

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

كلية الشريعة والاقتصاد

قسم الفقه وأصوله

تخصص: الفقه وأصوله



جامعة الأمير عبد القادر

للعلوم الإسلامية. قسنطينة

الرقم التسلسلي:

رقم التسجيل:

مسلك الاجتهاد في النوازل السياسية المعاصرة

دراسة تأصيلية تطبيقية

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه LMD في العلوم الإسلامية

تخصص: الفقه وأصوله

إشراف:

أ.د. دليلة شايب

إعداد الطالب:

محمد لعويني

لجنة المناقشة:

| الاسم واللقب | الدرجة العلمية | الجامعة الأصلية | الصفة |
|----------------------|----------------|--|--------------|
| أ.د. سمير فرقاني | أستاذ | جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية-قسنطينة | رئيسا |
| أ.د. دليلة شايب | أستاذ | جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية-قسنطينة | مشرفا ومقررا |
| أ.د. رحيمة بن حمو | أستاذ | جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية-قسنطينة | عضوا |
| د. نادية سخان | أستاذ محاضر أ | جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية-قسنطينة | عضوا |
| أ.د. عبد الرحمن رداد | أستاذ | جامعة الحاج لخضر - باتنة 01 | عضوا |
| أ.د. أحمد بروال | أستاذ | جامعة الحاج لخضر - باتنة 01 | عضوا |

السنة الجامعية: 1446/1447 هـ - 2025/2024 م

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

كلية الشريعة والاقتصاد

قسم الفقه وأصوله

تخصص: الفقه وأصوله



جامعة الأمير عبد القادر

للعلوم الإسلامية. قسنطينة

الرقم التسلسلي:

رقم التسجيل:

مسلك الاجتهاد في النوازل السياسية المعاصرة

دراسة تأصيلية تطبيقية

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه LMD في العلوم الإسلامية

تخصص: الفقه وأصوله

إشراف:

أ.د. دليلة شايب

إعداد الطالب:

محمد لعويني

لجنة المناقشة:

| الاسم واللقب | الدرجة العلمية | الجامعة الأصلية | الصفة |
|----------------------|----------------|--|--------------|
| أ.د. سمير فرقاني | أستاذ | جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية-قسنطينة | رئيسا |
| أ.د. دليلة شايب | أستاذ | جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية-قسنطينة | مشرفا ومقررا |
| أ.د. رحيمة بن حمو | أستاذ | جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية-قسنطينة | عضوا |
| د. نادية سخان | أستاذ محاضر أ | جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية-قسنطينة | عضوا |
| أ.د. عبد الرحمن رداد | أستاذ | جامعة الحاج لخضر - باتنة 01 | عضوا |
| أ.د. أحمد بروال | أستاذ | جامعة الحاج لخضر - باتنة 01 | عضوا |

السنة الجامعية: 1446/1447 هـ - 2025/2024 م

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الإهداء

إلى من ربباني صغيراً، ولم أُوفِّ بحقهما كبيراً... والديّ الكريمين؛ رحمهما الله وجعل الفردوسَ مثواهما...
إلى من نَوّروا دربي بالعلم، وزَيَّنوا أخلاقي بالحلم... أصحابِ الفضل - بعد الله تعالى - فيما وصلنا
إليه... أساتذتي الفضلاء.

إلى رفيقة الطريق، والصاحبة في أوقات الرخاء، وفي الشدّة وفي الضيق... زوجتي الكريمة.
إلى أبنائي وبناتي وإخوتي وأخواتي وجميع الأصدقاء والأقارب...
إلى جميع طلبة جامعة الأمير عبد القادر بقسنطينة وجامعة حمه لخضر بالوادي وطاقمهما...
إلى كل محب للعلم ومُجِلِّ لأهله....
أهدي هذا العمل المتواضع، سائلاً الله تعالى الإخلاص والقَبول.

الطالب: محمد لعويني

شكر وتقدير

لك الحمد يا من بسطت على عبادك سوابغ النعم، وأفضت عليهم من واسع الفضل والكرم...

يطيب لي أن أتقدم-بعد حمد الله تعالى- بجزيل الشكر والعرفان، ووافر التقدير والامتنان، لمن كان له عليّ فضلٌ بعد الله ﷻ في إتمام هذه العمل العلمي، أستاذتي المتفضّلة بالإشراف، فضيلة الدكتورة دليلة شايب حفظها الله ورعاها مُكِنِّئًا لها على عظيم جهدها وتعبها وافر الحب وجميل الاعتراف، فجزاها الله عني خير الجزاء. والشكر والعرفان والتقدير موصولٌ بصحبة الثناء الجميل مع الحب والتبجيل... إلى المشرف الأول الأستاذ الدكتور محمد مزياني -حفظه الله- وإلى أساتذتي المتكرمين بمناقشة هذه الأطروحة، بالتصويب والتقويم، لما فيها من نقص أو خطأ أو تأخير أو تقديم.

فجزى الله الجميع عني خيرا...

مقدمة

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، فرض على عباده التفقه في الدين، وأرشدهم عند جهلهم إلى سؤال أهل العلم الربانيين، فقال تعالى: ﴿فَسَأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: 43]. وصلى الله وسلم على عبده ورسوله الأمين القائل: «مَنْ يُرِدِ اللَّهُ بِهِ خَيْرًا يُفَقِّهْهُ فِي الدِّينِ»⁽¹⁾، وعلى آله وصحبه الغر الميامين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، أما بعد:

نظرا للأهمية الكبرى للاجتهد في النوازل على الفرد والمجتمع كرس له كثير من العلماء وقتا وجهدا واستفرغوا الوسع في بيان الحكم في هذه النوازل، وخاصة المعاصرة منها، والتي يغلب على معظمها التعقيد والتشابك، ومن بين تلك النوازل "النوازل السياسية"، والتي هي محور هذه الدراسة الموسومة بالعنوان الآتي: "مسلك الاجتهاد في النوازل السياسية المعاصرة-دراسة تأصيلية تطبيقية".

1- إشكالية البحث:

على ضوء المستجدات السياسية في العالم المعاصر، وأمام بزوغ نجم الإسلاميين على الساحة السياسية، وفي ظل الصراع بين الحضارة الإسلامية والغربية؛ ظهرت نوازل سياسية معاصرة تستدعي اجتهادا من أهل العلم لبيان حكم الشرع فيها، ومع تناول بعض الباحثين المعاصرين لكثير منها غير أن الأمر ما زال يحتاج إلى تعمق في البحث وضبط للقواعد والمسالك الاجتهادية الموصلة إلى قدر أوفر من الصواب والمحققة للانسجام والتكامل. ومن هنا تُطرح الإشكالية الرئيسة وهي: ما المسالك التي اعتمدها العلماء المعاصرون في النوازل السياسية المعاصرة؟ وما مدى اختلاف آراءهم بسبب الاختلاف فيها؟

ومن هذه الإشكالية الرئيسة يمكننا طرح الأسئلة الآتية:

- ما مدى استناد علماء العصر في النوازل السياسية المعاصرة على القواعد الشرعية؟
- هل كان للعلماء القدامى منهجا ومسلكا خاصا في الاجتهاد النوازي؟
- هل يوافق العلماء المعاصرون من سبقهم في منهجهم الاجتهادي النوازي؟

2-أهمية البحث:

أ. الأهمية العلمية:

تكمن أهمية الموضوع العلمية فيما يوضع من ضوابط للاجتهد، وما يرسم من مسالك للمجتهد، مع

(1) رواه الشيخان: البخاري، صحيح البخاري، كتاب العلم، باب من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين: 39/1؛ ومسلم، صحيح مسلم، كتاب الزكاة، باب النهي عن المسألة: 718/2.

التحذير من المزالق التي يقع فيها بعض المفتين في النوازل عند عدم الالتزام بتلك الضوابط والمسالك، كل ذلك يؤدي للوصول إلى أحكام شرعية أقرب للصواب وأبعد عن الخطأ.

كما تكمن هذه الأهمية في التأصيل والتفصيل لفقهاء النوازل بمعرفة حقيقته ونشأته، وبيان الناظر فيه وشروطه، وضوابط النظر فيه، ومناهج العلماء في ذلك، والتكييف الفقهي للنوازل، وطرق التعرف على أحكامها.

وتبرز هذه الأهمية في فتح الطريق لإيجاد حلول للعديد من النوازل القائمة في العصر الحديث مع ظهور هذه الأنظمة السياسية الحديثة وتنوعها، وكذا تبنيها من طرف الدول العربية والإسلامية، ومن هنا تظهر الأهمية في تحليل هذه الأنظمة والبحث في مدى مطابقتها مع معايير وأسس وقواعد الحكم وفق النظرة الإسلامية، للخروج برأي واضح ومحدد حول هذه الأنظمة انطلاقاً من مثل هذه الدراسات.

والتطرق لهذا الموضوع سيثري الدراسات التي تناولته، ويضيف إلى المكتبة العلمية مرجعاً هاماً في موضوعه، كما يفتح الطريق أمام الباحثين لمواصلة البحث عما تبقى من إشكاليات في هذا المجال.

ب . الأهمية العملية:

بالإضافة إلى الأهمية العلمية للموضوع هناك أهمية عملية بالغة له، حيث أن تحديد وضبط مسالك الاجتهاد وطرق معرفة أحكام النوازل، وتقريب وجهات النظر في النوازل السياسية المعاصرة، سيؤدي بلا شك إلى تنظيم الحياة السياسية للدولة الحديثة في المجتمع الإسلامي، وبجانب الكثير من الإشكاليات والتحديات التي تنتج بسبب الجهل بموقف الشريعة الإسلامية من النوازل السياسية المعاصرة، وخاصة في ظل تطبيق العديد من الدول العربية والإسلامية للأنظمة السياسية المعاصرة بما تحمله من مفاهيم جديدة وقواعد مستحدثة لمختلف نواحي الحياة السياسية، وذلك من شأنه أن يؤدي إلى الاستقرار السياسي، بل والأمني في المجتمعات الإسلامية المعاصرة من خلال الإجابة على التساؤلات المطروحة في هذه الدراسة، وذلك انطلاقاً من محاولة الفهم الجيد لقواعد الشريعة الإسلامية فيما يخص تلك النوازل السياسية.

3-أهداف البحث:

ويمكن تلخيص أهداف البحث في الآتي:

- محاولة تقريب وجهات النظر واجتهادات العلماء وفقهاء السياسة الشرعية حسماً للخلاف الدائر بينهم أو التقليل منه وتطبيقاً للقواعد الشرعية.

- ضبط مسالك الاجتهاد وتحديد المؤهلين له.

- التأصيل لفقهاء النوازل السياسية.

- الوصول إلى حكم الشرع في النوازل السياسية المعاصرة التي شملتها الدراسة دون بتّ في الخلاف الواقع.

- بيان القواعد الأصولية والفقهية والمقاصدية التي يستند عليها العلماء في اجتهاداتهم عامة وفي اجتهادهم في النوازل السياسية خاصة.

4-أسباب اختيار الموضوع:

أ. الأسباب الذاتية:

-المشاركة -ولو بجهد المقل- في إثراء المكتبة الجامعية ببحث يكشف عن مسالك العلماء الشرعية في الحكم على النوازل السياسية المعاصرة.

-الساحة الجزائرية خصوصا والإسلامية عموما بحاجة ماسة إلى مزيد من الخبراء في هذا الجانب بمقدورهم توجيه العامة توجيهها علميا صحيحا نحو فهم الأصول السياسية وفق القيم والمبادئ الإسلامية، دون إغفال للواقع، لأننا كثيرا ما نعاني من فتاوى نظرية لا تراعي في تطبيقها واقع الناس مما يجعلها هي المشكلة بدل أن تكون حلا.

ب. الأسباب الموضوعية:

بالإضافة إلى الأسباب الذاتية المذكورة آنفا، هناك عدة أسباب علمية وموضوعية أخصها فيما يأتي:

- إثراء هذا الموضوع وزيادة التمحيص والتدقيق فيه بما يخدم الاجتهاد في النوازل السياسية المعاصرة، ويكون قاعدة لتكوين علماء خبراء في هذا الشأن، كما كان العصور السابقة أين عرفنا العديد من علماء السياسة الشرعية كالماوردي والجويني وأبو يعلى الفراء وابن تيمية وغيرهم.

-محاولة تقريب النوازل السياسية المعاصرة من مبادئ وقواعد الشريعة الإسلامية، تضييقا للخلاف الواسع الواقع بين وجهات النظر واجتهادات الفقهاء وعلماء السياسة الشرعية.

5-الدراسات السابقة حول الموضوع:

تطرق لهذا الموضوع بعض الباحثين فمنهم من تطرق إلى النوازل الفقهية المعاصرة دون السياسية، وتوجد كثير من البحوث في هذا الصدد، أما من تطرق للنوازل السياسية المعاصرة كببحث أكاديمي-والذي يهمننا في هذه الدراسة-فيوجد عدد من المقالات العلمية المحكمة منها:

-مقال "الاجتهاد الجماعي في النوازل السياسية المعاصرة"، منير هاشم خضير. مجلة العلوم الإسلامية، تكريت- العراق: جامعة تكريت، المجلد 2018، العدد 41، 2018.

-مقال "أثر الاجتهاد المقاصدي في نوازل السياسة الشرعية المعاصرة عند الأستاذ علال الفاسي من خلال النقد الذاتي"، رشيد باموس. مجلة الثقافة الإسلامية، الجزائر: وزارة الشؤون الدينية والأوقاف، المجلد 15، العدد 1، 2021.

- مقال "تخريج النوازل السياسية المعاصرة على القواعد الفقهية الكبرى"، طالب بن عمر الكثيري.
. مجلة القلم، اليمن: جامعة القلم، العدد 39، 2023.

أما الرسائل الأكاديمية فلم أجد إلا:

- كتاب "الأحكام الشرعية للنوازل السياسية" تأليف الدكتور عطية عدلان، وقد افتتح المؤلف كتابه بفصل تمهيدي عرف فيه السياسة والنوازل باختصار، وتلاهما بالحديث عن نظام الحكم في الإسلام، ثم قسم الكتاب إلى بابين:

الباب الأول: ذكر فيه النوازل المتعلقة بنظام الحكم في الإسلام؛ كالعمل بالديمقراطية، والتعددية الحزبية، وغيرها من النوازل.

الباب الثاني: تحدث فيه عن النوازل المتعلقة بالعلاقات الخارجية للدولة الإسلامية؛ كمعاهدات السلام مع دار الحرب، والاستعانة بالكافرين في الحرب على المسلمين، وغيرها من النوازل.
وكانت دراسته للنوازل دراسة فقهية مقارنة.

أما الجديد في هذه الدراسة فهو الجمع بين التأصيل للنوازل والتطبيق على النوازل السياسية المعاصرة، أما الدكتور عدلان فلم يتطرق للتأصيل بل كانت دراسته فقهية مقارنة، كما أن دراستنا هذه أعادت النظر وجددت الطرح في النوازل السياسية محل الدراسة، مع محاولة استنباط المسالك الاجتهادية التي سار عليها العلماء للوصول لحكم النازلة.

6- منهج البحث:

واعتمدت في هذه الدراسة على المناهج الآتية:

1- المنهج الوصفي: وذلك بوصف وشرح وتعريف مختلف المصطلحات كالاجتihad ومسالكه، والنوازل وضوابطها، والسياسة وأصول نظام الحكم في الإسلام، وغيرها.

2- المنهج التحليلي: وذلك بتحليل تلك المسالك والضوابط والأصول لتأصيل منهج سديد في الاجتهاد النوازلي، وتحليل أقوال العلماء في المسائل السياسية الواقعة محل الدراسة التطبيقية لاستنباط القواعد التي استندوا عليها في اجتهادهم.

3- المنهج المقارن: ويتجلى في القسم التطبيقي في المقارنة بين الأقوال المختلفة للعلماء وأدلتهم ومناقشتها.

4- المنهج الاستقرائي: ويكون في القسم التطبيقي، وذلك ببذل الجهد في استقراء (استقراء جزئي) وتتبع النوازل السياسية المعاصرة وأقوال أهل العلم فيها واستخراجها من مظانها.

7- المنهجية العامة للبحث:

ومن خلال مراعاة المنهجية العلمية اتبعت المنهجية الآتية في عرض هذا البحث:

- في القسم التطبيقي كانت دراسة النازلة وفق المنهجية الآتية:

أقوم أولاً بتصوير المسألة والتعريف بها، وبما يتعلق بها من مصطلحات، ثم تحرير محل النزاع، وبعد ذلك أقسم مذاهب العلماء إلى اتجاهين غالباً؛ اتجاه القائلين بالجواز في حكم النازلة مع ذكر ضوابط قولهم إن وجدت، واتجاه القائلين بعدم الجواز، وتحت كل اتجاه أذكر بعض القائلين به من العلماء، ثم أنقل أهم الأدلة التي اعتمدوا عليها في حكمهم على النازلة، مع مراعاة الاختصار -قدر الإمكان- وإبراز أسلوب الباحث في الغالب الأعم، مع استنباط القواعد الكلية التي استندوا عليها في كل دليل، والتي قد يصرحوا بها أحياناً، وبعد ذكر القواعد المستند عليها في كل دليل أعقبه بالمناقشة والانتقاد له والإجابة على ذلك إن وجدت من أصحاب الاتجاه المخالف، وإلا تقتصت شخصيتهم وناقشت الأدلة وأجبت بدلا عنهم، وأرمز لطرحي الذاتي في المناقشة والانتقاد والإجابة بالاستفتاح بالفعل المبني للمجهول فأقول مثلاً: "ويُنتقد هذا الدليل..."، وفي الإجابة أقول: "يُجاب على هذا الانتقاد..."، وأختم الدراسة بذكر سبب الاختلاف بين الاتجاهين، ولم أتطرق للترجيح بين الأقوال لأن الدراسة مقتصرة على بيان مسالك العلماء في اجتهادهم وما يستندون عليه من قواعد كلية في الاستنباط.

- عزو الآيات القرآنية الكريمة إلى سورها وأرقامها في المتن.

- تخريج الأحاديث تخريجاً علمياً، وذلك بعزوها إلى مصادرها الأصلية مع بيان درجتها إن لم يكن الحديث في الصحيحين أو أحدهما، أما إن كان فيهما أو في أحدهما فإني أكتفي بالإحالة إليهما فقط، والاكتفاء بموضع واحد إن كان الحديث مكرراً في عدة مواضع (كما هو عمل البخاري في صحيحه)، مع عدم بيان درجته لتلقي الأمة لأحاديث الصحيحين بالقبول.

- ترجمة الأعلام الذين ورد ذكرهم في المتن ما عدا الرسول ﷺ وأصحابه رضي الله عنهم.

- شرح الغريب من اللفظ.

8- خطة البحث:

وجاء هذا البحث وفق الخطة الآتية:

فبعد المقدمة قسمت البحث إلى ثلاثة فصول: فصل تمهيدي وفصلين في صلب الموضوع وخاتمة

أما الفصل التمهيدي: فتناولت فيه المفاهيم والأحكام المتعلقة بالاجتهاد والنوازل والسياسة الشرعية.

وقسمته إلى أربعة مباحث:

المبحث الأول: مفاهيم وأحكام في الاجتهاد.

المبحث الثاني: مفاهيم وأحكام في النوازل.

المبحث الثالث: مفاهيم وأحكام في السياسة الشرعية.

المبحث الرابع: مؤسسات وأجهزة نظام الحكم في الإسلام.

وأما **الفصل الأول**: فهو دراسة تأصيلية تحتوي على القواعد الأصولية والفقهية والمقاصدية التي يُستند إليها في النوازل السياسية، ودعمتها بالمسائل والنوازل السياسية عند العلماء القدامى وبيان مدى استعمالهم لتلك القواعد، وقسمته إلى ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: وخصصته للحديث عن القواعد الأصولية ومدى استناد العلماء القدامى عليها في النوازل السياسية.

المبحث الثاني: وذكرت فيه القواعد الفقهية ومدى استناد العلماء القدامى عليها في النوازل السياسية.

المبحث الثالث: وتحدثت فيه عن القواعد المقاصدية ومدى استناد العلماء القدامى عليها في النوازل السياسية.

أما **الفصل الثاني**: فتناولت فيه عددا من النوازل السياسية المعاصرة مع ذكر الخلاف الواقع فيها بين المعاصرين، مبرزاً مسالكهم في الاجتهاد والاستدلال، وقسمته إلى مبحثين:

المبحث الأول: وتحدثت فيه عن بعض النوازل السياسية المعاصرة المتعلقة بنظام الحكم ومدى استناد علماء العصر فيها على القواعد الشرعية.

المبحث الثاني: وذكرت فيه بعض النوازل السياسية المعاصرة المتعلقة بمشاركة الشعب في السياسة، ومدى استناد علماء العصر فيها على القواعد الشرعية.

أما **الخاتمة**: فلخصت فيها أهم النتائج المتوصل إليها من خلال البحث، وبعض التوصيات المهمة للباحثين والهيئات العلمية.

وفي الختام ككل عمل من أعمال البشر التي يعتريها النقص والقصور، لا أدعي لعملي الكمال، فما وجد فيه من خلل فليسدّد، وما كان فيه من نقص فليُكَمّل، وما فيه من اعوجاج فليعدّل، فهو صورة لعجزِي وضعفِي وقصورِي، وما كان فيه من صواب فمن الله ﷻ فهو الموفق إليه والمعين عليه.

ونسأل الله تعالى التوفيق والسداد، وأن يجعل أعمالنا كلها خالصة لوجهه الكريم، وأن يوفقنا للعلم النافع والعمل الصالح، إنه ولي ذلك والقادر عليه، وصلى الله وسلم على سيدنا وحبیبنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، والحمد لله رب العالمين.

الفصل التمهيدي: مفاهيم وأحكام متعلقة بالاجتهاد وفقه النوازل والسياسة الشرعية

وسوف نتناول في هذا الفصل المباحث الآتية:

*المبحث الأول: مفاهيم وأحكام في الاجتهاد.

*المبحث الثاني: مفاهيم وأحكام في النوازل.

*المبحث الثالث: مفاهيم وأحكام في السياسة الشرعية.

*المبحث الرابع: مؤسسات وأجهزة نظام الحكم في الإسلام.

الفصل التمهيدي: مفاهيم وأحكام متعلقة بالاجتهاد وفقه النوازل

والسياسة الشرعية

في هذا الفصل سنبيّن ونوضح بعض المفاهيم والأحكام المرتبطة بالاجتهاد والنوازل والسياسة الشرعية؛ لينجلي اللبس عن بعض المصطلحات، وتُعلم أقوال العلماء ما اتفق أو اختلف منها في تلك المفاهيم والأحكام، كما سنتطرق إلى التعريف بمؤسسات وأجهزة نظام الحكم في الإسلام.

المبحث الأول: مفاهيم وأحكام في الاجتهاد

سنتناول في هذا المبحث مفهوم الاجتهاد، والشروط التي يجب أن تتوفر في المجتهد سواء المتفق عليها أو المختلف فيها، وبيان أقوال أهل العلم في مسألة تجزؤ الاجتهاد ومجاله، وأقوالهم في مسألة الاجتهاد الجماعي في هذا العصر جواز ذلك من عدمه، ومدى أهميته. وفق المطالب الآتية:

*المطلب الأول: مفهوم الاجتهاد وشروطه.

*المطلب الثاني: تجزئة الاجتهاد ومجاله.

*المطلب الثالث: الاجتهاد الجماعي وأهميته.

المطلب الأول: مفهوم الاجتهاد وشروطه

تعددت أقوال العلماء حول مفهوم الاجتهاد وشروطه بين موسع ومضيق، وعليه فسأطرق باختصار في هذا المطلب إلى بعض تعريفاتهم للاجتهاد، وآراءهم في شروط الاجتهاد:

أولاً: مفهوم الاجتهاد:

1- الاجتهاد في اللغة:

الاجتهاد على وزن افتعال، مشتق من الجهد والجهد، أي: الوسع والطاقة، وقيل بالضم الطاقة وبالفتح المشقة، وقيل الجهد بالفتح لا غير النهاية والغاية، وهو مصدر من جَهَدَ في الأمر جَهْدًا إذا طلب حتى بلغ غايته في الطلب، ومنه قول الله تعالى: ﴿وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ﴾ [الأنعام: 109]؛ أي بالغوا في اليمين واجتهدوا فيها.

وفي الحديث: «تَعَوَّدُوا بِاللَّهِ مِنْ جَهْدِ الْبَلَاءِ...»⁽¹⁾؛ قيل: إنها الحالة الشاقة التي تأتي على الرجل يختار عليها الموت. ويقال: جهد البلاء كثرة العيال والفقر، وجهده الأمر والمرض جهدا إذا بلغ منه المشقة، وجهد دابته وأجهدها إذا حمل عليها في السير فوق طاقتها، وجهد الرجل في كذا؛ أي جد فيه وبالغ، والاجتهاد والتجاهد: بذل الوسع في طلب الأمر⁽²⁾.

(1) رواه الشيخان: البخاري، صحيح البخاري، كتاب القدر، باب من تعوذ بالله من درك الشقاء وسوء القضاء: 2440/6؛ ومسلم،

صحيح مسلم، كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب التعوذ من العجز والكسل وغيره: 2080/4.

(2) الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ص275؛ الفيومي، المصباح المنير: 112/1؛ ابن منظور، لسان العرب: 133/3-134، كلهم

مادة (جهد).

ومما سبق يمكن أن نخلص إلى أن الاجتهاد لغة يطلق على بذل كل طاقة واستنفاد كل وسع في تحصيل أمر فيه كلفة ومشقة، ولا يطلق على ما لا مشقة فيه.

2- الاجتهاد في الاصطلاح:

تعددت تعريفات الأصوليين للاجتهاد وتنوعت عباراتهم، غير أن المدقق للنظر فيها يجدها متقاربة في المعنى، وإن اختلفت في اللفظ والمبنى، ومن تلك التعريفات:

-تعريف ابن الحاجب(1): "استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي"(2).

-تعريف الزركشي(3): "بذل الوسع في نبيل حكم شرعي عملي بطريق الاستنباط"(4).

ومن خلال النظر في التعريفين السابقين مع غيرها من التعريفات(5) يمكن أن نصيغ التعريف المختار الآتي: "استفراغ الوسع في استنباط حكم شرعي عملي وتنزيله".

شرح التعريف:

"استفراغ الوسع"؛ أي بذل تمام الطاقة وغاية الجهد بحيث يحس من نفسه العجز عن المزيد عليه، وهو قيد يخرج اجتهاد المقصر فإنه لا يعد في الاصطلاح اجتهادا معتبرا.

وقيد "الوسع": يخرج استفراغ المجتهد لغير الوسع كأحوال النفس وغيرها.

وقيد "استنباط": يخرج بذل الوسع في نبيل الأحكام من النصوص مباشرة، أو بحفظ المسائل واستعلامها من المعنى، أو بالكشف عنها من الكتب، كما تخرج من ليس عنده ملكة الاستنباط كالعالمي، وبوجود هذا القيد نستغني عن إضافة كلمة "الفقيه" أو ما يقوم مقامها.

وقيد "حكم شرعي": احتراز عن استفراغ الوسع لتحصيل حكم عقلي أو حسي، فلا يسمى اجتهادا

(1) هو عثمان بن عمر، الكردي، المالكي، المعروف بابن الحاجب، الفقيه الأصولي النحوي، ولد سنة 570هـ، أخذ عن: الأبياري وابن جبير وغيرهما، وعنه: القرافي وابن المنير وغيرهما، له: المختصر الفرعي، ومختصر أصولي، والكافية في النحو، وغيرها. توفي سنة 646هـ.

ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء: 264/23-266؛ ابن فرحون، الديباج المذهب: 86/2-89.

(2) ابن الحاجب، مختصر منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل: 1204/2.

(3) هو محمد بن بهادر، بدر الدين، أبو عبد الله الزركشي الشافعي، الفقيه الأصولي المحدث، ولد سنة 745هـ، من شيوخه: الإسوي والبلقيني، من أشهر كتبه: "شرح جمع الجوامع" و"البحر المحيط" في أصول الفقه. توفي سنة 794هـ. ينظر: ابن حجر، الدرر الكامنة: 397/3؛ ابن العماد، شذرات الذهب: 572/8-573؛ ابن قاضي شهبه، طبقات الشافعية: 167/3-168.

(4) الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه: 197/6.

(5) ينظر: ابن السمعاني، قواطع الأدلة في الأصول: 302/2؛ الغزالي، المستصفى من علم الأصول: 382/2؛ الرازي، الحصول في علم أصول الفقه: 6/6؛ الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام: 197/4؛ البيضاوي، منهاج الوصول إلى علم الأصول، ص 247؛ ابن أمير الحاج، التقرير والتحبير: 370/3.

عند الأصوليين إلا ما يتوصل به إلى حكم شرعي.

وقيد "عملي": لبيان أن الاجتهاد يجري في الفروع العملية لا في الأصول العلمية⁽¹⁾؛ لأن بذل الوسع في تحصيل الحكم العلمي لا يسمى اجتهادا عند الفقهاء، وإن سمي اجتهادا عند المتكلمين⁽²⁾.

و"تنزيه": أي تطبيق الحكم المستنبط على المسائل والنوازل، وهو قيد لإدخال هذا النوع من الاجتهاد مع الاجتهاد الاستنباطي، وهذا الاجتهاد يعرف بالاجتهاد التنزيلي أو التطبيقي، والذي أكد عليه الشاطبي⁽³⁾ وسماه بتحقيق المناط⁽⁴⁾.

ثانيا: شروط الاجتهاد: لا يتأتى الاجتهاد إلا لمن توفرت فيه شروط معينة، والتي يمكن تقسيمها إلى قسمين: شروط متفق عليها - ذكرها كل أو أغلب من تكلم عن شروط المجتهد-، وشروط مختلف فيها - ذكرها بعضهم-، ونشير إليها باختصار فيما يأتي:

1- الشروط المتفق عليها:

- معرفة كتاب الله تعالى؛ مما يتعلق بالأحكام منه وهو خمسمائة آية ناسخها ومنسوخها، وأسباب نزولها⁽⁵⁾.
- معرفة سنة رسول الله ﷺ؛ مما يتعلق بالأحكام منها وهي نحو خمسمائة حديث، وناسخها ومنسوخها، وتمييز صحيحها من ضعيفها⁽⁶⁾.

- معرفة مواقع الإجماع؛ حتى لا يفتي بخلافه، ويلزمه أن يعلم أن فتواه ليست مخالفة للإجماع؛ إما بأن يعلم

(1) اختلف أهل العلم في الاجتهاد في الأصول على ثلاثة مذاهب: المنع وإليه ذهب الغزالي والرازي والزرکشي وغيرهم؛ الوجوب وإليه ذهب جماعة من المعتزلة وأكثر الأشاعرة؛ والجواز وإليه ذهب ابن حزم وابن تيمية وابن الهمام وغيرهم. ولمعرفة أدلة كل مذهب ووجوه دلالتها وما أوجب به عنها ينظر: سعد بن ناصر الشثري، الأصول والفروع، ص 429-438.

(2) الأصفهاني، بيان المختصر: 288/3-289؛ الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه: 197/6؛ الشوكاني، إرشاد الفحول: 1026/2؛ محمد أبو النور زهير، أصول الفقه: 186/4.

(3) هو إبراهيم بن موسى، أبو إسحاق الشاطبي، المالكي، الأصولي، المفسر، الفقيه، اللغوي، المحدث، أخذ عن: الشريف التلمساني وابن لب وغيرهما، وعنه: أبو بكر بن عاصم وعبد الله البياني، ومحمد المجاري وغيرهم، له مؤلفات نفيسة منها: "الموافقات" في أصول الفقه، و"الاعتصام" في الحوادث والبدع، وغيرهما، توفي في شعبان سنة 790 هـ. ينظر: أحمد بابا التنبكتي، نيل الابتهاج بتطريز الديباج، ص 48-52؛ محمد المجاري، برنامج المجاري، ص 116؛ محمد مخلوف، شجرة النور الزكية: 332/1.

(4) ينظر: الشاطبي، الموافقات: 12/5.

(5) الإسنوي، نهاية السؤل شرح منهاج الوصول، ص 398؛ ابن السمعاني، قواطع الأدلة في الأصول: 304/2-305؛ الشوكاني: إرشاد الفحول: 1027/2-1028؛ عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار: 21/4-22؛ الغزالي، المستصفي من علم الأصول: 383/2؛

ابن قدامة، روضة الناظر وجنة المناظر: 960/3-961؛ يوسف القرضاوي، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، ص 19.

(6) الإسنوي، نهاية السؤل شرح منهاج الوصول، ص 398؛ الشوكاني: إرشاد الفحول: 1030/2؛ عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار: 21/4-22؛ الغزالي، المستصفي من علم الأصول: 384/2؛ ابن قدامة، روضة الناظر وجنة المناظر: 961/3.

موافقته لمذهب عالم من المتقدمين، أو بأن تكون الواقعة جديدة ليس لأهل الإجماع فيها خوض⁽¹⁾.

- معرفة أصول الفقه؛ فيعرف قواعده العامة ليتعرف على حقيقة الحكم والأدلة وأقسامها، وشروط كل دليل، وترتيبها، وفك التعارض بينها، وكيفية استنباط الأحكام منها، وعليه معرفة القياس وشروطه وأركانها، وأحكام المسائل وعللها، حتى يقيس نظائرها عليها، ويرد الفروع إلى الأصول التي تشبهها⁽²⁾.

- معرفة اللغة العربية؛ من اللغة والنحو والتصريف، ويكفيه القدر الذي يفهم به خطاب العرب وعاداتهم في الاستعمال إلى حد يميز به بين دلالات الألفاظ⁽³⁾.

- معرفة مقاصد الشريعة؛ أي معرفة "الغايات التي وضعت الشريعة لأجل تحقيقها لمصلحة العباد"⁽⁴⁾، وممارستها وتبنيها مما يكسبه ملكة يفهم بها مراد الشارع وما يناسب أن يكون له حكماً وإن لم يصرح به⁽⁵⁾.

2- الشروط المختلف فيها:

- معرفة علم الكلام؛ وذهب إلى اشتراطه المعتزلة⁽⁶⁾، أما الجمهور فقالوا بعدم اشتراطه⁽⁷⁾.

(1) الإسنوي، نهاية السؤل شرح منهاج الوصول، ص398؛ ابن السمعاني، قواطع الأدلة في الأصول: 304/2-305؛ الشوكاني: إرشاد الفحول: 1031/2؛ عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار: 21/4-22؛ الغزالي، المستصفى من علم الأصول: 383/2؛ ابن قدامة، روضة الناظر وجنة المناظر: 960/3-961.

(2) الشوكاني: إرشاد الفحول: 1032/2؛ نادية شريف العمري، الاجتهاد في الإسلام، ص90-91؛ أبو يعلى الفراء، العدة في أصول الفقه: 1137/4.

(3) الإسنوي، نهاية السؤل شرح منهاج الوصول، ص398؛ ابن السمعاني، قواطع الأدلة في الأصول: 303/2-304؛ الشاطبي، الموافقات: 53/5-55؛ الشوكاني: إرشاد الفحول: 1031/2؛ عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار: 22/4-23؛ الغزالي، المستصفى من علم الأصول: 386/2؛ ابن قدامة، روضة الناظر وجنة المناظر: 962/3-963.

(4) أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الشاطبي، ص19.

(5) ينظر: السبكي، الإجماع في شرح المنهاج: 8/1؛ 206/3؛ يوسف القرضاوي، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، ص44-46.

(6) المعتزلة: فرقة إسلامية كلامية، أتباع واصل بن عطاء الغزالي (ت131هـ)، الذي اعتزل مجلس الحسن البصري (ت110هـ) لقوله بالمنزلة بين المنزلتين، ومن أتمتها: عمرو بن عبيد (ت144هـ)، وأبي الهذيل العلاف (ت235هـ)، وأبي إسحاق النظم (ت231هـ).

ينظر: الشهرستاني، الملل والنحل: 43/1-85؛ عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق، ص114-201.

(7) الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه: 204/6؛ الشوكاني، إرشاد الفحول: 1033/2.

- معرفة علم المنطق؛ اشترطه بعض الأصوليين كالغزالي⁽¹⁾ والفخر الرازي⁽³⁾؛ لأن معرفة نصب الأدلة وشروطها موصلة إلى استنباط الحكم الشرعي. وذهب أكثرهم إلى عدم اشتراطه.

- معرفة فروع الفقه؛ ذهب أبو إسحاق الإسفراييني⁽⁵⁾ وأبو منصور البغدادي⁽⁶⁾ إلى اشتراطها، وذهب جمهور الأصوليين⁽⁷⁾ إلى عدم اشتراط تفاريع الفقه؛ لأن المجتهد هو الذي يولدها ويتصرف فيها، لو كان ذلك شرطاً فيها للزم الدّور⁽⁸⁾، لأنها نتيجة الاجتهاد، فلا يكون الاجتهاد نتيجتها.

- معرفة البراءة الأصلية؛ اشترطها بعض العلماء كالغزالي⁽⁹⁾ والفخر الرازي⁽¹⁰⁾ وسمّوها بالدليل العقلي؛ وهي: "البقاء على عدم الحكم حتى يدل الدليل عليه"⁽¹¹⁾، وقلّ من يشترطها استقلالاً في المجتهد لأنها من جملة أصول الفقه⁽¹²⁾.

- (1) هو محمد بن محمد الغزالي الشافعي، الملقب بحجة الإسلام، ولد سنة 450هـ، أخذ عن الجويني وغيره، وأخذ عنه الكثير منهم: أبو بكر بن العربي، له تصانيف كثيرة منها: "إحياء علوم الدين"، و"المستصفى" في الأصول، توفي سنة 505هـ. ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء: 322/19-346؛ ابن السبكي، طبقات الشافعية الكبرى: 191/6.
- (2) الغزالي، المستصفى من علم الأصول: 385/2.
- (3) هو محمد بن عمر الرازي، الشافعي، ولد سنة 544هـ بالري، ويقال له (ابن خطيب الري)، المفسر المتكلم، إمام وقته في العلوم العقلية والنقلية، له: "مفاتيح الغيب" في التفسير، و"الحصول في علم الأصول" وغيرهما، وتوفي سنة 606هـ بمراة. ينظر: ابن قاضي شهبة، طبقات الشافعية: 65/2-67؛ ابن كثير، طبقات الشافعية: 716/1-721.
- (4) الرازي، الحصول في علم أصول الفقه: 24/6.
- (5) هو إبراهيم بن محمد، أبو إسحاق الإسفراييني، الشافعي، الفقيه الأصولي المتكلم، سمع الحديث من: دعلج السجزي، وأبي بكر الإسماعيلي، وغيرهما، وحدث عنه: أبو بكر البيهقي، وأبو الطيب الطبري، وغيرهما، له تصانيف كثيرة منها: "جامع الخلي في أصول الدين والرّد على الملحدين"، وله "أدب الجدل"، و"مسائل الدور"، توفي سنة 418هـ. ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء: 17/353-355؛ ابن قاضي شهبة، طبقات الشافعية: 170/1-171.
- (6) هو عبد القاهر بن طاهر، أبو منصور البغدادي الشافعي، نزيل خراسان، حدث عن: إسماعيل بن نجيد، وابن مطر، وغيرهما. وعنه: أبو بكر البيهقي، وأبو القاسم القشيري، وغيرهما. وكان أكبر تلامذة أبي إسحاق الإسفراييني، وكان يدرس في سبعة عشر فناً، من مؤلفاته: "التحصيل" في أصول الفقه، و"الفرق بين الفرق"، توفي سنة 429هـ. ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء: 17/572-573؛ ابن السبكي، طبقات الشافعية الكبرى: 136/5-145.
- (7) ومنهم: ابن قدامة المقدسي، والفخر الرازي، والتقي السبكي وابنه التاج، والبدر الزركشي، وأبو الحسن المرادوي. ينظر: ابن قدامة، روضة الناظر وحنة المناظر: 3/963؛ الرازي، الحصول في علم أصول الفقه: 25/6؛ السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج: 3/256؛ الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه: 205/6؛ المرادوي، التنحير شرح التحرير: 8/3878.
- (8) "الدّور: هو توقف الشيء على ما يتوقف عليه، ويسمى: الدور المصرح، كما يتوقف "أ" على "ب" وبالعكس، أو بمراتب ويسمى: الدّور المضمّر، كما يتوقف "أ" على "ب"، و"ب" على "ج"، و"ج" على "أ". الجرجاني، معجم التعريفات، ص 92.
- (9) الغزالي، المستصفى من علم الأصول: 384/2-385.
- (10) الرازي، الحصول في علم أصول الفقه: 24/6.
- (11) ابن جزري، تقريب الأصول إلى علم الأصول، ص 146.
- (12) السيوطي، تقرير الاستناد في تفسير الاجتهاد، ص 49.

- معرفة أحوال الناس وأعرافهم؛ أكد عليه بعض أهل العلم؛ لأن بعض الأحكام الشرعية كتقدير النفقة، وما تتحقق به المروءة في الشاهد العدل، وغيرها من الأحكام الشرعية يحتاج فيها إلى معرفة العرف؛ لوجود كثير من الأحكام تتغير بتغير الأعراف (1).

وهناك شروط أخرى مختلف فيها ضربت عنها صفحا لقلة أهميتها (2).

المطلب الثاني: تجزئة الاجتهاد ومجاليه

نظرا لقلة وجود المجتهد المطلق الذي تتوفر فيه جميع شروط الاجتهاد السالفة الذكر مع تمكنه من الاجتهاد في جميع أبواب الفقه ومسائله، فإنه من المناسب الكلام عن المجتهد في مسألة فقهية دون غيرها، أو في باب فقهي دون غيره، أو ما يعرف بالاجتهاد الجزئي، والمجال الذي يمكن للمجتهد أن يجول فيه ويصول.

أولا: تجزئة الاجتهاد:

1- مفهوم تجزئة الاجتهاد:

وهو قدرة العالم على استنباط الأحكام في بعض المسائل أو الأبواب دون بعض.

أي: أن يتمكن من الاجتهاد كالمجتهد المطلق العالم الذي توفرت فيه صفة المجتهد في مسألة فقهية دون غيرها، أو في باب فقهي كالعبادات، أو السياسة الشرعية، أو الفرائض، دون غيره؛ بأن عرف ما ورد فيهما من النصوص، والإجماع، والقياس، وعلم كيفية استنباط أحكام ذلك الفن من تلك الأصول (3).

2- مذاهب العلماء في تجزئة الاجتهاد:

اختلف أهل العلم في هذه المسألة على مذاهب:

المذهب الأول: أن الاجتهاد يتجزأ؛ وبه قال أكثر الأصوليين (4)، ومنهم: الغزالي، والآمدي (5)،

(1) ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين: 6/113-114؛ عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، ص90؛ نادية شريف العمري، الاجتهاد في الإسلام، ص104.

(2) ينظر: نادية شريف العمري، الاجتهاد في الإسلام، ص59-116.

(3) ابن قدامة، روضة الناظر وجنة المناظر: 3/963-964؛ صفي الدين الهندي، نهاية الوصول في دراية الأصول: 8/3832؛ الأصفهاني، بيان المختصر: 3/290؛ الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه: 6/209؛ محمد الزحيلي، الوجيز في أصول الفقه الإسلامي: 2/315.

(4) صفي الدين الهندي، نهاية الوصول في دراية الأصول: 8/3832؛ الفتوح، شرح الكوكب المنير: 4/473.

(5) هو علي بن أبي علي التلعلي، أبو الحسن الآمدي، الشافعي، الأصولي المتكلم، ولد بعد سنة 550هـ بيسير، درس على ابن المتي، وسمع من ابن شاتيل، ثم تفقه للشافعي على ابن فضلان، توفي سنة 631هـ. له: "الإحكام في أصول الأحكام"، و"أبكار الأفكار"

وابن السبكي، وابن الهمام⁽¹⁾، والقرافي⁽²⁾، قال الغزالي: "وليس الاجتهاد عندي منصباً لا يتجزأ، بل يجوز أن يقال للعالم بمنصب الاجتهاد في بعض الأحكام دون بعض"⁽³⁾.

واستدل أصحاب هذا المذهب بأدلة منها:

أ- حديث: «دَعْ مَا يَرِيئُكَ إِلَى مَا لَا يَرِيئُكَ»⁽⁴⁾.

ووجه الدلالة من الحديث:

"أن الإنسان لو تمكن من جمع الأدلة في مسألة معينة كان متمكناً من الوصول إلى العلم بحكم هذه المسألة من دليلها، فتركه إلى التقليد خلاف المعقول، وخلاف ما أفاده الحديث؛ لأن ما كان عن تقليد فيه ريب، وما كان عن دليل يكون خالياً من هذا الريب، فيكون المكلف مأموراً بالاجتهاد فيما حصل فيه شروطه"⁽⁵⁾.

ب- أن المجتهد في بعض المسائل يعرف الحكم فيها عن دليل منصوب من قبل الشارع، فيجب إتباعه ولا يسوغ له تركه بقول أحد، ومن عرف الحق بدليله، وقد بذل جهده في معرفة الصواب فحكمه في مسألة أو باب حكم المجتهد المطلق في سائرهما، وبذلك يثبت له وجوب الاجتهاد فيما يمكنه⁽⁶⁾.

ج- لو لم يتجزأ الاجتهاد للزم أن يكون المجتهد عالماً بجميع المسائل، واللازم منتف؛ لأن كثيراً من المجتهدين قد سئل عن عدة مسائل فأجاب عن بعضها ولم يجب عن البقية، وهم مجتهدون بلا خلاف، فقد روي عن

في أصول الدين وغيرهما. ينظر: ابن السبكي، طبقات الشافعية الكبرى: 306/8-307؛ ابن العماد، شذرات الذهب: 253/7-254؛ ابن قاضي شعبة، طبقات الشافعية: 79/2-80.

(1) هو كمال الدين محمد بن عبد الواحد الحنفي الإسكندراني، المعروف بابن الهمام، ولد سنة 790هـ، فقيه ومحدث ولغوي، أخذ عن السراج وابن الشحنة وغيرهم، وتوفي سنة 861هـ، من أهم مصنفاته: "فتح القدير"، و"التحريير في أصول الفقه". ينظر: السخاوي، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع: 127/8-132؛ السيوطي، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة: 166/1-169؛ ابن العماد، شذرات الذهب: 437/9-439.

(2) هو أحمد بن إدريس القرافي، أبو العباس المالكي، كان إماماً بارعاً في الفقه والأصول والعلوم العقلية وله معرفة بال تفسير، أخذ عن: ابن الحاجب والعز بن عبد السلام وغيرهما، من تصانيفه: "تنقيح الفصول" في أصول الفقه وشرحه، و"الذخيرة"، و"الفروق"، توفي سنة 684هـ. ينظر: ابن فرحون، الديباج المذهب: 236/1-239؛ محمد مخلوف، شجرة النور الزكية: 270/1.

(3) الغزالي، المستصفى من علم الأصول: 389/2.

(4) رواه: النسائي، سنن النسائي، كتاب الأشربة، باب الحث على ترك الشبهات، ص 1271؛ والترمذي، الجامع الكبير (سنن الترمذي)، أبواب صفة القيامة والرفائق والورع عن رسول الله ﷺ، باب (...): 490/4؛ وغيرهما. وصححه الألباني في إرواء الغليل (44/1).
(5) شعبان محمد إسماعيل، الاجتهاد الجماعي ودور المجامع الفقهية في تطبيقه، ص 49-50. وينظر: الأنصاري، فواتح الرحموت: 405/2.

(6) ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين: 130/6؛ الأنصاري، فواتح الرحموت: 405/2؛ شعبان محمد إسماعيل، الاجتهاد الجماعي ودور المجامع الفقهية في تطبيقه، ص 50.

الإمام مالك رحمه الله (1) أنه سئل عن أربعين مسألة فأجاب عن أربع وقال في الباقي: لا أدري (2).

واعترض الشوكاني رحمه الله على هذا الدليل بقوله: "وأجيب: بأنه قد يترك ذلك لمانع، أو للورع، أو لعلمه بأن السائل متعنت، وقد يحتاج بعض المسائل إلى مزيد بحث، يشغل المجتهد عنه شاغل في الحال".

قلت: ومع هذه الاحتمالات فيبقى الدليل قويا لأنه من المسلم به أنه لا يوجد مجتهد مهما بلغ علمه إلا ويعتريه جهل لبعض الأدلة أو مدارك الحكم، وما أثر عمر بن الخطاب رضي الله عنه في الاستئذان (3) إلا دليل واضح على ما قلناه.

المذهب الثاني: أن الاجتهاد لا يتجزأ، ولا يسمى الفقيه مجتهدا إلا إذا أحاط بأدلة الفقه جميعها؛ وبه قال الملا خسرو (4) والفتاوى (5) من الحنفية، ونسبه الفناري إلى أبي حنيفة (6) (7)، ورجحه الشوكاني (8).

(1) هو مالك بن أنس، أبو عبد الله الأصبحي الأنصاري، إمام دار الهجرة، وأحد الأئمة الأربعة عند أهل السنة. ولد بالمدينة سنة 93هـ، أخذ القراءة عن نافع بن أبي نعيم، وسمع الزهري ونافعا مولى ابن عمر، وروى عنه الأوزاعي ويحيى بن سعيد، وأخذ العلم عن ربيعة الرأي ثم أفتى معه عند السلطان. كان معظما للحديث، من تصانيفه: الموطأ، وغريب القرآن، وجمع فقهه في المدونة. توفي سنة 179هـ. ينظر: ابن فرحون، الديباج المذهب: 82/1-139؛ ابن خلكان، وفيات الأعيان: 135/4-138.

(2) الغزالي، المستصفى من علم الأصول: 389/2؛ الشوكاني: إرشاد الفحول: 1033/2؛ شعبان محمد إسماعيل، الاجتهاد الجماعي ودور المجامع الفقهية في تطبيقه، ص 50.

(3) حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: كنا في مجلس عند أبي بن كعب، فأتى أبو موسى الأشعري مغضبا حتى وقف، فقال: أنشدكم الله هل سمع أحد منكم رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: «الاستئذان ثلاث، فإن أُذِنَ لَكَ، وَإِلَّا فَارْجِعْ»... الحديث. رواه الشيخان: البخاري، صحيح البخاري، كتاب الاستئذان، باب التسليم والاستئذان ثلاثا: 2305/5؛ ومسلم، صحيح مسلم، كتاب الآداب، باب الاستئذان: 1694/3.

(4) هو محمد بن قرامز الرومي الحنفي المشهور بالملا-أو الملا أو المولى-حُسرو، أخذ العلم عن برهان الدين حيدر الهروي المفتي في البلاد الرومية، ثم صار مدرسا بمدينة أدرنة بمدرسة شاه ملك، وتولى قضاء القسطنطينية، والتدريس بآيا صوفيا، من كتبه: "مرقاة الوصول" متن في علم الأصول وشرحه "مرآة الأصول"، و"الغرر" متن في الفقه وشرحه "الدرر". توفي سنة 885هـ. ينظر: ابن العماد، شذرات الذهب: 512/9-513؛ طاشكبري زاده، الشقائق النعمانية، ص 70-72.

(5) هو محمد بن حمزة، شمس الدين الفناري (أو القنري) الرومي الحنفي، ولد سنة 751هـ، عالم بالمنطق والأصول والقراءات. أخذ عن علاء الدين الأسود والكمال المعري والجمال الأقصري وغيرهم، ولي قضاء بروسة. وارتفع قدره عند السلطان (بايزيد خان). من كتبه: "فصول البدائع في أصول الشرائع"، و"شرح الفرائض السراجية". توفي سنة 834هـ. ينظر: ابن حجر، إنباء الغمر بأبناء العمر: 464/3؛ طاشكبري زاده، الشقائق النعمانية، ص 17-21.

(6) هو النعمان بن ثابت بن زوطى، أبو حنيفة الكوفي، ولد بالكوفة سنة 80هـ، أخذ الفقه عن حماد بن أبي سليمان، وسمع عطاء بن أبي رباح وأبا إسحاق السبيعي وغيرهما، وأخذ عنه الفقه كثيرون منهم: القاضي أبو يوسف ومحمد بن الحسن الشيباني وزفر بن الهذيل. توفي سنة 150هـ. ابن خلكان، وفيات الأعيان: 405/5-415؛ الذهبي، تذكرة الحفاظ: 126/1-127.

(7) ينظر: الفناري، فصول البدائع في أصول الشرائع: 486/2.

(8) الملا خسرو، مرقاة الوصول، ص 19؛ الفناري، فصول البدائع في أصول الشرائع: 486/2؛ الشوكاني، إرشاد الفحول: 1044/2.

واستدلوا لمذهبهم بأن كل ما يُقدَّر جهل المجتهد في بعض المسائل به يمكن أن يعلق الحكم به، وعليه فلا يتمكن من استخراج الحكم الصحيح، فلا يصح اجتهاده إذن إلا إذا كان عالماً بجميع المدارك ومحيطاً بكل الأدلة⁽¹⁾.

وأجيب على هذا الدليل بأن الواقع يدل على أنه لا يوجد مجتهد -ولو كان مطلقاً- عالم بكل المدارك والأدلة حتى الأئمة المتبوعين بل حتى كبار الصحابة وما أثر عمر رضي الله عنه في الاستئذان عنا ببعيد⁽²⁾، وعليه فيجوز أن يكون لما لا يعلمه المجتهد المطلق تعلق بجميع المسائل فلا يصح اجتهاده، وبه يظهر بطلان هذا الدليل⁽³⁾.

المذهب الثالث: التوقف وعدم الجزم برأي معين، وذهب إليه ابن الحاجب بعد عرضه لأدلة المذهبين الأولين والإجابة عليها، ولعله رأى أن الأدلة متكافئة، وهي متعارضة فيلزم التوقف⁽⁴⁾.

"إن المتأمل في أدلة المذاهب المختلفة يدرك أن الأدلة غير متكافئة، فأدلة المذهب الأول قوية وراجحة، ويؤيدها الواقع الذي لا يمكن إنكاره، فالترجيح هنا وارد"⁽⁵⁾.

المذهب الرابع: أن الاجتهاد يتجزأ في الفرائض خاصة دون غيرها من أبواب الفقه.

ونسب هذا الرأي إلى ابن الصباغ⁽⁶⁾ من الشافعية⁽⁷⁾.

ودليلهم على هذا المذهب: أن أحكام المواريث لا تعلق لها بغيرها من الأبواب، كما أن عامة أحكام المواريث قطعية وهي منصوص عليها في الكتاب والسنة، فيجوز أن يجتهد فيها، ولا يمنعه جهله بأدلة الأبواب الأخرى من الفقه⁽⁸⁾.

وأجيب على هذا الدليل بأن هذه التفرقة لا معنى لها، فلا فرق بين المواريث وغيرها من الأبواب الفقهية،

(1) ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين: 130/6؛ الأنصاري، فواتح الرحموت: 406/2؛ الشوكاني، إرشاد الفحول: 1043/2.

(2) أثر عمر في الاستئذان سبق ذكره قبل أسطر.

(3) ينظر: الأنصاري، فواتح الرحموت: 406/2؛ شعبان محمد إسماعيل، الاجتهاد الجماعي ودور الجامع الفقهي في تطبيقه، ص50.

(4) ينظر: ابن الحاجب، مختصر منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل: 120/2؛ الأنصاري، فواتح الرحموت: 405/2؛

شعبان محمد إسماعيل، الاجتهاد الجماعي ودور الجامع الفقهي في تطبيقه، ص51-52.

(5) شعبان محمد إسماعيل، الاجتهاد الجماعي ودور الجامع الفقهي في تطبيقه، ص52.

(6) هو عبد السيد بن محمد، أبو نصر البغدادي، المعروف بابن الصباغ، فقيه أصولي شافعي، ولد ببغداد سنة 400هـ، تفقه على أبي

الطيب الطبري، وسمع الحديث من ابن شاذان وأبي الحسين بن الفضل، وممن أخذ عنه: أبو الوفاء بن عقيل الحنبلي، والخطيب

البغدادي، من تصانيفه: "العمدة في أصول الفقه"، "الكامل في الخلاف بين الحنفية والشافعية"، توفي في بغداد 477هـ. ينظر: ابن

السبكي، طبقات الشافعية الكبرى: 124-122/5؛ ابن قاضي شهبة، طبقات الشافعية: 252-251/1.

(7) ينظر: النووي، آداب الفتوى والمفتي والمستفتي، ص24.

(8) ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين: 130/6؛ شعبان محمد إسماعيل، الاجتهاد الجماعي ودور الجامع الفقهي في تطبيقه، ص52.

فما جَوَز الاجتهاد في باب الموارِيث يُجَوِّزُه في غيرها متى ما توفرت شروطه(1).

الراجع في المسألة:

ومن خلال العرض للأدلة السابقة والمناقشات الواردة عليها يظهر أن الراجع ما ذهب إليه جمهور العلماء، وهو القول بتجزئة الاجتهاد؛ لوضوح وقوة غالب أدلتهم وضعف الردود عنها. والخلاصة أنه لا يشترط في المجتهد إلا أن يكون على بصيرة فيما يفتي به (2).

ثانياً: مجال الاجتهاد:

الاجتهاد في الشريعة الإسلامية متعلق بالنص وجوداً وعدمياً؛ أما من ناحية الوجود فمجاله في كل نص ظني الثبوت أو الدلالة أو هما معاً، أما النصوص قطعية الثبوت والدلالة معاً فلا اجتهاد فيها، ومثلها الإجماع الثابت لأنه قطعي الدلالة فإن ثبت أضاف قطعية الثبوت، ولذا كان من شروط المجتهد - كما سبق - معرفة مواطن الإجماع؛ لأنها ليست مجالاً للاجتهاد إن ثبتت؛ وأما تعلق الاجتهاد بالنص من ناحية العدم ففي كل مسألة جديدة لا نص فيها، وعليه فيمكن دراسة مجال الاجتهاد في حالتين: في حالة وجود النص، وفي حالة عدمه.

1- مجال الاجتهاد في حالة وجود النص:

"النصوص الشرعية من الكتاب والسنة بعضها قطعي الثبوت، وهو القرآن الكريم والأحاديث المتواترة، وبعضها ظني الثبوت، وهي أحاديث الآحاد، وكل منهما إما أن يكون قطعي الدلالة، أي: له معنى واحد محدد متبادر إلى الذهن، لا يحتمل غيره، وإما أن يكون ظني الدلالة، أي: يدل على معنى ويحتمل معنى آخر فأكثر" (3)، وعليه فإن مجال وجود النص تنوع حسب ثبوته ودلالته إلى الآتي:

أ- حالة النص قطعي الثبوت قطعي الدلالة:

وهذه الحالة - كما سبق ملخصاً - لا مجال للاجتهاد فيها، ولا يصح فيها الاجتهاد؛ لأن ثبوتها قطعي فلا مجال للاجتهاد في إثبات صحتها من عدمها، كما أن دلالتها على المعنى قطعي أيضاً فلا مجال للاجتهاد في تحديد مراد الشارع؛ لأنه معلوم محدد، وتنطبق على هذه الحالة القاعدة المشهورة عند الأصوليين "لا اجتهاد في مورد النص" (4).

(1) شعبان محمد إسماعيل، الاجتهاد الجماعي ودور المجامع الفقهية في تطبيقه، ص 52.

(2) الغزالي، المستصفى من علم الأصول: 389/2.

(3) محمد الزحيلي، الوجيز في أصول الفقه الإسلامي: 311/2-312-بتصرف.

(4) عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، ص 216؛ محمد الزحيلي، الوجيز في أصول الفقه الإسلامي: 311/2-313؛ عبد القادر

بن حرز الله، ضوابط اعتبار المقاصد، ص 46-47.

ب- حالة النص قطعي الثبوت ظني الدلالة:

وهذه الحالة محل للاجتهاد، حيث يبذل المجتهد وسعه في البحث عن المعنى المراد من النص، وقوة دلالاته على المعنى، فالنص قد يدل ظاهره على معنى، ولكنه ليس هو المراد. وقد يكون عاماً، أو مطلقاً، وقد يكون على صيغة الأمر والنهي، فالمجتهد يجتهد في معرفة ذلك. فالنصوص الظنية في دلالتها لا يعرف مراد الشارع منها بالوضع اللغوي، فيلجأ المجتهد إلى أمر خارجي كدليل مرجح، أو قرينة لفظية أو حالية⁽¹⁾.

ومن أمثلتها: لفظ "القروء" في قول الله تعالى: ﴿وَالْمَطْلَقَاتُ يَرَبِّصْنَ أَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ [البقرة: 228]، فالقروء لفظ مشترك في اللغة بين الطهر والحيض، فوقع الإبهام والإشكال في تحديد المراد منه في الآية، فاقتضى الأمر البحث عن قرينة خارجية تعين الحكم، أو عن دليل يرجح أحد المعنيين⁽²⁾.

ج- حالة النص ظني الثبوت قطعي الدلالة:

وهي محل للاجتهاد، حيث يبذل المجتهد وسعه في البحث في النص الظني الثبوت كأحاديث الآحاد، حتى ولو كانت قطعية في دلالتها، فيبحث في ثبوت الحديث من عدمه؛ ليثبت الحكم الوارد فيه إن ثبت نصه، أو يردّه ولا يقبله لعدم ثبوته، وهذا مجال رحب للاجتهاد، يؤدي إلى اختلاف المجتهدين، وهو كثير في الأحكام العملية⁽³⁾. ومن أمثلة هذه الحالة: عدد التكبيرات في صلاة العيد، حيث اختلف أهل العلم فيها وفي موضعها من القراءة إلى عشرة أقوال لاختلافهم في ثبوت الأحاديث الواردة فيها⁽⁴⁾.

د- حالة النص ظني الثبوت ظني الدلالة:

وهذه الحالة مجال الاجتهاد فيها أوسع؛ لأنها تجمع مجال الاجتهاد الحاصل في الحالتين السابقتين، فالمجتهد يبحث في الدليل الظني الورود من حيث ثبوته أو عدمه، فإن أداه اجتهاده إلى أن الدليل ثابت مقبول، اجتهد في معرفة ما يدل عليه الدليل من الأحكام وما يطبق فيه من الوقائع⁽⁵⁾، "فقد يثبت الحديث عند مجتهدين، ولكنهما يختلفان في دلالاته، فقد يختلفان في عمومته وتخصيصه، وإطلاقه وتقييده، ونوع دلالاته بالمنطوق والمفهوم، والعبارة والإشارة، وغير ذلك، وهو محل للاجتهاد، وقد يعتمدون على القواعد اللغوية ومقاصد الشريعة لترجيح

(1) عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، ص 217؛ محمد الزحيلي، الوجيز في أصول الفقه الإسلامي: 314/2؛ عبد القادر بن حرز الله، ضوابط اعتبار المقاصد، ص 47.

(2) السرخسي، المبسوط: 13/6-15؛ ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد: 170/3-173، الشربيني، مغني المحتاج: 79/5؛ ابن قدامة، المغني: 199/11-202.

(3) عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، ص 217؛ محمد الزحيلي، الوجيز في أصول الفقه الإسلامي: 314/2.

(4) الشوكاني، نيل الأوطار: 355/3.

(5) عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، ص 217.

المعنى المراد على الآخر⁽¹⁾. ومثال هذه الحالة حديث حكيم بن حزام رضي الله عنه، قَالَ: قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، يَا تُبَيِّنِي الرَّجُلُ يَسْأَلُنِي الْبَيْعَ، لَيْسَ عِنْدِي مَا أُبِيعُهُ، ثُمَّ أُبِيعُهُ مِنَ السُّوقِ فَقَالَ: «لَا تَبِعْ مَا لَيْسَ عِنْدَكَ»⁽²⁾..

2- مجال الاجتهاد في حالة عدم وجود النص:

وفي حالة عدم وجود نص ولا إجماع يتأكد الاجتهاد، وهذا واقع ومتوقع في النوازل التي تحدث في كل زمان، وتتطلب معرفة حكم الله فيها، ولا وجود لنص ولا إجماع، فيجب على المجتهدين أن يبحثوا عن حكمها بالأدلة العقلية التي أقرها الشرع، كالقياس، والاستحسان، والاستصلاح، والمصالح المرسلة، والاستصحاب، وغيرها من أدلة الأحكام ومصادر التشريع، وكلها تدخل في باب الاجتهاد، وهو باب واسع، لا تُحَدِّد مسأله، بل هي قضايا مستجدة في كل عصر، باعتبار شمولية الشريعة الإسلامية، وصلاحيتها لكل زمان ومكان⁽³⁾. وأمثلة هذه الحالة كثيرة متجددة في كل عصر، ومنها: مسألة جمع القرآن في مصحف واحد في خلافة الصديق، وأحكام عمليات التجميل، وزراعة الأعضاء، والبيوع عبر الوسائل الإلكترونية، والإثبات للجناية أو النسب بالحمض النووي في العصر الحديث...

المطلب الثالث: الاجتهاد الجماعي وأهميته

الاجتهاد الجماعي في عصرنا له أهمية كبرى، نظرا لقلة المجتهدين اجتهادا مطلقا، مما تدعونا الحاجة لمثل هذا النوع من الاجتهاد، وعليه فقبل التطرق إلى معرفة أهميته في عصرنا ينبغي علينا التعريف بالاجتهاد الجماعي.

1- تعريف الاجتهاد الجماعي:

وردت عدة تعريفات معاصرة⁽⁴⁾ لهذا النوع من الاجتهاد نختار منها التعريف الآتي:

"هو بذل فئمة من الفقهاء جهودهم، في البحث والتشاور، لاستنباط حكم شرعي، لمسألة ظنية"⁽⁵⁾.

وهذا التعريف اقتصر فيه صاحبه على ذكر القيود الأساس في مفهوم الاجتهاد الجماعي.

(1) محمد الزحيلي، الوجيز في أصول الفقه الإسلامي: 314/2-315 -بتصرف.

(2) رواه: أحمد، مسند الإمام أحمد بن حنبل، مسند المكيين، مسند حكيم بن حزام عن النبي صلى الله عليه وسلم: 26/24؛ وأبو داود، سنن أبي داود، كتاب البيوع، باب في الرجل يبيع ما ليس عنده: 362/5؛ والترمذي، الجامع الكبير (سنن الترمذي)، أبواب البيوع عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، باب ما جاء في كراهية بيع ما ليس عنده: 85/3-86؛ وابن ماجه، السنن، أبواب التجارات، باب النهي عن بيع ما ليس عندك وعن ربح ما لم يضمن: 309/3. وصححه الألباني في إرواء الغليل (132/5)، وقال شعيب الأرنؤوط ومن معه في تحقيقهم للمسند (26/24): "حديث صحيح لغيره..."

(3) عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، ص 217؛ محمد الزحيلي، الوجيز في أصول الفقه الإسلامي: 315/2.

(4) ومن تلك التعريفات: تعريف توفيق الشاوي، وتعريف العبد خليل أبو عيد، وتعريف عبد الناصر العطار، وتعريف عبد المجيد السوسوه الشرفي، وتعريف قطب سانو. ينظر: خالد حسين الخالد، الاجتهاد الجماعي في الفقه الإسلامي، ص 81-94.

(5) خالد حسين الخالد، الاجتهاد الجماعي في الفقه الإسلامي، ص 100.

