مسلمة، وكذلك يجد الفقيه المعاصر مندوحة وفسحة كبرى في الانطلاق لاجتهاد معاصر مرن لبناء فقه سياسي يراعى الكليات ولا يقيد نفسه أسيراً في ضيق الجزئيات والصور القديمة... والأمثلة على ذلك كثيرة متشعبة، وهذا مثال لبعض تلك المسائل الفقهية القديمة والمتجددة، والتي فيها الاختلاف، وهي مسألة تقسيم الجهاد إلى: دفع وطلب.

فهذا التقسيم القديم هو اصطلاح حادث، ولم يرد في القرآن ولا السنة الصحيحة صريحاً، بل هو قول فقهي تأسس على واقع عالمي حينها؛ لأن السياسة الدولية كانت مؤسسة في علاقاتها مع الآخر على التوسع الإمبراطوري والحرب الاستباقية، وكذلك ما يتبع ذلك من تقسيم الديار إلى دار إسلام ودار حرب، فهو اجتهاد فقهي غير منفك عن سياقه التاريخي، ولذلك فإعادة النظر فيه الآن وتجديد القول فيه لتغيُّر الواقع لا حرج فيه، بل هو واجب، والأحكام الفقهية تتغير بتغير الزمان والمكان، ومن الخطأ جلب كلام الفقهاء القديم للاستدلال به على هذه المسألة، في واقع مغاير، ونسبة المعترض عليه إلى مخالفة الشريعة هو ضرب من الانحراف في التعاطي مع الواقع.

◆ المطلب الثالث: أقوال العلماء يحنج لها، لا بها.

القاعدة: (أقوال العلماء يحنج لها بالأدلة، لا يحنجُ بها على الأدلة). (2)

ومعناها: أن أقوال العلماء، ليست أدلّة في نفسها، ولذلك لا تُساق عند الاستدلال على وجه التسليم والحاجة، وإنما هي مفتقره لِيُستدل لها بالأدلة الشرعية ليظهر قوتها من ضعفها، فيقال: قال فلان وهذا الدليل على قوله، لكن لا يقال المسألة حكمها كذا، والدليل هو قول فلان. والدليل هنا

(1) ينظر، عبد الكريم زيدان: المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، ص: 57

(2) ينظر، ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، ج: 01، ص: 461.

يُقصد به التّقلي الصحيح، أو العقلي الصريح، أو كلاهما.

وبتعبير آخر لهذه القاعدة: لا يُنزل كلام غير المعصوم منزلة كلام المعصوم.

وثمرّة التأصيل لهذه القاعدة هو: ترتيب الأدلة وإنزالها منزلتها في الاستدلال على المسائل؛ لأنّ عكس هذه القاعدة، أو عدم مراعاتها يؤدّي إلى نتائج غير سليمة، تصوّراً وتصديقاً.

طبعاً، هذا لأهل الاجتهاد المرتفعون عن التقليد المحض، أما العوام، فإن (فتاوى المجتهدين - لهم - كأدلة الشرعية بالنسبة للمجتهدين)،⁽¹⁾ ولذلك كان (قول المجتهد، دليل العامي)،⁽²⁾ وقد دلّ على ذلك واحتجّ له الإمام الشاطبي في الموافقات، بما لا مزيد عليه.

فإذا أتينا إلى تنزيل هذه القاعدة وتطبيقاتها على مسائل الحكم والسياسة الشرعية وُجِدَت منتشرة الورود؛ إذ كثير من أقوال العلماء، وخاصة الذين كتبوا في "الأحكام السلطانية" و "الفقه السياسي" تُعامل معها على أنّها مسلمات، أو على الأقل أقوالاً راجحة، وهي عند التحقيق = تحتاج إلى تحرير ومناقشة ومراجعة، إذ هي مبنية على مجرد أقوال، وليس على أدلة شرعية واضحة، وبعضها كان مبنيًا على مراعاة المصلحة وتقليل المفسدة، أو أعمال لفقه الاستضعاف، أو التماشي مع الواقع وإكراهاته المريرة، وبعضها بني -أصلاً- على مغالطات !

ومن هنا وجب التفريق -حين البحث في مسائل الفقه السياسي- وتحديد قضاياه، بين الأقوال المدلّلة، والأخرى المجرّدة عن الأدلة، أو الاستدلال الصحيح، مع كامل الاحترام والاعتذار للعلماء القائلين بتلك الأقوال، ولهذا يجب (تحرير المسائل قبل توجيه اجتهادات العلماء)،⁽³⁾ والمقصود: تحرير المسائل بأدلتها، ثم فهم كلام العلماء من خلال ذلك، وجعل هذا التحرير هو ميزان الخطأ والصواب.⁽⁴⁾

وهذا مثال تطبيقي يتّضح به المقصود:

- حكم انعقاد البيعة للحاكم بالثلاثة والاثنين، بل والواحد!

من المعلوم بأن الأصل في البيعة أنّها = عقدٌ رضائيٌّ بين الحاكم والأمة، وأنّ الشورى في البناء واجبةٌ ملزمة، وأنّ الإمامة عقْدٌ لا يلحقه الإكراه، كما مرّ معنا في الفصل الأول في قيم البناء السياسي،

(1) أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، ج:01، ص: 461.

(2) المرجع نفسه، الصفحة نفسها .

(3) ينظر، حاتم العوني، تراثنا الاجتهادي، ص: 52.

(4) المرجع نفسه.

وهذا الذي كان عليه العمل في العهود الراشدية الأولى.

لكن لما طال الأمد وانقلب الحكم في كثير من تاريخ المسلمين إلى الجبرية والملك العَضُوض، انقلبت الشورى إلى كيفية صورية لا حقيقية لها في الواقع، واستُخِدَتْ مصطلح "أهل الحل والعقد" لنزع سلطان الأمة وجعله لطائفة مختارة من الحاكم، وأُسْقِط حَقُّ الأمة الفعلي في اختيار حكامها. وصار الحاكم يُعَيَّن ثم يبايع من عدّة أفراد لا يمثلون الأمة ولا يعبرون عن إرادتها.

وقد انساق كثير من الفقهاء في شرعنة ذلك، بل محاولة جلب الأدلة الشرعية، والتأصيل له والمحااجة عليه، حتى أجاز الكثير منهم انعقاد الإمامة بالواحد!

واسمع مثلاً للإمام الرّملي الشافعي،⁽¹⁾ وهو يقول: (ويكفي بيعة واحد انحصار الحل والعقد فيه!)⁽²⁾ ولا يظنّ أحد بأن هذا القول المنسوب لجمهور الفقهاء القدامى، قد صار مسألةً تاريخيةً جدليةً وحسب، بل يوجد من يدافع عنه، ويحاول أن يتأوّل لأصحابه، ويستدل على قولهم هذا ويبرّزه! وقد حاول الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي، في كتابه "الشورى في الإسلام" أن يستدل للفقهاء القائلين بذلك، فقال: (إن معنى كلامهم هذا، أن العبرة بمن تنعقد الإمامة باختيارهم، أن يكونوا لساناً معبراً عن رأي الأمة، بأن يكون لهم من الشوكة ما يجعلهم مطاعين للناس عامّةً، في كل ما يصدر عنهم من رأي، فإذا تحقّق فيهم هذا الوصف، فلا عبرة بكثرتهم أو قلتهم. ولمزيد من إيضاح هذا المعنى فرضوا هذا التصور البديهي، تجسيداً للفكرة، ومبالغة في التركيز عليها، فقالوا: حتى لو أن فرداً واحداً أُتِيح له من العصبيّة والشوكة والخبرة وثقة جميع الناس به؛ ما يجعل حكمه ورأيه محل رضا الجميع! فإن اختيار هذا الواحد وبيعته تكفي في انعقاد الإمامة لمن وقع عليه اختياره وأعطاه صفقة يده؛ ذلك لأن بيعة هذا الواحد في حكم بيعة الأمة كلها. وهذا مع ندرته لا يُتصوّر إلا إذا انحصرت صفة أهل الحل والعقد في يده!)⁽³⁾

أقول في كلام الشيخ البوطي -رحمه الله- إيغالاً في توجيه كلام الفقهاء الذين أجازوا بيعة الواحد، والصوّر التي ذكرها لا توجد إلا في الأذهان، وأمّا في الواقع والحقيقة فلم تتحقّق يوماً، وكان يكفي الشيخ أن يقول: الأصل في البيعة أن تكون برضا الأغلبية، وهو الذي ثبت به عمل الراشدين، وأن ما

(1) هو: محمد بن أحمد بن حمزة، شمس الدين الرّملي، فقيه الديار المصرية في عصره، ومرجعها في الفتوى، يقال له: الشافعي الصغير، ونسبته إلى الرملة (من قرى المنوفية في مصر) ولد بالقاهرة سنة: 919هـ، وتوفي بها سنة 1004هـ، له شروح وحواشي كثيرة، من أهمها:

نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، ينظر، الرزكلي: الأعلام، ج: 06، ص: 07.

(2) شمس الدين الرّملي، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، ج: 07، ص: 410.

(3) محمد سعيد رمضان البوطي، الشورى في الإسلام، ص: 108.

ذكره الفقهاء كان مبنياً على فقه الضرورة ومحكوماً بإكراهات الواقع وورد في سياق تاريخي استثنائي، وأنه ليس أصلاً يقاس عليه. لو قال هذا لكان أنصف وأقوم.

ولقد كان الإمام ابن تيمية أقرب إلى الموضوعية في هذه المسألة، فقال في ردِّ ذلك: (... ليس هذا قول أهل السنة، وإن كان بعض أهل الكلام يقولون: إن الإمامة تنعقد ببيعة أربعة، كما قال بعضهم: تنعقد ببيعة اثنين، وقال بعضهم: تنعقد ببيعة واحد، فليست هذه أقوال أئمة السنة، بل الإمامة عندهم تثبت بموافقة أهل الشوكة عليها، ولا يصير الرجل إماماً حتى يوافق أهل الشوكة الذين يحصل بطاعتهم له مقصود الإمامة...).⁽¹⁾

فقارن هذا بقول الإمام الماوردي: (قالت طائفة: لا تنعقد البيعة إلا بجمهور أهل العقد والحل في كل بلد ليكون الرضاء به عاماً والتسليم لإمامته إجماعاً، وهذا مذهب مدفوع...).⁽²⁾

والمقصود بالإجماع هنا هو الأغلبية وليس الإجماع الأصولي، وأما استنكار الإمام الماوردي لهذا المذهب ودفعه فلا حجة فيه، فهو الذي يمثل الحقيقة في الفقه السياسي الراشد.

ثم قال: (وقالت طائفة... أقل ما تنعقد به خمسة... وقال آخرون: بثلاثة منهم يتولاها أحدهم برضا الاثنين؛ ليكونوا حاكماً وشاهدين، كما صح عقد النكاح بولي وشاهدين)!

وهذا قياس عجيب، فكيف يقاس أمر الأمة كلها على مسألة عقد نكاح يتعلق برجل وامرأة؟! ثم قال: (...وقالت طائفة تنعقد بواحد، لأنَّ العباس قال لعلي (رضوان الله عليهما) " امدد يدك أبايعك فيقول الناس: عمُّ رسول الله ﷺ بايع ابن عمِّه، فلا يختلف عليك اثنان"؛ ولأنه حكمٌ، وحكمٌ الواحد نافذ!).⁽³⁾

وهذا الاستدلال مرفوض، أثراً ونظراً؛ لما يلي:

أولاً: أثر العباس هذا لا يُعرف له سند، وقد ساقه الإمام الماوردي هكذا بلا زمام، وقد بحث عنه طويلاً، فلم أعثر له على سند صحيح ولا ضعيف، بل ولا موضوع!

ثانياً: إن صحَّ الأثر: فلا حجة فيه على ما أراد الإمام الماوردي؛ لأن غايته هو تشجيع الناس على المبايعة، لا غير، بدليل قوله: (فلا يختلف عليك اثنان).

(1) ابن تيمية، منهاج السنة، ج: 01، ص: 527.

(2) أبو حسن الماوردي، الأحكام السلطانية، ص: 06.

(3) المرجع نفسه.

ثالثاً: قوله: (ولأنه حكم، وحكم الواحد نافذ) ! استدلال غريب جداً؛ لأن حكم الواحد ينفذ في العقود الفردية كالبيع والشراء والنكاح، وأما العقد المتعلق بالأمة ومصيرها، فلا ينفذ فيه حكم الواحد ولا العشرة ولا الخمسين، حتى يكون الأمر شورى لعموم المسلمين أو من يمثلهم.

ولقد زاد في الاستدلال لبيعة الواحد ونفاذها الإمام القلقشندي⁽¹⁾ فزاد الاستدلال إغراباً، فقال: (وقد قيل : إن بيعة الصديق انعقدت ببيعة عمر وحده!).⁽²⁾

وهذه مغالطة؛ لأن بيعة الصديق كانت بعموم الناس، وأما مبادرة عمر في بسط يده وإعلان البيعة، فلو لم يرض الناس بذلك بعده لما انعقدت، فهو مثل الترشيح والتشجيع، ثم إنها كانت حالة استثنائية في ظروف خاصة، ولذلك قال عمر رضي الله عنه: (وقد بلغني أن قائلاً منكم يقول: لو قد مات عمر، بايعت فلاناً، فلا يغترنَّ امرؤ أن يقول: إن بيعة أبي بكر كانت فلتة، ألا وإنها كانت كذلك، إلا أن الله وقى شرّها، وليس فيكم اليوم من تُقَطَّعُ إليه الأعناق مثل أبي بكر... فمن بايع أميراً عن غير مشورة المسلمين فلا بيعة له، ولا بيعة للذي بايعه، تغرّة أن يُقتل).⁽³⁾

إذن، فقد كانت بيعة أبي بكر بتلك الطريقة فلتة، أي: فجأة، والفلتة: كل شيء فُعل من غير روية، وإنما بُدِر بها خوف انتشار الأمر، ومثل هذه البيعة الجديرة بأن تكون مهيّجة للشتر والفتنة، فعصم الله من ذلك ووقى.⁽⁴⁾

وقوله: " تَغْرَةَ أَنْ يُقْتَلَ "، أي: خوفاً أن يُقتل، وفي هذا إنذار واضح من ذاك الفعل.

وقد قال عمر كذلك: (فمن تأمّر منكم على غير مشورة من المسلمين فاقتلوه).⁽⁵⁾

قال ابن حجر: (من دُعِيَ إلى إمارة من غير مشورة، فلا يحلُّ له أن يقبل...).⁽⁶⁾

ولهذا قال ابن تيمية في بيعة الصديق المذكورة: (...ولو قُدِّر أن عمر وطائفة معه بايعوه، وامتنع

(1) هو: أحمد بن علي أحمد الفزاري القلقشندي (نسبة إلى إحدى قرى القلوية، بقرب القاهرة)، وكان عالماً جليلاً، وفي أبنائه وأجداده علماء أجلاء، لم مؤلفات كثيرة، من أهمها: صح الأعشى في قوانين الإنشاء، أربعة عشر مجلداً، و: مآثر الإنافة في معالم الخلافة، مجلدان. ولد سنة: 756هـ، وتوفي بالقاهرة، سنة: 821هـ.

(2) أحمد بن علي القلقشندي، مآثر الإنافة في معالم الخلافة، ج: 01، ص: 44.

(3) أخرجه أحمد في مسنده من حديث عمر، رقم: 391، ج: 01، ص: 451.

(4) ينظر: ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، ج: 03، ص: 467.

(5) ينظر، عبد الرزاق الصنعاني، المنصف، ج: 12، ص: 154.

(6) ينظر، ابن حجر، فتح الباري، ج: 12، ص: 154.

الصحابة عن البيعة، لم يصِرَ إماماً بذلك، وإنما صار إماماً بمبايعة جمهور الصحابة الذين هم أهل القدرة والشوكة؛ ولهذا لم يضر تخلف سعد بن عبادَةَ رضي الله عنه؛ لأن ذلك لا يقدر في مقصود الولاية، فإن المقصود حصول القدرة والسلطان اللذين بهما تحصل مصالح الأمة، وذلك حصل بموافقة الجمهور على ذلك⁽¹⁾، فما أجمله من نصّ مشرق، من إمام فقيه مُتبصّر.

والخلاصة: أن ما ذكره كثير من الفقهاء والمتكلمين من انعقاد الإمامة بالخمسة والأربعة والثلاثة والواحد... إذا كان هذا الواحد انحصر فيه الحل والعقد! هو قول ليس عليه برهان، بل هو مخالف للأدلة الشرعية والقواعد السياسية الراشدة وعمل الصحابة الكرام، وهو قول بعيد عن الواقع، ولا حقيقة له في التاريخ الراشدي، بل هو إلى الوهم أقرب، وفيه فتح باب الفساد السياسي، والعوج الدستوري، والاستبداد في الحكم.

والمقصود بهذا، هو التمثيل لتلك القاعدة المذكورة، ومحاولة تنزيلها على بعض مسائل الفقه السياسي؛ فتزول كثير من الإشكالات.

وتلك القاعدة: "أقوال العلماء يستدل لها، لا بها" وقاعدة: "تحرير المسائل، قبل توجيه اجتهادات العلماء" مُسَعِّمَتَانِ حقا في كثير مسائل الفقه السياسي المشكّلة، ومزيلة لكثير من الضبابية والاضطراب في جمهور من مسائل الفقه السياسي المعاصر.

◆ المطلب الرابع: الإجماع العرفي والمصلحي، ومدى حجّيته.

القاعدة: (الإجماع المبني على واقع أو عرف تغيّر؛ لا حُجَّة فيه)⁽²⁾

الإجماع هو الأصل الثالث في مراتب الأدلّة الشرعية، ولا خلاف بين العلماء في حجّيته - من حيث الجملة - إلا ما حُكِيَ من خلاف بعض الشيعة والخوارج والمعتزلة.⁽³⁾ إلا أن البعض من الأصوليين شكّك في حجّية بعض أنواعه، بل واستحالة انعقاده أصلا، ولذلك لا بُدّ من تحرير القول في ذلك، بذكر أنواعه، وحجّية كل منها؛ لأنها ستنبغنا في كثير من المسائل السياسية، عند التطبيق.

(1) ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، ج: 01، ص: 530.

(2) ينظر يوسف القرضاوي، الاجتهاد: ص: 40، والبوطي، الشورى في الإسلام، ص: 45.

(3) ينظر، ابن قدامة، روضة الناظر، ص: 379، والأمدي، الإحكام، ج: 01، ص: 216.

أولاً: أنواعه وحجتيته:

1- الإجماع؛ بمعنى المعلوم من الدين بالضرورة، وهذا لا خلاف في حجتيته أصلاً، وهو الذي عناه الإمام الشافعي في ذكره للإجماع في كتبه، حيث يقول-مثلاً-: (هو الذي لو قلت: أجمع الناس لم تجد من حولك أحداً يعرف شيئاً يقول: ليس هذا بإجماع، فهذه الطريقة التي يُصدَّقُ بها من ادَّعى الإجماع).⁽¹⁾

وقال أيضاً: (لستُ أقول، ولا أحد من أهل العلم: هذا مجتمع عليه، إلا لما لا تلقى عالماً أبداً، إلا قال لك وحكاه عنمن قبله، كالظهر أربع، وكتحريم الخمر، وما أشبه هذا).⁽²⁾
وفي هذا يقول الناظم:

إجماعُ أهل العلم طرّاً حُجَّةٌ ومخالفُ الإجماع في كُفْرانِ
هو حاصلٌ في كلِّ أمرٍ ضرورةً كشهادة الإسلام والإيمانِ
أو كالصلاة أو الزكاة وحجّنا ووجوبها لجماعة الأعيانِ
لا، ليس إجماعاً مقالُهُ أكثرُ كلاً، ولا بلدٌ من البلدانِ⁽³⁾

وهذا الإجماع حجة قطعية، ويمكن القول بأنه: (ما اتفق عليه المسلمون من الأحكام الثابتة في الكتاب والسنة)⁽⁴⁾ ومنكره يكفر لمخالفته المعلوم من الدين بالضرورة، والخروج عن الجماعة، وهذا لا يكون إلا في نصّ من نصوص الكتاب والسنة لم يقع الاختلاف فيه.

2- إجماع الصحابة: وهذا أيضاً حجة عند عامة أهل العلم، والخلاف فيه شذوذ من القول.⁽⁵⁾

3- الإجماع الأصولي: وقد عرّفوه بقولهم: (اتفاق المجتهدين، من أمة محمد صلى الله عليه وآله وسلم، بعد وفاته، في عصر من العصور، على حكم شرعي).⁽⁶⁾

(1) ينظر، الشافعي، جماع العلم، ص: 29.

(2) ينظر، الشافعي، الرسالة، ص: 534.

(3) ينظر، مراد شكري، تحقيق الوصول إلى علم الأصول، ص: 41.

(4) ينظر، يوسف الجديع، تيسير علم أصول الفقه، ص: 150.

(5) ينظر، ابن الحزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج: 04، ص: 144.

(6) ينظر، وهبة الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، ج: 01، ص: 369.

والجمهور على اعتباره حجة، وعلى إمكان انعقاده ! وفي الحقيقة: هو شيء خيالي لا وجود له في الواقع، ولا يوجد أمرٌ واحدٌ يصحّ أن يُدعى أنه أُجمِع عليه بتلك القيود الواردة في التعريف؛ لأن الاتفاق لا بد فيه من الإحاطة بأن ذلك الحكم قد أقرّه الجميع بأمانة صحيحة على الموافقة، مع انتفاء الموانع، وهذا أمرٌ لم يقع قطّ، فهذا من الناحية الواقعية تاريخياً مستحيل؛ لأن الأمة بعد أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قد تفرّقت في البلدان حتى بلغت حدّ استحالة جمعها على أمر. (1)

ولقد سجّل هذه الملاحظة محمد مصطفى شلبي بعبارة بليغة يحسن نقلها، قال: (صوّروا ذلك الإجماع بصورة العِصمة، حيث ألقوا عليه سياجا منيعا من الإجلال، فوسموا المخالف له بالكفر والفسوق والعصيان... ومن راجع كلامهم فيه كدليل من الأدلة، وإثباتهم له، وجد أدلته كلها ظنية لا تفيّد قطعاً...). (2)

ولذلك قال الإمام أحمد: (ما يدّعي الرجل فيه الإجماع هذا الكذب، من ادّعى الإجماع فهو كذب، لعلّ الناس قد اختلفوا). (3)

4- الإجماع السكوتي: وهو أن يُيدي المجتهد رأيه في مسألة ويُعرف هذا الرأي ويشتهر ويبلغ الآخرين فيسكتوا، ولا ينكرون صراحة، ولا يوافقون عليه صراحة، مع عدم المانع من إبداء الرأي. (4)

فقد قال بحجته أكثر الحنفية، وهو قول الحنابلة، بينما ذهب المالكية والشافعية إلا أنه ليس إجماعاً ويُعتبر حُجّةً ظنية. (5)

وفي الحقيقة هذا لا يعدّ إجماعاً، بل هو رأي جماعة من فقهاء، محصورةٌ بعدد يسيرٍ محدودٍ، ولا يصلح أن يكون ديناً يُحجّرُ على الأمة بعدم مخالفته، ويكون ديناً إلى يوم القيامة. (6)

وإذا أتينا إلى تنزيل مسائل السياسة الشرعية على هذه الأنواع من الإجماعات وجدناها شبه مفقودة في النوع الأول والثالث والرابع، وقليلة جداً في الثاني، ومن ثم فهي عريّة عن القطع، وبعد البحث والاستقراء في المؤلفات التي حاولت أن ستقصي مسائل الإجماع في السياسة الشرعية، وجدت

(1) ينظر ابن حزم، الإحكام، ج: 04، ص: 151، ويوسف الجديع، تيسير أصول الفقه، ص: 150.

(2) محمد مصطفى شلبي، تعليل الأحكام، ص: 345.

(3) رواه عبد الله بن الإمام أحمد عنه في مسأله، رقم: 1587، ج: 01، ص: 439.

(4) ينظر، الطوفي، شرح مختصر الروضة، ج: 03، ص: 78، وعبد الكريم زيدان، الوجيز في أصول الفقه، ص: 145.

(5) ينظر، السبكي، جمع الجوامع، ص: 330، ومحمد الأمين الشنقيطي، نثر الورود، ص: 438.

(6) ينظر، يوسف الجديع، مرجع سابق، ص: 152.

أوسع بحث هو رسالة الباحث د. فهد بن صالح بن محمد اللحيان (رسالة دكتوراه): "مسائل الإجماع في الأحكام السلطانية"، وقد أورد فيها عشرات المسائل الإجماعية في الأحكام السلطانية! وعند التأمل تجد بأن الكثير من تلك المسائل فيها اختلاف، أو على الأقل ليست إجماعاً بالمعنى الأصولي، والكثير من الإجماعات -المزعومة- التي أوردتها، هي مبنية على الأعراف والمصالح المتغيرة والنسبية، ولذلك فلا بد من التمييز بين الإجماع العام والإجماع المصلحي أو العرفي، وهذا الذي أعالجه في النقطة الثانية الآتية.

ثانياً: الإجماع المصلحي ومدى حجتيه:

أغلب علماء الأصول يقولون بأن الإجماع لا يُنسخ ولا يُنسخ، إلا أن أدلتهم التي يسوقونها لذلك تُبين أن قصدهم بذلك هو الإجماع الذي يكون مستنده الكتاب أو السنة أو القياس، أما ما كان مستنده الإجماع أو العرف فإنه قابل للاجتهاد والتغيير وفي هذا الصدد يقول الإمام البزدوي الحنفي: (1) (...ويُتصور أن ينعقد إجماع لمصلحة ثم تبدل تلك المصلحة فينعقد إجماع آخر خلاف الأول). (2)

في هذا الصدد يقول الدكتور يوسف القرضاوي: (بعض مواضع الإجماع التَّقلي ذاته قابلة للاجتهاد، إذا كان النصُّ مبنياً على رعاية عرف معين، أو مصلحة معينة، فتبدل العرف، أو تغيرت المصلحة). (3)

ويقول الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي: (الإجماع المستند إلى مصلحة من المصالح الشرعية المعتبرة هو عرضة للتغيير والنسخ، نظراً لاحتمال تغيير المصلحة التي كانت مستنداً له، ولذا فإنه يظلّ خاضعاً للاجتهاد والشورى، من هذا الجانب، أي جانب النظر في المصلحة التي استند الحكم الإجمالي إليها: ألا تزال باقية أم اعترها تبدل يقتضي تغيير الحكم الذي كان تابعاً لها...). (4)

ولقد توسّع الدكتور محمد مصطفى شلي في كتابه "تعليل الأحكام" في الاستدلال على عدم أطراد حُجّية الإجماع المصلحي، مع إيراد أمثلة كثيرة من ذلك عن السلف. (5)

(1) هو: علي بن محمد الحسين بن عبد الكريم، أبو الحسن، فخر الإسلام، البزدوي، نسبة إلى (بزدة) قلعة قرب نَسَف، فقيه أصولي، من أكابر الحنفية، من سكان سمرقند، له مؤلفات كثيرة في الفقه، والأصول، منها: المبسوط، وكنز الوصول يعرف ب(أصول البزدوي)، وغناء الفقهاء (في الفقه)، ولد سنة: 400هـ، وتوفي سنة: 482هـ.

(2) علاء الدين البخاري الحنفي، كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، ج: 05، ص: 176.

(3) يوسف القرضاوي، الاجتهاد، ص: 40

(4) محمد سعيد رمضان البوطي، الشورى في الإسلام، ص: 45.

(5) ينظر، محمد مصطفى شلي، تعليل الأحكام، ص: 346 وما بعدها.

وإذا أتى إلى الإجماعات المزعومة في السياسة الشرعية وُجد معظمها إجماعات مستندة إلى العرف أو المصلحة، وسيأتي في التمثيل لها ومناقشتها في الفصل الثالث في مسألة اشتراط الإسلام في الحاكم، والذكورة، والقرشية، والاجتهاد والعدالة، وولاية العهد، وولاية القهر والتغلب.

على أنه ينبغي أن ينبّه على أن بعض الإجماعات عامة، وفي السياسة الشرعية خاصة كان الخلاف فيها معروفاً، إلا أنه لم يُنقل، أو نقل على استحياء، مع التشجيع على أصحابه بتهاويل لفظية، أو أن تلك الأقوال كانت من الفرق المخالفة لأهل السنة عموماً، كالمعتزلة والخوارج، وقد حاول كثير من أهل الأصول أن يجعلوا من ذلك الخلاف شذوذاً لا اعتبار له، وأن خلاف المبتدع لا يخرق الإجماع المزعوم، إلا أن المحققين من الأصوليين بينوا أن العالم المبتدع هو من الأمة، فكيف لا يُعتدُّ بخلافه، إن كان من أهل الاجتهاد؟! وهذه ثلاثة نصوص لكبار المحققين الأصوليين في هذا الصدد:

1- قال الإمام أبو حامد الغزالي في "المنحول": (... والمجتهد المبتدع إذا خالف ينعقد الإجماع دونه عند من كفره أو فسّقه، والمختار أنه لا ينعقد، فإنه مجتهد يقول قوله، فيما نختاره، ولا نكفره، وتقبل شهادته ولا يُفسَّق...).⁽¹⁾

2- وقال في المستصفى: (... المبتدع إذا خالف لم ينعقد الإجماع دونه إذا لم يكفر، بل هو كمجتهد فاسق، وخلاف المجتهد الفاسق معتبر).⁽²⁾

وقد أظن في الاستدلال على قوله هذا في مناقشة المخالفين بكلام متين.

3- وقال الإمام الزركشي: (... فإن لم نكفره فالمختار أنه لا ينعقد الإجماع دونه، نظراً إلى دخوله في مفهوم الأمة).⁽³⁾

4- وقال الإمام أبو المظفر السمعاني في القواطع: (... وأما الفسق بتأويل -بدعة- فلا يمنع من اعتبار من يُعتدُّ به في الإجماع والاختلاف...).⁽⁴⁾

(1) أبو حامد الغزالي، المنحول في أصول الفقه، ج: 01، ص: 407.

(2) أبو حامد الغزالي، المستصفى في أصول الفقه، ج: 01، ص: 344.

(3) بدر الدين الزركشي، تشنيف المسامع بجمع الجوامع، ج: 03، ص: 86.

(4) أبو المظفر السمعاني، القواطع في أصول الفقه، ج: 02، ص: 744.

◆ المطلب الخامس: اتفاق المذاهب الأربعة ومدى حجّيته

القاعدة: (اتفاق المذاهب الأربعة ليس حجّةً، ولا إجماعاً، وقد يكون الصواب في غيرها)

أي: أن اتفاق المذاهب الأربعة على مسألة ما يعتبر قولاً للجمهور، وحتى لو كان قولاً لهم فقول الجمهور ليس إجماعاً لا يجوز خلافه، ولذلك فقد يكون الصواب في غيرها من المذاهب كالظاهرية ومذهب سفيان والطبري... وغيرهم من أقاويل ومذاهب السلف.

وقد اختلف أهل الأصول في هذه المسألة على ثلاثة أقوال، سأذكرها باختصار، وقبل الولوج في ذلك لابد من التنبيه على أن الكثير من المسائل عامة، وفي الفقه السياسي-خاصة- يشنّع على المخالفين فيها للمذاهب الأربعة، ويجعل البعض ذلك مخالفة للإجماع، وابتعاداً عن الحق، ومجانبة للصواب! وسيتبيّن لاحقاً مدى صوابية هذا الرأي.

● الأقوال في حجية اتفاق المذاهب الأربعة:

1- أن ذلك حجة، ولا يجوز مخالفة ما اتفقوا عليه، وهو قول جمهور الأصوليين،⁽¹⁾ وقد ذهبوا -بناء على ذلك- إلى منع التقليد أو الإفتاء بما خرج عنها، ولو كانت أقوالاً لفقهاء كبار كالأوزاعي والثوري وداود والطبري... وغيرهم!

حتى قال في مراقي السعود:

والمجمَعُ اليومَ عليه أربعة
حتى يجيء الفاطمي المجددُ
وقفوا غيرها الجميع منعه
دين الهدى؛ لأنه مجتهدُ

بل نقل الخطاب عن الإمام شهاب الدين القرافي أن ذلك: (خُروق من الديانات) !⁽²⁾

وزعم انعقاد الإجماع على ذلك فقال: (...إن الإجماع انعقد على تقليد كل من المذاهب الأربعة، وأن الحق لا يخرج عنهم) !⁽³⁾

(1) ينظر، بدر الدين الزركسي، البحر المحيط، ج: 08، ص: 242، ومحمد الأمين الشنقيطي: نثر الورود شرح مراقي السعود، ص: 658، وابن نجيم، الأشباه والنظائر، ج: 01، ص: 131، والنراوي، الفواكه الدواني، ج: 02، ص: 356، والخطاب، مواهب الجليل، ج: 01، ص: 31.

(2) الخطاب، مواهب الجليل، ج: 01، ص: 31.

(3) ابن المفلح، الفروع، ج: 06، ص: 374.

وَحَجَّتْهُمْ فِي ذَلِكَ: أَنَّ مَذَاهِبَ الْأَئِمَّةِ الْأَرْبَعَةِ انضَبَطَتْ، وَأَنَّ الْإِسْتِقْرَاءَ دَلٌّ عَلَى أَنَّ الْحَقَّ لَا يَخْرُجُ عَنْهَا! وَأَنَّ اللَّهَ جَمَعَ الْأُمَّةَ عَلَيْهَا، وَالْأُمَّةُ لَا تَجْتَمِعُ عَلَى ضَلَالَةٍ. وَقَدْ أَفْرَدَ فِي الْإِسْتِدْلَالِ عَلَى ذَلِكَ الْإِمَامَ ابْنَ رَجَبٍ الْحَنْبَلِيَّ رِسَالَةً، وَكَأَنَّهُ يَقْصِدُ بِهَا خِلَافَاتَ الْإِمَامِ ابْنِ تَيْمِيَّةٍ فِي خُرُوجِهِ عَنِ الْمَذَاهِبِ الْأَرْبَعَةِ فِي كَثِيرٍ مِنَ الْمَسْأَلِ. (1)

2- أَنَّهُ يَجُوزُ الْأَخْذُ مِنْ غَيْرِ الْمَذَاهِبِ الْأَرْبَعَةِ، بِشَرَطِ صِحَّةِ النُّقْلِ عَنْهُمْ، وَعَدَمِ مَخَالَفَةِ الْإِجْمَاعِ أَوْ النُّصِّ أَوْ الْقَوَاعِدِ أَوْ الْقِيَاسِ الْجَلِيِّ.

وقد ذهب إلى هذا القول بعض أفراد العلماء، من الحنفية والشافعية والمالكية.

وقد لَحِصَ ذَلِكَ الْإِمَامُ النَّفْرَاوِيُّ الْمَالِكِيَّ، فَقَالَ: (... قَالَ بَعْضُ الْمُحَقِّقِينَ: الْمُعْتَمَدُ أَنَّهُ يَجُوزُ تَقْلِيدُ الْأَرْبَعَةِ، وَكَذَا عِدَاهُمْ مِمَّنْ حُفِظَ مَذْهَبُهُ فِي تِلْكَ الْمَسْأَلَةِ وَدُوْنِ حَتَّى عُرِفَتْ شُرُوطُهُ وَسَائِرُ مَعْتَبَرَاتِهِ، فَالْإِجْمَاعُ الَّذِي نَقَلَهُ غَيْرَ وَاحِدٍ... يُحْمَلُ عَلَى مَا فُقِدَ فِيهِ شَرْطٌ مِنْ ذَلِكَ...). (2)

3- أَنَّ ذَلِكَ جَائِزٌ بِإِطْلَاقٍ: وَهُوَ مَذْهَبُ الْإِمَامِ ابْنِ حَزْمٍ، وَابْنِ تَيْمِيَّةٍ، وَابْنِ الْقَيْمِ، وَالشُّوْكَانِي وَالصَّنْعَائِي، وَبَعْضُ الْمَعَاصِرِينَ، وَهَذِهِ بَعْضُ أَقْوَالِهِمْ:

- ابْنُ حَزْمٍ: مَذْهَبُ ابْنِ حَزْمٍ أَنَّهُ يَجِبُ الْأَخْذُ بِكُلِّ مَا صَحَّ دَلِيلُهُ، سِوَاءَ وَافِقِ الْأَئِمَّةِ الْأَرْبَعَةِ أَوْ خَالِفِهِمْ، بَلْ وَلَوْ خَالَفَ الْأُمَّةَ كُلَّهَا، حَتَّى لَوْ ادَّعَى فِيهِ الْإِجْمَاعُ. (3)

- وَيَقُولُ ابْنُ تَيْمِيَّةٍ: (الْإِجْمَاعُ أَنْ يَجْتَمِعَ عُلَمَاءُ الْمُسْلِمِينَ عَلَى حُكْمٍ مِنَ الْأَحْكَامِ، وَأَمَّا قَوْلُ بَعْضِ الْأَئِمَّةِ كَالْفُقَهَاءِ الْأَرْبَعَةِ، وَغَيْرِهِمْ، فَلَيْسَ حُجَّةً لَازِمَةً، وَلَا إِجْمَاعًا بِاتِّفَاقِ الْمُسْلِمِينَ) (4) وَحِكَايَةُ الْإِتِّفَاقِ هُنَا مَجَازَةٌ!

- وَيَقُولُ ابْنُ الْقَيْمِ: (فِي جَوَازِ الْفَتَوَى بِالْآثَارِ السَّلْفِيَّةِ وَالْفَتَاوَى الصَّحَابِيَّةِ، وَأَنَّهَا أَوْلَى بِالْأَخْذِ بِهَا مِنْ آرَاءِ الْمُتَأَخِّرِينَ وَفَتَاوَيْهِمْ، وَأَنَّهَا أَقْرَبُهَا إِلَى الصَّوَابِ، بِحَسَبِ قَرَبِ أَهْلِهَا مِنْ عَصْرِ الرَّسُولِ ﷺ، وَأَنَّ فَتَاوَى الصَّحَابَةِ أَوْلَى أَنْ يُؤْخَذَ بِهَا مِنْ فَتَاوَى التَّابِعِينَ، وَفَتَاوَى التَّابِعِينَ أَوْلَى مِنْ فَتَاوَى تَابِعِي التَّابِعِينَ، وَهَلُمَّ جَزَاءً، وَكَلِمًا كَانَ الْعَهْدُ بِالرَّسُولِ أَقْرَبَ كَانَ الصَّوَابُ أَغْلَبَ). (5)

(1) ينظر، مجموع رسائل ابن رجب، ج: 02، ص: 226.

(2) النفراوي، الفواكه الدواني، ج: 02، ص: 255.

(3) ينظر، ابن حزم، الإحكام في الأحكام، ج: 05، ص: 78.

(4) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج: 20، ص: 11.

(5) ابن القيم، أعلام الموقعين، ج: 02، ص: 449.

وقد توسّع في الاستدلال على هذه المقاربة في أكثر من ثلاثين صفحة .

- ويقول الشيخ محمد الأمين الشنقيطي: (...والذي يظهر... أن هذه الاحتمالات التي علّلوا بها منع تقليد غير الأربعة لا تصلح دليلاً على المنع مطلقاً؛ لجواز أن يُحَقَّقَ بعض الفتاوى تحقيقاً ظاهراً لا لبس فيه...) (1) وقد رجّحت هذا القول "اللجنة الدائمة للإفتاء والبحوث في السعودية" (2) وكذلك الدكتور يوسف القرضاوي (3) وغيرهم.

ويمكن إجمال أدلة أصحاب هذا الرأي، فيما يلي:

أ. عدم صحة الإجماع المدعى على منع الخروج عن المذاهب الأربعة.

ب. أن الحق غير محصور في مذاهب معينة، وأن ما وافق الدليل وجب اتباعه كائناً من كان من المجتهدين.

ج. أن التقليد لمن تحقق فيه شرط الاجتهاد لا يجوز، فكيف إذا أطلع على أدلة في مسألة خارج المذاهب الأربعة أن يترك نفسه لغير سبب إلا مجرد التقليد؟!!

د. فيما يتعلق بفتاوى الصحابة والتابعين فإنها أقرب إلى الصواب من أقوال المتأخرين للشهادة لهم بالخيرية، وقربهم من النبع الصافي!

ولعل القول الوسط الذي أجنح إليه في هذه المسألة هو:

أن اتفاق المذاهب الأربعة غالباً ما يكون الصواب معه، إلا أنه ليس حجة بإطلاق ولا صواباً بإطلاق، وليس إجماعاً، وقد يكون الصواب في غيرها، وأنه يجوز للمجتهد أن يخرج منها إلى غيرها إن لاح له دليل قوي في المسألة، بشرط أن يكون ذلك القول ثابت النسبة إلى صاحبه، وأن يكون قد قال أو عمل به بعض الأئمة من بعده، ولو من غير الأربعة، أما الأقوال التي لم تصح نسبته لأصحابها، أو رويت بأسانيد واهية، أو صحّت وهجرها كل العلماء، فلا ينبغي الالتفات لها، ولا التعويل عليها، ولا الإفتاء بها؛ لأنها حينئذ تكون من شواذ الأقوال والمسائل.

(1) محمد الأمين الشنقيطي، نثر الورود شرح مراقبي السعود، ص، 659.

(2) ينظر، فتاوى اللجنة الدائمة، ج: 05، ص: 41.

(3) ينظر، يوسف القرضاوي، فتاوى معاصرة، ج: 01، ص: 08.

وفي هذا الصدد ذكر الإمام الذهبي في "السِّيَر" حكاية في ترجمة الإمام الداركي، ⁽¹⁾ قال: (قال ابن خَلِّكان: كان يُتَّهم بالاعتزال، وكان ربما يختار في الفتوى، فيقال له في ذلك، فيقول: ويحكم حدّث فلان عن فلان عن رسول الله ﷺ بكذا، والأخذ بالحديث أولى من الأخذ بقول الشافعي وأبي حنيفة ! قلت (الذهبي): (هذا جيد، بشرط : أن يكون قد قال بذلك الحديث إماماً من نظراء هذين الإمامين، مثل مالك، أو سفيان، أو الأوزاعي، وبأن يكون الحديث ثابتاً سالماً من علة، وبأن لا يكون حُجَّةً أبي حنيفة والشافعي حديثاً صحيحاً معارضاً للآخر، أما من أخذ بحديث وقد تنكَّبه سائر أئمة الاجتهاد فلا). ⁽²⁾

• التطبيق وفقه التنزيل:

المسائل التي حُكي فيها اتفاق المذاهب الأربعة في الفقه عامة والفقه السياسي خاصة كثيرة، وهي تحتاج إلى إعادة نظر وبحث، ويراعى في ذلك الأدلة والسياقات الواقعية، ومن تلك المسائل : **عدم جواز وجود إمامين للمسلمين في مكان واحد !**

فقد حُكي اتفاق المذاهب الأربعة على عدم الجواز ⁽³⁾ بل زعم بعضهم أن المسألة إجماعية ! حتى قال ابن حزم في مراتبه: (اتفقوا أنه لا يجوز أن يكون على المسلمين في وقت واحد في جميع الدنيا إمامان، لا متفقان ولا متفرقان، لا في مكانين، أو في مكان واحد). ⁽⁴⁾

وهذا الإجماع المزعوم منتقَضٌ بخلاف بعض أفراد الفقهاء والطوائف؛ إذ خالف في ذلك بعض المالكية، وبعض الشافعية، والزيدية. ⁽⁵⁾

وقد حاول الجمهور جلب الأدلة النقلية والعقلية على هذه المسألة فلم يأتوا بشيء مُلزم، إذ أكثر ما جاؤوا به من الأدلة النقلية، حديث: «إذا بويع الخليفتين فاقتلوا الآخر منهما...». ⁽⁶⁾

(1) هو الإمام الكبير، شيخ الشافعية بالعراق ثقة صدوق، وُلِدَ بعد الثلاث مائة، انتهت إليه معرفة المذهب، وكان أبو حامد يقول فيه: ما رأيت أفتقه منه. توفي سنة، 375هـ، ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج: 16، ص: 405.

(2) شمس الدين الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج: 16، ص: 405.

(3) ينظر: شهاب الدين الحموي، غمز عيون البصائر، ج: 04، ص: 111، والقراي، الذخيرة، ج: 10، ص: 26، والنووي، روضة الطالبين، ج: 10، ص: 47، والبهوتي، كشف القناع، ج: 06، ص: 160، والقرطبي، الجامع في أحكام القرآن، ج: 01، ص: 408. (4) ابن حزم، مراتب الإجماع، ص: 124.

(5) ينظر: القرطبي، الجامع في أحكام القرآن، ج: 01، ص: 273، والقلقشندي: مآثر الإنافة، ج: 01، ص: 46، والشوكاني: السيل الجرار، ص: 945.

(6) صحيح مسلم، عن أبي سعيد الخدري، مرفوعاً، [كتاب الإمارة، باب: إذا بويع لخليفتين]، رقم: 4799، ص: 800.

وحديث: «من أتاكم وأمركم جميعاً على رجل واحد، يريد أن يشق عصاكم، أو يفرق جماعتكم، فاقتلوه»⁽¹⁾.

وحديث: «ستكون خلفاء فتكثروا، قالوا فما تأمرنا؟ قال: فؤا ببيعة الأول فالأول، وأعطوهم حقهم»⁽²⁾.

وهذه النصوص دلالتها غير صريحة على المقصود، بل هي خارج محل النزاع، لأنها واردة في مساق آخر، وهو عدم جواز تعدد الخلفاء، وفرق بين الخليفة والإمام، كما قُرّر من قبل، ثم إن الأحاديث وردت معللة بمن أراد شق العصا، وتفريق الجماعة، وإحداث الفوضى، والسعي للمنازعات، وهذا أمر يتفق كل العقلاء على حرمة، فهل يستوي هذا مع القول بجرمة تعدد الأئمة - الرؤساء - إذا كان بدون منازعة ولا تفريق ولا فوضى، بل لأسباب سياسية أو واقعية أو عرفية؟!

وأما استدلالهم بأن ذلك يلزم منه الفوضى واضطراب الحال، فهذا الإلزام غير مُلزم، إذ يجوز - عقلاً وواقعاً - أن يكون الأمر تاماً مستقيماً مع التعدد.

ومن هنا حاول الإمام الجويني أن يقارب الخلاف فقال: (...الحالة إذا كانت بحيث لا ينسبط رأي إمام واحد على الممالك... فقد صار صائرون عند ذلك إلى تجويز نصب إمام في القطر الذي لا يبلغه نظر الإمام)⁽³⁾ وهو - كما ترى - تعقيب مُحْتَشِم!

وقد كان الإمام الشوكاني أصرح وأجرأ، حيث قال: (...ولا يصح إمامان) إذا كانت الأمة الإسلامية مختصة بواحد، والأمور راجعة إليه مربوطة به... وأما بعد انتشار الإسلام، واتساع رقعته، وتباعد أطرافه، فمعلوم أنه قد صار في كل قطر أو أقطار الولاية إلى إمام أو سلطان، وفي القطر الآخر أو الأقطار كذلك، ولا ينفذ لبعضهم أمر ولا نهى في قطر الآخر وأقطاره التي رجعت إلى ولايته، فلا بأس بتعدد الأئمة والسلطين، وتجب الطاعة لكل واحد منهم... فاعرف هذا، فإنه المناسب للقواعد الشرعية والمطابق لما تدلُّ عليه الأدلة، ودع عنك ما يُقال في مخالفته...⁽⁴⁾.

(1) صحيح مسلم، [كتاب الإمارة، باب: حكم من فرّق أمر المسلمين وهو مجتمع] من حديث عرفة، مرفوعاً، رقم: 4796، ص: 800.

(2) صحيح مسلم، من حديث أبو هريرة، [كتاب الإمارة، باب: وجوب الوفاء ببيعة الخلفاء الأول فالأول]، من حديث أبي هريرة مرفوعاً، رقم: 4773، ص: 796.

(3) أبو المعالي الجويني، الغيائي، ص: 128.

(4) محمد بن علي الشوكاني، السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار، ص: 940.

والقواعد والأدلة الشرعية التي غمز إليها الشوكاني كثيرة، وهي القواعد العامة في رعاية المصلحة والعرف وتغير الفتوى بتغير الزمان، وعدم التكليف بغير المستطاع. ولذلك فإنني أحسب بأن الإمام الشوكاني هو أول من قال بشرعية الدولة القطرية من المتأخرين، وهي تحسب له، فوا عجباً من بعض المعاصرين الذين لا يزالون يفتون وينظرون لعدم الجواز، مستدلين بأقوال الرجال غير آبهين بوعاء التاريخ، رغم تغير الواقع حتى النخاع.

ومن هنا فأميل إلى ترجيح قول الكرامية والزيدية في جواز تعدد الأئمة، تقاربت أو تباعدت الأقطار، لعدم وجود أدلة صريحة مانعة، ولا إجماع معتبر، والعبرة بإقامة الحق والعدل، وحفظ البيضة، تعدد الأئمة أم لا.

◆ المطلب السادس: تاريخ المسلمين ما يقبل منه وما يُردّ.

قاعدة. (تاريخ المسلمين ليس بحجة على الشريعة)

والمقصود بهذه القاعدة أن يُجَرَّد تاريخ المسلمين الاجتهادي غير المعصوم عن الشريعة المعصومة، وخاصة فيما يتعلّق بالفقه السياسي، لأنه لم يكن منفكاً عن وعاء الزمان والمكان، فقد تميّز الفقه السياسي الإسلامي بأن يستند إلى أصول وقواعد تضمّنت أحكاماً أساسية وأصلية، كما تضمّن مساحة واسعة من الاجتهادات المبنية على مراعاة المصلحة ودفع المفسدة، تبعاً لحالة المسلمين والسلطة السياسية، والمناخ الدولي.

وتلك الاجتهادات تطوّرت على مدى أربعة عشر قرناً، ساد فيها الفقه السياسي حياة المسلمين مستوعباً كل التقلّبات المختلفة بأنقالها الواقعية... ولذلك ليس من السداد التقاط حكم من أحكام الفقه السياسي لا ينفكّ عن الزمانكية، ثم جعله معياراً للفقه السياسي⁽¹⁾.

وهذا الفصل بين الشريعة ومكوناتها من جهة، والتاريخ ومكوناته من جهة أخرى يريح الباحث ويدفع عنه الحرج في مبدأ المراجعة والغربة للتراث الفقهي السياسي وغيره.⁽²⁾

ومن هنا فلا ينبغي الخلط بين الوحي والتاريخ؛ لأن الأول تلازمه القداسة والعصمة والهدى المطلق، والثاني لا يعدو أن يكون تجربة بشرية قابلة للردّ والنقد والمراجعة والاستدراك، وقد أخبر الرسول

(1) ينظر، محمد العلمي، المدخل إلى فقه الدولة في الإسلام، ص: 42.

(2) ينظر، أحمد الريسوني، فقه الثورة، ص: 17.

ﷺ أنه ترك فينا شيئين لن نضلّ ما تمسكنا بهما: كتاب الله وسنته. (1)

وقد كان الدكتور محمد المختار الشنقيطي دقيقاً حين قال: (...لابد من استلهام الوحي لا استنساخ التاريخ...); (2) لأن استنساخ التاريخ بعجزه وبجره، وبأثقاله وإكراهاته وواقعه = مؤذّن يجعل الشريعة جامدة على قوالب وأشكال لا صلة لها بالواقع الراهن، بل (حتى بعض المفاهيم التي كانت مشروعة وصالحة في زمان ما، كمصطلح البيعة العامّة والخاصّة، وأهل الحل والعقد، ووزارة التفويض والتنفيذ، وأهل الدّمة، ودار الإسلام ودار الحرب... هي ليست جزءاً من نظام سياسي إسلامي مفترض، وإنما هي أشكال تنظيمية تاريخية ابتكرها العقل المسلم في ظروف حضارية خاصة، ومن الظلم للإسلام والمسلمين اعتبارها هي النموذج الإسلامي، أو أنها مطلب شرعي ديني). (3)

ورغم وضوح هذه المسألة إلا أن البعض في خطابه الفقهي السياسي لا يزال متأثراً بتجارب المسلمين السياسية، جاعلاً منها معياراً في الفقه السياسي المعاصر! بل إن كثيراً من أولئك (يتعصّبون لذلك التاريخ، وينسون أن مغزاه في وجهته لا في صورته، ويقلدون السلف في مسالكهم من التدين اجتهاداً وجهاداً، بل يحاكون حرف أقوالهم وأعمالهم، ويرون الاتباع لا في المضيّ قُدماً إلى الله، بل في الوقوف عند حدّ الأولين ومبلغهم.. ومهما يكن تاريخ السلف الصالح امتداداً لأصول الشريعة فإنّه لا ينبغي أن يُوقرّ بانفعال يحجب تلك الأصول). (4)

فإذا تبين هذا، فلا بدّ من الرجوع إلى المصدرين المعصومين، أمّا غير ذلك من اتّباع أقوال الرجال بلا تبصّر، أو تطبيق أفهامهم للوحيين في الواقع فليس حجة، ولو كانوا معظّمين في الأنفس، فكيف إذا كان ذاك الواقع انحراف عن الهدي الواضح، وخاصة ما يتعلق بالشقّ السياسي لتاريخ المسلمين، إذ قد صاحبه كثير من الزلل والتبديل والتغيير، من كونه منهاجاً راشداً يستلهم الشّرع المنزل، إلى انقلابه في كثير من الأحيان إلى الشّرع المؤوّل والمبدّل، وانتهاج القيصرية والجزيرية والمللك العَصُوض كخيار للحُكم.

وبالطبع، فإن الفقه السياسي لعلماء المسلمين لم يكن منفكاً عن ذلك الواقع وإكراهاته المعقّدة، فقد تأثّر بذلك واتّجه نحو فقه الضرورة، من باب الموازنة المصلحية، وبقي الفقه السياسي المصقّى المتمثّل

(1) أخرجه مالك في موطأ، بلاغا، من رواية أي مصعب الزهري، رقم: 1874، ج: 02، ص: 70، وأخرجه الحاكم في مستدركه بنحو، من حديث أبي هريرة مرفوعاً، برقم: 319، ج: 01، ص: 172 وأخرجه أحمد في مسنده بلفظ «كتاب الله وعترتي...» من حديث أبي سعيد الخدري، مرفوعاً، رقم: 11211، ج: 17، ص: 309.

(2) محمد المختار الشنقيطي، الأزمة الدستورية في الحضارة الإسلامية، ص: 513.

(3) سعد الدين العثماني، الدولة الإسلامية المفهوم والإمكان، ص: 83.

(4) حسن الترابي، قضايا التجديد في الفكر الإسلامي، ص: 83.

في الشطر الأهم في القانون السياسي الإسلامي (القانون الدستوري) يعيش مرحلة الطفولة! على حدّ تعبير عبد الرزاق السنهوري. (1)

وبقيت القيم السياسية الإسلامية - في كثير من المجالات السياسية - حبيسة التنظير والكتّاب والروايات، وغاب الكثير منها عن واقع الأحكام السلطانية، فدخلت الأمة جراً ذلك في أزمة دستورية مازال المسلمون يعانون تبعاتها إلى اليوم. (2)

وزبدة القول: أن تاريخ المسلمين في جميع المجالات، وخاصة المجال السياسي، هو تجربة بشرية قابلة للأخذ والردّ، سواء كان على مستوى التطبيق من الحكّام والأنظمة والخلفاء - حاشا الخلافة الراشدة في مجملها - أو على مستوى نظريات كثير من الفقهاء، أو على مستوى الخطّ الحضاري في الإعمار للأرض، فإن جميع ذلك لا بد أن يوزن بميزان الشّرع الحكيم.

وهذا يحتم على الباحث في الفقه السياسي المعاصر أن يتعامل مع واقع تاريخ المسلمين والأقوال المتناسقة معه بنفس نقدي متبصر؛ إذ النقد البناء هو أول خطوة إصلاحية يسلكها المجتهد في سبيل النهوض بالأمة وهو الرائد لبعثها الحضاري.

وسياتي في المباحث القادمة الكثير من الأمثلة على ذلك، مع وزنها بميزان الشرع لا معيار التاريخي، وسيتبين حينها بأن الانطراح على عتبة التاريخ لاستلهاام صورته في واقعنا هو جناية على التاريخ والواقع معا.

(1) ينظر، عبد الرزاق السنهوري، الخلافة وتطورها على عصبه أمم شرقية، ص: 82

(2) ومن أحسن من حلّى هذا المفهوم محمد المختار الشنقيطي في كتاب الأزمة الدستورية، ينظر، ص: 59.

جامعة الأمير
الفصل الثالث:
قواعد الرُّشْر المتعلّقة بالسلطة
والمجتمع
الاسلامية

○ تمهيد:

قد سبق ذكر فواعل الحكم الراشد، وأنها ثلاثة: القطاع العام والخاص والمجتمع المدني، وإذا كان القطاع العام يتعلق بجميع مؤسسات الدولة التابعة للسلطة، والقطاع الخاص يرجع إلى الأشخاص والمؤسسات المستقلة= فقد آل تعلق الحكم الراشد حقيقة إلى السلطة والمجتمع، وما يتبع كل منهما، وما يضبط عملهما ويُرشده.

وسأحاول في هذا الفصل أن أذكر أهم القواعد الترشيدية لسياسات السلطات الثلاث، وعمل المجتمع، والسبيل الموصل لتكاملها.

وقد وزعتُ هذا الفصل على ثلاثة مباحث، هي:

- **المبحث الأول:** قواعد الرُّشد في نظام الحكم.
- **المبحث الثاني:** قواعد الرُّشد التي تتعلق بالسلطات الثلاث.
- **المبحث الثالث:** قواعد في الرُّشد في الإدارة، و المجتمع المدني، والقطاع الخاص.

■ المبحث الأول: قواعد الرُّشد في نظام الحكم.

○ تمهيد:

من المعلوم بأن لكل نظام حكم قواعد موجهة وضابطة لمساره، وبما أن الحكم الراشد في الإسلام يتصف بالمرونة والسَّعة، وهو يتأسس على مرجع للقانون وليس نظاما حرفيا جامدا للدولة؛ لذلك فإنه يركز على قواعد كلية وأحكام جزئية، تتصف الأولى بالثبات والقطعية والثانية بالمرونة والظنية وإمكان دخول آلة الاجتهاد في جزئياتها وتفصيلها. وفي هذا المبحث سأحاول تجلية أهم القواعد المتعلقة بالكليات والفرعيات في الحكم الراشد في الشريعة والفقہ الإسلامي.

وجعلته في ثلاثة مطالب كالآتي:

المطلب الأول: قواعد في علاقة الدين بالسياسة.

المطلب الثاني: قواعد في شروط وصفات الولاية السياسية العامة.

المطلب الثالث: قواعد في أساليب تولي وعزل الحكام.

بعيدا عن التّقاش المحتدم بين الاتجاه العلماني والإسلامي حول فصل الدين عن الدولة، وطبيعة العلاقة الجدلية بينهما، سأنّجّه إلى عمق الإشكال في هذه المسألة، وهو الانطلاق بالقواعد الشرعية نحو توضيح الرؤية الراشدة لحدود الدين والسياسة، ونقاط الاتصال، أو التمايز، أو الانفصال بينهما، كل ذلك بما لا يخالف القواعد الكلية ولا النصوص الجزئية، مع مراعاة النص والعمل بالمصلحة. وقد اخترت أهم عشرة قواعد، أراها جامعة في هذا الباب، وهي:

✓ القاعدة الأولى:

الدين والسياسة يمتزجان، وقد يتمايزان، ولا ينفصلان

إذا كان الدين: (وضعٌ إلهي يرشد إلى الحق في الاعتقادات، وإلى الخير في السلوك والمعاملات)⁽¹⁾ فإنه بلا شك يشمل أمور الدنيا والآخرة، فمن أمور الآخرة العقائد والعبادات، ومن أمور الدنيا كثير من السلوك والمعاملات، ولكن في الأولى جاءت نصوص واضحة بينة، وفي الثانية مبادئ كلية وبعض الأحكام الجزئية تضبط وسائل المعاملات؛ بما يتناغم مع مقاصد التشريع، ومن هنا فإن الدين بمفهومه

(1) عبد الله دراز، الدين، ص: 33.

الشامل يمتزج مع كثير من المعاملات، لأن الشريعة تدخل في تسوير ذلك في حدودها، في المعاملات والبيوع والأسرة والمآكل والمشارب واللباس والحدود والجنايات والعلاقات الداخلية والخارجية -سَلْمًا وحرَبًا-.

ومادام أن السياسة جزء من ذلك، فلا يعقل تحييدها عن ساحة الدين، أو افتعال التعارض والتناقض والاضطراب بينهما؛ إذ طبيعة التصور الإسلامي تأتي ذلك الفصل، بعكس النصرانية التي هي في طبيعتها شريعة أخلاقية قيمة، لا تهتم بالشأن العام، أما الإسلام فقد نشأ دينا سياسيا بالمعنى الإيجابي لهذا المصطلح -من بدايته-، وهذا مكمّن قوته؛ (لأن الدين يؤثر في العالم -فقط- عندما يصبح هو نفسه دنيويا، بمعنى أن يصبح مَعْنِيًا بالسياسة في معناها الواسع، ومن هذه الناحية يُعْتَبَر الإسلام مسيحية أعيد تكييفها تجاه العالم!) (1) وفي هذا الإطار لا بُدَّ أن يُقرأ حديث: «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق». (2)

وأما التمايز بمعنى الاستقلال لا الفصل (3) فهو أمر لا إشكال فيه لأن الدين بشريعته العليا لا يتدخل في كل شؤون الدنيا، وخاصة في الوسائل، وإنما يرمي إلى وضع الكليات المقاصدية لها، ويترك مسألة التوسيل لاجتهاد الخلق، وسيأتي تفصيله -لاحقا-.

وما أحسن قول الدكتور أحمد الريسوني: (كثيرون يريدون أن يُدخلوا كل شيء في الدين وأن يستخرجوا منه كل شيء وكثيرون آخرون يريدون إخراج الدين من كل شيء، وإفراغه من كل شيء، حتى يصبح الدين نفسه مجرد مبحث تذكاري في بعض العلوم). (4)

✓ القاعدة الثانية: (5)

السياسة من العاديات ومن أمور الدنيا.

ولا يخفى على من تأمل كلام الفقهاء والأصوليين أنهم يفرقون ويميّزون بين ما هو من قبل

(1) علي عزّت بيحوفيتش: الإسلام بين الشرق والغرب، ص: 278.

(2) أخرجه -بهذا اللفظ- البزار في مسنده -البحر الزّخار- رقم: 8949، ج: 11، ص: 394، ومالك في الموطأ -بلاغا- برواية يحيى بن يحيى الليثي، برقم: 1885، ج: 02، ص: 75، بلفظ: «حُسْنُ الأخلاق»، وابن وهب في جامعه، رقم: 453، ص: 584، كلهم من حديث زيد بن أسلم، مرفوعا، والمعنى متقارب.

(3) وفي هذا السياق يندرج كتاب سعد الدين العثماني: "الدين والسياسة تمايز لا فصل" وهو كتاب حري بالدرس، بكّر في بابه.

(4) أحمد الريسوني: الفكر الإسلامي وقضايانا السياسية المعاصرة، ص: 31.

(5) ينظر، سعد الدين العثماني: الدولة الإسلامية، ص: 13.

التعدييات وما هو من قبيل العاديات في خطاب الشارع المتعلق بأفعال المكلفين؛ إذ (من مقاصد الشارع التفرقة بين العبادات والعادات، وأنه غلب في باب العبادات جهة التعبد، وفي باب العادات جهة الالتفات إلى المعاني).⁽¹⁾

والمقصود بالعاديات: (ما ينتظم كل الجوانب التدبيرية لحياة المجتمع).⁽²⁾

وأما أمور الدنيا، فهي ما تعلق بمصالح الخلق الدنيوية، ولم يرد فيها نصٌّ شرعي، بل هي متروكة لتقدير الناس، مصلحة ومفسدة، وقد صح في الحديث: «أنتم أعلم بأمر دنياكم»⁽³⁾ وإذا تؤمّلت أمور السياسة وُجدت الغاية منها هو: انتظام مصالح الناس في الشأن العام، والشريعة في الغالب لم تضع لها نصوصاً جزئية تنظيمية ملزمة، بل حدّدت قيمها وكلياتها المعيارية الكبرى، ك: الشورى والعدل... وتركت الإجراءات للاجتهاد، حسب الزمان والمكان والحال، وقد أوضح هذا الباب الإمام ابن تيمية في قاعدة مختصرة فقال: (...العادات هي ما اعتاده الناس في دنياهم مما يحتاجون، والأصل فيه عدم الحظر، وما لم يثبت من العادات أنه منهي عنه، كيف يُحكى على أنه محظور؟).⁽⁴⁾

✓ القاعدة الثالثة:⁽⁵⁾

السياسة مجال مفوّض للاجتهاد البشري.

وهذه القاعدة مبنية إلى الأصل السابق في تمييز الممارسة السياسية عن مجال العبادات، واعتبارها ممارسة "مدنية" لا ممارسة "دينية" وهذا يجعلها داخلة في منطقة "العفو" المسكوت عنها في الشرع⁽⁶⁾ والمفوضة للاجتهاد المصلحي، يبدع فيها ويتكر الناس، حسب الواقع والضرورة والحاجة.

وهي مبنية - في الغالب - على تراكم التجارب الانسانية، لا على نصوص شرعية جزئية واضحة؛

(1) الشاطبي: الموافقات، ج: 03، ص: 138.

(2) ينظر، سعد الدين العثماني: الدولة الإسلامية، ص: 10.

(3) أخرجه مسلم في صحيحه-بهذا اللفظ- [كتاب الفضائل، باب: وجوب امتثال ما قاله شرعاً، دون ما ذكره صلى الله عليه وسلم من معاش الدنيا، على سبيل الرأي] برقم: 6128، ص: 989، من حديث أنس مرفوعاً، وأخرجه أحمد في مسنده، برقم: 12544، ج: 20 ص: 19، وابن ماجه في سننه، برقم: 2471، ص: 434، وابن خزيمة في صحيحه، برقم: 410، ج: 01، ص: 245، كلهم بلفظ: «إذا كان شيء بأمر دنياكم، فشأنكم به، وإن كان شيئاً من أمر دينكم فإلي».

(4) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج: 29، ص: 16.

(5) ينظر، سعد الدين العثماني: الدولة الإسلامية، ص: 10.

(6) ينظر، جميلة توت، مرتبة العفو-قراءة أصولية تحليلية-، ص: 113.

لأن الشريعة لم تحدّ في ذلك حداً، فيبقى الأمر على الإطلاق الأصلي، كما يقول ابن تيمية. (1)

ولقد طبّق رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم هذا المبدأ في الاستفادة من تراكم تجارب الأمم في كثير من الأمور الدنيوية، منها: مسألة الغيلة المعروفة، وهي: أن يمس الرجل امرأته وهي ترضع، فقد قال: «لقد هممت أن أنهي عن الغيلة حتى ذكرت أن الروم وفارس يفعلون ذلك فلا يضُرُّ أولادهم». (2)

وبالتأمل لهذا الحديث يتبين أنه ليس كل نهي أو أمر نبوي يكون القصد منه تعبدياً، بل قد يكون مجرد رأي اجتهادي في أمر دنيوي، غير معصوم، وقد وضح هذا المعنى في الفصل الثاني، في قاعدة تمييز التعبدية من غيره في أفعال الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، ويستفاد من الحديث أيضاً متابعة تجارب الأمم وأخذ النافع منها بلا حرج؛ لأن (مصالح الدنيا ومفاسدها تُعرف بالتجارب والعادات). (3)

ولا يعكّر على هذا ما يفهمه البعض من حديث النهي عن التشبه باليهود والنصارى: «من تشبّه بقوم فهو منهم» (4) لأنه ليست كل مشابهة تشبهاً، والتشبه المنهي عنه ما كان في عقيدة فاسدة، أو عبادة منحرفة، أو عادة قبيحة مضادة للشريعة، أو فعل من أفعالهم فيه ذريعة للوقوع في المحذور.

(1) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج: 29، ص: 16.

(2) أخرجه مسلم في صحيحه [كتاب النكاح]، باب: جواز الغيلة، وهي وطء المرضع، وكراهة العزل، من حديث: جدامة بنت وهب الأسدية، برقم: 3564، ص: 593.

(3) ينظر، معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية، ج: 02، ص: 309.

(4) هذه الجملة جزء من حديث - في صحة سنده ومنتنه نظر - أخرجه أحمد - مطولاً - في مسنده، رقم: 5115، وأبو داود في سننه - مقتصرأ على هذا الشاهد - كتاب اللباس، باب: ما جاء في لبس الأقبية، من حديث بن عمر، مرفوعاً، برقم: 4031، ص: 845، وزيادة أحمد هي: «بعثت بالسيف حتى يعبد الله لا شريك له، وجعل رزقي تحت ظل رمحي، وجعل الذل والصفار على من خالف أمري، ومن تشبّه بقوم فهو منهم»، وفي سنده: ابن ثوبان، كان صالحاً عابداً، إلا أنه صدوق يخطئ، وقد تغير بأخرة، كما قال بن حجر، وقال: الذهبي: لم يكن بالكثر، ولا هو بالحجة، بل صالح الحديث، أي: يقبل في المتابعات، وهو هنا لم يتابع، بل انفرد بهذا الحديث، لذلك قال النسائي: ضعيف ليس بالقوي، وقال ابن أبي حاتم: في العلل: قال لي دُحيم: هذا الحديث ليس بشيء، فالحديث - عندي - معلول السند.

ينظر، ابن أبي حاتم: علل الحديث، ج: 03، ص: 388، وابن عدي: الكامل في الضعفاء، ج: 05، ص: 460، والذهبي، سيد أعلام النبلاء، ج: 07، ص: 313، وابن حجر، تقريب التهذيب، ص: 337.

وقد حاول الشيخ الألباني، في إرواء الغليل، ج: 05، ص: 109 تقويته، فلم يفلح - ورغم ذلك، قال: صحيح!

على أن للحديث علّة أخرى في متنه؛ إذ فيه نكارة واضحة وألفاظ مستغربة مخالفة لهدي الرسول قولاً وفعلاً! فإن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بعث رحمة للعالمين بمداية القرآن والحكمة، لا بالسيف، وكان رزقه كفافاً يحصله بكل طريق مشروع، لا تحت ظل رمحه، ولم يرم لجعل الذل والصفار على من خالف أمره، حتى لو كانوا كفاراً غير محاربين، وقد خالف أمره بعض أصحابه، فلم يلحقهم هذا الوصف، ومخالفة الأمر ليست على درجة واحدة، وأهلها ليسوا سواء، فكيف يكون هذا الإطلاق!؟

✓ القاعدة الرابعة:

الأصل في السياسة: الحِكمُ والمقاصد.

لأن السياسة من العاديات، والأصل في العاديات الالتفاف إلى الحِكم والمعاني⁽¹⁾ وقد قال الإمام الغزالي: (أحكام الخلافة والقضاء والسياسات، بل أكثر أحكام الفقه، مقصودها مصالح الدنيا ليتم بها مصالح الدين).⁽²⁾

وحِكمُ ومقاصد السياسة هي جلب المصالح أو تكثيرها، ودفع المفاسد أو تقليلها، قدر المستطاع، وسبيل ذلك النظر العقلي المصلحي، ولذلك فهي راجعة للاجتهاد البشري.

✓ القاعدة الخامسة:

تصرفات الرسول السياسية دنيوية اجتهادية

وقد فصلت القول فيها مع ما ينتج عنها مع تطبيقاتها القديمة والمعاصرة، في الفصل الثاني، وخلاصة معناها: أنه يجب التمييز بين تصرفات الرسول صلى الله عليه وآله وسلم بحسب المقام الذي انطلق منه، وقد تبين بأن التصرفات النبوية بمقام الإمامة، ليس خبراً عن الله، وليست تصرفاً بالتبليغ، وليست شرعاً عاماً مُلزماً للأمة إلى يوم القيامة.

✓ القاعدة السادسة:

مسائل السياسة من الفروع لا الأصول.

من المعلوم أصولياً، أن ما كان من أصول الدين الاعتقادية، إنما يكون أصل تشريعه في القرآن، ولا يترك منه للسنة إلا البيان والتفصيل، فلا ينبغي أن يعتقد بناء على هذا أن بعض الأصول الدينية التشريعية قد أهملت من القرآن لتتولى السنة تشريعها، وعليه فلا يترك للسنة من التشريع إلا ما كان من قبل الفروع والحزئيات، وبيان الكيفيات، لا الأصول والكيليات.

(1) ينظر، سعد الدين العثماني، مرجع سابق، ص: 18.

(2) أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ج: 02، ص: 108.

ومن هنا فالأحكام السياسية المتعلقة بتدبير الشؤون العامة للدولة على المستوى التنفيذي لم يرد في القرآن، وإنما أتى بتشريعات عامة كلية، كالأمر بالعدل والشورى والإحسان والقسط والالتزام بمرجعية القرآن والسنة، وأما ما كان من أحكام نظام الحكم وطرائق بنائه وإدارته، فهي حلقة مفقودة في النصوص، ليكون للاجتهاد والرأي فيه مجال فسيح؛ لأن الفرعيات هي محل الاجتهاد. (1)

ولقد أطال ابن تيمية النَّفس في كتابه "منهاج السنة" في مناقشة الشيعة الإمامية حول هذه المسألة الفارقة، وكان معظم منطلقات الخلاف هو هذه الجزئية: هل مسائل الإمامة (السياسة وتوابعها) من أصول الدين، أم من فروعها؟

وقد جلى القضية بأحسن بيان، وأن مسائل الإمامة كلها من الفروع لا من أصول الدين العقديّة أو العملية، ولو كانت من الأصول لورد ذكرها والأمر بها في القرآن الكريم. (2)

وبتبيّن هذا الحجم الحقيقي للسياسة في الشريعة، يمكن لفقه الأولويات والموازنات والتغيير أن يكون راشداً متبصراً، ويعطي كل شيء مقداره في العمل والتنزيل.

✓ القاعدة السابعة:

فرق بين الأحكام الشرعية والسياسة الشرعية.

إذا كانت الأحكام الشرعية هي تقديرات وبيان لما بلغه الرسول صلى الله عليه وآله وسلم من أحكام الشرع المنزلة، وهي تمتاز بالحسم التشريعي المستقر والمنضبط، فإن السياسة الشرعية، وإن نُسبت اصطلاحاً للشريعة، فإن في هذا الاصطلاح بعض التوسع - كما تبين في الفصل الأول - وإن سُلّم به، فإن كل الفقهاء يتفقون بأن أغلب مسائلها تمتاز بالمرونة والقابلية للتغيير والتكييف، مع تعدّد الاختيارات فيه، لأنه ليس فيها إلا مبادئ وقواعد ومقاصد - في الغالب - وتبقى مساحة الاجتهاد شاسعة فسيحة. (3)

وينبني على هذه القاعدة أمران مهمّان، هما:

(1) ينظر، فريد الأنصاري، البيان الدعوي، ص: 74 و 117.

(2) ينظر، ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، ج: 01، ص: 121.

(3) ينظر، أحمد الريسوني، الفكر الإسلامي وقضايا السياسية المعاصرة، ص: 29.

ومن أحسن الكتب التي وقفت عليها في التأصيل لسيادة الأمة، كتاب "سيادة الأمة قبل تطبيق الشريعة" للأستاذ: عبد الله المكّي.

أولاً: لزوم إعادة ترتيب وتصنيف وتنقيح ما أُدخل من الأحكام الشرعية في مسائل السياسة الشرعية، وردّها إلى نصابها.

ثانياً: تقحّم باب الاجتهاد السياسي -لأهل الاختصاص- في كثير من مسائل "السياسة الشرعية" القديمة التي كانت مبنية على نصوص ضعيفة، أو تأويلات بعيدة، أو واقع مختلف.

ولو يُفعل هذا فإن الفقه السياسي المعاصر، سيشهد نقلة نوعية تواكب العصر، متبصرة بقواعد الشرع الحكيم.

✓ القاعدة الثامنة:

المرجعية العليا للشرعية، والسيادة السياسية للأمة.

أن تكون المرجعية العليا للشرعية في أي حكم ينسب للإسلام فهذا أمر ضروري عقلاً، وواجب شرعاً، فإن الله هو الذي يشرع لعبادة ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ...﴾ [الشورى: 13] و ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة: 48] وقد أنكر الله عز وجل على من ابتغى غير ذلك، فقال: ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُمْ مِنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنُ بِهِ اللَّهُ﴾ [الشورى: 21] وإنما قيّدت المرجعية الشرعية بـ: "العليا". لتمييز بين الأحكام الثابتة التي ينبغي معها التحكيم والتسليم، وما ليس كذلك من الظنيات التي يجوز معها الاجتهاد في التشريع، أو ما كان داخلاً في منطقة العفو، المتعلقة بالأعراف والعادات، وتغير الزمان واختلاف المكان، فهذه يجوز أن يُتّرع فيها -تقنيناً- ما يراه الناس خليقاً بجلب المصلحة ودفع المفسدة -في إطار القواعد العامة-.

وأما سيادة الأمة السياسية، فالمقصود بها أن أمر الأمة السياسي بيدها، وهي مصدر السلطات⁽¹⁾ وما تنتهي إليه إرادتها العامة يكون قانوناً ملزماً يجب أن يخضع له الجميع بحيث لا ينبغي أن يُحدّ سلطانها أيُّ قيد⁽²⁾ وأن كل ما يصدر عن رئيس الدولة والسلطة السياسية فمرجعه الأول إرادتها.⁽³⁾

وهذا لا يتعارض مع مرجعية الشريعة العليا؛ لأنه يتعلق بالسياسات الإجرائية والتشريعات المباحة التي هي في حيّز المسكوت عنه، ولذلك فيجب التفريق بين التشريع القانوني بهذا المعنى، وبين التشريع

(1) ينظر، محمد أحمد مفتي وسامي صالح الوكيل، السيادة وثبات الأحكام في النظرية السياسية الإسلامية، ص: 27.

(2) ينظر، المرجع نفسه، ص: 26.

(3) ينظر، ضياء الدين الرّيس، النظريات السياسية الإسلامية، ص: 220.

الديني، فالأول مباح وقد يجب، وأما الثاني فهو للشرع وحده، وهذا الذي أفصّله في القاعدة الآتية.

✓ القاعدة التاسعة: (1)

يجب التفريق بين التشريع القانوني والتشريع الديني.

التشريع بمعناه الديني، هو: كل ما أمر به الله أو نهي عنه في القرآن، أو الرسول صلى الله عليه وآله وسلم في السنة الصحيحة الصريحة، وهذا حق خالص للشارع الحكيم، ولا يجوز مشاركته فيه إجماعاً؛ لأن (من ندب إلى شيء يتقرب به إلى الله، أو أوجبه بقوله أو فعله من غير أن يشرعه الله: فقد شرع من الدين ما لم يأذن به الله، ومن أتبعه في ذلك فقد اتخذ شريكاً له، شرع له من الدين ما لم يأذن به الله) (2) مثل كثير من القوانين الوضعية المضادة لما ثبت بالنص القطعي.

وأما التشريع بمفهومه القانوني المعاصر بمعنى وضع القوانين العامة والمجردة الملزمة التي تضبط العلاقات في المجتمع، فهو مفهوم مستحدث، يُقصدُ به التشريع الدنيوي، أو الإجراء ذي الطابع السياسي لتحقيق مصالح عامة، وتُسمى السُّلطة التي تملك صلاحية ذلك بالسلطة التشريعية، ولا يمكن أن توجد دولة بدون هذا النوع من التشريع "التقنين". (3)

والتشريع بهذا المعنى فيه تفصيل، فإن كان في مضادة الثابت من الشريعة فهو مرفوض، وإن كان فيما لا نص فيه فلا حرج فيه، والأمر في ذلك يتبع المصلحة، وسيأتي زيادة تفصيله عند مناقشة مسألة: حكم التقنين للشريعة والفقهاء.

والذي يهم هنا هو: وجوب التفريق بين هذين المقامين في التشريع، لأن الخلط بينهما يؤدي إلى خطأ في التنزيل.

وما أحسن عبارة الدكتور محمد المختار الشنقيطي لما قال: (الشريعة ليست قانوناً أو فقهاً، بل هي مصدر للفقهاء والقانون، ولذلك من الممكن أن يتغير الفقهاء والقانون دون الخروج على الشريعة). (4)

(1) ينظر، سعد الدين العثماني: المرجع نفسه، ص: 32.

(2) ابن تيمية، اقتضاء الصراط المستقيم في مخالفة أصحاب الجحيم، ج: 02، ص: 84.

(3) ينظر، العثماني، مرجع سابق، ص: 34.

(4) محمد المختار الشنقيطي، الأزمة الدستورية، ص: 542.

✓ القاعدة العشرة:

وجوب فهم تطبيق الشريعة بمعناها الشامل المتكامل

تقدّم أن الشريعة في لسان الشرع هي لفظة مرادفة "للدين" بمعناه الشامل، فيدخل فيها العقائد والعبادات والمعاملات والأخلاق والسلوك، وقد جعل الرسول صلى الله عليه وآله وسلم: «الإيمان: بضعٌ وسبعون شعبة، أفضلها لا إله إلا الله، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق، والحياء شعبة من الإيمان». (1)

وأما مصطلح "تطبيق الشريعة" فليس مصطلحا شرعيا أو اسماً دينياً له مفهومه المحدد في خطاب الوحي، بل هو شعار تاريخي أنتجته ظروف سياسية خاصة، بعد سقوط الخلافة العثمانية.

وقد تراكمت فهوم خاطئة حول هذا المصطلح حتى أصبح عند كثيرين، بمعنى: تنفيذ العقوبات الجنائية الواردة في الشريعة، أو الإلزام ببعض الشعائر التعبديّة، حتى أصبحت الدولة التي تقوم بذلك، وتلتزم المرأة -مثلاً- ببعض الأحكام، وفق هذه الرؤية مُطبَّقةً للشريعة، حتى لو كانت مستبدّة، ولا تقيم رأساً للعدالة الاجتماعية، ولا تكفل الحريات، وتعتدي على حقوق الأفراد، وتعيق فريضة العمران في الأرض = فإنها بذلك تكون مطبقة للشريعة! ولن ينسى الناس لما أراد الرئيس السوداني (النيروي) أن يطبق الشريعة في السودان، فإنه اتجه إلى ذلك بالدرجة الأولى من إقامة بعض الحدود والتعازير ومنع الخمر والإلزام بالحجاب للنساء، فقليل ما شاء الله! إنه يتجه لتطبيق الشريعة! رغم أن التنمية المتكاملة للدولة والمجتمع لم تكن في برنامجه، والحريات كانت شبه معدومة.

وهذا خلل عميق في التصور لتطبيق الشريعة، وحتى يُدرك عمق هذا الخلل، فليُقلب المثال: فيقال: لو تصوّرنا هناك دولة لا تلتزم بأحكام الحدود في القانون الجنائي، ولا تلتزم المرأة بالحجاب، ولكنها تقيم العدالة الاجتماعية، وتحقق المساواة في الحقوق والواجبات، ويسود فيها القانون العادل، ويحافظ فيها على حقوق الإنسان، وفيها شورى عن تراضي، مع تحقيق التنمية المتكاملة، في التعليم والثقافة والصحة والاقتصاد ومنح مساحة كبيرة للمجتمع المدني... (2)

والسؤال: أي الدولتين أقرب إلى تطبيق الشريعة؟ لا شك أنها الثانية، لأنها في الحقيقة محافظة على أغلب مقاصد الشريعة في الدين والنفس والعقل والمال، وحتى الدين، بمعناه الشامل، وهي حافظت

(1) أخرجه -بهذا اللفظ- مسلم في صحيحه [كتاب الإيمان، باب: بيان عدد شعب الإيمان...]، رقم: 152، عن أبي هريرة، مرفوعاً، ص: 89.

(2) ينظر، عبد الله المالكي، سيادة الأمة قبل تطبيق الشريعة، ص: 33.

على المقصد وضيّعت بعض الوسائل، أما الأولى فحافظت على بعض الوسائل وضيّعت المقاصد. وعلى هذا فلو قيل: إن الشريعة في كثير من البلدان الغربية مطبقة أكثر من كثير من البلدان العربية والإسلامية = لما كان قولاً مُنْكَرًا!

على أنه ينبغي التنبيه على أن قضية تطبيق الحدود في الإسلام على أهميته في الردع والزجر، لا يمثل أكثر من 2% من الإسلام، ثم زادت الشريعة التضييق في تنفيذها ووضعت لذلك قواعد صارمة كمثل: عدم الإدانة بلا بينة، والخطأ في العفو خير من الخطأ في العقوبة، ودرء الحدود بالشبهات، وعدم العقوبة على جريمة غير معلنة.

ثم إن هناك اجتهادات رصينة في بعض أنواع تلك العقوبات كرجم الزناة، وقطع يد السارق، وعقوبة الردّة وهي تزيد تضييقاً لهذا الباب. (1)

وبناء على كل ما سبق يعلم بأن مسألة تطبيق الشريعة لا بد أن تؤخذ بمعناها الشامل، ويكون تطبيقها مسؤولية مشتركة بين الدولة والمجتمع والفرد، فكل مخاطب بتطبيق الشريعة فيما قدر عليه، أو كان تحت مسؤوليته، وليس قاصراً على الحكومات والساسة، وإن كانت المسؤولية عليهم أعظم.

قواعد في علاقة الدين بالسياسة	
01	الدين والسياسة يمتزجان، وقد يتمايزان ولا ينفصلان.
02	السياسة من العاديات ومن أمور الدنيا.
03	السياسة مجال مفوّض للاجتهاد البشري.
04	الأصل في السياسة: الحُكْم والمقاصد.
05	تصرّفات الرسول دنيوية اجتهادية.
06	مسائل السياسة من الفروع لا الأصول.
07	فرق بين السياسة الشرعية والأحكام الشرعية.
08	المرجعية العليا للشريعة، والسيادة السياسية للأمة.
09	يجب التفريق بين التشريع القانوني والتشريع الديني.
10	وجوب فهم تطبيق الشريعة بمعناها الشامل.

(1) ينظر، أحمد الريسوني، مرجع سابق، ص: 129، وعصام تليمة: الخوف من حكم الإسلاميين، ص: 54، وجاسر عودة، بين الشريعة والسياسة، ص: 99.

◆ المطلب الثاني: قواعد في شروط وصفات الولاية السياسية العامة.

درجت كتب الأحكام السلطانية والسياسة الشرعية - قديمها وحديثها - على ذكر شروط من يتولَّى الخلافة أو الإمام أو الرئاسة، ومجمل ما ذكروا عشرة شروط، هي: العقل، والبلوغ، والحرية، والكفاءة النفسية، والجسمية والإسلام، والذكورة، والنسب القرشي، والعدالة، والاجتهاد.⁽¹⁾

وبما أن شرط: العقل، والبلوغ، والحرية، والكفاءة محل اتفاق - في الجملة - فتبقى الشروط الأخرى للبحث والنظر، فهي وإن كانت شبه مسلمات في الفقه السياسي القديم، وعند الكثير من المعاصرين، إلا أن القواعد التي ذكرتها في الفصل الأول توجب إعادة النظر في تلك الأقوال القديمة وعدم التسليم بها لمجرد أنها المشهورة والمعهودة، بل لا بد من إعادة دراستها في ضوء النصوص والقواعد الكلية والمقاصد الشرعية، والواقع المعاصر، وهذا الذي أحاول تجليلته باختصار فيما يلي، وقبل ذلك لا بد من التنبيه على أمرين مهمين هما:

أولاً: لا بدّ أن يوضع في الحسبان حين البحث في تلك الشروط أنها قيلت قبل عشرة قرون، في واقع محلي وإقليمي ودولي مختلف تماماً عن واقعنا، بحيث كان - حينها - سيطرة النظرة الإمبراطورية التوسعية، المنطلقة بنفسية الصراع بين الأمم، وهذه النظرة الآن شبه معدومة - على الأقل - في القوانين والمواثيق الدولية، وصارت العلاقات منطلقة من النظرة الأممية، المتأسّسة على مبدأي التعاون الحقوقي، والمواطنة الكاملة.

ثانياً: أن فقهاء السياسة الشرعية الذين كتبوا في الأحكام السلطانية، ووضعوا تلك الشروط، مثل الماوردي والجويني... وغيرهما، كانت نظرهم للحكام والأمراء متضخّمة، وفيها تعليق شبه كامل للمسؤولية السياسية بيد الحاكم، وحتى إن تلك المصنّفات كانت موجهة كهدايا لملوك زمانهم، كما لا يخفى على من قرأ مقدّماتها!

وهذه النظرة في واقعنا تغيّرت، فصار الحكام في معظم الدول - على الأقل - في الدساتير، هم من آحاد الرعية، ونواب عن الأمة، وخدمة للشعب، والمسؤولية عليهم أعظم، وليس لهم حرية التصرف المطلقة، بل هم مُقيّدون بقوانين ودساتير، فإن خالفوها، فهم معرّضون للمراقبة والمحاسبة والعزل من الأمة أو نوابها.

وهذان الأمران كفيلا بتغيّر جذري في الاجتهاد الفقهي المعاصر نحو تلك الشروط.

(1) ينظر، الماوردي: الحكم السلطانية، ص: 20، والدميحي، الإمامة العظمى، ص: 233.

المسألة الأولى: شرط الإسلام :

وهذا الشرط في الفقه السياسي القديم = متفق عليه، بل حُكي فيه الإجماع، قال القاضي عياض: "أجمع العلماء على أن الإمامة لا تنعقد لكافر". (1)

وقد قال الإمام بن المنذر -من قبل-: " أجمع كل من يُحفظ عنه من أهل العلم أن الكافر لا ولاية له على مسلم بحال" (2) فأطلق المنع، رغم أن أبا حنيفة أجاز ولاية غير المسلم في القضاء، وقد أجاز الماوردي من بعده ولاية التنفيذ لغير المسلم كذلك. (3)

ومع التسليم بذلك الإجماع المحكي، فإنه إجماع ظرفي مصلحي، يتناسق مع واقع ذاك الزمان، وقد سبق في الفصل الأول ذكر قاعدة "الإجماع المبني على عرف أو مصلحة يجوز نقضه إذا تغير الواقع، أو زالت المصلحة".

وأما النصوص التي حاول الكثيرون -قديما وحديثا- الاستدلال بها على شرط الإسلام في الحاكم، (4) فهي نصوص عامة يدخلها الاحتمال، وليست صريحة في المقصود، مثل قوله تعالى: ﴿يَتَأَيَّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ [النساء: 59] والشاهد في كلمة "منكم" أي: من المسلمين ! وهذا فيه نظر، لأن الخطاب كان موجَّها لواقع كان فيه الأمر كذلك، وليس خطابا شاملا لكل زمان ومكان.

وأما قوله تعالى: ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ [النساء: 141] فهي خارج محل النزاع، إذ هي تتكلم عن الخطاب القُدري، لا الشرعي. (5)

وأما حديث: «إنا لا نستعين بمشرك» (6) فهو كذلك خارج محل النزاع، لأن الرسول صلى الله

(1) ينظر، النووي، شرح صحيح مسلم، ج: 12، ص: 229.

(2) نقله عنه ابن القيم في أحكام أهل الذمة، ج: 02، ص: 787، ولم أجد في كتاب الإجماع لابن المنذر، وإنما قال ابن المنذر في كتابه، ص: 78: " أن الكافر لا يكون وليا لابنته المسلمة " فليُتأمل.

(3) ينظر، الماوردي، الحكام السلطانية، ص: 56.

(4) ينظر، ابن القيم: أحكام أهل الذمة، ج: 02، ص: 787، ومحمد أسد: منهاج الإسلام في الحكم، ص: 84، وعبد الله الدميحي: الإمامة العظمى، ص: 235، ورحيل غرابية: الحقوق السياسية في الشريعة الإسلامية، ص: 132، وفتح أبو الورد: مقصد الحرية وتطبيقاته في الفقه السياسي الإسلامي، ص: 413.

(5) ينظر، محمد المختار الشنقيطي: الأزمة الدستورية، ص: 566.

(6) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الجهاد، باب: في المشرك يُشَهَّمُ له، رقم، 2732، من حديث عائشة مرفوعا، ص: 601.

عليه وآله وسلم قاله في واقعة حال،⁽¹⁾ وقد ثبت خلافه من فعله، فقد استعان في هجرته بـ: عبد الله بن أريقط⁽²⁾ مما يدل على عدم التعميم، وأنه لا علاقة لهذا الحديث باشتراط الإسلام في مطلق الاستعانة، فضلاً عن الولاية.

وأما تنزيل هذا الشرط على واقعنا المعاصر، فإن جماهير أهل العلم قالوا به،⁽³⁾ وأغلب الدول العربية والإسلامية نصّت على هذا الشرط في دساتيرها، كل ذلك بناء على التسليم بدلالة تلك النصوص التي مرّت، واعتماداً على فتاوى جماهير أهل العلم.

إلا أن بعض الفقهاء والمفكرين المعاصرين المشتغلين بالفقه السياسي = أعادوا النظر في هذا الشرط، وأفتى بعضهم بعدم شرطيته، لضعف الأدلة الواردة في ذلك، وللعمل بمبدأ العدل والمساواة في المواطنة، ومن أولئك الدكتور: يوسف القرضاوي - في آخر أقواله - والدكتور مصطفى السباعي، والأستاذ راشد الغنوشي والدكتور محمد المختار الشنقيطي.⁽⁴⁾

ويمكن حصر استدلالهم فيما يلي:⁽⁵⁾

1. الاستدلال بالبراءة الأصلية، فالأصل في الأشياء الإباحة، والأصل كذلك عدم الاشتراط، لأن أدلة شرطية الإسلام في تولي المناصب غير صريحة، ويدخلها التأويل والاحتمال، فيسقط بها الاستدلال.
2. أن الأصل في المواطنة هو العدل والمساواة، ووضع شروط زائدة على غير المسلمين ينافي هذين المبدئين.

(1) والدليل على أنها واقعة عين، الزيادة التي حكّت القصة، كما رواها مسلم في صحيحه، كتاب الجهاد والسير، باب: كراهة الاستعانة في الغزو بكافر] وفيها قصته، خلاصتها: لما خرج رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لغزوة بدر، جاءه رجل يُذكر منه جرأة ونجدة، ففرح به الصحابة حين رأوه، فقال: جئت لأتبعك وأصيب معك! فقال له: تؤمن بالله ورسوله؟ فقال: لا، قال: «ارجع فلن أستعين بمشرك»، فالرجل أتى من أجل المغنم، وهو غير معروف = فهو غير مؤتمن، وقد رأى الرسول صلى الله عليه وسلم أصحابه اعجبوا به، فأراد تعليق قلوبهم بالله، وخاصة أن غزوة بدر كانت لها خصوصية، وهي غزوة مفصلية.

(2) ينظر، أكرم ضياء العامري، السيرة النبوية الصحيحة، ص: 240.

(3) ينظر، ضياء الدين الريس، النظريات السياسية الإسلامية، ص: 190.

(4) ينظر، عدنان زرزور، مصطفى السباعي، الداعية المجدد والفقهاء المجدد، ص: 270، ويوسف القرضاوي، الدين والسياسة، ص: 160، 'وقيده بجواز ان يكون نائباً للرئيس أو رئيساً أو للوزراء) ! ومحمد سليم العوا: الفقه الإسلامي في طريق التجريد، ص: 103، وراشد الغنوشي، مقال: الحزبية أولاً، موقع: Aljazeera.net، تم الاطلاع عليه بتاريخ: 2020/03/22م، ومحمد مختار الشنقيطي، الأزمة الدستورية، ص: 564.

(5) ينظر في ذلك، عبد الكريم بكار: أساسيات في نظام الحكم في الإسلام، ص: 135، وتقي الدين الهلالي: الثلاثونات في القضايا الفقهية المعاصرة، ص: 464، ومحمد المختار الشنقيطي، الزمة الدستورية، ص: 564.

3. أن الإجماع المنقول في ذلك غير صريح، لأنه مبني على المصلحة في واقع تاريخي قد زال.
4. أن طبيعة رئاسة الدولة أو الوزراء، ليست دينية، بل هي تنفيذية، تقيده بالدستور والقوانين، فليس لرئيس الجمهورية أن يفعل ما يشاء، ولا أن يلحق ضرراً بدين الأمة؛ لأن الأمة قيده بالنص على احترام الدين وحمايته والنص في الدستور على أن كل قانون يخالفه صراحة، فهو لاغٍ باطل.
5. أن النظم الدستورية اليوم تختلف تماماً عما كان في الماضي، فرئيس الجمهورية - كما هو في النظام البرلماني - يكون محدود الصلاحية، وتكون السلطة الفعلية لرئيس الوزراء، ورئيس الوزراء مقيد بالدستور، وللبرلمان حق عزلهما عند المخالفة أو المساس بـهوية الأمة، ومن هنا فليس هناك أي خطورة.
6. أن المقصود بالرئاسة والولاية السياسية عموماً هو تنظيم ورعاية مصالح الأمة، وذلك ممكن في غير المسلم، ويُصور عقلاً، وليس مستحيلاً، بدليل أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أمر أصحابه حين اضطهدوا في مكة بالهجرة إلى الحبشة، فقال: «إن بأرض الحبشة ملكاً لا يُظلم أحدٌ عنده، فالحقوا ببلادهم، حتى يجعل الله لكم فرجاً ومخرجاً مما أنتم فيه. قالت أم سلمة: فخرجنا إليها أرسلأً (أفواجاً)، حتى اجتمعنا ونزلنا بخير دار إلى خير جارٍ، أمناً على ديننا، ولم نشهد منه ظملاً»⁽¹⁾ والشاهد في قول أم سلمة: "أمناً على ديننا"، إذاً فالأمن على الدين مع تولى غير المسلم ممكن عقلاً وواقعاً.
- ولقد رأى الناس - في عصرنا - تولى فارس الخوري رئاسة وزراء سوريا، وهو نصراني ولم يُؤثر عنه معاداة للدين، ولا لحق المسلمين منه ضرراً، بل كان على تعاون كامل مع الوزراء المسلمين العاملين معه، وعموم الشعب كان راض عنه، بل كان من أشد المتحمسين لتطبيق الشريعة الإسلامية، وأنها القادرة على حلّ مشكلات العصر!⁽²⁾
- وعليه فالذي يميل إليه الباحث: أنه لا يوجد دليل صريح في منع غير المسلم من تولى أي منصب سياسي في الدولة الراشدة، وأن هذه المسألة قانونية دستورية محضة، وكل دولة تقرّر في دستورها ما تراه مناسباً لنسيجها الاجتماعي والديني والثقافي، والمسألة محتلمة، ومرنة، وليس فيها حسم، ولا لوم ولا تشريب، فلا توصف الدولة المشترطة لإسلام رئيسها بأنها متشددة وها هي الأمم الغربية - مثلاً - تشترط أن يكون الرئيس مسيحياً، وكذلك لا توصف غير المشترطة بالمتساهلة الخارجة عن الشريعة.

(1) أخرجه البيهقي، في السنن الكبرى، رقم: 17734، ج: 09، ص: 16.

(2) ينظر، القرضاوي: الدين والسياسة، ص: 160، وكتابه أيضاً، بينات الحل الإسلامي وشبهات العلمانيين والمستغربين، ص: 141.

✓ قاعدة :

من حق كل مواطن الترشح لأي منصب سياسي، مادام توفرت فيه الشروط الدستورية، ولا يمنع من ذلك لدينه أو مذهبه.

المسألة الثانية: شرط الذكورة :

المناصب والولايات السياسية المتعلقة بالمرأة أربعة:

1. الإمامة العظمى (الخلافة) وما دون ذلك. 3. الوزارة.

2. الرئاسة. 4. القضاء.

فأما منصب الخلافة فهو سياسي وديني، وقد أجمع المسلمون على منع المرأة منه، وهو منصب غير موجود الآن، فلا حاجة لجلب الأقوال والأدلة والمناقشة حوله، فيبقى غيره من المناصب المذكورة، فهذا الذي هو موجود في الواقع، ووقع فيه الخلاف الفقهي، قديماً وحديثاً، وهذا تلخيص للأقوال والأدلة في المسألة.

أولاً: المنع المطلق لتولي المرأة لأي منصب سياسي وقضائي: وهم جمهور الفقهاء من المالكية والشافعية والحنابلة، وقد استدلوا بجملة أدلة، أهمها ما يلي: (1)

- قوله تعالى: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ...﴾ [النساء: 34] والقوامة تقتضي أنها لا تتولّى على الرجال. وفي هذا الاستدلال نظر؛ لأن القوامة لا علاقة لها بالشأن العام وإنما هي أمر متعلّق بالأسرة والعلاقة بين الزوجين.

- وقوله تعالى: ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى...﴾ [الأحزاب: 33] وفي تولّيها لأمر السياسة يكون خروج من البيت وتبرّج ومخالطة للرجال = ذلك ممنوع.

وفي هذا الاستدلال نظر؛ لأن الخطاب فيها لأزواج النبي صلى الله عليه وآله وسلم، ومن المعلوم أن لمن خصوصية، ثم إن الخروج للحاجة لا حرج فيه، بل الأصل في الخروج الإباحة، مع التقيد بالحدود الشرعية في اللباس والكلام، وأما الاختلاط، فليس كله محرم، والمحرم منه ما كان فيه تبرج، أو خلوة، أو خضوع بالقول، وغير ذلك لا حرج فيه.

(1) ينظر، الدميحي: الإمامة العظمى، ص: 243 وما بعدها، ورحيل غرايبيّة: الحقوق والحريات السياسية في الشريعة الإسلامية، ص: 117 وما بعدها، وفهد العجلان: الانتخابات وأحكامها في الفقه الإسلامي، ص: 133 إلى 148.

- قوله صلى الله عليه وآله وسلم عن النساء إنهن «ناقصات عقل ودين»⁽¹⁾ والرئاسة تحتاج إلى كمال الرأي وتمام العقل والفتنة. وهذا الاستدلال فيه نظر، لأن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم فسّر هذا النقصان بأنه في الشهادة، لأن المرأة تغلب عليها العاطفة، وقد تنسى فتحتاج لمن يذكرها، وليس مقصود الحديث أن بنية المرأة العقلية فيها نقص يُسَقَطُ أهليتها السياسية، فكم رأى الناس من النساء في عالم السياسة من هن أرشد وأحكم وأقوى من الرجال.

- قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «لن يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة»⁽²⁾ وتعليق تولية المرأة بعدم الفلاح يدل على عدم الجواز.

وفي هذا الاستدلال نظر؛ لأن الحديث ورد على سبب معقول المعنى، فهو مُعَلَّل، والسبب أن الفرس لما مات كسرى ولّوا عليهم ابنته، فبشر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم المسلمين بأنهم لن يفلحوا، فهو حكاية حال، وهو متعلق بالأمر القدرى لا الشرعى، ثم إن هذا الحديث لو قيل بعمومه في مسألة الخلافة العامة لكان وجيهاً؛ لأن الفرس الذين ولّوا عليهم بنت كسرى كانت ولايتها عامة بما يشبه الخلافة.⁽³⁾

ثانياً: إن ورود كل هذه الاحتمالات على تلك الأدلة يضعف الاستدلال بما على المراد ومن هنا فقد أجه بعض الفقهاء المعاصرين إلى القول بجواز ولاية المرأة للرئاسة والوزارة والقضاء، منهم الدكتور يوسف القرضاوي، ومحمد الغزالي، ومصطفى السباعي، ومحمد سليم العوا، وراشد الغنوشي، وعبد الكريم بكار، وغيرهم.⁽⁴⁾

(1) أخرجه مسلم في صحيحه -بطوله- [كتاب الإيمان، باب بيان نقصان الإيمان...]. من حديث بن عمر، مرفوعاً، رقم 241، ص: 100، وقد أفاض الدكتور محمد عمارة في كتابه: التحرير الإسلامي للمرأة الرد على شبهات الغلاة، ص: 85، في شرح هذا الحديث، وبين أنه ورد في حالة خاصة من النساء، ولا يشرع شريعة دائمة ولا عامة في مطلق النساء، فهو يتحدث عن واقع لا تشريع.

(2) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب المغازي، باب: كتاب النبي صلى الله عليه وسلم إلى كسرى وقيصر، من حديث أبي بكر، مرفوعاً، رقم: 4425، ج: 02، ص: 137، وتماه: «لما بلغ رسول الله أن فارس قد ملكوا عليهم بنت كسرى قال: ... الحديث. على أنه ينبغي التنبيه على أن دلالة الحديث -حتى لو قيل بعمومه- لا تدل على عدم الجواز للتولية فضلاً عن البطلان، فأكثر غاية دلالة «لن يفلح...» أنها تدل على الخطأ في الاختيار، وعدم ترتب الغرض، مثل قول القائل: "لن يفل من أبحر ببضاعة الصيف في الشتاء"، ينظر، محمد مهدي شمس الدين، أهلية المرأة لتولي السلطة، ص: 82.

(3) فقد ورد أنهم فوضوا أمر ملكهم إليها، ينظر، ملا علي القاري: مرقاة المفاتيح شرح شكاة المصايح، ج: 06، ص: 2406.

(4) ينظر، القرضاوي، من فقه الدولة في الإسلام، ص: 161، ومحمد الغزالي، السنة النبوية بين أهل الفقه والحديث، ص: 57، ومحمد سليم العوا، الفقه الإسلامي في طريق التجديد، ص: 112، وراشد الغنوشي، المرأة بين القرآن ومواقع المسلمين، ص: 115، حسن الترابي، المرأة بين الأصول والتقاليد، ص: 31، وعبد الكريم بكار، أساسيات في نظام الحكم في الإسلام، ص: 132.

وجملة ما استدلووا به ما يلي:

- قاعدة المساواة والعدل في الحقوق السياسية، وكل التكاليف، إلا ما خصَّه الدليل الصحيح الصريح، لحديث: «النساء شقائق الرجال»⁽¹⁾ ومعناه: أنهن نظائر للرجال في الخلق والطبائع كأنهن شقائق منهم، فما ثبت من الأحكام للرجل يثبت للنساء إلا ما قام عليه دليل الخصوصية⁽²⁾ والدليل المخصَّص -هنا- مفقودٌ، فيُرجع إلى الأصل.