ثم وسَّع صاحب التعريف السابق فيه لبيان ضوابط القيود بقوله:

"هو بذل فئة من الفقهاء المسلمين العدول جهودهم، في البحث والنظر على وفق منهج علمي أصولي، ثم التشاور بينهم في مجلس خاص، لاستنباط أو استخلاص حكم شرعي، لمسألة شرعية ظنية"⁽¹⁾.

شرح التعريف:

قوله: "بذل"؛ هذا القيد لتفادي البدء بكلمة الاتفاق أو التشاور؛ لأن الاجتهاد ليس تشاوراً في ذاته، وإنما التشاور شرط لا بد منه للوصول للرأي الجماعي⁽²⁾.

وقوله: "فئة من الفقهاء"؛ أي يشترط في من تصدى للاجتهاد عموماً والجماعي خصوصاً أن يكون فقيهاً، واختار لفظ "الفقهاء" بدل "المجتهدين" فراراً من الدُّور⁽³⁾.

وقوله: "المسلمين العدول"؛ فالإسلام شرط في التكليف عموماً ومنه الاجتهاد، والعدالة من الشروط المختلف فيها في المجتهد⁽⁴⁾.

وقوله: "وفق منهج علمي أصولي"؛ أي أن الاجتهاد يجب أن ينضبط بمنهج علمي، له أصوله وقواعده، والمستمد أغلبها من علم أصول الفقه⁽⁵⁾.

وقوله: "التشاور"؛ أي أن الاجتهاد الجماعي لا بد أن يقوم على مبدأ الشورى⁽⁶⁾، والتي من تعريفاتها: "طلب آراء أهل العلم والرأي، في قضية من القضايا، التي لم يرد فيها نص صريح مباشر من الكتاب والسنة"⁽⁷⁾.

وقوله: "في مجلس خاص"؛ فلأن اجتماع المجتهدين بأي شكل من أشكال الاجتماع، سواء كان في شكل مؤتمر أو ندوة أو مجلس هيئة أو منظمة أو مؤسسة شرعية، أمر ضروري لتحقيق التشاور على الوجه الصحيح، أما تجميع آراء المجتهدين بغير هذه الوسيلة، كالمراسلة أو الاتصال الهاتفية ونحوه، فيبدو أنه قاصر في تحقيق التشاور⁽⁸⁾.

وقوله: "استنباط أو استخلاص حكم شرعي"؛ وهذه غاية الاجتهاد الفردي والجماعي، فتحصيل الحكم

(1) المرجع نفسه، ص100.

(2) المرجع نفسه، ص101.

(3) المرجع نفسه، ص101-102.

(4) ينظر: نادية شريف العمري، الاجتهاد في الإسلام، ص60-61؛ 107-108.

(5) خالد حسين الخالد، الاجتهاد الجماعي في الفقه الإسلامي، ص105.

(6) المرجع نفسه، ص107.

(7) قطب مصطفى سانو، معجم مصطلحات أصول الفقه، ص251.

(8) خالد حسين الخالد، الاجتهاد الجماعي في الفقه الإسلامي، ص109.

الشرعي يكون باستنباطه أو باستخلاصه؛ فالاستنباط في عرف الأصوليين خاصاً باستخراج حكم جديد لمسألة طارئة، وانتقاء اجتهاد سابق من بين عدد من الاجتهادات لتطبيقه على الواقعة المعروضة يمكن أن يطلق عليه (استخلاص الحكم الشرعي) ليكون مُتمماً لاستنباط الحكم الشرعي في الاجتهاد... وهذا ما يحدث لأكثر مسائل المجامع الفقهية وهيئات الفتوى الشرعية، فغالبا ما يتخيرون قولاً من أقوال الأئمة والمجتهدين السابقين، وفق منهج وقواعد وأصول، يهدف إلى تحقيق مقصد أو أكثر من مقاصد الشريعة المعروفة⁽¹⁾.

وقوله: "مسألة شرعية ظنية"؛ وهذا القيد يحدد مجال الاجتهاد الجماعي، فخرج بقيد (الشرعية) ما ليس من المسائل الشرعية كاللغوية والعقلية غير الشرعية مثل: مسائل الفلسفة والمنطق وما يشتق منها، والحسية كما في العلوم التطبيقية كالفيزياء والكيمياء والطب ونحوها. ولم يضيف وصف (العملية) إلى الشرعية؛ توسيعاً لمجال الاجتهاد الجماعي ليضم مع المسائل العملية كالعبادات والمعاملات المسائل العلمية النظرية كالقضايا الفكرية وما هو قريب أو متفرع من أصول العقيدة⁽²⁾. وخرج بوصف (الظنية)؛ المسائل القطعية المعلومة من الدين بالضرورة، وأصول الشريعة، فلا يصح الاجتهاد الاستنباطي ولا الاختلاف فيها⁽³⁾.

2- أهمية الاجتهاد الجماعي:

الحاجة إلى الاجتهاد حاجة دائمة، مادامت وقائع الحياة تتجدد، وأحوال المجتمع تتغير وتتطور، ومما لا يمتري فيه اثنان أن رأي الجماعة أقرب إلى الصواب من رأي الفرد، مهما علا كعبه في العلم، فقد يلح البعض جانباً في الموضوع لا ينتبه له غيره، وقد يحفظ أحدهم ما يغيب عن الآخرين، وقد تُبرز المناقشة نقاطاً كانت خافية، أو تُجلي أموراً كانت غامضة، أو تُذكّر بأشياء كانت منسية، وهذه من فوائد الشورى، والعمل الجماعي، فعمل الفريق أو المؤسسة، دائماً أفضل من عمل الأفراد⁽⁴⁾. ومن هذا المنطلق تتجلى الحاجة إلى بيان أهمية الاجتهاد الجماعي عموماً وفي عصرنا خصوصاً، والتي يمكن إبرازها في النقاط الآتية:

أ- سبيل إلى توحيد الأمة وعصمتها من مشاكل الاختلاف:

الاجتهاد الجماعي - خاصة في الأمور العامة - يعصم الأمة من الاختلاف والتناحر والشقاق الناتج بين أفرادها عن الاختلاف في الآراء⁽⁵⁾. فالأمة الإسلامية اليوم أحوج ما تكون إلى اجتماع كلمتها، واتحاد رؤيتها في ما يحل مشاكلها، لتوحد مواقفها وتعاملاتها، ولن يأتي لها ذلك إلا إذا كانت ذات رؤية جماعية تسعى إلى جمع

(1) المرجع نفسه، ص 112.

(2) مثل: حكم الماسونية، والقديانية، والبهائية، والشيعوية.

(3) خالد حسين الخالد، الاجتهاد الجماعي في الفقه الإسلامي، ص 114.

(4) يوسف القرضاوي، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، ص 101، 182.

(5) شعبان محمد إسماعيل، الاجتهاد الجماعي ودور المجامع الفقهية في تطبيقه، ص 28.

الكلمة وتوحيد الصف، ولعل الاجتهاد الجماعي هو السبيل إلى ذلك⁽¹⁾.

ب- يحقق مبدأ الشورى في الاجتهاد:

"يتحقق في الاجتهاد الجماعي مبدأ الشورى في الاجتهاد، وذلك أن أعضاء المجلس الاجتهادي يمارسون الشورى بتبادل الآراء، وتمحيص الأفكار وتقليبها على كل الوجوه، حتى يصلوا إلى رأي يتفقون عليه أو ترجحه الأغلبية، وفي هذا تطبيق لمبدأ الشورى الذي أمرنا الله به في قوله تعالى: ﴿وَأْمُرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: 38]، وقوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ [آل عمران: 159]"⁽²⁾.

ج- أكثر دقة وإصابة من الاجتهاد الفردي:

الاجتهاد الجماعي باعتباره تكامل لمجهودات مجموعة كبيرة من العلماء المجتهدين والخبراء المتخصصين، يكون أكثر استيعاباً وإلماماً بالموضوع المطروح للاجتهاد، وأكثر شمولاً في الفهم لجوانبه وملاساته، كما أن عمق النقاش فيه، ودقة التمحيص للآراء والحجج، يجعل استنباط الحكم أكثر دقة وأكثر إصابة، فرأي الجماعة أقرب إلى الصواب من رأي الفرد، فقد يلمح شخص ما لا يتنبه له آخر، وقد يحفظ ما يغيب عن غيره، كما أن المناقشة قد تظهر أمراً مخفياً، أو توضح غامضاً، أو تذكر بما كان منسياً، وهذا ما جرى عليه العمل زمن الخلفاء الراشدين، وخاصة في القضايا العامة والمعقدة، فكانوا إذا نزلت بهم نازلة لا نص فيه جمع لها الخليفة رؤوس الناس وخيارهم واستشارهم، فما اتفقوا عليه اعتبر حكماً شرعياً⁽³⁾.

د- يعوض عن الاجماع:

"الاجتهاد الجماعي يمكن أن يسد الفراغ الذي يحدثه غياب الإجماع، حيث إن اتفاق جمع كبير من المجتهدين -أو الأغلبية منهم- على حكم شرعي، لا بد أن ذلك سيؤدي إلى الوصول إلى أحكام شرعية، تكون في قوتها ودقتها أقرب إلى قوة الإجماع منها إلى قوة الاجتهاد الفردي... وهو بذلك يعيد للفقهاء حيويته وقدرته على مواجهة المشكلات بحلول شرعية صحيحة ودقيقة"⁽⁴⁾.

هـ- ينظم استمرار الاجتهاد ويمنع توقفه:

بدأ الاجتهاد منذ عهد النبي ﷺ على يد الصحابة ثم التابعين وتابعيهم، ثم استمر في عطائه حتى منتصف

(1) عبد المجيد السوسوه، الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي، ص 88-89.

(2) المرجع نفسه، ص 77-78.

(3) يوسف القرضاوي، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، ص 182؛ عبد المجيد السوسوه، الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي، ص 79-80.

(4) عبد المجيد السوسوه، الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي، ص 80-81.

القرن الرابع الهجري، حيث نودي بتوقيف الاجتهاد وإغلاق بابه. وكان من أبرز أسباب هذه الدعوة تلك الفوضى والأخطاء والاختراقات، التي جاءت نتيجة أدعياء الاجتهاد الفردي، ولغياب الاجتهاد الجماعي.. ولم يكن القصد من هذه الدعوة غلق باب الاجتهاد نهائياً؛ لأن الحاجة إليه باقية ما بقي في الحياة تجدد، وإنما كان القصد حماية الاجتهاد بإبعاد من ليسوا من أهله عنه، وهذا ما يكفله الاجتهاد الجماعي، حيث يسد هذه الثغرة، ويؤدي إلى فتح باب الاجتهاد والانضباط في الفتوى لصدورها عن مشاوره وتنقيح من أهل العلم والرأي⁽¹⁾. "لذلك لا بد أن يكون الاجتهاد جماعياً، حتى يسد الباب على هؤلاء الأدعياء، ويحقق للأمة معرفتها بشرع الله على أكمل وجه وأدق بيان، وليس في هذا حجر على الآراء أو حكر على التفكير، وإنما هو حماية للأمة من البلبلة والتشويش في أمر دينها"⁽²⁾.

و- الاجتهاد الأنجع في علاج مستجدات العصر:

التطور الكبير السائد في هذا العصر أنشأ الكثير من المستجدات والقضايا التي لم تكن موجودة من قبل، وليس لها مثيل فيما تضمنته كتب الفقه المعهودة، وهذا يتطلب منا ضرورة الاجتهاد الجماعي لمعالجتها؛ لأن أغلبها قضايا عامة، يهتم تنظيمها كل المجتمع، وبمس أثرها كل فرد في علاقته بالآخرين، أفراداً أو مجتمعاً أو دولة، كما أن أكثر القضايا تشابك مع العلوم الأخرى مما يستدعي مشاركة أهل الاختصاص في تلك العلوم لتكون النظرة للقضية متكاملة، ومستوعبة لكل جوانبها. ومن تلك القضايا الحديثة: مسائل التأمين المختلفة، وإجراء العقود بآلات الاتصال الحديثة، والعديد من المسائل الطبية، كنقل الأعضاء، وزراعة الأجنة، والكثير مما يتعلق بنظام الحكم والسياسة الشرعية⁽³⁾.

ز- يسد الفراغ الذي يتركه غياب المجتهد المطلق:

الاجتهاد الجماعي يكمل فيه العلماء بعضهم بعضاً، فيكونوا بمجموعهم في مستوى المجتهد المطلق، وإذا تعذر الاجتهاد المطلق أو الاجتهاد الجزئي⁽⁴⁾؛ فإن الاجتهاد الجماعي أمر ممكن يسد هذا الفراغ. ولهذا أنشئت الجامعات الفقهية التي تضم أشهر فقهاء العالم الإسلامي، والخبراء المختصين في شؤون الاقتصاد، والاجتماع، والقانون، والطب، ونحو ذلك. حتى يكون البحث الفقهي معتمداً على خبرة فنية⁽⁵⁾.

(1) المرجع نفسه، ص 83-85.

(2) المرجع السابق، ص 86.

(3) عبد المجيد السوسوه، الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي، ص 87-88؛ شعبان محمد إسماعيل، الاجتهاد الجماعي ودور المجامع الفقهية في تطبيقه، ص 119-120.

(4) وهو الاجتهاد في مسألة أو باب، كما سبق بيانه في أول هذا المطلب عند الكلام عن تجزئة الاجتهاد.

(5) مناع القطان، تاريخ التشريع الإسلامي، ص 423؛ عبد المجيد السوسوه، الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي، ص 90.

المبحث الثاني: مفاهيم وأحكام في النوازل

سنتناول في هذا المبحث مفهوم النوازل وأهمية الاجتهاد فيها، والضوابط والآداب التي قررها أهل العلم للنظر في النوازل حتى يكون المجتهد معها أقرب للصواب وأبعد عن الخطأ، كما نتطرق لبيان المراحل والخطوات التي يمر بها المجتهد حتى يصل إلى الحكم عن النازلة. وذلك من خلال المطالب الآتية:

*المطلب الأول: مفهوم النوازل وأهمية الاجتهاد فيها.

*المطلب الثاني: ضوابط وآداب النظر في النوازل.

*المطلب الثالث: مراحل النظر في النوازل.

المطلب الأول: مفهوم النوازل وأهمية الاجتهاد فيها

أطلق أهل العلم على النوازل عدة مسميات، منها: الفتاوى، والأحكام، والحوادث، والوقائع، والمسائل، والقضايا، والمستجدات، والعمليات، والأجوبة أو الجوابات. والغالب استعمال مصطلح النوازل عند المالكية⁽¹⁾. والمشاهد اليوم أن مصطلح "النوازل"، و"فقه النوازل" أصبح هو المستعمل لدى كثير من الباحثين، وعليه سأتطرق للتعريف بهذا المصطلح بعد أن نبهنا على بعض المصطلحات التي ترادفه، ومن ثم بيان أهمية النوازل.

أولاً: تعريف النوازل:

1-تعريف النوازل لغة:

النوازل جمع نازلة، وهي اسم فاعل من نزل ينزل إذا حَلَّ، وتطلق على المصيبة الشديدة من شدائد الدهر التي تنزل بالناس⁽²⁾.

2-تعريف النوازل اصطلاحاً:

لم يتعرض العلماء الأقدمون لتعريف النوازل تعريفاً دقيقاً، وإن أعطوا تصوراً عاماً عن النوازل لا يصلح أن يكون تعريفاً لها، ولعل سبب ذلك أن هذا المصطلح لم ينتشر إلا في القرون المتأخرة، وليس عند الجميع، أو أن وضوح المعنى قد يغني عن التعريف ولعل هذا منها، أو أن مرادفات هذا المصطلح لا تقل شأناً في تداولها وشيوعها عنه، أو أن من كتب في النوازل اهتم بالجانب العملي التطبيقي دون النظري التأصيلي⁽³⁾، أما المعاصرون فقد

(1) ينظر: مسفر القحطاني، منهج استنباط أحكام النوازل الفقهية المعاصرة، ص92-93، ص102-110.

(2) ابن منظور، لسان العرب: 659/11؛ الفيومي، المصباح المنير: 601/2؛ الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ص1062، كلهم مادة (نزل).

(3) مسفر القحطاني، منهج استنباط أحكام النوازل الفقهية المعاصرة، ص89-90.

تطرقوا لتعريف النوازل بعدة تعريفات⁽¹⁾ نختار منها التعريف الآتي:

"الوقائع والمسائل التي تستدعي اجتهادا جديدا؛ إما لكونها جديدة لم يسبق فيها نص أو اجتهاد، وإما لكونها قد تغير واقعها فتغير بذلك تكييفها مما يستوجب إعادة النظر فيها"⁽²⁾.

وهذا التعريف شامل لنوعين من الوقائع والمستجدات:

1- الوقائع الجديدة التي لم يسبق فيها حكم شرعي. كمسألة الاستنساخ، وأطفال الأنابيب، والتعددية السياسية، والديمقراطية⁽³⁾.

2- الوقائع المتجددة التي دخلها عنصر جديد فغَيَّرَ من واقعها ومن تكييفها وصورتها التي نزل عليها الحكم سابقا، مما يستدعي تغير الحكم فيها لتغير واقعها وملابسات حكمها الأسبق⁽⁴⁾.

ونظرا لوجود تفصيل وإطناب في التعريف فنقترح إيجازه في التعريف الآتي:

النوازل هي: "الواقعات الجديدة أو المتجددة المحتاجة لاجتهاد"

شرح التعريف:

"الواقعات": جمع واقعة، وهي كل ما يقع للناس من قضايا ومسائل تحتاج إلى بيان حكم الشرع فيها، سواء كانت متعلقة بالعقائد أو العبادات أو المعاملات أو أحوال الأسرة، أو ما يتعلق بالحدود والدعاوى والأقضية أو غيرها من قضايا الناس الاجتماعية أو الاقتصادية أو السياسية⁽⁵⁾.

وقلت: "الواقعات" بدل وقائع؛ لأنها أظهر في خدمة المعنى المراد، فالواقعات جمع واقعة وهي النازلة الشديدة من صروف الدهر، أما الوقائع فجمع وقعة، وهي الحرب والقتال وقيل المعركة⁽⁶⁾.

"الجديدة أو المتجددة": لتشمل الوقائع الجديدة التي لم يسبق فيها حكم شرعي، والمتجددة التي سبق الاجتهاد فيها غير أنها تجددت بتجدد معطياتها وملابساتها.

"المحتاجة لاجتهاد": أي احتياج الأمة لمعرفة حكم الشرع فيها عن طريق الاجتهاد، والحاجة للحكم دالة

(1) ينظر: محمد بن حسين الجيزاني، فقه النوازل: 20/1-22؛ مسفر القحطاني، منهج استنباط أحكام النوازل الفقهية المعاصرة (الحاشية)، ص 88.

(2) عطية عدلان، الأحكام الشرعية للنوازل السياسية، ص 21.

(3) المرجع السابق، ص 21.

(4) المرجع نفسه، ص 21-22.

(5) مسفر القحطاني، منهج استنباط أحكام النوازل الفقهية المعاصرة، ص 90.

(6) ينظر: ابن منظور، لسان العرب: 403/8؛ الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ص 773؛ الكفوي، الكليات، ص 944، كلهم مادة (وقع).

على عدم وجوده وقت الحاجة مما يغني عن زيادة لفظة "جديد" للاجتهد لأن ذلك تحصيل حاصل. واستغنيت عن إضافة لفظ "حكم شرعي" بعد لفظ "المحتاجة"؛ لأنه أثر للاجتهد ومرتب عنه.

ثانيا: أهمية الاجتهاد في النوازل:

الاجتهاد في النوازل مما تمس الحاجة إليه دائما، ما دامت هناك أحداث ووقائع جديدة ومتجددة، ولذا فهو من الأهمية بمكان، ويمكن أن نبرز شيء من تلك الأهمية فيما يأتي:

1- التأكيد على شمولية الشريعة وصلاحتها لكل زمان ومكان:

الاجتهاد في النوازل يؤكد أن شريعة الإسلام شريعة شاملة لكل نواحي الحياة، صالحة للحكم في كل زمان ومكان، تخاطب الفرد والمجتمع، وتحكم الدولة والأمة، وجاءت لمصالح العباد في المعاش والمعاد... مما أكسبها مرونة في التطبيق وسلاسة في التعامل، وجعلها صالحة لكل زمان ومكان⁽¹⁾.

2- التأكيد على مراعاة الشريعة لحاجات العباد ومصالحهم:

الاجتهاد في النوازل يراعي حاجات الناس المتجددة، ومصالحهم المتغيرة، ليرفع عنهم العنت والمشقة، ويوافق قصد الشارع في تحقيق المصالح ودفع المفاسد؛ لأن الشريعة مبناه وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وكل مسألة خرجت عن العدل والرحمة والمصلحة والحكمة؛ فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل⁽²⁾.

3- تفويت الفرصة على الأخذ بالقوانين الوضعية:

إن من أهم ما يتذرع به بعض المنتسبين للإسلام في عدم تحكيمهم للشريعة الإسلامية وجود مسائل وقضايا جديدة ليس للشريعة الإسلامية فيها حكم ونظر، فيتهمون الشريعة الإسلامية بعجزها عن تغطية حاجيات الحياة المعاصرة، فالاجتهاد في تلك النوازل يسد الباب ويفوت الفرصة عليهم، كما لا يترك الناس يتحاكمون إلى القوانين الوضعية المخالفة للشريعة إذا كان في الشريعة ما يقضي بينهم⁽³⁾.

4- تجديد الفقه الإسلامي وتنميته:

الاجتهاد في النوازل يبعث على تجديد الفقه الإسلامي بحسب ما يعالج من وقائع نازلة بالأفراد أو المجتمع،

(1) مسفر القحطاني، منهج استنباط أحكام النوازل الفقهية المعاصرة، ص114؛ وائل الهويريني، المنهج في استنباط أحكام النوازل، ص15.

(2) ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين: 337/4؛ مسفر القحطاني، منهج استنباط أحكام النوازل الفقهية المعاصرة، ص115؛ وائل الهويريني، المنهج في استنباط أحكام النوازل، ص 15-16.

(3) مسفر القحطاني، منهج استنباط أحكام النوازل الفقهية المعاصرة، ص117؛ وائل الهويريني، المنهج في استنباط أحكام النوازل، ص18.

كما يكون التجديد الفقهي بتقديم اجتهادات جديدة لمسائل قديمة بما يتفق وتغير الظروف الزمانية والمكانية تحقيقاً لمقاصد الشريعة، وبهذا التجديد ينمو الفقه بازدياد مسائله، كما ينمو بزيادة التصنيف والتأليف في قضايا ومسائل لم تكن مدونة من قبل، كمسائل المعاملات المصرفية، وقضايا التأمين، والمسائل الطبية المعاصرة، وغيرها⁽¹⁾.

5-تحصيل الدربة على تخريج الأحكام، وتقوية الملكة الفقهية:

الاجتهاد في النوازل يقوي الملكة الفقهية عند المجتهد والفقهاء، ويحصل له الدربة على تخريج الأحكام؛ لأن المستجدات الغير منصوص عليها تدرك بالتخريج على ما يشبهها من الوقائع، كما أن النوازل المستجدة تستدعي تحريراً وتمحيصاً دقيقاً، ونظرة شاملة لكل زاوية منها، مما يبعث على نبذ الجمود العلمي والفقهي وإثارة الملكات الفقهية وتجديد النشاط العلمي لدى المجتهدين والفقهاء⁽²⁾.

المطلب الثاني: ضوابط وآداب النظر في النوازل

نظراً للأهمية العظمى لمقام النظر في النوازل، والمحافظة عليه من دخول من ليس أهلاً له فقد سبق أن ذكرنا ضوابط المجتهد وهو الناظر في النوازل، ولكن مع ذلك قد يعتري الزلل ويطرأ الخطأ على المجتهد، وخاصة في هذا العصر الذي كثرت فيه الصراعات الثقافية والتيارات الفكرية، وتنوعت فيه المؤثرات النفسية والاجتماعية والسياسية، وتزداد الخطورة بانتشار هذه الاجتهادات وتلك الفتاوى عبر وسائل الإعلام الحديثة.

ولذا كان من المهم التطرق إلى ذكر شيء من الضوابط والآداب التي ينبغي على المجتهد أن يراعيها عند نظره في النوازل لتعطيه العدة الكافية والأهلية الكاملة للاجتهاد، ويكون بها أقرب للصواب، وأوفق للحق، وأبعد عن الزلل، مع التنبيه أن تلك الضوابط فيها ما لم يتفق عليه ولذا قد أعرض لنقد بعضها، أو جانب من جوانبها، ويمكن تقسيم هذه الضوابط إلى قسمين:

الأول: ضوابط وآداب ينبغي على المجتهد أن يراعيها قبل الحكم في النازلة.

والثاني: ضوابط وآداب يحتاجها المجتهد أثناء الاستنباط والبحث في حكم النازلة.

أولاً: ضوابط وآداب يحتاجها المجتهد قبل الحكم في النازلة:

وهذه الضوابط يراعيها المجتهد قبل أن يبدأ النظر في المسألة النازلة، وأهم تلك الضوابط:

(1) عابد السفياي، الثبات والشمول في الشريعة الإسلامية، ص213؛ مسفر القحطاني، منهج استنباط أحكام النوازل الفقهية المعاصرة، ص119.

(2) محمد يسري إبراهيم، فقه النوازل للأقليات المسلمة: 70/1؛ وائل الهويريني، المنهج في استنباط أحكام النوازل، ص17.

1-الإخلاص والتجرد عن الهوى:

وهذا من أعظم الآداب، وهو أن يتحلى المجتهد بإخلاصه لله ﷻ، فلا يكون قاصداً من عمله إلا مرضاة ربه والعمل لإعلاء كلمته، ونصرة دينه، وإظهاراً للحق، وليحذر المجتهد كل الحذر من أن يريد باجتهاده هوى في نفسه، أو مرضاة لغيره ممن ترجى عطاياه وتخشى رزاياه، أو اتباعاً لهوى العامة لكسب ودهم وإرضائهم بالتساهل أو التشديد⁽¹⁾.

2-الالتجاء إلى الله ﷻ وسؤاله العون والسداد:

وهذا الضابط من أهم الآداب التي ينبغي أن يراعيها الناظر في النوازل ليوفق للصواب ويفتح عليه بالجواب، فيلجأ المجتهد إلى الله ﷻ بطلب العون منه والتوفيق والهداية والسداد، وأن يجمع له بين الصواب والثواب، وأن يعيده من الخطأ والحرام، فمن ثابر على تحقيق هذه الصلة بالله كان حرياً بالتوفيق في نظره وفتواه⁽²⁾. فحري بالمجتهد والمفتي اليوم أن يلجأ إلى الله ﷻ ويسأله العون والسداد والتوفيق للصواب وإدراك الحق.

3-التأكد من وقوع النازلة أو قرب وقوعها:

الأصل في المسائل النازلة ووقوعها وحدوثها في واقع الأمر، وعليه فينبغي للمجتهد قبل النظر والاجتهاد التحقق من وقوع النازلة والتأكد من حدوثها، ومن ثم استنباط حكمها الشرعي، وقد يحصل أن يُسأل الفقيه المجتهد عن مسألة افتراضية لم تقع، تكلفا من السائل، فلا السائل يستفيد، ولا العالم أو المتعلم ينتفع بها، لبعد وقوعها أو استحالة حدوثها، أما إذا كانت المسألة ولو لم تقع منصوصاً عليها، أو كان حصولها متوقفاً عقلاً فتستحب الإجابة عنها، والبحث فيها؛ لأجل البيان والتوضيح ومعرفة حكمها إذا نزلت، كما أن عدم وقوع النازلة قد تزل فيه الأقدام نتيجة لعدم التصور الكامل للنازلة، إذ لا ريب أن تصور ما وقع أحسن وأضبط من تصور ما لم يقع⁽³⁾.

4-أن تكون النازلة من المسائل التي يسوغ النظر فيها:

لا يشغل المجتهد نفسه إلا بما ينفع الناس ويحتاجون إليه في واقع دينهم وديناهم، فلا يشغل نفسه بالنظر والاجتهاد في المسائل التي وردت فيها نصوص قطعية الثبوت والدلالة معاً، أو ثبت فيها إجماع، أو كانت في أصل من أصول العقيدة والتوحيد. بل يسوغ للمجتهد النظر في المسائل التي هي محل للاجتهاد؛ كالمنصوص عليها بنص ظني، أو "ما ترددت بين طرفين وضح في كل واحد منهما قصد الشارع في الإثبات في أحدهما والنفي

(1) ينظر: يوسف القرضاوي، الفتوى بين الانضباط والتسيب، ص75.

(2) ينظر: ابن الصلاح، أدب المفتي والمستفتي، ص140-141؛ ابن حمدان، صفة الفتوى والمفتي والمستفتي، ص60.

(3) مسفر القحطاني، منهج استنباط أحكام النوازل الفقهية المعاصرة، ص309-311؛ محمد يسري إبراهيم، فقه النوازل للأقليات المسلمة: 679/2.

في الآخر؛ فلم تنصرف البتة إلى طرف النفي ولا إلى طرف الإثبات⁽¹⁾، أو أن تكون المسألة المجتهد فيها من النوازل والوقائع أو مما يمكن وقوعها في الغالب والحاجة إليها ماسة⁽²⁾.

5- فهم النازلة فهماً دقيقاً:

إن فقه النوازل المعاصرة من أدق مسالك الفقه وأعوصها، حيث إن الناظر فيها يطرق موضوعات لم تطرق من قبل ولم يرد فيها عن السلف قول، بل هي قضايا مستجدة، فكان لزاماً على الفقيه المجتهد فهم النازلة فهماً دقيقاً، وتصورها تصويراً صحيحاً، قبل الحكم عليها، فالحكم على الشيء فرع عن تصوره⁽³⁾، ولأهمية هذا الضابط جاء في كتاب عمر بن الخطاب إلى أبي موسى الأشعري رضي الله عنه ما يؤكد ضرورة الفهم الدقيق للواقعة حيث جاء فيه: «أَمَّا بَعْدُ: فَإِنَّ الْقَضَاءَ فَرِيضَةٌ مُحْكَمَةٌ وَسُنَّةٌ مُتَّبَعَةٌ، فَأَفْهَمْ إِذَا أُذِلَّ إِلَيْكَ بِحُجَّةٍ، وَأَنْفِذِ الْحَقَّ إِذَا وَضَحَ... الْفَهْمُ الْفَهْمُ فِيمَا يُخْتَلَجُ فِي صَدْرِكَ مِمَّا لَمْ يَبْلُغْكَ فِي الْكِتَابِ أَوْ السُّنَّةِ، اعْرِفِ الْأَمْثَالَ وَالْأَشْبَاهَ، ثُمَّ قَسِ الْأُمُورَ عِنْدَ ذَلِكَ، فَاعْمُدْ إِلَى أَحَبِّهَا عِنْدَ اللَّهِ وَأَشْبَهْهَا بِالْحَقِّ فِيمَا تَرَى...»⁽⁴⁾.

يقول ابن قيم الجوزية رحمه الله⁽⁵⁾ معلقاً هذا الكتاب ومبيناً للفهم المطلوب في النازلة بقوله: "ولا يتمكن المفتي ولا الحاكم من الفتوى والحكم بالحق إلا بنوعين من الفهم: أحدهما: فهم الواقع والفقه فيه، واستنباط علم حقيقة ما وقع بالقرائن والأمارات والعلامات حتى يحيط به علماً. والثاني: فهم الواجب في الواقع، وهو فهم حكم الله الذي حكم به في كتابه، أو على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم في هذا الواقع، ثم يطبق أحدهما على الآخر..."⁽⁶⁾.

6- التثبت والتحري واستشارة أهل الاختصاص:

ومما ينبغي للناظر أن يراعيه أيضاً قبل الحكم على النازلة؛ زيادة التثبت والتحري للمسألة، وعدم الاستعجال

(1) الشاطبي، الموافقات: 114/5.

(2) ينظر: ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين: 243/5-247؛ الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه: 227/6؛ الشوكاني، إرشاد الفحول: 1034/2-1035؛ عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، ص 216-217؛ محمد الزحيلي، الوجيز في أصول الفقه الإسلامي: 311/2-315.

(3) مسفر القحطاني، منهج استنباط أحكام النوازل الفقهية المعاصرة، ص 315؛ محمد يسري إبراهيم، فقه النوازل للأقليات المسلمة: 685/2-687.

(4) رواه: الدارقطني، سنن الدارقطني، كتاب في الأقضية والأحكام وغير ذلك، كتاب عمر رضي الله عنه إلى أبي موسى الأشعري: 367/5-369. وصححه الألباني في إرواء الغليل (241/8).

(5) هو محمد بن أبي بكر بن أيوب الزرعي الدمشقي الحنبلي، الشهير بابن قيم الجوزية، المفسر التحويي الفقيه الأصولي المتكلم، ولد سنة 691هـ، أخذ عن الكثير منهم: الصفي الهندي وابن جماعة وتقي الدين ابن تيمية، وممن أخذ عنه: ابن رجب الحنبلي وابن عبد الهادي، درّس بالصدرية وأمّ بالجوزية، وله تصانيف كثيرة منها: "زاد المعاد"، "إعلام الموقعين"، توفي سنة 751هـ. ينظر: ابن رجب الحنبلي، الذيل على طبقات الحنابلة: 170/5-176؛ ابن مفلح، المقصد الأرشد: 384/2-385.

(6) ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين: 165/2.

في الحكم عليها، بل يتأني في نظره لها، فقد يطرأ ما يؤثر على حكمها، فاستعجاله وعدم تحريه وتثبته قد يورثه الغلط والوهم فيخطئ الصواب ويقع في محذور يزل فيه خلق كثير⁽¹⁾.

وقد جاءت أحاديث وآثار عن سلف الأمة رضي الله عنهم تحث عن التثبت والتحري في الفتيا والاجتهاد⁽²⁾، وتنهاي عن الاستعجال في الفتيا والاجتهاد؛ فمن ذلك قوله رضي الله عنه: «مَنْ أُفْتِيَ بِعَيْبِ عِلْمٍ - وَفِي رِوَايَةٍ: بِفُتْيَا عَيْرٍ ثَبَّتَ - كَانَ إِثْمُهُ عَلَى مَنْ أَفْتَاهُ»⁽³⁾ وعن ابن أبي ليلى رضي الله عنه⁽⁴⁾ قال: "أدركت عشرين ومائة من الأنصار من أصحاب محمد رضي الله عنه ما منهم رجل يسأل عن شيء إلا ودَّ أن أخاه كفاه، ولا يحدث حديثاً إلا ودَّ أن أخاه كفاه"⁽⁵⁾، ومن لوازم التثبت في الفتوى وعدم الاستعجال سؤال أهل الاختصاص واستشارتهم، وخصوصاً في النوازل المعاصرة المتعلقة بأبواب الطب والاقتصاد والفلك وغير ذلك، والرجوع إليهم في حدود اختصاصهم عملاً بقول الله تعالى: ﴿فَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾⁽⁶⁾ [النحل: 43].

وهذه أهم الضوابط والآداب التي ينبغي للمجتهد أن يراعيها قبل الحكم على النازلة، وإن كانت الضوابط والآداب كثيرة إلا أن الاكتفاء بالأهم يغني عن البقية.

ثانياً: ضوابط يحتاجها المجتهد أثناء النظر والاجتهاد في النازلة:

حاجة المجتهد إلى الضوابط والآداب لا تزول أثناء الاجتهاد في النازلة، بل هو في حاجة أيضاً لضوابط وآداب أخرى في أثناء النظر والاجتهاد، ينبغي عليه مراعاتها من أجل بلوغه الدرجة العليا من المعرفة والفهم للأدلة والقواعد، وما يتعلق بالنظر من ظروف وأحوال، تؤدي بمجموعها إلى استفراغ المجتهد وسعه وجهده للوصول إلى الحكم الصحيح، وفي هذا القسم يمكننا إدراج الضوابط الآتية:

- (1) الخطيب البغدادي، الفقيه والمتفقه: 390/2؛ مسفر القحطاني، منهج استنباط أحكام النوازل الفقهية المعاصرة، ص 317-318؛ محمد يسري إبراهيم، فقه النوازل للأقليات المسلمة: 687/2.
- (2) ينظر: الخطيب البغدادي، الفقيه والمتفقه: 349/2-359؛ ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله: 1120/2-1128.
- (3) رواه: أحمد، مسند الإمام أحمد بن حنبل، مسند المكثرين من الصحابة، مسند أبي هريرة رضي الله عنه: 17/14؛ وأبو داود، سنن أبي داود، كتاب العلم، باب التوقي في الفتيا: 499/5؛ وابن ماجه، السنن، أبواب السنة، باب اجتناب الرأي والقياس: 37/1. وغيرهم. وحسنه الألباني في صحيح أبي داود (410/2)، وحسنه شعيب الأرنؤوط في تحقيقه لسنن أبي داود (499/5)، وقال في تحقيقه لسنن ابن ماجه (37/1): "إسناده حسن".
- (4) هو عبد الرحمن بن أبي ليلى واسمه يسار، أبو عيسى الأنصاري، تابعي جليل، الإمام، العلامة، الحافظ، الفقيه الكوفي، ولد لست بقين من خلافة عمر، أدرك عشرون ومائة من الصحابة كلهم من الأنصار، روى عن كثير منهم، وعنه ابنه عيسى، وعمرو بن ميمون الأودي وهو أكبر منه، والشعبي، وثابت البناني وغيرهم الكثير، توفي سنة 82هـ. ينظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان: 126/3؛ الذهبي، سير أعلام النبلاء: 267-262/4.
- (5) ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله: 1121/2.
- (6) نادية شريف العمري، الاجتهاد في الإسلام، ص 265؛ مسفر القحطاني، منهج استنباط أحكام النوازل الفقهية المعاصرة، ص 319.

1- ذكر دليل الحكم في الفتوى النازلة:

قال ابن القيم رحمه الله: "ينبغي للمفتي أن يذكر دليل الحكم ومأخذه ما أمكنه من ذلك، ولا يلقيه إلى المستفتي ساذجًا مجردًا عن دليله ومأخذه، فهذا لضيق عطنه⁽¹⁾، وقلة بضاعته من العلم، ومن تأمل فتاوى النبي صلى الله عليه وسلم الذي قوله حجة بنفسه، رآها مشتملة على التنبيه على حكمة الحكم ونظيره، ووجه مشروعيتها"⁽²⁾.

وذهب الشاطبي رحمه الله إلى أن قول المجتهد دليل بالنسبة للعامي، وهو كالأدلة الشرعية بالنسبة للمجتهد حيث قال: "فتاوى المجتهدين بالنسبة إلى العوام كالأدلة الشرعية بالنسبة إلى المجتهدين. والدليل عليه أن وجود الأدلة بالنسبة إلى المقلدين وعدمها سواء؛ إذ كانوا لا يستفيدون منها شيئًا؛ فليس النظر في الأدلة والاستنباط من شأنهم، ولا يجوز ذلك لهم ألبتة وقد قال تعالى: ﴿فَسَأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: 43] والمقلد غير عالم؛ فلا يصح له إلا سؤال أهل الذكر، وإليهم مرجعه في أحكام الدين على الإطلاق، فهم إذن القائمون له مقام الشارع، وأقوالهم قائمة مقام أقوال الشارع..."⁽³⁾.

ولعل الصواب -والله أعلم-: أن ذكر الدليل في النازلة يرجع إلى حال السائل وطبيعة الفتوى أو النازلة؛ فإذا كان السائل المستفتي له علم بالشرع ومعرفة بمعاني الأدلة يذكر له الدليل، وكذلك لو طلب معرفة الدليل وكان الدليل قطعياً، لا يحتاج إلى اجتهاد في فهمه، أما لو كان ظنياً فلا يذكر له لافتقاره إلى اجتهاد يقصر عنه العامي، وكذلك لو كان المستفتي أمياً لا يفقه معنى الدليل⁽⁴⁾.

2- الإرشاد إلى البديل المناسب:

يفتح المجتهد الناظر في النازلة باب مباح عند سدِّ باب من المحظور، وخاصة في هذا العصر الذي تكثر فيه المستجدات القادمة من مجتمعات كافرة أو منحلّة لا تراعي القيم والثوابت الإسلامية؛ فتغزونا بكل قوة، كالمستجدات المالية والفكرية والإعلامية وغيرها، مما يستدعي من المجتهد والناظر فيها أن يبيّن ما هو مقبول مباح شرعاً منها، وما هو محظور، ولكن ينبغي له إيجاد البديل والعوض المناسب من المباح عن المحظور المحرم حماية للدين وإصلاحاً للناس، وهذا من الفقه والنصح في دين الله صلى الله عليه وسلم⁽⁵⁾.

(1) أي: لضيق صدره، وقلة صبره وتحمله. ينظر: المفضل بن سلمة الضبي، الفاخر في الأمثال، ص288.

(2) ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين: 49/6.

(3) الشاطبي، الموافقات: 336/5-337.

(4) ينظر: ابن الصلاح، أدب المفتي والمستفتي، ص171؛ النووي، آداب الفتوى والمفتي والمستفتي، ص85؛ ابن حمدان، صفة الفتوى والمفتي والمستفتي، ص84؛ القرافي، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام، ص249؛ مسفر القحطاني، منهج استنباط أحكام النوازل الفقهية المعاصرة، ص325.

(5) مسفر القحطاني، منهج استنباط أحكام النوازل الفقهية المعاصرة، ص326.

وفي ذلك يقول ابن القيم رحمه الله: "من فقه المفتي ونصحه إذا سأله المستفتي عن شيء فمنعه منه، وكانت حاجته تدعوه إليه أن يدلّه على ما هو عوض له منه، فيسد عليه باب المحذور، ويفتح له باب المباح، وهذا لا يتأتّى إلا من عالم ناصح مشفق قد تاجر الله وعامله بعلمه، فمثاله في العلماء مثال الطبيب⁽¹⁾ العالم النَّاصِح في الأطباء يحمي العليل عما يضرّه ويصف له ما ينفعه، فهذا شأن أطباء الأديان والأبدان"⁽²⁾.

3- فقه الواقع ومراعاة العوائد والأعراف المحيطة بالنازلة:

إن الفتوى تتغير بتغير الزمان والمكان والعوائد والأحوال، فالناظر في النازلة عليه أن يراعي عند اجتهاده تغير الواقع المحيط بالنازلة، سواء كان تغيراً زمانياً أو مكانياً أو تغيراً في الأحوال والظروف، وعليه أن يكون فقيها بواقعها المحيط بها؛ لأن أكثر الأحكام الاجتهادية تختلف باختلاف الزمان لتغير عرف أهله، أو لحدوث ضرورة، أو فساد أهل الزمان، بحيث لو بقي الحكم على ما كان عليه أولاً للزم منه المشقة والضرر بالناس، ولخالف قواعد الشريعة المبنية على التخفيف والتيسير ودفع الضرر، فكم من حكم كان تديراً أو علاجاً ناجحاً لبيئة في زمن معين، أصبح بعد جيل أو أجيال لا يوصل إلى المقصود منه، أو صار يفضي إلى عكسه بتغير الأوضاع والوسائل والأحوال⁽³⁾.

ويقول ابن القيم رحمه الله - مبينا مدى أهمية فقه واقع النازلة للناظر فيها-: "ولا يتمكن المفتي ولا الحاكم من الفتوى والحكم بالحق إلا بنوعين من الفهم: أحدهما: فهم الواقع والفقه فيه، واستنباط علم حقيقة ما وقع بالقرائن والأمارات والعلامات حتى يحيط به علمًا. والثاني: فهم الواجب في الواقع، وهو فهم حكم الله الذي حكم به في كتابه، أو على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم في هذا الواقع، ثم يطبق أحدهما على الآخر..."⁽⁴⁾.

وفي مراعاة تغير الأحكام تبعاً لتغير العوائد والأعراف يقول القرآني رحمه الله: "إن إجراء الأحكام التي مدرّكها العوائد مع تغير تلك العوائد خلاف الإجماع وجهالة في الدين، بل كل ما هو في الشريعة يتبع العوائد يتغير الحكم فيه عند تغير العادة إلى ما تقتضيه العادة المتجددة"⁽⁵⁾.

4- الوضوح والبيان في الإفتاء:

وهذا الضابط مهم في تبليغ الحكم المتعلق بالنازلة فلا يكفي الإخبار به فقط، بل يجب أن يكون واضحاً

(1) في الأصل: الطيب، بحذف حرف الباء الأولى، ولعل الصواب ما أثبتناه، وهو المثبت في طبعة أخرى لإعلام الموقعين (تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم. ط: 1؛ بيروت: دار الكتب العلمية، 1411هـ/1991م): 122/4.

(2) ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين: 46/6.

(3) ينظر: ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين: 337/4؛ ابن عابدين، مجموعة رسائل ابن عابدين (نشر العرف): 123/2؛ مسفر القحطاني، منهج استنباط أحكام النوازل الفقهية المعاصرة، ص 335.

(4) ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين: 165/2.

(5) القرآني، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام، ص 218.

بيِّنًا لا غموض فيه ولا إبهام فيه، كي لا يؤدي إلى الاضطراب والحيرة في معرفة المعنى المراد من الفتوى، ويدخل ضمن هذا الأدب مخاطبة الناس بلغة عصرهم التي يفهمون، واجتناب المصطلحات الصعبة والألفاظ الغريبة الحشنة، بل يتوخى السهولة والدقة (1). وقد جاء عن علي عليه السلام قوله: «حَدِّثُوا النَّاسَ بِمَا يَعْرِفُونَ، أَتُحِبُّونَ أَنْ يُكذَّبَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ» (2).

5- مراعاة مقاصد الشريعة:

إذا علمنا أن الشريعة جاءت لتحقيق مصالح العباد في العاجل والآجل معا (3)؛ كان لزاماً على المجتهد الناظر في النوازل اعتبار ما فيه مصلحة للعباد ودرء ما فيه مفسدة عليهم، فلا يخرج عن كليات الشريعة ومقاصدها (4).

وهناك جوانب مهمة ينبغي للناظر في النوازل أن يدركها من خلال مراعاته لمقاصد التشريع، نلخصها في النقاط الآتية:

– **تحقيق المصلحة الشرعية عند النظر في النازلة؛** للمحافظة على مقصود الشرع في حفظ الكليات الخمس، وواقعنا المعاصر يشهد على اعتبار المصلحة المرسله في كثير من المسائل المستجدة في الأنظمة المدنية والدولية وصور من التوثيقات اللازمة لبعض العقود المالية والزوجية وغيرها (5).

– **مراعاة قاعدة رفع الحرج؛** فلا يصدر حكماً به مشقة لا تطاق شرعاً، كما عليه مراعاة أهل الأعدار والمسوغات الشرعية بالتخفيف عنهم أو الترخيص لهم في الفعل أو الترك متى تحققت فيهم تلك الأعدار والمسوغات، مثل: الترخيص في الضرورات، والتخفيفات عن المريض (6).

– **مراعاة قاعدة النظر في المآلات؛** بأن يقدر مآلات الأفعال وعواقب الأمور وما يؤول إليه الأمر في النهاية، وأن لا يعتبر مهمته تنحصر في إعطاء الحكم الشرعي، بل مهمته أن يحكم في الفعل وهو ناظر إلى آثاره ومآلاته موافقاً في ذلك مقصود الشارع، وهو مجال للمجتهد صعب المورد؛ إلا أنه عذب المذاق، محمود العاقبة (7).

(1) ينظر: ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين: 75/6؛ مسفر القحطاني، منهج استنباط أحكام النوازل الفقهية المعاصرة، ص 341؛ يوسف القرضاوي، الفتوى بين الانضباط والتسيب، ص 115.

(2) رواه: البخاري، صحيح البخاري، كتاب العلم، باب من خص بالعلم قوما دون قوم كراهية أن لا يفهموا: 59/1.

(3) الشاطبي، الموافقات: 9/2.

(4) وهبة الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي: 1017/2.

(5) مسفر القحطاني، منهج استنباط أحكام النوازل الفقهية المعاصرة، ص 342.

(6) يعقوب الباحسين، رفع الحرج في الشريعة الإسلامية، ص 42.

(7) ينظر: الشاطبي، الموافقات: 178-177/5.

المطلب الثالث: مراحل النظر في النوازل

لا يتأتى للمجتهد النظر الصحيح في النازلة ولو بعد مراعاته لضوابط النظر فيها؛ إلا إذا سلك في اجتهاده المراحل التي رسمها أهل العلم لكل من أراد ركوب بحر الاجتهاد، وتلك المراحل تلخص في المنهج الآتي: التصور، ثم التكييف، ثم التنزيل (التطبيق على الواقعة)، وهناك من يزيد التوقف⁽¹⁾ إذا لم يتمكن المجتهد من التصور الكامل والصحيح للنازلة، أو لم يستطع تكييفها، أو عند تكافؤ الأدلة وعدم القدرة على الترجيح بينها.

وقد أشار ابن القيم⁽²⁾ إلى هذه المراحل بقوله: "ولا يتمكن المفتي والحاكم من الفتوى والحكم بالحق إلا بنوعين من الفهم:

أحدهما: فهم الواقع والفقهاء فيه، واستنباط علم حقيقة ما وقع بالقرائن والأمارات والعلامات، حتى يحيط به علما.

والنوع الثاني: فهم الواجب في الواقع؛ وهو فهم حكم الله⁽³⁾ الذي حكم به في كتابه أو على لسان رسوله⁽⁴⁾ في هذا الواقع، ثم يطبق أحدهما على الآخر، فمن بذل جهده واستفرغ وسعه في ذلك لم يعدم من أجرين أو أجر، فالعالم من يتوصل بمعرفة الواقع والتفقه فيه إلى معرفة حكم الله ورسوله⁽⁵⁾.

فأشار بقوله: (فهم الواقع) إلى التصور، وبقوله: (فهم الواجب) إلى التكييف، وبقوله: (ثم يطبق أحدهما على الآخر) إلى التطبيق والتنزيل.

وهذه المراحل بهذا الترتيب توصل من رعاها - بعد توفيق الله - إلى الحكم بالحق، فإن وقع أي خلل في إحداها جرّ ذلك إلى الخطأ في الحكم المتوصل إليه في النازلة، وتفصيل ذلك في دراسة كل مرحلة في العناصر الآتية:

المرحلة الأولى: التصور:

1-تعريف التصور:

أ-لغة: من صوّر يصور تصويراً فتصور، وتصورت الشيء: توهمت صورته فتصور لي. والتصاوير: التماثيل. والصورة: الشكل، وتستعمل بمعنى النوع والصفة⁽³⁾.

ب-اصطلاحاً⁽⁴⁾: "التصور: هو إدراك الماهية من غير أن يحكم عليها بنفي أو إثبات"⁽⁵⁾. أي إيجاد

(1) وهو نتيجة عجز أو قلة معلومات، وليس مرحلة رابعة؛ لأنه عند استنباط الحكم لا يُمرّ عليه.

(2) ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين: 165/2.

(3) ابن منظور، لسان العرب: 473/4؛ الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ص 427، كليهما مادة (صور).

(4) وهذا في اصطلاح المناطقة، وعنهم أخذه الأصوليون.

(5) الجرجاني، معجم التعريفات، ص 53.

صورة في الذهن لحقيقة الشيء من غير الحكم عليها بنفي أو إثبات، فإن تم الحكم فهو التصديق⁽¹⁾.

وعليه فتصور النازلة هو: "الإدراك التام لها، كما هي عليه في الواقع".

وقد سبق تفصيل وبيان ما ينبغي للناظر في النازلة حتى يتصورها تصورا صحيحا ويفهمها فهما دقيقا عند الكلام عن: "ضوابط وآداب يحتاجها المجتهد قبل الحكم في النازلة"؛ في الضابط الخامس (فهم النازلة فهماً دقيقاً)، والسادس (التثبت والتحري واستشارة أهل الاختصاص)، وفي الضابط الثالث (فقه الواقع ومراعاة العوائد والأعراف المحيطة بالنازلة) من الضوابط التي يحتاجها المجتهد أثناء النظر والاجتهاد في النازلة، ولكن لا بد من التأكيد على أمرين:

الأول: تصور النازلة في ذاتها: وهو أهم مرحلة يمر بها الناظر في النازلة؛ لأن الحكم على الشيء فرع عن تصوره، فالتصور الجيد فيه مظنة الوصول إلى الحكم الصحيح.

الثاني: تصور الواقع المحيط بالنازلة: فالناظر في النازلة قد يحتاج إلى مقابلات شخصية، أو جولات ميدانية لتصورها تصورا صحيحا، كما قد يحتاج إلى سؤال أهل التخصص فيها إن كانت في تخصص معين، كأن تكون النازلة طبية أو اقتصادية أو تجارية...⁽²⁾.

المرحلة الثانية: التكييف الفقهي:

الناظر الفقيه المحيط بكليات الشريعة وجزئياتها يستحضر أبواب الفقه، فمتى عرضت له نازلة جديدة، بعد أن يتصورها، يستطيع أن يكييفها فقها بردها إلى أصلها الشرعي؛ وعليه فسأتطرق في هذا العنصر إلى التعريف بالتكييف الفقهي، وأنواعه باعتبار انفراد أو تعدد الأصل المردود إليه، ونختتم بمعرفة الأصول التي ترد إليها النوازل عند تكييفها.

1-تعريف التكييف الفقهي:

أ-لغة: التكييف تفعيل من الكيف، وهو حال الشيء وصفته، ومنه كلمة "كيف" التي يستفهم بها عن حال الشيء وصفته. فيقال: كيف زيد؟ ويراد السؤال عن صحته وسقمه وعسره ويسره وغير ذلك، وكيفية الشيء حاله وصفته. ويأتي الكَيْف بمعنى القطع⁽³⁾.

(1) ينظر: قطب مصطفى سانو، معجم مصطلحات أصول الفقه، ص133.

(2) ينظر: ابن أمير الحاج، التقرير والتحبير: 23/3؛ محمد بن حسين الجيزاني، فقه النوازل: 40/1؛ محمد يسري إبراهيم، فقه النوازل للأقليات المسلمة: 715/2.

(3) الفيومي، المصباح المنير: 546/2؛ الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ص852، كليهما مادة (كيف).

أما الفقهي: فنسبة إلى الفقه وهو العلم والفهم والفتانة(1).

ب- اصطلاحاً: عرف التكيف الفقهي بعدة تعاريف نختار منها:

1- "التصور الكامل للواقعة وتحرير الأصل الذي تنتمي إليه"(2).

2- "تصنيف المسألة تحت ما يناسبها من النظر الفقهي، أو يقال: هو رد المسألة إلى أصل من الأصول الشرعية"(3).

3- "تحديد حقيقة الواقعة المستجدة لإحاقها بأصل فقهي، خصّه الفقه الإسلامي بأوصاف فقهية، بقصد إعطاء تلك الأوصاف للواقعة المستجدة عند التحقق من المجانسة والمشابهة بين الأصل والواقعة المستجدة في الحقيقة"(4).

أي: أن التكيف هو تحرير النازلة من كل ما يمكن أن تعلق به من الأصول الشرعية، وتحديد الأصل الذي تنتمي إليه بعد التصور التام لها، ونقل أوصاف الأصل إلى الواقعة المستجدة بعد تحقق المشابهة والمجانسة بينهما. وهذا لا يقدر عليه إلا من تكون له المعرفة التامة بأحكام الشريعة، واستجمع شروط الاجتهاد، من معرفة النصوص، ومواقع الإجماع والخلاف، وطرق الاستنباط... إلخ.

ويمكن صياغة التعريف المختار التكيف الفقهي من خلال التعاريف السابقة الذكر كالاتي:

"تحديد الأصل الفقهي الذي تنتمي إليه النازلة بعد تمام تصورهما، وإحاق أوصاف الأصل بها بعد تحقق المجانسة بينهما".

2- أنواع التكيف الفقهي:

وعلى ضوء ما يقع من النوازل المعاصرة نستطيع أن نقسم التكيف باعتبار عدد الأصول التي ترد إليها النازلة إلى نوعين:

النوع الأول: التكيف البسيط: وهو الجلي، حيث يمكن رد النازلة إلى أصل من أصول الشريعة بسهولة، وذلك إذا لم تكن النازلة مركبة من عدة أمور متداخلة(5).

(1) ابن منظور، لسان العرب: 522/13؛ الفيومي، المصباح المنير: 479/2؛ الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ص1250، كلهم مادة (فقه).

(2) مسفر القحطاني، منهج استنباط أحكام النوازل الفقهية المعاصرة، ص354.

(3) محمد بن حسين الجزائري، فقه النوازل: 46/1.

(4) ينظر: محمد عثمان شبير، التكيف الفقهي للوقائع المستجدة وتطبيقاته الفقهية، ص30.

(5) ينظر: محمد بن حسين الجزائري، فقه النوازل: 49/1.

مثاله: فتح حساب جاري في البنوك، حيث إن العميل يسلم للبنك شيئاً من المال بشرط أن يعيد البنك هذا المال أو بعضه للعميل متى طلبه، ويحق للبنك في مقابل ذلك أن يستثمر هذا المال بوجه من وجوه الاستثمار الشرعية. فهذه الصورة كيف نكيّفها فقهياً؟

هل هذه العملية من باب القرض؛ فيكون العميل مقرضاً، والبنك مقترضاً؟ أم هي من باب الوديعة؛ فيكون العميل مودعاً، والبنك مؤتمناً على هذه الوديعة؟

وللإجابة على هذا السؤال لا بد من استجماع ما ذكره الفقهاء في حقيقة القرض وشروطه، وفي حقيقة الوديعة وشروطها. وبالإجابة يتم تكييف ودائع البنوك أو ما يسمى بالحساب الجاري: أهي من قبيل القرض أو من قبيل الوديعة(1)؟.

النوع الثاني: التكييف المركب: "وهو ما أشكل فيه رد النازلة إلى عقد فقهي معين، بل يتجاذب النازلة أكثر من أصل"(2).

مثاله: "عقد الصيانة"؛ وهو أن يتعاقد طرفان على أن يتعهد أحدهما بإصلاح الخلل الطارئ على ما يملكه أو يستعمله الطرف الآخر، وربما تضمن أشياء أخرى كتحميل قطع الغيار، وما تحتاجه الصيانة من مواد. فهذا العقد تتجاذبه عدة عقود فيحتمل أن يجعل من قبيل الإجارة، أو الجعالة، أو الضمان، أو التأمين، أو بيع وشرط، أو بيعتان في بيعة، أو عقد جديد مستقل بذاته لا يمكن إلحاقه بأي من الصور السابقة، ولتكييف هذا العقد لابد من تصور عقد الصيانة تصوراً كاملاً، واستحضار صور العقود التي تتجاذبه وصفاتها وشروطها على ما ذكره الفقهاء(3).

وهناك اعتبارات أخرى تحدد وفقها أنواع التكييف الفقهي منها: باعتبار الأصل الذي يبنى عليه إلى تكييف على نص، و تكييف على قاعدة كلية عامة، و تكييف على نص فقهي، وباعتبار جلاء انطباق المناط على الواقعة المعروضة وخفائه إلى جلي وخفي، وباعتبار عموم وخصوص تحقيق المناط إلى عام وخاص(4).

3-الأصول التي تكيف عليها النازلة:

الأصل الذي تكيف عليها النازلة هو محل الحكم الذي يريد المجتهد التسوية فيه بينه وبينها، وهذا الأصل إما نص من القرآن أو السنة، وإما إجماع، وإما قاعدة فقهية، وإما تخريج على نازلة فيها قول لفقهاء متقدم(5).

(1) المرجع نفسه: 48/1.

(2) المرجع نفسه: 49/1.

(3) ينظر: المرجع نفسه: 49-48/1.

(4) ينظر: محمد عثمان شبير، التكييف الفقهي للوقائع المستجدة وتطبيقاته الفقهية، ص 32-37.

(5) ينظر: المرجع نفسه، ص 73.

وتأخذ النازلة حكم هذا الأصل إذا تكيفت عليه دون معارض أثناء التطبيق والتنزيل، وعليه فلا عبرة بالتكليف الفقهي إذا لم يكن مبنياً على أصل معتبر، كالمبني على أساس الهوى والتشهي، أو العقل المجرد بعيداً عن الأصول الشرعية المعتبرة، وفي ذلك يقول الجويني رحمه الله:⁽¹⁾ "من ظن أن الشريعة تُتلقى من استصلاح العقلاء، ومقتضى رأي الحكماء، فقد رد الشريعة، واتخذ كلامه هذا إلى رد الشرائع ذريعة"⁽²⁾.

يبدأ الناظر في النازلة لتكليفها بالبحث في نصوص الكتاب السنة والإجماع؛ فإن وجد نصاً أو إجماعاً في واقعة تتفق مع النازلة المستجدة في مناط الحكم، فإنه يكون أصلاً لتكليف عليه هذه النازلة، بعد التأكد من ثبوت النص والإجماع، ومراد لفظ النص وتفسيره، ومراعاة فهم السلف رحمهم الله، قال ابن تيمية رحمه الله:⁽³⁾ "وانظر في عموم كلام الله ﷻ، ورسوله ﷺ لفظاً ومعنى حتى تعطيه حقه، وأحسن ما تستدل به على معناه آثار الصحابة الذين كانوا أعلم بمقاصده فإن ضبط ذلك يوجب توافق أصول الشريعة..."⁽⁴⁾، فإن لم يجد في الكتاب والسنة والإجماع فيبحث في إمكان اندراج النازلة تحت بعض القواعد الفقهية، فإن لم يجد فينتقل إلى تخريجها بما يشبهها من النوازل التي ورد فيها قول للفقهاء المتقدمين، فيعرضها على أقوال الصحابة فإن لم يجد فعلى أقوال التابعين ومن بعدهم من الأئمة الفقهاء كالأئمة الأربعة وغيرهم، بشرط صحة النقل عنهم، وفهم مرادهم، وهذا ما يعرف بتخريج الفروع على الفروع، فإن لم يصل إلى شيء مما سبق انتقل إلى استنباط الحكم المناسب من طريق الاستصلاح أو سد الذرائع أو غيرها من الأدلة العقلية. وإذا تعددت الأصول التي يمكن أن تكيف من خلالها النازلة نظر الفقيه إلى أقرب الأصول وأكثرها شبهاً بالنازلة وألحقها بها⁽⁵⁾.

المرحلة الثالثة: التنزيل (التطبيق):

إن تصور النازلة وفهمها فهما صحيحا، ثم تكيفها، كفيلاً بمعرفة حكم النازلة المناسب لها، وهذا هو

(1) هو عبد الملك بن عبد الله الجويني النيسابوري، أبو المعالي، ولد سنة 419هـ، الفقيه، الأصولي، الأديب، المتكلم، من كبار أعلام المذهب الشافعي، أخذ عن: والده، وأبي القاسم الإسفراييني، وأبي عبد الله الحنابلة، وغيرهم، وأخذ عنه: أبو حامد الغزالي، والكنيا الهراسي، وأبو المظفر الخوافي، وغيرهم، من تصانيفه: "نهاية المطلب في دراية المذهب" في الفقه، و"البرهان" في أصول الفقه، و"غياث الأمم" في السياسة الشرعية، توفي سنة 478هـ. ينظر: ابن السبكي، طبقات الشافعية الكبرى: 165/5-181؛ ابن خلكان، وفيات الأعيان: 167/3-170؛ ابن قاضي شهبه، طبقات الشافعية: 1/255، 288.

(2) الجويني، الغياثي، ص353.

(3) هو أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام، أبو العباس الحراني، تقي الدين شيخ الإسلام ابن تيمية، ولد سنة 661هـ، كان من مجرى العلم ومن الأذكياء المعدودين والزهاد الأفراد، من كتبه: "اقتضاء الصراط المستقيم"، "السياسة الشرعية"، "التحفة العراقية". حدث بدمشق ومصر والنجر، وقد امتحن وأوذي مرات وحبس بقلعة مصر والقاهرة والإسكندرية وقلعة دمشق مرتين، وبها توفي سنة 728هـ. ينظر: الذهبي، تذكرة الحفاظ: 4/192.

(4) ابن تيمية، مجموع الفتاوى: 48/29.

(5) ينظر: محمد بن حسين الجيزاني، فقه النوازل: 1/50؛ محمد عثمان شبير، التكليف الفقهي للوقائع المستجدة وتطبيقاته الفقهية، ص73-78؛ مسفر القحطاني، منهج استنباط أحكام النوازل الفقهية المعاصرة، ص364.

النظر الجزئي الخاص، أما تنزيل هذا الحكم وتطبيقه على النازلة فهو أمر آخر؛ إذ يحتاج ذلك إلى نظر كلي عام، ولا يتأتى العمل بالشرعية إلا بتنزيل أحكامها على الوقائع والأفراد والأعيان، ولذا يلزم الناظر في النازلة المرور بهذه المرحلة ذات الأهمية الكبرى في الحكم على النازلة المستجدة.

1-تعريف التنزيل:

أ-لغة: التنزيل تفعيل من النزول: أي الحلول، والتنزيل أيضا: ترتيب الشيء، ومنه المنزلة: أي الرتبة، والتَنْزِيلُ: التُّزُولُ فِي مُهْلَةٍ، وَنَزَلَ مِنْ عُلُوٍّ إِلَى سُفْلٍ: انحدر⁽¹⁾.

ب-اصطلاحا: هو إيقاع حكم الأصل على النازلة المستجدة⁽²⁾.

وهو ما يعرف بتحقيق المناط عند الأصوليين على التعريف الأوسع له عند الشاطبي رحمته الله حيث عرفه بقوله: "أن يثبت الحكم بمدركه الشرعي لكن يبقى النظر في تعيين محله"⁽³⁾، فلم يقتصر فيه على العلة بل تعداها إلى القاعدة الكلية، على خلاف تعريفات غيره حيث قصره على تحقيق علة حكم الأصل في الفرع (المسألة المستجدة)⁽⁴⁾.

وفي بيان أهمية هذا النوع من الاجتهاد يقول الشاطبي رحمته الله: "لو فرض ارتفاع هذا الاجتهاد لم تنزل الأحكام الشرعية على أفعال المكلفين إلا في الذهن؛ لأنها مطلقات وعمومات وما يرجع إلى ذلك، منزلات على أفعال مطلقات كذلك، والأفعال لا تقع في الوجود مطلقة، وإنما تقع معينة مشخصة؛ فلا يكون الحكم واقعا عليها إلا بعد المعرفة بأن هذا المعين يشمل ذلك المطلق أو ذلك العام، وقد يكون ذلك سهلا وقد لا يكون، وكله اجتهاد"⁽⁵⁾.

ولابد للفقيه عند التنزيل أن يراعي ضوابط النظر في النوازل -التي سبق ذكرها- فلا بد من مراعاة مقاصد الشريعة، والموازنة بين المصالح والمفاسد، واعتبار حالات الضرورة وعموم البلوى، والنظر في المآلات، واعتبار الظروف المحيطة بالنازلة والأعراف والعادات واختلاف الأحوال والمكان والزمان، فلا يكون إصدار الحكم الشرعي بمجرد النظر إلى النص الشرعي بعيدا عن هذه الضوابط، ولذلك كان تطبيق الأحكام الشرعية على النوازل ضرباً من الاجتهاد يحتاج الفقيه فيه إلى نظر عميق ودقيق لا يتأتى إلا لمن بلغ مرتبة عالية في الفقه والاجتهاد⁽⁶⁾.

(1) ابن منظور، لسان العرب: 656/11-658؛ الفيومي، المصباح المنير: 600/2-601؛ الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ص1062، كلهم مادة (نزل).

(2) ينظر: محمد بن حسين الجيزاني، فقه النوازل: 54/1؛ محمد يسري إبراهيم، فقه النوازل للأقليات المسلمة: 722/2.

(3) الشاطبي، الموافقات: 12/5.

(4) ينظر: الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام: 302/3؛ الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه: 257/4.

(5) الشاطبي، الموافقات: 17/5.

(6) ينظر: محمد بن حسين الجيزاني، فقه النوازل: 54/1-55؛ محمد يسري إبراهيم، فقه النوازل للأقليات المسلمة: 722/2-723.

المرحلة الرابعة: التوقف:

وهناك من يضيف مرحلة رابعة وهي مرحلة التوقف؛ وهي مرحلة لا بد منها عند العجز عن تصور الواقعة تصورًا تامًا، أو عند عدم القدرة على تكييفها من الناحية الفقهية، أو عند تكافؤ الأدلة وعدم القدرة على ترجيح قول من الأقوال؛ وإلا كان المجتهد المصدر للحكم مع الحالات مُتَقَوِّلاً على الله بغير علم، وهذا ما ينزه عنه أهل العلم⁽¹⁾. قال ابن عبد البر⁽²⁾: "ومن أشكل عليه شيء لزمه الوقوف، ولم يجوز له أن يحيل على الله قولاً في دينه، لا نظير له من أصل، ولا هو في معنى أصل، وهذا الذي لا خلاف فيه بين أئمة الأمصار قديماً وحديثاً، فتدبره"⁽³⁾.

(1) ينظر: محمد بن حسين الجيزاني، فقه النوازل: 58/1.

(2) هو يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر، أبو عمر القرطبي المالكي، اللغوي الأديب، والفقيه الحافظ، ولد بقرطبة سنة 368هـ، تفقه عن ابن المكوي وكتب عن شيوخه، ولازم أبا الوليد بن الفرضي، سمع من الكثير، وسمع منه خلق كثير من جلة أهل العلم كأبي العباس الدلائي وأبي محمد بن أبي قحافة. له مصنفات كثيرة، منها: "التمهيد"، "الاستدكار"، "جامع بيان العلم وفضله" وغيرها، توفي سنة 463هـ. ينظر: ابن فرحون، الديباج المذهب: 370-367/2؛ ابن خلكان، وفيات الأعيان: 72-66/7.

(3) ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله: 848/2.

المبحث الثالث: مفاهيم وأحكام في السياسة الشرعية

سيدور محور هذا المبحث في الحديث عن السياسة الشرعية بداية بتحديد مفهومها وما يتعلق بها من أحكام، لنختم المبحث ببيان أهم الأسس والقواعد الشرعية التي تركز عليها السياسة الشرعية، وفق المطالب الثلاثة الآتية:

*المطلب الأول: مفهوم السياسة الشرعية.

*المطلب الثاني: أحكام نوازل السياسة الشرعية.

*المطلب الثالث: أسس وأدلة السياسة الشرعية.

المطلب الأول: مفهوم السياسة الشرعية

سنحدد في هذا المطلب مفهوم السياسة الشرعية من الناحية اللغوية، ومن الناحية الاصطلاحية عند فقهاء الشريعة كما نذكر مفهوم السياسة في القوانين الوضعية.

أولاً: تعريف السياسة الشرعية في اللغة:

وباعتبارها لفظ مركب من كلمتين فنعرف بكل كلمة منها:

1-تعريف السياسة: مصدر ساس يسوس، تقول: ساس الناس سياسة بمعنى تولى رئاستهم وقيادتهم، وساس الدواب راضها وأدبها، وساس الأمور دبرها وقام بإصلاحها، فهو سائس، والجمع ساسة وسؤاس، ومنه سمي القائم على الدواب وترويضها وتدريبها سائساً، لقولهم: سَوَّسَ لَهُ أَمْرًا أَي رَوَّضَهُ وَذَلَّلَهُ. وساس الأمر سياسةً: قام به، ومنه رَجُلٌ سَاسٌ من قَوْمِ سَاسَةٍ وَسُؤَاسٍ؛ يقول الشاعر:

سَادَةٌ قَادَةٌ لِكُلِّ جَمِيعٍ *** سَاسَةٌ لِلرِّجَالِ يَوْمَ الْقِتَالِ

كما يقال: أساس القوم فلاناً، أو سَوَّسُوهُ بمعنى ولَّوهُ رِياسَتَهُمْ ومُلِّكَ أَمْرَهُمْ، وفي الحديث: «كَانَتْ بَنُو إِسْرَائِيلَ تَسُوسُهُمُ الْأَنْبِيَاءُ»⁽¹⁾. أي تتولى أمورهم كما يفعل الأمراء والولاة بالرعية.

والسياسة: القيام على الشيء بما يصلحه. والسياسة: فعل السائس⁽²⁾.

وعليه فالسياسة تدبير ورعاية وإصلاح، وتأديب وملك ورياسة، وترويض وتأديب وتذليل.

(1) رواه الشيخان: البخاري، صحيح البخاري، كتاب أحاديث الأنبياء، باب ما ذكر عن بني إسرائيل: 1273/3؛ ومسلم، صحيح

مسلم، كتاب الإمارة، باب وجوب الوفاء ببيعة الخلفاء الأول فالأول: 1471/3.

(2) ينظر: ابن منظور، لسان العرب: 108/6؛ الفيومي، المصباح المنير: 295/1؛ الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ص551، كلهم مادة

(سوس).

ومن هنا يتبين أنه لا عبرة لما قيل من أنها كلمة غير عربية الأصل، حيث زعم بعضهم أن كلمة "سياسة" معربة، من "سه يسا"، والمقطع الأول: "سه" يعني "ثلاثة" بالفارسية، والثاني: "يسا": التراتيب بالمغولية، وكأنه قال: التراتيب الثلاثة، فعرّبها العامة بتغيير الترتيب، وهذا غلط فاحش، فإنها لفظة عربية منصرفة، وهو ما عليه جميع أهل اللغة⁽¹⁾.

2-تعريف الشرعية: نسبة إلى الشرع والشرعية، مشتق من شرع يشرع شُروعاً وشرعة وشرعية، فيقال: شرعت في الأمر أشرع شروعا؛ أي أخذت فيه، وشرَع لهم: سنّ، وشرع الله لنا كذا يشرعه: أظهره وأوضحه، والشارعُ: الطريق الأعظم الذي يشرعُ فيه الناس عامة؛ وعليه فالشرعية الطريقة الواضحة. والشرعة والشرعية في كلام العرب: مَشْرَعَةُ الماء وهي مورد الشاربة التي يشرعها الناس فيشربون منها ويستقون⁽²⁾.

والمعنى اللغوي للشرعية متعلق بمعناها الاصطلاحية والذي هو "ما شرعه الله لعباده من العقائد والعبادات والأخلاق والمعاملات ونظم الحياة، في شعبها المختلفة، لتنظيم علاقة الناس برّبهم وعلاقتهم ببعضهم ببعض، وتحقيق سعادتهم في الدنيا والآخرة"⁽³⁾.

وعلاقة المعنى اللغوي للشرعية بالاصطلاحية واضحة؛ حيث أنّ من المعنى اللغوي للشرعية أنها مورد الناس للاستسقاء (مورد الشاربة)، وحاجة الناس إلى الماء ضرورة لا تخفى، فكذلك الحال بالنسبة للشرعية التي بها حياة الروح والبدن، وانتظام الحياة العامة، وسعادة البشرية في العاجل والآجل. والشرعية أيضا: الطريقة الواضحة، أحكامها مستقيمة، لا اختلاف فيها ولا اضطراب؛ كما أن الطريقة الواضحة لا التواء فيها ولا اعوجاج.

ثانيا: تعريف السياسة الشرعية في الاصطلاح:

وردت تعريفات للسياسة الشرعية عند الفقهاء -المتقدمين والمعاصرين- منها العام، ومنها الخاص، وأضاف إليها عدد من الباحثين صياغات جديدة حاولوا فيها ضبط المفهوم. نكتفي بتعريفين للمتقدمين، ثم نعقبها بتعريف المعاصرين مع تحديد التعريف المختار:

أ-تعريف ابن عقيل⁽⁴⁾: "السياسة ما كان فعلا يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح، وأبعد عن الفساد،

(1) ينظر: الخفاجي، شفاء الغليل فيما في كلام العرب من الدخيل، ص176.

(2) ينظر: ابن منظور، لسان العرب: 175/8-176؛ الفيومي، المصباح المنير: 310/1؛ الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ص732، كلهم مادة (شرع).

(3) مناع القطان، تاريخ التشريع الإسلامي، ص13-14.

(4) هو علي بن عقيل، أبو الوفاء البغدادي، المقرئ، الفقيه، الأصولي، الواعظ، المتكلم، شيخ الحنابلة بالعراق، ولد سنة 431هـ، أخذ عن أبي يعلى بن الفراء، وأبي الفتح بن شيطا، وأبي القاسم بن برهان، وغيرهم. وعنه أبو بكر السمعاني، وأبو طاهر السلفي، وغيرهما. من مصنفاته: الفنون، الواضح في أصول الفقه، الجدل على طريقة الفقهاء، توفي سنة 513هـ. ينظر: ابن رجب الحنبلي، الذيل على طبقات الحنابلة: 1/316-357؛ الذهبي، سير أعلام النبلاء: 14/443-451.

وإن لم يضعه الرسول ﷺ، ولا نزل به وحي" (1).

ب- تعريف ابن نجيم (2): "السياسة هي فعل شيء من الحاكم لمصلحة يراها، وإن لم يرد بذلك الفعل دليل جزئي" (3).

مناقشة التعريفين:

يلاحظ على هذين التعريفين ما يأتي:

1- اعتبار السياسة الشرعية فعل شيء من الحاكم لمصلحة يراها، سواء ورد به نص خاص في الكتاب أو السنة أو الإجماع أم لم يرد، مع أنه عند ورود النص الصريح -الذي لا يناط بعلّة أو مصلحة معينة أو عرف أو حال أو وقت، وهذا في الأحكام الثابتة التي لا تتغير كأحكام الحدود- فليس للحاكم سوى تطبيق النص، وفعله حينئذ ليس مبنياً على مصلحة رآها، وإنما هو مبني على النص لا غير.

2- عدم اعتبارها للأحكام المتغيرة ضمن السياسة الشرعية، مع أن الفقهاء يستعملون كلمة سياسة في مجال الأحكام المتغيرة، وهذه الأحكام على قسمين:

القسم الأول: أحكام ثابتة من أول الأمر بعرف أو مصلحة مرسلّة أو غيرهما مما ليس نصاً أو إجماعاً ثم يتغير ما بني عليه الحكم، بأن يتغير العرف، أو تتبدل المصلحة تبعاً لتغير الأزمنة والأمكنة والمجتمعات فيتغير الحكم تبعاً لذلك.

القسم الثاني: أحكام ثابتة في أول نشأتها بنص جاء موافقاً لعرف موجود وقت نزول التشريع، أو معللاً بعلّة غائية، أو مؤقّتاً بوقت، أو مقيداً بحال من الأحوال أو مرتبطاً بمصلحة معينة، ثم يتغير العرف أو تزول العلة، أو ينتهي الوقت الذي وقّت به الحكم، أو تتغير الحال التي قيد بها الحكم، أو تنتفي المصلحة المعينة التي ربط الحكم بها، وعندئذ يتغير الحكم تبعاً لذلك كله، كما تقضي بذلك القواعد العامة في الشريعة (4).

ج- تعريف عبد الوهاب خلاف (5): "السياسة الشرعية هي تدبير الشؤون العامة للدولة الإسلامية بما

(1) ابن قيم الجوزية، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية: 29/1.

(2) هو زين الدّين بن إبراهيم بن محمد الشهير بابن نجيم الحنفي، ولد سنة 926هـ. أخذ عن: قاسم بن قطلوبغا، والبرهان الكركي، والأمين بن عبد العال، وغيرهم. من كتبه: "البحر الرائق شرح كنز الدقائق" في الفقه الحنفي وصل إلى آخر كتاب الإجارة، و"الأشباه والنظائر" و"شرح المنار" و"لب الأصول مختصر تحرير الأصول" في الأصول، توفي سنة 970هـ. ينظر: ابن العماد، شذرات الذهب: 522/10؛ حاجي خليفة، سلم الوصول إلى طبقات الفحول: 119/2.

(3) ابن نجيم، البحر الرائق: 18/5.

(4) ينظر: عبد العال عطوة، المدخل إلى السياسة الشرعية، ص 55-57.

(5) هو عبد الوهاب بن عبد الواحد خلاف المصري، فقيه وأصولي ومفسر، ولد بكفر الزيات سنة (1305هـ-1888م)، وتخرج بمدرسة القضاء الشرعي بالقاهرة (سنة 1912م)، اشتغل في عدة مناصب منها: أستاذاً للشريعة الإسلامية بكلية الحقوق بجامعة القاهرة،

يكفل تحقيق المصالح ودفع المضار مما لا يتعدى حدود الشريعة أو أصولها الكلية وإن لم يتفق وأقوال الأئمة المجتهدين⁽¹⁾.

ثم بيّن مراده بالشؤون العامة فقال: "والمراد بالشؤون العامة للدولة كل ما تتطلبه حياتها من نُظم، سواء أكانت دستورية أم مالية أم تشريعية أم قضائية أم تنفيذية، وسواء أكانت من شؤونها الداخلية أم علاقاتها الخارجية. فتدبير هذه الشؤون والنظر في أسسها ووضع قواعدها بما يتفق وأصول الشرع هو السياسة الشرعية"⁽²⁾.

كما بين أنه لا يوجد مانع شرعي من الأخذ بكل ما يدرأ المفسد ويحقق المصالح في أي شأن من شؤون الدولة ما دام لا يتعدى حدود الشريعة ولا يخرج عن قوانينها العامة⁽³⁾.

وفي هذا التعريف تعميم لمصطلح السياسة الشرعية بعد أن كان خاصاً بالتوسعة على ولاية الأمر في استعمال المصالح المرسله صار يشمل كل القوانين والنظم الموافقة لأصول الإسلام والتي تُدبر بها شؤون الدولة الإسلامية.

ويؤخذ على هذا التعريف تعميمه لمجالات السياسة الشرعية لتشمل كل الشؤون العامة للدولة سواء ورد فيها نص خاص أو لم يرد فيها نص، وسواء كانت من المسائل الثابتة أو المتغيرة بتغير الزمان والمكان والأشخاص والأحوال.

والملاحظ أن ما سبق من التعريفات هو للسياسة بمعناها العام؛ حيث تشمل الأحكام والتصرفات التي تدبر بها شؤون الأمة في حكومتها، وتنظيماتها، وقضائها، وفي جميع سلطاتها التنفيذية والإدارية، وفي علاقاتها بغيرها من الأمم في دار الإسلام وخارجها، سواء كانت هذه الأحكام مما ورد به نص تفصيلي جزئي خاص، أو مما لم يرد به نص تفصيلي جزئي خاص، أو كان من شأنه التبدل والتغير، تبعاً لتغير مناهج الحكم في صور مستجدة⁽⁴⁾.

وما يأتي من التعريفات هو بالمعنى الخاص.

ومفتشا في المحاكم الشرعية، وعضوا في مجمع اللغة العربية. من مؤلفاته: "أحكام الوقف في الشريعة الإسلامية"، "علم أصول الفقه"، "السياسة الشرعية أو نظام الدولة الإسلامية في الشؤون الدستورية والحرجية والمالية". وتوفي بالقاهرة سنة (1375هـ-1956م).

ينظر: الزركلي، الأعلام: 184/4؛ عادل نويهض، معجم المفسرين: 338/1.

(1) عبد الوهاب خلاف، السياسة الشرعية، ص20.

(2) المرجع نفسه، ص20.

(3) المرجع نفسه، ص21.

(4) ينظر: عبد الرحمن تاج، السياسة الشرعية والفقه الإسلامي، ص8؛ سعد العتيبي، فقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير

المسلمين، ص31.

د-تعريف عبد العال عطوة(1):

التعريف الأول: "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 والأزمان والأمكنة والمصالح"(2). وفي هذا التعريف صياغة جديدة لتعريف ابن نجيم السابق، تحفظ فيه صاحبه من المؤاخذات التي اعترت تعريف ابن عقيل وتعريف ابن نجيم السابقين، وأخرج منه ما ثبت بنص خاص وما يبقى ثابتاً ولا يقبل التغير من الأحكام الشرعية كأحكام الحدود؛ لأن هذه الثوابت متعينة الحكم، ليس لولي الأمر إلا تنفيذها. وأبقى التعريف خصوصية السياسة بما يراه الحاكم من المصلحة المعتبرة شرعاً، ثم عدل هذا التعريف بعد صفحات وهو:

التعريف الثاني: "تدبير شؤون الدولة الإسلامية التي لم يرد بحكمها نص صريح، أو التي من شأنها أن تتغير وتتبدل، بما فيه مصلحة الأمة، ويتفق مع أحكام الشريعة وأصولها العامة"(3). وهذا التعريف أفضل التعاريف السابقة وأقربها إلى المعنى الخاص المراد من السياسة الشرعية غير أنه لم يصرح بمصدر التدبير لشؤون الدولة الإسلامية، وعليه عدل فيه بعض الباحثين، وهو التعريف الآتي:

هـ-تعريف سعد بن مطر العتيبي(4): "كل ما صدر من أولي الأمر من أحكام وإجراءات منوطة بالمصلحة، فيما لم يرد بشأنه دليل خاص متعين، دون مخالفة الشريعة"(5).

وهذا التعريف جعل السياسة الشرعية كل ما صدر من أولي الأمر؛ وهم العلماء والأمراء، حيث ذكر سعد العتيبي في شرحه للتعريف أن السياسة الشرعية ليست محصورة فيما يصدر من الحاكم، بل تشمل بعض فتاوى المفتين من غير الحكام، فإنها قد تكون من باب السياسة الشرعية، كما أشار إلى ذلك بعض العلماء، ونقل قول

(1) هو عبد العال أحمد عطوة المصري، ولد سنة 1913م. اشتغل أستاذاً بجامعة الإمام محمد بن سعود بالرياض، وأستاذاً للفقهِ الإسلامي بكلية الشريعة والقانون جامعة الأزهر. حصل على العالمية (الدكتوراه) من كلية الشريعة بالأزهر سنة 1944م. من كتبه: "المدخل إلى السياسة الشرعية"، "نظرية الملكية في الشريعة الإسلامية"، "قواعد الإفتاء"، توفي سنة 1994م. ينظر: عبد العال عطوة، المدخل إلى السياسة الشرعية، ص7-8؛ محمد خير رمضان يوسف، المستدرك على تنمة الأعلام للزركلي: 189/2.

(2) عبد العال عطوة، المدخل إلى السياسة الشرعية، ص62.

(3) المرجع نفسه، ص65.

(4) هو سعد بن مطر بن دغيس المرشدي العتيبي، باحث سعودي، متحصل على شهادة الدكتوراه في السياسة الشرعية، من المعهد العالي للقضاء بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض، من كتبه: "أضواء على السياسة الشرعية"، و"فقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين". ينظر: موقع شبكة الألوكة، موقع د. سعد بن مطر العتيبي، السيرة الذاتية، على الرابط: <http://www.alukah.net/web/alotaibi/cv>، تاريخ التصفح: 2017/11/14.

(5) سعد العتيبي، أضواء على السياسة الشرعية، ص20.

بعضهم⁽¹⁾: "إذا رأى المفتي المصلحة أن يفتي العامي بما فيه تغليظ، وهو مما لا يعتقد ظاهره، وله فيه تأويل، جاز ذلك زجراً له"⁽²⁾، ثم علق على هذا القول بأنه من لب السياسة بمعناها الخاص⁽³⁾، فجعل ما يفتي به العالم تغليظاً على المستفتي وزجراً له من السياسة الشرعية، وهذا فيه مصلحة خاصة لا عامة.

وعليه فيمكن أن نعدل شيئاً في هذا التعريف ليتناسب مع اختيارنا للمعنى الخاص المراد من السياسة الشرعية، ليُصاغ التعريف المختار كالاتي:

"كل ما صدر عن الحاكم أو نائبه من أحكام وإجراءات فيها مصلحة للأمة، لا تخالف الشريعة، ولم يرد فيها دليل خاص متعين".

شرح التعريف وبيان محترزاته:

- "كل ما صدر عن الحاكم أو نائبه"؛ جملة لبيان لجهة الاختصاص بالنظر في مسائل السياسة الشرعية، والحكم بها؛ وهم (الحكام أو من ينوب عنهم) وإن كان الحكام تبع للعلماء الذين يصدرون الحكم الشرعي، غير أن حق التنفيذ للحكم يكون للحكام سواء كان بعد صدوره من العلماء أو بعد مشورتهم؛ قال ابن القيم رحمه الله: "... والتحقق أنّ الأمراء إنّما يُطاعون إذا أمروا بمقتضى العلم؛ فطاعتهم تبع لطاعة العلماء؛ فإنّ الطاعة إنّما تكون في المعروف وما أوجبه العلم؛ فكما أنّ طاعة العلماء تبع لطاعة الرسول، فطاعة الأمراء تبع لطاعة العلماء"⁽⁴⁾.

- وقوله: "من أحكام وإجراءات"؛ بيان لشمول السياسة الشرعية لناحيتين: نظرية، وتطبيقية:

فالنظرية: ما يلزم سياسةً من فعلٍ أو تركٍ، سواء كانت في شكل أنظمة أو قوانين أو لوائح أو غيرها؛ وهي المعبر عنها بالأحكام.

والتطبيقية: ما كانت محل الفعل والتنفيذ؛ وهي المعبر عنها بالإجراءات أو الآليات.

- وقوله: "فيها مصلحة"؛ بيان لارتباط السياسة الشرعية بمراعاة المصلحة، وأن مجالها الأحكام المعلّلة، ومن ثمّ فلا بد أن تصدر عن اجتهاد شرعي؛ وهذا قيد يُخرج به أحكام العبادات والمقدّرات، ومن باب أولى مسائل الاعتقاد، كما تُخرج به الأحكام والإجراءات الصادرة عن جهل وهوى.

- وقوله: "للأمة"؛ بيان لنوع المصلحة المرادة في السياسة الشرعية، وهي المصلحة العامة.

- وقوله: "لا تخالف الشريعة"؛ قيد يُخرج جميع أنواع السياسات المنافية للشريعة، مما يجعل الحكام - إن لم

(1) وهو عبد الواحد بن الحسين الصيمري (ت386هـ).

(2) النووي، آداب الفتوى والمفتي والمستفتي، ص56.

(3) ينظر: سعد العتيبي، أضواء على السياسة الشرعية، ص21.

(4) ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين: 16/2.

يكونوا مجتهدين- أكثر تبعاً والتزاماً للعلماء حتى لا يصدرُوا قانوناً أو نظاماً مخالفاً للشرعية.

وعُيِّرَ بنفي المخالفة؛ لأنَّه المعنى الصحيح لموافقة الشريعة؛ فإنَّ ما جاءت به الشريعة، وما ثبت عدم مخالفته لها، هو في الحقيقة موافق لها: فالأول من جهة النصوص، والثاني من جهة القواعد والأصول؛ فعدم مناقضة روح التشريع العامَّة والمقاصد الأساسية، والأصول الكلية-ولو لم يرد بها نص خاص بعينه- هو ضابط السياسة الشرعية، الذي يميزها عن غيرها من السياسات.

- وقوله: "فيما لم يرد بشأنه دليل خاص مُتَعَيِّنٌ"؛ قيد يُخرِج الأحكام التي ورد بشأنها دليل خاص مُتَعَيِّنٌ؛ فكلمة (دليل) تشمل النص، والإجماع، والقياس؛ ويقابله (الاستدلال بطرائق الاستنباط أو ما يعرف بالأدلة المختلف فيها).

وكلمة (خاص) أي: بحكم المسألة محلَّ النظر؛ بأن يثبت في حكمها دليل جزئي تفصيلي، وما كان كذلك، فليس من مسائل السياسة الشرعية.

وكلمة (مُتَعَيِّنٌ): تُخرِج المسائل الثابتة اللازمة، التي لا تتغير أحكامها بحال؛ إذ إنَّها مُتَعَيِّنَةٌ الحكم، ليس أمام الحاكم أو نائبه سوى تنفيذها. كما يدخل بهذه نوعان من المسائل هما:

1) المسائل التي ثبت في حكمها أكثر من وجه، لوجود دليل خاص لكل وجه، بحيث يُجَيَّرُ أولوا الأمر بينها، تبعاً للأصلح؛ كالقتل والملء والفداء في مسألة الأسرى.

2) المسائل التي ورد في حكمها دليل خاص، لكنَّ مناط الحكم فيها قد يتغير، ومن ثم تتغير الأحكام تبعاً له؛ كالمسألة التي يجيء حكمها موافقاً لعرف موجود وقت التشريع، أو مرتبطاً بمصلحة مُعَيَّنَةٌ؛ فيتغير العرف، أو تنتفي المصلحة؛ فيتغير الحكم تبعاً لذلك، لا تغيراً في أصل التشريع⁽¹⁾.

ثالثاً: تعريف السياسة الوضعية وتمييزها عن السياسة الشرعية:

1- السياسة في اصطلاح خبراء القوانين الوضعية:

عرفت السياسة بتعاريف عديدة، وفهمت بصور وأشكال مختلفة؛ لاختلاف المذاهب الفكرية والعقدية للمعرفين لها، ولذا أقتصر على البعض منها:

فعرفت السياسة كفن، وهذه بعض تعريفاتها:

- "فن الحكم، والسياسي هو الذي يعرف فن الحكم"⁽²⁾.

- "فن تربية الأفراد في حياة جماعية مشتركة، وهي عناية بشؤون الجماعة، أو فن حكم الأفراد برضاهم،

(1) ينظر: سعد العتيبي، أضواء على السياسة الشرعية، ص 21-23.

(2) حسام مرسي، مدخل العلوم السياسية، ص 10. ونسب التعريف لسقراط اليوناني.

والسياسي هو الذي يعرف هذا الفن" (1).

- "فن الإبقاء على السلطة، وتوحيدها في قبضة الحكام، بصرف النظر عن الوسيلة التي تحقق ذلك" (2).

- "فن السلطة، وطريقة اكتسابها، واستعمالها في صالح المجموع" (3).

وعرفت السياسة كعلم، بأنها "علم يبحث في شكل وتنظيم وإدارة الدولة وعلاقتها مع الدول الأخرى" (4).

أما المعنى الضيق للسياسة فهو "ممارسة السلطة في الدولة ومؤسساتها، والعلاقات بين الدول والمنظمات السياسية، من منطلق كون الدولة صاحبة السيادة، بخلاف سلطة الفرد والأسرة والقبيلة والقرية والنقابة، وهذا هو الاتجاه الذي يتبعه معظم العاملين في حقل السياسة والعلوم السياسية" (5).

2- التمييز بين السياسة الشرعية والوضعية:

المعيار الأساسي لوصف السياسة بأنها شرعية أو وضعية: القوانين التي يُحكم بها؛ فإن كانت قوانين إسلامية فهي شرعية؛ وإن كانت قوانين غير إسلامية فهي سياسة وضعية، فالسياسة الشرعية مصدرها إلهي، أمّا السياسات الوضعية فمصدرها فكر بشري. وهذا أساس التفريق، وعنه تنبثق بقية الفروق، والتي منها:

- السياسة الشرعية واجب ديني، فهي جزء من تكاليف الشريعة الإسلامية؛ أمّا السياسات الوضعية فالإلزام وضعي تفرضه الإرادة البشرية بقوة الدساتير.

- الجهة التي تقرر السياسة الشرعية هم أولوا الأمر من العلماء والحكام؛ والجهة التي تقرر السياسات الوضعية هي ما يعبر عنه بسلطة إعداد الدستور، والفرق بين الجهتين واضح من حيث مؤهلات كل منهما.

- السياسة الشرعية مربوطة بالأخلاق حريصة على التوفيق بين المصلحة العامة والفردية، أما السياسة الوضعية فيغلب عليها طابع الفردية لانفصال القواعد القانونية عن القواعد الأخلاقية في الغالب (6).

رابعاً: تعريف النوازل السياسية المعاصرة:

ومما سبق يمكننا تعريف النوازل السياسية المعاصرة بأنها: "الواقعات السياسية المعاصرة

الجديدة أو المتجددة المحتاجة لاجتهاد".

(1) المرجع نفسه، ص 10. ونسب التعريف لأفلاطون.

(2) المرجع نفسه، ص 10. ونسب التعريف لميكافيلي.

(3) تعريف أركان عبادي في كتابه: مقدمة في السياسة، ص 18. نقلاً عن: قحطان الحمداني، الأساس في العلوم السياسية، ص 37.

(4) المرجع نفسه، ص 36.

(5) المرجع نفسه، ص 31.

(6) ينظر: إبراهيم عبد الرحيم، السياسة الشرعية، ص 49-53.

المطلب الثاني: أحكام نوازل السياسة الشرعية

سنتطرق في هذا المطلب إلى معرفة مجال السياسة الشرعية من حيث المسائل والأحكام؛ وهل هي نوازل اجتهادية توفيقية معللة، أم هي نوازل توقيفية غير معللة، ونختتم المطلب بالشروط التي يجب أن تتوفر في النازلة السياسية حتى تكون شرعية.

أولاً: مجال السياسة الشرعية من حيث المسائل والأحكام:

انطلاقاً من التعريف المختار للسياسة الشرعية يمكن تحديد المسائل والأحكام التي تدخل تحت مسمى السياسة الشرعية بمعناها الخاص في نوعين من المسائل والأحكام، وهي:

النوع الأول: أحكام جزئية شرعت أو استنبطت لمسائل يتغيّر مناهج الحكم فيها بحسب اقتضاء المصلحة زماناً ومكاناً وحالاً، سواء كان هذا المناهج عرفاً، أو علة متغيّرة، أو نحو ذلك...

- وتتجلى مسائل هذا النوع في: الأحكام المعللة أو التي تقبل التعليل. ومسائل هذا النوع مندرجة تحت السياسة الشرعية، وهو على أقسام:

القسم الأول: مسائل ثبتت أحكامها بنصٍّ أو إجماع أو قياس أو استدلال معتبر؛ لكن من شأنها ألا تبقى على حال؛ ومن ثم يتغير الحكم فيها، تبعاً لتغير مناهج من حال إلى حال، لا تغييراً في أصل الحكم؛ بحيث يرى المجتهد أن الحكم يتغيّر في تلك المسائل تبعاً لذلك؛ فيحكم بحكم يستلزمه هذا التغيّر؛ فالحكم الثاني المستلزم للتغير يُسمّى سياسة شرعية.

وهذا القسم له صور، تتعدد بتعدد أسباب تغير الحكم المعتمدة، ومنها:

- تغيّر العرف الذي جاء التشريع موافقاً له.

- زوال المصلحة التي جاء الحكم معللاً بها.

- تغير الحال التي قُيّد الحكم بها.

- تغير العلة التي بني عليها الحكم.

القسم الثاني: مسائل ثبتت في كل واحدة منها أكثر من حكم بنص أو إجماع أو قياس؛ بحيث يجتهد أولو الأمر في اختيار الأصل منها شرعاً للواقعة المماثلة، كأحكام المهادنة والأسرى.

القسم الثالث: مسائل وردت بشأنها أحكام شرعية، ولكن احتفت بها ما يقتضي عدم فعلها، أو استثناءها من أحكام نظائرها.

ولذلك أسباب كثيرة، منها على سبيل المثال لا الحصر:

- عدم فعل المشروع من حيث الأصل، بالنظر إلى ما يؤول إليه الحال عند تطبيق الحكم.

ومنه حديث عائشة رضي الله عنها قالت: سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الجدرِ أَمِنَ البَيْتِ هُوَ؟ قَالَ: «نَعَمْ»، قُلْتُ: فَلِمَ لَمْ يَدْخُلُوهُ فِي البَيْتِ؟ قَالَ: «إِنَّ قَوْمَكَ فَصَّرَتْ بِهِمِ النَّفَقَةُ»، قُلْتُ: فَمَا شَأْنُ بَابِهِ مُرْتَفِعًا؟ قَالَ: «فَعَلَّ ذَلِكَ قَوْمُكَ لِيَدْخُلُوا مَنْ شَاءُوا، وَيَمْنَعُوا مَنْ شَاءُوا، وَلَوْلَا أَنَّ قَوْمَكَ حَدِيثُ عَهْدِهِمْ فِي الجَاهِلِيَّةِ، فَأَخَافُ أَنْ تُنْكِرَ قُلُوبُهُمْ، لَنْظَرْتُ أَنْ أُدْخِلَ الجُدْرَ فِي البَيْتِ، وَأَنْ أُلْزِقَ بَابَهُ بِالأَرْضِ»⁽¹⁾.

فبين النبي صلى الله عليه وسلم أن إعادة بناء الكعبة على قواعد إبراهيم عليه السلام مشروع من حيث الأصل، لكنه لم يفعله صلى الله عليه وسلم؛ لأنه غلب مصلحة تأليف القلوب وتثبيتها على الإسلام على مصلحة بناء البيت على قواعد إبراهيم عليه السلام؛ لأن عدم مراعاة هذه المصلحة يؤول إلى نفرة الناس عن الإسلام وافتتانهم⁽²⁾.

- من الأسباب أيضاً: حصول ما يقتضي استثناء الواقعة من أحكام نظائرها، ومنه: جواز النظر إلى عورة الكافر للتأكد من علامة بلوغه، مع ما هو معلوم من حرمة النظر إلى العورات. يدل على ذلك: حديث عطية القرظي رضي الله عنه قال: «عُرِضْنَا عَلَى النَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم يَوْمَ قُرَيْظَةَ، فَكَانَ مَنْ أَنْبَتَ قُتَيْلًا، وَمَنْ لَمْ يُنْبِتْ، حُخِّي سَبِيلُهُ، فَكُنْتُ فِيمَنْ لَمْ يُنْبِتْ، فَحُخِّي سَبِيلِي»⁽³⁾.

النوع الثاني: أحكام وقائع أو إجراءات وأمور إدارية لا يوجد لها دليل جزئي خاص، من نص، أو إجماع، أو قياس؛ فيستنبط لها الأحكام التي تحقق المصلحة المعتبرة للأمة من خلال طرق الاستدلال الأخرى التي تعترف بها الشريعة، كالمصلحة المرسلية، وسد الذرائع، والعرف، والاستحسان وغيرها من القواعد الأصولية والفقهية والمقاصدية.

كالإجراءات والأمور الإدارية، ومنها: إنشاء الدواوين، وتنظيم شؤون الموظفين، وتنظيم إدارة الأعمال، وتنظيم المرور على الطرقات، وغير ذلك من التّظم إذا كانت على وجه لا يُخالف الشرع ولا يخرج عن قواعده؛ فإنها حينئذ تكون من الأنظمة الوضعية المشروعة. وتختلف أحكامها في المشروعية باختلاف حاجة الأمة إليها. وهذا الاجتهاد يقوم به الحاكم إن كان جامعا لشروط الاجتهاد، وإلا قام به المجتهدون من علماء الأمة ويقوم هو بتنفيذه⁽⁴⁾.

(1) رواه الشيخان: البخاري، صحيح البخاري، كتاب الحج، باب فضل مكة وبنائها: 573/2؛ ومسلم، صحيح مسلم، كتاب الحج، باب جدر الكعبة وبابها: 973/2.

(2) ينظر: عبد الرحمن السنوسي، اعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرفات، ص 149؛ عمر جدية، أصل اعتبار المال بين النظرية والتطبيق، ص 77-94؛ محمد يسري إبراهيم، فقه النوازل للأقليات المسلمة: 553/1.

(3) رواه: أحمد، مسند الإمام أحمد بن حنبل، مسند الكوفيين: 67/31؛ وأبو داود، سنن أبي داود، كتاب الحدود، باب في الغلام يصيب الحد: 456/6؛ وابن ماجه، السنن، أبواب الحدود، باب من لا يجب عليه الحد: 577/3. وغيرهم. صححه الألباني في صحيح أبي داود (57/3)، وصححه إسناده شعيب الأرنؤوط ومن معه في تحقيقهم للمسند (67/31).

(4) ينظر: إبراهيم عبد الرحيم، السياسة الشرعية، ص 64-69؛ سعد العتيبي، فقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين، ص 45-52؛ عبد العال عطوة، المدخل إلى السياسة الشرعية، ص 63.

وغير هذين النوعين من المسائل والأحكام والتصرفات التي تدبّر بها شؤون الأمة في حكومتها، وتنظيماتها، وقضاؤها، وفي جميع سلطاتها التنفيذية والإدارية، وفي علاقاتها بغيرها من الأمم في دار الإسلام وخارجها، كالمسائل الثابتة بالنص، والتي لا تتغير أحكامها بتغير الزمان والمكان والأشخاص والأحوال، والتي ليس للحاكم فيها إلا التنفيذ كالحدود، يدخل ضمن المفهوم العام للسياسة الشرعية.

ثانياً: مسائل السياسة الشرعية توفيقية أم توفيقية:

وإن تقرر في تعريف السياسة الشرعية بالمعنى الخاص أن مسائلها من المسائل الاجتهادية سواء ورد فيها نص أم لم يرد، والاجتهاد في المنصوص عليها لتغير حكمها تبعاً لتغير مناطه من حال إلى حال، أو لثبوت في كل واحدة منها أكثر من حكم فيُجتهد في اختيار الأصلاح منها شرعاً، ومع ذلك فنجد أن بعض الخلافات الواقعة في أحكام المسائل السياسية سببها الخلاف في كون هذه المسائل من قبيل المسائل الاجتهادية التوفيقية المعللة التي يدور حكمها مع علتها وجوداً وعدمها، وعليه فحكمها خاضع لما تمخض عليه اجتهاد أهل العلم، أم هي من المسائل التوفيقية الغير معللة، وعليه فكل نازلة منها تحتاج إلى دليل لإثبات مشروعيتها.

وفي هذا الشأن أورد ابن القيم رحمه الله مناظرة وقعت بين أبو الوفاء ابن عقيل الحنبلي وفقه شافعي: "فقال ابن عقيل: جرى في جواز العمل في السلطنة بالسياسة الشرعية: أنه هو الحزم، ولا يخلو من القول به إمام. فقال شافعي: لا سياسة إلا ما وافق الشرع. فقال ابن عقيل: السياسة ما كان فعلاً يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح، وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسول ﷺ، ولا نزل به وحى. فإن أردت بقولك: "إلا ما وافق الشرع"؛ أي لم يخالف ما نطق به الشرع: فصحيح. وإن أردت: لا سياسة إلا ما نطق به الشرع، فغلط، وتغليط للصحابة. فقد جرى من الخلفاء الراشدين من القتل والتمثيل ما لا يجحده عالم بالسنن، ولو لم يكن إلا تحريق المصاحف، فإنه كان رأياً اعتمدوا فيه على مصلحة الأمة، وتحريق علي عليه السلام الزنادقة في الأخاديد..."(1).

ثم علق ابن القيم عن ذلك بقوله: "وهذا موضع مَرَّةٍ أقدام، ومضلة أفهام، وهو مقام ضنك، ومعتك صعب"(2).

وبين كل من ابن القيم وابن فرحون⁽³⁾ أن الناس في موقفهم من السياسة على ثلاث طوائف: مفرطة ومفرطة وعدل بينها؛ فأما أصحاب الطائفة المفرطة المهملة فقد عطلوا الحدود، وضيعوا الحقوق، وجرؤوا أهل

(1) ابن قيم الجوزية، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية: 29/1.

(2) المرجع السابق: 30/1.

(3) هو إبراهيم بن علي، ابن فرحون، اليعمرى، المدني، المالكي، ولد نحو سنة 729هـ. عالم بالفقه والفرائض والأصول والقضاء. أخذ عن والده وابن عرفة وابن مرزوق الجد وغيرهم، وأخذ عنه: ابنه أبو اليمن وغيره. من كتبه: "تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام"، و"الديباج المذهب في أعيان المذهب"، وغيرها. توفي سنة 799هـ. ينظر: محمد مخلوف، شجرة النور الزكية: 319/1-320؛ ابن حجر، الدرر الكامنة: 48/1.

الفجور على الفساد، وجعلوا الشريعة قاصرة لا تقوم بمصالح العباد، محتاجة إلى غيرها، وسدوا على نفوسهم طرقاً صحيحة من طرق معرفة الحق والتنفيذ له، وعطلوها مع علمهم وعلم غيرهم قطعاً أنها حق مطابق للواقع، ظناً منهم منافاتها لقواعد الشرع، وأما الطائفة المفرطة المتوسعة فيها فقد تعدت حدود الله تعالى وخرجت عن قانون الشرع إلى أنواع من الظلم، وكلا الطائفتين أوتيت من تقصيرها في معرفة ما بعث الله به رسوله، وأنزل به كتبه، وطائفة توسطت وسلكت فيه مسلك الحق وجمعوا بين السياسة والشرع، فقمعوا الباطل ودحضوه، ونصبوا الشرع ونصروه، وحكموا بالعدل الذي قصد الله إقامته بين عباده، وبين ذلك بما شرعه من الطرق، فأبي طريق استخراج بها العدل والقسط فهي من الدين، وليست مخالفة له⁽¹⁾.

وقد فرّق ابن القيم رحمه الله بين أحكام السياسة التي ورد فيها نص ولا تقبل التغيير مما يدخل في مفهوم السياسة بمعناها العام وسماها "الشرائع الكلية"؛ وبين أحكام السياسة المعللة بعلة، أو مقيدة بصفة، أو التي راعت عرفاً موجوداً زمن التشريع، أو نحو ذلك، فهي تابعة للمصالح، وسماها "سياسة جزئية"، فبعد أن ذكر ابن القيم عدداً من المسائل التي ساس بها الخلفاء الراشدون، والتي ظاهرها مخالفة النصوص الشرعية وحقيقتها أعمال لمقاصدها وتأويل لها، قال رحمه الله: "...والمقصود: أن هذا وأمثاله سياسة جزئية بحسب المصلحة، يختلف باختلاف الأزمنة، فظنها من ظنها شرائع عامة لازمة للأمة إلى يوم القيامة، ولكلٍ عذرٌ وأجرٌ. ومن اجتهد في طاعة الله ورسوله فهو دائر بين الأجر والأجرين. وهذه السياسة التي ساسوا بها الأمة وأضعافها هي من تأويل القرآن والسنة. ولكن: هل هي من الشرائع الكلية التي لا تتغير بتغير الأزمنة، أم من السياسات الجزئية التابعة للمصالح، فيتقيد بها زماناً ومكاناً؟"⁽²⁾.

ومما سبق نخلص إلى الآتي:

- السياسة الشرعية بمعناها العام منها أحكام توفيقية لا تتغير بتغير الزمان والمكان والأشخاص والأحوال، ومنها أحكام توفيقية معللة تتغير تبعاً لعلتها ووجود المصلحة وعدمها.

- السياسة الشرعية بمعناها الخاص - وفق التعريف المختار - لا تشمل إلا الأحكام الاجتهادية المعللة التي تقبل التغيير بتغير الزمان والمكان والأشخاص والأحوال.

ثالثاً: الشروط المعتمدة لشرعية أحكام النوازل السياسية:

الحوادث والوقائع التي لم يرد فيها نص ولا إجماع ولا نظير تقاس عليه يحتاج الحاكم فيها إلى اجتهاد واستنباط إن كان مجتهداً؛ وإلا كلف بها الفقهاء المجتهدين، وساس الأمة بما يصدر عنه فيها من حكم.

وهذا الحكم المستنبط قد يكون من باب السياسة الشرعية كما قد يكون سياسة وضعية لا علاقة له

(1) ينظر: ابن قيم الجوزية، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية: 30/1-31؛ ابن فرحون، تبصرة الحكام: 115/2.

(2) ابن قيم الجوزية، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية: 47/1.

بالشرع، ومن قول ابن عقيل السابق: "...السياسة ما كان فعلاً يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح، وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسول ﷺ، ولا نزل به وحي. فإن أردت بقولك: "إلا ما وافق الشرع"؛ أي لم يخالف ما نطق به الشرع: فصحيح..."⁽¹⁾، نستخلص أن الحكم المستنبط لا يكون من السياسة الشرعية إلا إذا توفر فيه شرطان، وزاد بعضهم شرطاً ثالثاً⁽²⁾:

-الشرط الأول: أن يكون قائماً على أصل من أصول الشريعة الكلية؛ كالمصلحة المرسله، وسد الذرائع، والعرف، والاستحسان، والشورى، ورفع الحرج، ونفي الضرر، والعدالة، والحرية، ... إلى غير ذلك من القواعد العامة، ومحققاً لأحد مقاصدها؛ حتى يكون الناس معه أقرب إلى الصلاح، وأبعد عن الفساد. ويوصف هذا الحكم بالشرعية مع عدم ورود نص خاص به؛ لأن الأصول والقواعد التي يقوم عليها معتبرة شرعاً حجة في إثبات الأحكام⁽³⁾.

-الشرط الثاني: ألا يخالف ما نطق به الشرع؛ وذلك بالأب لا يخالف الحكم دليلاً من الأدلة التفصيلية التي تثبت شريعة عامة دائمة. ويتحقق هذا الشرط بأحد أمرين:

الأول: عدم وجود دليل تفصيلي خاص في النازلة محل الحكم، وحينئذ لا توجد مخالفة أصلاً لنص أو إجماع أو قياس، ويعتبر الحكم المستنبط من باب السياسة الشرعية؛ كجمع الصديق ﷺ القرآن في مصحف واحد، وإنشاء الفاروق ﷺ للدواوين وترتيبها وتنظيمها.

الثاني: وجود دليل تفصيلي خاص في الواقعة يخالف الحكم مخالفة ظاهرية لا حقيقية، بأن كان شريعة مقيدة بوقت معين أو بسبب خاص أو حالة خاصة، أو مرتبطاً بمصلحة معينة، أو كان معللاً بعلّة غائية، أو مجارياً لعرف موجود وقت نزول التشريع، فالحكم المخالف للدليل بسبب انعدام القيد الذي شرع بسببه لا يعتبر مخالفاً لأدلة الشرع وأحكامه مخالفة حقيقية في الواقع ونفس الأمر، وإنما هي مخالفة ظاهرية فقط، ويعتبر الحكم المخالف ظاهرياً من باب السياسة الشرعية إذا وجد ما يقتضيه⁽⁴⁾.

ومن ذلك: منع عمر ﷺ المؤلفلة لقلوبهم سهمهم مع ورود النص؛ لأن عمر ﷺ فهم أن الله ﷻ لم يقرر لهم هذا السهم على أنه شريعة عامة يُعمل بها في كل زمان ومكان، وإنما قرره بسبب ضعف المسلمين في أول نشأة دولة الإسلام تقوية لهم، وكفماً لشر الناس عنهم، فلما زالت هذه المصلحة زال الحكم، وهذا سياسة شرعية من عمر ﷺ على الرغم من أنه خالف النص؛ لأن هذه المخالفة مخالفة ظاهرية وانتهاء الحكم المعلل لانتهاء العلة

(1) ابن قيم الجوزية، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية: 29/1.

(2) ينظر: عبد العال عطوة، المدخل إلى السياسة الشرعية، ص 94.

(3) ينظر: عبد العال عطوة، المدخل إلى السياسة الشرعية، ص 77-82؛ عبد الرحمن تاج، السياسة الشرعية والفقہ الإسلامي، ص 16؛ الشاطبي، الموافقات: 240-236/3.

(4) عبد العال عطوة، المدخل إلى السياسة الشرعية، ص 85-87.

ليس مخالفاً للنص بل هو عمل بمقصد الشارع منه، ومقصد الشارع الإعزاز، وكان في عهد النبي ﷺ بالدفع لهم، أما بعد أن صار للمسلمين قوة وعزة، أصبح الإعزاز في عدم الدفع⁽¹⁾.

الشرط الثالث: أن تكون السياسة معتدلة؛ لا إفراط ولا تفريط؛ لأن من أهداف السياسة الشرعية تحقيق المصالح العامة للأمم، والاستجابة لمطالب الحياة المتجددة، ولا يتحقق هذا الهدف إلا في حدود الاعتدال، وميل السياسة إلى أحد الطرفين يجعلها مذمومة ظالمة، أما السياسة الشرعية فالعدل في أحكامها وصف مرافق لها⁽²⁾.

المطلب الثالث: أسس وأدلة السياسة الشرعية

سبق في تعريف السياسة الشرعية بالمعنى الخاص، وفي بيان مجال تطبيقها؛ أن مسائلها من المسائل الاجتهادية سواء ورد فيها نص أم لم يرد، وعليه فمسلك الوصول إلى أحكام السياسة الشرعية هو الاجتهاد، والقواعد والأسس والأدلة التي يعتمد عليها المجتهد للوصول للحكم السياسي الشرعي هي نفسها أسس بقية الأحكام الشرعية؛ غير أن السياسة الشرعية تعتمد على الأسس والقواعد الاستنباطية أكثر من اعتمادها على الأدلة المتفق عليها؛ لأنها مما لم يرد بحكمها نص صريح، أو من شأنها التغير - كما سبق بيانه -، واعتمادها على القرآن والسنة في المبادئ والقواعد العامة؛ كالعدالة، والمساواة، والحرية، والشورى، والمسؤولية، والسلام، والتكافل، والتضامن، والتي لم تتعرض فيها النصوص لتفصيل جزئياتها، فهي أسس وقواعد ثابتة لا تتغير بتغير الأحوال والأزمان، أما تفصيلاتها فتخضع للاجتهاد وفق تلك المبادئ العامة؛ لأنها تتغير وتختلف باختلاف أحوال الناس وأزمانهم⁽³⁾.

وعليه سنتكلم في هذا المطلب عن الأسس والقواعد الاستنباطية التي يكثر استخدامها في استنباط الأحكام السياسية، وعلى رأسها الأسس الأربعة: المصالح المرسله، وسد الذرائع، والعرف، والاستحسان، إضافة إلى قواعد أصولية أخرى، وقواعد فقهية، وقواعد مقاصدية، والتي سنتركها للقسم التأصيلي في الفصل القادم، ونكتفي ببيان الأسس الأربعة كالآتي:

أولاً: المصالح المرسله:

1-تعريف المصالح المرسله:

أ-التعريف اللغوي: المصلحة المرسله لفظ مركب من جزئين، ومعرفته تتوقف على تعريفهما:

المصلحة: من صلح يصلح صلاحاً، والصلح ضد الفساد، وفي الأمر "مصلحة" أي خير، والجمع

(1) ينظر: ابن الهمام، شرح فتح القدير: 265/2؛ الأنصاري، فواتح الرحموت: 100/2.

(2) ينظر: عبد العال عطوة، المدخل إلى السياسة الشرعية، ص 94-97؛ ابن قيم الجوزية، الطرق الحكيمة في السياسة الشرعية: 30/1؛

ابن فرحون، تبصرة الحكام: 115/2.

(3) ينظر: عبد الوهاب خلاف، السياسة الشرعية، ص 24.

"مُصَالِحٌ"⁽¹⁾.

والمرسلة: من الإرسال، وهو الإطلاق. تقول: أُرْسِلْتُ الطائر من يدي إذا أطلَقْتَهُ⁽²⁾.

ب-التعريف الاصطلاحي: المصالح منها ما شهد له الشارع بالاعتبار، ومنها ما شهد له بالإلغاء، ومنها ما سكت عنه ولم يشهد له دليل خاص بالاعتبار ولا بالإلغاء، وهو ما اصطلح عليه بالمصالح المرسله أو الاستصلاح أو الاستدلال المرسل أو المناسب الملائم أو القياس المرسل أو القياس المصلحي، وهي أكثر المصادر اعتمادا في القضايا السياسية، وعرفها الأصوليون بعدة تعريفات نختار منها التعريف الآتي:

"كل منفعة داخله في مقاصد الشارع دون أن يكون لها شاهد بالاعتبار أو الإلغاء"⁽³⁾.

بيان التعريف: ومعناه أن تكون المصلحة المرسله منفعة داخله في مقاصد الشرع، أما ما لا يدخل في المقاصد الكلية فيخرج من مسمى المصلحة المرسله، ولا يدل عليها دليل خاص بالاعتبار أو الإلغاء؛ أما الدليل الكلي فهو شرط لاعتبار شرعيتها، مثل: مبدأ رفع الحرج، وأصل مآلات الأفعال، وإزالة الضرر، وإلا كانت محض رأي وهوى؛ فالمصلحة المرسله ليست مجردة عن دليل تستند إليه بل هي مستندة إلى دليل يتناول جنس المصلحة لا عينها كجنس حفظ الأرواح والعقول والأنساب.

2-ضوابط المصلحة المعتبرة شرعا:

حدد الأصوليون عدة ضوابط من أجل تحقق المصلحة المعتبرة والعمل بها عند النظر والاجتهاد، حتى لا تنزل قدم المجتهد في ضبط المصالح التي تحقق مقصد الشرع من غيرها، وهذه الضوابط باختصار⁽⁴⁾:

-اندرج المصلحة ضمن مقاصد الشريعة.

-ألا تخالف نصوص الكتاب والسنة.

-أن تكون المصلحة قطعية أو يغلب على الظن وجودها.

-أن تكون المصلحة كلية.

(1) الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ص229؛ الفيومي، المصباح المنير: 1/345؛ ابن منظور، لسان العرب: 2/516، كلهم مادة (صلح).

(2) الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ص1006؛ الفيومي، المصباح المنير: 1/226؛ ابن منظور، لسان العرب: 11/285، كلهم مادة (رسل).

(3) البوطي، ضوابط المصلحة، ص330.

(4) للتوسع في الضوابط ينظر: البوطي، ضوابط المصلحة، ص115-275.

-ألا يفوت اعتبار المصلحة مصلحة أهم منها أو مساوية لها⁽¹⁾.

3- أثر المصلحة المرسلة في السياسة الشرعية:

والمصالح المرسلة لها أثر كبير في إنشاء الأحكام المتعلقة بالسياسة الشرعية، وواقعا المعاصر يشهد على اعتبارها في كثير من المسائل المستجدة في الأنظمة المدنية والدولية وصور من التوثيقات اللازمة لبعض العقود المالية والزوجية وغيرها⁽²⁾.

ثانيا: سد الذرائع:

1-تعريف سد الذرائع:

أ-التعريف اللغوي: سد الذرائع مركب إضافي يعرف بتعريف الكلمات المركب منها:

السَّدُّ -بفتح السين وضمها-: الحاجز بين الشيئين. والسَّدُّ: إِغْلَاقُ الْحَلْلِ وَرَدْمُ الثَّلْمِ. يقال: سَدَّهُ يَسُدُّهُ سَدًّا فَأَسَدَّ وَاسْتَدَّ وَسَدَّدَهُ: أي أصلحه وأوثقه⁽³⁾.

والذَّرَائِعُ: جمع ذريعة؛ وهي الوسيلة والسبب إلى الشيء، وقد تَدَّرَعُ فلان بذريعة؛ أي توسَّلَ بوسيلة. وأصلها اللغوي مثل الدَّرِيئة: جمل يختل به الصيد، يمشي الصياد إلى جنبه فيستتر به ويرمي الصيد إذا أمكنه، وذلك الجمل يسيَّب أولا مع الوحش حتى تألفه⁽⁴⁾.

ويؤخذ من الأصل اللغوي للذريعة معنى التستر والتخفي؛ فالخاتل للصيد يتستر بالجمل ليرمي صيده، وهذا المعنى ملحوظ في المعنى الاصطلاحي فإن المتذرع بالذريعة يتستّر ويتخفّى بفعل المشروع للوصول إلى الممنوع.

ب-التعريف الاصطلاحي: تدور تعاريف الأصوليين لسد الذرائع حول: "منع الوسيلة المشروعة المؤدية

أو يخشى من أداءها إلى ممنوع":

عرفها القاضي عبد الوهاب رحمته الله⁽⁵⁾ بقوله: "الأمر الذي ظاهره الجواز إذا قويت التهمة في التطرق إلى

(1) ينظر: الغزالي، المستصفى من علم الأصول: 421/1؛ القرابي، شرح تنقيح الفصول، ص351؛ البوطي، ضوابط المصلحة، ص115-275.

(2) مسفر القحطاني، منهج استنباط أحكام النوازل الفقهية المعاصرة، ص342.

(3) ينظر: ابن منظور، لسان العرب: 207/3؛ الفيومي، المصباح المنير: 270/1؛ الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ص287، كلهم مادة (سدد).

(4) ينظر: ابن منظور، لسان العرب: 96/8؛ الفيومي، المصباح المنير: 207/1؛ الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ص717، كلهم مادة (ذرع).

(5) هو عبد الوهاب بن علي بن نصر، أبو محمد البغدادي القاضي المالكي، الفقيه الحجة، والأديب الشاعر، ولد سنة 362هـ، أخذ عن أبي بكر الأبهري وحدث عنه وأجازه، وتفقه على كبار أصحابه كابن القصار وابن الجلاب والباقلاني، وإليه انتهت رئاسة المذهب،

الممنوع" (1).

وعرفها القرافي رحمه الله بقوله: "والذريعة الوسيلة للشيء ومعنى ذلك حسم مادة وسائل الفساد دفعا له، فمتى كان الفعل السالم عن المفسدة وسيلة إلى المفسدة منعنا من ذلك الفعل" (2).

وعرفها الشاطبي رحمه الله بقوله: "التوسل بما هو مصلحة إلى مفسدة" (3).

وقال ابن عاشور رحمه الله (4): "هذا المركب لقب في اصطلاح الفقهاء لإبطال الأعمال التي تؤول إلى فساد مُعتَبَر، وهي في ذاتها لا مفسدة فيها" (5).

ومن هذه التعريفات يمكن أن نستخلص ثلاثة قيود ينضبط بها معنى سد الذرائع عند الأصوليين، وهي:

الأول: أن الوسيلة المتوسل بها في أصلها مباحة؛ لأن الوسائل المحرمة في ذاتها إنما حُرِّمت لكونها في نفسها فساداً فلا يتذرع بها.

والثاني: أن الأمر المتوسل إليه لا بد أن يكون محظوراً في الشرع لمنع الوسيلة المفضية إليه.

والثالث: أن الوسيلة لا بد أن تفضي غالباً إلى مفسدة راجحة؛ لأن العبرة بغالب الظن، فهو يجري مجرى العلم في الأحكام، أما الوسيلة المفضية في النادر إلى مفسدة لا تُمنع؛ لأن النادر لا حكم له. قال الشاطبي رحمه الله: "ما يكون أدائه إلى المفسدة نادراً فهو على أصله من الإذن؛ لأن المصلحة إذا كانت غالبية فلا اعتبار بالتدور في انحرامها، إذ لا توجد في العادة مصلحة عريضة عن المفسدة جملة، إلا أن الشارع إنما اعتبر في مجاري الشرع غلبة المصلحة، ولم يُعتَبَر تدور المفسدة إجراءً للشرعيات مجرى العاديات في الوجود" (6).

ولي بعض أعمال العراق، وولي قضاء المالكية بمصر آخر عمره وبها مات قاضياً، من مؤلفاته: "التلقين"، "شرح المدونة"، "الإشراف على نكت مسائل الخلاف"، "عيون المجالس"، توفي سنة 422هـ. ينظر: ابن فرحون، الديباج المذهب: 26/2-29؛ محمد مخلوف، شجرة النور الزكية: 154/1-155.

(1) عبد الوهاب البغدادي، الإشراف على نكت مسائل الخلاف: 560/2.

(2) القرافي، شرح تنقيح الفصول، ص 352-353.

(3) الشاطبي، الموافقات: 183/5.

(4) هو محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور، ولد سنة (1296هـ-1879م)، وهو الإمام الضليع في العلوم الشرعية واللغوية والأدبية والتاريخية. تعلم في الكتاب حتى اتقن حفظ القرآن، ثم تعلم ما تيسر من اللغة الفرنسية، والتحق بجامعة الزيتونة في سنة (1310هـ-1892م)، فتلقى العلم على يد كبار الشيوخ فيه، منهم: سالم بوحاجب، وإبراهيم المارغني، ومحمد النخلي، وأحرز شهادة التطويح سنة (1317هـ-1896م)، عمل مدرساً في الجامع الأعظم سنة (1324هـ-1903م)، وقاضياً مالكيًا. وسمي: "شيخ الإسلام المالكي" سنة (1351هـ-1932م). له العديد من المؤلفات منها: "التحرير والتنوير" في التفسير، "أصول الإنشاء والخطابة"، "أليس الصبح بقريب"، "مقاصد الشريعة الإسلامية". وتوفي سنة (1393هـ-1973م). ينظر: الزركلي، الأعلام: 174/6-175؛ محمد محفوظ، تراجم المؤلفين التونسيين: 304/3-309.

(5) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص 365.

(6) الشاطبي، الموافقات: 74/3.

وما سبق من تعريفات يدور حول الذريعة بمعنيها الخاص والعام؛ فالمعنى الخاص يستبعد فيه المحرم بذاته وما يفضي إليه قطعاً، كتعريف القاضي عبد الوهاب؛ والذريعة بالمعنى العام كتعريف الشاطبي والقراي، لا يستبعد فيه ما يوصل إلى الحرام قطعاً. فالذريعة الخاصة تعتمد على الخوف والتهمة والظن في الوصول للحرام، أما الذريعة العامة فتشمل الخاصة وما يقطع بمآله للحرام، فهي أعم؛ تشمل ما يتوصل بها قطعاً أو ظناً.

2-فتح الذرائع:

الذرائع كما يتصور فيها السد إذا كانت وسيلة لمفسدة، فكذلك يتصور فيها الفتح إذا كانت وسيلة لمصلحة، وهو ما يعرف بفتح الذرائع، وفي ذلك يقول القراي رحمه الله: "واعلم أن الذريعة كما يجب سدها يجب فتحها ويكره ويندب ويباح، فإن الذريعة هي الوسيلة، فكما أن وسيلة المحرم محرمة فوسيلة الواجب واجبة كالسعي للجمعة والحج، وموارد الأحكام على قسمين: مقاصد وهي الطرق المفضية للمصالح والمفاسد أنفسها، ووسائل وهي الطرق المفضية إليها، وحكمها كحكم ما أفضت إليه من تحريم أو تحليل، غير أنها أخفض رتبة من المقاصد في حكمها، فالوسيلة إلى أفضل المقاصد أفضل الوسائل، وإلى أقبح المقاصد أقبح الوسائل وإلى ما هو متوسط متوسطة"⁽¹⁾.

3-أهمية سد الذرائع وفتحها في السياسة الشرعية:

جاء في تبصرة الحكام بعض الأحكام التي يقضى فيها سدا للذرائع: "... ومن ذلك السفر بالمصحف إلى أرض العدو خشية تملكه ووقوعه بأيديهم فلا يجوز حمله إلى بلادهم، ولا يجوز بيع آلة الحرب للحريين، لما يتقى من تقويتهم بذلك على المسلمين، ومن ذلك زواج المسلم النصرانية في دار الحرب لما يخشى على الذرية من التنصر، ومنه عقود الغرر لأنها ذريعة إلى أكل المال بالباطل، وكذلك عقود الربا وعقود العينة وسلف جر منفعة وما أشبهه، وكل هذه وما جرى مجراها يجب على الحاكم المنع منه ابتداءً إذا علم به، وفسخه إذا اطلع عليه مع تأديب من اعتاد تعاطي هذه العقود"⁽²⁾.

وعليه فيمكننا القول بأن سد الذرائع وفتحها يعتبر من الأسس والقواعد الهامة التي تستند إليها السياسة الشرعية فيما يمكن أن يصلح أحوال الناس العامة، جلباً للمصلحة ودرءاً للمفسدة، فإذا اتخذ الناس بعض المباحات وسيلة للمفسدة فعلى ولي الأمر أن يمنع ذلك سداً للذريعة الفساد، وإن تواطؤوا على ترك مباح أو مستحب وهو وسيلة إلى مصلحة حيث يتولد عن تركهم له مفسدة فعلى ولي الأمر أن يجبرهم على فعله فتحة للذريعة المصلحة وسداً للذريعة المفسدة المتولدة على الترك.

(1) القراي، شرح تنقيح الفصول، ص353.

(2) ابن فرحون، تبصرة الحكام: 270/2-بتصرف.

4- قاعدة الذرائع مبنية على أصل النظر في المآلات:

النظر في مآلات الأفعال معتبر ومقصود شرعا سواء كانت الأفعال موافقة أو مخالفة، فإن آل الفعل المشروع إلى مفسدة يمنع وهو سد الذرائع، وإن آل إلى مصلحة أو مفسدة أخف من مفسدة منعه فيشرع وهو فتح الذرائع، وهذا ما يجعل مبدأ مراعاة مآلات الأفعال يربط بين مقاصد الشريعة ومقاصد المكلفين التي ينشدونها من أفعالهم وتصرفاتهم، تحقيقاً للانسجام التام بينهما بما لا يفضي إلى مضادة قصد الشارع من الحكم مآلا، مما يبرز واقعية التشريع الإسلامي عن ما سواه، والتي تفضي إلى تحقيق مصالح الخلق من خلال الموازنة بين المصالح في ذاتها، وبين المصالح والمفاسد، وبين المفاسد في ذاتها، وتلك ميزة تكسب فقه السياسة الشرعية خاصة، والفقه عامة، مرونة على معالجة الوقائع والمستجدات، ومسايرة جميع أنماط الحياة في كل الأزمنة والأمكنة، وهو مجال للمجتهد صعب المورد إلا أنه عذب المذاق محمود العاقبة، جار على مقاصد الشريعة⁽¹⁾.

ثالثا: العرف:

1- تعريف العرف:

أ- التعريف اللغوي: العُرف ضد التُّكر، وهو الخير والرفق والإحسان، وهو كل ما تعرفه النفس من الخير وتطمئن إليه⁽²⁾.

ب- التعريف الاصطلاحي: "العرف ما استقرت النفوس عليه بشهادة العقول، وتلقته الطباع بالقبول"⁽³⁾.

2- شروط العمل بالعرف:

والأخذ بالعرف ليس على إطلاقه بل له شروط وقواعد ومواضع التي يحكم فيها، فيشترط له:

- أن يكون العرف مطردا أو غالبا؛ والاطّراد: أن يكون مستمرا بحيث لا يتخلّف في جميع الحوادث، والغلبة: أن يكون العمل بالعرف كثيرا، ولا يتخلّف إلا قليلا، ذلك أنّ الاطّراد أو الغلبة يجعل العرف مقطوعا بوجوده، ولا يستلزم ذلك عموم العرف بل الاطّراد غير العموم، فالاطّراد شرط في العرف العام الذي يكون منتشرا في جميع البلاد، وهو شرط في العرف الخاص الذي يكون في بلد دون أخرى أو يتعارف عليه

(1) ينظر: الشاطبي، الموافقات: 177/5-178.

(2) ينظر: ابن منظور، لسان العرب: 239/9؛ الفيومي، المصباح المنير: 404/2؛ الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ص836، كلهم مادة (عرف).

(3) الجرجاني، معجم التعريفات، ص125.

أهل صناعة مخصوصة دون غيرهم⁽¹⁾.

- أن يكون العرف قائماً عند إنشاء التصرف؛ أي أن يكون العرف موجوداً وقت التصرف، سواء كان التصرف قولاً أو فعلاً، وهذا الشرط احترازاً من العرف الحادث⁽²⁾.