- أن الله سبحانه حكى في القرآن عن ملكة سبأ، وأثنى على حكمتها، وحسن سياستها، وأنها كانت سبياً في نجاتها ونجاة قومها وإسلامهم، ولم ينكر سبحانه وتعالى ولايتها، ولو كانت باطلاً لذكر ذلك، والقاعدة أن "كل ما لم يرده القرآن من الحكايات فهو حق"⁽³⁾

- الاستئناس ببعض أقوال الفقهاء القدامى، فقد قال الحنفية بجواز تولي المرأة للقضاء -بشروط- وقال ابن حزم بجواز ولايتها السياسية، خلا الإمامة العظمى، وهذا ينقض دعوى الإجماع والاتفاق المزعومين بإطلاق.⁽⁴⁾

وبعد هذا العرض الموجز لعيون أدلة الفريقين، فالذي أميل إليه هو القول الثاني؛ لأن أدلة الفريق الأول غير ناهضة، وتدخلها الكثير من الاحتمالات والإيرادات، فهي غير صريحة، وبعضها خارج محل النزاع، وسبب هذا الترجيح ما يلي:

1. قاعدة أصل المساواة والعدل، إلا ما خصَّه الدليل.
2. قاعدة أصل المشاركة: فقد قالت أم المؤمنين أم سلمة لجارتها لما قالت لها: إنما دعا الرجال، ولم يدع النساء، فقالت: «إني من الناس».⁽⁵⁾
3. قاعدة الاستقلالية: فما دام أن حكم المرأة هو حكم الرجل، فإن المرأة بالتالي مستقلة عن غيرها

(1) أخرجه أحمد في مسنده، رقم: 26195، ج: 43، ص: 264، والترمذي في جامعه، كتاب الطهارة، باب: فيمن استيقظ فيرى بللاً ولا يذكر احتلاماً، رقم 113، ص: 254، وأبو داود في سننه، كتاب الطهارة، باب الرجل يجدد البله في منامه، رقم: 236، ص: 119: كلهم من حديث عائشة، مرفوعاً.

(2) ينظر، محمود خطاب السبكي، المنهل العذب المورد شرح سنن الإمام أبي داود، ج: 02، ص: 326.

(3) ينظر، معلمة زايد، ج: 28، ص: 197.

(4) ينظر، ابن حزم، المحلى، ج: 08، ص: 527.

(5) أخرجه مسلم في صحيحه، [كتاب الفضائل، باب: إثبات حوض نبينا وصفاته]، عن أم سلمة في قصة، رقم: 5974، ص: 967.

استقلال الرجل عن غيره، وهي ليست تابعة بالضرورة لرجل، وكل استثناء من هذا الأصل لا يكون إلا بنصٍّ، ولا يُتوسَّع فيه إلا بدليل، وهي استثناءات في الغالب تتعلق بالشؤون الزوجية والأسرية، وليس في الشأن العام. (1)

يقول الإمام ابن حزم -رحمه الله- " قد تيقنا أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم مبعوث إليهن كما هو إلى الرجال، وإن الشريعة التي هي الإسلام لازمة لهن كلزوم للرجال، وأيقنا أن الخطاب بالعبادات والأحكام متوجّه إليهن كتوجهه إلى الرجال، إلا ما خصَّهن أو خصَّ الرجال منه دليل، وكلُّ هذا يوجب ألا يُفردَ الرِّجال دونهنَّ بشيء قد صحَّ اشتراك الجميع فيه إلا بنصٍّ أو إجماع". (2)

فإن قيل: هل ثبت في تاريخ المسلمين أن تولّت امرأة الخلافة أو الرئاسة أو الوزارة، فالجواب: لم يثبت ذلك، وعدم الثبوت لا يدل على عدم الجواز؛ لأن تاريخ المسلمين ليس حجة على الشريعة، كما سبق ذكره في الفصل الثاني، وكذلك فقد كان للعرف العربي في عدم توليه المرأة المناصب السياسية - عموماً- أثر في هذه المسألة، فلا يُجعل العرف المتغير حجة تُدفعُ بها النصوص الكلية التي تدل على أصل المساواة في الأهلية السياسية.

وعليه: فإن المرأة ذات الكفاءة العلمية والذهنية والسلوكية والأخلاقية والثقافة السياسية والخبرة بالواقع، الحسنة الممارسة = يجوز لها أن تتولى الحكم في الدولة، فتكون رئيسةً للدولة أو رئيسةً للوزراء، فضلاً عن جواز تولّيها إحدى السلطات الوزارية أو الإدارية. (3)

والقاعدة: «أن المرأة أهل للمشاركة في العمل السياسي» (4) نعم يجوز لواضعي الدساتير أن يراعوا بعض الأعراف، أو أن يضعوا بعض الشروط في ذلك، لقاعدة: «مجالات المشاركة السياسية للمرأة تقدّر بقدرها». (5)

(1) ينظر، سعد الدين العثماني، قضية المرأة ونفسية الاستبداد، ص: 19.

(2) ينظر، ابن حزم، الأحكام في أصول الأحكام، ج: 03، ص: 86.

(3) ينظر، محمد مهدي شمس الدين، مرجع سابق، ص: 41.

(4) ينظر، عبد الصمد الرضى، قواعد الاجتهاد في السياسة الشرعية، ص: 383.

(5) المرجع نفسه، ص: 391.

✓ قاعدة :

من حق المرأة الترشح لأي منصب سياسي، وللمشرعين جواز وضع شروط مصلحية تكون كفيلة بحسن أداء المسؤولية المنوطة بها.

المسألة الثالثة: شرط القرشية :

اشتراط النَّسب القرشي في الإمامة العظمى مسألة قديمة حديثة، إلا أنَّ أثرها في الواقع العملي ضعيف الأثر؛ لذلك لم يشترط أي دستور في الدول العربية والإسلامية هذا الشرط لتولي الرئاسة أو الإمارة أو الملك، ولعل السبب في ذلك أن ما يسمى "بالخلافة" لا أثر له اليوم في الواقع، وكذلك منطق العصبية القبلية لقريش لا يكاد يوجد في عالم الناس.

إلا أن المسألة من الناحية النظرية، أو فقه التَّوَجُّع مهمة جداً، وخاصة في تعلُّقها بقواعد الحكم الرشيد في الفقه السياسي المعاصر، فإن من معايير العدل والمساواة، والقول بتفضيل قبيلة أو عرق معين ينافي ذلك، ومن ناحية أخرى فإن بعض المعاصرين يتحمَّس لاشتراط القرشية، ويراهم معياراً للاختيار.

وأما من ناحية فقه التَّوَجُّع، فإنه يفترض أن يأتي أناس ليعلنوا تأمُّرهم على الناس، واستحقاقهم للخلافة بحجة أنهم قرشيون، وفعلاً فقد حدث هذا من قريب، فقد أعلن تنظيم ما يسمَّى بـ: "داعش" (الدولة الإسلامية في العراق والشام) الخلافة، بأن أبا بكر البغدادي هو خليفة المسلمين، وكان قطب ارتكازهم أنه صاحب سابقة جهادية وأنه قرشي !!

من أجل كل ذلك كان التَّطرق لمناقشة شرط القرشية في الحاكم، فيما يلي:

قد كان موقف العلماء من هذا الشرط على ثلاثة مذاهب، هي:

أولاً: أنها شرط في الخليفة، وهو مذهب الجماهير من السلف والخلف. (1)

ثانياً: أنها ليست بشرط، وأن الإمامة صالحة في كل صِنْفٍ من الناس يصلح أن يحسن القيام بها، وتُسبب هذا القول للخوارج. (2)

(1) ينظر، النووي: شرح صحيح مسلم، ج: 12، ص: 202، وابن حجر، فتح الباري، ج: 13، ص: 114، والدميحي، الإمامة العظمى، ص: 269.

(2) ينظر، الشهرستاني، الملل والنحل، ج: 01، ص: 91.

ثالثاً: أنّها شرط في الكمال، لا الصّحة، وهو مذهب بعض الشافعية، كالباقلاّني والحويني.⁽¹⁾

وأما المعاصرون، فقد قال البعض بالقول الأول، والبعض بالثاني والبعض بالثالث، إلا أنّ كثيراً من المعاصرين قالوا بعدم الشرطية.⁽²⁾

وعمدّة استدلال المشترطين للقرشية دليلان، هما:

أ. الإجماع: فقد نقله غير واحد قديماً وحديثاً.⁽³⁾

ب. حديث: «الأئمة من قريش».⁽⁴⁾

ونوقش الاستدلال بالإجماع أنّه منتقَضُ بأمرين، الأول: أنّ الخوارج قد خالفوا ذلك، وقد سبق في الفصل الأول التّأصيل لقاعدة التفريق بين الإجماع القطعي والظني، وأنّه يُعتبر قول المبتدع في انعقاد الإجماع، وأنّه لا ينعقد إلا بقول الكافّة.

والثاني: أنّ الإجماع المدعى خالفه أحد الخلفاء الراشدين، من غير تكبير من أحد من الصحابة الذين سمعوه، بما يدل على أنّ الشرط في النسب لم يكن معهوداً عندهم، وأثر عمر المشار إليه هو قوله: «إذا أدركني أجلي استخلفت معاذاً»⁽⁵⁾ ومعاذ ليس قرشياً بالاتفاق، وقد حاول ابن حجر الجمع بين الحديث وأثر عمر والإجماع المدعى، فقال: "فيحتمل أن يقال لعلّ الإجماع انعقد بعد عمر، أو تغير اجتهاد عمر في ذلك!"⁽⁶⁾ وهو جمع ضعيف وبعيد الاحتمال؛ لأنّه لا يوجد إجماع صريح في هذه المسألة.

وأما مناقشة الاستدلال بالحديث، فيقال: ظاهر الحديث مُشكّل، إذ فيه دعوة إلى القبليّة وجعلها

(1) ينظر، الجويني، الغياثي، ص: 163، والباقلاني، الإنصاف، ص: 69.

(2) ينظر، محمد سليم العوا، النظام السياسي في الإسلام، ص: 86، وحبيبة أبو زيد، الاجتهاد الفقهي المعاصر في السياسة الشرعية، ص: 287.

(3) ينظر، الماوردي، الأحكام السلطانية، والنووي، شرح صحيح مسلم، ج: 12، ص: 200.

(4) حديث: «الأئمة من قريش» ورد بالفاظ مختلفة، مطولة ومختصرة، وقد أخرجه كثير من الأئمة في المصنّفات الحديثية، وروي بكثير من الطرق فيها الصحيح والحسن والضعيف، وفي الجملة فهو حديث صحيح، وقد جمع طرقه الحافظ ابن حجر في جزء مفرد، عن نحو أربعين صحابياً، بنظر، ابن حجر: التمييز في تلخيص تخريج أحاديث شرح الوجيز، ج: 06، ص: 2697، وابن الملقن، البدر المنير في تخريج الأحاديث الواقعة في الشرح الكبير، ج: 08، ص: 530.

(5) أثر حسن بشواهد، أخرجه أحمد في مسنده، (مسند عمر)، رقم: 108، وفيه انقطاع، فإن في مسنده: شريح بن عبيد، وهو لم يدرك عمر، إلا أنّ للحديث شواهد كثيرة جيّداً يتقوى بها، ولذلك فقد حسنه الشيخ شعيب الأرنؤوط في التعليق على المسند، ج: 01، ص: 263، والألباني في السلسلة الصحيحة، ج: 03، ص: 82.

(6) ابن حجر، فتح الباري، ج: 13، ص: 119.

معياراً للإمامة، والأصل أن الإمامة والحكم المقصود منها جلب المصلحة ودفع المفسدة عن الخلق، ويصلح لها أهل الكفاءة، بغض النظر عن أعراقهم وقبائلهم، وهذا يتناسق مع أصل العدل والمساواة، ومن هنا فقد ذهب بعض العلماء إلى دفع هذا الاستشكال على رأيين، هما:

1- أن القرشية هي شرط مؤقت، خاص بذلك الزمان؛ لأن قريشاً - حينها - كان لها من الشرف والعصبية ما يجعل سائر القبائل تستكين لغلبتهم، فلو جعل الأمر في سواهم لثوّع افتراق الأمة بمخالفتهم وعدم انقيادهم⁽¹⁾ وهو تأويل مליح، إلا أنه تعليل فيه تكلف، وهو يتعارض مع القيم السياسية الإسلامية الواردة في النصوص، ومنها قيمة المساواة والعدل.

2- أن هذا الحديث خرج مخرج الخبر، لا الأمر، ولهذا لم يستند له أحد من الصحابة يوم السقيفة،⁽²⁾ وأول من رأته قال بهذا التأويل من المعاصرين هو الإمام الطاهر ابن عاشور، حيث قال: "هذا الحديث أخذ من الصحابة يوم السقيفة، فهو حديث غريب، وإن كان صحيحاً، ويحتمل أن يكون مسوقاً مساق الخبر دون الأمر".⁽³⁾

والذي يرجح حمل الحديث على الخبر لا الأمر، ما ورد في بعض الروايات، منها: «الناس تبع لقريش في الخير والشر»⁽⁴⁾ و«قريش ولاة الناس في الخير والشر»⁽⁵⁾ فهذه الروايات يستحيل حملها على الأمر، ومقام النبوة يمنع أن يأمر الرسول صلى الله عليه وآله وسلم الناس باتباع قريش في الشر، فيتعيّن

(1) ينظر، ابن خلدون، المقدمة، ص: 197.

(2) وأما ما روي عند أحمد في مسنده، من حديث حميد بن عبد الرحمن، من قول أبي بكر، وفيه: «قريش ولاة هذا الأمر...»، فهو مرسل لا تقوم به الحجة؛ إذ حميد بن عبد الرحمن تابعي صغير، لم يدرك أبا بكر ولا عمر، ولم يصرح - هنا - من حدثه بهذا الحديث. وهذا الأثر من مفردات أحمد، ولا يوجد في شيء من كتب السنّة! والعجب من محققي مسند أحمد كيف صححوه لغيره، بشواهد زعموها، وخاصة في قوله: «قريش ولاة هذا الأمر...»، فقالوا: له شاهد من حديث أبي هريرة عند البخاري ومسلم! ولما رجعت لذلك الشاهد في الصحيحين وجدته في رواية البخاري (3495) هكذا: «الناس تبع لقريش في هذا الشأن»، وفي رواية مسلم (4704) هكذا: «الناس تبع لقريش في الخير والشر». كلاهما بدون ذكر قصة السقيفة، وواضح بأن هناك فرقا كبيرا بين دلالة أثر السقيفة والشاهد في الصحيحين - فليتأمل - ثم إن الصحيح في قصة السقيفة أن البيعة فيها كانت فلتنة، كما قال سيدنا عمر، ولم يرو أحد أنهم رضوا بعد الاستدلال بحديث القرشية، وينظر، أبو زرعة الرازي: المراسيل، ص: 49، ومسند أحمد: ج: 01، ص: 176، والهيثمي: مجمع الزوائد، ج: 05، ص: 191.

(3) الطاهر بن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ص: 200.

(4) أخرجه مسلم في صحيحه، [كتاب الإمارة، باب الناس تبع لقريش، والخلافة في قريش]، من حديث جابر بن عبد الله، مرفوعاً، رقم: 4703، ص: 785.

(5) أخرجه أحمد في مسنده، من حديث عمرو بن العاص، مرفوعاً، رقم: 17808، ج: 29، ص: 342، والترمذي في جامعه، كتاب الفتن، باب: ما جاء أن الخلفاء من قريش إلى أن تقوم الساعة، رقم: 2377، ص: 829.

حملة على الخبر، وقد نبّه على ذلك ابن الأثير في النهاية - بإيجاز - فقال: "هذا على جهة الإخبار عنهم، لا على طريق الحكم فيهم".⁽¹⁾

وهذا القول أسعد بالدليل، وتحقيق بالتقديم والترجيح.

✓ قاعدة :

لا يُشْتَرَطُ النَّسَبُ أَوْ الْعِرْقُ فِي تَوَلَّى أَي مَنَصَبٍ سِيَاسِيٍّ، وَالْعِبْرَةُ بِالْكَفَاءَةِ النَّفْسِيَّةِ وَالْجَسَدِيَّةِ وَحَسَنِ الْأَدَاءِ، لَا غَيْرَ.

المسألة الرابعة: شرط الاجتهاد :

لا يختلف جميع العقلاء على أن من تولى رأس الهرم في الدولة لابد أن يكون على درجة كبيرة من الفطنة والحكمة، واسع الثقافة، بصيراً بالواقع؛ ولذلك فإن كل دساتير العالم تضع شروطاً لمتولي السلطة تتعلق بمستواه الثقافي.

وقد طرق الفقهاء قديماً هذه المسألة في كتب الفقه عامة، وكتب الفقه السياسي خاصة، في اشتراط العلم في الخليفة، إلا أنهم اختلفوا في شرطية بلوغه درجة الاجتهاد على مذاهب، هي:

أولاً: أن بلوغه درجة الاجتهاد - بمعناه الفقهي - شرط، وهذا مذهب الجمهور، حتى حكى فيه بعضهم الاتفاق! قال الإمام الشاطبي: "إن العلماء نقلوا الاتفاق على أن الإمامة الكبرى لا تنعقد إلا لمن نال رتبة الاجتهاد والفتوى في علوم الشرع"،⁽²⁾ قال الإمام الجويني: "ولم يؤثر في اشتراط ذلك خلاف".⁽³⁾

قالوا: "لأنه يحتاج لأن يصرف الأمور على النهج القويم، ويجريها على الصراط المستقيم، ولأن يعلم الحدود ويستوفي الحقوق ويفصل الخصومات بين الناس، وإذا لم يكن عالماً مجتهداً لم يقدر على ذلك".⁽⁴⁾

ثانياً: أن الاجتهاد شرط فيه، فإن خلا العصر من مجتهد انعقدت لغيره ممن هو أقرب؛ لأنه إذا لم يمكن التسديد وجبت المقاربة للأولى فالأولى وهو كذلك قول جماهير الفقهاء.⁽⁵⁾

(1) ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، ج: 01، ص: 116.

(2) الشاطبي، الاعتصام، ج: 03، ص: 31.

(3) الجويني، الغياثي، ص: 84.

(4) الفلقشندي، مآثر الإنافة في معالم الخلافة، ج: 01، ص: 37.

(5) ينظر، القراني، الذخيرة، ج: 10، ص: 16، وأبو يعلى الفراء، الأحكام السلطانية، ص: 20.

ثالثاً: أن الاجتهاد ليس شرطاً فيه أصلاً، بل أن يكون معه من يكون من أهل الاجتهاد فيراجعه في الأحكام، ويستفيد في الحوادث، وهو قول الإمام الغزالي من الشافعية. (1)

فأما القول الأول فيناقش: بأنه بعيد عن الواقع، ولم تتوفر شرائط الاجتهاد في خليفة خلا الراشدين وعمر عبد العزيز، والإجماع المدعى منتقض بخلاف من خالف.

وأما القول الثاني ففيه تقريب وتغليب، وهو معقول؛ إذ بُني على الضرورة والحاجة العامة.

وأما القول الثالث، فهو الأقوم قبلاً، لجريانه على الاستطاعة والإمكان، ثم إنه لا فرق أن يصل إلى الأحكام بنفسه أو بواسطة مستشاريه المؤتمنين.

إلا أنه ينبغي ذكر أمرين، قد سبق التنبيه عليهما في تمهيد هذا المطلب:

1- أن هذا الخلاف والجدل لا حاجة لجلبه والتوسع في مناقشته في الفقه السياسي المعاصر، لأنه منصبٌ على اشتراط الاجتهاد لمنصب الخلافة، وهي مفقودة في الواقع المعاصر.

2- أنه كان مبنيًا على تصور ذهني وواقعي، والتوسع في إعطاء صلاحيات واسعة للحكام والخلفاء، وبأن بيدهم الحل والعقد والإصلاح وإقامة الحدود والفصل والحكم في النوازل والاجتهاد للحوادث، وهو تصور لواقع تاريخي كان قائماً، لا أنه ينبغي أن يكون إلى قيام الساعة، وهو كذلك مبني على الضباية الفقهية في مسألة حدود السلطات وعدم تمايزها.

وهذا قد زال في واقعنا المعاصر، فصار الحاكم والرئيس ورئيس الوزراء هم مجرد موظفين تنفيذيين لدى شعوبهم، وليس لهم التدخل في القضاء ولا التشريع، وصلاحياتهم محدودة منضبطة بقواعد قانونية وموثيق دستورية، ولهم في كل مجال مجالس استشارية، فيها خبراء متخصصون.

لهذا كله، فلا حاجة لاشتراط الاجتهاد، ولا العلم بالشرعية، ولا الاطلاع على كل المعارف المعاصرة في كل التخصصات، بل يكفي أن يكون ذا ثقافة لا بأس بها، وخبرة إدارية، وحنكة سياسية، وذلك موكول لدستور كل بلد .

✓ قاعدة :

(1) ينظر، الغزالي، فضائح الباطنية، ص: 191، والشهرستاني، الملل والنحل، ج: 01، ص: 160.

بلوغ درجة الاجتهاد بمعناه الفقهي - مطلقاً، أو مقيداً، أو جزئياً - ليس شرطاً لتولّي أيّ منصب سياسي، والواجب حصول مقدار ثقافي مؤهّل، يُنصُّ عليه في الدستور.

المسألة الخامسة: شرط العدالة

العدالة: عبارة عن الاستقامة على الطريق عما هو محظور ديناً، أو مستقبِحاً عُرفاً⁽¹⁾ وبما ان المنصب السياسي يقتضي من صاحبه أن يكون مستقيماً، بعيداً عن أي انحراف يعوقه عن تأدية حقوق الناس فقد اتفق علماء الأمة على أن الإمامة لا تتعدّد لفساق ابتداءً؛⁽²⁾ لأن الفسق مدعاة لتسبيبه في العمل بأحكام الشريعة في نفسه، وفي حق غيره ومن هنا اشترطت العدالة لتكون وازعةً عن الخيانة والتقصير في الولاية.⁽³⁾

طبعاً هذا في حال السّعة والاختيار، أو في حال العجز والاضطرار؛ بأن قلّت في الناس العدالة، فإنه يُختار الأقرب فالأقرب، والأقل فسقاً، ووجب حينها التقريب والتغليب.

وفي هذا الصّدّد يقول العز بن عبد السلام: «...لو تعدّرت العدالة في الأئمة قدمنا أقلهم فسقاً...».⁽⁴⁾

ويقول الإمام ابن تيمية: «...يجوز تولية غير الأهل للضرورة إذا كان أصلح الموجود، فيجب مع ذلك السعي في إصلاح الأحوال، حتى يكمل في الناس ما لا بد منه من أمور الولايات والإمارات ونحوها...».⁽⁵⁾

وهذه مسألة تنبني على قواعد المصلحة والمفسدة والموازنة بينهما، مع مراعاة فقه الواقع والتغيير، وإعمال مبدأ فقه الأولويات. إلا أنه ينبغي التنبيه إلى أن مسألة العدالة تتسم بالمرونة، ولذلك فهي تختلف باختلاف الزمان والمكان، ويراعى فيها أعراف الناس وعاداتهم، في غير المنصوص المقطوع به في الشريعة، ولذلك فينبغي أن يُنصَّ على حدودها في دساتير البلدان، بعد الاستشارة في صياغتها.

- (1) ينظر: أبو البقاء الكفوي، الكليات، ص: 539، ومحمود عبد الرحمن عبد المنعم، معجم المصطلحات الفقهية، ج: 02، ص: 480.
- (2) ينظر، النووي، شرح صحيح مسلم، ج: 12، ص: 229.
- (3) ينظر، العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، ج: 01، ص: 77.
- (4) المرجع نفسه، ج: 02، ص: 44.
- (5) ابن تيمية، السياسة الشرعية، ص: 27.

✓ قاعدة :

يُشْتَرَطُ فِي الْمْتَرَشِّحِ وَالْمْتَوَلِّيِّ لِلْمَنْصَبِ السِّيَاسِيِّ أَنْ يَكُونَ عَدْلًا، وَلَيْسَتْ لَهُ سَوَاقِقُ قَضَائِيَّةٌ تَتَعَلَّقُ بِالْفَسَادِ، وَالْعِبْرَةُ فِي الْعَدَالَةِ تَرْجَعُ إِلَى الشَّرْعِ ثُمَّ الْعَرَفِ، وَمَا يُنْصُّ عَلَيْهِ فِي الدُّسْتُورِ.

قواعد إجرائية في شروط وصفات المنتصب للولاية السياسية العامة	
من حق كل مواطن الترشح لأي منصب سياسي، مادام توفرت فيه الشروط الدستورية، ولا يمنع من ذلك لدينه أو مذهبه.	شروط الإسلام
من حق المرأة الترشح لأي منصب سياسي، وللمشرعين جواز وضع شروط مصلحة تكون كفيلة بحسن أداء المسؤولية المنوطة بها.	شروط الذكورة
لا يُشْتَرَطُ نَسَبٌ أَوْ عَرَقٌ فِي تَوَلِّيِّ أَيِّ مَنْصَبٍ سِيَاسِيٍّ، وَالْعِبْرَةُ بِالْكَفَاءَةِ النَّفْسِيَّةِ وَالْجَسَدِيَّةِ وَحَسَنِ الْأَدَاءِ، لَا غَيْرِ.	شروط القرشية
بلوغ درجة الاجتهاد بمعناه الفقهي، مطلقاً، أو مقيداً، أو جزئياً = ليس شرطاً لتولي أي منصب سياسي، والواجب حصول مقدار ثقافي مؤهل، يُنْصُّ عَلَيْهِ فِي الدُّسْتُورِ.	شروط الاجتهاد
يُشْتَرَطُ فِي الْمْتَرَشِّحِ وَالْمْتَوَلِّيِّ لِلْمَنْصَبِ السِّيَاسِيِّ أَنْ يَكُونَ عَدْلًا، وَلَيْسَ لَوْ سَوَاقِقُ قَضَائِيَّةٌ تَتَعَلَّقُ بِالْفَسَادِ، وَالْعِبْرَةُ فِي الْعَدَالَةِ تَرْجَعُ إِلَى الشَّرْعِ ثُمَّ الْعَرَفِ، وَمَا يُنْصُّ عَلَيْهِ فِي الدُّسْتُورِ.	شروط العدالة

ملاحظة: هذا الجدول فيه تلخيص للشروط المختلف فيها، أما الشروط والصفات المتفق عليها: (العقل، البلوغ، الحرية، والكفاءة) فهي واضحة ومحل تسليم.

◆ المطلب الثالث: قواعد في أساليب تولية وعزل الحكام

الفرع الأول: أساليب التولية:

لقد درج معظم من كتب في الفقه السياسي القديم أن يذكروا ثلاثة أساليب لانعقاد الإمامة، هي: البيعة من أهل الحل والعقد، التوارث، التعلب، وأما المعاصرون فاختلّفوا في ذلك فمنهم من قبلها ومنهم من رفضها شكلاً ومضموناً، ومنهم من فصل، ومنهم من اقترح أساليب أخرى.

وكي تتضح الصورة الشرعية الواردة في النصوص الصحيحة المتفرقة في كتب الحديث والسِّيَر لابد من الاتجاه لوضع بعض القواعد السياسية المستنبطة من النصوص، فعندها تكتمل الصورة وتبين الطرق الشرعية من غيرها.

✓ القاعدة الأولى: "الولاية عقدٌ سياسي شرعي" (1)

كما قال الإمام الماوردي أن الإمامة عقد مُراضاة لا يدخله إكراه ولا إجبار (2) وقد قال أبو بكر الصديق ﷺ في كلمته المشهورة لما بويع فأغلق عليه بابه ثلاثاً يقول: «يا أيها الناس أقبلوني بيعتكم، كل ذلك يقوم علي بن أبي طالب ﷺ فيقول: لا نُقِيلُكَ ولا نُسْتَقِيلُكَ، قدّمك رسول الله ﷺ، فمن ذا يُؤْخِرُكَ» (3) ورغم ضعف هذا الأثر، (4) فإن العلماء أخذوا معناه بالتسليم، فقد بوب البخاري في صحيحه: باب: من بايع ثم استقال البيعة. (5)

وعليه فهذا التكيف مهم جداً؛ لأن كون الولاية عقداً، فإنه يجري فيها ما يجري في العقود الشرعية من أركان وشروط شرعية (مشتقة من أصل الشرع) وشروط جعلية (التي يضيفها العاقدون) (6) وهذه القاعدة بهذا التكيف تنبني عليها عشرات الفرعيات في الفقه السياسي المعاصر.

✓ القاعدة الثانية: "الأصل في الولاية الشورى والرضا"؛ (7) لأن الولاية إن لم تكن عن شورى فهي غصب واستبداد، وإن لم تكن عن رضا فهي إكراه، وكل ذلك ممنوع في الشريعة.

✓ القاعدة الثالثة: "الأصل في الشورى أن تكون عامة في جمهور المسلمين، وليست خاصة بطائفة منهم". (8)

(1) إبراهيم السكران، مفاتيح السياسة الشرعية، ص: 02.

(2) الماوردي، الأحكام السلطانية، ص: 26، وينظر، ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج: 03، ص: 98.

(3) أخرجه ابن بطة في الإبانة، ج: 09، ص: 746، وأحمد في فضائل الصحابة، ج: 01، ص: 131.

(4) إذ فيه علتان: الأولى: في سنده: تليد بن سليمان، وهو ضعيف، كما في تهذيب التهذيب، ج: 01، ص: 509، والثانية: أن فيه انقطاعاً؛ إذ أبو الحجاج أود بن أبي عوف: صدوق شيعي ربما أخطأ، من السادسة، وبينه وبين أبي بكر مفاوز، فالأثر منقطع، ينظر، ابن حجر: تقريب التهذيب، ص: 308.

(5) ينظر، صحيح البخاري، كتاب الأحكام، باب من بايع ثم استقال البيعة، ص: 712.

(6) ينظر، إبراهيم السكران، المرجع نفسه، ص: 02.

(7) المرجع نفسه، ص: 04.

(8) المرجع نفسه، ص: 04.

✓ القاعدة الرابعة: "شورة التولية مُلزِمة، وشورة التَّدبير تتبُع الشُّروط الجُعلية" (1)

فأما ما تعلق بإلزامية شورى التولية فهذا مما لا خلاف فيه، وقد جاءت نصوص الشريعة حاسمة واضحة في ذلك، بل والتشديد في ذلك إلى حدِّ الأمر بقتل من أراد أن يغصب الأمر ويفرِّق الصَّفَّ بعد انعقاد البيعة من الأمة، وقد تقدم تفصيلها.

وأما شورى التدبير، فهذه فيها خلاف بين الفقهاء، والأقرب أنها قد تكون ملزمة وقد تكون مُعلِّمة، بحسب الشروط الجُعلية بين الأمة والحاكم، بحسب المصلحة والمآلات المترتبة على ذلك، وفي أغلب الدول تكون تفصيلات دستورية في شورى التدبير، متى تكون ملزمة ومتى تكون مُعلِّمة.

وهذا يختلف كذلك باختلاف الأنظمة رئاسية وبرلمانية، ففي الأول يكون الرئيس يملك صلاحيات واسعة، وفي الثاني صلاحيات أكثر تقييداً. (2)

وسياًتي تفصيل هذه المسألة، (3) وفي قصة بيعة عثمان كفاية في الدلالة على ذلك، كما في البخاري "فمبايعة عبد الرحمن بن عوف وبايعه الناس والمهاجرون والأنصار وأمرء الجند والمسلمون" (4) إلا أن المعتبر في ذلك هو بيعة الأغلبية، وليس الإجماع، كما حققه الإمام ابن تيمية، وقد تقدم.

✓ القاعدة الخامسة: "مفهوم أهل الحلِّ والعقد تمثيلي لا تخصيصي" (5)

هذا المصطلح "أهل الحلِّ والعقد" حادث، ولم يرد في القرآن ولا السنة الصحيحة؛ ولا عن الصحابة، إلا إشارة في أثر صحيح عن أبي بن كعب، لجزء من هذا المصطلح، حيث قال: هلك أهل العقد... والله ما عليهم آسى ولكن آسى على من أضلوا، قال: قلت (القول لقيس بن عماد الراوي عنه عنه الأثر) من تعني بهذا؟ قال: الأمراء. (6)

ودلالتها على المفهوم غير صريحة، بل في استغراب قيس لها دلالة على أنها لم تكن مستعملة بكثرة، زيادة على أن المقصود الظاهر -هنا- هو أن أهل العقد هم الأمراء، وإنما استحقوا ذلك بعقد

(1) إبراهيم السكران، مفاتيح السياسة الشرعية، ص: 15.

(2) المرجع نفسه، ص: 23.

(3) ينظر، ص: 254.

(4) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الأحكام، باب: كيف يبايع الإمامُ الناسُ في قصة بيعة عثمان، برقم: 7207، ص: 7205.

(5) ينظر، إبراهيم السكران، مرجع سابق، ص: 10.

(6) أخرجه النسائي في سننه (المجتبى) كتاب الإمامة، باب من يلي الإمام ثم الذي يليه، في قصة، برقم: 808، ص: 290.

البيعة، كما نبه عليه الشُّرَّاح . (1)

وهذا المصطلح "أهل الحل والعقد" مصطلح غامض الدلالة، ولم يكن موجوداً في تاريخ المسلمين إلا تنظيراً، وقد اتَّفَق على هذه الملاحظة معظم من كتب في الفقه السياسي من المعاصرين. (2)

وانطلاقاً من مبدأ الشورى وقواعدها التي سبقت، فلا بد أن يكون هذا المفهوم متصلاً عن مفهومه التاريخي في قصره على طائفة من العلماء (أهل الشريعة) والأمراء وأهل الشوكة، وأن يكون واسعاً لكل من يمثل الأمة من القوى السياسية، وأصناف المجتمع المدني، وخاصة إذا أُخذ بالاعتبار تغيير الظروف المعاصرة وسهولة الاجتماع والاتصال، وهذا كان شبه مستحيل في القرون السابقة، وقد أشار النووي لهذا فقال: أهل الحل والعقد: من العلماء والرؤساء، ووجوه الناس، الذين يتيسر اجتماعهم (3) وسيأتي هذا التحريح على هذا القول للإمام النووي في مسألة الانتخابات -إن شاء الله-.

✓ القاعدة السادسة: "ضرورة التمييز بين الانعقاد والاستحقاق في ولاية التَّغْلِب". (4)

والمقصود بولاية التَّغْلِب أن يتغلب شخص بالقوة والشوكة، ثم تبايعه طائفة من وجوه الناس، ثم يسير في الناس سيرة حسنة -في الغالب- وإن تخلَّلها بعض الخطأ والظلم والأثرة، ولم يستطع الناس الأخذ على يديه، ولا مقاومته بالطرق المشروعة التي لا تجلب الفتن والمفاسد = فهذا تنعقد له الولاية، وإن كان لا يستحقها في الأصل لأن الاستحقاق لا يكون إلا برضى وشورى من جمهور الناس.

وكذلك إن تغلَّب الأصلح، وأقام في الناس الشورى والعدل وحفظ الحقوق، كما يحدث في بعض الانقلابات التصحيحية. (5)

ولذلك فلا بد أن تضبط هذه القاعدة بهذا الضابط، فيقال: الأصل أن التَّغْلِب ليس طريقاً لشرعية السلطة ولا استحقاقها، إلا في حال تغلَّب الأصلح، أو ترتبت مفسدة أعظم عند المنازعة.

هذا من حيث التنظير، أما في الواقع العملي، فالأمر يختلف باختلاف السياسات في مختلف البلدان والدول، وفي الغالب ما تُنصِّ الدساتير المعاصرة، على طرق التعامل مع المتغلب والانقلابات

(1) ينظر، الطِّيبي، شرح المشكاة، ج: 04، ص، 1152، والسيوطي، حاشية السيوطي على النسائي، ج: 02، ص: 85.

(2) ينظر، بلال صفي الدين، أهل الحل والعقد في نظام الحكم الإسلامي، ص: 45، وسلمان العودة، أسئلة الثورة، ص: 83، وعبد الكريم بكار، أساسيات في نظام الحكم في الإسلام، ص: 54، وأحمد الغامدي، تجديد الفقه السياسي، ص: 33..

(3) النووي، شرح صحيح مسلم، ج: 12، ص: 77.

(4) ينظر، إبراهيم السكران، مرجع سابق، ص: 20، وينظر في ذلك ابن تيمية، منهاج السنة، ج: 08، ص: 386.

(5) ينظر في ذلك، أحمد الريسوني، فقه الثورة، ص: 22 وما بعدها.

العسكرية، قبولاً ورفضاً، ولذلك فقه تنزيل المسألة يتعلق بالواقع وفقه الإمكان.

✓ القاعدة السابعة: "سبعة من أساليب الحكم مذمومة في الشريعة: الاستبداد، التغلب، غضب الأمر، التوريث، الأثرة، الملكية الجبرية، الملك العضوض".⁽¹⁾

وقد دلت النصوص الشرعية الصحيحة في ذم ذلك، وهذا تفصيلها - باختصار -:

أولاً: الاستبداد: وهو غرور المرء برأيه والأئفة عن قبول النصيحة، والاستقلال بالرأي في الحقوق ذي الطبيعة المشتركة، ويراد به عند الإطلاق: استبداد الولاية والحكام. وقد لخصَّ صفة الحكومة المستبدة الأستاذ الكواكي، بأنها: (المطلقة العنان فعلاً أو حكماً، المتصرف في شؤون الرعية كما تشاء، بلا خشية حساب ولا عقاب مُحَقِّقِينَ).⁽²⁾

وقد قال سيدنا علي لسيدنا أبي بكر رضي الله عمهما: «قد عرفنا فضلك وما أعطاك الله، ولم نَنفَسْ»⁽³⁾ عليك خيراً ساقه الله إليك، ولكننا استبدد علينا بالأمر، وكنا نرى لقربتنا من رسول الله ﷺ نصيباً...». ⁽⁴⁾

وقال السمعاني في تفسيره، عن الشورى: "وذلك دليل على اتفاق الكلمة، وترك الاستبداد بالرأي"⁽⁵⁾ وقال القرطبي: "ينفق بالعدل لا بالاستيثار، ويرأي الجماعة لا بالاستبداد بالأمر".⁽⁶⁾

ثانياً: التغلب: وقد تقدم الكلام عليه، ويكفي في شناعته أنه ليس من هدي الراشدين، وأن فيه غضباً لحق الأمر في الشورى، وفتح باب الفتن والحروب، وفي ذلك من المفسدات المعلومة الظاهرة ما لا يخفى. ولم يرد لفظ التغلب في النصوص إلا على سبيل الذم، قال ابن عُلَّان: ⁽⁷⁾ "وإن تأمر عليكم عبد"

(1) إبراهيم السكران، المرجع نفسه، ص: 36.

(2) ينظر، عبد الرحمن الكواكي، طبائع الاستبداد، ص: 22.

(3) أي: لم نبخل، ينظر، ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، ج: 05، ص: 96.

(4) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب المغازي، باب غزوة خيبر، في قصة: برقم: 4241، ج: 02، ص: 100، ومسلم في صحيحه، [كتاب الجهاد والتسير، باب: قول النبي صلى الله عليه وسلم «لا تُورثُ ما، تركناه فهو صدقة، برقم: 4580، ص: 750».

(5) أبو المظفر السمعاني، تفسير القرآن، ج: 05، ص: 81.

(6) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج: 13، ص: 385.

(7) هو: محمد علي بن محمد بن عُلَّان الصديقي الشافعي، عالم بالحديث، من أهل مكة، له مصنفات كثيرة نافلة، منها (دليل الفالحين لطرق رياض الصالحين) و (الفتوحات الربانية على الأذكار النووية)، ولد سنة: 1588 وتوفي في 1647م، ينظر، الزركلي: الأعلام، ج: 06، ص: 293.

هو من باب ضرب المثل بغير الواقع، على سبيل الفرض والتقدير وإلا فهو لا تصح ولايته (1) أي: في حالة الاختيار.

ثالثاً: غضب الأمر: وغضب حق الأمة في الأمر العام من بوائق الآثام، لأنه متعلق بذمم الناس جميعاً، فهو كمن سرق كل الناس = فهو أمر شنيع، ولذلك، قال سيدنا عمر رضي الله عنه لما سمع بعض الناس قالوا: "لو قد مات عمر لقد بايعت فلانا، فغضب عمر، ثم قال: إني إن شاء الله لقائم العشية في الناس، فمحذره هؤلاء الذين يريدون أن يغضبوهم أمورهم!" (2)

رابعاً: التوريث: أي توريث بعض القرابة لحكم الأمة، وقد بدأ هذا في تاريخ المسلمين في عهد معاوية بن أبي سفيان رضي الله عنه، في توريث ابنه يزيد، وهي أول بدعة سياسية في الإسلام، في أسلوب التولية، ولقد أنكروا عليه ذلك بعض الصحابة، فقال له عبد الرحمن بن أبي بكر الصديق: «جئتم بها هرقليّة تبايعون لأبنائكم». (3)

وقال لمروان (4) لما أراد أن يحث على بيعه يزيد، قال مروان: "سُنَّة أبي بكر الراشدية المهديّة ! فردّ عليه عبد الرحمن، فقال: ليس بسنة أبي بكر، وقد ترك أبو بكر الأهل والعشيرة، وعدل إلى رجل من بني عديّ، أن رأي أنه لذلك أهل، ولكنها هرقليّة". (5)

وقد جمع كل تلك الروايات بأسانيدھا، مع الحكم عليها وتحليلھا، الدكتور حاتم المطيري في كثير من كتبه، جزاه الله خيراً. (6)

وقد سبق التنبيه، بأن ما يحتج به البعض من أن أبا بكر أوصى بعمر، وأن عمر أوصى بالسنة = أن الاستدلال بذلك على جواز العهد والتوريث باطل؛ لأن أبا بكر لم يجعلها في قرابته، ولم ينصب عمر

(1) دليل الفالحين لطرق رياض الصالحين، ج: 02، ص: 417.

(2) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: الحدود، باب: رجم الحبلی من الزنا إذا أحضنت، في قصة طويلة، من حديث بن عباس، برقم: 6830، ج: 02، ص: 634.

(3) ابن رجب، فتح الباري، ج: 05، ص: 279.

(4) هو: مروان بن الحكم بن أبي العاص الأموي القرشي، مولده مكة، قيل: له رؤية. وذلك محتمل، روى عن عمر، وعثمان، وعلي، وزيد، وكان كاتب ابن عمّه عثمان رضي الله عنه، وإليه الخاتم فخّانه ! وسار مع طلحة والزبير للطلب بدم عثمان، فقُتِل طلحة يوم الجمل ! ولي المدينة لمعاوية، وكان فقيهاً شجاعاً ذا مكر ودهاء، استولى على الشام ومصر تسعة أشهر، ومات خنقاً، وقيل بالطاعون سنة: 95هـ، ينظر، الذهبي: سير أعلام النبلاء، ج: 03، ص: 476.

(5) الذهبي، تاريخ الإسلام، ج: 02، ص: 457.

(6) ينظر، حاكم المطيري، نهاية الاستبداد، ص: 186، والحرية أو الطوفان، ص: 111، وتحرير الإنسان وتجريد الطغيان، ص: 564.

خليفة، بل هو ترشيح له، ثم جعل الأمر شورى للناس، وكذلك يُؤَوَّل فعل عمر رضي الله عنه في ترشيح الستة.

خامسا: الأثرة: والمقصود بها أن يستأثر الولاة والحكام بالمال والولايات، ومنعها عن مستحقيها⁽¹⁾ وقد وردت النصوص بالتنفير من ذلك، فقد جاء رجل من الأنصار، فقال: يا رسول الله، ألا تستعملني كما استعملت فرنا؟ فقال: «ستلقون بعدي أثره، فاصبروا حتى تلقوني على الحوض». ⁽²⁾

سادسا: الملك الجبري: أي مُلكاً مأخوذاً بالجبر والإكراه، ويتصف أصحابه بالجبروتية والسلطة العظموتية. ⁽³⁾

سابعا: الملك العضوض: " أي الذي يصيب الرعية فيه عسف وظلم، كأنهم يُعَضُّون فيه عضاً". ⁽⁴⁾

وهاتان الصفتان، وإن لم يرد فيهما نص صحيح، إلا حديث حذيفة عند أحمد في المسند، وقد سبق تخريجه ودراسته وتبين أنه ضعيف، ⁽⁵⁾ إلا أن النهي عن الملك العضوض والجبري يؤخذ من عموم الأدلة الأخرى، المتظافرة على معناهما.

وبناء على كل ما سبق من القواعد والضوابط لأساليب تولية الحكام، جمعا وفرقا= تبين أن الطريق الوحيدة المشروعة في استحقاق الولاية السياسة على المسلمين هي ما كان ب: عقد شورى رضائي مع غالبية الأمة، مباشرة، أو عن طريق الممثلين لهم من أهل الحل والعقد.

وهذا لا يتحقق في واقعنا المعاصر إلا عن طريق الانتخابات الحرة النزهاء، وإذا كان الواقع كذلك، فما هو التكييف الفقهي للانتخابات، وما حكمها، وما هي ضوابطها .

(1) ينظر، إبراهيم السكران، مرجع سابق، ص: 33.

(2) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: مناقب الأنصار، باب: قول النبي صلى الله عليه وسلم للأنصار «اصبروا حتى تلقوني على الحوض» من حديث أُسَيْد بن حضير، برقم: 3792، ص: 07.

(3) ينظر، ملا علي القارئ، مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، ج: 08، ص: 3376.

(4) ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، ج: 03، ص: 253.

(5) ينظر، ص: 65.

قواعد في أساليب تولية الحَكَّام	
01	الولاية عقدٌ سياسي شرعي.
02	الأصل في الولاية الشورى والرضا.
03	الأصل في الشورى أن تكون عامة في جمهور المسلمين، وليست خاصةً بطائفة منهم.
04	شورى التَّولية مُلزِمة، وشورى التَّدبير تتبع الشُّروط الجُعلية.
05	مفهوم أهل الحل والعقد تمثيلي لا تخصيصي.
06	يجب التمييز بين الانعقاد والاستحقاق في ولاية التَّغلب.
07	سبعة من أساليب الحكم مذمومة في الشريعة: الاستبداد، التَّغلب، غصب الأمر، التوريث، الأثرة، الملك الجبري، الملك العَضوض

الفرع الثاني: الانتخابات: توصيفها، حكمها، ضوابطها.

موضوع الانتخابات مُتسع مترامي المباحث والمسائل، وفيها الكثير من النزاع في معظم جزئياته، بين الفقهاء المعاصرين، وبين القانونيين، وبين الأنظمة السياسية، بداية من تعريفها، وأنواعها، رئاسية وبرلمانية وبلدية، والاستفتاء الشعبي، ونشأتها، وتاريخها في الأنظمة الديمقراطية، وشواهدا في تاريخ المسلمين، وطرقها، من الانتخاب العام والمقيد، والمباشر وغير المباشر، والفردى والجماعى، والسري والعلني، والاختياري والإجباري، والانتخاب الفردي وبالقائمة، وبالأغلبية والتمثيل النسبي...

ثم توصيفها الفقهي، وعلاقتها بالبيعة والشورى، وحكم الانتخاب لغير المسلم وأهل البدع والأهواء، والمرأة، وعموم الناس، والفساق، وحكم الدعاية الانتخابية، وتزوير النتائج... وغيرها من المسائل الكثيرة جداً، ولإحاطة بما لا بد لها من مصنف مستقل.⁽¹⁾

والذي يهم في هذه العجالة هو محاولة الوقوف على توصيفها، وبعض أحكامها وضوابطها التي لها اتصال مباشرة بقواعد ومعايير الحكم الرشيد، في شكل نقاط موجزة، وهذا الذي أذكره فيما يلي :

(1) لقد حاول بعض المعاصرين إفراد الانتخابات وما يتعلق بها من مسائل بتأليف، ومن أحسن ما وقفت عليه في ذلك كتابان، الأول: الانتخابات وأحكامها في الفقه الإسلامي. للدكتور فهد العجلان، وإن كان يُؤخذ عليه التضييق في بعض المسائل، والثاني: كتاب: أشواق الحرية لنواف القديمي، وهو كتاب قيّم جداً فيه مناقشات مُحكّمة، وإجابات على كثير من الإشكالات الواقعية، بنقّس علمي متحرّر. يحسن الرجوع إليه.

1. الانتخابات - في عصرنا- وإن كان لها بعض الشواهد والأصول العامّة في تاريخنا، إلا أنّها بهذه الطريقة المعاصرة نازلة لم تحدث قط في تاريخ المسلمين القديم.
2. والتعريف المختار للانتخابات، أنّها: "طريقة يختار فيها المواطنون أو بعضهم من يرضون، ويُتوصّل من خلالها لتحديد المستحق للولاية، أو المهمّة المنتخب فيها".⁽¹⁾
3. أنّ المختار في التوصيف الفقهي (التكليف) للانتخابات أنّها: وكالة من الناخب للمترشح لينوب عنه في الممارسة السياسية،⁽²⁾ لقاعدة: "ولاة الأمر نوابٌ ووكلاء، وليسوا مَلَأكًا".⁽³⁾
4. أنّ الانتخابات ليست هي الشورى، وإن كانت من بعض وسائلها، وليست هي البيعة التي ذكرها الفقهاء، فهي أعم، والبيعة أخصّ؛ لأنّ الانتخابات وسيلة تنافس للوصول للولاية، وأما البيعة فهي عقد لمن اختاره الناس، والانتخابات طريق للوصول إلى الرئاسة وإلى غيرها من الولايات، بينما البيعة خاصة بالرئاسة والولاية العامة فقط، وكذلك البيعة تكون للخاصة من أهل الحل والعقد، والانتخابات للعامة.⁽⁴⁾
5. المختار أنّ الانتخابات حقٌّ لكل مواطن، بلا تفریق بين عالم وجاهل، وذكر وأنثى، ومسلم وغيره، لأنّها مبنية على مبدأ المواطنة، ولا دليل في الشريعة يمنع أيّ مواطن من أن يُدلي برأيه ليختار من ينوب عنه في تمثيله السياسي، وقد كانت وثيقة المدينة بين الرسول ﷺ والمسلمين واليهود من أهل المدينة بالاختيار والتوافق، وقد طفق سيدنا عثمان رضي الله عنه يطوف على أهل المدينة بعد وفاة عمر بن الخطاب رضي الله عنه، يسأل صغيرهم وكبيرهم، رجالهم ونسائهم، في التخيير بين عثمان وعلي رضي الله عنهما، ثلاثة أيام حتى سأل الركبان القادمين، بل حتى النساء في البيوت.⁽⁵⁾
6. وبما أنّ ما اختير في توصيفها بأنّها وكالة ونيابة، وليست شهادة، فإنه لا يشترط في المنتخبين شروط الشهود العدول، بل يجوز لمستور الحال وحتى الفاسق أن ينتخب، لأنه من عموم الناس، ومن حقه أن يختار من يتوكل عنه الدفاع عن حقوقه ومصالحه، وما يشترط في الشهادة لا يشترط في عقد الوكالة.

(1) فهد العجلان، مرجع سابق، ص: 15.

(2) ينظر، مصطفى السباعي، المرأة بين الفقه والقانون، ص: 188.

(3) ينظر، معلمة زايد، ج: 26، ص: 267.

(4) ينظر، فهد العجلان، مرجع سابق، ص: 141، وماجد الحلو، الاستفتاء الشعبي، ص: 141.

(5) ينظر، نواف القديمي، أشواق الحرية، ص: 103.

7. أن الأخذ بمبدأ الأغلبية فيما تفرزه الانتخابات لا إشكال فيه من الناحية الشرعية، وله ما يسنده من شواهد القرآن والسيرة النبوية وتصرفات الخلفاء الراشدين، بل هو أقرب إلى العمل بمبدأ الإجماع في ناحيته السياسية، فضلاً عن أنه يمنع الحكام من الاستبداد والطغيان، ويسرع الانقياد والتنفيذ، ويجعل الجميع يشارك بفاعلية وجدية. (1)

8. أن حكم الانتخابات تكتفه الأحكام التكليفية الخمسة، بحسب الواقع، فقد تكون واجبة، عينا أو كفاية إذا كانت المشاركة في الانتخابات تُقرُّ حاكماً صالحاً، وبتركها يصعدُ الفسدة لسدة الحكم. وقد تكون مستحبة إن كان فوز الصالحين ظنياً، والمرشحون متقاربون، وقد تكون محرمة إذا كان الشخص سينتخب غير الكفاء أو الفاسد، وقد تكون مكروهة في حالة عدم تمييز الشخص بين المرشحين من حيث الكفاءة = فيكره أن ينتخب على أي منهم، وقد تكون مباحة في غير الصور المذكورة.

9. أن حكم الانتخابات في النظم العلمانية أو الدول غير المسلمة لمرشحين ليس لهم مشروعاً يلتزم بالشرعية كمرجعية = ينبنى على فقه الموازنات والأولويات وفقه الإمكان، فيختار الأقرب إلى تحقيق المصلحة والأقل ضرراً، الحكم على كل حالة حسب الواقع والمتوقع، وليس فيها حكماً عاماً مُطرداً، وللنظر والاجتهاد في ذلك فسحة في التقريب والتغليب.

10. أن الأصل في الدعاية الانتخابية الإباحة، مع الالتزام بالأخلاقيات العامة من الصدق، والوضوح، وعدم تشويه الخصوم المنافسين، والبعد عن الشحن الطائفي والقبلي والعشائري، وعلى المرشحين لقانون الانتخاب أن يضعوا ميثاق شرف أخلاقي للدعاية الانتخابية، ومن يخالفه يُعَرَّضُ للمساءلة، أو العقوبة، أو الفصل، بحسب المخالفة وما يترتب عليها من مفساد.

11. أن الرشوة، وشراء الذمم، واستغلال الفقراء والضعفاء في الحملات الانتخابية، أو شراء الأصوات = أمر محرّم في الشريعة ولا بد من تشريع قانون يلي ذلك ويعاقب على المخالفات.

12. أن تزوير الانتخابات، أو تغيير النتائج، أو الضغط والإكراه للناس في تغيير اختيارهم = هو من الظلم والعسف ومن كبائر الذنوب، ومن ثبت عنه ذلك فلا بد أن تغلظ عقوبته، بحسب القانون.

الفرع الثالث: عزل الحكام: أسبابه وطرقه.

أولاً: عزل الحكام: تقدم القول بأن العلاقة بين الأمة وحكامها هي علاقة توكيل ونيابة وتفويض للقيام بشأنها العام بما يحقق مصلحتها ويدفع عنها المفساد قدر المستطاع، ويتم ذلك عن طريق

(1) ينظر، أحمد الريسوني، قضية الأغلبية من الوجهة الشرعية، ص: 83 وما بعدها.

عقد بينهما، والأصل في العقود اللزوم والوفاء لقوله تعالى: ﴿يَتَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ [المائدة: 01].

وكما يحق للحاكم أن يراقب ولاته ويحاسبهم، بل وأن يعزلهم إن رأى منهم تقصيراً في الأمانة المنوطة بهم؛ بتهاون، أو ظلم للرعية، أو فساد بكل أشكاله، فكذلك الحال بالنسبة للأمة مع الحاكم الذي انتخبته بمقتضى العقد، فلها أن تعزله إن رأت حيدته عن رعاية مصالحها والتقصير في صيانة حقوقها، أو الدفع بالبلاد إلى عواقب وخيمة؛ ويتفق في هذا جميع العقلاء من بني الانسان؛ لأن "التصرف على الرعية منوط بالمصلحة" (1) بل "كل متصرف على الغير فعليه أن يتصرف بالمصلحة" (2) وبقاء النيابة يستدعي بقاء أهلية المنوب عنه، فإن انتفت الأهلية بجميع صورها فقد انتفت النيابة والتوكيل. (3)

ومن هنا فقد اتفقت كلمة العلماء على أن للأمة حقّ عزل حكامها في حالات معينة، قال عبد القاهر البغدادي: (4) "متى زاغ... كانت الأئمة عياراً عليه في العدول به من خطئه إلى الصواب، أو في العدول عنه إلى غيره، وسبيلهم معه فيها كسبيله مع خلفائه وقضاته وعمّاله وسعّاته = إن زاغوا عن سنّته عدل بهم أو عدل عنهم". (5)

وقال الإمام الجويني: "ولا يجوز خلعه من غير حدّثٍ وتغيّر أمر". (6) ونصوص الفقهاء في هذا المعنى متفقة متظافرة.

ومن أوضحها وأجمعها قول الإمام القرطبي -رحمه الله-: "الإمام إذا نُصّب ثم فسق بعد إبرام العقد، فقال الجمهور: إنه تنفسخ إمامته ويُخلع بالفسق الظاهر المعلوم؛ لأنه قد ثبت أن الإمام إنما يقام لإقامة الحدود، واستيفاء الحقوق، وحفظ أموال المجانين، والنظر في أمورهم، إلى غير ذلك مما تقدم ذكره،

(1) علي حيدر أفندي، درر الحكام شرح مجلة الأحكام، ج: 01، ص: 57.

(2) معلمة زايد، ج: 13، ص: 117.

(3) شهاب الدين الشلي، حاشية على تبين الحقائق، ج: 04، ص: 288.

(4) هو: العلامة المتكلم: عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي، أبو منصور: عالم متفنّن، من أئمة الأصول، كان يدرّس سبعة عشر فتناً، من أئمة الأشعرية المناظرين، وله اطلاع واسع على المقالات والفرق وأصحابها. ولد ونشأ في بغداد، ورحل إلى خرسان، واستقر في نيسابور، وكان ذا ثروة. له مؤلفات كثيرة، منها: الفرق بين الفرق والتحصيل في أصول الفقه، وتفسير القرآن، وتأويل المشابهات في الأخبار والآيات، وغيرها. توفي في اسفرائين، سنة 429هـ. ينظر، الرزكلي: الأعلام، وعمر رضا كحالة: معجم المؤلفين، ج: 05، ص: 309.

(5) أبو الطاهر البغدادي، أصول الدين، ص: 278.

(6) أبو المعالي الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في الاعتقاد، ص: 327.

وما فيه من الفسق يُتعدّه من القيام بهذه الأمور والنهوض بها. فلو جَوَزنا أن يكون فاسقاً أَدَّى إلى إبطال ما أُقيم لأجله، ألا ترى في الابتداء إنما لم يَجْز أن يُعقد للفاسق لأجل أنه يُوَدِّي إلى إبطال ما أُقيم لأجله، وكذلك هذا مثله".⁽¹⁾

ثانياً: أسباب العزل: أسباب العزل لا تخرج عن أحد ثلاثة أسباب، هي:

1. طرء نقص جسدي أو نفسي أو عقلي يستحيل معه القيام بمهامه، وتَنقُصُ أو تنعدم أهليته به، كالجنون والشُّلَل، وهذه الأسباب يحددها الدستور، وتكون منصوطة فيه بوضوح.
 2. نَقْضُه لمقتضى العُقد بينه وبين الأمة، بحيث يتكرَّر منه خرق القانون والدستور بما يرجع على السياسة ومستقبل البلاد بالفساد والانحراف في الدين والدنيا، مثل: عبثه بأموال الأمة ومقدراتها، وتشجيع الفساد، أو العمالة مع دول أجنبية للإضرار بالبلاد والعباد، وهذه كذلك لا بد من النص عليها في الدستور بقواعد قانونية واضحة.
 3. العزل بطرء ردة صحيحة أو ظلم متفشٍ، أو فسقٍ ظاهر مستعلن. فأما الرّدة: فيعزل بسببها اتفاقاً؛ لأن ردّته قد تكون سببا في محاولته المساس بدين الأمة ومقدساتها، وإنما قيّدتها بـ: "الصريحة" لكي يخرج بذلك بعض الأفعال والأقوال الكفرية التي يدخلها التأويل، وهو لا يقصد بها الكفر، فهذه يُراجع وينصح فيها، على أنه يجب التنبّه على أن هناك فرقا بين مسألة الردة وبين انعقاد الرئاسة لغير المسلم ابتداء؛ إذ الردة فيها انقلاب على الأمة؛ إذ العقد قد تم بينهما وهو على الإسلام؛ ولذلك وردت النصوص المبيحة للخروج عليه في حالة طرء الكفر البواح، وأما انعقادها لغير المسلم ابتداء بشروط جعلية، ومنها الحفاظ على دين الأمة فهي مختلفة عن الردة من جهتين، أولاً: أنه لم ينقض العقد بينه وبين الأمة، فالأمة تعلم ابتداء أنه غير مسلم، كما حدث في زماننا مع فارس الخوري رئيس وزراء سوريا - سابقاً - ثانياً: أن غير المسلم ابتداء سيكون جارياً على مقتضى العقد والحفاظ على الدين والشريعة، وإلا عُزل، أما المرتد فقد نقض العقد، ولا تأمن الأمة معه على دينها وشريعته .
- وأما الظلم المتفشّي: فإنه يُوجبُ العزل على التحقيق، لأن "السلطان الظالم عليه أن يكفَّ عن ولايته، وهو إما معزول أو واجب العزل... وهو على التحقيق ليس بسلطان"⁽²⁾ ثم إن "الظالمين غير مؤتمنين على أمر الله وغير مقتدى بهم، فلا يكونوا أئمة..."⁽³⁾

(1) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج: 01، ص: 405.

(2) أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ج: 02، ص: 140.

(3) الفخر الرازي، مفاتيح الغيب، ج: 04، ص: 39.

وكذلك فإن الظلم يوجب اختلال أحوال العباد والبلاد، بل هو مؤذن بخرابها، وتلك مفسدة محضة ظاهرة، فضلاً على أن الظلم ينقض أصل عقد الحاكم مع الأمة، القائم على العدل ورعاية الحقوق.

وأما الفسق الظاهر المستعلن باستهتار = فإنه يوجب العزل كذلك؛ لأنه بذلك يشجع الناس على الفساد والفجور؛ ولذلك ورد تقييد جواز المنابذة في الحديث ب: «إلا أن تروا معصية الله بواحاً»⁽¹⁾. وإنما قُيد الفسق -هنا- بالظهور والاستعلان، لِيُفَرَّقَ بينه وبين المعصية الشخصية التي تكون بينه وبين نفسه، إذ كل الناس حكاماً ومحكومين مُعَرَّضِينَ للخطأ والمعصية، صغيرها وكبيرها، ولذلك وضع الفقهاء قاعدة جامعة لذلك، فقالوا:

"الفسق الذي يجري مجرى العثرة لا يوجب عزل الإمام ولا انعزاله"⁽²⁾.

ثالثاً: أساليب العزل: وهي لا تخرج عن أربعة أساليب -في العموم-، وهي:

- أن يعزل هو نفسه طواعية.

- أن يقوم بعزله أهل الشؤكة.

- أن يعزله ممثلوا الأمة المنتخبون.

- أن يعزله الشعب بنفسه، وهذا تفصيلها:

1. أن يعزل الحاكم نفسه: الأصل أن يكون من يلي الحكم على قدر المسؤولية المنوطة به، وأن يحافظ على العقد المبرم بينه وبينها، وأن يفي بالشروط الجعلية بينهما؛ لأن المسلمين عند شروطهم، فإن لحق هذا الحاكم تقصيرٌ وضعفٌ، وعجزٌ عن الوفاء بذلك، أو انقلب أمره إلى فساد يؤول إلى تضييع مصالح الأمة أو التغيرير بمستقبلها -فعندئذ- إما أن يعتدل، وإما أن يعتزل، فذلك أسلم له مع ربه، وأحمد له مع أمته.

(1) المشهور في أكثر روايات الحديث: «إلا أن تروا كفراً بواحاً» وورد لفظ: «معصية الله بواحاً» عند ابن حبان، برقم: 4566، ج: 10، ص: 429، والشاشي في مسنده، برقم: 1221، ج: 03، ص: 147، وابن زنجويه في كتاب الأموال، برقم: 24، ج: 01، ص: 71، كلهم من حديث عبادة بن الصامت، مرفوعاً، وهي رواية صحيحة. ووردت رواية بلفظ آخر عند أحمد في مسنده، وفيها: «ما لم يأمروك بإثم بواحاً» برقم: 22737، ج: 37، ص: 404، وهي صحيحة أيضاً.

والسبيل إلى الجمع بين الروايات الثلاثة أن يُفَرَّقَ بين المعصية والإثم الذي يجري مجرى العثرة، وبين الذي يكون منهجاً ظاهراً مُسْتَعْلَناً بالفساد والإفساد، أو الأمر به، وهذا الذي يقتضيه الجمع الحسن بين النصوص، وما يلزم منه لفظ البواح، الذي هو الإعلان والوضوح، ينظر، للوقوف على تفصيل ذلك والاحتجاج له، محمد خير هيكال: الجهاد والقتال في السياسة الشرعية، ج: 01، ص: 128.

(2) معلمة زايد، ج: 26، ص: 317.

قال الإمام القرطبي: "...يجب عليه أن يخلع نفسه إذا وجد في نفسه نقصاً يُؤثّر في الإمامة".⁽¹⁾
 وقد ثبت هذا في تاريخ المسلمين، كما ورد عن عمر بن عبد العزيز، أنه شكّي له من بعض عماله، فأرسل إليه قائلاً: "قد كثُرَ شاكوك، وقلَّ شاكروك، فإما اعتدلت، وإما اعتزلت".⁽²⁾
 ولما وُيِّ معاوية بن يزيد بن معاوية⁽³⁾ الخلافة طلب النصح من أحد مستشاريه، فقال له: "إما أن تعتدل، وإما أن تعتزل"⁽⁴⁾ فقام خطيباً في الناس، فقال: "...يا أيُّها النَّاس، إني قد وُلِّيت أمركم وأضعف عنه، فإن أحببتم تركتها لرجل قوي؛ كما تركها الصديق لعمر، وإن شئتم تركتها شورى في سةٍ منكم كما تركها عمر بن الخطاب، وليس فيكم من هو صالح لذلك، وقد تركت لكم أمركم، فولُّوا عليكم من يصلح لكم...".⁽⁵⁾

وهذا عين الصواب والحكمة والمصلحة، وقد رأى الناس في عصرنا كثيراً من الحكام عزلوا أنفسهم، وقدموا استقالتهم، لما رأوا أنهم عجزوا عن تحمل الأمانة، أو أن شعوبهم رافضة لهم، مطالبة باستقالتهم، وأما الذين تمسكوا بمناصبهم رغم كل ذلك، فإنهم أدخلوا بلدانهم وشعوبهم في أزمت مرهقة، وفتن داخلية، وحروب أهلية يعسر حلها.

✓ قاعدة :

يجب على مُتقلد السلطة العامّة أن يكون كُفأً قوياً، على قدر المسؤولية، فإن عرض له ضَعْفٌ أو تقصيرٌ يُؤثّر سلباً في رهن الأمة أو مستقبلها، فإما أن يعتدل إما أن يعتزل.

2. أن يعزله ممثلو الأمة المنتخبون: بما أن من انتخبهم الأمة للمجالس النيابة = هم ممثلون لمن انتخبهم، ونواب عنهم في إيصال صوتهم للسلطة الحاكمة، ورفع مطالبهم للجهات العليا في الدولة،

(1) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج: 01، ص: 406.

(2) ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج: 07، ص: 342.

(3) هو: معاوية بن يزيد بن أبي سفيان، أبو ليلى، بويع بعهد من أبيه، وكان شاباً دنيئاً، خيراً من أبيه، فولّي أربعين يوماً، ثم اعتذر عن الخلافة، وامتنع أن يعهد بالخلافة إلى أحد، وعاش إحدى وعشرين سنة، وقيل ثلاث وعشرون، وقيل سبع وعشرون، مات سنة: 119هـ، ودفن بمقبرة باب الصغير بدمشق، جنب قبر أبيه، ينظر، الذهبي، سيد أعلام النبلاء، ج: 04، ص: 139، وابن كثير، البداية والنهاية، ج: 05، ص: 233، والزركلي: الأعلام، ج: 07، ص: 263..

(4) ابن طاهر المقدسي، البدء في التاريخ، ج: 06، ص: 17.

(5) ابن كثير، المرجع نفسه، ج: 05، ص: 233.

فإن الأمة إذا رأت من حكامها انحرافاً أو خروجاً عن الشرعية، أو تقصيراً وفساداً ظاهراً، فإن من حقها أن ترفع مطالبها لأولئك النواب في عزل الحاكم، ومن واجب النواب أن يطالبوا برفع الثقة عنه، وذلك في شكل مشروع مُقْتَرَح يُعْرَضُ أمام البرلمان للمصادقة عليه، فإن صادق عليه البرلمان بالأغلبية، فإنه يجب على الحاكم أن يلتزم بالقرار الصادر، على أن تترك التفاصيل الإجرائية والقانونية لطبيعة القوانين والديساتير في كل بلد.

وهذا الأسلوب في عزل الحكام من أحسن ما توصلت له الخبرة الإنسانية في باب السياسة، وهو يتناغم مع أصول الإسلام ومقاصده السياسية، في جلب المصلحة ودفع المفسدة، والتدريج في التغيير والإنكار، والمحافظة على الأمن والسلم الاجتماعي، وسدّ أبواب الفوضى ومداخل الفتن.

ذلك أن "عوائد الأمم متى اشتملت على مصلحة أو مفسدة ضرورية أو حاجية = حُكْمٍ عليها بما يناسبها من وجوب أو تحريم" (1) وأن "مصالح الدنيا ومفاسدها تُعرف بالتجارب والعادات" (2) وأن "الأصل في العادات الالتفات إلى المعاني" (3).

وعليه، فقد ثبت نظراً وواقعاً أن هذه الوسيلة من أنجع الوسائل المعاصرة في باهما، وهي مصلحة محضة، مآلاتها محمودة، ولذلك فلا يستبدل بها غيرها إلا إذا لم تؤتِ نفعاً، لإصرار الحكام -مثلاً- على رفض الاستجابة لنواب الأمة، فحينئذ لا بدّ من اختيار طرق أخرى، من بينها: أن يقوم بعزله أهل الشوكة، أو الشعب نفسه، وهذا الذي أفصله فيما يلي:

✓ قاعدة :

إذا رَفَعَ الشَّعبُ إلى مُمَثِّليه في البرلمان عزلَ الرئيس، فمن واجبهم -حينئذ- تقديم مشروع سحب الثقة منه، فإن صوّت عليه البرلمان بالأغلبية فعلى الرئيس الاستجابة للقرار واعتزال المنصب، عن طريق تقديم استقالته العلنية.

3. أن يقوم بعزله أهل الشُّوكَة: والمقصود بهم: أهل القوة النافذون الذين يستطيعون عزل الحاكم. وهذا يتصوّر في واقعنا في مؤسسة الجيش؛ لأن الجيش -في الأصل- مؤسسة مهمتها الحفاظ على أمن

(1) ينظر، معلمة زايد، ج: 05، ص: 395.

(2) المرجع نفسه، ج: 05، ص: 245.

(3) المرجع نفسه، ج: 05، ص: 469.

الأمّة ووحدها وتراجمها، والدفاع عنها ضدّ أي تهديد، فإن كان في بقاء أولئك الحُكّام، عند انحرافهم أو فسادهم مفسدة ظاهرة، وأصرُّوا على التشبُّث بمناصبهم بعد رفض الشعب لهم، وسحب الثقة منهم، وقد يُتوقَّع منهم القيام بأفعال طائشة تُؤدِّي إلى فتن وقتل وسفك دماء... فإنه يتعين على مؤسسة الجيش التدخل، وأن تتخندق مع مطالب الأمّة المشروعة.

ولكن، ذلك مشروط بثلاثة شروط، هي:

أ. أن يكون التَّدخُّل بلا اقتتال، ولا سفك دماء، أو انتقام من الأشخاص، أو تصفية الحسابات والضغائن الشخصية.

ب. أن لا تكون لقيادة المؤسسة العسكرية الذين قاموا بالعزل مآرب وتطلعات شخصية في الاستيلاء على الحكم، بل أن يعلنوا من تسطير برنامج واضح في ردّ الأمر إلى الأمّة طريق انتخابات حرّة ونزيهة ليختار الشعب من يمثِّله بكل حرّية.

ج. أن لا تُرشَّح المؤسسة العسكرية في الانتخابات التي تلي العزل أياً من قادتها أو أفرادها المنتسبين لها، لقوة الشبهة.

وقد أثبتت بعض التجارب المعاصرة في بلاد المسلمين إمكانية القيام بهذه المهمة بتلك الشروط⁽¹⁾ كما أثبتت بعض التجارب أن عواقب هذه الوسيلة غير مأمونة العواقب، وأنها قد تكون باباً لتسلُّط العسكر على رقاب الأمّة عَسْفاً وقهراً.⁽²⁾

✓ قاعدة :

مُهمّة مؤسسة الجيش دفاعية عن الوطن وحدوده، ويجب أن تبتعد عن التَّدخُّل في العملية السياسية، إلا إذا وقع فساد في السلطة، ولم يستطع نواب الأمّة كفّهم ولا عزلهم، فلها أن تتدخل في الوقت المناسب؛ تحقيقاً لتطلعات الشعب، والحفاظ على أمن البلاد والعباد.

(1) من تلك التجارب الناجحة ما قام به المشير عبد الرحمن سوار الذهب، عندما تسلّم السلطة في السودان بعد انتفاضة أبريل 1985م، وقد وعد الشعب بأن لا يبقى في الحكم إلا سنة واحدة ريثما ينظم الانتخابات، وفعلاً فقد وُثِّق بوعده، وسيّر تلك المرحلة الانتقالية بحكمة بالغة، ولم تسل قطرة دم واحدة، وهذه التجربة المنيرة لهذا الرجل لا بد أن يشاد بها وتكون عبرة لكل حاكم. ومن التجارب أيضاً، ما قام به الجيش الجزائري في حَرَكَ الشَّعب (2019) فقد تولى تسيير المرحلة -لمدة سنة- بطريقة غير مباشرة، ورافق الشعب في مسيراته وحماها، وحافظ على أمنهم، ولم تسل قطرة دم واحدة، إلى أن تمت الانتخابات الرئاسية، في ظروف حرجة بالغة التّعقيد والانسداد والشُّحن.

(2) ومن الأمثلة المعاصرة على ذلك تجربة معمر القذافي في ليبيا، وعائلة الأسد في سوريا، والضباط الأحرار- بقيادة عبد الناصر- في مصر، وكذلك عمر حسن البشير في السودان

4. أن يعزله الشعب بنفسه: إن تعذرت كُلُّ الأساليب السابقة في عزل الحاكم الفاسد، فَيُنْتَقَل إلى محاولة عزله عن طريق الشعب مباشرة، وذلك بإحدى طرق ثلاثة، هي: الخروج المسلح، والتظاهر السلمي، أو العصيان المدني.

فأما الطريقة الأولى (الخروج المسلح) فهو ممنوع، لما يترتب عليه من مآلات الفساد والاقتتال والفتن والحروب الداخلية واستباحة الدماء بغير حقّ، وهذا أمر لا يخفى على من تأمّل وقائع التاريخ، وفي هذا الصّدّد يقول ابن تيمية: "...من يرى السيف، فهذا رأي فاسد، فإن مفسدة هذا أعظم من مصلحته، وقل من خرج على إمام ذي سلطان إلا كان ما تَوَلَّد على فعله من الشَّرِّ أعظم مما تَوَلَّد من الخير؛ كالذين خرجوا على يزيد بالمدينة، وكابن الأشعث الذي خرج على عبد الملك بالعراق، وكابن المهلب الذي خرج على ابنه بخراسان، وكأبي مسلم صاحب الدعوة، الذي خرج عليهم بخراسان أيضاً، وكالذين خرجوا على المنصور بالمدينة والبصرة، وأمثال هؤلاء. وغاية هؤلاء إما أن يُفْلِحُوا وإما أن يُغْلِبُوا، ثم يزول ملكهم، فلا يكون لهم عاقبة..."⁽¹⁾

والواقع المعاصر يشهد لاستنتاج للإمام ابن تيمية -هذا- فلم تخرج جماعة ولا طائفة ولا شعب على حكامه بالسلاح إلا وكانت العاقبة غير محمودة، وهذا الأمر يزيد خطورة في عصرنا لوجود الأسلحة الفتاكة بأيدي أولئك الحكام، ولارتباطهم في الغالب بقوى دولية تدعمهم وتؤيِّدُهم، ولانحياز دول العالم لهم ضدَّ شعوبهم لوجود مصالح متقاطعة واستراتيجيات يُحَسَّب لها ألف حساب.

فلم يبق إلا هاتان الطريقتان: التظاهر السلمي، ثم العصيان المدني.

أ. فأما التظاهر السلمي فهو طريقة حضارية في المطالب بالحقوق أو عزل الحُكَّام، وهي أصيلة في تراثنا السياسي، وليست طريقة غريبة محضة، ولها ما يُسْنِدُها من أدلَّة الشَّرْع وحوادث التاريخ.

فأما من أدلة الشَّرْع: فإنه يدخل في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وفي الحديث الصحيح: «...ستكون أمراء فتعرفون وتنكرون، فمن كرهه فقد برئ، ومن أنكره فقد سلّم، ولكن من رضي وتابع، قالوا: أفلا نقاتلهم، قال: لا ما صلُّوا»⁽²⁾.

قال الإمام النووي في شرحه: "معناه: من أنكر بقلبه ولم يستطع إنكاراً بيِّد ولا لسان فقد برئ من

(1) ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، ج: 04، ص: 527.

(2) أخرجه مسلم في صحيحه [كتاب: الإمارة، باب: وجوب الإنكار على الأمراء فيما يخالف الشَّرْع، وترك قتالهم ما صلُّوا ونحو ذلك]، من حديث أم سلمة، مرفوعاً، برقم: 4801، ص: 801.

الإثم وأدى وظيفته، ومن أنكر بحسب طاقته فقد سلم من هذه المعصية، ومن رضي بفعلهم وتابعهم فهو من معصية". (1)

وفي الحديث الآخر: «إن الناس إذا رأوا الظالم فلم يأخذوا على يديه أوشك أن يعمهم الله بعقاب منه» (2)

وحديث: «أفضل جهاد كلمة عدل عند سلطان جائر» (3) وخروج أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها، ومن معها من الصحابة للمطالبة بدم سيدنا عثمان، في تظاهرة عظيمة، من غير إنكار من أحد = يُشبهه الإجماع السكوتي على جواز ذلك.

ثم إن هذه الطريقة هي من الوسائل التي لها حُكْم المقاصد، ولا يُطَلَب لها أدلة مخصوصة؛ لأن الأصل في الوسائل أنها مباحة إن أدت إلى غايات مباحة، ومن هنا وجب أن يقيد جواز تلك الظواهر بأن تكون سليمة، بعيدة عن الفوضى والفساد، منظّمة بحيث يؤمن جانبها من انقراط زمامها إلى تكسير وسطو، وضرب، ونهب، وحرق... فإن كانت بهذه الشروط فنعماً هي، وإلا مُنعت سداً للذريعة، لقاعدة: "ما يفضي إلى الضرر في ثاني الحال يجب المنع منه في ابتدائه". (4)

ب. وأما العصيان المدني، فهو آخر الحلول في وسائل التصعيد، ولا يُلجأ إليه إلا بعد يأسٍ من كلِّ الطُّرُق الأخرى. والمقصود بالعصيان المدني، هو: "عدم امتثال أوامر الحاكم أو السلطة، والامتناع كُلياً أو جزئياً عن الأعمال العامّة؛ بقصد نيل حقٍّ أو عدولٍ عن تصرُّف، أو تغيير حاكم، أو إنهاء سلطة، لمسوّغ شرعي". (5)

(1) النووي، راض الصالحين، ص: 94.

(2) أخرجه أبو داود، كتاب: الملاحم، باب: الأمر والنهي، برقم: 4338، ص: 909، والترمذي، كتاب الفتن، باب: ما جاء في نزول العذاب إذا لم يغيّر المنكر، رقم: 2307، ص: 813، وابن ماجه في كتاب: الفتن، باب: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، برقم: 4005، ص: 694، كُتِبَ في قصة عن أبي بكر.

(3) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب: الملاحم، باب: الأمر والنهي، برقم: 4344، ص: 910، والترمذي في جامعهم، كتاب: الفتن، باب: أفضل الجهاد كلمة عدل عند سلطان جائر، برقم: 2315، ص: 815، وابن ماجه في سنن، كتاب: الفتن، باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، برقم: 4011، ص: 695، كلهم من حديث أبي سعيد الخدري، مرفوعاً، وورد عند أحمد بلفظ "كلمة حق"، برقم: 11143، ج: 17، ص: 228.

(4) ابن قدامة، المغني، ج: 04، ص: 322.

(5) أحمد الزيدي، نظريات السلطة في السياسة الشرعية، ص: 329.

والمقصود منه: زعزعة ثقة أفراد الشعب في النُّظام الحاكم ورجالاته، أو من يقوم مقامه. (1)

وكان أول من استعمل مصطلح العصيان المدني في العصر الحديث: الكاتب الأمريكي: هنري دافيد، سنة 1849م، ثم استعمله -فعليا- بعض الزعماء السياسيين المطالبين بحقوق شعوبهم، كالزَّعيم الهندي غاندي، في الهند، ومارتن لوثر كينج، في أمريكا، في تحريره للسود، وغيرهما، ثم صار طريقةً معروفةً متداولةً. (2)

وهذه الوسيلة ليست غريبة على تاريخ المسلمين، ولها ما يسندها كذلك من أصول الشَّرع، فقد ثبت في الحديث الصحيح أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال: «يهلك الناس هذا الحيُّ من قريش! قالوا: فما تأمرنا؟ قال: لو أن الناس اعتزلوهم». (3)

والمقصود بـ: الحي من قريش: من يلون الحكم بعد الخلافة الراشدة، وذلك بالقتل والقهر. ومعنى الاعتزال: ألا يتجاوب الناس معهم مما ينقض مشروعهم ويقوّض سلطتهم، ويُفهم من قوله "الناس" الاعتزال العام لهم، وهذه مقاومة سلمية، وعصيانٌ مدني وامتناع من الوقوف معهم وتعزيز مواقفهم. (4)

وهذا الحديث أصل في وسيلة العصيان المدني، وهو يتناسق مع أحاديث الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وعدم الطاعة في المعصية، والأخذ على يد الظالم، ولا يتعارض مع أحاديث السمع والطاعة في المعروف، فكل منهما يُعمَلُ به في سياقه وظروفه. (5)

وقد عمل المسلمون بهذا الأسلوب "العصيان المدني" من غير نكير من علمائهم، وهذه أمثلة على ذلك:

(1) ينظر، مقال: أكرم كساب، العصيان المدني رؤية شرعية، ص: 01، موقع الجزيرة مباشر، وعلي محيي الدين القره داغي، التأصيل الشرعي للمظاهرات السلمية، ص: 03.

(2) ينظر: أحمد عبد الكريم ورفاقه، العصيان المدني، ص: 02.

(3) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: المناقب، باب: علامات النبوة في الإسلام، من حديث أبي هريرة، مرفوعا، برقم: 3604، ص: 923، ومسلم في صحيحه [كتاب: الفتن وأشراط الساعة، باب: لا تقوم الساعة حتى يمرَّ الرَّجُلُ بقبر الرجل فيتمنى أن يكون مكان الميت، من الفتن]، برقم: 7324، ص: 1196.

(4) ينظر، سلمان العودة، أسئلة الثورة، ص: 91.

(5) وحديث الاعتزال هذا، قد أخرجه -أيضا- الأمام أحمد في مسنده، برقم: 8006، ج: 13، ص: 382، وقد عقب عليه عبد الله ابنه -راوي المسند- بقوله: وقال أبي في مرضه مات فيه: "اضرب هذا الحديث، فإنه خلاف الأحاديث عن النبي ﷺ"، قال عبد الله: يعني: قوله: «اسمعوا وأطيعوا واصبروا!»!

والحديث -كما سلف- موجود في الصحيحين، وسنده كالشمس، ومتمنه لا إشكال فيه، وما ظنَّه الإمام أحمد -رحمه الله- من التعارض غير ظاهر، والله أعلم.

- فقد حكى القاضي عياض في المدارك أن الإمام مالك رأى من السلطان ترك تنفيذ بعض الحدود، فقال: والله الذي لا إله إلا هو لا تكلمت في العلم أبداً، أو تضرب عنقه، وسكت، وكلم فلم يتكلم فارتجت المدينة وصاح الناس إذ سكت مالك... وكثر اللّغط... فلما رأى الوالي عزمه على السُّكوت، قدّم الغلام فضرب عنقه... فانصرف الناس وقد طابت نفوسهم. (1)

- ولما سُجِنَ الإمام أحمد في فتنة القول بخلق القرآن، كان سبب إطلاق سراحه أن الناس اجتمعوا على باب الخليفة وضجوا، حتى خاف السلطان وخرج، ولم يسكن الناس حتى علموا أنه أطلق سراحه. (2)

- وحكى ابن الجوزي في المنتظم في حوادث: 458 عن عصيان مدني قام به الناس لما رأوا بعض المنكرات، ودعم بعض النافذين في السلطة لهم، فقال: "اجتمع في يوم الخميس رابع عشر المحرم خلقٌ كثيرٌ من الحربية، والنصرية، وشارع دار الرقيق، وباب البصرة، والقلائين، ونهر طارق، بعد أن أغلقوا دكاكينهم، وقصدوا دار الخلافة، وبين أيديهم الدعاة والقراء، فراسلهم السلطان ببعض الخدم أننا قد أنكرنا ما أنكرتم، وتقدّمنا بأن لا يقع معاودة، ونحن نغفل فيما لا يقع به المراد، فانصرفوا، وقُبض على ابن العافر العلوي في آخرين (من أهل الفساد) ونُكِّل بها في الديوان، وهرب صاحب الشرطة، لأنه كان أجاز لأهل الكرخ ما فعلوا، وركب أصحاب السلطان فأرهبوا العامة، وقد كانوا على التّعرض بأهل الكرخ إيقاع الفتنة، ثم واصل أهل الكرخ التردد إلى الديوان، والتنصل مما كان، والاحتجاج بصاحب الشرطة، وأنه أمرهم بذلك، والسؤال في معنى المعتقلين، فأفرج عنهم في ثامن عشر المحرم، بعد أن خرج توقيع بلعن من يسبُّ الصحابة ويظهر البدع". (3)

فهذه الشواهد التاريخية تدل على أن الاحتجاج السلمي والعصيان المدني وسيلة مشروعة، ولم ينكرها أحد من علماء ذلك الزمان، ولكن القول بمشروعيتها ليس على سبيل الإطلاق، بل لا بدّ من النظر في عواقبها ومآلاتها، وأن يترجح نجاعتها في الوصول إلى الهدف منها، وإلا فتمنع، وخاصة إذا كانت في أنظمة قمعية استبدادية يُتوقَّع منها قمع الناس وقتلهم في الشوارع واعتقالهم من بيوتهم، بالاستعانة بالجيش والأمن.

ولذلك، فإن القول بالجواز لا بد أن يُضبط بالشروط الآتية:

(1) أن يكون الحاكم قد بلغ من الفساد والاستبداد ما يتناسب مع هذه الوسيلة.

(1) ينظر، القاضي عياض، ترتيب المدارك، ج: 02، ص: 58.

(2) ينظر، ابن الجوزي، مناقب الإمام أحمد، ص: 460.

(3) ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج: 16، ص: 94.

- (2) أن يستخدم الشَّعبُ كلَّ الوسائل الممكنة قبل اللجوء إلى العصيان المدني.
 - (3) أن يكون الداعون إلى العصيان المدني هم نخبة الأمة، من نوابها المنتخبين والأحزاب وجماعات الضغط والنقابات والقضاة والمحامون، وغيرهم من الفاعلين.
 - (4) أن يحرص الناس على الممتلكات العامة والخاصة.
 - (5) أن تراعى حاجات الناس الأساسية، من طعام وشراب ودواء، وما شابه ذلك، فلا يشملها العصيان المدني.
 - (6) اجتناب كل مظاهر العنف.
 - (7) وضوح المطالب للقائمين بالعصيان المدني.
 - (8) أن يرتب لهذا العصيان إعلامياً، حتى يكون أكثر أثراً وأجدى نفعاً.
 - (9) فتح قنوات الحوار مع السلطة، وذلك بتكليف ممثلين من المحتجِّين، من أهل العلم والخبرة والذكاء والثقة.
 - (10) أن يحرص المحتجون على دفع المفاصد قبل جلب المصالح، وتحقيق المصلحة الكبرى، ولو على حساب المصلحة الصغرى. (1)
- وعلى الحاكم الذي يرى من شعبه رفضاً عاماً أن يقدم استقالته، فهو خير له وللشعب، فإن إنكار الشعب وبغضه له دليلٌ عدم خيريته، لحديث: «خيار أئمتكم الذي تُحِبُّونهم ويحِبُّونكم، وتُصلُّون عليهم ويُصلُّون عليكم، وشرار أئمتكم الذين تُبغِضُونهم ويُبغِضُونكم، وتلعنُونهم ويلعنونكم». (2)
- ✓ قاعدة :

الاحتجاج السلمي من الشعب ضد السلطة الفاسدة بالمظاهرات والاعتصامات والعصيان المدني هو آخر الوسائل لمقاومة الحُكَّام المفسدين والأصل فيه الجواز بشروطه، وقد يمنع سدًّا للذريعة؛ لما يُتَوَقَّع من ترتُّب مفاصد أعظم.

(1) ينظر، أكرم كساب، مرجع سابق، ص: 06.

(2) أخرجه مسلم في صحيحه، [كتاب: الإمارة، باب: خيار الأمة وشرارهم] من حديث عوف بن مالك الأشجعي، مرفوعاً، برقم: 4805، ص: 801. ومعنى تصلون عليهم: تدعون لهم، ينظر، النووي: شرح صحيح مسلم، ج: 12، ص: 244.

قواعد في أساليب عزل الحُكَّام	
01	يجب على مُتَقَلِّدِ السُّلْطَةِ العَامَّةِ أن يكون كُفُؤاً قوياً، على قدر المسؤولية، فإن عرض له ضَعْفٌ أو تقصيرٌ يُؤَثِّرُ سلباً في راهن الأمة أو مستقبلها، فإما أن يعتدل إما أن يعتزل.
02	إذا رَفَعَ الشَّعْبُ إلى مُمَثِّلِيهِ في البرلمان عزلَ الرئيس، فلواجب - حينئذ - تقديم مشروع سحب التَّيَقَّةِ منه، فإن صَوَّتَ عليه البرلمان بالأغلبية فعلى الرئيس الاستجابة للقرار واعتزال المنصب، عن طريق تقديم استقالته العلنية.
03	مُهَمَّةُ مؤسسة الجيش دفاعيةٌ عن الوطن وحدوده، ويجب أن تتعد عن التَّدْخُلِ في العملية السياسية، إلا إذا وقع فساد في السلطة، ولم يستطع نواب الأمة كَفَّهُم ولا عزلهم، فلها أن تتدخل في الوقت المناسب؛ تحقيقاً لتطلعات الشعب، والحفاظ على أمن البلاد والعباد.
04	الاحتجاج السلمي من الشعب ضد السلطة الفاسدة بالمظاهرات والاعتصامات والعصيان المدني هو آخر الوسائل لمقاومة الحُكَّامِ المفسدين والأصل فيه الجواز بشروطه، وقد يمنع سدًّا للذريعة؛ لما يُتَوَقَّعُ من ترُّبِ مفاسد أعظم.
05	الاحتجاج السلمي من الشعب ضد السلطة الفاسدة بالمظاهرات والاعتصامات والعصيان المدني هو آخر الوسائل لمقاومة الحُكَّامِ المفسدين والأصل فيه الجواز بشروطه، وقد يمنع سدًّا للذريعة؛ لما يُتَوَقَّعُ من ترُّبِ مفاسد أعظم.

■ المبحث الثاني: قواعد في ترشيد السلطات الثلاث.

○ تمهيد:

ما من نظام حكم في إلا وفيه سلطة حاکمة تُسَيِّر شؤون الناس، وترعى مصالحهم، وتضبط تعاملهم، وتَفْصِلُ بينهم عند التنازع، وهذا الذي اصطلح عليه في علم السياسة بالسلطات الثلاث؛ التشريعية والتنفيذية والقضائية، وهذا الأمر لا يختلف عليه اثنان، وإنما الاختلاف والتباين في العلاقة بين تلك السلطات، اتصالاً وانفصالاً.

وبما أن الحكم الرشيد يرتكز على أُسُسٍ معيارية يتميز بها عن غيره من الحكم الغاوي، فإنه ينطلق من قواعد واضحة في ترشيد عمل تلك السلطات الثلاث؛ لأنها إن رَشِدَتْ عاد ذلك على كل فواعل الحكم الراشد؛ فيصلح حال العباد والبلاد.

وسأحاول في هذا المبحث أن أذكر أهم القواعد الإجرائية المتعلقة بتلك السلطات، مع التَّهَمِّم بردها إلى أصولها وجذورها الشرعية، ويكون ذلك في المطالب الآتية:

◆ المطلب الأول: قواعد في الفصل بين السلطات.

◆ المطلب الثاني: قواعد في السلطة التشريعية.

◆ المطلب الثالث: قواعد في السلطة القضائية.

◆ المطلب الرابع: قواعد في السلطة التنفيذية.

◆ المطلب الأول: قواعد في الفصل بين السلطات

بما أن الفصل بين السلطات لا بدّ أن يتعلّق بسلطة حاكمة في دولة قائمة، فيحسن التقدم بتعريف مختصر للدّولة والسلطة السياسية.

أولاً: الدّولة والسلطة:

أ. الدّولة: هي: هيكل اجتماعي يتكوّن من أربعة عناصر أساسية؛ هي: نظام قانوني، وسلطة مركزية ذات سيادة، وإقليم جغرافي، لها وظيفة: أمنية واقتصادية وقانونية.⁽¹⁾

والدّول تنقسم إلى قسمين: دُول بسيطة، ودُول مركّبة.

فأما الدول البسيطة، فهي: تلك الدّول التي تفرض سلطتها على كامل إقليمها.

وأما الدولة المركّبة (الفيدرالية)، فهي المركّبة بدولة الاتحاد الفدرالي المركزي، باعتمادها على نظام الولايات، بحيث يكون لتلك الولايات درجة من الاستقلالية في الإدارة جزء من إقليم الدولة، يتضمن التشريع والسياسات، كما هو الحال في الولايات المتحدة الأمريكية -مثلاً-.

ومن أنواع الدولة المركّبة (الكونفدرالية)، وهي دولة الاتحاد والاستقلال التعاهدي، وهي الآن شبه مفقودة، لكن أقرب صورة لها تلك الدول السيادية المنخرطة في كيان؛ محاولةً لتكامل إقليمي، مثل: الاتحاد الأوروبي.⁽²⁾

ب. السُّلطة: والمقصود بها -هنا- السلطة السياسية في الدّولة، وقد عُرِّفت بأنها: "تلك الهيئة المنظّمة التي تتولّى حكم الشَّعب والإشراف على مصالحه، ورعايتها، وإدارة الإقليم، وحمايته، وتعميره، وتنظيم استغلال ثرواته".⁽³⁾

وهذه السلطة السياسية العامة تتوزع على سلطات ثلاث، هي: السلطة التشريعية، والسلطة القضائية، والسلطة التنفيذية.

(1) ينظر، مشاري أحمد الرويح، العلوم السياسية، مقدمة أساسية، ص: 57.

(2) ينظر، المرجع نفسه، ص: 80.

(3) ينظر، حكمت نبيل المصري، مقال بعنوان: مبدأ الفصل بين السلطات وتأثيره في الديمقراطية، المركز الديمقراطي العربي.

موقع: المركز الديمقراطي العربي للدراسات الاستراتيجية: democratic.de/?p=41994، تمت زيارات الموقع في:

2020/06/12، الساعة: 22:00.

فالسُّلطة التشريعية: ⁽¹⁾ يختارها الشعب عن طريق الاقتراع، مَهْمَّتُها: تشريع القوانين والرقابة على أعمال السلطة التنفيذية.

والسلطة القضائية: وهي: مؤسسة مهمتها الحكم بين المواطنين أو مؤسسات الدولة، وهي مسؤولة عن تفسير القانون وتطبيقه على أرض الواقع، وهي كذلك مسؤولة عن مراقبة عدم التّعدي على الدستور أو تشريع قوانين مخالفة له.

وأما السلطة التنفيذية، فهي: مجموع المؤسسات الحكومية، والأشخاص المسؤولين عن صياغة السياسات العامة وتنفيذها، وتشمل: الرئيس، ورئيس الوزراء، والولاة، ورؤساء الدوائر والبلديات، ومُدرِّء ومُسؤولي الإدارات العامة، والقطاع العام، ومصالح الأمن المختلفة. ⁽²⁾

ثانياً: طبيعة العلاقة بين السلطات الثلاث:

العلاقة بين السلطات الثلاث مختلفة بالغة التعقيد، بحسب الأنظمة التي تتبعها الدول. وبما أنه لا يمكن الوقوف على حقيقة الفصل إلا بمعرفة أنواع الأنظمة، التي تتبعها الدول، وأهمها نظامان: ⁽³⁾ النظام الرئاسي، والنظام البرلماني. وهذا تعريف موجز لهما:

أ. **النظام الرئاسي:** وفيه: تُوضَعُ الهيئةُ التنفيذية بيد رئيس الدولة، ويعاونه مجموعة وزراء؛ بمثابة مستشارين، ويُختار رئيسُ الحكومة من قبل الشَّعب بشكل مباشر، أو غير مباشر (تعيين من الرئيس المنتخب من الشعب) وهذا الغالب.

وجوهر النظام الرئاسي هو: الفصل الجامد بين السُّلطات الثلاث، مع تفعيل مبدأ التوازن والرقابة.

ب. **النظام البرلماني:** وهو نظام يقوم على: تعاون وتوازن السلطات، وخصوصاً السلطتين التنفيذية والتشريعية، ⁽⁴⁾ وتكون الحكومة لرئيس الوزراء الذي يُعيَّن من قبل ممثلي الحزب الذي يفوز بالأغلبية

(1) ينظر، المرجع السابق

(2) ينظر، مشاري حمد الرويح، المرجع نفسه، ص: 87.

(3) اقتصر على هذين النظامين؛ لأنهما الأكثر انتشاراً، وغيرهما مثل: نظام الحزبين في أمريكا، والنظام شبه الرئاسي في فرنسا، يكاد يكون بينهما وبين النظام الرئاسي تطابق فيما يتعلق بالفصل بين السلطات.

وأما الأنظمة الشمولية والاستبدادية، وحُكْمُ الحزب الواحد، فتجاوزتُ ذكرها؛ لأننا أبعد الأنظمة عن الديمقراطية، ومسألة الفصل بين السلطات هي ثمرة الفكر الديمقراطي، والفكر الديمقراطي يقوم أساساً على مبدأ سيادة الشعب أو الأمة، وتلك الأنظمة تأتي هذا المبدأ على الأقل من الناحية العملية، ينظر للتوسع، منذر المشاري، فلسفة الدولة، ص: 669، وما بعدها، و ص: 694.

(4) ينظر، أمين مشاقبة، الوجيز في المفاهيم والمصطلحات السياسية، ص: 84.

البرلمانية، ويُعين رئيس الجمهورية من قبل أعضاء البرلمان عن طريق الانتخاب، ويقوم رئيس الجمهورية بدورهِ - بتعيين أعضاء الحكومة، بعد الحصول على ثقة البرلمان، وفي حالة التصويت بعدم الثقة بالحكومة، إما أن تستقيل، أو تطلب من رئيس البرلمان إجراء انتخابات جديدة. (1)

وبما أن أصول الإسلام في شقِّه السياسي، لا تأبى أياً من النظامين، - في الجملة-؛ لأنه تقدّم في القواعد التأصيلية أن: (في الإسلام مرجعاً للقانون، لا نظاماً للدولة) (2) فكلُّ نظام يلتزم الشرعية الإسلامية مرجعيةً علياً في التشريع، ويسعى لتحقيق القِسْطِ بمفهومه الشامل = فهو نظام راشد، بغض النظر عن شكله المؤسّساتي؛ وعليه فيفترض أن يكون مبدأ الفصل بين السلطات، أو تعاونها، أو وصلها لا حرج فيه، إلا أن كلاً من ذلك عليه بعض الاعتراضات الواقعية والموضوعية؛ وللوقوف على حقيقة ذلك لابد من إلقاء نظرة سريعة على تاريخ نشأة فكرة الفصل بين السلطات في تاريخ السياسة المعاصرة، وعن جذورها القديمة، عند المسلمين وغيرهم، وهذا أوان ذكر ذلك:

ثالثاً: مبدأ الفصل بين السلطات: النشأة والمبررات:

يقوم هذا المبدأ على قاعدتين، هما: تقسيم وظائف هيئات الدولة إلى ثلاثة: تشريعية، وقضائية، وتنفيذية، ثم الفصل والاستقلال بين تلك الهيئات، فلا تستطيع إحدهما أن تستبدّ بالأمر، أو تستقلّ وحدها بالسلطة، مع قيام التعاون بينهما، والرقابة على بعضهما. (3)

وهذا المبدأ وإن كانت لجذوره الفكرية يونانية، إلا أنه لم ينضج ويتبلور - في شكل نظرية واضحة المعالم طبقت فعلاً في الواقع - إلا بعد ظهور كتاب "روح الشرائع" ل: "مونتسكيو" (4) وكتاب: "العقد الاجتماعي" ل: "جان جاك روسو". (5)

(1) ينظر ناظم عبد الواحد الجاسور، موسوعة علم السياسة، ص: 360.

(2) ينظر، راشد الغنوشي، الديمقراطية وحقوق الإنسان في الإسلام، ص: 39.

(3) ينظر، إسماعيل البدوي، نظام الحكم الإسلامي مقارناً بالنظم السياسية المعاصرة، ص: 272، وراشد الغنوشي، الحريات العامّة في الدولة الإسلامية، ص: 226.

(4) هو: شارل لوي دي سيكوندا (مونتسكيو) فيلسوف وقاضٍ سياسي فرنسي، ولد سنة: 1689م، وهو: أول من نادى بالفصل بين السلطات، والعقد السياسي بين الحكام والأمة، من أشهر مؤلفاته: روح القوانين أو: (روح الشرائع)، توفي سنة: 1755، ينظر، عادل زعتر، في مقدمته لترجمة (روح الشرائع)، من ص: 11 إلى 26.

(5) هو: جان جاك روسو، فيلسوف وفنان وسياسي فرنسي، صاحب نظرية: العقد الاجتماعي، له عدة مؤلفات، أهمها: (العقد الاجتماعي) ولد سنة: 1712م، ينظر، دينا مصطفى: مقال بعنوان: جان جاك روسو: موقع موضوع: mawdoo3.com، تم مطالعته: 2020/06/13 الساعة: 16:00.

وقد غير هذا المبدأ مجرى السياسة العالمية، ووضع حداً لسيطرة الاقطاع والديكتاتورية، وكرّس مبدأ التداول السلمي على السلطة، مع دفع تغول الأمراء على المشهد السياسي، يقول سيكيو: "إن الأمراء الذين أرادوا أن يكونوا مستبدّين بدأوا بجمع السلطات في شخصهم أولاً" و"لا تكون الحرية مطلقاً، إذا ما اجتمعت السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية في شخص واحد، ولن تكون إذا لم تفصل سلطة القضاء عن السلطة التشريعية و السلطة التنفيذية".⁽¹⁾

ومن مبررات مبدأ الفصل بين السلطات، ما يلي: (2)

- 1- أنه من أحسن الضمانات لتطبيق الديمقراطية، وحماية الحقوق الفردية، والحريات العامة.
- 2- وقاية الناس من الديكتاتورية والاستبداد.
- 3- توزيع أعباء الوظائف الرئيسة على السلطات.
- 4- احترام مبدأ التخصّص.
- 5- إتقان العمل.
- 6- ضمان مبدأ سيادة القانون.

ورغم انتشار مبدأ فصل السلطات على نطاق نظري واسع، وما حازه من قبول في السياسة المعاصرة، إلا أنه بقي بعيداً عن الإجماع، ولقي بعض النقد، وحتى الدول التي عملت به، كانت صيغها حوله كثيرة ومتنوعة، ولقد أحسن الأستاذ إبراهيم السكران، حيث قال عن ذلك: "فصل السلطات هي غابة الإشكاليات في النظم المعاصرة".⁽³⁾

وأمام ذلك الاختلاف الواسع في العلاقة بين السلطات؛ فصلاً ودجماً، تعاوناً وتكاملاً، مع التباين في التطبيق⁽⁴⁾ فما حكم هذا الفصل بين السلطات في التشريع الإسلامي؟ وهل ثبت العمل به عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم، أو الخلفاء الراشدين، أو كان موجوداً في تاريخ المسلمين؟ هذا الذي أحاول الإجابة عليه فيما يلي :

رابعاً: حكم الشريعة في مبدأ "الفصل بين السلطات"

بداية، لا بدّ أن يُعلم أن هذا التقسيم النظري = مُحدَث، ولم يعرفه المسلمون في تاريخهم، إلا أنه من

(1) روح الشرائع، ج: 01، ص: 229 وما بعدها.

(2) ينظر، إسماعيل البدوي: نظام الحكم الإسلامي مقارناً بالنظم السياسية المعاصرة، ص: 291 وما بعدها، وحسن الترابي: السياسة والحكم، ص: 437.

(3) إبراهيم السكران، مرجع سابق، ص: 43.

(4) المرجع نفسه، ص: 45.

الناحية العملية كانت هناك سلطة تشريعية، ففي عهد الرسول صلى الله عليه وآله وسلم كانت راجعة للوحي بقسميه، وفي عهد الصحابة وما بعدهم كانت راجعة للكتاب والسنة والاجتهاد،⁽¹⁾ إلا أنه دخل هذه السُّلطة ما دخل من شوائب فيما بعد عهد الراشدين، وإن كان ذلك بنوع من التأويل. وقد كانت السلطة القضائية في عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم له، وأما في عهد الخلفاء فكانت مستقلة تماماً، وكان القضاة في غالب الأمر مستقلين عن السلطة التنفيذية.

ومن هنا يمكن أن يقال أنه لا يوجد في نصوص الشريعة الصحيحة ما يدل على لزوم الفصل أو الدمج بين السلطات، كما لا يوجد ما يشي بمنع ذلك، بل هناك شواهد تاريخية تشير إلى أصل مبدأ الفصل، فقد ثبت عن الخليفة العادل عمر بن عبد العزيز أنه قال: "أيها الناس إني لست بقاضٍ ولكي مُنْقَذٌ".⁽²⁾ ووجه الدلالة: أنه إن لم يكن قاضياً، ولا مشرعاً؛ -لأن التشريع للقرآن والسنة، وإنما هو صاحب سلطة تنفيذية- فقد آل الأمر إلى الفصل الواضح بين السلطات الثلاث.