- ألا يوجد تصريح يخالف العرف؛ فإذا وجد تصريح يخالف العرف فالعبرة بالتصريح لا بالعرف، وهذا الشرط يقيد القاعدة المبينة للعرف العملي "المعروف عرفاً كالمشروط شرطاً"، فلو كان العرف بين الناس أن مصاريف تسجيل عقد البيع على المشتري، واتفق المتبايعان على أن المصاريف على البائع، أخذ بالاتفاق وهو التصريح ولا يؤخذ بالعرف⁽³⁾.

- ألا يخالف العرف نصاً ثابتاً أو أصلاً شرعياً قطعياً؛ لأن العمل بالعرف المخالف للدليل شرعي من نص أو قاعدة يؤدي إلى تعطيل النص الشرعي أو الأصل القطعي في الشريعة، وعليه فلا اعتبار له في هذا الحال. وأما إذا لم يترتب على الأخذ بالعرف هذا التعطيل، بل كان العرف مما يمكن تنزيل النص الشرعي عليه أو التوفيق بينهما⁽⁴⁾ فالعرف حينئذ معتبر⁽⁵⁾.

3- أهمية العرف في أحكام السياسة الشرعية:

ويعتبر العرف أصل من أصول فقه السياسة الشرعية التي تستمد منها خصوبتها وصلاحتها، وتظهر أهمية اعتبار العرف ومراعاته عند تنزيل الأحكام الشرعية عموماً والأحكام السياسية خصوصاً، حيث يكون بمراعاته مراعاة لمقاصد الشرع فلا يكون هناك شطط ولا ظلم في تنزيل الأحكام، وفي ذلك صاغ الفقهاء عدة قواعد تراعي العرف والعادة، منها:

"العادة محكمة"، "المعروف عرفاً كالمشروط شرطاً"، "الثابت بالعرف كالثابت بالنص"، "الحقيقة تترك بدلالة العادة"⁽⁶⁾.

(1) ينظر: ابن نجيم، الأشباه والنظائر، ص 81؛ مصطفى الزرقا، المدخل الفقهي العام: 897/2-898؛ محمد صدقي البورنو، الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية، ص 295.

(2) ينظر: ابن نجيم، الأشباه والنظائر، ص 86؛ مصطفى الزرقا، المدخل الفقهي العام: 899/2؛ محمد صدقي البورنو، الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية، ص 297.

(3) ينظر: ابن عبد السلام السلمي، القواعد الكبرى: 311/2؛ مصطفى الزرقا، المدخل الفقهي العام: 901/2؛ محمد صدقي البورنو، الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية، ص 281.

(4) هناك أربع حالات لمخالفة العرف للأدلة الشرعية، منها ما يراعى فيه العرف ومنها ما يرد. للتفصيل ينظر: مصطفى الزرقا، المدخل الفقهي العام: 903/2-911.

(5) ينظر: ابن نجيم، الأشباه والنظائر، ص 82-83؛ مصطفى الزرقا، المدخل الفقهي العام: 902/2؛ محمد صدقي البورنو، الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية، ص 282-283.

(6) البورنو، موسوعة القواعد الفقهية: 537/4؛ 153/5؛ 337/6؛ 749/10.

ويوضح القرابي رحمه الله أهمية اعتبار العرف ومراعاته عند تنزيل الأحكام الشرعية بقوله: "...وعلى هذا القانون (أي العرف) تراعى الفتاوى على طول الأيام، فمهما تجدد في العرف اعتبره، ومهما سقط أسقطه، ولا تحمل على المسطور في الكتب طول عمره، بل إذا جاءك رجل من غير أهل إقليمك يستفتيك لا تجره على عرف بلدك، واسأله عن عرف بلده، فأجره عليه، وأفته به دون عرف بلدك والمقرر في كتبك، فهذا هو الحق الواضح، والجمود على المنقولات أبدا ضلال في الدين، وجهل بمقاصد علماء المسلمين والسلف الماضين"⁽¹⁾.

ويقول ابن القيم رحمه الله بعد ذكره لقول القرابي⁽²⁾: "وهذا محض الفقه، ومن أفتى الناس بمجرد المنقول في الكتب على اختلاف عرفهم وعوائدهم وأزمنتهم وأمكنتهم وأحوالهم وقرائن أحوالهم فقد ضل وأضل، وكانت جنايته على الدين أعظم من جناية من طبب الناس كلهم على اختلاف بلادهم وعوائدهم وأزمنتهم وطبائعهم بما في كتاب من كتب الطب على أبدانهم، بل هذا الطبيب الجاهل وهذا المفتي الجاهل أضر ما على أديان الناس وأبدانهم والله المستعان"⁽³⁾.

رابعاً: الاستحسان:

1- تعريف الاستحسان:

أ- **التعريف اللغوي:** هو استفعال من الحسن، وهو عدُّ الشيء واعتقاده حسناً، والحسن ضد القبح، والحسن الجمال⁽⁴⁾.

ب- **التعريف الاصطلاحي:** هو "العدول عن حكم اقتضاه دليل شرعي في واقعة، إلى حكم آخر فيها، لدليل شرعي اقتضى هذا العدول"⁽⁵⁾.

والدليل الشرعي المقتضى للعدول يسمى سند الاستحسان. فالاستحسان في حقيقته ترجيح دليل على دليل يعارضه، بمرجح معتبر شرعاً⁽⁶⁾.

2- أثر الاستحسان في السياسة الشرعية:

إن تطبيق هذه الأنواع السالفة الذكر من الاستحسان لا يتحقق إلا إذا أدى تطبيق القياس أو القاعدة الكلية إلى حرج أو مشقة، فيُعدل حينها عن مقتضى القياس أو القاعدة الكلية إلى قاعدة أخرى ترفع هذا الحرج

(1) القرابي، الفروق: 386/1-387.

(2) نقل ابن القيم كلام القرابي ولم يصرح باسمه.

(3) ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين: 4/470.

(4) ابن منظور، لسان العرب: 13/114؛ الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ص 1189. كلاهما مادة (حسن).

(5) عبد الوهاب خلاف، مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه، ص 71.

(6) المرجع السابق، ص 71-72.

وتدفع تلك المشقة، وفي الغالب تكون هذه القاعدة إحدى هذه القواعد الثلاث: الضرورة، والعرف، والمصلحة. وبهذا يعتبر الاستحسان مصدرا واسعا لاستمداد فقه السياسة الشرعية، مجارة لحاجات الناس المتجددة، عندما يصادفهم أمر يقتضي الأخذ بالقياس أو القاعدة الكلية في واقعة وقوع الناس في الحرج والمشقة، فيؤدي الاستحسان إلى التيسير ورفع الحرج ودفع تلك المشقة⁽¹⁾.

(1) ينظر: عبد العال عطوة، المدخل إلى السياسة الشرعية، ص 168.

المبحث الرابع: مؤسسات وأجهزة نظام الحكم في الإسلام

للدولة في الإسلام أجهزة ومؤسسات تسيّر نظام الحكم فيها لتحافظ وترسخ المبادئ العامة للإسلام كالعدالة والمساواة، وتنطلق منها لتمارس العمل السياسي وفق أحكام الشرع. وعليه سيدور محور هذا المبحث حول هذه الأجهزة والمؤسسات وفق المطالب الآتية:

*المطلب الأول: مؤسسة أهل الحل والعقد.

*المطلب الثاني: مؤسسات السلطة الحاكمة.

*المطلب الثالث: الإمامة الكبرى (مؤسسة الخلافة أو الرئاسة).

المطلب الأول: مؤسسة أهل الحل والعقد

يعتبر أهل الحل والعقد مؤسسة من مؤسسات نظام الحكم؛ لأن لها سلطة مستقلة قادرة بها على القيام بنوع خاص من واجبات الدولة من اختيار الإمام ومبايعته، واستئناف بيعة ولي العهد عند توليته في حالات خاصة، وتعيين نائب عن ولي العهد في حال غيبته عند موت الخليفة، وخلع الإمام إذا قام ما يوجب خلعه⁽¹⁾. فمن هم أهل الحل والعقد؟ وما شروطهم؟

أولاً: تعريف أهل الحل والعقد:

1-التعريف اللغوي:

لفظ "أهل الحل والعقد" لفظ مركب من ثلاث كلمات، فيعرف لغة كل لفظ على حدة:

-لفظ "أهل": أهل الرجل عشيرته، وذوو قرياه، وأخصّ الناس به، والجمع أهلون، وأهل الإسلام من يدين به وأهل الأمر ولأئته وأهل البيت سُكَّانُه⁽²⁾.

-لفظ "الحل": حَلَّ بِالْمَكَانِ يَحْلُ حُلُولًا وَمَحَلًّا وَحَلًّا وَحَلَلًا بِفِكَ التَّضْعِيفِ نَادِرٌ، وَيُرَادُ بِهِ نَزُولُ الْقَوْمِ بِمَحَلَّةٍ وَهُوَ نَقِيضُ الْارْتِحَالِ، وَالْحَلُّ نَقِيضُ الشَّدِّ، يُقَالُ: حَلَّ الْعُقْدَةَ يَحْلُهَا حَلًّا: فَتَحَهَا وَتَقَضَّهَا فَانْحَلَّتْ⁽³⁾.

(1) ينظر: الماوردي، الأحكام السلطانية، ص 6، 13؛ الجويني، الغياثي، ص 221، 301، 302.

(2) ينظر: ابن منظور، لسان العرب: 28/11-29؛ الفيومي، المصباح المنير: 28/1؛ الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ص 963، كلهم مادة (أهل).

(3) ينظر: ابن منظور، لسان العرب: 11/163-171؛ الفيومي، المصباح المنير: 28/1؛ الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ص 963، كلهم مادة (أهل).

-لفظ "العقد": العَقْدُ: نَقِيضُ الحَلِّ؛ عَقَدَهُ يَعْقُدُهُ عَقْدًا وَتَعْقَادًا وَعَقْدَهُ. وَيُقَالُ: عَقَدْتُ الحَبْلَ، فَهُوَ مَعْقُودٌ، وَكَذَلِكَ العَهْدُ؛ وَمِنْهُ عَقْدَةُ النِّكَاحِ؛ وَانْعَقَدَ عَقْدُ الحَبْلِ انْعِقَادًا. وَمَوْضِعُ العَقْدِ مِنَ الحَبْلِ: مَعْقِدٌ، وَجَمْعُهُ مَعَاقِدٌ. وَعَقْدَةُ كلِّ شَيْءٍ إِبرَامُهُ، يُقَالُ: عَقَدَ الحَبْلَ وَالبَيْعَ وَالعَهْدَ يَعْقُدُهُ: شَدَهُ، وَالعَقْدُ: الضَّمَانُ، وَالعَهْدُ، وَالجَمَلُ المُؤَثَّقُ الظَّهْرُ⁽¹⁾.

2-التعريف الاصطلاحي:

تحدثت كتب الفقه والتفاسير والسياسة الشرعية عن جماعة (مؤسسة) أهل الحل والعقد، ودورها في قيادة الأمة وصناعة قراراتها المصيرية، لذلك فقد تنوعت عبارات أهل العلم المعروفة بهذه الجماعة وصفاتها وعناصرها المكونة لها، ومن تلك التعاريف⁽²⁾:

-تعريف الجويني: "الأفاضل المستقلون الذين حنكتهم التجارب، وهذبهم المذاهب، وعرفوا الصفات المرعية فيمن يناط به أمر الرعية"⁽³⁾.

-تعريف محمد رشيد رضا⁽⁴⁾: "زعماء الأمة وأولو المكانة وموضع الثقة من سوادها الأعظم، بحيث تتبعهم في طاعة من يولونه عليها فينتظم به أمرها، ويكون بمأمن من عصيانها وخروجها عليه"⁽⁵⁾.

التعريف المختار:

من خلال النظر في اختلاف أهل العلم قديما وحديثا في تعريف أهل الحل والعقد بأنهم العلماء أو الرؤساء أو وجهاء الناس، مع اتفاقهم على أنهم أصحاب الشوكة والقدرة على عقد الأمور العامة وحلها، ولا تتأتى هذه الشوكة والقدرة اليوم إلا لمن كان صاحب مكانة علمية أو سياسية أو اجتماعية أو غيرها، مع حصوله على ثقة الأمة به لتحليه بالأمانة والنصح لها.

وعليه فيمكن أن نعرف أهل الحل والعقد بأنهم "أهل الشوكة والقدرة على إبرام الأمور العامة من

(1) ينظر: ابن منظور، لسان العرب: 296/3-300؛ الفيومي، المصباح المنير: 421/2؛ الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ص300، كلهم مادة (عقد).

(2) لمزيد من التعاريف ينظر: النووي، منهاج الطالبين، ص500؛ الرملي، نجابة المحتاج إلى شرح المنهاج: 410/7؛ محمد رأفت عثمان، رياسة الدولة في الفقه الإسلامي، ص258.

(3) الجويني، الغيائي، ص246.

(4) هو محمد رشيد بن علي رضا القلموني الحسيني، المحدث، المفسر، المؤرخ، الأديب، السياسي. أحد رجال الإصلاح. ولد سنة (1282هـ/1865م) بالقلمون بطرابلس الشام، وتعلم فيها وفي طرابلس. رحل إلى مصر سنة 1315هـ فأخذ عن محمد عبده،

أصدر مجلة المنار وبها اشتهر. توفي بمصر سنة (1354هـ/1935م). من كتبه: "تفسير المنار" ولم يتمه، "الخلافة"، "شبهات النصارى وحجج الإسلام"، وغيرها. ينظر: الزركلي، الأعلام: 126/6؛ كحالة، معجم المؤلفين: 293/3.

(5) محمد رشيد رضا، الخلافة، ص18-19.

العلماء والرؤساء ووجهاء الناس وغيرهم؛ ممن لهم مكانة وثقة بين سواد الأمة، يطيعونهم ويتبعونهم، فينتظم الأمر بهم".

وهذا التعريف يخرج من لا قدرة له على عقد وحل الأمور العامة ولو كان من العلماء أو الوجهاء، كما يخرج من لا مكانة له بين الناس سواء كانت علمية أو اجتماعية أو سياسية؛ لأن من لم يكن الناس تبعاً له ولا يأخذون بقوله ورأيه - وإن عقد أمراً عاماً كتعيين الإمام - فلن ينتظم الأمر به؛ لأن سواد الناس لا ينصاعون له. ويدخل في التعريف كل متبوع مطاع سواء كان عالماً أو حاكماً أو شيخ قبيلة أو قائد جند أو صاحب خبرة في الأمر الذي سيعقد أو يحل، ولذلك قال ابن تيمية رحمه الله: "وأولو الأمر أصحاب الأمر وذووه؛ وهم الذين يأمرهم الناس؛ وذلك يشترك فيه أهل اليد والقدرة وأهل العلم والكلام؛ فلهذا كان أولوا الأمر صنفين: العلماء؛ والأمراء. فإذا صلحوا صلح الناس وإذا فسدوا فسد الناس... ويدخل فيهم الملوك والمشايخ وأهل الديوان؛ وكل من كان متبوعاً فإنه من أولي الأمر وعلى كل واحد من هؤلاء أن يأمر بما أمر الله به وينهى عما نهى عنه..." (1).

ثانياً: شروط وصفات أهل الحل والعقد:

حدد أهل العلم شروطاً وصفات لمن يؤهلون ويرشحون للدخول والانضمام في هذه الجماعة أو المؤسسة، وتعددت أقوالهم فيها بين موسع ومضيق، فنجد عند النظر في الكتب التي أصلت للسياسة الشرعية أنهم أجمعوا القول في شروط أهل الحل والعقد، وذكروا أهم ما يشترط فيهم وهي ثلاثة شروط: العدالة والعلم والرأي والحكمة (2)، أما من جاء بعدهم فقد توسعوا في هذه الشروط، وسابقهم في ذلك إمام الحرمين في الغياثي، فأضاف شرط الذكورة والحرية والإسلام مع العلم والرأي والورع (3)، وزعم الإجماع على هذه الشروط (4)، ثم جاء النووي فتوسع فيها باشتراطه في أهل الحل والعقد ما يشترط في الشهود، فقال رحمه الله: "...ويشترط أن يكون الذين يُبَايَعُونَ بصفة الشهود" (5).

أما من جاء بعدهم فقد أضافوا شروطاً وصفات أخرى لأهل الحل والعقد، نجلها مع ما ذكر في الآتي:

1- العدالة: عرفها ابن الحاجب رحمه الله بأنها: "المحافظة الدينية على اجتناب الكذب والكبائر وتوقي الصغائر

(1) ابن تيمية، مجموع الفتاوى: 170/28.

(2) ينظر: الماوردى، الأحكام السلطانية، ص 4؛ الفراء، الأحكام السلطانية، ص 19.

(3) أشار إلى الورع في آخر الفصل بقوله: "ولم تغفل ذكر الورع صدرًا في الفصل عن ذهول، بل رأيناه أوضح من أن يحتاج إلى الاهتمام بالتصيص عليه، فمن لا يوثق به في باقة بقل كيف يرى أهلاً للحل والعقد؟ وكيف ينفذ نصبه على أهل الشرق والغرب؟ ومن لم يتق الله لم تؤمن غوائله، ومن لم يصن نفسه لم تنفعه فضائله". الجويني، الغياثي، ص 247.

(4) المصدر نفسه، 245-247.

(5) النووي، روضة الطالبين: 43/10.

وأداء الأمانة وحسن المعاملة ليس معها بدعة فإنها فسق⁽¹⁾، وعرفها ابن عرفة⁽²⁾ بقوله: "صِفَةُ مَظَنَّةٍ لَمْنَعِ موصوفها البدعة وما يشينه عرفاً أو معصية غير قليل الصغائر"⁽³⁾، وأقل ما قيل فيها أنها: "اجتناب الكبائر والإصرار على الصغائر"⁽⁴⁾.

ولا بد أن تكون العدالة جامعة لشروطها الواجبة في الشهادات من الإسلام والحرية والعقل والبلوغ وعدم الفسق⁽⁵⁾.
2- العلم: ويراد به علم الدين ومصالح الأمة وسياستها، وما يحتاج إليه من علوم أخرى، ولا يشترط الاجتهاد في كل فرد منهم بل يكفي أن يتوفر الاجتهاد في مجموعهم؛ لأن اشتراطه فيه حرج على الأمة، وهو اشتراط عسير وشاق، والمشقة تجلب التيسير، بل ذهب القاضي الباقلاني⁽⁶⁾ في عصبه من المحققين إلى عدم اشتراط الاجتهاد، ويكفي أن يكون العاقد ذا عقل وكَيْسٍ وفضل وَهَدٍ إلى عظام الأمور، وبصيرة مُتَّقِدَةٍ بمن يصلح للإمامة، وبما يشترط استجماع الإمام له من الصفات⁽⁷⁾. وأيد الجويني مذهب الباقلاني بعد أن ناقش القائلين بالاشتراط بقوله: "فلا أرى لاشتراط كون العاقد مجتهداً وجهاً لائحاً، ولكني أشرت أن يكون المُبَايَعُ مِمَّنْ يُفِيدُ مُبَايَعَتَهُ مُنَّةً"⁽⁸⁾ وَافْتِهَارًا"⁽⁹⁾.

3- الرأي والحكمة: المؤديان إلى اختيار الأصلاح للإمامة والأعرف بتدبير مصالح الرعية، واتخاذ الرأي السديد والقرار الصائب في الأمور العامة والذي لا يكون إلا من صاحب علم وبصيرة مع عقل رشيد ونظر ثاقب وتفكير دقيق⁽¹⁰⁾.

(1) ابن الحاجب، جامع الأمهات، ص 469.

(2) هو محمد بن محمد بن عرفة الورغمي، أبو عبد الله التونسي، المالكي، ولد سنة 716هـ، وكان مقرناً، فقيهاً، أصولياً، منطقياً، فرضياً، نحويًا، انتهت إليه رئاسة الفتوى، من شيوخه: ابن عبد السلام الهواري، والوادي آشي، ومن تلاميذه: ابن قنفذ القسنطيني، وابن الرصاع، من مؤلفاته: "المختصر الفقهي"، "الحدود" في التعاريف الفقيهية، توفي سنة 803هـ. ينظر: ابن فرحون، الديباج المذهب: 333-331/2؛ محمد المجاري، برنامج المجاري، ص 138-147.

(3) ابن الحاجب، جامع الأمهات، ص 469.

(4) السيوطي، الأشباه والنظائر، ص 384.

(5) ينظر: الدردير، الشرح الصغير: 187/4.

(6) هو محمد بن الطيب، أبو بكر المعروف بالقاضي الباقِلَانِي، الفقيه، المتكلم، الأشعري عقيدة، المالكي مذهباً، أخذ عن ابن مجاهد وأبي بكر الأبهري وابن أبي زيد وجماعة، وعنه أئمة منهم أبو ذر الهروي وأبو عمران الفاسي، سكن بغداد وتوفي فيها سنة 403هـ، من تصانيفه: "إعجاز القرآن"، و"التقريب والإرشاد" في أصول الفقه. ينظر: ابن فرحون، الديباج المذهب: 229-228/2؛ محمد مخلوف، شجرة النور الزكية: 139-138/1.

(7) ينظر: الجويني، الغياثي، ص 245؛ النووي، روضة الطالبين: 43/10؛ محمد رشيد رضا، الخلافة، ص 24.

(8) "المُنَّة" بالضم: القوة. الفيومي، المصباح المنير: 581/2.

(9) الجويني، الغياثي، ص 252.

(10) ينظر: الماوردي، الأحكام السلطانية، ص 4؛ الفراء، الأحكام السلطانية، ص 19؛ عبد الله الطريقي، أهل الحل والعقد صفاتهم ووظائفهم، ص 66.

4- الشوكة: وهي القوة والمنعة، أي أن يكون أهل الحل والعقد ذو عدد تحصل بهم شوكة ظاهرة، ومنعة قاهرة، بحيث لو فرض ثوران خلاف لغلب على الظن بقاء أتباع الإمام؛ لأن أكثر الناس يتبعون أهل الحل والعقد، ويصدرون عن رأيهم، فيحصل بهم مقصود الإمامة⁽¹⁾.

قال ابن تيمية رحمته الله: "... فإن المقصود من الإمامة إنما يحصل بالقدرة والسلطان، فإذا بويع بيعة حصلت بها القدرة والسلطان صار إماما... والقدرة على سياسة الناس إما بطاعتهم له، وإما بجهدهم لهم، فمتى صار قادرا على سياستهم بطاعتهم أو بجهدهم، فهو ذو سلطان مطاع، إذا أمر بطاعة الله"⁽²⁾.

وهذه أهم الشروط والصفات لأهل الحل والعقد، وهناك من يضيف شروطا أخرى ليست ذو أهمية كالمذكورة عدا شرط الذكورة والذي وقع فيه خلاف بين المؤكد عليه، وأنه ليس للمرأة الحق في ولوج هذه المؤسسة قياسا على الولاية العامة وغيرها من الأدلة، وفي ذلك يقول الجويني رحمته الله: "فما نعلمه قطعا أن النسوة لا مدخل لهن في تخير الإمام وعقد الإمامة، فإنهن ما روجعن قط، ولو استشير في هذا الأمر امرأة لكان أحرى النساء وأجدرهن بهذا الأمر فاطمة عليها السلام ثم نسوة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أمهات المؤمنين، ونحن بابتداء الأذهان نعلم أنه ما كان لهن في هذا المجال مخاض في منقرض العصور ومكر الدهور"⁽³⁾؛ وبين مخالف له يرى أن المرأة مؤهلة لهذا المقام وخاصة والحاجة إليها ماسة في الأمور التي تختص بها النساء، وعليه فقد ضربت صفحا على بقية الشروط فيرجع إليها في مضامها⁽⁴⁾.

ويمكن أن نخلص إلى أن أهم الشروط: العدالة بشروطها مع ملاحظة أنها أمر نسبي يتغير بتغير أحوال الناس ومدى تمسكهم بالإسلام قوة وضعفا، والشوكة التي عليها مدار حصول المقصود من الإمامة، وشرط العلم والذي يحصل بالضرورة منه الذي يؤدي به من كان من أهل الحل والعقد مهامه ووظائفه من شورى والنظر في المصالح العامة وتنصيب الإمام وعزله، مع التأكيد أن الشوكة والعلم تكون في عمومهم لا خصوص الأفراد، وأما الرأي والحكمة فتحصيلا حاصل؛ لأنه لا يتصور عدل له علم ووجهة تحصل بها شوكة ومنعه يكون لا رأي ولا حكمة لديه.

ثالثا: وظائف وأعمال أهل الحل والعقد:

تقتصر كتب الأحكام السلطانية عند حديثها عن أهل الحل والعقد على ذكر دور واحد من الأدوار

(1) ينظر: الجويني، الغياثي، ص 250؛ ابن تيمية، منهاج السنة النبوية: 527/1؛ عبد الله الطريقي، أهل الحل والعقد صفاتهم ووظائفهم، ص 66.

(2) ابن تيمية، منهاج السنة النبوية: 527/1-529.

(3) الجويني، الغياثي، ص 245.

(4) ينظر: عبد الله الطريقي، أهل الحل والعقد صفاتهم ووظائفهم، ص 69-84؛ الدميحي، الإمامة العظمى عند أهل السنة والجماعة، ص 163-168.

السياسية المنوطة بهم، وهو دور "التولية والعزل للخليفة"، وليس ذلك عيباً فيهم ولا قصوراً منهم ولا إخلالاً؛ لأن حديثهم عن أهل الحل والعقد في أغلب الأحوال جاء عرضاً في أثناء الحديث عن طريقة من طرق انعقاد الإمامة وهي طريقة الاختيار من أهل الحل والعقد، وما قصد الأئمة الكبار عليهم السلام حصر مسؤوليات أهل الحل والعقد في هذا الدور، كما أنه لا دليل على هذا الحصر⁽¹⁾.

وإذا أمعنا النظر في طبيعة هذه الهيئة العظيمة، وما يعتري العصر من مستجدات وتغيرات واسعة على جميع المستويات بوجه عام وعلى المستوى السياسي بوجه خاص لعلمنا أن دور أهل الحل والعقد لم يعد محصوراً في دور تولية الخليفة وعزله- وإن كان هذا الدور هو رئيسها وأعظمها- بل ذكر الباحثون في السياسة الشرعية وظائف أخرى سياسية لهم⁽²⁾، ويمكن حصر هذه الوظائف والأعمال في الآتي:

1- اختيار الإمام: مؤسسة أهل الحل والعقد هي المسؤولة عن تصفح أحوال أهل الإمامة الذين يصلحون لتوليها، وبذل الجهد في اختيار الأكفأ لها والأصلح والأفضل لهذا المنصب، وتكون بذلك نائبة عن الأمة جميعاً؛ لأنهم إذا بايعوه بعد قبوله بالإمامة ثبتت إمامته ولزم كافة الأمة الدخول في بيعته والانقياد لطاعته في غير معصية⁽³⁾.

2- عزل الإمام: كما يقوم أهل الحل والعقد باختيار الإمام وعقد الإمامة له نيابة عن الأمة، فكذلك هم من يقومون بعزل الإمام عن هذا المنصب واستبداله بغيره في حالة وجود ما يوجب عزله، ولا دخل للامة في مثل هذه الأمور، فلو طراً مثلاً على الإمام جنون، أو مرض شديد لا يرجى برؤه، أو وقع في أيدي الأعداء ولا يرجى له فكاك، أو ارتد عن الدين أو نحو ذلك، ففي هذه الحالة تقوم هذه الفئة بإعلان عزله واستبداله بغيره⁽⁴⁾.

قال القاضي عياض رحمته الله⁽⁵⁾: "لا خلاف بين المسلمين⁽⁶⁾ أنه لا تنعقد الإمامة للكافر، ولا تستديم له إذا

(1) ينظر: عطية عدلان، النظرية العامة لنظام الحكم في الإسلام، ص 337-338.

(2) توجد وظائف وأعمال غير سياسية لأهل الحل والعقد منها: العلمية كالاتجاه في النوازل والتنظير للنظم التي تحتاجها الدولة وفق مقتضيات العصر وبما يوافق روح الشريعة، والاجتماعية كالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والإصلاح بين الفئات المتنازعة. ينظر: عبد الله الطريقي، أهل الحل والعقد صفاتهم ووظائفهم، ص 112-125.

(3) ينظر: الماوردي، الأحكام السلطانية، ص 7-8؛ الفراء، الأحكام السلطانية، ص 24.

(4) ينظر: الدميحي، الإمامة العظمى عند أهل السنة والجماعة، ص 173.

(5) هو عياض بن موسى بن عياض، أبو الفضل اليحصبي، الأندلسي ثم السبتي، القاضي، الحافظ، عالم المغرب، الفقيه المالكي، ولد بسبته سنة 476هـ، رحل إلى الأندلس فأخذ عن: محمد بن حمدين، وابن سكرة، وابن سراج، وابن عتاب، وغيرهم، وتفقه بمحمد بن عيسى التميمي، والقاضي محمد بن عبد الله المسيلي، وعنه أخذ: ابنه محمد، وعبد الله الأشيري، وخلف بن بشكوال، وغيرهم. توفي بمراكش سنة 544هـ. ينظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان: 483/3-485؛ الذهبي، سير أعلام النبلاء: 212/20-218؛ ابن فرحون، الديباج المذهب: 46/2-51.

(6) نقل النووي عنه أنه قال: "أجمع العلماء على أن الإمامة لا تنعقد لكافر..."، فذكر الإجماع بدل "لا خلاف بين المسلمين". ينظر: النووي، صحيح مسلم بشرح النووي: 317/12.

طراً عليه، وكذلك إذا ترك إقامة الصلوات والدعاء إليها، وكذلك عقد جمهورهم البدعة. وذهب بعض البصريين إلى أنها تنعقد لها، وتستديم على التأويل، فإذا طرأ مثل هذا على وإل من كفر أو تغير شرع أو تأويل بدعة، خرج عن حكم الولاية وسقطت طاعته، ووجب على الناس القيام عليه وخلعه، ونصب إمام عدل أو وإل مكانه إن أمكنهم ذلك، وإن لم يتفق ذلك إلا مع طائفة وفتنة وحرب فيجب القيام بذلك على الكافر، ولا يجب على المبتدع إذا لم يتخيلوا القدرة عليه، ويجب في المبتدع إذا تخيلوا القدرة عليه، فإن حققوا العجز عنه فلا يجب القيام، وليهاجر المسلم عن أرضه إلى غيرها ويفر بدينه" (1).

3- الشورى في اختيار الإمام، واستشارة الإمام لهم قبل اتخاذ القرارات الهامة:

من مهامهم الكبرى التشاور في اختيار الإمام، كما أن على الحاكم استشارتهم في الأمور الهامة قبل اتخاذ القرار ليكون قراره سديداً وتديبه ورأيه رشيداً؛ لأن رأي الجماعة رأي حصيف غالباً، وهو إلى إصابة الحق أقرب، كما أن على أهل الحل والعقد تقديم المشورة والنصح للإمام وذلك من واجباتهم، فالشورى "استخراج الرأي من أهل الرأي، ومراجعة البعض للبعض، وذلك بعرض الأمر على من عندهم القدرة على بيان الرأي ويرتجي منهم الوصول إلى الصواب" (2)، أو هي: "استطلاع رأي الأمة أو من ينوب عنها في الأمور المتعلقة بها" (3). وفائدة الشورى تظهر في ظهور الرأي الصواب، والمظنون في الخليفة مكتمل الشروط أن يأخذ بالصواب وما فيه مصلحة لا بهواه وشهوته (4).

وقد ثبت أساس هذا المبدأ في القرآن والسنة وعمل الخلفاء الراشدين (5)؛ كقوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ [آل عمران: 159] وحديث عائشة (رضي الله عنها)، حين قال لها أهل الإفك ما قالوا، قالت: وَدَعَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ، وَأَسَامَةَ بْنَ زَيْدٍ (رضي الله عنهما)، حِينَ اسْتَلْبَثَ الْوَحْيَ، يَسْأَلُهُمَا وَهُوَ يَسْتَشِيرُهُمَا فِي فِرَاقِ أَهْلِهِ... (6). وقول ابن عباس (رضي الله عنهما): «كَانَ الْقُرَاءُ أَصْحَابَ مَجْلِسِ عُمَرَ وَمُشَاوِرَتِهِ، كُهُولًا كَانُوا أَوْ شُبَّانًا» (7). واستشارة عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) للمهاجرين الأولين والأنصار ومشيجة قريش من مهاجرة الفتح في الإقدام أو الرجوع لما أخبر بوقوع

(1) القاضي عياض، إكمال المعلم: 246/6.

(2) عبد العزيز الخياط، وأمرهم شوى، ص 5.

(3) عبد الحميد الأنصاري، الشورى وأثرها في الديمقراطية، ص 4.

(4) ينظر: السنهوري، فقه الخلافة، ص 192؛ الدميحي، الإمامة العظمى عند أهل السنة والجماعة، ص 463.

(5) ينظر: محمد رشيد رضا، الخلافة، ص 38-41؛ الدميحي، الإمامة العظمى عند أهل السنة والجماعة، ص 421-464.

(6) رواه الشيخان: البخاري، صحيح البخاري، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب قول الله تعالى: ﴿وَأْمُرْهُمْ شُورَى

يَتَنَبَّؤُكُمْ﴾ [الشورى: 38]: 2682/6؛ ومسلم، صحيح مسلم، كتاب التوبة، باب في حديث الإفك وقبول توبة القاذف: 2129/4.

(7) رواه: البخاري، صحيح البخاري، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب الاقتداء بسنن رسول الله ﷺ: 2657/6.

الطاعون بالشام وكان في الطريق إليها (1).

4- المتابعة والرقابة والتقييم لأعمال الحاكم ومؤسساته التنفيذية:

من وظائف أهل الحل والعقد في الإسلام المتابعة والرقابة والتقييم لأعمال الحاكم ومؤسساته التنفيذية، وذلك بغرض الحفاظ على التزام الحاكم بقواعد الشرع والعدل، بتصويبه وتسيده، وتحذيره من الأخطاء والمفاسد، وكبح جماح الظلم وإساءة استعمال سلطته، بلا تحريض أو تسفيه أو إثارة للعوام والغوغاء، وهذا من النصح الواجب له. وإن كان خلع الحاكم وعزله في حالة الإخلال بواجباته ذو أهمية كبرى، ولكنه يتم بعد وقوع الضرر الناتج عن العمل، فلا بد من وجود رقابة توقف الانحرافات لمنع حدوث الضرر الناتج عن وقوعها (2).

5- قيادة الأمة في حال خلو الزمان من إمام أو تفريطه:

إذا خلا منصب الحاكم أو الإمام لعوارض كثيرة، كالموت، أو الإقالة والعزل، أو الانقلاب السياسي أو العسكري، أو تقوم حروب أهلية يفقد الحاكم فيها كل نفوذ، ثم تطول مدة اختيار الحاكم الجديد، ومعلوم ما يؤدي إليه هذا الخلو من شروخ كبيرة وفتن مستطيرة، كما قد يكون هذا الخلو معنويًا لا فعليًا، وذلك في حالة تمهون الإمام والحاكم بقواعد العدل والشرع، فيفشو الظلم وتنتهك الحرمات وتعم الفوضى، وكذا الحال بالنسبة للأقليات المسلمة في بلاد الكفر؛ فعلى أهل الحل والعقد، وخاصة العلماء منهم أن يقودوا الأمة للخروج بها من أزمتها، وذلك باختيار قاض لإقامة الحدود -على قول من أجاز ذلك- (3)، وتسيير إدارة البلاد إلى أن تنتهي الظروف لاختيار إمام، أما في حالة وجود الحاكم واستهتاره في تطبيق العدل والشرع فيقوم أهل الحل والعقد بإتمام النقص وسد الخلل بإرشاد الناس وتوجيههم، والقيام على ما يصلحهم (4).

(1) رواه الشيخان: البخاري، صحيح البخاري، كتاب الطب، باب ما يذكر في الطاعون: 2163/5-2164؛ ومسلم، صحيح مسلم، كتاب السلام، باب الطاعون والطيرة والكهانة ونحوها: 1740/4.

(2) ينظر: السنهوري، فقه الخلافة، ص 194؛ الدميحي، الإمامة العظمى عند أهل السنة والجماعة، ص 463؛ عطية عدلان، النظرية العامة لنظام الحكم في الإسلام، ص 338.

(3) وهو قول: الجويني، والماوردي، وابن تيمية، والشوكاني، وغيرهم، وذهب جمهور العلماء إلى أن الحدود لا يقيمها إلا الإمام أو نائب عنه، وليس لآحاد الرعية بما فيهم أهل الحل والعقد أن يقيموها حتى لو خلا الزمان من إمام. ينظر: الجويني، الغياثي، ص 469؛ الماوردي، الأحكام السلطانية، ص 105؛ ابن تيمية، مجموع الفتاوى: 111/34-112؛ الشوكاني، السبل الجرار، ص 838؛ الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته: 58/6.

(4) ينظر: الجويني، الغياثي، ص 469؛ عبد الله الطريقي، أهل الحل والعقد صفاتهم ووظائفهم، ص 146-160.

المطلب الثاني: مؤسسات السلطة الحاكمة

تعتبر السلطة الحاكمة للدولة هي الأصل الذي ينبثق منه سائر السلطات في الدولة، والتي من خلالها تمارس الدولة سلطتها، ويمكن دراسة مؤسسات هذه السلطة من خلال السلطات الثلاث للدولة، وهي: السلطة التشريعية، والسلطة القضائية، والسلطة التنفيذية.

أولاً: السلطة التشريعية:

في النظم الوضعية والدساتير البشرية تعرف السلطة التشريعية بأنها: "السلطة التي تسن القوانين وتناقشها وتراقب تنفيذها، وتتمثل في مجلس النواب، ووظيفتها الأساسية سنّ القوانين إضافة إلى أمور مالية وسياسية تشريعية رقابية"⁽¹⁾.

أما السلطة التشريعية في النظام الإسلامي فهي: "السلطة المؤلفة من صفوة علماء الشريعة المجتهدين، والمكلفة باستخلاص الأحكام الشرعية من مصادرها، والتعريف بها ووضعها لدى الدولة موضع التنفيذ، والمنوط بها الإشراف على السلطات الأخرى فيما يتعلق بتنفيذ الشريعة وتطبيق أحكامها، والمعهود إليها مع بقية أهل الشورى ومع سائر أهل الحل والعقد، بالرقابة على الحكومة والمحاسبة لها"⁽²⁾.

وهذا التعريف يوضح لنا ما يأتي:

- أن السلطة التشريعية في النظام الإسلامي لا تخرج عن دائرة علماء الشريعة المجتهدين الذين هم جزء من أهل الحل والعقد؛ لأن أهل الحل والعقد في الأمة ليسوا منحصرين في علماء الشريعة المجتهدين فضلاً عن أن ينحصروا في صفوتهم المختارة للتشريع، وإنما تتسع دائرتهم لتشمل غيرهم من العلماء والقضاة، والأمراء والخبراء، والصلحاء، والوجهاء.

- أن السلطة التشريعية هي التي تقوم بعملية التشريع، وعملها التشريعي لا يعدو أمرين: فهم النصوص، وبيان الحكم الدالة عليه، أما في حالة غياب النص الصريح فعملهم القياس والاستنباط والاجتهاد⁽³⁾. فلا يراد بالتشريع إنشاء شرع مبتدأ؛ لأن ابتداء التشريع في الإسلام لا يكون إلا لله ﷻ وحده، أما وضع القوانين والتشريعات التفصيلية لمبادئ وأحكام الشريعة أو لترجيح الأحكام في المسائل التي تعالجها نصوص شرعية ظنية، أو لوضع الحلول الملائمة للمستجدات والنوازل، فكل ذلك تحدده وتختص به هذه السلطة.

(1) فهد بن عبد الله المالكي، ومبارك بن عبد الله المالكي، مختصر الثقافة السياسية، ص 66؛ وضاح زيتون، المعجم السياسي، ص 213.

(2) عطية عدلان، النظرية العامة لنظام الحكم في الإسلام، ص 346.

(3) عبد الوهاب خلاف، السياسة الشرعية، ص 49.

- أن عمل السلطة التشريعية يتعدى التشريع إلى الإشراف والمباشرة لضمان الالتزام بهذا التشريع من قبل السلطتين التنفيذية والقضائية، كما أنها تشترك مع سائر أهل الشورى وأهل الحل والعقد في القيام بدور الرقابة على باقي السلطات⁽¹⁾.

أما في هذا العصر فيمكن أن توجد مؤسسة السلطة التشريعية في الدولة الإسلامية بعد اعتمادها على القانون الأساسي الإلهي بوضع نظام لانتخاب رجالها من بين من تتوفر فيهم شرائط الاجتهاد، ويحدد عددهم واختصاصهم، وتلتزم الدولة بأرائهم قضاء وتنفيذاً، وبذلك تسدّ حاجات المسلمين في مختلف العصور⁽²⁾.

ثانياً: السلطة القضائية:

السلطة القضائية عند علماء القانون هي: "السلطة التي تقوم بتفسير القوانين التي تصدر من السلطة التشريعية، والفصل في المنازعات التي تعرض عليها، وتشمل جميع أعضاء الهيئة القضائية بجميع درجاتهم"⁽³⁾.

أما علماء الإسلام فقد عرفوا القضاء بأنه: "الإخبار عن حكم شرعي على سبيل الإلزام"⁽⁴⁾ أو "الفصل بين الناس في الخصومات حسماً للتداعي وقطعاً للتنازع؛ إلا أنه بالأحكام الشرعية المتلقاة من الكتاب والسنة"⁽⁵⁾.

ومن خلال التعريف السابق للقضاء فإن السلطة القضائية هي: "جهاز إداري يصدر أحكاماً معتمدة على أحكام القرآن والسنة، من أجل استقامة الأمور واستتباب الأحوال عن طريق العدل بين المتخاصمين وإعطاء الحق لأهله"⁽⁶⁾.

ولقد وجدت السلطة القضائية في الدولة الإسلامية في جميع عصورها، ففي عصر النبوة كان النبي ﷺ أول قاض في الإسلام، له سلطة القضاء وتطبيق النصوص التشريعية على كل ما يحدث من وقائع وتصرفات، استمد تلك السلطة من أمر الله ﷻ له بالحكم والفصل في الخصومات، قال الله ﷻ: ﴿فَأَحْكُم بَيْنَهُم بِمَا

(1) ينظر: عبد الوهاب خلاف، السياسة الشرعية، ص49؛ محمد رأفت عثمان، رئاسة الدولة في الفقه الإسلامي، ص369؛ عطية عدلان، الأحكام الشرعية للنوازل السياسية، ص128-130.

(2) ينظر: عبد الوهاب خلاف، السياسة الشرعية، ص51.

(3) فهد بن عبد الله المالكي، ومبارك بن عبد الله المالكي، مختصر الثقافة السياسية، ص66؛ وضاح زيتون، المعجم السياسي، ص214.

(4) ابن فرحون، تبصرة الحكام: 9/1.

(5) ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون: 275/1.

(6) الضحيان، الإدارة والحكم في الإسلام، ص188.

أَنْزَلَ اللَّهُ ﷻ [المائدة: 48] (1).

ومن مجالس قضاء النبي ﷺ ما رواه وائل بن حجر ﷺ قال: جاء رجلٌ من حَضْرَمَوْتٍ وَرَجُلٌ مِنْ كِنْدَةَ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ، فَقَالَ الْحَضْرَمِيُّ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنَّ هَذَا قَدْ غَلَبَنِي عَلَى أَرْضٍ لِي كَانَتْ لِأَبِي، فَقَالَ الْكِنْدِيُّ: هِيَ أَرْضِي فِي يَدِي أَرْزَعُهَا لَيْسَ لَهُ فِيهَا حَقٌّ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لِلْحَضْرَمِيِّ: «أَلَيْكَ بَيِّنَةٌ؟» قَالَ: لَا، قَالَ: «فَلَيْسَ بِبَيِّنَةٍ»، قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنَّ الرَّجُلَ فَاجِرٌ لَا يُبَالِي عَلَى مَا حَلَفَ عَلَيْهِ، وَلَيْسَ يَتَوَرَّعُ مِنْ شَيْءٍ، فَقَالَ: «لَيْسَ لَكَ مِنْهُ إِلَّا ذَلِكَ»، فَأَنْطَلَقَ لِيَخْلِفَ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لَمَّا أُذْبِرَ: «أَمَا لَيْتُنِ حَلَفَ عَلَى مَالِهِ لِيَأْكُلَهُ ظُلْمًا، لِيَلْقَيْنَ اللَّهَ وَهُوَ عَنْهُ مُعْرِضٌ» (2).

ورسم رسول الله ﷺ منهجا في القضاء الشرعي يسير وفق أسس ونظم غاية في العدل وقمة في الرشد من خلال ما أنزل الله عليه في كتابه من آيات تأمر بالعدل والإحسان وتنهى عن الظلم والعدوان، ومن خلال ما أوحى إليه من السنة المطهرة، وكانت السلطة القضائية والسلطة التنفيذية متحدتان في عهد رسول الله ﷺ، فكان رسول الله ﷺ هو الذي يباشر السلطتين، وكذلك ولايته على الأمصار، وعلى نفس المسلك سار الصديق ﷺ، ولما اتسعت رقعة الدولة وازدادت المسؤوليات في خلافة الفاروق فصل ﷺ القضاء عن السلطة التنفيذية في بعض الولايات الكبيرة، كالكوفة، والبصرة، ومصر؛ لأنه أصبح من المتعسر على الخليفة أو نائبه أن يجمع بين النظر في الأمور العامة والفصل في القضايا التي ظهرت في هذه المجتمعات الجديدة الكبيرة، فكان يرسل إلى المصر اثنين أحدهما واليا والآخر قاضيا، مثلما فعل في البصرة حيث ولى عليها أبا موسى الأشعري ﷺ، وجعل عبد الله بن مسعود ﷺ على القضاء، كما تعدّ رسالة عمر في القضاء إلى أبي موسى الأشعري ﷺ أول دستور قضائي (3)، وفي عهد عثمان زاد ﷺ مقر خاص بالقضاء (دار القضاء)، أما في عهد علي ﷺ فقد استمر توجه السلطة القضائية على نفس المسار. وقد درجت الأنظمة الحديثة على فصل السلطات الثلاث حتى لا تطغى سلطة على أخرى (4).

ويتم تعيين القضاة في الدولة الإسلامية بقرار من الخليفة أو الوالي؛ لأن هذا المنصب أصله للخليفة الحاكم

(1) ينظر: محمد رأفت عثمان، النظام القضائي في الفقه الإسلامي، ص38؛ نصر فريد واصل، السلطة القضائية ونظام القضاء في الإسلام، ص38.

(2) رواه: مسلم، صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب وعيد من اقتطع حق مسلم بيمين فاجرة بالنار: 123/1.

(3) ينظر نص الرسالة العمرية في القضاء: الماوردي، الأحكام السلطانية، ص95-96؛ ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين: 158/2-159، وشرحه ابن القيم في إعلام الموقعين: 163/2 وما بعدها.

(4) ينظر: الضحيان، الإدارة والحكم في الإسلام، ص190؛ محمد رأفت عثمان، النظام القضائي في الفقه الإسلامي، ص38-43؛ نصر فريد واصل، السلطة القضائية ونظام القضاء في الإسلام، ص54-65.

أو من ينوب عنه من ولاته، وعليه فإذا مات الخليفة أو واليه فلا ينزل من قَدَمَاهِ للقضاء؛ لأن ذلك كان منهما نظراً للمسلمين ليس لهما فيه حظ، والقضاة على ما كانوا عليه قبل موت الإمام أو واليه نافذة أحكامهم ماضية قضاياهم، وكما لا تبطل ولاية الإمام بموت من ولده فكذلك لا تبطل ولاية القاضي إذا مات من ولده، ولا يعرف في هذا خلافاً بين العلماء⁽¹⁾.

كما عرف القضاء في نظام الخلافة استقلالاً وصَوْنًا له من أن يقع تحت تأثير سلطة أو شخص ذو نفوذ حتى لا ينحرف عن هدفه الأسمى وهو إقامة العدل بين الناس، وإيصال الحقوق إلى أصحابها.

وأنشئ منصب قاضي القضاة في العصر العباسي الأول إرساء لاستقلال القضاء وإبعادا لغير القضاة من رؤساء الدولة عن التحكم في شؤونهم⁽²⁾.

ثالثاً: السلطة التنفيذية:

في النظم الوضعية تعرف السلطة التنفيذية بأنها: "السلطة المختصة بتنفيذ جميع القوانين التي تصدر من السلطة التشريعية"⁽³⁾.

أما السلطة التنفيذية في النظام الإسلامي فتعتبر أكبر مؤسسات السلطة الحاكمة في الأمة الإسلامية، وتتكون من: مؤسسة الخلافة أو الرئاسة، والجهاز الإداري، والثانية مندرجة تحت الأولى، ويراد بالسلطة التنفيذية كل الأعمال التي تتطلبها سياسة المسلمين وتدير شؤونهم ما عدا التشريع والقضاء، ورجالها الموظفون المنوط بهم تنفيذ أوامر الشرع الإسلامي، من رئيس الدولة-سواء سمي خليفة أو إمام أو أمير المؤمنين أو سلطان أو ملك أو رئيس أو أي اسم آخر-، والوزراء، وولاة الأمصار وقواد الجيوش وجُباة الضرائب ورجال الشرطة وسائر عمال الحكومة⁽⁴⁾.

ونظراً لكون مؤسسة الخلافة أو الرئاسة أو الإمامة أهم مكونات السلطة التنفيذية سنفرد الكلام عن الإمامة أو الخلافة باختصار في الجوانب الآتية: تعريف الإمامة وحكمها، وطرق تولي الإمامة، وشروط الإمام، وأسباب عزله.

(1) ينظر: السمناني، روضة القضاة وطريق النجاة: 151/1؛ ابن فرحون، تبصرة الحكام: 50/1.

(2) ينظر: السنهوري، فقه الخلافة، ص 178-179؛ نصر فريد واصل، السلطة القضائية ونظام القضاء في الإسلام، ص 218-224.

(3) فهد بن عبد الله المالكي، ومبارك بن عبد الله المالكي، مختصر الثقافة السياسية، ص 66.

(4) ينظر: عبد الوهاب خلاف، السلطات الثلاث في الإسلام، ص 27؛ عبد الوهاب خلاف، السياسة الشرعية، ص 57؛ محمد رأفت

عثمان، رئاسة الدولة في الفقه الإسلامي، ص 375؛ عطية عدلان، النظرية العامة لنظام الحكم في الإسلام، ص 372.

المطلب الثالث: الإمامة الكبرى (مؤسسة الخلافة أو الرئاسة)

الإمامة الكبرى أو مؤسسة الخلافة أو الرئاسة مصطلحات لمسمى واحد لمؤسسة من مؤسسات نظام الحكم في الدولة الإسلامية، وللتمكن من معرفة مفهوم هذا المصطلح سنتناول في هذا المطلب؛ التعريف به، وحكم تنصيب الحاكم أو الإمام، والطرق التي يصل بها الإمام إلى هذا المنصب، والشروط الواجب توافرها في كل مترشح لتولي الإمامة.

1- تعريف الإمامة وحكمها:

أ- التعريف اللغوي: الإمامة في اللغة مصدر من الفعل "أَمَّ"، تقول: أَمَّهم وأَمَّ بهم: تقدمهم، والإمام: كل من ائتم به؛ أي اقتدي به، والإمام الخليفة، والعالم المقتدى به، ومن يؤتم به في الصلاة والجمع: أئمة، وإمام كل شيء قِيَمُهُ والمُصَلِّحُ له⁽¹⁾.

ب- التعريف الاصطلاحي: عرفها العلماء بعدة تعريفات اختلفت ألفاظها وتقاربت معانيها، نختار من بينها تعريف ابن خلدون⁽²⁾ الذي نص على أنها: "حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الرجعة إليها إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به"⁽³⁾.

ففي قوله: "حمل الكافة": يخرج به ولايات الأمراء والقضاة وغيرهم؛ لأنها ولايات خاصة وصلاحياتهم مقيدة. وفي قوله: "على مقتضى النظر الشرعي": قيد لسلطته بموافقة الشريعة الإسلامية، ووجوب سياسة الدنيا بالدين لا بالأهواء والشهوات والمصالح الفردية، وهذا القيد يخرج به الملك. وفي قوله: "في مصالحهم الأخروية والدنيوية": بيان شمول مسؤولية الإمام لمصالح الدين والدنيا لا الاقتصار على طرف دون آخر⁽⁴⁾.

ومصطلح الإمامة والخلافة وإمارة المؤمنين مصطلحات مترادفة، يقول ابن خلدون رحمه الله: "وإذ قد بينّا حقيقة هذا المنصب، وأنه نيابة عن صاحب الشريعة في حفظ الدين وسياسة الدنيا به، تسمى خلافة وإمامة، والقائم به خليفة وإماما، فأما تسميته إماما فتشبيها بإمام الصلاة في أتباعه والافتداء به، ولهذا يقال الإمامة الكبرى،

(1) الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ص1077؛ الفيومي، المصباح المنير: 23/1؛ ابن منظور، لسان العرب: 24/12-26، كلهم مادة (أَمَّ).

(2) هو عبد الرحمن بن محمد، ابن خلدون الحضرمي الإشبيلي المالكي، فيلسوف التاريخ الإسلامي، ولد في تونس سنة 732هـ ونشأ بها، ومن أخذ عنه: الوادي آشي، وابن عبد السلام، وغيرهما، تولى قضاء المالكية بالقاهرة للسلطان برفوق، ثم عزل، ولي القضاء مرارا، من كتبه: "العبر وديوان المتبدل والخبر" وبه اشتهر، توفي بالقاهرة سنة 808هـ. ينظر: الزركلي، الأعلام: 330/3؛ ابن العماد، شذرات الذهب: 114/9-115؛ محمد مخلوف، شجرة النور الزكية: 327/1-328.

(3) ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون: 239/1.

(4) ينظر: الديرنجي، الإمامة العظمى عند أهل السنة والجماعة، ص29-30.

وأما تسميته خليفة فلكونه يخلف النبي في أمته، فيقال خليفة بإطلاق وخليفة رسول الله⁽¹⁾، وقال محمد رشيد رضا: "الخلافة، والإمامة العظمى، وإمارة المؤمنين، ثلاث كلمات معناها واحد، وهو رئاسة الحكومة الإسلامية الجامعة لمصالح الدين والدنيا"⁽²⁾.

ج- حكم الإمامة (الخلافة): ذهب أهل العلم إلى أن نصب الإمام أو الحاكم واجب على المسلمين شرعا لا عقلا كما قال بعض المعتزلة⁽³⁾، بل أجمعوا⁽⁴⁾ على وجوب تنصيب الإمام، قال النووي⁽⁵⁾: "وأجمعوا على أنه يجب على المسلمين نصب خليفة، ووجوبه بالشرع لا بالعقل"⁽⁵⁾.

أما من توفرت فيه شروط الإمامة فيجب عليه وجوبا كفاثيا إن عرضت عليه من أهل الاختيار، وهذا إن وجد غيره ممن يصلح لها، أما في حالة عدم وجود من يصلح لها غيره ففتعين عليه حينئذ، قال النووي⁽⁶⁾: "تولي الإمامة فرض كفاية، فإن لم يكن من يصلح إلا واحدا، تعين عليه ولزمه طلبها إن لم يتدووه. والله أعلم"⁽⁶⁾.

2- طرق تولي الإمامة:

استند فقهاء السياسة الشرعية في إثبات الطرق الشرعية التي يولى بها الخلفاء إلى الروايات التاريخية التي تذكر طريقة تولي الخلفاء الراشدين للحكم⁽⁷⁾، وأثبتوا بذلك طريقان شرعيين⁽⁸⁾، وهما: الأول: الاختيار والبيعة من أهل الحل والعقد، والثاني: العهد والاستخلاف من الإمام الذي قبله؛ لأن الصحابة أجمعوا على هذه

(1) ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون: 239/1.

(2) محمد رشيد رضا، الخلافة، ص 17.

(3) وهو قول الجاحظ والحياط والكعبي وأبي الحسين البصري، وذهب عامة المعتزلة إلى أن وجوبها بالشرع. ينظر: التفتازاني، شرح المقاصد: 273/2.

(4) ومن نقل الإجماع: الجويني، الغياثي، ص 218؛ ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون: 239/1؛ الماوردي، الأحكام السلطانية، ص 3؛ النووي، صحيح مسلم بشرح النووي: 283/12.

(5) النووي، صحيح مسلم بشرح النووي: 283/12.

(6) النووي، روضة الطالبين: 43/10.

(7) هذه الروايات التاريخية مشتهرة ومنتشرة في كتب السياسة الشرعية وكتب التاريخ الإسلامي وبعض دواوين السنة، وينظر من بينها: البخاري، صحيح البخاري، كتاب المحاربين من أهل الكفر والردة، باب رجم الحبلى في الزنا إذا أحصنت: 2503/6؛ الدميجي، الإمامة العظمى عند أهل السنة والجماعة، ص 144-157؛ الطبري، تاريخ الطبري: 428/3، 227/4-240؛ 427/4-435.

(8) هناك من يرى طرقا أخرى: فالإمامية عندهم ليس لها طريق غير النص، والزيدية عندهم النص مع خروج الإمام المؤهل لها في طلبها، والنص على إمامة أبي بكر⁽⁹⁾ عند بعض أهل السنة (إحدى الروايتين عن أحمد وقول الحسن البصري)، ونظرا لعدم اعتبارها عند الجمهور وردهم لها ضربنا عليها صفحا. ينظر: أحمد غلوش، النظام السياسي في الإسلام، ص 233-236؛ الجويني، الغياثي، ص 221-232؛ محمد رأفت عثمان، رئاسة الدولة في الفقه الإسلامي، ص 224-226؛ المرتضى الموسوي، الشافي في الإمامة: 63/1، 46/1.

الأساليب التي تولى بها الخلفاء الراشدون، ولم ينازع فيها أحد برغم ما دار من اعتراضات حول تولية بعض الأشخاص، كما أثبت أهل العلم طريقاً ثالثاً لتولي الإمامة العظمى، لكنه طريق مخالف للشرع، وإنما تنعقد به الإمامة من أجل الضرورة والمصلحة العامة، وهذا الطريق هو الاستيلاء على الحكم بالقهر والغلبة⁽¹⁾.

الطريق الأول: الاختيار والبيعة من أهل الحل والعقد:

ذهب جمهور الفقهاء والمتكلمين إلى أن الإمامة تنعقد بالرضى والاختيار؛ فيجتمع من تيسر اجتماعهم من أهل الحل والعقد ويختاروا إماماً للمسلمين ممن توفرت فيهم شروط أهل الإمامة⁽²⁾، على أن يكون من أكثرهم فضلاً وأكملهم شروطاً، ومن يكون الناس أسرع إلى طاعته، وقبول إمامته، فإذا أداهم اجتهادهم ووقع اختيارهم على شخص عرضوا عليه الإمامة، فإن أجابهم إليها بايعوه عليها، وإلا عدلوا إلى غيره مراعين الأفضل من أهل الإمامة، وتنعقد له الإمامة ببيعتهم، فإذا بايعه أهل الحل والعقد وجبت على كافة أفراد الأمة مبايعته والدخول في طاعته، إغلاقاً لباب التفرق وسداً لطريق الفتنة والفوضى، ولو ترك الاختيار لكل فرد من الأمة فقد يختار من لا يصلح لها؛ لأن العالم بمن يصلح للإمامة قليل، وهم أهل الاختيار والحل والعقد، كما أن عقد الإمامة لا يصح إذا لم يبايع أهل الحل والعقد⁽³⁾.

والمراد بالبيعة: "العهد على الطاعة؛ كأنّ المبايع يعاهد أميره على أنه يسلم له النظر في أمر نفسه وأمور المسلمين لا ينازعه في شيء من ذلك، ويطيعه فيما يكلفه به من الأمر على المنشط والمكروه، وكانوا إذا بايعوا الأمير وعقدوا عهده جعلوا أيديهم في يده تأكيداً للعهد، فأشبه ذلك فعل البائع والمشتري فسمي بيعة"⁽⁴⁾.

وقد أصبح لفظ البيعة يستعمل مجازاً في الرضا بالإمام، والانقياد له، ولو لم يصفحوه، وعليه فكلام الفقهاء والمتكلمين عن البيعة لا يريدون به صفق اليد، وإنما يعنون بها الرضا، والانقياد، وإظهار ذلك، بل يصرحون بعدم اشتراط المصافحة باليد لتحقيق البيعة⁽⁵⁾.

ومستند هذا الطريق أنه الوسيلة التي تم تولية أبي بكر وعلي^{رضي الله عنهما} بها من طرف أهل الحل والعقد وبيعتهم؛ ولم تذكر الروايات اعتراض أحد على هذه الطريقة، فدل ذلك على إجماعهم، ومن حكى هذا الإجماع من العلماء الجويني والنووي وغيرهما، قال الجويني^{رحمته الله} - بعد بيانه أن الإمامة بعد وفاة النبي^{صلى الله عليه وسلم} لم تكن بالقوة والقهر بل كانت باختيار الصحابة^{رضي الله عنهم} -: "... فلم يبق إشكال في انعقاد الإجماع على الاختيار، وبطلان المصير على ادعاء

(1) ينظر: الجويني، الغياثي، ص 239-240؛ الماوردي، الأحكام السلطانية، ص 6.

(2) سيأتي الكلام عن شروط أهل الإمامة قريباً.

(3) ينظر: الجويني، الغياثي، ص 239-242؛ الماوردي، الأحكام السلطانية، ص 7-9؛ محمد رأفت عثمان، رئاسة الدولة في الفقه الإسلامي، ص 226-228.

(4) ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون: 261/1.

(5) ينظر: محمد رأفت عثمان، رئاسة الدولة في الفقه الإسلامي، ص 239.

النص⁽¹⁾، وقال النووي رحمه الله: "وأجمعوا على انعقاد الخلافة بالاستخلاف، وعلى انعقادها بعقد أهل الحل والعقد لإنسان إذا لم يستخلف الخليفة"⁽²⁾.

الطريق الثاني: العهد والاستخلاف من الإمام الذي قبله:

أجمع أهل العلم على جواز انعقاد الإمامة لشخص بالعهد والاستخلاف من الإمام الذي قبله⁽³⁾، لعمل المسلمين -وبلا إنكار من أحد معتبر منهم- بعهد أبي بكر لعمر، وعهد عمر للمستة الذين اختارهم، ويكون هذا العهد والاستخلاف بأن يختار الخليفة من يراه أهلاً للخلافة من بعده، فإذا أحس الخليفة بقرب أجله وأراد أن يستخلف على القوم أحدهم فإنه يجتهد رأيه في الأحق بها، والأقوم بشروطها، فإذا تعين له الاجتهاد في واحد جاز أن ينفرد بعقد البيعة له، وبتفويض العهد بالخلافة إليه من بعده، ويكون ولي عهده، وبمجرد وفاة الإمام القائم أو عزله ينتقل منصب الإمامة للمستخلف وولي العهد⁽⁴⁾.

وذهب جمهور أهل العلم إلى عدم صحة الاستخلاف إلا إذا توفرت شروط الإمامة فيمن يستخلفه الإمام من وقت العهد إليه إلى توليه زمام الخلافة، وإلا عُدَّ استخلافه باطلاً، حتى لو كان صغيراً أو فاسقاً عند العقد، بالغاً عدلاً عند موت العاهد، لم يكن إماماً، إلا أن يبایعه أهل الحل والعقد⁽⁵⁾، وبذلك يتقارب القولان، ويُؤمن دخول غير المؤهلين للإمامة من الفسقة والظلمة من هذا الطريق.

أما ما يستشكل من تنفيذ العلماء وغيرهم لعهد بعض خلفاء بني أمية وبني العباس مع عدم اجتماعهم لشروط الإمامة فيقال: "هذه وقائع محتملة أنهم إنما نفذوا ذلك للشوكة وخشية الفتنة لا للعهد، بل هذا هو الظاهر"⁽⁶⁾.

الطريق الثالث: الاستيلاء على الحكم بالقهر والغلبة (الانقلاب العسكري):

وهو من الطرق الغير شرعية وذلك بأن يثب من توافرت لهم أسباب القوة والغلبة على منصب الإمامة، ويفرضون أنفسهم على الناس قسراً وقهراً، أو ما يسمى اليوم بالانقلاب العسكري⁽⁷⁾.

(1) الجويني، الغياثي، ص 241.

(2) النووي، صحيح مسلم بشرح النووي: 283/12.

(3) ومن نقل هذا الإجماع: الجويني، والماوردي، والنووي. ينظر: الجويني، الغياثي، ص 295؛ الماوردي، الأحكام السلطانية، ص 11؛ النووي، صحيح مسلم بشرح النووي: 283/12.

(4) ينظر: الجويني، الغياثي، ص 295؛ الدميحي، الإمامة العظمى عند أهل السنة والجماعة، ص 184؛ الماوردي، الأحكام السلطانية، ص 11؛ محمد رأفت عثمان، رئاسة الدولة في الفقه الإسلامي، ص 275.

(5) ينظر: الماوردي، الأحكام السلطانية، ص 13؛ محمد رشيد رضا، الخلافة، ص 41؛ النووي، روضة الطالبين: 44/10.

(6) الهيثمي، تحفة المحتاج: 78/9.

(7) ينظر: الدميحي، الإمامة العظمى عند أهل السنة والجماعة، ص 222؛ القلقشندي، مآثر الإنافة: 58/1؛ محمد رأفت عثمان، رئاسة الدولة في الفقه الإسلامي، ص 292؛ محمد رشيد رضا، الخلافة، ص 44-45؛ النووي، روضة الطالبين: 46/10.

فهل تنعقد الإمامة والحكم لمن وصل إليها بهذا الطريق؟ أم لا تنعقد الإمامة إلا بطريقي الاختيار والعهد فقط؟

ففي ذلك مذهبان:

المذهب الأول: يرى الخوارج⁽¹⁾ والمعتزلة وبعض الشافعية أن الإمامة لا تنعقد إلا عن طريق البيعة مع استكمال شروط الإمامة، وعليه فلا تنعقد عن طريق الجبر والإكراه والقهر.

المذهب الثاني: يرى جمهور أهل السنة والجماعة أن الإمامة تنعقد بهذا الطريق ضرورة لأجل مصلحة المسلمين وحقن دمايتهم ودرء الفتن عنهم، سواء أكانت شروط الإمامة متوافرة في المتغلب أو لم تتوافر، فلو كان المتغلب فاسقاً أو جاهلاً انعقدت إمامته، بل لو تغلبت امرأة على الإمامة انعقدت لها⁽²⁾، وكذا إذا تغلب عليها عبد⁽³⁾، فالعلماء إذن يقارنون بين نوعين من الشر فيختارون أهونهما بالنسبة إلى الأمة، ولا يفتنون بتعريضها لأعظم الشرين⁽⁴⁾.

والملاحظ أن هذه الحالة ضرورة يجب قبولها لأنها خير من الفوضى والفتنة وسفك الدماء، جاء في فتح الباري: "وقد أجمع الفقهاء على وجوب طاعة السلطان المتغلب والجهاد معه، وأن طاعته خير من الخروج عليه لما في ذلك من حقن الدماء وتسكين الدهماء... ولم يستثنوا من ذلك إلا إذا وقع من السلطان الكفر الصريح فلا تجوز طاعته في ذلك بل تجب مجاهدته لمن قدر عليها"⁽⁵⁾. ومع ذلك فيجب على المسلمين السعي دائماً لإزالة هذه الحالة عند الإمكان، ولا يجوز أن تُوطَّن الأنفس على دوام هذا الوضع، بل يجب عليها أن تعمل على تغيير الإمامة الناقصة بإمامة كاملة مستوفاة لجميع شروطها، لكن بالوسائل التي لا تكون فيها الفتنة والشر⁽⁶⁾.

ومع انعقاد إمامة المتغلب حال الضرورة إلا أن علماء المسلمين لم يميزوا أن يكون القهر طريقاً لانعقاد إمامة الكافر للمسلمين، إذ حال القهر يمكن أن يُتسامح فيه عن بعض شروط الإمامة كالعلم، والعدالة، والحرية؛

(1) الخوارج: يطلق على كل من خرج على الإمام الحق الذي اتفقت الجماعة عليه، سواء كان الخروج في أيام الصحابة على الأئمة الراشدين؛ أو من جاء بعدهم من أئمة المسلمين، وكان أول خروجهم عن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام، وهم عشرون فرقة، منها: المخزّمة الأولى والأزارقة والنجدة والصفرية، والعجاردة، من عقائدها: تكفير مرتكب الكبيرة، ووجوب الخروج على السُّلطان الجائر، ومن أئمتها: نافع بن الأزرق (ت60هـ)، ونجدة بن عامر (ت69هـ)، وزيد بن الأصغر، وعبد الكريم بن عَجْرَد. ينظر: الشهرستاني، الملل والنحل: 114/1-138؛ عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق، ص72-113.

(2) ينظر: القسطلاني، إرشاد الساري: 219/10.

(3) ينظر: المرجع نفسه: 220/10.

(4) ينظر: الدميحي، الإمامة العظمى عند أهل السنة والجماعة، ص222-225؛ القلقشندي، مآثر الإنافة: 58/1-59؛ محمد رأفت عثمان، رياسة الدولة في الفقه الإسلامي، ص293-294؛ النووي، روضة الطالبين: 46/10.

(5) ابن حجر، فتح الباري: 438/16.

(6) ينظر: محمد رأفت عثمان، رياسة الدولة في الفقه الإسلامي، ص294؛ محمد رشيد رضا، الخلافة، ص45.

إلا شرط الإسلام فلا يمكن إسقاطه أبداً في أي حال عن الإمام، وعلى هذا فلو تغلب كافرٌ على هذا المنصب فلا يجوز شرعاً السكوت على هذا الوضع، ويجب خلع هذا المتغلب بقوة السلاح؛ لأن الله ﷻ يقول: ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ [النساء: 141]، ولقول رسول الله ﷺ: «خِيَارُ أَيْمَتِكُمُ الَّذِينَ الَّذِينَ يُحِبُّوهُمْ وَيُحِبُّونَكُمْ، وَيُصَلُّونَ عَلَيْكُمْ وَتُصَلُّونَ عَلَيْهِمْ، وَشِرَارُ أَيْمَتِكُمُ الَّذِينَ تُبْغِضُونَهُمْ وَيُبْغِضُونَكُمْ، وَتَلْعَنُونَهُمْ وَيَلْعَنُونَكُمْ»، قيل: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَفَلَا تُنَابِذُهُمْ بِالسَّيْفِ؟ فَقَالَ: «لَا، مَا أَقَامُوا فِيكُمْ الصَّلَاةَ، وَإِذَا رَأَيْتُمْ مِنْ وَلَا تِكُمْ شَيْئًا تَكْرَهُونَهُ، فَارْكُوهَا عَمَلَةً، وَلَا تَنْزِعُوا يَدًا مِنْ طَاعَةٍ»⁽¹⁾، والكافر غير مقيم للصلاة، فوجبت منابذته، ولحديث عبادة بن الصامت ﷺ قال: دعانا رسول الله ﷺ فبايعناه، فكان فيما أخذ علينا: «أَنْ بَايَعَنَا عَلَى السَّمْعِ وَالطَّاعَةِ فِي مَنْشَطِنَا وَمَكْرَهِنَا، وَعُسْرِنَا وَيُسْرِنَا، وَأَثَرَةٍ عَلَيْنَا، وَأَنْ لَا نُنَازِعَ الْأَمْرَ أَهْلَهُ»، قَالَ: «إِلَّا أَنْ تَرَوْا كُفْرًا بَوَاحًا عِنْدَكُمْ مِنَ اللَّهِ فِيهِ بُرْهَانٌ»⁽²⁾، كما أن من شروط الإمامة الإسلام؛ "فلا تتعقد إمامة الكافر على أي أنواع الكفر أصلياً كان أو مرتداً؛ لأن المقصود من الإمام مراعاة أمور المسلمين والقيام بنصرة الدين، ومن لا يكون مسلماً لا يراعى مصلحة الإسلام والمسلمين"⁽³⁾.

3- الشروط المعتبرة في الإمام الحاكم:

منصب الإمام أو الرئيس الأعلى للدولة منصب خطير، ولذا قرر علماء الأمة شروطاً وصفات معينة استنبطوها من الكتاب والسنة وإجماع سلف الأمة يجب أن تتوفر في كل من يترشح لتولي هذا المنصب، وأقوالهم فيها متقاربة إلى حد كبير، ولذا نذكرها باختصار فيما يأتي:

اتفق أهل العلم على أن الإمام يشترط فيه أن يكون مسلماً، مكلفاً، حراً، ذكراً، قرشياً، عدلاً، مجتهداً، شجاعاً ذو نجدة، ذا رأي صائب، سليم الحواس والأعضاء المؤثرة في الرأي والعمل⁽⁴⁾.

ونقف مع شرط القرشية وشرط الاجتهاد بشيء من البيان والتوضيح:

-
- (1) رواه: مسلم، صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب خيار الأئمة وشرارهم: 1481/3.
- (2) رواه الشيخان: البخاري، صحيح البخاري، كتاب الفتن، باب قول النبي ﷺ: «سترون بعدي أموراً تنكرونها»: 2588/6؛ ومسلم، صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية وتحريمها في المعصية: 1470/3.
- (3) القلقشندي، مآثر الإنافة: 35-36.
- (4) ينظر: الجويني، الغياني، ص 256-259؛ القلقشندي، مآثر الإنافة: 32/1-39؛ الرملي، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج: 409/7؛ الفراء، الأحكام السلطانية، ص 20؛ النووي، صحيح مسلم بشرح النووي: 67/9-68، 317/12؛ ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون: 242/1؛ الغزالي، فضائح الباطنية، ص 162؛ القاضي عياض، إكمال المعلم: 214/6؛ الماوردي، الأحكام السلطانية، ص 5، 24-27؛ ابن عبد السلام السلمي، القواعد الكبرى: 123/1؛ التفتازاني، شرح المقاصد: 271/2-277؛ محمد رأفت عثمان، رئاسة الدولة في الفقه الإسلامي، ص 131-134؛ الدميجي، الإمامة العظمى عند أهل السنة والجماعة، ص 295؛ الشنقيطي، أضواء البيان: 73/1-77.

أ- شرط القرشية:

أن يكون من قريش؛ وهم بنو النضر بن كنانة وهو قول أكثر النسّابين⁽¹⁾، ويدل عليه قول رسول الله ﷺ: «نَحْنُ بَنُو النَّضْرِ بْنِ كِنَانَةَ، لَا نَقْفُو أُمَّنَا، وَلَا نَنْتَفِي مِنْ أَبِيْنَا»⁽²⁾، وذهب آخرون إلى أنهم بنو فهر بن مالك بن النضر بن كنانة⁽³⁾.

وقد اتفق أهل العلم على هذا الشرط حتى نقل بعضهم فيه الإجماع⁽⁴⁾، وقد ثبتت فيه عدة أحاديث منها: قوله ﷺ: «الْأَيْمَةُ مِنْ قُرَيْشٍ»⁽⁵⁾ وقوله ﷺ: «النَّاسُ تَبِعَ لِقُرَيْشٍ فِي هَذَا الشَّأْنِ، مُسْلِمُهُمْ لِمُسْلِمِهِمْ، وَكَافِرُهُمْ لِكَافِرِهِمْ»⁽⁶⁾، وبه أخذ الصحابة رضي الله عنهم ومن جاء بعدهم⁽⁷⁾. قال القاضي عياض رحمه الله: "وهو مذهب كافة المسلمين وجماعتهم، وبهذا احتج أبو بكر وعمر على الأنصار يوم السقيفة فلم يدفعه أحد عنه، وقد عدّها الناس في مسائل الإجماع؛ إذ لم يؤثر عن أحد من السلف فيها خلاف، قولاً ولا عملاً قرناً بعد قرن إلا ذلك، وإنكار ما

(1) وهو قول أبي عبيدة معمر بن المثنى، والقاسم بن سلام، والشافعي وأصحابه وابن منظور وابن حجر وابن القيم، مع التنبيه أن ابن حجر رحمه الله قال: "... فيترجح القول بأن قريشا من ولد فهر بن مالك على القول بأنهم ولد كنانة" (فتح الباري: 505/4)، ثم قال بعدها بأجزاء (154/8): "باب مناقب قريش: هم ولد النضر بن كنانة... وقيل إن قريشا هم ولد فهر بن مالك". ينظر: ابن حجر: فتح الباري: 154/8؛ عبد القاهر البغدادي، أصول الدين، ص 276؛ ابن قيم الجوزية، زاد المعاد: 540/3؛ ابن منظور، لسان العرب: 335/6، مادة (قرش).

(2) رواه: أحمد، مسند الإمام أحمد بن حنبل، مسند الأنصار، حديث الأشعث بن قيس الكندي: 160/36؛ وابن ماجه، السنن، أبواب الحدود، باب من نفى رجلا من قبيلته: 633/3. وحسنه الألباني في إرواء الغليل (35/8-36)، وقال شعيب الأرنؤوط ومن معه في تحقيقهم للمسند (160/36): "إسناده حسن".

(3) وهو قول الزهري ومصعب الزبيري، وابن حزم، وشرف الدين الدمياطي، والحافظ العراقي، ومحمد الأمين الشنقيطي. ينظر: ابن حزم، جمهرة أنساب العرب، ص 12؛ الزبيري، نسب قريش، ص 12؛ الشنقيطي، أضواء البيان: 73/1؛ الصالح، سبل الهدى والرشاد: 280/1.

(4) ومن ذكر الإجماع: الماوردي، والنووي، والقاضي عياض، والغزالي، وابن خلدون. ينظر: ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون: 242/1؛ الغزالي، فضائح الباطنية، ص 162؛ القاضي عياض، إكمال المعلم: 214/6؛ الماوردي، الأحكام السلطانية، ص 5؛ النووي، صحيح مسلم بشرح النووي: 276/12.

(5) رواه: أحمد، مسند الإمام أحمد بن حنبل، مسند البصريين، حديث أبي برزة الأسلمي: 21/33؛ والنسائي، السنن الكبرى، كتاب القضاء، باب (...): 405/5. وذهب ابن حجر في فتح الباري (356/1) إلى أنه متواتر، وقال في موضع آخر من الفتح (357/8-358): "وقد جمعت طرفه عن نحو أربعين صحابيا لما بلغني أن بعض فضلاء العصر ذكر أنه لم يرو إلا عن أبي بكر الصديق"، وصححه الألباني في صحيح الجامع الصغير وزيادته (534/1-535)، وفي إرواء الغليل (280/2)، وشعيب الأرنؤوط ومن معه في تحقيقهم للمسند (21/33).

(6) رواه الشيخان: البخاري، صحيح البخاري، كتاب المناقب، باب قول الله تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: 38]: 2682/6؛ ومسلم، صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب الناس تبع لقريش والخلافة في قريش: 1451/3.

(7) ينظر: الجويني، الغياثي، ص 256-258؛ القلقشندي، مآثر الإنافة: 37/1-39؛ الماوردي، الأحكام السلطانية، ص 5.

عداه..."(1).

و يبقى أن ننبه على أن هذا الشرط كغيره من الشروط السابقة التي لا تشترط إلا عند الاختيار من قبل أهل الحل والعقد، أما إذا تولى شخص الإمامة بغير هذه الطريقة مع خشية الفتنة من عزله فلا يشترط فيه القرشية ولا غيرها، وحكمه كالمغلب تجب طاعته في غير معصية والجهاد معه ونحو ذلك(2).

ب- شرط الاجتهاد: أن يكون عالماً مجتهداً؛ لأنه محتاج لأن يصرف الأمور ويطبق الحدود ويستوفي الحقوق ويفصل الخصومات بين الناس، وإذا لم يكن عالماً مجتهداً لم يقدر على ذلك، وقاسوه على القضاء الذي يشترط فيمن يتولاه الاجتهاد فالإمامة العظمى من باب أولى، وأما ابن خلدون رحمه الله فاشترط الاجتهاد لأن التقليد نقص والإمامة تستدعي الكمال في الأوصاف والأحوال(3). وهذا قول جمهور العلماء حتى حكى بعضهم فيه الإجماع(4).

وخالف في ذلك الحنفية وصرح بعضهم بعدم اشتراطه، وأجازوا تولية غير المجتهد، لندرة اجتماع هذا الشرط مع بقية الشروط في الشخص الواحد، وامكانية الاكتفاء بالغير في تحصيل المقصود منه، باستفتاء المجتهدين، واستشارة العلماء الراسخين(5).

ومع اختلاف العلماء وعدم ثبوت الإجماع وندرة وجود الشخص الجامع لشروط الإمامة العظمى - وخاصة في عصرنا- فالذي يترجح لي ويكون قولاً عملياً في هذا العصر؛ أن العلم بالأحكام الشرعية التي يحتاج إليها الإمام في سياسة الدولة أمر لازم وشرط قائم، أما الوصول إلى درجة الاجتهاد فمتعذر وجوده أو نادر في الغالب فيمن يرشح لهذا المنصب، وعليه فيمكن استدراكه باستشارة المجتهدين واستفتائهم فيما يطرأ على الحاكم من وقائع وحوادث. وهذا ما ذهب إليه أبو حامد الغزالي رحمه الله حيث قال: "لو ذهب ذاهب إلى أن بلوغ درجة الاجتهاد لا يشترط في الإمامة لم يكن في كلامه إلا الإعزاب(6) عن العلماء الماضين، وإلا فليس فيه ما يخالف مقتضى الدليل وسياق النظر، فإن الشروط التي تدعى للإمامة شرعا لابد من دليل يدل عليها، والدليل إما نص من صاحب الشرع، وإما النظر في المصلحة التي طلبت الإمامة لها، ولم يرد النص من شرائط الإمامة في شيء إلا في

(1) القاضي عياض، إكمال المعلم: 214/6.

(2) ينظر: الدميجي، الإمامة العظمى عند أهل السنة والجماعة، ص295؛ الشنقبطي، أضواء البيان: 73/1-77؛ محمد رأفت عثمان، رئاسة الدولة في الفقه الإسلامي، ص209.

(3) ينظر: مآثر الإنافة: 37/1؛ الماوردي، الأحكام السلطانية، ص5.

(4) ينظر: الرملي، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج: 409/7.

(5) ينظر: التفتازاني، شرح المقاصد: 277/2؛ الكاساني، بدائع الصنائع: 90/9-91؛ محمد رأفت عثمان، رئاسة الدولة في الفقه الإسلامي، ص134.

(6) من أغزب، يعزب، ويعزب، عزوبا: أي أبعد وأبعد. ينظر: الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ص114؛ الفيومي، المصباح المنير: 407/2؛ ابن منظور، لسان العرب: 597/1، كلهم مادة (عزب).

النسب... وليست رتبة الاجتهاد مما لا بدّ منه في الإمامة ضرورة، بل الورع الداعي إلى مراجعة أهل العلم فيه كافي، فإذا كان المقصود ترتيب الإمامة على وفق الشرع فأبى فرق بين أن يعرف حكم الشرع بنظره، أو يعرفه باتباع أفضل أهل زمانه؟! (1).

(1) الغزالي، فضائح الباطنية، ص 171-172.

الفصل الأول: القواعد الشرعية التي يُستند إليها في النوازل السياسية

وسوف نتناول في هذا الفصل المباحث الآتية:

* المبحث الأول: القواعد الأصولية ومدى استناد العلماء القدامى عليها

في النوازل السياسية.

* المبحث الثاني: القواعد الفقهية ومدى استناد العلماء القدامى عليها

في النوازل السياسية.

* المبحث الثالث: القواعد المقاصدية ومدى استناد العلماء القدامى عليها

في النوازل السياسية.

الفصل الأول: القواعد الشرعية التي يُستند إليها في النوازل السياسية

تنوعت القواعد الشرعية التي يستند أهل العلم القدامى عليها في النوازل السياسية؛ فمنها الأصولية ومنها الفقهية والمقاصدية، وهذه المساحة الواسعة من القواعد الشرعية تضيف فسحة للمجتهد في استفراغ الوسع وبذل الجهد للوصول إلى الحكم الشرعي، ولذا سنورد في هذا الفصل أهم القواعد الأصولية والفقهية والمقاصدية التي يركز العلماء القدامى عليها في اجتهادهم في النوازل السياسية.

المبحث الأول: القواعد الأصولية ومدى استناد العلماء القدامى عليها

في النوازل السياسية

استند العلماء القدامى على الكثير من القواعد الأصولية في اجتهاداتهم، لكن أبرز ما استندوا إليه أربع قواعد؛ قاعدة المصالح المرسلة، وسد الذرائع، والعرف، والاستحسان. وسنحاول في هذا المبحث أن نسلط الضوء على هذه القواعد وفق المطالب الأربع الآتية:

*المطلب الأول: قاعدة المصالح المرسلة.

*المطلب الثاني: قاعدة سد الذرائع.

*المطلب الثالث: قاعدة العرف.

*المطلب الرابع: قاعدة الاستحسان.

وقبل الكلام عن القواعد الأصولية التي استند العلماء القدامى عليها يجدر بنا أن نعرف بهذه القواعد لغة واصطلاحاً.

أولاً: تعريف القواعد الأصولية لغة:

القواعد الأصولية مركب وصفي لا يتم تعريفه اللغوي إلا بتعريف لفظيه: "القواعد"، و"الأصولية".

1-تعريف القواعد:

جمع قاعد وقاعدة على وزن "فاعلة"، من قَعَدَ يَقْعُدُ قُعُوداً، والقُعُودُ نقيضُ القيامِ. وهو الجلُوسُ، وهو من ذوات الأضداد؛ يقال: قَعَدَ الإنسانُ أي قَامَ وَقَعَدَ جَلَسَ.

وللقاعدة في اللغة عدة معانٍ منها: الأساس؛ فقواعد البيت أسسه، والمرأة الكبيرة المسنة؛ فيقال: قعدت المرأة عن الحيض أسنت وانقطع حيضها، وأصول السحاب المعترضة في آفاق السماء.

وهذه المعاني اللغوية تشترك في وصف الثبات والاستقرار، وأقربها للمعنى الاصطلاحي هو الأساس لكون الأحكام تبنى عليها؛ كبناء الجدار على الأساس⁽¹⁾.

2-تعريف الأصولية:

كلمة الأصولية نسبة إلى الأصول، والأصول جمع أصل؛ ويطلق على عدة معانٍ منها: أساس الشيء؛ فأصل الحائط أساسه، وأسفل الشيء؛ فأصل الجبل أسفله، والحسب؛ يقال: لا أصل له ولا فصل، أي:

(1) ينظر: ابن منظور، لسان العرب: 3/357-361؛ الفيومي، المصباح المنير: 2/510؛ الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ص311، كلهم مادة (قعد).

لا حسب له ولا نسب⁽¹⁾.

ثانيا: تعريف القواعد الأصولية اصطلاحا:

وتعرف القواعد الأصولية باعتبارين:

الاعتبار الأول: مركب وصفي من كلمتين: القواعد، الأصولية. الاعتبار الثاني: الاعتبار اللقي.

1- تعريف القواعد الأصولية باعتبارها مركبا وصفيا: القواعد الأصولية مركب وصفي يعرف بتعريف

لفظيه: "القواعد"، و"الأصولية".

أ- تعريف القاعدة:

تعددت تعريفات الفقهاء والأصوليين للقاعدة؛ غير أنها تعريفات متقاربة، نختار منها التعريف الآتي:

"قضية كلية منطبقة على جميع جزئياتها"⁽²⁾.

بيان التعريف:

"القضية": هي قول يحتمل الصدق والكذب، وتسمى خبرا عند اللغويين، وحكما عند الفقهاء. مثل:

العادة محكمة، واليقين لا يزول بالشك؛ فهي أخبار عند اللغويين وأحكاما شرعية عند الفقهاء.

"الكلية": أي محكوم فيها على جميع أفرادها.

"منطبقة على جميع جزئياتها": أي مشتملة على جميع أفراد موضوعها⁽³⁾.

ب- تعريف الأصولية:

نسبة إلى أصول الفقه؛ جمع أصل، والأصل في اصطلاح الأصوليين يطلق على عدة معانٍ، منها:

- **الدليل:** ومنه قولهم: أصل هذه المسألة الكتاب والسنة أي: دليلها، وأصول الفقه، أي: أدلته.

- **الرجحان:** ومنه قولهم: الأصل في الكلام الحقيقة، أي الراجح عند السامع هو الحقيقة لا المجاز.

- **القاعدة المستمرة:** ومنه قولهم: إباحة الميتة للمضطر على خلاف الأصل.

- **المقيس عليه:** ويستعمل في القياس مقابل للفرع؛ ومنه قولهم: الخمر أصل في تحريم النبيذ⁽⁴⁾.

(1) ينظر: ابن منظور، لسان العرب: 16/11-18؛ الفيومي، المصباح المنير: 16/1؛ الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ص961، كلهم مادة (أصل).

(2) الجرجاني، معجم التعريفات، ص143.

(3) ينظر: الجرجاني، معجم التعريفات، ص148؛ يعقوب الباسين، القواعد الفقهية، ص34.

(4) القرائي، شرح تنقيح الفصول، ص351؛ الإسنوي، نهاية السؤل شرح منهاج الوصول، ص8؛ الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه: 16/1-17؛ المرادوي، التحبير شرح التحرير: 152/1-153.

وأقرب هذه المعاني إلى المراد هو "الدليل" فيقال: أصول الفقه، أي: أدلة الفقه.

2-تعريف القواعد الأصولية باعتبارها لقباً: بعد بيان المراد بكل من مصطلحي "القاعدة" و"الأصولية"؛

يمكننا التعريف بالقواعد الأصولية باعتبارها لقباً بالتعريف الآتي:

"قضية كلية يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية"⁽¹⁾.

بيان التعريف:

"قضية كلية": سبق بيانها في تعريف القاعدة.

"يتوصل بها": التوصل هو: قصد الوصول إلى المطلوب بواسطة، فهو كالتوصل⁽²⁾.

واحترز بالتوصل بها إلى استنباط الأحكام عن: القواعد التي لا يتوصل بها إلى استنباط شيء، كقواعد البيت، والقواعد التي يستنبط منها غير الأحكام من الصنائع والعلم بالهيئات والصفات، والقواعد التي لا يتوصل بها إلى استنباط؛ بل يتوصل بها إلى حفظ الأحكام المستنبطة المختلف فيها بين الأئمة أو هدمها كقواعد علم الخلاف، والقواعد الفقهية التي تجمع العدد من المسائل الفقهية وتضبطها فهي أحكاماً وليست أدلة للأحكام⁽³⁾.

"الأحكام الشرعية": نسبة إلى الشرع؛ لأن تلك القواعد هي الأدلة السمعية من الكتاب والسنة وما يتوصل بهما، والأحكام المستنبطة من الأدلة السمعية لا تكون إلا شرعية، من حيث أن وجودها إنما عرف من جهة الشرع. وهو قيد احترز به عن الأحكام الاصطلاحية والعقلية، كقواعد علم الحساب والهندسة⁽⁴⁾.

(1) أيمن حمزة عبد الحميد إبراهيم، القواعد الأصولية وتطبيقاتها الفقهية عند شيخ الإسلام ابن تيمية، ص32.

(2) المرادوي، التحبير شرح التحرير: 176/1.

(3) ينظر: المرادوي، التحبير شرح التحرير: 176/1؛ ابن أمير الحاج، التقرير والتحبير: 38/1.

(4) المرادوي، التحبير شرح التحرير: 176/1.

المطلب الأول: قاعدة المصلحة المرسلية

سبق التعريف بالمصلحة المرسلية وبيان ضوابطها وأثرها في السياسة الشرعية، وقد أدرجت المصلحة المرسلية ضمن القواعد الأصولية بالنظر إلى أنها دليل شرعي عند القائلين بها.

وعليه سأطرق في هذا المطلب إلى مدى استناد العلماء القدامى على المصلحة المرسلية في النوازل السياسية:

أولاً: استناد علماء الحنفية على المصالح المرسلية في النوازل السياسية:

المشهور عن الحنفية أنهم لا يأخذون بالمصلحة المرسلية، وهذا صحيح إن قصد به أنهم لا يجعلونها دليلاً مستقلاً، أما أنهم لا يأخذون بها أصلاً، ولو تحت أصل آخر من أصولهم، فهذا غير صحيح؛ لأن فقهاء العراق في مقدمة القائلين بأن أحكام الشرع مقصود بها المصالح، ومبنية على علل هي مظان تلك المصالح، وكثيراً ما أولوا ظواهر النصوص استناداً إلى معقولها والمصلحة المقصودة منها، فمن البعيد أن الحنفية وهم زعماء فقهاء العراق لا يأخذون بالاستصلاح (المصلحة المرسلية). كما أنهم قالوا بالاستحسان، وجعلوا من أنواعه: الاستحسان الذي سنده العرف والضرورة والمصلحة، وما هذا إلا استناداً إلى المناسب المرسل وأخذاً بالاستصلاح ومن البعيد أن يأخذوا بالاستحسان وينكروا الاستصلاح، وبهذا يظهر أن الحنفية ممن يحتجون بالاستصلاح لكن تحت أنواع من الاستحسان⁽¹⁾.

ومن بين المسائل التي استندوا فيها على المصلحة المرسلية-مع ما سيذكر منها في النوازل المستند فيها على الاستحسان- ما يأتي:

1- مسألة قتل أسير أهل البغي:

ذهب الحنفية إلى عدم جواز قتل أسير أهل البغي إذا لم تبق له فئة ينحاز إليها لو تخلص وفرّ من الأسر، أما لو بقيت له فئة فجوزوا للإمام قتله إن رأى المصلحة في ذلك.

قال السرخسي رحمته الله⁽²⁾: "إذا قاتل أهل العدل أهل البغي فهزمهم فلا ينبغي لأهل العدل أن يتبعوا مدبراً... وكذلك لا يقتلون الأسير إذا لم يبق لهم فئة، وقد كان علي رضي الله عنه يخلص من يؤسر منهم أن لا يخرج عليه قط ثم يخلي سبيله، وإن كانت له فئة فلا بأس بأن يقتل أسيرهم؛ لأنه ما اندفع شره، ولكنه مقهور، ولو تخلص انحاز إلى فئته، فإذا رأى الإمام المصلحة في قتله فلا بأس بأن يقتله، وكذلك لا يجهزوا على جريحهم إذا لم يبق لهم فئة،

(1) ينظر: عبد الوهاب خلاف، مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه، ص 90.

(2) هو محمد بن أحمد بن أبي سهل، أبو بكر السرخسي الحنفي، الفقيه المتكلم الأصولي المناظر. لزم شيخه عبد العزيز الحلواني حتى تخرج به وصار أنظر أهل زمانه. تفقه عليه أبو بكر الحصري، وعثمان بن علي البيكندي، وأبو حفص عمر بن حبيب. من كتبه: "المبسوط" في الفقه أملاه وهو في السجن، و"أصول السرخسي"، و"شرح التلقين"، و"التلقين" هو للقاضي عبد الوهاب. وتوفي سنة 490هـ. ينظر: عبد القادر القرشي، الجواهر المضية في طبقات الحنفية: 78/3-82.

فإن كانت باقية فلا بأس بأن يجهز على جريحهم؛ لأنه إذا برئ عاد إلى تلك الفتنة والشر بقوة تلك الفئة، ولأن في قتل الأسير والتجهيز على الجريح كسر شوكة أصحابه...⁽¹⁾.

وقتل أسير أهل البغي لو بقيت له فئة ينحاز إليها إذا تخلص وفرّ من الأسر ورأى الإمام المصلحة في ذلك هو عين الأخذ بالمصلحة المرسلة.

2- مسألة سقوط أصل الشهادة عند الضرورة:

وبيان ذلك أنه إذا انتهى عسكر المسلمين إلى حصن العدو، فطلب بعض من فيه الأمان على أهلهم ومتاعهم على أن يفتحوا لهم الحصن، فأجابوهم لذلك، ففتحوه لهم، وزعم الذين أمّنوا أن جيد المتاع متاعهم، وأن أجمل السبي أهلهم. فالقياس في هذا أنهم لا يصدقون إلا ببينة تقوم على ذلك من المسلمين العدول؛ لأن حق المسلمين قد ثبت في جميع ما وجد في الحصن لظهور سببه، فهم يدعون المانع بعد ما ظهر الاستحقاق بسببه فلا يصدقون على ذلك إلا بحجة، ولا حجة على المسلمين إلا بشهادة العدول من المسلمين، والعمل بالقياس في هذه الحال متعذر، لعدم وجود العدول من المسلمين قبل فتح الباب. وكما يسقط اعتبار صفة الذكورة في الشهادة فيما لا يطلع عليه الرجال لأجل الضرورة يسقط اعتبار أصل الشهادة هنا لأجل الضرورة، ويجب العمل فيه بالاستحسان، فإن صدقهم السبي الذين ادعواهم بما قالوا فهم مصدقون وهم آمنون معهم؛ لأنه لا طريق للوقوف على حقيقة ما كان بينهم غير ذلك. وإن كذبوهم بما قالوا كانوا فينا⁽²⁾.

وإسقاط أصل الشهادة لأجل الضرورة لم يأت في الشرع اعتباره ولا إلغاؤه، لكن جاءت نصوص الشرع بحفظ العهد والوفاء بالأمان للمستأمنين وعدم الغدر والخيانة، ولا يتحقق ذلك بالقياس بل بالاستحسان ليوافق مقاصد الشرع العامة. وما الاستحسان بالضرورة إلا أخذاً بالمصلحة المرسلة.

3- مسألة التترس⁽³⁾: ذهب الحنفية إلى جواز القتال في مسألة التترس؛ فإذا تترس الكفار (أي: احتموا

وتدّرّعوا) بأسارى أو أطفال المسلمين، بأن جعلوهم معهم في حصن أو جعلوهم بينهم وبين المسلمين بحيث لا يقتل الكفار إلا بقتل من معهم من المسلمين. فقالوا: لا بأس برميهم وإن كان فيهم مسلم أسير أو تاجر أو صبيان للمسلمين؛ لأن في الرمي دفع الضرر العام بالذنب عن بيضة الإسلام، وقتل الأسير والتاجر ضرر خاص؛ ولأنه قلما يخلو حصن من مسلم فلو امتنع باعتباره لانسد باب الجهاد. ولو وجب الكف عنهم بهذا لم يتوصل إلى الظهور عليهم؛ لأن كل أهل حصن من الكفار أو أهل سفينة يخافون على أنفسهم يجعلون معهم في ذلك الموضع أسيراً من أسرى المسلمين، فيتعذر عليهم لأجل ذلك قتالهم وهذا لا يجوز⁽⁴⁾.

(1) السرخسي، المبسوط: 126/10.

(2) السرخسي، شرح كتاب السير الكبير: 217/1-218.

(3) التترس: هو التوقّي والتستّر والاحتماء بالشيء، ومنه التُّرس من السِّلاح. ينظر: ابن منظور، لسان العرب: 32/6؛ الفيومي، المصباح

المنير: 74/1؛ الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ص534، كلهم مادة (تترس).

(4) ينظر: السرخسي، المبسوط: 65/10؛ السرخسي، شرح كتاب السير الكبير: 208/4؛ المرغيناني، الهداية شرح بداية المبتدي:

224/4.

فهذا الحكم أساسه ارتكاب أدنى المفسدتين وأعلى المصلحتين، ففي قتال الكفار المتترسين بالمسلمين دفع ضرر عام أكبر من ضرر قتل المسلمين المتترسين بهم وهو ضرر خاص؛ لأن ترك قتالهم سيمكنهم من قتال المسلمين وكسر شوكتهم وقتل المتترسين بهم، فعدم قتالهم في حالة التترس لا ينجي المتترس بهم من المسلمين مع ما فيه من الضرر العام عليهم بترك قتال الكفار المحاربين. وهذا عين المصلحة المرسله التي لا شاهد لها خاص من النصوص، ولكن جاءت القواعد الكلية باعتبارها.

ثانيا: استناد علماء المالكية على المصالح المرسله في النوازل السياسية:

اتفق الأصوليون على أن مالكا رحمه الله زعيم الآخذين بالمصلحة المرسله، حتى نسب إليه بعضهم⁽¹⁾ الأخذ بها على الإطلاق من غير ضوابط ولا شروط تقيدها، والحقيقة أن مالكا رحمه الله ومن ذهب مذهبه جعلوا المصلحة المرسله مصدرا مستقلا للتشريع بضوابط وشروط، في حين أن بقية الأئمة قالوا بها وإن لم يجعلوها مصدرا مستقلا للتشريع، وهذا ما يؤكد القرابي المالكي بقوله: "وأما المصلحة المرسله فالمنقول أنها خاصة بنا، وإذا افتقدت المذاهب وجدتهم إذا قاسوا وجمعوا وفرقوا بين المسألتين لا يطلبون شاهداً بالاعتبار لذلك المعنى الذي به جمعوا وفرقوا، بل يكتفون بمطلق المناسبة، وهذا هو المصلحة المرسله، فهي حينئذ في جميع المذاهب"⁽²⁾.

واشترط المالكية للعمل بالمصلحة المرسله أربعة شروط، والتي يمكن أن نلخصها فيما يأتي:

الشرط الأول: الملائمة لمقصود الشارع: أي ألا تنافي أصلاً من أصول الشارع ولا دليلاً من دلائله، بل تكون مُتَّفَقَةً مع المصالح التي قصد الشارع تحصيلها؛ لأن المصالح إنما اعتبرت مصالح من حيث وضعها الشارع كذلك⁽³⁾.

الشرط الثاني: أن تكون معقولة في ذاتها: وذلك أن تكون جارية على الأوصاف المناسبة التي لو عرضت على أهل العقول السليمة لتلقوها بالقبول، فلا مدخل لها في التبعيدات، ولا ما جرى مجراها من الأمور الشرعية، لأن عامة التبعيدات لا يعقل لها معنى على التفصيل، كالوضوء والصلاة والصيام في زمان مخصوص دون غيره⁽⁴⁾.

الشرط الثالث: أن ترجع إلى حفظ أمر ضروري، أو رفع حرج لازم في الدين: ومرجعها إلى حفظ الضروري من باب ما لا يتم الواجب إلا به، فهي من الوسائل لا من المقاصد، ورجوعها إلى رفع الحرج بأن تكون

(1) ينظر: البيضاوي، منهاج الوصول إلى علم الأصول، ص228؛ الجويني، البرهان في أصول الفقه: 161/2.

(2) القرابي، شرح تنقيح الفصول، ص306.

(3) ينظر: الشاطبي، الموافقات: 35/1؛ الشاطبي، الاعتصام: 627/2.

(4) ينظر: الشاطبي، الاعتصام: 627/2-628؛ الزركشي، تشنيف المسامع بجمع الجوامع: 23/3؛ ابن عاشور، حاشية التوضيح والتصحيح لمشكلات كتاب التنقيح: 221/2.

المصلحة مؤدية إلى التخفيف والتيسير على الناس لا إلى التشديد، فهي تتعلق برتبة الضروريات والحاجيات دون التحسينيات عند الشاطبي وابن عاشور، وذهب القرابي إلى تعلقها حتى بالتحسينيات (التَّشَمَّات) (1).

الشرط الرابع: أن تكون المصلحة عامة: وهذا الشرط قال به بعض المالكية كأبي القاسم بن سراج (2) وابن العربي (3) وابن عاشور (4)؛ وذلك بأن يحقق تشريع الحكم في الواقعة جلب نفع لعامة الناس، أو يدفع ضرراً عنهم، وعليه فلا يشرع الحكم إن كان يحقق مصلحة خاصة، ويصرف النظر عن عامة الناس ومصالحهم (5).
ومن بين المسائل التي استند فيها المالكية على المصلحة المرسله نذكر ما يأتي:

1- مسألة سجن وضرب المتهم:

ذهب مالك رحمه الله إلى جواز سجن المتهم (6)، انتزاعاً لإقراره، وذهب بعض المالكية إلى جواز ضربه حيث إن الجاني لا يقر على نفسه باختياره؛ ولأن إقامة البيئة لا تمكن على ما يعمل خفية؛ لكن هذا الحكم ليس على كل متهم، فلا يعذب أحد لمجرد الدعوى، بل مع اقتران قرينة قوية تحدث في النفس ظناً على عدم براءته، كسبق وقوع السرقة منه، أو مصاحبته للسرقة (7)، ولذا قالوا في المتهم بالسرقة بأنه "على ثلاثة أوجه: فميز بالعدالة والفضل لا شيء عليه، ويؤدب له المدعي عليه، ومتهم معروف بهذا فيحلف ويهدد ويسجن على قدر ما يرى الحاكم فيه من الاجتهاد، ورجل متوسط الحال بين هذين يكون عليه اليمين" (8).

وفي المتهم بالغصب قالوا: "من ادَّعِيَ عليه غصب كان الحكم في تعلق اليمين والعقوبة راجعا إلى حال المدعي عليه؛ فإن كان معروفاً بالخير والصلاح عوقب المدعي عليه، وإن لم يكن معروفاً بذلك وأشكل حاله لم

(1) ينظر: الشاطبي، الاعتصام: 632/2؛ القرابي، نفائس الأصول في شرح المحصول: 4088/9.

(2) هو سراج بن عبد الله بن محمد بن سراج الأموي القرطبي، المالكي، الوزير، قاضي الجماعة، ومن سمع منهم: أبي القاسم الأصبلي والقاضي ابن بطال. وحدث عنه ابنه مروان وأبو علي الجبائي وابن طريف الكاتب وغيرهم. توفي في شوال سنة 456هـ، وعمره 86 سنة. ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء: 178/18-179؛ محمد مخلوف، شجرة النور الزكية: 175/1.

(3) هو محمد بن عبد الله بن محمد، أبو بكر بن العربي المعافري الإشبيلي المالكي، ولد سنة 468هـ، من شيوخه: الإمام المازري وأبو بكر الطرطوشي، وصحب أبا حامد الغزالي وانتفع به، ومن أخذ عنه: القاضي عياض وابن بشكوال، وأفتى أربعين سنة، من كتبه: "القبس في شرح موطأ مالك بن أنس" و"ترتيب المسالك في شرح موطأ مالك" و"أحكام القرآن" وغيرها، توفي سنة 543هـ. ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء: 197/20-203؛ ابن فرحون، الديباج المذهب: 252/2-256؛ محمد مخلوف، شجرة النور الزكية: 199/1-201.

(4) ينظر: ابن العربي، القبس في شرح موطأ مالك بن أنس: 779/2؛ الونشريسي، المعيار المعرب: 224/8؛ ابن عاشور، حاشية التوضيح والتصحيح لمشكلات كتاب التنقيح: 221/2.

(5) عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، ص 86-87.

(6) وادعى بعض المالكية أن مالكا قال بتعذيب المتهم بالضرب، وهذا غير صحيح، بل المنصوص عنه أنه قال بالسجن، أما القول بالضرب فهو نص لأصحابه. ينظر: الشاطبي، الاعتصام: 617/2.

(7) ينظر: الشاطبي، الاعتصام: 617/2.

(8) الخطاب، مواهب الجليل لشرح مختصر خليل: 309/7.

يعاقب المدعي ولم يخلف المدعى عليه، وإن كان ممن يشبه ذلك وليس بمعروف حلف ولم يعاقب المدعي، فإن نكل حلف المدعي واستحق، وإن كان معروفا بالتعدي والغصب حُلف وضُرب وسُجن، فإن تمادى على الجحود ترك⁽¹⁾.

ويقرر الشاطبي رحمه الله بأن مستند المالكية في تعذيب المتهم سواء بالسجن أو الضرب هو المصلحة المرسلية، حيث راعوا حفظ مال المدعي من الضياع، وغلق الباب على السراق والغصاب، فقال: "إن العلماء اختلفوا في الضرب بالتهم، وذهب مالك إلى جواز السجن في التهم، وإن كان السجن نوعا من العذاب، ونص أصحابه على جواز الضرب، وهو عند الشيوخ من قبيل تضمين الصنع، فإنه لو لم يكن الضرب والسجن بالتهم لتعذر استخلاص الأموال من أيدي السراق والغصاب، إذ قد يتعذر إقامة البيئة، فكانت المصلحة في التعذيب وسيلة إلى التحصيل بالتعيين والإقرار"⁽²⁾.

ثم رد الشاطبي رحمه الله على من احتج بأن هذا العمل فيه تعذيب للبريء بقوله: "إن قيل: هذا فتح باب تعذيب البريء! قيل: ففي الإعراض عنه إبطال استرجاع الأموال. بل الإضراب عن التعذيب أشد ضررا، إذ لا يعذب أحد لمجرد الدعوى، بل مع اقتران قرينة تحيك في النفس، وتؤثر في القلب نوعا من الظن. فالتعذيب في الغالب لا يصادف البريء، وإن أمكن مصادفته فتغفرت؛ كما اغتفرت في تضمين الصنع"⁽³⁾.

وإن قال قائل: لا فائدة في ضرب المتهم؛ لأن إقراره في هذه الحال غير مقبول للإكراه. فيجيبه الشاطبي رحمه الله بقوله: "إن له فائدتين: إحداهما: أن يعين المتاع فتشهد عليه البيئة لربه، وهي فائدة ظاهرة. والثانية: أن غيرَه قَدْ يَزْدَجُرُ حتى لا يكثر الإقدام. فتقل أنواع هذا الفساد"⁽⁴⁾.

وهذه المصلحة في سجن المتهم أو ضربه لحفظ أموال الناس من الضياع لم يشهد لها نص خاص بالاعتبار، لكن القاعدة الكلية في تقديم المصلحة العامة على الخاصة تشهد لجنسها، كما أنها موافقة لمقاصد الشريعة في حفظ المال.

وإن قال معارض: إن هذه المصلحة المقتضية لحفظ المال تتعارض مع حفظ النفس المقدم على حفظ المال. فكيف يقدم الأدنى على الأعلى؟

يجاب عليه: بأن ليس كل أنواع الضرب والتعذيب تؤدي إلى الإخلال بالضرورة؛ بل قرر المالكية أن التعذيب يجب ألا يتلف عضوا أو يكسر عظما أو يفقد حاسة من الحواس⁽⁵⁾، وعليه فلا يتخذ المذهب المالكي ذريعة لتعذيب الأبرياء بمجرد الوهم أو الشك.

(1) اللخمي، التبصرة: 5802/12.

(2) الشاطبي، الاعتصام: 617/2.

(3) المصدر السابق: 617/2.

(4) المصدر نفسه: 618/2.

(5) ينظر: الدردير، الشرح الصغير على أقرب المسالك: 504/4.

2- مسألة فرض الضرائب على الأغنياء لسد الثغور عند خلو بيت المال:

إذا احتاج ولي الأمر إلى تكثير الجنود لسد الثغور وحماية أقطار الدولة، وخلا بيت المال، وارتفعت حاجات الجند إلى ما لا يكفيهم، فلالإمام إذا كان عادلاً أن يفرض على الأغنياء ضرائب بمقدار ما يراه كافياً للجند في الحال، إلى أن يظهر مال بيت المال، ثم بعد هذا الحل العاجل إليه النظر في توظيف ذلك (فرض الضرائب) على الغلات والثمار أو غير ذلك، بحيث لا يحفف بأحد ويحصل الغرض المقصود⁽¹⁾.

وهذه الضرائب لم تكن موجودة في عصر النبي ﷺ ولا في عصر الصحابة رضي الله عنهم، ولم ينقل عنهم شيء مثل هذا لاتساع مال بيت المال في زمانهم، فلما تغيرت الظروف وخلا بيت المال مع ازدياد الدولة الإسلامية اتساعاً احتاج الإمام العادل إلى فرض الضرائب على الأغنياء ليسد بها حاجات الجند حتى لا تصير ديار الإسلام عرضة لاستيلاء الكفار⁽²⁾.

فهذا العمل وإن لم يشهد له نص خاص بالاعتبار أو الإلغاء، فهو موافق لمقاصد الشريعة في حفظ الدين والأنفس والأموال والأعراض، وموافق لقواعد الشريعة الكلية؛ لأن الإمام واقع في هذه الحال بين ضررين؛ إما ترك فرض الضرائب مما يعرض ديار الإسلام لاستيلاء الكفار، وهلاك الأنفس والأعراض والأموال؛ وإما أن يفرض الضرائب على الأغنياء فيلحق بعض الضرر بهم بأخذ بعض أموالهم، وهذا الضرر يسير أمام الضرر الأول.

وعليه فالإمام يرتكب بفرض الضرائب على الأغنياء أخف الضررين وأدنى المفسدتين، والأصلح لجميع المسلمين حتى الأغنياء؛ لأن أموالهم تحفظ بذلك، كما تحفظ أنفسهم وأعراضهم مع أنفس وأعراض المسلمين.

3- مسألة المعاقبة بأخذ المال على بعض الجنايات:

اتفق الفقهاء على حرمة مال المسلم، وحرمة الأخذ منه إلا بسبب مشروع: كالتعويض أو الضمان بالمثل أو القيمة في حالة إتلاف مال الغير، أما أن يعاقب الإمام صاحب المعصية بأخذ شيء من ماله فالفقهاء اتفقوا على عدم جوازه إلا ما روي عن أبي يوسف رضي الله عنه⁽³⁾ أن التعزير بأخذ المال من الجاني جائز إن كان فيه مصلحة، لكنه لا يقصد به الأخذ بمعنى المصادرة إلى بيت المال، بل مقصوده أن يجبس المال عنده مدة لينزجر الجاني ثم

(1) ينظر: الشاطبي، الاعتصام: 619/2؛ الغزالي، شفاء الغليل، ص 234-237.

(2) ينظر: الشاطبي، الاعتصام: 619/2

(3) هو يعقوب بن إبراهيم بن حبيب، أبو يوسف، الأنصاري، الحنفي، الإمام، المجتهد، المحدث، قاضي القضاة. ولد سنة 113هـ، ممن حدث عن: هشام بن عروة، ويحيى بن سعيد الأنصاري، والأعمش، وكان يجلس عند ابن أبي ليلى ثم تركه وجلس إلى أبي حنيفة، ولزمه، وتفقه به، وهو أنبل تلامذته، وأعلمهم، تخرج به أئمة: كمحمد بن الحسن، ومعلّى بن منصور، وغيرهما، وممن حدث عنه: يحيى بن معين، وأحمد بن حنبل، وأسد بن الفرات. ولي القضاء للهادي والمهدي والرشيد. من تصانيفه: "الحراج"، و"أدب القاضي". توفي سنة 182هـ. ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء: 535/8-538؛ ابن خلكان، وفيات الأعيان: 378/6-390؛ ابن العماد، شذرات الذهب: 367/2-371.

يرجعه إليه⁽¹⁾.

وما اتفق العلماء على حرمة من العقوبة المالية هو في حالة كون جناية الجاني في غير نفس ذلك المال أو في عوضه، بأن تكون بديلة عن العقوبة البدنية من سجن أو ضرب؛ أما إن كانت جناية الجاني في نفس ذلك المال أو في عوضه، فإن مالكا⁽²⁾ قال فيها بالعقوبة المالية، ومما نص عنه في ذلك أنه قال في الزعفران واللبن والمسك المغشوش إذا وجد بيد الذي غشه: إنه يتصدق به على المساكين، قل أو أكثر. وذهب بعض المالكية⁽²⁾ إلى أنه يتصدق بما قل منه دون ما أكثر. ومن مسائل مالك فيها أيضا: أنه إذا اشترى مسلم من نصراني خمرًا فإنه يكسر على المسلم، ويتصدق بالثمن أدبا للنصراني إن كان النصراني لم يقبضه. وعلى هذا المعنى فرع أصحابه في مذهبه، وهو كله من العقوبة في المال إن كانت جناية الجاني في نفس ذلك المال أو في عوضه⁽³⁾.

وهذا التأديب لا يشهد له نص خاص؛ ولكنه من باب الحكم على الخاصة لأجل العامة، فهو تقديم للمصلحة العامة على الخاصة. فالسلعة المغشوشة لو تركت بيد صاحبها، فيخشى أن يبيعها ولا يبيّن عيبها، والواجب أن تباع عليه مع بيان غشها، ويتصدق بثمنها تأديبا للغاش، وفي هذا حفظا للأسواق من دخول السلع المغشوشة لها، وحفظا لأموال الناس من أن تؤخذ بالتحايل والغش، وفي هذا موافقة لمقاصد الشريعة في حفظ الأموال.

4- مسألة انعقاد الإمامة الكبرى لغير المجتهد إذا خلا الزمان من مجتهد ظاهر:

اتفق أهل العلم على أن الإمامة الكبرى لا تتعقد إلا لمن كان عالما مجتهدا؛ لأنه محتاج لأن يصرف الأمور ويطبق الحدود ويستوفي الحقوق ويفصل الخصومات بين الناس، وإذا لم يكن كذلك لم يقدر على ذلك، وقاسوه على القضاء الذي يشترط فيمن يتولاه الاجتهاد، فالإمامة العظمى من باب أولى، وأما ابن خلدون⁽⁴⁾ فاشتراط الاجتهاد بحجة أن التقليد نقص والإمامة تستدعي الكمال في الأوصاف والأحوال⁽⁴⁾. وهذا قول جمهور العلماء حتى حكى بعضهم فيه الإجماع⁽⁵⁾.

وخالف في ذلك الحنفية وصرح بعضهم بعدم اشتراطه، وأجازوا تولية غير المجتهد، لندرة اجتماع هذا الشرط مع بقية الشروط في الشخص الواحد، وامكانية الاكتفاء بالغير في تحصيل المقصود منه، باستفتاء المجتهدين،

(1) ينظر: ابن نجيم، البحر الرائق: 68/5؛ الدسوقي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير: 355/4.

(2) منهم: ابن القاسم ومطرف وابن الماجشون. ينظر: الشاطبي، الاعتصام: 622/2.

(3) ينظر: الشاطبي، الاعتصام: 621/2-622؛ مالك بن أنس، المدونة الكبرى: 295/3؛ اللخمي، التبصرة: 4312/9.

(4) ينظر: القلقشندي، مآثر الإنافة: 37/1؛ الماوردي، الأحكام السلطانية، ص5؛ ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون: 241/1.

(5) ينظر: الرملي، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج: 409/7.

واستشارة العلماء الراسخين⁽¹⁾. قال أبو بكر الكاساني رحمته الله⁽²⁾ عند كلامه عن شرط العلم للإمام: "وعندنا (أي: الحنفية) هذا ليس بشرط الجواز في الإمام الأعظم؛ لأنه يمكنه أن يقضي بعلم غيره، بالرجوع إلى فتوى غيره من العلماء، فكذا في القاضي، لكن مع هذا لا ينبغي أن يقلد الجاهل بالأحكام؛ لأن الجاهل بنفسه ما يفسد أكثر مما يصلح، بل يقضي بالباطل من حيث لا يشعر به"⁽³⁾.

وإذا خلا الزمان من وجود مجتهد ظاهر بين الناس، أو تعذر وجوده فيمن يرشح لمنصب الإمامة الكبرى؛ فإن بعض أهل العلم -وعلى رأسهم المالكية- قالوا بتولي الأمثل والأفضل من المقلدين حتى لا يترك الناس فوضى، فينتشر الخراب والفساد.

وهذا القول مبني على المصلحة المرسلة، وإن لم يرد فيه نص خاص، فهو موافق لمقاصد الشريعة وقواعدها الكلية التي تقضي بإزالة المفسدة وتقليلها وجلب المصلحة وتكثيرها؛ أما ما ورد من دعوى الإجماع فهي في حالة وجود المجتهد، أما في حالة عدم وجوده أو تعذره فتلحق بما لا نص فيه.

وفي ذلك يقول الشاطبي رحمته الله: "إن العلماء نقلوا الاتفاق على أن الإمامة الكبرى لا تنعقد إلا لمن نال رتبة الاجتهاد والفتوى في علوم الشرع، ولكن إذا فرض خلو الزمان عن مجتهد يظهر بين الناس، وافتقروا إلى إمام يقدمونه لجران الأحكام وتسكين ثورة الثائرين، والحياطة على دماء المسلمين وأموالهم، فلا بد من إقامة الأمثل من ليس بمجتهد، لأنهم بين أمرين، إما أن يترك الناس فوضى، وهو عين الفساد والهرج؛ وإما أن يقدموه فيزول الفساد، ولا يبقى إلا فوت الاجتهاد، والتقليد كاف بحسبه.

وإذا ثبت هذا فهو نظر مصلحي يشهد له وضع أصل الإمامة، وهو مقطوع به بحيث لا يفتقر في صحته وملاءمته إلى شاهد.

هذا، وإن كان ظاهره مخالفًا، لما نقلوا من الإجماع في الحقيقة، إنما انعقد على فرض أن لا يخلو الزمان من مجتهد، فصار مثل هذه المسألة مما لم ينص عليه، فصح الاعتماد فيه على المصلحة"⁽⁴⁾.

5-مسألة خلع غير المستحق للإمامة الكبرى وإقامة المستحق لها (مسألة الخروج على الحاكم):

(1) ينظر: التفتازاني، شرح المقاصد: 277/2؛ محمد رأفت عثمان، رياسة الدولة في الفقه الإسلامي، ص134.

(2) هو أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني الحنفي، تفقه ببخارى على صدر الإسلام البرزدي وأبي المعين التّسفي وعلاء الدين السمرقندي صاحب "التحفة"، برع في الأصول والفروع وتولى التدريس بالحلّابية بجلب، تفقه عليه الغزنوي صاحب "المقدمة" وولده محمود، من كتبه: "بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع"، و"السلطان المبين في أصول الدين"، توفي سنة 587هـ. ينظر: حاجي خليفة، سلم الوصول إلى طبقات الفحول: 89/1؛ عبد القادر القرشي، الجواهر المضية في طبقات الحنفية: 25/4-28.

(3) الكاساني، بدائع الصنائع: 90/9-91.

(4) الشاطبي، الاعتصام: 624/2-625-بتصرف.

ذهب أكثر الفقهاء والمتكلمين إلى أنّ الإمامة جائزة للمفضول مع وجود الأفضل إذا توقّرت فيه شروط الإمامة⁽¹⁾. كما يجوز في ولاية القضاء تقليد المفضول مع وجود الأفضل لأنّ زيادة الفضل مبالغة في الاختيار، وليست شرطاً فيه.

أما إذا لم تتوفر فيه بعض شروط الإمامة فإنها لا تصح ابتداءً؛ لكن إن عقدت الإمامة لغير المستحق لها ممن لم يستجمع شروطها، وكان ذا قوة وشوكة، فقد ذهب مالك رحمته الله إلى عدم جواز خلعه والخروج عليه حتى ولو وجد من استجمع شروط الإمامة في حالة ترتب فتن وقتال على خلعه، فتقع به مفسدة أكثر من المصلحة المرجوة، وهذا ظاهر ما رُوي عنه يوم جاءه العمري⁽²⁾ يسأل في الخروج عن أبي جعفر المنصور⁽³⁾، فقال له: يا أبا عبد الله، بايعني أهل الحرمين، وأنت ترى ظلم أبي جعفر، فما ترى؟ فقال له مالك: أتدري ما الذي منع عمر بن عبد العزيز⁽⁴⁾ أن يولي رجلاً صالحاً بعده؟ فقال العمري: لا أدري، قال مالك: لكني أنا أدري، إنما كانت البيعة ليزيد⁽⁵⁾ بعده، فخاف عمر إن ولي رجلاً صالحاً أن لا يكون ليزيد بد من القيام، فتقوم هجمة فيفسد ما لا يصلح، فصدر رأي العمري على رأي مالك⁽⁶⁾.

-
- (1) منها: الإسلام، العقل، البلوغ، الذكورة، الحرية، العدالة، العلم والاجتهاد، القرشية، وغيرها. ينظر: القلقشندي، مآثر الإنافة: 31/1-39؛ الجويني، الغياثي، ص 254-264؛ الغزالي، فضائح الباطنية، ص 162-172.
 - (2) هو عبد الله بن عبد العزيز بن عبد الله بن عبد الله بن عمر بن الخطاب، القرشي، العدوي، العمري، المدني، الإمام، القدوة، الزاهد، العابد. ولد سنة 118هـ. روى عن: أبيه، وعن أبي طوالة. وعنه: ابن عيينة، وابن المبارك، وغيرهما. كان قليل الرواية، مشتغلاً بنفسه، قولاً بالحق، أماراً بالعرف، لا تأخذه في الله لومة لائم، وكان ينكر على مالك الإمام اجتماعه بالدولة. مات سنة 184هـ. ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء: 373/8-378؛ ابن العماد، شذرات الذهب: 381/2.
 - (3) هو عبد الله بن محمد بن علي بن عبد الله بن عباس، الملقب بالمنصور، ثاني خلفاء بني العباس. ولد سنة 95هـ، ضرب في الآفاق، ورأى البلاد، وطلب العلم، تولى الخلافة بعد أخيه السفاح سنة 136هـ. أباد جماعة كباراً حتى توطد له الملك، ودانت له الأمم. كان عارفاً بالفقه والأدب، مقدماً في الفلسفة والفلك، محباً للعلماء، توفي محرماً سنة 158هـ. ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء: 83/7-89؛ الخطيب البغدادي، تاريخ مدينة السلام: 253-244/11.
 - (4) هو عمر بن عبد العزيز بن مروان الأموي القرشي، الخليفة الصالح، والملك العادل. ولد سنة 61هـ. ولي الخلافة بعهد من سليمان بن عبد الملك سنة 99هـ، وأخباره في عدله وحسن سياسته كثيرة، لم تدم خلافته إلا سنتين ونصف، توفي سنة 101هـ. ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء: 114/5-148؛ ابن العماد، شذرات الذهب: 9-6/2.
 - (5) هو يزيد بن عبد الملك، الخليفة الأموي، ولد سنة 71هـ، استخلف سنة 101هـ بعهد عقده له أخوه سليمان بعد عمر بن عبد العزيز، وكان يكثر من مجالسة العلماء قبل أن يلي الخلافة، فلما ولي عزم على أن يتأسى بعمر بن عبد العزيز، فما تركه قراء السوء، وحسنوا له الظلم، وكان مصروف الهممة إلى اللهو والغواني. توفي سنة 105هـ. ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء: 150/5-152؛ ابن كثير، البداية والنهاية: 12/13-16.
 - (6) القاضي عياض، ترتيب المدارك وتقريب المسالك: 67/1-68؛ الشاطبي، الاعتصام: 626/2.

وعلق الشاطبي رحمه الله على هذه الرواية بقوله: "فظاهر هذه الرواية أنه إذا خيف عند خلع غير المستحق وإقامة المستحق أن تقع فتنة وما لا يصلح؛ فالمصلحة الترك"⁽¹⁾.

أي أن مالك رحمه الله بنى قوله على المصلحة المرسله؛ بدرء المفسدة العظمى المترتبة عن خلع غير المستحق للإمامة بالمفسدة المترتبة عن وجوده فيها، وهذا موافق لمقاصد الشريعة وقواعدها الكلية في دفع المفسد وجلب المصالح والموازنة بينها عند التعارض.

ويتضح من ذلك أن الخروج على الحاكم الظالم أو غير المستحق للإمامة خاضع للمصالح المرغوبة والمفاسد المهروبة، وهذا ما قرره الدسوقي⁽²⁾ المالكي رحمه الله بقوله: "من اشتدت وطأته بالتغلب وجبت طاعته ولا يراعى في هذا شروط الإمامة؛ إذ المدار على درء المفسد وارتكاب أخف الضررين"⁽³⁾.

ومن ذهب مذهب مالك وأصل تأصيله المصلحي؛ أبو حامد الغزالي رحمه الله حيث قال في بيعة المفضول مع وجود الأفضل:

"إن رددناها في مبدأ التولية بين مجتهد في علوم الشرع وبين متقاصر عنها فيتعين تقديم المجتهد؛ لأن اتباع الناظر علم نفسه له مزية رتبة على اتباع علم غيره بالتقليد. والمزايا لا سبيل إلى إهمالها مع القدرة على مراعاتها، أما إذا انعقدت الإمامة بالبيعة أو تولية العهد لمنك عن رتبة الاجتهاد، وقامت له شوكة وأذعننت له الرقاب، ومالت إليه القلوب، فإن خلا الزمان عن قرشي مجتهد يستجمع جميع الشروط وجب الاستمرار على الإمامة المعقودة إن قامت له الشوكة"⁽⁴⁾.

ثم يؤكد على استمرار الإمامة لصاحب الشوكة حتى ولو وجد المستجمع لشروط الإمامة إن حُشيت الفتنة والاضطراب، فيقول: "وإن قدر ضرباً للمثل حضور قرشي مجتهد مستجمع للورع والكفاية وجميع شرائط الإمامة واحتاج المسلمون في خلع الأول إلى تعرض لإثارة فتن واضطراب أمور لم يجوز لهم خلعه والاستبدال به، بل تجب عليهم الطاعة والحكم بنفوذ ولايته وصحة إمامته"⁽⁵⁾.

ويؤصل الغزالي رحمه الله هذا الحكم بناء على مراعاة المصالح وتقديم أعلاها على أدناها ودرء المفسد وتقليلها، فيقول: "نعلم بأن العلم مزية روعيت في الإمامة تحسبنا للأمر وتحصيلاً لمزيد المصلحة في الاستقلال بالنظر

(1) الشاطبي، الاعتصام: 627/2.

(2) هو محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي المصري المالكي، حفظ القرآن وجوده على محمد المنير، ولازم حضور دروس المشايخ كالدردير والجبرتي والنفراوي، وتصدر للتدريس بالأزهر، ومن أخذ عنه: أحمد الصاوي وحسن العطار، من كتبه: حاشية على الشرح الكبير للدردير، وحاشية على كبرى السنوسي وعلى صغراه، وغيرها. ولم يزل على حالته في الإفتاء والتدريس إلى أن توفي في ربيع الثاني سنة 1230هـ. ينظر: محمد مخلوف، شجرة النور الزكية: 520/1؛ الزركلي، الأعلام: 17/6.

(3) الدسوقي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير: 298/4.

(4) الغزالي، فضائح الباطنية، ص 173.

(5) المرجع نفسه، ص 173.

والاستغناء عن التقليد، وإن الثمرة المطلوبة من الإمامة تطفئة الفتنة الثائرة في تفرق الآراء المتنافرة، فكيف يستجيز العاقل تحريك الفتنة وتشويش نظام الأمور وتفويت أصل المصلحة في الحال تشوّفاً إلى مزيد دققة في الفرق بين النظر والتقليد! وعند هذا ينبغي أن يقيس الإنسان ما ينال الخلق بسبب عدول الإمام عن النظر إلى تقليد الأئمة بما ينالهم لو تعرضوا لخلعه واستبداله أو حكموا إمامته غير منعقدة، وإذا أحسن إيراد هذه المقالة علم أن التفاوت بين اتباع الشرع نظراً واتباعه تقليداً قريب هين، وأنه لا يجوز أن تحرم بسببه قواعد الإمامة. (1).

تنبيه: ما يذكر في بعض كتب المالكية عن مالك رحمه الله أنه لما سئل: "عن الوالي إذا قام عليه قائم يطلب إزالة ما بيده، هل يجب علينا أن ندفع عنه غيره؟

قال: أما مثل عمر بن عبد العزيز فنعم. وأما غيره: فلا، ودعه وما يريد منه، ينتقم الله من ظالم بظالم ثم ينتقم من كليهما" (2).

فلم يبح مالك رحمه الله في هذه الرواية الخروج مع الحاكم الظالم لقتال من خرج عليه، وذهب بعض المالكية إلى جواز الخروج مع العادل إن خرج عن الإمام الظالم.

قال ابن سحنون رحمه الله (3): "افترض الله رحمه الله قتال الخوارج فقال رحمه الله: ﴿وَإِنْ طَآئِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبَغَتْ حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ﴾ [الحجرات: 9]، فوجب على المسلمين جميعاً بهذه الآية قتال الخوارج وأهل العصبية وهذا إذا كان الإمام عدلاً، وأما إن لم يكن عدلاً وخرج عليه عدل فعليك الخروج مع العدل حتى يظهر دين الله، وإن كان الخارجي غير عدل فيسعدك الوقوف إلا أن تراد نفسك ومالك فادفع عن نفسك ومالك وعن ظلم المسلمين إن قدرت، وإن كانوا يطلبون الوالي الظالم؛ فلا يجوز لك الدفع عنه، ولا القيام عليه، ولا يسعدك الوقوف عن العدل كان هو القائم أو المقوم عليه... (4).

وهذا القول -الذي ظاهره خلاف ما سبق تقريره- يحمل على حالة عدم ترتب فتنة ومفاسد أعظم في الخروج مما هو واقع -مع التأكيد على أن الموازنة بين المفاسد الواقعة والمتوقعة يقوم بها المجتهدون من أهل العلم

(1) المرجع السابق، ص 173.

(2) ابن يونس، الجامع لمسائل المدونة: 238/6؛ خليل الجندي، التوضيح في شرح المختصر الفرعي لابن الحاجب: 408/3.

(3) هو محمد بن عبد السلام (الملقب بسحنون) بن سعيد التنوخي القيرواني المالكي، فقيه المغرب، ولد سنة 202هـ، وكان محدثاً بصيراً، متحريراً متقناً، وكان الغالب عليه الفقه والمناظرة، تفقه بأبيه وكان يناظره، وسمع من موسى بن معاوية وعبد العزيز بن يحيى المدني وغيرهما، وعنه خلق كثير منهم: ابن القطان وأبو جعفر بن زياد. له تأليف كثيرة جداً، منها: "المسند" في الحديث، و"الجامع" في فنون من العلم منها الفقه، و"الحجة على القدرية"، و"التاريخ". توفي سنة 256هـ. ينظر: ابن فرحون، الديباج المذهب: 169/2-173؛ الذهبي، سير أعلام النبلاء: 60/13-63.

(4) ابن يونس، الجامع لمسائل المدونة: 236/6-237.

لا عوام الناس أو طلبة العلم- أما عند ترتب الفتن العظيمة عن الخروج فالقول بعدم جوازه مطلقاً هو المقرر عند المالكية.