وقد ثبت -قبل هذا- أن أبا بكر الصديق رضي الله عنه لما ولي الخلافة، جعل عبدة أمينا على بيت المال، واختار عمر بن الخطاب على القضاء⁽³⁾ ولم يثبت قط أنه حاول الضغط على أيٍّ منهما، لأيِّ سبب كان، بل كانا مستقلين تماماً في عمليهما. وقد ولي عمر بن الخطاب شُرَيْحاً القاضي⁽⁴⁾ على القضاء، وبقي فيه أكثر من خمسين سنة، ولم يثبت قط أن أحداً من الحكام ضغط عليه ليغيّر حكماً قضائياً أصدره.⁽⁵⁾

(1) لم أدرج الاجتهاد ضمن الحقبة النبوية كمصدر تشريعي؛ لأنه لم يكن مصدراً مستقلاً، وكان ضرورة لا أصلاً، وعارضاً موقوتاً، وأما في عصر الصحابة وما بعدهم فقد أصبح الاجتهاد حلاً دائماً ولازماً، ومصدراً ثابتاً، ولا يُنقض إلا إذا صادم أصلاً شرعياً مُقرراً، وهذا التصور ينفع جدا في مسائل السياسة الشرعية والاجتهاد فيها، ينظر، عبد الرحمن السنوسي: الاجتهاد بالرأي في عصر الخلافة الراشدة، ص: 86 وما بعدها.

(2) الذهبي، تاريخ الإسلام، ج: 07، ص: 193.

(3) ينظر، الذهبي: سير أعلام النبلاء، ج: 01، ص: 15.

(4) هو: شريح القاضي الفقيه، أبو أمية بن الحارث الكندي، من أهل اليمن، قاضي الكوفة، من كبار التابعين، أسلم في عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، ولم يستطع الهجرة إليه لظروف حالت دون ذلك، وفد المدينة زمن الصديق، وولاه عمر القضاء، فبقي فيه ستين سنة، عاش 120 سنة! وقد قتل شهيداً في سجستان، سنة 80هـ، ينظر، الذهبي، سيد أعلام النبلاء، ج: 04، ص: 100.

(5) وأما قصة القاضي شريح مع سيدنا علي بن أبي طالب وتقاضيه مع اليهودي، أو النصراني (اختلفت الرواية) الذي سَرَقَ ذُرْعَه، وقد حكم شريح بالذرع لليهودي؛ لعدم وجود البينة عند علي، وقد أسلم اليهودي، بسبب ذلك، وقاتل مع علي ومات يوم النهروان شهيداً، وقد قتله الخوارج = فهي قصة جميلة مؤثرة، إلا أنها ليست صحيحة، فقد أخرجها أبو نعيم في الحلية، ج: 04، ص: 140، ومدارها على "حكيم بن خذّام" وهو منكر الحديث، وقد ذكرها الإمام الذهبي في ميزان الاعتدال في ترجمة حكيم، وبين بطلانها، ج: 01، ص: 585، وقد ساقها ابن كثير في البداية والنهاية، ج: 11، ص: 108، وسكت عنها، كما هو منهج في هذا الكتاب أن يسوق الإسناد ولا يحكم عليه غالباً-فليتأمل-.

ويستنتج من هذا: أنه ليس في أصول الإسلام السياسية ما ينافي مبدأ الفصل بين السلطات، بل يوجد ما يدلُّ على العمل بمثله عن الخلفاء الراشدين، كما تقدم في الآثار السابقة.

فإن قيل بأن النبي صلى الله عليه وآله وسلم كانت كل السلطات بيده، فالجواب: لا بدَّ من تطبيق قاعدة التفريق بين الأفعال النبوية باختلاف مقاماتها، ومن ثم التمييز بين التعبدي من غيره، وقد سبق القول بأن: "تصرفات الرسول صلى الله عليه وآله وسلم السياسية دنيوية اجتهادية" وكذلك وجود الفارق؛ إذ كان الوحي حينها يتنزل فلا يقاس عليه، وهناك أصول أخرى عليها العمل بأصل مبدأ الفصل بين السلطات، سأذكرها فيما يلي:

خامساً: قواعد مشروعية اعتبار أصل مبدأ الفصل بين السلطات:

1- قاعدة: "الولاية والمناصب العامة للمصلحة العامة" (1) ومن هنا قال الفقهاء: "تصرف الإمام على الرعية منوطٌ بالمصلحة" (2) أي: المصلحة العامة، وإذا كانت "الإمامة... وسيلة إلى جلب المصالح الناجزة والمتوقعة، وإلى دفع المفاسد الناجزة والمتوقعة" (3) وأن الواقع والمتوقع -في عصرنا- أن مبدأ الفصل بين السلطات يؤول إلى المصلحة الراجحة، ويدراً المفسدة؛ من تخفيف الاستبداد والانفراد بالسلطات، فلا يبعد القول بمشروعيته إيجاباً أو استحباباً، وخاصة إذا عُلِمَ أنه لا مصلحة للقول بدمج السلطات في عصرنا، إلا مصلحة أشخاص الحُكَّام ومن يواليهم، وهذه المصلحة لا عبرة بها، ولقاعدة: "المصلحة العامة مقدّمة على المصلحة الخاصة" (4).

2- قاعدة: "المقاصد ثابتة والوسائل متغيرة" والمقصود بالمقاصد هنا -السياسية- من العدل والحرية والمساواة، فهذه ثابتة، وأما الوسائل الموصلة لتلك المقاصد فالغالب في فلسفة التشريع أنها متغيرة، ولذلك لم تأت فيها نصوص قاطعة، ومن ذلك هذه المسألة "الفصل أو الدمج بين السلطات" فهي متروكة لاجتهاد الناس بحسب واقعهم وما يرونه من مصلحة أو مفسدة تترتب على الفصل أو الدمج، ومادام أن للوسائل حكم المقاصد، فإن هذه الوسيلة المعاصرة لها حكم مقصدها وما يترتب عليها من تحقيق الكليات والقيم السياسية العليا. (5)

(1) ينظر، الشاطبي، الموافقات، ج: 02، ص: 312.

(2) جلال الدين السيوطي، الأشباه والنظائر، ص: 121.

(3) العز بن عبد السلام، الفوائد في اختصار المقاصد، ص: 54.

(4) الشاطبي، المصدر نفسه، ج: 03، ص: 89.

(5) ومن هنا يعلم بأن القول بمبدئية الفصل بين السلطات هو من التوسع في الاصطلاح؛ لأن من طبيعة المبدأ أنه ثابت راسخ، ومسألة الفصل بين السلطات هي من الوسائل التي يُندرج بها لتحقيق مقصد العدل، ودفع غائلة الجور والفساد والاستبداد-فليتأمل-.

3- قاعدة: "الأصل في السياسة النظر إلى الحِكم والمقاصد" أي: فيما لم يرد فيه نصُّ قطعي، فما لم يرد النصُّ فإنَّ المجتهد في مسائل السياسة يرمي بظرفه نحو الحِكم والمقاصد التشريعية الرامية إلى جلب المصلحة ودفع المفسدة، الخاصة والعامة -قدر المستطاع-.

وقد مرَّ ذكر بعض تلك الحِكم والمقاصد من الفصل بين السلطات، مِنْ: ضمانات الحرية، وغلق باب الاستبداد بالأمر، وتحقيق مبدأ سيادة القانون، واحترام التخصص، وتوزيع أعباء المسؤولية... فهذه الحِكم كلها معتبرة مرعية، ولا تخالف أصول التشريع العامة، بل تندمج مع فلسفة التشريع في السياسة والحكم.

4- قاعدة: "الأصل في الأشياء الإباحة"⁽¹⁾ وهذه القاعدة قال بها جمهور الأصوليين، وهي تصلح في التنظير لمسألة الفصل بين السلطات، فهي من أمور الدنيا، والأصل فيها أنها داخلة في حيز العفو التشريعي المنوط باجتهاد الناس، ولا حكم عليها بالمنع إلا بورود نص ناقل، ولا وجود له هنا.

5- قاعدة: "ما لا يتم الواجب أو المندوب أو المباح إلا به، فهو: واجب أو مندوب أو مباح"⁽²⁾ وهذه القاعدة شبه متفق عليها بين الأصوليين، فإنها من القواعد التكميلية في خطاب التكليف، ذلك أنه لا يتم الوصول إلى العمل بالواجب والمندوب والمباح -في الغالب- إلا بسوابق أو لواحق هي وسائل موصلة للفعول.

وفي الجانب السياسي هناك كثير من الوسائل الموصلة إلى تحقيق الواجب أو المندوب أو المباح فيكون لها الحُكْم نفسه، ومنها مسألة الفصل بين السلطات الثلاث، فقد تكون وسيلة لتحصيل واجب أو مندوب أو مباح سياسي.

6- قاعدة: "مصالح الدنيا إنما تعرف بالتجارب والعادات".

وقد أثبتت التجربة بأن من أفضل ما وصلت إليه البشرية في الشأن السياسي أمران، الأول هو: التداول السلمي على السلطة، والثاني: الفصل التكاملي المرن بين السلطات، فهذا لأحسن الموجود، فيعمل به حتى يوجد الأفضل منه.

(1) ينظر، الزركشي، البحر المحيط، ج: 01، ص: 212، وعبد الرحمن بن صالح العبد اللطيف، القواعد والضوابط الفقهية المتضمنة للتيسير، ج: 01، ص: 152.

(2) ينظر، الشاطبي، الموافقات، ج: 01، صك 197، وينظر، عبد النور بزا، التداول على السلطة، ضمن مجموعة بحوث: تفعيل مقاصد الشريعة في المجال السياسي، ص: 223.

7- قاعدة: "مراعاة المآلات ونتائج التصرفات" ⁽¹⁾ والمقصود بهذه القاعدة هو: "ملاحظة المآلات التي تتمخض عن تطبيق الأحكام الشرعية أو التصرفات المطلقة عند إرادة إصدار الحكم عليها من قبل المجتهدين، مع توظيف تلك النتائج الواقعة أو المتوقعة في تكوين مناط الحكم وتكييفه" ⁽²⁾

وإذا طُبِّقَتْ هذه القاعدة على مسألة الفصل أو الدمج بين السلطات في عصرنا، فإنه يلوح لكل متأمل أن ما يترتب على الدمج بينهما من المفاصد = أمور كثيرة، ولا مصلحة في ذلك أصلاً، وأما الفصل المرين فمصالحه ومآلاته الواقعة والمتوقعة كثيرة جداً، أدناها أن: يُحافظ على سيادة القانون وتُدفع غائلة التسلُّط والاستبداد.

8- قاعدة: "مراعاة الوفاء بالشروط الجعلية بين الراعي والرعية".

وقد سبق التأصيل لهذه القاعدة، وخلاصتها: أن الشروط التي يُتَّفَق عليها في عقد الإمامة بين الحاكم والشعب، فيما لا نصَّ فيه = يجب الوفاء بها من الطرفين، والأصل فيها الجواز، لأن المسلمين عند شروطهم. ويدخل في هذا مبدأ الفصل أو الدمج بين السلطات، فإنها مُلْحَقَةٌ بهذا الباب، ⁽³⁾ فتترك المسألة لأهل الرأي والاجتهاد.

وقد أحسن الأستاذ راشد الغنوشي في خلاصة ترجيحه، إذ قال: "...ويبقى القول في مسألة الفصل بين السلطات مفتوحاً لأكثر من خيار بحسب المصلحة المقدَّرة من أهل الرأي في كل مرحلة من المراحل التي تمرُّ بها الدولة، على أن يظل مقصد استبعاد الانفراد بالسلطة... مَرَعِيّاً... فإذا لَزِمَ من أجل استبعاد الاستبداد الأخذُ بمبدأ الفصل فليكن مُحَقَّقاً؛ كما هو الأمر في النظام البرلماني...". ⁽⁴⁾

✓ قاعدة :

يجب الفصل بين السلطات الثلاث؛ فصلاً مَرِناً تكاملياً، مع لزوم مراقبة بعضها لبعض.

(1) ينظر، الشاطبي، الموافقات، ج: 05، ص: 177.

(2) عبد الرحمن السنوسي، اعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرفات، ص: 23.

(3) ينظر، إبراهيم السكران، مرجع سابق، ص: 45.

(4) راشد الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، ص: 248.

◆ المطلب الثاني: قواعد تتعلق بالسلطة التشريعية.

السلطة التشريعية في الدولة القانونية الراشدة هي أهم السلطات، إذ غيرها ينبني عليها، وما هو إلا ثمرة لها، فإن صلحت وانضبطت تبعها غيرها من السُلط؛ إذ هي الأساس الدستوري للدولة، ولذلك قدّمها في الترتيب على غيرها.

وسأذكر هنا لب القواعد التي يتأسس عليها الرُّشْر في هذه السلطة ومتعلقاتها، ولا بدّ من التنبيه على أن التشريع في الإسلام إنما هو للشريعة، وأما المجالس النيابية فدورها تقني تنظيمي، فذكرها بماصطلح السلطة التشريعية من باب المجازة والتوسع فقط.

✓ القاعدة الأولى: (1)

وظائف السلطة التشريعية: تقنية، وسياسية، ومالية

1- الوظيفة التقنية (التشريعية): (2) وموَّدها: سنُّ القوانين اللازمة للدولة، وذلك باقتراح البرلمان لبعض القوانين استقلالا، وقد يشاركه في عملية الاقتراح الحكومة، ثم يكون من اختصاص البرلمان التصويت على مشروع القانون.

2- الوظيفة السياسية: بما أن من واجب البرلمان المنتخب أن يبقى وفيّاً لثقة الشعب، ويظلُّ يتحسَّس تطلعاته (3) فهو لذلك ينبغي أن يقوم بمراقبة عمل السلطة التنفيذية، ومناقشة السياسة العامة، بل ومحاسبة الحكومة على ما يراه من خلل، أو تقصير، أو حرق للقانون والدستور، ويتم ذلك عن طريق: المساءلة المباشرة، أو إجراء تحقيق في نشاطات الحكومة، إلى حدّ طرح الثقة من الحكومة أو أحد أعضائها. (4)

ومن أهم الوظائف السياسية للبرلمان، أن يدفع نوابه انشغالات المواطنين اليومية فيما يتعلق

(1) ينظر، محمد كامل ليلة، النظم السياسية - الدولة والحكومة -، ص: 919، على أنه ينبغي التنبيه على أن تلك الوظائف الثلاثة هي من الناحية العملية دستورية لا بد أن ينص عليها في الدستور، وتختلف الدول في توسيع وتضييق ذلك، وقد جعلها الدستور الجزائري - مثلا - 29 ميداناً ومجالاً، ينظر، الدستور الجزائري، المادة: 140.

(2) اخترت كلمة "التقنية" بدلا من "التشريعية"؛ لأن التشريع - في الأصل - لله، على أن المقصود بالتشريع هو سن القوانين التي لا تتعارض مع الشريعة، فهو جائز بهذا القيد، وتركه أسلم.

(3) ينظر، الدستور الجزائري، المادة: 115.

(4) ينظر، أنس عز الدين عبد الرحمن جواب، الإصلاح والتغيير السياسي، ص: 217..

بالتَّمنية أو التظلم، ومتابعة تفاعل الوزراء مع تلك الانشغالات المرفوعة لهم.

والمقصود بكل ذلك هو الوصول في نهاية الأمر إلى نوع من التعاون بين السُّلطين التشريعية والتنفيذية حتى تتم خدمة الصالح العام على أحسن وجه. (1)

3- الوظيفة المالية: وأهم مسائل الوظيفة المالية، هي: الموافقة على ميزانية الدولة السنوية من الإيرادات والمصروفات، بعد بحثها ومناقشتها تفصيلاً، مع المراقبة والموافقة أو الرفض للاعتمادات المالية الإضافية. (2)

✓ القاعدة الثانية:

تقنين أحكام الشريعة والفقهاء = ضرورة عصرية، ومطلب شرعي

كلمة "تقنين" بهذا الوزن غير واردة في قواميس اللغة العربية القديمة، فهي مؤلدة، والمراد بها: وضع القوانين في مواد (3) وأما من الناحية الإجرائية فالمراد بالتقنين: -للشريعة والفقهاء الإسلامي- فهو: صوغ الأحكام في نصوص كرتبة، مرتبة، مرقمة، على غرار القوانين الحديثة؛ كي تكون مرجعاً سهلاً محددًا، يمكن أن يتقيّد به القضاة، ويرجع إليه المحامون، ويتعامل على أساسه المواطنون. (4)

ومن هنا فهي: عملية تراكمية مستمرة تحتاج إلى إعمال عقول وجهود رجال القانون وعلماء الشريعة، مع المختصين في كافة نواحي الحياة التي تحتاج إلى تنظيم. (5)

وبما أن الحكم الرشيد يقوم أساساً على وجود دولة القانون، فإنه لا يتصور في عصرنا دولة راشدة بلا قوانين واضحة يتحاكم ويرجع إليها الناس.

وتكمن أهمية تقنين أحكام الشريعة والفقهاء فيما يلي:

1- إبعاد القوانين الوضعية المخالفة لقطعيات الشريعة.

2- دفع الفوضى والتناقض في أحكام القضاء، وهذا عامل من أهم عوامل الاستقرار الوطني.

(1) ينظر، محمد كامل ليلة، النظم السياسية -الدولة والحكومة-، ص: 922.

(2) المرجع نفسه، ص: 920.

(3) ينظر، المعجم الوسيط، ج: 02، ص: 763.

(4) ينظر، طارق البشري، تقنين الشريعة الإسلامية في مجلس الشعب، ص: 51.

(5) المرجع نفسه، ص: 07.

3- دفع غائلة الاستبداد، لأن السلطات تكون مقيدة في عملها بدستور وقوانين. (1)

والقول بأن التقنين - في عصرنا - مطلب متردد بين الإباحة والندب والوجوب، بحسب القوانين وأهميتها هو قول جمهور العلماء المعاصرين (2) بينما ذهبت طائفة من الفقهاء إلى منع التقنين بجميع صورته، محتجين بأدلة لا تسلم من معارضة وتعقب، (3) وحتى لو سلم بعضها، فإن قاعدة الموازنة بين المصالح والمفاسد ترجح القول بمشروعية التقنين في الجملة.

على أنه ينبغي التنبيه إلى أن التقنين لا بد أن يكون في الأحكام الشرعية الواضحة، وأما مسائل الفقه المختلف فيها، فليكن التقنين مرناً، يراجع بين الفينة والأخرى، ويُنَّجَّه فيه إلى الفقه الإسلامي الفسيح من جميع المذاهب الفقهية الأربعة، وغيرها من بعض مذاهب السلف، كالظاهرية ومذهب الطبري والأوزاعي وسفيان الثوري، بل وحتى بعض أفراد المسائل من مذاهب خارج أهل السنة، كمذهب الزيدية. (4)

✓ القاعدة الثالثة:

كُلُّ تقنين مخالف لقطعيات الشريعة فهو باطل، ويتردّد بين الكفر الأكبر والأصغر، بحسب حال المشرّع

أما أن كل قانون مخالف لقطعيات الشريعة فهو باطل، فهي مسألة إجماعية لا خلاف فيها، وقد تقدم التدليل عليها، وتبين أن ذلك من حكم الجاهلية، لقوله تعالى: ﴿أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنْ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ [المائدة: 50].

وقد يكون التشريع المخالف لقطعي الشريعة كفرة أكبر مخرجا من ملة الإسلام، إذا اعتقد المشرع أن ذاك القانون أفضل من الشريعة أو أنه يساويها، أو أنه أدنى منها لكن يجوز الإقدام عليه

(1) ينظر، يحي الخاليلة، تقنين الشريعة الإسلامية بين النظرية والتطبيق، ص: 30.

(2) ينظر، المرجع نفسه، ص: 182، ووهبة الزحيلي، جهود تقنين الفقه الإسلامي، ص: 39، ورافع ليت سعود جاسم القيسي، نظرات في تقنين الفقه الإسلامي، ص: 198.

(3) ينظر، سعد الشثري، حكم تقنين الشريعة الإسلامية، ص: 50.

(4) لما تقدم في قاعدة: (يعتبر قول المجتهد المبتدع في انعقاد الإجماع) وقاعدة: (الحق غير منحصر في مذهب فقهي معين)، ومن الأمثلة على ترجيح قول الزيدية -مثلا- في بعض مسائل الفقه، وجوب نفقة الزوج على زوجته في ثمن التداوي والعلاج، وقد قال بوجوب ذلك الزيدية، خلافا للمذاهب الأربعة! ورجح قولهم هذا الإمام الشوكاني، وهو الذي يتناغم مع مقاصد التشريع وروح العصر، ينظر، السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار، ص: 460.

(الاستحلال) فهذا العمل من نواقض الإسلام باتفاق العلماء أيضاً. (1)

وإن كان -مع الإقرار- بأن الشريعة أفضل، وأنه لا يجوز ذاك التقنين، فهو معصية وكفر أصغر (2) وأما إن كان لعذر كاضطرار، أو تخفيف لمنكر أو مفسدة في قوانين أخرى، فهي مسألة اجتهادية، وسيأتي بيانها في القاعدة الموالية.

✓ القاعدة الرابعة:

يُتدرج في تقنين وتطبيق الشريعة، بحسب الإمكان.

لا يختلف اثنان على أن الشريعة الإسلامية قد تمت وكُمّلت بكمال الدين، وأن الواجب العمل بها على كل مسلم مكلف قادر، بالنسبة للفرد والجماعة والسلطان، إلا أن الواقع في أغلب بلاد المسلمين قد ابتلي فيه الناس بدساتير وقوانين وضعية فيها الكثير مما يخالف الشريعة، وقد كثرت الدعوات من العلماء والمصلحين وبعض الأحزاب السياسية لتقنين الشريعة والدعوة إلى تطبيقها، إلا أن هناك الكثير من العوائق التي تحول دون تحقيق ذلك جملة واحدة، من ضغوط وتوازنات داخلية وخارجية، وأمام هذا الوضع، كيف يكون السبيل إلى تقنين الشريعة وتطبيقها؟

هناك خياران، إما الاتجاه نحو المطالبة بالتقنين الفوري والكمال، والعمل بها مباشرة في كل نواحي الحياة، بغض النظر عن مآلات ذلك وما ينجرُّ عنه من صراعات وتناحر بين الاتجاهات الوطنية، وهذا فيه من المفاسد والشَّرِّ ما لا يخفى على المتأمل، فضلاً عن استحالته واقعا، فهو في حكم عدم المستطاع والقاعدة: "لا تكليف إلا مع الإمكان" (3) و "تكليف بما لا يطاق، أو ما فيه حرج، وكلاهما منتف عن الشريعة". (4)

وإما أن تكون محاولة للتدرُّج في التقنين والتنزيل -قدر المستطاع- بتدرج حكيم متبصِّر بالواقع ومآلاته، وهذا هو الأقرب إلى الواقعية وروح الشريعة ومقاصدها الكلية، ويكون ذلك بإعمال مبدأ المرحلية، أو التأجيل، أو الاستثناء، بحسب ما يقتضيه الحال. (5)

(1) ينظر، ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج: 02، ص: 106.

(2) ينظر، عبد العزيز العبد اللطيف، نواقض الإيمان القولية والعملية، ص: 311 وما بعدها.

(3) معلمة زايد، ج: 28، ص: 91.

(4) المرجع نفسه، ج: 04، ص: 21.

(5) ينظر للتوسع، جهاد داود سليمان شحادة، التدرج في تطبيق الشريعة الإسلامية، ص: 121 وما بعدها، وإياد الزبيري، سياسة التدرج في تطبيق الأحكام الشرعية، ص: 124 وما بعدها.

وأما طرق ذلك ومراحله وكيفياته، فهي مسألة اجتهادية يُرجع فيها لأهل الاختصاص، فهم الذين يقرّرون بعد الاستشارة الواسعة.

✓ القاعدة الخامسة: (1)

النائب البرلمانى يمثل الأمة جميعاً، وهو وكيل عنها

وهذا الذى آلت إليه معظم دساتير العالم المعاصر؛ لأن النائب فى البرلمان وإن كان منتخباً من دائرته أو مقاطعته، إلا أنه انتُخب لخدمة مصالح الناس-عموماً-.

وهذا الذى يتماشى مع مبادئ الحكم الراشد، من العدل والمساواة، وخدمة المصالح العامة، بلا تمييز، وهو الذى يقتضيه مبدأ المواطنة.

وهو الذى يقتضيه النظر الشرعى، فإن المسلم أخو المسلم، ولا اعتبار فى خدمة الناس بين منطقة وأخرى، وقبيلة وغيرها...ومن هنا فالنائب الراشد هو من يحاول إيصال كلمة الشعب حيثما كانوا، إلى السلطات التنفيذية، ويطلبها بخدمتهم، ورفع الظلم عنهم.

وأما خدمة مصالح من انتخبوه فقط، أو من ينتمى إلى حزبه، أو قبيلته، أو منطقته، فهذا من العصبية الجاهلية، وقد ورد فى الحديث: «ليس منا من دعا لعصبية». (2)

✓ القاعدة السادسة:

يجب على المجالس النيابية مراقبة ومحاسبة السلطة التنفيذية

تُعتبر الرقابة من الوظائف الحيوية فى الدولة، وهى الحلقة الأخيرة فى العملية الإدارية، ولها ارتباط وثيق بجميع وظائف الإدارة، (3) وإن من حق الأمة، بل من واجبها أن تكون رقيباً على حكامها، وبما أن نواب البرلمان هم ممثلو الأمة أمام السلطة التنفيذية، فإن من واجبهم رقابتها ومحاسبتها، فإن رأوا اعوجاجاً يبيّنونه وطلبوا باستقامة الأمر وإصلاحه.

(1) ينظر، إسماعيل البدوي، نظام الحكم الإسلامى، ص: 242.

(2) أخرجه أبو داود فى سننه، كتاب الأدب، باب فى العصبية، من حديث حبيب بن مطعم، مرفوعاً، برقم: 5121، ص: 1077.

(3) ينظر، قمر محمد بخت، رقابة السلطة التشريعية على أداء السلطة التنفيذية، ص: 17.

وهذا المبدأ ليس غريباً على الشريعة الإسلامية ومبادئها، فإنه يدخل في عدة أبواب ومقاصد شرعية؛ كالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والنصيحة بمفهومها العام والخاص، والأخذ على يد الظالم، وقد قال أبو بكر الصديق رضي الله عنه في خطبته المشهورة: «أيها الناس، إني قد وُلِّيت عليكم ولست بخيركم، فإن أحسنت فأعينوني، وإن أسأت فقوموني...»⁽¹⁾.

وهو مبدأ دستوري قائم على الشروط الجعلية، بين الراعي والرعية، ويُرجع في كفيات تلك الرقابة للمواد القانونية التشريعية، وذلك يختلف باختلاف البلدان والأعراف وأساليب الحكم، وهو يتبع المصلحة.

✓ القاعدة السابعة:

الترشح للبرلمانات العلمانية جائز للضرورة، وقد يجب

المقصود بالبرلمانات العلمانية تلك التي تأسست على عدم التسليم لحاكمية الله في التشريع، أو منابذتها، سواء كانت في بلاد المسلمين أو غيرها؛ لأن العبرة بما يلحقها من حقائق وأوصاف تقرب أو تبعد في التسليم للشرع الحكيم فيما قضى وشرع.

والأصل أن المشاركة في تلك البرلمانات عدم الجواز؛ لأنها مجالس باطل وجاهلية، إذ نازعت الله في بعض صفاته، فهو الحكم، وله الحكم والأمر: ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾ [الأعراف: 54] بل إن بعض تلك المجالس - التشريعية - تُعلن المخالفة الصريحة باستحلال المحرمات، أو إنكار القطعيات والواجبات، ويتجرأ بعض أعضائها على الاستهزاء بأحكام الدين، وقد أمر الله سبحانه في محكم التنزيل بالإعراض عن مثل هذه المجالس، فقال تعالى: ﴿وَإِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِيءِ آيِنِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ وَإِمَّا يُنسِنُكَ الشَّيْطَانُ فَلَا تَقْعُدْ بَعْدَ الذِّكْرَى مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾ [الأنعام: 68] وقد اختلف في سبب نزول الآية، إلا أن المعنى الجامع أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم نُهي عن مجالسة أقوام من أهل الخصومات الذين يخوضون في آيات الله، ويستهزئون، ويقولون ما لا يصلح⁽²⁾ والخطاب عام للنبي وعموم المؤمنين، كما رجَّحه ابن عطية.⁽³⁾

(1) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج: 03، ص: 210.

(2) ينظر: موسوعة التفسير المأثور، ج: 08، ص: 404 وما بعدها.

(3) ينظر، ابن عطية، المحرر الوجيز، ج: 03، ص: 384.

وقال تعالى مؤكدا هذا المعنى: ﴿ وَقَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِي الْكُتُبِ أَنْ إِذَا سَمِعْتُمْ آيَاتَ اللَّهِ يُكْفَرُ بِهَا وَيُسْتَهْزَأُ بِهَا فَلَا تَقْعُدُوا مَعَهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ إِذْ أَنْتُمْ إِذَا مَثَلُهُمْ إِنَّ اللَّهَ جَامِعُ الْمُنَافِقِينَ وَالْكَافِرِينَ فِي جَهَنَّمَ جَمِيعًا ﴾ [النساء: 140].

والمشارك في مثل تلك المجالس التشريعية سيرى ويسمع الباطل بكل تأكيد، ويلحظ المنكر مستعلن، فجلوسه هناك مع التسليم أو السكوت = أشدّ إنما من الجلوس في مخمرة يحسى فيها الخمر! طبعاً، هذا إن كان ترشه من أجل أمور دنيوية ومصالح شخصية أو حزبية أو قبلية أو قومية بحتة، وهذا لا خلاف فيه بين أحد من العلماء المعاصرين الراسخين، ولذلك استغربت قول بعض الباحثين (أن المشاركة في المجالس النيابية جائز على اعتبار أن الأصل في الأشياء الإباحة، إلى أن يرد في ذلك نصٌ بالتحريم!)⁽¹⁾

وهذه مغالطة ظاهرة؛ بل الأصل في هذه المشاركة في تلك المجالس = التحريم؛ لما يصحبها من محاذير شرعية كثيرة جداً، قد مرَّ بعضها في صدر الكلام.

ولذلك فينبغي أن يقيّد الجواز بالضرورة، وأن تكون نية المشارك فيها إصلاحية عامة، لا شخصية نفعية، مع لزوم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر - قدر المستطاع - والامتناع عن التصويت على أي قانون أو مشروع يخالف القطعي من شريعة الإسلام.

فحينئذ يُفتى بالجواز لقاعدة: (الضرورات تبيح المحظورات)، وقاعدة: (إذا ضاق الأمر اتسع)، وقاعدة: (رفع الحرج)، وقاعدة: (لا تكليف بغير المستطاع)، وغيرها من قواعد فقه الاستثناء المعروفة.

فإن ترجّح لدى المترشّح المشارك في تلك المجالس أن باستطاعته تخفيف الفساد، وتقليل المنكر، أو التأثير في أصحاب القرار في ترشيد بعض السياسات = فحينئذ تجب المشاركة، والفرار منها فرار من الزحف.

وهذه النظرة تنبني على عدة قواعد شرعية، منها:

1- قاعدة: إعمال فقه الموازنات.

2- قاعدة: فقه الأولويات.

(1) هو: أكرم كَسَّاب، في كتابه السياسة الشرعية، ص: 63.

3- قاعدة: لا تكليف بغير المستطاع، والواجب الاجتهاد حسب الوسع.

4- قاعدة: دفع الفساد، وتغيير المنكر بالتدرج، بحسب القدرة.

5- قاعدة: يفرق في النظام السياسي غير المشروع بين الإنشاء والمشاركة، فإن الأنظمة المخالفة للشريعة لا يجوز إنشاؤها ابتداءً، لكنها إن قامت واستقرت فإنه يشرع المشاركة فيها للمصلحة الراجحة، لتكثير العدل الشرعي وتخفيف الظلم.⁽¹⁾

هذا الذي يبدو لي وسطاً بين الأقوال، ومتماشياً مع القواعد الشرعية، ومراعياً للواقع المعاصر وإكراهاته، إذ الانسحاب الكلي، والرفض المطلق للمشاركة في تلك المجالس فيه عدة مفاصد، أقلها أن تُترك الساحة لأهل الزيغ والفساد والمنتفعين والجهلة بأن يشرعوا للأمة قوانين مجحفة ظالمة في كل شؤون حياتهم الاجتماعية، ومن المفاصد أيضاً أن أهل الخير يصيرون مغيبين عن الواقع السياسي والتشريعي في بلدانهم، والأصل أن يدركوا كيف يفكر غيرهم، وما هي نظرتهم وخططهم وبرامجهم، ليحذروا ويحذروا منها، ويقاومونها، ولو بالكلمة الصادقة الصادعة، وقد أوماً الإمام ابن تيمية لهذا المعنى، فقال: (...ينبغي للوالي والعالم أن يكون خبيراً بالشر وأساببه وعلاماته، مثل الخبرة بالكفر والفسوق وأحوال العدو في دينهم وديانهم، ليحترز من شر ذلك).⁽²⁾

ولا يعكّر على تلك المشاركة المنضبطة أن أهل الخير والحق لم يستطيعوا التغيير! فإن (من أدى الواجب المقدر عليه فقد اهتدى)⁽³⁾ أو أن منهم من انحرف وتغير لإغراء وإغواء المنصب! فإن هذا خارج محل المسألة، ولذلك لا بد أن يُشترط في المترشح المشارك لمثل هذه المناصب أن يكون قوياً أميناً، يخشى الله، فإن (الأمانة ترجع إلى خشية الله، وترك خشية الناس، وأن لا يشتري بآيات الله ثمناً قليلاً).⁽⁴⁾

فمن رأى من نفسه أنه ليس كفاً، أو قد يضعف ويخور، فلا يجوز له الإقدام على الترشح، فإن ترشح وشارك مع ذلك، فقد تقحّم باب فساد وخيانة ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَخُونُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ وَتَخُونُوا أَمْنَتِكُمْ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [الأنفال: 27].

(1) إبراهيم السكران، مرجع سابق، ص: 49.

(2) ابن تيمية، السياسة الشرعية، ص: 193.

(3) المرجع نفسه، ص: 15.

(4) المرجع نفسه، ص: 17.

الحصانة البرلمانية مكفولة للنُّواب، وتقَدَّر بقدرها

قد عرِّفت الحصانة البرلمانية بأنها: (امتياز دستوري مقرَّر لعضو البرلمان بصفته، لا بشخصه = يتمثل في عدم جواز مساءلته مطلقاً عن الأفكار والآراء التي يبيدها أثناء عمله البرلماني، وكذلك عدم جواز مباشرة الإجراءات الجنائية ضده، عدا في حالة التلبس بالجريمة، ما لم يصدر إذن بذلك من المجلس المختص، وكذلك عدم مساءلته تأديبياً أمام أي جهة تنفيذية يمارس عمله فيها أثناء مدَّة الحصانة).⁽¹⁾

والحصانة بهذا المفهوم متفق عليها في الدولة القانونية المعاصرة، على اختلافات يسيرة في الإجراءات والتفاصيل، وقد نص الدستور الجزائري على ذلك في مواد: 126، 127، 128، ونصُّها فيما يلي مرتبة:

- (الحصانة البرلمانية معترف بها للنُّواب ولأعضاء مجلس الأمة مدَّة نيابتهم ومهمتهم البرلمانية، ولا يمكن أن يُتَابَعُوا أو يُوقَفُوا، وعلى العموم لا يمكن أن تُرْفَع عليهم أيَّة دعوة مدنية أو جزائية، أو يسَلَّط عليهم أيُّ ضغط بسبب ما عبَّروا عنه من آراء أو ما تلفظوا به من كلام، أو بسبب تصويتهم خلال ممارسة مهامهم البرلمانية).

- (لا يجوز الشروع في متابعة أيِّ نائب أو عضو مجلس الأمة بسبب جنائية أو جنحة إلا بتنازل صريح منه، أو بإذن، حسب الحالة، من المجلس الشعبي الوطني أو مجلس الأمة الذي يقرَّر رفع الحصانة عنه بأغلبية أعضائه.

- (في حالة تلبُّس أحد النواب، أو أحد أعضاء مجلس الأمة بجنحة أو جنائية، يمكن توقيفه، ويُخطَر بذلك المجلس الشعبي الوطني، أو مكتب مجلس الأمة، حسب الحالة، فوراً.

يمكن للمكتب المختر أن يطلب إيقاف المتابعة وإطلاق سراح النائب أو عضو مجلس الأمة على أن يعمل فيما بعد بأحكام المادة 127 أعلاه).⁽²⁾

وهي مواد حسنة - في الجملة -.

ولا يخفى بأن مبررات هذا الامتياز الدستوري في الحصانة كثيرة، منها:

(1) محمد عمر مراد، الحصانة البرلمانية، ص: 05.

(2) ينظر، الدستور الجزائري، ص: 29، وينظر للتوسع والتفصيل، أحمد بومدين، الحصانة البرلمانية - دراسة مقارنة - وهي رسالة دكتوراه في جامعة أبي بكر بلقايد - تلمسان - فيها تفصيلات إجرائية جيدة.

الفصل الثالث: قواعد الرُّشْر المتعلقة بالسلطة والجمتمع

- 1- تحقيق المصلحة العامة، وذلك بأن يتمكن عضو البرلمان من تأدية الوظيفة المنوطة به، وأن يمارسها بثقة واطمئنان.
- 2- حماية عضو البرلمان من تعسف السلطة التنفيذية أو القضائية.
- 3- حسن أداء الوظيفة النيابية دون معوقات.
- 4- التأكيد على مبدأ سيادة الأمة؛ ذلك أن السلطة الحقيقية لا تنحصر بيد الملك أو الرئيس أو نظام الحكم، إنما هي في مجموع إرادة الأمة، والنواب منتخبون من الأمة، مفوضون من قبلهم بممارسة وظيفتهم التشريعية والرقابية.⁽¹⁾
- 5- أن يأمنَ النائب من كيد خصومه السياسيين بالضغوط أو المساومات أو الوشائيات⁽²⁾ وهي بهذه المعاني والمقاصد تتماشى مع روح الشريعة وغاياتها في شقها السياسي، وهي تدرج تحت قواعد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والجهر بكلمة الحق، وكفالة الحرية، وإعمال وتفعيل مبدأ الشورى، والمحافظة على سلامة أرواح الناس وأعراضهم وممتلكاتهم، وحرمة بيوتهم، وعدم الأخذ بالشبهة والظنَّة، ولزوم الثبوت عند التُّهمة، والمحافظة على حقوق الأفراد والجماعات والهيئات.

قواعد تتعلق بالسلطة التشريعية	
01	وظائف السلطة التشريعية: تقنية، وسياسية، ومالية.
02	تقنين أحكام الشريعة والفقهاء = ضرورة عصرية، ومطلب شرعي.
03	كُلُّ تقنين مخالف لقطعيات الشريعة فهو باطل، ويتردّد بين الكفر الأكبر والأصغر، بحسب حال المشرِّع.
04	يُتدرج في تقنين وتطبيق الشريعة، بحسب الإمكان.
05	النائب البرلماني يمثل الأمة جميعاً، وهو وكيل عنها.
06	يجب على المجالس النيابية مراقبة ومحاسبة السلطة التنفيذية.
07	الترشح للبرلمانات العلمانية جائز للضرورة، وقد يجب.
08	الحصانة البرلمانية مكفولة للنُّواب، وتقدرُ بقدرها.

(1) ينظر، محمد عمر مراد: المرجع نفسه، ص: 06.

(2) ينظر، علي محمد الصُّلَّبي: البرلمان، ص: 185.

◆ المطلب الثالث: قواعد تتعلق بالسلطة التنفيذية

إذا وجد في دولة ما سلطة تشريعية راشدة، قوانينها عادلة، ومجالسها منتخبة بنزاهة، واجتمع مع ذلك سلطة تنفيذية جامعة بين العدالة والكفاءة، فإن هذا حري بأن تكون دولة حق وواجب، وتطوير وبناء، وبعث حضاري وتنمية شاملة.

وهذه بعض القواعد المتعلقة بذلك، الكفيلة لو تُفَعَّل بسياسة راشدة متبصرة، دافعة إلى الصلاح والإصلاح، على صعيد الفرد والجماعة والأمة.

✓ القاعدة الأولى: (1)

جميع ممارسات السلطة التنفيذية منوطة بالمصلحة العامة

قد تقدم بأن العلاقة بين الراعي والرعية على عقد نيابة وتوكيل، لا يدخله جبر ولا إكراه، ومن المتقرر في القواعد أن: (النائب لا يجوز له التصرف إلا على وجه المصلحة الراجحة) (2) و(الوكيل لا يتصرف إلا بما فيه الحظ والمصلحة لموكله). (3)

ومن هنا فقد اتفق الفقهاء على قاعدة: تصرف الإمام على الرعية مُنَوِّطٌ بالمصلحة، وليس المقصود بالإمام -هنا- هو الحاكم بشخصه، بل بشخصيته الاعتبارية، فيشمل جميع من أنابه ووكَّله الحاكم في رعاية شؤون الناس، من وزراء وولاة ورؤساء دوائر وبلديات ومسؤولين تنفيذيين، في كل مؤسسات الدولة.

وعلى هذا المقصد انبنت قاعدة: (يولَّى الأصلاح فالأصلاح في كل ولاية)، وهذه القاعدة متأسسة على حديث: «ما من أمير يلي أمر المسلمين، ثم لم يَجْهَدْ (4) لهم، وينصح إلا لم يدخل معهم الجنة». (5)

(1) يقول الجويني: (الغرض من نصب الإمام استصلاح الأمة)، ينظر، الغياثي، ص: 167، وقال ابن القيم: (الإمام نائب عن المسلمين، يتصرف لمصالحهم)، ينظر، زاد المعاد، ج: 03، ص: 485، وينظر، محمد الزحيلي، القواعد والضوابط الفقهية والأصولية من زاد المعاد، ص: 119.

(2) ينظر، معلمة زايد، ج: 18، ص: 118

(3) المرجع نفسه، ج: 18، ص: 119.

(4) يقال: جَهَدَ الرجل في شيء، أي: جدَّ وبالغ، ينظر، ابن الأثير: النهاية، ج: 01، ص: 319.

(5) أخرجه مسلم في صحيحه، [كتاب: الإمارة، باب: فضل الإمام العادل وعقوبة الجائر...]، من حديث معقل بن يسار، مرفوعاً، برقم: 4731، ص: 790.

والمصلحة العامة، هي: ما تعلق بعموم الأمة، لا بأفراد على وجه الخصوص، ومن ثم كانت أهم، وهي مقدمة عند التزاحم؛ لأن (المصلحة العامة كالضرورة الخاصة).⁽¹⁾

والمصلحة الكبرى للأمة في جلب المصالح ودفع المفسد تتأسس على أمرين إذا انتظما على أسس سليمة تحقق للأمة بناؤها الحضاري الراشد وتكون بقية المصالح الأخرى متفرعة عليها، وثمرتها من ثمراتها، وهما: (قسّم المال بين مستحقّيه، وعقوبات المعتدين)⁽²⁾ فأما عقوبة المعتدين، فالمقصود به = تطبيق القانون، بلا محاباة، في كل الشؤون، بزجر المعتدين وإيصال الحقوق لأصحابها، بلا تمييز، ولن يتحقق ذلك إلا بمنظومة أمنية شاملة ومتكاملة، تسهر على تفشي الأمن في ربوع البلاد.

وأما إيصال المال لمستحقّيه، فهي: كلمة جامعة لتفتيت مال الأمة على أفرادها بالسوية، حسب الموارد، والاستحقاق، والعمل، وتنعكس ثمرات ذلك على كل مظاهر التنمية الاجتماعية للأمة، و(ليس ذلك مقصورا على تحصيل ما تدعو ضرورة الحياة إليه من دوافع الهلاك من الأقوات والملابس والأكئة)⁽³⁾ والأسلحة، بل يتناول ما تدعو إليه حاجة الحياة الزائدة على الضرورة والاطمئنان في حياة والهدوء فيها: من الديار والحصون، والحوانيت، والمراكب - البرية والبحرية - فإن الضروري والحاجي، كليهما قوام للحياة البشرية المدنية، (بل) يتناول الأشياء التحسينية الراجعة إلى حُبّ الزينة والتجمل، والألطف والمستظرفات، والجمال، والطموح لكل ذلك فطرة الله في النفوس لحكمة التأنس في الحياة، والدأب لاستزادة التعمير، وإكثار وسائل الإثراء، وأسباب العمل للعاملين.

وإن في النظر إلى العمل التحسيني مجالاً لتحديد مقتضيات أحوال الحضارة التي تكوّن عليها الناس، من ماليين، وعمال، كل على مبلغ بيئته وما تحتنيه جهوده).⁽⁴⁾

لذلك، فإن أهم ما ينبغي أن تحتنيه جهود السلطات التنفيذية الراشدة في رعاية هاتيك الضروريات والحاجيات والتحسينات المصلحية للأمة = حق كل مواطن في ستة أمور، هي:

1- بيتٌ يُؤويه: حسب حاجته الاجتماعية، وعمله الذي يُقدّمه للمجتمع، ومن هنا، فالحكومات الرشيدة تسعى دوماً للتخفيف من أزمة السكن في مجتمعاتها، وتضع لذلك البرامج المتبصرة، القصيرة

(1) ابن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، ج: 02، ص: 188.

(2) ينظر، ابن تيمية، السياسة الشرعية، ص: 30.

(3) أكئة: جمع كين، وهو: ما يرد الحرّ والبرد من الأبنية والمسكن، ينظر، ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، ج: 04، ص: 206.

(4) محمد الطاهر بن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ص: 192.

والطويلة الأمد، من أجل توفير السكن لكل الناس، حسب المتاح، مع ضرورة الأخذ بعين الاعتبار مداخل وواردات وثروات الأمة، فإن كانت الدولة غنية وذات ثروات كبيرة فمن واجبها فعل ذلك، وليس تفضيلاً وفضلاً منها، وإن كانت الدولة دون ذلك، فلا تطالب بغير الممكن.⁽¹⁾

2- عمل يحفظ كرامته: وذلك بالتشجيع على التنمية والاستثمار، وإنشاء المؤسسات، ودعم إحياء الأراضي، والقطاع الخاص، ووضع خطط للتنمية الريفية والفلاحية، ومحاولة الوصول للاكتفاء الذاتي، وتشجيع المنتج الوطني.، ففي كل ذلك تتوفر مناصب الشغل، والتخفيف من أزمة البطالة، وخاصة عند الشباب.

3- غذاء يسد رمقه: ويدفع مسغبته، وهو من العاديات التي هي أسباب راجعة لحفظ النفس والعقل من جانب الوجود⁽²⁾ وقد امتنَّ اللهُ على قريش بالنعام عليهم بذلك فقال: ﴿فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ ۚ الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَءَامَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ﴾ [قريش: 3-4].

فنعمة الأمن الغذائي للشعوب = من أجل النعم التي تحفظ كرامة الإنسان، وتثمر راحة نفسية، وتوازنا اجتماعيا، وقد روي في الحديث: «من أصبح منكم آمناً في سربه،⁽³⁾ معافى في جسده، عنده قوت يومه، فكأنما حيزت له الدنيا بحذافيرها⁽⁴⁾». ⁽⁵⁾

(1) ومن المشاريع الرائدة التي تستحق الإشادة والتشجيع = برامج الإسكان (في الجزائر)، فقد تم إنشاء آلاف الوحدات السكنية، والقضاء على آلاف البيوت القصدية، واستفادة عشرات الألوف من المواطنين من السكنات الاجتماعية المدعّمة من الدولة، بمختلف صيغها (بيع بالإيجار، والتساهمي، برنامج عدل، والوظيفي...) وقد أطلق برنامج جديد بمليون وحدة سكنية (2020-2024)، كما تم إنشاء بنك للسكن، وتكوين لجان مراقبة وإحصاء البيوت القصدية ودراسة الملفات، كما سعت الدولة لضرورة المحافظة على الجودة الهندسية والمعمارية والتهيئة العمرانية، وهذا المشروع على محك الاختبار الواقعي في مواجهة كثير من التحديات الواقعية المعقدة، ولو تم- فعلا- فإنه يحقق طفرة نوعية في هذا المجال، ينظر للوقوف على تفصيل ذلك: وكالة الأنباء الجزائرية، تم الدخول للموقع على الأنترنت: 2020/06/09 (الساعة: 19:00).

وهذا يتماشى مع الحق العام للمواطن، وهو من واجب الدولة -دستورياً- فقد نصت المادة: 67 من الدستور على ما يلي: (تشجع الدولة على إنجاز المساكن، وتعمل على تسهيل حصول الفئات المحرومة على السكن)، وفي المادة: 68 (للمواطن الحق في بيئة سليمة، تعمل على الحفاظ على البيئة، يحدد القانون واجبات الأشخاص الطبيعيين والمعنويين لحماية البيئة) ينظر، الدستور الجزائري، ص، 17، 18.

(2) ينظر، الشاطبي، الموافقات، ج: 02، ص: 19.

(3) أي: في نفسه، ينظر، ابن التير، النهاية، ج: 02، ص: 356.

(4) أي: جوانبها، ينظر، المرجع نفسه، ج: 01، ص: 356.

(5) حديث: **محمّل التحسين لغيره**، أخرجه الترمذي في جامعه في كتاب الزهد، باب: في التوكل على الله، رقم، 2550، ص: 860، وابن ماجه في سننه: كتاب: الزهد، باب: القناعة، برقم: 4141، ص، 726= كلاهما، مرفوعا، من حديث عبد الله بن محصن

ولا يخفى بأن الأمة التي تجوع ولا تكفى غذاءها تحيط بها الآفات الاجتماعية من كل الجوانب، فتكثر فيها الأمراض والسرققة والتعدي، واضطراب الأمور، والشريعة تأبى ذلك.

وسدّ جوعه الناس في شريعة الإسلام ليست مقتصرًا على طائفة من الناس، بل يجب على ولاة الأمر أن يتفقدوا الرعية، ويتحسسوا العجزة والمحرومين والضعفاء، فيضربوا لهم بنصيب من بيت المال، وخاصة لمن لم يجد عملاً يكفيه، أو عجز عند الكبر، وهذا الذي تعمل به الدول الرشدة في عصرنا، فيقدمون مرتبات شهرية للطلبة والبطالين، إلى أن يجدوا عملاً. وأمة الإسلام حريّة بأن تعمل بذلك، فلها من تاريخها ما يسنده، ومن ذلك:

- أن النبي ﷺ كان إذا أتاه الفيء قسمه في يومه، فأعطى المتزوّج حظّين، وأعطى الأعزب حظاً واحداً. (1)
- وكان أبو بكر ﷺ يقسّم المال بالسوية بين الناس، ويقول: «هذا معاشُ الأسوة فيه خير من الأثرة». (2)
- وقيل لعمر بن الخطاب: إن المال كثر بأيدي الناس حتى أنفقوه فيما لا ينبغي! فقال: (إنما هو حقهم أعطوه، وأنا أسعد بأدائه إليهم منهم بأخذه، فلا تحمدني عليه، ولكني قد عملت فيه فضلاً ولا ينبغي أن أحبسه عنهم). (3)

وقد كان عمر بن عبد العزيز يأمر بدفع عطاء المساجين إليهم، فكانوا يأخذون نصيبهم شهراً بشهراً! وكسوة الشتاء والصيف، وأمرَ بتفقد أحوال من كان منهم مريضاً، ومن لا وليّ له ولا مال، وأن يتعاهدوهم، وأن يوفر لهم ما يصلحهم من الطعام والإدام، وفرض أهل الديوان للزمنى والعجزة، كما يُفرض للأصحاء من بيت المال، فأقرهم عمر على ذلك! (4)

(وكتب الزهري لعمر بن عبد العزيز كتاباً فيه تفصيل الزكاة، ومن مستحقيها، فذكر الزمنى، والعجزة، والفقراء، إلى أن ذكر ابن السبيل، ومن لا مأوى له ولا أهل، فيجعل لهم مأوى وطعام في

الحظمي عند الترمذي، ومن حديث أنس عند ابن ماجه، ومدار الحديث على مروان بن معاوية، وهو ثقة حافظ، غير أنه كان يدلس أسماء الشيوخ، كما في التقريب، ص: 932، وفيه علة أخرى بأن في سنده سلمة بن عبد الله بن محصن، متكلم فيه، كما في ميزان الاعتدال، ج: 02، ص: 179، غير أن للحديث شواهد، قد يرتقي بها، ولذلك حسنه لغيره الألباني في السلسلة الصحيحة، ج: 02، ص: 208.

(1) أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه، رقم: 33539، ج: 17، ص: 473.

(2) ينظر أبو يوسف، في كتاب الخراج، ص: 53، الأثرة، أي: الاستثارة، وهو الانفراد بالشيء، ينظر، ابن الأثير، النهاية، ج: 01، ص: 22.

(3) ينظر، ابن سعد الطبقات، ج: 03، ص: 227.

(4) ينظر، ابن سعد: الطبقات، ج: 05، ص: 296، وحاكم المطيري، السنن النبوية في الأحكام السياسية، ص: 147.

منازلهم معلومة، إذا مرَّ بهم ابن السبيل أوى إليها).⁽¹⁾

بل جعل حتى مرتبات شهرية للرُّضْع، فقد كتب إلى أهل الأمصار كتاباً يأمرهم فيه أن يكتبوا أسماء واليدهم ليفرض لهم قَسْمُهُمْ من بيت المال، ثم قال: (إنما هو مالكم نَزُدُهُ عليكم).⁽²⁾
وهناك عشرات الأمثلة المشرقة، ولولا الإطالة لذكرت بعضها.

4- الحق في الرعاية الصحية: حفظ الصِّحَّة من وسائل مقصد حفظ النفس، وقد أوَّلَت الشريعة لهذا المقصد وسائل كثيرة، وكان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يتعوذ بالله «... من البرص، والجنون، والجذام، ومن سيء الأسقام»⁽³⁾ وقال في الصحة الجسدية والنفسية: «والصحة لمن اتقى خير من الغنى»⁽⁴⁾ وأرشد إلى التداوي فقال: «عباد الله تداووا...»⁽⁵⁾ وهذا من حق جسد العبد عليه، وقد صح في الحديث: «وإن لجسدك عليك حقاً».⁽⁶⁾

والدولة الرشيدة هي التي تُسَطِّر في برامجها وسياساتها ما يحقق هذا المقصد بكل الوسائل والإمكانات، وقد كان المسلمون في عصور ازدهارهم قد وصلوا في هذا إلى تَطَوُّرٍ عجيب، يوم كانت الأمم الأخرى مرتكسة في تخلفها، ويحسن أن أنقل هذا النص عن الأستاذ مصطفى السباعي: عن الرِّعاية الصحية عند المسلمين، قال: (...أما نظام الدُّخول إلى المستشفيات، فقد كان مجاناً للجميع... يُفحص المرضى أولاً بالقاعة الخارجية، فمن كان به مرض خفيف يكتب له العلاج، ويصرف من صيدلية المستشفى، ومن كانت حالته المرضية تستوجب دخوله المستشفى كان يُقَيَّد اسمه، ويدخل إلى الحمام، وتخلع عنه ثيابه فتوضع في مخزن خاص، ثم يعطى ثياباً خاصة للمستشفى، ويدخل إلى القاعة المخصَّصة لأمثاله من المرضى، ويخصَّص له سرير مفروش بأثاث جيد، ثم يعطى الدواء الذي يعينه الطبيب، والغذاء الموافق لصحته، بالمقدار المفروض له، وكان غذاءُ المرضى يحتوي على: لحوم الأغنام،

(1) حاكم المطيري، السنن النبوية في الأحكام السياسية، ص: 148.

(2) ينظر، ابن سعد، المرجع نفسه، ج: 05، ص: 267.

(3) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب: الصلاة، باب: الاستعاذة، برقم: 1554، من حديث أنس مرفوعاً، ص: 365، والنسائي في المجتبى، كتاب: الاستعاذة، باب: الاستعاذة من الجنون، برقم: 5493، ص: 1210.

(4) أخرجه ابن ماجة في سننه، كتاب: التجارات، باب: الحث على المكاسب، برقم: 214، من حديث أبي هريرة، مرفوعاً، ص: 383.

(5) أخرجه الترمذي في جامعه، كتاب: الطب، باب: ما جاء في الدواء والحث عليه، برقم: 2159، من حديث أسامة بن شريك، مرفوعاً، ص: 776.

(6) أخرجه -بهذا اللفظ- البخاري في صحيحه، كتاب: الصوم، باب: حق الجسم في الصوم، برقم: 197، حديث عبد الله بن عمر بن العاص، مرفوعاً -في قصة-، ج: 01، ص: 579، وهو عند مسلم، برقم: 2730، وأحمد: 6867، بلفظ: «عليك حظاً».

والأبقار، والطيور، والدجاج وعلامة الشفاء أن يأكل كل مريض رغيفاً كاملاً، ودجاجة كاملة في الوقعة الواحدة !

فإذا أصبح في دُورِ النقاهاة أُدخِل القاعة المخصّصة للناقهين، حتى إذا تم شفاؤه أعطي بدلة من الثياب جديدةً، ومبلغاً من المال يكفيه إلى أن يصبح قادراً على العمل!

وكانت عُرفُ المستشفى نظيفةً تجري فيها المياه، وقاعاته مفروشة بأحسن الأثاث، ولكل مستشفى مفتشون على النظافة، ومراقبون للقيود المالية، كثيراً ما كان الخليفة أو الأمير يتفقد بنفسه المرضى، ويشرف على حسن معاملتهم... وهذا هو النظام السائد في جميع المستشفيات التي كانت قائمة في العالم الإسلامي...⁽¹⁾.

5- الحق في التعليم: فالعلم بمختلف درجاته وتخصصاته من وسائل حفظ الكليات الخمس - عند التأمل - وهو كذلك سبيل تقدم الأمة وقوتها وسعادتها، ولذلك كانت الحكومات الرشيدة تولي أهمية قصوى لتعلّم أفراد الشعب، وتشجع البحث العلمي، وتأسّس مراكزه وتدعم مؤسساته، وتضع الخطط والبرامج المحكمة لتطوير المنظومة التربوية والتعليمية لتصل إلى أعلى درجات الترقّي.

وهناك علاقة وطيدة بين الرشد السياسي للحكومات، وبين دعم البحث العلمي وأهله، والعكس بالعكس، فكلما كانت الحكومات استبدادية قهرية كلما انجفلت عن ذلك؛ لأنها ترى أن تعلم الناس ووعيتهم مؤذن بتهديد سلطانتهم وملكتهم.

وقد نص الدستور الجزائري، في مادته: 65، على أن: (الحق في التعليم مضمون، وأن التعليم العمومي مجاني، حسب الشروط التي يحددها القانون (وأن) التعليم الأساسي إجباري، وأن الدولة تسهر على التساوي في الالتحاق بالتعليم، والتكوين المهني).⁽²⁾

(1) مصطفى السباعي، من روائع حضارتنا، ص: 193.

وقد ورد في الدستور الجزائري، المادة: 66، أن: الرعاية الصحية حق للمواطنين تتكفل الدولة بالوقاية من الأمراض الوبائية والمعدية وبمكافحتها، ص: 17.

وقد عملت الدولة على تحقيق ذلك، ولكن تبقى هناك جوانب نقص وثغرات في المنظومة الصحية، ينبغي أن يعاد فيها النظر، ويعمل على تطويرها من عدة نواح، تتعلق بالمواطن، والطبيب، والأسلاك الطبية، والمستشفيات، ومختلف مؤسسات هذا القطاع المهم .
(2) ينظر، الدستور الجزائري، المادة: 65، ص: 17.

وفيما يخص البحث العلمي، ففي المادة: 44 من الدستور: (الحريات الأكاديمية وحرية البحث العلمي وتثمينه خدمة للتنمية المستدامة للأمة).

وبغض النظر عن النقائص التي تحتاج إلى استدراك وتكميل، فإن الجزائر-مقارنة بغيرها- من الدول العربية، قد تميزت بأن التعليم في جميع الأطوار الدراسية مجاني.

6- الشعور بالأمن: على دينه، ونفسه، وماله، وعرضه، وأهله... وهذا من النعم الجليلة، والمقاصد الكبيرة في الشريعة، ومن هنا وجب الأخذ على يد المفسدين، وقطع شغبهم وفسادهم. ولن يتحقق ذلك إلا بمنظومة أمنية يراعى فيها: القوة، والكفاءة، وحفظ حق الانسان، واحترام كرامته، وسيأتي تفصيل بعض ذلك في القاعدة الثالثة، من هذا المطلب.

✓ القاعدة الثانية:

السلطة التنفيذية مُلزَمة بمقتضيات العقد السياسي الاجتماعي والشروط الجعلية مع الأمة

إن طبيعة العلاقة بين الحاكم والمحكوم = تعاونية، تتأسس على عقد سياسي واجتماعي بين السلطة والأمة لا يجوز نقضه ولا الإخلال به، وخاصة الشروط الجعلية بين الطرفين لإعطاء صفة اليد، وثمرة الفؤاد، وقد روي في الحديث: «...المسلمون عند شروطهم، ما وافق الحق من ذلك»⁽¹⁾ أي: أن تكون الشروط جائزة في الأصل، إذ لا يجوز الاشتراط على باطل.

وإذا تم ذاك العقد بين الراعي والرعية، سواء أكان ملفوظاً، أو مكتوباً، كما هو الحال في الدساتير المعاصرة فحينها يجب الالتزام بذلك، فإن نقض أفراد الرعية مقتضى العقد، وعَصَوْا، فمن حق ولاة الأمر محاسبتهم، أو معاقبتهم، حسب الميثاق الذي أخذ منهم طوعاً.

وإذا تحلّل الحاكم من التزاماته، وتخلص من قيوده، وجنح إلى إطلاق سُلطَاتِهِ، فمن حق الأفراد مقاومته بالوسائل المتاحة والمشروعة، لإخلاله بشروط العقد الاجتماعي، أو عجزه عن الوفاء به، لأي سبب حال دونه،⁽²⁾ وهذا الذي آلت إليه السياسة الراشدة المعاصرة، على الأقل في الناحية النظرية، مع تفاوت بينها في التطبيق.

(1) أخرجه الحاكم بهذه الزيادة (ما وافق الحق...) في مستدركه، من حديث عائشة، مرقوعاً، برقم: 2310، ج: 02، ص: 57، وفي سند مقال: إلا أن أصله عند البخاري -معلقاً- في كتاب الإجماع، باب: أجر السمسة، وهو موصول عند أبي داود: (3594)، والترمذي: (1352)، من حديث أبي هريرة، وعمر بن عوف، ينظر، ابن الملقن، البدر المنير، ج: 06، ص: 553، والألباني، إرواء الغليل، ج: 05، ص: 145.

(2) ينظر، عبد الواحد الجاسور، موسوعة علم السياسة، ص: 252.

وهذا يتأسس على أصول شرعية واضحة، منها قاعدة: (العقد إذا تعذر إمضاؤه يفسخ) (1) وهي قاعدة ذكرها الفقهاء قديما، وضربوا لها الأمثال في عقود البيوع والمعاوضات وغيرها، لكنها في الحقيقة بعقد الإمامة ألصق وأؤكد، فإن الأمر يتأكد كلما عظم قدره وأثاره، لقاعدة: (الشيء إذا أعظم قدره شُدَّ فيه، وكثرت شروطه) (2) وهي قاعدة عامة في الشريعة، لا تكاد تتخلف أبدا.

وكي يكون الكلام واضحا ومتصلا بالواقع الراهن، فلنضرب مثلا بقاعدة جعلية منصوص عليها في الدستور الجزائري، وهي المادة: 102، من الدستور، ونصها: (إذا استحال على رئيس الجمهورية أن يمارس مهامه بسبب مرض خطير ومُزْمِن، يجتمع المجلس الدستوري وجوبا، وبعد أن يتثبت من حقيقة هذا المانع بكل الوسائل الملائمة، يقترح بالإجماع على البرلمان التصريح بثبوت المانع.

يعلن البرلمان المنعقد بغرفتيه المجتمعين، معا، ثبوت المانع لرئيس الجمهورية بأغلبية ثلثي أعضائه، ويكلف بتولي رئاسة الدولة بالنيابة مدة أقصاها خمسة وأربعون يوما، رئيس مجلس الأمة، الذي يمارس صلاحياته، مع مراعاة أحكام المادة 104 من الدستور... (3) ورغم وضوح هذه المادة الدستورية، فقد حاولت بعض الأطراف المنتفعة من ذلك الوضع اللاقانوني، من العصابة المقتتاة على مرض الرئيس السابق، وسعوا جهدهم لعدم الاتجاه لتفعيل هذه المادة، إلا أن الضغط الجماهيري والسياسي تغلب بعض توازنات القوة في البلاد، حال بينهم وبين ما يصبون إليه من جر البلاد إلى فتنة لا زمام لها، وإن لم تفعل هذه المادة، فقد أدى ذلك الضغط لاستقالة الرئيس السابق.

وفي هذا المثال عبرة بالغة في أن الشعوب إذا أرادت وعزمت في أخذ حقوقها، واسترجاع ما ضاع منها، وإلزام حكامها بمقتضيات العقد السياسي = قدرت بإذن الله تعالى، بشرط أن تكون حكيمة متبصرة، وأن لا تنجرف إلى مستنقع العنف والفوضى.

✓ القاعدة الثالثة:

المؤسسات الأمنية يجب أن تكون ساهرة على خدمة الشعب، وحفظ النظام العام، وأن تنقيد بالقانون في التعامل مع المواطنين، لا بالأوامر الفوقية غير الدستورية، أو التصرفات الشخصية، ويُجرّم الإكراه المعنوي والبدني

(1) معلمة زايد، ج: 15، ص: 395

(2) المرجع نفسه، ج: 10، ص: 69.

(3) ينظر، الدستور الجزائري، ص: 102

من أهم المؤسسات التنفيذية التي تقوم عليها دولة الرشد المعاصرة جميع قطاعات الأمن الوطني، من جيش، وشرطة، ومخابرات، وغايتها كلها يجب أن تصبَّ في حفظ استقرار البلاد، ووحدتها، والدفاع عن السيادة الوطنية، وخدمة المواطن، ورعاية الحقوق، والتحقيق في القضايا، والأخذ على يد المفسدين والمجرمين.

وكل هذه الغايات يشجعها الإسلام، ويدعوا إليها، ويرمي إلى تحقيقها؛ إذ هي مصالح محضة، وهي داخلة في مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، اللذان هما من أسباب صلاح البلاد والعباد. (1)
ولأهمية الأمن في حياة الفرد والجماعة والأمة، فقد كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يدعو، فيقول: «...وأمن روعاتي (2)» (3)

ونهى عن ترويع الناس، فقال: «لا يجل لمسلم أن يروع مسلماً». (4)

وقال: «لا يشير أحدكم إلى أخيه بالسلاح». (5)

ولذلك فالواجب على المؤسسات الأمنية الراشدة أن يكون لها من اسمها نصيب، وأن لا تكون مِعول تخويف وترويع للناس، كما هو الحال في الدول الاستبدادية القهرية الديكتاتورية، وقد كان سيدنا عمر بن الخطاب رضي الله عنه يقول: «ألا إني والله، ما أرسل عَمَّالي إليكم ليضربوا أبشاركم، ولا يأخذوا أموالكم». (6)

ومن أهم ما ينبغي أن تلتزم به المؤسسات الأمنية أن يكون تعاملها مع المواطنين حسب القانون وإجراءاته وفق مبادئ الدستور، لا بالتصرفات العشوائية، أو ردود الأفعال الطائشة، أو أوامر فوقية من

(1) ينظر، ابن تيمية، السياسة الشرعية، ص: 96.

(2) الروعات: جمع روعة، وهي المرة الواحدة من الرَّوع، أي: الفرع، ينظر، ابن الأثير، النهاية، ج: 02، ص: 277.

(3) جزء من حديث، أخرجه أبو داود في سننه، كتاب: الأدب، باب: ما يقول إذا أصبح، برقم: 5074، ص: 1068، وابن ماجه في سننه، كتاب الدعاء، باب: ما يدعو به الرجل إذا أصبح وإذا أمسى، برقم: 3871، ص: 667، كلاهما من حديث ابن عمر- مرفوعا-.

(4) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب: الأدب، باب: من يأخذ الشيء على المزاح، من حديث عبد الرحمن بن أبي ليلى، عن أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم، برقم: 5004، ص: 1053.

(5) أخرجه الشيخان، البخاري في صحيحه، كتاب: الفتن، باب: قول النبي صلى الله عليه وسلم: من حمل علينا سلاحا فليس منا، برقم: 7072، ج: 02، ص: 685، ومسلم في صحيحه [متاب: البر والصلة، باب: النهي عن الإشارة بالسلاح إلى مسلم]، برقم: 6668، ص: 1085، كلاهما من حديث أبي هريرة، مرفوعا.

(6) أخرجه أحمد في مسنده، في مسند عمر بن الخطاب، من حديث أبي نضرة عن أبي فارس، برقم: 286، ج: 01، ص: 384.

متنفذين، بغير بصيرة من قوانين ترعى حق الإنسان.

وقد جاءت المواد الدستورية، في الدستور الجزائري -مثلا- واضحة في هذا الشأن، بحيث لو فعّلت بكل شفافية، لكانت من أرقى النصوص الحافظة لحقوق الانسان، وضبط تصرفات المؤسسات الأمنية، وهي كالاتي: المادة: 40، 41، 47، 59، 60. (1)

المادة: 40: (تضمن الدولة عدم انتهاك حرمة الإنسان، ويُحظر أيُّ عنف بدني أو معنوي، أو أي مساس بالكرامة. (و) المعاملة القاسية أو اللاإنسانية أو المهينة = يجمعها القانون).

المادة: 41: (يعاقب القانون على المخالفات المرتكبة ضد الحقوق والحريات، وعلى كل ما يمس سلامة الانسان البدنية والمعنوية).

المادة: 47: (تضمن الدولة عدم انتهاك حرمة المسكن، فلا تفتيش إلا بمقتضى القانون، وفي إطار احترامه، ولا تفتيش إلا بأمر مكتوب صادر من السلطة القضائية المختصة).

المادة: 59: (لا يتابع أحد، ولا يُوقَف، أو يُحتَجَزُ، إلا ضمن الشروط المحددة بالقانون، وطبقا للأشكال التي نصَّ عليها (و) الحبس المؤقت إجراء استثنائي يحدّد القانون أسبابه ومدته وشروط تمديده، يعاقب القانون على أعمال وأفعال الاعتقال التّعسُفي).

المادة: 60: (يخضع التوقيف للنظر في مجال التحريات الجزائية للمراقبة القضائية، ولا يمكن أن يتجاوز مدة (48) ساعة. (و) على الشخص الذي يوقَف للنظر حق الاتصال فوراً بأسرته. (و) يجب إعلام الشخص الذي يوقف للنظر بحقه أيضا الاتصال بمحاميه...).

✓ القاعدة الرابعة:

السلطة التنفيذية وكيلة عن الأمة، ومن حقّ الأمة رقابتها ومحاسبتها، والاحتجاج عليها - عند انحرافها- بالوسائل المشروعة

في هذه القاعدة ذُكِرَ أربعة نقاط مهمة، هي:

- 1- أن الحكام وكلاء عن الأمة.
- 2- حق مراقبتهم ممن وكلّهم في تسيير شؤونهم.
- 3- محاسبتهم عن انحرافهم أو حصول شبهات في ممارستهم.

(1) ينظر، الدستور الجزائري، ص: 13، 14، 16.

4- حَقُّ الاحتجاج عند الانحراف، بالوسائل المشروعة.

فأما النقطة الأولى والرابعة فقد سبق تأصيلها من قبل، فليكن الشرح منصبا -هنا- على الثانية والثالثة.

أولا: حق المراقبة: المراقبة في اللغة، من الرَّقَب، وفاعله: الرقيب، وهو الحافظ والمنتظر والرَّاصد والموَكَّل. (1)

والمراد من رقابة الأمة لحكامها لا يخرج عن هذا المعنى اللغوي، فهو: رصد الأمة لموكليها وانتظار ما يفعلون، فإن أحسنوا أعينوا، وإن أخطؤوا قُوموا، وإن فسدوا وأفسدوا عُزلوا.

وهذا المبدأ ليس غريبا على شريعة الإسلام وفقهها السياسي، فإنه يتخرج على عدة أدلة وقواعد، من القرآن والسنة وعمل الراشدين، (2) وهو مندرج تحت سنة التدافع بين الحق والباطل، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والنصيحة لأئمة المسلمين وعامتهم.

وقد أنكر الله في كتابه على بني إسرائيل عدم تناهيهم عن المناكر العامة، فقال: ﴿لُعِنَ الَّذِينَ

كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى لِسَانِ دَاوُدَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ ﴿٧٨﴾

كَانُوا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَنْ مُنْكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ ﴿٧٩﴾ [المائدة: 78-79].

وقد روي في الحديث: «لا يمنعن أحدكم هيبة الناس أن يقول في حق إذا رآه، أو شاهده، أو سمعه». (3) وهذا عام، سواء تعلق بأحد الناس، أو جماعات، أو حكام؛ لأن (الأصل في العام أن يجري على عمومته حتى يرد المخصّص). (4)

وتلك المراقبة لها عدة صور ووسائل، فإما أن تكون من الأفراد أو الجماعات أو الهيئات والأحزاب، أو من ممثلي الشعب المنتخبين، حسب ما يقتضيه المقام، ويتماشي مع منهج الحكمة.

(1) ينظر، الجوهرى، الصحاح، ص: 421.

(2) ينظر، رحيل غرايبية، الحقوق والحريات السياسية في الشريعة الإسلامية، ص: 331.

(3) أخرجه -بهذا اللفظ- أحمد في مسنده بسند صحيح، من حديث أبي سعيد الخدري، برقم: 11017، ج: 17، ص: 61، وأخرجه ابن ماجه في سننه، بلفظ: «ألا لا يمنعن رجلا هيبة الناس أن يقول الحق إذا علمه»، كتاب: الفتن، باب: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، برقم: 4007، ص: 695، وهذه الرواية في سندها ضَعْفٌ، من أجل: علي بن زيد بن جدعان، ضَعْفُوهُ، حتى قال فيه ابن معين: ليس بشيء، ينظر، ابن حبان: المجروحون، ج: 02، ص: 104، والذهبي، الميزان: ج: 03، ص: 139.

(4) معلمة زايد، ج: 30، ص: 337.

وقد كان هذا الأمر مشهوراً في عهد الخلفاء الراشدين، فقد قال سيدنا أبو بكر الصديق: «... إن أسأت فقوموني»،⁽¹⁾ وقال سيدنا عمر يوماً وحوله المهاجرون والأنصار: «أرايتم لو ترخّصت في بعض الأمر، ما كنتم فاعلين؟ فقال: بشير بن سعد⁽²⁾ لو فعلت قومناك تقويم القدح⁽³⁾ قال عمر: أنتم إذن أنتم». ⁽⁴⁾ وقال سيدنا عثمان: «ليأتيني أشرافكم فليروني رأيهم، فوالله لئن ردي الحق عبداً لأستن بسنة العبد، ولأذلن ذل العبد!». ⁽⁵⁾

وتقبّل الحاكم لرقابة الأمة عليه، وعلى عماله وولاته، يشي بنزاهته وحبّه للخير وإرادته في الإصلاح، وليس ضعفاً كما يظنه بعض المستبدين.

ثم إن صلاح الحكم لا يكون إلا بهذه المراقبة، وفي هذا يقول الإمام ابن حزم: (الواجب إن وقع شيء من الجور - وإن قلّ - أن يُكلّم الإمام في ذلك ويُمنع منه، فإن امتنع وراجع الحق وأذعن للقود فلا سبيل لخلعه وهو إمام، كما كان لا يَحُلُّ خلعه، فإن امتنع من إنفاذ شيء من هذه الواجبات عليه ولم يُراجع = وجب خلعه وإقامة غير ممن يقوم بالحق، لقوله تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ [المائدة: 02] ولا يجوز تضييع شيء من واجبات الشرائع). ⁽⁶⁾

وقد جاءت المواد الدستورية (دستور الجزائر) واضحة في هذا المبدأ - من الناحية النظرية - ففي المادة: 15: (المجلس المنتخب هو الإطار الذي يعبر فيه الشعب عن إرادته، ويراقب عمل السلطات العمومية) فإن لم يؤثر ذلك في السلطات فمن حق الشعب أن يحتج علناً، وينكر ما يراه منكراً، أو حقا ضائعا، ولو بالتظاهر السلمي، ففي المادة: 48: (حرية التعبير... مضمون للمواطن) و: 49: (حرية التظاهر السلمي مضمون للمواطن، في إطار القانون الذي يحدّد كفاءات ممارستها). ⁽⁷⁾

(1) بنظر، الطبري، تاريخ الطبري، ج: 03، ص: 210.

(2) هو: الصحابي الجليل، بشير بن سعد (والد النعمان بن بشير) بن ثعلبة بن خُلاس، الخزرجي الأنصاري، أبو النعمان، شهد العقبة، وبدراً، وأحدًا والمشاهد بعدها، يقال أنه أول من بايع الصديق يوم السقيفة، وكان ممن يكتب العربية في الجاهلية، قيل قتل وهو مع خالد بن الوليد، بعين التمر، في خلافة أبي بكر! ورجح ابن حجر أنه بقي حتى خلافة عمر بن الخطاب، والأثر يدل على ذلك، بنظر، ابن عبد البر، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، ج: 01، ص: 172، وابن حجر، تهذيب التهذيب، ج: 01، ص: 464.

(3) القَدَح: السهم لما يُنحت ويُبرى، ثم يقوم، فيسمى قَدْحاً وقَدْحاً، فإذا رُكِب نصله صار سهماً، بنظر، ابن الأثير، النهاية، ج: 04، ص: 20.

(4) البخاري، التاريخ الكبير، ج: 02، ص: 99.

(5) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج: 02، ص: 533.

(6) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج: 04، ص: 135.

(7) بنظر، الدستور الجزائري، ص: 11، 14، 15.

ثانيا: حق المحاسبة: محاسبة العمال والولاة والحكام حق وواجب، ومن واجب المسؤول التنفيذي أن يحاسب من تحت تصرفه من العمال والولاة، والتفتيش لمسيرة عملهم، وخاصة إذا رأى ما يُريب من الشبهات، أو قُدِّمت له شكاوى، وقد «استعمل النبي صلى الله عليه وآله وسلم رجلاً على صدقات بني سليم، فلما جاء وحاسبه! قال الرجل: هذه لكم، وهذا أُهدِي لي، فقام النبي صلى الله عليه وسلم خطيباً، فأنكر عليه... ثم قال: والذي نفسي بيده، لا يأخذ أحدكم منها شيئاً بغير حقّه إلا جاء يحمله على رقبتة، اللهم هل بلغت، اللهم فاشهد».⁽¹⁾

- وكان سيدنا عمر شديد المحسبة لعماله، فقال لبعض الوفود يوماً: «أرأيتم إن استعملت عليكم خير من أعلم، وأمرته بالعدل، أفضيت ما عليّ؟ قالوا: نعم، فقال: لا، حتى أنظر في عملي، أعمل ما أمرته، أم لا».⁽²⁾

- وشكى له - يوماً - عامله على البحرين (أبو هريرة) فقال له سيدنا عمر: استأثرت بهذه الأموال يا عدو الله وعدو كتابه! فقال أبو هريرة: لست عدو الله، ولا عدو كتابه، ولكني عدو من عاداهما، فقال عمر: فمن أين لك هذا؟ فقال: خيل لي تناجحت، وغلّ رقيق لي، وأعطيت متابع عليّ، فنظروه (حاسبوه) = فوجدوه كما قال، فلمّا كان بعد ذلك دعاه عمر ليستعمله فأبى أن يعمل له! فقال عمر: أتكره العمل وقد طلبه من كان خيراً منك = يوسف؟ فقال: يوسف نبي ابن نبي، وأنا أبو هريرة... أخشى أن أقول بغير علم، وأقضي بغير حكم، ويضرب ظهري، ويتنزع مالي، ويشتم عرضي!⁽³⁾

- وقد حاسب سيدنا عمر - كذلك - عبد الله ابنه في إبل له أنتجت... فقال له عمر: «أعد على رأس مالك، واجعل باقيه في بيت مال المسلمين».⁽⁴⁾

والأمثلة المشرقة في تاريخ الخلفاء الراشدين في محاسبة العمال والولاة، ولو كانوا من الأقربين = كثيرة جداً. وأما محاسبة الرعية لحكامها، فهو أمر ضروري، وبدونه قد يتعوّل الحُكَّام والولاة، ويستبدوا بالأمر، ويهضموا الأمة حقوقها، ويضيعوا مصالح الناس، دون خوف رقيب ولا حسيب.

(1) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الأحكام، باب: محاسبة الإمام عماله، من حديث أبي حميد الساعدي، في قصة طويلة، برقم: 7197، ج: 01، ص: 710.

(2) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى، برقم: 16734، ج: 16، ص: 582.

(3) أخرجه عبد الرزاق في المصنف، برقم: 21583، ج: 09، ص: 160.

(4) أخرجه البيهقي في الكبرى، برقم: 11931، ج: 12، ص: 218.

وهناك صور مشرقة في تاريخ الخلفاء الراشدين في تقبل محاسبة الرعية لهم، منها:

أن عمر بن الخطاب قال له سلمان -يوماً-: ...بلغني عنك شيء كرهته، بلغني أنك تجمع على مائدتك السمّن واللّحم، وأن لك حُلَّتَيْن، حَلَّة تلبسها في أهلِكَ، وحَلَّة تخرج فيها ! فقال: كُفِّيتَ هذا، لا أعوذ إليه أبداً. (1)

✓ القاعدة الخامسة: (2)

لا يُمكن أن تكون الوظائف والعُهدات في مؤسّسات الدولة مَصَدَراً للشَّراء، ولا وسيلةً لخدمة المصالح الخاصّة

قد تقدم بأن المقصد من الولاية على الناس وتقلد الوظائف = خدمة الصالح العام للأمة بقوة وأمانة (كفاءة) من غير تطُّع للانتفاع الشخصي، إلا بقدر الكفاية، فإن كان هذا الأصل واضحاً متفقاً عليه، فإن من ابتغى بأيّ منصب غايةً أخرى لقضاء مصالح خاصة تتعلّق به أو بقرابته أو من ينتفع منهم مادياً أو معنوياً، فإن هذا قد خان الله ورسوله والمسلمين، فإن ثبت منه هذا، فإنه يجب محاسبته وعزله.

ومن المعلوم بأن حُبَّ المال والأهل والقرابة و الإغداق عليهم بالخير طبيعة في النفس البشرية، إلا إن كان للمرء وازع من طبع أو دين أو قانون (فإن الرجل بحبه لولده... قد يؤثره في بعض الولايات، أو يعطيه ما لا يستحقه، فيكون خان أمانته، وكذلك قد يؤثر زيادة ماله أو حفظه بأخذ ما لا يستحقه،

(1) ذكر هذا الأثر ابن عساكر في تاريخ دمشق، ج: 21، ص: 427، والذهبي في السير، ج: 01، ص: 545، عن عفان، عن جعفر بن سلمان، عن ثابت البناني، عن سيدنا عمر، وإن كان هؤلاء ثقاة، إلا أن ثابتاً لم يدرك عمر، فالسند منقطع، وليس هذا الأثر هو عمدة الباب، فهناك آثار كثيرة جداً عن الخلفاء الراشدين، أعرضت عنها اختصاراً. وأما القصة المشتهرة على الألسنة في إنكار سلمان على سيدنا عمر وهو على المنبر، ولفظها: «خطب عمر يوماً وعليه ثوبان، فقال: أيها الناس ألا تسمعون، فقال سلمان: لا نسمع، فقال عمر: ولم يا أبا عبد الله؟ قال: إنك قسمت علينا ثوباً ثوباً، وعليك ثوبان، فقال: لا تعجل، يا عبد الله بن عمر، فقال: لبيك يا أمير المؤمنين، فقال: نشدتك الله: الثوب الذي ائترت به أهو ثوبك؟ قال: اللهم نعم، فقال سلمان: أما الآن، فقل نسمع!» فهي قصة لا تصح، وليس في شيء من كتب الحديث ومصنفات الأثر والسير والتاريخ، وإنما أوردها الزبير بن بكار في (الأخبار الموقّعات)، برقم: 109، ص: 71، عن أبي الحسن المدائني، بلا إسناد! وأبو الحسن هذا إخباري لا من رواية الحديث، قال عنه ابن عدي: ليس بالقوي، ينظر، الذهبي، ميزان الاعتدال، ج: 03، ص: 163. ثم إن متن الأثر منكر، إذ كيف يعلِّق سلمان عدم السمع على أمير المؤمنين وهو على المنبر، بذاك الأسلوب العنيف، في شيء لا يدري حقيقته؟!

والعجب أن ابن القيم أورده في أعلام الموقعين بصيغة الجزم، وبلا إسناد ! ج: 03، ص: 434.

(2) ينظر، الدستور الجزائري، المادة: 23، ص: 12.

أو محاباة من يدافعه في بعض الولايات، فيكون قد خان الله والرسول وأمانته⁽¹⁾ وقد اتفق العلماء على أنه (ليست لولاة الأموال أن يقسموها بحسب أهوائهم كما يقسمُ المالكُ مَلَكَهُ، وإنما هم أُمَنَاءٌ ونُؤَابٌ ووكلاء، وليسوا مُلَاكًا).⁽²⁾

ومن طلب منه ذلك من النافدين والولاة والحكام، فلا يعان على باطله، وقد جزم ابن تيمية بذلك فقال: (إذا كان ولي الأمر يستخرج من العُمَّال ما يريد أن يَحْتَصَّ به هو وذويه، فلا ينبغي إعانة واحد منهما، إذ كل منهما ظالم، كلصَّ سرق من لص، وكالطائفتين المتقاتلتين على عصبية ورتاسة، ولا يحل للرجل أن يكون عوناً على ظلم...)⁽³⁾ بل جعل فساد الحكم والإمارة بسبب ذلك، فقال: (الواجب اتخاذ الإمارة ديناً وقرينةً يتقرب فيها إلى الله تعالى... وإنما فسد فيه حال أكثر الناس لا ابتغاء الرئاسة أو المال بها فقط).⁽⁴⁾

وقد كان هذا الانحراف قد بدأ في الأمة المسلمة من عهد بني أمية، في حكم معاوية، في قصة عجيبة، لولا صحة سندها لنبذتها بالعراء، وجعلت البحث خلوًا منها! والقصة كالاتي:

فقد خطب معاوية رضي الله عنه في يوم الجمعة فقال: إنما المال مالنا، والفيء فيئنا، من شئنا أعطينا، ومن شئنا منعنا! فلم يُردِّ عليه أحد! فلما كانت الجمعة الثانية قال مثل مقالته، فلم يرِدْ عليه أحد! فلما كانت الجمعة الثالثة، قال مثل مقالته، فقام رجل ممن شهد المسجد، فقال: كلاً، بل المال مالنا، والفيء فيئنا، من حال بيننا وبينه حاكمناه بأسيافنا! فلما صلى بالناس أمر بالرجل فأدْخِل عليه، فأجلسه معه على السرير ثم أذن للناس فدخلوا عليه، ثم قال: أيها الناس إني تكلمت في أول جمعة فلم يُردِّ علي أحد، وفي الثانية فلم يُردِّ علي أحد، فلما كانت الثالثة = أحياني هذا أحياء الله، سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول:

«يكون أمراء يتكلمون فلا يُردُّ عليهم، يتقاهمون⁽⁵⁾ في النار تقاهم القردة، فخشيت أن يجعلني الله منهم، فلما ردَّ هذا عليَّ أحياني أحياء الله، ورجوت أن لا يجعلني الله منهم».⁽⁶⁾

(1) ابن تيمية، السياسة الشرعية، ص: 10.

(2) المرجع نفسه، ص: 44.

(3) المرجع نفسه، ص: 68.

(4) المرجع نفسه، ص: 241.

(5) يتقاهمون: يقعون، يقال: اقتحم الإنسان الأمر العظيم، وتقحمه: إذا رمى نفسه فيه من غير روية وثبتت. ينظر، ابن الأثير: النهاية في غريب الحديث والأثر، ج: 04، ص: 18.

(6) أثر صحيح أخرجه أبو يعلى في مسنده، برقم: 7382، ج: 13، ص: 373، والطبراني في معجمه الكبير، برقم: 925، ج:

19، ص: 394، والأثر مداره على: ضمام بن إسماعيل المعافري، وإن تكلم فيه بعضهم، فقد وثقه جمهور النقاد، وقد كان صدوقاً=

وقد صارت هذه المقالة رائجة بعده، فقد ذكر الحاكم في المستدرک عن سعيد بن المسيب قال: كنت جالسا مع سعد، فجاء رجل يقال له الحارث بن برصاء وهو في الشُّوق، فقال له: يا أبا إسحاق إني كنت آنفا عند مروان فسمعتَه وهو يقول: إن هذا المال مالنا نعطيَه من نشاء.

قال: فرجع سعدٌ يده وقال: أفأدعو؟ فوثب مروان على سريره فاعتنقه، وقال: أنشدك يا أبا إسحاق أن تدعو، فإنما هو مال الله! (1)

ثم شاع هذا الأمر في تاريخ المسلمين - في الجملة - والله المستعان، فصار الأمراء والحكام والملوك وأقاربهم ومعارفهم وعشيرتهم من أغنى الناس، وصُرفت أموال الأمة ومال الله في أودية الدنيا ولهوها وبَدَّخها، وبناء القصور، والتوسع في اللهو والأعطيات لغير المستحقين! فلا يستغرب ما نراه في واقعنا من انحراف، والحل أن تكون هناك قوانين رادعة لترشيد ذلك، مع إرادة سياسية جادة في محاربة الفساد، ومنع التوسل بالمناصب العامة في خدمة المصالح الخاصة.

وقد نص الدستور الجزائري على هذا، ووَضَعَ بعض الالتزامات في مادته: 23، ونصُّها: (لا يمكن أن تكون الوظائف والعُهدات في مؤسسات الدولة مصدراً للشراء، ولا وسيلةً لخدمة المصالح الخاصة، (و) يجب على كل شخص يُعيَّن في وظيفة سامية في الدولة، أو ينتخب في مجلس محلي، أو ينتخب أو يعين في مجلس وطني، أو في هيئة وطنية، أن يصرِّح بملكاته في بداية وظيفته أو عهده وفي نهايتها (و) يحدد القانون كيفية تطبيق هذه الأحكام). (2)

ويبقى الإشكال في الناحية العملية، إذ هناك ثغرات قانونية كثيرة للتحايل على هذه المادة، وقد رأينا كيف تحايلت العصاة السابقة من رؤساء حكومات سابقين ووزراء في نهب أموال الأمة (وهم اليوم في السجون) وسيأتي في المبحث الأخير من المذكرة مناقشة بعض تلك الثغرات القانونية في قواعد القطاع الخاص وخاصة فيما يعلق ببيع العقارات العامة وغيرها، بالدينار الرمزي! والذي ينبغي أن يعاد النظر في آليات وإجراءات هذا القانون.

=ثقة متعبدا، كما في الثقات للعجلي، ج: 01، ص: 232، والوافي بالوفيات للصَّفدي، ج: 16، ص: 211، وقال الذهبي في الميزان، ج: 02، ص: 301، (لَيِّنَهُ بعضهم بلا حجة).

وفي سنده أيضا: حي بن هاني أبو قبيل، تُكَلِّم فيه، إلا أنه وثقة ابن معين وأبو زرعة وابن أبي حاتم والعجلي، ينظر، ابن أبي حاتم، الحرج والتعديل، ج: 03، ص: 275، والعجلي، الثقات، ج: 01، ص: 329، وقد صحح الألباني الأثر في السلسلة الصحيحة، ج: 04، ص: 398.

(1) أثر صحيح، أخرجه الحاكم في المستدرک، برقم: 6123، ج: 03، ص: 752.

(2) الدستور الجزائري، ص: 12.

تَعَوَّلُ السلطة التنفيذية واستبدادها = مُؤَذَّنٌ بخراب البلاد، وفساد العباد، وكثرة الفساد

التعول: من تعوَّل الأمر، إذا تناكر وتشابه وأشكل، وتعوَّلَت الأرض بفلان، أي: ضل فيها وهلك، وتعوَّلَت الغيلانُ⁽¹⁾ القوم، أي: أضلتهم عن المحجَّة⁽²⁾ والمقصود به في هذه القاعدة أن تكون السلطة التنفيذية مضطربة في سياستها، سادرة في غوايتها وضلالها عن المحجة البيضاء، متبعة للسبل التي تصدّها عن طريق الحق والمعروف.

وأما الاستبداد، فهو الانفراد بالشيء والاستئثار به.⁽³⁾

ومفهومه المتعلق بالمعنى السياسي، هو: (صفة للحكومة المطلقة العنان فعلاً أو حكماً؛ بتصرفها في شؤون الرعية كما تشاء، بلا خشية حساب ولا عقاب محققين).⁽⁴⁾

ولا يشكُّ الراسخون في فهم طبيعة شريعة الإسلام في ناحيته السياسية بأنها تركز على أسس التعاون بين الحكومات وشعوبها لتحقيق المصالح العامة للأمة وتكثيرها، ودفع المفساد وتقليلها، وتلك العلاقة المتكاملة قائمة على أساس الشورى الموسَّعة، والتراضي في العقود والوفاء بها في ضوء قاعدتين ﴿عَنْ تَرَاضٍ مِّنكُمْ﴾ [النساء: 29] و ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ [المائدة: 01].

ولاشك أيضاً في أن الحكام من آحاد الرعية، وليسوا مُلأَكَا، وأنهم أُجْرَاء عند الأمة، على شروط مُلْزِمة، وأن من حق الأمة رقابتهم ومحاسبتهم.

لكن، إن صارت هذه المسلمات الشرعية والمقاصد السياسية غامضة، وأطلق الحكام أيديهم، وتصرفوا على أنهم استحقوا تلك المناصب بقوتهم ونفوذهم وأموالهم وعشيرتهم... واستحقوا بذلك أن يتصرفوا في رقاب الناس وأموالهم وحررياتهم... بما يشاءون! فهنا تكون الفتنة المتوقعة، والفساد العريض، وكثرة الفساد، وخراب البلاد، لأنه (حيث يسود الحكم المطلق تُنتقض الإنسانية من أطرافها، بل من

(1) الغيلان، جمع: عُول: وهو كل ما يهلك الإنسان، وقيل شيطان في شكل دابة يأكل الناس! وهو مما حكته العرب ولا وجود له، ولا تُعرف حقيقته، ينظر، الفيروز آبادي، القاموس المحيط، ص: 1440.

(2) ينظر، المعجم الوسيط، ج: 02، ص: 666.

(3) ينظر، الرازي، مختار الصحاح، ص: 30، والمعجم الوسيط، ج: 01، ص: 42.

(4) الكواكي، طبائع الاستبداد، ص: 22.

صميمها) (1) وتُكْتَمُّ الأنفاس، وتُخْنَقُ الكلمة، وهو إيذان بفساد الأمة؛ لأنه (عندما تفسد الدولة بالاستبداد = تفسد الأمة ويصير الرياء هو العملة السائدة) (2)

وإذا عمَّ الاستبداد: كثر الخوف، وانعدم الإبداع وانتشرت ظاهرة النفاق والثناء الكاذب على الطغاة المتحكِّمين؛ رغبة أو رهبة، وقلَّت ثقة أفراد المجتمع بعضهم ببعض، واختلَّ عمل المؤسسات، وكثرت الرشوة، والمحاباة، والجهوية، والعشائرية، وسيطرت على المجتمع أخلاق الجاهلية! وصارت الوظائف والولايات والمناصب لغير الأكفاء، وخُنيقت كلمة الأحرار والمصلحين، وترجَّح ميزان القوة على الحكمة، وارتفع صوت الجهل على العلم، وسبق الشعب إلى مَهْلِكِهِ زُمرًا، وارتفعت نسبة الجهل والفقير والأمراض.. وغيرها.

والسبب في هذا أن المستبدَّ المتغوِّل لن يرضى إلا بأن يسيطر على سِنَّة أمور، قهراً وعسفاً، وهي في الحقيقة من حق الأمة جميعاً، مشاعة بينها في الأصل، وهي:

1- الاستبداد بالسلطة: فيتولاها دون أن يُؤلَّى، ويتجاوز مبدأ الشورى، ويعين في بطانته وعماله وولاته من يشاء، كيف يشاء، في الوقت الذي يشاء، دون مراعاة الكفاءة ولا الأهلية، بل يتبع مصلحته الشخصية والعائلية والعشائرية والقبلية والجهوية، وإن حاول أن يخادع الناس، أو الدول الخارجية، فإنه يقوم بمسرحيات انتخابية هزلية مزوّرة، وتكون نتائجها دائماً فوق 90% موافقة لسياسته وأعماله واقتراحاته!

2- الاستبداد بالرأي: فيتدخل في كل شيء، ويزعم أنه يحسن كل شيء، ومُطَّلِعٌ على كل شيء، لسان حاله ﴿مَّا أَرِيكُمْ إِلَّا مَا أَرَى وَمَا أَهْدِيكُمْ إِلَّا سَبِيلَ الرَّشَادِ﴾ [غافر: 29] وكان جزاء من يخالفه الرأي (3) إما أن يعزل، أو يبعد، أو يسجن، أو يقتل، أو تكال له التهم بالخيانة والفسل ومحاولة الإضرار بالمصلحة العليا للبلاد!

(1) ينظر، محمد الغزالي، الإسلام والاستبداد السياسي، ص: 39.

(2) المرجع نفسه، ص: 46.

(3) رغم أن لكل إنسان الحق في التعبير عن الرأي، والمطالبة بحقه، ورفع تظلمه، وقد كان هذا مشاعاً في سنوات الخلافة الراشدة، وقد قال صلى الله عليه وآله وسلم في الحديث: «إن لصاحب الحق مقالاً» وهذه الجملة جزء من حديث فيه قصّة، وهي أنه كان لرجل على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم حق، فأغلظ له (الرجل) فهَمَّ به الصحابة! فقال لهم الرسول صلى الله عليه وآله وسلم: «إن لصاحب الحق مقالاً... اشتروا له فأعطوه، وقال: إن من خيركم أحسنكم قضاء»!

أخرجه مسلم في صحيحه، [كتاب المساقاة، باب: من استلف شيئاً ففرض خيراً منه...] من حديث أبي هريرة، رقم: 4109، ص: 674.

3- الاستبداد بالمؤسسات الإعلامية: كالتلفزة والإذاعة والصحف وأصحابها؛ لكي يُجْحَدُوا حُكْمَهُ، ويدعموا سياسته، ويؤيِّدوا رؤيته، ويبيضوا فسادَه، فلا ولن يسمع صوت معارض، ولا ناصح، ولا معقَّب في شيء من إعلام سلطته الغاشمة، ولا أثر للرأي والرأي الآخر، كي يستخف بعقول الشعب، ويخدع عقولهم، ويربِّي الأجيال على تعظيم وتقديس سيادته، والهتاف بدوام حياته وحكمه.

4- الاستبداد بخدمة مناطق على حساب أخرى: فيقدِّم خدمة المناطق التي ترضخ له وتواليه، وتؤيد سياسته، أو له فيها قرابته وأحبابه، ويعرض عن غيرها = عقوبة لمعارضيه أو لا تُعْرَد في سره، ولا توافق سياسته، أو تخالف أيديولوجيته.

والأصل في الحكومات الراشدة أن تسوِّي في الخدمة العامة بين كل الأمة، بلا مراعاة لأيِّ حسائف أو انتقام للنفس، أو عقوبة لطائفة دون جناية أو مخالفة قانونية، وقد كان الخلفاء الراشدون يخدمون الأمة في كل مناطقها بلا تمييز، متَّخذين رقابة الله والشُّعور بالمسؤولية أساساً في سيرهم ورعايتهم فقد ورد عن سيدنا عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه قال: «لو هلك جملٌ من ولد الضأن على شاطئ الفرات ضائعاً، لخشيت أن يسألني الله عنه» ⁽¹⁾ وعمر لا مصلحة له شخصية بالفرات وما حوله، وإذا كان يخشى على البهائم أن تهلك، فكيف بالإنسان.

5- الاستبداد بالمال: وقد تقدم الاستدلال بأن المال هو مال الله، ولا بد أن يصرف في مصالح الأمة بالعدل، وأن (تصرف الإمام في بيت المال مقيّد بشرط النَّظر) ⁽²⁾ أي: النظر في مجالات صرفه المصلحية للأمة، وأن ليس لهم فيه حق إلا بمقدار الكفاية، بما يعينهم على القيام بدورهم كأجراء للأمة، لقاعدة: (كل من يتولَّى أمراً تتعدَّى مصلحته إلى المسلمين فله في بيت المال حق الكفاية). ⁽³⁾ حق الكفاية فقط !

(1) أخرج هذا الأثر الخلال في كتاب السنة، رقم: 396، ج: 02، ص: 317، وفيه: أسامة بن زيد متكلم فيه، كما في ميزان الاعتدال، ج: 01، ص: 184، إلا أنه وثقه غير واحد، فقد وثقه: ابن معين، وقال النسائي: ليس بالقوي، وقال ابن عدي: ليس به بأس، أقول: حديثه يُقبَلُ في المتابعات، وقد توبع على هذا الأثر بعدة طرق، عند ابن سعد في الطبقات، ج: 03، ص: 232، وأبي نعيم في الحلية، ج: 01، ص: 53، والطبري في تاريخه، ج: 04، ص: 204، وكلها لا تخلوا من ضعف، غير أنها تدل بأن للأثر أصلاً، فهو حسن لغيره بهذه المتابعات-والله أعلم-.

وأما اللفظ المشتهر على السنة: «لو أن بغلة عثرت بالعراق، لخشيت أن يسألني الله عنها: يا عمر لم لم تصلح لها الطريق» فعلى طول بحثي في كل دواوين السنة والتاريخ وكتب الطبقات والتراجم لم أعثر عليه!

(2) معلمة زايد، ج: 26، ص: 375.

(3) المرجع نفسه، ج: 26، ص: 397.

وللأسف، فقد بدأ خط الانحراف في الأمة في التخوض في مال الأمة قديماً، من بعد الخلافة الراشدة، فصار الخلفاء والولاة يصرفون المال على أنفسهم وأهاليهم ومقربيههم، ويغدقون على الشعراء وقصائدهم، والمغنيين وطربهم، فضلاً عن التوسُّع في المآكل والمشارب والدُّور والقصور...

وقد حاول سيد عمر بن عبد العزيز أن يصلح هذا ليتبين الأمر بجدية ووضوح، ولكنه لم يستطع، وتأبَّى عليه بنوعومته، وكادوا له كيدا. وسأذكر هاتين الروايتين لتبين عمق الانحراف -المالي- وعسر الإصلاح حينها:

أ. ما ذكره يعقوب بن سفيان الفسوي⁽¹⁾ في كتابه (المعرفة والتاريخ): أن عمر بن عبد العزيز جمع بني مروان -يوماً- فخطب فيهم، فقال: أم بعد، فإنكم بني مروان قد أُعْطِيتُم في الدنيا حظاً وشرفاً وأموالاً إني لأحسب شطر مال هذه الأمة أو ثلثيه في أيديكم! فزُدُّوا ما في أيديكم من هذا المال = فسكتوا، فقال: ألا تجيبوني؟ فسكتوا، قال: ألا تجيبوني؟ فتكلَّم رجل من القوم، قال: لا والله لا يكوننَّ ذلك أبداً حتى يحال بين رؤوسنا وأجسادنا، والله لا نكفُرُ آبائنا ونُقْفِرُ أبناءنا.

فقال عمر: (أما لولا أن تستعينوا عليَّ بمن أطلب هذا الحق له لأضرعت⁽²⁾ حدودكم قوموا عني).⁽³⁾

ب. وقال لمزاحم⁽⁴⁾ يوماً: يا مزاحم إن هؤلاء القوم أعطونا عطايا، والله ما كان لنا أن نقبلها، وإن ذاك قد صار إلي فليس علي فيه دون الله محاسب... ثم دعا الناس، فخطب فيهم في المسجد، فقال:

(1) هو: يعقوب بن سفيان بن جُؤان الفرسى الفسوي، أبو يوسف: من كبار حفاظ الحديث من أهل (فسا) بإيران، عاش بعيداً عن وطنه في طلب الحديث نحو ثلاثين سنة، وروى عن أكثر من ألف شيخ، وتوفي بالبصرة سنة، 227هـ، أشهر كتبه: المعرفة والتاريخ، مطبوع، ينظر، الزركلي: الأعلام، ج: 08، ص: 198.

(2) أضرعت حدودكم، أي أذلتها، ينظر، ابن الأثير، النهاية، ج: 03، ص: 85.

(3) المعرفة والتاريخ، ج: 01، ص: 615، والأثر صحيح سنده كالشمي، وقد تتبعته سنده، فوجدته من رواية: جويرية بن أسماء، من رجال الصحيحين، وقد وثقه أحمد والدارقطني والذهبي، وغيرهم كما في: تحرير التقريب، ج: 01، ص: 226، وأغرب الحفاظ في التقريب، ص: 205، فقال: صدوق!

وقد رواه جويرية عن: إسماعيل بن أبي حكيم: ثقة، من رجال مسلم وأبي داود والنسائي وابن ماجه، وقد كان كاتباً لعمر بن عبد العزيز، ينظر، المزي، تهذيب الكمال، ج: 03، ص: 65، والتقريب، ص: 107.

(4) هو: مُزَاحِم بن أبي مزاحم المكي، مولى عمر بن عبد العزيز، روى عنه كثيرون، حديثه في سنن أبي داود، والترمذي، وكان رجلاً فاضلاً، قال ميمون بن مهران: ما رأيت ثلاثة في بيت خيراً من عمر بن عبد العزيز، وابنه عبد المال، ومولاه مزاحم، وقد وثقه ابن جبان والذهبي، وقال ابن حجر: مقبول. والراجح أنه: صدوق حسن الحديث. ينظر، المزي: تهذيب الكمال، ج: 27، ص: 420، والذهبي: الكاشف، ج: 02، ص: 254، وابن حجر: تقريب التهذيب، ص: 933، وبشار عواد: تحرير التهذيب، ج: 03، ص: 365.