ثالثاً: استناد علماء الشافعية على المصالح المرسلة في النوازل السياسية:

يَعْتَبِرُ الشافعي رحمه الله المصلحة المرسلة داخلة ضمن القياس، ولم يعدها أصلاً مستقلاً من أصوله التي اعتمد عليها في استنباط الأحكام؛ إلا أنه يرى أنها قياس، لأن الاستدلال بها هو استنباط الحكم من معقول جملة نصوص شرعية تشهد لجنس المصلحة بالاعتبار⁽¹⁾. فالشافعي يرى أن نصوص الشرع نفي بحكم كل حادثة تحدث، فلا توجد واقعة إلا ولها دليل يدل عليها، إما بنصه أو معقوله، ويدل على ذلك قوله: "كل ما نزل بمسلم ففيه حكم لازم أو على سبيل الحق فيه دلالة موجودة، وعليه إذا كان فيه بعينه حكم اتبعه، وإذا لم يكن فيه بعينه طلب الدلالة على سبيل الحق فيه بالاجتهاد والاجتهاد القياس"⁽²⁾، وقوله أيضاً: "فليس تنزل بأحد نازلة إلا والكتاب يدل عليها نصاً أو جملة"⁽³⁾.

وقد أخذ الشافعية بالمصلحة المرسلة تحت مسمى القياس والاجتهاد، وإن زعموا أنهم أبعد الناس عن الأخذ بها، وأقربهم إلى مراعاة الأصول والنصوص، فقد أخذوا من المصلحة المرسلة بأوق نصيب وحظ، وذكر الجويني رحمه الله في "الغيثي" الكثير من الفروع التي مستندها المصلحة المرسلة لا يوجد للمالكية منها إلا يسيرها، ولو سئلوا عنها ما جسروا على كثير منها، وكذلك فعل الماوردي رحمه الله⁽⁴⁾ في "الأحكام السلطانية"، وكل تلك الفروع من المصلحة التي شهد الشرع باعتبار جنسها، ولا يعني المالكية بالمصلحة المرسلة إلا ذلك⁽⁵⁾، ومما قالوا به من المسائل السياسية بالمصلحة المرسلة ما يأتي:

1- مسائل سبق ذكرها عند المالكية قال بها الجويني رحمه الله في الغيائي منها:

- مسألة فرض الوظائف (الضرائب) على الأغنياء إذا كثرت عساكر الإسلام ولم يكف بيت المال في سد حاجاتهم:

(1) ينظر: وهبة الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي: 767/2.

(2) الشافعي، الرسالة، ص 477.

(3) الشافعي، الأم: 69/9.

(4) هو علي بن محمد بن حبيب، الماوردي، الشافعي، الإمام العلامة، أفضى القضاة، ولد في البصرة سنة 364هـ، وتفقه فيها على الصيمري ثم رحل إلى أبي حامد الإسفرايني ببغداد، وكان إماماً جليلاً رفيع الشأن له اليد الباسطة في المذهب الشافعي والتفنن التام في سائر العلوم، ولي القضاء في بلدان كثيرة، وكانت له المكانة الرفيعة عند الأمراء. من مؤلفاته: "أدب الدنيا والدين"، و"الأحكام السلطانية"، و"الحاوي الكبير" في فقه الشافعية. وتوفي سنة 450هـ. ينظر: ابن السبكي، طبقات الشافعية الكبرى: 267/5-269؛ الذهبي، سير أعلام النبلاء: 64/18-68.

(5) ينظر: القراني، نفائس الأصول في شرح المحصول: 4096/9.

قال عليه السلام: "... وهو أن عساكر الإسلام إذا كثروا، أعني المرتزقة المترتبين في ديوان الجنود المعقود وعظمت المؤن القائمة بكفائيتهم... لا بد من توظيف أموال يراها الإمام قائمة بالمؤن الراتبية، ومدانية لها، وإذا وظّف الإمام على الغلات والثمرات وضروب الزوائد والفوائد من الجهات يسيرا من كثير، سهّل احتمالها، ووفر به أهّب الإسلام وماله، واستظهر رجاله، وانتظمت قواعد الملك وأحواله. ولو عدم الناس سلطانا يكف عن زرعهم وضرعهم عادية الناجمين وتوثب الهاجمين، لاحتاجوا في إقامة حراس من ذوي البأس إلى أضعاف ما رمزنا إليه"⁽¹⁾.

- مسألة خلع غير المستحق للإمامة الكبرى وإقامة المستحق لها:

يقرر ذلك بقوله: "لو نصبنا من ليس قرشيا، إذ لم نجد منتسبا إلى قريش، ثم نشأ في الزمان قرشي على الشرائط المطلوبة، فإن عسر خلع من ليس نسيبا أقرنناه، وإن لم يتعذر خلعه، فالوجه عندي تسليم الأمر إلى القرشي"⁽²⁾.

- مسألة انعقاد الإمامة الكبرى لغير المجتهد إذا خلا الزمان من مجتهد ظاهر:

يقرر ذلك بقوله: "استجماع صفات المجتهدين شرط الإمامة، فلو لم نجد من يتصدى للإمامة في الدين، ولكن صادفنا شهما ذا نجدة وكفاية، واستقلال بعظام الأمور، على ما تقدم وصف الكفاية، فيتعين نصبه في أمور الدين والدنيا، وتنفيذ أحكامه كما تنفذ أحكام الإمام الموصوف بخلال الكمال، المرعي في منصب الإمامة، وأئمة الدين وراء إرشاده وتسديده وتبين ما يشكل في الواقعة من أحكام الشرع.

والعلم وإن كان شرطه في منصب الإمامة معقولا، ولكن إذا لم نجد عالما، فجمع الناس على كاف يستفتي فيما يسنح ويعرّ له من المشكلات أولى من تركهم سدى، متهاوين على الورطات، متعرضين للتغالب والتواثب، وضروب الآفات"⁽³⁾.

وكل هذه المسائل لم يشهد لها نص خاص بالاعتبار أو الإلغاء، وما يظهر أنه نص يلغيها فهو منزل على غير هذه الحال كالنصوص المحرمة لمال المسلم بغير حق وطيب نفس، بل شهد الشرع باعتبار جنسها فقط.

2- مسألة استعانة الإمام بمال أهل الفسوق والعصيان في بعض الأحوال للمصلحة العامة:

لم يجز الجويني عليه السلام الأخذ من مال العصاة عقوبة على معاصيهم؛ لكنه قال بجوازه إذا كان الإمام في أمس الحاجة للمال، مما يعود نفعه على عموم المسلمين، ويكون فيه ردع للعصاة الفاسقين، وهذا الحكم مستند فيه إلى المصلحة المرسلّة التي شهد الشرع باعتبار جنسها، فلم يجز الضريبة على المال من أجل المعصية، لكن قال بجوازها لو مست الحاجة العامة لها، وكان الردع للعصاة تبع لها.

(1) الجويني، الغياثي، ص 394-396.

(2) المصدر نفسه، ص 416.

(3) المصدر نفسه، ص 416-417.

وفي ذلك يقول الجويني رحمه الله: "... فإذا لم نصادف في بيت المال مالا اضطررنا لتمهيد الدين، وحفظ حوزة المسلمين إلى الأخذ من أموال الموسرين، ثم عرفنا على الجملة أن الاقتصاد مسلك الرشاد، ولم نر في تفصيل مثل هذه الواقعة أصلا في الشرع فنتبعه، فتبيننا قطعا أن ما عم وقعه، وشمل وضعه، وعظم نفعه، فهو أقرب معتبر. وأما نرف أموال العصاة، فلا نرى له أصلا.

نعم، لا يبعد أن يعتني الإمام عند مسيس الحاجات بأموال العتاة، وهذا فيه أكمل مردع ومقنع، فإن العتاة العصاة إذا علموا ترصد الإمام لأموالهم لا اضطراب حالاتهم عند اتفاق إضاعة أعوان المسلمين وحاجاتهم، كان ذلك وازعا لهم عن مخازيهم وزلاتهم"⁽¹⁾.

3- مسألة تولية الفاسق الإمامة الكبرى إذا لم نجد غيره ممن يزود عن الإسلام ودولته:

ذهب الجويني رحمه الله إلى جواز تولية الفاسق صاحب الكفاية والشوكة في الدفاع عن حوزة الإسلام إذا لم نجد غيره من أهل الإمامة مع الحرص على إصلاحه، ولو كان في توليته تمكين له من شهوته؛ لأن مفسدة بقاء المسلمين بغير راعٍ أعظم من مفسدة شهوته، وهذه الصورة في حكم الضرورة؛ أما في حالة الاختيار فقد ذهب إلى عدم الجواز حيث قال: "ولا يجوز عقد الإمامة لفاسق... وحمل أهل الاختيار على العقد له بحكم الاضطراب"⁽²⁾. ويبيّن الجويني رحمه الله صورة جواز تولية الفاسق بقوله: "ولو فرض فاسق بشرب الخمر أو غيره من الموبقات، وكنا نراه حريصا مع ما يخامر من الزلات وضروب المخالفات على الذب عن حوزة الإسلام، مشمرا في الدين لانتصاب أسباب الصلاح العام العائد إلى الإسلام، وكان ذا كفاية، ولم نجد غيره، فالظاهر عندي نصبه مع القيام بتقويم أوديه"⁽³⁾ على أقصى الإمكان؛ فإن تعطيل الممالك عن راعٍ يرعاها، ووال يتولاها، عظيم الأثر والموقع في انحلال الأمور، وتعطيل الثغور؛ فإن كنا نتوسم ممن نصبه الانتداب والانتصاب للإمرة لما فيه من الكفاية والشهامة، وكان مستقلا بنفض الممالك والمسالك عن ذوي العرامة"⁽⁴⁾، فنصبه أقرب إلى استصلاح الخلق من تركهم مهملين، ولا يعدل ما نتوقه من الشر من فساده... فإذا نصب من وصفناه في الصورة التي ذكرناها في حكم الضرورة"⁽⁵⁾.

(1) المصدر السابق، ص 399.

(2) المصدر نفسه، ص 428.

(3) الأود: المعوج، والمراد بتقويم أوده: إصلاح اعوجاجه. ينظر: ابن منظور، لسان العرب: 74/3؛ الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ص 266، كلاهما مادة (أود).

(4) نفض الممالك والمسالك: أي يبحث فيها عن العدو فيطهرها منه، والعرامة: من عرّم يعرّم عرامةً وعراماً: وهي الشدّة والقوّة والشراسة. ومعنى الجملة: "كان مستقلا بنفض الممالك والمسالك عن ذوي العرامة": أي له قدرة وشوكة على بسط سلطانه على دولته، وتطهيرها وحمايتها من الأعداء. ينظر: ابن منظور، لسان العرب: 241/7؛ الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ص 656، كلاهما مادة (نفض).

(5) الجويني، الغياثي، ص 417-418.

وهذا الحكم في حال الضرورة لا الاختيار مستنده المصلحة التي لم يشهد لها نص خاص بالاعتبار، ولكن دافع الضرورة من ترك الناس بلا إمام، وما يحصل بسبب ذلك من مفساد عظام، كان تولية الفاسق-مع ما فيه من المفساد-أقل ضرراً ومفسدة من ذلك.

4-مسألة قطع الأيدي باليد الواحدة: ذهب الشافعي رحمته الله إلى القصاص من الجماعة إذا تواطؤوا على جرح واحد، وكان الجرح لا يتجزأ، فلا يتمايز فعل أحدهم على الآخر، فقال رحمته الله: "ويجرحون بالجرح الواحد إذا كان جرحهم إياه معا لا يتجزأ"⁽¹⁾.

قال الماوردي رحمته الله معلقاً على هذا القول: "وهذا كما قال: إذا اشترك الجماعة في جرح أو قطع طرف اقتص من جميعهم"⁽²⁾ ثم يقرر ضابطاً عاماً لكل جنائية بقوله: "كل جنائية لو انفرد بها الواحد أقيده، وجب إذا اشترك فيها الجماعة أن يقادوا، كالجناية على النفوس"⁽³⁾.

وقال الغزالي رحمته الله: "الأيدي تقطع باليد الواحدة، كما تقتل النفوس بالنفوس، حسماً لذريعة التوصل إلى الإهدار بالتعاون اليسير الهين على أخذان الفساد وأقران السوء"⁽⁴⁾.

فقال بقطع الأيدي باليد الواحدة قياساً على قتل النفوس بالنفوس الواحدة، والقياس هنا لم يكن على أصل ورد فيه دليل خاص، بل هو على أصل شهد له مجموع الأدلة والقواعد العامة، وهذا هو الاستدلال المرسل (المصلحة المرسله) بعينه.

وهذا ما يوضحه الغزالي رحمته الله في موضع آخر بقوله: "ما صيّن بالقصاص عن المنفردين بالجناية، يُصان بالقصاص عن المشتركين: قياساً للأيدي على النفوس. فإن قيل: ولم قلت ذلك؟ قلنا: لأن المصلحة المقتضية لقتل النفوس الواحدة"⁽⁵⁾، تقتضي استيفاء الأيدي باليد الواحدة"⁽⁶⁾.

5-التفريق بين ولاية المظالم وولاية القضاء، وإباحة أمور لناظر المظالم لا تباح لناظر في القضاء:

فرق الماوردي رحمته الله في "الأحكام السلطانية" بين ولاية المظالم (قضاء المظالم) وولاية القضاء، وقضاء المظالم لا يختلف عن القضاء العادي إلا في درجة الاختصاص؛ لأن أغلب قضايا المظالم تتعلق بمقاضاة رجال الدولة،

(1) المزني، مختصر المزني، ص 313.

(2) الماوردي، الحاوي الكبير: 32/12.

(3) المرجع نفسه: 32/12.

(4) الغزالي، شفاء الغليل، ص 163.

(5) هكذا في نص الكتاب ولعله خطأ مطبعي والصواب "بالواحدة".

(6) المرجع نفسه، ص 616-617.

وتظلمات موظفي الدولة من تعسف رؤسائهم، وهو ما يشبه إلى حد كبير "القضاء الإداري" اليوم، أما ولاية القضاء فتتظر فيما يقع من خصومات بين الرعية، وهو ما يعرف بـ"القضاء العام" في التقسيم المعاصر⁽¹⁾.

وهذا التفريق مبني على مراعاة المصلحة في تنظيم أعمال الدولة، وإن كان الماوردی رحمته الله قد سبق في هذا التفريق إلا أن أخذه به دليل على الأخذ بالمصلحة المرسله عند الشافعية.

وأباح الماوردی رحمته الله أموراً للناظر في المظالم لا تكون للناظر في القضاء وجعلها من الفروق بين الناظرين⁽²⁾، ومن ذلك:

- أنه يستعمل من فضل الإرهاب وكشف الأسباب بالأمارات الدالة وشواهد الأحوال اللائحة ما يضيق على الحكام (القضاة)، فيصل به إلى ظهور الحق ومعرفة المبطل من المحق.

- أن له رد الخصوم إذا أعضلوا وساطة الأمناء؛ ليفصلوا التنازع بينهم صلحا عن تراض، وليس للقاضي ذلك إلا عن رضا الخصمين بالرد.

- أنه يسمع من شهادات المستورين ما يخرج عن عرف القضاة في شهادة المعدلين.

- أنه يجوز له إحلاف الشهود عند ارتيابه بهم إذا بدلوا أيمانهم طوعا، ويستكثر من عددهم ليزول عنه الشك وينفي عنه الارتياب؛ وليس ذلك للحاكم (القاضي).

- أنه يجوز أن يتدئ باستدعاء الشهود، ويسألهم عما عندهم في تنازع الخصوم، وعادة القضاة تكليف المدعي إحضار بينة ولا يسمعونها إلا بعد مسألته.

وهذا التفريق وتلك المساحة الواسعة لناظر المظالم تستدعيها المصلحة في حفظ الأنفس والأموال؛ لأن أطراف الخصومة يختلف حالهم عن القضاء، فلو لم تراخ تلك الفروق ويفسح للناظر في المظالم ما لم يفسح للناظر في القضاء لضاعت الحقوق بسلطة الظالم وتمكنه من تزوير الحقائق، في مقابل ضعف المظلوم وفقدانه البينة أحيانا في إثبات حقه. وهذه المصلحة لم يشهد لها نص خاص بل قد يكون ظاهر النص خلافها؛ لكنه لا ينزل على هذه القضايا لاختلاف حالها، كما أن هذه المصلحة تلائم مقاصد الشرع وقواعده الكلية في حفظ الحقوق ودفع الظلم في الأنفس والأموال والأعراض.

(1) ينظر: الماوردی، الأحكام السلطانية، ص 107-111؛ نصر فريد واصل، السلطة القضائية ونظام القضاء في الإسلام ص 88.

(2) الماوردی، الأحكام السلطانية، ص 111-112.

6- التقسيمات للوزارة والإمارة ووضع شروط لكل قسم منها:

قسّم الماوردي رحمه الله الوزارة إلى قسمين: وزارة التفويض⁽¹⁾، ووزارة التنفيذ⁽²⁾. وجعل لكل وزارة شروطاً، وما يجوز فيهما وما لا يجوز، وغيرها من تفاصيل الأحكام. كما قسّم الإمارة التي يقلدها الخليفة لأمير على إقليم أو بلد إلى قسمين: عامة وخاصة، وجعل العامة على ضربين: إمارة استكفاء بعقد عن اختيار، وإمارة استيلاء بعقد عن اضطرار. وحدد الأعمال التي ينظر فيها كل أمير. وجعل الإمارة على الجهاد ضربين: أحدهما: أن تكون مقصورة على سياسة الجيش وتدبير الحرب؛ فيعتبر فيها شروط الإمارة الخاصة. والثاني: أن يفوض إلى الأمير فيها جميع أحكامها من قسم الغنائم وعقد الصلح، فيعتبر فيها شروط الإمارة العامة، وغيرها من الأحكام التنظيمية لمؤسسات الدولة وهيكلها التي لا مستند لها غير مصلحة القيام على شؤون الدولة وحفظ أمنها ورعاية شعبها، وتلك التنظيمات والتقسيمات لم يشهد لها نص خاص، بل هي مصلحة شهد الشرع باعتبار جنسها، فهي تلائم المقاصد الشرعية وتوافق القواعد الكلية⁽³⁾.

والأخذ بالمصالح المرسلة عند الشافعية كثير جداً، وإن أدرجوها تحت القياس العام، ولم يسموها باسمها؛ إلا ما كان من بعضهم كالغزالي رحمه الله، وعليه كما قال القرابي رحمه الله: "فلو قيل للشافعية: هم أهل المصالح المرسلة دون غيرهم، لكان ذلك هو الصواب والإنصاف"⁽⁴⁾.

رابعاً: استناد علماء الحنابلة على المصالح المرسلة في النوازل السياسية:

قرر بعض الأصوليين أن أحمد بن حنبل رحمه الله⁽⁵⁾ أخذ بالمصلحة المرسلة، ويدل لهذا ما نقله عنه أصحابه من الفتاوى والفروع - سيأتي بعضها قريباً - التي يعد القول بها أخذاً بالمصلحة المرسلة، بل ذهب بعضهم إلى أنه في المرتبة الثانية في الأخذ بها بعد مالك رحمه الله.

(1) وزارة التفويض: وهي التي يستوزر فيها الإمام من يفوض إليه تدبير الأمور برأيه واجتهاده. ينظر: الماوردي، الأحكام السلطانية، ص 30، 34.

(2) وزارة التنفيذ: وهي التي يستوزر فيها الإمام من يكون وسيطاً بينه وبين الرعية والولاية، ويكون النظر فيها مقصور على رأي الإمام وتدبيره، وما الوزير فيها إلا معينا على تنفيذ رأي الإمام وتدبيره، وليس بوال عليها ولا متقلدا لها. ينظر: المرجع نفسه، ص 34، 36.

(3) ينظر: الماوردي، الأحكام السلطانية، ص 30-73؛ القرابي، نفائس الأصول في شرح المحصول: 4098/9.

(4) القرابي، نفائس الأصول في شرح المحصول: 4098/9.

(5) هو أحمد بن محمد بن حنبل، أبو عبد الله الشيباني، الإمام المشهور، ولد سنة 164هـ، أخذ عن: الشافعي، وابن عيينة، وابن عليه، وغيرهم، وعنه: البخاري، ومسلم، وبقية بن مخلد، وغيرهم. من مصنفاته: "المسند"، "فضائل الصحابة"، "العلل والرجال"، وغيرها. توفي ببغداد سنة 241هـ. ينظر: ابن أبي يعلى، طبقات الحنابلة: 1/4-19؛ المزي، تهذيب الكمال: 1/437-470؛ ابن مفلح، المقصد الأرشد: 1/64-70.

قال ابن دقيق العيد رحمه الله (1): "الذي لا شك فيه أن لملك ترجيحاً على غيره من الفقهاء في هذا النوع (2)، ويليه أحمد بن حنبل. ولا يكاد يخلو غيرهما عن اعتباره في الجملة، ولكن لهُذين ترجيح في الاستعمال على غيرهما" (3).

والحنابلة وإن اختلفت أقوالهم في الاستدلال بالمصلحة المرسله إلا أنهم عند التحقيق نجدهم يتفقون في الأخذ بالمصلحة التي تشهد لجنسها النصوص العامة والقواعد الكلية، وخاصة المتقدمين منهم (4).

ومما قال به الحنابلة بالمصلحة المرسله من المسائل السياسية ما يأتي:

1- مسألة عقوبة السلطان فيمن طعن في الصحابة رضي الله عنهم:

قال ابن القيم رحمه الله: "ونص أحمد فيمن طعن في الصحابة على أنه قد وجب على السلطان عقوبته، وليس للسلطان أن يعفوا عنه، بل يعاقبه ويستتبيه، فإن تاب وإلا أعاد عليه العقوبة" (5).

ذكر ابن القيم رحمه الله هذا الكلام في حديثه عن فوائد من السياسة الشرعية، وهذا الحكم مبني على المصلحة المرسله وليس هو من باب التعزير - كما قد يظن البعض -؛ لأن التعزير مفوض إلى الإمام، أما هذه العقوبة في الطاعن في الصحابة فليس فيها تفويض للإمام ولذا قال: "وليس للسلطان أن يعفوا عنه، بل يعاقبه ويستتبيه"، كما أنه لم يرد نص في هذه العقوبة حتى يجبر الإمام على تنفيذه، بل اقتضت مصلحة الحفاظ على الدين وعرض الصحابة أن يعاقب الطاعن فيهم، وهذا مما شهدت له مقاصد الشريعة وقواعدها الكلية.

2- مسألة قبول شهادة الرجل الواحد من غير يمين عند الحاجة:

ذهب الحنابلة إلى قبول شهادة الرجل الواحد من غير يمين عند الحاجة، فقالوا بقبول شهادة الطبيب العدل في الموضحة (6)، إذا لم يقدر على طبييين، وكذلك البيطار في داء الدابة، وعللوا ذلك بأنه لا يمكن لكل

(1) هو محمد بن علي بن وهب، القشيري المنفلوطي الصعيدي المالكي ثم الشافعي، المشهور بابن دقيق العيد، ولد في شعبان سنة 625هـ، أخذ عن: والده، وابن العطار، وعزّ الدّين بن عبد السلام، وغيرهم، وعنه: ابن سيد الناس، والذهبي، وأبو حيان الأندلسي وغيرهم، ولي القضاء بمصر، وتوفي سنة 702هـ. من كتبه: "الإمام" في الحديث، وشرحه، و"شرح مختصر ابن الحاجب" ولم يكمله، و"إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام". ينظر: الذهبي، تذكرة الحفاظ: 181/4-183؛ ابن السبكي، طبقات الشافعية الكبرى: 207/9-249؛ ابن حجر، الدرر الكامنة: 91/4-96.

(2) أي: المصلحة المرسله.

(3) الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه: 77/6.

(4) ينظر: ابن بدران، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل، ص 295-296؛ عبد الوهاب خلاف، مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه، ص 89.

(5) ابن قيم الجوزية، بدائع الفوائد: 1122/3.

(6) الموضحة: هي الجرح الذي يُظهر بياض العظم. ابن منظور، لسان العرب: 635/2، مادة (وضح).

أحد أن يشهد به؛ لأنه مما يختص به أهل الخبرة من أهل الصنعة، فيجعل بمنزلة العيب تحت الثياب الذي تقبل فيه شهادة المرأة الواحدة، فقبول قول الرجل في هذا أولى⁽¹⁾.

وهذا الحكم يستند إلى مصلحة حفظ حق المجروح موضحة في القصاص إذا كانت عمداً أو نصف عشر الدية - وهو خمس من الإبل - إذا سقط القصاص أو كانت خطأ؛ وحفظ حق صاحب الدابة في الضمان⁽²⁾. ولم يصرح الحنابلة باستنادهم للمصلحة المرسله التي يشهد الشرع باعتبار جنسها، وإنما استندوا في حكمهم على القياس.

3- مسألة التسعير على التجار في سلعهم التي يضطر الناس إليها:

ذهب الحنابلة إلى عدم جواز التسعير لامتناع النبي ﷺ عن التسعير لما سأله الصحابة ﷺ ذلك لما غلا السعر على عهده ﷺ، وقال: « إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْخَالِقُ الْقَائِضُ الْبَاسِطُ الرَّازِقُ الْمُسَعِّرُ، وَإِنِّي لَأَرْجُو أَنْ أَلْقَى اللَّهَ وَلَا يَطْلُبُنِي أَحَدٌ بِمَظْلَمَةٍ ظَلَمْتُهَا إِيَّاهُ فِي دَمٍ وَلَا مَالٍ »⁽³⁾، كما أنه يتضمن ظلم الناس وإكراههم بغير حق على البيع بثمان لا يرضونه ومنعهم مما أباحه الله لهم من الزيادة في الربح⁽⁴⁾.

وذهب ابن تيمية ﷺ إلى أن التسعير منه ما هو ظلم لا يجوز، ومنه ما هو عدل جائز؛ فإذا تضمن ظلم الناس وإكراههم بغير حق على البيع بثمان لا يرضونه، أو منعهم مما أباحه الله لهم: فهو حرام. وإذا تضمن العدل بين الناس مثل إكراههم على ما يجب عليهم من المعاوضة بثمان المثل؛ ومنعهم مما يحرم عليهم من أخذ زيادة على عوض المثل: فهو جائز؛ بل واجب. ومثل للقسم الجائز بل الواجب بامتناع أرباب السلع من بيعها، مع ضرورة الناس إليها إلا بزيادة على القيمة المعروفة، فهنا يجب عليهم بيعها بقيمة المثل، ولا معنى للتسعير إلا لإلزامهم بقيمة المثل، فالتسعير هنا إلزام بالعدل الذي ألزمهم الله به⁽⁵⁾.

وهذا القول بجواز بل وجوب التسعير إذا اضطر الناس لسلعة امتنع التجار على بيعها بقيمة المثل استغلالاً لحاجة الناس وضرورتهم لها، قول مبني على مراعاة المصلحة بدفع الضرر عن الناس في أنفسهم وأموالهم، وتلك مصلحة تشهد لها القواعد الكلية كقاعدة "لا ضرر ولا ضرار"، أو قاعدة: "الضرر يزال"، كما أنها توافق مقاصد الشريعة في حفظ الأنفس والأموال.

(1) ابن قيم الجوزية، الطرق الحكمية: 224/1؛ ابن قدامة، المغني: 273/14.

(2) ينظر: الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته: 5761/7-5763؛ ابن قدامة، المغني: 158/12-162.

(3) رواه: أحمد، مسند الإمام أحمد بن حنبل، مسند المكثرين من الصحابة، مسند أنس بن مالك ﷺ: 46/20؛ وأبو داود، سنن أبي داود، كتاب البيوع، باب في التسعير: 322/5؛ وغيرها. وصححه الألباني في صحيح سنن أبي داود (362/2)، وقال شعيب الأرنؤوط ومن معه في تحقيقهم للمسند (46/20): "إسناده صحيح، رجاله ثقات رجال الصحيح".

(4) ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى: 47/28؛ ابن قيم الجوزية، الطرق الحكمية: 638/2.

(5) ابن تيمية، مجموع الفتاوى: 47/28.

4-مسألة تأخير إقامة الحدود في أرض العدو:

اتفق أهل العلم على وجوب إقامة الحدود في أرض الإسلام إذا استوفت الشروط وانتفت الموانع؛ ولكنهم اختلفوا في إقامتها في أرض العدو (دار الحرب)؛ فذهب المالكية والشافعية إلى وجوب إقامتها في دار الحرب كما في دار الإسلام، وذهب الحنفية إلى أن الحد لا يقام إذا كان موجه في دار الحرب وخارج معسكر المسلمين ولو بعد رجوعه إلى دار الإسلام؛ أما إذا وقع موجه داخل المعسكر فواجب إقامة الحد دون تأخير، أما الحنابلة فقالوا بوجوب إقامة الحدود؛ لكنها لا تقام في دار الحرب، بل تؤخر وتقام عليه بعد رجوعهم إلى دار الإسلام⁽¹⁾.

ومما استدل به الحنابلة على قولهم المصلحة الراجحة في التأخير، حيث يقول ابن القيم رحمته الله: "وأكثر ما فيه تأخير الحد لمصلحة راجحة؛ إما من حاجة المسلمين إليه أو من خوف ارتداده ولخوفه بالكفار، وتأخير الحد لعارض أمر وردت به الشريعة، كما يؤخر عن الحامل والمرضع وعن وقت الحر والبرد والمرض؛ فهذا تأخير لمصلحة الحدود؛ فتأخيره لمصلحة الإسلام أولى"⁽²⁾.

وهذه المصلحة يشهد الشرع لجنسها، كما تشهد لها القواعد الكلية في دفع الضرر، والمقاصد الشرعية في حفظ الدين.

5-مسألة إجبار أهل الصناعات عليها عند احتياج الناس لهم بأجرة المثل:

أجاز الحنابلة لولي الأمر أن يلزم أهل الصناعات عليها عند احتياج الناس لها، ويأخذون أجرة المثل، فلا يتركوا لاستغلال حاجة الناس لهم فيزيدون عليهم في الأجرة، ولا يظلموا من الناس بإنقاص أجرتهم على أجرة أمثالهم. يقول ابن القيم رحمته الله: "ومن ذلك: أن يحتاج الناس إلى صناعة طائفة كالفلاحة والنساجة والبناء وغير ذلك، فلولي الأمر أن يلزمهم بذلك بأجرة مثلهم، فإنه لا تتم مصلحة الناس إلا بذلك"⁽³⁾. ثم علل هذا الحكم بقوله: "والمقصود أن هذه الأعمال متى لم يقم بها إلا شخص واحد صارت فرضاً معيناً عليه، فإذا كان الناس محتاجين إلى فلاحة قوم أو نساجتهم أو بنائهم صارت هذه الأعمال مستحقة عليهم، يُجبرهم ولي الأمر عليها بعوض المثل، ولا يُمكنهم من مطالبة الناس بزيادة على عوض المثل، ولا يمكن الناس من ظلمهم بأن يعطوهم دون حقهم"⁽⁴⁾. وهذا الإجبار من ولي الأمر لأصحاب الصناعات عند حاجة الناس لها فيه مصلحة ملائمة لتصرفات الشارع، لم يشهد لها نص خاص بالاعتبار.

وعليه فالحنابلة لا يهدرون المصالح، بل يقولون بما دامت مصالح شهد لها الشرع بعمومها، أو قواعد كلية وأصول عامة، أو اعتبر جنسها، فهي ليست دليلاً مستقلاً، بل تندرج عندهم تحت أصل القياس.

(1) ينظر: ابن قدامة، المغني: 172/13-173؛ السرخسي، المسوط: 99/9-100.

(2) ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين: 645/4.

(3) ابن قيم الجوزية، الطرق الحكمية: 644/2.

(4) المرجع نفسه: 647/2.

المطلب الثاني: قاعدة سد الذرائع

سبق التعريف بسد الذرائع وبيان أقسامها وأهميتها في السياسة الشرعية، وكونها مبنية على أصل النظر في المآلات. وعليه سأطرق في هذا المطلب إلى مدى استناد العلماء القدامى على سد الذرائع في النوازل السياسية:

أولاً: استناد علماء الحنفية على سد الذرائع في النوازل السياسية:

1- مسألة تقلد القضاء ممن يخاف ظلم غيره:

ذهب الحنفية إلى كراهة قبول منصب القضاء كراهة تحريم ممن يخشى ويخاف أن يظلم في قضائه؛ لكون قبوله بالقضاء ذريعة إلى مباشرة الظلم، فقالوا بكراهته تحريماً سداً للذريعة. وهذا في حال لم يتعين عليه، أما إذا تعيّن عليه فعليه قبوله مع ضبط نفسه حتى لا يقع في الظلم والجور. وفي ذلك يقول ابن نجيم الحنفي رحمته الله: "وكره التقلد⁽¹⁾ (أي تقلد القضاء) لمن خاف الحيف كيلاً يكون ذريعة إلى مباشرة الظلم"⁽²⁾

وقال ابن الهمام رحمته الله: "إن لم يأمن على نفسه الحيف - أي الجور أو عدم إقامة العدل - كره له الدخول كراهة تحريم؛ لأن الغالب الوقوع في محظوره حينئذ، وإن أمن أبيع رخصة، والترك هو العزيمة؛ لأنه وإن أمن فالغالب هو خطأ ظن من ظن من نفسه الاعتدال فيظهر منه خلافه فيؤخره عن الاستحباب. هذا إذا لم تنحصر الأهلية فيه، وإن انحصرت صار فرض عين وعليه ضبط نفسه؛ إلا إن كان السلطان ممن يمكن أن يفصل الخصومات ويتفرغ لذلك"⁽³⁾.

2- مسألة حُكْم المُحَكَّم في غير الحدود والقصاص:

ذهب الحنفية إلى أنه إذا حُكِّم رجلان رجلاً فحكم بينهما ورضياً بحكمه جاز؛ لأن لهما ولاية على أنفسهما فصح تحكيمهما وينفذ حكمه عليهما، واستثنوا من ذلك الحدود والقصاص فقالوا بعدم جواز حكم المُحَكَّم فيهما لعدم ولايتهما على دمهما، غير أنهم قالوا مع جواز حكم المُحَكَّم فيه أنه لا يفتى به سداً للذريعة تجاسر العوام فيه؛ لأن المُحَكَّم يشترط فيه أهلية القضاء، ولو فتح هذا الباب لتجاسر العوام على هدم هذا المذهب⁽⁴⁾.

قال المرغيناني رحمته الله⁽⁵⁾: "قالوا: وتخصيص الحدود والقصاص يدل على جواز التحكيم في سائر المجتهدات

(1) في الأصل "التقليد"، وهما نسختان من كنز الدقائق، و"التقلد" أولى كما ذكر ابن نجيم في البحر الرائق (454/6). ينظر: النسفي، كنز الدقائق، ص 459.

(2) ابن نجيم، البحر الرائق: 454/6.

(3) ابن الهمام، شرح فتح القدير: 242/7.

(4) ينظر: المرغيناني، الهداية شرح بداية المبتدي: 385/5-387؛ ابن الهمام، شرح فتح القدير: 296/7-299.

(5) هو علي بن أبي بكر الفرغاني المرغيناني الحنفي، العلامة الفقيه المحقق، تفقه على جماعة منهم: نجم الدين النسفي وصاعد بن أسعد، نشر المذهب الحنفي وتفقه عليه الجم الغفير منهم: محمد بن عبد الستار الكردي، من كتبه: "بداية المبتدي" وشرحه "الهداية" في

كالطلاق والنكاح وغيرهما، وهو صحيح إلا أنه لا يفتى به، ويقال يحتاج إلى حكم المؤلَّى دفعاً لتجاسر العوام فيه" (1).

3- مسألة البدء بقتال البغاة:

البغاة: هم الخارجون على الإمام الحق بغير حق، وهم جماعة مسلمة، والأصل ألا يقاتل المسلم ابتداء بل لا يقاتل إلا دفعاً، لكن المذهب عند الحنفية البدء بقتالهم (2) إذا تعسكروا وتهيؤوا للقتال؛ لأن تركهم وعدم قتالهم ابتداء ذريعة لتقويتهم، وقد لا يقوى الإمام الحق وجنده حينها على دفعهم، وسدا لهذه الذريعة قالوا بقتالهم ابتداء، كما اعتبروا تعسكروا واجتماعهم للقتال دليل شرهم، والمقصود من قتال البغاة دفع شرهم، فإذا وجد دليل الشر وهو اجتماعهم وتعسكروا يجب دفعهم بالقتال؛ لأن الحكم يدار على دليله (3).

قال ابن الهمام رحمته الله: "وذكر الإمام الأجل المعروف بخواهر زاده (4) أن عندنا يجوز أن يبدأ بقتالهم إذا تعسكروا واجتمعوا، وقال الشافعي: لا يجوز حتى يبدؤوا حقيقة، وهو قول مالك وأحمد وأكثر أهل العلم؛ لأن قتل المسلم لا يجوز إلا دفعا، وهم -أي البغاة- مسلمون... ونحن أدركنا الحكم -وهو حل القتال- على دليل قتالهم، وذلك هو الاجتماع على قصد القتال والامتناع؛ لأنه لو انتظر حقيقة قتالهم ربما لا يمكنه الدفع لتقوي شوكتهم وتكثرت جمعهم، خصوصا والفتنة يسرع إليها أهل الفساد وهم الأكثر" (5).

4- مسألة مصادرة السلطان لأرباب الأموال:

ذهب الحنفية إلى عدم جواز العقوبة بمصادرة السلطان لأرباب الأموال، واستثنوا من ذلك عمال بيت المال، فأجازوا للإمام مصادرة أموالهم لفعل عمر مع أبي هريرة رضي الله عنه لما استعمله على البحرين، والمراد بعمال بيت المال خدمته الذي يجبون أمواله، ومن ذلك كتبتة إذا توسعوا في الأموال؛ لأن ذلك دليل على خيانتهم، وألحقوا بهم كتبة الأوقاف ونظارها إذا توسعوا وتعاطوا أنواع اللهو وبناء الأماكن فللحاكم أخذ الأموال منهم وعزلهم،

الفقه الحنفي، توفي سنة 593هـ. ينظر: عبد القادر القرشي، الجواهر المضية في طبقات الحنفية: 627/2-629؛ الذهبي، سير أعلام النبلاء: 232/21.

(1) المرغيناني، الهداية شرح بداية المبتدي: 386/5-387.

(2) وهذا خلاف ما ذهب إليه القدوري الحنفي في مختصره، حيث ذهب إلى أنهم لا يُبدؤون بقتال حتى يبدؤوا، فإن بدؤوا قاتلهم الإمام حتى يفرق جمعهم. ينظر: القدوري، مختصر القدوري، ص 372.

(3) ينظر: شيخي زادة، مجمع الأنهر: 515/2-516؛ المرغيناني، الهداية شرح بداية المبتدي: 354/4-355.

(4) هو محمد بن الحسين البخاري، الفقيه الحنفي المعروف ببيكر خواهر زاده. كان إماماً كبير الشان، بحراً في معرفة المذهب. سمع من أبيه ومنصور بن نصر الكاغدي وأحمد بن علي الخارقي وغيرهم، وروى عنه عمر بن محمد النسفي، وعثمان بن علي البيكندي. من كتبه: "المبسوط" و"شرح الجامع الكبير للشيباني"، و"شرح مختصر القدوري" في الفقه، وتوفي ببخارى سنة 483هـ. ينظر: عبد القادر القرشي، الجواهر المضية في طبقات الحنفية: 141/3-142؛ كحالة، معجم المؤلفين: 258/3.

(5) ابن الهمام، شرح فتح القدير: 96/6.

فإن عرف خيانتهم في وقف معين رد المال إليه، وإلا وضعه في بيت المال⁽¹⁾، لكن مع ذلك قال السيد الحموي⁽²⁾: "هذا مما يعلم ويكنتم، ولا تجوز الفتوى به؛ لأنه يكون ذريعة إلى ما لا يجوز، وذلك لأن حكام زماننا لو أفتوا بهذا وصادروا من ذكر لا يردون الأموال إلى الأوقاف وإن علمت أعيانها ولا لبيت المال، بل يصرفونها فيما لا يليق ذكره"⁽³⁾.

فتحريم الحموي للفتوى بمصادرة أموال عمال بيت المال سدا للذريعة؛ لأن الحكام في زمانه ضعفت أمانتهم فلا يرون بأسا في صرف أموال الأوقاف -ولو علمت أعيانها- في غير محلها، كما تغري هذه الفتوى الحكام الظلمة بمصادرة أموال الناس بالباطل، فتكون حينها ذريعة إلى أخذ أموال الناس بغير حق.

5- مسألة المعاهدة والصلح على ترك القتال:

ذهب الحنفية إلى عدم جواز إعطاء الأمان والمعاهدة والصلح مع الأعداء لأنه ذريعة إلى ترك القتال، والقتال فرض، فقالوا بعدم الجواز سدا لهذه الذريعة؛ إلا في حال ضعف المسلمين وقوة الكافرين، فيجوز حينها لكونه وسيلة إلى الاستعداد للقتال وهي حال ضرورة⁽⁴⁾.

قال أبو بكر الكاساني رحمته الله: "الموادعة وهي: المعاهدة والصلح على ترك القتال يقال: توادع الفريقان أي تعاهدا على أن لا يغزو كل واحد منهما صاحبه... وشرطها الضرورة، وهي ضرورة استعداد القتال، بأن كان بالمسلمين ضعف، وبالكفرة قوة المجاوزة إلى قوم آخرين، فلا تجوز عند عدم الضرورة؛ لأن الموادعة ترك القتال المفروض، فلا يجوز إلا في حال يقع وسيلة إلى القتال؛ لأنها حينئذ تكون قتالا معنى"⁽⁵⁾.

ثانيا: استناد علماء المالكية على سد الذرائع في النوازل السياسية:

المالكية أكثر المذاهب قولا بسد الذرائع حيث اعتبروها أصلا من أصول الاستنباط، ولذا نجد المسائل التي اعتمدوا فيها على هذا الأصل كثيرة جدا نذكر منها الآتي:

1- مسألة قضاء القاضي بعلمه:

ذهب المالكية إلى أن القاضي لا يقضي بما عنده من علم في القضية المرفوعة إليه، سواء حصل له هذا

(1) ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار (مع منته الدر المختار للحصكفي): 625/7-626؛ ابن نجيم، البحر الرائق: 364/6.

(2) هو أحمد بن محمد مكّي الحسيني المصري، السيد الحموي، الإمام المحقق الحنفي، أخذ عن: الأجهوري وابن علان و خليل اللقاني وغيرهم، وكان مدرسا بالسليمانية بالقاهرة. تولى إفتاء الحنفية. وصنف كتبا كثيرة، منها: "غمز عيون البصائر"، و"كشف الرمز عن خبايا الكنز"، وتوفي سنة 1098هـ. ينظر: الجبرتي، تاريخ عجائب الآثار: 104/1؛ الزركلي، الأعلام: 239/1-240.

(3) ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار: 626/7.

(4) ينظر: الكاساني، بدائع الصنائع: 412/9، 420/9.

(5) المرجع السابق: 419/9-420.

العلم قبل توليه القضاء أو بعده، بشرط أن يكون قبل أن يتحاكما إليه ويجلسا للحكومة، مثل أن يسمعها أو أحدهما يقر للآخر، فلما تقدما للحكومة أنكرا، فهو في ذلك شاهد. واختلفوا على قولين في حال إذا أقر بعد أن جلسا للخصومة ثم أنكرا، فقال مالك رضي الله عنه: لا يحكم بعلمه، ومشهور المذهب أنه لا ينظر لإنكاره بعد الحكم⁽¹⁾.

ولم ينفرد المالكية بهذا القول بل هو مذهب الجمهور؛ فهو المعتمد عند المتأخرين من الحنفية، وهو أحد قولي الشافعية، وإليه ذهب الحنابلة⁽²⁾.

ومما استدل به المالكية على عدم جواز قضاء القاضي بعلمه سدّ ذريعة القضاء بالبطل من قضاة السوء، والحكم على الناس بالتُّهم بدعوى القضاء بالعلم. قال القرافي رضي الله عنه: "والقضاء بالعلم ساقط حذرا من قضاة السوء، وسدا لذريعة الفساد على الحكام بالتهم، وعلى الناس بالقضاء عليهم بالبطل"⁽³⁾.

2- مسألة غياب المدعى عليه عن مجلس القضاء:

ذهب المالكية إلى أن غيبة المدعى عليه لا تمنع الحكم عليه، فإذا ادعى شخص على آخر غائب وأقام البينة على دعواه فوجب على القاضي أن يحكم بها، وأصله إذا ادعى على ميت ديناً فأقام البينة، أو ادعى على جماعة غائبين وأحدهم حاضر، فعدم الحضور بالموت أبلغ في التعذر منه بالغيبة فإذا قضى مع الموت فمع الغيبة أولى⁽⁴⁾.

ومما استدلوا به على هذه المسألة سدّ ذريعة إبطال حقوق الناس؛ لأنه لو لم يحكم على الغائب إلا بحضوره، فأبي شخص يريد أن يأخذ أموال الناس ولا يؤديها إلا غاب حتى لا يمكن القضاء عليه، وفي ذلك مفسدة ظاهرة بضياع أموال الناس.

قال القاضي عبد الوهاب رضي الله عنه: "غيبة المدعى عليه لا تمنع الحكم عليه، أصله إذا ادعى على ميت ديناً فأقام البينة، أو ادعى على جماعة غُيب وأحدهم حاضر؛ ولأن في ذلك ذريعة إلى إبطال حقوق الناس؛ لأنه لا يشاء أحد أن يأخذ أموال الناس ولا يؤديها إلا غاب فلا يمكن القضاء عليه"⁽⁵⁾.

3- مسألة بيع السلاح للعدو أو لمن يحمله إليه:

ذهب المالكية إلى حرمة بيع السلاح وما في معناه مما يُتقوى به للعدو أو لمن يحمله إليه سدا لذريعة التَّقوي

(1) ينظر: اللخمي، التبصرة: 5345/11؛ ابن يونس، الجامع لمسائل المدونة: 760/15.

(2) ينظر: ابن عابدين، رد المختار على الدر المختار: 140/8؛ ابن يونس، الجامع لمسائل المدونة: 760/15؛ الشربيني، مغني المحتاج: 296/6؛ ابن قدامة، المغني: 31/14-32.

(3) القرافي، الفروق: 60/2.

(4) ينظر: عبد الوهاب البغدادي، المعونة على مذهب عالم المدينة: 1513/3؛ ابن رشد، البيان والتحصيل: 180/9-181.

(5) عبد الوهاب البغدادي، الإشراف على نكت مسائل الخلاف: 959/2.

به على قتال المسلمين⁽¹⁾.

قال مالك رضي الله عنه في البيع لأهل الحرب: "أما كل ما هو قوة على أهل الإسلام مما يتقوّون به في حروبهم من كراع أو سلاح أو حُرثي⁽²⁾ أو شيئاً مما يعلم أنه قوة في الحرب من نحاس أو غيره فإنهم لا يباعون ذلك"⁽³⁾.

وقال ابن فرحون رضي الله عنه: "وكذلك لا يجوز بيع آلة الحرب من الكراع والسلاح والسروج والتروس ونحو ذلك مما يتقى به للحريين، لما يتقى من تقويتهم بذلك على المسلمين"⁽⁴⁾.

4- مسألة القصاص من القتل بالمتقل كالحجر ونحوه:

ذهب المالكية إلى وجوب القود (القصاص) من القاتل بمتقل كالحجر ونحوه، خلافاً لأبي حنيفة الذي ذهب إلى أن القود لا يكون إلا ممن قتل بمحدد كالسيف والرمح ونحوهما، ومن بين أدلة المالكية سد ذريعة التسرع إلى القتل لعلم القاتل بالمتقل أنه لا يقتص منه.

وفي ذلك يقول القاضي عبد الوهاب رضي الله عنه: "ويجب القود من القتل بالمتقل، خلافاً لأبي حنيفة أنه لا قود إلا في القتل بالمحدد؛ لقوله تعالى: ﴿فَمَنْ أَعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَأَعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا أَعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ﴾ [البقرة: 194] الآية، وقوله تعالى: ﴿فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ﴾ [النحل: 126]، وسائر الظواهر والأخبار، وروى أنس: أن يهودياً رضخ رأس أنصارية ف قيل: «أقتلك فلان؟» قالت: لا، ف قيل: «وفلان؟» إلى أن ذكر لها اليهودي فأشارت: أي نعم، فأخذ فاعترف، «فأمر النبي صلى الله عليه وسلم فرضخ رأسه بين حجرين»⁽⁵⁾، ولأنها آلة يقصد بها القتل في الغالب فجاز أن يجب القود بها، أصله المحدد، ولأنه تعمّد قتل مكافئ لدمه ظلماً، فأشبهه أن يحرقه بالنار، ولأنّ في إسقاط ذلك ذريعة إلى التسرع إلى القتل"⁽⁶⁾.

5- مسألة القضاء في ادعاء السارق أن المسروق له:

ذهب المالكية إلى أن السارق إذا ادعى أن المال المسروق له بعد ثبوت البينة تقطع يده ولا تقبل دعواه، ومما استدلوا به سد الذريعة على السارق في سرقة أموال الناس؛ لأن كل سارق سيُدعى أن المسروق له ليتخلص من القطع، وبذلك تصبح الأموال غير محفوظة ولا مصانة، وما شرع القطع إلا لحفظها وصيانتها.

(1) ينظر: ابن رشد، البيان والتحصيل: 365/16؛ ابن يونس، الجامع لمسائل المدونة: 994/13؛ ابن فرحون، تبصرة الحكام: 270/2.

(2) الحُرثي: في اللغة هو أثاث البيت ومناعه، أو أردأ المتاع والغنائم، والمقصود هنا: صنوف الأمتعة. ينظر: ابن منظور، لسان العرب:

145/2؛ الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ص 168، كلاهما مادة (خرث)؛ الجبي، شرح غريب الفاظ المدونة، ص 78.

(3) مالك بن أنس، المدونة الكبرى: 294/3.

(4) ابن فرحون، تبصرة الحكام: 270/2.

(5) رواه الشيخان: البخاري، صحيح البخاري، كتاب الديات، باب من أقاد بالحجر: 2522/6؛ ومسلم، صحيح مسلم، كتاب

القسماء، باب ثبوت القصاص في القتل بالحجر وغيره من المحددات، والمتقلات، وقتل الرجل بالمرأة: 1299/3.

(6) عبد الوهاب البغدادي، الإشراف على نكت مسائل الخلاف: 815/2-816.

قال القاضي عبد الوهاب رحمه الله: "إذا ادعى السارق أن المال المسروق له قطع، ولم تقبل دعواه، وقال أصحاب الشافعي: لا يقطع؛ ودليلنا الظاهر والخبر، ولأن القطع شرع لصيانة الأموال وحفظها، وفي قبول دعوى السارق ذريعة إلى إسقاط هذا المعنى، لأن كل سارق يمكن أن يدعي المسروق لنفسه ليتخلص من القطع" (1).

ثالثاً: استناد علماء الشافعية على سد الذرائع في النوازل السياسية:

اشتهر عن الشافعية عدم العمل بسد الذرائع، ولكن عند النظر في بعض المسائل التي ذكروها نجد أنهم يعملون بسد الذرائع، فمن ذلك:

1- مسألة وجوب الحد على الشهود بالزنا إذا لم يكمل عددهم:

ذهب الشافعية إلى وجوب الحد على الشهود بالزنا إذا لم يكمل عددهم، ومما استدلووا به سد الذريعة على الناس في تسرعهم إلى القذف إذا هم أرادوه أخرجوه مخرج الشهادة حتى لا يحدوا إن علموا سقوط الحد عنهم.

قال الماوردي رحمه الله: "...دلت هذه القصة من عمر رحمه الله على وجوب الحد على الشهود إذا لم يكمل عددهم، ويدل عليه من طريق المعنى شيئان: أحدهما: أن الشهادة بالزنا أغلظ من لفظ القذف بالزنا.... والثاني: أن سقوط الحد عنهم ذريعة إلى تسرع الناس إلى القذف إذا أرادوه أن يخرجوه مخرج الشهادة حتى لا يحدوا، وفي حدهم صيانة الأعراض عن توقي القذف فكان أولى وأحق..." (2).

2- مسألة وجوب قطع يد السارق إذا رمى بالمال المسروق من داخل الحرز:

ذهب الشافعية إلى أن إخراج المال المسروق من حرزه بفعل السارق من شروط إقامة الحد عليه، سواء باشر حمله أو رماه من داخل حرزه، أو جذبه من خارجه؛ لأنه قد صار مخرجاً له بفعله، ومما استدلووا به على وجوب القطع على من رمى بالمال خارج حرزه أو جذبه من خارجه، وإن لم يباشر حمله سد الذريعة على السارق في انتهاك الأموال؛ لأنه لو سقط القطع عنه إلا بمباشرة الحمل لأدى ذلك إلى جرأة كل سارق على انتهاك الأموال بهذه الطرق لانعدام الرادع عن فعلته والزاجر عنها، وخالفوا بذلك أبا حنيفة رحمه الله الذي لا يرى القطع إلا على من باشر الحمل (3).

قال الشافعي رحمه الله: "ولو أخرج السرقة فوضعها في بعض النَّقَب (4) وأخذها رجل من خارج لم يقطع واحد

(1) المرجع نفسه: 954/2.

(2) الماوردي، الحاوي الكبير: 232/13.

(3) ينظر: المزني، مختصر المزني، ص 345؛ الماوردي، الحاوي الكبير: 232/13؛ الشريبي، مغني المحتاج: 486/5.

(4) النَّقَب: مصدر نَقَبَ الشيء نَقْبًا: حَرَقَهُ، وَنَقَبَهُ، واسم المكان المحروق والمتقوب أيضاً: نَقَب. ينظر: ابن منظور، لسان العرب:

765/1؛ الفيومي، المصباح المنير: 620/2؛ الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ص 139، كلهم مادة (نقب).

منهما، وإن رمى بها فأخرجها من الحِرْزِ قُطِعَ"(1).

وقال الماوردي رحمه الله -معلقا على قول الشافعي: "وإن رمى بها فأخرجها من الحِرْزِ قُطِعَ"(2)-: "وهذا كما قال، لا يخلو حاله في إخراج السرقة بعد هتكه حرزها من ثلاثة أحوال: أحدها: أن يدخل الحرز فيأخذ السرقة ويخرجها معه من الحرز، فهذا يقطع بإجماع.

والحالة الثانية: أن يدخل الحرز ويأخذ السرقة ويرمي بها خارج الحرز، أو يدفعها إلى رجل آخر خارج الحرز، فهذا يقطع، سواء ظفر بها بعد خروجها من الحرز أو لم يظفر...

والحالة الثالثة: أن يقف خارج الحرز ويمد يده فيأخذ السرقة أو يمد خشبة فيجذب بها السرقة حتى يخرجها، أو يدخل محجنا يمد به السرقة حتى يخرجها قطع، والمحجن خشبة في رأسها حديدة معقوفة... فيجب قطعه في هذه الأحوال الثلاثة كلها اعتبارا بخروجها من الحرز بفعله"(3).

ثم ذكر خلاف أبي حنيفة بقوله: "وقال أبو حنيفة: لا يجب قطعه إلا في أحدها وهو: إذا أخرجها معه بنفسه، فأما إن رمى بها خارج الحرز فلا قطع احتجاجا بأن وجوب القطع متعلق بشرطين: أحدهما: هتك الحرز. والثاني: إخراج السرقة والآخذ لها من خارج الحرز لم يهتكه، والرامي بها من داخل الحرز لم يخرجها، فلم يجب على واحد منهما قطع حتى يجتمع فيه الشرطان: هتك الحرز بالدخول، وتناول السرقة بالإخراج، فإن لم يجمع بينهما كان مستلبا، أو مختلسا ولا قطع على مختلس ولا مستلب بنص السنة"(4).

ثم علق على شرط إخراج السرقة قائلا: "وأما إخراج السرقة فهو أن يكون خروجها منه بفعله، وهذا موجود فيما إذا رماه من داخله، أو جذبه من خارجه، لأنه قد صار مخرجا لها بفعله ولو سقط القطع عنه، إلا أن يباشر حملها من حرزه لصار ذلك ذريعة إلى انتهاك الأموال بغير زاجر عنها ولا مانع منها، وهذا فساد، وفيه انفصال"(5).

3-مسألة جرح الجماعة بالواحد:

سبق ذكر هذه المسألة في استناد الشافعية على المصلحة المرسله تحت عنوان: "مسألة قطع الأيدي باليد الواحدة"، وكما أنها أعمال للمصلحة فهي أيضا مستندة على سد الذريعة، حيث أن القول بالقصاص من الجماعة عند تواطئهم معا على جرح واحد وكان جرحهم لا يتجزأ كقطع يده بسيف يحملونه جميعا أو بجديدة

(1) المزني، مختصر المزني، ص345.

(2) المزني، مختصر المزني، ص345.

(3) الماوردي، الحاوي الكبير: 294-293/13.

(4) المرجع نفسه: 294/13.

(5) المرجع نفسه: 295-294/13.

يعتمدون عليها جميعا في وقت واحد، أما إن قطع بعضهم جزء، وغيره جزء آخر، فجرح كل منهم متميز على الآخر فيقتص من كل واحد قدر جنايته فقط.

وهذا الحكم مستند على سد الذريعة؛ لأنه لو لم يقتص منهم لصار كل من يريد جرح شخص أو قطع عضو منه اشترك مع غيره ليسقط القصاص عنه، وفي ذلك من المفسدة ما لا ينكر.

قال الشافعي رحمه الله: "ويجرحون بالجرح الواحد إذا كان جرحهم إياه معا لا يتجزأ"⁽¹⁾.

وقال الغزالي رحمه الله: "الأيدي تقطع باليد الواحدة، كما تقتل النفوس بالنفوس، حسما لذريعة التوصل إلى الإهدار بالتعاون اليسير الهين على أخذان الفساد وأقران السوء"⁽²⁾.

وقال الجويني رحمه الله: "إذا قطع جماعة على الاشتراك طرف إنسان، فُطعت أطرافهم اعتباراً للطرف بالنفوس، فكما يُقتل أشخاصٌ بشخص تُقطع أطرافهم بطرفه، ولكن إذا تحقق الاشتراك، وهو بأن يضعوا حديدة على يده ويتمالؤوا فيتحاملوا على الحديدة، والمعتبر في ذلك ألا يكون في الطرف جزء ينفرد بالجناية عليه بعض الجناة، فلو قطع جان بعض يد المجني عليه، وقطع آخر التمام، فلا يستوجب واحد قطع يده كاملاً؛ فإن فعل كل واحد منهما متميز عن فعل شريكه... وهذا يكاد يحرم تحقيق تشبيه الطرف بالنفوس؛ فإن سبيل التشبيه أن النفس صينت بالقصاص في الاشتراك والانفراد، فليكن الطرف كذلك، وسر الفصل ينتهي إلى حسم الذريعة المفضية إلى الهرج، فيلزمه على خوف الهرج اعتبار الاشتراك مع انفصال القطع عن القطع"⁽³⁾.

رابعاً: استناد علماء الحنابلة على سد الذرائع في النوازل السياسية:

1- مسألة تأخير إقامة الحدود في أرض العدو:

سبق ذكر هذه المسألة في استناد الحنابلة في حكمهم فيها بتأخير إقامة الحدود في أرض العدو على المصلحة المرسله، وكذلك مما استدلووا به على قولهم سد الذريعة على المحدود لكي لا يلحق بالكفار، وفي ذلك يقول ابن القيم رحمه الله: "إن النبي صلى الله عليه وسلم نهى أن تقطع الأيدي في الغزو؛ لئلا يكون ذريعة إلى إلحاق المحدود بالكفار، ولهذا لا تقام الحدود في الغزو"⁽⁴⁾.

وقال أيضاً: "... وإنما الغرض التنبيه على أن من قواعد الشرع العظيمة: قاعدة سد الذرائع. ومن ذلك: نهى النبي صلى الله عليه وسلم أن تقام الحدود في دار الحرب. وأن تقطع الأيدي في الغزو، لئلا يكون ذلك ذريعة إلى إلحاق المحدود بالكفار"⁽⁵⁾.

(1) المزني، مختصر المزني، ص 313.

(2) الغزالي، شفاء الغليل، ص 163.

(3) الجويني، نهاية المطلب في دراية المذهب: 35/16-36.

(4) ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين: 21/5-22.

(5) ابن قيم الجوزية، إغاثة اللهفان في مصائد الشيطان: 627/1.

2- مسألة قضاء القاضي بعلمه:

سبق ذكر هذه المسألة في استناد المالكية على سد الذرائع؛ وذكرنا أن الحنابلة ممن قال بها أيضا.

ومما استند إليه الحنابلة في هذه المسألة سد الذرائع، فقد قرروا أن حكم القاضي بعلمه يفضي إلى اتهامه بالظلم، والحكم بالهوى والباطل، ويدعي أن حكمه كان بعلمه. قال ابن قدامة رحمته (1): "ظاهر المذهب أن الحاكم لا يحكم بعلمه في حد ولا غيره، لا فيما علمه قبل الولاية ولا بعدها... ولأن تجوز القضاء بعلمه يفضي إلى تهمته، والحكم بما اشتهى، ويحيله على علمه" (2).

وقال ابن القيم رحمته: "أنه -أي القاضي- ممنوع من الحكم بعلمه؛ لئلا يكون ذلك ذريعة إلى حكمه بالباطل ويقول: حكمت بعلمي" (3). فمنعوا من حكم القاضي بعلمه سدا لذريعة الحكم بالهوى والتشهي، حيث يكون الظلم محققا ويزعم القاضي القضاء بعلمه.

3- مسألة الخروج على إمام المسلمين والبيعة لخليفته:

استدل الحنابلة على عدم جواز الخروج على إمام المسلمين وعدم جواز البيعة لخليفته مع نصوص السنة بسد الذرائع؛ حيث إن الخروج على إمام المسلمين أو البيعة لخليفته يؤدي إلى الفتنة والاختلاف والتفرق والعداوة والبغضاء، وما ينتج عنه من سفك للدماء، وفساد أعظم وأشد من ظلم الإمام وفساده في مسألة الخروج، فتسد هذه الذريعة بعدم جواز الخروج على الإمام، وعدم جواز البيعة للخليفة الثاني كائنا من كان.

قال أحمد بن حنبل رحمته: "ومن خرج على إمام من أئمة المسلمين وقد كان الناس اجتمعوا عليه، وأقروا له بالخلافة بأي وجه كان؛ بالرضا أو بالعلبة، فقد شق هذا الخارج عصا المسلمين، وخالف الآثار عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، فإن مات الخارج عليه مات مائة جاهلية. ولا يجل قتال السلطان ولا الخروج عليه لأحد من الناس، فمن فعل ذلك فهو مبتدع على غير السنة والطريق" (4).

وقال ابن القيم رحمته: "نهي (أي النبي صلى الله عليه وسلم) عن قتال الأمراء والخروج على الأئمة -وإن ظلموا أو جاروا- ما أقاموا الصلاة، سدا لذريعة الفساد العظيم والشر الكثير بقتالهم كما هو الواقع؛ فإنه حصل بسبب قتالهم والخروج عليهم من الشرور أضعافاً أضعاف ما هم عليه، والأمة في بقايا تلك

(1) هو عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعيلي المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي. ولد بمجامعيل سنة 541هـ، حفظ القرآن، وتفقه، ثم ارتحل إلى بغداد، فأدرك الشيخ عبد القادر الجيلاني، فسمع منه، ومن الدقاق، وابن البطي وطبقته، وتفقه على ابن المني حتى فاق على الأقران، من تصانيفه: "المغني"، و"الكافي"، و"المقنع"، و"الروضة"، توفي سنة 620هـ. ينظر: ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب: 155/7-163، ابن رجب الحنبلي، الذيل على طبقات الحنابلة: 281/3-315.

(2) ابن قدامة، المغني: 31/14-33.

(3) ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين: 26/5.

(4) اللالكائي، شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة: 181/1.

الشور إلى الآن، وقال: «إِذَا بُويعَ لِخَلِيفَتَيْنِ، فَاقْتُلُوا الْآخَرَ مِنْهُمَا»⁽¹⁾ سدا لذريعة الفتنة⁽²⁾.

4- مسألة تمييز أهل الذمة⁽³⁾ عن المسلمين:

ذهب الحنابلة مذهب الجمهور إلى تمييز أهل الذمة عن المسلمين، فلا يدعونهم يشبهون المسلمين في لباسهم وشعورهم وركوبهم وكنيتهم ومجالسهم لتحصل الذلة والصغار من غير أذى لهم بضرب ونحوه⁽⁴⁾، قال أبو البركات ابن تيمية⁽⁵⁾: "يلزم الإمام أن يأخذ أهل الذمة بحكم الإسلام في ضمان النفوس والأموال وحفظ الأعراس وإقامة الحدود فيما يعتقدون تحريمه... وعليه أن يلزمهم بالتمييز عن المسلمين في لباسهم وشعورهم وكناهم وركوبهم؛ بأن يلبسوا ثوبا يخالف سائر ثيابهم كالعسلي والإدكن، ويشدوا الخرق في قلانسهم وعمائمهم والزناز فوق ثيابهم، ويكفي أحدهما. ويجعلوا لنسائهم غيارا في الخفين باختلاف لونيهما، وأن يجعلوا في رقابهم لدخول الحمام جلاجلا أو خاتم حديد أو رصاص، وأن يحدفوا مقدم رؤوسهم، وأن لا يفرقوا شعورهم كما يفعل الأشراف، وأن لا يتكفوا بكنى المسلمين كأبي القاسم وأبي عبد الله ونحوه، وأن لا يركبوا الخيل بحال ولا البغال والحمير بالسروج، بل عرضا بالأكف، وفي منعهم من لبس الطيالة وجهان. ولا يجوز تصديرهم في المجالس ولا بداءتهم بالسلام..."⁽⁶⁾.

وما استدلوا به على تمييز أهل الذمة عن المسلمين سد الذرائع المفضية إلى معاملتهم معاملة المسلمين في الإكرام والاحترام والسلام وغير ذلك من الأحكام المختصة بالمسلمين في حال عدم تمييزهم في لباسهم وشعورهم وركوبهم وكنيتهم. وفي ذلك يقول ابن القيم⁽⁷⁾: "ومن ذلك: أن الشروط المضروبة على أهل الذمة تضمنت تمييزهم عن المسلمين في اللباس، والشعور، والمراكب، والمجالس: لئلا تُفضي مشابحتهم للمسلمين في ذلك إلى معاملتهم معاملة المسلمين في الإكرام والاحترام، ففي إلزامهم بتمييزهم عنهم سدُّ لهذه الذريعة"⁽⁷⁾.

(1) رواه: مسلم، صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب إذا بويع لخليفتين: 1480/3.

(2) ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين: 65/5.

(3) أهل الذمة: نسبة إلى الذمة بمعنى العهد، وأهل الذمة: هم الذين يؤدون الجزية من المشركين مقابل أمنهم وحمايتهم. ينظر: ابن منظور، لسان العرب: 221/12-222؛ الفيومي، المصباح المنير: 210/1، كلاهما مادة (ذم).

(4) ينظر: ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار: 333-332/6؛ ابن رشد، البيان والتحصيل: 324-322/9؛ النووي، روضة الطالبين: 327-326/10؛ ابن قدامة، المغني: 247/13.