ألا وإني قد رددتها، وبدأت بنفسي وأهل بيتي ! (1)

وقد كتب إلى قاضيه (على المدينة) أبي بكر بن حزم: أن انظر في الدواوين، واستبرئ كل جُور جازه الخلفاء قبلي، من حقوق المسلمين وأهل الذمة، ورُدّه عليهم، فإن كان صاحب الحق مات، فردّه إلى ورثته ! (2)

وإذا يمنا النظر في واقعي أغلب ديار العرب والمسلمين اليوم، والذي يعمل ديتهم حفظ المال من مقاصد الدين الكبرى، والحفاظ على ثروة الأمة يحتل مكانا ساميا من الاعتبار والاهتمام (3) نجد أموالهم منهوبة يستأثر بها طوائف من المتنفذين، وليس لشعوبهم إلا الفتات، رغم الثروات الكبرى التي تمتلكها كثير من دولهم، وحتى لو اكتشفت اختلاسات وفساد مالي في بعض رجال السلطة، فلا حسيب ولا رقيب، ويظهر لكل الناس، كيف يدخل هؤلاء للحكم وليس في أيديهم شيء، فيخرجون -إن خرجوا- من الحكم ولهم الملايير والأرصدة الممتلئة، هم وذووهم وأسرهم، مع مؤسسات وشركات... فمن أين لهم هذا؟! لهم هذا؟! لهم هذا!!

وإذا قورن هذا الوضع بكثير من الدول الغربية لظهر الفرق لذي عينين، وأن الرشد المالي في متقلدي الوظائف -هناك- التنفيذية على أحسن ما يكون، مع المراقبة والمحاسبة إن ظهرت شبهة أو شكوى. (4)

6- الاستبداد بالسلطة الدينية: فلن يرضى المستبدُّ أبداً أن تكون السلطة الدينية بيد العلماء الأحرار من الذين ﴿يَلِغُونَ رِسَالَاتِ اللَّهِ وَيَحْشُونَهُ، وَلَا يَحْشُونَ أَحَدًا إِلَّا اللَّهَ﴾ [الأحزاب: 39] لأنه يرى في ذلك تهديداً لسلطانه، وإيدانا بزوال استبداده، وتهديد عرشه، كما حدث للإمام ابن عبد السلام مع المماليك في مصر، (5) ولذلك يسعى المتغوّل المستبدُّ أن يحيط حكمه بناطقين باسم الدين، يقال لهم

(1) ينظر، المعرفة والتاريخ، ج: 01، ص: 615.

(2) ينظر، ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج: 05، ص: 264.

(3) ينظر، ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص: 450.

(4) وقد رأى كل العالم كيف سيق جاك شيراك-الرئيس الفرنسي السابق- إلى العدالة، سنة 2008، من أجل شبهة وظائف وهمية، ورغم تبرئة المحكمة له، إلا أن هذا يشي بالفرق الكبير بين واقعنا وواقعهم.

(5) تنظر تلك الحادثة بتفاصيلها في طبقات الشافعية الكبرى، للسبكي، ج: 08، ص: 216.

فيقولون، ويُأمَرُونَ فيأْتَمُرُونَ، ويُزَكُّون سياسته الغاشمة، وأنه تجب طاعته؛ لأنه (ظل الله في الأرض!) (1)

✓ القاعدة السابعة:

تحديد مدّة تولي رئاسة الجمهورية جائز؛ للمصلحة، وقد يجب، بحسب الشروط الجعلية المنصوص عليها في الدستور.

هذه القاعدة متفرعة على التفصيل السابق حول الشروط الجعلية بين الحاكم والأمة، وهي تتسم بمرونة بالغة، حسب المصلحة المترتبة، وأن لا تخالف القطعي بين الشريعة.

والأصل في من بويع أو ينتخب حاكماً على الناس، باختيار حُرٍّ = أن يبقى في منصبه، مادام أنه يؤدي واجباته، ويقوم بما يلزمه من تحقيق الصالح العام، ولم يطرأ عليه ما يوجب عزله في نفسه، أو عمله. غير أن التجربة الإنسانية السياسية دلّت على أن أفضل طرق الحكم هو التداول السلمي على السلطة، بالاختيار الحر من الشعب، وأن من يتولى رئاسة الدولة لا بد أن تقيّد مدّة حكمه بسنوات معينة، فيكون (الحاكم مسؤولاً أمام الناس مسؤولية حقيقية إن أساء، فلا يحتاجون إلى محاكمته، ولا إلى عزله، وإنما يكفي ألا يعاد انتخابه... حيث يكون مقررّاً سلفاً، أن الولاية لا تجدد فيها، حيث تكون مدتها كافية ليقدم الحاكم أحسن ما عنده، ثم يترك المكان لغيره من ذوي الأهلية والكفاية، الذين يختار الناس من بينهم من يتولى إدارة شؤون الحكم، بإرادتهم الحرة). (2)

وحينها فلا بد من التنصيص على هذا الشرط والتقييد في الدستور، ويكون الكل مُلزماً به، عاملاً بمقتضاه، وتفتح الأبواب لكل الكفاءات الموجودة في الأمة. وليس في نصوص الشريعة، ولا قواعدها الكلية ما يمنع من هذا التقييد، بل هناك ما يدل على الجواز، أو الوجوب إذا اقتضى الأمر، وفي هذا الصدد يقول الشيخ ابن عثيمين: (... لا بأس بتقييد الولاية سنة أو سنتين، أو ثلاث، أو أربع، أو غير ذلك فهذا جيد، لأنه مفيد حتى يُختبر ويُنظر، وكم من إنسان لا نظن أنه أهل فيكون أهلاً، والعكس...

(1) رُوي هذا الحديث منسوب إلى رسول الله، ولا يصح عنه، فقد أخرجه البيهقي في شعب الإيمان من حديث أنس بن مالك، مرفوعاً، برقم: 6990، ج: 09، ص: 480، وسنده تالف. ينظر، الشوكاني: الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة، ص: 210، والألباني: سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة، ج: 06، ص: 09.

وقد أورده ابن تيمية في مجموع الفتاوى، استدلالاً به، مع محاولة تأويله، ينظر، مجموع الفتاوى، ج: 25، ص: 390، و، ج: 35، ص: 42، 45، 46.

(2) محمد سليم العوا، الفقه الإسلامي في طريق التجديد، ص: 77.

وهذا ليس عقد إيجار، هذا ولاية، لكن يُقَدَّر بسنوات... حسب ما تقتضيه المصلحة).⁽¹⁾

إذن، فالمسألة من أساسها مصلحة، ولم ترد فيها نصوص حاسمة، بل ورد ما يدل على جواز التحديد، فقد صح عن سيدنا عمر أنه عزل سعد بن وقاص، وقال: (إني لم أعزله عن عجز ولا خيانة)⁽²⁾ وقد عُلِّل فعله هذا بأن مذهبه أنه لا يُسْتَمَرُّ بالعامل أكثر من أربعة سنين⁽³⁾ وأشبه المناصب اليوم بعمّال الخليفة على الأقطار هو منصب رئيس الجمهورية، وقد أثبتت التجربة والواقع بأن كرسي الحكم = مُعَرِّيٌّ ومُعَوِّي، وقلما إنسان يتولى السلطة ويستمر فيها طويلاً إلا ترتب على ذلك مفسد كبيرة جداً وصار مُسْتَبِدًّا، ويأبى أن يتنازل عن منصبه ذاك، ولو بخضص غمار الحرب وتصفية المطالبين بتنحيته بكل الطرق المتاحة، والواقع المعاصر في سوريا، وليبيا، ومصر، واليمن... وغيرها خير شاهد على ذلك، ومن هنا، فلا يبعد القول بوجوب التحديد لمدة التولي للحكم.

وقد علم من واقع الجزائر في العشرين سنة الماضية، لما تم خرق هذا التحديد لمدة الرئاسة، المنصوص عليه في الدستور في مادته: (88)⁽⁴⁾ فغيرت تلك المادة وصارت مفتوحة، فعم الفساد والاستغلال، وتسلمت عصابة أدخلت البلاد في أزمة وقى الله شرها، حتى أرادوا أن يرشحوا (لعهدة خامسة) شخصاً مريضاً عاجزاً عجزاً كلياً.

ومن الغريب أن بعض الاتجاهات الإسلامية المعاصرة دعوتها صراحة لتأييد منصب الخلافة مدى الحياة، فورد في كتاب: (أجهزة دولة الخلافة في الحكم والإدارة) من منشورات حزب التحرير الإسلامي، ما يلي: (ليس لرئاسة الخليفة مدّة محدّدة بزمان محدد، فما دام محافظاً على الشرع، مُنْقِذاً لأحكامه، قادراً على القيام بشؤون الدولة، ومسؤوليات الخلافة، فإنه يبقى خليفة، ذلك أن نصّ البيعة الواردة في الأحاديث جاء مطلقاً ولم يقيد بمدة معيّنة!)⁽⁵⁾

وتعقياً على هذا النص، أقول: في هذا القول تجاهل للواقع المعاصر، ومحاولة استحضر شكلاً تاريخياً في وسائل الحكم ليس مقصوداً بذاته، وأمّا قولهم: أن التحديد لم يرد في نص البيعة، فليس حجة لازمة، وأكثر ما يدل عليه الجواز، لا يمنع غيره من الشروط التي يمكن أن تدخل في عقود البيعات

(1) محمد بن صالح العثيمين، شرح كتاب السياسة الشرعية لابن تيمية، ص: 25.

(2) الذهبي، تاريخ الإسلام، ج: 03، ص: 279.

(3) ينظر، ابن حجر، فتح الباري، ج: 02، ص: 240.

(4) ونصها: (مدّة المهمة الرئاسية خمس (05) سنوات، يمكن تجديد انتخاب رئيس الجمهورية مرّة واحدة) وقد عدّلت سنة 2008،

فجعلت مفتوحة بما مكّن للرئيس السابق تولّي أربع عهديات، وطمع في الخامسة!

(5) ينظر، الكتاب المذكور، ص: 50، والكتاب في كل صفحاته ال: 170 يتحدث عن تنظيرات تاريخية لا صلة لها بالواقع المعاصر.

الفصل الثالث: قواعد الرُّشْر المتعلقة بالسلطة والجمتع

لاحقاً، ثم إن الواقع بالنسبة للأمة شعوباً وحكاماً قد تغيّر، فلا يصح استحضار واقع الخلافة الأولى كإسنادٍ بها على واقع مختلف تماماً؛ لأنه (في الصدر الأول كانت دولة الخلافة استثناءً تاريخياً لا يتكرر، ولذا نيط بها من إنقاذ الأحكام الشرعية ما ليس لغيرها، لقرب عهدهم من النبوة، وجمعهم بين العلم بالشرعية والقدرة الإدارية... فكانت إذاً، مرحلة معيارية، ونموذجاً سياسياً، وحمل الناس عليه في كل عصر غير ممكن).⁽¹⁾

وقد قال سيد عمر بن عبد العزيز: (تحدث للناس أفضية بحسب ما أحدثوا من الفجور).⁽²⁾

قواعد تتعلق بالسلطة التنفيذية	
01	جميع ممارسات السلطة التنفيذية منوطة بالمصلحة العام.
02	السلطة التنفيذية مُلزَمةٌ بمقتضيات العقد السياسي الاجتماعي والشروط الجعلية مع الأمة.
03	المؤسسات الأمنية يجب أن تكون ساهرةً على خدمة الشعب، وحفظ النظام العام، وأن تتقيد بالقانون في التعامل مع المواطنين، لا بالأوامر الفوقية غير الدستورية، أو التصرفات الشخصية، ويُجرّم الإكراه المعنوي والبدني.
04	السلطة التنفيذية وكيلة عن الأمة، ومن حقّ الأمة رقابتها ومحاسبتها، والاحتجاج عليها -عند انحرافها- بالوسائل المشروعة.
05	لا يُمكن أن تكون الوظائف والعُهدات في مؤسسات الدولة مَصَدراً للتَّراء، ولا وسيلةً لخدمة المصالح الخاصّة.
06	تَعوّل السلطة التنفيذية واستبدالها = مُؤذِنٌ بخراب البلاد، وفساد العباد، وكثرة الفساد.
07	تحديد مدة تولي رئاسة الجمهورية جائز؛ للمصلحة، وقد يجب، بحسب الشروط الجعلية المنصوص عليها في الدستور.
08	الحصانة البرلمانية مكفولة للنُّواب، وتقَدَّر بقدرها.

(1) سلمان العودة، أسئلة الثورة، ص: 61 وما بعدها.

(2) ابن الأزرقي، بدائع السلك في طبائع الملك، ص: 295.

◆ المطلب الرابع: قواعد تتعلق بالسلطة القضائية

إن القضاء جزء من الدولة، فلا قيام لها بدونها، إذ به تحمي الحقوق، ويقام العدل، ويفصل بين الخصومات، ويُحقِّق الحق، ويمنع الظلم والعدوان، بل هو تِلْوُ النبوة، وقد ابتعث الله رسله عليهم السلام قضاة ليحكموا بين الناس. (1)

والدولة الرشيدة هي التي تهتم بمؤسساتها القضائية وتوليها مكانة سامية وتمنح القضاة حرية كاملة في إصدار الأحكام، بعد حسن اختيارهم من أهل الكفاءة العالية.

وهذه قواعد مهمة تتعلق بنظام السلطة القضائية، وترشيد عملها.

✓ القاعدة الأولى: (2)

من تولَّى القضاء وهو كفاء له أجر، ومن عجز عنه فوليه أثم، ويُعزل بتقصيره أو فساده

بما أن القاضي هو ركيزة القضاء ومحوره الرئيس، فقد جعلت له شروط واضحة ينبغي أن تتوفر فيه، بأن يكون عدلاً قوياً أميناً، عالماً بالأحكام الشرعية والقوانين التي يحكم بموجبها، فإن كان كذلك = فإن منزلته عند الله عظيمة، ودرجته رفيعة، وأجره كبير، فقد قال الرسول صلى الله عليه وآله وسلم: «إن المقسطين في الدنيا على منابر من نور عن يمين الرحمن، وكلتا يديه يمين، الذين يعدلون في حكمهم وأهلهم وما ولوا». (3)

وقد جعل الرسول صلى الله عليه وآله وسلم القاضي المقسِطَ أهلاً لأن يُحسَدَ على هذه المزية والاصطفاء، فقال: «لا حسد إلا في اثنين: رجل آتاه الله مالا فسَلَّطَه على هلكته في الحق، ورجل آتاه الله الحكمة فهو يقضي بها، ويعلمها». (4) كما رهَّب من تولي هذا المنصب، وأن صاحبه على خطر عظيم، فقال: «من ولى القضاء فقد ذُبِحَ بغير سكين». (5)

(1) ينظر، محمد الزحلي، القضاء الشرعي - القواعد والضوابط الفقهية، ج: 01، ص: 44

(2) ينظر: إبراهيم محمد الحريري، القواعد والضوابط الفقهية لنظام القضاء في الإسلام، ص: 24.

(3) أخرجه أحمد في مسنده، من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص - مرفوعاً - برقم، 6492، ج: 11، ص: 32.

(4) أخرجه الشيخان في صحيحيهما، البخاري في كتاب: الزكاة، باب: انفاق المال في حقه، برقم: 1409، ج: 01، ص: 467، ومسلم، كتاب: صلاة المسافرين وقصرها، [باب: فضل من يقوم بالقرآن ويعلمه، وفضل من تعلم حكمة من فقهه، أو غيرها فعمل بها وعلمها، برقم: 1894، ج: 01، ص: 432، كلاهما من حديث ابن مسعود - مرفوعاً -.

(5) حديث حسن - في المتابعات - أخرجه أحمد في مسنده، برقم: 7145، ج: 12، ص: 52، وأبو داود في سننه، كتاب: الأفضية، باب: في طلب القضاء، رقم: 7571، ص: 762، والترمذي في جامعه، كتاب الأحكام، أبواب الأحكام عن رسول الله، برقم:

ولذلك كان الصالحون يخشون هذا المنصب ويتحاشونه، إذا رأوا في أنفسهم عدم كفاءة أو ضعفا فقد أريد الإمام بكر بن عبد الله المزني البصري (1) على القضاء فقال للسلطان: إني سأخبرك عني: أني لا علم لي والله بالقضاء، فإن كنتُ صادقا، فما ينبغي أن تستعملني، وإن كنتُ كاذبا، فلا تولِّ كاذبا». (2)

وتولِّي القضاء تعتريه الأحكام الخمسة: (3) فيكون حراماً لفاقد أهلية القضاء، ويكون واجبا، إن كان من يتولاه أهلا للقضاء دون غيره لانفراده بشروطه، ومندوبا: لصاحب علم خفي لا يعرفه الناس، ووجدت فيه شروط القاضي، وذلك ليشهر علمه للناس فينتفع به، ومكروهاً: لمن كان أهلا له وخشي على نفسه أن يضعف أو يُفتن، ومباحاً: للعدل المجتهد الصالح للقضاء الذي يثق بنفسه أن يؤدي فرضه، ولا يتعين عليه لوجود غيره مثله.

ولذلك فمن توفرت فيه أهلية القضاء في شخصه، فوليه، ولكن عجز عنه تأثراً بضغط سلطان أو أمير، أو ذي جاه فهو آثم وعليه وزر عظيم.

وأما إن لم تتوفر فيه الشروط فوليه فإنه آثم بإطلاق لأنه جاهل بحكم الله وسوف يكون ضرره أكبر من نفعه. ومن حصل على منصب قضائي بالرشوة، فهو آثم، وولايته باطلة، وقضاؤه مردود وإن كان قد حكم بحق.

ومن كان أهلا للقضاء، لكنه متلبس بما يوجب فسقه، أو قصد به الانتقام من أعدائه أو قبول الرشوة من الخصوم فيحرم عليه السعي في القضاء، وإذا تولاه فهو آثم. وإذا حكم أي قاضٍ بجهل، أو بغير ما أنزل الله، فحكمه باطل، وهو آثم. ومع هذا، فهناك استثناءات عند الضرورة، تقدر بقدرها، فإذا فقد القاضي العدل، الفساد، فيولِّي الأصلاح فالأصلح، وهذا الذي يسميه الفقهاء قاضٍ الضرورة.

وأما عزل القاضي إذا قصر تقصيراً بالغاً، أو ثبت فساده وظلمه وحيثه = فيعزل باتفاق الفقهاء، لأن تلبسه بذلك يناقض مقاصد القضاء الراشد، ويؤدي إلى الفساد، والفساد يدفع بقدر الإمكان.

وأما عزل القاضي بلا موجب فيمنع عند جماهير الفقهاء؛ لكي لا يصير القضاة ألعوبة بيد الملوك

1374، ص: 595، وابن ماجة في سننه، كتاب: أبواب الحكام، باب ذكر القضاة، برقم: 2308، ص: 409، كلهم من حديث أبي

هريرة -مرفوعاً- وللحديث عدة طرق يتقوى بها، ينظر، تعليق شعيب الأرنؤوط ورفاقه على مسند أحمد، ج: 12، ص: 52.

(1) هو: الإمام ابن عمرو بكر بن عبد الله المزني، البصري، أحد الأعلام، يُذكر مع الحسن وابن سيرين كان ثقة ثبتاً، كثير الحديث، حجة فقيها، توفي سنة 108، ينظر، الذهبي، سيد أعلام النبلاء، ج: 04، ص: 598، وابن حجر، تهذيب التهذيب، ج: 01، ص: 584.

(2) الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج: 04، ص: 534، وابن قتيبة، عيون الأخبار، ج: 01، ص: 104.

(3) ينظر، الموسوعة الفقهية الكويتية، ج: 14، ص: 191.

والحكام، ولقاعدة: «الأصل أن من عيّنه الإمام ألا يُعزل بدون موجب». (1)

✓ القاعدة الثانية: (2)

استقلال القضاة حق لهم وواجب عليهم، ولا يمنع استقلالهم إرشادهم من الحاكم

المقصود باستقلال القضاة: أن يكونوا أحراراً في الحكم بين الناس حسب القانون دون تدخل من السلطات الأخرى، ولا ضغط من أي جهة نافذة، بل تكون لهم سلطة تقديرية مرنة.

والاستقلال بهذا المعنى كان شائعاً في تاريخ المسلمين في عهود الرشد، بل حتى في زمن الخلافة الناقصة، على عهد الأمويين والعباسيين والمماليك والعثمانيين فقد كان للقضاة منزلة، ومهابة من الجميع، حتى من الحكام، وكان القاضي لا يأبه بأي أوامر فوقية تخالف ما يراه حقاً، حتى كان الإمام أشهب، يقول: «من ولي القضاء لا بد أن يكون مُستخفاً بالأئمة غير هَيُوب». (3)

أي: أنه يدير الحق على من دار عليه، ولا يبالي بمن لأمه على ذلك، حتى من الولاة، فلا يهابهم في القضاء بالحق، وإن كرهوا ذلك.

وهذا المبدأ المهم من استقلال القضاء يتأسس على عدة أدلة وقواعد، منها:

- 1- قاعدة: (التدخل في شؤون القاضي لا يجوز). (4)
- 2- قاعدة: (القضاء دين يحاسب عليه القاضي). (5)

فمن قضى بالحق نجاً، ومن أعرض عنه هلك، ولذلك كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم

(1) ينظر، محمد الزحيلي، مرجع سابق، ج: 01، ص: 50.

(2) ينظر، عبد الكريم زيدان: نظام القضاء في الشريعة الإسلامية، ص: 59.

(3) ينظر، ابن رشد -الجد- البيان والتحصيل، ج: 17، ص: 590، والمقدمات الممهدة، ج: 02، ص: 259، والمؤاق، التاج

والإكليل، ج: 08، ص: 87، وابن يونس، الجامع لمسائل المدونة، ج: 15، ص: 709.

(4) ينظر، زيدان، المرجع نفسه، ص: 59.

(5) المرجع نفسه، ص: 59.

يقول: «قاضيان في النار، وقاض في الجنة». (1)

ولن ينجي القاضي يوم القيامة حاكم ولا سلطان ولا والٍ، بل ينجو بحكمه بالعدل وتحري الحق، ولذلك فمن رأى من نفسه أنه سيرضخ لأي ضغط أو إكراه من غيره في هذا المنصب يجب عليه أن يقدم استقالته، وإلا فهو آثم هالك.

3- قاعدة: (تدخل ولي الأمر في عمل القاضي معصية) (2)

لأنه بتدخله سيفسد القضاء والقضاة، وفساده معصية، والطاعة في المعصية معصية ومن المعلوم أن: «كل من ابتغى في التكليف ما لم تشرع له فعمله باطل» (3) و«يمنع الفعل متى ثبت أن المقصود به محض إضرار بالغير» (4) ولا يُتَصَوَّرُ تدخل السلطان في عمل القضاة إلا بقصد الإضرار، ولذلك وجب على القاضي عدم الرضوخ لتلك الإكراهات، ومعصيتهم -هنا- طاعة، وطاعتهم معصية، وقد صح في الحديث: «السمع والطاعة على المرء المسلم فيما أحب وكره، ما لم يؤمر بمعصية، فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة». (5)

وهذا المبدأ صار في الدولة القانونية العصرية من المسلّمات، بحيث يتفق جميع القانونيين والمنظرين السياسيين أنه: لا دولة راشدة دون استقلال للقضاء والقضاة في إصدار الأحكام. إلا أن الدول تختلف وتتفاضل في الناحية التطبيقية لهذا المبدأ.

وقد جاء الدستور الجزائري -مثلا- واضحا في هذه القضية، فورد في المادة: 164، 165 منه النصيص على أنه: لا يخضع القاضي إلا للقانون، وفي المادة: 166، القاضي محمي من كل أشكال الضغوط والتدخلات والمناورات التي قد تضر بأداء مهمته، أو تمس نزاهة حكمه، ويحظر أي تدخل في

(1) حديث: صحيح بطرقه وشواهده، أخرجه أبو داود في سننه، كتاب: الأفضية، باب في القاضي يخطئ، برقم: 3573، ص: 762، والترمذي في جامعه، كتاب: الأحكام، باب: ما جاء عن رسول الله في القضاء، برقم: 1371، ص: 594، وابن ماجه في سننه، كتاب: الأحكام، باب: الحاكم يجتهد فيصيب الحق، برقم: 2315، ص: 410، كلهم من حديث أبي بكر مرفوعا.

(2) ينظر، زيدان، المرجع نفسه، ص: 60.

(3) ينظر، معلمة زايد، ج: 04، ص: 411.

(4) المرجع نفسه، ج: 04، ص: 523.

(5) أخرجه الشيخان في صحيحيهما، البخاري، كتاب الجهاد والسير، باب: السمع والطاعة للإمام، رقم: 2955، ج: 01، ص: 787، ومسلم، [كتاب الإمارة، باب: وجوب طاعة الأمراء في غير معصية، وتحريمها في المعصية] برقم: 4763، ص: 795، كلاهما من حديث ابن عمر -مرفوعا-.

سَيَّرِ العَدَالَةَ. (1)

ورغم وضوح هذه النصوص الدستورية ورفيها إلا أن الواقع لسير العدالة نحو الرشيد والاستقلال من ضغوط السلطة التنفيذية وأهل الجاه والغنى يكتنفه كثير من الإشكالات الواقعية.

✓ القاعدة الثالثة: (2)

القاضي أمره على السلامة، وله الحصانة ما استقام

الأصل في من يوئى القضاء أن يكون من أهل العدالة والمروعة والعلم وإذا كان كذلك، فإن أمره بني على السلامة من أي مطعن أو ريبة، فيحكم له بالظاهر، والله يتولّى السرائر.

وهذا الأمر لا بد منه؛ ليكون القاضي مَهَاب الجانب، مطاعة أحكامه، محترماً شخصه، محل ثقة الخصوم والمتنازعين، ولا عبرة بطعون الدهماء والخصوم ومن حَكَمَ عليهم القاضي، فحقدوا عليه، وكانت لهم عليه سخائم وأحقاد، لأن العادة في القضاة أنهم يعادون من الناس إلا القليل.

كما لا يحقُّ لأيِّ حاكم أو سلطان أو أمير أو متنفِّذ أن يطعن في القاضي لعدم رضوخه لمطالبه، أو انجراره وراء شهواته، أو عدم تنفيذ أوامره غير القانونية، وبهذا يكون الاستقلال الحقيقي لجهاز العدالة في دولة الحق والقانون.

وهذا المبدأ -القاضي أمره على السلامة- يبني على أصل ثابت، وهو: لا إدانة إلا بدليل، وقاعدة المصلحة والمفسدة، فإنه لا يتصور وجود قضاء عادل مستقل، وتфан في خدمة جهاز العدالة، والسير الحسن للمحاكمات والنزاعات، إلا بهذا المبدأ.

كما أن الإدانة والتهم المجردة عن الأدلة والقرائن لا عبرة بها في الشريعة ولا الفقه ولا القانون الوضعي، لأنه ظلم وفتح لباب الفساد.

وقد جاء القانون العضوي للقضاة (الجزائري) واضحا في هذا المبدأ، فورد في المادة: 29، ما يلي: (بقطع النظر عن الحماية المترتبة على تطبيق أحكام قانون العقوبات والقوانين الخاصة، يتعين على الدولة أن تقوم بحماية القاضي من التهديدات، أو الإهانات، أو السبِّ، أو القذف، أو الاعتداءات، أيا

(1) ينظر، الدستور الجزائري، مادة: 164، 165، 166، ص: 36 وما بعدها.

(2) ينظر، إبراهيم محمد الحريري، مرجع سابق، ص: 48، وظافر القاسمي، نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي، ج: 02، ص: 206.

كانت طبيعتها، والتي يمكن أن يتعرض لها أثناء قيامه بوظائفه أو بمناسبة، أو بسببها حتى بعد الإحالة على التقاعد).⁽¹⁾

وهذه الحماية من الاعتداء عليه أو تهمته، أو سبّه... عامة، سواء كانت من مواطنين، أم سلطات تنفيذية متغولة، أم متنفذين ووجهاء، فمن حق القاضي أن يكون محصّنا من كل هؤلاء، بحيث يضمن سير عمله وفق القانون، بكل سلاسة وأريحية.

غير أن الفقهاء نصّوا على بعض الاستثناءات حيث تكون التهمة راجحة، فلا يحق للقاضي حينها، أن يصدر الأحكام ولا أن يتولى القضاء بين الخصوم، منها:

- أنه لا يجوز للقاضي أن ينظر في قضاياه، ويحكم لنفسه، وكذلك قضايا أصوله أو فروعه، ولا زوجته، ولا شريكه، ولا وكيله، أو لموكله، ولا أخيه ولا عدوّه لوجود التُّهمة، ولمظنة الميل الحيف؛ ولأنه لا تقبل فيهم شهادته،⁽²⁾ لقاعدة: «كل من لا تجوز شهادته، فإنه لا يجوز قضاؤه له»⁽³⁾ وقد روي في الأثر: «لا تقبل شهادة خصم، ولا ظنين، ولا ذي إحنة».⁽⁴⁾

✓ القاعدة الرابعة:⁽⁵⁾

يوسّع على القضاة في الرّزق، ليكون لهم قوة، وعليهم حجة

هذه القاعدة رويت عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أوصى بها أبا عبيدة بن الجراح ومعاذ بن جبل بالشام، وفيها «أن انظروا رجالا من أهل العلم الصالحين من قبلكم، فاستعملوهم على القضاء، وأوسعوا

(1) ينظر، القانون العضوي للقضاة، ص: 07.

(2) ينظر، محمد الزحيلي، مرجع سابق، ج: 01، ص: 185.

(3) المرجع نفسه، ج: 01، ص: 180.

(4) أورده مالك في الموطأ - بلاغا - موقوفا على عمر بن الخطاب، برقم: 2933، ج: 02، ص: 481، وروي مرفوعا إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم بألفاظ مختلفة، عند الترمذي (2450)، ص: 848، وقال الترمذي عَقَبَهُ: ولا يصح عندنا إسناده، وقال أبو زرعة: منكر: وعَلَّتُهُ: يزيد بن زياد الدمشقي ضعّفوه. ينظر، علل ابن أبي حاتم، ج: 01، ص: 476، وابن حجر: التلخيص الحبير، ج: 06، ص: 3216، والألباني: ضعيف الترمذي، ج: 01، ص: 259.

والظنين: متهم في دينه، أو التهمة عموما، وذو الإحنة: أي صاحب الحقد والضغينة، ينظر، ابن الأثير النهاية في غريب الحديث والأثر، ج: 03، ص: 163، و ج: 01، ص: 27.

(5) ينظر، إبراهيم محمد الحريري، مرجع سابق، ص: 48، وظافر القاسمي، نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي، ج: 02، ص: 206.

عليهم في الرزق، ليكون لهم قوة، وعليهم حجة»⁽¹⁾.

وعلى هذا جرى عمل المسلمين بالتوسعة على القضاة، وتكون التوسعة عليهم بحسب أهل زمانهم، لأنهم يقومون بعمل عظيم، وبهم يقام العدل، ويساس الناس بشرع الله عند النزاع، وذلك العطاء هو نعم العون لهم على إتقان أعمالهم، والبعد عن المنافسة في جلب معاشهم وأرزاقهم⁽²⁾.

وقد بوب البخاري في صحيحه، باب: رزق الحاكم والعاملين عليها، وكان شريح القاضي يأخذ على القضاء أجراً⁽³⁾.

قال الإمام الطبري: (ذهب الجمهور إلى جواز أخذ القاضي الأجرة على الحكم، لكونه يشغله الحكم عن القيام بمصالحه، غير أن طائفة من السلف كرهت ذلك، ولم يجرّموه مع ذلك)⁽⁴⁾ وهذا محمول على من كان ذا سعة في رزقه.

ثم إن عدم التوسعة على القضاة في الأرزاق، بما يكفيهم، فيه فتح باب الفساد لهم، وطمعهم بما في أيدي الناس، وتعريضهم لأخذ الرشا من المرتشين وأهل الجاه والنفوذ، وفي ذلك ذريعة لفساد سلك العدالة بالعموم، ولذلك فمن حق القاضي، أن يكون له بيت يؤويه، ومركب هنيء ينتقل به في حاجاته، ومرتب محترم يسد حاجاته، بحسب العرف والواقع والإمكان، وقد صح عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، أنه قال: «من ولي عملاً وليس له منزلاً فليتخذ منزلاً، أو ليس له زوجة فليتزوج، أو ليس له خادم فليتخذ خادماً، أو ليس له دابة فليتخذ دابة، ومن أصاب شيئاً سوى ذلك فهو غالٍ أو سارق»⁽⁵⁾.

فإن توفر رزقه الحسن، وسُدَّت حاجته وقُضيت، ثم بعدها أخذ الرشوة، وحابى في الحكم، ودخل في الشبهات، ووسع علاقته بالتجار وأهل الوجاهة، ومارس أعمال التجارة والمضاربات = فقد أقيمت عليه الحجة أنه ليس أهلاً لهذا الشأن، فينبغي عزله.

وقد نصّت المادة: 27: من القانون العضوي للقضاة (الجزائري) بحق القاضي بتقاضي أجرا بمقام

(1) ابن السمناني، روضة القضاة وطريق النجاة، ج: 01، ص: 86.

(2) ينظر، إبراهيم الحريري، مرجع سابق، ص: 139.

(3) ينظر، صحيح البخاري: كتاب الأحكام ج: 02، ص: 702.

(4) ينظر، ابن حجر، فتح الباري، ج: 13، ص: 150.

(5) أخرجه أحمد في مسنده، برقم: 18017، من حديث المستورد القُرشي، مرفوعاً، ج: 29، ص: 546، وهو حديث صحيح، وإن كان في إسناده ابن لهيعة، فقد توبع من الأوزاعي، كما عند أبي داود وغيره، وللحديث عدة طرق وروايات، ينظر تخرّجها المفصل في التعليق على المسند، ج: 29، ص: 544.

منصب القضاء، وجاء فيها: (يتقاضى القضاة أجره تتضمن المرتب والتعويضات (و) يجب أن تسمح نوعية هذه الأجرة بضمان استقلالية القاضي، وأن تتلاءم مع مهنته).⁽¹⁾

✓ القاعدة الخامسة: (2)

تجارة القضاة لهم مفسدة، وللرعية مهلكة

الأصل أن يكون القاضي متفرغاً لخطة القضاء؛ لأن النظر في قضايا الناس وخصوماتهم يتطلب راحة نفسية، واستجماعاً ذهنياً، وتفكيراً دؤوباً في نوازل القضاء اليومية، والاشتغال مع ذلك بالتجارة والأعمال المالية الحرة يُعكِّر ذاك الصَّفْو، مع ما قد يصاحب الاشتغال بالتجارة التعرض لمساومات وإغراءات ومحاباة؛ لذلك كانت مفسدتها شبه متحققة على القاضي وعلى الناس؛ لأن الرعية ستصير نظرهما للقاضي التاجر بعين التنقص والازدراء، أو الطمع في ميله لمن ينتفع في صفقات أعماله الحرة، وحينها لا يبقى لمنصب القضاء هيئته.

ومن هنا فقد رُوي عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه قال للقاضي شريح: «لا تُشار، ولا تضار، ولا تشتري، ولا تبع، ولا ترتش...».⁽³⁾

وقد تقدم في القاعدة الرابعة بأنه ينبغي أن يوسع على القضاة في رزقهم، فإن كان الأمر كذلك، فأبي داع لا تجارهم، وهم قد كُفوا المؤنة؟

وهذا الذي أدركته الدول الراشدة المعاصرة، فنصت قوانينهم على ذلك بصرامة، بل يجب في بعض القوانين لزوم التصريح بممتلكاته عند تنصيبه، بل وحتى ممتلكات بعض أقاربه! وإن صرح بتصريحات كاذبة فإنه يعرض نفسه لعقوبات جزائية صارمة وشديدة.

(1) القانون العضوي للقضاة، ص: 07

(2) ينظر، إبراهيم الحريري، مرجع سابق، ص: 143، وعبد الكريم زيدان، مرجع سابق، ص: 51.

(3) أورد هذا الأثر الحافظ بن عساكر في تاريخ دمشق - بسنده إلى عمر - معناه صحيح وهو من مליح النصح والحكمة، غير أن في سنده مجهول، إذ إن حاتم بن قبيصة المهلبي قال: حدثني شيخ من كنانة! ولا يدري من هذا الشيخ، وقد حاول ابن عبيدة الراوي عن المهلبي أن يزيل هذا الإشكال، فقال عن حاتم المهلبي: وكان صحيح الخبر، صادق، لا يأخذ العلم إلا من معادنه، ينظر، ابن عساكر، تاريخ دمشق، ج: 02، ص: 459.

وقوله: «لا تُشار» بتخفيف الراء وتثقلها، أي لا تفعل بغيرك شراً، ينظر، ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، ج: 02، ص: 459.

وقد نص القانون للقضاة (الجزائري) في عدة نصوص قانونية تتساق مع ما ذكر آنفا، وقد أحصيتها فوجدتها: خمسة نصوص واضحة، في المواد: 17، 18، 22، 24، 62، وهي كفيلة بضبط هذه المسألة، لو فعلت حقا، ويبقى المعوّل في النهاية على التطبيق، إذ التنظير وحده لا يكفي، والنصوص حسب ترتيبها، كالآتي:

(17): (يمنع على القاضي ممارسة أية وظيفة أخرى عمومية كانت أم خاصة تُدرّ ربحا، غير أنه باستطاعته ممارسة التعليم والتكوين طبقا للتنظيم المعمول به بترخيص من وزير العدل، (و) يُمكن القاضي، ودون الحصول على إذن مسبق، القيام بأعمال علمية، أو أدبية، أو فنية، لا تتنافى مع صفة القاضي).

(18): (يمنع على كل قاض -مهما كان وضعه القانوني- أن يملك في مؤسسة، بنفسه، أو بواسطة الغير، تحت أيّ تسمية، مصالح يمكن أن تشكل عائقا للممارسة الطبيعية لمهامه، أو تمس باستقلالية القضاء بصفة عامة).

(22): (يتعين على القاضي، في حالة وجود مصالح مادية لأحد أفراد عائلته إلى الدرجة الثانية من القرابة، بدائرة اختصاص الجهة القضائية التي يعمل بها، أن يخطر بذلك وزير العدل، ليتخذ عند الاقتضاء كل التدابير اللازمة لضمان حسن سير العدالة).

(24): (يكتب القاضي -وجوبا- تصريحاً بالملكات، في غضون الشهر الموالي لتقلده مهامه، وفقا للكيفيات المحددة في التشريع والتنظيم المعمول بهما).

(62): (تعتبر أخطاءً تأديبية جسيمة، لاسيما ما يأتي:

- عدم التصريح بالملكات بعد الإعدار.
- التصريح الكاذب بالملكات.
- ممارسة وظيفة عمومية، أو خاصة مرّجة، خارج الحالات الخاضعة للترخيص الإداري المنصوص عليه قانونا).

✓ القاعدة السادسة: (1)

ما أهدي إلى القاضي لمنعيه ومنصبه فهو رشوة وسحت، ويُردّ إلى الخزينة العمومية

(1) ينظر، معلمة زايد، ج: 26، ص: 429.

الأصل في الهدية أنها حسنة، وتدل على كرم الطبع، ورهافة الحسّ، وحسن الخلق، وهي تزيد في الوصل والمحبة، كما قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «تَهَادُؤُا تَحَابُّوَا»⁽¹⁾ ويستحب لمن أُهْدِيَ له شيء أن يقبله؛ جبراً لخاطر المهدي، ويحسُنُ بمن أُهْدِيَ إليه شيء أن يُثِيبَ عليه بأفضل منه، فقد كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: يقبل الهدية ويثيب عليها.⁽²⁾

غير أن الهدايا للولاة والعمال والموظفين - وخاصة القضاة - تدخلها شوائب كثيرة، وهي تَشِيءُ بأن المهدي يريد أن يقضي مصلحة من القاضي بهديته تلك، وخاصة إذا لم تكن به علاقة سابقة، ولا معرفة قديمة، ولا تبادل هدايا قبل ترسيمه في خطة القضاء، ولذلك قال ربيعة الرأي⁽³⁾: (الهدية ذريعة الرِّشْوَةِ، وَعَلَمَةُ الظلمة).⁽⁴⁾

وحال الناس في هداياهم للقضاة صنفان: الأول: إما أن يقصد بذلك أن يميل القاضي له حال النزاع في مُحَاكَمَةٍ مع خصمه، فيبطل الحق، ويحق الباطل فهذا حرام بالاتفاق، والثاني: من ليس له مصلحة آنية بالقاضي إلا أنه يتذرع بتلك الهدية أن يربط علاقة مع القاضي، حتى إذا لزمته مصلحة أو محاكمة أو نزاع طلب من القاضي أن يحكم لصالحه، ليسابق المعروف والمنّة التي أسداها له، وهذا يعامل بنقيض قصده، وتُسَدُّ ذريعة هذا الباب، ويقال: أن ما قدّمه سحتٌ ورشوة، وإن كانت دون الأولى.

والرِّشْوَةُ لغة، -بكسر الراء وضمها- جمع: رُشَاءٍ، ورِشَاءٍ، وهي: ما يعطى لقضاء مصلحة⁽⁵⁾ وهي كذلك: ما يعطيه الشخص للقاضي أو غيره ليحكم له، أو يحمله على ما يريد⁽⁶⁾ واصطلاحاً: (ما يُعطى لإبطال حق، أو لإحقاق باطل).⁽⁷⁾

(1) أخرجه البخاري في الأدب المفرد، برقم: 594، من حديث أبي هريرة، مرفوعاً، ص: 208.

(2) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: الهبة، باب: المكافأة على الهبة، برقم: 2585، من حديث عائشة، مرفوعاً، ج: 01، ص: 704.

(3) هو: ابن عبد الرحمن قُرُوءُخ التَّيْمِي، المشهور ب: ربيعة الرأي، المدني، كان من أئمة الاجتهاد، ثقة، من أوعية العلم، بصيراً بالرأي، من حفاظ الحديث، لكنه اشتهر بالفقه، وكان مالك إذا تذكره، قال: (ذهبت حلوة الفقه منذ مات ربيعة)! توفي بالمدينة -على الراجح- سنة: 136هـ، ينظر، الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج: 06، ص: 92، والزَّركلي، الأعلام، ج: 03، ص: 17.

(4) السبكي، فتاوى السبكي، ج: 01، ص: 205.

(5) ينظر، ابن منظور، لسان العرب، مادة: رشا، ج: 14، ص: 322.

(6) ينظر، الفيومي، المصباح المنير، ص: 288

(7) الموسوعة الفقهية الكويتية، ج: 22، ص: 220.

وبين الرشوة والسحت خصوص وعموم، فكل رشوة سحت، وليس كل سحت رشوة، فالسحت أعم. (1)

ويزداد منع الهدية للقاضي تأكيداً، إذا كانت من أحد الخصمين؛ إذ فيها تهمة المحاباة (2) فإن ثبت أن القاضي قبل الهدايا والرشا، فإنه يترتب على ذلك عقوبة جزائية. (3)

إلا أن هناك حالة قد تكون استثنائية، فيمكن أن يدخلها الاجتهاد في رده المال لمن أعطاه للقاضي، وذلك في حالة ثبت للمحققين أن المهدي أكره على دفع ذلك المال، وهُدِّد إن لم يعطه فسيضيع حقه، ويُكر به، وخاصة إذا كانت هناك أموال معتبرة، أو مصالح ضرورية سيحرم منها، ك: إخراجها من بيته، أو فصله من وظيفة، أو إيداعه السجن... وغير ذلك من الصور والقضايا التي يمكن أن تحدث في الواقع، هذا من الناحية الشرعية والفقهية.

أما من جهة القانون، فإنها تُحجَّز مطلقاً لصالح الدولة، لأنه كان يجب على من قدم الهدية أن يبلغ عن ذلك الابتزاز، فإن ادَّعى عدم علمه بحيثيات القانون والتبليغ، فإنه لا يعذر جاهل بالقانون (4) وفي هذا حسم لذريعة الفساد، وسدُّ لثغرتة، وقطع لوسائله.

✓ القاعدة السادسة: (5)

لقاضي المظالم أن يرُدَّ ما أخذه -عسفاً- (2) الحكام والولاة وينفد ما عجز منه الحسبة

(6)

مهما كان نظام القضاء نزيها عادلا، وكانت هيئة الاحتساب قائمة بدورها في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والأخذ على يد المفسدين، إلا أن هناك بعض القضايا لا يستطيع البث فيها، أو إرجاع الحقوق إلى أهلها القضاة والمحتسبون، وخاصة فيما يتعلق ببعض المسائل الحقوقية الخاصة، أو

(1) ينظر، الموسوعة الفقهية الكويتية، ج: 22، ص: 220.

(2) ينظر، زيدان، مرجع سابق، ص: 54.

(3) ينظر: ابن نجيم، الأشباه والنظائر، ص: 132، ومحمد صدقي آل بورنو، موسوعة القواعد الفقهية، ج: 01، ص: 150.

(4) ينظر، القانون المتعلق بالوقاية من الفساد ومكافحته (الجزائري)، المواد: 25، 26، 27، 28، 32، ص: 11، 12، 13، وقانون العقوبات (الجزائري) القسم الثاني: الرشوة واستغلال النفوذ، مواد: 126 إلى 134، ص: 55 وما بعدها.

(5) ينظر، إبراهيم الحريري، مرجع سابق، ص: 181.

(6) العسف: السير بغير هداية، والأخذ على غير طريق، وعسف فلاناً فلاناً عسفاً، أي ظلمه، وسلطان عسوف، أي: ظلم، ابن منظور، لسان العرب، ج: 09، ص: 245.

العامة، وهذه لا يتولى النظر فيها الولاية التنفيذيون، لأن الظلم فيها قد يقع منهم على بعض الرعية، وهنا فلا بد أن يتحول النظر فيها إلى هيئة خاصة، لها سلطة واسعة في النظر والتحقيق ورد الحقوق للمستحقين، وهذه الهيئة عُرفَتْ في تاريخ المسلمين بـ: "قضاء المظالم" أو "ديوان المظالم". وهي: هيئة قضائية تختص بالنظر في الأمور المهمة والصعبة والخطيرة التي يعجز عنها القضاة والحسبة. (1)

والمظالم، هي: الحقوق التي أُخذت ظلماً، (2) قال ابن العربي: (...وأما ولاية المظالم فهي ولاية غريبة أحدثها من تأخر من الولاية لفساد الولاية، وفساد الناس، وهي عبارة عن كل حكم عجز عنه القاضي، فينظر فيه من هو أقوى منه يداً، وذلك أن التنازع إذا كان بين ضعيفين قوى أحدهما القاضي، وإذا كان بين قوي وضعيف، أو قويين، والقوة في أحدهما بالولاية، كظلم الأمراء والعمال، فهذا نصب له الخلفاء أنفسهم). (3)

ولا ريب بأن الظلم من الولاية والحكام أشدّ وطئاً، وأبعد أثراً، وأعمق ضرراً، وهو أبشع وأنكر من وقوعه من أفراد الرعية، إذ ينبغي على الولاية أن يكونوا قدوة في العدل وحفظ الحقوق، فإن وقع منهم ضد هذا المقصد، فإن ذلك مؤذن بفساد عريض، ومن هنا وجب أن يُسدَّ هذا الباب، ولا سبيل لذلك إلا بهيئة مستقلة عليا، تكون لها صلاحيات موسعة، وبإمكانها النظر في المظالم، ولو كانت متعلقة بالمسؤولين الكبار في الدولة.

وقد كان في رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في هذا أسوة حسنة، فقد صح عنه، أنه بينما كان يقسم شيئاً إذ أكب عليه رجل، فطعنه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بعرجون كان معه، فصاح الرجل، فقال له رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «تعال استتقد»، (4) قال: بل عفوت يا رسول الله» (5) وثبت عنه أيضاً، أنه قال: «من أخذت له مالاً فهذا مالي فليأخذ منه، ومن جلدت له

(1) ينظر، محمد الزحيلي، دراسات فقهية معاصرة، ج: 05، ص: 165.

(2) المرجع نفسه، ص: 169.

(3) ابن العربي، أحكام القرآن، ج: 04، ص: 61.

(4) الاستقادة: هي القصاص: يقال: استقاد فلان من فلان، أي، اقتص منه، ينظر، ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث الأثر، ج: 03، ص: 08.

(5) أخرجه أحمد في مسنده، برقم: 11229، ج: 17، ص: 327، وأبو داود في سننه، كتاب، الديات، باب: القَوْد من الضربة، وقصّ الأمير من نفسه، برقم: 4536، ص: 957، كلاهما من حديث أبي سعد الخذري، مرفوعاً، وفي سننه عبيدة بن مسافع (مجهول) إلا أن له شاهداً عند النسائي في المجتبى، من حديث عمر بن الخطاب، قال: رأيت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يُقَصُّ من نفسه، النسائي: برقم: 4777، كتاب القسامة، باب: القصاص من السلاطين، ص: 1078، وسند النسائي-هذا- جيد،

ظهراً فهذا ظهري فليقتص منه!». (1)

وحاشاه - بأبي هو وأمي - أن يجلد ظهراً، أو يأخذ مالا، ظلماً وقهراً، ولكنه أراد أن يُعلم أمته كيف يكون العدل، ورد الحقوق، وإنصاف المظلوم، كيف لا، وقد صح عنه أنه قال: «كيف تُقَدَّس أُمَّةٌ لا يُؤخذ لضعيفها حقُّه من شديدهم». (2)

وقد كان المسلمون سباقون في العمل بقضاء المظالم، حتى على الخلفاء والحكام وولايتهم، فحكى الطبري قصة عجيبة، فقال: (... عن مسوَر بن مساور، قال: ظلمني وكيل للمهدي، (3) وغصبني ضيعة لي، فأتيت سلاًماً صاحب المظالم، فتظلمت منه، وأعطيته رقعة مكتوبة، فأوصل الرقعة إلى المهدي، وعنده عمه العباس بن محمد، وابن عاتية، وعافية القاضي.

فقال لي: اذنه، فدنوت، فقال: ما تقول؟ قلت: ظلمني! قال: فترضى بأحد هذين؟ قلت: نعم، قال القاضي: فادئ مني، فدنوت منه حتى الترتق بالفرش، قال: تكلم، قلت: أصلح الله القاضي، إنه ظلمني في ضيعتي، هذا، فقال القاضي: ما تقول يا أمير المؤمنين؟ قال: ضيعتي، وفي يدي، قلتُ (مسور): أصلح الله القاضي، سلته: صارت الضيعة إليه قبل الخلافة، أو بعدها؟ فسأله القاضي: ما تقول يا أمير المؤمنين؟ قال: صارت إلي بعد الخلافة! قال القاضي: فأطلقها له! قال أمير المؤمنين: قد فعلت! فقال العباس بن محمد: والله يا أمير المؤمنين، لهذا المجلس أحب إلي من عشرين ألف درهم). (4)

والمظالم أنواع كثيرة، فمنها: المتعلق بالأنفس، والأموال المنقولة، والعقارات، والحقوق العامة،

فالحديث: حسن لغيره، بهذا الشاهد - والله أعلم - ينظر، شعيب الأرنؤوط ورفاقه، التعليق على مسند أحمد، ج: 17، ص: 327، وما بعدها، وبشار عواد معروف، تحرير تقريب التهذيب، ج: 02، ص: 425.

(1) ذكره ابن سعد في طبقاته الكبرى، برقم: 2195، ج: 02، ص: 223، في حديث طويل، من حديث الفضل بن عباس، في قصة، إلا أن في سنده مجهولاً، حيث قال: أخبرنا كثير بن هشام، قال: أخبرنا جعفر بن برقان، قال: حدثني رجل من أهل مكة (مجهول) والحديث معناه صحيح، إلا أنه ليس في شيء من دواوين السنة.

- وكثير بن هشام، هو: أبو سهل الرُّقي، الكِلَابي، نزيل بغداد (ثقة).

- وجعفر بن برقان، هو: أبو عبد الله الكِلَابي، (ثقة) إلا أن أحاديثه عن الزهري مضطربة، وهذا ليس منها، ينظر الذهبي، ميزان

الاعتدال، ج: 01، ص: 403، وابن حبان، الثقات، ج: 09، ص: 26.

(2) أخرجه ابن ماجه في سننه، كتاب: الفتن، باب: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، برقم: 4010، ص: 694.

(3) هو: محمد بن المنصور (المهدي) من خلفاء العباسيين، كان جواداً معطاءً، محبباً إلى الرعية، مليح الشكل، شجاعاً، معادياً لأهل الكلام والزندقة! وكان غارقاً في بحر اللذات، واللهو والصيد، ولكنه خائف من الله، معادٍ لأهل الضلالة، حنقٌ عليهم، كثير التولية والعزل بغير كبير سبب، ويباشر الأمور بنفسه! ولد سنة 127هـ، وتوفي سنة: 169هـ، بعدما ملك عشر سنين، ينظر، الذهبي، سيد أعلام النبلاء، ج: 07، ص: 403، وابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج: 06، ص: 32 وما بعدها.

(4) تاريخ الطبري، ج: 08، ص: 173.

كأرزاق المواطنين والعمال، والجور في جباية الأموال ومراقبة العمال والموظفين، وكل من له ولاية الدولة وارتكب ظلماً، أو من أفراد الرعية من أصحاب النفوذ والقوة والسيطرة، أو المظالم المعنوية كالتدفع والشتم والإهانة، أو المادية، كالغصب، وغيرها. (1)

وقد كان الفقه الإسلامي سبّاقاً في ابتكار هذا النوع من القضاء، ولم يكتشفه الغرب إلا في القرن الأخير من عصرنا، على ثغرات واضحة في أعماله في الواقع.

وقضاء المظالم يشبه ما يعرف في عصرنا بالقضاء الإداري، وهيئات الرقابة ومكافحة الفساد، على فروق كثيرة بينهما، منها: (2)

1. أن نظرة القاضي الإداري على المنازعات الواقعة من قبل الأفراد على الحكومة ورجالها، أما قضاء المظالم فهو إلى جانب ذلك، ينظر في عمل القضاة والحسبة فيما يعجزون عنه من تنفيذ الأحكام.

2. لا يتوقف نظر قاضي المظالم على إقامة الدعوى، بل بإمكانه أن يبحث عن المخالفة بنفسه.

3. أن القضاء الإداري تابع لجهاز العدالة، بينما قضاء المظالم هيئة مستقلة، بإمكانها حتى محاسبة ومراقبة وزير العدل ورئيس الجمهورية، ولا يمكن عزلها إلا بموجب واضح.

وللأسف لا وجود - الآن - لقضاء المظالم كهيئة مستقلة في أي من الدول العربية والإسلامية المعاصرة، إلا في المملكة العربية السعودية، بما يعرف بديوان المظالم، على ثغرات كثيرة في نصوصه القانونية، وأما في الناحية الواقعية ففيه كثير من الإشكالات.

ومن المواد القانونية التي تُفرغ هذا النظام من محتواه، المادة: 14: ونصها: (لا يجوز لمحاكم ديوان المظالم النظر في الدعاوى المتعلقة بأعمال السيادة!) من أحكام داخلية في ولايتها، أو ما يصدره المجلس الأعلى للقضاء، ومجلس القضاء الإداري من قرارات) (3) فإذا كانت هناك كل هذه القيود، والاستثناءات، والمعاني الفضفاضة مثل: (أعمال السيادة) فأَيُّ قيمة لهذا الديوان أصلاً؟! (4)

✓ القاعدة الثامنة: (4)

(1) ينظر، محمد الزحيلي، المرجع السابق، ج: 05، ص: 185.

(2) ينظر، إبراهيم الحريري، مرجع سابق، ص: 180.

(3) ينظر، نظام المظالم السعودي، المادة: 14.

(4) ينظر، إبراهيم الحريري، مرجع سابق، ص: 72.

أن يُخطئ القاضي في العفو خيرٌ من أن يخطئ في العقوبة

قضايا الناس التي تُعرض على القاضي كثيرة ومتزاخمة ومتنوعة، فمنها الهينة السهلة، وفيها ما يتعلق بأمور شخصية، ومنها ما يتعلق بحقوق عادية، إلا أن بعض القضايا تتعلق بمسائل عظام تتصل بدماء الناس وأعراضهم وأبشارهم، فهذه لا بُدَّ على القاضي أن يتنبَّت فيها، ويقبِّب النظر، ويتحرَّى الأدلة والقرائن، ويوسِّع الاستشارة، ويؤجِّل البتَّ فيها إلى أن يقرب اجتهاده من الحقيقة الواضحة، فإن ارتاب أو تردَّد، فالأصل أن يُعمل قواعد البراءة الأصلية، وبراءة الذمة، وأصل عصمة الدماء والأعراض، درأً للحدود بأدنى شبهة، لأنه إن أخطأ في العفو سهَّل الاستدراك، وإن أخطأ في العقوبة لم يمكن تلافي آثارها وأوزارها.

وهذا الأصل معمول به عند جميع الفقهاء، وحتى في القضاء المعاصر، فالأصل في المتهم أنه بريء حتى يأتي ما يثبت إدانته.

وقد رويت في هذا المعنى عدة أحاديث نبوية، عمل بها القضاء في تاريخ الإسلام، وإن كان في أسانيدها كلام، منها حديث: «ادرؤوا الحدود بالشبهات ما استطعتم»⁽¹⁾ وحديث: «ادرؤوا الحدود عن المسلمين ما استطعتم، فإن كان له مخرج، فخلُّوا سبيله، فإن الإمام أن يخطئ في العفو خير من أن يخطئ في العقوبة»⁽²⁾.

وهذا أمر معقول المعنى، إذ لو أُخذَ المتهَمون بالظنَّة والقرائن، وخاصة في الأمور العظيمة لأزهقت

(1) لم يرد بهذا اللفظ في شيء من الكتب التسعة، ولا دواوين السنة المعتبرة، وإنما رواه الأمام أبو حنيفة في مسنده، برقم: 12، ج: 01، ص: 184، بسند فيه مقال، إلا أنه ورد عند ابن ماجه في سننه، كتاب الحدود، باب: الستر على المؤمن، ودفع الحدود بالشبهات، برقم: 254، ص: 446، بلفظ: «ادفعوا الحدود ما وجدتم له مدفعا» وهو ضعيف جداً، من أجل: إبراهيم بن الفضل المخزومي المقرئ، قال فيه الذهبي: شيخ مدني ضعيف، بل قال ابن معين: ليس بشيء، وقال النسائي: متروك، ينظر، الذهبي، ميزان الاعتدال، ج: 01، ص: 87.

(2) أخرجه الترمذي- بهذا اللفظ- في جامعه، كتاب: الديات، باب: ما جاء في درء الحدود من حديث عائشة مرفوعاً، برقم: 1485، ص: 623، وقد ضعفه الترمذي نفسه، من أجل يزيد بن زياد الدمشقي، وقد وردت له شواهد كثيرة عند الدارقطني والبيهقي والحاكم وابن أبي شيبة، لكنها كلها واهية لا يصح ميا شيء، والخلاصة أن الحديث لا يصح مرفوعاً ولا موقوفاً، ينظر، الألباني: إرواء الغليل، ج: 07، ص: 344، ج: 08، ص: 25، وسلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة، ج: 01، ص: 671.

فإن قيل: كيف يستدل الفقهاء به ويعمل به القضاة في كل تاريخ المسلمين، بل وقد عمل به الصحابة، ولم يصح فيه شيء؟! قيل: عدم صحة الأسانيد التي وصلتنا، لا يلزم منه عدم صحة المعنى الوارد فيه، فقد تكون له طرق لم تصلنا، وعمل المسلمين بذلك يدل على أن للحديث أصلاً، ثم إن هذه القاعدة تندرج تحت أصول وقواعد كلية مسلمة في الشريعة، كعصمة الدماء، ودفع الضرر، والنهي عن اتباع الظن والهوى، وغيرها -فليتأمل-.

أرواح، واتخذها الحكام الفاسدون، والقضاة الراضحون لأوامرهم ذريعةً لتصفية خصومهم، وكم حدث هذا قديماً وحديثاً.

فإن تسرع القاضي وحكم بالشبهة والظن، ثم تبين أنه أخطأ، في حد أو قصاص... فهل يلزمه شيء، من ترتب عقوبة أو دية أو عزل؟

الجمهور على أن لا يلزمه شيء من ذلك، وأنَّ خطأه يتكفَّل به بيت مال المسلمين، لقاعدة: (خطأ القاضي في بيت المال) ⁽¹⁾ بينما ذهب المالكية، إلى أن القاضي إن أخطأ في القصاص فعليه الدية ويُؤدَّب، على تفصيل وتفريعات ذكروها ⁽²⁾ والمسألة اجتهادية، محتملة.

وأما إن أقر القاضي بأنه تعمَّد ذلك، فحكم بجور، أو محاباة، أو انتقام، فقد سقطت عدالته، ووجب عزله، وعُزِّم. ⁽³⁾

✓ القاعدة التاسعة:

من لم يجن يطالب بجناية من جنى، ⁽⁴⁾ ولا يؤخذ أحدٌ بجريئة ⁽⁵⁾ أحد

⁽⁴⁾⁽⁵⁾ كان أهل الجاهلية إذا قتل منهم قتيل = يَفْنُونَ قبيلة القاتل كلها! فجاء الإسلام بتشريع القصاص، وأنه: ﴿الَّذِينَ يَزِرُّ وَازِرَةً وَزَرَ أُخْرَى﴾ [النجم: 38] وأنه لا يؤخذ أحدٌ بذنب أحد مطلقاً، سواء أكان في الدماء، أو الأعراس، أو الأموال، وأن الجاني فقط من يحاسب على جنايته، وأن لا يُمسَّ أهله ولا قرابته، ولا أصحابه بسوء، مادي أو معنوي.

بل وسَّع الإسلام في حفظ حقوق غير الجناة، ولو كان أقاربهم وعشرتهم كذلك، حتى في الهجاء، فقال صلى الله عليه وآله وسلم: «إن أعظم الناس فرية لرجل هجى رجلاً = فهجى القبيلة بأسرها». ⁽⁶⁾

(1) ينظر، محمد الزحلي، القضاء الشرعي، القواعد والضوابط، ج: 01، ص: 105.

(2) ينظر، القرافي، الذخيرة، ج: 01، ص: 143.

(3) ينظر، ابن السماني، روضة القضاة، ج: 01، ص: 157.

(4) ينظر، السبكي، الأشباه والنظائر، ج: 02، ص: 303، وابن الملقن، الأشباه والنظائر، ج: 01، ص: 441.

(5) الجريرة: الذنب والحيانة، ينظر، الفيروز آبادي، القاموس المحيط، ج: 01، ص: 364.

(6) أخرجه ابن ماجه في سننه، كتاب: الأدب، باب: ما كره من الشَّعر، برقم: 3761، من حديث سعد بن أبي وقاص، مرفوعاً، ص: 648.

وقال أيضا: «إن أشدَّ الناس عُتْوًا⁽¹⁾ رجل ضرب غير ضاربه، ورجل قتل غير قاتله». (2)

واقْتل يوما غلامان، غلام من المهاجرين، وغلام من الأنصار، فقال المهاجري: يا للمهاجرين، وقال الأنصاري: يا للأنصار! فخرج رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، فقال: «أدعوى الجاهلية؟! فقالوا: لا والله، إلا أن غلامين كَسَعَ⁽³⁾ أحدهما الآخر، فقال: لا بأس، لينصر الرجل أخاه ظالما أو مظلوما، فإن كان ظالما فلينهه، فإن له نصرة، وإن كان مظلوماً فلينصره». (4)

فإن كان هذا الأمر مستقبحا، ومن أفعال الجاهلية، ولا يليق بأحد الرعية مع بعض، فنظام القضاء أولى أن يَزَوَّرَ عنه، وينبذ كل مؤاخذه لغير الجاني بالعراء، فلا ينظر القاضي حيث المحاكمة لا إلى: لون، ولا جنس، ولا دين، ولا انتماء، ولا قبيلة، ولا عرق، ولا حزب، ولا اتجاه سياسي، بل يحاسب الفرد مجرداً من كل ذلك، فإن كان بريئاً غير مدان بجرم ولا مخالفة=فهو بريء له كامل الحقوق المادية والمعنوية، بغض النظر عن تلك العلائق.

وهذا الآن من الناحية النظرية شبه مسلم في السياسة الدولية، وقوانين حقوق الإنسان، لكنه إلى زمن قريب أبيد عشرات الناس لديهم، كما فعل هتلر باليهود في المحرقة، وكما فعل الأمريكان من قبل بالهنود الحمر، وكما أبيد الآلاف من الأكراد في العراق وغيرها، وكما اضطهد السود في غير ما بلد - فقط - من أجل لون بشرتهم، وهكذا.

✓ القاعدة العاشرة: (5)

يجب الإسراع في حسم الدعاوى قدر الإمكان، والتماطل في ذلك - بلا سبب معتبر - ظلم، وهو من أسباب العزل

لاشك بأن كل نازلة عُرضت على القاضي فإنه يتعلق بها حق أو واجب، والأصل أن يسرع القاضي في حسم الدعاوى، بعد النظر المتبصر في كل ملابساتها ولا يجوز له تأخير البت فيها إلا لضرورة، ولذلك فقد ذكر الفقهاء أن من تماطل في ذلك من القضاة فإنه يتعرَّض للمساءلة والعقوبة،

- (1) العُتْوُ: التجبُّر والتكبر، وقد عتا عتواً فهو عاتٍ، ينظر، ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، ج: 03، ص: 181.
- (2) أخرجه الحاكم في مستدركه، من حديث عائشة، مرفوعاً، برقم: 8024، ج: 04، ص: 389، وقال الذهبي: صحيح.
- (3) الكَسَعَ: الضرب من أسفل، ينظر، ابن الأثير، النهاية، ج: 04، ص: 173.
- (4) أخرجه أحمد في مسنده، من حديث جابر - في قصة - برقم: 14467، ج: 22، ص: 357.
- (5) ينظر، ابن عابدين، رد المختار، ج: 05، ص: 423، ومجلة الأحكام العدلية، ص: 371، وزيدان، مرجع سابق، ص: 66.

فقال ابن عابدين: (...القاضي بتأخير الحكم يأثم، ويعزَّر، ويُعزَل... فلا يجوز له تأخير الحكم بعد وجود شرائطه، إلا في ثلاث: الريبة، ولرجاء صلح أقارب وإذا استمهل المدَّعي).⁽¹⁾

ويعتبر التماطل في حسم القضايا من التعسف الذي تأباه أصول الشريعة وقواعدها العامة،⁽²⁾ إذ هو إضرار بالغير، والأصل أن: (الضرر يزال)⁽³⁾ و «لا ضرر ولا ضرار».⁽⁴⁾

ويزداد ذلك التماطل قبحا إن كان بغرض التشفي والانتقام من بعض الأشخاص الذين بينهم وبين القاضي حسائف وسوابق وحزازات شخصية، أو بغرض الابتزاز ليضطر صاحب الدعوى أن يدفع رشوة، فهذه جريمة يعاقب عليها القانون.

لذلك فيجب على ولي الأمر الذي يعمل القضاة تحت مسؤوليته كوزير العدل، أو قاضي المظالم من دوام المراقبة على القضاة، ومتابعة القضايا، وتلقِّي شكاوى واحتجاجات المواطن الذي يُتضرر بالتماطل في حسم قضيته، يقول ابن فرحون⁽⁵⁾ في تبصرته: (وينبغي للإمام أن يتفقد أحوال القضاة، فإنهم قوام أمره، ورأس سلطانه، وكذلك قاضي الجماعة ينبغي له أن يتفقد قضاته ونوابه، ويتصفح أفضيتهم، ويراعي أمورهم وسيرتهم في الناس).⁽⁶⁾

وقد أخذت بمبدأ الإسراع في المحاكمة العادلة معظم القوانين في الدول القانونية المعاصرة، وقد جاء (العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية صريحاً في مادته: 14، الفرع الثالث، ص: 06، ج:، وفيه (...أن يحاكم المتهم دون تأجيل لا مبرر له).⁽⁷⁾

(1) ابن العابدين، رد المختار، ج: 05، ص: 423.

(2) ينظر، فتحي الدريني، نظرية التعسف في استعمال الحق في الفقه الإسلامي، ص: 227.

(3) ينظر، المرادوي، التخبير شرح التحرير في أصول الفقه، ج: 08، ص: 3846.

(4) أخرجه أحمد في مسنده، من حديث بن عباس، برقم: 2865، ج: 05، ص: 55، وابن ماجه في سننه، كتاب الأحكام، باب: من بنى في حقه ما يضر بجاره، برقم: 2340، ص: 414، وفي سننه، جابر الجعفي: ضعيف، كما في الميزان، ج: 01، ص: 211، إلا أن للحديث شواهد ومتابعات، فهو حسن - إن شاء الله - ينظر، الألباني: إرواء الغليل، ج: 03، ص: 408، والتعليق على مسند أحمد، ج: 05، ص: 55..

(5) هو: إبراهيم بن علي، ابن فرحون، عالم باحث قاضٍ فقيه، ولد ونشأ ومات في المدينة المنورة، وهو مغربي الأصل، من شيوخ المالكية، تولى القضاء بالمدينة المنورة، وله عدة مصنفات، أشهرها: تبصرة الحكام في أصول الأفضية ومناهج الأحكام، وشرح جامع الأمهات لابن الحاجب، توفي سنة: 799هـ، عن نحو 70 عاماً، ينظر، الزركلي، الأعلام، ج: 01، ص: 52.

(6) ابن فرحون، تبصرة الأحكام في أصول الأفضية ومناهج الحكام، ج: 01، ص: 87.

(7) ينظر، العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية، ص: 06، وقد وقعت الجزائر على هذا العهد، الذي صدر سنة: 1966.

وقد أخذ القانون الجزائري الجزائري بهذا المبدأ في كثير من نصوصه القانونية، سوء ما تعلق بالجنح أو الجنايات أو المخالفات، أو القضايا الشخصية المتعلقة بدعاوى الأفراد.

وفي ذلك مصالح عامة وخاصة، فمنها: (1)

1. سرعة المحاكمة تكفل وتضمن مصلحة المجتمع، بحيث يكون ردع الجناة واطمئنان الناس لوجود عقوبات زاجرة سريعة.

2. أن تُردَّ الحقوق لأهلها في أسرع وقت ممكن.

3. أحيانا يكون المتهم بريئا، وطول المحاكمة يضر به وبسمعته، وبأفراد أسرته، وبعمله ومصدر رزقه، وخاصة إن كان أوقف عن العمل، أو أودع السجن الاحتياطي.

4. شعور المحني عليه، أو ذويه بالارتياح وعدم التفكير في الانتقام.

5. وقد يحدث بسبب الإطالة، وفاة شاهد جوهري وأساسي في الدعوى، أو مرضه، أو سفره، أو نسيانه للواقع المراد سماع شهادته حولها.

✓ القاعدة الحادية عشرة: (2)

مراجعة القاضي الحق خير من التماذي في الباطل

الأصل أن يحكم القاضي بالكتاب ثم السنة، ثم بما اتفق عليه الصالحون، ثم يختار باجتهاده، فإن كان هناك تقنين فهو مُلزَمٌ به، وليسدّد وليقارب قدر المستطاع، ويجتهد في طلب الحق وله أجر، لكن حكمه لا يجيل الأمور عما هي عليه. (3)

فإن كان حكمه وافق الحق والواقع، فالحمد لله، وأما إن تبين أنه أخطأ، أو ظهرت أدلة أخرى في القضية فعليه -وجوبا- أن يراجع ويعيد النظر، والأصل في ذلك قول سيدنا عمر لأبي موسى الأشعري في رسالة القضاء: (ولا يمنعك قضاء قضيت به بالأمس فراجعت نفسك فهديت فيه لرشدك أن تراجع فيه الحق، فإن مراجعة الحق خير من التماذي في الباطل). (4)

(1) ينظر، أكرم طراد الفايز، السرعة في المحاكمات الجزائية بين النظرية والتطبيق (مقال)، ص: 08.

(2) ينظر، إبراهيم الحريري، مرجع سابق، ص: 68، والموسوعة الفقهية الكويتية، مادة: نقض، ج: 41، ص: 152.

(3) محمد الزحيلي، القضاء الشرعي، ج: 01، ص: 18، 34.

(4) ينظر، ابن القيم، زاد المعاد في هدي خير العباد، ج: 02، ص: 206.

ولكن هل يَنْقُضُ حكمه الأول، أم فيما يستقبل فقط؟ ذهب كثيرون إلى أن حكمه الأول لا ينقض: لقول سيدنا عمر: (تلك على ما قضينا يومئذ، وهذه على ما قضينا اليوم).⁽¹⁾

وهذا القول من سيد عمر يحمل على المسائل الاجتهادية في أمور لم تتعلق بحقوق قائمة، فإن كانت كذلك، فالأصل أن الحكم الأول ينتقض، ويعطى كل ذي حق حقه، وخاصة إن تبين للقاضي ملابسات جديدة في واقع القضية، لم يكن مطلعاً عليها، كشهود، أو أدلة، أو قرائن قوية، فمن واجبه أن يعيد النظر.

لذلك فقد قرر الفقهاء أن لرئيس القضاة، أو من قلده أن ينظر من تلقاء نفسه، أو بطلب من المحكوم عليه، فينقض ما يحتاج إلى النقض، ويعدل ما يحتاج إلى التعديل، ويقدر ما يراه صواباً.⁽²⁾

وقد تطورت في عصرنا أساليب النقض، ووضعت في ذلك لوائح وقوانين، تحفظ للمتحاكمين حقوقهم في الطعن ونقض الأحكام، من المحاكم الابتدائية، إلى المجالس، حتى تصل إلى المحكمة العليا، وهي في العموم تتناسق مع مبادئ التشريع الإسلامي وقواعده الحقوقية.

✓ القاعدة الثانية عشرة:

هل المعوّل في القضاء على الشريعة الثابتة في الحكم، أم على الحاكم بها؟

الأصل أن المعوّل عليه هو الشريعة الثابتة في الحكم، لا على الحاكم بها؛ لأن الأول مقصد، والثاني وسيلة، إلا أنه مادام للوسائل حكم المقاصد، إذ هي السبيل لتحقيق المقصد من القضاء بالحق، ولذلك اشترط الفقهاء في القاضي أن يكون عدلاً؛ كي لا يجور في أحكامه. واشتروا الإسلام؛ لأن القاضي يطبق أحكام الشريعة نصاً أو استنباطاً، وهي دين، وتطبيق الدين يحتاج إلى إيمان به من قبل مطبقة، ولأن خوفه من الله يمنعه من الحيدة عن التطبيق السليم لأحكام الإسلام، وفي الغالب لا يتأتى ذلك من غير المسلم.⁽³⁾

إلا أن الفقهاء اختلفوا في تولى المرأة القضاء على ثلاثة أقوال، فمنعه الجمهور، وأجاز لها الحنفية القضاء في غير حدّ ولا قصاص، بينما أجاز لها القضاء مطلقاً الإمام الطبري والظاهرية،⁽⁴⁾ وقد لخص

(1) عبد الرزاق الصنعاني، المصنف، برقم، 1905، ج: 10، ص: 249.

(2) ينظر، الحريري، المرجع السابق، ص: 69.

(3) ينظر، زيدان، مرجع سابق، ص: 24.

(4) ينظر، الموسوعة الفقهية الكويتية، ج: 33، ص: 294.

هذه المذاهب الإمام الشعراي⁽¹⁾ في الميزان، فقال: (قول الأئمة الثلاث: أنه لا يصح تولية المرأة القضاء، مع قول أبي حنيفة: ... يصح في كل شيء تقبل فيه شهادة النساء، وعنده أن شهادة النساء تقبل في كل شيء إلا الحدود والجراح، ومع قول محمد بن جرير:

يصح أن تكون المرأة قاضية في كل شيء.

فالأول: مشدد، وعليه جرى السلف والخلف.

والثاني: فيه تخفيف.

والثالث: مخفف.

فرجع الأمر إلى مرتبتي الميزان.

ووجه الأول: أن القاضي نائب عن الإمام الأعظم، وقد أجمعوا على اشتراط ذكوريته.

ووجه الثاني والثالث: أن فصل الخصومات من باب الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، ولم يشترطوا في ذلك الذكورة، فإن المعول عليه الشريعة المطهرة الثابتة في الحكم، لا على الحاكم بها.⁽²⁾

وقد سبق مناقشة اشتراط الذكورة، في مبحث سابق فيستغنى عن إعادة المسألة وأدلتها هنا، لأن الأدلة هي نفسها للفريقين، عموماً، وقد ترجح للباحث -هناك- عدم اشتراط الذكورة.

إلا أنه ينبغي التنبيه -هنا- على بعض الفروق بين ولاية الحكم، ومنصب القضاء، وهي:

1. أن القاضي ليس بحاكم، وإنما هو قاض منفذ لأمر الإمام، مخبر عن الحكم الشرعي-نصاً واستنباطاً-كالإفتاء، إلا أن حكمه ملزم، بخلاف الإفتاء، والتحقيق أن الإفتاء لا يشترط فيه الذكورة، فكذلك القضاء، لعدم الفارق.

2. أن القاضي أجير وعامل للأئمة كباقي الموظفين، والأجير يجوز أن يكون رجلاً، أو امرأة.⁽³⁾

3. أن المقصد من تولي القضاء هو: الحكم بين الناس بالحق والعدل، والمرأة أهل لذلك، وكم من امرأة قاضية هي أعلم وأذكى وأقوى من بعض القضاة الرجال، والواقع يصدق هذا، وهو كذلك متصوّر

(1) هو: عبد الوهاب بن أحمد بن علي الشعراي، فقيه، واعظ، متصوّف، مكثّر من التصنيف، وفي بعض مؤلفاته غرائب! وقيل: دُسّت عليه، من أشهر مؤلفاته: (طبقات الصوفية) و(المنن الكبرى) و(الميزان-فقه مقارن)، ولد ب: مصر بأحد قرى المنوفية، سنة: 898هـ، وتوفي بالقاهرة، سنة: 973هـ، ينظر، الزركلي، الأعلام، ج: 04، ص: 180.

(2) الشعراي، الميزان، ج: ص: 401.

(3) ينظر، محمد الزحيلي، القضاء الشرعي، ج: 01، ص: 215.

من الناحية العقلية، فليس مستحيلا، والشريعة لم تمنع من ذلك بنص صريح، فبقي الأمر على أصل البراءة.

4. أن وصف الذكورة في الأحكام، بحيث يختص ببعضها يكون في كل موضع يكون له تأثير فيه (1) وهو غير وارد في القضاء.

لذلك، فيميل الباحث إلى جواز تولي المرأة للقضاء مطلقا.

قواعد تتعلق بالسلطة القضائية	
01	من تولّى القضاء وهو كفى له أجر، ومن عجز عنه فوليه أثم، ويعزل بفساده.
02	استقلال القضاة حق لهم وواجب عليهم، ولا يمنع استقلالهم إرشادهم من الحاكم
03	القاضي أمره على السلامة، وله الحصانة ما استقام.
04	يوسّع على القضاة في الرزق، ليكون لهم قوة، وعليهم حجة.
05	تجارة القضاة لهم مفسدة، وللرعية مهلكة.
06	ما أهدي إلى القاضي لمعيه ومنصبه = فهو رشوة وسحت، ويُردّ إلى الخزينة العمومية.
07	لقاضي المظالم أن يُردّ ما أخذه - عسفا - الحاكم والولاية وينقذ ما عجز منه الحسبة والقضاة.
08	أن يُخطئ القاضي في العفو خيرٌ من أن يخطئ في العقوبة.
09	من لم يجني لم يُطالب بجناية من جنى، ولا يؤخذ أحدٌ بجريرة أحد.
10	يجب الإسراع في حسم الدعاوي قدر الإمكان، والتماطل في ذلك - بلا سبب معتبر - ظلم، وهو من أسباب العزل.
11	مراجعة القاضي الحق خير من التماطل في الباطل.
12	هل المعوّل في القضاء على الشريعة الثابتة في الحكم، أم على الحاكم بها؟

(1) ينظر، ابن القيم، زاد المعاد، ج: 05، ص: 421.

المبحث الثالث: قواعد في الإدارة، والقطاع الخاص، والمجتمع المدني.

○ تمهيد:

قد سبق البيان بأن أهم فواعل الحكم الراشد ثلاثة: القطاع العام والخاص، والمجتمع المدني، ويدخل في القطاع العام المؤسسات الإدارية المختلفة، وفي هذا المبحث يكون تفصيل ما أجمل في المبحث الأول، وذلك بذكر أهم القواعد المتعلقة بتلك الفواعل، مع شرحها والاستدلال لها ومحاولة تنزيلها على الواقع.

وقد وزعت ذلك على ثلاثة مطالب، هي:

◆ المطلب الأول: قواعد في ترشيد العمل الإداري.

◆ المطلب الثاني: قواعد في ترشيد القطاع الخاص.

◆ المطلب الثالث: قواعد في ترشيد عمل المجتمع المدني.

◆ المطلب الأول: قواعد في ترشيد العمل الإداري

○ تمهيد:

إذا كانت الإدارة عبارة عن: نشاط إنساني يتطلب مهارات فكرية وفنيّة، مبنية على تحديد الحاجات والأهداف ودراسة الواقع والمستقبل المتعلق بالمؤسسة والبيئة، واستغلال كافة الموارد البشرية والمادية المتاحة، وتنظيم الجهود والأنشطة، والإشراف عليها، ومراقبتها، وتقييمها، بشكل يكفل تحقيق الأهداف المرجوة⁽¹⁾ فإن هذه الحثيات كلها تتطلب عدة أسس لا بد أن تراعى وتفعل ليكون العمل الإداري راشداً محققاً لأهدافه وغاياته.

وأهم تلك الأسس والقواعد التي ينبغي أن تراعى، ما يلي:

1- اختيار الأكفاء، ووضع الرجل المناسب في المكان المناسب.

2- تحقيق شروط ومواصفات ضرورية في رجل الإدارة.

3- لا يولّى من فيه ضعف أو فساد، في أي منصب إداري.

4- عدم استغلال المنصب الإداري للمآرب الشخصية.

(1) ينظر، محمد عباس الحاج عبد الله وسليمان أحمد آل خطاب، أسس الإدارة الحديثة، ص: 20.

- 5- المحافظة على المال العام التابع لكل القطاعات الإدارية.
 - 6- ضرورة المراقبة والمحاسبة والمكافأة.
 - 7- أهمية التخطيط والتنظيم وحسن التنفيذ.
 - 8- مراعاة التيسير على الناس في الخدمات، وتبسيط الإجراءات.
 - 9- الحاجة للإدارة الرقمية، والتكنولوجيا المتطورة.
 - 10- الرفع لكل ظلم إداري واقع على العمال أو عموم الناس.
- فهذه عشرة أسس ينبغي أن تراعى في كل عمل إداري لترشيده، وسيكون تفصيلها فيما يلي.
- ✓ القاعدة الأولى:

يراعى في توظيف عمال الإدارة الأكفاء الأقوياء، ولا يولّى الضعيف، ولو كان من الصالحين.

يتفق علماء الإدارة بأن نجاح الإدارة مرهون بالدرجة الأولى بأن يكون الرجل المناسب في المنصب المناسب، والعكس صحيح، فإن الفساد الإداري سُلم ذو درجات، وبداية سُلم الفساد هو أن يكون التوظيف لا بمعيار كفاءة وقوة أداء رجل الإدارة، بل يكون بطرق ملتوية، من معارف ومحسوبية ورشوة ومجاملة، وغيرها.

ويزداد الأمر فساداً إن كان تعيين رجل الإدارة غير الكفاء في منصب مهم يتعلّق بمصلحة عامة كبرى، كالوزير والوالي ورؤساء الإدارة، ومدراء الشركات الكبرى، والمنشآت الوطنية التي تعتمد عليها الدولة في مواردها = فحينها سيكون الفساد يمشي على رجلين عياناً!

ولقد أولت شريعة الإسلام أهمية بالغة لهذا الأمر، فجعلت تعيين غير الكفاء في عمل الإدارة خيانة لله ورسوله ولأمة، ففي الأثر: «... من استعمل رجلاً وهو يجد غيره خيراً منه وأعلم بكتاب الله وسنة نبيه، فقد خان الله ورسوله وجميع المؤمنين...»⁽¹⁾.

(1) أخرجه الحاكم في مستدركه، من حديث ابن عباس، مرفوعاً، برقم: 7023، ج: 04، ص: 104، وفيه حسين بن قيس الرحي الواسطي، ضعّفوه، كما في (تهذيب الكمال)، ج: 06، ص: 467، إلا أن للحديث طرقاً كثيرة، عند الطبراني في الكبير، برقم: 11216، ج: 11، ص: 114، والبيهقي في سننه الكبرى، برقم: 20364، ج: 10، ص: 201، وله شاهد صحيح عن عمر بن الخطاب، كما في مسند الفرق لابن كثير، ج: 02، ص: 537، وقد استدلل به الإمام ابن تيمية في مجموع الفتاوى: ج: 28، ص: 247، وقد جزم بنسبته لعمر بن الخطاب.

والحديث لا يصح مرفوعاً، وهو بالموقوف أشبه. ينظر، الزيلعي: نصب الرأية، ج: 04، ص: 62، وابن حجر: الدراية في تخرج أحاديث الهداية، ج: 02، ص: 165، والألباني: سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة، ج: 10، ص: 48.

قال ابن تيمية: (... فإن عدل -الوالي- عن الأحق الأصلاح إلى غيره، لأجل قرابة بينهما، أو ولاء... أو صداقة، أو موافقة في بلد أو مذهب أو طريقة أو جنس... أو غير ذلك من الأسباب، أو لضِعْنٍ في قلبه على الأحق، أو عداوة بينهما فقد خان الله ورسوله والمؤمنين، ودخل فيما نهي عنه في قوله تعالى: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَخُونُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ وَتَخُونُوا أَمْنَتَكُمْ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (٢٧) [الأنفال: 27].⁽¹⁾

وإن من أهم مبادئ الحكم الرشيد التي سبق التأصيل لها: الكفاءة، والشفافية، والانفتاح السياسي، والفاعلية، والإنفاق العام لأغراض عامة، والرؤية الاستراتيجية... وكل هذه المبادئ لا يمكن أن تتحقق وتُثمر إلا بحسن اختيار الأصلاح فالأصلاح في الوظائف الإدارية، بدون اعتبار لأي أمر آخر.

ومن أجل تحقيق تلك الكفاءة المرجوة، فلا بد من الأمور الآتية:

- 1- أن يختار القياديون المناصب الإدارية على أساس (تكافؤ الفرص) بين العاملين.
- 2- توفر مواصفات أخلاقية ومعنوية، وقدرات ذاتية في المرشح لأي منصب إداري.
- 3- أن يكون متصفا بمهارات مكتسبة تتناسب مع المنصب الذي يتولاه، ويكون على درجة عالية من الثقافة المتصلة بعمله، مع التكوين المستمر.
- 4- أن يكون قد مارس مهاماً ووظائف تتقارب مع الوظيفة المرشح لها، فلا يعين -مثلاً- وزيراً للشباب والرياضة، وهو فوق الستين، ومهنته طبيب، فسيفشل لا محالة، ولا يُعَيَّن والياً (محافظاً) ضابطاً متقاعداً، لاختلاف طبيعة العاملين... وعلى ذلك فقس.
- 5- أن يكون هناك تدرج في ارتقاء سلم الهرم الإداري، فلا يُنتقل به دفعة واحدة إلى مستويات كبيرة من القاعدة إلى القمة، فإنه سيفقد توازنه، ويؤثر سلباً على الوحدة الإدارية.
- 6- أن يكون نظاماً منطقياً وواضحاً لتوصيف الوظائف واختصاصاتها ونطاقها، تُحدَّد فيه الشروط الواجب توفرها فيمن يرشحون للمناصب الإدارية.⁽²⁾
- 7- أن لا يكون دخل للعاطفة في التعيين، ولذلك فلا يولَّى الصالح الضعيف، وإن كان أميناً تقياً ورعاً،

(1) ابن تيمية، السياسة الشرعية، ص: 09، وينظر، مجموع الفتاوى، ج: 28، ص: 247 وما بعدها.

(2) ينظر، عدنان شيخ الأرض، وأحمد عبد السلام دباس، الإدارة الرشيدة، ص: 124.

فهذا نفعه لنفسه، وقد قال سيدنا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لسيدنا أبي ذر لما طلب أن يولِّيه: «إني أراك ضعيفا، وإني أحبُّ لك ما أحبُّ لنفسي، لا تأمُرَنَّ على اثنين، ولا تولِّينَّ مال يتيم». (1)

8- اتباع نظام تقييم الأداء دوريا، من قبل الرؤساء، وتُحفظ نتائجه في ملفات أو استمارات خاصة، يساعد على الاختيار الموضوعي، عند الحاجة لذلك. (2)

✓ القاعدة الثانية: (3)

يجب أن يتصف رجل الإدارة بصفات: الشعور بالمسؤولية، الصدق، الأمانة، العدل، اللين،

الحلم، الحزم

رجل الإدارة في منزلة خاصة تتعلق بمصالح الأمة العامة، ولذلك فهي تحتاج إلى رجل كفء، ذي صفات متميزة، ترشحه، لأن يناط به خدمة الناس على الوجه الذي ينبغي، وأهم الصفات التي ينبغي أن يتحقق بها، وتحقق فيه، ما يلي:

أولا: الشعور بالمسؤولية: فيستشعر ويتيقن أنه مسؤول في الدنيا والآخرة عن عمله وعماله، فيراقب الله في كل صغيرة وكبيرة، ففي الحديث: «الإمام راعٍ، ومسؤول عن رعيته...» (4) وهو إمام على من تحت يده، وقد صحَّ في الحديث بأنه: «ما من أمير عشيرة إلا أتى مغلولاً يوم القيامة، لا يطلقه إلا العدل...» (5)

وقد قال عمر ابن العزيز: «إني قد وجدتهني وُلِّيتُ أمرَ هذه الأمة، أسودها وأحمرها، فذكرت الغريب القانع الضائع، والفقير المحتاج، والأسير المقهور، وأشباههم في أطراف الأرض، فعلمت أن الله

(1) أخرجه مسلم في صحيحه، [كتاب الإمارة، باب: كراهية الإمامة بغير ضرورة]، من حديث أبي ذر، مرفوعا، برقم: 4719، ص: 788.

(2) ينظر، عدنان شيخ الأرض، المرجع نفسه، ص: 125.

(3) ينظر، محمد بن شاعر الشريف، إدارة الدولة الإسلامية، ص: 55.

(4) أخرجه الشيخان في صحيحهما، البخاري في كتاب: الأحكام، باب: قوله تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾، برقم: 7138، ص: 696، ومسلم في صحيحه [كتاب: الإمارة، باب: فضل الإمام العادل...].، رقم: 4721، ص:

789، كلاهما من حديث ابن عمر، مرفوعا.

(5) أخرجه أحمد في مسنده، من حديث أبي هريرة، مرفوعا، برقم: 9573، ج: 15، ص: 352.

تعالى سائلني عنهم، وأن محمداً ﷺ حجيحي فيهم، فحفت أن لا يثبت لي عند الله عذر، ولا يقوم لي مع محمد ﷺ حجّة، فحفت على نفسي!«⁽¹⁾ وهذا كلام يزلزل القلوب الحية، ينبغي أن يعلّقه كل رجل إدارة على جدار مكتبه.

ثانياً: أن يكون صادقاً: مع نفسه في تقلد المنصب الإداري، ما هي نيته فيه، هل ليخدم الأمة، ويعف نفسه، أم للمآرب الشخصية بالطرق الملتوية والتجاسر به في تحصيل المال والجاه من حلّه وحرّامه؟! وكذلك الصدق مع من تحت يده من الموظفين، ومع عموم الناس ممن يقصده، فلا يكذب، ولا يدلّس، ولا يخلف الوعد، فذلك الصدق سيقربه من الله ومن خلقه، ويهديه إلى سواء السبيل، وفي الحديث: «عليكم بالصدق، فإن الصدق يهدي إلى البر، والبر يهدي إلى الجنة».⁽²⁾

ثالثاً: أن يكون أميناً: فإن كل ما تحت سلطانه من عمّال ومال وأجهزة تحت مسؤوليته، فيجب أن يكون أميناً في حفظها من الضياع أو الاستهلاك في غير محلها، أو أن ينتفع بها شخصياً، بغير قانون يبيح له ذلك، وقد قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا﴾ [النساء: 58] وقال: ﴿لَا تَخُونُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ وَتَخُونُوا أَمَانَاتِكُمْ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [الأنفال: 27] وفي الحديث: «أن الله سائل كل راع عما استرعاه، حفظ أم ضيّع».⁽³⁾

رابعاً: أن يكون عادلاً: بحيث يتعامل مع الجميع بحسب الحق والواجب، فيعطي كل أحد ما يستحق، بلا تمييز لأي اعتبار آخر، مدافعاً عن الضعيف، آخذاً على يد المعتدي، وبهذا العدل تنضبط المعاملة، وتصلح الإدارة، ولذلك صح في الحديث الترغيب في ذلك: «المقسطون عند الله يوم القيامة على منابر من نور... الذين يعدلون في حكمهم، وأهلبيهم، وما وُلُو».⁽⁴⁾

خامساً: أن يكون لينا من غير ضعف: سواء مع عموم الناس الذين يقصدونه في الخدمات، أو من تحت يده من العمال، لأن اللين لا يأتي إلا بالخير، ويجمع القلوب على الشخص ويطفئ نار العداوة

(1) ينظر، أبو يوسف، كتاب الخراج، ص: 26.

(2) أخرجه الشيخان في صحيحهما، البخاري في كتاب: الأدب، باب قوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَنقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ﴾ من حديث عبد الله بن عمر، مرفوعاً، برقم: 6094، ج: 02، ص: 507، ومسلم في صحيحه، [كتاب: البر والصلة والأدب، باب: قبح الكذب، وحسن الخلق، وفضله]، برقم: 6637، ص: 1081.

(3) أخرجه أحمد في مسنده، من حديث عبد الله بن عمر، مرفوعاً، برقم: 6492، ج: 11، ص: 32.

(4) أخرجه أبو داود في سننه، من حديث عبد الله بن عمر، مرفوعاً، برقم: 666، ص: 204.

- والأحقاد، ويبعد المرء عن الخصومات، وقد صح في الحديث: «لينا بأيدي إخوانكم...»⁽¹⁾.
- سادسا: أن يكون حليما رفيقا: والحلم: الأناة والتثبت في الأمور، وهو من شعار العقلاء،⁽²⁾ يدل على رزانة صاحبه، وعدم عجلته، وقد قال النبي ﷺ لأشجَّ عبد القيس: «إن فيك خصلتين يجبهما الله: الحلم والأناة»⁽³⁾ وقد ورد في ذم العجلة قوله: «العجلة من الشيطان»⁽⁴⁾.
- سابعا: أن يكون حازما: والحزم: أن يضبط المرء أمره، ويحذر من فواته وهذا أمر مطلوب في كل رجل إدارة، وإلا فإن أموره ستضطرب، وتعم الفوضى في المصلحة التي يديرها، والحزم دليل القوة والنباهة والصدق في إتقان العمل، ومحاولة الوصول به إلى الغاية من النجاح والصلاح.

✓ القاعدة الثالثة:

من ظهر منه في منصبه الإداري فساد أو ضعف، أو كثر شاكوه = يجب أن يعزل

الأصل في من يتولَّى منصباً إدارياً أن يؤدِّيه على الوجه المطلوب، أو يقارب، فيتحقق الغرض الذي من أجله استحقَّ الولاية، فإن كان كذلك فلا يعزل من منصبه، بل يُشجَّع بالمكافأة والترقية، ليقدم أكثر، وقد كان في كتاب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إلى المنذر بن ساوى -ملك البحرين-: «...إنك مهما تصلح فلن نعزلك عن عملك...»⁽⁵⁾.

وإنما يكون العزل لأحد ثلاثة أسباب، هي: الفساد، الضعف، كثرة الشاكين، وهذا بعض تفصيلها:

أولاً: الفساد: بأن يثبت على عامل أو مسؤول الإدارة اختلاس، أو رشوة خدمية أو توظيفية، أو استخدام أموال الإدارة العامة لخدمة شخصية، أو تقرب لمسؤولين كبار، أو تضخيم الفواتير، أو السعي

(1) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الصلاة، باب تسوية الصفوف، برقم: 667، ص: 203.

(2) ينظر، ابن الأثير: النهاية، ج: 01، ص: 434.

(3) أخرجه مسلم في صحيحه، [كتاب: الإيمان، باب: الأمر بالإيمان بالله تعالى ورسوله وشرائع الدين...] من حديث أبي سعيد الخدري، في قصة طويلة، برقم: 118، ص: 82.

(4) حديث حسن، أخرجه البيهقي في شعب الإيمان، من حديث أنس بن مالك، مرفوعاً، برقم: 4058، ج: 06، ص: 211، وينظر، الألباني، السلسلة الصحيحة، ج: 04، ص: 404.

(5) أخرجه ابن سعد في الطبقات الكبرى، ج: 01، ص: 202.

في تبييض الأموال⁽¹⁾، أو ارتكاب جرائم أخلاقية تمس بسمعة الإدارة... وغيرها من صور الفساد المنتشرة فهذا لا بد أن يزجر بالعزل، وقد يتابع جزائياً، بحسب الجرم الذي ارتكبه، فإن (العقوبات تتغلَّظ بتغلظ الجرائم).⁽²⁾

والفساد الإداري من أخطر أنواع الفساد؛ لأن إدارة فاسدة يعني دولة فاسدة! ولذلك فإن من أهم معايير الحكومات الراشدة أن تكون جادّة في محاربة الفساد الإداري، آخذة على يد أصحابه، مفعلة للرقابة والتفتيش لجميع القطاعات الإدارية ومؤسساتها.

ثانياً: الضَّعْف: والمقصود به: أن لا يكون رجل الإدارة قادراً على تأدية المهمة الموكولة له على الوجه المطلوب، فيضعف أمام نفسه بأن يتحوّض في مال الله، أو ينحرف وراء شهواته وأهوائه، أو يضعف أمام الموظفين الذين يترأسهم، أو أمام عامة الناس فيجرئهم على العصيان، ومخالفة القانون، وإثارة الفوضى فحري من كان هذا حاله أن لا يعيّن أصلاً في منصب إداري، فإن ضعف بعد التعيين، فلا بد أن يعزل، وينقل إلى منصب يتقن فيه عمله، ويكون كُفأً فيه، و «كُلُّ ميسّر لما خُلِق له».⁽³⁾

وقد بلغ من اهتمام الخلفاء الراشدين بقوة رجل الإدارة أنهم يعزلون من توجَّسوا منه ضَعْفاً، فقد عزل سيدنا عمر أحد عماله برؤيا قصها عليه عامله، وفيها: «... رأيت كأن الشمس أقبلت ومعها جمع عظيم من الملائكة، وكان القمر فد أقبل من المغرب، ومعه جمع عظيم من الكواكب! فقال له سيدنا عمر: مع أيهما كنت؟! قال: مع القمر، قال عمر: كنت مع الآية المحوّة، لا والله لا تعمل لي عملاً أبداً».⁽⁴⁾

ثالثاً: من كَثُر شاكوه: ينبغي على رجل الإدارة أن يمدّد جسور التفاهم والتوادّد مع جميع الناس، ويسعى لجلب محبتهم، واجتماع كلمة أغلبهم عليه، وربط علاقته معهم بالحوار والمجاملة والإصغاء لمطالبهم وشكاويهم... فإن أعرض عن ذلك، فلم يستطع التأثير فيهم، بل نقرهم، بغلظته أو بسوء معاملته، وسوء سياسته، فمن حقهم أن يشكّوه لمن هو فوقه مسؤوليّة، وهكذا، فإن كضُر الشاكون، فإن الأمر يشي بتأزم، وإمكان حدوث خرق كبير، بل قد يؤدّي ذلك إلى ثورة اجتماعية غير محمودة العواقب فحينها يجب أن يعزل ذاك المسؤول الإداري، ويسند إليه عمل خارج تلك الإدارة، ويستبدل به من هو خير منه.

(1) سيأتي مصطلح "تبييض الأموال" وصورها في قاعدة لاحقة.

(2) معلمة زايد، ج: 13، ص: 65.

(3) أخرجه الشيخان في صحيحهما، البخاري في كتاب القدر، برقم: 6596، وكتاب: التوحيد معلّقاً، برقم: 7550، ص: 594 و780، ومسلم في صحيحه، كتاب القدر، برقم: 6737، ص: 1095، كلاهما من حديث عمران بن حصين، ومعنى ميسّر، أي: مهياً، كما شرح البخاري.

(4) ينظر، ابن عبن البر، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، ج: 01، ص: 280، وابن خَلِّكان، وفيات الأعيان، ج: 07، ص: 68.

وقد كانت سياسة سيدنا عمر رضي الله عنه عزل بعض عماله الإداريين، إن كثر شاكوهم، وكان يقول: «هان شيء أُصلح به قوماً أن أبدلهم أميراً مكان أمير» ⁽¹⁾ بل قد عزل أحداً من خيرة الصحابة لما كثر شاكوه وهو سعد بن أبي وقاص، فقال: «إني لم أعزله عن عجز، ولا خيانة» ⁽²⁾.

ومن هنا، فينبغي على الحكام أن ينتبهوا لهذه القضية المهمة، وهي أعمال مبدأ العزل عند وجود هذه الأسباب، أو بعضها، فإن أثر ذلك يعود بالنفع على الجميع، فيكون بالنسبة لعموم الناس رسالة طمأنة بأن صيحاتهم وتظلمهم لم يذهب هباءً منثوراً، فتكون ثقتهم في السلطة الحاكمة أكثر، وفيه نفع الدولة في السعي لاستتباب الأمن والطمأنينة؛ لأن عدم الأخذ على يد الإداريين الفاسدين من أسباب ثورات الشعوب المقهورة! وفيه مصلحة للمسؤولين الإداريين، إذ يصيرون يحسبون ألف حساب لكل تصرفاتهم وأقوالهم ومواقفهم ومعاملاتهم مع الناس.

✓ القاعدة الرابعة:

استغلال المنصب الإداري للمآرب الشخصية منكر

الأصل في كل من تولى عملاً إدارياً أو غيره أن يجعل له مرتباً شهرياً أو سنوياً يليق بمقامه ومنصبه، ويصلح حاله وحال عياله، ويجعله في غنى أن يطمع فيما ليس له وقد كان هذا النهج المتبع من قبل الخلفاء الراشدين، ومما ورد في ذلك أن سيدنا عمر بن الخطاب جمع الناس فقال لهم: كنت امرأً تاجراً، يُعني الله عيالي بتجارتي، وقد شغلتموني بأمركم، فماذا ترون أنه يحلُّ لي من هذا المال؟ فأكثرَ القومُ وعلي ساكت، فقال: ما تقول يا علي؟ فقال: ما أصلحك وأصلح عيالك بالمعروف، ليس لك من هذا المال غيره، فقال القوم: القول قول ابن أبي طالب، وفي لفظ: ما يحل للولي من هذا المال؟ فقالوا جميعاً: أما لخاصته فقُوته وقُوته عياله، ولا وكس ولا شطط ⁽³⁾ وكسوتهم وكسوته للشقاء والصيف، ودابتان إلى جهاده وحوائجهم وحملانه إلى حجته وعمرته ⁽⁴⁾.

وقد استنبط الفقهاء من هذا الأثر وغيره قاعدة، هي: (ليس للحاكم أو الموظف من المال العام

(1) ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج: 03، ص: 215.

(2) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: فضائل الصحابة، باب: قصة البيعة...، في قصة طويلة، برقم: 3700، ج: 01، ص: 942.

(3) الوكس: النقص، ينظر، الجوهري، الصحاح، ص: 1157، والشطط: الزيادة، ينظر، المرجع نفسه، ص: 548.

(4) ينظر، تاريخ الطبري، ج: 03، ص: 116.

إلا أجره عمله). (1)

ويستنبط من الأثر السابق كذلك ما يلي:

1- أن الحاكم أو عامل الإدارة أجيرٌ بِجُعْلٍ، وأن مقدار ذلك يرجع تحديده إلى الأمة، أو من يمثلها من نوابها ووكلائها، كالبرلمانات المعاصرة، فهي من تقدر الميزانيات العامة وأجور الموظفين، بلا وكس ولا شطط، ولذلك فليس من حق أي حاكم أو ولي أو إداري أن يجتهد في ذلك، أو يقدر هو لنفسه، لوجود التهمة، ومظنة الميل والتخوُّص في مال الله.

2- أن كل ما يأخذه رجل الإدارة مما هو زائد عن حاجته ومرتبته وحقوقه القانونية= فهو سُحْتٌ، وأكْلٌ لأموال الناس بالباطل، وتقحُّمٌ للحرام، وعليه رُدُّه إن بقي في حيازته، أو غرَمه إن استهلكه، تبرئةً للذمة، مع الخلق والخالق؛ لأنه غلول، وقد صح في الحديث: «من استعملناه على عمل فرزقناه رزقا، فما أخذ بعد ذلك فهو غُلُولٌ» (2) وصحَّ أيضا: «يا أيها الناس من عمل منكم لنا عملا، فكَتَمْنَا منه مَخِيطًا فما فوقه، فهو عَعْلٌ، يأتي به يوم القيامة، فقام سعد بن عبادَةَ (3) فقال: يا رسول الله: أقبل عني عملك، فقال: وما ذاك؟ قال: سمعتك تقول كذا وكذا، قال: وأنا أقول ذلك الآن: من استعملناه على عمل، فليجزيه بقليله وكثيره، فما أتبي منه أخذه، وما نهي عنه انتهى». (4)

وعلى هذا فكل ما أخذه المسؤول الإداري مما هو زائد عن الأجرة المحمولة فهو سحت، وهو غضب لأموال الأمة، وتبقى دينا في عنقه، وسيسأل عنها يوم القيامة، سواء كان من المآكل والمشارب، أو الملابس، أو المراكب، أو آلات معيَّنة، صغيرة كانت أو كبيرة، وقد قال الله تعالى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾ (٧) ﴿وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ (٨) [الزلزلة: 09].

والسبيل إلى الانضباط الإداري في حفظ المال العام أمران:

- (1) نوار بن الشلبي، المال العام بين الحفظ الشرعي والتخوُّص الواقعي، ص: 50.
- (2) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب: الخراج والفيء والإمارة، باب: في أرزاق العمَّال، من حديث عبد الله بن بُريدة عن أبي، مرفوعا، برقم: 2943، ص: 644.
- (3) هو: سعد بن عبادَةَ، أبو قيس الخزرجي المدني النقيب، صحابي جليل، كان سيّد الخزرج، وأحد الأشراف في الجاهلية والإسلام، شهد العقبة مع السبعين من الأنصار، وشهد أحداً والخندق، وغيرهما، كان شريفاً، كريماً، مطاعاً، وقد طمع بالخلافة بعد موت رسول الله، وامتنع من بيعه أبي بكر!
- توفي سنة: 14هـ، ينظر، الذهبي، سيد أعلام النبلاء، ج: 01، ص: 270، والزرَّكلي، الأعلام، ج: 03، ص: 85.
- (4) ينظر، تاريخ الطبري، ج: 03، ص: 616.