(5) هو عبد السلام بن عبد الله بن الخضر بن محمد، ابن تيمية الحراني الحنبلي، أبو البركات. الفقيه المقرئ المحدث المفسر الأصولي النحوي. ولد سنة 590هـ حران، وحفظ بها القرآن. وسمع من عمه الخطيب فخر الدين وعليه تفقه، والحافظ عبد القادر الزهراوي، وابن سكيته، وغيرهم. وحدث عنه: ولده؛ شهاب الدين، والدمياطي، وابن شقير، وغيرهم. من مؤلفاته: "المنتقى من أحاديث الأحكام"، و"المحرر في الفقه"، و"منتهى الغاية في شرح الهداية". وتوفي سنة 652هـ. ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء:

293-291/23؛ ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب: 446-443/7.

(6) ابن تيمية، المحرر في الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل: 185/2.

(7) ابن قيم الجوزية، إغاثة اللهفان في مصائد الشيطان: 631/1.

المطلب الثالث: قاعدة العرف

سبق تعريف العرف وبيان شروط العمل به وأهميته في أحكام السياسة الشرعية، وسأطرق في هذا المطلب إلى مدى استناد العلماء القدامى على العرف في النوازل السياسية:

أولاً: استناد علماء الحنفية على العرف في النوازل السياسية:

اعتبر الحنفية العرف أصلاً من الأصول التي يرجع إليها في مختلف الأحكام، قال ابن نجيم رحمته: "واعلم أن اعتبار العادة والعرف يرجع إليه في الفقه في مسائل كثيرة حتى جعلوا ذلك أصلاً"⁽¹⁾، وعليه فقد استندوا على العرف في عدد من النوازل السياسية، ومن ذلك:

1- مسألة ظاهر العدالة في الشهادة:

ذهب أبو حنيفة رحمته إلى أن الخصم إذا لم يطعن في الشاهد فلا ينبغي أن يسأل القاضي عنه، بل يحكم بظاهر العدالة، وخالفه تلميذاه أبو يوسف ومحمد فقالا: يسأل عنهم وإن لم يطعن الخصم. وهذا الاختلاف مبناه على تغير العرف؛ فلما كان أبو حنيفة رحمته في عصر شهد له النبي صلى الله عليه وسلم بالصدق والخيرية بقوله: «خَيْرُ النَّاسِ قَرْنِي، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُوكُهُمْ، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُوكُهُمْ، ثُمَّ يَجِيءُ أَقْوَامٌ تَسْبِقُ شَهَادَةَ أَحَدِهِمْ يَمِينَهُ، وَيَمِينُهُ شَهَادَتُهُ»⁽²⁾، وغلبت عليه العدالة؛ أفتى بالاكْتفاء بظاهر العدالة مالم يطعن فيها الخصم، أما أبو يوسف ومحمد رحمتهما فقد كانا في القرن الذي شهد رسول الله صلى الله عليه وسلم على أهله بالكذب، وكانت الغلبة في عصرهما لغير العدول فقالا بأن لا بد للقاضي أن يسأل عن الشهود⁽³⁾.

2- مسألة الإكراه من غير السلطان:

ذهب أبو حنيفة رحمته إلى أن الإكراه لا يتحقق إلا من السلطان، وذهب أبو يوسف ومحمد رحمتهما إلى أنه يتحقق منه ومن غيره. وهذا الاختلاف نظراً لتغير العرف من عصر أبي حنيفة إلى عصر تلميذيه؛ لأن المكروه من شروطه أن يكون قادراً على تحقيق ما أوعد من مكروه، وهذا لم يكن ممكناً في عصر أبي حنيفة إلا للسلطان، ولذا خصه به، أما في عصر أبي يوسف ومحمد فقد تغير العرف، وصار الإكراه يقع من كل مسلط سواء كان سلطاناً أو غيره⁽⁴⁾.

(1) ابن نجيم، الأشباه والنظائر، ص79.

(2) رواه الشيخان: البخاري، صحيح البخاري، كتاب الشهادات، باب لا يشهد على شهادة جور إذا أشهد: 938/2؛ ومسلم، صحيح مسلم، كتاب فضائل الصحابة، باب فضل الصحابة ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم: 1963/4.

(3) السرخسي، المبسوط: 88/16؛ ابن الهمام، شرح فتح القدير: 352/7-353؛ ابن عابدين، مجموعة رسائل ابن عابدين (نشر العرف): 124/2.

(4) ينظر: السرخسي، المبسوط: 89/24؛ الكاساني، بدائع الصنائع: 104/10؛ ابن الهمام، شرح فتح القدير: 260/5-261.

قال أبو بكر الكاساني رحمته الله: "...إنه لا خلاف بينهم في المعنى، إنما هو خلاف زمان؛ ففي زمن أي حنيفة رحمته الله لم يكن لغير السلطان قدرة الإكراه ثم تغير الحال في زمانهما فغيرا الفتوى على حسب الحال"⁽¹⁾.

3-مسألة الإشارة أو الفعل المعتبر أمانا في العرف:

قرر الحنفية في مذهبهم أن الجندي المسلم إذا أشار إلى مشرك كان في حصن أو في مكان يمنعه من جيش المسلمين أن تعال، أو أشار إلى أهل الحصن أن افتحوا الباب، أو أشار إلى السماء لبيان إعطاء ذمة الله تعالى، بما يفهم عند المشركين أنه أمان، تبعا لما هو معروف بينهم وبين المسلمين من أن تلك الأفعال أو الإشارات إذا صنعوها كانت أمانا، ففعلوا ما أمرهم به، فقرروا أنه أمان جائز بمنزلة التصريح بالأمان؛ لأن الأمان مبني على التوسع، والتحفظ عن الغدر واجب، كما أن الثابت بالعرف كالثابت بالنص، فلو لم يكن ذلك أمانا لكان غدرا⁽²⁾.

قال السرخسي رحمته الله: "ولو أن مسلما من أهل العسكر في منعتهم أشار إلى مشرك في حصن أو منعة لهم أن تعال، أو أشار إلى أهل الحصن أن افتحوا الباب، أو أشار إلى السماء، فظن المشركون أن ذلك أمان، ففعلوا ما أمرهم به، وقد كان هذا الذي صنع معروفا بين المسلمين وبين أهل الحرب من أهل تلك الدار أنهم إذا صنعوا كان أمانا، ولم يكن ذلك معروفا، فهو أمان جائز بمنزلة قوله: "قد أمنتكم"؛ لأن أمر الأمان مبني على التوسع، والتحرز عما يشبه الغدر واجب، فإذا كان معروفا بينهم فالثابت بالعرف كالثابت بالنص، فلو لم يجعل أمانا كان غدرا، وإذا لم يكن معروفا فقد اقتزن به من دلالة الحال ما يكون مثل العرف أو أقوى منه، وهو امتثالهم أمره وما أشار عليهم به، فهو من أبين الدلائل على المسالمة، ألا ترى أنهم لو قالوا لهم: "أخرجوا حتى تهدموا هذا الحصن" فخرجوا كانوا آمنين"⁽³⁾.

ثانيا: استناد علماء المالكية على العرف في النوازل السياسية:

علماء المالكية كالحنفية اعتبروا العرف أصلا من الأصول التي يرجع إليها في مختلف الأحكام، غير أنهم توسعوا فيه أكثر لاعتبارهم له نوعا من المصلحة، والتي هي دعامة الفقه المالكي في الاستدلال⁽⁴⁾، حتى أنهم خصصوا به بعض النصوص الشرعية⁽⁵⁾. قال ابن العربي رحمته الله: "والعرف عندنا أصل من أصول الملة، ودليل من جملة الأدلة"⁽⁶⁾.

(1) الكاساني، بدائع الصنائع: 104/10.

(2) ينظر: ابن نجيم، البحر الرائق: 136/5؛ ابن عابدين، رد المختار على الدر المختار: 219/6-220. السرخسي، شرح كتاب السير الكبير: 204/1.

(3) السرخسي، شرح كتاب السير الكبير: 204/1.

(4) محمد أبو زهرة، مالك حياته وعصره آراؤه وفقهه، ص420.

(5) كاستثنائهم المرأة الشريفة بالعرف من آية الرضاع. القرطبي، الجامع لأحكام القرآن: 107/4.

(6) ابن العربي، أحكام القرآن: 500/3.

ومما أخذوا فيه بالعرف من النوازل السياسية ما يأتي:

1-مسألة القضاء في التنازع على جدار بين دارين:

قال المالكية في جارين تنازعا في جدار بين داريهما ولا بينة لأحدهما أنه يحكم به لمن يشهد له العرف بأن له فيه من التصرف ما يفعله الملاك في أملاكهم، كأن يكون أحدهما صاحب الأخشاب التي يستند عليها الجدار في أركانه، أو صاحب الجص الذي تشد به الحيطان. فإن لم يشهد العرف لأحدهما حكم بأحكام التداعي. فحكموا العرف عند التنازع لأنه أصل يرجع إليه عند التنازع إذا لم يكن أصل يرجع إليه سواه⁽¹⁾. قال القاضي عبد الوهاب رحمته: "وإذا تنازعا جداراً بين دارين، حكم به لمن يشهد له العرف بأن له فيه من التصرف ما يفعله الملاك في أملاكهم؛ من الرباط ومعاهد القمط⁽²⁾ ووجوه الآجر واللبن وما أشبه ذلك"⁽³⁾.

وقال ابن جزى الغرناطي رحمته⁽⁴⁾: "إذا كان جدار بين دارين لرجلين فلا يخلو ذلك من ثلاثة أحوال: ... الحالة الثالثة: إذا تنازعا في ملكه، فيحكم به لمن يشهد العرف بأنه له، وهو لمن كانت إليه القمط والعقود (فالقمط: هي ما تشد به الحيطان من الجصّ وشبهه. والعقود: هي الخشب التي تجعل في أركان الحيطان لتشدّها)، فإن لم يشهد العرف لأحدهما حكم بأحكام التداعي"⁽⁵⁾.

2-مسألة الحكم عند التنازع على سقف البيت السفلي بين صاحبه ومن فوقه:

إذا تنازع شخصان على سقف بيت أحدهما سقف لبيته والآخر أرضيته، فإنه يقضى به عند المالكية لمن هو سقف بيته؛ لأنه جرى العرف في أن البيوت يكون على حيطانها سقوف، ولذلك سمي البيت بيتاً، وعليه فيحكم بالملك عند التنازع بجميع ما يستوعبه الاسم. وسقف كل بيت ملكه لمن يسكن تحته. قال القاضي عبد الوهاب رحمته: "إذا كان علو الدار لرجل وسفلها للآخر فتنازعا السقف حكم به لصاحب

(1) عبد الوهاب البغدادي، الإشراف على نكت مسائل الخلاف: 597/2؛ عبد الوهاب البغدادي، التلقين في الفقه المالكي: 433/2؛

خليل الجندي، التوضيح في شرح المختصر الفرعي لابن الحاجب: 375/6.

(2) معاهد القمط: جمع قماط وهو الشريط ويكون من ليف أو حوص، وقيل: القمط الخشب التي تكون على ظاهر الخوص أو باطنه يُشدُّ إليها حزايي القصب أو رؤوسه، ومعاقدها أي القعد التي تثبتها. ينظر: ابن منظور، لسان العرب: 385/7؛ الفيومي، المصباح المنير: 516/2، كلاهما مادة (قمط).

(3) عبد الوهاب البغدادي، التلقين في الفقه المالكي: 433/2.

(4) هو محمد بن أحمد، ابن جزى الكلبي الغرناطي، الفقيه المالكي، ولد سنة 693هـ. كان فقيهاً حافظاً قائماً على التدريس مشاركاً في فنون من عربية وأصول وقراءات وحديث وأدب وتفسير. أخذ عن: أبي جعفر بن الزبير، وابن رشيد، وابن الشاط وغيرهم، وكان خطيباً بالمسجد الأعظم بغرناطة، من كتبه: "وسيلة المسلم في تهذيب صحيح مسلم"، و"القوانين الفقهية في تلخيص مذهب المالكية"، و"تقريب الوصول إلى علم الأصول". وتوفي سنة 741هـ. ينظر: ابن فرحون، الديباج المذهب: 274/2-276؛ أحمد بابا التنبكي، نيل الابتهاج بتطريز الديباج، ص398-399.

(5) ابن جزى، القوانين الفقهية، ص556-557.

السفلى وكان عليه إصلاحه ولم لشعته وبنائوه إن انهدم، ولصاحب العلو حق الجلوس عليه، وإن كان فوقه غرفة ثانية فسقفها لصاحب الغرفة الأولى، وسقف كل بيت تابع في الملك لسفله"⁽¹⁾.

وقال أيضا: "البيت إذا كان عليه علو فتنزع السقف صاحب السفلى وصاحب العلو حكم به لصاحب السفلى، وقال الشافعي يكون بينهما، فدلينا أن السقف محمول على ملك صاحب السفلى غير متيقن ملكه لغيره، وإذا تنازعا حكم به له، أصله الحمل على دابة يدعيها مالكة وأجنبي؛ ولأن من باع بيتاً دخل سقفه في المبيع، فلولا أنه منه لم يدخل فيه، كما لا تدخل الغرفة التي عليه ولا البيت المجاور له؛ ولأن العرف جار في البيوت أن يكون حيطانها عليها سقوف، ولذلك سمي بيتاً فيجب أن يحكم بالملك عند التنازع بجميع ما يستوعبه الاسم"⁽²⁾.

3- مسألة من حاز داراً مدة طويلة يتصرف فيها تصرف المالك لها ثم جاء من يدعي ملكيتها:

قال المالكية فيمن كانت بيده دار يتصرف فيها مدة عشر سنين أو أكثر بالبناء والهدم والإجارة والعمارة، وينسبها إلى نفسه ويضيفها إلى ملكه، وجاء آخر بعد طول هذه المدة يدعي أنها له، ويقوم بينة بذلك، قالوا بأن هذه البينة مردودة وغير مسموعة إذا كان هذا المدعي لها بعد هذه المدة يراه ويشاهده طول هذه المدة ولا يعارضه فيها ولا يذكر أن له فيها حقاً، ولا مانعاً يمنعه من مطالبته كخوف من سلطان أو ما أشبه ذلك من الضرر المانع من المطالبة بالحقوق، كما أنه لا قرابة بينه وبين المتصرف في الدار أو شركة في ميراث أو ما أشبهه مما يتسامح به القرابات والصهر بينهم في إضافة أحدهم أموال القريب أو الشريك إلى نفسه، أما إن وجد مانع فإنه يقضى له على حسب بينته"⁽³⁾.

وهذه المسألة بناها المالكية على العرف والعادة؛ لأن كل دعوى ينفىها العرف وتكذبها العادة عندهم مردودة وغير مقبولة"⁽⁴⁾.

ثالثاً: استناد علماء الشافعية على العرف في النوازل السياسية:

ذهب الشافعية إلى اعتبار العرف حجة ودليلاً شرعياً إذا أرشد الشارع إلى اعتباره، وإن لم يعتبروه كالحنفية والمالكية دليلاً مستقلاً، ومن أبرز ما يظهر اعتمادهم على العرف ما نجده من الفرق بين أقوال الشافعي رحمه الله القديمة بالعراق وأقواله الجديدة بمصر، ولا شك أن الأعراف والعادات من بين المؤثرات الفعالة في هذا التجديد

(1) عبد الوهاب البغدادي، التلقين في الفقه المالكي: 433/2.

(2) عبد الوهاب البغدادي، الإشراف على نكت مسائل الخلاف: 598/2.

(3) ينظر: مالك بن أنس، المدونة الكبرى: 49/4؛ ابن الحاجب، جامع الأمهات، ص486؛ عبد الوهاب البغدادي، المعونة على مذهب عالم المدينة: 1582/3.

(4) ينظر: ابن الحاجب، جامع الأمهات، ص486؛ عبد الوهاب البغدادي، المعونة على مذهب عالم المدينة: 1582/3.

والتغيير، ولقد ردّ القاضي حسين⁽¹⁾ أحد أئمة الشافعية جميع مذهب الشافعي إلى أربع قواعد، وهي: اليقين لا يزال بالشك، والضرر يزال، والمشقة تجلب التيسير، والعادة محكمة⁽²⁾.

وقد ذكر بعض فقهاء الشافعية عددا من الفروع الفقهية التي بنيت في المذهب الشافعي على العرف والعادة، كسنة الحيض والبلوغ، وأقل مدة الحيض والنفاس، والأفعال المبطللة للصلاة، والرد بالعيب، وعمل الصناعات، وفي ألفاظ الواقف والموصي، وفي الأيمان، وغيرها من الفروع المبنية على العرف⁽³⁾.

ومن بين الفروع التي أخذوا فيها بالعرف والمتعلقة بالسياسة الشرعية ما يأتي:

1- مسألة الحرز في السرقة:

يربط الشافعية تعريف الحرز الموجب للقطع في السرقة إن أُخِذَ المال منه بعرف الناس عليه أنه حرز، فإن كان المال المسروق في موضع متعارف عليه بين العامة أنه حرز قطع به؛ وإلا فلا.

قال الشافعي رحمته الله: "وجملة الحرز أن ينظر إلى المسروق، فإن كان الموضع الذي سرق منه ينسبه العامة إلى أنه حرز في مثل ذلك الموضع قطع إذا أخرجها من الحرز، وإن لم ينسبه العامة إلى أنه حرز لم يقطع"⁽⁴⁾.

ويؤكد الماوردي رحمته الله ذلك بقوله: "فإذا ثبت أن الحرز شرط في قطع السرقة، فالإحراز يختلف باختلاف المحرقات اعتبارا بالعرف؛ لأنها لما لم تتقدر بشرع ولا لغة اعتبر فيها العرف... وإذا كان كذلك فالعرف جار بأن ما قلت قيمته من الخشب والحطب خفت أحرازه، وما كثرت قيمته من الجواهر والفضة والذهب غلظت أحرازه، وما توسطت قيمته من الحنطة والزيت توسطت أحرازه"⁽⁵⁾.

2- مسألة الهدايا للإمام والقاضي والوالي وغيرهم من عمال الدولة:

ذهب الشافعي رحمته الله ومن قبله من أهل العلم كمالك وعمر بن عبد العزيز وربيعه الرأي⁽⁶⁾ وغيرهم من

(1) هو الحسين بن محمد بن أحمد المروزي. ويقال له أيضا: المروزي، الفقيه الشافعي، صاحب التعليقة في الفقه (تعليقة على مختصر المزني)، أخذ الفقه عن أبي بكر القفال، حدث عن أبي نعيم الإسفرائيني، وحدث عنه: عبد الرزاق المنيعي ومحيي السنة البغوي وجماعة. توفي سنة 462هـ. ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء: 260/18-261؛ ابن خلكان، وفيات الأعيان: 134/2-135؛ ابن السبكي، طبقات الشافعية الكبرى: 356/4-358.

(2) ينظر: أحمد فهمي أبو سنة، العرف والعادة في رأي الفقهاء، ص 23؛ محمد الزحيلي، الوجيز في أصول الفقه الإسلامي: 267/1-268؛ ابن السبكي، الأشباه والنظائر: 12/1؛ السيوطي، الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية، ص 7.

(3) ينظر: السيوطي، الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية، ص 90.

(4) المزني، مختصر المزني، ص 344.

(5) الماوردي، الحاوي الكبير: 281/13-282.

(6) هو ربيعة بن فروخ القرشي التيمي المدني. الإمام الحافظ الفقيه المجتهد، المعروف بريبعة الرأي لقوله بالرأي فيما لا يجد فيه حديثا أو أثرا. أخذ عن: أنس بن مالك، وسالم بن عبد الله بن عمر، وسعيد بن المسيب، وابن أبي ليلي، والأعرج، وغيرهم. وأخذ عنه: مالك

أهل العلم إلى كراهة الهدية وعدم قبولها إن كانت للخليفة أو القاضي أو جباة المال أو غيرهم ممن له منصب في الدولة سدا لذريعة الرشوة، قال ربيعة رضي الله عنه: "إياك والهدية فإنها ذريعة الرشوة". ورد عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه الهدية فقيل له بأن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقبلها، فقال رضي الله عنه: "كانت له هدية ولنا رشوة؛ لأنه كان يتقرب إليه لنبوته لا لولايته، ونحن يتقرب بما إلينا لولايتنا"⁽¹⁾.

واستثنى الشافعية وغيرهم من أهل العلم من عدم القبول من كان من ذوي رحم أو كانت عادته قبل تولي المهدي إليه هذه الولاية أو هذا المنصب، فأجازوا قبول هديتهم لأنه يستبعد مظنة الرشوة فيها لمن كان يهدي من قبل، وفيها قطع للرحم لمن كان من ذوي رحم صاحب الولاية إلا إن غلب على الظن من قرائن الأحوال أنها رشوة⁽²⁾.

وفي ذلك يقول النووي رضي الله عنه أثناء كلامه عن الرشوة للقاضي: "وأما الهدية فالأولى أن يسدَّ بابها ولا يقبلها، ثم إن كان للمهدي خصومة في الحال، حرِّم قبول هديته في محل ولايته، وهديته في غير محل ولايته، كهدية من عادته أن يُهدى له قبل الولاية لقرابة أو صداقة، ولا يحرم قبولها على الصحيح... وإن لم يكن له عادة بالهدية قبل الولاية، فإن زاد المهدي على القدر المعهود، صارت هديته كهدية من لم يُعْهَد منه الهدية، وحيث حكمنا بأن القبول ليس بحرام، فله الأخذ والتملك، والأولى أن يثيب⁽³⁾ عليها أو يضعها في بيت المال، وحيث قلنا بالتحريم فقَبَلْهَا، لم يُمَلِّكْهَا على الأصح، فعلى هذا لو أخذها، قيل: يضعها في بيت المال، والصحيح أنه يردها على مالِكها، فإن لم يعرفه، جعلها في بيت المال"⁽⁴⁾.

3- مسألة الدخول إلى دور القضاة والولاة بلا إذن صريح:

إذا جرت العادة وتعارف الناس على الدخول إلى دور القضاة والولاة في وقت معيّن بعد فتح هذه الدور أبوابها للقضاء بين الناس وفصل الخصومات بينهم والسماع لشكواهم ومظالمهم، فذلك جائز، ولا يُحتاج فيه إلى إذن صريح بالدخول إقامة للعرف المطرد مقام صريح الإذن. كما لا يحتاج للإذن الصريح بالجلوس على حُصْرها وبُسطها لمقام العرف المطرد مقامه إلى انقضاء حاجة الداخل إليها، فإذا أراد أن يقيم إلى قضاء حاجته إقامة طويلة أو أراد من لا حاجة له الدخول للتنزه أو

بن أنس وعليه تفقه، وحماد بن سلمة، والثوري، وابن عيينة، وغيرهم. وكان صاحب الفتيا بالمدينة، توفي بالهاشمية من أرض الأنبار بالعراق وقيل توفي بالمدينة سنة 136هـ. ينظر: المزي، تهذيب الكمال: 130-123/9؛ الذهبي، سير أعلام النبلاء: 6/89-96؛ ابن خلكان، وفيات الأعيان: 288/2-290.

(1) ابن فرحون، تبصرة الحكام: 27/1.

(2) ينظر: الماوردي، الحاوي الكبير: 283/16-287؛ النووي، روضة الطالبين: 143/11؛ النووي، منهاج الطالبين، ص338-

339؛ الشربيني، مغني المحتاج: 254/8-256.

(3) في الأصل "يثبت" وهو تصحيف ظاهر. ينظر: النووي، منهاج الطالبين، ص339.

(4) النووي، روضة الطالبين: 143/11.

للوقوف على ما يجري للخصوم، فالأظهر جوازه لجريان العادة بمثله⁽¹⁾.

4-مسألة إحياء الموات:

قال الشافعي رحمه الله: "والإحياء ما عرفه الناس إحياءً لمثل المَحْيَا؛ إن كان مسكناً فبأن يبنى ما يكون مثله بناءً، وإن كان للدواب فبأن يبنى محظرة. وأقل عمارة الزرع التي تُمَلِّكُ بها الأرض أن يجمع تراباً يحيط بها تَتَبَيَّنُ به الأرض من غيرها، ويجمع حرثها وزرعها، وإن كان له عين ماء أو بئر حفرها أو ساقه من نهر إليها فقد أحيها وله مَرَأْفُهَا التي لا يكون صلاحها إلا بها"⁽²⁾.

يرجع الشافعي رحمه الله ما يكون به إحياء الموات من الأرض إلى عرف الناس، فما تعارف الناس عليه أنه إحياء فهو كذلك، وما لا فلا؛ لأن الشارع ورد بإحياء الموات مطلقاً، وما ورد به الشرع مطلقاً رجع فيه إلى العرف والعادة كالحرز في السرقة والقبض في المبيع⁽³⁾.

5-مسألة دخول نواحي البلد وأعماله في ولاية القاضي:

ومن المسائل التي قال فيها بعض الشافعية بالعرف أنه إذا بعث الإمام على بلد من يقلده قضاءها، فقال له: قلدتك قضاء البلد الفلاني، ولم يذكر له دخول أعمال هذا البلد ونواحيه وأطرافه في ولاية قضائه، ولا خروجها عنها، فإن مردّ ذلك إلى العرف الجاري في تلك الأعمال والنواحي، فإن كان العرف فيها جارياً بإفرادها عن قاضي تلك البلد لم تدخل في ولايته، وإن جرى العرف بإضافتها إلى قاضيتها دخلت في ولايته. فإن اختلف العرف بين تلك النواحي والأعمال في إفرادها وإضافتها روعي أكثرها عرفاً، فإن استويا روعي أقربها عهداً، فإن كان الأكثر أو الأقرب إفرادها خرجت من ولايته، وإن كان الأكثر أو الأقرب إضافتها دخلت في ولايته⁽⁴⁾.

رابعاً: استناد علماء الحنابلة على العرف في النوازل السياسية:

يعتبر الحنابلة العرف ويستخدمونه في التطبيق فيما تختلف فيه أعراف الناس وبيئتهم، ويكثر تطبيق العرف عندهم في مسائل الأيمان والحنث فيها، كما أن العرف عندهم لا يعد دليلاً مستقلاً من الأدلة الشرعية، وإنما هو قاعدة من القواعد الفقهية يظهر أثرها في مجال التطبيق فقط⁽⁵⁾.

قال ابن القيم رحمه الله: "وقد أجزى العرف مجرى النطق في أكثر من مائة موضع، منها: نقد البلد في المعاملات،

(1) ابن عبد السلام السلمي، القواعد الكبرى: 232/2.

(2) المزني، مختصر المزني، ص 178.

(3) ينظر: الماوردي، الأحكام السلطانية، ص 231؛ الرملي، نهایة المحتاج إلى شرح المنهاج: 338/5.

(4) ينظر: الماوردي، الحاوي الكبير: 13/16.

(5) ينظر: ابن رجب الحنبلي، تقرير القواعد وتحرير الفوائد: 9/1، 177/1-178؛ عبد الملك بن دهب، المنهج الفقهي العام لعلماء الحنابلة، ص 261.

وتقديم الطعام إلى الضيف...."(1).

ومن النوازل السياسية التي قال فيها الحنابلة بالعرف ما يأتي:

1-مسألة عموم الولايات وخصوصها:

ذهب ابن القيم رحمه الله إلى أن ما يدخل في مهام كل ولاية من ولايات الدولة الإسلامية كولاية القضاء وولاية الحرب وولاية المال وولاية الحسبة وما تختص به كل ولاية دون غيرها، وما يعمُّ جميع الولايات أو بعضها من المهام والأعمال يرجع إلى العرف وما يتلقى من الألفاظ والأحوال، فيقول: "عموم الولايات وخصوصها، وما يستفيده المتولي بالولاية يتلقى من الألفاظ والأحوال والعرف، وليس لذلك حد في الشرع، فقد يدخل في ولاية القضاء في بعض الأزمنة والأمكنة ما يدخل في ولاية الحرب في زمان ومكان آخر، وبالعكس، وكذلك الحسبة، وولاية المال، وجميع هذه الولايات في الأصل ولايات دينية، ومناصب شرعية..."(2).

ثم يتحدث عن مهام وأعمال الخاصة بولايي الحرب والقضاء في عرف زمانه في الشام ومصر وما جاورها من البلدان كما ذكر عرف بلاد الغرب، فقال: "فولاية الحرب في هذه الأزمنة، وهذه البلاد الشامية والمصرية وما جاورها، تختص بإقامة الحدود من القتل والقطع والجلد، ويدخل فيها الحكم في دعاوى التهم التي ليس فيها شهود ولا إقرار، كما تختص ولاية القضاء بما فيه كتاب وشهود وإقرار، من الدعاوى التي تتضمن إثبات الحقوق والحكم بإيصالها إلى أربابها، والنظر في الأبخاع والأموال التي ليس لها ولي معين، والنظر في حال نظار الوقوف، وأوصياء اليتامى، وغير ذلك. كما وفي بلاد أخرى - كبلاد الغرب - ليس لوالي الحرب مع القاضي حكم في شيء، إنما هو منفذ لما يأمر به متولي القضاء"(3).

ثم تطرق للكلام عن المهام الخاصة بوالي الحسبة بقوله: "وأما ولاية الحسبة: فخاصتها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فيما ليس من خصائص الولاية والقضاة، وأهل الديوان ونحوهم، فعلى متولي الحسبة أن يأمر العامة بالصلوات الخمس في مواقيتها، ويعاقب من لم يصل بالضرب والحبس، وأما القتل فإنه غير، ويتعاهد الأئمة والمؤذنين، فمن فرط منهم فيما يجب عليه من حقوق الأمة وخرج عن المشروع ألزمه به، واستعان فيما يعجز عنه بوالي الحرب والقاضي"(4).

2-مسألة أحق المتداعين باليمين:

اتفق الفقهاء على أن اليمين تبطل بما الدعوى عن المدعى عليه، إذا لم يكن للمدعي بينة(5)، واختلفوا

(1) ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين: 316/4.

(2) ابن قيم الجوزية، الطرق الحكمية: 627-626/2.

(3) المرجع نفسه: 627/2.

(4) المرجع نفسه: 628-627/2.

(5) ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد: 440/4.

في محل اليمين إذا كان مع المدعي ما يقوي جانبه كالشاهد الواحد مع يمينه، فذهب المالكية والشافعية والحنابلة إلى أن اليمين مشروعة فيمن قوي جانبه من المتداعيين، وذهب الحنفية إلى أن اليمين في جانب المدعى عليه مطلقاً⁽¹⁾.

واستدل الحنابلة على قولهم بعدة أدلة منها العرف، وقالوا بأن العرف أصل يقوى به جانب المتداعيين، فإذا تنازع الزوجان في متاع البيت، فإنه يحكم لكل منهما بما جرت العادة باستعماله إياه، فيحكم للمرأة بمتاع النساء وللرجل بمتاع الرجال؛ وإن كانت اليد الحسية منهما ثابتة على هذا وهذا؛ لأنه يعلم بالعادة أن كلا منهما يتصرف في متاع جنسه⁽²⁾.

وقال ابن تيمية رحمه الله: "الأصل المستقر في الشريعة أن اليمين مشروعة في جنبه أقوى المتداعيين؛ سواء ترجح ذلك بالبراءة الأصلية؛ أو اليد الحسية أو العادة العملية"⁽³⁾.

3- مسألة أداء الشهادة ممن لم تطلب منه:

مذهب الحنابلة في هذه المسألة أن من كانت عنده شهادة لآخر عالماً بها، لم يجز للشاهد أدائها حتى يسأله ذلك؛ لأن أداءها حق للمشهود له، فلا يستوفى إلا برضاه كسائر حقوقه، وإن كان المشهود له غير عالم بها، جاز للشاهد أدائها قبل طلبها⁽⁴⁾.

أما ابن تيمية رحمه الله فقد اختار أن الشهادة تؤدي لمن احتاج إليها سواء طلبها المشهود له أم لا؛ لأن المحتاج لها ينزل منزلة من يطلبها باللفظ؛ لعرف الناس على أدائها لمن احتاج لها ولو لم يطلبها. فقال رحمه الله: "وأما الشهادة بالحق إذا أداها الشاهد لمن علم أنه محتاج إليها، ولم يسأله ذلك، فقد قام بالقسط، وأدى الواجب قبل أن يسأله، وهو أفضل ممن لا يؤديه إلا بالسؤال؛ كمن له عند غيره أمانة، فأداها قبل أن يسأله أداءها حيث يحتاج إليها صاحبها، وهذا أفضل من أن يُجَوَّح صاحبها إلى ذل السؤال"⁽⁵⁾.

وقال أيضاً: "والطلب العربي أو الحالي في طلب الشهادة كاللفظي، علمها المشهود له أو لا"⁽⁶⁾.

وهذا القول فيه عمل بالعرف، فالمعلوم أن من ادعى وله بينة كالشاهدين، طلب منهما الشهادة، فكذلك إذا لم يكن يعلمها؛ فهي مطلوبة منهما عرفاً.

(1) ينظر: عبد الوهاب البغدادي، المعونة على مذهب عالم المدينة: 1570/3؛ ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد: 446/4؛

الماوردي، الحاوي الكبير: 144/17؛ ابن قيم الجوزية، الطرق الحكمية: 192/1-193.

(2) ابن تيمية، مجموع الفتاوى: 53/34؛ ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين: 187/2.

(3) ابن تيمية، مجموع الفتاوى: 53/34.

(4) ينظر: ابن قدامة، المغني: 210/14؛ المرداوي، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف: 8/12.

(5) ابن تيمية، منهاج السنة النبوية: 386/8.

(6) ابن اللحام البعلبي، الأخبار العلمية من الاختيارات الفقهية لشيخ الإسلام ابن تيمية، ص 513.

المطلب الرابع: قاعدة الاستحسان

سبق تعريف الاستحسان وأثره كمصدر لاستمداد فقه السياسة الشرعية.

وفي هذا المطلب سنذكر عددا من المسائل والنوازل التي قال بها العلماء القدامى في السياسة الشرعية إعمالا لقاعدة الاستحسان:

أولا: استناد علماء الحنفية على الاستحسان في النوازل السياسية:

علماء الحنفية من أكثر القائلين بالاستحسان، وكان أبو حنيفة رحمه الله من أكثرهم به مقالا، حتى أن أصحابه كانوا يناظرونه في المقاييس فينتصفون منه فيعارضونه، حتى إذا قال: "استحسن" لم يلحقه أحد منهم، لكثرة ما يورد في الاستحسان من المسائل فيدعون جميعا ويسلمون له (1).

ومن جملة المسائل والنوازل الكثيرة جدا التي قال بها الحنفية بالاستحسان ما يأتي:

1- مسألة دخول جميع من في القلعة أو المدينة في عقد الأمان عليها استحسانا:

إذا حاصر جيش المسلمين قلعة أو مدينة محصنة، فقال صاحبها: آمنوني على قلعتي، أو على مدينتي على أن أفتحها لكم. فإن دلّ حال الكلام على أن صاحبها يريد عينها، فإن الأمان إن أعطي له لا يشمل من فيها، كأن قال: إني أخاف إن فتحت لكم أن تدموا قلعتي أو تخربوا مدينتي، فقالوا له: أنت آمن على قلعتك ومدينتك. فهذا عليهما خاصة دون ما فيهما من الأموال والنفوس.

ويكون الأمان له جزاء على فتح الباب. أما إذا لم يسبق كلام يكون دليلا على تخصيص اللفظ ففي القياس الجواب كذلك أيضا؛ لأن المقصود من فتح الباب هو الاستغنام والاسترقاق. ثم ليس في لفظة القلعة والمدينة ما ينبئ عن أهلها أو عما فيها، ولعله إنما استأمن لهذه الصفة لخوفه على القلعة أن تقلع وعلى المدينة أن تحرق أو تخرب. وقد كان ذلك مسقط رأسه ومسكن آبائه، فقصده بالأمان إبقاءها دون إبقاء من فيها.

وفي الاستحسان هذا أمان على القلعة والمدينة وعلى جميع ما فيها، لدلالة العرف أن لفظ القلعة أو المدينة يدخل فيه من فيها (2).

2- مسألة حجية كتاب القاضي إلى القاضي:

ذهب الحنفية إلى أن كتاب القاضي إلى القاضي أو إلى الأمير الذي ولاه هو في معنى الشهادة على الشهادة؛ لأن القاضي يرسل فيه ما وقع في مجلسه من شهادة الشهود، وأنه ليس بحجة مطلقا في الحدود والقصاص؛ لأنها تدرأ بالشبهة، فكتابه لا يكون أقوى من عبارته، فحتى لو حضر بنفسه إلى القاضي المرسل إليه

(1) ينظر: الصيرمي، أخبار أبي حنيفة وأصحابه، ص 25.

(2) السرخسي، شرح كتاب السير الكبير: 28/2-29.

الكتاب وعبر بلسانه على ما في الكتاب لم يعمل به، فكتابه أولى؛ لأن الكتابة قد تزور والخط قد يشابهه بغيره، والحاتم يشبه الخاتم، فكان أكثر احتمالا من البينة، أما في غير الحدود والقصاص مما لا يدرأ بالشبهة كالدين والنكاح والطلاق والشفعة والوكالة والوصية والغصب والأمانة المحجودة وغيرها؛ فإنهم ليس بحجة أيضا في القياس، ولكنهم أجازوه استحسانا لحاجة الناس إليه؛ لأنه قد يتعذر على الإنسان الجمع بين شهوده وخصمه، كما أنه يشق على القاضي أن يأتي في كل حادثة إلى القاضي أو إلى الأمير ليخبره بشهادته، وهذا وجه في الاستحسان، وهناك وجه آخر: وهو أن العرف جرى بذلك⁽¹⁾.

قال السرخسي رحمته الله: "فإن قيل: أليس أن كتاب القاضي إلى القاضي يجعل حجة في الأحكام... قلنا: أما فيما يندرى بالشبهات لا يجعل حجة، وفيما يثبت مع الشبهات في القياس لا يكون حجة أيضا. وإنما جعل حجة فيما يثبت مع الشبهات استحسانا، لتحقق الحاجة فيه بشرائط يقع بها الأمن عن الافتعال ظاهرا، وهو الختم، وشهادة الشهود عليه وعلى ما فيه"⁽²⁾.

3- مسألة اشتراك جماعة في سرقة وحمل المسروق على ظهر واحد منهم:

ومما قال به الحنفية بالاستحسان اشتراك جماعة في سرقة من حرز بدخولهم له، وإخراج المتاع المسروق على ظهر واحد منهم، ففي القياس يقطع الحمال وحده، وهو قول زفر⁽³⁾ والشافعي رحمته الله، وفي الاستحسان عليهم القطع جميعا، وهو قول أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد بن الحسن رحمته الله. ووجه القياس أن فعل السرقة لا يتم إلا بإخراج المتاع المسروق من الحرز، وذلك وجد من الحمال مباشرة، أما غيره فمُعِين له، والحدُّ يجب على المباشر لا على المعين كحد الزنا وشرب الخمر، ووجه الاستحسان أنهم اشتركوا في هتك الحرز، وصار المال خارجه بمعاونتهم؛ لأن الحامل لا يقدر على الإخراج إلا بإعانة الباقيين وترصدهم للدفع عنه، فتكون السرقة حصلت من الكل معني، فيلزمهم القطع كما لو أخرجوه على ظهر الدابة، ولأن هذه الحيلة معروفة بين السراق أن يباشر حمل المتاع واحد منهم وأصحابه يدافعون عنه وعن أنفسهم أذى صاحب البيت، فلا يجوز أن يكون ذلك مسقطا للحد عنهم. ولو جعل ذلك مانعا من وجوب القطع لانسد باب القطع، وانفتح باب السرقة، وفي

(1) ينظر: السرخسي، المبسوط: 96-95/16؛ ابن الهمام، شرح فتح القدير: 274-273/7؛ ابن نجيم، البحر الرائق (تكملة الطوري): 4-3/7.

(2) السرخسي، شرح كتاب السير الكبير: 42/2.

(3) هو زفر بن الهذيل بن قيس العنبري البصري، الفقيه الحنفي المجتهد، ولد سنة 110هـ، تفقه بأبي حنيفة، وكان يفضلته ويقول هو أقيس أصحابي، وهو أكبر تلامذته، حدث عن: الأعمش، وحجاج بن أرطاة، وأبي حنيفة، وغيرهم. وحدث عنه: حسان بن إبراهيم الكرماني، وأكثم بن محمد، وعبد الواحد بن زياد، وغيرهم. تولى قضاء البصرة. وتوفي سنة 158هـ. ينظر: عبد القادر القرشي، الجواهر المضية في طبقات الحنفية: 209-207/2؛ الذهبي، سير أعلام النبلاء: 41-38/8؛ ابن خلكان، وفيات الأعيان: 319-317/2.

ذلك مفسدة عظيمة⁽¹⁾.

4-مسألة تفرق الشهود في أداء الشهادة على الزنا:

ذهب الحنفية والمالكية والحنابلة إلى أن من شرط الشهادة على الزنا اتحاد المجلس، فلا يختلفوا في الزمان ولا في المكان، فإن جاءوا متفرقين لا تقبل شهادتهم. وذهب الشافعية إلى عدم اشتراط ذلك⁽²⁾.

وذهب الحنفية إلى أنهم إن كانوا في مقعد واحد على باب القاضي فقام إلى القاضي واحد بعد واحد وشهدوا عليه بالزنا، ففي القياس لا تقبل شهادتهم أيضا-وهي رواية عن محمد بن الحسن-؛ لأن اتحاد المجلس بهذه الطريقة لا يحصل، ولا يحصل اتحاد المجلس إلا بأن يجلسوا جميعا بين يدي القاضي فيشهدوا واحد بعد واحد، ولكنه استحسنت فقال: تقبل الشهادة هنا؛ لأن الشهادات اجتمعت في مجلس واحد، وهذا من القاضي مبالغة في الاحتياط، لينظر هل يتفقون على لفظ واحد إذا لم يسمع بعضهم كلام بعض، فلا يوجب ذلك قدحا في شهادتهم، فإننا لو اعتبرنا هذا القدر من التفرق وجب اعتبار تفرق الأداء وإن جلسوا جميعا بين يدي القاضي، ولا يتصور أداؤهم جملة؛ لأن القاضي لا يتمكن من سماع كلام الجماعة⁽³⁾.

5-مسألة شمول الخطاب غير الحاضرين له استحسانا، إذا لم يقصد به أعيان الحاضرين في الإذن

بالسلب⁽⁴⁾:

ومما قال به الحنفية بالاستحسان أن الأمير إذا لأهل العسكر: "مَنْ قتل منكم قتيلا فله سلبه"، ثم لحق بهم مدد أو تجار أو قوم أسلموا من أهل الحرب. فقتل رجل ممن لحق بعد الخطاب قتيلا، ففي القياس لا يستحق السلب؛ لأنه خص الحاضرين بالخطاب بقوله: "منكم"، وفي الاستحسان له السلب؛ لأنه ما قصد الحاضرين لأعيانهم، بل لتحريضهم على القتال. وفي هذا المعنى من حضر وقت الخطاب ومن حضر بعده سواء. وهم شركاؤهم في حكم التنفيل، وجعلوا كالحاضرين وقت التنفيل⁽⁵⁾.

6-مسألة السارق من مال الحربي المستأمن:

ذهب الحنفية إلى أن السارق من مال الحربي المستأمن لا تقطع يده استحسانا، وإن كان في القياس أنها

(1) ينظر: السرخسي، المبسوط: 148/9-149؛ الكاساني، بدائع الصنائع: 282/9؛ الشيباني، الأصل: 238/7؛ ابن نجيم، البحر الرائق: 84/5.

(2) ينظر: السرخسي، المبسوط: 90/9؛ عبد الوهاب البغدادي، المعونة على مذهب عالم المدينة: 1386/3؛ الماوردي، الحاوي الكبير: 228/13؛ ابن قدامة، المغني: 365/12.

(3) السرخسي، المبسوط: 90/9.

(4) السلب: هو ما يأخذه المقاتل ممن قتله في الحرب، مما يكون عليه ومعه من ثياب وسلاح ومال ودابة. ينظر: ابن منظور، لسان العرب: 471/1، مادة (سلب).

(5) السرخسي، شرح كتاب السير الكبير: 184/2.

تقطع. وفي ذلك يقول السرخسي رحمه الله: "ولا يقطع السارق من مال الحربي المستأمن عندنا استحسانا، وفي القياس يقطع، وهو قول زفر رحمه الله؛ لأن ماله محرز بدارنا، فإنه معصوم، كمال الذمي وجه الاستحسان أن العصمة بالإحراز بالدار وإحراز المستأمن لا يتم، ألا ترى أن إحراز المال تبع لإحراز النفس، ولا يتم إحراز نفسه بدار الإسلام حتى يتمكن من الرجوع إلى دار الحرب، فكذلك لا يتم إحراز ماله، ولأنه بقي حُرْبِيًّا حكما حتى يبقى النكاح بينه وبين زوجته في دار الحرب. ومال الحربي مباح الأخذ إلا أنه يتأخر بإباحة الأخذ بسبب الأمان إلى أن يرجع إلى دار الحرب، فيصير ذلك شبهة في إسقاط القطع عن السارق بخلاف الذمي، فإنه يتم إحراز نفسه بعقد الذمة ويخرج به من أن يكون حربيا من كل وجه"⁽¹⁾.

7- مسألة الحربي يدعي الإسلام، وشهد مسلم عدل بذمّيته:

ومما قال فيه الحنفية بالاستحسان أنه إذا وجد المسلمون رجلا من أهل الحرب في دار الحرب ليس عليه سمات المسلمين، ولا سمات أهل الذمة، وشهد مسلم عدل أنه ذمي، وادعى المأخوذ أنه رجل مسلم ولست كما قال الشاهد، فيحكم عليه في القياس أنه فيء للمسلمين، ولكنه في الاستحسان يجعل مسلما ولا يُسَبَّى. ووجه القياس فيه: أنهما اختلفا في السبب، فما ادعاه المأخوذ لم يشهد له الشاهد فلم يثبت، وما شهد له به الشاهد لم يدّعه المأخوذ، فلم يثبت واحد منهما، فيكون فيئًا، ووجه الاستحسان: أن التوفيق بين الدعوى والشهادة ممكن، لأن الذمي قد يسلم بعد الذمة، فيُجعل كأنه كان ذميا كما شهد به الشاهد، ثم أسلم في الحال، فلما كان التوفيق ممكنا يوفق بينهما ويحكم بإسلامه. فثبتت بشهادة المسلم الذمة، وبعد ذلك حكم بإسلامه بعد ثبوت الذمة، إذ الذمي قد يسلم بعد الذمة، فلماذا قبلت شهادته استحسانا⁽²⁾.

ثانيا: استناد علماء المالكية على الاستحسان في النوازل السياسية:

قال المالكية بالاستحسان، وجعلوه أصلا من أصول الاجتهاد عندهم، ومما ينسب إلى مالك رحمه الله قوله: "تسعة أعشار العلم الاستحسان"⁽³⁾، وهم بعد الحنفية في كثرة الأخذ به، ومما استندوا فيه على الاستحسان من المسائل والنوازل السياسية ما يأتي:

1- مسألة شهادة المجهول الحال:

ذهب المالكية إلى أن الشاهد المجهول الحال -وهو الذي يتوسم فيه العدالة ولا تزكية له- يتوقف في شهادته حتى يُسأل عنها، ولا يُحمل على جرحة ولا عدالة، ومن أهل العلم من رأى أن الأصل فيه العدالة حتى يُعلم عدمها⁽⁴⁾، واتفقوا على أن الشهادة في الحدود والقصاص لا تجوز إلا بعد المعرفة بعدالة الشاهد.

(1) السرخسي، المسوط: 181/9.

(2) السرخسي، شرح كتاب السير الكبير: 343/5-344.

(3) ابن فرحون، تبصرة الحكام: 62/2.

(4) وهو قول الحسن البصري، ومذهب الليث بن سعد. ابن رشد، المقدمات الممهدة: 286/2.

وأجاز يحيى بن عمر⁽¹⁾ شهادة المجهول الحال في اليسير من المال استحساناً مراعاة لخلاف من رأى أن الأصل فيه العدالة؛ والقياس ألا تجوز شهادة أحد حتى تعرف عدالته، لقول الله ﷻ: ﴿مَنْ رَضُونَ مِنَ الشُّهَدَاءِ﴾ [البقرة: 282]⁽²⁾.

2- مسألة القصاص في الجرح بالشاهد واليمين:

اتفق الفقهاء على أن موجب القصاص في النفس أو ما دونها من جراح لا يثبت إلا بالإقرار (الاعتراف)، أو بشهادة رجلين عدلين؛ لأن القصاص إراقة دم عقوبة على جنائية، فيحتاج له باشتراط الشاهدين العدلين، كالحُدود⁽³⁾، أما المالكية وإن اتفقوا مع الجمهور في قولهم إلا أنهم أجازوا استحساناً في جراح ما دون النفس عمداً أو خطأ إثباتها بشهادة شاهد واحد ويمين المجني عليه في أحد الأقوال المروية عن مالك ﷻ.

ووجه الاستحسان عنده ضرورة صيانة الدماء، حيث اعتمد القياس الخفي الذي قوي أثره عنده، فقاس الجرح دون النفس على النفس التي هي أعظم خطراً، ومع ذلك فتقتل أحياناً بالشاهد واليمين في القسامة⁽⁴⁾، فالقصاص بالشاهد واليمين دون النفس أولى.

وقد صور سحنون ﷻ هذا القياس بقوله: "وكل جرح فيه قصاص، فشهادة الرجل ويمين الطالب يقتص بهما؛ لأن القسامة لا تكون في الجراح وفي النفس القسامة. فلما كانت النفس تقتل بشاهد واحد مع القسامة، فلذلك اقتص المجروح بشهادة رجل مع يمينه إذا كان عدلاً، وليس في السنة في الجراح قسامة"⁽⁵⁾.

جاء في كتاب الشهادات من المدونة: "وكل جرح لا يكون فيه قصاص فإنما هو مال، فلذلك جازت فيه اليمين مع الشاهد، مثل جرح الجائفة⁽⁶⁾ والمأمومة⁽⁷⁾ ومثلهما، مما لا قود فيه مما هو مخوف ومتلف"⁽⁸⁾.

(1) هو يحيى بن عمر بن يوسف الكناي الأندلسي القيرواني، الفقيه المالكي، الإمام الحافظ، ولد بالأندلس سنة 223 هـ. سمع من سحنون وبه تفقه، وابن بكير وحرملة والحارث بن مسكين وأصبع بن الفرج وغيرهم، وبه تفقه خلق منهم: أخوه محمد وابن اللباد وأبو العرب والأبياني وغيرهم. مصنفاً نحو الأربعين، منها: "اختلاف ابن القاسم وأشهب"، "الرد على الشافعي"، "الصراط"، "الميزان". توفي سنة 289 هـ. ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء: 463-462/13؛ ابن فرحون، الديباج المذهب: 357-354/2؛ محمد مخلوف، شجرة النور الزكية: 109/1.

(2) ينظر: ابن رشد، المقدمات الممهدة: 286/2؛ ابن رشد، البيان والتحصيل: 264/11؛ ابن فرحون، تبصرة الحكام: 180/1.

(3) ينظر: السرخسي، المبسوط: 114/16؛ ابن عبد البر، كتاب الكافي في فقه أهل المدينة المالكي: 1102/2؛ النووي، منهاج الطالبين، ص 289؛ ابن قدامة، المغني: 228/12-229.

(4) القسامة: "حلف خمسين يمينا أو جزئها على إثبات الدم". ابن عرفة، المختصر الفقهي: 137/10.

(5) مالك بن أنس، المدونة الكبرى: 29/4.

(6) الجائفة: وهي طعنة تبلغ الجوف. ابن منظور، لسان العرب: 34/9؛ الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ص 798، كلاهما مادة (جوف).

(7) المأمومة: وهي الشجة التي بلغت أم الرأس، وهي الجلدة التي تجمع الدماغ. ابن منظور، لسان العرب: 33/12، مادة (أمم).

(8) مالك بن أنس، المدونة الكبرى: 29/4.

وجاء فيها أيضا في كتاب الدييات من قول سحنون: "قلت لابن القاسم: لم أجاز مالك شهادة رجل واحد في جراحات العمد مع يمين الطالب، وليست الجراحات عمدا بمال. وقد قال مالك: لا تجوز شهادة الرجل الواحد مع يمين الطالب إلا في الأموال لا تجوز في الفرية⁽¹⁾؟"

وقد قال مالك في الدم إذا كان ولي الدم واحدا وأقام شاهدا واحدا لم يكن له أن يقسم مع شاهده؟

قلت: فلم قال مالك ذلك في جراحات العمد وما حجته في ذلك؟

قال: كلمته في ذلك فقال: إنه لأمر ما سمعت فيه شيئا من أحد ممن مضى، وإنما هو شيء استحسنته⁽²⁾.

ورجح خليل بن إسحاق الجندي رحمته⁽³⁾ ما في كتاب الشهادات على ما في كتاب الدييات، فبعد أن نقل القولين السابقين قال: "وقد تبين لك بهذا السياق رجحان ما في الشهادات"⁽⁴⁾.

فالمالكية في القصاص من الجراح العمد بالشاهد مع اليمين، على ثلاثة أقوال:

أحدها: أنه يقتص بالشاهد مع اليمين، وهو قول مالك في كتاب الأفضية من المدونة.

والثاني: أنه لا يقتص بالشاهد مع اليمين، وهو قول ابن القاسم في كتاب الشهادات من المدونة.

والقول الثالث: أنه يقتص بالشاهد مع اليمين فيما صغر من الجراح ولا يقتص بذلك فيما عظم منها،

مثل قطع اليد وشبهه، وهو قول ابن الماجشون⁽⁵⁾ وروايته عن مالك واختيار سحنون⁽⁶⁾.

(1) الفرية: المراد بها القذف، والفرية في الأصل اللغوي الكذب، وسمي القذف فرية؛ لأنه كذب عند الشارع، وقد يكون حقا في نفسه. ينظر: الدسوقي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير: 305/4؛ ابن منظور، لسان العرب: 154/15؛ الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ص 1321، كلاهما مادة (فرا).

(2) مالك بن أنس، المدونة الكبرى: 643/4.

(3) هو خليل بن إسحاق، أبو المودة الجندي المصري المالكي، الفقيه الحافظ، أخذ عن: ابن الحاج صاحب المدخل، وعبد الله المنوفي وعليه تفقه. وأخذ عنه: بهرام، وخلف النحريري، ويوسف البساطي، وغيرهم. كان زاهدا يلبس زيَّ الجند المتقشفين، وكان مدرّس المالكية بالشيخونية، من كتبه: "التوضيح" شرح جامع الأمهات وهو مختصر فقهي لابن الحاجب، و"المختصر" في الفقه المعروف بمختصر خليل. توفي سنة 776هـ. ينظر: ابن فرحون، الديباج المذهب: 357/1-358؛ أحمد بابا التنبكتي، نيل الابتهاج بتطريز الديباج، ص 168-173؛ محمد مخلوف، شجرة النور الزكية: 321/1-322.

(4) خليل الجندي، التوضيح في شرح المختصر الفرعي لابن الحاجب: 563/7.

(5) هو عبد الملك بن عبد العزيز القرشي المالكي، يعرف بابن الماجشون، والماجشون هو أبو سلمة جد أبيه، ومعناه المورد بالفارسية، سمي بذلك لحمرة في وجهه. كان عبد الملك فقيهاً فصيحاً دارت عليه الفتوى في أيامه إلى أن مات، وكان مفتي أهل المدينة في زمانه، تفقه بأبيه، ومالك بن أنس، وغيرهما. وتفقه به خلق كثير منهم: أحمد بن المعذل، وابن حبيب، وسحنون. توفي على الأشهر سنة 212هـ. ينظر: ابن فرحون، الديباج المذهب: 6/2-7؛ محمد مخلوف، شجرة النور الزكية: 85/1.

(6) ابن رشد، البيان والتحصيل: 473/9-474.

3-مسألة الدية في أنملة الإبهام:

اتفق الفقهاء على أن في قطع أو قلع أصابع اليدين العشرة دية كاملة، وكذلك في قطع أصابع الرجلين، وفي كل أصبع عشر الدية أي عشرة من الإبل؛ لحديث عبد الله بن عباس رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «**فِي دِيَةِ الْأَصَابِعِ الْيَدَيْنِ وَالرِّجْلَيْنِ سَوَاءٌ: عَشْرَةٌ مِنَ الْإِبِلِ لِكُلِّ أُصْبُعٍ**»⁽¹⁾، ولأن في قطع الكل تفويت منفعة البطش أو المشي. وكل أصبع فيه عشر الدية مقسومة على أناملها، وفي كل أصبع ثلاث أنامل إلا الإبهام فإنها أنملتان. وعلى ذلك فيكون في كل أنملة ثلاث دية إصبع ثلاثة أبعرة وثلاث، إلا الإبهام فإن فيها أنملتين فيجب في كل أنملة منها نصف دية إصبع خمسة أبعرة⁽²⁾.

وهذا الرأي قال به عامة أهل العلم من الصحابة والتابعين والفقهاء الأربعة المتبوعين، قال ابن قدامة رحمته الله: "وفي كل إصبع من اليدين والرجلين عشر من الإبل، وفي كل أنملة منها ثلاث عقلها، إلا الإبهام، فإنها مفصلان، ففي كل مفصل منها خمس من الإبل، هذا قول عامة أهل العلم؛ منهم عمر وعلي وابن عباس..."⁽³⁾ ثم ذكر عددا من التابعين وغيرهم من الأئمة الفقهاء. هذا وقد زعم أصحاب مالك أنه استحسنها من عند نفسه ولم يسبقه غيره بذلك، لقوله: "وما علمت أحدا قاله قبلي"، ويمكن أن يتأول بأنه سبق بذلك؛ لكنه لم يبلغه قولهم⁽⁴⁾.

وإن ذهب مالك رحمته الله مذهب الجمهور إلا أنه أضاف دليل الاستحسان لهذه المسألة، والتي هي من المسائل الأربع⁽⁵⁾ التي قال مالك رحمته الله في كل واحدة منها: "إنه لشيء أستحسنه وما علمت أحدا قاله قبلي"⁽⁶⁾.

4-مسألة تضمين الصناعات:

الأصل في يد الأجير أنها يد أمانة فلا يضمن إلا بالتعدي أو التفريط، ولكن لما فسد الناس، وظهرت خيانة الأجراء ضُمن الصناعات، وصح عن علي رضي الله عنه أنه كان يضمن القَصَّارَ⁽⁷⁾ والصَّوَّاعَ، وقال: "لا يُصْلِحُ النَّاسَ إِلَّا ذَلِكَ"⁽⁸⁾.

(1) رواه: الترمذي، الجامع الكبير (سنن الترمذي)، أبواب الديات عن رسول الله ﷺ، باب ما جاء في دية الأصابع: 225/3؛ وغيره. وصححه الألباني في إرواء الغليل (316/7).

(2) ينظر: السرخسي، المبسوط: 71/26؛ مالك بن أنس، المدونة الكبرى: 566/4؛ الرجراجي، مناهج التحصيل ونتائج لطائف التأويل: 144/10؛ الماوردي، الحاوي الكبير: 280/12؛ ابن قدامة، المغني: 150-149/12.

(3) ابن قدامة، المغني: 149-148/12.

(4) ينظر: الدسوقي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير: 379-380/3.

(5) ينظر بقية المسائل: خليل الجندي، التوضيح في شرح المختصر الفرعي لابن الحاجب: 569/6.

(6) الدسوقي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير: 379/3.

(7) القَصَّارُ: من قَصَرْتُ النَّوْبَ قَصْرًا بَيَّضْتُهُ، فالقصار هو مُبَيِّضُ الثِّيَابِ، ومُيِّمٌ بذلك لأنه يَدُقُّ الثِّيَابَ بِالْقَصْرَةِ؛ وهي الْقِطْعَةُ مِنَ الْحُتْبِ. ينظر: ابن منظور، لسان العرب: 104/5؛ الفيومي، المصباح المنير: 505/2؛ الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ص 463، كلهم مادة (قصر).

(8) ينظر: ابن حزم، المحلى بالآثار: 30/7؛ الباجي، المنتقى شرح موطأ مالك: 461/7.

وذهب المالكية مذهب الخلفاء الراشدين الذين قضوا بتضمين الصناع، فقالوا بتضمين الصناع وتضمين الأجراء المشتركين وإن لم يكونوا صنّاعاً لما غابوا عليه وادعوا تلفه ولم يعلم ذلك إلا بقولهم، وبأنه لا ضمان عليهم فيما ثبت ضياعه بالبينة من غير تضييع، وما هذا القول إلا محض اجتهاد مبني على مراعاة المصلحة لفساد الزمان وظهور الخيانة، فلو لم يُضمَّنوا وتركوا إلى أمانتهم لهلكت أموال الناس وضاعت بجرأتهم على أخذها، وإن منعوا من أعمالهم لم يوجد من يقوم بها غيرهم، ووقع الناس في حرج وضرر بمنعهم، فكان الضمان محافظاً على أعمال الصناع وأموال الناس جميعاً، وتلك هي المصلحة المرسله، ولما كانت هذه المصلحة مستثناة من النصوص الدالة على أمانة يد الأجير، كان تضمين الصناع والأجراء من الاستحسان الذي سنده المصلحة⁽¹⁾.

قال القرافي رحمته الله عن الاستحسان: "وقد قال به مالك رحمته الله في عدة مسائل: في تضمين الصناع المؤثرين في الأعيان بصنعتهم، وتضمين الحمالين للطعام والإدام دون غيرهم من الحمالين"⁽²⁾

وقال الشاطبي رحمته الله أثناء ذكره لأمثله عن الاستحسان وأنواعه: "والخامس: ترك الدليل لمصلحة، كما في تضمين الأجير المشترك وإن لم يكن صانعاً، فإن مذهب مالك في هذه المسألة على قولين، كتضمين صاحب الحَمَام الثياب، وتضمين صاحب السفينة، وتضمين السماسرة المشتركين، وكذلك حمال الطعام. على رأي مالك. فإنه ضامن... فإن قيل: فهذا من باب المصالح المرسله لا من باب الاستحسان، قلنا: نعم! إلا أنهم صوروا الاستحسان بصورة الاستثناء من القواعد. بخلاف المصالح المرسله. ومثل ذلك يتصور في مسألة التضمين. فإن الأجراء مُؤتمنون بالدليل لا بالبراءة الأصلية. فصار تضمينهم في حيز المستثنى من ذلك الدليل. فدخلت تحت معنى الاستحسان بذلك النظر"⁽³⁾.

5- مسألة قطع يد السارق مع غرم الشيء المسروق:

إذا أقيم على السارق الحد فقطعت يده ثم وجد الشيء المسروق عنده لزمه رده إلى مالكه؛ لأنه باق على ملكه فلا يملكه السارق بقطع يده، ولأن القطع ليس ببدل من العين المسروقة ولا بعوض منها وإنما هو لانتهاك حرمة الحرز، ولو تلف الشيء المسروق عند سارقه وكان ميسوراً له مال غَرَمه، واليسر المعتبر عند مالك رحمته الله هو اليسر الممتد من يوم سرق إلى أن قطع، فإن تخلله عسر فلا ضمان عليه، ومثله بل أولى إن لم يكن له مال،

(1) ينظر: الشاطبي، الاعتصام: 616/2-617؛ مالك بن أنس، المدونة الكبرى: 399/3-404؛ الرجراجي، مناهج التحصيل ونتائج لطائف التأويل: 235/7-240؛ ابن رشد، المقدمات الممهدة: 243/2؛ عبد الوهاب البغدادي، الإشراف على نكت مسائل الخلاف: 665/2.

(2) القرافي، شرح تنقيح الفصول، ص356.

(3) الشاطبي، الاعتصام: 641/2.

خلافًا للشافعي رحمه الله الذي يقول بأنه يتبع بها ديننا في ذمته كالغصب، وخلافًا لأبي حنيفة رحمه الله الذي جعل المالك بالخيار إن شاء قطع ولم يتبعه بالغرم، وإن شاء غرمه ولم يقطعه، فعنده أن السارق لا يجمع له بين القطع والغرم⁽¹⁾.
ومما استدل به بعض المالكية على الجمع بين القطع والغرم للسارق الميسور الذي له مال: أن السبب الموجب للقطع غير السبب الموجب للغرم؛ لأن القيمة تجب لأجل الإتلاف، والقطع لحق الله تعالى وهو إخراج المال المسروق، كما استدلوا بالاستحسان في أخذ القيمة مع القطع، والقياس لا يلزمه شيء؛ لأنه لو لزمه غرم مع اليسار لزمه ذلك في ذمته مع الإعسار، وإنما استحسنوا ذلك لجواز أن يكون قد أخذ لها بدلًا وثمنا فاختلف بماله⁽²⁾.

6- مسألة شهادة القائف⁽³⁾ الواحد:

المروى عن مالك رحمه الله في شهادة القائف ثلاث روايات:

الرواية الأولى: وهي التي عليها مشهور المذهب، وهي قول سحنون: رواية ابن نافع⁽⁴⁾ عن مالك أنه لا يقضى بشهادة القائف الواحد، بل لابد من اثنين عدلين⁽⁵⁾.

قال ابن رشد رحمه الله: "وسئل سحنون: أترى للقاضي أن يقضي بقائف واحد؟ فقال: لا يقضي بواحد ولا يلحق به نسبا، قيل: فإن لم يجد إلا قائفا واحدا؟ قال: يكتب إلى البلدان ويرسل حتى يأتيه قائف آخر، قيل له: فإن كتب ولم يجد؟ قال: يكتب أيضا وينتظر أبدا ولا يقضي بقائف واحد وقد أخبرني ابن نافع عن مالك قال: لا يجوز من القافة إلا اثنان، قيل له: فيقضي بغير العدول من القافة؟ قال: لا يكون القائف الذي يقضي به إلا عدلا وإلا لم يجز"⁽⁶⁾.

(1) ينظر: مالك بن أنس، المدونة الكبرى: 539/4؛ عبد الوهاب البغدادي، المعونة على مذهب عالم المدينة: 1428/3؛ الرجراجي، مناهج التحصيل ونتائج لطائف التأويل: 67/10؛ القرافي، الذخيرة: 188/12؛ الشافعي، الأم: 384/7؛ السرخسي، المبسوط: 156/9.

(2) ينظر: عبد الوهاب البغدادي، المعونة على مذهب عالم المدينة: 1429/3؛ اللخمي، التبصرة: 6110/13؛ خليل الجندي، التوضيح في شرح المختصر الفرعي لابن الحاجب: 312/8؛ ابن عرفة، المختصر الفقهي: 263-262/10.

(3) القائف: هو الذي يعرف النسب بفراسته ونظره إلى أعضاء المولود. الجرجاني، معجم التعريفات، ص 143.

(4) هو عبد الله بن نافع، المعروف بالصائغ، أحد أئمة الفتوى بالمدينة، تفقه بمالك ونظرائه وصحبه أربعين سنة، وكان حافظا، سمع منه سحنون وكبار أتباع أصحاب مالك، وله تفسير في الموطاء رواه عنه يحيى بن يحيى، توفي بالمدينة سنة 186هـ، ورجح الذهبي أن وفاته سنة 206هـ. ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء: 374-371/10؛ ابن فرحون، الديباج المذهب: 410-409/1؛ محمد مخلوف، شجرة النور الزكية: 84/1.

(5) ينظر: ابن عبد البر، كتاب الكافي في فقه أهل المدينة المالكي: 931/2؛ ابن رشد، البيان والتحصيل: 127-126/10؛ خليل الجندي، التوضيح في شرح المختصر الفرعي لابن الحاجب: 56/5.