- 1) الرقابة الذاتية للمسؤول الإداري، بأن يكون عنده خوف من الله؛ تقديراً للأمانة، وخشية السؤال يوم ترجف الراجفة.
- 2) الرقابة الخارجية، سواء من عموم الشعب، بأن يراقبوا انحرافات المسؤولين والتشكي للسلطات العليا أو التبليغ عن الخروقات المتعلقة بالفساد المالي، لأنه منكر، والمنكر يغيّر قدر المستطاع. أو من جهة السلطات الفوقية بالمراقبة الدورية، والمحاسبة على كل انحراف أو فساد، فإن الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن.⁽¹⁾
- ومادام من تولى منصباً إدارياً تنفيذياً= لا يحق له أن يأخذ من مال الأمة إلا ما جعل له من أجره تسد حاجته، فلا يجوز له أن يتصرف في المال كأنه مالك له، بل ينبغي أن يوضع موضعه الذي يعود على الناس بالخير والصلاح، وهذا الذي سيأتي تفصيله في القاعدة الآتية.
- ✓ القاعدة الخامسة:

المال العام حق للأمة جميعاً، ولا يصرف إلا في مصلحتها

قد تقدّم في غير ما موضع من هذا البحث جلب الأدلة والشواهد على أهمية المال العام (مال الله) وأن الحكام والمسؤولين إذا أطلقوا أيديهم فيه اضطربت الأمور، وكثر الفساد، واختل التوازن الاقتصادي والاجتماعي في البلاد، لكن قد يجزّ الهوى والاستبداد بعضهم فتلتبس عليه الأمور، فيندر أموال الأمة، وهو يحسب أنه يحسن صنعا.

ومن هنا، فقد حدّدت الشريعة المصالح التي ينبغي أن ينفق فيها المال (إجمالاً) وفصل العلماء ذلك، ووضعوا ضوابط للحكم على الشيء بأنه مصلحة معتبرة أو ملغاة، فلا عبرة بمصلحة موهومة تخالف قصد الشارع في التشريع، لقاعدة: (قصد الشارع من المكلف أن يكون قصده في العمل موافقاً لقصده في التشريع)⁽²⁾ ولقاعدة: (كل من ابتغى في التكاليف ما لم يشرع له فعمله باطل)⁽³⁾ وقاعدة: (الشرع لا يعتبر من المقاصد إلا ما تعلق به غرض صحيح، محصل لمصلحة، أو دارئ لمفسدة)⁽⁴⁾ وقاعدة: (يتمع الفعل متى ثبت أن المقصود به محض الإضرار بالغير)⁽⁵⁾ وقاعدة: (كل فعل

(1) أثر صحيح، موقوف على سيدنا عثمان، سبق تحريجه، ص: 165.

(2) ينظر، معلمة زايد، ج: 04، ص: 399.

(3) المرجع نفسه، ج: 04، ص: 411.

(4) المرجع نفسه، ج: 04، ص: 423.

(5) المرجع نفسه، ج: 04، ص: 523.

مأذون فيه يصبح غير مأذون فيه إذا آل إلى مفسدة غالبية).⁽¹⁾

فإذا سُورَت المصلحة بهذه القواعد والضوابط سيبتين عن الأعمال التي يقوم بها المسؤولون الإداريون في النفقات العامة، هل هي مشروعة أم هي من التحوّض المحرّم.

وقد وضع الإمام ابن تيمية قاعدة تضبط ذلك بوضوح، فقال: (أما المصارف فالواجب أن يبدأ في القسمة بالأهم فالأهم من مصالح المسلمين العامة... وأما سائر الأموال السلطانية فلجميع المصالح وفقاً، إلا ما خص به نوع، كالصدقات والمغنم).⁽²⁾

ولذلك عرف الإنفاق العام الراشد بأنه: (إنفاق الحكومات من موارد المال بقصد إشباع الحاجات العامة للناس وفق للضوابط الشرعية).⁽³⁾

ومن أهم المظاهر التي تنتهك فيها الأموال العامة في إسراف واضح، ويحسبها كثير من الناس أموراً عادية، ما يلي:⁽⁴⁾

1- مظاهر التملق في زيارة الرؤساء والملوك والولاة للمناطق والأقاليم: وذلك بالتأنق والتجمل وإقامة المآدبات والولائم، ونصب الأعلام، وغيرها، كل ذلك من خزينة الأمة، وهذا منكر لا يجوز؛ لأنه لا مصلحة فيه أصلاً، والمصلحة الموهوبة -هنا- من هيبة ذاك الحاكم وحسن ضيافته غير معتبرة، لأن الهيبة تكون بحسن العمل، وإعطاء الحقوق، والسياسة الراشدة، لا بزخارف موهومة، وستمرى بعدها في الحاويات!

2- ما زاد عن الحاجة في الانتخابات: وذلك ببذل المال العام في الحملات الانتخابية لشراء الذمم، وإقامة الحفلات، وكراء الأماكن الفخمة، إلى أشياء كثيرة يصعب حصرها، وهي معلومة لكل الناس، وهي في الحقيقة ليست من الضروريات ولا الحاجيات ولا الكماليات، وخاصة إذا كان من الأحزاب الموالية للسلطة الاستبدادية القهريّة.

3- الترفيه واللعب: وما يفرغ عنهما قبل استيفاء الضروريات والحاجيات: وذلك مثل ما يعطى للاعبين الرياضة -وخاصة كرة القدم- من الأموال الضخمة في شكل هبات، وما ينفق على الأندية

(1) معلمة زايد، ج: 05، ص: 545.

(2) ينظر، ابن تيمية، السياسة الشرعية، ص: 72.

(3) ينظر، شاوي الشويكي، الرقابة على المال العام في الاقتصاد الإسلامي، ص: 116.

(4) ينظر، نوار بن الشلي، المال العام، ص: 148 وما بعدها.

الرياضية من الملايير التي تكفي لسدّ حاجة آلاف المواطنين، وقد تكون تلك المبالغ والهبات للاعب واحد تفوق ما يأخذه طبيب أو أستاذ عشرين سنة! فأين الأولويات؟

4- ما يقوم به بعض الولاة والاداريين من جلب المغنّيين والفنانين، لإقامة حفلات، يعطى فيها للفنان الواحد ملايين تكفي لإقامة مؤسسة صناعية صغيرة أو متوسطة! ولا شك بأن هذا منكر، وليس من المصلحة في شيء.

5- ما يقوم به بعض الولاة من جلب بعض المعالم الفنية المزعومة! كالتماثيل والمجسّمات، التي تنصب في الأماكن العامة، أو بناء نصب للجندي المجهول، أو بعض الرموز الوطنية في الساحات، فليس هذا من ترشيد النفقات في شيء، وماذا سيستفيد الناس من ذلك، وهم لا يجدون ما يسدّ حاجتهم؟

✓ القاعدة السادسة:

تصلح الإدارة ب: الرّقابة والمحاسبة والمكافأة

أولاً: الرّقابة: وهي: (التأكد من إتمام كل شيء حسب الخطة المرسومة والتعليمات الصادرة والمبادئ القائمة)⁽¹⁾ وهو من أهم مبادئ الرشد الإداري، لأنه لا يكتمل أي عمل إداري من دونها، للتأكد من تحقيق الأهداف والنتائج المرجوة، ونجاح الخطط المرسومة، والقرارات المختلفة، ومعالجة الانحرافات والاختلافات التي قد تنشأ بعيداً عما هو مُسَطَّر.⁽²⁾

وتصنّف أنواع الرّقابة إلى ثلاثة أنواع، هي:

- 1- رقابة وقائية: والهدف منها: منع حصول أي انحراف قبل وقوعه.
- 2- رقابة متزامنة: وهي الرّقابة العلاجية، وتتم فيه مراقبة العمل الإداري الجاري لضمان السير الحسن نحو تحقيق الأهداف.
- 3- رقابة لاحقة: وتكون بعد إتمام العمل، وهي أهم أنواع الرّقابة، إذ فيها تُحلّل البيانات المالية، والتكاليف المعيارية، وقائمة الدخل، والمخرجات، والميزانية.

(1) حسين حريم، مبادئ الإدارة الحديثة، ص: 301.

(2) ينظر، المرجع نفسه، ص: 301.

وفي كل هذه الأنواع لا بد من أن تكون الرقابة متنوعة، سواء دورية، أو مفاجئة، أو مستمرة، ليستشعر رجل الإدارة بأنه عرضة للتقويم والمساءلة في كل حين. (1)

وقد وردت نصوص كثيرة عن الصحابة الكرام والفقهاء في أهمية تفعيل هذا المبدأ، فمن ذلك، قول سيدنا علي بن أبي طالب عليه السلام لبعض عماله: (... فاستخلف على عملك واخرج في طائفة من أصحابك حتى تمر بأرض السّواد كَوْرَةً كَوْرَةً فتسألهم عن عمالهم وتنظر في سيرتهم). (2)

وعن أهمية المراقبة قال أبو يعلى الحنبلي: (... أن يباشر بنفسه مشاركة الأمور، وتصفح الأحوال ليهتم بسياسة الأمة، وحراسة الملة، ولا يعوّل على التفويض؛ تشاغلا بلذة أو عبادة، فقد يخون الأمين ويعش الناصح). (3)

ثانيا: المحاسبة: وهي ضرورة لاستقامة أي عمل إداري، لأنه من دونها تتسبب أمور الإدارة، ويكثر فيها الفساد والاستبداد، لأن من أمن على نفسه المساءلة والمحاسبة = تحوّل فيما ليس حقا له، وظلم العباد، وخاصة إن لم يكن له وازع ديني أو طبعي.

وتتأكد المحاسبة لرجل الإدارة إذا كثرت شاكوه، فيتعين حينها أن يحاسبه من هو أعلى رتبة منه بتدرج، فإن لم تثبت عليه أي مخالفة ثبت على عمله، وإلا حوّل من منصبه، أو يُنزل من درجته، أو يعزل، بحسب ما هو مسطر في القانون.

وهذا المبدأ يتناغم مع واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والأخذ على يد الظالم، ومحاربة الفساد، وإصلاح السياسة الإدارية، التي هي عصب صلاح أي نظام حكم، وقد قال سيدنا أبو بكر الصديق عليه السلام: (إن أحسنت فأعينوني، وإن أسأت فقوموني) (4) والتقويم لا يُتصوّر دون محاسبة.

ثالثا: المكافأة: وذلك بإعطاء رجل الإدارة الذي أضاف إلى عمله مزيداً من العمل، أو أدّاه على أحسن الوجوه وكان دائم الإتيان أو الابتكار والتطوير، فهذا ينبغي أن يكافأ ويشجع وأن تقدم له الحوافز التي تدفعه لزيادة التعلق بعمله وحسن أدائه.

والمكافآت والحوافز قد تكون مادية، متمثلة في مبالغ نقدية، أو زيادة في الراتب، أو ترقية، أو

(1) ينظر، المرجع نفسه، ص: 311.

(2) أبو يوسف، الخراج، ص: 131.

(3) أبو يعلى، الأحكام السلطانية، ص: 28.

(4) ينظر، الطبري، تاريخ الملوك والرسول، ج: 03، ص: 210.

خدمات، وقد تكون معنوية، متمثلة في تقديم عبارات الشكر والثناء، أو مَنَح أوسمة معينة. (1)

ولهذا كله أصل في نصوص الشريعة، فقد قال تعالى: ﴿ هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ ﴾ [الرحمن: 60] وفي الحديث: «من صنع لكم معروفًا فكافئوه، فإن لم تجدوا ما تكافئوه فادعوا له حتى تروا انكم كافئتموه» (2)

وفي حديث آخر: «إن أشكر الناس لله أشكرهم للناس». (3)

ثم إن المكافآت والحوافز تحقق المصلحة العامة بزيادة إتقان العمل والتفاني في الخدمة، وتدفع الإداري إلى محاولة تطوير نفسه، وتقديم أحسن ما يمكنه من الخدمة العامة، وهذا مُجَرَّب مشاهد.

✓ القاعدة السابعة:

لا رشد إداري دون: تخطيط، وتنظيم، وحسن تنفيذ

إذا روعي في العمل الإداري لأي مؤسسة هذه الثلاثة: التخطيط، والتنظيم، مع حسن التنفيذ، فلا بد أنها تكون إدارة راشدة قوية، محققة للأغراض التي قامت الإدارة من أجلها، من تحقيق المصلحة العامة للمجتمع و الدولة، وهذا شرح جُملي لذلك:

أولاً: التخطيط: والمقصود به: (التقدير المسبق لما يجب عمله، وكيف يتم، ومتى، ومن الذي سيقوم به) (4) والتخطيط بهذا المعنى مهم جداً في كل مؤسسة؛ إذ به يكون بعد النظر تجاه المستقبل، وتحديد حجم الفرص والتحديات، والتقييم الحقيقي لنقاط القوة والضعف، والاستعداد نحو تحقيق الأهداف بناء على تحليل دقيق. (5)

ثانياً: التنظيم: وهو: (عملية هيكلة الموارد البشرية والمادية لتحقيق أهداف معينة) (6) وهو العنصر الثاني في العملية الإدارية بعد وظيفة التخطيط، فبعد وضع الأهداف والاستراتيجيات والخطط،

(1) ينظر، مصطفى يوسف، إدارة الأداء، ص: 80.

(2) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب: الزكاة، باب: عطية من سأل بالله عز وجل، من حديث عبد الله بن عمر-مرفوعاً- برقم: 1272، ص: 392.

(3) أخرجه أحمد في مسنده، من حديث الأشعث بن قيس، مرفوعاً، برقم: 21846، ج: 36، ص: 166.

(4) محمد عباس الحاج عبد الله وسليمان أحمد آل خطاب، الأسس الإدارية الحديثة، ص: 95

(5) ينظر، المرجع نفسه، ص: 97.

(6) حسن حريم، مرجع سابق، ص: 144.

لابد لأي إدارة راشدة أن تقوم بالأنشطة الصحيحة لتحقيق تلك الأهداف، عن طريق تنظيم العمل، وبذلك تنفدى الإدارة التداخل والازدواجية بين الأنشطة والأعمال، وتجنب الاختلافات، وتحقيق الانسجام، ودرأ الفوضى من أن تتسلل للعمل.⁽¹⁾

ثالثاً: حسن التنفيذ: والمقصود به: القيام بالعمل الإداري كما هو مخطط له، وذلك لا يتم إلا بالإتقان الفردي والجماعي للأعمال الموكلة لكل عامل.

ولا ريب بأن لحسن التنفيذ أهمية بالغة في العمل الإداري؛ لأن وجود برامج التخطيط والتنظيم النظرية لا قيمة لها إن لم يتبعها التنفيذ الرشيد الذي يسعى إلى تنزيلها حقيقةً على أرض الواقع. وهذه المبادئ الإدارية الثلاث تندرج في معنى الحديث: «إن الله يحبُّ إذا عمل أحدكم عملاً أن يتقنه»⁽²⁾ ولا يُتصوّر إتقان لأي عمل إداري بدونها، أو بتخلف أحدها.

✓ القاعدة الثامنة:

التيسير على الناس في الخدمات، وتسهيل الإجراءات مقصود وواجب شرعاً

من أهم مقاصد الإدارة أمران: الحفاظ على النظام العام، وخدمة المواطن. وإذا كان الأمر هكذا، فإن التهمم بخدمة الناس في مختلف قطاعات الإدارة= هو شطر غاية الإدارة، ولن يتحقق ذلك على أحسن وجه إلا بالتيسير على الناس في الخدمات، وتبسيط الإجراءات، وفق القانون، لكن بمرونة وفعالية.

والمقصود بتيسير وتسهيل الإجراءات الإدارية، هو: أن يحصل المواطن على أسهل وأسرع وأرخص الطرق لإنجاز العمل وتحقيق الخدمة.⁽³⁾

وهذا يتناغم مع أصول الشريعة الإسلامية ومقاصدها، سواء ما تعلق بالتسهيل أو السرعة أو الحصول على الخدمات الرفيعة، وبيان ذلك فيما يلي:

(1) ينظر، حسن حريم، مرجع سابق، ص: 147.

(2) أخرجه أبو يعلى في مسنده، من حديث عائشة، مرفوعاً، برقم: 4386، ج: 07، ص: 349، وينظر، الألباني، السلسلة الصحيحة، ج: 03، ص: 106.

(3) ينظر، جميل عودة إبراهيم، الحق في تبسيط الإجراءات الإدارية، مقال منشور على شبكة النبا المعلوماتية: M. Annaba.org/arabic تم الاطلاع عليه في 2020/08/01، الساعة: 15:35.

أولاً: التسهيل: فقد جاءت النصوص المتظافرة حول التيسير والرفق بالناس في المعاملات، ففي الحديث: «يسروا ولا تعسروا...»⁽¹⁾ وفي الحديث الآخر: «ما خَيْرُ رسول الله ﷺ بين أمرين إلا اختار أيسرهما، ما لم يكن إثماً»⁽²⁾ وقال ﷺ أيضاً: «رحم الله امرأً سمحاً إذا ابتاع سمحاً إذا اشترى، سمحاً إذا اقتضى»⁽³⁾.

ولا ريب بأن من يقومون بالأعمال الإدارية أحق الناس بالتيسير والسماحة في المعاملة، وقضاء مصالح الناس على أحسن الوجوه، وقد جاء في حديث آخر التنفير والترهيب فيمن يشق على الناس ويعسر عليهم، من أصحاب المسؤوليات الإدارية، وفيه: «اللهم من وليّ شيئاً من أمر أمّتي فَشَقَّ عليهم فَاشْتَقَّ عليه، ومن ولي من أمر أمّتي شيئاً فرفق بهم فارْفُق به»⁽⁴⁾ والولاية هنا مطلق الولاية الإدارية صغيرة كانت أو كبيرة، قال الإمام النووي: (هذا من أبلغ الزواجر عن المشقة على الناس)⁽⁵⁾ ويدخل في مشقة الناس كل قول أو فعل⁽⁶⁾ فيه تعسير أو تعنيف أو زجر بغير حق.

ثانياً: السرعة في الإجراءات: إذا كانت (الإدارة) حركة في الزمن وهي فعالية بشرية اجتماعية، فإن من واجب رجل الإدارة أن يحافظ على أوقات الناس، وأن يحترم الزمن ويحسن استثماره، ذلك أن الخسارة في الزمان لا يمكن أن تعوض، وهي خسارة جماعية عامة، تشمل الأفراد والتجمعات الإدارية بمحمل أنشطتها وفعاليتها وقطاعاتها، ولذلك فالدول المتقدمة الراشدة تعمل جهدها للمحافظة على أوقات الناس الثمينة، لأن ذلك يعود على الجميع بالمصلحة⁽⁷⁾ وعكس هذا يرجع بفساد كبير على الفرد والجماعة، فضلاً عن التذمُّر والسُّخْط الذي يلحق الناس جراء الثَّقَل في قضاء حاجاتهم.

ثالثاً: الحصول على الخدمات الرّخيصة: وهذا كذلك مقصود؛ إذ به يقضي الناس مصالحهم

(1) أخرجه الشيخان، البخاري في كتاب العلم، باب: ما كان النبي يتخولم بالموعظة والعلم كي لا ينفروا، من حديث أنس، مرفوعاً، برقم: 69، ج: 01، ص: 211، ومسلم في [كتاب الجهاد السير، باب: في الأمر بالتيسير وترك التعسير]، من حديث أبي موسى، مرفوعاً، برقم: 4525، ص: 740.

(2) أخرجه أحمد في مسنده، من حديث عائشة، مرفوعاً، برقم: 24830، ج: 41، ص: 929.

(3) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: البيوع، باب: السهولة والسماحة في الشراء والبيع، ومن طلب حقاً فليطلبه في عفاف، من حديث جابر بن عبد الله، مرفوعاً، برقم: 2076، ج: 01، ص: 598.

(4) أخرجه مسلم في صحيحه، [كتاب الإمارة، باب: فضلة الإمام العادل، وعقوبة الجائر، والحث على الرفق بالرعية، والنهي عن إدخال المشقة عليهم]، من حديث عائشة، مرفوعاً، برقم: 4722، ص: 789.

(5) النووي، شرح صحيح مسلم، ج: 12، ص: 213.

(6) ينظر، ابن علان، دليل الفالحين شرح رياض الصالحين، ج: 05، ص: 118.

(7) عدنان شيخ الأرض وأحمد عبد السلام دباس، مرجع سابق، ص: 103.

بما لا يشق عليهم، ولا يرهق كاهلهم المادي، ويحافظون على أموالهم ويصرفونها في مصالح أخرى.
والدولة الراشدة حقاً، هي التي لا تجعل من خدمة الناس الإدارية مصدراً للغنى؛ لأن قطاعات الإدارة ليست مؤسسات ربحية، بل هي بالدرجة الأولى خدماتية نفعية.
وعليه، فإن الإدارة التي تسعى لتحقيق هذه المبادئ الثلاثة، وتُفَعِّلها في الواقع هي إدارة رشيدة ناجحة، وأما إن كانت إدارة بيروقراطية⁽¹⁾ فإنها لن تحقق هذه الأهداف والغايات، وستكون فاشلة، وإن زعم القائمون عليها أنهم يطبقون القانون !

✓ القاعدة التاسعة:

تحقيق إدارة متطورة لا بُدَّ من توفّر شيئين: إنسان مسؤول، وتكنولوجيا متطورة

قد سبق البيان بأن الإدارة المتطورة يعني مجتمع ودولة متقدمة = المجتمع والدولة المتقدمة، ولن يكون الأمر كذلك إلا إذا توفرت الإدارة على الإنسان المسؤول، والتكنولوجيا المتطورة، وهذا الذي أبينه فيما يلي:

أولاً: **الإنسان المسؤول**: والمقصود به رجل الإدارة الذي يعي حجم المسؤولية الملقاة على كاهله في منصبه الإداري، ويعلم بأن التقصير أو الغش أو الخيانة في عمله سيحرق في الأمة حرقاً قد يؤدي إلى فساد وهلاك، بغض النظر عن قيمة منصبه وأهميته، فلو استشعر كل إداري هذا المعنى، وحاول إتقان عمله - قدر المستطاع - لصلحت الإدارة، وكانت محققة لهدفها الأسمى في خدمة الناس، والمحافظة على النظام العام للمجتمع.

ورجل الإدارة المسؤول يتميز بعدة صفات أساسية، منها: أن يكون كفوئاً، متقناً لعمله، محباً له، متفانياً في الخدمة، لينا من غير ضعف، قويا من غير عنف، صاحب فكر استراتيجي عميق، ذا خبرة واسعة، وثقافة متّزنة، يسعى دوماً لتطوير نفسه وخبراته وعمله، يخاف الله عز وجل فيما وُكِّل له من مسؤولية، مُعِداً لكل عمل جواباً بين يدي الله.

(1) البيروقراطية: مفهوم يستخدم في علم الاجتماع والسياسة بمعنى: تطبيق القوانين بالقوة في المجتمعات المنظمة، وتعتمد على الإجراءات الموحدة وتوزيع المسؤوليات بطريقة هرمية والعلاقات الشخصية، وينتج عن ذلك التقيد الحرفي بالقانون والتمسك الشكلي بالظواهر إلى روتين وعدم حيوية في العمل، ويؤدي إلى نتائج عكسية، وعليه فهي ظاهرة تمسك بالقانون، ومآلها نقيض للمقصد من القانون، ينظر، أمين مشاقبة، الوجيز في المفاهيم والمصطلحات السياسية، ص: 27.

وهذا كله يندرج في معنى حديثين شريفيين، هما: «كلكم مسؤول، وكلكم مسؤول عن رعيته»⁽¹⁾ و «إن الله يحب إذا عمل أحدكم عملاً أن يتقنه».⁽²⁾

ثانياً: تكنولوجيا إدارية متطورة: والتي تقوم على استخدام الإنترنت وشبكات الأعمال لإنجاز وظائف التخطيط والتنظيم والتوجيه والرقابة، بحيث يؤدي ذلك إلى سرعة فائقة، وتفاعل آني بلا حدود، في خدمة المجتمع.⁽³⁾

وأهم أهداف الإدارة الإلكترونية المتطورة، ما يلي:

- 1- تحسين مستوى الخدمات، والسهولة في إنجاز المعاملات الخاصة بالمستفيدين وتحقيق عنصر الشفافية، وتوفير المعلومات للمستخدم بيسر وسهولة.
- 2- التقليل من التعقيدات الإدارية البيروقراطية، واختصار إنجاز المعاملات وتحقيق طلبات ومصالح الجمهور بسرعة وأقل كلفة.
- 3- المساواة في تقديم الخدمات باتباع أسلوب موحد لجميع شرائح المجتمع، وكذلك قيام نظام الخدمات الإلكترونية بالعمل على مدار الساعة، مما يوفر على المستخدم الوقت والجهد والمال.
- 4- بنية شبكة تحتية للمعلومات قوية وسريعة وأمنة، بحيث يُتلافى كثير من الخلل الذي يحصل في الإدارة التقليدية، ويتحقق النفع العام في كل المجالات، وخاصة في أوقات الأزمات العامة التي قد يمر بها الناس.⁽⁴⁾

وقد أدرك الناس في أزمة وباء- كورونا-مدى أهمية الإدارة الإلكترونية في تيسير الخدمات، والقضاء على الفوضى، والحفاظ على حياة الناس، وتحقيق أكبر قدر من الرعاية الصحية المستعجلة، حيث صار الناس لا يستطيعون الخروج من البيوت، وخاصة المرضى وكبار السن، فكانت المنصات الرقمية للمؤسسات الصحية، ومواقع المؤسسات الخدمية مسعفة للناس بسرعة وأقل التكاليف.

ومن الجهود المبذولة في بلدنا - الجزائر- والتي تستحق الشكر والتقدير تلك المنصة الرقمية التي

(1) أخرجه الشيخان البخاري في صحيحه، كتاب النكاح، باب الوصاة بالنساء، برقم 5188 ج: 2، ص: 349 ومسلم في صحيحه: [كتاب الإمارة، باب: فضيلة الإمام العادل] برقم: 4724، ص: 789- كلاهما من حديث ابن عمر، مرفوعاً.

(2) سبق تخرجه، ص: 180.

(3) ينظر، شاكر جار الله الحشالي، موضوعات إدارية معاصرة، ص: 320.

(4) ينظر، شاكر جار الله الحشالي، المرجع نفسه، ص: 321.

قام بها أحد الشباب المهندسين -متطوعاً- لوزارة الصحة وإصلاح المستشفيات، بحيث صار إحصاء وجرّد كل ما يتعلق بالمرضى والمرض في 48 ولاية وأكثر من 500 مؤسسة استشفائية في ظرف قياسي لا يتجاوز ساعات! ولم يكن هذا ممكناً لو كان الإحصاء بالطريقة التقليدية.⁽¹⁾

فليُتصوّر كم حققت هذه المنصة من مصالح، وأنقذت من أرواح، وشفيت بسببها من مرضى، واتخذت من قرارات بناء عليها، فكيف لو كانت كل الإدارات والوزارات والقطاعات تملك مثل هذه المنصات الرقمية، وخاصة إن انضاف إليها إداريون أكفاء.

✓ القاعدة العشرة:

يجب أن يكون في كل إدارة مكتب للتظلم، أو ما يقوم مقامه

عمل الإدارة يتصل بكل مكونات المجتمع المختلفة، والأصل أن تقدم الخدمات بلا تمييز ولا محاباة، بل بعدل كامل، بغض النظر عن جنس الشخص ولا شكله ولا ثقافته ولا دينه، لكن قد يحدث عكس هذا فيسلط بعض الظلم على أشخاص لاعتبارات مختلفة لا يسندها قانون ولا خُلُق فيُمنعُ الشخص من حقوقه التي منحها له الشرع والقانون، فحينها لا بد أن يرفع المظلوم مظلمته لهيئة إدارية أعلى ليردّ له حقه، ويؤخذ على يد من ظلمه بما يقتضيه القانون.

وهذا أمر مقرّر في الدول المتطورة والإدارات الرشيدة، فيجعلون في كل إدارة مكاتب أو هيئات، أو رؤساء مصالح يتقدم إليهم الناس بشكواهم، ولاشك بأن هذا الأمر واجب ومقصود شرعاً، وهو يندرج تحت أصل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ونصرة المظلوم، وإرجاع الحقوق لأصحابها، والأخذ على يد الظالم، وقد وردت نصوص صريحة في هذا السياق، منها: «أن أعرابياً جاء إلى النبي ﷺ يتقاضاه ديناً كان عليه، فاشتدّ عليه، حتى قال له: أحرّج⁽²⁾ عليك إلا قضيتني فانتهره أصحابه، وقالوا: ويحك، تدري من تكلم؟ قال: إني أطلب حقي، فقال النبي ﷺ: هلاً مع صاحب الحق كنتم؟ ثم أرسل إلى حولة

(1) هو: المهندس والباحث محمد لطفي مخناش، مختص في الروبوتيك، خريج جامعة باب الزوار-الجزائر- له عدة اختراعات وبحوث ومقالات محكمة منشورة في مجلات عالمية محكمة، ينظر مقابلة له مع الإذاعة الجزائرية، القناة الأولى: RadioAlgerie.dz/chaine 1 بتاريخ: 16 أفريل 2020، تم الدخول لموقع القناة على اليوتيوب بتاريخ: 2020/08/03 على الساعة: 18:16.

(2) أي: أوقعك في الحرج والضيق والإثم حتى ترد لي حقي، ينظر، ابن الأثير: النهاية، ج: 01، ص: 361.

بنت قيس،⁽¹⁾ فقال لها: إن كان عندك تمر فأقرضيني حتى يأتينا تمر فنقضيك، قالت: نعم، بأبي أنت يا رسول الله، قال: فأقرضته، ففرضى الأعرابي وأطعمه، فقال:

أوفيت، أوفى الله لك، فقال: أولئك خيار الناس، إنه لا قُدِّسَتْ أمة لا يأخذ الضعيفُ فيها حقَّه غير مُتَعَتِّعٍ⁽²⁾.⁽³⁾

وقد قال سيدنا أبو بكر الصديق عند تولّيه الخلافة، فقال: «الضعيف عندي قوي حتى آخذ له الحق، والقوي عندي ضعيف حتى آخذ منه الحق...»⁽⁴⁾.

ومن هنا قرر الفقهاء بعض القواعد المتناغمة مع هذه النصوص، منها:

- قاعدة: (الظلم يجرّم تقريره).⁽⁵⁾
- وقاعدة: (رفع الظلم واجب لمن قدر عليه).⁽⁶⁾
- وقاعدة: (يجب تقليل الظلم عند العجز عن إزالته بالكلية).⁽⁷⁾
- وقاعدة: (التقرير على المعصية معصية).⁽⁸⁾

قواعد في ترشيد الإدارة	
01	يراعى في توظيف عمال الإدارة الأكفاء الأقوياء، ولا يولّى الضعيف، ولو كان من الصالحين.
02	يجب أن يتصف رجل الإدارة صفات الشعور بالمسؤولية، الصدق، الأمانة، العدل، اللين، الحلم، الحزم.

(1) هي: خولة بنت قيس بن ثعلبة الأنصارية، صحابية جليّة، وهي امرأة حمزة بن عبد المطلب، تكنى: أم محمد، قتل عنها حمزة يوم أحد، فخلف عليها النعمان بن عجلان الأنصاري الزرقي، لها رواية، لم أقف على سنة وفاتها-رضي الله عنها، ينظر، ابن عبد البر، الاستيعاب، ج: 04، ص: 1833، وابن حجر، أسد الغابة، ج: 07، ص: 96.

(2) غير متعنت: من غير أن يصيبه أدّى يُقلقه ويزعجه، ينظر، ابن الأثير: النهاية، ج: 01، ص: 190.

(3) أخرجه ابن ماجه في سننه، كتاب: الصدقات، باب: حسن القضاء، من حديث أبي سعيد الخدري، برقم: 2426، ص: 427.

(4) ينظر، الطبري: تاريخ الملوك والرسول، ج: 03، ص: 210، وابن كثير: البداية والنهاية، ج: 05، ص: 269.

(5) معلمة زايد، ج: 08، ص: 61.

(6) المرجع نفسه، ج: 08، ص: 39.

(7) المرجع نفسه، ج: 08، ص: 51.

(8) المرجع نفسه، ج: 12، ص: 313.

03	من ظهر منه في منصبه الإداري فساد أو ضعفٌ، أو كَثُرَ شاكُوه = يجب أن يعزل.
04	استغلال المنصب الإداري للمآرب الشخصية = منكر.
05	المال العام حق للأمة جميعاً، ولا يصرف إلا في مصلحتها.
06	تصلح الإدارة بـ: الرقابة والمحاسبة والمكافأة.
07	لا رشد إداري دون: تخطيط، وتنظيم، وحسن تنفيذ.
08	التبسيط على الناس في الخدمات، وتبسيط الاجراءات = مقصود وواجب شرعاً.
09	لتحقيق إدارة متطورة لا بُدَّ من توفّر شيئين: إنسان مسؤول، وتكنولوجيا متطورة.
10	يجب أن يكون في كل إدارة مكتب للتظلم.

◆ المطلب الثاني: قواعد في ترشيد القطاع الخاص

○ تمهيد:

لاشك بأن القطاع العام والقطاع الخاص ضروريان في أي تنمية اقتصادية ولا يستغني قطاع عن الآخر، بحيث يكون التوازن في تيسير عجلة التطوير والتنمية الشاملة، وقد تميزت نظرة الشريعة الإسلامية إلى هذين القطاعين بالاعتدال ومراعاة المصالح العامة والخاصة، وأعطت كل ذي حقّ حقه، بما يختلف في فلسفتها التشريعية عن الرأسمالية والاشتراكية، سواء ما تعلق بالملكية العامة والخاصة، والعمل والكسب، والاستثمار الفردي والجماعي، والخصخصة والمنافسة التجارية، والاحتكار، ومراعاة مصلحة المستهلك...

فقد كانت الشريعة الإسلامية واضحة في كل هذه المسائل والحثيات، بنصوص صريحة، وقد فصل الفقهاء كل ما يتعلّق بشروط ذلك وضوابطه، بحيث لو تفعل في الواقع لكان القطاع العام والخاص رشيدين، محققين للمصلحة لكل الناس؛ ومن هنا كان دخول القواعد الآتية في الحكم الراشد في شقه الاقتصادي، وهذا ظاهر لمن تأمل وربط المسائل بعضها ببعض، وفيما يلي تأصيل لتلك الأسس والمبادئ، مع شرحها والاستدلال عليها.

✓ القاعدة الأولى:

الملكية الفردية حقٌّ مكفول للأشخاص، بضوابط الشريعة

الأصل في المال أنه مال الله، وهو المالك له على الحقيقة، إلا أن الله سبحانه جعل الخلق مستخلفين فيه، وأباح لهم تملكه، ليكون النفع والانتفاع وتحقيق غاية الاستخلاف في الأرض، فيكون تعميمها بما يرضي الله، ويكون وسيلة لتحقيق الغاية الكبرى من الخلق، ألا وهي العبودية لله، بمعناها الواسع .

وقد جعل الشارع الحكيم قواعد عامة تضبط التصرفات الاقتصادية للناس، وهي ثلاثة قواعد:

(1) الملكية.

(2) التصرف في الملكية.

(3) كيفية توزيع الثروة بين الناس.

فأما الملكية: فقد ورد في الشارع الحكيم أن هناك أنواع من الملكية، تؤول إلى ثلاثة، ملكية فردية، وملكية عامة للأمة كلها، وملكية للخزينة العامة للدولة. (1)

فقد صح في الحديث أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم، قال: «من أحيا أرضاً ميتة فهي له، وليس لعزق⁽²⁾ ظالم حق» (3) وقال: «من أحاط حائطاً على أرض فهي له». (4) فهذا يتعلق بالملكية الفردية.

وأما ما يتعلق بالملكية الجماعية المشتركة بين الناس، فقد صح في الحديث أيضاً: «المسلمون شركاء في ثلاث: الكلاء، (5) والماء، والنار». (6)

وأما ملكية الدولة، فإن كل من مات وليس له وارث، فماله لبيت المال، وكذلك ما يكون من

(1) ينظر، تقي الدين النبهاني، النظام الاقتصادي في الإسلام، ص: 67.

(2) العزق: الجبل الصغير، وقيل الأرض السبخة، ينظر، النهاية، ج: 03، ص: 219، وقال الخطابي: في معالم السنن، ج: 02، ص: 353، (هو: أن يغرس الرجل في أرض غيره، بغير إذن صاحبها، أو يبني في أرض غيره، بغير إذن، فإنه يؤمر بقلعه، إلا أن يرضى صاحب الأرض بتركه).

(3) أخرجه أبو داود، برقم: 3077، ص: 676.

(4) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الخراج والفيء والإمارة، باب: في إحياء الموات، من حديث بن زيد، مرفوعاً، برقم: 307، ص: 675، والترمذي في جامعه، كتاب: الأحكام، باب: ما ذكر في إحياء أرض الموات، برقم: 1433، ص: 611.

(5) الكلاء: النبات والعشب، ينظر، ابن الأثير، النهاية، ج: 04، ص: 194.

(6) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب البيوع، باب: في منع الماء، عن رجل من أصحاب رسول الله، مرفوعاً، برقم: 3479، ص: 747.

موارد ومداحيل وثورات عامة، فهي لخزينة الدولة، ويجب أن تصرف في مصالح الأمة، بما يحقق العدل.

والتملك الفردي يكون بطرق شرعية، محصورة في أربعة أسباب:

(1) إحراز المباحات.

(2) العقود.

(3) الخَلْفِيَّة.

(4) التولد من المملوك.

فأما إحراز المباحات: فتكون في المال الذي لم يدخل في ملك محترم، ولا يوجد مانع شرعي من تملكه، كالماء في منبعه، والأشجار في البراري غير المملوكة، وصيد البر والبحر، بشرط السبق لها، وقصد التملك، وهذا مندرج تحت قاعدتين كليتين: (من سبق إلى مباح فقد ملكه) و (الأمر بمقاصدها).

وأما العقد: فيكون باتفاق شخصين فأكثر على إنشاء حق، أو نقله، أو إنجائه، بشرط أهليتهما واختيارهما، ويدخل في ذلك: البيع والإجارة، والهبة، والاقالة، وغيرها.

وأما الخَلْفِيَّة: فتكون إما بالإرث وإما بالتعويض عن شيء من الغصب أو المتلفات.

وأما التولد من المملوك، فيكون في ثمر الشجر، وولد الحيوان، وصوف الغنم ولبنها... وغيرها. (1)

والشريعة الإسلامية إذ منحت حقَّ التملك للأفراد، فقد قيدت ذلك ببعض القيود في طرق التملك الأربعة الآتية، من جهة النشوء، والنماء، والتمير، والإنفاق، والاستهلاك، ثم من جهة ما يجب فيه لمصلحة الجماعة في الأوقات الاعتيادية والطارئة؛ لتحقيق التوازن الدقيق بين مصلحة الفرد والجماعة. (2)

وفي كل ذلك تحقيق لمقاصد الشريعة في تحقيق التنمية الشاملة للإنسان والمجتمع، اقتصادياً واجتماعياً، والحفظ للمال وتنميته، (3) وتحقيق رسالة المال والملكية في أداء دورهما الاجتماعي والتكافلي، وتشجيع الأفراد للعمل والتنافس في الاستثمار وتحصيل الثروة.

ومن هنا، فلا يُتصور حكم رشيد يمنع حق الأفراد في التملك وحرية الكسب والثراء، بل يُعدُّ التضييق على الناس في ذلك ظلماً وتعدُّ على حقوقهم، وكم عانى الناس من بعض الأنظمة الشيوعية

(1) ينظر، مصطفى الزرقا، المدخل الفقهي العام، ج: 01، ص: 335.

(2) ينظر، منير البياتي، النظام السياسي الإسلامي، مقارنة بالدولة القانونية، ص: 136.

(3) ينظر، علي القره داغي، حقبة طالب العلم الاقتصادية، ج: 01، ص: 192.

والاشتراكية التي حاولت التضييق على الأفراد في الملكية والسيطرة على وسائل الإنتاج، وقد باءت كلها بالفشل.

وكرّدة فعل للفكر الاشتراكي حاولت الأنظمة الرأسمالية فتح باب التكسب الفردي على مصراعيه بلا ضابط ولا قيد، إلا مجرد الربح والتوسع في الثروة دون مراعاة التوازن المجتمعي بين الفرد والجماعة، فازداد الأغنياء غنى والفقراء فقراً، وكادت الطبقة المتوسطة أن تنعدم.

والصواب يكون فيما جاءت به الشريعة في كفالة حق الأفراد في التملك بضوابط، فلا كسب من حرام، أو ظلم وعدوان، أو إضرار، ولا إنفاق إلا بميزان الشريعة، وكل ذلك يؤول إلى: مراعاة مصلحة الإنسان، وهو لب التكليف الشرعية.

✓ القاعدة الثانية:

العمل والكسب فرض كفاية على الأمة، وقد يتعين على بعض أفرادها

يتفق جميع العقلاء بأن قوة الأمة وازدهارها وتطورها مرهون بمدى تقدّمها في العمل، وأن الشعوب العاجزة عن العمل ستبقى في ذيل الحضارة، تابعة لغيرها، ضعيفة تستجدي ما تأكل وتلبس، فأني لها أن تنتصر، ويكون لها دور الشهادة على الناس!

من هنا، كان العمل والكسب من أضرب العبادات، إذا حسنت فيه النية، لأنه من وسائل حفظ مقاصد الشريعة الخمس، فيعتبر حينها من فروض الكفاية بالنسبة لعموم الأمة، وقد يتعين على بعض الناس إن لم تسد الكفاية إلا به، خاصة في الأعمال الكبرى المحورية.

ودليل وجوبه الكفائي، أو العيني، قاعدة: (ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب) ولن يتم واجب الإعمار للأرض، والضرب في مناكبها، والإعداد للقوة المأمور بها، إلا بالعمل، وقد قال الله تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ﴾ [الأنفال: 60] ولن يتحقق ذلك إلا بعمل دؤوب، يناط بالأمة جمعاء.

وقد وردت النصوص الشرعية الكثيرة في فضل العمل، والحثّ على الكسب، والإزراء بأهل البطالة، بل وتحريم المسألة إلا لضرورة ملحة، فقد سئل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: أي

الكسب أطيب؟ فقال: «عمل الرجل بيده، وكلب بيع مبرور».⁽¹⁾

وقال: «لأن يأخذ أحدكم أخْبَلَه، فيأتي بجزمة الحطب على ظهره، فيبيعها فيكفُ الله بها وجهه، خير من أن يسأل الناس، أعطوه أو منعوه».⁽²⁾

وحرّم المسألة إلا لثلاث، فقال: «لا تحل المسألة إلا لثلاثة: رجل أصابت ماله حالقة⁽³⁾ فيسأل حتى يصيب سَوْدًا⁽⁴⁾ مِنْ معيشة، ثم يمسك عن المسألة، ورجل حمل بين قومه حَمَالَةً⁽⁵⁾ فيسأل حتى يؤدي حَمَلَتَه، ثم يمسك عن المسألة، ورجل يقسم ثلاثة من ذوي الحِجَا من قومه بالله لقد حَلَّت لفلان المسألة، فما كان سوى ذلك فهو سحت، لا يأكل إلا سحتنا!».⁽⁶⁾

وليس المقصود بالعمل والكسب ما كان محتشما يرمي للبقاء فحسب، بل المتجه للتفوق الحضاري لمجموع الأمة، ولن يكون ذلك إلا بتجاوز بعض الموروثات الثقافية التي (تدعو المسلم إلى أن يكسب الكفاف، وما يقيم الأود، ويقوم بالحد الأدنى من النشاط، بما يوفر ما يقيه على قيد الحياة! مما جعل مجتمعاتنا نماذج حية للكسل والبطالة والتسيّب والجلوس في المقاهي... وربما زادت البطالة على الساعات التي يقضيها الناس في المدرسة أو المصنع أو الحقل!).⁽⁷⁾

غير أنه ينبغي التنبيه إلى أن العمل لوحده، وكسب المال المجرد لا يكفي لخروج الأمة من بوتقة التخلف والانحطاط، حتى يصاحب ذلك إرادة حضارية، ومشروع تنموي شامل للفرد والمجتمع والدولة، وفي هذا الصدد يقول الأستاذ مالك بن نبي، في تحليل دقيق: (فالقضية إذن، بالنسبة إلى العالم

(1) أخرجه أحمد في مسنده، من حديث رافع بن خريج، برقم: 15835، ج: 25، ص: 157، وفي سننه شريك بن عبد الله النخعي، صدوق يخطئ كثيراً، كما في التقريب، ص: 436، فحديثه حسن عند المتابعة، وقد أخرج له مسلم في المتابعات، وهو ضعيف عند التفرد، كما في تحرير التقريب، ج: 02، ص: 113، وقد توبع على هذا الحديث، عند البزار في مسنده، برقم: 3731، ج: 09، ص: 183، والطبراني في الأوسط، برقم، 2140، ج: 02، ص: 332، والبيهقي في شعب الإيمان، برقم: 1171، ج: 02، ص: 434، فإنه يعتبر في المتابعات، فالحديث حسن لغيره -إن شاء الله- وينظر: ابن حجر، التخليص الجبير، ج: 03، ص: 05، والألباني، سلسلة الأحاديث الصحيحة، ج: 02، ص: 159.

(2) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: الزكاة، باب الاستعفاف في المسألة، من حديث الزبير بن العوام، مرفوعاً، برقم: 1471، ج: 01، ص: 481.

(3) الحالقة: المصيبة المهلكة، ينظر، ابن الأثير، النهاية، ج: 01، ص: 428.

(4) سَوْدًا، أي: مالا كثيراً يسد حاجته، ينظر، الجوهر، الصحاح، ص: 523.

(5) الحَمَالَة، هي: ما يتحملة الإنسان عن غيره، من دية أو غرامة، ينظر، ابن الأثير، النهاية، ج: 01، ص: 442.

(6) أخرجه -بمذا اللفظ- ابن خزيمة في صحيحه، من حديث قبيصة، مرفوعاً، برقم: 2360، ج: 02، ص: 1135.

(7) عبد الكريم بكار، التنمية الشاملة، ص: 298.

الإسلامي، ليست قضية إمكان مالي، ولكنها قضية تعبئة الطاقات الاجتماعية "الإنسان والتراب والوقت" في مشروع، تحركها إرادة حضارية لا تُحجَم أمام الصعوبات، ولا يأخذها الغرور في شبه تعالٍ على الوسائل البسيطة التي في حوزتنا الآن، ولا ينتظر العمل بها حفنة من العملة الصعبة...⁽¹⁾

والخلاصة: أن العمل والكسب، بمعناه الشامل، ليس من نوافل التكاليف، بل هو أمر يبلغ درجة الوجوب الكفائي، أو العيني، وينبغي أن يكون من وراء العمل عزيمة رسالية حضارية، ومشروع منظم، يقصد من وراءه الوصول إلى القمة، لتكون الأمة في مقام الشهادة على الناس، لا أن يكون الناس شهوداً عليها!

✓ القاعدة الثالثة:

الاستثمار الفردي والجماعي حام للمال ومُنَمَّ له

يقوم الاقتصاد الناجح على ترشيد ثلاثة مبادئ، هي: الإنتاج، والاستهلاك، والتوزيع، بحيث تنضبط بما يحقق المصلحة، والتوازن بينها، في ضوء النصوص الشرعية والمقاصد المرعية.

والاستثمار من أكثر ما يدفع بالإنتاج إلى سد الحاجات واستغلال الموارد والثروات، وهو في اللغة: من الثَمَر، وهو المال، ويقصد بالاستثمار: المال المثْمَر، أي: المكثَّر⁽²⁾ واستعمله الفقهاء قديماً بمصطلح: الثمير، والنمو، والانتفاع، والاستغلال.⁽³⁾

والاستثمار عند الاقتصاديين ليس بعيداً عن هذا المعنى اللغوي والفقهني، فهو: تكوين أصول ثابتة أو متداولة بقصد الإنتاج أو تنمية الإنتاج، عن طريق تثبيت أو رفع الطاقة الإنتاجية للفرد أو المنشأ أو المجتمع.⁽⁴⁾

وغاية الاستثمار هو حماية المال من الضياع من الاستهلاك ونفود رأس المال، وكذلك تنميته لتكون المخاريج والمصاريف والاستهلاك من ربح الفوائد والأرباح، لا من رأس المال، وهذه مقاصد مرعية في نظرة الإسلام إلى المال، لذلك قال تعالى: ﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَمًا وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا

(1) مالك بن نبي، المسلم في عالم الاقتصاد، ص: 71.

(2) ينظر، ابن منظور: لسان العرب، مادة: ثمر، ج: 04، ص: 106.

(3) ينظر، محمد علي سميران، تشجيع الاستثمار في الفقه الإسلامي، ص: 05، وقلعجي: معجم لغة الفقهاء، ص: 91.

(4) ينظر، رفيق المصري، أصول الاقتصاد الإسلامي، ص: 198.

وَأَكْسُوهُمْ وُقُولُهُمْ قَوْلًا مَّعْرُوفًا ﴿ [النساء: 05] ولا يمكن الحفاظ على رأس المال مع الإنفاق عليهم إلا باستثمارها. وقال تعالى: ﴿ وَأَبْلُوا إِلَيْنُم حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ ﴾ [النساء: 06] ولا يكون ذلك إلا بالإتجار فيها والاستثمار لها، قال النسفي: (1) (... بأن تتجروا فيها، وترجوا حتى تكون نفقتهم من الأرباح لا من صلب المال فيأكلها الإنفاق). (2)

ولذلك فقد حث الله على عمارة الأرض، وإحياء الموات، وإصلاح المال والمحافظة عليه، وتنميته والنهي عن إضاعته، كل ذلك يدل على أن الاستثمار فرض كفايي على الأمة؛ لأن قوة الأمة وتوفير المال لها لا يتحقق بدون ذلك، وقد رد الأمر بهذا صريحاً في الحديث النبوي: «من كانت له أرض فليزرعها، أو فليزرعها أحاه...» (3) وورد الحث والتشجيع على ذلك: «ما من مسلم يغرس غرساً، أو يزرع زرعاً، فيأكل منه طير، أو إنسان، أو بهيمة، إلا كان له به صدقة». (4)

ودون الدخول في تفاصيل اقتصادية تخصيصية حول الاستثمار، وأصوله، وضمناته (5) وآلياته... يقال: أن الدولة الرشيدة تسعى دائماً لتشجيع الاستثمار الفردي والجماعي، الداخلي والخارجي، بما يحقق التنمية الاقتصادية الواسعة، وذلك بمنح الفرص للمستثمرين، وتسهيل الإجراءات، ودعمها بالمستطاع، بالمعدات أو القروض المالية -غير الربوية- وأن يُفسح للشباب الأكفاء تكوين مؤسسات صغيرة ومتوسطة. كل ذلك مع لزوم متابعة ومراقبة تلك المشاريع الاستثمارية؛ لأن المال العام أمانة.

وقد نص قانون "ترقية الاستثمار" (الجزائري) على كثير من الامتيازات المشجعة، وخاصة ما ورد في المادة: 12، والمتعلقة بمرحلة الإنجاز، والتي يكون فيها: الإعفاء من الحقوق الجمركية، والإعفاء من الرسم على القيمة المضافة، والإعفاء من حقوق التسجيل، وتخفيض مبلغ الإتاوة إلى 90 % والإعفاء

(1) هو: عبد الله بن أحمد بن محمود النسفي، أبو البركات، فقيه حنفي، مفسر، من أهل إيدج بأصبهان، ونسبته إلى (نَسْف) ببلاد السند، له مصنفات كثيرة، أهمها: تفسيره "مدارك التنزيل" ومختصره الفقهي "كنز الدقائق" الذي شرحه الإمام الزبلي في "كنز الحقائق، توفي ببلدته سنة: 710هـ. ينظر، الزركلي: الأعلام، ج: 04، ص: 67.

(2) النسفي: مدارك التنزيل وحقائق التأويل، ج: 01، ص: 331.

(3) أخرجه الشيخان في صحيحيهما، البخاري، كتاب الحرث والمزراعة، باب فضل الزرع والغرس برقمك 2320، ج: 01، ص: 651، ومسلم في [كتاب: المساقات، باب: فضل الغرس والزرع]، برقم: 3973، ص: 655، كلاهما من حديث انس، مرفوعاً.

(4) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب البيوع، باب في المزراعة، برقم: 3395، ص: 733، والنسائي في المجتبى، كتاب المزراعة، برقم 3897، ص: 900، كلاهما من حديث بن خريج، مرفوعاً -في قصة-.

(5) من أفضل ما أُلّف في ذلك الكتاب: ضمانات الاستثمار في الفقه الإسلامي وتطبيقاتها المعاصرة، ل: عمر مصطفى جبر إسماعيل، وأصله رسالة دكتوراه من الجامعة الأردنية.

لمدة 10 سنوات من الرسم العقاري على الملكيات العقارية الاستثمارية، وأمّا مرحلة ما بعد الاستغلال فتكون: الإعفاء من الضريبة على أرباح الشركات، والإعفاء من الرسم على النشاط المهني.

كما نصت المادة: 13: أن الاستثمارات المنجزة في مناطق الجنوب والهضاب العليا تستفيد بمساهمة ودعم خاص من الدولة، وذلك بالتكفل الكلي أو الجزئي، بنفقات الأشغال المتعلقة بالمنشآت الأساسية الضرورية. وكذلك منح الأراضي عن طريق الامتياز من أجل مشاريع استثمارية. (1)

ورغم ما يلاحظ على بعض مواد هذا القانون وبعض جزئياته، إلا أنه دفع بالتنمية الاقتصادية نحو التطور، وخاصة ما يتعلق بالاستثمار الفلاحي في مناطق الهضاب العليا والجنوب.

✓ القاعدة الرابعة:

استثمار أموال الزكاة جوائز للمصلحة، بشرط النظر

تعتبر الزكاة من أهم الموارد المالية للدولة في الإسلام، وتعود ثمارها ومصالحها على جميع الأمة، وإن كان المستحقون لها هم الأصناف الثمانية المنصوص عليهم في القرآن.

ومن النوازل التي لم يذكرها الفقهاء قديماً: استثمار أموال الزكاة، بمعنى: العمل على تنميتها لأي أجل، وبأية طريقة من طرق التنمية المشروعة، لتحقيق منافع للمستحقين (2) كل ذلك من قبيل الدولة أو من ينوب عنها في ذلك، كصناديق الاستثمار، أو بيت المال، أو بيت الزكاة...

وقد جنح جمهور الفقهاء المعاصرين (3) إلى جواز ذلك بالشروط الآتية:

- 1- أن لا توجد وجوه صرف عاجلة لتلك الأموال.
- 2- أن يتحقق من استثمار أموال الزكاة مصلحة حقيقية راجحة للمستحقين.
- 3- أن تكون مجالات الاستثمار مشروعة.
- 4- أن تتخذ جميع الاجراءات التي تضمن بقاء تلك الأموال، بحيث لا يصرف ريعها إلا للمستحقين.

(1) ينظر، الجريدة الرسمية للجمهورية الجزائرية، العدد: 46، ص: 07.

(2) ينظر، محمد عثمان شبير، استثمار أموال الزكاة-رؤية فقهية معاصرة-ضمن أبحاث فقهية معاصرة، ج: 02، ص: 506.

(3) ينظر للوقوف على المميزين والممانعين، مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدولي، العدد: 01.

5- أن تكون هناك دراسات دقيقة من أهل الخبرة، قبل الشروع في الاستثمار.

6- أن يقوم على تلك الاستثمارات أهل الخبرة والكفاءة والأمانة. (1)

فإذا تحققت هذه الشروط، فلا بأس من استثمارها؛ لأن فيها مصلحة راجحة للمستحقين، ويكون فيها تنمية للمال، وتوفير مناصب الشغل.

إلا أنه ظهرت بعض الصور التي خرجها أصحابها على أصل جواز الاستثمار في أموال الزكاة، وأطلقوا عليها القرض الحسن، وصورته: أن تجمع الدولة الزكاة من الأغنياء، ثم تقوم عن طريق صندوق مخصص لذلك بمنح قروض من تلك الأموال لبعض الشباب الفقراء، ليؤسسوا بها مشاريع صغيرة، ثم ترد إلى الدولة بعد أجل مشروطٍ مسبقاً.

وهذه صورة محدثة، خارجة عن محل النزاع الوارد في استثمار أموال الزكاة، ويردُّ عليه إشكال كبير، مفاده: أن الزكاة تُملَّك للمستحقين، ولا تُقرض لهم، وحتى الذين قالوا من الفقهاء بعدم اشتراط التملك، قد قيدوه بصورة محددة، كصرف الزكاة في شراء العبيد وعتقهم، أو صرفها لأبناء السبيل دون تملك فردي للمستحق، بل تشاع بين أولئك الأصناف، (2) أما أن تقرض للأفراد فهذا فيه نظر كبير.

والبديل عن هذه المعاملة أن تكون هناك قروض حسنة، بدون فوائد، من البنوك، بحسب الحاجة، بعد دراسة ملفات طالبي القرض، أو أن تكون قروض استهلاكية من الصندوق المكلف بالزكاة، تنتهي بالتمليك، وفق شروط جعلية معينة، كأن يشترط النجاح في المشروع بعد خمس سنوات -مثلاً- فيتملك المستقرض حينها المال.

✓ القاعدة الخامسة:

الأصل في الملكية العامة أنها حقُّ للأمة كلها، ولولي الأمر خصصتها بما يُحقِّق المصلحة

العامة

المقصود بالملكية العامة ما لم يختص به أفراد، بل يكون مشاعاً بين الأمة كلها، ويدخل في ذلك كل مصادر الثروات المتعلقة بمصلحة عموم الناس، (3) سواء أطلق عليه ملكية الدولة، أو ملكية الأمة،

(1) ينظر، محمد عثمان شبير، استثمار أموال الزكاة - رؤية فقهية معاصرة - ضمن أبحاث فقهية معاصرة، ج: 02، ص: 533.

(2) ينظر، محمد عثمان شبير، المرجع نفسه، ج: 02، ص: 225.

(3) ينظر، محمد صبري، الخصخصة في ضوء الشريعة الإسلامية، ص: 40.

أو الشعب، أو المجتمع، فلا مشاحة في الاصطلاح، إذ المقصود أن هذا النوع من الملكية للجميع، ويصرف في مصلحة الجماعة.

قال أبو يوسف في كتاب الخراج: (المسلمون جميعاً شركاء في دجلة والفرات، وكل نهر عظيم نحوهما...) (1) وقال ابن قدامة: (وما كان من الشوارع والطرق والرحاب بين العمران فليس لأحد إحياءه؛ لأن ذلك يشترك فيه المسلمون، وتتعلق به مصلحتهم، فأشبهه مساجدهم) (2) ولذلك، فإن يد السلطة عليها هي يد أمانة ووكالة، وليست مالكة لها على الحقيقة، فيجب أن توضع لتحقيق الصالح العام للمجتمع، لا أن يتصرفوا فيها كما يشاؤون.

وهذه الملكية العامة تهدف لتحقيق تغطية الحاجات الاقتصادية الأساسية، والمحافظة على التوازن الاقتصادي والاجتماعي، وتغطية النفقات العامة، وتقريب الفارق بين الدخل والثروات، وإيجاد فرص للعمل، وإشراك الناس في مقومات العيش. (3)

ومن هنا قال الإمام ابن تيمية: (وليس لولاة الأموال أن يقسموا بحسب أهوائهم كما يقسم المالك ملكه، فإنما هم أمناء ونواب ووكلاء، وليسوا مُلأَكًا). (4)

إلا أنه يجوز للسلطة الشرعية أن تُقَطِّع بعض الناس جزءاً من الأراضي بقصد إحيائها وتنميتها واستثمارها، قال أبو يوسف: (ولا أرى أن يترك الإمام أرضاً لا ملك لأحد فيها ولا عمارة حتى يُقَطِّع الإمام، فإن ذلك أمر للبلاد وأكثر للخراج) (5) أي: أن مصلحتها المتعلقة بالجماعة وعموم الأمة يكون أكثر، وحيثما كانت المصلحة فثم شرع الله.

ومما يمكن أن يتخرج على هذا الأصل، مسألة الخصخصة للملكية العامة، وهي من النوازل المعاصرة، والمقصود بها أحد أمرين، هما:

1- إلغاء تأميم المؤسسات الحكومية من خلال البيع الجزئي أو الكلي، في شكل أسهم للمستثمرين الخواص.

2- توسيع الملكية الخاصة، ومنح القطاع الخاص دوراً متزايداً داخل الاقتصاد، وخفض نصيب الدولة

(1) أبو يوسف، الخراج، ص: 110.

(2) ابن قدامة، المغني، ج: 05، ص: 335.

(3) ينظر، أحمد جمال الدين موسى، الخصخصة، ص: 13.

(4) ابن تيمية، السياسة الشرعية، ص: 44.

(5) أبو يوسف، المرجع نفسه، ص: 73.

نسبياً، ويتم هذا من خلال عقود الإيجار أو مَنَح الامتيازات. (1)

وكان الداعي للاتجاه للخصخصة، مبررات سياسية واقتصادية ومالية واجتماعية، داخلية وخارجية، يطول ذكرها، إلا أنها تتلخص في أمرين، هما: (2)

أولاً: تقليص تحكم الدولة في القطاعات والمؤسسات، بحيث تُجفَّف منابع الفساد، كالرشوة والمحسوبية، والسرقات، وأنواع الفساد المالي، أو استعمال مؤسسات الدولة لمآرب شخصية من النافذين والمسؤولين، وهذا كثير جداً، خاصة في الحكومات الفاسدة التي تشهد أنظمتها نقائص وفجوات في نظامها السياسي والقانوني.

ثانياً: تحقيق الجودة والانضباط في العمل والحفاظة على تلك المؤسسات ووسائلها وأموالها وأصولها، حيث تكون المراقبة الدائمة، لأنها تكون حينئذ في يد المساهمين، فيحرصون عليها، وعلى تنميتها، وتطويرها، والحفاظ عليها، وهذا ملاحظ في الواقع.

وبعد هذا التقديم، فما حكم الخصخصة في الشريعة الإسلامية؟

والجواب: أن صور الخصخصة كثيرة جداً، ومتنوعة، فلا بد من دراسة كل واحدة منها استقلالاً، إلا أنه من حيث العموم يقال: الأقرب إلى مقاصد الشريعة، في تحقيق المصلحة، والتقليل من المفسدة أنه لا حرج في الخصخصة بشرط عدم الإضرار، وأن تكون الخصخصة بعد دراسة دقيقة من خبراء ثقات، وأن لا تكون في المؤسسات الحيوية الفاعلة والناجحة والتي يكون عمدة اقتصاد الأمة عليها، وهذا يمكن أن يقاس على أصل جواز إقطاع الإمام بعض الرعية شيئاً من الملكية العامة، فقد ورد أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أقطع بلال بن الحارث العقيق أجمع، فلما كان عمر رضي الله عنه قال لبلال: «إن رسول الله لم يُقَطِّعَكَ لِتُحَجِّرَهُ عَلَى النَّاسِ، لَمْ يَقَطِّعَكَ إِلَّا لِتَعْمَلَ، قَالَ: فَأَقَطَّعَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ لِلنَّاسِ الْعَقِيقَ». (3)

(1) ينظر، ليث عبد الله القهوي وبلال محمود الوادي، التحول من القطاع العام إلى القطاع الخاص، ص: 43، وأحمد جمال الدين موسى، مرجع سابق، ص: 09.

(2) ينظر، غسان قلعواوي، القطاع العام إلى أين؟ ص: 118.

(3) أخرجه الحاكم في مستدركه، من حديث بلال بن الحارث، برقم: 1467، ج: 01، ص: 561، والبيهقي في السنن الكبرى، برقم: 7637، ج: 04، ص: 256 وفي سند الحديث ضَعْفٌ؛ من أجل الحارث بن بلال المزني: مجهول، إلا أن له بعض الطرق والشواهد يحسُنُ بمجموعها، ينظر، الألباني، إرواء الغليل، ج: 03، ص: 312.

✓ القاعدة السادسة:

وجود السلطة الشرعية شرط في الخصخصة

الأصل أن تكون السلطة القائمة لها شرعية تسندها، أو مشروعية سياسية تدفعها نحو التصحيح والقيام بواجب الوقت تجاه مصالح الأمة حاضراً ومستقبلاً.

وقد تقدم في مبحث سابق بأن السلطة لا تعتبر شرعية إلا إذا كانت معبرة عن إرادة الأمة، تنوب عنها في رعاية الصالح العام، بحيث تجعل أولوياتها منصبية في خدمة الوطن والمواطن، قدر المستطاع.

فإن انعكس الأمر، وأصبحت السلطة قهرية مستبدية، متسلطة على رقاب الناس، غير مراعية لإرادتهم، فإنه من اللازم - حينئذ - أن تكون جميع السُّلُط المنبثقة غير شرعية، وتكون قراراتها وسياساتها أقرب إلى المفسدة منها إلى المصلحة، وستكون القوانين الصادرة عن تلك السياسات تُلاحقها الشُّبهة من كل جانب، وسيكون الفساد والمحسوبية والرشوة والسرقة لها ما يسندها من القوانين واللوائح التي خيِّطت لصالح النظام الفاسد وعصابته من المنتفعين.

فإذا سُلِّم بهذا التقدم، وعُلم بأن مسألة الخصخصة لمؤسسات القطاع العام يقصد منها النفع العام، والالتزام بالمقاصد الشرعية في الأموال والملكية،⁽¹⁾ ويستشار فيها الأمناء الأكفاء، ويخطط لها أهل الخبرة الثقات، ويراعى فيها نوع النشاط، فُتْمَع الأنشطة المحرمة والمشبوهة، وتكون رقابة دائمة على تلك المؤسسات، وأن يُحافظ على منشآت الأمة الحيوية، وأن تدرس الامتيازات التي تعطى للقطاع الخاص الأجنبي، فإن كل هذه الشروط والضوابط والقيود، غير متوقعة التحقق دون وجود سلطة شرعية، ومن هنا فإن القول بعدم جواز الخصخصة في الأنظمة غير الشرعية والشمولية هو الأقرب إلى مقاصد التشريع، وفيه إعمال لقاعدة: (سدّ الذرائع)، وقاعدة: (تنزيل المظنة منزلة المئنة الغالبة).⁽²⁾

✓ القاعدة السابعة:

المنافسة التجارية جائزة، بشرط عدم الإضرار

المنافسة، هي: الرغبة في الشيء والانفراد به، ونافست في الشيء منافسة، إذا رغبت فيه⁽³⁾ وهي

(1) ينظر، محمد صبري، مرجع سابق، ص: 127.

(2) ينظر، معلمة زايد، ج: 29، ص: 327.

(3) ينظر، ابن الأثير، النهاية، ج: 05، ص: 95.

في اصطلاح الاقتصاديين: عملية تسابق بين أفراد أو مؤسسات في إيجاد العمل أو المنتجات، أو الأسعار، بقصد التفوق والربح. (1)

والمنافسة التجارية في أصلها مباحة، بل قد تجب؛ لأنها وسيلة لتوفير الأموال، وذلك من أهم ما يقتضيه النظر في نظام الأمة، لتكون في غنى عن طلب الإسعاف من غيرها عند حاجتها لأن الحاجة من أضرب العبودية. (2)

وقد كانت التجارات منتشرة قبل الإسلام وبعد البعثة وفي عهد الخلقاء الراشدين، وكلها مبنية على التنافس، ولم يرد في الشريعة، ولا عمل الراشدين ما يمنع ذلك، (3) بل ورد في النصوص العامة الحثُّ على

العمل، فقال تعالى: ﴿فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ﴾ [المائدة: 48] وقال: ﴿وَقُلْ أَعْمَلُوا﴾ [التوبة: 105]

وقد كان الصحابة الكرام يتنافسون في الربح التجاري، فقد ورد في المدونة، عن أبي وهب، قال: قال: ابن جُرَيْج: قال ابن شهاب: كان عثمان وعبد الرحمان من أجدد (4) أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في البيع، فكان الناس يقولون: ليتهم قد تبايعا حتى ننظر أيهما أجدد، فابتاع عبد الرحمان من عثمان فرسا باثني عشر ألفا إن كانت هذه صحيحة فهي مِنِّي، ولا أخال عبد الرحمان إلا وقد عرفها، ثم إن عبد الرحمان قال لعثمان: هل لك أن أزيدك أربعة آلاف وهي منك حتى يقبضها رسولي؟ قال: نعم، فزاده عبد الرحمان أربعة آلاف على ذلك = فماتت! وقدم رسول عبد الرحمان فعلم الناس أن عبد الرحمان أجدد من عثمان. (5)

ومن المعلوم أن المنافسة من روافد تطور الاقتصاد، وزيادة الإنتاج، وتعمير الأرض، فلا يبعد القول بفرضها الكفائي، وإن كانت مباحة في الأصل، إلا أنها لا بد أن تُضَبَّطَ بضوابط شرعية، لكي تكون منافسة شريفة طيبة، ليس فيها إضرار وخداع.

(1) ينظر، إياد محمد ملكاوي، المنافسة في الأسواق بين الشريعة الإسلامية والنظم المعاصرة، ص: 20.

(2) ينظر، ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ص: 186.

(3) وأما الحديث الوارد: «...ما فقد أحشى عليكم، ولكني أحشى عليكم أن تُبْسَطَ الدنيا عليكم، كما بُسِطَتْ على من كان قبلكم فتَنَافَسوها، كما تَنَافَسوها، فتهلككم كما أهلكتهم» وهو في صحيح البخاري، برقم: 3158، ومسلم: 2961، فالمقصود به: المنافسة المؤدية إلى العداوة والمقاتلة، ينظر، الطيبي، شرح المشكاة، ج: 10، ص: 3279.

(4) يقال رجل جديد، وفلان أجد من فلان، أي: ذا حظ من الرزق، وأحظ من غيره، ينظر، الأزهرى، تهذيب اللغة، ج: 10، ص: 246.

(5) ينظر، سحنون، المدونة، ج: 04، ص: 214.

وأهم ضوابط المنافسة التجارية، ما يلي: (1)

- 1- أن يكون محلُّ المنافسة جائزاً.
- 2- أن تكون الوسائل والآليات وأصل العقود مشروعة، في أركانها وشروطها.
- 3- أن تكون المنافسة قائمة على تكافؤ الفرص، بعيدة عن استغلال السلطة والجاه والهيمنة.
- 4- أن لا يُلحق التنافس ضرراً بالآخرين، من غشٍّ، وتشويه سمعة، وعرقلة وصول السلعة أو الأشخاص إلى الأسواق أو نقاط البيع، فلا ضرر ولا ضرار. (2)
- 5- أن لا يكون فيها تحايل غير مشروع، كالنَّجَشِ، (3) ومخادعة من لا خبرة لهم بالمضاربات وأسعار الأسواق والسلع.
- 6- أن لا يكون فيها احتكار للسلع.

ومن صور المنافسة التجارية، الموجودة في الواقع بكثرة: أن يعتمد بعض التجار لبيع السلع بأقل من ثمن السوق؛ بقصد جلب الزبائن، فما حكم ذلك؟

والجواب: الأصل في السوق أن تكون حرّة في أسعارها، وقد امتنع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن التسعير لما طلب منه ذلك، وقال: «إن الله هو المسعّر» (4) ورغم أن كثيراً من الفقهاء أجازوا للسلطة أن تتدخل في تحديد بعض الأسعار في ظروف خاصة، إلا أن الأصل هو عدم التسعير، لكن في الصورة المذكورة في السؤال ينبغي أن يكون التفصيل الآتي: هناك احتمالات:

أولاً: إما أن تكون تلك السلعة التي حَقَّقْض فيها ذاك التاجر السعر زائدة عن الثمن المعقول، فيرجعه إلى الأصل، من باب التوسعة على الناس والرفق بهم، فهذا عمل محمود، وبفعله هذا سيجعل توازناً في الأسعار، ويضطر التجار لمجاراته في ذلك، وفي هذا تحقيق لمصلحة الناس.

(1) ينظر، علي محي الدين القره داغي، واقع المنافسة التجارية وضوابطها الشرعية، (مقال) موقع الشيخ: Qaradaghi.com.
(2) حديث «لا ضرر ولا ضرار» ورد في الموطأ، برقم: 2758، ج: 04، ص: 1078، وهو عند ابن ماجة، برقم: 2340، وأحمد: 2865 وهو حديث حسن، ثم هو قاعدة فقهية متفق على الاحتجاج بها.
(3) النجش: أن يمدح البائع السلعة لينفقها ويروجها، أو يزيد في ثمنها المساوم وهو لا يريد شرائها؛ إنما ليقع غيره فيها، أو ليصرفه عنها فتخلص له، ينظر: ابن الأثير، النهاية، ج: 05، ص: 21.
(4) جزء من حديث، أخرجه أبو داود في سننه، كتاب: البيوع، باب في التسعير، برقم: 3451، ص: 742، و الترمذي في جامعه، كتاب: البيوع، باب في التسعير، برقم: 1361، ص: 592، وابن ماجة في سننه، كتاب: التجارات، باب: من كره أن يُسعّر، برقم: 2200، ص: 392، كلهم من حيث تنس، مرفوعاً.

ثانياً: أن تكون أسعار السوق معقولة، وفيها ربح معتدل للتجار، ولا يرهق الناس، ثم عمد ذلك التاجر لبيع البضاعة بثمن بخس، ولو كان بخسارته شخصياً، كل ذلك بقصد جلب الزبائن، أو التخلص من بعض البضاعة الراكدة، فعمله هذا غير مشروع، فيعامل بنقيض قصده، ويُلزم من المحتسبين (المراقبين) بمجاراة أسعار السوق، وقد مرَّ عمر بن الخطاب بحاطب بن أبي بلتعة، وهو يبيع زيبيا بالسوق، فقال له عمر: «إما أن ترفع في السعر، وإما أن ترفع من سوقنا».⁽¹⁾

ثالثاً: أن تكون أسعار السوق في تلك البضاعة متفاوتة، فحينها يجوز لكل أحد أن يبيع كما يشاء، بغير قصد الإضرار بالتجار أو الناس.

رابعاً: أن تكون البضاعة مسعرة من الدولة، وخاصة في المواد الاستهلاكية الضرورية، كالخبز والحليب والدقيق، فهنا يُلزم كل التجار بالتقيد بسعر السوق المحدد من ولاة الأمر، فإن خالف واستغل حاجة الناس، أو نقص البضاعة، فيجب على الدولة أن تتخذ ضده إجراءات جزائية بحسب القانون، كما يجب على كل من قدر التبليغ عليه أن يُخطِر الجهات المعنية على الرقابة.

✓ القاعدة الثامنة:

الاحتكار في كل ما يتضرر به الناس مُحَرَّمٌ، وللدولة الحق في العقوبة الجزائية للمحتكرين

الاحتكار لغة، من: الحبس، يقال: احتكر فلان الطعام إذا حبسه منتظراً غلاءه، والْحَكْر: الظلم، يقال: فلان يحكر فلانا: أي يَشُقُّ عليه ويضُرُّه.⁽²⁾

والاحتكار اصطلاحاً، لا يخرج عن المعنى اللغوي، إذ القصد به: حبس ما يتضرر الناس به، تريئناً للغلاء⁽³⁾ سواء كان طعاماً، أو قوتا للآدميين، أو البهائم، أو لباساً، أو مواد للبناء، أو بذور وأدوية فلاحية، أو آلات ومراكب...⁽⁴⁾

وقد حدّه الدكتور الدريني بتعريف إجرائي جامع، فقال: (احتباس كل ما يحتاج إليه الإنسان والدولة والحيوان، على وجه يضّرّ بهم، ويوقعهم في مشقة وعسر=من مواد غذائية وكسوة ومنافع

(1) ينظر، مالك، الموطأ، برواية يحيى بن يحيى الليثي برقم: 1899، ج: 02، ص: 180.

(2) ينظر، ابن منظور، لسان العرب، ج: 04، ص: 208.

(3) ينظر، فحطان الدوري، الاحتكار وأثره في الفقه الإسلامي، ص: 34.

(4) وقد اختلف الفقهاء قديماً فيما يدخله الاحتكار من سلع، والراجح أنه يقع في كل ما يضر بالعامّة، لقاعدة: (الاحتكار يجري بكل ما يضّرّ العامّة)، ينظر تفصيل ذلك في معلمة زايد، ج: 21، ص: 321. و الموسوعة الفقهية الكويتية، ج: 02، ص: 90.

المساكن، وأدوات زراعية وصناعية وحريرية وأدوية ووقود، ومنافع وأعمال فنية، مما يحتاجون إليه في كافة مرافقهم، والامتناع عن بيعه أو بذله، أو القيام به عند حاجة الناس إليه بسعر فاحش، وعلى نحو غير مألوف⁽¹⁾.

والاحتكار بهذا المفهوم محرم، لأنه يمنع تداول الثروة، ويؤول إلى السيطرة والاستغلال، ويُعطل الاستثمار أو يضعفه، ويلحق الضرر بالأفراد والمجتمع والاقتصاد عموماً.⁽²⁾

وقد وردت أحاديث كثيرة في النهي عن هذه المعاملة، يصح منها ثلاثة أحاديث وهي كالاتي:

1- حديث: «لا يحتكر إلا خاطئ».⁽³⁾

2- حديث: «من احتكر حُكْرَةً يريد أن يُغْلِي بها على المسلمين، فهو خاطئ».⁽⁴⁾

3- حديث: «من دخل في شيء من أسعار المسلمين ليُغْلِيه، فإن حقاً على الله أن يقعه بعُظْمٍ من النار يوم القيامة».⁽⁵⁾

وقد صح عن سيدنا عمر بن الخطاب أنه قال: «لا حُكْرَةٌ في سوقنا، لا يعمد رجال بأيديهم فضول من أذهب⁽⁶⁾ إلى أرزاق من رزق الله نزل بساحتنا، فيحتازونه علينا، فيحتكرون، ولكن أيما جالب جلب على عمود كَبِدِه⁽⁷⁾ في الشتاء والصيف، فذلك ضيف عمر فليبع كيف يشاء، وبمسك كيف يشاء».⁽⁸⁾

(1) الدريني، بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله، ج: 01، ص: 471.

(2) ينظر، وهبة الزحيلي، موسوعة الفقه الإسلامي والقضايا المعاصرة، ج: 04، ص: 56.

(3) أخرجه مسلم في صحيحه، [كتاب: المساقاة، باب: تحريم الاحتكار في الأقوات] من حديث معمر بن عبد الله، مرفوعاً، برقم: 3123، ص: 56.

(4) أخرجه أحمد في مسنده، من حديث أبي هريرة، مرفوعاً، برقم: 8617، ج: 14، ص: 265، وفي سننه أبو معشر: نجيح بن عبد الرحمن المدني، أسئ فاختلط، ولذلك ضعفوه، كما في التقريب، ص: 998، إلا أن للحديث شواهد يتقوى بها، ولذلك حسنه الأرنؤوط في تحقيق المسند، ج: 08، ص: 482، و الألباني في السلسلة الصحيحة، ج: 07، ص: 1087.

(5) أخرجه أحمد في مسنده، من حديث معقا بن يسار، مرفوعاً، برقم: 20313، ج: 33، ص: 426، وقوله: يُعْظَم من النار، أي: أن يكون بمكان عظيم من النار؛ إذ عظم الشيء أكبره. ينظر، عبد الرحمن البنا الساعاتي: الفتح الرباني لترتيب مسند الإمام أحمد، ج: 15، ص: 66..

(6) أذهب: جمع ذهب، ينظر، الزرقاني، شرح الموطأ، ج: 03، ص: 381.

(7) عمود كبده، أي: يأتي على تعب ومشقة، ينظر، المرجع نفسه، ج: 03، ص: 381.

(8) رواد مالك في الموطأ-رواية يحيى-كتاب البيع، باب: الحكرة والتربص، برقم: 1898، ج: 02، ص: 179.

ومن هنا، فلا يُتصوّر قيام حكم رشيد مع ترك المحتكرين يعيشون فسادا بمقدرات الأمة وثرواتها وسلعها التي ينبغ أن تكون مشاعة وبأسعار معقولة. وصور الاحتكار غير المشروعة في عصرنا كثيرة جداً، فمنها ما يتعلق بالمستهلكين، ومنها ما يتعلق بالمنتجين، ومنها ما يتعلق بالتجار، ومنها ما يتعلق بالدولة، وكلها تحتكر الجلبين وهم من أهم أسباب البلاء في ضعف الإنتاج الداخلي والاكتفاء الذاتي لكثير من المواد الاستهلاكية، وهذه بعض تفصيلات صورها الواقعية التي وقفت عليها:

أولاً: احتكار المستهلكين: وذلك بأن يعتمد بعض الناس -وخاصة في وقت الأزمات- إلى شراء بعض المواد والسلع التي يحتاجها الناس، وإنما يفعلون ذلك عند توقع نفاذها من الأسواق، كما حدث عند بداية أزمة كورونا، فاحتكر كثير من الناس مادة السّميد (القمح)، حتى وصل احتكار بعضهم أن يشتري ما يكفي عشرات الأشخاص لمدة أشهر! وهذا عمل قبيح محرم، وفيه أنانية، وإضرار بالناس، وإعراض عن خُلُق الإيثار والتضامن والتكافل الاجتماعي الذي يدعو إليه الإسلام، فضلاً عن ضعف عقيدة التوكل على الله في الرزق، وقد امتد النقص في هذه المادة الاستهلاكية عدة أشهر، رغم مضاعفة الإنتاج من طرف المصانع الخاصة والحكومية، ولاشك أن هذا منكر يجب إنكاره.

ثانياً: احتكار المنتجين: من المزارعين والفلاحين وأرباب الصناعات، إذا رأوا حاجة الناس إلى منجاتهم، فيحتكرونها يتربصون بها غلاء الأسعار، فإذا تضرر الناس بشدة احتياجهم لتلك المنتجات، فلا يجوز لهم احتكارها، نعم، قد ذهب كثير من الفقهاء -قديماً- إلى جواز احتكار ما تنتجه الأراضي من غلات، لأن ذلك خالص حق المزارع، ولم يتعلق به حق العامة! وهذا قد يكون صحيحاً في عصرهم، حيث كانت الأراضي المزروعة قليلة المساحة، حيث لا يزيد إنتاجها كثيراً عن حاجة القائم عليها ومن يعول، ولا يؤثر حبس إنتاجها على السوق،⁽¹⁾ وقد تغير الحال في عصرنا، إذ قد يؤثر إمساك المنتوجات الضرورية والكثيرة الاستهلاك إلى خلل في الأسواق ويضطرب ميزان العرض والطلب، وتكون لذلك آثار سلبية على الاقتصاد، ويلحق بالناس ضرر بالغ، وهذه المسألة مما يتغير فيه الاجتهاد والإفتاء بتغير الزمان، وقد صح في الحديث: «من كان معه فضل زاد فليُعد به على من لا زاد له».⁽²⁾

ثالثاً: احتكار التجار: بأن يمسكوا بعض السلع في وقت الغلاء، لبيعوها -لاحقاً- بأسعار تزيد عن سعرها الحقيقي وسعر السوق، ولها صور كثيرة جداً، ومما رأيت في بعض الأسواق من الصور الغريبة:

(1) ينظر، إبراهيم محمد الحريري، النظام الاقتصادي في الإسلام، ص: 325.

(2) أخرجه مسلم في صحيحه، [كتاب اللقطة، باب: استحباب المؤاساة بفضول المال]، من حديث أبي سعيد الخدري، مرفوعاً، برقم: 4517، ص: 738.

هو احتكار السوق نفسه! ويكون ذلك بأن يستأثر مجموعة من الأشخاص ببيع منتج استهلاكي - مُعَيَّن - كالخضار والأسماك - مثلاً - وهم من يُسَعَّر تلك المواد كما يشاءون، ولا يتركوا أي تاجر آخر أن يزاومهم أو ينافسهم، فإن دخل منافس غريب السوق عمدوا إلى إنزال الأسعار إرخاصاً فاحشاً - ولو بالخسارة - لهبضة أيام = فينسحب المنافس طوعاً! فيخلو لهم السوق، ويسعون بعدها كما يشاءون، وهذا عمل حرام ومنكر قبيح، من أبشع ما رأيت في الأسواق والتنافس عليها.

رابعاً: احتكار الدولة: لاشك أنه يجوز للدولة أن تحتكر بعض المنتجات الحيوية، فتكون هي المشرفة عليها، والمنتجة لها، والموزعة لها، وواضحة تسعيرها، لحسابات اقتصادية تتعلق بتوازن السوق والاقتصاد، والمحافظة على موارد الأمة الحيوية، مع مراعاة الصالح العام في ذلك، قصداً وعملاً.

إلا أنه في حال غياب الحكم الرشيد، وكثرة الفساد في بعض الأنظمة، تكون الدولة - ممثلة في بعض سلطاتها التنفيذية المنتفعة، تمارس احتكاراً قبيحاً بصورة غير مباشرة، وبصيغ مختلفة، وصور متنوعة، ومنها - مثلاً - أن يُعتمد إلى منتج ضروري يحتاجه كل الناس في استهلاكهم اليومي، مثل: مادة الزيت، أو السكر، أو الدواء... وخاصة إن كان مستورداً من الخارج = فيُعطى ترخيص الإنتاج أو الاستيراد لوكيل واحد معتمد من طرف الدولة، ثم يَتَحَكَّم هو في أسعار السوق كما يشاء، وفي الغالب يكون هذا الوكيل على شراكة مع بعض المسؤولين في الدولة!

وهذا ظلم وجور، وهو من أشد أنواع الاحتكار؛ لأن الأصل في السوق أن تكون حرّة، ويفتح المجال أمام التجار للتنافس - بضوابطه الشرعية والقانونية - التي يراعى فيها مصلحة الجميع.

وقد أوما الإمام ابن القيم إلى شبيه هذه الصورة، وقال أنها من الفساد في الأرض: (ومن أقبح الظلم... أن يلزم الناس ألا يبيع الطعام أو غيره من الأصناف إلا ناس معروفون، فلا تباع تلك السلع إلا لهم، ثم يبيعونها بما يريدون، فلو باع غيرهم ذلك مُنَع وعوقب، فهذا من البغي في الأرض والفساد والظلم الذي يحبس به قطر السماء!).⁽¹⁾

والأصل أن الانسان المسلم لا بد أن يراعي في بيعه وشرائه وجميع معاملاته أحكام الشريعة الإسلامية، وأن يكون له وازع ديني يبعده عن الاحتكار وغيره من المعاملات التي تُلحق الضرر بالناس - عموماً - إلا أن ذلك الوازع إن ضعف، فلا بد من تدخل السلطان ليُكَبِّح أصحاب الأنفس الضعيفة، ويردعهم بقوة القانون ورهبة الدولة، سواء أكان الردع بجبر المحتكرين على إخراج المادة المحتكرة، أو حرمان

(1) ينظر، ابن القيم، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، ج: 01، ص: 640.

من الربح، أو مصادرة المال والبضائع، أو حتى إحراق المادة المحتكرة عقوبة ونكالا، أو سحب السجل التجاري للمحتكر، وغيرها مما يراه أهل الخبرة مُجْدِيًّا في الحدِّ من هذه الظاهرة المشينة، وخاصة أوقات الأزمات.

كما ينبغي على الدولة أن تجعل برامج استراتيجية استعداداً للظروف الطارئة والأزمات المفاجئة، كالاختزان الاحتياطي، وتنظيم الاستهلاك، ومنع التصدير للمواد التي تمسُّ الحاجة إليها، ومنع المنافسة غير المشروعة، والتسعير الجبري لبعض السلع، وغيرها من الحلول. (1)

✓ القاعدة التاسعة:

تراعى مصلحة المستهلك قبل كثرة الإنتاج والأرباح

الاستهلاك لغة: هلاك الشيء وإفناؤه، وعند الفقهاء: تصيير الشيء هالكا أو كالهالك، كالشوب البالي، أو اختلاطه بغيره بصورة لا يمكن إفراده بالتصرف، كاستهلاك السمن في الخبز. (2)

وعُرِّف إجراء بأنه: استعمال السلع والخدمات بقصد الحصول على المنافع سواء تم ذلك مع زوال الأعيان، أو مع بقائها ونقص قيمتها... (3)

والمستهلك هو من يستعمل تلك السلع والخدمات، بقصد الانتفاع، ومن هنا يعلم بأن القصد الأول من الاستهلاك هو تحصيل المصلحة وإشباع الرغبات، وهو أمر يدرك بالفطرة، وقد أمر به الشرع

الحكيم: ﴿يَتَأْتِيهَا الزَّيْتُ ءَأَمْنُوا كُلُّوْا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ...﴾ [البقرة: 172] فهو من وسائل

المحافظة على النفس. نعم، المقصود الأول هو السير إلى الله بحسن عبادته وإرادة وجهه الكريم، لكن (لا

طريق للوصول للقاء الله إلا بالعلم والعمل، ولا يمكن المواظبة عليها إلا بسلامة البدن، ولا تصفو سلامة

البدن إلا بالأطعمة والأقوات، والتناول منها بقدر الحاجة على تكرر الأوقات). (4)

وقد أمرنا شرعنا بمراعاة أربعة أمور في ذلك، هي:

1- أن لا يكون المستهلك محرّماً.

(1) ينظر، فتحي الدريني، مباحث مقارنة في الفقه وأصوله، ج: 01، ص: 483.

(2) ينظر، محمود عبد المنعم، معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية، ج: 01، ص: 167.

(3) ينظر، موفق محمد عبده، حماية المستهلك في الفقه الاقتصادي الإسلامي، ص: 33.

(4) الغزالي، إحياء علوم الدين، ج: 02، ص: 02.

2- أن لا يكون فيه تبذير.

3- ومن غير إسراف. (1)

4- أن لا يجعل ذلك وسيلة للفخر والتكبر على الخلق.

ويجمع هذه المعاني ما ورد في الحديث النبوي: «كلوا واشربوا والبسوا وتصدقوا، في غير إسراف ولا مخيلة». (2)

وأما ما يتعلق بالمنتج والمواد الاستهلاكية، فلا حرج أن يقصد الربح، (3) وأن يكثر الإنتاج، بل ذلك أمر مطلوب محمود، وهو من أسباب التنمية الاقتصادية وتوفير ما يحتاجه الناس، وتشجيع المنتجات الوطنية، وتحقيق الاكتفاء الذاتي.

ولكن لا بد على التاجر أن يراعي بعض الأمور كي لا يلحق أضراراً بالناس؛ لأن مصلحة المستهلك مقدمة على مصلحة المنتج، ومن تلك الأمور ما يلي:

أ. جودة المنتج: ويدخل في ذلك إتقان العمل فيه، وموافقته المعايير المشروطة فيه، لحديث: «إن الله يحب إذا عمل أحدكم عملاً، أن يتقنه». (4)

ب. أن لا يكون فيه غش أو تدليس، كأن تكون المعلومات المثبتة في ملصق المعلومات عن المنتج غير صحيحة، أو فيها مبالغة، وفي الحديث: «ليس منا من غش». (5)

ج. أن لا تكون السلعة والمنتجات فيها مواد ضارة، لأن هناك كثير من المواد المسرطنة والتي تتسبب في

(1) التبذير، إنفاق المال في غير حقه ولا حله، والإسراف: إنفاقه من غير اعتدال، ووضعه في غير موضعه، ينظر، محمود عبد المنعم، المرجع نفسه، ج: 01، ص: 173.

(2) أخرجه أحمد في مسنده -مُسنداً- من حديث عبد الله بن عمر بن العاص، مرفوعاً، برقم: 6695، ج: 11، ص: 295، وأورده البخاري في صحيحه -معلّقاً- أول كتاب: اللباس، ج: 02، ص: 459، وهو عند النسائي في المحتجى، برقم: 2560، وابن ماجه، برقم: 3605.

(3) لم تحدّ الشريعة مقدار الربح في البيع بالثلث أو النصف أو غيرها، والعبارة في ذلك بالتراضي وعدم إلحاق الضرر بالناس، بل صح جواز الربح 100% كما في حديث عروة، البارقي، عند الترمذي، في كتاب، البيوع، برقم: 1303، ص: 577، وينظر، بحث الشيخ القرضاوي المسألة بتوسع في كتابه: فتاوى معاصرة، ج: 02، ص: 465.

(4) أخرجه الطبراني في الأوسط، برقم: 897، ج: 01، ص: 275، والبيهقي في: شعب الإيمان، برقم" 4929، ج: 07، ص: 232، كلاهما من حديث عائشة، مرفوعاً، وهو حديث حسن، وينظر، الألباني، السلسلة الصحيحة، ج: 03، ص: 106.

(5) أخرجه -بهذا اللفظ- أبو داود في سننه، كتاب البيوع، باب في النهي عن الغش، من حديث أبي هريرة، مرفوعاً، برقم: 3452، ص: 743، وبنحوه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، بلفظ «من غشنا فليس منا» برقم: 283، ص: 106.

أضرار بالغة على صحة الناس، وخاصة من السلع المستوردة، أو المرشكلة، والأصل أن كل ما يضر يحرم ويمنع.

د. أن لا تحتوي المستهلكات على مواد محرمة -ولو قلت- كوجود نسبة من الكحول أو شحوم الخنزير، أو الميتة، أو أن تكون اللحوم المستوردة مذبوحة بطريقة غير شرعية.

هـ. أن تراعى شروط النظافة، سواء في الإنتاج أو عند البيع.

و. أن لا توزع ولا تباع المواد المنتهية الصلاحية.

ز. أن يلتزم بالأسعار الثابتة الملزمة من قبل الدولة.

وقد كان قانون العقوبات (الجزائري) صارماً في هذا الأمر، فجعل عقوبات جزائية مشددة، لكل من عرض المستهلكين للغش والضرر، وذلك في مواده: (429، 430، 431، 432، 433، 434، 435).⁽¹⁾ وهي كالاتي:

- المادة (429): يعاقب بالحبس من شهرين إلى ثلاث سنوات وبغرامة من 20.000 دج إلى 100.000 دج أو بإحدى هاتين العقوبتين فقط كل من يخدع أو يحاول أن يخدع المتعاقد: سواء في الطبيعة أو في الصفات الجوهرية أو في التركيب، أو في نسبة المقومات اللازمة لكل هذه السلع، سواء في نوعها، أو مصدرها، سواء في كمية الأشياء المسلمة أو في هويتها، وفي جميع الحالات فإن على مرتكب المخالفة إعادة الأرباح التي حصل عليها بدون حق.

- المادة (430): ترفع مدة الحبس إلى خمس سنوات، والغرامة إلى 500.000 دج إذا كانت الجريمة أو الشروع فيها المنصوص عليهما أعلاه قد ارتكبا سواء بواسطة الوزن أو الكيل، أو بأدوات أخرى خاطئة أو غير مطابقة، سواء بواسطة طرق احتيالية أو وسائل ترمي إلى تغليط عمليات التحليل أو المقدار، أو الوزن أو الكيل، أو التغيير عن طريق الغش بتركيب أو وزن أو حجم السلع، أو المنتجات، ولو قبل البدء في هذه العمليات، سواء بواسطة بيانات كاذبة ترمي إلى الاعتقاد بوجود عملية سابقة وصحيحة، أو إلى مراقبة رسمية لم توجد.

- المادة (431): يعاقب بالحبس من سنتين إلى خمس سنوات وبغرامة من 20.000 إلى 100.000 دج كل من: (1) يغش مواد صالحة لتغذية الانسان أو الحيوانات أو مواد طبية أو مشروبات أو منتجات فلاحية أو طبيعية مخصصة للاستهلاك، (2) يعرض أو يضع للبيع أو يبيع

(1) ينظر، قانون العقوبات، ص: 167 وما بعدها.

مواد صالحة لتغذية الانسان أو الحيوانات أو مواد طبية أو مشروبات أو منتجات فلاحية أو طبيعية يعلم أنها مغشوشة أو فاسدة أو مسمومة، (3) يعرض أو يضع للبيع أو يبيع مواد خاصة تستعمل لغش مواد صالحة لتغذية الإنسان... أو يحث على استعمالها...

- المادة (432): إذا ألحقت المادة الغذائية أو الطبية المغشوشة أو الفاسدة بالشخص الذي تناولها، أو الذي قدمت له، مرضاً أو عجزاً عن العمل، يعاقب مرتكب الغش وكذا الذي عرض أو وضع للبيع أو باع تلك المادة وهو يعلم أنها مغشوشة أو فاسدة أو سامة، بالحبس من خمس سنوات إلى عشر سنوات وبغرامة من 500.000 دج إلى 1.000.000 دج، ويعاقب الجناة بالسجن المؤقت من عشر سنوات إلى عشرين سنة وبغرامة من 1.000.000 دج إلى 2.000.000 دج، إذا تسببت تلك المادة في مرض غير قابل للشفاء، أو في فقد استعمال عضو أو في عاهة مستديمة، ويعاقب الجناة بالسجن المؤبد، إذا تسببت تلك المادة في موت إنسان.

- المادة (433): يعاقب بالحبس من شهرين إلى ثلاث سنوات وبغرامة من 20.000 دج إلى 100.000 دج، كل من يحوز دون سبب شرعي: مواد طبية مغشوشة، مواد خاصة تستعمل في غش مواد صالحة لتغذية الانسان أو الحيوانات أو مواد طبية أو مشروبات أو منتجات فلاحية أو طبيعية...

- المادة (434): يعاقب بأقصى العقوبات المنصوص عليها في المواد السابقة: (1) كل متصرف أو محاسب يكون قد قام بالغش أو عمل على غش مواد أو أشياء أو مواد غذائية أو سوائل عهدت إليه قصد حراستها أو موضوعة تحت مراقبته، أو يكون قد وزع عمداً، أو عمل على توزيع المواد المذكورة... أو المغشوشة، (2) كل متصرف أو محاسب يكون قد وزع عمداً أو عمل على توزيع لحوم حيوانات مصابة بأمراض معدية أو أشياء أو مواد غذائية أو سوائل فاسدة أو متلفة.

- المادة (435): يعاقب بالحبس من شهرين إلى سنتين، وبغرامة من 20.000 دج إلى 100.000 دج، كل من يضع الضباط وأعاون الشرطة القضائية، وكذلك الموظفين الذين يسند إليهم القانون سلطة معاينة المخالفات المشار إليها في المواد المشار إليها... في موقع استحالة للقيام بوظائفهم، إما برفض السماح لهم بالدخول إلى المحالّ الصناعية، أو محالّ التخزين أو محالّ البيع، أو بأية كيفية.

فهذه القوانين -وغيرها- كفيلة لو فعّلت في الواقع بحماية المستهلك، إن صادفت إرادة جادة في تطبيقها بلا محاباة ولا محسوبية ولا تمييز، فإن كانت السلطة والحكم رشيداً، فإنها تُطبّق بكل صرامة، وإلا فإنها لن تصل إلى المسؤولين عن المراقبة، وإن وصلت فلن تصل إلى الشرطة القضائية المختصة بهذا

الأمر، والفساد سيحول بينها وبين القانون وتطبيقه، وتتنفي وجه الدعوة من الأساس! (1)

قواعد في ترشيد القطاع الخاص	
01	الملكية الفردية حقٌّ مكفول للأشخاص، بضوابط الشريعة.
02	العمل والكسب فرض كفاية على الأمة، وقد بتعين على بعض أفرادها.
03	الاستثمار الفردي والجماعي = حامٍ للمال ومُنمّ له.
04	استثمار أموال الزكاة جائز للمصلحة، بشرط النَّظَر.
05	الأصل في الملكية العامة أنها حقٌّ للأمة كلها، ولولي الأمر خصصتها بما يُحَقِّق المصلحة العامة.
06	وجود السلطة الشرعية شرط في الخصخصة.
07	المنافسة التجارية جائزة، بشرط عدم الإضرار.
08	الاحتكار في كل ما يتضرر به الناس مُحَرَّم، وللدولة الحق في العقوبة المالية والجزائية للمحتكرين.
09	تراعي مصلحة المستهلك قبل كثرة الإنتاج والأرباح.

◆ المطلب الثالث: قواعد في ترشيد عمل المجتمع المدني

○ تمهيد:

يعد المجتمع المدني بمختلف مؤسساته وفواعله من أهم مرتكزات الحكم الرشيد، بل قد يكون أحياناً أهم فاعل في صناعة التوازن السياسي والاجتماعي والاقتصادي، ولذلك سأتطرق في هذا المطلب

(1) من الأمور الغريبة التي -لا أجد لها- مستنداً شرعياً = قضية التخفيف على المساجين المحكوم عليهم في كثير من جرائم الحق العام، وذلك في بعض المناسبات الدينية والوطنية -باستثناء بعض الجرائم- ويكون العفو أحياناً -مثلاً- بمقدار سنتين تسقط من محكومية الشخص، فلو فُرض أن شخصا ارتكب جريمة سرقة وحكم عليه بستين ونصف، ثم صدر العفو، فإنه لن يقضي إلا 06 أشهر! وللعلم فإن الجريمة متعلقة بحقوق الآخرين، فكيف يحق لغير أصحاب الحق العفو عن من اعتدى عن غيرهم؟ والمعالم من الشريعة بأن اسقاط للحق لا يكون إلا لأصحاب الحق، في مال أو عرض أو دم.

لذكر أهم القواعد التي تساعد في صناعة مجتمع مدني راشد، ثم أشرحها بإيجاز، بحسب الأهمية والمقام، مع أمثلة واقعية تطبيقية، ويكون ذلك حول المجتمع المدني وسدّ الخلل الحاصل على مستوى السلطة و نظام الوقف كمصدر لسلطة الجماعة في خدمة الأمة، ووجوب تكوين الجمعيات الخيرية وأهميتها، وحق إنشاء الأحزاب السياسية وأحكامها، وحكم الانتماء للأحزاب والحكومات العلمانية، وواجب إحياء الحقوق، والعمل النقابي، وركائز الإعلام والصحافة الراشدة، ودور العبادة وأثرها الديني والاجتماعي في رفعة الأمة.

✓ القاعدة الأولى:

نمو المجتمع المدني مؤذن بسدّ الخلل الحاصل على مستوى السلطة.

يُعرّف المجتمع المدني بأنه: (كل المؤسسات غير الرسمية، التي تتيح للأفراد التمكّن من الخيرات والمنافع العامة، دون تدخل أو توسط الحكومة) ⁽¹⁾ ويدخل فيه كل المنظمات والمؤسسات الخيرية والنفعية، غير الحكومية، ولذلك فإن الدولة لا تتخلّ محلّ المجتمع المدني، بل تحافظ على حركته، وتصون مصالحه، دون أن تغير مضمونه، من هنا كان مجتمعاً حراً منظمّاً بشكل ذاتي، وهو جزء من المجتمع العام يربط بين الناس بروابط ثقافية أو اجتماعية أو مهنية أو سياسية أو اقتصادية، أو أية رابطة مدنية أخرى تقوم على العمل التطوعي، والإرادة الحرة، وتبادل المصالح المشتركة. ⁽²⁾

ومن المعلوم بأن المؤسسات الموجودة في المجتمع إما أن تكون تابعة للدولة، تقوم على خدمة الشعب، وقطاع خاص القصد الأول منه الربح، فتجسّد مؤسسات المجتمع المدني لسدّ الخلل أو التقصير الذي يوجد في القطاع العام، ويهدّب غلواء وجشع القطاع الخاص الرّبعي؛ ليكون المجتمع المدني ومؤسساته قائما على الرّعوية في مواطن الخلل.

ولقد كان المجتمع المدني منذ صدر الإسلام حياً فاعلاً قائماً بذاته، وخصوصاً عند تقصير الحكام، أو ضعف قيامهم بواجبهم، فهو المنقذ الأول للمشاريع والمؤسسات التعليمية بمختلف مستوياتها وتخصصاتها، وكذلك في مجال الخدمات والمرافق الاجتماعية، والبنيات والتجهيزات التحتية. ⁽³⁾

(1) ينظر، أمين مشاقبة، الوجيز في المفاهيم والمصطلحات السياسية، ص: 80.

(2) ينظر، محمد عثمان الخشت، المجتمع المدني والدولة، ص: 14.

(3) ينظر، أحمد الريسوني، الفكر الإسلامي وقضايانا السياسية، ص: 111.

نعم، الأصل في خدمة الناس وسدّ حاجاتهم، ورعاية مصالحهم من واجب السلطة الحاكمة، لأنها مسؤولة عن كل ذلك بالدرجة الأولى، لكن قد لا يتحقق ذلك لأحد سببين، هما:

أولاً: فساد أو استبداد أو تقصير السلطة، فيستأثرون بأموال الأمة، ويصرفونها في غير الصالح العام، ويستبدون بالأمر، ولا يستطيع الشعب تغيير ذلك.

ثانياً: حدوث أزمات تعجز معها الدولة عن خدمة المجتمع والأمة كما ينبغي، مثل الأوبئة أو الأمراض أو الزلازل أو الفيضانات أو المجاعات... وخاصة إذا كانت مداخيل الدولة ضعيفة، وثرواتها محدودة.

فلا يعقل حينها أن يُلقَى باللوم عليها فقط، بل لا بد من أن تعمل الدولة -قدر استطاعتها- وينبغي على المجتمع المدني بكل فواعله وأطرافه ومؤسساته أن يسند الخلل، ويسدّد ويقارب وبذلك يكون التوازن الرعوي في خدمة الأمة. (1)

وهذا الذي كان سارياً في معظم حقب تاريخ المسلمين، فرغم الانحطاط والتخلف السياسي، واستبداد الحكام بالسلطة والمال، وتقصيرهم في خدمة المجتمع، إلا أن المجتمع المسلم في الغالب كان متوازناً اقتصادياً واجتماعياً بسبب فاعلية المجتمع المدني ومؤسساته المختلفة، وخاصة ما عرف بنظام الوقف الذي كان من أعظم روافد بقاء الأمة والحضارة الإسلامية، رغم توالي الفتن والقلاقل والضربات الموجعة، وفيما يلي ذكر بعض جوانب هذا النظام وأهميته.

(1) إن ما يؤسف له في الواقع العالمي اليوم ملاحظة تخلف المجتمعات المسلمة في تفعيل "المجتمع المدني ومؤسساته" مقارنة بالعالم الغربي؛ إذ لا يزال في بدايته، مع ما يكتنف ذلك من تنظيم عمل المجتمع المدني وترشيده، من نقص وتقصير، فهناك جهود فردية أو جماعية محدودة وتقليدية محتشمة تقتصر على بعض الأعمال الخيرية المتعلقة بالمأكل والملبس والمشرب وما يقاربها.

بينما طور الغربيون من عمل المجتمع المدني وجعلوه ممتداً لكل مجالات الحياة، سواء ما تعلق بالرعاية الاجتماعية أو الطبية أو العلمية أو الاقتصادية، مع حسن إدارته في شكل مؤسسات مستقلة توازي أحياناً بل تفوق عمل الحكومات، فمثلاً: في الولايات المتحدة الأمريكية أكثر من 6000 مستشفى خيري، وأكثر من: 100 جامعة خيرية وقفية، هي الآن من أعرق جامعات العالم، وفي فرنسا عدد الجمعيات الخيرية الأهلية 60 000 وفي بريطانيا وصل عدد الجمعيات إلى 37 000... وعملها يصل إلى أعالي الجبال والقرى النائية والأماكن البعيدة والمعزولة، حيث لا تكاد تصل يد الدولة! فأين واقع المسلمين من هذا؟

ينظر، ريهام أحمد خفاجي، **مؤسسات المجتمع المدني الغربية** (رسم القيم) قراءة في الأدوار المحلية والدولية، وهو أطروحة دكتوراه قيمة، فيها دراسة مسحية وتحليلية لعمل المجتمع المدني في الغرب، وخاصة فيما يتعلق بالجانب العلمي والاجتماعي.

وينظر، عبد الرحمان السنوسي ويوسف بالمهدي، فلسفة فعل الخير = حصة تلفزيونية في التلفزيون الجزائري القناة الأولى: موجودة على اليوتيوب: [yoputube.com/watch ? v = 3uov3wrzu-1](https://www.youtube.com/watch?v=3uov3wrzu-1)، تم الاستماع إليه في 2020/08/08 على الساعة:

23:30

✓ القاعدة الثانية:

نظام الوقف أهم مصدر لسلطة الجماعة في خدمة الأمة

الوقف: لغة: الحبس، يقال: وقفت الدار وقفاً، أي: حبستها في سبيل الله. (1)
وعرّف اصطلاحاً بتعاريف متقاربة، منها أنه: (التصدّق بالانتفاع بشيء مدّة وجوده، وحبس عينه، فلا يباع ولا يوهب). (2) وهو من أعظم أبواب البرّ والقُرْبَات، وقد رَغِبَتْ فيه الشريعة الإسلامية، وعمل به الصحابة الكرام وسارعوا إليه، والنصوص في ذلك كثيرة، مرفوعة وموقوفة، منها حديث: «إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا من ثلاثة: صدقة جارية...» (3) الحديث. ومنها حديث: «إن مما يلحق المؤمن من عمله وحسناته بعد موته: علما علّمه ونشره، وولداً صالحاً تركه، ومُصْحَفاً ورّثه، أو مسجداً بناه، أو بيتاً لابن السبيل، أو نحرّاً أجراه، أو صدقةً أخرجها من ماله في صحّته وحياته، يلحقه بعد موته». (4)

والوقف فيه مقاصد عظيمة، وآثار كبيرة يعود نفعها على الناس جميعاً، منها:

1- فتح باب الخير والثواب.

2- تحقيق الإيمان ببذل ما يحبه الانسان في سبيل الله.

3- المساهمة في إيجاد نظام التكافل الاجتماعي.

4- توثيق الصلّة بين مختلف طبقات المجتمع.

5- رعاية المرافق الضرورية للأمة.

(1) ينظر، لسان العلاب، مادة: وقف.

(2) الصادق الغرياني، مدونة الفقه المالكي وأدلته، ج: 04، ص: 413.

(3) أخرجه مسلم في صحيحه [كتاب: الوصية، باب: ما يلحق من الثواب بعد وفاته، من حديث أبي هريرة، مرفوعاً، رقم: 4223، ص: 689.

(4) حديث مرفوع، أخرجه ابن ماجة في سننه، كتاب: السنة، باب ثواب معلم الناس الخير، من حديث أبي هريرة، برقم: 242، ص: 100، وهو عند ابن خزيمة في صحيحه، برقم: 2490، ج: 02، ص: 1193، والبيهقي في شعب الإيمان برقم: 3448، ج: 03، ص: 247، والحديث فيه مقال، من أجل مرزوق بن أبي الهذيل = لَبْن الحديث، كما في التقريب، ص: 525، إلا أن للحديث شواهد، ومعناه صحيح؛ ولذلك حسنه الألباني في: تعليقه على المشكاة، ج: 01، ص: 84، وصحيح الجامع، ج: 01، ص: 443، والإرواء، ج: 06، ص: 29، وأحكام الجنائز، ص: 176.

6- تأمين ريع دائم للطوارئ التي قد تصيب الناس.

7- إيجاد موارد ثابتة للدعوة والجهاد.

8- فتح المجال لإيجاد المال العام للأمة والمجتمع.

9- الحفاظ على رأس المال وحجزه من الاستهلاك الوقي.

10- الاحتياط من حيث الورثة بالشركة والأموال.

11- تكامل الجهود بين الدول والأفراد في رعاية مصالح الأمة.

12- تأمين العمل والرزق والرواتب كفتة كبيرة في المجتمع. (1)

وقد تكلم الفقهاء بإسهاب في أحكام الوقف الفقهية بما لا مزيد عليه، وهي مشبوتة في المصادر الفقهية (2) وقد عمل المسلمون عبر تاريخهم بهذا النظام وبلغوا فيه القمّة، وهو مُفصّل مشبوث في كتب التاريخ والسير (3) والذي يهمننا هنا هو ما يتعلّق بترشيد مفهوم الوقف ليكون حقا من أهم مصادر سلطة الجماعة في خدمة الأمة؛ إذ الوقف قديما كان كذلك، وهو يحتاج اليوم إلى إعادة بعث وإحياء وفهم يتناغم مع مقاصد الشريعة في خدمة الأمة وتلبية حاجاتها، إذ الملاحظ أن الوقف انحصر في بعض أعمال الخير التي تسدّ بعض الثغرات، لكن لا تُؤسّس لبعث اجتماعي حضاري يُسعِفُ الناس في الشدة والرخاء، وليكون محققا لغاياته ومقاصده لا بد من الأمور الآتية:

أولا: تكوين ثقافة شعبية حول فضل الوقف، وأهميته، ومجالاته: فأما **الفضل والأهمية** فلا بد أن يربط الناس إيمانيا بالآخرة وأنها خير وأبقى، فإن الشحنة الإيمانية ضرورية جداً في فلسفة الوقف في الإسلام، وهنا مكمّن الفرق بين نظرة كثير من الغربيين للوقف وبين التصور الإسلامي له، فمعظم مقاصدهم دنيوية لتخليد الذكر أو الاسم... أما في الإسلام فيبتغي به ثواب الآخرة بالأساس، ثم الرضا النفسي والطمأنينة القلبية، بالتّبع .

وأما المجالات: فلا بد من توعية الناس بفقهِ أولويات الإنفاق والوقف، فيُحثُّون على المجالات الأعظم نفعاً، والتي قد لا ينتبه لها الناس، كشق الطرق، وبناء المستشفيات، والوقف على تكوين

(1) ينظر، محمد الزحيلي، المعاملات المالية المعاصرة، بحث: الوقف الإسلامي، ج: 02، ص: 342.

(2) ينظر، الموسوعة الفقهية الكويتية، ج: 44، ص: 108.

(3) ينظر، مصطفى السباعي، من روائع حضارتنا، ص: 166 وما بعدها، ومحمد الزحيلي، المرجع نفسه، ج: 02، ص: 502، وما بعدها.

العلماء، ودعم طلبة العلم والتكفل بهم، وبناء المدارس والجامعات ومراكز البحث، وإيجاد مناطق للتنزه ولعب الأطفال، وغيرها من المؤسسات المهمة، الكثيرة النفع، وهي أعظم أجراً من الوقوف التقليدية كبناء المساجد والتصدق بالمصاحف والطعام والشراب واللباس، إذ هذه الأخيرة يمكن أن يقوم بها كثير من الناس، زيادة على أنها في الواقع فيها شبه إشباع.

ومما يؤسف له أنه لا يوجد في بلدنا- الجزائر- ، ولو مستشفى وقفي واحد ! ولا جامعة، ولا مركز بحث متكامل، ولا وقوف على العلماء والتكفل بطلبة العلم ! وهذه ثغرة كبيرة يجب أن تُسدَّ، ويُتدارك فيها الخلل.

ثانياً: التشريعات القانونية الحامية للوقوف: وهذه بحمد الله موجودة، ويُعدَّ قانون الوقف الجزائري نموذجاً يقتدى، بدقته وشموليته ومرونته، ويبقى أمر تفعيله والاستثمار فيه واجب الجميع. (1)

ثالثاً: ضرورة الشفافية في تسيير الوقوف: سواء من الأفراد أو الجمعيات أو المؤسسات الراعية لنظارة الوقوف، بحيث تكون شفافية كاملة في المداخيل والواردات والصادرات والنفقات، ولن يتم ذلك على أحسن وجه إلا بحكومة إدارية رشيدة، يقوم عليها أناس أكفاء= وستكون نتيجة ذلك ثقة أصحاب الوقوف واطمئنانهم بأن ما يبذلونه سيكون في محله الصحيح، وسيطمئن كذلك الموقوف عليهم بأن حقوقهم لن تضيع. (2)

✓ القاعدة الثالثة:

تكوين الجمعيات الخيرية التطوعية واجب كفائي

يعتبر العمل الجماعي فطرة إنسانية، وضرورة بشرية، وحاجة واقعية مُلِحَّة، ولا يستطيع الأشخاص أن يعيشوا فرادى متفرقين، بل لابد من المخالطة والمعاشرة والتعاون لتحقيق مصلحة الفرد والجماعة والأمة، إذ الانسان مدني بطبيعته.

وإنَّ أذكى الناس يسعون دائماً للتعاون في العمل ربحاً للوقت، وتبادلاً للخبرة، وتخفيفاً للأعباء، وإتقاناً للمشاريع، ولقد جاءت رسالة الإسلام واضحة في هذا المجال فحثَّت على الجماعة وسيلةً

(1) ينظر، قانون الأوقاف الجزائري: 91-10 في موقع: Starimes.com، وفتاوي خير الدين: نظام الوقف في التشريع

الجزائري، رسالة ماجستير، جامعة منتوري، قسنطينة، كلية الحقوق والعلوم السياسية.

(2) قد أشار إلى بعض هذه المعاني عبد الرحمن السنوسي: فلسفة فعل الخير، مرجع سابق.

ومقصداً، فإن: «يد الله مع الجماعة»⁽¹⁾ «الجماعة رحمة»⁽²⁾ «عليكم بالجماعة، فإنما يأكل الذئب القاصية»⁽³⁾ ورغبت السنة النبوية في صلاة الجماعة، بل والعبادات الجماعية، ليعود الناس على التأخي والتراحم والترايط والعمل المنظم المتقن.

وقد دعا الله عز وجل المسلمين للتعاون مع غيرهم على البر والتقوى، فقال تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى﴾ [المائدة: 03] ويدخل في عمل الخير = كل عمل يعود بالخير على الناس في دينهم وديناهم، ولذلك ورد الأمر في القرآن للقيام بهذا الواجب الكفائي على طائفة من الناس، فقال تعالى: ﴿وَلَتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ...﴾ [آل عمران: 104] أي وليكن بعضكم فريقاً يدعون إلى الخير؛ فيكون الوجوب على جماعة من الصحابة وكما قال الإمام الطبري: أمر المؤمنين أن تكون منهم جماعة بهذه الصفة.⁽⁴⁾

ومن هن يقال: أن تكوين الجماعات الدعوية والجمعيات الخيرية فرض كفاية على الأمة، للأدلة السابقة ولقاعدة: (ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب).

ولا يخفى بأن تكوين تلك الجمعيات يرجع بالخير العميم على كل الناس، وفي كل المجالات = العلمية والطبية والاجتماعية والدينية والتربوية... وغيرها، وخاصة في أوقات الأزمات، حيث تعجز الحكومات والمؤسسات الرسمية عن القيام بدورها لأسباب اختيارية أو قهرية.⁽⁵⁾

غير أن بعض الناس قد يتوهم عدم جواز إنشاء الجمعيات⁽⁶⁾ والجماعات الداعية إلى الخير والقائمة بأعمال البر، بحجة أنها قائمة على التحزب أو الحزبية! وهذا ليس صحيحاً؛ إذ ليس كل عمل

(1) أخرجه الترمذي في جامعه، من حديث ابن عباس، مرفوعاً، برقم: 2306، ص: 813.

(2) أخرجه ابن أبي عاصم في السنة، من حديث النعمان بن بشير، مرفوعاً، برقم: 93، ص: 44.

(3) أخرجه ابن خزيمة في صحيحه، من حديث عبد الله بن عمر، مرفوعاً، برقم: 1485، ج: 01، ص: 719.

(4) ينظر، الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج: 04، ص: 38.

(5) وقد قمتُ باستبيان ميداني لاثنتين من الجمعيات الفاعلة، التي أبلت بلاء حسناً في أزمة (كورونا) وقدمت خدمات جليلة للمواطنين، وهي: الكشافة الإسلامية الجزائرية، وجمعية العلماء المسلمين الجزائريين، ينظر الملحق الرابع.

(6) وقد نص الدستور الجزائري في مادته: 54: على الحق في إنشاء الجمعيات، وفيها (حق إنشاء الجمعيات مضمون، تشجع الدولة ازدهار الحركة الجموعية، يحدد القانون العضوي شروط وكيفيات إنشاء الجمعيات).

ولقد جاء القانون الأساسي للجمعيات، رقم: 06-12 المؤرخ في: 2012/01/12، في مادة منظمة لعمل الجمعيات، وهو جيد جداً، ويتميز بشموليته ومرونة وتوسيع للعمل الجموعي في كل المجالات، ينظر: الجريدة الرسمية، العدد: 34، 21 صفر 1433هـ،

15 يناير 2012م

جمعوي كذلك، وليس كل تحزُّب حرام، بل هناك تفصيل دقيق في مسألة التحزب لا بد من الوقوف عليه، وهذا الذي يكون التطرق إليه في القاعدة الموالية.

✓ القاعدة الرابعة:

تأسيس الأحزاب السياسية جائز - بشروط - وقد يجب، أو يحرم، بحسب القصدِ والوصفِ

مسألة التحزب والحزبية لها صلة وطيدة بمعاني الحكم الرشيد والفقهاء السياسي المعاصر؛ إذ من معايير الحكم الرشيد حرية الكلمة ومنح تراخيص إنشاء الأحزاب، وعدم قمع الاتجاهات السياسية المخالفة أو المعارضة، من هذه الناحية رأيت التطرق لذلك . ويحسن قبل التأصيل والتفصيل لمسألة الحزبية أن يعرف الحزب والحزبية والتحزُّب والتعدد، ليكون التصور سابقاً للتصديق.

أولاً: الحزب: هو: تنظيم يضمُّ عدداً من الأشخاص يعتقدون أفكاراً سياسية واحدة، يعملون لتحقيق مبادئ محدّدة اتَّفَقوا عليها. (1)

ثانياً: التَّحزُّب: هو: الانضمام إلى قوم يجتمعون على شيء، سواء اجتماع أبدان أم أفكار، بحقٍّ أم بباطل. (2)

ثالثاً: الحزبية: هي: الإيمان بحق إنشاء حزب والانضمام إليه، سياسياً أو فكرياً، بالأبدان أو الأفكار.

رابعاً: التعددية السياسية: العمل السياسي في إطار حزب معترف به قانوناً. (3)

وهذه المعاني الأربعة لا تمدح ولا تذمُّ لذاتها، لأن الله وصف تجمع المؤمنين بحزب الله، وتجمع الكافرين بحزب الشيطان، وقد ورد التحزُّب عن الصحابة الكرام من غير ذم، بل ورد ذلك عن أمهات المؤمنين! كما في صحيح البخاري: «أن نساء رسول الله ﷺ كنَّ حزبين، فحزب عائشة وحفصة وصفية وسودة، والحزب الآخر أم سلمة وسائر نساء رسول الله...!» (4)

(1) ينظر، ناظم عبد الواحد الجاسور، موسوعة علم السياسة، ص: 169.

(2) ينظر، المعجم الوسيط، ص: 170.

(3) ينظر، ناظم عبد الواحد، المرجع نفسه، ص: 126.

(4) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: الهبة، باب: من أهدى إلى صاحبه، وتحزَّى بعض نسائه دون بعض، من حديث عائشة، في

قصة طويلة، برقم: 2581، ج: 02، ص: 703.

إذن، فالتَّحزُّب لا يُدْمُ لذاته ولا يمدح، وخاصة إذا علم بأن الشريعة ناطت الأحكام الشرعية بمعانٍ وأوصاف، لا بأسماء وأشكال⁽¹⁾ وفي هذا الصدد يقول الإمام الطاهر بن عاشور: (مقصد الشريعة من أحكامها كلّها إثبات جنس تلك الأحكام لأحوال وأوصاف وأفعال من التصرفات، خاصَّتها وعمَّتها، باعتبار ما تشتمل عليه تلك الأحوال والأوصاف والأفعال من المعاني المنتجة صلاحاً ونفعاً، أو فساداً وضراً، قويين أو ضعيفين فإن الأسماء الشرعية إنما تُعتَبَرُ مطابقتها للمعاني الملحوظة شرعاً في مسمياتها عند وضع المصطلحات الشرعية، فإذا تغير المسمّى لم يكن لوجود الاسم اعتبار).⁽²⁾

وعلى هذا فينبغي أن تراعى الأوصاف والمعاني في مسألة التحزب، فإن كان تحزُّبٌ على خير فهو تحزُّبٌ محمود، وإلا فهو مذموم، وفي هذا الصدد يقول الإمام ابن تيمية: (فمن تكفَّل بأمر طائفة فإنه يقال: هو زعيم، فإن كان قد تكفَّل بخيرٍ كان محموداً على ذلك، وإن كان شراً، كان مذموماً على ذلك، وأما "رأس الحزب" فإنه رأس الطائفة التي تتحزَّب، أي: تصير حزباً، فإن كانوا مجتمعين على ما أمر الله به ورسوله من غير زيادة ولا نقصان فهم مؤمنون، لهم ما لهم، وعليهم ما عليهم، وإن كانوا قد زادوا في ذلك ونقصوا، مثل: التعصب لمن دخل في حزبهم بالحق والباطل، والإعراض عن من لم يدخل في حزبهم، سواء كان على الحق والباطل، فهذا من التفرق، الذي ذمَّه الله تعالى ورسوله، فإن الله ورسوله أمرنا بالجماعة والاتلاف، ونهيا عن التفرقة والاختلاف، وأمرنا بالتعاون على البر والتقوى، ونهيا عن التعاون على الإثم والعدوان).⁽³⁾

وهذا النص الفقهي من الإمام ابن تيمية صريح في أن التحزب إن كان على الخير، دون تعصب، ولا عقد الولاء والبراء بالحق والباطل = أنه جائز ومحمود، فإن الأصل في الأشياء الإباحة حتى يردَّ النصُّ الناقل إلى الكراهة أو التحريم، وهو ليس موجوداً هنا، إلا أن بعض الناس قد يتوهم أن هناك أدلة تحرم التحزب، وهي في الحقيقة مسوقة في غير محلِّ النزاع، كقولهم:⁽⁴⁾

1- الحزبية فيها تفرُّق للجماعة: فيقال: التَّحزُّب هو تنظيم للاختلافات الموجودة في الواقع، ووضعها في سياق القانون والعلن، أفضل من أن تعمل في السر، ولا يُدرى ما تفعل وما تُحطُّطُّ له، فالخطور في قمع الآراء لا في تنظيمها.

(1) ينظر، معلمة القواعد الفقهية والأصولية، ج: 05، ص: 447.

(2) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص: 348.

(3) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج: 11، ص: 92.

(4) أبرز من منع التحزب والانتماء للأحزاب -مطلقاً- الدكتور بكر أبو زيد في كتابه: (حكم الانتماء للأحزاب والجماعات الإسلامية) والشيخ صفي الرحمن المباركفوري في كتابه: (الأحزاب السياسية في الإسلام).

2- أن الحزب يقتضي عقد الولاء والبراء على الحزب لا الحق ! فيقال: إن كان كذلك فهو محرّم، لكن الحزب لا يقتضي ذلك بهذا الإطلاق.

3- أن في التَّحزب منازعة لولاء الأمر ! فيقال: ذلك متصور في إنشاء أحزاب في بلد ليس فيه إذن قانوني لإنشاء الأحزاب، أمّا في الدُّول التي تنصُّ دساتيرها على الحقّ في التَّحزُّب، فلا يلحقها هذا الحكم.

4- أن السوابق التاريخية معدومة، في كل تاريخ المسلمين، فيقال: عدم وجود سوابق تاريخية للتَّحزُّب بمعناه المعاصر، لا يقتضي تحريمه؛ لأن الفتوى تتغير بتغير الزمان والمكان والحال، وواقعنا المعاصر مختلف في شقّه السياسي عن واقع القرون التي حلت، وهذه مسألة من المتغيرات لا الثوابت، وهي من الوسائل لا الغايات، فهي متغيرة بحسب الواقع والمصلحة.⁽¹⁾

والتحزب لا يقتصر على مجرد الجواز، بل قد يرتقي لحكم الوجوب الكفائي على الأمة بحسب الحاجة والضرورة، فإذا تقرّر في الواقع -مثلا- الحق في إنشاء الأحزاب السياسية، وسارعت كل الاتجاهات لإنشاء الأحزاب، وقد تكون للكثير منها توجُّهات علمانية، وقد يتوقَّع وصولها لسدة الحكم، وسن التشريعات والقوانين= فإنه يجب على أصحاب الحق المؤمنين بالمحافظة على الهوية الوطنية أن ينشئوا أحزابا تمثلهم، ويدافعون عن مبادئهم، ويراغموا أصحاب الباطل في العمل السياسي، في إطار الدستور والقانون، لأن (ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب).

ويعتبر العمل السياسي الحزبي -حينئذ- من أعظم أضرب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والدعوة إلى الله عز وجل، وإسداء النصح لأئمة المسلمين وعامتهم. كل ذلك مع مراعات الشروط والضوابط الشرعية، والإخلاص في القول والعمل، ونبذ العصبية الجاهلية، مع اختيار ممثلي الأمة الأكفاء الأخيار.

وقد جاء الدستور الجزائري مُقرّاً حقّ التَّحزب، والتَّعددية السياسية، مع التَّنصيص على بعض الشروط والضوابط، وذلك في المادة: (52) وفيها:

(حقّ إنشاء الأحزاب السياسية مُعترفٌ به ومضمون، ولا يمكن التذرُّع بهذا الحق لضرب الحريات الأساسية، والقيم والمكونات الأساسية للهويّة الوطنية، والوحدة الوطنية، وأمن التراب الوطني وسلامته،

(1) لعلّ أوسع بحث وأحكمه في مناقشة مسألة التحزب والتعددية السياسية في الفقه السياسي، كتاب الدكتور: صلاح الصاوي، في كتابه: (التعددية السياسية في الدولة الإسلامية) وكتابه: (مدى مشروعية الانتماء إلى الأحزاب والجماعات الإسلامية) وقد ناقش في الكتابين كل أدلة المانعين، وقد خصص الثاني لمناقشة الدكتور بكر أبو زيد - رحمه الله -

واستقلال البلاد، وسيادة الشعب، وكذا الطابع الديمقراطي والجمهورى للدولة.

وفي ظل احترام أحكام هذا الدستور، ولا يجوز تأسيس الأحزاب على أساس ديني⁽¹⁾ أو لغوي أو عرقي أو جنسي أو مهني أو جهوي، ولا يجوز للأحزاب السياسية اللجوء إلى الدعاية الحزبية التي تقوم على العناصر المبيّنة في الفقرة السابقة.

ويُحظر على الأحزاب السياسية كل شكل من أشكال التبعية للمصالح أو الجهات الأجنبية، ولا يجوز أن يلجأ أي حزب سياسي إلى استعمال العنف أو الإكراه، مهما كانت طبيعتهما أو شكلهما. تحدد التزامات وواجبات أخرى بموجب قانون عضوي⁽²⁾.

✓ القاعدة الخامسة:

الانتماء إلى الأحزاب العلمانية مُحَرَّم، ويجوز عند الضرورة، ولكن تقَدَّر بقدرها

إذا كان تأسيس الأحزاب ذات المرجعية الإسلامية والانتماء إليها لا حرج فيه، بل قد يجب - كما تقدم في القاعدة الآتية -؛ جريا على أصل الإباحة، وأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، فإن تأسيس الأحزاب العلمانية⁽³⁾ والانتماء إليها مُحَرَّم لورود المانع والناقل عن أصل الإباحة؛ إذ الأحزاب العلمانية تقوم على مزاحمة أحكام الشريعة وعزلها، وإلزام كل من ينتمي إليها بفلسفتها والتسليم بقوانينها، والإقرار بلوائحها واختياراتها، وهنا مكن الحرج الشرعي.

هذا الحكم من حيث الأصل، لكن قد تكون بعض الإكراهات الواقعية، والضرورة الشرعية التي يضطر معها الصالحون المصلحون أن ينضموا لبعض الأحزاب أو الحكومات العلمانية بقصد الإصلاح والتغيير - قدر المستطاع - في واقع تسيطر عليه تلك الأحزاب العلمانية، فتشريع القوانين، وتقرُّر السياسات العامة... فما حكم ذلك، في مثل هذا الواقع؟

(1) هذا القيد اضطرت معه بعض الأحزاب (الإسلامية) لتغيير اسمها، مثل: حركة النهضة الإسلامية، فصارت (حركة النهضة)، وحركة المجتمع الإسلامي (حماس)، صارت: حركة مجتمع السلم (حمس)، وهذا القيد قيل كانت له مبررات واقعية، درأ للفتنة؛ وكفي لا يستعمل الدين لمآرب سياسية، وينقسم - الناس بسبب ذلك - إلى طوائف دينية يُعقد عليها الولاء والبراء، وما يتبع ذلك من التصنيفات الخطيرة التي قد تصل إلى المفاصلة والتكفير!

(2) الدستور الجزائري، ص: 15.

(3) العلمانية تؤول فلسفتها إلى: فصل الدين من أن يكون مؤثرا في الحياة العامة، ينظر، سفر الحوالي: العلمانية، ص: 23 وما بعدها، وأما الأحزاب العلمانية، فهي التي تسعى إلى جعل الحياة السياسية للبلاد سائرة وفق نظرتها الفلسفية في النظر إلى الدين بأنه موروث ثقافي لا ينبغي أن يتدخل في ضبط السياسة تشريعا.

والجواب عن هذا يتأسَّس على تحقيق المناط الخاص،⁽¹⁾ الذي ذُكِرَ حوله الإمام أبو اسحاق الشاطبي في الموافقات، بما لم يُسَبَق إليه، فإذا كان تحقيق المناط العام المقصود به: تحقيقه بصفة عامة وإجمالية، وتنزيل الأحكام والتكاليف على من هم داخلون تحت عموم مقتضياتها، فإن تحقيق المناط الخاص: النظر إلى الحالات الفردية وتقدير خصوصياتها، وما يليق بها ويصلح لها من خصوصياتها تلك، وبعبارة أخرى فإن المجتهد صاحب تحقيق المناط العام يجتهد لقضايا موصوفة مبيّنة، وصاحب المناط الخاص يجتهد لحالات معروفة مُعيّنة.⁽²⁾

يقول الشاطبي في هذا الصَّدَد: (...فصاحب هذا التَّحْقِيق الخاص هو الذي رُزِقَ نُوراً يعرف به النفوس ومراميتها، وتفاوت إدراكها، وقوَّة تحمُّلها للتكاليف، وصبرها على حمل أعبائها أو ضعفها، ويعرف التفاتها إلى الحظوظ العاجلة أو عدم التفاتها، فهو يحمل على كل نفس من أحكام النصوص ما يليق بها، بناء على أن ذلك هو المقصود الشرعي في تلقي التكاليف...) (3) طبعاً هذا المسلك (مجال للمجتهد صعب المورد، إلا أنه عذَّب المذاق محمود الغبِّ،⁽⁴⁾ جار على مقاصد الشريعة).⁽⁵⁾

وتحقيق المناط الخاص في مسألتنا هذه لا بد أن يراعى فيه إعمال القواعد الآتية:

- 1- قاعدة: (الضرورات تبيح المحظورات).
- 2- قاعدة: (الحاجة تُنزل منزلة الضرورة، عامّة كانت أو خاصة).
- 3- قاعدة: (فتح الذرائع).⁽⁶⁾
- 4- قاعدة: (يرجِّح خير الخيرين، بتفويت أدناهما، ويُدفعُ شرَّ الشرِّين بالتزام أدناهما).⁽⁷⁾
- 5- قاعدة: (مراعاة المآلات ونتائج التصرفات).
- 6- قاعدة: (ارتكاب أخف الضررين وأهون الشرين).

(1) المناط، هو: العلة، أو متعلق الحكم الشرعي، وتحقيق المناط: النظر في تحقق العلة الثابتة بالنص أو الإجماع، في واقعة غير التي ورد فيها النص، وتحقيق المناط هو لب عملية الاجتهاد، ينظر، عبد الكريم زيدان، الوجيز في أصول الفقه، ص: 171.

(2) ينظر، أحمد الريسوني ورفاقه، التجديد الأصولي، ص: 735.

(3) الشاطبي، الموافقات، ج: 04، ص: 98.

(4) الغبِّ: العاقبة. ينظر، الجوهري: الصحاح، ص: 763.

(5) المرجع نفسه، ج: 04، ص: 195.

(6) ينظر، القرافي، الفروق، ج: 02، ص: 33، فقد فصل تفصيلاً ممتعاً في قضية فتح الذرائع.

(7) معلمة القواعد الفقهية والأصولية، ج: 04، ص: 125.

- 7- قاعدة: (الخرج مرفوع غير مقصود).⁽¹⁾
- 8- قاعدة: (لا تكليف بما لا يطاق) و(لا تكليف إلا مع الإمكان).⁽²⁾
- 9- قاعدة: (الأصل إذا أدى حمله على عمومه إلى الخرج = فهو غير جار على استقامة).⁽³⁾
- 10- قاعدة: (الرخصة والضرورة العامة).⁽⁴⁾
- 11- قاعدة: (يغتفر في الوسائل ما لا يغتفر في الوسائل).⁽⁵⁾
- 12- قاعدة: (المصالح المشروعة إذا اكتنفها ما لا يُرضى شرعا يجوز الإقدام عليها).⁽⁶⁾

فإذا عملت هذه القواعد في فتاوى الاستثناء -عموما- وفي مسألتنا -خصوصا- ستتضح معالمها وكذا حكمها، وخاصة إذا علم بأن لها شواهد تاريخية حرية بالتأمل، مثل قصة بقاء النجاشي في الحكم وتركه تحكيم الشريعة، وعدم إظهاره للإسلام، ومجاراته قومَه في كثير من الأشياء التي وردت الشريعة بخلافها، بل كان لا يصلِّي الصلوات الخمس، ولا يصوم رمضان، ولم يجاهد، ولا حجَّ البيت، ولا أدَّى الزكاة؛ لأن ذلك كان يظهر عند قومه فينكرونه عليه، وهو لا يمكنه مخالفتهم...⁽⁷⁾

بل قد ذهب ابن تيمية لأبعد من هذا، فأجاز للقاضي المسلم أن يتولى القضاء بين المسلمين والتتار، ومن المعلوم أنه يُكفِّر التتار تكفير ردة⁽⁸⁾ قال: (...وكثير ما يتولى بين المسلمين والتتار قاضيا- بل وإماماً- وفي نفسه أمور من العدل يريد أن يعمل بها فلا يمكنه ذلك، بل هناك من يمنعه ذلك، ولا يكلف الله نفسا إلا وسعها... فالنجاشي وأمثاله سعداء في الجنة، وإن كانوا لم يلتزموا من شرائع الإسلام

(1) معلمة القواعد الفقهية والأصولية، ج: 04، ص: 06.

(2) المرجع نفسه، ج: 28، ص: 91.

(3) المرجع نفسه، ج: 04، ص: 61.

(4) والرخصة والضرورة العامة من المباحث المغفول عنها تأصيلا وتفعيلا، كما نبّه على ذلك الطاهر بن عاشور في كتابه: مقاصد الشريعة، بأن هناك قسم من الرخص (مغفول عنه، وهو الضرورة العامة المؤقتة، وذلك أن يعرض الاضطراب للأمة أو طائفة عظيمة منها يستدعى إباحة الفعل الممنوع لتحقيق مقصد شرعي، مثل سلامة الأمة، وإبقاء قوتها، أو نحو ذلك... ولا شك أن اعتبار هذه الضرورة عند حلولها أولى وأجدر من اعتبار الضرورة الخاصة، وأنها تقتضي تغييرا للأحكام الشرعية للأحوال التي طرأت عليها تلك الضرورة)، ينظر، مقاصد الشريعة، ص: 381.

(5) معلمة القواعد الفقهية والأصولية، ج: 04، ص: 293.

(6) المرجع نفسه، ج: 04، ص: 293.

(7) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج: 19، ص: 118.

(8) المصدر نفسه، ج: 28، ص: 274.

ما لا يقدرّون على التزامه، بل كانوا يحكمون بالأحكام التي يمكنهم الحكم بها).⁽¹⁾

وتأمل قوله: ... فلا يمكن ذلك... هناك ما يمنعه ذلك... لا يكلف الله نفساً إلا وسعها... النجاشي وأمثاله (نعم وأمثاله)... لم يلتزموا من شرائع الإسلام ما لا يقدرّون على التزامه... يحكمون بالأحكام التي يمكنهم الحكم بها.

فيلاحظ -هنا- تفعيل الأحكام الوضعية (الشرط، المانع، الرخصة) أكثر من الأحكام التكليفية، إذ تحقيق المناط الخاص يرتكز أساساً على الحكم الوضعي في تنزيل الحكم التكليفي على الواقع، وهنا يظهر الفرق بين الفقه المتبصّر والفقه التقليدي الذي يتّجه للظاهر أكثر من المقاصد.

وقد وقفت على فتوى أخرى لابن تيمية في جواز تولي الوظائف في حُكْم ظالم، وارتكاب بعض الظلم الذي لا يُسْتَطَاع دفعه، مع حسن القصد وتخفيف الفساد -قدر المستطاع- فأجاز ذلك بتأصيلات رصينة، والفتوى كاملة في الملحق.⁽²⁾

✓ القاعدة السادسة:

الدفاع عن حقوق الناس، بالوسائل والطرق المشروعة = واجب كفايي، وقد يتعيّن على البعض

لقد كرم الله الإنسان، وجعله خليفة في الأرض، وسخّر له ما في السماوات والأرض، ليمشي في مناكبها ويأكل من رزقه، ويمارس حياته كما أراد الله، حرّاً مكرّماً في كل ما يتعلق بمصالحه العاجلة والآجلة، ومن هنا استحق الإنسان أن يكون صاحب حقّ رباني، إذ (ليس لله تعالى خلق هو أحسن من الإنسان، فإن الله خلقه حياً، عالماً، مريداً، متكاملأً، سميعاً، بصيراً، مدبراً، حكيماً، وهذه صفات الرب!).⁽³⁾

وقد حدّدت شريعة الإسلام جميع حقوق الناس على الجملة والتفصيل، بما أمكن الفقهاء أن يصوغوا نظرية متكاملة تعرف بـ "نظرية الحق" وقد فصلّ الفقهاء قديماً وحديثاً كل ما يتعلق بذلك، وسيجّوا حقوق الإنسان بقواعد وضوابط واضحة تمنع أيّ أحد كان من اختراقها، أو الاعتداء عليها.

ومن أهم القواعد الكلية المتعلقة بحقوق الإنسان وإحيائها، قاعدة: (إحياء الحقوق واجب ما

(1) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج: 19، ص: 218.

(2) المرجع نفسه، ج: 30، ص: 357.

(3) ابن العربي، أحكام القرآن، ج: 04، ص: 415.

أمكن⁽¹⁾ سواء تعلقت بالحقوق المادية أو المعنوية؛ كحق الحياة، والمساواة، والعدالة، والحماية من التعذيب، وحق اللجوء، وحقوق الأقليات، وحق الحرية الدينية، وحق الدعوة والبلاغ، والحقوق الاقتصادية، والسياسية، والملكية، وبناء الأسرة، والتربية، وحق الحفاظ على خصوصيات وأسرار الناس، وغيرها.⁽²⁾

ومن هنا يتأكد ضرورة قيام طائفة من المسلمين -بحسب الحاجة- إلى تكوين النقابات والجمعيات والمؤسسات والمنظمات المدافعة عن حقوق الإنسان، بحيث تسعى لأن تكون واسطة دَفَاعٍ عن الضعفاء والمظلومين والمستضعفين، وأن تكون محلاً يلجأ إليه الناس لرفع تظلماتهم المختلفة.

ويتخرج هذا الحكم -وجوب الدفاع عن الحقوق- على عدة أصول، منها:

1- قاعدة: (إزالة الضرر واجبة)⁽³⁾ فكل ضرر يلحق الأفراد أو الجماعات، فإنه يجب رفعه، فإن لم تتصدَّ طائفة من الناس لذلك، وسكت كلُّ الناس أمثوا جميعاً، لأنه من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهو واجب لمن قدر عليه، بحسب القدرة، وفي الحديث: «لتأمرنَّ بالمعروف، ولتنهونَّ عن المنكر، أو ليوشكن الله أن يبعث عليكم عقاباً من عنده، ثم تدعون، فلا يستجيب لكم»⁽⁴⁾ وفي الحديث أيضاً: «...إنه لا قُدِّستِ أُمَّةٌ لا يأخذُ الضعيفُ فيها حقَّه غير مُتَّعِعٍ».⁽⁵⁾

2- قاعدة: (وسيلة المقصود تابعة للمقصود)⁽⁶⁾ فإن المقصود من العمل النقابي والمنظمات المدافعة عن الحقوق = حفظ كرامة الناس وردُّ مظالمهم، وإرجاعُ حقوقهم، ومن المعلوم أن حقوق الإنسان محور

(1) معلمة القواعد الفقهية والأصولية، ج: 06، ص: 13.

(2) هذه الحقوق الانسانية، وغيرها، قد وردت في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان وهذا الإعلان في جملة جيد، إلا أن فيه بعض النقائص، مع أنه يجب التنبيه إلى أن كثيراً منه مأخوذ من نصوص إسلامية، إلا أن هذا الإعلان جاء جامداً يكتنفه الغموض في كثير من نقاطه المهمة، وقد نبه على ذلك كثير من الباحثين، ينظر، محمد الغزالي: (حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة)، ومحمد حسين مصيلحي، (حقوق الإنسان بين الشرعية الإسلامية والقانون الدولي)، وأحمد الريسوني ورفاقه، (حقوق الإنسان محور مقاصد الشريعة).

وقد قام مجموعة من علماء المسلمين ومفكريهم، سنة: 1980، بإصدار البيان الإسلامي العالمي لحقوق الإنسان، في مواد متكاملة.

(3) معلمة القواعد الفقهية والأصولية، ج: 07، ص: 485.

(4) أخرجه أحمد في مسنده، من حديث حذيفة بن اليمان، مرفوعاً، برقم: 23301، ج: 38، ص: 332.

(5) أخرجه ابن ماجة في سننه، كتاب الصدقات، باب لصاحب الحق سلطان، من حديث أبي سعيد الخدري -في قصة- مرفوعاً، برقم: 2426، ص: 427.

(6) معلمة القواعد، ج: 04، ص: 299.

مقاصد الشريعة،⁽¹⁾ وما دام أنه لا سبيل للحفاظ على تلك الحقوق على الوجه الأكمل إلا بتأسيس تلك المنظّمات، فإن ذلك واجب، لأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، وهذا باب من أفضل أبواب العبادات العامّة المتعلقة بالخير، وهي أفضل من نوافل الطاعات؛ لأن النفع المتعدّي أفضل من القاصر، ولذلك قعد الفقهاء قاعدة: (فضل الوسائل مرتّب على فضل المقاصد)⁽²⁾

3- وقاعدة: (ما كان أبلغ في تحقيق مقصود الشارع كان أحبّ).⁽³⁾

كما يجب التنبيه إلى أن الحقوق لا بدّ أن تُعطى لأصحابها عند الاستحقاق، فإن أخذت منهم فلا بد من ردّها لهم فوراً وبلا ممانعة، وإلا فمن ماطل أثم، ويعظم الإثم إن كان الحقّ متعلّقاً بضروريات أو حاجيات، أو ترتب على المنع مفسدة في دين أو نفس أو عقل أو مال أو عرض، ولذلك وضع الفقهاء قاعدة كلية محكمة واضحة في هذا، فقالوا: (المطلّ بالحقوق المقدور = عليها محذور).⁽⁴⁾

وقد نصّ الدستور الجزائري على أن العمل النقابي⁽⁵⁾ حق، وذلك في مادته: (70)، وفيها: (الحق النقابي معترف به لجميع المواطنين).⁽⁶⁾

✓ القاعدة السابعة:

الصحافة الراشدة تكون: حرّة، فاعلة، ونزيهة، ملتزمة بميثاق أخلاقيات المهنة

يُعَدُّ العمل الإعلامي والصحفي من أبرز فواعل المجتمع المدني تأثيراً على الناس وصناعة الرأي العام، حتى اعتُبر أنه "السلطة الرابعة" وعدّه بعضهم: (الكيان الأقوى على وجه الأرض، إذ لديه القدرة على جعل الأبرياء مذنبين، وجعل المذنبين أبرياء؛ لأنه يتحكم في عقول الجماهير).⁽⁷⁾

(1) ينظر كتاب، أحمد الريسوني ورفاقه، حقوق الإنسان محور مقاصد الشريعة، ص: 39.

(2) معلمة القواعد، ج: 04، ص: 311.

(3) المرجع نفسه، ج: 04، ص: 311.

(4) المرجع نفسه، ج: 08، ص: 103.

(5) النقابة: هي مجموعة من الأشخاص المواطنين ذات المهنة الواحدة أو المهن المتقاربة مهمتها رعاية مصالح أعضائها، اقتصادياً واجتماعياً، ينظر، موقع: Sotor.com تم الدخول له في: 2020/08/12، الساعة: 17:30.

(6) الدستور الجزائري، ص: 18.

(7) ينظر، موقع: ra seef 22.net.

وهذه السلطة الرابعة قد تكون أحياناً أقوى في تأثيرها من كل السلطات، فتقوم بسببها دول وتنهار أخرى، غير أن العمل الإعلامي والصحفي في نظرة الإسلام لا بد أن يكون رشيداً، ملتزماً بضوابط الشرع في الكلمة، كي لا يكون ضرره أكبر من نفعه، وأهم تلك الضوابط والمبادئ، هي:

أولاً: أن تكون حرّة: بأن تكون الصحافة حرّة في صناعة الكلمة، وإعداد التقارير، وبث المعلومات، بحيث لا يدخلها إكراه ولا ضغط من أيّ طرف كان، سواء حكومة أو منظمات أو أحزاب. ثانياً: أن تكون فاعلة: والمقصود بفاعليتها أن تهتم بانشغالات الناس وواقعهم على حقيقته، وتنقل انشغالاتهم للرأي العام، حتى يتبصّر الناس ويرون الأمور على ماهي في الواقع، فيُسَدُّ الخلل، ويعالجُ النقص، ويستدرك القصور.

ثالثاً: النزاهة: فتتقل الحقائق كما هي، من غير غش ولا كذب ولا تدليس ولا محاباة، بل تبتغي الصدق في كل كلمة أو تقرير، وأن يكون الإيمان الحي، والضمير الصادق حادياً في كل صغيرة وكبيرة. رابعاً: الالتزام بميثاق أخلاق المهنة: وميثاق أخلاق المهنة ضروري جداً، لتفادي أيّ خلل أو فساد يتعلق بالأفراد أو الجماعات أو المؤسسات، وأهم أخلاقيات الإعلام والصحافة، ما يلي:

1- التثبت في نشر الأخبار، والتأكد من صحة المعلومة: لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾ [الإسراء: 36] والحديث: «كفى بالمرء إثماً أن يُحَدِّثُ بكل ما سمع»⁽¹⁾ ولأن عدم التثبت يؤدي إلى مفاصد كبرى تتعلق بمقاصد الشريعة الكبرى (الدين، والنفس، والمال، والعرض...) وهذا واضح.

2- تجنب الشتم والسب وإلقاء التهم الباطلة جزافاً: فأما السبُّ والشتم فهو خُلُق رديء يأنف منه كل عاقل رزين، وهو جريمة يعاقب عليها القانون، وأما إلقاء التهم الباطلة لأيّ أحد، فهو حرام أيضاً، وقد صح في الحديث: «إن من أربى الربا الاستطالة في عرض المسلم بغير حق»⁽²⁾ وقبل هذا قال الله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأَعَدَّ لَهُمْ عَذَابًا مُهِينًا﴾ [الأحزاب: 57] وروي في الأثر: «من ذكّر أمراً بما ليس فيه لعيبه، بما ليس فيه، حبسه الله في نار

(1) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الأدب، باب في الكذب، من حديث أبي هريرة، مرفوعاً، برقم: 4993، ص: 1051.
(2) أخرجه أحمد في مسنده، من حديث سعيد بن زيد، مرفوعاً، برقم: 1651، ج: 03، ص: 190، وأبو داود في سننه، كتاب الأدب، باب: في الغيبة، برقم: 4876، ص: 1029.

جهنم حتى يأتي بنفاذ ما قال». (1)

3- عدم نشر مادة إعلامية تتنافى مع دين وأخلاق الأمة: سواء تعلقت بطعن مباشر أو غير مباشر بثوابت الأمة، أو نشر صور وأفلام تتنافى مع الأخلاق العامة، وقد قال الله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ ءَامَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ﴾ [النور: 19].

وأما نشر ما فيه استهزاء أو طعن في الثوابت فهو جريمة نكراء، وهو من صفات المنافقين الذين يغيثونها عوجا، قال تعالى: ﴿يَحْذَرُ الْمُنَافِقُونَ أَنْ تُنَزَّلَ عَلَيْهِمْ سُورَةٌ تُنَبِّئُهُمْ بِمَا فِي قُلُوبِهِمْ قُلِ اسْتَهْزِءُوا إِنَّ اللَّهَ مُخْرِجٌ مَّا تَحْذَرُونَ ﴿٦٤﴾ وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ لَيَقُولُنَّ إِنَّمَا كُنَّا نَخُوضُ وَنَلْعَبُ قُلْ أَبِاللَّهِ وَءَايَاتِهِ وَرَسُولِهِ كُنْتُمْ تَسْتَهْزِءُونَ ﴿٦٥﴾﴾ [التوبة: 64-65].

4- الامتناع عن الدعوة لكل ما يفرق بين الأمة ويحرض على العنف: لأن ذلك يتعارض مع أصل الأخوة والوحدة الوطنية والاعتصام بحبل الله جميعا، وقد قال تعالى: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَأُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿١٠٥﴾﴾ [آل عمران: 105] وضح في الحديث: « وكونوا عباد الله إخواناً... » (2).

وهذه المبادئ الأربعة هي الأهم، وهناك تفاصيل وجزيئات تدخل تحت معانيها، وقد وردت مفصلة في قانون الإعلام الجزائري رقم: 05-12 لسنة: 12 يناير 2012، في ثمان أبواب تضم: 133 مادة، (3) في كل ما يتعلق بالإعلام والصحافة المكتوبة والسمعي البصري، وآداب وأخلاقيات المهنة... وما ورد فيه ما يلي:

(1) أخرجه الطبراني في معجمه الأوسط، من حديث الدرداء، مرفوعا، برقم: 8936، ج: 08، ص: 380، وهو حديث ضعيف؛ من أجل شيخ الطبراني: مقدم بن داود، تكلموا فيه، بل هو متروك، ينظر، ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، ج: 08، ص: 303، وابن الجوزي: الضعفاء والمتروكون، ج: 03، ص: 137، فإن قيل: إذا كان الحديث ضعيفا، فلماذا تورده هنا؟ فيقال: جَوَزَ جماهير أهل العلم إيرادها في الترغيب والترهيب، لتحريك القلوب. قال ابن تيمية: (...جَوَزَ العلماء أن تُرْوَى الأحاديث في الوعد والوعيد، ولم يُعلم صدقها ولا كذبها، ولا يثبت بها استحباب، لكن يثبت بها ظنٌّ يجرى القلب على فعل الخيرات أو ترك المنكرات...). ينظر، ابن تيمية: جواب الاعتراضات المصرية على الفتيا الحموية، ص: 50.

(2) أخرجه الشيخان، البخاري في صحيحه، كتاب الأدب، باب الهجرة، برقم: 6076، ج: ص: 504، ومسلم في صحيحه [كتاب: البر والصلة والآداب] برقم: 6526، ص: 1066، كلاهما من حديث أنس بن مالك، مرفوعا.

(3) ينظر، قانون الإعلام الجزائري، رقم: 05-12، المؤرخ في صفر عام 1433هـ/12 يناير 2012م.

المادة: (02): (بممارسة نشاط الإعلام بحرية في ظل احترام الدستور وقوانين الجمهورية، والدين الإسلامي وباقي الأديان، والهوية، والقيم والسيادة الوطنية، ومتطلبات أمن الدولة والدفاع الوطني والنظام العام والمصالح الاقتصادية ومهام والتزامات الخدمة العمومية وحق المواطن في إعلام كامل وموضوعي، وسرية التحقيق القضائي، والطابع التعددي للآراء والأفكار، وكرامة الانسان والحريات الفردية والجماعية).

المادة: (92): (يجب على الصحفي أن يسهر على الاحترام الكامل لآداب وأخلاقيات المهنة، خلال ممارسته للنشاط الصحفي... ويجب على الصحفي على الخصوص: احترام شعارات الدولة ورموزها، التحلي بالاهتمام الدائم لإعداد خبر كامل وموضوعي، ونقل الوقائع والأحداث بنزاهة وموضوعية، الامتناع عن تعريض الأشخاص للخطر، الامتناع عن الإشادة بصفة مباشرة أو غير مباشرة بالعنصرية وعدم التسامح والعنف، والامتناع عن السرقة الأدبية والوشاية والقذف، الامتناع عن استعمال الخطوة المهنية لأغراض شخصية أو مادية، الامتناع عن نشر أو بث أقوال تمس بالخلق العام أو تستفز مشاعر المواطنين).

المادة: (93): (يمنع انتهاك الحياة الخاصة للأشخاص وشرفهم واعتبارهم، ويمنع انتهاك الحياة الخاصة للشخصيات العمومية بصفة مباشرة، أو غير مباشرة).

✓ القاعدة الثامنة:

وظيفة دور العبادة = دينية واجتماعية، ويجب أن تتعد عن التراشق السياسي، أو التخندق الحزبي.

الأصل أن تكون دور العبادة، من مساجد وكنائس وبيع، محافظةً على الغاية من قيامها، سواء ما تعلق بالأمر الديني التعبدي، أو الاجتماعي المتعلق بشقه الرعوي في إعانة الناس والمحتاجين، أو التوجيهي الداعي إلى الخير ومكارم الأخلاق ونشر السلام بين أبناء الشعب الواحد، ولذلك كان قيام دور العبادة هو سنة ربانية تحافظ على التوازن العام، ومن هنا قال تعالى: ﴿... وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضُهُمْ بِبَعْضٍ هُدَّيْتُمْ صَوْمِعُ وَيَبِعُ وَصَلَوَاتُ وَمَسْجِدُ يُذَكِّرُ فِيهَا أَسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ

مَنْ يَنْصُرُهُ^{٤٠} إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ ﴿٤٠﴾ [الحج: 40].⁽¹⁾

والمسجد في الإسلام له دور بارز على صعيد الفرد والجماعة والأمة، وقد روي في الأثر: «من أدمن الاختلاف إلى المساجد رزقه إليه إحدى سبع خصال: أخوا مستفادا في الله، أو رحمة مُستنزلة، أو علماً مستطرفاً أو كلمة تدله على هدى أو تصرفه عن زدى، أو يترك الذنوب خشية أو حياءً».⁽²⁾

وقد بين الله عز وجل أن المساجد أقيمت لذكر الله، فقال تعالى: ﴿ فِي بُيُوتٍ أُذِنَ اللَّهُ أَنْ تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا أَسْمُهُ، يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ ﴾^(٣٦) رِجَالٌ لَا تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَإِقَامِ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ يَخَافُونَ يَوْمًا تَتَقَلَّبُ فِيهِ الْقُلُوبُ وَالْأَبْصَارُ ﴾^(٣٧) [النور: 36-37] وبين أن الصدّ عن المساجد ظلم عظيم، فقال: ﴿ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ مَنَعَ مَسْجِدَ اللَّهِ أَنْ يُذْكَرَ فِيهَا أَسْمُهُ، وَسَعَى فِي خَرَابِهَا ﴾ [البقرة: 114].

وفي المسجد يكون -زيادة على القصد الشعائري- دور اجتماعي فيه تكافل بين المصلّين، فيغاث الملهوف، ويسعف المحتاج، ويرشد الضال، وتُخرَج الصدقات للفقراء والمحتاجين، وهذا الذي كان في تاريخ المسلمين، ولا يزال بحمد الله، على درجات متفاوتة زماناً ومكاناً.

ومن هنا فينبغي أن يُمنَع الأئمة والقائمون على الخطابة والوعظ المسجدي من الدعوة للحزبية أو

(1) الصوامع لرهبان النصارى، والبيع: مساجد اليهود، والصلوات: كنائس النصارى، والمساجد: للمسلمين، ينظر، مساعد الطيار ورفاقه، موسوعة التفسير بالمأثور، ج: 15، ص: 165 وما بعدها.

وأما معنى قوله تعالى: ﴿ يُذْكَرُ فِيهَا أَسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا ﴾^(٤٠) يعني: في كل ما ذكر من الصوامع والصلوات والمساجد، فإنه يذكر اسم الله فيها كلها، وليست مخصصة بالمساجد، قال ابن تيمية: (قال الضحاك: إن الله يحب أن يذكر اسمه، وإن كان يُشْرِكُ به! يعني: أن المشرك به خير من المعطل الجاحد الذي لا يذكر اسم الله بحال)، ينظر، اقتضاء الصراط المستقيم، ج: 02، ص: 215، والطيار: المرجع نفسه، ج: 15، ص: 171.

وإنما تعمدت ذكر دور العبادة جميعاً ولم أقتصر على المساجد؛ لأن الدولة الرشيدة هي التي تحافظ على النسيج الديني الاجتماعي المختلف -إن كان- ولا مكان للإكراه على الإسلام، أو حرمان غير المسلمين من ممارسة حق العبادة في الأماكن المعدة لذلك، كما ينبغي على أهل تلك الملل أن يجعلوا من دور عبادتهم أماكن توعية لنشر الخير والسلام والتعايش المشترك.

(2) هذا الأثر، أخرجه البزار في مسنده، البحر الزخار، من حديث سيدنا الحسن بن علي، مرفوعاً، بسند ضعيف، وعقب عليه بقوله: هذا الكلام لا تحفظه عن رسول الله إلا من هذا الوجه، وسعد الحذاء = هو سعد بن طريق، وعمير بن المأموم لا نعلم روى عنه إلا سعد، ج: 04، ص: 173، وسعد الحذاء هذا: متروك، كما قال الهيثمي في مجمع الزوائد، ج: 10، ص: 106، وينظر، الواقفي، تخریج أحاديث الإحياء، ج: 06، ص: 106.

غير أن معنى الأثر وإن لم صح مرفوعاً ولا موقوفاً = صحيح لا شية فيه، ومعانيه حسنة، وهو من مליح الحكمة.

الاختيارات السياسية، فإن المساجد لم تُقَم لذلك، وقد رأى كل الناس أيام الثمانينات والتسعينات كيف صارت الكثير من المساجد (في الجزائر) مسرحاً للعمل الحزبي والخطب السياسية وتبادل التهم بين المنتمين للأحزاب، فصارت المساجد تعرف بتوجهها الحزبي، فهذا مسجد الحزب الفلاني، وذا للحزب الفلاني ! وهذا ليس من الإسلام في شيء؛ لأن الأصل أن يكون المسلمون إخواناً متعاونين، مهما اختلفوا في الاختيارات السياسية أو الفقهية أو الكلامية.

ومنع العمل الحزبي والسياسي في المساجد يتأسس على عدة قواعد شرعية منها:

1- قاعدة: (سد الذرائع): فإن العمل السياسي والحزبي في المسجد فيه فتح ذريعة الفوضى والتباغض والتقاتل وتهم الفسق والبدعة والكفر، كل ذلك بالباسها لباس الشرع، لكل حزب أو طائفة وهذا حدث فعلاً!

2- قاعدة: (مراعاة المآلات): فإن مثال ذلك غالباً يؤول إلى الفساد والتقاطع والتهاجر والتباغض.

3- قاعدة: (تنزيل المظنّ منزلة المئنة): ⁽¹⁾ فإن العمل الحزبي والنشاط السياسي في المساجد مظنة لعدة أبواب من الفساد -وقد مرّت- فتتزل هذه المظنة الراجحة منزلة اليقين، لأن المصالح والمفاسد الدنيوية تعرف بالتجارب والعادات. ⁽²⁾

4- قاعدة: (ما كان أبلغ في تحصيل مقصود الشارع كان أحب، ما لم يعارضه ما يقتضي خلاف ذلك) ⁽³⁾ وبقينا فإن الابتعاد عن العمل الحزبي في المساجد أبلغ في تحصيل مقصود إقامتها.

5- قاعدة: (طاعة ولاة الأمر فيما ليس معصية فرض): ⁽⁴⁾ فإذا وضع ولاة الأمر قوانين بمنع العمل الحزبي والسياسي في المساجد، حفاظاً على الوحدة، وعدم استغلال الدين للمآرب الشخصية أو الحزبية = فيجب طاعتهم في ذلك.

كما يجب على ولاة الأمر أن لا يخالفوا ذلك وأن لا يستغلوا المساجد لنصرة أحزابهم أو دعم سياساتهم واختياراتهم، وأن لا يفرضوا على الأئمة أن يتكلموا في السياسة عند حاجتهم لذلك.

(1) ينظر، معلمة القواعد، ج: 29، ص: 327.

(2) المرجع نفسه، ج: 05، ص: 245

(3) المرجع نفسه، ج: 04، ص: 339.

(4) المرجع نفسه، ج: 26، ص: 297.

قواعد إجرائية في ترشيد المجتمع المدني	
01	نمو المجتمع المدني مؤذن بسدّ الخلل الحاصل على مستوى السلطة.
02	نظام الوقف أهم مصدر لسلكة الجماعة في خدمة الأمة.
03	تكوين الجمعيات الخيرية التطوعية واجب كفائي.
04	تأسيس الأحزاب السياسية جائز - بشروط - وقد يجب، أو يحرم، بحسب القصد والوصف.
05	الانتماء إلى الأحزاب العلمانية مُحَرَّم، ويجوز عند الضرورة، ولكن تقدر بقدرها.
06	الدفاع عن حقوق الناس، بالوسائل والطرق المشروعة = واجب كفائي، وقد يتعيّن على البعض.
07	الصحافة الراشدة تكون: حرّة، فاعلة، ونزيهة، ملتزمة بميثاق أخلاقيات المهنة.
08	وظيفة دور العبادة = دينية واجتماعية، ويجب أن تبتعد عن التراشق السياسي، أو التخندق الحزبي.

الخاتمة

جامعة الأمير
عبد العزيز
للعلوم الإسلامية

نتائج الدراسة وتوصياتها

في ختام هذه الدراسة يُحسُنُ أن أُبرزَ أهم نتائجها المتوصَّل إليها خلال الفصول والمباحث والمطالب والمسائل التي مرَّت، فيما يلي:

1. الحُكم لغة، من مادة حَكَمَ، ومعناه: الصَّرَف والمنع للإصلاح، وأمَّا اصطلاحاً، فله عدة معانٍ، منها: التحليل والتحرُّيم، القضاء والقدر، النبوة وسنَّة الأنبياء، القرآن وتفسيره، الفهم والعلم والحكمة، القضاء والفصل في الخصومات، الإلتقان والمنع للفساد، الإبانة والوضوح، ويأتي أيضاً بمعناه السياسي، أي: السلطة السياسية.

- الراشد -على وزن فاعل- والرشيد، على وزن فعيل، يأتي بمعنى: الإصابة، وسلوك الطريق السوي، وحسن التصرف في الأمر، حساً أو معنى، دينا أو دنيا.

- وأمَّا الحكم الراشد (الحوكمة، الحكامة، الحاكمة، الحكمانية...) -بمعناه السياسي- فهو: جملة المبادئ الكلية، والمعايير السياسية، التي تجعل الحياة الجُمعية في المجتمع = حياة منتجة مثمرة، تسمح للأفراد بتطوير حياتهم، وتحقيق الإمكانيات النفسية والفكرية، والإبداعية، والتعاونية، الكامنة في أجواء من الحرية الضرورية لتطوير هذه القدرات.

- ومصطلح الحكم الراشد -بهذا التركيب- مصطلح معاصر، وضعته بعض البنوك الدولية الغربية، والمؤسسات الإنمائية الأممية، وقصدوا به: ممارس السلطة الاقتصادية، والسياسية، والإدارية في تسيير شؤون الدولة، على كافة المستويات، بحيث يشمل الآليات والعمليات والمؤسسات التي يمكن للأفراد والجماعات من خلالها = التعبير عن مصالحهم، وممارسة حقوقهم القانونية، والوفاء بالتزاماتهم، وتسوية خلافاتهم.

- وللحكم الراشد أبعاد وفواعل، فأما الأبعاد، فهي: ثلاثة:

أولاً: البعد السياسي: بحيث تتأسس ممارسة السلطة -بناءً وأداءً- على الشرعية والتمثيل.

ثانياً: البعد الاقتصادي الاجتماعي: وذلك بتحقيق التنمية الشاملة للأفراد والجماعات.

ثالثاً: البعد الإداري التقني: بأن تسعى الإدارة لتوفير شروط التطوير فيما يتعلق بالإنسان، والنظم الإدارية، وطرق التسيير، وآليات التوظيف، ومعايير التولية والترقية وبرامج التدريب، والسعي لخدمة الناس على أحسن الوجوه، وبأقل التكاليف.

أما الفواعل: فهي ثلاثة أيضا:

أولا: القطاع العام: المتمثل في ملكية الدولة العامة لرأس المال والمؤسسات والثروات.

ثانيا: القطاع الخاص: المتمثل في جميع الأعمال المرتبطة بالمؤسسات والشركات التي يملكها أفراد بصفة شخصية.

ثالثا: المجتمع المدني: وهو: كل المؤسسات والتنظيمات التي تتيح للأفراد التمكن من الخيرات، والمنافع العامة، دون تدخل أو توسط الحكومة.

- وللحكم الراشد عدّة أسس يرتكز عليها، هي: الكفاءة، الشفافية، المشاركة، العدالة، احترام حقوق الإنسان، شرعية المؤسسات، حكم وسيادة القانون، الفاعلية والاستجابة، الانفتاح السياسي، حيادية الإدارة، استقلال القضاء، حرية الإعلام، محاربة الفساد، الإنفاق العام لأغراض عامة، ثم الرؤية الاستراتيجية الشاملة.

2. رغم عدم وجود مصطلح الحكم الراشد في الشريعة والفقهاء الإسلامي وتاريخ المسلمين، بهذه المعاني الغربية، إلا أن في أصول الشريعة وكلياتها وفقهها ما يدل على كثير منها، فقد سُمّي الخلفاء بالراشدين، والخلافة ب: الراشدة.

وأما أسس الحكم الراشد المذكورة في منظومة الفكر الغربية، فهي وإن كانت في الجملة حسنة، إلا أنها تعمل في بعض طياتها معانٍ مؤدجلة يكتنفها الغموض واحتمال التأويل على دلالات تتعارض مع الشريعة الإسلامية، ولذلك لا بد من حقنها بالمعاني الصحيحة التي تندمج مع أصول التشريع.

- من الفوارق الواضحة بين مفهوم الحكم الرشيد بين الفكر الغربي والفقهاء الإسلامي أمران:

أولا: أن الحكم الرشيد في الشريعة والفقهاء الإسلامي لا ينفك عن مفاهيم الدين، بينما هو في الفكر الغربي مادي قانوني بحت، يسير وفق الرؤية الغربية العلمانية في الشأن العام.

3. أن مصطلح الحاكمية الإلهية = مصدر صناعي، من: حاكم، وهو المعنى نفسه الذي يدل عليه المصدر القياسي: الحكم. وهو من الألفاظ الحادثة المجملة، وأول من قال به: الأستاذ أبو الأعلى المودودي ثم الأستاذ سيد قطب -رحمهما الله- فإن كان المقصود به إثبات اختصاص الله تعالى بالحكم تكويناً وتشريعاً، فلا إشكال فيه، وهو مسألة إجماعية، معلومة من الدين بالضرورة، وإن كان القصد به ترتيب آثار عقدية وسياسية، مثل: تكفير الحكام والشعوب والمجتمعات -التي فيها بعض مظاهر الحكم بغير ما أنزل الله- أو القول بجاهليتها ! فهذا خطأ ظاهر، وقول خطير، تترتب عليه

مآلات فاسدة وخطيرة.

ولكي لا يبقى هذا المصطلح يحمل في أحشائه تلك المعاني الفاسدة، لا بد أن يُضَبَّطَ بما يلي:
أولاً: كل ما ورد فيه حكم شرعي في الكتاب والسنة، وكان قطعياً في ثبوته ودلالته = فهو حق لله وحده في حاكميته، ولا يجوز تشريع بضده أو خلافه، وكل تشريع لذلك = فهو: جاهلي، متردد بين الكفر أو الظلم أو الفسق، ثم قد يكون كفراً أو ظلماً أو فسقاً أكبر أو أصغر بحسب الحال.

ثانياً: تقنين الأحكام الشرعية والفقهية، في شكل لوائح، أو قواعد قانونية ودستورية -خارج محل النزاع-، وهو من باب التنظيم والضبط، وذلك مثل: عمل البرلمانات المعاصرة، إن التزمت بعدم مخالفة صريح الشريعة.

ثالثاً: كل ما جاز فيه الاجتهاد من المسائل الخلافية ولو ضعُف فيها الخلاف = يجوز لولاة الأمر -بعد مشاورة أهل التخصص- أن يختاروا منها بعض الأقوال وتقنينها، إن كانت محققة للمصلحة، دافعة للمفسدة.

رابعاً: ما لم يرد فيه حكم تشريعي قطعي في الشريعة، فهو من العفو المسكوت عنه، ويجوز للعلماء والأمرء أن يشرعوا فيه ما يحقق المصلحة العامة للأمة.

خامساً: لا بد أن يفرَّق في أحكام التكفير للحاكمين بغير ما أنزل الله بين التكفير العام على الأفعال الظاهرة، وبين إنزال تلك الأحكام على الأعيان، فيوصف الفعل، أو القول، أو الاعتقاد بأنه: كفر، أو شرك -إن ثبت هذا الوصف بالدليل القطعي- ولكن تنزيله على الأعيان لا يجوز إلا بتحقيق المناط، بتوفر الشروط وانتفاء الموانع.

سادساً: من الواضح أن سيد قطب -رحمه الله- قد أطلق الحكم على المجتمعات المسلمة -كلها أنها جاهلية، ولم يفرق بين الحكام والشعوب! وهذا حيف واضح، وجمع بين المختلفين، وحكمٌ مجمل حيث يجب التفصيل، فإن الشعوب المسلمة -في الغالب- لم ترضى بأحكام جاهلية، ولم تُقرّ بتلك القوانين الوضعية، ولم تختَر إلا الإسلام مهيمناً. وأما سكوتهم، أو موافقتهم الظاهرة = فهو بسبب الطُّغاة المستبدين وإكراهاتهم، بدليل أنه لو تُرك بين الشعوب واختيارها الحرّ لما رضوا إلا بحكم الإسلام. فكيف إذًا، يقال أنها اختارت الجاهلية، ومن ثم الإجماع لتكفيرها، ويقال: تزعم لنفسها أنها مسلمة؟!!

سابعاً: أن من كان من الحكام، له نية في الإصلاح، والتغيير المتدرج في تغيير تلك القوانين، وحاول ولم يستطع، وبقي يحاول ويراعم بالوسائل المتاحة -قدر المستطاع- فقد أدَّى الذي عليه، ولا

يخاطب بما لا يقدر عليه، إذ لا تكليف بغير المستطاع، وتسوية من كان هذا حاله مع غيره في الحكم = ظلم تأباه الشريعة.

4. أن نظرية "ولاية الفقيه" بالفهم الخميني تتعارض مع معاني الحكم الرشيد، لأنها تعطي الفقيه حاكمية واسعة وعرضية ومطلقة، بحيث تصبح الشورى والمشاركة صورية لا حقيقية.

5. كلمة "سياسة" لم ترد صريحة ولا مشتقة في القرآن الكريم، إلا أنها أصلية في لغة العرب، ووردت في بعض الأحاديث والآثار الصحيحة، بمعنى: القيام على الشيء وإصلاحه.

السياسة: علم وفن يُعنى بكل ما يتصل بالدولة والحكومة والمؤسسات، وكيفية إدارتها بما يحقق المصلحة العامة للأمة، في شؤونها الداخلية والخارجية.

6. وأما مصطلح السياسة الشرعية، فقد استعمل بمعنيين، هما:

الأول: أنه شرع مُعَلَّظ، وعقوبة مفوضة إلى رأي الإمام، وقد تبين - في البحث - أن هذا فيه عدة إشكالات شرعية وواقعية، منها التوسع في العقوبات لحد القتل تعزيراً، وقد ترجَّح للباحث بأنه لا يوجد في الشريعة شيء يسمى القتل تعزيراً، وكل ما استدل به المحيزون منتقض؛ إذ صريحه غير صحيح، وصحيحة غير صريح، والأصل في الدماء العصمة.

الثاني: استعمل بمعنى: أنه علم قائم بذاته، أي علم السياسة الشرعية، وقد تبين أنه ليس كذلك، وأنه وقع لبس وخلط في التسمية وأسبابها ودوافعها، ولذلك ينبغي أن يُطرح هذا الاصطلاح ويستبدل بـ: الفقه السياسي.

7. أن مقاصد الفقه السياسي: انضباط أمور الناس، حكاما ومحكومين، ورعاية الآداب والأخلاف السياسية والاجتماعية، وجلب المصالح ودرء المفاصد - قدر المستطاع - في إطار الأدلة الشرعية، الكلية والجزئية.

8. أن مفهوم: (الخلافة) قد دخله الدخنُ واللَبْسُ، ولا بد أن يعاد حقنه بالمعاني الشرعية المترفعة عن إكراهات التاريخ والواقع، إذ معاني الخلافة تؤول إلى:

1) خلافة في لسان الشرع، بمعنى: الالتزام بالمبادئ والقواعد والأحكام الشرعية في الحكم والسياسة، والافتداء في كل ذلك بالرسول صلى الله عليه وآله وسلم، ومنهج الخلفاء الراشدين.

2) خلافة اصطلاحية فقهية، كما عرفوها بأنها: (خلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا) وفي هذا عدة إشكالات.

3) المعنى اللغوي للخلافة، من: خَلَفَ يَخْلُفُ خلافة، وهو أوسع.

4) المعنى العرفي والتاريخي، أو ما يسمى، بـ: الخلافة الإسلامية، أو دُولة الخلافة، وقد تبين بأن هذا المعنى لا مزية له في ذاته، وإنما ينظر إلى حقيقته، فيقبل منه ما يوافق الشرع، ويُردُّ غيره.

وعليه فقد خلَّص البحث إلى أن كل حكم تحققت فيه المعايير الشرعية في سياسته = فهو خلافة راشدة، بغض النظر عن طبيعة الحكم وآلياته وموقعه، وما لم تتحقق فيه المعايير الشرعية، فليس بخلافة راشدة وإن تسمت أو وصفت بذلك.

9. أن الدراسات الشرعية المعاصرة في قضايا الحكم الراشد، لا تزال ضعيفة، رغم وجود بعض المحاولات، وأما فيما يسمى: بـ: السياسة الشرعية أو الفقه السياسي، فهي كثيرة جداً، والناس فيها على اتجاهات مختلفة، القانوني الحقوقي، والفكري السياسي، والفقه الأصيلي، والحديثي. وكل اتجاه قدم نظرات تجديدية للفقه السياسي المعاصر، بدرجات مختلفة، رغم وجود بعض المناحي التقليدية في الاتجاه الفقهي.

وقد توصل الباحث أن الاجتهاد والتجديد للفقه السياسي في الواقع المعاصر، لا بد أن يقوم على قواعد وأسس متينة، تجمع بين الأصالة في المصدر، والمعاصرة في التنزيل، بما يسمى عند الصوليين بـ: تحقيق المناط، والمناط الخاص، مع ضرورة التمييز بين: مسائل القطع والظن، والثوابت والمتغيرات، وضرورة التأسيس المقاصدي، وحسن تصور المسائل، ومراعاة تطور العلاقات الإنسانية، مع لزوم تفعيل فقه الإمكان، والأخذ بعين الاعتبار أهمية الاجتهاد الإجماعي في نوازل السياسة المعاصرة.

10. يجب أن يقوم الحكم الراشد المعاصر على كليات وقيم سياسية وُردت بها النصوص الشرعية الصحيحة وعمل الخلفاء الراشدين، وهي تنقسم إلى قسمين: قيم البناء، وقيم الأداء.

فأما قيم البناء، فهي: تكريم الإنسان واستخلافه، هدم الوثنية السياسية، قلب الهرمية الفرعونية، الجمع بين العدل والفضل، وجوب السلطة السياسية، أن الحرية إيمان ومسؤولية، العدل في الحكم والقسم، إهدار المراتب الاجتماعية، المساواة في الأهلية السياسية، وجوب التمثيل السياسي، الشورى في بناء السلطة، عقد البيعة السياسية، لزوم الجماعة وإمامهم، طاعة السلطة الشرعية، المدافعة ضد الفساد.

وأما قيم الأداء، فهي: الرُّدُّ إلى الله ورسوله، التزام السواد الأعظم، الأخذ على الظالم، أن المال مال الله، منع الغلول والرشوة، الأمانة (أو الأهلية الأخلاقية)، القوة (أو الكفاءة العملية)، المشاورة في صناعة القرار، النصح من الحاكل والمحكوم، رفع الراعي بالرعية، منع الإكراه في الدين، ثم وحدة الأمة

الإسلامية.

11. أن القواعد التي يتأسس عليها فقه الحكم الراشد المعاصر = سبعة أنواع، هي:

- 1) قواعد وضوابط فقهية.
- 2) قواعد أصولية.
- 3) قواعد مقاصدية.
- 4) قواعد سنّية.
- 5) قواعد سياسية.
- 6) قواعد قانونية.
- 7) قواعد منهجية عامّة.

12. قواعد الرشد المتعلقة بالسلطة والمجتمع تشمل: قواعد في نظام الحكم، وقواعد تتعلق بالسلطات، الثلاث، وقواعد في ترشيد الإدارة، والمجتمع المدني، والقطاع العام الخاص.

- فأما القواعد التي تتعلق بالتصور الصحيح لنظام الحكم، وعلاقة الدين بالسياسي فهي مهمة جداً، والخطأ فيها يؤول إلى خطأ في التنزيل، وهذه القواعد، هي:

1) الدين والسياسة يمتزجان، وقد يتمايزان، ولا ينفصلان.

2) السياسة من العاديات، ومن أمور الدنيا.

3) السياسة مجال مفوض للاجتهاد البشري.

4) الأصل في السياسة: الحكيم والمقاصد.

5) تصرفات الرسول السياسية دينوية اجتهادية.

6) مسائل السياسة من الفروع لا الأصول.

7) فرق بين الأحكام الشرعية والسياسية الشرعية.

8) المرجعية العليا للشرعية، والسيادة السياسية للأمة.

9) في الإسلام مرجع للقانون، لا نظام محدّد للحكم.

- وأما ما يتعلق بشروط وصفات الولاية السياسية العامة، فكثير منها يحتاج إلى مراجعة وتحقيق وتحرير،

وقد توصل الباحث إلى أن أكثر الشروط الموجودة في كتب الفقه السياسي ليست قطعية، وهي

قابلة لإعادة النظر، ك: شرط: الإسلام، والذكورة، والقرشية، والاجتهاد، والعدالة، وأنه لا بد من

التفاعل معها بمرونة تحقق المصلحة وتدفع المفسدة -قدر المستطاع-.

- أن أساليب تولية الحكام وعزلهم تقوم على عدة قواعد مهمة، هي:
 - (1) الولاية عقد سياسي شرعي.
 - (2) الأصل في الولاية الشورى والرضا.
 - (3) الأصل في الشورى أن تكون عامة في جمهور المسلمين، وليست خاصة بطائفة منهم.
 - (4) مفهوم أهل الحل والعقد تمثيلي، لا تخصّصي.
 - (5) هناك سبعة من أساليب الحكم مذمومة في الشريعة: الاستبداد، التغلب، غصب الأمر، التوريث، الأثرة، الملكية الجبرية، الملك العوض.
- توصل الباحث إلى أن التوصيف الفقهي للانتخابات، أمّا: وكالة من الناخب للمرشح لينوب عنه في الممارسة السياسية، وليست شهادة. وهي حق لكل مواطن، بلا تفریق، وأن الأخذ بمبدأ الأغلبية فيما تفرزه الانتخابات لا إشكال فيه، وأن الانتخابات تكتنفها الأحكام التكليفية بحسب الحال والواقع.
- فيما يتعلق بحكم الانتخابات في الأنظمة العلمانية، أو الدول غير المسلمة، لمرشحين ليس لهم مشروعاً يلتزم بالشريعة كمرجعية = ينبنى على فقه الموازنات والأولويات وقاعدة، فقه الإمكان، وتخفيف الضرر، ولكل صورة وواقع أحكام مختلفة.
- الأصل في الدعاية الانتخابية: الإباحة، مع الالتزام بالأخلاق العامة، من الصدق والوضوح، وعدم تشويه الخصوم والمنافسين، والبعد عن الشحن الطائفي والقبلي والعشائري.
- أن الرشوة وشراء الدم واستغلال الفقراء والضعفاء في الحملات الانتخابية، أو شراء الأصوات = أمر محرّم. وكذلك تزوير الانتخابات أو تغيير النتائج، أو الضغط والإكراه للناس في تغيير اختيارهم.
- أن الانتخابات آلية من آليات تفعيل مبدأ الشورى، وليست هي الشورى، إذ الأخيرة أعم، وكذلك "الديمقراطية" فليست هي الشورى، إذ للديمقراطية فلسفة اقتصادية وثقافية وتشريعية، تتفق مع بعض مبادئ وأحكام الإسلام، وتختلف في بعضها، والحكم عليها جملة -قبولاً أو رفضاً- لا ينبغي، بل هو خطأ.
- أما ما يتعلق بثنائية: الدولة الدينية والمدنية، في الإسلام، فهي ثنائية خاطئة، إذ ليست الدولة في الإسلام دينية ولا مدنية بحتة، فالجدل في هذا عارية لا ينبنى عليه عمل - عند التحقيق.

- فيما يتعلق بعزل الحكام، أسبابه وأساليبه: فأما أسبابه فلا تخرج عن ثلاثة:
 - أولاً: طرء نقص جسدي أو نفسي، أو عقلي يستحيل معه القيام بالمهام.
 - ثانياً: نقضه لمقتضى العقد بينه وبين الأمة.
 - ثالثاً: طرء ردّة صريحة، أو ظلم متفشّي، أو فسق ظاهر مُستَعْلَن.
 - وأما أساليب العزل، فلا تخرج عن أربعة:
 - أولاً: أن يعزل الحاكم نفسه.
 - ثانياً: أن يعزله ممثلوا الأمة المنتخبون.
 - ثالثاً: أن يعزله أهل الشوكة.
 - رابعاً: أن يعزله الشعب، بالطرق السلمية، ويمنع استعمال العنف، أو الخروج المسلح مطلقاً، لأنه عديم الجدوى، ومفاسده تربو عن مصالحه، تاريخياً وواقعياً.
- 13. فيما يتعلق بالقواعد المرشدة للعلاقة بين السلطات الثلاث، ظهر ما يلي:
 - مبدأ الفصل بين السلطات - بمفهومه الغربي المعاصر - نازلة سياسية، ولم يكن موجوداً في تاريخ المسلمين، وإن كان له ما يسنده في بعض جزئياته، إلا أنه لوحظ أن السلطة القضائية والتشريعية كانتا مفصولتين عن السلطة التنفيذية تماماً وخاصة في عهد الخلافة الراشدة.
 - أن هذا المبدأ لا تأباه أصول الشريعة، وهو يتبع المصلحة، والشروط الجعلية بين الراعي والرعية، ويتخرج هذا على عدة قواعد مُفصّلة في متن البحث.
- 14. تتأسس السلطة التشريعية الراشدة على عدة قواعد، أهمها:
 - السلطة التشريعية: تقنينية، وسياسية، ومالية.
 - تقنين أحكام الشريعة والفقهاء = ضرورة عصرية، ومطلب شرعي وواقعي.
 - كل تقنين مخالف لقطعيات الشريعة فهو باطل.
 - يتدرج في تقنين وتطبيق الشريعة، بحسب الإمكان.
 - النائب البرلماني يمثل الأمة جميعاً، وهو وكيل عنها.

- يجب على المجالس النيابية مراقبة ومحاسبة السلطة التنفيذية.
- الترشح للبرلمانات العلمانية = جائر للضرورة، وقد يجب.
- الحصانة البرلمانية مكفولة للنواب، وتُقدَّر بقدرها.
- 15. كما تتأسس السلطة التنفيذية الراشدة على عدة قواعد، منها:
 - جميع ممارسات السلطة التنفيذية منوطة بالمصلحة العامة.
 - السلطة التنفيذية مُلزَمة بمقتضيات العقد السياسي والاجتماعي.
 - المؤسسات الأمنية يجب أن تكون خادمة للشعب، ساهرة في الحفاظ على النظام العام، متقيدة بالقانون.
 - السلطة التنفيذية وكيلة عن الأمة، ومن حق الشعب مراقبتها ومحاسبتها والاحتجاج عليها بالوسائل المشروعة.
 - لا يمكن أن تكون الوظائف والعهدات في مؤسسات الدولة مصدراً للشراء، ولا وسيلة لخدمة المصالح الخاصة.
 - تحديد مدة تولي رئاسة الجمهورية جائر للمصلحة وقد يجب، بحسب الشروط الجعلية المنصوص عليها في الدستور.
- 16. كما تتأسس السلطة القضائية الراشدة، على القواعد الآتية:
 - من تولى القضاء وهو كفاء أجر، ومن عجز عنه فوليه أثم، ويُعزل القاضي بتقصيره أو فساده.
 - استقلال القضاء حق لهم، وواجب عليهم، ولا يمنع استقلالهم إرشادهم من الحاكم.
 - القاضي أمره على السلامة وله الحصانة ما استقام.
 - يُوسَّع على القضاء في الرِّزق، ليكون لهم قوَّة، وعليهم حجة.
 - تجارة القضاء لهم مفسدة، وللرعية مهلكة.
 - ما أهدى إلى القاضي لمنعته ومنصبه = فهو رشوة وسُحت، ويُردُّ إلى الخزينة العمومية.
 - لقاضي المظالم أن يرُدَّ ما أخذه -عسفاً- الحكام والولاة، وينقُد ما عجز عنه الحسبة والقضاة.

- أن يخطئ القاضي في العفو خير من أن يخطئ في العقوبة.
 - من لم يكن لم يطالب بجناية من جنى، ولا يؤخذ أحدٌ بجريرة أحد.
 - يجب الإسراع في حسم الدعاوى -قدر الإمكان- والتماطل في ذلك بلا سبب معتبر = ظلم، وهو من أسباب العطل.
 - هل المعوّل في القضاء على الشريعة الثابتة بالحكم، أم على الحاكم بها؟
17. تقوم الإدارة الراشدة على أسس كثيرة، أهمها: اختيار الأكفاء، ووضع الرجل المناسب في المكان المناسب، وتوفير عدّة مواصفات في رجل الإدارة، ولا يولى في المناصب الإدارية من فيه ضعف أو فساد، وعدم استغلال المنصب الإداري للمآرب والأغراض الشخصية، والمحافظة على المال التابع لكل القطاعات الإدارية، مع التخطيط والتنظيم وحسن التنفيذ، ومراعاة التيسير على الناس في الخدمات، وتبسيط الإجراءات، وتفعيل الإدارة الرقمية والتكنولوجيا المتطورة؛ والرفع لكل ظلم إداري واقع على العمال، أو عموم الناس.
18. القطاع الخاص ضروري جداً في كل تنمية اقتصادية وسياسية ويجب أن يكون بينه وبين القطاع العام تعاون مستمر، كل في مجاله. وهناك عدة قواعد مرشدة لعمل القطاعين، منها: أن الملكية الفردية حق مكفول للأشخاص، بضوابط الشريعة، وأن العمل والكسب = فرض كفاية، وقد يتعيّن على بعض الناس، وأهمية الاستثمار الفردي والجماعي، لأنه حامٍ ومنمٍ للمال العام، والأصل في الملكية العامة أنّها حق للأمة كلها، ولولي الأمر خصصتها بما يحقق المصلحة العامة، بضوابط، بشرط عدم الإضرار، وأن الاحتكار في كل ما يتضرر به الناس محرّم، وللدولة الحق في العقوبة المالية الجزائية للمحتكرين، وأنه ينبغي مراعاة مصلحة المستهلك قبل كثرة الإنتاج والأرباح.
19. يعدّ المجتمع المدني بمختلف فواعله ومؤسساته = من أهم مرتكزات الحكم الرشيد، وهو مؤذن بسدّ الخلل الحاصل على مستوى السلطة، ومن أهم فواعل المجتمع المدني: الجمعيات الخيرية والأحزاب السياسية، والإعلام والصحافة ودور العبادة، من مساجد وغيرها، وقد توصل البحث في ذلك إلى النتائج الآتية:
- أ. أن نظام الوقف أهم مصدر لسلطة الجماعة في خدمة الأمة.
 - ب. تكوين الجمعيات الخيرية التطوعية = واجب كفائي.
 - ج. تأسيس الأحزاب السياسية جائر -بشروط- وقد يجب، أو يحرم، بحسب القصد والوصف.

- د. الانتماء للأحزاب العلمانية محرّم، ويجوز عند الضرورة، ولكن تُقدّر بقدرها.
- هـ. الدفاع عن حقوق الإنسان، بالوسائل والطرق المشروعة = واجب كفائي، وقد يتعين على البعض.
- و. الصحّافة الراشدة تكون: حرّة، فاعلة، نزيهة، ملتزمة بميثاق أخلاقيات المهنة.
- ز. وظيفة دور العبادة = دينية واجتماعية، ويجب أن تبتعد عن التراشق السّياسي، أو التخندق الحزبي.

هذه بإيجاز كبير، معظم نتائج أبحاث الأطروحة، وهي تعطي تصوراً عاماً على مواضيعها، وفي طيات البحث تفاصيل، وزيادات، ومناقشات وتأصيلات أخرى، وهذا جهد المقلّ، فإن أصبت فمن الله وحده، وإن أخطأت فمن نفسي، والله ورسوله منه بريئان، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

التوصيات والمقترحات:

1. الاهتمام بموضوع الحكم الراشد على الصعيد النظري، المتمثل في البحوث الأكاديمية، والندوات، والملتقيات، والمؤتمرات، وعلى صعيد العمل الواقعي، السياسي والاجتماعي.
 2. أن يُقرّر مقياس "الحكم الرشيد" "الحوكة الرشيدة" في الأطوار الدراسية الثلاثة (المتوسط) و(الثانوي) و(الجامعي)، في كل السنوات، ليكون بعد مدّة ثقافية شعبية واضحة المعالم، وهذا جزء من الإصلاح العام.
 3. أن تؤسّس في الدولة -التي تسعى للحكومة الرشيدة- مؤسسة أو هيئة -حرّة في عملها-، لتقييم مدى راشدية الحكم، وتقديم تقارير صادقة للسلطات، كل سنة، وأن تنتشر تلك التقارير في الناس، بكل شفافية.
 4. تكليف طلاب الدراسات العليا -ماستر ودكتوراه- بكتابة مذكرات عن الحكم الراشد وفواعله ومبادئه ومعاييرها، إذ الملاحظ أن المذكرات في هذا قليلة جداً، مقارنة بمواضيع أخرى قد تكون مُستهلّكة، ولتكن التخصصات المعنية بذلك:
- أ. العلوم الإسلامية (الفقه وأصوله ومقاصده، القضاء والسياسة الشرعية، الفقه المقارن، الاقتصاد الإسلامي...).
- ب. العلوم السياسية والقانونية.

- ج. العلوم الاقتصادية.
- د. العلوم الاجتماعية.
- هـ. علم النفس.
5. عدم الانخداع ببعض المصطلحات البراقة، المتعلقة بالحكم الرشيد، أو التحمس لها، والانسياق معها، قبل دراستها، والنظر في مدى ملائمتها للواقع، وعدم تعارضها مع أحكام الشرع القطعية.
6. أن تهذب مباحث ومسائل الفقه السياسي مما علق بها من إكراهات التاريخ = فصارت مسلمة عند الكثيرين، وهي ليست كذلك، ومنها التسمية نفسها: السياسة الشرعية! فلتترك، وليكتفى، بـ: الفقه السياسي.
7. أن تقدم دراسة -ماجستير أو دكتوراه- لإحصاء مسائل الفقه السياسي القديمة، التي لم يعد لوجودها مبرر واقعي أو شرعي، في واقعنا المعاصر، وليكن عنوان المذكرة -مثلاً-: (الثابت والمتغير في الفقه السياسي الإسلامي) فإني -على طول البحث- لم أطلع على دراسة متخصصة في هذا الموضوع، رغم أهميتها الكبيرة.
8. السعي لكتابة موسوعة توسم بـ: (موسوعة الفقه السياسي)، يقوم بها فقهاء مهتمون بالفقه عموماً، والفقه السياسي خصوصاً، ولتكن منطلقاً من الكتاب والسنة، وكل مذاهب الأمة الإسلامية، مع مراعاة المقاصد وفقه الواقع، وفقه الإمكان، وفقه التغيير، مع التحرر من التعصب، والانطلاق إلى التحقيق العلمي الفسيح.
9. كما أترح لأقسام -الفقه وأصوله، والسياسة الشرعية والقضاء، والاقتصاد الإسلامي- بكمليات الشريعة، هذه العناوين، لتكون مشاريع مذكرات، ماجستير ودكتوراه:
- أ. نظرية الحاكمية عند سيد قطب والمودودي، وأثرها في الفكر السياسي المعاصر.
- ب. نظرية ولاية الفقيه وأثرها في الفقه السياسي الشيعي المعاصر.
- ج. القطاع العام والخاص في الفقه الإسلامي -أحكام وضوابط-.
- د. المجتمع المدني بين الفقه الإسلامي والقانون الوضعي -دراسة مقارنة-.
- هـ. الانفتاح السياسي في الفقه السياسي والفكر الغربي -دراسة مقارنة-.
- و. محاربة الفساد في الشريعة الإسلامية -قواعد وضوابط-.

- ز. قواعد رعاية حقوق الإنسان في الشريعة الإسلامية.
- ح. ضوابط العمل الإعلامي في الفقه الإسلامي.
- ط. إضافات المدرسة المغاربية المعاصرة في الفقه السياسي.
- ي. القتل تعزيراً في الفقه الإسلامي - دراسة مقارنة.
- ك. الأحاديث الضعيفة والموضوعة في كتب السياسة الشرعية - دراسة حديثة فقهية.
- ل. التصنيف الحديث في الفقه السياسي المعاصر - حاكم المطيري نموذجاً.
- م. العمل السياسي المعاصر، بين فقه الممكن والتمكين - قواعد وضوابط.
- ن. حكم الانتماء إلى الأحزاب العلمانية في الشريعة الإسلامية.
- س. نصح الحكّام بين الإسرار والإعلان في الفقه الإسلامي - دراسة مقارنة.
- ع. القواعد الفقهية والأصولية والمقاصدية في الفقه السياسي.
- ف. تفعيل مقاصد الشريعة وأثره في مرونة الفقه السياسي المعاصر.
- ص. الإجماعات السياسية التاريخية وأثرها في الفقه السياسي المعاصر.
- ق. مسائل الفروع والأصول في الفقه السياسي.
- ر. عزل الحكّام في الفقه الإسلامي - أحكام وضوابط.
- ش. الفقه السياسي في فكر الدكتور محمد عمارة.

هذا ما تيسر زبّره في هذا الرّقيم، وأختم بما دبّج به العلامة خليل الجندي مختصره الفقهي، (وأعتذر لأولي الألباب، من التقصير الواقع في هذا الكتاب، وأسأل بلسان التضرّع والخشوع، وخطاب التضرّع والخضوع أن يُنظر بعين الرضا والصواب، فما كان من نقص كملّوه، ومن خطأ أصلحوه، فقلّما يخلّص مصنّف من الهفوات، أو ينجو مؤلّف من العثرات).⁽¹⁾

وصلّى الله على سيدنا محمد ، وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين .

(1) مختصر خليل، ص: 24.

اللَّهُ لِحَاقٍ

جامعة الأمير
عبد العزيز
للعلوم الإسلامية

(1) الأُلحاق:

فتوى الإمام ابن تيمية في الفرق بين الخلافة والملك وحكهما

هاتان الفتوتان للإمام ابن تيمية، الأولى حول: الفرق بين الخلافة والملك وحكم كلٍّ منهما، تمكُّنا واستضعافا. والثانية حول: تولّي الوظائف في سلطة ظالمة لمن يقصد بتولّيه تخفيف الظلم والضّرر، وإن ارتكب بعض المحظورات لتعسّر جريه على القسطاس؛ للحاجة والضّرورة .

وقد أوردت هاتين الفتوتين في هذا الملحق؛ لأن الإمام ابن تيمية حلّق فيهما في علٍّ، وكان صاحب نظرة فقهية ومقاصدية وسياسية عميقة جدًّا، بل أعتبرهما من أدقِّ ما كُتِب في الفقه السياسي التنزيلي، وقد سبق بهما عصره - بلا مبالغة - وحرى بالمشتغلين بالفقه السياسي المعاصر أن يتأملوهما، ويأخذوا رُوح فقههما في تجديد الخطاب السياسي الشرعي، والأخذ بحظ وافر من هذا المسلك المُنير من التّقصيد والتّقريب والتّسديد .

وقد أثبتّ الفتوتين كما هما في مجموع الفتاوى (جمع: عبد الرحمن بن قاسم وابنه: محمد) غير أنني أعدت تخرّيج الأحاديث - باختصار - مع التّنبيه على بعض الملاحظات العلمية حول بعضها، وترجمة بعض الأعلام. وقد قرأتُ النصّ بتروٍ عدّة مرات، ووقفت عند كلّ كلمة وسطر وفقرة، وضبطت بالشّكل ما قد يُشكّل، ثم جعلت الكلمات وال فقرات المهمة التي تحتاج إلى وقوف وتأمل باللون الأسود الغامق، مع إضافة بعض العبارات البسيطة يفتضيها النصّ عند التأمل! وجعلتها بين مزدوجتين هكذا [] .

اللّخق الأول

نصُّ الفتوى الأولى: قاعدة في الخلافة والملك

بسم الله الرحمن الرحيم

(الحمد لله رب العالمين، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، صلى الله عليه وعلى آله وسلم تسليماً).

- قاعدة:

قال النبي ﷺ: «خلافة النبوّة ثلاثون سنة، ثم يؤتي الله ملكه -أو الملك- من يشاء» لفظ أبي داود من رواية عبد الوارث والعوام: «تكون الخلافة ثلاثون عاماً، ثم يكون الملك» «خلافة النبوّة ثلاثون سنة، ثم تصير

(1) الأفضح أن يقال: ألحاق (جمع لَحِقٍ)، وهو ما يلحق بالكتاب بعد الفراغ منه، وكل وثيقة تُلحق بكتاب، وليس (مُلحقاً) كما غلب إطلاقه في عصرنا، على جمع (ملاحق) ينظر: المعجم الوسيط، ص: 819، والمعجم العربي الأساس، ص: 1078.

ملكاً» وهو حديث مشهور من رواية حماد بن سلمة وعبد الوارث بن سعيد، والعمام بن حوشب وغيره، عن سعيد بن جهمان (1)

عن سفينة مولى (2) رسول الله ﷺ؛ رواه أهل السنن؛ كأبي داود وغيره (3)، واعتمد عليه الإمام أحمد وغيره في تقرير خلافة الخلفاء الراشدين الأربعة، وأثبتته أحمد، واستدل به علي من توقّف في خلافة علي، من أجل افتراق الناس عليه، حتى قال أحمد: من لم يربّع بعلي في الخلافة فهو أضلّ من حمار أهله، ونهى عن مناكحته، وهو متّفق عليه بين الفقهاء، وعلماء السنة وأهل المعرفة، والتصوف، وهو مذهب العامة.

وانما يخالفهم في ذلك بعض أهل الأهواء، من أهل الكلام ونحوهم، كالرافضة الطاعنين في خلافة الثلاثة، أو الخوارج الطاعنين في خلافة الصّهرين المنافيين؛ عثمان وعلي، أو بعض الناصبة النافين لخلافة علي، أو بعض الجهال من المتسنّنة، الواقفين في خلافته، ووفاة النبي ﷺ، كانت في شهر ربيع الأول سنة إحدى عشر من هجرته، وإلى عام ثلاثين سنة كان إصلاح ابن رسول الله ﷺ -الحسن بن علي السيد- بين فئتين من المؤمنین بنزوله عن الأمر عام إحدى وأربعين في شهر جمادى الأولى وسمي "عام الجماعة" لاجتماع الناس على "معاوية" وهو أوّل ملك.

وفي الحديث الذي رواه مسلم: «ستكون خلافة نبوة ورحمة، ثم يكون ملك ورحمة، ثم يكون ملك وجبرية، ثم يكون ملك عضوض» (4) وقال ﷺ في الحديث المشهور في السنن - وهو صحيح: «إنه من يعيش منكم بعدي فسيرى اختلافاً كثيراً، عليكم بسنتي، وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي، تمسكوا بها، وعضوا عليها بالنواجذ، وإياكم ومحدثات الأمور فإن كل بدعة ضلالة». (5)

ويجوز تسمية من بعد الخلفاء الراشدين "خلفاء" وإن كانوا ملوكاً، ولم يكونوا خلفاء الأنبياء، بدليل ما رواه البخاري ومسلم في صحيحيهما عن أبي هريرة ؓ عن رسول الله ﷺ قال: «كانت بنو إسرائيل يسوسهم

(1) هو: سعيد بن جهمان الأسلمي البصري، صدوق له أفراد (ومنها حديث الخلافة المذكور) ، وقد وثقه ابن معين وأحمد أبو داود، وغيرهم توفي سنة: 136هـ ، ينظر: ابن حجر : تقريب التهذيب، ص: 375 ، و بشّار عواد معروف وشعيب الأرنؤاوطو: تحرير تقريب التهذيب، ج: 02، ص: 23

(2) هو: الصحابي : سفينة - مولى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم- أصله من فارس، اشترته أم سلمة، ثم أعتقته، واشترطت عليه أن يخدم النبي. روى عن النبي، وأم سلمة، وعلي. و عن سبب تسميته (سفينة) قال: " كنت مع النبي في سفر، فكان بعض القوم إذا أعميا ألقى عليّ ثوبه، حتى حملت من ذلك شيئاً كثيراً ، فقال النبي ﷺ : ما أنت إلا سفينة " ! توفي سنة: 70هـ. ينظر، ابن حجر: الإصابة، ج: 03، ص: 111، والذهبي: السّير، ج: 03، ص: 172

(3) أبو داود (4647) والترمذي (2226).

(4) قد وهم الشيخ - رحمه الله - في نسبته هذا الحديث لمسلم، فليس من أحاديث صحيحه ، إنما -اللفظ الذي أورده الشيخ- هو حديث مرّكب من عدّة روايات، أخرجها : الدّارمي (4128) و نعيم بن حماد في كتابه الفتن (235) والدّاني في كتابه السنن الواردة في الفتن (418) وأصله عند أحمد (20445) والحديث في سنده مقال، وإن كان صحيح المعنى . وأما بداية الحديث بلفظ (ستكون) فليست في شيء من روايات الحديث ، و اللفظ الوارد الصحيح: (أوّل دينكم نبوة ورحمة...) والله أعلم .

(5) أبو داود (746) والترمذي (2676)

الأنبياء، كلما هلك نبي خلفه نبي، وإنه لا نبي بعدي، وستكون خلفاء فتكثر. قالوا فما تامرنا؟ قال: فُو بيعة الأول فالأول، ثم أعطوهم حقهم، فإن الله سائلهم عما استرعاهم». (1) فقله «فتكثر» دليل على من سوى الراشدين فإنهم لم يكونوا كثيراً، وأيضاً قوله: «فُو بيعة الأول فالأول» دلّ على أنهم يختلفون، والراشدون لم يختلفوا، وقوله: «ثم أعطوهم حقهم، فإن الله سائلهم عما استرعاهم» دليل على مذهب أهل السنة، في إعطاء الأمراء حقهم من المال والعُثم.

وقد ذكرت في غير هذا الموضوع، أن مصير الأمر إلى الملوك ونوابهم من الولاة؛ والقضاة والأمراء، ليس لنقص فيهم فقط، بل لنقص في الراعي والرعية جميعاً، فإنه «كما تكونوا: يوتى عليكم»، (2) وقد قال الله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ نُؤَيِّ بِعَضِّ الظَّالِمِينَ بَعْضًا﴾ (3) [الأنعام: 129].

وقد استفاض وتقرر في غير هذا الموضوع ما قد أمر به ﷺ من طاعة الأمراء في غير معصية الله ومناصحتهم، والصبر عليهم في حكمهم، وقسمهم، والغزو معهم، والصلاة خلفهم، ونحو ذلك من متابعتهم في الحسنات التي لا يقوم بها إلا هم، فإنه من التعاون على البر والتقوى وما نهي عنه من تصديقهم بكذبهم، وإعانتهم على ظلمهم وطاعتهم في معصية الله ونحو ذلك مما هو من باب التعاون على الإثم، والعدوان. وما أمر به -أيضاً- من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لهم ولغيرهم على الوجه المشروع، وما يدخل في ذلك من تبليغ رسالات الله إليهم؛ بحيث لا يترك ذلك جنباً، ولا بخلاً، ولا خشية لهم، ولا اشتراء للثمن القليل بآيات الله ولا يفعل أيضاً للرئاسة عليهم، ولا على العامة، ولا للحسد، ولا للكبر ولا للرياء، ولا للعامة. ولا يزال المنكر بما هو أنكر منه، بحيث يخرج عليهم بالسلاح، وتقام الفتن، كما هو معروف من أصول أهل السنة والجماعة كما دلت عليه النصوص النبوية، لما في ذلك من الفساد الذي يربى على فساد ما يكون من ظلمهم، بل يطاع الله فيهم وفي غيرهم، ويفعل ما أمر به، ويترك ما نهي عنه، وهذه جملة تفصيلية يحتاج إلى بسط كثير.

والغرض هنا بيان جماع الحسنات والسيئات الواقعة بعد خلافة النبوة، في الإمارة وفي تركها، فإنه مقام خطر، وذلك أن خبره بانقضاء (خلافة النبوة) فيه الذم للملك، والعيب له، لاسيما وفي حديث أبي بكر: أنه استاء للرؤيا، وقال: «خلافة النبوة» يؤتي الله الملك من يشاء». (4)

ثم النصوص الموجبة لنصب الأئمة والأمراء، وما في الأعمال الصالحة التي يتولونها من الثواب، حمدٌ لذلك، وترغيب، فيه، فيجب تخليص محمود ذلك من مذمومه، وفي حكم اجتماع الأمرين، وقد روى عن النبي ﷺ، أنه قال: «إن الله خيرني بين أن أكون عبداً رسولاً وبين أن أكون نبياً ملكاً، فاخترت أن أكون

(1) البخاري(3455) ومسلم (1842)

(2) ينظر، ص: 163، لمناقشة هذا الحديث المروي، سندا ومتنا، والخلاصة أنه حديث لا يصح، ومعناه مُشكّل!

(3) ينظر ص: 165، لمناقشة هذا الاستدلال، وما يكتنفه من إشكالات.

(4) أبو داود في السنة (4635).

عبداً رسولاً». (1)

فإذا كان الأصل في ذلك شوب (2) الولاية، من الإمارة والقضاء، والملك، هل هذا جائز في الأصل، والخلافة مستحبة؟ أم ليس بجائز إلا لحاجة من نقص علم أو نقض قدم بدونه؟ فتحتج بأنه ليس بجائز في الأصل، بل الواجب خلافة النبوة لقوله ﷺ: «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي، وعضوا عليها بالنواجذ، وإياكم ومحدثات الأمور، فكل بدعة ضلالة» (3) بعد قوله: «من يعش منكم بعدي فسير اختلافاً كثيراً» فهذا أمر وتخصيص على لزوم سنة الخلفاء، وأمر بالاستمسك بها، وتحذير من المحدثات المخالفة لها، وهذا الأمر منه والنهي، دليل بين في الوجوب.

ثم اختص من ذلك قوله: «اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر، وعمر» (4) فهذان أمر بالاقتداء بهما، والخلفاء الراشدون أمر بلزوم سنتهم، وفي هذا تخصيص للشيخين وجهين:

أحدهما: أن السنة ما سنوه للناس، وأما القدوة فيدخل فيها الاقتداء بهما فيما فعلاه لم يجعلوه سنة.

الثاني: أن السنة أضافها إلى الخلفاء، لا إلى كل منهم، فقد يقال: إما ذلك فيما اتفقا عليه، دون ما انفرد به بعضهم، وأما القدوة بهذا، وبهذا، وفي هذا الوجه نظر.

ويستفاد من هذا: أن ما فعله عثمان وعلي من الاجتهاد الذي سبقهما بما هو أفضل منه أبو بكر وعمر، ودلت النصوص وموافقة جمهور الأمة على رجاحتها، وكان سببه افتراق الأمة، لا يؤمر بالاقتداء بهما فيه، إذ ليس ذلك من سنة الخلفاء؛ وذلك أن أبا بكر وعمر ساسا الأمة بالرغبة والرغبة، وسليما من التأويل في الدماء، والأموال. وعثمان ﷺ غلب الرغبة، وتأول في الأموال، وعلي غلب الرهبة، وتأول في الدماء، وأبو بكر وعمر كمل زهدهما في المال والرياسة، وعثمان كمل زهده في الرياسة، وعلي كمل زهده في المال.

وأيضاً، فكون النبي ﷺ استاء للملك بعد خلافة النبوة، دليل على أنه متضمن ترك بعض الدين الواجب.

وقد يحتج من يجوز "الملك" بالنصوص التي منها قوله لمعاوية: (5) «إن ملكت فأحسن» ونحو ذلك، وفيه نظر. ويحتج بأن عمر أقر معاوية لما قدم الشام على ما رآه من أبهة الملك، لما ذكر له المصلحة فيه، فإن عمر قال: لا أمرك، ولا أهلك، ويقال في هذا: أن عمر لم ينهه، لا أنه أذن له في ذلك؛ لأن معاوية ذكر وجه الحاجة إلى ذلك، ولم يثق عمر بالحاجة، فصار محل اجتهاد في الجملة.

(1) أخرجه الطبراني في الأوسط (6936) والكبير (10686)

(2) أي: خلط، ينظر: القاموس، مادة «شوب».

(3) سبق تخريجه ص:

(4) أخرجه أحمد (23245) والترمذي (3991) وابن ماجه (97).

(5) في المطبوعة: «لمعاوية» وهو خطأ.

فهذان القولان متوسطان، أن يقال: الخلافة واجبة، وإنما يجوز الخروج عنها بقدر الحاجة، أو أن يقال: يجوز قبولها من الملك بما ييسر فعل المقصود بالولاية ولا يعسر، إذ ما يعد المقصود بدونه لا بد من إحازته، وأما [ملك] فإيجابه واستحبابه محل اجتهاد.

وهنا طرفان: أحدهما: من يوجب ذلك في كل حال وزمان وعلى كل أحد، ويذم من خرج عن ذلك مطلقاً أو لحاجة، كما هو حال أهل البدع، من الخوارج، والمعتزلة، وطوائف من المتسننة والمتزهدة. والثاني: من يبيح الملك مطلقاً؛ من غير تقييد بسنة الخلفاء، كما هو فعل الظلمة والإباحية، وأفراد المرجئة، وهذا تفصيل جيد وسيأتي تمامه.

وتحقيق الأمر أن يقال: انتقال الأمر عن خلافة النبوة إلى الملك؛ إما أن يكون لعجز العباد عن خلافة النبوة، أو اجتهاد سائغ، أو مع القدرة على ذلك علماً وعملاً، فإن كان مع العجز علماً أو عملاً كان ذو الملك معذوراً في ذلك، وإن كانت خلافة النبوة واجبة مع القدرة، كما تسقط سائر الواجبات مع العجز، كحال النجاشي لما أسلم، وعجز عن إظهار ذلك في قومه، بل حال يوسف الصديق تشبه ذلك من بعض الوجوه، لكن الملك كان جائزاً لبعض الأنبياء كداود وسليمان ويوسف.

وإن كان مع القدرة علماً وعملاً وقدر أن خلافة النبوة مستحبة ليست واجبة وأن اختيار الملك جائز في شريعتنا كجوازها في غير شريعتنا، فهذا التقدير - إذا فرض أنه حق - فلا إثم على الملك العادل أيضاً.

وهذا الوجه قد ذكره القاضي أبو يعلى في "المعتمد" لما تكلم في تثبيت خلافة معاوية، وبنى ذلك على ظهور إسلامه وعدالته وحسن سيرته، وأنه ثبتت إمامته بعد موت علي لما عقدها الحسن له، وسمي ذلك "عام الجماعة" وذكر حديث عبد الله بن مسعود: «تدور رحى الإسلام على رأس خمس وثلاثين». (1) قال أحمد في رواية ابن الحكم: يروى عن الزهري أن معاوية كان أمره خمس سنين لا ينكر عليه شيء، فكان هذا على حديث النبي ﷺ: «خمس وثلاثين سنة»، إنها من مهاجر النبي ﷺ؟ قال: لقد أخبر هذا، وما عليه أن يكون النبي ﷺ يصف الإسلام هو بالحبابه (هكذا!)، إنما يصف ما يكون بعده من السنين.

قال: وظاهر هذا من كلام أحمد أنه أخذ بظاهر الحديث، وأن خلافة معاوية كانت من جملة الخمس والثلاثين، وذكر أن رجلاً سأل أحمد عن الخلافة فقال: كل بيعة كانت بالمدينة فهي خلافة نبوة لنا، قال القاضي: وظاهر هذا: أن ما كان بغير المدينة لم يكن خلافة نبوة.

قلت: نصوص أحمد على أن الخلافة تمت بعلي كثيرة جداً.

ثم عارض القاضي ذلك بقوله: «الخلافة ثلاثون سنة، ثم تصير ملكاً». (2) قال السائل: فلما خص الخلافة بعده بثلاثين سنة: كان آخرها أيام علي، وأن بعد ذلك يكون ملكاً، دلّ على أن ذلك ليس بخلافة،

(1) أحمد (3707) وأبو داود (4254)

(2) سبق تخريجه، ص: 65

فأجاب القاضي: بأنه يحتمل أن يكون المراد به "الخلافة" التي لا يشوبها ملك بعده «ثلاثون سنة» وهكذا كانت الخلفاء الأربعة، ومعاوية قد شأبها الملك، وليس هذا قادحاً في خلافته، كما أن مُلْك سليمان لم يقدح في نبوته، وإن كان غيره من الأنبياء فقيراً.

قلت: فهذا يقتضي أن شوب الخلافة بالملك جائز في شريعتنا، وأن ذلك لا ينافي العدالة، وإن كانت الخلافة المحضة أفضل، وكل من انتصر لمعاوية وجعله مجتهداً في أموره ولم ينسبه إلى معصية، فعليه أن يقول بأحد القولين؛ إما جواز شوبها بالملك، أو عدم اللوم على ذلك فيتجه إذا⁽¹⁾ قال: إن خلافة النبوة واجبة، فلو قدر فإن عمل سيئة فكبيرة وإن كان ديناً، أو لأن الفاسق من غلبت سيئاته حسناته، وليس كذلك، وهذا رحمته بالملوك العادلين؛ إذ هم في الصحابة من يقتدى به.

وأما أهل البدع كالمعتزلة: فيفسقون معاوية لحرب علي، وغير ذلك، بناء على أنه فعل كبيرة، وهي توجب التفسيق، فلا بد من منع إحدى المقدمتين. ثم إذا ساغ هذا للملوك، ساغ للقضاة والأمراء، ونحوهم. وأما إذا كانت خلافة النبوة واجبة وهي مقدورة؛ وقد تركت، فترك الواجب سبب للدم، والعقاب. ثم هل تركها كبيرة أو صغيرة؟ إن كان صغيرة لم يقدح في العدالة، وإن كان كبيرة ففيه القولان.

لكن يقال هنا: إذا كان القائم بالملك والإمارة يفعل من الحسنات المأمور بها، ويترك من السيئات المنهى عنها ما يزيد به ثوابه على عقوبة ما يتركه من واجب، أو يفعله من محذور، فهذا قد ترجحت حسناته على سيئاته، فإذا كان غيره مقتصراً في هذه الطاعة التي فعلها مع سلامته عن سيئاته، فله ثلاثة أحوال [الأول]: إما أن يكون الفاضل من حسنات الأمير أكثر من مجموع حسنات هذا [الثاني]: أو أقل، [الثالث]: أو يتساويا، ف: [أحوالها كالاتي: أ]- إن كانت فاضلة أكثر: كان أفضل، و[ب]- إن كان أقل: كان مفضولاً، و[ج]- إن تساويا: تكافأ. وهذا موجب العدل، ومقتضى نصوص الكتاب والسنة في الثواب والعقاب.

وهو مبني على قول من يعتد بالموازنة والمقابلة في الجزاء وفي العدالة أيضاً، وأما من يقول: إنه بالكبيرة الواحدة يستحق الوعيد، ولو كان له حسنات كثيرة عظيمة، فلا يجيء هذا، وهو قول طائفة من العلماء في العدالة. والأول أصح على ما تدل عليه النصوص.

ويتفرع من هنا "مسألة" وهي: ما إذا كان لا يتأتى له فعل الحسنات الراجعة إلا بسيئة دونها في العقاب: فلها صورتان:

إحدهما: إذا لم يمكن إلا ذلك، فهنا لا يبقى سيئة، فإن ما لا يتم الواجب أو المستحب إلا به؛ فهو واجب أو مستحب. ثم إن كان مفسدته دون تلك المصلحة لم يكن محظوراً، كأكل الميتة للمضطر ونحو ذلك من الأمور المحظورة التي تبيحها الحاجات، كلبس الحرير في البرد، ونحو ذلك، وهذا باب عظيم.

(1) حرم بالأصل مقدار سطر.

فإن كثيراً من الناس يستشعر سوء الفعل، ولا ينظر إلى الحاجة المعارضة له، التي يحصل بها من ثواب الحسنة ما يرى على ذلك؛ بحيث يصير المحظور مندرجاً في المحبوب أو يصير مباحاً إذا لم يعارضه إلا مجرد الحاجة! كما أن من الأمور المباحة، بل والمأمور بها إيجاباً، أو استحباباً، ما يعارضها مفسدة راجحة تجعلها محرمة أو مرجوحة، كالصيام للمريض، وكالطهارة بالماء لمن يخاف عليه الموت، كما قال ﷺ، «قتلوه قتلهم الله! هلا سألوا إذا لم يعملوا، وإنما شفاء العي السؤال». (1)

وعلى هذا الأصل يبني جواز العدول أحيانا عن بعض سنة الخلفاء، كما يجوز ترك بعض واجبات الشريعة، وارتكاب بعض محظوراتها للضرورة، وذلك فيما إذا وقع العجز عن بعض سنتهم، أو وقعت الضرورة إلى بعض ما نكروا عنه؛ بأن تكون الواجبات المقصودة بالإمارة لا تقوم إلا بما مضرته أقل.

وهكذا "مسألة الترك" كما قلناه أولاً، وبيئنا أنه لا يخالفه إلا أهل البدع ونحوهم من أهل الجهل والظلم. **والصورة الثانية:** إذا كان يمكن فعل الحسنات بلا سيئة، لكن بمشقة لا تطيعه نفسه عليها، أو بكرهه من طبعه بحيث لا تطيعه نفسه إلى فعل تلك الحسنات الكبار، المأمور بها إيجاباً، أو استحباباً، إن لم يبذل لنفسه ما تحبه من بعض الأمور المنهي عنها، التي إثمتها دون منفعة الحسنة فهذا القسم واقع كثيراً في أهل الإمارة، والسياسة، والجهاد، وأهل العلم، والقضاء، والكلام، وأهل العبادة، والتصوف، وفي العامة، مثل من لا تطيعه نفسه إلى القيام بمصالح الإمارة - من الأمر بالمعروف، والنهي عن النكر، وإقامة الحدود، وأمن السبل، وجهاد العدو، وقسمة المال - إلا بحظوظ منهي عنها، من الاستئثار ببعض المال، والرياسة على الناس، والمحابة في القسمة، وغير ذلك من الشهوات، وكذلك في الجهاد: لا تطيعه نفسه على الجهاد إلا بنوع من التهور، وفي العلم لا تطيعه نفسه على تحقيق علم الفقه، وأصول الدين، إلا بنوع من المنهي عنه، من الرأي، والكلام، ولا تطيعه نفسه على تحقيق علم العبادة المشروعة، والمعروفة بالمأمور بها، إلا بنوع من الرهبانية.

فهذا القسم كثر في ذل الملوك؛ إذ هو واقع فيهم، وفي كثير من أمرائهم وقضاتهم، وعلمائهم، وعبادهم، أعني أهل زمانهم، وبسببه نشأت الفتن بين الأمة. فأقوام نظروا إلى ما ارتكبه من الأمور المنهي عنها فذمُّوهم وأبغضوهم، وأقوام نظروا إلى ما فعلوه من الأمور المأمور بها فأحبُّوهم. ثم الأولون ربما عدُّوا حسناتهم سيئات، والآخرين ربما جعلوا سيئاتهم حسنات، وقد تقدم أصل هذه المسألة، وهو أنه: إن تعسّر فعل الواجب في الإمارة إلا بنوع من الملك: فهل يكون الملك مباحاً، كما يباح التعذر؟ ذكرنا في القولين؛ فإن أقيم التعسر مقام التعذر، لم يكن ذلك إثماً، وإن لم يقدّم كان إثماً، وأما ما لا تعذر فيه ولا تعسر، فإن الخروج فيه عن سنة الخلفاء اتباع للهوى.

فالتحقيق: أن الحسنات حسنات، والسيئات سيئات، وهم خلطوا عملاً صالحاً، وآخر سيئاً. وحكم الشريعة أنهم لا يؤذّن لهم فيما فعلوه من السيئات، ولا يؤمرون به، ولا يجعل حظ أنفسهم عذراً لهم في فعلهم؛

(1) أبو داود (336)، وابن ماجه (576).

إذا لم تكن الشريعة عذرهم، لكن يؤمرون بما فعلوه من الحسنات، ويحضون على ذلك، ويُرَعَّبُونَ فيه، وإن علم أنهم لا يفعلونه إلا بالسيئات المرجوحة؛ كما يؤمر الأمراء بالجهاد، وإن علم أنهم لا يجاهدون إلا بنوع من الظلم، الذي تقلُّ مفسدته بالنسبة إلى مصلحة الجهاد.

ثم إذا علم أنهم إذا نهوا عن تلك السيئات تركوا الحسنات الراجحة الواجبة لم ينهوا عنها؛ لما في النهي من مفسدة ترك الحسنات الواجبة؛ إلا أن يمكن الجمع بين الأمرين، فيفعل حينئذ تمام الواجب، كما كان عمر بن الخطاب يستعمل من فيه فجور؛ لرجحان المصلحة في عمله، ثم يزيل فجوره بقوته وعدله.

ويكون ترك النهي عنها حينئذ، مثل ترك الإنكار باليد، أو بالسلاح إذا كان فيه مفسدة راجحة على مفسدة المنكر. فإذا كان النهي مستلزماً في القضية المعنية لترك المعروف الراجح، كان بمنزلة أن يكون مستلزماً لفعل المنكر الراجح، كمن أسلم على ألا يصلي إلا صلاتين، كما هو مأثور عن بعض من أسلم على عهد النبي ﷺ، أو أسلم بعض الملوك المسلطين وهو يشرب الخمر، أو يفعل بعض المحرمات، ولو نهي عن ذلك ارتد عن الإسلام.

ففرق بين ترك العالم أو الأمير لنهي بعض الناس عن الشيء، إذا كان في النهي مفسدة راجحة، وبين إذنه في فعله، وهذا يختلف باختلاف الأحوال، ففي حال أخرى يجب إظهار النهي، إما لبيان التحريم، واعتقاده، والخوف من فعله، أو لرجاء الترك، وإقامة الحججة، بحسب الأحوال؛ ولهذا تنوع حال النبي ﷺ في أمره، ونهيه، وجهاده، وعفوه، وإقامته الحدود، وغلظته ورحمته. (1)

(1) مجموع الفتاوى، ج: 35، ص: 219 وما بعدها.

اللحق الثاني

فتوى ابن تيمية في حكم تقلد الولايات في حكم فيه انحراف وظلم

(وسئل الشيخ - قدس الله روحه - ⁽¹⁾ من رجل مُتَوَلَّى ولايات، ومُقطِع إقطاعات وعليها من الكُلف السلطانية ما جرت به العادة، وهو يختار أن يسقط الظلم كله، ويجتهد في ذلك بحسب ما قدر عليه، وهو يعلم أنه إن ترك ذلك وأقطعها غيره وولي غيره فإن الظلم لا يترك منه شيء، بل ربما يزداد، وهو يمكنه أن يخفف تلك المكوس التي في إقطاعه، فيسقط النصف، والنصف الآخر جهة مصارف لا يمكنه إسقاطه، فإنه يطلب منه لتلك المصارف عوضها، وهو عاجز عن ذلك، لا يمكنه ردها. فهل يجوز لمثل هذا بقاؤه على ولايته وإقطاعه؟ وقد عرفت نيته، واجتهاده، وما رفعه من الظلم بحسب إمكانه، أم عليه أن يرفع يده عن هذه الولاية والإقطاع، وهو إذا رفع يده لا يزول الظلم، بل يبقى ويزداد. فهل يجوز له البقاء على الولاية والإقطاع كما ذكر؟ وأي الأمرين خير له: أن يستمر مع اجتهاده في رفع الظلم وتقليله، أم رفع يده مع بقاء الظلم وزيادة. وإذا كانت الرعية تختار بقاء يده لما لها في ذلك من المنفعة به، ورفع ما رفعه، من الظلم. فهل الأولى له أن يوافق الرعية؟ أم يرفع يده. والرعية تكره ذلك لعلمها أن الظلم يبقى ويزداد برفع يده.

فأجاب:

الحمد لله، نعم إذا كان مجتهداً في العدل ورفع الظلم بحسب إمكانه، وولايته خير وأصلح للمسلمين من ولاية غيره، واستيلاؤه على الإقطاع خير من استيلاء غيره، كما قد ذكر؛ فإنه يجوز له البقاء على الولاية والإقطاع، ولا إثم عليه في ذلك، بل بقاؤه على ذلك أفضل من تركه إذا لم يشتغل إذا تركه بما هو أفضل منه.

وقد يكون ذلك عليه واجباً إذا لم يقدّم غيره قادراً عليه. فنشتر العدل - بحسب الإمكان - ورفع الظلم - بحسب الإمكان - فرض على الكفاية، يقوم كل إنسان بما يقدر عليه من ذلك إذا لم يقدّم غيره في ذلك مقامه، ولا يطالب - والحالة هذه - بما يعجز عنه من رفع الظلم.

وما يقرره الملوك من الوظائف التي لا يمكنه رفعها لا يطالب بها، وإذا كانوا هم ونوابهم يطلبون أموالاً لا يمكن دفعها إلا بإقرار بعض تلك الوظائف، وإذا لم يدفع إليهم أعطوا تلك الإقطاعات، والولاية لمن يقرر الظلم أو يزيده، ولا يخففه، كان أخذ تلك الوظائف ودفعها إليهم خيراً للمسلمين من إقرارها كلها، ومن

(1) هذا اللفظ " قدس الله سرّه " من الألفاظ الحادثة، يُكثّر من استعماله الشيعة والمتصوّفة، على معاني خاصة، وقد درج عليه بعض المتأخرين، وأكثر منه الإمام بن القيم عن شيخه بن تيمية؛ بمعنى: طهر الله روحه؛ لأن الروح سرٌّ لا يعلم كنهها إلا الله. وينظر، بكر ابن عبد الله أبو زيد: معجم المناهي اللفظية، ص: 438

صرف من هذه إلى العدل والإحسان فهو أقرب من غيره، ومن تناوله من هذا شيء أبعد عن العدل والإحسان من غيره، والمقطع الذي يفعل هذا الخير يرفع عن المسلمين ما أمكنه من الظلم، ويدفع شر الشرير بأخذ بعض ما يطلب منهم، فما لا يمكنه رفعه هو محسن إلى المسلمين غير ظالم لهم، يثاب، ولا إثم عليه فيما يأخذه على ما ذكره، ولا ضمان عليه فيما أخذه، ولا إثم عليه في الدنيا والآخرة إذا كان مجتهداً في العدل والإحسان بحسب الإمكان.

وهذا كوصي اليتيم وناظر الوقف والعامل في المضاربة والشريك، وغير هؤلاء ممن يتصرف لغيره بحكم الولاية أو الوكالة إذا كان لا يمكنه فعل مصلحتهم إلا بأداء بعضه من أموالهم للقادر الظالم؛ فإنه محسن في ذلك غير مسيء، وذلك مثل ما يعطى هؤلاء المكاسب وغيرهم في الطرقات، والأشغال، والأموال التي ائتمنوا؛ كما يعطونه من الوظائف المرتبة على العقار، والوظائف المرتبة على ما يباع ويشترى؛ فإن كل من تصرف لغيره أو لنفسه في هذه الأوقات من هذه البرد ونحوها فلا بد أن يؤدي هذه الوظائف، فلو كان ذلك لا يجوز لأحد أن يتصرف لغيره لزم من ذلك فساد العباد وفوات مصالحهم.

والذي ينهى عن ذلك لئلا يقع ظلم قليل لو قبل الناس منه تضاعف الظلم والفساد عليهم، فهو في منزلة من كانوا في طريق وخرج عليهم قطاع الطريق، فإن لم يرضوهم ببعض المال أخذوا أموالهم وقتلوهم. فمن قال لتلك القافلة: لا يحل لكم أن تعطوا هؤلاء شيئاً من الأموال التي معكم للناس، فإنه يقصد بهذا حفظ ذلك القليل الذي ينهى عن دفعه، ولكن لو عملوا بما قال لهم ذهب القليل والكثير، وسلبوا مع ذلك، فهذا مما لا يشير به عاقل، فضلاً أن تأتي به الشرائع، فإن الله تعالى بعث الرسل لتحصيل المصالح، وتكميلها، وتعطيل المفاسد وتقليلها بحسب الإمكان.

فهذا المتولي المقطع الذي يدفع بما يوجد من الوظائف، ويصرف إلى من نسبه مستقراً على ولايته وإقطاعه ظلماً وشرّاً كثيراً عن المسلمين أعظم من ذلك، ولا يمكنه دفعه إلا بذلك، إذا رفع يده تولى من يقره ولا ينقص منه شيئاً، هو مثاب على ذلك، ولا إثم عليه في ذلك ولا ضمان في الدنيا والآخرة.

وهذا بمنزلة وصي اليتيم، وناظر الوقف الذي لا يمكنه إقامة مصلحتهم إلا بدفع ما يوصل من المظالم السلطانية، إذا رفع يده تولى من يجور ويريد الظلم، فولايته جائزة، ولا إثم عليه فيما يدفعه، بل قد تجب عليه هذه الولاية.

وكذلك الجندي المقطع الذي يخفف الوظائف عن بلاده، ولا يمكنه دفعها كلها؛ لأنه يُطلب منه خيل وسلاح ونفقة لا يمكنه إقامتها إلا بأن يأخذ بعض تلك الوظائف، وهذا ينفع المسلمين في الجهاد، فإن قيل له: لا يحل ذلك أن تأخذ شيئاً من هذا، بل ارفع يدك عن هذا الإقطاع، فتركه وأخذه من يريد الظلم، ولا ينفع المسلمين: كان هذا القائل مخطئاً جاهلاً بحقائق الدين، بل بقاء الجنود من الترك والعرب الذين هم

خير من غيرهم وأنفع للمسلمين، وأقرب للعدل على إقطاعهم، مع تخفيف الظلم بحسب الإمكان، خير للمسلمين من أن يأخذ تلك الإقطاعات من هو أقل نفعاً وأكثر ظلماً.

والمجتهد من هؤلاء المقطعين كلهم في العدل والإحسان بحسب الإمكان، يجزيه الله على ما فعل من الخير، ولا يعاقبه على ما عجز عنه، ولا يؤاخذ به بما يأخذ إذا لم يكن إلا ذلك= كان ترك ذلك يوجب شراً أعظم منه. والله أعلم).⁽¹⁾

دستور المدينة بين: الرسول صلى الله عليه وآله وسلم والمهاجرين والأنصار واليهود

تعدُّ هذه الوثيقة أوّل دستور⁽²⁾ وطني توافقي ظهر في العالم ! وقد تمّ بين الرسول صلى الله عليه وآله وسلم والمهاجرين والأنصار واليهود -ساكني المدينة-، تضمّن الخطوط العريضة لقواعد العيش المشترك في المدينة المنورة، وارتكزت الوثيقة على أربعة أبعاد أساسية، هي: **البعد السياسي**: حول مرجعية الحكم، وأسس المواطنة في الدولة، ونظام الدولة. و**البعد الاجتماعي**: حول مفهوم الأمة في الإسلام، وعلاقة الفرد بالمجتمع، والأخلاق الاجتماعية. و**البعد الأممي**: في ضمان الأمن لطوائف المجتمع، ومسؤولية الدفاع المشترك، ومساواة الجميع أمام القانون، والتدابير الأمنية الخاصّة بقريش. و**البعد الحضاري**: حول التسامح الديني، والتعايش السلمي، والتعاون بين الأفراد، ورعاية حقوق الإنسان وتأكيد حرمتها.⁽³⁾

وصحيفة المدينة -هذه- مشهورة عند أهل المغازي والسّير،⁽⁴⁾ فقد رواها الإمامان: ابن إسحاق، والرّهري- رحمهما الله -، ولم يعترض أحدٌ من الأئمة عليها بالتّفني، مما يؤكّد ثبوّتها وصحّتها واستفاضتها عندهم.⁽⁵⁾

(1) مجموع الفتاوى، ج: 30، ص: 356 وما بعدها.

(2) الدستور، هو: (الوثيقة الأساسية التي تبيّن نظام الحكم في الدولة، وتنظيم السلطات العامّة فيها) ينظر، راجي أحسن: الوسيط في القانون الدستوري، ص: 214

(3) وقد كتب أحمد قائد الشعي كتاباً جيداً في شرح وتحليل تلك الصحيفة، بعنوان: وثيقة المدينة - المضمون والدلالة- يحسن الرجوع إليه.

(4) للوقوف على نص الوثيقة وألفاظها وطرقها، ينظر، محمد حميد الله: مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، ج: 01، ص: 57 إلى 64.

(5) ينظر للتوسّع حول ذلك، أكرم ضياء العمري: السيرة النبوية الصحيحة، ص: 360 إلى 338، ومهدي رزق المصري: السيرة النبوية في ضوء المصادر الأصلية، ص: 285، ولحاكم المطيري بحث موسّع بعنوان: صحيفة المدينة بين الاتصال والإرسال = وهو أوسع بحث في الصناعة الحديثة حول تلك الصحيفة: ، ينظر، موقع: حاكم المطيري: dr-hakem.com.

اللِّحْقُ الثَّالِثُ

نصُّ الوثيقة (1)

(1)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

- 1- هذا كتابٌ من محمد النبي رسول الله ﷺ بين المؤمنين والمسلمين من قريش وأهل يثرب ومن تبعهم فلحِقَ بهم، وجاهد معهم.
- 2- أنهم أُمَّةٌ واحدةٌ من دون الناس.
- 3- المهاجرون من قريش على رُبْعَتِهِمْ (2) يتعاقلون بينهم، وهم يَفْدُونَ عَانِيَهُمْ (3) بالمعروف والقسط بين المؤمنين.
- 4- وبنو عوف على ربعتهم يتعاقلون معاقلمهم الأولى، وكلُّ طائفةٍ تَفْدِي عَانِيَهَا بالمعروف والقسط بين المؤمنين.
- 5- وبنو ساعدة على ربعتهم يتعاقلون معاقلمهم الأولى، وكلُّ طائفةٍ منهم تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.
- 6- وبنو الحارث (بن الخزرج) على ربعتهم يتعاقلون معاقلمهم الأولى، وكلُّ طائفةٍ تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.
- 7- وبنو جشَم على ربعتهم يتعاقلون معاقلمهم الأولى، (4) وكلُّ طائفةٍ تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.
- 8- وبنو النَّجَّار على ربعتهم يتعاقلون معاقلمهم الأولى، وكلُّ طائفةٍ تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.
- 9- وبنو عمرو بن عوف على ربعتهم يتعاقلون معاقلمهم الأولى، وكلُّ طائفةٍ تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.

(1) قد أُثْبِتُ النَّصَّ كما هو في: محمد حميد الله: المرجع نفسه، إلا أني تتبعت ألفاظها الغربية -كألفها-، وبَيَّنت معانيها -باختصار- من كتب اللغة والغريب، وخاصة: النهاية، لابن الأثير.

(2) أي: شأهم وحالمهم، ينظر، ابن الأثير: النهاية، ج: 02، ص: 189.

(3) العاني: الأسير وكلُّ من ذلَّ واستكان وخضع فقد عنا يعنو، وهو: عانٍ، ينظر، المرجع نفسه، ج: 03، ص: 314.

(4) أي: يكونوا على ما كانوا عليه من أخذ الدِّيَّات وإعطائها، المرجع نفسه، ج: 03، ص: 279.

- 10- وبنو النبيت على ريعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.
- 11- وبنو الأوس على ريعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.
- 12- وإن المؤمنين لا يتركون مُفْرَحاً⁽¹⁾ بينهم أن يعطوه بالمعروف في فداء أو عقل.
- 13- وأن المؤمنين المتقين أيديهم على كل من بغى منهم، أو ابتغى دسيعة⁽²⁾ ظلم، أو إثماً، أو عدواناً أو فساداً بين المؤمنين، وأن أيديهم عليه جميعاً، ولو كان ولد أحدهم.
- 14- ولا يقتل مؤمنٌ مؤمناً في كافر، ولا يُنصَرُ كافر على مؤمن.⁽³⁾
- 15- وأن ذمّة الله واحدة،⁽⁴⁾ يُجِيرُ عليها أدناهم،⁽⁵⁾ وأن المؤمنين بعضهم موالي بعض دون الناس.
- 16- وإنه من تبعنا من يهود فإن له النصر والأسوة غير مظلومين ولا متناصر عليهم.
- 17- وأنّ سلّم المؤمنين واحدة، لا يُسألُ مؤمنٌ مؤمنٌ في قتال في سبيل الله، إلا على سواء وعدل بينهم.
- 18- وإن كلّ غازية⁽⁶⁾ غزت معنا يعقب⁽⁷⁾ بعضها بعضاً.
- 19- وإن المؤمنين يبيئ⁽⁸⁾ بعضهم عن بعض بما نال دماءهم في سبيل الله.
- 20- وإن المؤمنين المتقين على أحسن هدى وأقومه.
- 21- وإنه لا يُجِيرُ مشرك مאלاً لقريش ولا نفساً، ولا يحول دونه على مؤمن.
-
- (1) المفْرَح: هو: الذي أُنقله الدّين والغُرم، ينظر، المرجع نفسه، ج: 03، ص: 424.
- (2) الدّسيعة: العطية، ومعنى: «ابتغى دسيعة ظلم» أي: طلب دفاعاً على سبيل الظلم، ابن الأثير: النهاية، السابق، ج: 02، ص: 117.
- (3) (لا يقتل مؤمن مؤمناً في كافر)، أي: محارب، أو باغ، كما هو مذهب الحنفية، وهو الأسعد دليلاً -على المختار عندي- وينظر، السرخسي: المبسوط، ج: 10، ص: 25، والخصائص: شرح مختصر الطحاوي، ج: 05، ص: 355، وقوله: «ولا ينصر كافر على مؤمن»؛ أي: كافر ظالم، لما ورد في الفقرة: (37) من هذه الوثيقة وفيها: «وأن النصر للمظلوم».
- (4) أي العهد والأمان والضمان. ينظر، ابن الأثير، النهاية، ج: 02، ص: 168.
- (5) أجاز فلان فلاناً؛ أي: منعه من أن يظلمه أحد، والمعنى -هنا-: إذا أجاز واحد من المسلمين واحداً من الكفار أو جماعة وأمنهم جاز ذلك على جميع المسلمين، ولا يُنقَضُ عليه جواره وأمانه. ينظر، ابن الأثير: النهاية، ج: 01، ص: 313.
- (6) تأنيث الغازي، وهي هنا: صفة لجماعة غازية، ينظر، المرجع نفسه، ج: 03، ص: 366.
- (7) أي: يكون الغزو بينهم نُوباً، فإذا خرجت طائفة ثم عادت لم تُكَلَّفْ أن تعود ثانية حتى تعقبها أخرى غيرها، المرجع نفسه، ج: 03، ص: 267.
- (8) يبيئ: من البواء، أو البوء، وهو الرجوع؛ أي: يرجع بعضهم على بعض: إعانة ومواساة، ينظر، ابن الأثير: المرجع نفسه، ج: 01، ص: 160.

- 22- وإنه من اعتبَطَ (1) مؤمناً قتلاً عن بيّنة فإنه قَوْدٌ (2) به، إلا أن يرضى ولي المقتول بالعقل، وأن المؤمنين عليه كافة ولا يحلُّ لهم إلا قيام عليه.
- 23- وإنه لا يحلُّ لمؤمن أقرَّ بما في هذه الصحيفة، وآمن بالله واليوم الآخر، أن ينصرُ مُخَدِّثاً (3) أو يُؤويه، وأن من نصره أو آواه فإن عليه لعنة الله وغضبه يوم القيامة، ولا يؤخذ منه صرفٌ ولا عدلٌ (4)
- 24- وإنكم مهما اختلفتم فيه من شيء، فإن مرَّده إلى الله عز وجل وإلى محمد ﷺ.
- 25- وإن اليهود يُففقون مع المؤمنين ما داموا محاربين.
- 26- وإن يهود بني عوف أمّة مع المؤمنين، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم، مواليهم وانفسهم إلا من ظلم وإثم، فإنه لا يوتغ (5) إلا نفسه وأهل بيته.
- 27- وإن ليهود بني النجار مثل ما ليهود بني عوف.
- 28- وإن ليهود بني الحارث مثل ما ليهود بني عوف.
- 29- وإن ليهود بني ساعدة مثل ما ليهود بني عوف.
- 30- وإن ليهود بني حشم مثل ما ليهود بني عوف.
- 31- وإن ليهود بني الأوس مثل ما ليهود بني عوف.
- 32- وإن ليهود بني ثعلبة مثل ما ليهود بني عوف، إلا من ظلم وإثم، فإنه لا يوتغ إلا نفسه وأهل بيته.
- 33- وأن جفنة بطنٍ من ثعلبة كأنفسهم.
- 34- وإن لبني الشَّطِيبية مثل ما ليهود بني عوف، وأن البرّ دون الإثم. (6)
- 35- وإن موالي (7) ثعلبة كأنفسهم.
- 36- وإن بطانة (8) يهود كأنفسهم.

(1) اعتبط: من الاعتباط، وهو فعل الشيء بلا داع ولا سبب، ومعنى «اعتبط مؤمناً قتلاً» أي: قتله بلا جناية، ينظر، ابن الأثير: المرجع نفسه، ج: 03، ص: 172.

(2) القود: أي: القصاص، وقتل القاتل بدل القاتل، ينظر، ابن الأثير: المرجع نفسه، ج: 04، ص: 119.

(3) أي: جانياً؛ ينظر، ابن الأثير: المرجع نفسه، ج: 03، ص: 172.

(4) «صرفاً»؛ أي: نافلاً، و «عدلاً»؛ أي: فريضة، ينظر، ابن الأثير: المرجع نفسه، ج: 03، ص: 24.

(5) يوتغ؛ أي: يُهلِكُ، ينظر، ابن الأثير: المرجع نفسه، ج: 05، ص: 149.

(6) أي: الوفاء بالعهد الذي معه السكون والطمأنينة أهون من النكث المؤدّي إلى الحروب والمتاعب الجمة، ينظر: الزنجشري الفائق في غريب الحديث والأثر، ج: 02، ص: 26.

(7) المقصود بمواليهم؛ أي: أنصارهم، ينظر، الفيومي: المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، ج: 02، ص: 672.

(8) بطانة الرجل: صاحب سرّه وداخلة أمره الذي يشاوره في أحواله، ينظر، ابن الأثير: النهاية، ج: 01، ص: 136.

- 37- وإنه لا يخرج منهم أحد إلا بإذن محمد ﷺ.
- 38- وإنه لا ينحجز⁽¹⁾ على أثر جرح، وإنه من فتك⁽²⁾ فبنفسه وأهل بيته إلا من ظلم وأن الله على أبر هذا.
- 39- وإن على اليهود نفقتهم، وعلى المسلمين نفقتهم، وأن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة، وأن بينهم النصح والنصيحة والبر دون الإثم.
- 40- وإنه لا يأثم امرؤ بحليفه وأن النصر للمظلوم.
- 41- وإن اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين.
- 42- وإن يثرب حرام جوفها لأهل هذه الصحيفة.
- 43- وإن الجار كالنفس غير مضار ولا آثم.
- 44- وأنه لا تجاز حرمته إلا بإذن أهلها.
- 45- وإنه ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث أو اشتجار يخاف فساده فإن مرده إلى الله عز وجل وإلى محمد رسول الله ﷺ، وأن الله على أتقى ما في هذه الصحيفة وأبره.
- 46- وإنه لا تجاز⁽³⁾ قريش ولا من نصرها.
- 47- وإن بينهم النصر على من دهم يثرب.
- 48- وإنهم إذا دعوا إلى صلح يُصالحونه ويلبسونه فإنهم يصالحونه ويلبسونه، وأنهم إذ دعوا إلى مثل ذلك = فإن لهم على المؤمنين، إلا من حارب في الدين.
- 49- على كل الناس حصتهم من جانبهم الذي قبلهم.
- 50- وإن يهود الأوس مواليهم وانفسهم على مثل ما لأهل هذه الصحيفة مع البر المحض من أهل هذه الصحيفة، وأن البر دون الإثم لا يكسب كاسب إلا على نفسه، وأن الله على أصدق ما في هذه الصحيفة وأبره.
- 51- وإنه لا يحول هذا الكتاب دون ظالم أو آثم، وأنه من خرج آمن، ومن قعد آمن بالمدينة، إلا من ظلم وآثم، وأن الله جاز لمن بر واتقى، ومحمد رسول الله ﷺ.

(1) كل من ترك شيئاً فقد انحجز عنه، والمعنى في النص؛ أي: لا يترك على ثأر جرح، ينظر، ابن الأثير: النهاية، ج: 01، ص: 345.

(2) الفتك: أن يأتي الرجل صاحبه وهو غائر غافل حتى يشد عليه فيقتله. ينظر: الجوهري: الصحاح، ص: 795

(3) أي: لا تؤمن. ينظر، الفيومي، المصباح المنير، ج: 01، ص: 114.

اللّحق الرابع

بيان (1)

جهود الكشافة الإسلامية الجزائرية (سطيف) في مجابهة جائحة كورونا

في إطار دعم الجهود التي تبذلها الدولة الجزائرية لمكافحة انتشار وباء كورونا، وتنسيقا لجهود السلطات مع المجتمع المدني عموما والكشافة الإسلامية الجزائرية خصوصا باعتبارها منظمة ذات المنفعة العمومية، وتمشيا مع الإجراءات المتخذة من طرف السلطات العليا للبلاد في هذه الظروف الاستثنائية لتقديم الخدمات الأساسية للمواطنين عبر كافة بلديات الوطن. وفي إطار عضوية المحافظة الولائية للكشافة الإسلامية الجزائرية في خلية الازمة الولائية.

عقدت المحافظة الولائية للكشافة الإسلامية الجزائرية سطيف منذ بداية الأزمة خمسة عشر (15) اجتماعا، ونظمت (05) لقاء قادة الافواج الكشفية على مستوى ولاية سطيف عبر تقنية ZOOM لتقييم جميع العمليات التحسيسية والوقائية والعمليات التضامنية والمساعدات وجميع الاعمال المنجزة في إطار تقديم المساعدة للمواطنين في هذا الظرف الاستثنائي.

وفي هذا الإطار نوافيكم بهذا التقرير حول جميع العمليات المنجزة:

عدد الافواج المشاركة	عدد المتطوعين	عدد العمليات التحسيسية والوقائية	عدد عمليات التقييم والتطهير	عدد العمليات التضامنية والمساعدات	البرامج الترفيهية والمسابقات	عضوية لجان البلديات والاحياء	مجموع العمليات
63	1562	284	652	609	85	112	1630
		- توزيع: 30590 قصاصة - تعليق: 1853 ملصق		- توزيع: 18 779 قفة. - توزيع: 215 030 كمادة. - توزيع: 5 464 معقم (قارورة) - توزيع 100 كلغ من المعقم - توزيع: 3125 لباس واقى. - توزيع: 3960 قفاز طبي. - توزيع: 9705 قناع طبي. - تركيب (6 ممرات) للتنعيم. - توزيع: 420 كسوة اليتيم. - توزيع: 296 أضحية - حملات التبرع بالدم: 13 عملية			

(1) تمّت كتابة هذا البيان بعد حوار مع المحافظ الولائي لكشافة سطيف، القائد: سهيل بورحلة ، خلال الأشهر الأولى للوباء .

			(556 كيس) - توزيع جهاز طبي مونيتر، 4 أجهزة إلكترونية لقياس الضغط الدموي، جهازان إلكترونيان لقياس درجة الحرارة - تشجيع رجال الصف الأول: 6 عمليات - توزيع: 2245 وجبة سحور على المستشفيات				
--	--	--	--	--	--	--	--

كما تم تنظيم حملات تطوعية متنوعة حيث تتمثل في:

- عضوية اللجان البلدية والاحياء والمساهمة في عمليات الإحصاء وتوزيع المساعدات.
- المشاركة في الحملات والقوافل التي تنظمها السلطات المحلية (البلدية والدائرة والولائية)
- المشاركة في اعداد وتوزيع القفة بالتنسيق مع الولاية ومديرية التضامن الاجتماعي على مناطق الظل
- انشاء مراكز كشفية للخدمة العامة بالمقرات الكشفية بالتنسيق مع السلطات المحلية.
- عمليات فتح ورشات لصنع الكمامات والأقنعة الطبية والألبسة الواقية
- عمليات تنظيم الطوابير على مستوى مراكز البريد.
- عمليات المساهمة في توزيع المواد الأساسية (كمادة السميد)
- تنظيم حملة السحور مع متعامل الهاتف النقل أوريدو حيث تم توزيع أكثر من 2200 وجبة على السلك الطبي
- حملات التبرع بالدم.
- تنظيم حملة ولائية لتطهير المساجد (أكثر من 100 مسجد)
- تعقيم المساجد وتنظيم المصلين خلال الفتح التدريجي للمساجد (أكثر من 100 مسجد)
- تنظيم الحملة الولائية لتهيئة المساجد للأداء صلاة الجمعة (حوالي 90 مسجد)
- تنظيم الحملة الولائية لتأمين العودة المدرسية (130 مؤسسة)
- عمليات تضامنية خلال شهر رمضان المعظم
- تنظيم عملية كسوة اليتيم
- تنظيم عملية توزيع الاضاحي
- اعداد برامج ترفيهية وتربوية وتعليمية للأطفال عبر الأنترنت.
- الزيارات التكريمية للأطقم الطبية والحماية المدنية والسلطات الأمنية وعمال النظافة.
- الاحتفال بجميع الأعياد الوطنية والدينية بتنظيم ندوات ولقاءات وطنية وولائية عبر تقنية التحاضر عن بعد.

سطيف في: 06 نوفمبر 2020

المحافظ الولائي: سهيل بورحلة

اللّحق الخامس

نشاطات جمعية العلماء المسلمين الجزائريين لولاية سطيف، خلال وباء كورونا⁽¹⁾

أولاً: (كيف نشأت فكرة قافلة الجسد الواحد؟)¹

على إثر أزمة كورونا COVID 19، و انتشار هذا الوباء عالميا . الذي ندعوا من الله أن يحفظنا منه و يحفظ بلادنا و سائر بلاد المسلمين و كل المستضعفين في العالم . و نظرا للآثار السلبية التي ظهرت خلال هذه الأزمة و أثرت كثيرا على بلدنا و مجتمعا ، خاصة في الجانب الاجتماعي و الصحي و الاقتصادي، و بسبب الحجر الذي فرض على السكان وصعوبة توفير لقمة العيش و ما يلزم من ضرورات الحياة اليومية للمعيشة خاصة المواد الغذائية ، و خاص نحن مقبلون على شهر رمضان .

لهذه الأسباب و لتفادي التأثيرات الاجتماعية الكبيرة على المواطنين، و للوقاية من هذا الوباء و تخفيف الضغط على المستشفيات و المراكز الصحية ، عقد المكتب الولائي لشعبة سطيف اجتماعا استثنائيا يوم الجمعة 2 شعبان 1441هـ / 27 مارس 2020م ، لتدارس وضعية هذه الأزمة و ما ينتج عنها من آثار سلبية على المواطنين و الوطن خاصة في الجانب الاجتماعي و الصحي .

ثانيا : القرارات التنفيذية و العملية التي اتخذها المكتب الولائي:

على إثر الاجتماع الذي عقده المكتب الولائي تقرر ما يلي :

1) تشكيل خلية أزمة لتسيير هذه المرحلة تحت رئاسة رئيس المكتب موسى ميلي

2) وضع خطة استراتيجية لإدارة هذه الأزمة ، حيث تضمنت ما يلي :

1. القيام بعملية تحسيسية توعوية إعلامية للوقاية من هذا الوباء، عبر فيديوهات تنشر عبر وسائل التواصل الاجتماعي، يشرف عليها المنبر الطبي التابع للجمعية لمكتب سطيف و بالتنسيق مع لجنة الإعلام و مركز الشهاب.

2. اقتناء و توزيع أدوات طبية للوقاية من هذا الوباء، تتمثل في الكمامات الطبية، السائل المعقم، ألبسة واقية، نظارات طبية، أقنعة للوجه... إلخ، و العمل على توزيعها على المستشفيات و المراكز الصحية المتواجدة عبر تراب الولاية و خارجها .

3. تخصيص فرق تعمل على تعقيم :

○ المؤسسات الاستشفائية

○ دور العجزة

(1) وإنما اخترت هذه الشُعبة لاتصالي بأعضائها، ومتابعتي نشاطاتها، وتعاوني معها منذ سنوات .

- 0 مراكز الطفولة
- 0 المقرات الإدارية التابعة للبلديات و الدوائر و الصحة و التربية
- 0 المقرات الأمنية الحضرية و مقرات الدرك الوطني و المتواجدة عبر بلديات الولاية
- 0 الأماكن العمومية التي تعرف حركة كبيرة يوميا للمواطنين
4. العمل على اقتناء و شراء أجهزة طبية مختصة مثل غرف الإنعاش و أجهزة التنفس، و ذلك عن طريق المنبر الطبي، و توزيعها على المستشفيات التي يتواجد بها مرضى هذا الوباء، خاصة المستشفى الجامعي سعادنة عبد النور.
5. العمل على اعداد و تنظيم قوافل تضامنية لفائدة المعوزين و المتضررين في هذه الأزمة ، خاصة المتواجدين في مناطق الظل.
- هذه القوافل تحتوي عل طرود غذائية و أكياس من الدقيق و مواد تنظيف ، قيمة الطرد الواحد تقدر ما بين 4000 دج و 5000 دج.
6. تم تقسيم تراب الولاية إلى ستة مقاطعات :
- مقاطعة سطيف مركز:** وتضم كل الأحياء و المراكز الاستشفائية العامة و الخاصة.
- مقاطعة الشمال الشرقي :** و تضم البلديات الانية : عين الكبيرة ، أوريسا ، الدهامشة ، بني عزيز، عين السبت ، معاوية ، جميلة ، واد البارد، عموشة.
- مقاطعة الشمال الغربي:** مركزها بوقاعة و تضم : بوقاعة، بني ورتلان، بوعنداس، عين لقراج، قنات، حربيل، عين الروى وكل البلديات التابعة لهذه المقاطعة.
- مقاطعة الجنوب الشرقي:** و تضم عين آزال، عين الحجر، رمادة، بئر حدادة، الحامة، بوطالب.
- مقاطعة الجنوب الغربي:** مركزها عين ولمان، وتضم عين ولمان، صالح باي، قصر الأبطال، قلال، أولاد تبان، الرصفة، أولاد سي أحمد.
- مقاطعة الشرق:** و تضم قجال، بئر الأبيض، رأس الماء، بئر العرش، بيضاء برج، التلة، بني فودة.
- ملاحظة : شعبة العلمة قامت بإمكانياتها الذاتية بتغطية كل المناطق و الأحياء المتواجدة بالعلمة وكذا بعض البلديات المجاورة لها، كما ساهمت بقسط كبير في تزويد المكتب الولائي بأدوات ووسائل طبية معتبرة ، حيث قدمت هذه الشعبة 2000 طرد غذائي و تجهيزات و أدوات طبية لمستشفى العلمة والمراكز الصحية المتواجدة في مقاطعتها.

مقاطعة سطيف مركز (أحيائها و ضواحيها)

رقم المقاطعة	اسم المقاطعة	التعيين (نوع و كمية الاستفادة)	تاريخ القافلة	ملاحظات
01	سطيف مركز و أحيائها	<ul style="list-style-type: none"> • 1500 طرد غذائي • 1500 كيس دقيق • غرفتي انعاش مجهزتان ياحدث الأجهزة قيمتهما مليار و 800 مليون • 150 ألف كمامة طبية • 5000 البسة طبية و اقية • 25000 خوذة واقية Casque • 500 كلغ سائل معقم لليدين • أجهزة و أدوات طبية خاصة بكل مصلحة (مصلحة الدم، مصلحة الأمراض المعدية، مصلحة الطب الداخلي... إلخ) 	29 شعبان 1441 2020.04 .22	<ul style="list-style-type: none"> • موجهة الى فقراء و محتاجين أحياء مدينة سطيف وضواحيها • مستشفىاتها (سعادنة عبد النور الجامعي، مستشفى مكافحة السرطان، مستشفى الأم و الطفل، قطب الدراجي بوعتورة كعبوب) • و 20 مركز صحي و عيادة متعددة الخدمات

مقاطعة الشمال الشرقي لسطيف

رقم المقاطعة	اسم المقاطعة	التعيين (نوع و كمية الاستفادة)	تاريخ القافلة	ملاحظات
02	الشمال الشرقي لسطيف	<ul style="list-style-type: none"> • 1300 طرد غذائي • 1300 كيس دقيق • 5000 ألف كمامة طبية • 130 البسة طبية و اقية • 80 خوذة واقية . Casque • 12 كلغ سائل معقم لليدين 	28 شعبان 1441/ 04 / 21 2020	<ul style="list-style-type: none"> • موجهة ال: • عين لكبيرة • اوريسيا • عموشة • الدهامشة • عين البارد • بابور • بني عزيز • عين السبت • معاوية • جميلة

● مستشفى عين الكبيرة ، والمصحات المتواجدة بهذه المناطق				
---	--	--	--	--

مقاطعة الشمال الغربي لسطيف

رقم المقاطعة	اسم المقاطعة	التعيين (نوع و كمية الاستفادة)	تاريخ القافلة	ملاحظات
03	● الشمال الغربي لسطيف ● مركزها بلدية بوقاعة	● 1000 طرد غذائي ● 1000 كيس دقيق ● 4000 كمادة طبية ● 150 البسة طبية و اقية ● 100 خوذة واقية . Casque ● 08 كلغ سائل معقم لليدين ● 500 قفازات طبية ● 02 وعاء حامل للسائل المعقم ● 400 دجاجة	4 رمضان /1441 /04 / 27 2020	● موجهة ال: ● بوقاعة ● ابني ورتلان ● بوعداس ● عين لقراج ● عين الروى ● قنوات ● 17 بلدية تابعة لهذه المقاطعة ● مستشفى بوقاعة، و المصحات المتواجدة بهذه المقاطعة

مقاطعة الجنوب الغربي لسطيف

رقم المقاطعة	اسم المقاطعة	التعيين (نوع و كمية الاستفادة)	تاريخ القافلة	ملاحظات
04	● الجنوب الغربي لسطيف ● المركز بلدية عين ولمان	● 450 طرد غذائي ● 450 كيس من الدقيق ● 2900 كمادة طبية ● 90 لباس طبي واق ● 200 خوذة واقية . Casque ● 8 كلغ سائل معقم لليدين ● 26 نظارات طبية واقية	30 شعبان /1441 /04 / 23 2020	● موجهة ال: ● عين ولمان ● صالح باي ● قصر الأبطال ● قلال ● الرصفة ● أولاد سي أحمد ● أولاد تبان ● مستشفى عين

ولمان، والمصححات المتواجدة بهذه المناطق				
--	--	--	--	--

مقاطعة الجنوب الشرقي رقم 01 لسطيف

رقم المقاطعة	اسم المقاطعة	التعيين (نوع و كمية الاستفادة)	تاريخ القافلة	ملاحظات
05	●الجنوب الشرقي لسطيف	<ul style="list-style-type: none"> ● 500 طرد غذائي ● 500 كيس دقيق ● 2000 كمادة طبية ● 60 لباس طبي واقى ● 200 خوذة واقية . Casque ● 10 كلغ سائل معقم لليدين 	<p>30 شعبان /1441</p> <p>23 / 04 / 2020</p>	<ul style="list-style-type: none"> ● موجهة الى : ● عين آزال ● عين الحجر ● رمادة ● بئر حدادة ● الحامة ● بوطالب ● مستشفى عين ● آزال والمراكز ● الصحية والعيادات ● المتعددة الخدمات ● المتواجدة بالمقاطعة

مقاطعة الجنوب الشرقي رقم 02 والبلديات المجاورة لسطيف

رقم المقاطعة	اسم المقاطعة	التعيين (نوع و كمية الاستفادة)	تاريخ القافلة	ملاحظات
06	●الجنوب الشرقي رقم 02 لسطيف	<ul style="list-style-type: none"> ● 240 طرد غذائي ● 240 كيس دقيق ● 1400 كمادة طبية ● 132 لباس طبي واقى ● 120 خوذة واقية . Casque ● 02 كلغ سائل معقم لليدين ● 10 قارورات سائل معقم ● 400 قفازة طبية 	<p>03 رمضان /1441</p> <p>26 / 04 / 2020</p>	<ul style="list-style-type: none"> ● موجهة الى : ● بئر العرش ● قجال ● رأس الماء ● بئر لبيض ● بيضاء برج ● التلة ● المراكز الصحية ● والعيادات المتعددة

الخدمات المتواجدة بالمقاطعة			
-----------------------------	--	--	--

بعض الولايات الأخرى

ملاحظات	تاريخ القافلة	التعيين (نوع و كمية الإستفادة)	الولاية
<ul style="list-style-type: none"> • كان في استقبال القافلة رئيس المكتب الولائي الأخ : محند صالح لحضيري • كما تم تتمين هذه المبادرة من طرف الوالي. 	14 رمضان 1441 هـ 7 ماي 2020 م	<ul style="list-style-type: none"> • 1000 طرد غذائي • 250 كيس من الدقيق • 4000 كممامة طبية • 150 لباس طبي واق • 140 خوذة واقية . Casque • 8 كلغ سائل معقم لليدين 	تيزي وزو
<ul style="list-style-type: none"> • كان في استقبال القافلة رئيس المكتب الولائي وبعض الأعضاء . • تم تغطية العملية بحضور قنوات إعلامية مثل : قناة الشروق، الأجواء. 	16 رمضان 1441 هـ 09 ماي 2020 م على الساعة 9 سا	<ul style="list-style-type: none"> • 750 طرد غذائي • 600 كيس من الدقيق • 4000 كممامة طبية • 150 لباس طبي واق • 100 خوذة واقية Casque • 8 كلغ سائل معقم لليدين 	بجاية
<ul style="list-style-type: none"> • كان في استقبال القافلة رئيس شعبة الطاهير وممثل دائرة جيملة وممثل بلدية بني ياجيس. 	16 رمضان 1441 هـ 09 ماي 2020 م على الساعة 14 سا	<ul style="list-style-type: none"> • 300 طرد غذائي • 300 كيس من الدقيق • 140 كممامة طبية • 15 لباس طبي واق • 40 خوذة واقية Casque • 4 كلغ سائل معقم لليدين 	جيجل
<ul style="list-style-type: none"> • تم استلام هذه الكمية من طرف رئيس شعبة جمهورية بسكرة . السيد : لطفى سناني 	18 رمضان 1441 هـ 11 ماي 2020 م	<ul style="list-style-type: none"> • 1000 كممامة طبية • 21 لباس طبي واق • 36 خوذة واقية Casque • 10 قارورات سائل معقم 	بسكرة

		للبيدين •6 نظارات طبية متخصصة •02 مقياس حرارة •02 Compressor Nebuliser	
--	--	--	--

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفهارس

فهرس الآيات القرآنية.

فهرس الآثار الموقوفة والمقطوعة.

فهرس الأعلام المترجم لهم.

فهرس شرح الألفاظ الغريبة.

فهرس القواعد الموضوعية العامة

للأطروحة.

-المصادر والمراجع.

فهرس الموضوعات.

فهرس الآيات القرآنية

الصفحة	الرقم	الآية
سورة البقرة		
378	114	﴿ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن مَنَّ مَسْجِدَ اللَّهِ أَنْ يُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ وَسَعَىٰ فِي خَرَابِهَا ﴾
355	172	﴿ يَتَّيَبُهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كَلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ ... ﴾
102	251	﴿ وَلَوْ لَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ ... ﴾
120	256	﴿ لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ ... ﴾
40	286	﴿ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ﴾
سورة آل عمران		
365	104	﴿ وَلَتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ ... ﴾
376	105	﴿ وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَأُولَٰئِكَ ... ﴾
96	159	﴿ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ ﴾
سورة النساء		
342	5	﴿ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّفَهَاءَ ءَأَمْوَالِكُمْ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَمًا وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا ... ﴾
287	29	﴿ عَنْ تَرَاوِضٍ مِنْكُمْ ﴾
220	34	﴿ الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ ... ﴾
163	40	﴿ إِنْ اللَّهُ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ ... ﴾
321	58	﴿ إِنْ اللَّهُ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا ﴾
-217 320	59	﴿ يَتَّيَبُهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ ﴾
-33 -105 140	59	﴿ فَإِنْ نَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ ... ﴾

105	61	﴿ وَإِذِ قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَىٰ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَإِلَىٰ الرَّسُولِ رَأَيْتَ ... ﴾
73	115	﴿ وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّ لَهُ الْهُدَىٰ ... ﴾
217	141	﴿ وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا ﴾
سورة المائدة		
-240 287	1	﴿ يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ﴾
-282 365	2	﴿ وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ ﴾
33	47	﴿ الْفَيْسُوثُ ﴾ (٤٧)
133	32	﴿ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ ... ﴾
33	44	﴿ وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ ﴾
33	45	﴿ ... الظَّالِمُونَ ﴾
349	48	﴿ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ ﴾
63-34	50	﴿ أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ ﴾
281	79-78	﴿ لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى لِسَانِ دَاوُدَ ... ﴾
سورة الأنعام		
93	98	﴿ وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ ﴾
165	129	﴿ وَكَذَٰلِكَ نُؤَيِّدُ بَعْضَ الظَّالِمِينَ بَعْضًا بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ ﴾
132	151	﴿ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ﴾
سورة الأعراف		
73	2	﴿ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ ... ﴾
33	54	﴿ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ ﴾

179	56	﴿وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا﴾
06	146	﴿وَإِنْ يَرَوْا كِسْفًا مِّنَ السَّمَاءِ سَاقِطًا﴾
سورة الأنفال		
-268 319	27	﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَخُونُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ وَتَخُونُوا أَمْنَتِكُمْ ...﴾
155	30	﴿وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَكْرِينَ﴾
155	46	﴿وَلَا تَنْزِعُوا فَأَنْفُسُكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تَشْعُرُونَ﴾
340	60	﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ ...﴾
سورة هود		
04	1	﴿أَحْكَمْتَ آيَاتِنَا﴾
179	61	﴿وَأَسْتَعْمِرَكُمْ فِيهَا﴾
06	78	﴿أَلَيْسَ مِنْكُمْ رَجُلٌ رَّشِيدٌ﴾
06	97	﴿وَمَا أَمْرٌ فَرَعُونَ بِرَشِيدٍ﴾
سورة يوسف		
-101 178	55	﴿قَالَ اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلَيْهَا﴾
سورة الرعد		
162	11	﴿لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾
سورة التوبة		
87	31	﴿اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهَبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّهِ﴾
376	65-64	﴿يَحْذَرُ الْمُنَافِقُونَ أَنْ تُنَزَّلَ عَلَيْهِمْ سُورَةٌ تُنَبِّئُهُمْ بِمَا فِي قُلُوبِهِمْ ...﴾
349	105	﴿وَقُلِ اعْمَلُوا﴾

سورة الإسراء		
86	70	﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ ...﴾
155	82	﴿وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا﴾
سورة الأنبياء		
159	105	﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزُّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ آتِ الْأَرْضِ يَرِثُهَا ...﴾
155	105	﴿الْأَرْضِ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ﴾
سورة الحج		
155	38	﴿إِنَّ اللَّهَ يَدْفَعُ عَنِ الَّذِينَ ءَامَنُوا﴾
-102 377	40	﴿وَلَوْلَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفُتِنَتِ صَوَامِعُ ...﴾
سورة النور		
376	19	﴿إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ ءَامَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ﴾
377	37-36	﴿فِي بُيُوتٍ أُذِنَ لِلَّهِ أَنْ تَرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا أَسْمُهُ، يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا بِالْغُدُوِّ ...﴾
73	54	﴿وَإِنْ تَطِيعُوهُ تَهْتَدُوا...﴾
160	55	﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ﴾
سورة القصص		
88	8	﴿إِنَّ فِرْعَوْنَ وَهَمَانَ وَجُنُودَهُمَا كَانُوا خَاطِئِينَ﴾
111	26	﴿يَتَأْتِي أَسْتَجْرَةَ إِبْرَاهِيمَ خَيْرٌ مِنْ أَسْتَجْرَةِ الْقَوِيِّ الْأَمِينِ﴾
سورة الأحزاب		
220	33	﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى ...﴾
291	39	﴿يَلْبِغُونَ رِسَالَتِ اللَّهِ وَيَخْشَوْنَهُ، وَلَا يَخْشَوْنَ أَحَدًا إِلَّا اللَّهَ﴾
155	62	﴿سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا﴾

سورة فاطر		
157	43	﴿وَلَا يَحِيقُ الْمَكْرُ السَّيِّئُ إِلَّا بِأَهْلِهِ﴾
155	43	﴿فَلَنْ نَجِدَ لِسَانَ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَنْ نَجِدَ لِسَانَ اللَّهِ تَحْوِيلًا﴾ (٤٣)
سورة الصافات		
155	173	﴿وَإِنْ جُنَدْنَا لَهُمُ الْغَالِبُونَ﴾
سورة غافر		
-06 288	29	﴿مَا أُرِيكُمْ إِلَّا مَا أَرَى وَمَا أَهْدِيكُمْ إِلَّا سَبِيلَ الرَّشَادِ﴾
160	51	﴿إِنَّا لَنَنْصُرُ رُسُلَنَا وَالَّذِينَ ءَامَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾
سورة الشورى		
-33 212	1	﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُمْ مِنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنْ بِهِ اللَّهُ﴾
212	13	﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ ...﴾
212	21	﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُمْ مِنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنْ بِهِ اللَّهُ﴾
سورة الجاثية		
86	13	﴿وَسَخَّرْنَاكُمْ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ...﴾
سورة الحديد		
159	25	﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ ...﴾
-89 179	25	﴿... لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾
سورة النازعات		
88	24	﴿أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى﴾ (٢٤)
سورة الطلاق		
40	7	﴿لَا يَكْفُفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَاءَ أَتْنَهَا﴾

سورة الجن		
06	2	﴿يَهْدِي إِلَى الرُّشْدِ﴾
سورة الزلزلة		
325	8-7	﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾ ﴿٧﴾ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ ﴿٨﴾
سورة قريش		
273	4-3	﴿فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ﴾ ﴿٣﴾ الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَآمَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ﴾ ﴿٤﴾

فهرس الأحاديث المرفوعة

الرقم	طرف الحديث	راوي الحديث	الصفحة
أ			
01	ادروؤوا الحدود ما استطعتم	عائشة	309
02	ادفعوا الحدود ما وجدتم له مدفعاً	أبو هريرة	256
03	إذا أراد الله بأهل بيت خيراً	عائشة	133
04	إذا بُويغ الخليفة	أبو سعيد الخدري	199
05	إذا مات ابن آدم...	أبو هريرة	362
06	استعمل رسول الله رجلاً على صدقات بني سُليم	أبو حميد الساعدي	283
07	اسمعوا وأطيعوا واصبروا	—	273
08	اصبروا حتى تلقوني على الحوض	أسيد بن حضير	260
09	أضغ حيث أمرت	أبو هريرة	108
10	أطيب ما أكلتم...	عبد الله بن عمرو	180
11	أعدل فإنك لم تعدل	جابر بن عبد الله	55
12	أفضل الجهاد كلمة عدل	أبو سعيد الخدري	247
13	أفضل الجهاد كلمة عدل عند سلطان جائر	أبو سعيد الخدري	271
14	إلا أن تروا كفراً بواحاً	عبادة بن الصامت	242
15	إلا أن تكون معصية الله بواحاً	عبادة بن الصامت	266
16	ألا إني والله، ما أرسل غمالي إليكم ليضربوا...	عمر بن الخطاب	55
17	ألا ترضى أن تكون مئياً بمنزلة هارون من موسى	علي بن أبي طالب	45
18	الإمام راعٍ، ومسؤول...	عبد الله بن عمر	320
19	أمرت أن أقاتل الناس حتى...	ابن عمر	120
20	آمن روعاتي	عبد الله بن عمر	279
21	إن أشد الناس عُتُوًّا	عائشة	311
22	إن أعرابيا جاء إلى النبي...	—	335
23	إن أعظم الناس فِرْيَةً	سعد بن أبي وقاص	325
24	إن الرفق لم يكن في شيء قط إلا زانه	عائشة	117
25	إن الله رفيق يحب الرفق	عبد الله مُعَمَّل	118
26	إن الله هو الحكم، وله الحكم	هاني أبو شريح	38
27	إن الله يحب إذا عمل أحدكم عملاً	عائشة	180

331	عائشة	إن الله يحب إذا عمل أحدكم عملاً...	28
295	عبد الله بن عمرو	إن المقسطين في الدنيا على منابر من نور...	29
113	—	أن المؤمنين أمة واحدة	30
107	أبو بكر الصديق	إن الناس إذا رأوا الظالم	31
246	أبو بكر الصديق	إن الناس إذا رأوا الظالم	32
219	أم سلمة	إن بأرض الحبشة ملكاً لا يُظلم عنده أحد	33
111	علي بن أبي طالب	إن تؤمروا عمر	34
27	أبو غادية الجهني	إن دمائكم وأموالكم حرام عليكم	35
108	خولة الأنصارية	أن رجلاً يتخوضون في مال الله	36
322	أبو سعيد الخدري	إن فيك حصلتين يجبهما الله	37
92	أبو هريرة	إن لصاحب الحق مقالاً	38
307	أبو هريرة	إن لصاحب الحق مقالاً	39
361	أبو هريرة	إن مما يلحق المؤمن من عمله...	40
375	سعيد بن زيد	إن من أرى الربا...	41
45	جابر بن سمرة	إن هذا الأمر لا ينقضي حتى يمضي فيهم اثنا عشر خليفة	42
108	خولة بنت قيس	إن هذا المال خضرة حلوة	43
217	عائشة	إنا لا نستعين بمشرك	44
102	أبو موسى الأشعري	إنا لا نولي على هذا العمل أحداً سألناه	45
153	أنس بن مالك	أنتم أعلم بأمور دنياكم	46
208	عائشة	أنتم أعلم بأمور دنياكم...	47
322	عمرو بن العاص	إنك مهما تصلح فلن نعزلك...	48
101	أبو هريرة	إنكم ستحرصون على الإمارة	49
123	معاوية بن أبي سفيان	إنما أنا قاسم وخازن	50
207	زيد بن أسلم	إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق	51
108	أبو سعيد الخدري	إنه لا فُدِّست أمة لا يؤخذ الضعيف	52
161	أبو سعيد الخدري	إنه لا فُدِّست أمة...	53
158	أم سلمة	أنهلك وفينا الصالحون	54
319	أبو ذر الغفاري	إني أراك ضعيفاً...	55
95	المسور بن مجزومة	إني لا أدري من أذن منكم ممن لم يأذن	56
147	جابر بن عبد الله	أودعوى الجاهلية؟...	57
341	رافع بن خديج	أي الكسب أطيب	58

213	أبو هريرة	الإيمان بضع وسبعون شعبة	59
225	—	الأئمة من قريش	60
ب			
274	أنس بن مالك	البرص، والجنون، والجذام	61
ت			
200	أبو هريرة	تركت فيكم شيئين	62
306	أبو سعيد الخدري	تعالى استقَد	63
65	أبو بكر	تكون الخلافة ثلاثون سنة	64
65	النعمان بن بشير	تكون النبوة فيكم ما شاء الله	65
66	—	تلزم جماعة المسلمين	66
ث			
115	أنس بن مالك	ثلاثة لا يُعْلَى عليهن صدرُ مسلم	67
ج			
113	حذيفة بن اليمان	جماعة المسلمين	68
365	النعمان بن بشير	الجماعة رحمة...	69
ح			
57	جندب بن جنادة...	حدُّ الساحر ضربة بالسيف	70
172	أبو هريرة	الحكمة ضالة المؤمن	71
خ			
07	العرياض بن سارية	الخلفاء الراشدين المهديين	72
56	أنس بن مالك	ال خليفة ظلُّ الله في الأرض	73
58	عبد الله بن عمرو	الخمير إذا شربوها فاجلدوهم	74
250	عوف بن مالك	خيار أئمتكم الذين تحبونهم...	75
د			
158	أنس بن مالك	دعوة المظلوم مستجابة	76
115	تميم الداري	الدين النصيحة	77
ر			
65	العرياض بن سارية	الراشدين المهديين	78
332	جابر بن عبد الله	رحم الله امرأً سمحاً...	79
س			
246	أم سلمة	ستكون أمراء فتعرفون وتنكرون	80
200	أبو هريرة	ستكون خلفاء فتكثر	81

236	أُسَيْدُ بنِ حَضِيرٍ	ستلقون بعدي أثره	82
298	عبد الله بن عمر	السمع والطاعة مع المرء المسلم	83
ع			
274	أسامة بن شريك	عباد الله تداؤوا	84
322	أنس بن مالك	العجلة من الشيطان	85
365	—	عليكم بالجماعة	86
365	عبد الله بن عمر	عليكم بالجماعة...	87
320	عبد الله بن عمر	عليكم بالصدق	88
ف			
126	أبو حميد الساعدي	فإني استعمل رجالا منكم على أمور	89
ق			
298	أبو بكره	قاضيان في النار...	90
226	أبو بكره	قريش ولاة هذا الأمر	91
ك			
302	عوف بن مالك	كان إذا أتاه الفيء قسّمه في يومه	92
	أبو هريرة	كانت بنو لإسرائيل تسوسهم الأنبياء	93
375	أبو هريرة	كفى بالمرء إثماً أن يُحدّث بكل ما سمع...	94
211	عمران بن حصين	كُلُّ ميسر لما خُلق له..	95
356	عبد الله بن عمرو	كلوا واشربوا وتصدّقوا...	96
163	أبو بكره	كما تكونوا يوتى عليكم...	97
375	أنس بن مالك	كونوا عباد الله إخواناً	98
307	جابر بن عبد الله	كيف تُقدّس أُمَّة	99
ل			
341	قبيصة	لا تحل المسألة إلا لثلاثة	100
101	عبد الرحمن بن سمرة	لا تسأل الإمارة	101
295	ابن مسعود	لا حسد إلا في اثنتين	102
312	ابن عباس	لا ضرر ولا ضرار	103
115	عبادة بن الصامت	لا ضرر ولا ضرار	104
100	علي بن أبي طالب	لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق	105
56	أبو بُرَيْدَةَ	لا يُجَلدُ فوق عشرة جلدات	106
	مَعْمَر بن عبد الله	لا يحتكر إلا خاطئ	107
55	عبد الله بن عامر	لا يجلّ دُمّ امرئٍ إلا بإحدى ثلاث	108

121	عبد الله بن عمرو	لا يَحِلُّ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ إِلَّا...	109
137	عائشة	لا يَحِلُّ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ... وَرَجُلٌ خَرَجَ مَحَارِبًا...	110
279	أبو هريرة	لا يَحِلُّ لِمُسْلِمٍ أَنْ يُرْوَعَ مُسْلِمًا	111
279	أبو هريرة	لا يَشِيرُ أَحَدُكُمْ إِلَى أَخِيهِ بِالسَّلَاحِ	112
193	الزبير بن العوام	لَأَنْ يَأْخُذَ أَحَدُكُمْ أَخْبَلَهُ...	113
180	أنس بن مالك	لَأَنْ يَحْتَطِبَ أَحَدُكُمْ...	114
51	حذيفة بن اليمان	لِتَأْمُرَنَّ بِالْمَعْرُوفِ...	115
98	حذيفة بن اليمان	لِتَأْمُرَنَّ بِالْمَعْرُوفِ، وَلِتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ	116
110	عبد الله بن عمرو	لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الرَّاشِي وَالْمُرْتَشِي	117
209-153	أسامة بن زيد	لَقَدْ هَمَمْتُ أَنْ أَهْيَ عَنِ الْغَيْلَةِ	118
221	أبو بكر	لَنْ يَفْلَحَ قَوْمٌ وَلَوْ أَمْرَهُمْ امْرَأَةٌ	119
332	عائشة	اللَّهُمَّ مِنْ وَلِيٍّ شَيْءٍ مِنْ أَمْرِ أُمَّتِي	120
118	عائشة	اللَّهُمَّ مِنْ وَلِيٍّ مِنْ أَمْرِ أُمَّتِي شَيْئًا	121
28	عائشة	لَوْ أَنَّ فَاطِمَةَ بِنْتَ مُحَمَّدٍ سَرَقَتْ	122
265	جُبَيْرُ بْنُ مُطْعِمٍ	لَيْسَ مِنْهَا مِنْ دَعَا إِلَى عَصِيْبَةٍ	123
356	أبو هريرة	لَيْسَ مِنْهَا مِنْ عَشْتٍ...	124
322	—	لَيْنُو بِأَيْدِي إِخْوَانِكُمْ	125
م			
157	أبو هريرة	مَا أُعْطِيَكُمْ وَلَا أَمْنَعُكُمْ، إِنَّمَا أَنَا قَاسِمٌ...	126
179	المِقْدَامُ...	مَا أَكَلْتُ أَحَدًا طَعَامًا خَيْرًا مِنْ...	127
147	عمرو بن عوف	مَا الْفَقْرُ أَخْشَى عَلَيْكُمْ	128
163	ابن مسعود	مَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنْ دَاءٍ إِلَّا وَجَعَلَ لَهُ شِفَاءً	129
320	أبو هريرة	مَا مِنْ أَمِيرٍ عَشْرَةَ	130
299	مَعْقِلُ بْنُ يَسَارٍ	مَا مِنْ أَمِيرٍ يَلِيُّ أَمْرَ الْمُسْلِمِينَ	131
158	أبو بكر	مَا مِنْ ذَنْبٍ أَجْدَرُ أَنْ يُعَجَّلَ اللَّهُ لِصَاحِبِهِ الْعُقُوبَةَ	132
343	رافع بن خديج	مَا مِنْ مُسْلِمٍ يَغْرِسُ غَرْسًا	133
115	مَعْقِلُ بْنُ يَسَارٍ	مَا مِنْ وَالٍ يَلِيُّ رَعِيَّتَهُ	134
114	أنس بن مالك	مَا نَدِيمٌ مِنْ اسْتِشَارٍ	135
40	جابر بن عبد الله	مَاتَ الْيَوْمَ رَجُلٌ صَالِحٌ	136
199	أنس بن مالك	مُرٌّ عَلَى النَّبِيِّ رَجُلٌ...	137
124	عبد الله بن عمرو	الْمُسْلِمُونَ تَتَكَافَرُونَ دِمَاؤَهُمْ...	138
338	—	الْمُسْلِمُونَ شُرَكَاءُ فِي ثَلَاثٍ	139

277	عائشة	المسلمون عند شروطهم	140
321	عبد الله بن عمرو	المقسطون عند الله يوم القيامة	141
330	عبد الله بن عمر	من صنع لكم معروفا فكافتوه...	142
106-59-200	عَرْفَجَةَ	من أتاكم وأمركم جميعا على رجل واحد	143
214	سمرة بن جندب	من أحاط حائطاً	144
338	سعيد بن زيد	من أحيا أرضا ميتة...	146
306	الفضل بن عباس	من أخذت له مالا...	147
318	ابن عباس	من استعمل رجلاً وهو يجد غيره خيراً	148
325	عبد الله بن بُرَيْدَةَ	من استعملناه على عمل فرزقناه رزقا..	149
110	عدي بن عميرة	من استعملناه منكم على عمل	150
373	عبد الله بن مُحْصِن	من أصبح منكم آمناً في سربه	151
87	أبو هريرة	من أفتي بغير علم، كان إثمه على من أفتاه	152
98	عبد الله بن عمرو	من بايع إماماً فأعطاه صفقه يده	153
121	ابن عباس	من بدل دينه فاقتلوه	154
209	عبد الله بن عمر	من تشبه بقوم فهو منهم	155
181	أبو هريرة	من تقرب إلي شبراً	156
375	أبو الدرداء	من ذكر امرأ بما ليس فيه لعيبه...	157
158	جُنْدُب بن جنادة	من سمع سمع الله به	158
456	المهشَّور بن شدَّاد	من عمل منكم لنا عملاً	159
23	أبو هريرة	من غشنا فليس منا...	160
113	—	من فارق الجماعة شبراً	161
113	حذيفة ..	من فارق الجماعة واستدلَّ الإمارة	162
113	عرفجة بن شريح	من فارق الجماعة يتركض	163
102	عبد الله بن عباس	من قُتِل دون مظلمته فهو شهيد	164
353	أبو سعيد الخدري	من كان معه فضل زاد...	165
343	أنس بن مالك	من كانت له أرض فليزرعها	166
44	علي بن أبي طالب	من كنت مولاه فعلي مولاه	167
90	معاوية بن أبي سفيان	من مات بغير إمام مات ميتة جاهلية	168
59	عبد الله بن عباس	من وجدتموه يعمل عمل قوم لوط	169
59	عبد الله بن عباس	من وقع على بحيمة فاقتلوه	170
58	عبد الله بن عباس	من وقع على ذات مخرم فاقتلوه	171

54	أبو مرثم الأزدي	من ولأه الله شيفا من أمر المسلمين فاحتجب	172
295	أبو هريرة	من ولي القضاء فقد دُيخ	173
ن			
107	أبو هريرة	الناس بنو آدم	174
226	أبو هريرة	الناس تبع لقريش في هذا الشأن	175
226	أبو هريرة	الناس تبع لقريش في هذا الشر	176
244	عبد الله بن عمر	ناقصات عقل ودين...	177
222	عائشة	النساء شقائق الرجال	178
102	—	نعم الشيء الإمارة	179
و			
06	عبد الله بن أبي طلحة	وإرشاد الضال	180
303	أبو هريرة	والصحة لمن اتقى خير...	181
279	عبد الله بن عمرو	وإن لجسدك عليك حقا	182
ي			
93	عائشة	يا أسامة، أتشفع في حد من حدود الله	183
102	عبد السلام بن حرب	يا عدي اطرح عنك هذا الوثن	184
167	عبد الله بن عمر	يا معشر المهاجرين، خمس إذا ابتليتكم بهن	185
113	عزفة بن شريح	يد الله مع الجماعة	186
98	ابن عباس	يد الله مع الجماعة...	187
87	أبو موسى الأشعري	يسرّوا ولا تُعسرّوا	188
65	معاوية	يكون أمراء يتكلمون فلا يُرد عليهم	189
248	أبو هريرة	يهلك الناس هذا الحي من قريش	190

فهرس الآثار الموقوفة والمقطوعة

الرقم	طرف الأثر	القائل	الصفحة
أ			
01	اجتهاد الرأي هو مشاورة أهل العلم	اسحاق بن راهوييه	27
02	إذا أدركني أجلي استخلفت معاذاً	عمر بن الخطاب	225
03	أرأيتم إن استعملت عليكم خيرَ مَنْ أعلم	عمر بن الخطاب	283
04	أرأيتم لو ترخَّصت في بعض الأمر	عمر بن الخطاب	282
05	استأثرت بهذه الأموال...	عمر بن الخطاب	283
06	استخلف رسول الله ابن أم مكتوم على المدينة...	أنس بن مالك	28
07	أعدُّ على رأس مالك	عمر بن الخطاب	283
08	إما اعتدلت، وإما اعتزلت	عمر بن عبد العزيز	243
09	الإمام كالقلب بين الجوارح	عمر بن عبد العزيز	169
10	إن استقمْتُ فأعينوني	أبو بكر الصديق	328
11	إن الله إذا أراد بقوم خيراً ولى أمرهم خيارهم	ابن عباس	166
12	إن الله ليَنزِعَ بالسلطان	عثمان بن عفان	165
13	إن الله يحب أن يُذكر اسمه...	الضحال	109
14	إن بيعة أبي بكر كانت قُلته	عمر بن الخطاب	111
15	إن رسول الله لم يُقَطِّعْكَ لثُجْرِهِ...	عمر بن الخطاب	347
16	أن نساء رسول الله كُنَّ حزينين	عائشة	366
17	أنا أخطركم بما أستحلُّ منه...	عمر بن الخطاب	139
18	انظر في الدواوين، واستبرأ كل جُور	عمر بن عبد العزيز	291
19	انظروا رجالاً من أهل العلم الصالحين...	عمر بن الخطاب	129
20	إنكم من أنفسكم أوتيتم	الحسن البصري	129
21	إنما زمانكم سلطانكم	القاسم بن مُخَيَّمِرَة	169
22	إنما هو حقهم أُعْطوه	عمر بن الخطاب	274
23	إنما هو مالكم نرُدُّه عليكم	عمر بن عبد العزيز	156

139	عمر بن الخطاب	إني أنزلت نفسي من مال الله منزلة مال اليتيم...	24
320	عمر بن عبد العزيز	إني قد وجدته وُلِّيتُ أمرَ هذه الأمة	25
158	معاوية بن يزيد	إني قد وُلِّيتُ أمركم، أضعف عنه	26
113	عمر بن الخطاب	إني لم أعزله عن عجز أو خيانة	27
324	عمر بن الخطاب	إني لم أعزله عن عجز أو خيانة...	28
222	أم سلمة	إني من الناس	29
167	أبو بكر الصديق	إني وُلِّيتُ عليكم ولست بخيركم	30
ب			
168	—	بعث رسول الله معاذاً إلى اليمن	31
178	البراء بن عازب	بعثني رسول الله إلى رجل تزوج امرأة أبيه	32
283	سلمان الفارسي	بلغني عنك شيء كرهته	33
ت			
185	المستورد...	تقوم الساعة والروم أكثر الناس	34
313	عمر بن الخطاب	تلك علي ما قضينا	35
ج			
185	—	جعل عمر الشورى في سنة	36
324	عمر بن عبد العزيز	جمع عمر بن عبد العزيز بني مروان	37
س			
186	—	سرق يهوديٌّ دِرْعَ عليّ	38
235	معاوية	سنة أبي بكر الراشدية المهديّة	39
ظ			
306	مسور بن مساور	ظلمني وكيلٌ للمهدي	40
ع			
210	أبو أسامة الباهلي	عليكم بالسواد الأعظم	41
ف			
328	علي بن أبي طالب	فاستخلف علي عمك واخرج...	42
248	—	فبايعه عبد الرحمن بن عوف	43
ق			

255	بكر بن عبد الله المزني	قال للسلطان: إني سأخبرك عني	44
256	مالك بن دينار	قالت بنو إسرائيل	45
234	علي	قد عرفنا فضلك وما أعطاك الله	46
51	عمر بن الخطاب	قد علمت - ورب الكعبة - متى تهلك العرب	47
243	عمر بن عبد العزيز	قد كثُر شاكوك، وقل شاكروك	48
ك			
259	—	كان عمر بن عبد العزيز يأمر بدفع عطاء المساجين لهم	49
27	—	كان عمر يدور في الأسواق بنفسه	50
267	—	كان في سيف خالد رَهَقاً	51
273	—	كانوا إذا نزلت بهم قضية	52
293	—	كتب الزُّهري لعمر بن عبد العزيز كتاباً	53
167	مالك بن دينار	كلما أحدثتم دنبا	54
302	عمر بن الخطاب	كنت امرأ تاجراً	55
ل			
302	عمر بن الخطاب	لا تُشَار، ولا تُضَار...	56
299	عمر بن الخطاب	لا تُقبَل شهادة خَصَم...	57
351	عمر بن الخطاب	لا حُكْرَة في سوقنا	58
188	سعيد بن المسيب	لا خير فيمن لا يحبُّ المال	59
139	علي بن أبي طالب	لا يجل للخليفة من مال الله إلا قصعتان...	60
310	عمر بن الخطاب	لا يُستَمَرُّ بالعامل أكثر من أربع سنين	61
113	عمر بن الخطاب	لأبدلنكم حتى ترضوا	62
139	عمر بن الخطاب	لقد شغلْتُ نفسي في هذا الأمر	63
139	عائشة	لما استُخْلِفت أبو بكر...	64
289	عمر بن الخطاب	لو أن بغلة عثرت بالعراق (الهامش)	65
27	عمر بن الخطاب	لو ذهب شاة بالفُرات لحشي عمر أن يُطالب بها	66
319	عمر بن الخطاب	لو قد مات عمر لقد بايعت فلاناً	67
289	عمر بن الخطاب	لو هلك جِملٌ من ولد الضأن...	68

282	عثمان بن عفان	ليأتيني أشرافكم	69
م			
322	عائشة	ما خيّر رسول الله بين أمرين	70
97	أبو هريرة	ما رأيت رجلاً أكثر مشورة لأصحابه من رسول الله	71
91	عمر بن الخطاب	متى استعبدتم الناس	72
377	الحسن بن علي	من أدمن الاختلاف إلى المساجد	73
28	عمر بن الخطاب	من أراد أن يسأل عن المال فليأتين	74
ن			
95	عمر بن الخطاب	الناس سواسية كأسنان المشط	75
هـ			
324	عمر بن الخطاب	هان شيء أصلح به قوماً...	76
336	ربيعة الرأي	الهدية ذريعة الرشوة، وعلمة الظلمة...	77
146	عثمان بن عفان	هذا شهر زكاتكم...	78
274	—	هذا معاش الأسوة فيه خير من الأثرة	79
352	قيس بن عماد	هلك أهل العقد	80
و			
355	مالك بن أنس	والله لا تكلمت في العلم أبداً	81
313	عمر بن الخطاب	ولا يمنعك قضاء قضيتته بالأمس	82
ي			
230	أبو بكر	يا أيها الناس أقبّلوني بيعتكم	83
360	عمر بن الخطاب	يا أيها الناس إني لم أبعث عمّالي عليكم ليصيبوا من أبشاركم	84
290	عمر بن عبد العزيز	يا مُزاحم: إن هؤلاء القوم أعطونا عطايا	85

فهرس الأعلام المترجم لهم

الرقم	اسم العَلم	الصفحة
01	إبراهيم بن الفضل المخزومي	309
02	إبراهيم بن الفضل المخزومي تامقُبُري	153
03	إبراهيم بن طهَمَان	112
04	ابن أبي مالك	167
05	ابن ثوبان	209
06	أبو الحَجَلَن داود بن أبي عوف	231
07	أبو القاسم الداركي الشافعي	199
08	أبو عبد القاهر بن طاهر البغدادي	240
09	أبو معشر المدني	158
10	أحمد بن علي القلقشندي	190
11	الأصبهاني، عماد الدين	ص
12	البيساني، عبد الرحيم، القاضي	ص
13	تليد بن سليمان	231
14	جابر الجعفي	312
15	جان حاك روسو	355
16	جعفر بن برقان	307
17	جويرية بن أبي الحكم	290
18	حاتم المهلبي	302
19	الحارث بن بلال المزني	347
20	حبيب بن سالم	66
21	حُجْرُ بن عدي، أبو عبد الرحمن الشهيد	134
22	حسين بن قيس الرّجّي الواسطي	318
23	حفص بن غيلان	168
24	حولة بنت قيس	336
25	داود بن إبراهيم الواسطي	66
26	ربيعة الرأي	286

378	سعد الحذاء	27
325	سعد بن عبادة	28
255	شارل لوي دي سيكوندا (مونتيسيكو)	29
257	شريح القاضي	30
341	شريك بن عبد الله التَّحَمِي	31
285	ضمام بن إسماعيل المعارفي	32
66	الطياليسي، سليمان بن داود	33
343	عبد الله بن أحمد التَّسْفِي	34
315	عبد الوهاب بن أحمد الشعراي	35
306	عبيدة بن مُسَافِح	36
281	علي بن زيد بن جدعان	37
194	علي بن محمد البزري الحنفي	38
307	كثير بن هشام	39
12	الكواكي، عبد الرحمن	40
27	ابن عبد الهادي، يوسف بن الحسن، الحنبلي	40
335	لطفي مخناش	41
234	محمد بن عَلَان الصَّدِّيقِي الشافعي	42
307	محمد بن منصور المهدي	43
362	مرزوق بن أبي الهُدَيْل	44
235	مروان بن الحكم	45
290	مزاحم بن أبي مزاحم المَكِّي	46
243	معاوية بن يزيد بن معاوية	47
376	مِقْدَام بن داود	48
34	المورودي، ابو الأعلى	49
164	يحيى بن هاشم	50
290	يعقوب بن سفيان القَسْوِي	51
50	يوسف بن ثَغْرِي، بَزْدِي	53
188	محمد بن أحمد الرَّمْلِي	54

فهرس شرح الألفاظ الغربية

الصفحة	اللفظ	الرقم
06	إرشاد الضّال	01
18	الهوية	02
28	حماية البيضة	03
106	القود	04
108	مُتَعَتِع	05
110	الغول	06
110	تيعر	07
116	يُعِلُّ	08
134	القتل صبراً	09
165	يَزْعُ بالسلطان	10
234	ننفس	11
235	الملكية الجبرية	12
236	الملكية العضوية	13
271	يجهد	14
272	أَكِنَّة	15
279	الرّوَعات	16
285	يتفاحمون	17
300	الظنّين	18
303	لا تُشَار	19
305	العسْفُ	20
311	العُتُو	21
324	الوَكْس	22
324	الشّطط	23
333	البيروقراطية	24
338	العرق	25
338	الكلاء	26

341	حَالِقَة	27
341	سَوَاداً	28
350	النَّحْش	29
352	عمود كِبِدِه	30
356	التبذير	31
356	الإسراف	32
369	علمانية	33
370	المناطق	34
370	الغِبُّ	35
374	نقابة	36

عبد القادر للعلوم الإسلامية

فهرس القواعد الموضوعية العامة للأطروحة

الصفحة	القاعدة	الرقم
20	التعيين في أي منصب يكون بمعيار الكفاءة، لا غير.	01
20	تمكين المواطن من المعلومات المتعلقة بالأمور العامة - باستمرار - حق لهم، وواجب على السلطات.	02
21	كل مواطن - ذكراً أو أنثى - له حق المشاركة السياسية والتنمية.	03
21	يعامل كل المواطنين في منحهم حقوقهم بعدل ومساواة، وهم أمام القانون والقضاء سواسية.	04
21	كل مواطن مكرم، وإهانته أو انتهاك حقوقه المادية أو الاعتبارية = جريمة يعاقب عليها القانون.	05
22	المؤسسات السياسية ملك للأمة، ولا بد أن تتأسس باختيار ورضا الشعب وحده.	06
22	كل المواطنين - حكاما ومحكومين - أمام القانون سواء.	07
22	يجب خدمة المواطن في مختلف المؤسسات والقطاعات، بلا تعسف ولا تماطل أو تسويق.	08
23	السعي للإجماع الوطني والتوافق السياسي، وتخفيف الخلاف وترشيده = واجب.	09
23	على السلطات والساسة مد جسور الحوار وتوسيع التشاور، مع كل الفاعلين في المجتمع.	10
23	الإدارة في خدمة المواطن؛ بلا تمييز، مع الإلتقان وحسن المعاملة.	11
23	السلطة القضائية يجب أن تكون مستقلة عن باقي السلطات، والقاضي حر في إصدار الأحكام - حسب القانون - من غير ضغط ولا إكراه.	12
24	حرية التعبير الإعلامي، حق مكفول للجميع، بضوابطه الأخلاقية والمهنية.	13
24	محرية الفساد وتخفيف مناعه = واجب وطني.	14
24	المال العام حق للأمة كلها، ولا يُنفق إلا بما يحقق المصلحة العامة.	15
24	على السلطة التنفيذية وضع خطط قريبة ومتوسطة وبعيدة الأمد؛ لترشيد المشاريع المختلفة.	16
72	الاجتهاد في النوازل السياسية واجب، لمن قدر عليه.	17
73	كل اجتهاد لا بد أن يكون صاحبه مؤهلاً، وبقواعد أهل الصنعة.	18
73	التقعيد للفقهاء السياسي يكون بالكتاب، والسنة الصحيحة، والاجماع القطعي.	19
74	التأسس بالخلافة الراشدة واجب.	20

74	يجب التمييز بين مسائل القطع والظن، والثابت والمتغيرات.	21
75	ضرورة التأسيس المقاصدي للفقهاء السياسي.	22
75	حسن تصوّر المسائل في النوازل السياسية = واجب.	23
76	يجب مراعاة تطوّر العلاقات الإنسانية.	24
76	يجب تفعيل فقه الإمكان .	25
77	يجب الاجتهاد الجماعي في الشأن العام.	26
87	يجب على السُلطة العامّة المحافظة على حياة كلِّ إنسان تحت سلطتها، وعلى حرّيته وماله وعرضه، ومنع أيّ انتهاكٍ لكرامة الإنسان أو امتهانٍ لإنسانيته، وتمكينه من أداء رسالته الأخلاقية.	27
88	ليس للحاكم أيُّ قُدسيّة أو استثناء من حُكْم القانون، فالحاكم والمحكوم سواءٌ أمام القانون، ومن حق الشعب وواجبه محاسبة الحاكم على أدائه، وعزله إذا عجز أو خان.	28
89	مُتقلّد المنصب العامّ أجيّز لدى الشعب، ليس له أيُّ قُدسية، ولا يحقُّ له الاستكبار والاستعلاء، وليس له أن يقسّم المجتمع، أو يتخذ بطاقة متملّقة من دون الشعب.	29
90	يجب تأسيس الدولة على رؤية دستورية تُحقِّق العدل والتضامن الاجتماعي، وتجمع بين الالتزام الأخلاقي والإلزام القانوني، من خلال سنّ القوانين المنصفة، ورعاية الأخلاق الفاضلة.	30
90	إن الله تعالى أوجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولا يبيِّم ذلك إلا بقوّة وإمارة.	31
90	نصب الإمام من أهمّ مصالح المسلمين، وأعظم مقامات الدين.	32
90	تأسيس الدولة الراشدة، ضرورة واقعية، ووجب شرعي وعقلي.	33
91	يجب إقامة دولة ذات سلطة مطاوعة، والمحافظة على كيانها المؤسّسي، ويجب منع الفوضى السياسية والوقوف في وجهها؛ حفاظاً على كيان الجماعة الوطنية، ووحدة الأمة الإسلامية.	34
92	الشارع متشوّفٌ للحرية.	35
92	لا يجوز تقييد حرّية الأفراد أو الجماعات، أو الحجر على المبادرات الفردية والجماعية إلا لضرورة يُحتمها الخير العام، ولا تتولى السلطة السياسية ما يستطيع المجتمع الأهلي تحقيقه من مصالح.	36
93	أداء الأمانات إلى أهلها، والحكم بالعدل = جِماعُ السّياسة العادلة، والولاية الصالحة.	37
93	وأموُرُ الناس تستقيم في الدنيا مع العدل الذي فيه الاشتراك في أنواع الإثم، أكثر ممّا	38

	تستقيم مع الظلم في الحقوق، وإن لم تشترك في إثمه.	
93	إن الله يقيم الدولة العادلة وإن كانت كافرة، ولا يقيم الظالمة وإن كانت مسلمة.	39
93	الدنيا تدوم مع العدل والكفر، ولا تدوم مع الظلم والإسلام.	40
93	العدل نظامٌ كلُّ شيء، فإن أُقيم أمرُ الدنيا بعدل قامت، وإن لم يكن لصاحبها في الآخرة من خلاقٍ! ومتى لم تقم بعدل = لم تُقم، وإن كان لصاحبها من الإيمان ما يُجزى به في الآخرة.	41
94	أفراد الشعب سواسيةً في تويي المناصب العامة، حسب كفاءة كلٍّ منهم، وتحقيقه المصالح العامة، وهم سواء في الاستفادة من ثمرات السُّلطة والثروة العامة.	42
94	لا يجوز التَّمييز بين أفراد الشعب في تويي المناصب العامة، ولا في الاستفادة من ثمرات السلطة العامة، على أساس العرق، أو اللون، أو الجنس.	43
95	لا يجوز التَّمييز بين أفراد الشعب في تويي المناصب العامة، ولا في الاستفادة من ثمرات السلطة العامة على أساس القبيلة، أو القوم، أو الدين.	44
96	يجب على الشعب إنابة المؤهلين للقيام بشأنه العام الذي لا يستطيع مباشرته جماعية، ويشمل ذلك السلطات التنفيذية والتشريعية والقضائية، ويجب التزام النائب بمقتضى عقد النيابة.	45
97	لا شرعية لحاكم إلا باختيار المحكومين، فالشعب هو مصدر الشرعية السياسية توليةً ومحاسبةً وعزلاً، ويجب عقد انتخابات دورية تُمكن الشعب من تحقيق هذه المهمة بوجوهها الثلاثة.	46
98	الانتخاب عقدٌ بين عموم الشعب ومن اختارته غاليته، ويجب عليها حقُّ الطاعة، والنصرة للسلطة المنتخبة، وواجب الجهد والنصح لها، ويمكن تأكيد هذا العقد بحفلات تنصيب، وبإيمان يُؤدِّيها القادة المنتخبون.	47
99	المقصد العام للتشريع هو: صلاح الأمة بصلاح الإنسان المهيم عليه.	48
100	تجب طاعة القوانين الصادرة عن الإرادة الجماعية والسلطة المنتخبة من الشعب، في غير معصية الله، ويجب الدفاع عن إرادة الجماعة ضد الخارجين عليها، المفرقين لصفها.	49
100	تجب طاعة القادة السياسيين المنتخبين من الشعب في غير معصية الله، وضمن بنود الميثاق الدستوري الذي يربطهم بالشعب، وتجب نصرتهم ضدَّ الخارجين عليهم بالقوة، ما داموا ملتزمين ببنود ذلك الميثاق.	50
101	طلب الولاية لمصلحة عامة جائر.	51

102	لا يجوز أن يرشّح الفرد نفسه لتقلّد منصب عامّ، إلا في حالة فراغ سياسي يهدّد وجود الدولة وكيان الجماعة، ويتركّ الترشيح للأحزاب، والهيئات، وعموم الناس.	52
103	يجب الفصل بين السلطات التشريعية والقضائية والتنفيذية، بما يضمن التوازن بينها، ويجب بناء تعددية حزبية وإعلامية ونقابية، تعبّر عن تنوّع المجتمع، وتمنع احتكار الشأن العام.	53
106	يجب تحصين المرجعية الإسلامية دستورياً؛ بأن تكون كلُّ القوانين مُستمدّةً من الوحي الإسلامي، أو غير مناقضة، ويجب تأسيس هيئات رقابية دستورية تضمن التّحصين.	54
107	خيارُ الغالبية من الشّعب، أو ممثليها، معيارٌ شرعيّ في حَسْمِ الخلاف في الشأن العام، كالانتخابات وإصدار القوانين أو غيرها، ويمكن اللجوء في بعض الأمور المهمّة إلى الإجماع والتوافق ما أمكن.	55
108	يجب محاسبة متقلد المنصب العام على أيّ ظلم يقترفه، ولا يحصّنه من ذلك وجوده في المنصب، ويجب عليه منع الناس من التظلم، وإنصاف المظلوم من الظالم.	56
109	كل من يتولى أمراً تتعدى مصلحته إلى المسلمين = فله في بيت المال حقُّ الكفاية.	57
110	تجب المحافظة على الثروة العامّة، وتنميتها، والعدل في جمعها وتوزيعها، حسبما يحقّ للخير العام، والتمييز الواضح بينها وبين المال الخاص، خصوصاً أموال الذين يتقلّدون مناصباً عاماً.	58
111	تجب معاقبة المعتدي على المال العام حاكماً كان أو محكوماً، وسنّ القوانين المجرّمة لإعطاء الرّشوة وأخذها، وتأسيس الهيئات الرقابية الضامنة للشفافية المالية في الشأن العام.	59
112	يجب أن يتّصف متقلّد المنصب العام بالأمانة والنزاهة الأخلاقية، ولا يجوز أن يتقلّد محكوم عليه في قضايا الخيانة والغدر مناصباً عاماً، إلا بعد ردّ المظالم التي اقترفها، وثبوت صلاحه دون أي شك أو ريب.	60
-112 113	يُقَدَّمُ في إمارة الحروب الرجل القويّ الشُّجاع - وإن كان فيه فجور - على الرجل الضعيف العاجز، وإن كان أميناً.	61
113	القوّة في كلّ ولاية بحسبها.	62
113	الولاية لها ركنان: القوة والأمانة.	63
113	الأقوياء أحقُّ بالحكم.	64
113	يُقَدَّمُ في كلّ ولاية من هو أقوم بمصالحها.	65
113	ما يكون أكثر نفعاً فهو الأفضل.	66
113	القوّة في الحُكم بين الناس ترجع إلى: العلم بالعدل الذي دلّ عليه الكتاب والسنة، وإلى:	67

	القدرة على تنفيذ الأحكام.	
113	يجب أن يتَّصف متقلِّد المنصب العام بالخبرة التي تُمكنه من أداء مهمته، بعيداً عن أي محاباة لقريب أو صديق أو غيرهما، ويختلف مضمون الخبرة باختلاف كل منصب ومقتضياته.	68
114	السياسة بالرأي والخبرة، أعظم من السياسة بالشجاعة والقوة، وأنفع.	69
115	يجب أن يكون متقلِّد المنصب مناسباً للمنصب ضمن ظروف الزمان والمكان، ومن معايير المناسبة أن يكون: مقبولاً ممن يتولى أمرهم، ولا يجوز فرضه عليهم، حتى وإن كان كفوفاً للمنصب.	70
115	لا يجوز لمتقلِّد المنصب العام إصدار القرارات إلا بعد مشاورة أهل العلم والخبرة والتجربة، والمتأثرين بنتائج القرار، ويحدّد القانون الصلاحيات، وطرائق المشاورة، ومدى الإلزام بنتيجة المشاورة.	71
117	يجب على كلِّ ناخب أن يختار الأصلاح للمنصب، دون مجاملة أو مقايضة بمصلحة شخصية، وأن يُقدِّم له النصح إن كان من أهله، بالحكمة والحسنى، ويجب على متقلِّد المنصب العام بذل ما في وسعه لخدمة الشعب.	72
118	يجب على من ولي القضاء وغيره من الولايات، أن يكون: قويا من غير عنف، لينا من غير ضعف.	73
119	يجب على متقلد المنصب العام معاملة النَّاس برفق، ورعاية ضعفائهم، وتُمنع عليه معاملتهم بتعسُّف وتجرُّب، وتحميلهم ما يَشُقُّ عليهم؛ من تكاليف مالية، أو أوامر تنفيذية.	74
119	الاحتجاب وقت حوائج الخلائق أعظم آفة لزوال دولة الملوك، وأعظم سبب لخراب المملكة.	75
119	الاحتجاب: هو أرجى الخلال في هدم السُّلطان، وسرعة خراب الدُّول.	76
120	يجب على متقلِّد المنصب العام أن يمنح الشعب إمكانية الوصول إليه بسهولة، مباشرةً أو عبر وسائط، وتمكين الناس من تقديم مظلالمهم ومقترحاتهم إليه بيسر، دون هدرٍ لأوقاتهم أو أموالهم.	77
123	لا يجوز تقييد حرّية الدِّين اعتقاداً وشعائر، ولا الحجر على حرية التفكير أو التعبير، إلا لضرورات الخير العام، وبحكم قضائي نزيه، ويجب عليها توفير أجواء السكينة والإنصاف لتبادل الأفكار والآراء.	78
124	تُحب إقامة كيان جامع يحقق وحدة الإرادة السياسية للأمة الإسلامية، ويمكن من تناصرها وتعاونها، وقد تكون هذه الوحدة اندماجية أو تنسيقية، حسب الحاجات	79

	والظروف.	
132	حِفْظُ النُّفوسِ واجبٌ ما أمكن.	80
138	ولاية الأمور تُؤَابِ ووُكلاءٌ وليسُوا مُلأَكًا.	81
141	تَصْرُفُ الإِمَامِ فِي بَيْتِ المَالِ مَقْيَدٌ بِشَرطِ النَّظَرِ.	82
152	مِصَالِحُ الدُّنْيَا وَمِفاسِدُهَا تُعْرَفُ بِالتَّجَارِبِ والعادات.	83
153	المِصَالِحُ والمِفاسِدُ فِي الحِياةِ الدنِيا إِنما تُفْهَمُ بِمَقْتَضَى ما غَلَبَ.	84
158	لا يَشْرَعُ اللهُ شَيْئاً ضِدَّ الفِطْرةِ.	85
158	مِضادَّةُ السُّنَنِ الرِّيايَةِ حَبالٌ (هالِك).	86
158	مِراعاةُ المِشْتَرَكاتِ الإِنسانِيةِ فِي التَّدابِيرِ السِّياسِيةِ مَقْصودَةٌ شرْعاً.	87
158	الإِسلامُ يِراعِي التَّنوعَ فِي كلِّ شَيْءٍ.	88
158	العَدلُ سَبيلٌ لِتحقيقِ سَنَةِ التَّوَازِنِ والتَّنوعِ والاسْتِقْرارِ.	89
160	عَدلٌ + كُفْرٌ = تَورِثٌ وَنِصرٌ. ظَلْمٌ + إِسلامٌ = انْهْزامٌ. كُفْرٌ + ظَلْمٌ = انْهْزامٌ. عَدلٌ + إِسلامٌ = تَورِثٌ وَنِصرٌ.	90
160	عَدلٌ + كُفْرٌ ← التَّرجيحُ يَكُونُ بِاتِّخادِ الأسبابِ الجالِبَةِ لِلنِصرِ عَدلٌ + إِسلامٌ والِدْفِعةُ لِلهِزِمةِ؛ مادِيةٌ كانَتْ أو مَعنَوِيةٌ !	91
175	لا يَكُونُ الذَّمُّ مِنَ الرِّعيَةِ لِراعِيها إِلا بِإِحدى ثِلاثٍ: كَرِيمٌ قُصِّرَ بِهِ عَن قَدْرِهِ فَاحْتَمَلَ لِذلكِ ضِغْناً، أو لئِيمٌ يُلِغُ بِهِ إِلى ما لا يَسْتَحِقُّ فأورَدَهُ ذلكَ بِطِراً، أو رِجالٌ مُنِعَ حِظَّهُ مِنَ الإِنصافِ فَشَكَا تَفْرِيطاً.	92
176	أَشَدُّ الأَشْياءِ إِضْراراً فِي السِّياسَةِ: الاسْتِبدادُ، والتَّهْوانُ، والعَجَلَةُ.	93
176	الخِراجُ عَمودُ المَلِكِ، وما اسْتَعزَّزَ بِمِثْلِ العَدلِ، وما اسْتَنْزَرَ بِمِثْلِ الظَلْمِ.	94
176	السِّياسَةُ بِالرِّأْيِ والخِبرَةِ = أعْظَمُ مِنَ السِّياسَةِ بِالشَّجاعةِ والقوَّةِ، وَأَنْفَعُ.	95
176	فِسادٌ أَكْثَرُ النِّاسِ فِي الإِمارةِ لِابْتِغاءِ الرِّئاسةِ والمالِ بِهما فَقطُ.	96
176	السِّياسَةُ تَنافِي الانْفِراطِ فِي مِعاَضِدَةِ الأَشْياءِ والأَحْلافِ، ولا يَسْتَقِيمُ مَعَ الانْصِيارِ وَهَمٌّ مَبْطُلونٌ.	97
176	مَنْ لَمْ يَنْظُرْ فِي الشُّؤُنِ العامَّةِ بِفِكرٍ ثاقِبٍ = ضاعَ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ كَثِيرٌ مِنَ المِصالِحِ، وَوَقَعَ فِي شِراكِ الخِداعِ والمِخاتَلَةِ.	98
176	الصِّلحُ أَقْرَبُ وَسيلَةٍ لِسَعادَةِ الأُمَّةِ.	99
176	الحاكِمُ البَصيرُ مِنْ يَتَلَقَّى نِقادَ سِياسَتِهِ وآراءِهِ بِصَدْرٍ رُحْبٍ. وَمِنْطِقُ السِّياسَةِ -الرَّاشِدةُ-	100

	يكمن في المزج بين القوة الناعمة والقوة الصلبة.	
176	حركة النظام السياسي هي: مجموعة التفاعلات بين مطالب الجماهير وقرارات الحكومة.	101
176	يحتاج رجل الدولة إلى وعياء معرفي كبير، وإلى مهارات ممارسة الفعل السياسي.	102
176	رجل الدولة مغامرٌ، وليس مقامراً.	103
176	تعدّد مستويات الخطاب السياسي حسب مستوى المخاطب.	104
176	يمرّ الفعل التغييرى -عادةً- عبر ثلاثة شرائح: شريحة البدء، وشريحة التغيير، وشريحة البناء.	105
177	كلّ دولة تحتاج إلى ثلاثة أمور للتطور: وجود، استقرار، تنمية.	106
	لا سلطان إلا بالرجال، ولا رجال إلا بالمال، ولا مال إلا بعمارة، ولا عمارة إلا بالعمل.	107
177	إقامة الإمام مع القدرة والإمكان = فرض على الأمة، لا يسعهم في ذلك بين الأمة، ولا بين الأمة.	108
181	الحكم على الشيء فرعٌ عن تصوّره.	109
185	الشرعية معصومة، والفقهاء اجتهاد بشريّ، يُؤخذ منه ويُردّ.	110
186	أقوال العلماء يُحتجُّ لها بالأدلة، ولا يحتجُّ بها على الأدلة.	111
191	الإجماع المبني على واقع أو عرف تغيرٌ؛ لا حجة فيه.	112
191	اتفاق المذاهب الأربعة ليس حجةً، ولا إجماعاً، وقد يكون الصواب في غيرها.	113
206	الدين والسياسة يمتزجان، وقد يتمايزان، ولا ينفصلان.	114
207	السياسة من العاديات ومن أمور الدنيا.	115
208	السياسة مجال مفوّض للاجتهاد البشري.	116
210	الأصل في السياسة: الحكيم والمقاصد.	117
210	أحكام الخلافة والقضاء والسياسات، بل أكثر أحكام الفقه، مقصودها: مصالح الدنيا؛ ليتيمّ بها مصالح الدين.	118
210	تصرّفات الرسول السياسية = دنيوية اجتهادية.	119
210	مسائل السياسة من الفروع لا الأصول.	120
211	فرقٌ بين الأحكام الشرعية والسياسة الشرعية.	121
212	المرجعية العليا للشرعية، والسيادة السياسية للأمة.	122
213	يجب التفريق بين التشريع القانوني والتشريع الديني.	123
214	وجوب فهم تطبيق الشريعة بمعناها الشامل المتكامل.	124
220	من حقّ كل مواطن الترشّح لأيّ منصبٍ سياسيٍّ، مادام توفّرت فيه الشروط الدستورية، ولا يُمنع من ذلك لدينه أو مذهبه.	125

222	كلُّ ما لم يُرَدِّه القرآن من الحكايات فهو حقٌّ.	126
224	من حقِّ المرأة الترشُّح لأيِّ منصبٍ سياسيٍّ، وللمشرِّعين (جواز) وضع شروطٍ مصلحية تكون كفيلاً بحسن أداء المسؤولية المنوطة بها.	127
227	لا يُشْتَرَطُ نَسَبٌ أو عِرْقٌ في تولِّي أيِّ منصبٍ سياسيٍّ، والعبرة بالكفاءة النفسية والجدية وحسن الأداء، لا غير.	128
229	بلوغُ درجة الاجتهاد - بمعناه الفقهي -، مطلقاً، أو مقيداً، أو جزئياً = ليس شرطاً لتولِّي أيِّ منصبٍ سياسيٍّ، والواجب حصول: مقدار ثقافي مؤهَّل، يُنصُّ عليه في الدستور.	129
229	لو تعدّرت العدالة في الأئمة قُدِّم أفلهم فسقا.	130
229	يجوز تولية غير الأهل للضرورة، إذا كان أصلح الموجود، ويجب مع ذلك السعي في إصلاح الأحوال، حتى يكمل في الناس ما لا بدَّ منه من أمور الولايات والإمارات ونحوها.	131
230	يُشْتَرَطُ في المترشِّح والمتولِّي للمنصب السياسي أن يكون عدلاً، وليس لو سوابق قضائية تتعلق بالفساد، والعبرة في العدالة ترجع إلى الشَّرع ثم العرف، وما يُنصُّ عليه في الدُّستور.	132
231	الولاية عقدٌ سياسي شرعي.	133
231	الأصل في الولاية الشورى والرضا.	134
231	الأصل في الشورى أن تكون عامَّةً في جمهور المسلمين، وليست خاصةً بطائفة منهم.	135
232	شورة التولية مُلزِمة، وشورة التدبير تتبع الشُّروط الجعلية.	136
232	مفهوم أهل الحلِّ والعقد تمثيلي لا تخصيصي.	137
233	ضرورة التَّمييز بين الانعقاد والاستحقاق في ولاية التَّغلب.	138
234	سبعة من أساليب الحكم مذمومة في الشريعة: الاستبداد، التَّغلب، غضبُ الأمر، التوريث، الأثرة، الملكية الجبرية، الملكُ العَضُوض.	139
234	يُفَقُّ بالعدل لا بالاستيثار، وبرأي الجماعة لا بالاستبداد بالأمر.	140
241	الظالمين غيرُ مؤتمنين على أمر الله، وغيرُ مقتدى بهم، فلا يكونوا أئمة.	141
242	الفسق الذي يجري مجرى العثرة لا يوجب عزل الإمام ولا انزاله.	142
243	يجب على مُتَقَلِّد السُّلطة العامَّة أن يكون كُفأً قوياً، على قدر المسؤولية، فإنَّ عرض له ضَعْفٌ أو تقصيرٌ يُؤثِّر سلباً في رهن الأمة أو مستقبلها، فإما أن يعتدل إما أن يعتزل.	143
244	عوائد الأمم متى اشتملت على مصلحة أو مفسدة ضرورية أو حاجية = حُكِمَ عليها بما يناسبها من وجوب أو تحريم.	144
244	إذا رَفَعَ الشَّعب إلى مُثَلِّيه في البرلمان عزلَ الرئيس، فمن واجبه - حينئذ - تقديم مشروع سحب الثقة منه، فإن صَوَّت عليه البرلمان بالأغلبية فعلى الرئيس الاستجابة للقرار	145

	واعترال المنصب، عن طريق تقديم استقالته العلنية.	
245	مُهَمَّة مؤسسة الجيش دفاعية عن الوطن وحدوده، ويجب أن تبتعد عن التَّدخُل في العملية السياسية، إلا إذا وقع فساد في السلطة، ولم يستطع نواب الأمة كَفَّهم ولا عزَّهم، فلها أن تتدخل في الوقت المناسب؛ تحقيقاً لتطلعات الشعب، والحفاظ على أمن البلاد والعباد.	146
250	يجوز الاحتجاج السلمي من الشَّعب ضدَّ السُّلطة الفاسدة بالمظاهرات والاعتصامات، والعصيان المدني، - هو آخر الوسائل لمقاومة الحُكَّام المفسدين - والأصل فيه الجواز بشروطه، وقد يمتنع سداً للذريعة؛ لما يُتَوَقَّع من ترُّب مفساد أعظم.	147
258	الولاية والمناصب العامة للمصلحة العامة.	148
258	الإمامة وسيلة إلى جلب المصالح النَّاجِزة والمتوقَّعة، وإلى دفع المفاسد النَّاجِزة والمتوقَّعة.	149
258	المقاصد ثابتة والوسائل متغيِّرة.	150
259	الأصل في السياسة النظر إلى الحُكْم والمقاصد.	151
259	الأصل في الأشياء (السياسية) الإباحة.	152
259	ما لا يتم الواجب أو المندوب أو المباح إلا به، فهو: واجب أو مندوب أو مباح.	153
259	مصالح الدنيا إنما تعرف بالتجارب والعادات.	154
260	يجب مراعاة المآلات ونتائج التصرفات.	155
260	يجب مراعاة الوفاء بالشروط الجعلية بين الراعي والرعية.	156
260	يجب الفصل بين السُّلطات الثلاث؛ فصلاً مَرِناً تكاملياً، مع لزوم مراقبة بعضها على بعض.	157
261	وظائف السلطة التشريعية: تقنية، سياسية، ومالية.	158
262	تقنين أحكام الشريعة والفقهاء = ضرورة عصرية، ومطلب شرعي.	159
263	كُلُّ تقنين مخالف لقطعيات الشريعة فهو باطل، ويتردَّد بين الكفر الأكبر والأصغر، بحسب حال المشرِّع.	160
264	يُندرج في تقنين وتطبيق الشريعة، بحسب الإمكان.	161
264	لا تكليف إلا مع الإمكان.	162
265	النائب البرلماني يمثل الأمة جميعاً، وهو وكيل عنها.	163
265	يجب على المجالس النيابية مراقبة ومحاسبة السلطة التنفيذية.	164
266	الترشح للبرلمانات العلمانية جائز للضرورة، وقد يجب.	165
268	يجب دفع الفساد، وتغيير المنكر بالتدرج، بحسب القدرة.	166
268	يُفَرَّق في النظام السياسي غير المشروع بين: الإنشاء والمشاركة، فإن الأنظمة المخالفة	167

	للشريعة لا يجوز إنشاؤها ابتداءً، لكنها إن قامت واستقرت فإنه يشرع المشاركة فيها للمصلحة الراجحة؛ لتكثير العدل الشرعي، وتخفيف الظلم.	
268	من أدى الواجب المقدور عليه فقد اهتدى.	168
268	الأمانة ترجع إلى خشية الله، وترك خشية الناس، وأن لا يشتري بآيات الله ثمنا قليلا.	169
269	الحصانة البرلمانية مكفولة للتوابع، وتقدر بقدرها.	170
271	جميع ممارسات السلطة التنفيذية منوطاً بالمصلحة العامة.	171
271	الوكيل لا يتصرف إلا بما فيه الحظ والمصلحة لموكله.	172
271	يؤى الأصلح فالأصلح في كل ولاية.	173
271	الغرض من نصب الإمام استصلاح الأمة.	174
271	الإمام نائب عن المسلمين، يتصرف لمصالحهم.	175
272	المصلحة العامة كالضرورة الخاصة.	176
272	يجب قسّم المال بين مستحقّيه، وعقوبات المعتدين.	177
277	السلطة التنفيذية مُلزَمة بمقتضيات العقد السياسي والاجتماعي والشروط الجعلية مع الأمة.	178
278	العقد إذا تعذر إمضاؤه يفسخ.	179
278	الشيء إذا عظم قدره شدد فيه، وكثرت شروطه.	180
278	المؤسسات الأمنية يجب أن تكون ساهرة على خدمة الشعب، وحفظ النظام العام، وأن تتقيّد بالقانون في التعامل مع المواطنين، لا بالأوامر الفوقية غير الدستورية، أو التصرفات الشخصية، ويُجرّم الإكراه المعنوي والبدني.	181
280	السلطة التنفيذية وكيلة عن الأمة، ومن حقّ الأمة رقابتها ومحاسبتها، والاحتجاج عليها -عند انحرافها- بالوسائل المشروعة.	182
284	لا يُمكن أن تكون الوظائف والعهدات في مؤسسات الدولة مصدرًا للتراء، ولا وسيلة لخدمة المصالح الخاصة.	183
285	ليس لولاة الأموال أن يقسموها بحسب أهوائهم كما يقسم المالك مملكته، فإنما هم أمناء وتوابع ووكلاء، وليسوا ملاكاً.	184
285	الواجب اتخاذ الإمارة ديناً وقرينةً يتقرب فيها إلى الله تعالى، وإنما فسد فيه حال أكثر الناس لابتغاء الرئاسة أو المال بما فقط.	185
287	تَعَوّل السُلطة التنفيذية واستبدادها = مُؤذِنٌ بخراب البلاد، وفساد العباد، وكثرة الفساد.	186
-287 288	حيث يسود الحكم المطلق تُنتَقَضُ الإنسانية من أطرافها، بل من صميمها.	187

288	عندما تفسد الدولة بالاستبداد = تفسد الأمة، ويصير الرياء هو العملة السائدة.	188
289	كلُّ من يتولَّى أمراً تتعدَّى مصلحته إلى المسلمين فله في بيت المال حقُّ الكفاية.	189
292	تحديد مُدَّة تولِّي رئاسة الجمهورية جاز؛ للمصلحة، وقد يجب، بحسب الشروط الجعلية، المنصوص عليها في الدستور.	190
292-	لا بأس بتقييد الولاية سنة أو سنتين، أو ثلاث، أو أربع، أو غير ذلك؛ لأنها ليست عقدَ	191
293	إيجار، ويكون - التقييد - بحسب ما تقتضيه المصلحة.	
295	من تولَّى القضاء وهو كُفءٌ له أُجر، ومن عجز عنه فولَّيه أثم، ويُعزل بتقصيره أو فساده.	192
297	الأصل أن من عيَّنه الإمام ألا يُعزل بدون مُوجب.	193
297	استقلال القضاة حقٌّ لهم، وواجب عليهم، ولا يجمع استقلالهم إرشادهم من الحاكم.	194
297	من ولي القضاء لا بد أن يكون مُستخفاً بالأئمة، غير هَيُوب.	195
297	التدخل في شؤون القاضي لا يجوز.	196
297	القضاء دين يحاسب عليه القاضي.	197
298	تدخل ولي الأمر في عمل القاضي معصية.	198
298	كلُّ من ابتغى في التكاليف ما لم تُشرع له فعمله باطل.	199
298	يُمنع الفعل متى ثبت أن المقصود به محض إضرارٍ بالغير.	200
299	القاضي أمره على السلامة، وله الحصانة ما استقام.	201
300	كلُّ من لا تجوز شهادته، فإنه لا يجوز قضاؤه .	202
300	يوسَّع على القضاة في الرِّزق؛ ليكون لهم قوَّة، وعليهم حجة.	203
302	تجارة القضاة لهم مُفسدة، وللرعية مهلكة.	204
303	ما أهدي إلى القاضي لمنعيه ومنصبه = فهو رشوة وسحت، ويُردُّ إلى الخزينة العمومية.	205
304	الهدية ذريعة الرشوة، وعلمة الظلمة.	206
304	ما يُعطى لإبطال حق، أو لإحقاق باطل = فهو رشوة.	207
305	لقاضي المظالم أن يرُدَّ ما أخذه - عسفاً - الحكام والولاة، ويُنفد ما عجز عنه الحسبة والقضاة.	208
309	أن يُخطئ القاضي في العفو = خيرٌ من أن يخطئ في العقوبة.	209
310	خطأ القاضي في بيت المال.	210
310	من لم يجني يطالب بجناية من جنى، ولا يؤخذ أحدٌ بجريمة أحد.	211
311	يجب الإسراع في حسم الدعاوى قدر الإمكان، والتماطل في ذلك - بلا سبب معتبر - ظلمٌ، وهو من أسباب العزل.	212
312	القاضي بتأخير الحكم = يأثم، ويعزَّر، ويُعزل... ولا يجوز له تأخير الحكم بعد وجود	213

	شرائطه، إلا في ثلاث: الربية، ولرجاء صلح، وإذا استمهل المدعي.	
313	مراجعة القاضي الحق خير من التماذي في الباطل.	214
314	هل المعول في القضاء على الشريعة الثابتة في الحكم، أم على الحاكم بما؟	215
318	يراعى في توظيف عمال الإدارة الأكفاء الأقوياء، ولا يولّى الضعيف، ولو كان من الصالحين.	216
320	يجب أن يتّصف رجل الإدارة بصفات: الشعور بالمسؤولية، الصدق، الأمانة، العدل، اللين، الحلم، الحزم.	217
322	من ظهر منه في منصبه الإداري فساد أو ضعف، أو كثر شاكوه = يجب أن يُعزل.	218
323	العقوبات تتغلّظ بتغلّظ الجرائم.	219
324	استغلال المنصب الإداري للمآرب الشخصية = منكر.	220
324	ليس للحاكم أو الموظف من المال العام إلا أجره عمله.	221
326	المال العام حق للأمة جميعاً، ولا يصرف إلا في مصلحتها.	222
326	كلُّ فعل مؤذون فيه يصبح غير مؤذون فيه إذا آل إلى مفسدة غالبية.	223
328	تصلح الإدارة ب: الرقابة، والمحاسبة، والمكافأة.	224
330	لا رشد إداري دون: تخطيط، وتنظيم، وحسن تنفيذ.	225
332	التيسير على الناس في الخدمات، وتبسيط الإجراءات = مقصود وواجب شرعاً.	226
333	لتحقيق إدارة متطورة لا بُدَّ من توفّر شيئين: إنسان مسؤول، وتكنولوجيا متطورة.	227
335	يجب أن يكون في كل إدارة مكتب للتظلم.	228
336	الظلم يحزم تقريره.	229
336	رفع الظلم واجب لمن قدر عليه.	230
336	يجب تقليل الظلم عند العجز عن إزالته بالكلية.	231
336	التقرير على المعصية معصية.	232
338	الملكية الفردية حقّ مكفول للأشخاص، بضوابط الشريعة.	233
340	العمل والكسب فرض كفاية على الأمة، وقد يتعين على بعض أفرادها.	234
342	الاستثمار الفردي والجماعي = حام للمال ومُنمّ له.	235
344	استثمار أموال الزكاة جائز للمصلحة، بشرط النَّظر.	236
345	الأصل في الملكية العامة أنها حقّ للأمة كلها، ولولي الأمر خصصتها بما يُحقّق المصلحة العامة.	237
348	وجود السلطة الشرعية شرط في الخصخصة.	238
348	المنافسة التجارية جائزة، بشرط عدم الإضرار.	239

351	الاحتكار في كل ما يتضرر به الناس مُحَرَّم، وللدولة الحق في العقوبة المالية والجزائية للمحتكرين.	240
355	تراعى مصلحة المستهلك قبل كثرة الإنتاج والأرباح.	241
360	نمو المجتمع المدني مؤدَّن بسدِّ الخلل الحاصل على مستوى السلطة.	242
362	نظام الوقف أهمُّ مصدر لسلطة الجماعة في خدمة الأمة.	243
364	تكوين الجمعيات الخيرية التطوعية = واجب كفائي.	244
366	تأسيس الأحزاب السياسية جائز - بشروط - وقد يجب، أو يحرم، بحسب القصد والوصف.	245
369	الانتماء إلى الأحزاب العلمانية مُحَرَّم، ويجوز عند الضرورة، ولكن تقدر بقدرها.	246
372	الدفاع عن حقوق الناس، بالوسائل والطرق المشروعة = واجب كفائي، وقد يتعيَّن على البعض.	247
374	الصحافة الراشدة تكون: حرَّة، فاعلة، ونزيهة، ملتزمة بميثاق أخلاقيات المهنة.	248
377	وظيفة دُور العبادة = دينية واجتماعية، ويجب أن تبتعد عن التراسُّق السياسي، أو التخندق الحزبي.	249

*المصادر والمراجع

- القرآن الكريم: برواية حفص عن عاصم.

التفسير

1. الألوسي، شهاب الدين، محمود بن عبد الله الحسني: روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، تحقيق: على عبد الباري عطية، ط: 01، 1415هـ.
2. البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود: معالم التنزيل في تفسير القرآن، تحقيق: محمد عبد الله النمر ورفاقه، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط: 04، 1417هـ-1997م.
3. ابن جزري، محمد بن أحمد الغرناطي: التسهيل لعلوم التنزيل، شركة دار الأرقم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، د.ط. د.ت.
4. الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر، فخر الدين: مفاتيح الغيب، -التفسير الكبير-، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط: 03، 1420هـ.
5. الزمخشري، أبو القاسم، جار الله: الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط: 03، 1407هـ.
6. السعدي، عبد الرحمن بن ناصر: تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، تحقيق: عبد الرحمن بن مَعْلَأ اللويح، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، ط: 01، 1424هـ-2003م.
7. السمعاني، أبو المظفر، منصور بن محمد المروزي، تفسير القرآن، دار الوطن، الرياض، السعودية، ط: 01، 1418هـ-1997م.
8. سيد قطب: في ظلال القرآن، دار الأصول العلمية، إسطنبول، تركيا، 1440هـ-2019م.
9. الشنقيطي، محمد الأمين بن مختار الحكيم: أضواء البيان في تفسير القرآن بالقرآن، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، مكة المكرمة، المملكة العربية السعودية، ط: 03، 1433هـ.

10. الشوكاني، محمد بن علي: فتح القدير، دار ابن كثير ودار الكلم الطيب، دمشق، ط: 01، 1414هـ.
11. الطبري، أبو جعفر، محمد بن جرير: جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط: 01، 1420هـ-2000م.
12. طنطاوي: التفسير الوسيط للقرآن الكريم، دار الأصول العلمية، إسطنبول، تركيا، 1440هـ-2019م.
13. الطيار، مساعد بن سليمان (ورفاقه): موسوعة التفسير بالمأثور، مركز الدراسات والمعلومات القرآنية بمعهد الشاطبي، المملكة العربية السعودية، ودار ابن حزم، بيروت، لبنان، ط: 01، 1439هـ-2017م.
14. عاشور، محمد الطاهر: التحريم والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، د.ط، 1987م. ابن
15. ابن العربي، القاضي محمد بن عبد الله المعافري: أحكام القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط: 03، 1424هـ-2003م.
16. ابن عطية، أبو محمد عبد الحق بن غالب، الأندلسي: المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، ط: 01، 1422هـ.
17. القاسمي، محمد جمال الدين: محاسن التأويل، تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط: 01، 1418هـ.
18. القرطبي، أبو عبد الله، محمد بن أحمد بن أبي بكر: الجامع لأحكام القرآن، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت، لبنان، تحقيق: الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي ورفاقه، ط: 01، 1434هـ-2013م.
19. ابن كثير عماد الدين أبي الفداء إسماعيل: تفسير القرآن العظيم، دار الإمام مالك، الجزائر، ط: 01، 1427هـ-2006م.
20. محمد رشيد رضا، ابن علي القلموني: تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، د.ط، 1990م.

21. النابلسي، محمد راتب: تفسير النابلسي، مؤسسة الفرسان للنشر والتوزيع، عمّان، الأردن، ط: 01، 1438هـ-2017م.

الحديث وعلومه

22. أحمد بن حنبل، أبو عبد الله: مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: شعيب الأرنؤوط ورفاقه، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت، لبنان، ط: 03، 1436هـ-2015م.

23. البخاري: الأدب المفرد، تحقيق: سمير بن أميرة الزهيري، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، السعودية، ط: 01، 1419هـ-1998م.

24. البخاري، أبو عبد الله، محمد بن إسماعيل: الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه، تحقيق: عز الدين ضلي ورفاقه، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت، لبنان، الطبعة الجديدة، 1433هـ-2012م.

25. البزار، أبو بكر، عمرو بن عبد الخالق العتكي: المسند (البحر الزخار)، تحقيق: محفوظ الرحمن زين الله وعادل بن سعد، دار مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، السعودية، ط: 01، 1988هـ-2009م.

26. البيهقي، أبو بكر، أحمد بن الحسين بن علي الخرساني: السنن الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط: 03، 1424هـ-2003م.

27. البيهقي، أحمد بن الحسين: شعب الإيمان، تحقيق: الدكتور عبد العلي وعبد الحميد حامد، مكتبة الرشد والتوزيع، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط: 01، 1423هـ-2003م.

28. الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى، سؤرة: الجامع المختصر من السنن عن رسول الله ﷺ ومعرفة الصحيح والمعلول وما عليه العمل، تحقيق: عز الدين ضلي ورفاقه، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت، لبنان، ط: 01، 1432هـ-2011م.

29. الحاكم: أبو عبد الله، محمد بن عبد الله النسابوري: المستدرک، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط: 01، 1411هـ-1990م.

30. ابن حبان، محمد بن أحمد، أبو حاتم البستي: الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان (بترتيب علاء الدين بن بلبان الفارسي)، تحقيق شعيب الرنؤوط، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت، لبنان، ط: 02، 1414هـ-1993م.
31. ابن خزيمة، أبو بكر محمد بن إسحاق النيسابوري: صحيح ابن خزيمة، تحقيق: د. محمد مصطفى الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط: 01، 1400هـ-1980م.
32. الدارمي، أبو محمد عبد الله بن بهرام: المسند الرابع، (سنن الدارمي)، تحقيق: عماد الطيَّار وعز الدين ضلي، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت، لبنان، ط: 01، 1438هـ-2017م.
33. أبو داود، سليمان بن الأشعث الأزدي السجستاني: سنن أبي داود، تحقيق ياسر حسن ورفاقه، مؤسسة الرسالة ناشرون ورفاقه، بيروت، لبنان، ط: 01، 1434هـ-2013م.
34. الطبراني: أبو القاسم سليمان بن أحمد اللخمي: المعجم الكبير، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، مصر، ط: 03، 1415هـ-1994م.
35. الطبراني: أبو القاسم، سليمان بن أحمد: المعجم الكبير، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، مصر، ط: 02، 1415هـ-1994م.
36. الطبراني: المعجم الأوسط، تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمد وعبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، دار الحرمين، القاهرة مصر، د.ط. س.ن.
37. الطبراني: المعجم الأوسط، تحقيق: طارق عوض الله بن محمد، وعبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، دار الحرمين، القاهرة، مصر، 1415هـ-1995م.
38. ابن أبي عاصم، عمرو الضحال الشيباني: كتاب السنَّة، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط: 01، 1400هـ.
39. عبد الرزاق، أبو بكر بن همام الصنعائي: المصنَّف، تحقيق: أ.د سعد بن ناصر الشثري، دار الكنوز إشبيليا للنشر والتوزيع، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط: 01، 1436هـ-2015م.
40. ماجه، محمد بن يزيد، أبو عبد الله، القزويني: سنن ابن ماجه، تحقيق: عماد الطيَّار ورفاقه، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت، لبنان، ط: 01، 1430هـ-2009م. ابن

41. مالك بن أنس: **الموطأ**، رواية يحيى بن يحيى الليثي، وأبي مصعب الزهري المدني، ومحمد بن الحسن الشيباني، تحقيق: كلال حسن علي، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت، لبنان، ط: 01، 1432هـ-2011م.
42. مسلم، أبو الحسين بن الحجاج القشيري، النيسابوري: **المسند الصحيح المختصر من الأن** **بنقل العدل عن رسول الله ﷺ**، تحقيق: ياسر حسن ورفاقه، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1433هـ-2012م.
43. النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب: **السنن الكبرى**، تحقيق: حسن عبد المنعم شليبي، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت، لبنان، ط: 01، 1421هـ-2001م.
44. النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب: **المُجتبي (السنن الصغرى)**، تحقيق: ياسر حسن ورفاقه، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت، لبنان، ط: 01، 1433هـ-2012م.
45. ابن وهب، أبو محمد، عبد الله، القرشي: **الجامع**، تحقيق: الدكتور رفعت فوزي عبد المطلب والدكتور علي عبد الباسط مزيد، دار الوفاء، المنصورة، مصر، ط: 01، 1425هـ-2005م.

كتب التخرّيج والعلل

46. الألباني: **سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيء في الأمة**، دار المعارف، الرياض، السعودية، ط: 01، 1412هـ-1992م.
47. الألباني، أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين: **إرواء الغليل في تخرّيج أحاديث منار السبيل**، المكتب الإسلامي، بيروت لبنان، ط: 02، 1405هـ-1985م.
48. الألباني، أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين: **سلسلة الأحاديث الصحيحة وشرح من فقهاها وفوائدها**، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، السعودية، ط: 01، 1415هـ-1995م.
49. الألباني، أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين: **صحيح الجامع الصغير وزيادته**، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط: 03، 1408هـ-1988م.
50. البخاري، أبو عبد الله، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة: **التاريخ الكبير**، طبعة: دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، تحت المراقبة: محمد عبد المعيد خان، د.م.ن.

51. تخريج الأحاديث والآثار في تفسير الكشاف للزمخشري، دار ابن خزيمة، الرياض، السعودية، ط: 01، 1414هـ.
52. ابن الجوزي، جمال الدين عبد الرحمن بن علي: **الموضوعات**، تحقيق: عبد الرحمن محمد عثمان، المكتبة السلفية بالمدينة المنورة، السعودية، ط: 01، 1386هـ-1966م.
53. ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي بن محمد: **الضعفاء والمتروكون**، تحقيق: عبد الله القاضي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط: 01، 1406هـ.
54. ابن أبي حاتم، الرّازي: **العلل**، تحقيق: عبد الرحمن بن يحيى المعلمي، اليماني، دار إحياء التراث العربي، بيروت لبنان، ط: 01، مصوراً عن الطبعة الهندية، 1952هـ-1953.
55. ابن حبان: **المجروحون من المحدثين**، تحقيق: حمدي عبد المجيد السلفس، دار الصمعي للنشر والتوزيع، الرياض، السعودية، ط: 01، 1420هـ-2000م.
56. ابن حجر: **تهذيب التهذيب**، طبعة: دائرة المعارف النظامية -الهند-، ط: 01، 1326هـ.
57. ابن حجر: **فتح الباري**، شرح صحيح البخاري، الرسالة العلمية، دمشق، سوريا، ت: شعيب الأرنؤوط، ورفاقه، ط: 05، 1441هـ-2020م.
58. ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد العسقلاني: **التلخيص الجبير في تخريج أحاديث الرفاعي الكبير**، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط: 01، 1419هـ-1989م.
59. ابن حجر، أبو الفضل، أحمد بن علي، العسقلاني: **تعجيل المنفعة بزوائد رجال الأمة الأربعة**، تحقيق: إكرام الله إمداد الحق، دار البشائر، بيروت، لبنان، ط: 01، 1996م.
60. الدار قطني، أبو الحسن، علي بن عمر: **الأفراد**، تحقيق، جابر بن عبد الله السريع، ط: الأولى، 2012م، د.د.ن.
61. الذهبي: **ميزان الاعتدال في نقد الرجال**، تحقيق: محمد رضوان عرسوسي ورفاقه، مؤسسة الرسالة العالمية، دمشق، ط: 01، 1430هـ-2009م.
62. الذهبي، شمس الدين، أبو عبد الله، محمد بن أحمد: **المغني في الضعفاء**، تحقيق: نور الدين العتر، دار إحياء التراث، قطر، ط: 05، د.ت.

63. الذهبي، شمس الدين، أبو عبد الله، محمد بن أحمد: سيد أعلام النبلاء، تحقيق: شعيب الأرنؤوط ورفاقه، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، 1405هـ-1985م.
64. ابن رزيق، ناصر الدين، محمد بن عبد الرحمن، الدمشقي: من تكلم فيه الدارقطني في كتلب السنن من الضعفاء، تحقيق: أبو عبد الله الحسين بن عكاشة، طبعة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، ط: 01، 1428هـ-2007م.
65. الزُّركلي، خير الدين بن محمود، الدمشقي: الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط: 15، 2002م.
66. الزيلعي، جمال الدين أبو محمد: نصب الراية لأحاديث الهداية، تحقيق: محمد عرامة، مؤسسة الريان للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط: 01، 1418هـ-1997م.
67. السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر: الدرر المنتشرة في الأحاديث المشتهرة، الدكتور محمد بن لطفي الصباغ، عمادة شؤون المكتبات - جامعة الملك سعود-، الرياض، السعودية، د.ت.
68. السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن، بن أبي بكر: الدرر المنتشرة في الأحاديث المشتهرة، تحقيق: محمد بن لطفي الصباغ، عمادة شؤون المكتبات - جامعة الملك سعود-، الرياض، السعودية، د.ط. س.ن.
69. الشوكاني، محمد بن علي: الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة، تحقيق: عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، د.ت.
70. الشوكاني، محمد بن علي: الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة، تحقيق: عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، د.ط.س.ن.
71. العجلي، أبو الحسن أحمد بن عبد الله، الكوفي: معرفة الثقات من رجال اهل العلم ومن الضعفاء وذكر مذاهبهم وأخبارهم، تحقيق: عبد العليم عبد العظيم البستوري، مكتبة الدار، المدينة المنورة، السعودية، ط: 01، 1405هـ.
72. العُقَيْلي، أبو جعفر، محمد بن عمرو بن موسى: الضعفاء، تحقيق: مازن السرساوي، دار ابن عباس، مصر، ط: الثانية، 2008م.

73. ابن القيم: تهذيب سنن أبي داود وإيضاح علله ومشكلاته، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، ت: نبيل نصّار السّندي، ط: 02، 1440هـ-2019م.
74. محمد بشار عوّاد معروف، وشعيب الأرنؤوط: تحرير تقريب التهذيب، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط: 01، 1417هـ-1997م.
75. المزي، أبو الحجاج، يوسف بن عبد الرحمن: تهذيب كمال في أسماء الرجال، تحقيق: بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، ط: 01، 1400هـ-1980م.
76. ابن الملقن، سراج الدين أبو حفص: المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير، تحقيق: مصطفى أبو الغيط ورفاقه، دار الهجرة للنشر والتوزيع، الرياض، السعودية، ط: 01، 1425هـ-2004م.
77. النووي: منهاج المحدثين وسبيل طالبه المحققين في شرح صحيح أبي الحسين مسلم بن الحجاج القشيري، دار المنهاج القويم، دمشق، سوريا، ت: مازن محمد السّرساوي، ط: 01، 1441هـ-2020م.

التاريخ والسير والتراجم والطبقات

78. ابن الأثير، أبو الحسن، علي بن أبي الكرم، الجزري: الكامل في التاريخ، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب الري، بيروت، لبنان، ط: 01، 1417هـ-1997م.
79. البغدادي، أبو بكر، أحمد بن علي: تاريخ بغداد، تحقيق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط: 01، 1422هـ-2002م.
80. ابن الجوزي، أبو الفدج جمال الدين، عبد الرحمن بن علي: المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، ومصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، ط: 01، 1412هـ-1992م.
81. ابن حجر: الإصابة في تمييز الصحابة، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلى معوض، دار الكتب العلمية، ط: 01، 1415هـ.
82. ابن حجر: تقريب التهذيب، تحقيق: أبو الأشبال، صغير أحمد شاغف، الباكستاني، دار العاصمة، الرياض، السعودية، ط: 02، 1423هـ.

83. ابن خلدون، عبد الرحمن، بن محمد بن محمد، الإشبيلي: تاريخ ابن خلدون (ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر، ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر)، تحقيق: خليل شحادة، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط: 02، 1408هـ-1988م.
84. ابن خلكان، أبو العباس، شمس الدين احمد بن محمد، الإربلي: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، لبنان، 1994م.
85. السَّرْجاني، رَاغِبٌ: الموسوعة السيرة في التاريخ الإسلامي، مؤسسة اقرأ، القاهرة، مصر، ط: 30، بيروت، لبنان، 1994م.
86. ابن سعد، أبو عبد الله، محمد بن سعد، البغدادي: الطبقات الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط: 01، 1410هـ-1990م.
87. الطبري، أبو جعفر، محمد بن جرير: تاريخ الرسل والملوك (تاريخ الطبري)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار التراث، بيروت، لبنان، ط: 02، 1387هـ.
88. ابن عبد الحكم، أبو القاسم، عبد الرحمن بن عبد الله: فتوح مصر وأخبارها، تحقيق: محمد الحجيري، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط: 01، 1416هـ-1996م.
89. ابن العربي، أبو بكر، محمد بن عبد الله، الإشبيلي: العواصم من القواصم، تحقيق: محب الدين الخطيب، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط: 02، 1407هـ-1987م.
90. ابن عساکر، علي بن الحسن، أبو القاسم، الدمشقي: تاريخ دمشق، تحقيق: عمرو بن غرامة العمروي، دار السكر، دمشق، سوريا، 1415هـ-1995م، د.ط.
91. ابن العماد، أبو الفلاح، عبد الحي بن أحمد، الحنبلي: شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تحقيق: عبد القادر الأرناؤوط، ومحمد الرناؤوط، دار ابن كثير، 1406هـ-1986م.
92. العُمري، أكرم ضياء: السيرة النبوية الصحيحة، مكتبة العبيكان، الرياض، السعودية، ط: 07، 1434هـ-2013م.
93. ابن كثير، عماد الدين، أبي الفداء، لإسماعيل، الدمشقي: البداية والنهاية، عناية: محمود بن الجميل، دار الإمام مالك، الجزائر، ط: 02، 1430هـ-2009م.

94. محمد، حميد عبد الله: **مجموع الوثائق السياسية النبوية والخلافة الراشدة**، دار النفائس، عمان الأردن، ط: 06، 1407هـ-1987م.
95. المقرئزي، أبو العباس، أحمد بن علي عبد القادر، الحسيني: **المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار**، دار التب العلمية، بيروت، لبنان، ط: 01، 1418هـ.
96. مهدي، رزق الله أحمد: **السيرة النبوية في ضوء المصادر الأصلية**، مكتبة الرشد ناشرون، السعودية، ط: 1433هـ-2012م.
97. نعيم أبو ، أحمد بن عبد الله، الأصفهاني: **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، مكتبة السعادة، مصر، 1394هـ-1974م، د.ت.
98. ابن هشام، أبو محمد، جمال الدين عبد الملك، المعافري: **السيرة النبوية**، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، دار الجليل، بيروت، لبنان، 1411هـ.
99. يوسف بن تَفْرِي الحنفي، أبو المحاسن: **النجوم الزاهدة في ملوك مصر والقاهرة**، دار الكتاب، مصر، د.ب.ن.

اللُّغة والمعاجم والغريب والأدب

100. إبراهيم مصطفى ورفاقه: **المعجم الوسيط**، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، مصر، ط: 04، 2004م.
101. ابن الأثير، مُجَدِّ الدين، أبو السعداءت، محمد بن محمد الجزري: **النهاية في غريب الحديث والأثر**، تحقيق: طاهر أحمد ومحمود محمد الطناحي، المكتبة العلمية، بيروت، لبنان، 1399هـ-1979م، د.ط.
102. أحمد مختار عبد الحميد عمر: **معجم اللغة العربية المعاصرة**، دار عالم الكتب، بيروت، لبنان، ط: 01، 1429هـ-2008م.
103. جبران مسعود، الرائد: **معجم لغوي عصري**، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط: 07، 1992م.

104. الجرجاني، علي بن محمد، الشريف: **التعريفات**، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط: 01، 1403هـ-1983م.
105. الجوهرى: **الصّحاح**، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط: 04، 1433هـ-2012م.
106. الخليل، أبو عبد الرحمن بن أحمد، البصري، الفراهيدي: **العين**، تحقيق: مهدي المخزومي وإبراهيم السامري، مكتبة الهلال، د.ب.ن.
107. ابن عبد ربه، أبو عمر، أحمد بن محمد، الأندلسي: **العقد الفريد**، تحقيق: أحمد أمين ورفاقه، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، د.ط.ت.ن.
108. ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكريا: **مقاييس اللغة**، تحقيق: أنس محمد الشامي، دار الحديث، القاهرة، مصر، ط: 01، 1429هـ-2008م.
109. الفيروز أبادي، مجد الدين، أبو طاهر، محمد بن يعقوب: **القاموس المحيط**، تحقيق: محمد نعيم عرقسوسي ورفاقه، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط: 08، 1426هـ-2005م.
110. قتيبة، أبو محمد، عبد الله بن قتيبة، الدينوري: **عيون الأخبار**، تحقيق: منذر سعيد أبو شعر، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط: 01، 1429هـ-2008م. ابن
111. الكفوي، أبو البقاء، ابن موسى الحسيني، القُرَيْمِي: **الكليات**، تحقيق: عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط: 02، 1432هـ-2000م.
112. الماوردي، أبو الحسن، علي بن محمد، البغدادي: **أدب الدنيا والدين**، دار مكتبة الحياة، 1986م، د.ط/د.ت.
113. محمد رُوّاس قلعجي وحامد صادق قنبي: **معجم لغة الفقهاء**، دار النفائس الطابعة والنشر والتوزيع، ط: 02، 1408هـ-1988م.
114. محمود عبد الرحمن عبد المنعم: **معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية**، دار الفضيلة، القاهرة، مصر، د.ط.ت.
115. ابن منظور، أبو الفضل، جمال الدين، محمد مكرم الأنصاري: **لسان العرب**، دار صادر، بيروت، لبنان، ط: 03، 1414هـ، د.ت.

أصول فقه

116. الأصفهاني، شمس الدين، أبو الثناء، محمود بن عبد الرحمن: دار المدني، السعودية، ط: 01، 1406هـ - 1986م.
117. الأمري، سيف الدين، أبو الحسن، علي بن أبي علي: الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط: 02، 1402هـ.
118. البخاري، علاء الدين الحنفي: كشف الأسرار، شرح أصول البزدوي، دار الكتاب الإسلامي، د.ب.ن.
119. الجريع، عبد الله بن يوسف: تيسير علم أصول الفقه، مؤسسة الريان، للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط: 06، 1431هـ - 2010م.
120. ابن حزم، أبو محمد بن أحمد، الظاهري، الأندلسي: مراتب الإجماع، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط: 01، 1419هـ - 1998م. د.ت.
121. ابن الحزم، أبو محمد، علي بن أحمد، الندلسي، الظاهري: الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار الآفاق الجديدة، بيروت، لبنان، ط: 02، 1403هـ - 1983م.
122. الزحيلي، وهبة: أصول الفقه الإسلامي، دار الفكر، دمشق، ط: 20، 1434هـ - 2013م.
123. الزركشي، أبو عبد الله، بدر الدين، محمد بن عبد الله: البحر المحيط في أصول الفقه، دار الكتبي، ط: 01، 1414هـ - 1994م، د.ت.
124. الزركشي، أبو عبد الله، بدر الدين، محمد بن عبد الله: تشنيف المسامع بجمع الجوامع، تحقيق: سيد عبد العزيز وعبد الله ربيع، مكتبة قرطبة للبحث العلمي وإحياء التراث، ط: 01، 1418هـ - 1998م.
125. زيدان، عبد الكريم الوجيز في أصول الفقه، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت، لبنان، ط: 01، 1430هـ - 2009م.

126. الشُّبكي، تقي الدين، أبو الحسن، علي بن عبد الكافي، الدمشقي: **الإبهاج في شرح المنهاج**، تحقيق: أحمد جمال الزمزمي ونور الدين عبد الجبار صغيري، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، دبي، ط: 01، 1424هـ-2004م.
127. السنوسي، عبد الرحمن، بن معمر: **الاجتهاد بالرأي في عصر الخلافة الراشدة**، طبعة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية الكويتية، ط: 01، 1432هـ-2011م.
128. الشافعي، محمد بن إدريس: **الرسالة**، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مكتبة دار التراث، القاهرة مصر، ط: 03، 1426هـ-2005م.
129. شكري، مراد: **تحقيق الوصول إلى علم الأصول**، دار الحسن للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط: 01، 1991م.
130. شلبي، محمد مصطفى: **تعليل الأحكام**، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط: 01، 1438هـ-2017م.
131. الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد المختار: **مذكرة أصول الفقه على روضة الناظر**، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، مكة المكرمة، السعودية، ط: 03، 1433هـ.
132. الشنقيطي، محمد الأمين، بن محمد المختار: **نثر الورود على مراقي السعود**، تحقيق: محمد ولد سيدي ولد الحبيب الشنقيطي، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، ط: 03، 1423هـ-2002م.
133. الشوكاني، محمد بن علي بن محمد، اليميني: **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**، تحقيق: أحمد عزو عناية، دار الكتاب العربي، ط: 01، 1419هـ-1999م.
134. الطوفي، نجم الدين أبو الربيع، سليمان بن عبد القوي: **شرح مختصر الروضة**، تحقيق: عبد المحسن التركي، مؤسسة الريالة ط: 01، 1407هـ-1987م.
135. الغزالي، أبو حامد، محمد بن محمد الطوسي: **المستصفى من علم الأصول**، تحقيق: محمد سليمان شقر، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط: 01، 1433هـ-2012م.
136. الغزالي، أبو حامد، محمد بن محمد الطوسيك المنحول من تعليقات الأصول، تحقيق: محمد حسن هيتو، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، ط: 03، 1419هـ-1998م.

137. قدامة، أبو محمد، موفق الدين، عبد الله بن محمد، الحنبلي: روضة الناظر وجنة المناظر، مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط: 02، 1423هـ-2002م. ابن
138. القرافي، شهاب الدين، أحمد بن إدريس: نفائس الأصول في شرح المحصول، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، مكتبة مصطفى الباز، القاهرة، ط: 01، 1416هـ-1995م.
139. القرضاوي: الفتاوى الشاذة، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط: 02، 2010م.
140. القرضاوي، يوسف: الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، دار القلم، الكويت، ط: 01، 1417هـ-1996م.
141. ابن القيم، الجوزية، أبو عبد الله، محمد بن أبي بكر: أعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، السعودية، ط: 01، 1423هـ.

مقاصد الشريعة

142. ابن بيه، عبد الله: مشاهد من المقاصد، دار وجوه للنشر والتوزيع، السعودية، ط: 02، 1433هـ-2012م.
143. الدكالي، محمد الحبيب: المجتمع المدني ومقاصد الشريعة، دار الكلة للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط: 01، 1440هـ-2019م.
144. الريسوني، أحمد: نظرية التقريب والتغليب، دار الكلمة للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط: 04، 2014م.
145. السنوسي، عبد الرحمن بن معمر: اعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرفات، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، السعودية، ط: 01، 1424هـ.
146. الشاطبي، أبو إسحاق: إبراهيم بن موسى، اللخمي، الغرناطي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة، مشهور آل سلمان، دار عفان، الأردن، ط: 01، 1417هـ-1997م.

147. ابن عاشور، محمد الطاهر: أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس، مع دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، مصر، ط: 03، 1431هـ-2010م.
148. ابن عاشور، محمد الطاهر: مقاصد الشريعة، تحقيق ودراسة: محمد الطاهر الميساوي، دار النفاس للنشر والتوزيع، الأردن، ط: 03، 1432هـ-2011م.
149. العز بن عبد السلام: الفوائد في اختصار المقاصد، تحقيق: إياد خالد الطباع، دار الفكر المعاصر، دمشق، سوريا، ط: 01، 1416هـ.
150. العز بن عبد السلام: قواعد الأحكام في مصالح الأنام، تحقيق: نزيه كمال حماد وعثمان جمعة ضميرية، دار القلم، دمشق، ط: 01، 1421هـ-2000م.
151. الكيلاني، عبد الرحمن إبراهيم: قواعد المقاصد عند الإمام الشافعي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، عمان، الأردن، ودار الفكر، دمشق، سوريا، ط: 01، 1421هـ-2000م.
152. نعمان جعيم: المحرر في مقاصد التشريع الإسلامي، دار النقاش، الأردن، ط: 01، 1440هـ-2019م.

القواعد الفقهية

153. أحمد الريسوني ومحمد الروكي، ورفاقهم: معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية، مؤسسة زايد بن سلطان آل النهيان للأعمال الخيرية والإنسانية، ومجمع الفقه الإسلامي -الدولي- ط: 01، 1434هـ-2013م.
154. آل البورنوي، أبو الحارث، محمد صدقي بن أحمد بن محمد: موسوعة القواعد الفقهية، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط: 01، 1424هـ-2003م.
155. الحموي، أبو العباس، أحمد بن محمد مكّي، الحنفي: غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية، ط: 01، 1405هـ-1985م، د.ت.
156. الروكي، محمد: نظرية التقعيد الفقهي، دار ابن الحزم، بيروت، لبنان، ط: 02، 1432هـ-2011م.

157. السبكي، تاج الدين، عبد الوهاب، بن تقي الدين: الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية، ط: 01، 1411هـ-1991م.
158. السيوطي، جلال الدين، عبد الرحمن بن أبي بكر: الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط: 01، 1411هـ-1990م.
159. عبد الرحمن بن العبد اللطيف: القواعد والضوابط الفقهية المتضمنة للتيسير، نشر: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، السعودية، ط: 01، 1423هـ-2003م.
160. علي حيدر خواجه أمين أفندي: درر الحكام في شرح مجلة الأحكام، تعريب، فهمي الحسيني، دار الجيل، ط: 01، 1411هـ.
161. القدافي، أبو العباس، شهاب الدين، الصنهاجي: الفروق (أنوار البروق في أنوار الفروق)، تحقيق: محمد أحمد سراج وعلي جمعة محمد، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، مصر، ط: 03، 1431هـ-2010م.
162. محمد الزحيلي: القواعد والضوابط الفقهية من كتاب (زاد المعاد)، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط: 01، 1439هـ-2018م.
163. ابن الملقى، أبو حفص، سراج الدين، عمر بن علي النصارى: الأشباه والنظائر في قواعد الفقه، تحقيق: مصطفى محمود الأزهرى، دار ابن القيم للنشر والتوزيع، السعودية، ط: 01، 1431هـ-2010م.
164. ابن نجيم، زين الدين، إبراهيم بن محمد بن المصري: الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط: 01، 1419هـ، د.ت.

فقه حنفي

165. الجصاص، أحمد بن علي أبو بكر، الرازي، الحنفي: شرح مختصر الطحاوي، ت: عصمت الله عنایت الله محمد، ورفاقه، دار البشائر الإسلامية، بيروت، لبنان ودار السراج، المدينة المنورة، ط: 02، 1441هـ-2010م.
166. السرخس، محمد بن أحمد: شمس الأئمة: المبسوط، دار المعرفة، بيروت، لبنان، 1414هـ-1993م. د.ط.

167. السرخسي، شمي الدين، أبو بكر، محمد بن أبي سهل: المبسوط، تحقيق: محي الدين الميس، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط: 01، 1421هـ-2000م.
168. ابن عابدين، محمد علاء الدين، ابن عمر، ابن عبد العزيز: ردّ المحتار الدر المختار (حاشية بن عابدين)، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1421هـ-2000م. د.ط.
169. المرغاني، برهان الدين، علي بن أبي بكر: الهداية شرح البداية المبتدي، تحقيق: محمد محمد تامر وحافظ عاشور حافظ، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة، مصر، ط: 01، 1420هـ-2000م.
170. ابن نعيم، زين الدين الحنفي: البحر الرائق شرح كنز الدقائق، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط: 01، 1418هـ-1997م، د.ت.

فقه مالكي

171. الإدْميري، تاج الدين، بهرام، بن عبد الله بن عبد العزيز: تحبير المختصر (شرح مختصر خليل)، تحقيق: أحمد بن عبد الكريم نجيب وحافظ عبد الرحمن خير، طبعة: مركز نجيبويه للمخطوطات وخدمة التراث، المغرب، 1434هـ-2017م.
172. الخُرْشي، أبو عبد الله، محمد بن عبد الله: شرح مختصر خليل، دار الفكر للطباعة، بيروت، لبنان، د.ط.ت.
173. الخطاب، أبو عبد الله، شمس الدين، محمد بن محمد، الطربلسي: مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط: 03، 1412هـ-1992م.
174. ابن رشد: المقدمات الممهّدة لبيان ما اقتضته رسوم المدونة من الأحكام الشرعية والتحصيلات المحكمات لأمّهات مسائلها المشكلات، تحقيق: محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط: 01، 1408هـ-1988م.
175. ابن رشد، أبو الوليد، القرطبي، (الجدّ): البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل في مسائل المستخرجة، تحقيق: محمد حجي ورفاقه، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط: 02، 1408هـ-1988م.

176. الغرياني، الصادق بن عبد الرحمن: **مدونة الفقه المالكي وأدلته**، دار ابن الحزم، ط: 01، 1436هـ-2015م.

177. القرافي، شهاب الدين، أحمد بن إدريس: **الذخيرة**، تحقيق: محمد حَجِّي، دار الغرب الإسلامي، تونس، ط: 03، 2008م.

178. المواق، أبو القاسم، محمد بن يوسف بن أبي القاسم، الغرناطي: **التاج والإكليل لمختصر خليل**، دار الكتب العلمية، ط: 01، 1416هـ-1994م.

179. النفراوي، شهاب الدين، أحمد بن غانم، الأزهري: **الفواكه الدوائية** شرح رسالة ابن أبي زيد القيرواني، دار الفكر، دمشق، سوريا، 1415هـ-1995م. ط.

180. ابن يونس، أبو بكر، محمد بن عبد الله، الصَّقَلِي: **الجامع لمسائل المدونة**، مجموعة من المحققين، طبعة: معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي، جامعة أم القرى، مكة، السعودية، توزيع: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط: 01، 1434هـ-2013م.

فقه شافعي

183. الرَّملي، شمي الدين، محمد بن أبي العباس: **نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج**، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط: أحيرة، 1404هـ-1984م.

184. النووي، أبو زكريا، محيي الدين، يحيى بن شرف: **روضة الطالبين**، تحقيق: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط: 03، 1412هـ-1991م.

فقه حنبلي

185. البُهَتي، منصور بن يونس، الحنبلي: **كشاف القناع**، لجنة علمية، دار النشر: وزارة العدل، السعودية، ط: 01، 1421هـ-2000م.

186. ابن رجب، زين الدين، عبد الرحمن بن أحمد، السلامي، البغدادي، الدمشقي الحنبلي: **مجموع رسائل بن رجب**، تحقيق: أبو مصعب طلعت بن فؤاد الحلواني، دار الفاروق للطباعة والنشر، ط: 02، 2003م.

187. ابن قدامة ، مُؤَفَّقُ الدين، أبو محمد، عبد الله بن أحمد، المقدسي الدمشقي، الحنبلي: **المغني**، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي وعبد الفتاح محمد الخُلُو، دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، الرياض، السعودية، ط: 06، 1428هـ-2007م.

188. ابن مفلح، أبو عبد الله، شمس الدين محمد بن مفلح بن محمد، المقدسي، الحنبلي: **الفروع وتصحيح الفروع**، تحقيق: أبو الزهراء حازم القاطي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1418هـ، د.ط.

الفتاوى والقضاء

189. إبراهيم محمد الحريري: **القواعد والضوابط الفقهية لنظام القضاء في الإسلام**، دار عمار للنشر، عمان الأردن، ط: 01، 1420هـ-1999م.

190. ابن باز، عبد العزيز: **مجموع فتاوى ابن باز**، دار أصدقاء المجتمع للنشر والتوزيع، السعودية، ط: 06، 1435هـ.

191. ابن تيمية: **الفتاوى الكبرى**، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط: الأولى، 1408هـ-1987م، د.ت.

192. ابن تيمية، أبو العباس، تقي الدين، أحمد بن عبد الحلیم، الحرَّاني: **مجموع الفتاوى**، جمع عبد الرحمن بن محمد بن محمد بن قاسم وابنه محمد، طبعة: مجموع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، ط: 01، 1423هـ-2003م.

193. ابن السمناني، أبو القاسم، علي بن محمد بن أحمد: **روضة القضاء وطريق النجاة**، تحقيق: صلاح الدين الناهي، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط: 02، 1404هـ-1984م.

194. عبد الكريم زيدان: **نظام القضاء في الشريعة الإسلامية**، مؤسسة الرسالة ناشرون، دمشق، سوريا، ط: 03، 1430هـ-2009م.

195. ابن فرحون، برهان الدين إبراهيم بن علي بن محمد، البَعْمُري: **تبصرة الحكام في أصول الأفضية ومناهج الحكام**، مكتبة الكليات الأزهرية، ط: 01، 1406هـ-1986م.

196. القرضاوي، يوسف: **فتاوى معاصرة**، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط: 01، 1421هـ-2000م.

197. محمد الزحلي: القضاء الشرعي، القواعد والضوابط الفقهية، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط: 01، 1436هـ-2015م.

198. محمد سليم العوا: في أصول النظام الجنائي الإسلامي، مطبعة: نهضة مصر، للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، ط: 01، 2006.

فقه جعفري - شيعي -

199. الخميني: الحكومة الإسلامية، نشر وزارة الإرشاد الإيرانية، طهران، د.ط، 1982م.

200. الخميني: تحرير الوسيلة، دار التعارف للمطبوعات، طهران، إيران، ط: الأولى، 1998م.

201. الخميني: كتاب البيع، مؤسسة تنظيم ونشر وآثار الإمام الخميني، إيران، ط: 01، 1421هـ.

202. الخميني: كشف الأسرار، شبكة الفكر، د.ب.ن.

203. شمس الدين، محمد مهدي: أهلية المرأة لتولي السلطة، مؤسسة المنار، د.ب.ن.

204. القبانجي، صدر الدين: المذهب السياسي في الإسلام، دار الأضواء، بيروت، لبنان، ط: الثانية، 1405هـ، 1985م.

فقه عام ومقارن

205. ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد، أبو محمد، الأندلسي: المحلّي بالآثار في شرح المحلّي باختصار، تحقيق: خالد الرّطّط، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، ط: 01، 1437هـ-2016م.

206. الشعراي، عبد الوهاب: الميزان، دار عالم الكتب، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، بيروت، لبنان، ط: 01، 1409هـ-1989م.

207. الشوكاني، محمد بن علي بن محمد، اليمني: السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار، تحقيق: محمود إبراهيم زايد، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط: 01، 1405هـ.

208. الشوكاني، محمد بن علي بن محمد، اليمني: نيل الأوطان شرح منتقى الأخبار، تحقيق: عصام الدين الصبانطي، دار الحديث، مصر، ط: 01، 1413هـ-1993م.

209. ابن المنذر، أبو بكر بن إبراهيم، النيسابوري: الإشراف على مذاهب العلماء، تحقيق: صغير أحمد الأنصاري، مكتبة الثقافة، رأس الخيمة، الإمارات العربية المتحدة، ط: 01، 1425هـ-2004م
210. الموسوعة الفقهية الكويتية، (مجموعة من الباحثين)، طبعة: وزارة الأوقاف الكويتية، ط: 02، 1427هـ.
211. ابن هبيرة، أبو المظفر، يحيى بن محمد، الشيباني: اختلافات الأئمة العلماء، تحقيق: السيد يوسف أحمد، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط: 01، 1423هـ-2002م.

فقه سياسي قديم

212. ابن الأزرق، أبو عبد الله ابن الأزرق، الأندلسي: بدائع السلك في طبائع الملك، تحقيق: محمد بن عبد الكريم الجزائري، دار الوعي، الجزائر، ط: 01، 1438هـ-2017م.
213. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم: السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، تحقيق: علي بن محمد العمران، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، السعودية، ط: 03، 1440هـ-2018م.
214. ابن جماعة، بدر الدين: تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام، تحقيق: فؤاد عبد المنعم أحمد، طبعة: رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية، قطر، ط: 01، 1405هـ-1985م.
215. الجويني، أبو المعالي، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف (إمام الحرمين): غياث الأمم في التيار الظلم، تحقيق، عبد العظيم الديب، دار المناهج، جدة، السعودية، ط: 03، 1432هـ-2011م.
216. ابن رضوان، أبو القاسم، المالقي: الشعب اللامعة في السياسة النافعة، تحقيق: علي سامي النشار، الشركة الجديدة - دار الثقافة -، الدار البيضاء، المغرب، ط: 01، 1404هـ-1984م.
217. الطرطوشي، أبو بكر محمد بن الوليد الفيهري: سراج الملوك، تحقيق: محمد فتحي أبو بكر، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، مصر، ط: 01، 1414هـ-1994م.
218. ابن عبد الهادي، يوسف بن حسن، الحنبلي: إيضاح طرق الاستقامة في أحكام الولاية والإمامة، تحقيق: محمد أحمد الصياد ويامن محمد خير هيكل، دار القلم، دمشق، سوريا، ط: 01، 1438هـ-2017م.

219. الماوردي، أبو الحسن، علي بن محمد بن حبيب، الشافعي: الأحكام السلطانية والولايات الدينية، تحقيق: أحمد مبارك البغدادي، مكتبة، دار ابن قتيبة، الكويت، ط: 01، 1409هـ-1989م.
220. الماوردي، أبو الحسن، علي بن محمد بن حبيب، الشافعي: الوزارة (أدب الوزير)، تحقيق: محمد سليمان داود وفؤاد عبد المنعم أحمد، نشر دار الجامعات المصرية، الإسكندرية، مصر، ط: 01، 1396هـ-1976م.
221. الماوردي، أبو الحسن، علي بن محمد بن حبيب، الشافعي: تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك، تحقيق: رضوان السيد، مركز ابن الأزرق لدراسات التراث السياسي، بيروت، لبنان، ط: 02، 1432هـ-2012م.
222. أبو يعلى: الأحكام السلطانية، تحقيق: محمد حامد الفقي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1421هـ-2000م، د.ط.

فقه سياسي معاصر

223. الأحري، محمد: الديمقراطية الجذور وإشكاليات التطبيق، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ط: الأولى، 2012م.
224. الأحري، محمد: الفقه الإسلامي في طريق التجديد، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة، مصر، ط: الأولى، 1438هـ-2017م.
225. الأحري، محمد: تفعيل مقاصد الشريعة في المجال السياسي، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، د.ب.ط، ط: الأولى، 1435هـ-2014م.
226. أسد، محمد: منهاج الإسلام في الحكم، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط: الأولى، 1957م.
227. الأشقر، عمر سليمان: حكم المشاركة في الوزارة والمجالس النيابية، دار النفائس، عمان، الأردن، ط: الثانية، 1429هـ-2009م.

228. إمام، محمد كمال: موسوعة السياسة الضرعية -مصنفات السياسة الشرعية في مصر في النصف الأول من القرن العشرين-، دار الإفتاء المصرية ومطبعة الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، مصر، 2018م.
229. الأنصاري، فريد: البيان الدعوي وظاهرة التضخم السياسي، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة، مصر، ط: الثانية، 1433هـ-2012م.
230. البدوي، إسماعيل: نظام الحكم الإسلامي مقارنا بالنظم السياسية المعاصرة، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر، ط: الأولى، 1406هـ-1986م.
231. بكار، عبد الكريم: أساسيا في نظام الحكم في الإسلام، دار القلم، دمشق، سوريا، ط: الأولى، 1436هـ-2015م.
232. بكار، عبد الكريم: مقاربات في السياسة الشرعية، دار القلم، دمشق، سوريا، ط: الأولى، 1438هـ-2017م.
233. البوطي، محمد سعيد رمضان: الشورى في الإسلام، دار الفكر، دمشق، ط: الثانية، 1439هـ-2018م.
234. البياتي، منير حميد: النظام السياسي الإسلامي مقارنا بالدولة القانونية، دار النفائس، عمان، الأردن، ط: الرابعة: 1434هـ-2013م.
235. بيحوفيتش، علي عزّت: الإسلام بين الشرق والغرب، مؤسسة العلم الحديث، بيروت، لبنان، ط: 01، 1414هـ-1994م.
236. بيحوفيتش، علي عزّت: هروبي إلى الحرية، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط: 01، 2002م.
237. تاج عبد الرحمن: السياسة الشرعية والفقہ الإسلامي، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة، مصر، ط: الأولى، 1435هـ-2014م.
238. الترابي، حسن: السياسة والحكم -النظم السلطانية بين الأصول وسنن الواقع-، دار الساقى للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط: الأولى، 2003م.
239. الترابي، حسن: المصطلحات السياسية في الإسلام، دار الساقى، بيروت، لبنان، ط: الأولى، 2000م.

240. الترابي، حسن: في الفقه السياسي -مقاربة في تأصيل الفكر السياسي الإسلامي-، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، ط: الأولى، 1431هـ-2010م.
241. تليمة، عصام: الخوف من حكم الإسلاميين -عن الدولة المدنية والحريات والمواطنة وتطبيق الشريعة-، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ط: الأولى، 2013م.
242. جراب، أنس عز الدين عبد الرحمن: الإصلاح والتغيير السياسي في ضوء نظام الحكم في الإسلام، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع الترجمة، القاهرة، مصر، ط: الأولى، 1434هـ-2019م.
243. جعفر، هشام أحمد عوض: الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، ط: الأولى، 1995م.
244. حاسم سلطان: النسق القرآني ومشروع الإنسان، الشبكة العربية للأبحاث، بيروت، لبنان، ط: 01، 2018م.
245. حبرون، أحمد: في هدى القرآن في السياسة والحكم، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، قطر، ط: الأولى، 2018م.
246. حبرون، أحمد: مفهوم الدولة الإسلامية -أزمة الأسس و حتمية الحداثة-، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة قطر، ط: الأولى، 2014م.
247. حبرون، أحمد: نشأة الفكر السياسي الإسلامي وتطوره، منتدى العلاقات العربية والدولية، الدوحة، قطر، ط: الأولى، 2015م.
248. حسن بن صالح الحميد: سنن الله في الأمم من خلال آيات القرآن الكريم، دار الفضلية للنشر والتوزيع، الرياض، السعودية، ط: 02، 1432هـ-2001م.
249. خلاف، عبد الوهاب: السياسة الشرعية، دار السلام ، القاهرة، مصر، ط: الأولى، 1433هـ-2012م.
250. الدريني، فتحي: خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط: الثالثة، 1404هـ-1984م.
251. الدميحي، عبد الله بن عمر بن سليمان: الإمامة العظمى عند أهل السنة والجماعة، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض، المملكة العربية السعودية، 1408هـ.

252. رضا، محمد رشيد: **الخلافة، الزهراء للإعلام العربي**، القاهرة، مصر، د.ط.ت.
253. رضوان السيّد: **الجماعة والمجتمع والدولة**، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط: 02، 1428هـ-2007م.
254. الرضى، عبد الصمد: **قواعد الاجتهاد في السياسة الشرعية -دراسة تاريخية تأصيلية مستقبلية-**، عالم الكتب الحديث، الأردن، ط: الأولى، 1432هـ-2011م.
255. رمضان، عبد الملك: **كما تكونوا يولى عليكم**، منار السبيل، الجزائر، ط: الخامسة، 1429هـ-2008م.
256. الرئيس، ضياء الدين: **النظريات السياسية الإسلامية**، مكتبة دار التراث، القاهرة، مصر، ط: السابعة، د.ت.
257. الريسوني، أحمد: **أبحاث في الميدان**، دار الكلمة للنشر والتوزيع، المنصورة، مصر، 1436هـ-2015م.
258. الريسوني، أحمد: **الأمة هي: الأصل -مقاربة تأصيلية لقضايا الديمقراطية، حرية التعبير، الفن-**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ط: الثانية، 2013م.
259. الريسوني، أحمد: **الشورى في معركة البناء**، دار الكلمة للنشر والتوزيع، المنصورة، مصر، ط: الأولى، 1435هـ-2014م.
260. الريسوني، أحمد: **النظر المقاصدي في حكم تولّي الولايات العامة والمهمّة**، دار الكلمة للنشر والتوزيع، المنصورة، مصر، ط: الأولى، 1436هـ-2015م.
261. الريسوني، أحمد: **حكم الأغلبية في الإسلام**، دار الكلمة للنشر والتوزيع، المنصورة، مصر، ط: الأولى، 1434هـ-2013م.
262. الريسوني، أحمد: **فقه الاحتجاج والتغيير**، دار الكلمة للنشر والتوزيع، المنصورة، مصر، ط: الثالثة، 1435هـ-2014م.
263. الريسوني، أحمد: **فقه الثورة**، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، لبنان، ط: الثانية، 2014م.

264. الريسوني، أحمد: قضية الأغلبية من الوجهة الشرعية، الشبكة العربية للأبحاث، بيروت، لبنان، ط: الثانية، 2013م.
265. الريسوني، أحمد: مقاصد المقاصد، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ط: الثانية، 2014م.
266. الزحيلي، وهبة: جهود تقنين الفقه الإسلامي، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط: الأولى، 1435هـ-2014م.
267. الزميع، علي فهد: في النظريات السياسية الإسلامية، مجموعة وقف نهوض لدراسات التنمية، الكويت، ط: الأولى، 2018م.
268. أبو زيد، بكر بن عبد الله: حكم الانتماء إلى الفرق والأحزاب والجماعات الإسلامية، الرئاسة العامة لإدارة البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، المملكة العربية السعودية، ط: الأولى، 1410هـ.
269. زيدان، عبد الكريم: السنن الإلهية في الأمم والجماعات والأفراد في الشريعة الإسلامية، مؤسسة الرسالة، ط: 01، 1413هـ-1993م.
270. الزبيدي، طه أحمد: نظريات السلطة في السياسة الشرعية، دار النفائس الردن، ط: الأولى، 1440هـ-2019م.
271. السامرائي، محمد جاسم محمد: المآلات وأثرها في أحكام السياسة الشرعية -دراسة أصولية-، دار النفائس للنشر والتوزيع، الأردن، ط: الأولى، 1440هـ-2019م.
272. السكران، إبراهيم: مفاتيح السياسة الشرعية، موقع: رؤى فكرية، www.roaa.ws.
273. السنهوري، عبد الرزاق: الخلافة وتطورها إلى عصبة أمم شرقية، ترجمة: د. كمال جاد الله، د. سامي مندور، د. أحمد لاشين، مركز نهوض للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط: الأولى، 2019م.
274. الشعيبي، أحمد قائد: وثيقة المدينة المضمون والدلالة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الدوحة، ط: الأولى، 1426هـ-2005م.

275. صافي، لؤي: الحرية والمواطنة والإسلام السياسي، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ط: الأولى، 2013م.
276. صافي، لؤي: الرُّشد السياسي وأسسهِ المعيارية، الشبكة العربية للأبحاث، بيروت، لبنان، ط: الأولى، 2015م.
277. صافي، لؤي: العقيدة والسياسة - معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية-، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، ط: الأولى، 1416هـ-1996م.
278. صالح، أماني: الشرعية بين فقه الخلافة وواقعها، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، مصر، ط: الأولى، 1427هـ-2006م.
279. الصاوي، صلاح: جماعة المسلمين ومفهومها، دار الصفوة، القاهرة، مصر، ط: الأولى، 1413هـ.
280. الصاوي، صلاح: مدى مشروعية الانتماء إلى الأحزاب والجماعات الإسلامية، د.م.ن.
281. صفي الدين، بلال: أهل الحل والعقد في نظام الحكم الإسلامي، دار النوادر، دمشق، سوريا، ط: الثالثة، 1432هـ-2011م.
282. الصُّلَّابي، علي محمد: البرلمان في الدولة الحديثة المسلمة، دار ابن كثير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط: الأولى، 1435هـ-2014م.
283. الصُّلَّابي، علي محمد: التداول على السلطة، دار ابن كثير، بيروت، لبنان، ط: الأولى، 1435هـ-2014م.
284. الصُّلَّابي، علي محمد: الدولة الحديثة المسلمة، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، ط: الأولى، 1435هـ-2014م.
285. الصلاحيات، سامي محمد: معجم المصطلحات السياسية في تراث الفقهاء، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، ط: الأولى، 1427هـ-2006م.
286. ضو، مفتاح غمق: السلطة التشريعية في نظام الحكم الإسلامي، منشورات ELGA، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، د.م.

287. الطوافي، عمار ستار عمار: فقه الدولة في الإسلام في ظل التغيرات المعاصرة، شركة دار الأكاديميون للنشر والتوزيع، الأردن، ط: الأولى، 1437هـ-2017م.
288. عارف، محمد: في مصادر التراث السياسي الإسلامي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، ط: الأولى، 1415هـ-1994م.
289. العبيدي، محمود بشار: موقف علماء أهل السنة من السلطة السياسية في العصر العباسي الأول، دار ابن كثير، دمشق، سوريا، ط: الأولى، 1438هـ-2017م.
290. العُتَيْبِي، سعد بن مطر: أضواء على السياسة الشرعية، دار الألوكة للنشر، المملكة العربية السعودية، ط: الأولى، 1434هـ-2013م.
291. العثماني، سعد الدين: قضية المرأة ونفسية الاستبداد، دار الكلمة للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط: 04، 1436هـ، 2015م.
292. العثيمين، محمد بن صالح: شرح كتاب السياسة الشرعية لشيخ الإسلام ابن تيمية، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، ط: الأولى، 1425هـ-2004م.
293. العجلان، فهد بن صالح بن عبد العزيز: الانتخابات وأحكامها ف-ي الفقه الإسلامي، مركز البيان للبحوث والدراسات، الرياض، المملكة العربية السعودية، 1436هـ، د.ط.
294. العجلان، فهد بن صالح بن عبد العزيز: الحريات السياسية المعاصرة في ضوء فقه الصحابة رضي الله عنهم، المركز العربي للدراسات الإنسانية، د.ب.ن.
295. عطوة، عبد العال أحمد: المدخل إلى السياسة الشرعية، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة، مصر، ط: الأولى، 1435هـ-2014م.
296. عطية، عدلان: النظام السياسي الإسلامي ومؤهلات التفوق، دار الأصول العلمية، إسطنبول، تركيا، ط: الأولى، 1439هـ-2018م.
297. العلمي، محمد: المدخل إلى فقه الدولة في الإسلام، دار الكلمة، للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط: الثانية، 1435هـ-2014م.
298. العلواني، طه جابر: لا إكراه في الدين - إشكالية الردّة والمرتدين من صدر الإسلام إلى اليوم-، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط: الأولى، 2014م.

299. عمارة، محمد: الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، دار الشروق، مصر، ط: الأولى، 1409هـ-1988م.
300. عمارة، محمد: معركة المصطلحات بين الغرب والإسلام، نخضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، د.ب.ن.
301. العوّا، محمد سليم: في النظام السياسي للدولة الإسلامية، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط: الثانية، 1427هـ-2006م.
302. عودة، جاسر: الدولة المدنية، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ط: الأولى، 2015م.
303. عودة، جاسر: بين الشريعة والسياسة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ط: الثانية، 2013م.
304. العودة، سلمان: أسئلة الثورة، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، لبنان، ط: الأولى، 2012م.
305. الغامدي، أحمد بن سعد بن حمدان: تجريد الفقه السياسي في المجتمع الإسلامي -تأصيل ونقد-، دار ابن رجب، القاهرة، مصر، ط: الثانية، 1434هـ-2013م.
306. غرايبي، رحيل: الحقوق والحريات السياسية في الشريعة الإسلامية، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ط: الأولى، 2012م.
307. الغنوشي، راشد: الحريات العامة في الشريعة الإسلامية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط: الأولى، 1433هـ-2012م.
308. فتحي، أبو الورد: مقصد الحرية وتطبيقاته في الفقه السياسي الإسلامي، الدار الشامية، تركيا، ط: الأولى، 2018م.
309. الفهداوي، خالد: الفقه السياسي الإسلامي، دار الأوتل للنشر والتوزيع والخدمات الطباعة دمشق، سوريا، ط: الثالثة، 2008م.
310. فوزي، عثمان صالح: القواعد والضوابط الفقهية وتطبيقاتها في السياسة الشرعية، دار العاصمة، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط: الأولى، 1432هـ-2011م.

311. القاسمي، ظافر: نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي، دار النفائس، عمان، الأردن، د.ب.ن.
312. القديمي، نواف: أشواق الحرية مقارنة للموقف السلفي من الديمقراطية، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ط: السادسة، 2013م.
313. القرضاوي، يوسف: الدين والسياسة، المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، دبلن، إيرلندا، 2007، د.ط.
314. القرضاوي، يوسف: السياسة الشرعية، مكتبة وهبة، القاهرة، مصر، ط4، 1432هـ-2011م.
315. القرضاوي، يوسف: من فقه الدولة فب الإسلام، دار الشروق، مصر، ط: الثالثة، 1422هـ-2001م.
316. قطب، سيّد: العدالة الاجتماعية في الإسلام، دار الشروق، مصر، 1415هـ-1995م. د.ط.
317. القيسي، رافع ليث سعود جاسم: نظرات في تقنين الفقه الإسلامي، مركز نماء للبحوث والدراسات، المملكة العربية السعودية، ط: الأولى، 2015م.
318. كسّاب، أكرم: السياسة الشرعية، مبادئ ومفاهيم... ضوابط ومصادر، الدار المغربية ودار الكلمة للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط: الأولى، 1439هـ-2019م.
319. الكواكي، عبد الرحمن: أم القرى، المطبعة المصرية بالأزهر، القاهرة، مصر، د.ط، 1350هـ-1931م.
320. الكواكي، عبد الرحمن: طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، دار وحي القلم، دمشق، سوريا، ط: الأولى، 1436هـ.2015م.
321. كوناكاتا، حسن: النظرية السياسية عند ابن تيمية، دار الأخلاء للنشر والتوزيع، الدمام، ومركز الدراسات والإعلام، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط: الأولى، 1416هـ-1994م.
322. اللحيان، فهد بن صالح بن محمد: مسائل الإجماع في الأحكام السلطانية، دار الهدى النبوي، مصر، د.ط.ت.

323. المالكي، عبد الله: سيادة الأمة قبل تطبيق الشريعة، الشبكة العربية للبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ط: الثانية، 2013م.
324. المباركفوري، صفي الدين: الأحزاب السياسية في الإسلام، دار سبيل المؤمنين للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط: الأولى، 1432هـ-2012م.
325. محمد الغزالي: الإسلام والاستبداد السياسي، دار القلم، دمشق، سوريا، ط: 02، 1440هـ-2019م.
326. محمد الغزالي: الإسلام والطاقت المعطلة، دار القلم، دمشق، سوريا، ط: 03، 1440هـ-2019م.
327. محمد الغزالي: سر تأخر العرب والمسلمين، دار القلم، دمشق، سوريا، ط: 01، 1440هـ-2019م.
328. محمد الغزالي: مائة سؤال عن الإسلام، مكتبة الرحاب، الجزائر، ط: 01، 1419هـ-1999م.
329. محمد، العبد الكريم: تفكيك الاستبداد -دراسة مقاصدية في فقه التحرر من التَّغلب-، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ط: الأولى، 2013م.
330. مصطفى السباعي: من روائع حضارتنا، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، ط: 01، 1430هـ-2010م.
331. المطيري، حاكم: الحرية أو الطوفان، الموقع نفسه.
332. المطيري، حاكم: الخلافة والديمقراطية -أزمة مصطلحات أم صراع حضرات-، الموقع نفسه.
333. المطيري، حاكم: الربيع العربي ومعركة الوعي، الموقع نفسه.
334. المطيري، حاكم: السنن الواردة في الأحكام السياسية، الموقع نفسه.
335. المطيري، حاكم: تحرير الإنسان وتجريد الطوفان، الموقع نفسه.
336. المطيري، حاكم: جزء الأربعين في احكام الخلافة ووجوب سنن الخلفاء الراشدين، الموقع نفسه.

337. المطيري، حاكم: مختصر الكلام في ماهية الدولة والخلافة في الإسلام، الموقع نفسه.
338. المطيري، حاكم: معالم الدولة الراشدة، الموقع نفسه.
339. المطيري، حاكم: نحو وعي سياسي راشد، الموقع نفسه.
340. المطيري، حاكم: نهاية الاستبداد، موقع الشيخ الدكتور حاكم المطيري، Dr-hakem.com .
341. مفتي أحمد وسامي، صالح الوكيل: السيادة وثبات الأحكام في النظرية السياسية الإسلامية، تكوين للدراسات والأبحاث، المملكة العربية السعودية، ط: الثانية، 1436هـ-2015م.
342. مفتي أحمد وسامي، صالح الوكيل: النظرية السياسية الإسلامية في حقوق الإنسان الشرعية، تكوين للدراسات والأبحاث، المملكة العربية السعودية، ط: الثانية، 1436هـ-2015م.
343. مقري، عبد الرزاق: الحكم الصالح وآليات مكافحة الفساد- بين حداثة المصطلح وأصالة المضمون-، دار الخلدونية، د.ب.ن.
344. المودودي، أبو الأعلى: المصطلحات الأربعة في القرآن، دار القلم، الكويت، ط: الخامسة، 1391هـ-1971م.
345. المودودي، أبو الأعلى: نظرية الإسلام وهدية في السياسة والقانون والدستور، د.ب.ن.
346. النجار عبد المجيد: مشاريع الإسهاد الحضاري، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط: 02، 1427هـ-2006م.
347. النجار عبد المجيد، فقه التحضّر، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط: 02، 1427هـ-2007م.
348. الهلالي، سعد الدين: التصرفات النبوية السياسية -دراسة أصولية لتصرفات الرسول ﷺ بالإمامة-، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ط: الأولى، 2017م.
349. الهلالي، سعد الدين: الدولة الإسلامية المفهوم والإمكان، دار الكلمة للنشر والتوزيع، المنصورة، مصر، ط: الأولى، 1437هـ.
350. الهلالي، سعد الدين: الدين والسياسة تمييز لا فصل، دار الكلمة للنشر والتوزيع، المنصورة، مصر، ط: السادسة، 1436هـ-2015م.

351. الهلالي، سعد الدين: قضية المرأة ونفسية الاستبداد، دار الكلمة للنشر والتوزيع، المنصورة، مصر، ط: الرابعة، 1436هـ-2015م.
352. هويدي فهمي: القرآن والسلطان، دار الشروق، مصر، ط: 04، 1420هـ-1999م.
353. هيكل، محمد خير الدين: الجهاد والقتال في السياسة الشرعية، دار البيارق ودار ابن حزم، بيروت، لبنان، ط: الثانية، 1996م.
354. اليشيري، طارق: تقنين الشريعة الإسلامية في مجلس الشعب، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، مصر، ط: الأولى، 2012م.

الفرق والمذاهب والعقائد والأديان

355. البغدادي: الفرق بين الفرق، تحقيق، فتحي النّادي، دار السلام، القاهرة، مصر، ط: الأولى، 1432هـ-2010م.
356. البقلاني، أبو بكر الصيب، البصري: الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، ط: الخامسة، 1431هـ-2010م.
357. ابن تيمية: الجواب الصحيح لمن بدل المسيح، تحقيق: علي بن حسن بن ناصر ورفاقه، دار الفضيلة، الرياض، السعودية، ط: الأولى، 1424هـ-2004م.
358. ابن تيمية: منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، تحقيق: محمد رشاد سالم، نشر: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، السعودية، ط: الأولى، 1406هـ-1986م.
359. ابن حزم أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد الأندلسي: الظاهري: الفصل في الملل والأهواء والنحل، مكتبة، الخانجي، القاهرة، مصر، د.ب.ن.
360. الشهرستاني: الملل والنحل، تحقيق: محمد سيد الكيلاني، دار المعرفة، بيروت، لبنان، 1404هـ، د.ط.

فكر إسلامي وثقافة

361. بيحوفيتش، علي عزّت: الإسلام بين الشرق والغرب، مؤسسة العلم الحديث، بيروت، لبنان، ط: الأولى، 1414هـ-1994م.

362. بيحوفيتش، علي عزّت: هروبي إلى الحرية، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط: الأولى، 2002م.
363. حسن بن صالح الحميد، سنن الله في الأمم من خلال آيات القرآن الكريم، دار الفضلية للنشر والتوزيع، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط: الثانية، 1432هـ-2011م.
364. حسين، محمد الخضر: الأعمال الكاملة للإمام محمد الخضر حسين، دار النوادر، دمشق، سوريا، ط: الأولى، 1431هـ-2010م.
365. حلاق، وائل: القرآن والشريعة (نحو دستورية إسلامية جديدة)، ترجمة: أحمد محمود إبراهيم محمد المراكبي، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط: الأولى، 2019م.
366. رضوان السيّد: الجماعة والمجتمع والدولة، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط: الثانية، 1428هـ-2007م.
367. زيدان، عبد الكريم: السنن الإلهية في الأمم والجماعات والأفراد في الشريعة الإسلامية، مؤسسة الرسالة، ط: الأولى، 1413هـ-1993م.
368. زيدان، عبد الكريم: السنن الإلهية في الأمم والجماعات والأفراد في الشريعة الإسلامية، مؤسسة الرسالة، ط: الأولى، 1413هـ-1993م.
369. شحرور محمد: الدين والسلطة - قراءة معاصرة للحاكمية-، دار الساقى، بيروت، لبنان، ط: الرابعة، 2018م.
370. طالبي، عمّار: الإمام عبد الحميد بن باديس -حياته وآثاره-، دار الحزم، بيروت، لبنان، ط: الأولى، 2014م.
371. العثماني، سعد الدين: قضية المرأة ونفسية الاستبداد، دار الكلمة للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط: الرابعة، 1436هـ-2015م.
372. قطب، سيد: معالم في الطريق، دار الشروق، مصر، ط: السادسة، 1399هـ-1979م.
373. محمد الغزالي: الإسلام والطاقات المعطلة، دار القلم، دمشق، سوريا، ط: الثالثة، 1440هـ-2019م.
374. محمد الغزالي: الإسلام والاستبداد السياسي، دار القلم، دمشق، سوريا، ط: الثانية، 1440هـ-2019م.

375. محمد الغزالي: سر تأخر العرب والمسلمين، دار القلم، دمشق، سوريا، ط: الثالثة، 1440هـ-2019م.
376. مصطفى السباعي: المرأة بين الفقه والقانون، دار ابن الحزم، بيروت، لبنان، 1430هـ-2010م. د.ط.
377. مصطفى السباعي: من روائع حضارتنا، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، ط: الأولى، 1430هـ-2010م.
378. النجار، عبد الحميد: فقه التحضر، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط: الثانية، 1427هـ-2006م.
379. النجار، عبد الحميد: مشاريع الإشهاد الحضاري، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط: الثانية، 1427هـ-2006م.
380. هويدي فهمي: القرآن والسلطان، دار الشروق، مصر، ط: الرابعة، 1420هـ-1999م.

ساسة عامة

381. بخت، قمر محمد: رقابة السلطة التشريعية على أداء السلطة التنفيذية، المنظمة العربية للتنمية الإدارية، جامعة الدول العربية، مصر، 2016م. د.ط.
382. بشارة، عزمي: المجتمع المدني -دراسة نقدية-، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، قطر، ط: السابعة، 2013م.
383. جاسم سلطان: قواعد في الممارسة السياسية، الشبكة العربية للأبحاث، بيروت، لبنان، ط: 01، 2015م.
384. الجاسور، ناظم عبد الواحد: دار مجدلاوي للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط: الأولى، 1430هـ-2009م.
385. الحمداني قحطان أحمد: المدخل إلى العلوم السياسية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط: الأولى، 1433هـ-2012م.

386. روسو، جان جاك: في العقد الاجتماعي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ترجمة: عبد العزيز لبيب، ط: الأولى، 2011م.
387. الشاوي، منذر: فلسفة الدولة، الذاكرة للنشر والتوزيع، بغداد، العراق، ط: الثانية، 2013م.
388. فوزي، سامح: الحكم الرشيد، نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، ط: الأولى، 2007م.
389. مشاقبة، أمين عواد: الوجيز في المفاهيم والمصطلحات السياسية، الجامعة الأردنية، عمان، ط: الأولى، 2015م.
390. مشاقبة، أمين عواد، و: علوي، المعتصم بالله: الإصلاح السياسي والحكم الراشد، دار الحامد للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، 1433هـ-2012م.د.ط.
391. مونتيكوكو: روح الشرائع، مؤسسة هنداوي سي آي سي، المملكة المتحدة، 2017م.د.ط.

إدارة

392. عدنان شيخ الأرض وعبد السلام دبّاس: الإدارة الرشيدة، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط: الأولى، 1423هـ-2002م.
393. يوسف، مصطفى: إدارة الأداء، دار الحامد للنشر والتوزيع، دار الفكر، عمان، الأردن، ط: الأولى، 1439هـ-2018م.
394. الخنشالي، شاعر جار الله: موضوعات إدارية معاصرة، دار الحامد للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط: الأولى، 1436هـ-2015م.
395. حسين حلم: مبادئ الإدارة الحديثة، دار الحامد للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط: السادسة، 1440هـ-2019م.
396. عبد الله، محمد عباس الحاج: أسس الإدارة الحديثة، دار الحامد للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط: الأولى، 1438هـ-2017م.
- 397.

قانون

398. أحسن راجحي: الوسيط في القانون الدستوري، دار هوامه للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، ط: الثانية، 2014م.
399. إسماعيل، عصام نعمة: دساتير الدول العربية، منشورات الحلبي الحقوقية، ط: الأولى، 2008م.
400. جعفرور محمد سعيد، مدخل إلى العلوم القانونية، دار هوامه للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، ط: الواحة والعشرون، 2017م.
401. دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية، من موقع: constiuteproject.org.
402. دستور الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية،
403. عاشور، محمد سامر: مدخل إلى علم القانون، من موقع: <https://pedia.svuonline.org/>.
404. قانون الإجراءات الجزائية (الجزائري)، 2007.
405. قانون الجمعيات (الجزائري)، الجريدة الرسمية، ع2، 11 صفر 1433هـ / 15 يناير 2012.
406. القانون العضوي للقضاة (الجزائري)، رقم 11/04، 21 رجب 1425هـ / 06 سبتمبر 2004.
407. قانون العقوبات الجزائري، تعديلات 2018، برني للنشر، الجزائر، 2019م.
408. القانون المتعلق بالوقاية من الفساد ومكافحته، رقم 11/06، 21 محرم 1427هـ / 20 فبراير 2006.

اقتصاد وتنمية

409. بكار عبد الكريم: التنمية الشاملة - رؤية إسلامية-، دار القلم، دمشق، سوريا، ط: الخامسة، 1436هـ - 2015م.

410. جاسم سلطان: خطوات نحو فهم الاقتصاد، الشبكة العربية للأبحاث، بيروت، لبنان، ط: 01، 2015م.
411. الحشت، محمد عثمان: المجتمع المدني والدولة، نَهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط: 01، 2007م.
412. خفاجي، رسهام أحمد: مؤسسات المجتمع المدني الغربية، مركز نعام للبحوث والدراسات، بيروت، لبنان، ط: 01، 2017م.
413. رفيق يونس المصري: أصول الاقتصاد الإسلامي، دار القلم، دمشق، سوريا، ط: السادسة، 1433هـ-2012م.
414. رفيق يونس المصري: فقه المعاملات المالية، دار القلم، دمشق، سوريا، ط: الخامسة، 1439هـ-2018م.
415. صبري، محمد: الخصخصة في ضوء الشريعة الإسلامية، دار النفائس للنشر والتوزيع، الأردن، ط1، 1420هـ-2000م.
416. القرداغي، علي محي الدين: حقبة طالب العلم الاقتصادية، دار البشائر الإسلامية، بيروت، لبنان، ط: الثانية، 1434هـ-2013م.
417. قلعجي، محمد رواس: مباحث في الاقتصاد الإسلامي، دار النفائس، عمان، الأردن، ط: الثانية، 2007م.
418. محمد الغزالي: الإسلام وأوضاعنا الاقتصادية، نَهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، 2002م، د.ط.
419. محمد صبري، بن أوانج: الخصخصة -تحويل الملكية العامة إلى القطاع الخاص في الشريعة الإسلامية-، دار النفائس للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط: الأولى، 1420هـ-2000م.
420. موسى، أحمد جمال الدين: الخصخصة، نَهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط: الأولى، 2007م.
421. النبھاني، تقي الدين: النظام الاقتصادي في الإسلام، دار الأمة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1425هـ-2004م.

422. ابن نبي، مالك: المسلم في عالم الاقتصاد، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط: الحادية عشر، 1435هـ-2014م.

رسائل جامعية

423. أحمد، بومدين: الحصانة البرلمانية -دراسة مقارنة-، جامعة أبي بكر بلقايد، كلية الحقوق والعلوم السياسية، تلمسان، الجزائر، 2015م.

424. أزروال يوسف: الحكم الراشد بين الأسس النظرية وآليات التطبيق -دراسة في واقع التجربة الجزائرية-، جامعة الحاج لخضر، باتنة، السنة الجامعية: 2009/2008م.

425. الخلايلة، يحي محمد عوض: تقنين أحكام الشريعة بين النظرية والتطبيق، الجامعة الإسلامية العالمية، إسلام آباد، باكستان، 1423هـ-2002م.

426. زينب رحمانى: دور القطاع الخاص في التنمية المحلية -دراسة حالة الجزائر-، جامعة العربي بن مهيدي، أم البواقي، السنة الجامعية، 2015/2014م.

427. سايح بوزيد: دور الحكم الراشد في تحقيق التنمية المستدامة بالدول العربية -حالة الجزائر-، جامعة أبي بكر بلقايد، تلمسان، السنة الجامعية: 2013/2012م.

428. شحادة، جهاد داود سليمان: التدرج في تطبيق الشريعة الإسلامية -دراسة فقهية مقارنة-، عمادة الدراسات العليا، جامعة القدس، فلسطين، 1438هـ-2016م.

429. المدهون، محمد إبراهيم: واقع تطبيق معايير الحكم الرشيد وعلاقتها بالأداء الإداري في الوزارات الفلسطينية، جامعة الأقصى، فلسطين، 2014م.

430. هادف مصطفى: فقه السنن الإلهية وأثره في الدعوة الإسلامية، دراسة في فكر الشيخ محمد الغزالي (دكتوراه): جامعة الحاج لخضر، باتنة، السنة الجامعية: 2013/2012م.

مقالات علمية

431. بدير، نوار: السلطة التأسيسية، كلية الحقوق والإدارة العامة، وحدة القانون الدستوري، جامعة بيرزيت، فلسطين، 2018م.

432. حكمت نبيل المصري: مبدأ الفصل بين السلطات وتأثيره على الديمقراطية، موقع: المركز الديمقراطي العربي، democraticac.de/?p=1994.
433. كساب أكرم: العصيان المدني رؤية شرعية، موقع: الجزيرة مباشر، mubasher.aljazeera.net.
434. مجد، خضر: مفهوم القطاع الخاص، موقع موضوع، mawdoo3.com.

مواقع إلكترونية

435. موقع الشيخ الدكتور: حاكم المطيري: dr-hakim.com.
436. موقع الشيخ يوسف القرضاوي: al-qaradawi.net.
437. موقع الشيخ على محي الدين القره داغي: garadagi.com.
438. موقع: الجزيرة نت، aljazeera.net.
439. موقع: موضوع، mawdoo3.com.

أ	مقدمة
الفصل الأول: الحكم الراشد والسياسة الشرعية المعاصرة - مدخل مفاهيمي -	
2	تمهيد
3	المبحث الأول: الحكم الراشد، المفاهيم، الأبعاد، والفواعل، والأسس
4	المطلب الأول: الحكم الراشد، لغة، واصطلاحاً، وإجراءً
11	المطلب الثاني: أبعاد وفواعل الحكم الراشد
19	المطلب الثالث: الأسس المعيارية للحكم الراشد
26	المطلب الرابع: الحكم الراشد بين الفقه الإسلامي والفكر الغربي
33	المطلب الخامس: الحاكمية الإلهية بين الغلو والإجحاف
41	المطلب السادس: نظرية ولاية الفقهية وعلاقتها بالحكم الراشد
49	المبحث الثاني: السياسة الشرعية المعاصرة، المفاهيم، وأسس الاجتهاد والتجديد
50	المطلب الأول: السياسة: مفهومها ومقاصدها
62	المطلب الثاني: مفاهيم حول الخلافة والسياسة الشرعية
72	المطلب الثالث: أسس التجديد والاجتهاد في الفقه السياسي المعاصر
79	المبحث الثالث: كليات وقيم البناء والأداء السياسي الراشد
81	المطلب الأول: مفهوم كليات وقيم الفقه السياسي
85	المطلب الثاني: قيم البناء السياسي الراشد
105	المطلب الثالث: قيم الأداء السياسي الراشد
الفصل الثاني: القواعد الناهضة بالحكم الراشد	
129	المبحث الأول: القواعد والضوابط الفقهية والأصولية والمقاصدية
129	المطلب الأول: القواعد والضوابط الفقهية
129	الفرع الأول: مفهومها، أهميتها، حجيتها، وأقسامها
132	الفرع الثاني: صلة القواعد والضوابط الفقهية بالسياسة الشرعية

132	الفرع الثالث: التطبيقات وفقه التنزيل لبعض القواعد
142	المطلب الثاني: القواعد الأصولية
142	الفرع الأول: تعريف القواعد الأصولية وأقسامها
143	الفرع الثاني: أهمية القواعد الأصولية في السياسة الشرعية
144	الفرع الثالث: التطبيق وفقه التنزيل
148	المطلب الثالث: القواعد المقاصدية
148	الفرع الأول: المفهوم والأهمية
149	الفرع الثاني: أقسامها
151	الفرع الثالث: أهمية التقييد المقاصدي في السياسة الشرعية
152	الفرع الرابع: التطبيق وفقه التنزيل للقواعد المقاصدية
155	المبحث الثالث: القواعد السُّنَّية
155	المطلب الأول: مفهومها وخصائصها
156	المطلب الثاني: أنواعها
157	المطلب الثالث: مصادرها وصلتها بالسياسة الشرعية
162	المطلب الرابع: التطبيق وفقه التنزيل
170	المبحث الرابع: القواعد القانونية والسياسية
170	المطلب الأول: القواعد القانونية: مفهومها، أركانها، وأقسامها
175	المطلب الثاني: القواعد السياسية، مصادرها، وأثرها في ترشيد الحكم
181	المبحث الخامس: القواعد المنهجية العامة
181	المطلب الأول: تصوُّر المسائل تصوُّراً صحيحاً
185	المطلب الثاني: ضرورة التمييز بين الشريعة المعصومة والفقهِ الاجتهادي
186	المطلب الثالث: أقوال العلماء يحتج لها، لا بها
191	المطلب الرابع: الإجماع العرفي والمصلحي، ومدى حجتيته
196	المطلب الخامس: اتفاق المذاهب الأربعة ومدى حجَّيته
201	المطلب السادس: تاريخ المسلمين ما يقبل منه وما يُردّ
الفصل الثالث:	

قواعد الرُّشد المتعلقة بالسلطة والمجتمع	
206	المبحث الأول: قواعد الرُّشد في نظام الحكم
216	المطلب الثاني: قواعد في شروط وصفات الولاية السياسية العامة
230	المطلب الثالث: قواعد في أساليب تولية وعزل الحكام
230	الفرع الأول: أساليب التولية
237	الفرع الثاني: الانتخابات: توصيفها، حكمها، ضوابطها
239	الفرع الثالث: عزل الحكام: أسبابه وطرقه
252	المبحث الثاني: قواعد في ترشيد السلطات الثلاث
253	المطلب الأول: قواعد في الفصل بين السلطات
261	المطلب الثاني: قواعد تتعلق بالسلطة التشريعية
271	المطلب الثالث: قواعد تتعلق بالسلطة التنفيذية
295	المطلب الرابع: قواعد تتعلق بالسلطة القضائية
317	المبحث الثالث: قواعد في الإدارة، والقطاع الخاص، والمجتمع المدني
317	المطلب الأول: قواعد في ترشيد العمل الإداري
337	المطلب الثاني: قواعد في ترشيد القطاع الخاص
359	المطلب الثالث: قواعد في ترشيد عمل المجتمع المدني
382	الخاتمة
الفهارس	
421	فهرس الآيات القرآنية.
427	فهرس الأحاديث المرفوعة
434	فهرس الآثار الموقوفة والمقطوعة.
438	فهرس الأعلام المترجم لهم.
440	فهرس شرح الألفاظ الغريبة.
442	فهرس القواعد الموضوعية العامة للأطروحة.
454	-المصادر والمراجع.
495	فهرس الموضوعات.

الملخص

أتت هذه الأطروحة لبحث القواعد التي يتأسس عليها الحكم الراشد في السياسات الشرعية وقضاياها المعاصرة؛ تنظيراً وتنزيلاً، بناءً وأداءً، كما هي كائنة، وكما ينبغي أن تكون عليه في الواقع، مع محاولة الرصد والمقارنة بين الفقه السياسي الإسلامي، والفكر الغربي في: فلسفة منظومة الحكم الرشيد، وتبيين أوجه الاتفاق والافتراق .

وقد خلص البحث إلى أن القواعد التي يتأسس عليها الحكم الرشيد متعددة، وتتفرع إلى سبعة أنواع (07)، هي: القواعد الأصولية والمقاصدية، والقواعد والضوابط الفقهية والسُّنَّية، والسياسية، والقانونية، والاقتصادية، ثم القواعد المنهجية العامة.

وبما أن تلك القواعد كثيرة، فقد اخترت أهمها مما له تعلق مباشر، أو قريب من الموضوع، وقد جعلت بعضها عناوين لقواعد، وأخرى ساجحةً في النصِّ خادمةً له، وقد ربت تلك القواعد على المائتين، كانت موزعة على فصول المذكورة الثلاثة.

فأتى الفصل الأول مخصّصاً لدخول مفاهيمي حول الحكم الراشد والسياسات الشرعية المعاصرة، مزوجاً بالتفصيل وفقه التنزيل على تلك القواعد والمفاهيم.

وأما الفصل الثاني فأتى ليشرح الأنواع السبعة لقواعد ارتكاز الحكم الرشيد والسياسة الشرعية، مع تطعيمها بتطبيقات معاصرة في كل تلك الأنواع؛ ليتجلّى المقصود، وتُضح كاملُ الصورة لمنظومة الرُّشد.

ليكون الفصل الثالث والأخير للغوص في القواعد الراشدية المتعلقة بالسلطة والمجتمع في: نظام الحكم، والسلطات الثلاث: التنفيذية، التشريعية، القضائية، وعمل الإدارة، والقطاعين = العام والخاص، ثم عمل المجتمع المدني.

لتأتي الخاتمة لإبراز نتائج البحث في تسعة عشر نقطة (19)، مع توصيات واقتراحات، قد تُثري البحث مستقبلاً، وتفتح أفقاً رغباً للدارسين حول هذا الموضوع المهم، المترامي الأطراف.

Résumé:

Ce mémorandum est venu discuter des règles sur lesquelles la bonne gouvernance repose sur les politiques juridiques et leurs enjeux contemporains, théorisant et téléchargeant, construisant et performant, tels qu'ils existent, et comme il se doit en réalité, avec une tentative de suivi et de comparaison entre la jurisprudence politique islamique et la pensée occidentale dans la philosophie du système de bonne gouvernance. Et clarifiez les aspects de l'accord et de la séparation.

La recherche a conclu que les règles sur lesquelles repose la bonne gouvernance sont nombreuses et se divisent en sept types (07), à savoir: les règles fondamentalistes et contemporaines, les règles jurisprudentielles et sunnites, les règles et réglementations politiques, juridiques, économiques et les règles méthodologiques générales.

Comme ces règles sont nombreuses, j'ai choisi les plus importantes d'entre elles, qui ont un lien direct ou étroit avec le sujet, et j'en ai fait certaines en-têtes de règles, et d'autres bénées dans le texte qui les sert.

Le premier chapitre est consacré à une introduction conceptuelle sur la gouvernance rationnelle et les politiques juridiques contemporaines mêlées à la complexité et à la jurisprudence de la révélation sur ces règles et concepts.

Quant au deuxième chapitre, il explique les sept types de fondements de la bonne gouvernance et de la politique de la charia, tout en les nourrissant d'applications contemporaines dans tous ces types. Clarifier l'objectif visé et clarifier le tableau d'ensemble du système de maturité.

Être le troisième et dernier chapitre pour approfondir les règles rationnelles liées au pouvoir et à la société dans: le système de gouvernement, et les trois autorités: le travail exécutif, législatif, judiciaire et administratif, et les deux secteurs = public et privé, puis le travail de la société civile.

La conclusion vient mettre en évidence les résultats de la recherche en dix-neuf points (19), avec des recommandations et des suggestions, qui peuvent enrichir la recherche à l'avenir, et ouvrir un large horizon aux chercheurs sur ce vaste et important sujet.

Abstract:

This memorandum came to discuss the rules upon which good governance is based in legal policies and their contemporary issues, theorizing and downloading, constructing and performing, as they exist, and as they should in reality, with an attempt to monitor and compare between Islamic political jurisprudence and Western thought in the philosophy of the good governance system, And clarify aspects of agreement and separation.

The research concluded that the rules upon which good governance is based are numerous, and they are divided into seven types (07), which are: fundamentalist and contemporary rules, jurisprudential and Sunni, political, legal, economic rules and regulations, and general methodological rules.

Since these rules are many, I have chosen the most important of them, which have a direct or close relationship to the topic, and I have made some of them headings for rules, and others blessed in the text serving it.

The first chapter is devoted to a conceptual introduction about the rational governance and contemporary legal policies mixed with the complexity and the jurisprudence of the revelation on those rules and concepts.

As for the second chapter, it explains the seven types of foundations for good governance and Sharia policy, with their vaccination for contemporary applications in all of these types. To clarify the intended, and clear the whole picture of the maturity system.

To be the third and final chapter to delve into the rational rules related to power and society in: the system of government, and the three authorities: executive, legislative, judicial, and administrative work, and the two sectors = public and private, and then the work of civil society.

The conclusion comes to highlight the results of the research in nineteen points (19), with recommendations and suggestions, that may enrich the research in the future, and open up a broad horizon for scholars on this vast and important topic.