(6) ابن رشد، البيان والتحصيل: 126/10.

الرواية الثانية: وهي قول ابن القاسم ورواية ابن حبيب⁽¹⁾ عن مالك أنه يقضى بشهادة القائف الواحد، واشتراط أن يكون عدلاً ولم يوجد غيره⁽²⁾.

الرواية الثالثة: وهي رواية ابن وهب⁽³⁾ عن مالك أنه يقضى بقول القائف الواحد، ولم يشترط في ذلك عدالة، بل يكفي بسلامته من تصرفات الكذب⁽⁴⁾.

فوردت الرواية الثالثة على وجه القياس؛ لأن القائف مخبر بعلم لا يعرفه غيره، كالطبيب النصراني المخبر بما لا يعرفه غيره في اختصاصه، فلا يشترط فيه العدالة، بل يكفي الاطمئنان إلى سلامته من الكذب. أما الرواية الأولى والثانية فهما على خلاف القياس، فاشتراط العدالة فيهما استحسان اقتضاه تغير حال الناس بسبق الوهم إليهم فيغلطون في التشبيه من حيث لا يشعرون، أو دخل بعضهم في بعض فكثير التشابه بينهم⁽⁵⁾، ولعله المراد بقول مالك ﷺ: "ولا أرى أن يؤخذ بقول قائف واحد، وأرى أن يؤخذ بقول قائفين، لا أرى أن يجزي في ذلك، إلا اثنان؛ لأن الناس قد دخلوا"⁽⁶⁾، فاستلزم اشتراط العدالة للتأكيد على صدق القائف وعدم توهمه في الإخبار بعلمه، فالظاهر أن وجه الاستحسان هنا المصلحة المقتضية لحفظ النسل، ويزاد في اشتراط العدلين وجه آخر، وهو مراعاة خلاف من لا يرى الحكم بالقافة أصلاً⁽⁷⁾.

قال ابن رشد ﷺ: "القياس على أصولهم أن يحكم بقول القائف الواحد وإن لم يكن عدلاً؛ لأنه علم يؤديه وليس من طريق الشهادة كما يقبل قول النصراني الطبيب فيما يحتاج إلى معرفته من ناحية الطب كالعيوب والجراحات، فاشتراط ابن القاسم فيه العدالة استحسان، وقد روى ابن وهب عن مالك إجازة القضاء بقول

(1) هو عبد الملك بن حبيب السلمي، القرطبي، المالكي، فقيه الأندلس. ولد بعد 170هـ، أخذ عن: ابن شبطون، وابن الماجشون، وأصبع بن الفرغ، وعدة من أصحاب مالك والليث. من كتبه: "الواضحة"، "الجامع"، "فضائل الصحابة"، "غريب الحديث"، "تفسير الموطأ". توفي سنة 238هـ. ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء: 102/12-107؛ ابن فرحون، الديباج المذهب: 8/2-15؛ محمد مخلوف، شجرة النور الزكية: 111/1-112.

(2) ينظر: ابن أبي زيد القيرواني، النوادر والزيادات: 163/13؛ ابن رشد، البيان والتحصيل: 126/10.

(3) هو عبد الله بن وهب بن مسلم القرشي المالكي، الإمام، الفقيه، الحافظ، شيخ الإسلام. ولد سنة 125هـ، روى عن أربعمئة عالم، منهم الليث وابن أبي ذئب والسفيانان وابن جريج وابن دينار وابن أبي حازم ومالك وبه تفقه، صحبه عشرين سنة، روى عنه: سحنون وابن عبد الحكم والحارث بن مسكين وأصبع وغيرهم. له تأليف كثيرة منها: سماعه من مالك، وموطأه الكبير، وموطأه الصغير، وجامعه الكبير، والمجالسات. توفي بمصر سنة 197هـ. ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء: 223/9-234؛ ابن فرحون، الديباج المذهب: 413/1-417؛ محمد مخلوف، شجرة النور الزكية: 89/1.

(4) ينظر: ابن رشد، البيان والتحصيل: 126/10-127؛ خليل الجندي، التوضيح في شرح المختصر الفرعي لابن الحاجب: 56/5.

(5) ينظر: ابن منظور، لسان العرب: 243/11؛ الفيومي، المصباح المنير: 190/1، كلاهما مادة (دخل).

(6) ابن رشد، البيان والتحصيل: 236/14.

(7) ينظر: الباجي، المنتقى شرح موطأ مالك: 351/7؛ ابن رشد، البيان والتحصيل: 126/10-127؛ خليل الجندي، التوضيح في

شرح المختصر الفرعي لابن الحاجب: 56/5؛ ابن عرفة، المختصر الفقهي: 495/5، 178/7.

الواحد منهم ولم يشترط في ذلك عدالة، ووجه قول سحنون ورواية ابن نافع عن مالك في أنه لا يجوز أن يقضي منهما إلا باثنين عدلين مراعاة للاختلاف، إذ من أهل العلم من لا يرى الحكم بالقافة أصلاً، وهو مذهب أبي حنيفة⁽¹⁾، إذ لا يصح عنده القطع من ناحية الشبه على أن الولد لمشبهه، وإنما هو دليل قد يخطئ ويصيب فلا يجب عنده أن يحكم بالولد لمن تقول القافة إنه من نطفته"⁽²⁾.

ثالثاً: استناد علماء الشافعية على الاستحسان في النوازل السياسية:

المشتهر المعروف في كتب الأصول والفروع أن الشافعي وأصحابه⁽³⁾ ممن ينكرون الاحتجاج بالاستحسان، ومما اشتهر عن الشافعي⁽⁴⁾ قوله: "من استحسَن فقد شرَّع"⁽³⁾، بل عقد له كتاباً قائماً بذاته في كتابه الأم بعنوان: "كتاب إبطال الاستحسان"⁽⁴⁾.

وعند التحقيق نجد أن ما ينكره الشافعي ومن معه هو الاستحسان بالتشهي العقلي المحض الذي لا مستند له شرعاً، وهذا لم يقل به أحد من أهل العلم، أما الاستحسان على المفهوم الذي قال به الحنفية والمالكية والحنابلة فقد قال به الشافعي أيضاً، ويقرر ابن السمعاني الشافعي⁽⁵⁾ ذلك بقوله: "واعلم أن مرجع الخلاف معهم في هذه المسألة إلى نفس التسمية، فإن الاستحسان على الوجه الذي ظنه بعض أصحابنا من مذهبهم لا يقولون به، والذي يقولونه لتفسير مذهبهم به العدول في الحكم من دليل إلى دليل هو أقوى منه وهذا لا ننكره لكن هذا الاسم لا نعرفه اسماً"⁽⁶⁾ لما يقال به لمثل هذا الدليل... وأما تفسيرهم الذي يفسرونه، فنحن قائلون بذلك، وليس مما يتحصل فيه خلاف"⁽⁷⁾.

فبين ابن السمعاني⁽⁸⁾ الخلاف الذي بينهم وبين الحنفية، ونبّه إلى أنه خلاف لفظي.

وصرح الماوردي⁽⁹⁾ بحجية الاستحسان المستند إلى دليل عندهم بقوله: "والاستحسان بالدليل معمول عليه، وإنما نكر العمل بالاستحسان إذا لم يقتزن به دليل"⁽⁸⁾.

(1) ينظر: السرخسي، المبسوط: 70/17؛ الكاساني، بدائع الصنائع: 469/8.

(2) ابن رشد، البيان والتحصيل: 126/10-127.

(3) الغزالي، المستصفي من علم الأصول: 409/1.

(4) الشافعي، الأم: 57/7.

(5) هو منصور بن محمد بن عبد الجبار التميمي، الشافعي، أبو المظفر، ابن السمعاني، الفقيه الأصولي الثبت. ولد سنة 426هـ، له مصنفات منها: "قواطع الأدلة في الأصول" و"البرهان" و"الاصطلام" في الخلاف، وغيرها، توفي سنة 489هـ. ينظر: ابن السبكي، طبقات الشافعية الكبرى: 335/5-346؛ ابن قاضي شهبه، طبقات الشافعية: 273/1-274.

(6) في الأصل "بأية ما" بدل "اسماً"، وقال محققه: "لم نستطع قراءةً تها إلا هكذا، ولعل هذا هو الصواب"، قلت: وهذا يدل على أن الكلمة ليست واضحة في المخطوط، ولعل الصواب ما أثبتناه من نقل الزركشي عنه في البحر المحيط. ينظر: الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه: 90/6.

(7) ابن السمعاني، قواطع الأدلة في الأصول: 270/2-271.

(8) الماوردي، الحاوي الكبير: 166/16.

وقد قال الشافعية بالاستحسان في عدد من المسائل والنوازل السياسية والتي منها الآتي:

1- مسألة قطع يد السارق اليمنى إذا أخرج اليسرى بدلها فقطعت:

قال الشافعي رحمه الله: "ولو قال المقتص: أخرج يمينك فأخرج يساره فقطعها، وقال: عمدت وأنا عالم، فلا عقل ولا قصاص، فإذا برئ اقتص من يمينه، وإن قال: لم أسمع أو رأيت أن القصاص بها يسقط عن يميني لزم المقتص دية اليد، ولو كان ذلك في سرقة لم يقطع يمينه ولا يُشبهه الحدُّ حقوق العباد"⁽¹⁾.

فقال الشافعي رحمه الله بقطع اليمنى بعد قطع اليسرى في حال القصاص من اليمنى، أما في السرقة فلا تقطع يمينه إن أخرج يساره فقطعت. ففرق بين حقوق العباد (في القصاص) وحق الله تعالى (في الحد). وهذا التفريق استحسان منه، وهو قوله في الجديد، وإلا فالقياس أن تقطع اليمنى في الحد كالقصاص وهو قوله في القديم؛ لأنها المطلوبة بالقطع، أما وجه الاستحسان فهو المصلحة، فخُيَّم بعدم القطع لئلا يفوت على السارق منفعة الطرف كاملا، فيعيش بلا يدين أصلا، كما أن فيه مراعاة لمقصد الشارع من الحد، وهو الانزجار عن الجريمة، وقد حصل بقطع اليسرى، وكذا لا يجوز إقامة حدين على جريمة واحدة.

وقد قرر الماوردي رحمه الله ذلك وخرَّج ثلاثة أوجه لهذا التفريق، فقال: "وصورتها: أن يستحق قطع يمين السارق فيخرج يساره فقطع، فقد قال الشافعي في موضع القديم: القياس أن تقطع يمينه والاستحسان ألا تقطع، فصار قوله في القديم لم يلزم من تقديم على الاستحسان؛ لأنه لا يجوز أن يؤخذ يسرى السارق بيمينه كالقصاص، وتقطع اليمنى بعد قطع اليسرى إذا اندملت، فعلى هذا إذا أخرجها السارق مبيحا لها لا قصاص فيها ولها دية، وإن أخرجها لتقطع في السرقة بدلا من يمينه فليستقد بها منه... فأما قوله في الجديد فلم يختلف أن أخذ اليسرى في السرقة مجزئ عن قطع اليمنى، وإن لم يجز في القصاص. والفرق بينهما من ثلاثة أوجه:

أحدها: إن حقوق الله تعالى موضوعة على المساهلة والمسماحة، وحقوق العباد موضوعة على الاستقصاء والمشاحة.

والثاني: أن قطع اليمنى في السرقة يسقط بذهاها إذا تأكلت، ولا يسقط حكم الجنابة بذهاها في القصاص إذا تأكلت.

والثالث: أن يسرى السارق تقطع إذا عدم اليمنى، ولا تقطع يسرى السارق بجاني إذا عدم اليمنى فلهذه المعاني الثلاثة افتراقا"⁽²⁾.

2- مسألة حكم القاضي بإتيان الشيء الضائع لمكان الشهود:

إذا أقام المدعي البينة بشهادة الشهود على ملكيته لعبد موصوف أو دابة موصوفة أو أي شيء ضائع له ببلد آخر، فإن القاضي يحلف المدعي بأن هذا العبد أو تلك الدابة أو الشيء الضائع له، وأنه ما خرج من ملكه

(1) المزني، مختصر المزني، ص 319.

(2) الماوردي، الحاوي الكبير: 195/12.

بوجه من الوجوه كلها كالبيع، أو الهبة، أو غيرها من طرق زوال الملكية، ويكتب القاضي بذلك كتاباً من بلده إلى كل بلد يمكن أن يكون فيه العبد أو الدابة أو الشيء الضائع، فيبعثوا له بكل عبد أو دابة أو شيء يوافق الصفة التي شهد بها الشهود بعد أن يختم على كل واحدة منها بما يجعلها تتميز عن غيرها، ويؤخذ كفالة بقيمة كل سلعة منها، فإذا قطع الشهود على إحدى تلك السلع أنها سلعة المدعي؛ سلمت له، وإن لم يجزوا ردت السلع إلى أصحابها كل في بلده، وقد نص الشافعي رحمه الله بأن هذا الحكم إنما هو من قبيل الاستحسان، والقياس أن لا يحكم له بها حتى يأتي الشهود المكان الذي توجد فيه السلعة، فيشهدوا عليها بأنها سلعة المدعي⁽¹⁾.

وأنكر الماوردي رحمه الله أن يخرج هذا القول على مذهب الشافعي، وإن أخذ به أبو سعيد الإصطخري⁽²⁾ من الشافعية؛ لأن الشافعي رحمه الله يترك الاستحسان بالقياس وقد جعله استحساناً⁽³⁾.

وهذا الاستحسان سنده المصلحة، فإن القياس أن يذهب الشهود إلى المكان الذي توجد فيه السلعة الضائعة، فيشهدوا عليها، وذلك يقتضي أن يزور الشهود بلدانا كثيرة حتى يشهدوا على سلعة المدعي، مما يوقعهم في الحرج والعنت، فيكتم الناس الشهادة، فتضيع حقوق الناس، أما الاستحسان أن تجمع السلع، وترسل إلى بلد المدعي، حيث الشهود هناك، فيعرفون السلعة محل الدعوى أو ينكرونها، وفي ذلك رفع للحرج والمشقة عنهم، فلا يكتمون الشهادة.

3- مسألة استحلاف القاضي بالمصحف:

ومن المسائل التي قال فيها الشافعي رحمه الله بالاستحسان استحلاف القاضي والحاكم بالمصحف، ونص على ذلك بقوله: "وقد كان من حكام الآفاق من يستحلف على المصحف، وذلك عندي حسن"⁽⁴⁾، وذلك لما فيه من تغليظ للأيمان؛ لأن الأيمان قد تغلظ في كثير الأموال، فجاز أن تغلظ بالمصحف لما فيه من فضل الخوف والتحرج⁽⁵⁾.

وهذا الاستحسان من الشافعي رحمه الله مستنده المصلحة من غير مخالفة لخبر أو قياس⁽⁶⁾.

(1) ينظر: الشافعي، الأم: 533/7-534؛ الماوردي، الحاوي الكبير: 219/16-220.

(2) هو الحسن بن أحمد الإصطخري، الشافعي، الإمام، القدوة، شيخ الإسلام، فقيه العراق، ولد سنة 244هـ. سمع من: سعدان بن نصر، وأحمد بن منصور الرمادي، وعباس بن محمد الدوري، وغيرهم. وروى عنه: ابن المظفر، وابن شاهين، والدارقطني، وغيرهم. ولي قضاء "قُم"، وحسبة "بغداد" وله مصنفات منها: "أدب القضاء". (ت328هـ). ينظر: ابن السبكي، طبقات الشافعية الكبرى: 230/3؛ الذهبي، سير أعلام النبلاء: 250/15-252.

(3) الماوردي، الحاوي الكبير: 220/16.

(4) الشافعي، الأم: 637/7.

(5) ينظر: الشافعي، الأم: 637/7؛ الماوردي، الحاوي الكبير: 166/16.

(6) ينظر: الغزالي، الوسيط في المذهب: 306/7.

4-مسألة الشهادة بالنفي على وجه القطع واليقين:

إذا قطع شهود بشهادتهم وقالوا: لا وارث للميت غير فلان وفلان، تقبل شهادتهم عند الشافعي رحمته الله؛ لأنها على معنى: "لا نعلم له وارثاً غير فلان وفلان"، وقد يطلق الرجل هذا اللفظ ومعناه العلم، ولو أطلقوه على الإحاطة واليقين، وقالوا: نشهد على أن لا وارث له غير فلان وفلان قطعاً وإحاطة، كان هذا منهم خطأ، ولكن لا ترد شهادتهم به؛ لأنه يقول بهم إلى العلم، وينهاهم الحاكم عن مثل هذا القطع⁽¹⁾.

ونقل الزركشي رحمته الله عن ابن الصباغ رحمته الله أن الشافعي رحمته الله قال: "... لا ترد بذلك شهادتهما، ولكن أردھا استحساناً"⁽²⁾.

ووجه الاستحسان -على ما يظهر والله أعلم- أن القطع بالنفي لا يدرك حتى ممن خير المورث؛ لأنه من الممكن أن يتزوج المورث امرأة سرا أو في سفر، أو يطاء امرأة بشبهة، وتأتي منه بولد، ودعوى القطع مما يكذبها العرف، فترد شهادتها استحساناً لكذبها، والقياس أن شهادتهما مقبولة لأن خبرتهما بالميت تجري مجرى القطع، وإن لم يكونا خبيرين فهو منهم خطأ وتقبل شهادتهما لأنها تقول بهما إلى العلم. وقال أبو حنيفة رحمته الله: القياس أن ترد شهادتهم لأنهما كذبا ولكن لا أردھا استحساناً⁽³⁾.

وقول أبي حنيفة أوضح في القياس؛ لأن الكذب من خوارم العدالة فتد به الشهادة، وأوضح في الاستحسان الذي وجهه المصلحة في حفظ الأموال وأدائها لأهلها.

هذا، وقد تعرّض الشافعي رحمته الله لهذه المسألة في كتاب الأم ولم يذكر فيها استحساناً، فقال رحمته الله: "وإذا شهد الشهود أن هذه الدار دار فلان مات وتركها ميراثاً، لا يعلمون له وارثاً إلا فلان وفلان وفلان، قبل القاضي شهادتهم. فإن كان الشاهدان من أهل المعرفة الباطنة به قضي لهما بالميراث. وإن جاء ورثة غيرهم أدخلتهم عليهم، وكذلك لو جاء أهل وصية أو دين. فإن كانوا من غير أهل المعرفة الباطنة بالميت احتاط القاضي، فسأل أهل المعرفة فقال: هل تعلمون له وارثاً غيرهم؟ فإن قالوا: نعم، قد بلغنا، فإننا لا نقسم الميراث حتى نعلم كم هم فنقسمه عليهم، فإن تناول أن يثبت ذلك دعا القاضي الوارث بكفيل بالمال ودفعه إليه، ولم يجبره إن لم يأت بكفيل، ولو قال الشهود: لا وارث له غيرهم قبلته على معنى "لا نعلم"، ولو قالوا ذلك على الإحاطة لم يكن هذا صواباً منهم، ولم يكن فيه ما رد شهادتهم؛ لأن الشهادة فيه على البت تؤول إلى العلم"⁽⁴⁾.

(1) ينظر: الشافعي، الأم: 281/8؛ الجويني، نهاية المطلب في دراية المذهب: 138/19-139؛ الروياني، بحر المذهب: 187/6.

(2) الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه: 97/6.

(3) ينظر: العمراني: البيان في مذهب الإمام الشافعي: 487/13-488.

(4) الشافعي، الأم: 281/8.

رابعاً: استناد علماء الحنابلة على الاستحسان في النوازل السياسية:

ذهب الحنابلة وفي مقدمتهم إمامهم إلى القول بالاستحسان الذي حقيقته "العدول عن موجب القياس إلى دليل هو أقوى منه"⁽¹⁾.

أما ما روي عن أحمد رضي الله عنه أنه قال: "أصحاب أبي حنيفة إذا قالوا شيئاً خلاف القياس، قالوا: نستحسن هذا وندع القياس، فيدعون الذي يزعمون أنه الحق بالاستحسان، وأنا أذهب إلى كل حديث جاء، ولا أقيس عليه"⁽²⁾، فظاهر هذه الرواية إبطال القول بالاستحسان، ولكنها محمولة على إنكار الاستحسان بالتشهي العقلي من غير دليل⁽³⁾.

ومن المسائل والنوازل السياسية التي قال فيها الحنابلة بالاستحسان ما يأتي:

1- مسألة شراء أرض الخراج:

ذهب أحمد رضي الله عنه في رواية المروزي⁽⁴⁾ إلى جواز شراء أرض السواد⁽⁵⁾؛ وهي أرض خراجية، دون أن يجيز بيعها، "ف قيل له: كيف يُشترى ممن لا يملك؛ فقال: القياس كما تقول، ولكن هو استحسان"⁽⁶⁾.

فالقياس كما بينه أحمد رضي الله عنه أن القائم على الأرض الخراجية ليس بمالك لها، فلا يجوز له بيعها، ولا يجوز لغيره شراؤها منه؛ لكن أجازها استحساناً للمصلحة استند فيه على فعل الصحابة رضي الله عنهم الذين رخصوا في شراء المصاحف وكرهوا بيعها كابن عباس وابن عمر رضي الله عنهما⁽⁷⁾، وهذا يشبهه ذلك. فقد قاس مخصوصاً من جملة القياس

(1) أبو الخطاب الكلوزاني، التمهيد في أصول الفقه: 93/4.

(2) الفراء، العدة في أصول الفقه: 1605/5.

(3) ينظر: أبو الخطاب الكلوزاني، التمهيد في أصول الفقه: 89-90.

(4) هو أحمد بن محمد بن الحجاج المروزي، الإمام، القدوة، الفقيه، المحدث شيخ الإسلام، ولد في حدود 200هـ. حدث عن: أحمد بن حنبل، ولازمه، وكان أجل أصحابه ونقل عنه الكثير من مسائله، وعن: هارون بن معروف، ومحمد بن المنهال الضير، وغيرهم، وعنه: أبو بكر الخلال، ومحمد بن عيسى بن الوليد، ومحمد بن مخلد العطار، وغيرهم. توفي سنة 275هـ. ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء: 176-173/13؛ ابن العماد، شذرات الذهب: 313/3.

(5) أرض السواد: هي الأرض التي فتحها المسلمون على عهد عمر من أرض العراق، وسمي سواداً، لسواده بالزروع والأشجار؛ لأنه حين تاخم جزيرة العرب التي لا زرع فيها ولا شجر، وكانوا إذا خرجوا من أرضهم إليه ظهرت لهم خضرة الزروع والأشجار. والعرب تقول لكل أخضر أسود، وسميت قرى العراق سواداً لكثرة خضرتها. الفراء، الأحكام السلطانية، ص 203؛ ابن منظور، لسان العرب: 210/12، مادة (دهم).

(6) ابن عقيل، الواضح في أصول الفقه: 101/2؛ الفراء، العدة في أصول الفقه: 1182/4.

(7) رواه: عبد الرزاق، المصنف، كتاب البيوع، باب بيع المصاحف: 457/6. وصحح الألباني إسناده، وقال بأنه على شرط البخاري ومسلم. الألباني، إرواء الغليل: 137/5.

على مخصوص من جملة القياس؛ ف شراء المصاحف صورة مخصوصة من جملة بيع وشراء المصاحف، أجازها الصحابة رضي الله عنهم لحاجة الناس لها، ف قياس أحمد رضي الله عنه صورة شراء الأرض الخراجية المخصوصة من جملة النهي عن بيع وشراء الوقف على هذه الصورة⁽¹⁾.

2- مسألة مال المسلم إذا أخذه الكفار ثم غزاهم المسلمون فأدرکه بعد تقسيم الغنائم:

ذهب أحمد رضي الله عنه في إحدى الروايات عنه إلى أن مال المسلم إذا أخذه الكفار، ثم ظهر المسلمون عليهم، فأدرکه صاحبه قبل أن يقسم فهو أحق به، وإن أدرکه وقد قُسم فلا حق له فيه، وهذا استحسان مستنده قول عمر رضي الله عنه: «مَا أَصَابَ الْمُشْرِكُونَ مِنْ أَمْوَالِ الْمُسْلِمِينَ فَظَهَرَ عَلَيْهِمْ فَرَأَى رَجُلٌ مَتَاعَهُ بَعَيْنِهِ فَهُوَ أَحَقُّ بِهِ مِنْ غَيْرِهِ، فَإِذَا اقْتَسَمَ، ثُمَّ ظَهَرُوا عَلَيْهِ، فَلَا شَيْءَ لَهُ، إِنَّمَا هُوَ رَجُلٌ مِنْهُمْ»⁽²⁾، وفي القياس المال لصاحبه ولو بعد القسمة⁽³⁾.

قال ابن قدامة رحمته الله: "وما أخذه أهل الحرب من أموال المسلمين وعبيدهم، فأدرکه صاحبه قبل قسمه، فهو أحق به، وإن أدرکه مقسوماً، فهو أحق به بالثمن الذي ابتاعه من المغنم، في إحدى الروايتين، والرواية الأخرى، إذا قسم، فلا حق له فيه بحال؛ يعني إذا أخذ الكفار أموال المسلمين، ثم قهرهم المسلمون، فأخذوها منهم، فإن علم صاحبه قبل قسمة، رُدَّت إليه بغير شيء، في قول عامة أهل العلم"⁽⁴⁾.

3- مسألة شهادة أهل الكتاب على المسلمين في الوصية في السفر إذا لم يوجد مسلماً:

ومن المسائل التي قال بها الحنابلة بالاستحسان شهادة أهل الكتاب على المسلمين في الوصية في السفر إذا لم يوجد مسلماً، فالقياس يقتضي أنه عند عدم وجود الشاهد المسلم أن الشهادة تسقط؛ لأن أهل الكتاب ليسوا عدولاً فلا يصلحون للشهادة، ولكن لما جاء نص الكتاب بقبول شهادتهم في هذه الحال، وهو قول الله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا شَهَادَةٌ بَيْنَكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمْ أَلْمُوتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ أَتْنَانِ ذَوَا عَدَلٍ مِّنْكُمْ أَوْ ءَاخَرَانِ مِّنْ غَيْرِكُمْ إِنْ أَنْتُمْ ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَأَصَبْتَكُمْ مُصِيبَةُ أَلْمُوتِ ۗ﴾ [المائدة: 106]، عدلوا عن موجب القياس إلى دليل الكتاب الذي هو أقوى من القياس⁽⁵⁾.

(1) ينظر: الفراء، العدة في أصول الفقه: 4/1398؛ الفراء، الأحكام السلطانية، ص 206؛ المرادوي، التحبير شرح التحرير: 8/3824-3825.

(2) رواه: الدارقطني، سنن الدارقطني، كتاب السير: 5/200. وقال الدارقطني رحمته الله: "هذا مرسل".

(3) ينظر: الفراء، العدة في أصول الفقه: 4/1181.

(4) ابن قدامة، المغني: 13/117.

(5) ينظر: الفراء، العدة في أصول الفقه: 5/1608؛ ابن قيم الجوزية، بدائع الفوائد: 4/1532.

4-مسألة الحكم فيمن غصب أرضاً ثم زرعها:

ذهب الحنابلة إلى أن من غصب أرضاً ثم زرعها يكون الزرع لرب الأرض، وعلى صاحب الأرض النفقة لصاحب الزرع المغتصب. فالقياس أن يكون الزرع لزارعه؛ لكنهم عدلوا عن هذا القياس لورود نص من السنة، وهو قول النبي ﷺ: «مَنْ زَرَعَ فِي أَرْضٍ قَوْمٍ بَعِيرٍ إِذْهُمْ فَلَيْسَ لَهُ مِنَ الزَّرْعِ شَيْءٌ وَلَهُ نَفَقَتُهُ»⁽¹⁾. وهذا استحسان بالسنة⁽²⁾.

ونخلص في ختام هذا المطلب إلى أنه لا خلاف بين علماء المذاهب الأربعة في أن الاستحسان بالهوى والتشهي ليس حجة، وليس من الإسلام في شيء، وأنهم جميعاً يحتجون بالاستحسان وإن تفاوتوا في ذلك بين مكثر ومقل، كما أنه لا خلاف بينهم في الاحتجاج بالاستحسان بالنص، أو الإجماع، أو الضرورة؛ وتفاوتوا في الأخذ وعدمه في غير هذه الأنواع.

(1) رواه: أبو داود، سنن أبي داود، كتاب البيوع، باب إذا زرع الرجل في الأرض بغير إذن صاحبها: 282/5؛ وغيره. وصححه الألباني في صحيح سنن أبي داود (351/2)، وفي الإرواء (350/5-353)، وصححه شعيب الأرنؤوط في تحقيقه لسنن أبي داود (282/5).

(2) ينظر: الفراء، العدة في أصول الفقه: 1608/5-1609.

المبحث الثاني: القواعد الفقهية ومدى استناد العلماء القدامى عليها في النوازل

السياسية

استند العلماء القدامى على الكثير من القواعد الفقهية في اجتهاداتهم، ولكثرة هذه القواعد سيكون جمع ما أمكن منها مقسما على حسب المذاهب الأربعة المشهورة. وسنحاول في هذا المبحث أن نسلط الضوء على هذه القواعد وفق المطالب الأربع الآتية:

*المطلب الأول: استناد علماء الحنفية على القواعد الفقهية في النوازل السياسية.

*المطلب الثاني: استناد علماء المالكية على القواعد الفقهية في النوازل السياسية.

*المطلب الثالث: استناد علماء الشافعية على القواعد الفقهية في النوازل السياسية.

*المطلب الرابع: استناد علماء الحنابلة على القواعد الفقهية في النوازل السياسية.

وقبل الكلام عن القواعد الفقهية التي استند العلماء القدامى عليها يجدر بنا أن نعرف بهذه القواعد لغة واصطلاحا.

أولا: تعريف القواعد الفقهية لغة:

القواعد الفقهية مركب وصفي لا يتم تعريفه اللغوي إلا بتعريف مفرديه: "القواعد"، و"الفقهية".

وقد سبق تعريف القواعد عند تعريفنا للقواعد الأصولية، أما "الفقهية" فنسبة إلى الفقه.

والفقه لغة: هو العِلْمُ بِالشَّيْءِ والفهمُ لَهُ، ومنه قول الله ﷻ: ﴿قَالُوا يَسْعَيْبُ مَا نَفَقَهُ كَثِيرًا مِمَّا

تَقُولُ﴾ [هود: 91]، وكل علم بشيء، فهو فقه. وغلب على علم الدين لسيادته وشرفه وفضله على سائر أنواع العلم⁽¹⁾.

ثانيا: تعريف القواعد الفقهية اصطلاحا:

وتعرف القواعد الفقهية باعتبارين:

الاعتبار الأول: مركب وصفي من كلمتين: القواعد، الفقهية.

الاعتبار الثاني: الاعتبار اللقي.

(1) ينظر: ابن منظور، لسان العرب: 522/13؛ الفيومي، المصباح المنير: 479/2؛ الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ص1250، كلهم مادة (فقه).

1- تعريف القواعد الفقهية باعتبارها مركبا وصفيا:

القواعد الفقهية مركب وصفي يعرف بتعريف لفظيه: "القواعد"، و"الفقهية".

أ- تعريف القاعدة: سبق تعريف القاعدة وبيان مفردات التعريف عند تعريف القواعد الأصولية باختيار

التعريف الآتي:

"قضية كلية منطبقة على جميع جزئياتها"⁽¹⁾.

ب- تعريف الفقهية:

نسبة إلى الفقه؛ والفقه في الاصطلاح له عدة تعاريف متقاربة أشهرها وأجمعها تعريف البيضاوي⁽²⁾، حيث عرفه بقوله: "العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية"⁽³⁾.

بيان التعريف:

"العلم": مطلق الإدراك، الشامل للظن واليقين. وليس المراد به الإدراك القطعي اليقيني؛ لأن كثيرا من مسائل الفقه ظنية، وعليه فلو عبر بالمعرفة لكان أحسن. ومن أراد به الصناعة، كعلم النحو أي: صناعته، قال يندرج فيه الظن واليقين، وعلى هذا فلا يرد سؤال الفقه من باب الظنون.

"الأحكام": جمع حكم، وهو إثبات أمر آخر، أو نفيه عنه، وهذا الحكم قد يكون شرعيا أو لغويا أو عقليا.

والمراد من قوله "العلم بالأحكام": معرفة الجملة الغالبة منها مع وجود الملكة الفقهية التي تعين على معرفة بقيتها، ف (ال) التعريف هنا ليست استغراقية.

"الشرعية": مأخوذة من الشرع، وهو كل ما شرع الله لعباده، ويدخل فيه العقائد والأخلاق والأعمال.

وهذا القيد يخرج الأحكام غير الشرعية كالحسية واللغوية والعقلية، فالعالم بهذه الأشياء لا يسمى فقيها.

"العملية": احترازية عن غير العملية، وهي الاعتقادية، فلا يسمى فقيها.

(1) الجرجاني، معجم التعريفات، ص143.

(2) هو عبد الله بن عمر بن محمد، أبو الخير البيضاوي الشافعي، قاضي القضاة بشيراز، وعالم آذربيجان، صاحب المصنفات ومنها: "أنوار التنزيل وأسرار التأويل" يعرف بتفسير البيضاوي، و"الغاية القصوى" في الفقه و"منهاج الوصول إلى علم الأصول"، توفي سنة 685هـ. ينظر: ابن السبكي، طبقات الشافعية الكبرى: 157/8-158؛ ابن العماد، شذرات الذهب: 685/7-686؛ ابن

قاضي شهبه، طبقات الشافعية: 172/2-173.

(3) البيضاوي، منهاج الوصول إلى علم الأصول، ص51.

"المكتسب": صفة للعلم، أي الحادث والحاصل بالنظر والاستدلال، فهو علم أخذ بعد النظر في الأدلة والاستدلال بها، وهو قيد يحتز به عن علم الله، فهو صفة ذاتية من صفات الله ﷻ، وليس علما مكتسبا. ويخرج علم الرسول ﷺ والملائكة، لأن علمهم لم يؤخذ بنظر واستدلال، بل أخذ من الوحي مباشرة، وهذا في غير الأحكام التي اجتهد فيها النبي ﷺ، فقد أدخلها الأصوليون في الفقه.

"الأدلة التفصيلية": الأدلة: جمع دليل، وهو ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري، والأدلة قد تكون إجمالية وهي من شأن أصول الفقه، وقد تكون تفصيلية وهي من شأن الفقه، والأدلة التفصيلية: هي الأدلة الجزئية الخاصة بكل مسألة فقهية. وهذا يخرج علم المقلد فإنه ليس مكتسبا من الأدلة بل اكتسبه بتقليد غيره⁽¹⁾.

2- تعريف القواعد الفقهية باعتبارها لقبا:

عرفت القواعد الفقهية باعتبارها لقبا بعدة تعريفات، انتقد أكثرها، ووقع الخلاف فيها بين واصف لها بالكلية وواصف لها بالأغلبية، وإن كان هذا الخلاف على حسب وجهة نظر كل فريق؛ فمن نظر للاستثناء فيها قال بأغلبيتها، ومن نظر إلى أن العام الغالب في الشريعة معتبر كالكلي قال بكليتها ولم يعتبر بالاستثناء وإن سلم بوجوده؛ لأن المتخلفات الجزئية لا ينتظم منها كلي يعارض هذا الكلي الثابت، وتختلف بعض الجزئيات عن مقتضى الكلي لا يخرجها عن كونه كليا، وهذا شأن الكليات الاستقرائية، وإنما يتصور أن يكون تخلف بعض الجزئيات قادحا في الكليات العقلية، فيظهر أن الخلاف بين القولين لفظي لا معنوي⁽²⁾.

و يمكن أن نختار التعريف الآتي:

"حكم كلي فقهي ينطبق على جزئيات عديدة من أبواب مختلفة"⁽³⁾.

ونظرا لما قد يتوهم من حلول الدور من كلمة "فقهي" لوجودها جزء في المعرف فنستبدلها بكلمتي "شرعي عملي" للدلالة عليها، وعليه يصبح التعريف بعد تهذيبه كالآتي:

"حكم كلي شرعي عملي ينطبق على جزئيات عديدة من أبواب مختلفة"

(1) ينظر: الزركشي، تشنيف المسامع بجمع الجوامع: 130/1-134؛ الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه: 34-35؛ الإسنوي، نهاية السؤل شرح منهاج الوصول، ص 11-13؛ القراني، نفائس الأصول في شرح المحصول: 109/1؛ مصطفى بن كرامة الله مخدوم، التمهيد الواضح في أصول الفقه، ص 10-11.

(2) ينظر: الشاطبي، الموافقات: 83/2-84.

(3) التعريف لسعد بن ناصر الشثري، وأصله لعبد الرحمن الشعلان والذي عرفها بقوله: "حكم كلي فقهي ينطبق على جزئيات كثيرة من أكثر من باب" فهذب فيه الشثري العبارة الأخيرة. ينظر: سعد الشثري، شرح المنظومة السعدية في القواعد الفقهية، ص 14؛ الحصني، كتاب القواعد (تحقيق: عبد الرحمن الشعلان): 23/1.

بيان التعريف:

"حكم": الحكم يراد به إثبات أمر لأمر أو نفيه عنه، وفي القاعدة الفقهية إثبات، أو نفي.
"كلي": لإبعاد الأحكام الجزئية كأحكام الفقه الخاصة بمسألة واحدة، فهذه ليست من القواعد الفقهية،
و"تخلف بعض الجزئيات عن مقتضى الكلي لا يخرجها عن كونه كلياً، وهذا شأن الكليات الاستقرائية"⁽¹⁾.
"شرعي عملي": لإخراج القواعد الكلية الواردة في العلوم الأخرى، مثل: قواعد النحو، وغيرها.
"ينطبق على جزئيات عديدة": لأن هذا هو المراد بالقاعدة، ولذا يخرج منه الحكم الجزئي الذي لا يستوعب
جميع الجزئيات.

"من أبواب مختلفة": يخرج منها الضابط الفقهي؛ لأنه في باب واحد⁽²⁾.

المطلب الأول: استناد علماء الحنفية على القواعد الفقهية في النوازل السياسية

ومما استند عليه علماء الحنفية في النوازل السياسية القواعد الفقهية الآتية:

أولاً: قاعدة الأمور بمقاصدها⁽³⁾:

من المسائل والنوازل السياسية التي استندوا فيها على هذه القاعدة ما يأتي:

1- مسألة الواطئ أرض العدو على قصد الحرب بمنزلة المقاتل لهم في حقه من الغنائم:

إذا لحق مدد من الجند بالجيش بعد انتهاء المعركة فشاركهم في إحراز الغنائم بنقلها إلى دار الإسلام، كان لهم الحق في الغنيمة؛ لأن هذا المدد كان السبب في تمام القهر، الذي يتأكد به الحق في الغنيمة، ويكونوا كما لو التحقوا بهم في حالة القتال، بعدما أخذوا بعض الأموال، فحق المشاركة لا ينقطع إلا بالإحراز أو بقسمة الإمام في دار الحرب أو ببيعه المغنم فيها؛ لأن بكل منها يتم الملك فتقطع شركة.

(1) الشاطي، الموافقات: 83/2.

(2) سعد الشثري، شرح المنظومة السعدية في القواعد الفقهية، ص14-بتصرف.

(3) بيان معنى القاعدة: الأمور جمع أمر، وهو لفظ عام للأفعال والأقوال كلها؛ أي أن أحكام التصرفات القولية أو الفعلية الصادرة من الشخص تختلف نتائجها وأحكامها الشرعية باختلاف قصده منها، فمدار التصرفات على المقاصد والنيات؛ فمن قتل غيره بلا مسوغ مشروع إذا كان عامداً فلفعله حكم، وإذا كان مخطئاً فله حكم آخر. ومن فروع هذه القاعدة: "العبرة في العقود للمقاصد والمعاني لا للألفاظ والمباني"، ومما يستثنى من هذه القاعدة قاعدة "من استعجل الشيء قبل أوانه عوقب بحرمانه". مصطفى الزرقا، المدخل الفقهي العام: 980/2؛ محمد عثمان شبير، القواعد الكلية والضوابط الفقهية، ص92-93؛ محمد صدقي البورنو، الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية، ص159.

وهذا عملاً بقاعدة الأمور بمقاصدها، فلما كان قصد المدد القتال، كان لهم الحق في الغنيمة وإن لم يدركوا المعركة، ولذا استثنوا التجار وأهل سوق العسكر والأسير المنقلب منهم والذي أسلم في دار الحرب إذا التحق بالجيش؛ لأن قصد هؤلاء ليس هو الحرب، بل قصد بعضهم التجارة، وقصد بعضهم التخلص، فلا يستحقون الشركة إلا أن يقاتلوا، فيظهر حينئذ بفعلهم أن قصدهم هو القتال⁽¹⁾.

2- مسألة التترس⁽²⁾:

ذهب الحنفية إلى جواز القتال في مسألة التترس؛ فإذا تترس (احتفى وتدرع) الكفار بأسارى أو تجار أو أطفال المسلمين، بأن جعلوهم معهم في حصن أو سفينة، أو جعلوهم بينهم وبين المسلمين، فلا يصل المسلمون إلى الكفار إلا بقتل من معهم من المسلمين أو بعضهم. فقالوا: لا بأس برميهم وإن كان فيهم مسلم أسير أو تاجر أو صبيان للمسلمين؛ وفي الوجوه كلها ينبغي لهم أن يقصدوا بفعلهم المشركين من المقاتلين دون غيرهم، ولا يقصدوا المسلمين بذلك؛ لأنهم لو قدروا على التحرز عن إصابة المسلمين فعلاً كان عليهم أن يتحرزوا عن ذلك، وإذا عجزوا عن ذلك كان عليهم التحرز بالقصد والنية؛ لأن ذلك في وسعهم، ولو وجب الكف عنهم بهذا لم يتوصل إلى الظهور عليهم؛ لأن كل أهل حصن منهم أو أهل سفينة يخافون على أنفسهم يجعلون معهم في ذلك الموضع أسيراً من أسرى المسلمين، فيتعذر عليهم لأجل ذلك قتالهم وهذا لا يجوز⁽³⁾.

وفي هذه المسألة عملوا بقاعدة "الأمر بمقاصدها" فلا يقصدوا المسلمين بالقتل ويخصوا به الكفار، كما عملوا بقاعدة "الضرر يزال"، ونظراً لوجود ضررين فعملوا بقاعدة "يدفع أعظم الضررين بارتكاب أخفهما".

3- مسألة النظر للمرأة الأجنبية قصد أداء الشهادة:

وقالوا بأن النظر للمرأة الأجنبية عن شهوة لا يجلب مجال إلا عند الضرورة، وهو ما إذا دعي إلى الشهادة عليها، أو كان حاكماً ينظر ليوجه الحكم عليها بإقرارها أو بشهادة الشهود على معرفتها؛ لأنه لا يجد بُدّاً من النظر في هذا الموضوع، والضرورات تبيح المحظورات، ولكن عند النظر ينبغي أن يقصد أداء الشهادة أو الحكم عليها ولا يقصد قضاء الشهوة؛ لأنه لو قدر على التحرز فعلاً كان عليه أن يتحرز، فكذلك عليه أن يتحرز بالنية إذا عجز عن التحرز فعلاً. وكذلك شهود الزنا لهم أن ينظروا إلى موضع العورة على قصد تحمل الشهادة،

(1) ينظر: السرخسي، المبسوط: 35/10-36؛ ابن الهمام، شرح فتح القدير: 468/5-469؛ ابن نجيم، البحر الرائق: 92/5؛ القدوري، مختصر القدوري، ص362.

(2) سبقت هذه المسألة في المسألة الثالثة فيما يستند إليه الحنفية على المصلحة المرسلة.

(3) ينظر: السرخسي، المبسوط: 65/10؛ السرخسي، شرح كتاب السير الكبير: 208/4؛ المرغيناني، الهداية شرح بداية المبتدي: 224/4.

لا على قصد التشهي، ومثلهم الشهود على ولادة المرأة الأجنبية، ولا يفسقون بهذا النظر إلى عورتها؛ إما لكونه قد يتفق ذلك من غير قصد نظر ولا تعمد، أو لضرورة⁽¹⁾.

فعملوا بقاعدة "الأمر بمقاصدها" في النظر إلى الأجنبية، فأجازوه بقصد تحمل الشهادة، وحرموه بقصد التشهي، فتغير الحكم تبعاً للقصد والنية، كما عملوا في نفس المسألة بقاعدة "الضرورات تبيح المحظورات".

4- مسألة التفريق بين القتل العمد الموجب للقصاص وشبه العمد والخطأ:

فرق الحنفية بين ثلاثة أنواع من القتل تبعاً للقصد وعدمه، وهي: القتل العمد، وشبه العمد، والخطأ، ومنهم من يزيد نوعين آخرين، وهما: ما أجري مجرى الخطأ والقتل بسبب.

فالقتل العمد موجب للقصاص ومتوقف على قصد القاتل القتل، وشبه العمد والخطأ لا يوجبانه، وقالوا: "لما كان القصد أمراً باطنياً أقيمت الآلة مقامه، فإن قُتله بما يفرق الأجزاء عادة كان عمداً ووجب القصاص، وإلا فإن قُتله بما لا يفرق الأجزاء عادة، لكنه يقتل غالباً فهو شبه عمد لا قصاص فيه عند الإمام الأعظم. وأما الخطأ بأن يقصد مباحاً فيصيب آدمياً"⁽²⁾.

وقالوا أيضاً: "القتل على خمسة أوجه: عمد، وشبه عمد، وخطأ، وما أجري مجرى الخطأ، والقتل بسبب.

فالعمد: ما تُعمد ضربه بسلاح، أو ما أُجري مجرى السلاح في تفريق الأجزاء؛ كالمحدد من الخشب والحجر والنار، وموجب ذلك المأثم والقود (القصاص) إلا أن يعفو الأولياء، ولا كفار فيه.

وشبه العمد عند أبي حنيفة: أن يتعمد الضرب بما ليس بسلاح، ولا ما أُجري مجرى السلاح، وقال أبو يوسف ومحمد: إذا ضربه بحجر عظيم، أو خشبة عظيمة: فهو عمد، وشبه العمد: أن يتعمد ضربه بما لا يقتل به غالباً، وموجب ذلك على القولين والمأثم والكفارة ولا قود، وفيه دية مغلظة على العاقلة.

والخطأ على وجهين: خطأ في القصد، وهو: أن يرمي شخصاً يظنه صيداً، فإذا هو آدمي، وخطأ في الفعل وهو: أن يرمي غرضاً فيصيب آدمياً. وموجب ذلك: الكفارة والدية على العاقلة ولا مأثم فيه.

وما أجري مجرى الخطأ: مثل النائم ينقلب على رجل فيقتله، فحكمه حكم الخطأ.

وأما القتل بسبب: كحافر البئر، وواضع الحجر في غير ملكه، وموجبه إذا تلف فيه آدمي: الدية على العاقلة ولا كفارة فيه"⁽³⁾.

(1) ينظر: السرخسي، المبسوط: 154/10-155؛ ابن نجيم، البحر الرائق: 273/4.

(2) ابن نجيم، الأشباه والنظائر، ص22.

(3) القدوري، مختصر القدوري، ص281-282.

ثانياً: قاعدة تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة(1):

ومن المسائل والنوازل السياسية التي استندوا فيها على هذه القاعدة ما يأتي:

1-مسألة عفو الإمام عن قاتل من لا ولي له:

لا يصح عند الحنفية عفو الإمام مجانا عن قاتل من لا ولي له، بل عليه أن يختار بين قتله قصاصاً، أو أخذ الدية لبيت المال؛ لأن النفس معصومة، والقتل عمد، والولي معلوم وهو السلطان؛ لأنه ولي من لا ولي له، فيختار الأصلح والأأنفع لعامة الرعية، فقد يختار الدية لكونها أنفع للمسلمين من قتله، وقد يختار القصاص لما قد يعود عليهم من منفعة انزجار أمثاله عن قتل المسلمين، وليس للإمام العفو مجانا؛ لأن الحق للعامة، وولايته نظرية، وليس من النظر والقيام على مصالح الرعية إسقاط حقهم من غير عوض(2).

فلما كان تصرف الإمام منوط ومتعلق بمصلحة الرعية لم يصحح الحنفية عفو مجانا دون دية على قاتل من لا ولي له عمداً، وإن كان هو الولي؛ لأن هذا التصرف لا مصلحة فيه للرعية.

2-مسألة التفاضل في قسمة العطاء:

إذا قسم الإمام العطاء على المستحقين يحرم عليه التفضيل مع تساوي الحاجات؛ لأن عليه التعميم والتسوية، فإذا فاضل فإنه يفاضل على حسب النفع للدين والمسلمين، فالرأي إلى الإمام من تفضيل وتسوية من غير أن يميل في ذلك إلى هوى(3).

فأجازوا التفضيل للإمام في قسمة العطاء إذا رأى فيه مصلحة، أما مجرد الهوى فلا يجوز له التفضيل بين المتساوين في الحاجات؛ لأن تصرفه على الرعية منوط بالمصلحة.

3-مسألة حكم الأسرى:

علّق الحنفية تخيير الإمام في الأسرى بين القتل والرق والمن والفداء بالمصلحة، فذهبوا إلى أن الإمام بالخيار؛ إن شاء قتل المقاتلة منهم؛ لأنه قد يكون مصلحة المسلمين في قتلهم، وإن شاء استرقهم وقسمهم بين الغانمين؛ إلا في حق مشركي العرب فإنهم لا يسترقون، ولكن يقتلون إن لم يسلموا، قال الله تعالى: ﴿نُقِنْلُوهُمْ أَوْ

(1) بيان معنى القاعدة: "تصرف الإمام وكل من ولي شيئاً من أمور المسلمين يجب أن يكون مبنياً ومعلقاً ومقصوداً به المصلحة العامة؛ أي بما فيه نفع لعموم من تحت يدهم، وما لم يكن كذلك لم يكن صحيحاً ولا نافذاً شرعاً". محمد صدقي البورنو، الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية، ص348.

(2) ينظر: ابن نجيم، البحر الرائق: 175/5؛ الكاساني، بدائع الصنائع: 276/10-278؛ ابن عابدين، رد المختار على الدر المختار: 287/6.

(3) ينظر: ابن نجيم، البحر الرائق: 199/5؛ ابن عابدين، رد المختار على الدر المختار: 352/6؛ أحمد الزرقا، شرح القواعد الفقهية، ص310.

يُسَلِّمُونَ ﴿ [الفتح: 16]، أما النساء والذراري فيسترقون كلهم، العرب والعجم فيه سواء، ولا يباح قتلهم؛ لأنه فيه منفعة للمسلمين. وليس للإمام أن يمن على الأسرى؛ لأن فيه إبطال حق الغزاة من غير نفع لهم. أما أن يفادى بهم أسرى المسلمين، فعند أبي حنيفة لا تجوز المفاداة، وعند أبي يوسف ومحمد تجوز المفاداة بهم⁽¹⁾.

فتعليقهم تخيير الإمام بين القتل والرق والفداء بوجود المصلحة، ومنع المن عليهم دون مقابل لانعدام المصلحة، هو عمل منهم بقاعدة "تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة".

ثالثاً: قاعدة الضرر الأشد يزال بالأخف (ارتكاب أخف الضررين)⁽²⁾:

ومن المسائل والنوازل السياسية التي استندوا فيها على هذه القاعدة ما يأتي:

1- مسألة حبس رسول العدو إذا خيف منه أن يدل على بعض عورات جيش المسلمين:

الأصل أن رسل العدو آمنون حتى يبلغوا رسائلهم ويعودون إلى معسكرهم، لكن لو أن رسول العدو جاء إلى عسكر المسلمين فخاف قائد المسلمين أن يكون قد رأى للمسلمين عورة يدل عليها العدو، فلا بأس بأن يمنعه من الرجوع، ويجعل معه حرساً يحرسونه حتى يأمن من ذلك؛ لأن في منعه من الرجوع دفع للفتنة والضرر عن المسلمين، وإن كان فيه نوع تعذيب من حيث الحيلولة بينه وبين وطنه، فالمقصود دفع ضرر هو أعظم من ذلك. وإذا لم نجد بداً من إيصال الضرر إلى بعض الناس، ترجح أهون الضررين على أعظمهما⁽³⁾.

2- مسألة فرض الضرائب عند خلو بيت المال:

فرض الإمام الضرائب على الناس من أجل تقوية جيش المسلمين بالسلاح أو النفقة والزيادة عند خروجه للجهاد يكره تحريماً عند الحنفية إذا وجد ما يكفيهم في بيت المال، أما إذا خلا بيت المال أو قصُر عن الكفاية جاز للإمام أن يفرض الضرائب على الناس بالعدل على حسب أموالهم؛ لأن بها دفع الضرر الأعلى: وهو تعدي شر الكفار إلى المسلمين بإلحاق الضرر الأدنى وهو أخذ المال ضريبة من الناس⁽⁴⁾.

(1) السمرقندي، تحفة الفقهاء: 301/3-302.

(2) بيان معنى القاعدة: "إن الأمر إذا دار بين ضررين أحدهما أشد من الآخر، ولا بد من ارتكاب أحدهما، فيحتمل الضرر الأخف ويرتكب ولا يرتكب الأشد؛ لأن في ارتكاب الضرر - وهو مفسدة مباشرة للحرام - وفعله لا يجوز إلا لضرورة - ولما كانت الضرورة تقدر بقدرها - جاز ارتكاب الأخف؛ لاندفاع الضرورة به ولا يرتكب الأشد؛ لأنه لا ضرورة في حق الزيادة". محمد صدقي البورنوي، موسوعة القواعد الفقهية: 253/6.

(3) ينظر: السرخسي، شرح كتاب السير الكبير: 72/2-73.

(4) ينظر: ابن الهمام، شرح فتح القدير: 426/5-427؛ ابن نجيم، البحر الرائق: 123/5؛ ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار: 206/6-207.

قال المرغيناني رحمه الله: "يكره الجعل (الضريبة) ما دام للمسلمين فيء؛ لأنه يشبه الأجر ولا ضرورة إليه؛ لأن مال بيت المال مُعَدّ لنوائب المسلمين، فإذا لم يكن فلا بأس بأن يقوي بعضهم بعضاً؛ لأن فيه دفع الضرر الأعلى بإلحاق الأدنى"⁽¹⁾.

3- مسألة قتال البغاة بسلاحهم:

ذهب أهل العلم إلى أنه لا يجوز الانتفاع بمال مسلم إلا برضاه؛ لكن الحنفية أجازوا للإمام أن يستعين على قتال البغاة بما يملكونه من سلاح أو كُرَاع⁽²⁾ عند حاجة المسلمين إليه، ولا يرده عليهم ولا يقسمه حتى يتوبوا فيرده عليهم؛ لأن في الاستعانة بسلاحهم وكراعهم دفع للضرر الأشد: وهو الضرر المتوقع من البغاة لعامة المسلمين، بالضرر الأخف: وهو إضرار بعض المسلمين؛ وهم البغاة⁽³⁾.

(1) المرغيناني، الهداية شرح بداية المبتدي: 219/4-220.

(2) الكُرَاع: الخيل، ويقصد به عند الحنفية: الخيل والبغال والحمير والإبل والدواب التي يحمل عليها المتاع. ينظر: ابن منظور، لسان العرب: 307/8؛ الفيومي، المصباح المنير: 531/2؛ الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ص758، كلهم مادة (كرع)؛ السرخسي، شرح كتاب السير الكبير: 284/4.

(3) ينظر: ابن الهمام، شرح فتح القدير: 98/6؛ المرغيناني، الهداية شرح بداية المبتدي: 356/4؛ القدوري، مختصر القدوري، ص372.

رابعاً: قاعدة الولاية الخاصة أقوى من الولاية العامة(1):

ومن المسائل والنوازل السياسية التي استندوا فيها على هذه القاعدة ما يأتي:

1-مسألة التصرف في الوقف:

ومن تطبيقات هذه القاعدة عند الحنفية أن القاضي لا يملك التصرف في الوقف -كإيجاره- مع وجود ناظر له، ولو كان الناظر من قبّله(2).

وذلك لأن ولاية الناظر للوقف ولاية خاصة فهي أقوى وأولى في التصرف من ولاية القاضي العامة.

2-مسألة حجر القاضي عن التصرف في مال اليتيم:

نص الحنفية على أن القاضي محجور عن التصرف في مال اليتيم مع وجود وصي له، ولو كان الوصي منصّب من القاضي نفسه(3).

ولذا أخرجوا القاضي في ترتيب الولايات على مال الصغير واليتيم، قال ابن عابدين رحمته الله: "الولاية في مال الصغير للأب ثم وصيه ثم وصي وصيه ولو بعد، فلو مات الأب ولم يوص فالولاية لأبي الأب ثم وصيه ثم وصي وصيه، فإن لم يكن فللقاضي ومنصوبه"(4).

3-مسألة لا يملك الحاكم تزويج الصغير والصغيرة مع وجود الولي:

وذهب الحنفية إلى أن الحاكم لا يملك تزويج الصغير مع وجود الولي إلا بعد عضل، كما جعلوه في آخر مراتب الولاية على الصغير والصغيرة، فجعلوا العصبية في المقدمة وعلى رأسهم الأب والجد، فإن لم تكن عصبية

(1) بيان معنى القاعدة: الولاية (بكسر الواو): نفوذ التصرف على الغير شاء أو أبي، وهي نوعان: ولاية عامة، وهي ولاية الإمام والقاضي. وولاية خاصة: وهي أربع مراتب: الأولى: ولاية الأب والجد، وهي ولاية شرعية، وهي أقوى الولايات؛ لأنها ولاية في المال والتفليس. الثانية: ولاية الوصي، وهي ولاية في المال فقط، أو فيه وفي الولد والدّرية، أو في الدّرية خاصة، على الخلاف. الثالثة: ناظر الوقف يشبه الوصي من جهة كون ولايته ثابتة بالتفويض، ويشبه الأب من جهة أنه ليس لغيره تسلط على عزله. الرابعة: الوكيل من حيث إنّ تصرفه مستفاد من الإذن. وهي أضعف الولايات.

وإن اجتمعت الولايتان الخاصة والعامة فإن الولاية الخاصة مقدمة على الولاية العامة؛ لأن كل ما كان أقل اشتراكاً كان أقوى تأثيراً أو امتلاكاً، أي تمكناً، وكلما كانت الولاية مرتبطة بشيء أخص مما فوقها بسبب ارتباطها به وحده، كانت أقوى تأثيراً في ذلك الشيء مما فوقها من العموم، وتكون الولاية العامة كأنها انفكت عما حُصصت له الولاية الخاصة، ولم يبق لها إلا الإشراف، إذ القوة بحسب الخصوصية لا الرتبة. ابن نجيم، الأشباه والنظائر، ص133-134؛ أحمد الزرقا، شرح القواعد الفقهية، ص311-312؛ محمد صدقي البورنوي، موسوعة القواعد الفقهية: 251/12-252؛ محمد الزحيلي، القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة: 486/1-488.

(2) ينظر: ابن نجيم، الأشباه والنظائر، ص134؛ ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار: 570/6.

(3) ينظر: ابن نجيم، الأشباه والنظائر، ص134؛ ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار: 570/6.

(4) ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار: 429/10.

فالولاية للحاكم أو القاضي، وذهب أبو حنيفة رضي الله عنه إلى أن الولاية بعد العصبة للأم، ثم للأخت لأب وأم، ثم لأب، ثم لوالد الأم، ثم لذوي الأرحام، ثم للحاكم⁽¹⁾.

المطلب الثاني: استناد علماء المالكية على القواعد الفقهية في النوازل السياسية

ومما استند عليه علماء المالكية في النوازل السياسية القواعد الفقهية الآتية:

أولاً: قاعدة الأمور بمقاصدها⁽²⁾:

استند المالكية على هذه القاعدة أيما استناد حتى أن الشاطبي رضي الله عنه خصص في القسم الثاني من كتاب المقاصد في الموافقات مسألة للتأصيل لهذه القاعدة فقال: "المسألة الأولى: إن الأعمال بالنيات، والمقاصد معتبرة في التصرفات من العبادات والعيادات، والأدلة على هذا المعنى لا تنحصر، ويكفيك منها أن المقاصد تفرق بين ما هو عادة وما هو عبادة، وفي العبادات بين ما هو واجب وغير واجب، وفي العبادات بين الواجب والمندوب، والمباح والمكروه والمحرم، والصحيح والفساد، وغير ذلك من الأحكام، والعمل الواحد يقصد به أمر فيكون عبادة، ويقصد به شيء آخر فلا يكون كذلك، بل يقصد به شيء فيكون إيماناً، ويقصد به شيء آخر فيكون كفراً، كالسجود لله أو للصنم. وأيضاً؛ فالعمل إذا تعلق به القصد تعلق به الأحكام التكليفية، وإذا عري عن القصد لم يتعلق به شيء منها؛ كفعل النائم والغافل والمجنون"⁽³⁾.

ومن بين المسائل والنوازل التي استند فيها المالكية على هذه القاعدة ما يأتي:

1- مسألة حكم طلب القضاء:

ذكر ابن فرحون رضي الله عنه تعلق الأحكام الخمسة بطلب القضاء، ومنها ما يتعلق حكمه بقصده ونيته في الطلب، فكره طلب القضاء بقصد تحصيل الجاه والاستعلاء على الناس، ولو قيل: إنه يجرم كان وجهه ظاهراً، وإن كان قصده من طلب القضاء الانتقام من أعدائه أو قبول الرشاً من الخصوم وما أشبه ذلك من المقاصد، فهذا يجرم عليه السعي في القضاء⁽⁴⁾.

وهذا الحكم سواء الكراهة أو التحريم استند فيه إلى قصد الساعي في طلب القضاء، فلما ساء قصده كره له وجرم عليه طلبه، وفي ذلك أعمال لقاعدة "الأمر بمقاصدها".

(1) ينظر: ابن نجيم، الأشباه والنظائر، ص 133؛ ابن نجيم، البحر الرائق: 208/3-218؛ ابن عابدين، رد المختار على الدر المختار: 191/4-197.

(2) سبق بيان معناها في القاعدة الفقهية الأولى عند الحنفية.

(3) الشاطبي، الموافقات: 9-7/3.

(4) ابن فرحون، تبصرة الحكام: 15-14/1.

2-مسألة حكم القاضي فيمن سب الله ﷻ:

سئل ابن زرب⁽¹⁾ "عمن شهد عليه أنه تشاجر مع رجل فسبه وسب أبويه وزاد إلى ذلك إلى أن قال له: "الفعال الذي خلقك"، وهو في نهاية من الحرج والغضب لما وقع بينه وبين خصمه... فأجاب: الواجب على هذا المشهود عليه بما شهد به عليه مما تضمنه العقد الأدب الموجه، إذ لم يقصد على ما تضمنه العقد إلى سب الله تعالى، وإنما قصد إلى السب المنازع له فجرى على لسانه بالحرج مالم يعتقدوه والله أعلم. ولو قصد إلى سب الله تعالى بما تضمنه العقد لوجب عليه القتل، والحد في الأدب مصروف إلى اجتهادك على قدر حاله مما يعلم من استهتاره أو اعتدال أحواله وبالله تعالى التوفيق"⁽²⁾. ففرّق القاضي ابن زرب ﷻ في الحكم بين القاصد لسب الله ﷻ وبين المتلفظ بالسب لكنه قاصد سب المنازع له، وفي هذا أعمال لقاعدة "الأمر بمقاصدها".

3-مسألة قتل المسلم المتترس به:

ذهب المالكية إلى أن الكافر لو تترس واحتمى بمسلم فلا يقصد المسلمون بقتالهم المسلم المتترس به، وإن خافوا على أنفسهم؛ لأن دم المسلم لا يباح بالخوف. فإن تترس الكفار بمسلم أو عدد من المسلمين في الصف، ولو تركوا لانهم المسلمون وعظم الشر، وخيف استئصال قاعدة الإسلام أو جمهور المسلمين وأهل القوة منهم، وجب الدفع، وسقطت مراعاة المسلمين المتترس بهم⁽³⁾.

فحكم المالكية بعدم جواز القصد إلى قتل المسلم أو العدد من المسلمين المتترس بهم، أما لو قُتلوا دون قصد أثناء المعركة فلا إثم عليهم في قتلهم، وهذا إعمال منهم لقاعدة "الأمر بمقاصدها".

ثانيا: قاعدة الضرر الأشد يزال بالأخف (ارتكاب أخف الضررين)⁽⁴⁾:

ومن بين المسائل والنوازل التي استند فيها المالكية على هذه القاعدة ما يأتي:

1-مسألة جبر من له أسير كافر على أخذ قيمته إذا شُرط في فداء مسلم:

(1) هو محمد بن بقي بن زرب القرطي المالكي، قاضي الجماعة بقرطبة، الإمام الفقيه الحافظ، ولد سنة 317هـ. سمع من قاسم بن أصبغ، ومن في طبقتهم، ومحمد بن دليم، وتفقه عن اللؤلؤي، وأبي إبراهيم بن مسرة، وبه تفقه جماعة منهم: ابن الحذاء، وابن مغيث، وأبو بكر عبد الرحمن بن حويل، ألف كتاب "الخصال" في الفقه على مذهب مالك. وتولى القضاء سنة 367هـ، وتوفي وهو يتولاه في رمضان سنة 381هـ. ينظر: ابن فرحون، الديباج المذهب: 230/2-231؛ محمد مخلوف، شجرة النور الزكية: 149/1.

(2) الونشريسي، المعيار المعرب: 400/1.

(3) ينظر: ابن شاس، عقد الجواهر الثمينة: 318/1؛ القراني، الذخيرة: 408/3؛ خليل الجندي، التوضيح في شرح المختصر الفرعي لابن الحاجب: 425/3.

(4) سبق بيان معناها في القاعدة الفقهية الثالثة عند الحنفية.

ذهب المالكية إلى أن من كان له أسير كافر يجبر على أخذ قيمته أو فدائه واستبداله بأسير مسلم في يد الكفار، إذا شرطه لإطلاق سراح المسلم الذي بأيديهم؛ لأن ضرر بقاء المسلم أسيراً لدى الكفار أعظم من ضرر جبر المسلم على بيع ما تحت يده من أسارى الكفار، لما في الأول من المذلة للمسلمين، والضرر في الدين⁽¹⁾.
قال مالك رحمه الله: "وإذا قدم مشرك بأسير مسلم فطلب أن يفدي به قريباً له مشركاً رقيقاً لمسلم، فأبى سيّده، فليجبره الإمام على أن يأخذ فيه قيمته ويُفدى به المسلم"⁽²⁾.

2- مسألة القتال مع ولاة الجور:

ذهب المالكية إلى وجوب قتال العدو مع ولاة الجور⁽³⁾، وهو الذي رجع إليه مالك رحمه الله بعد أن كان يرى خلافه، جاء في المدونة: "وقال مالك: لا أرى بأساً أن يجاهد الروم مع هؤلاء الولاة قال ابن القاسم: وكان فيما بلغني عنه ولم أسمع منه أنه كان يكره قبل ذلك جهاد الروم مع هؤلاء... قال ابن القاسم: وأما أنا فقد أدركته وهو يقول: لا بأس بجهادهم مع هؤلاء الولاة. قال ابن القاسم، قلت لمالك: يا أبا عبد الله إنهم يفعلون ويفعلون؟ فقال: لا بأس على الجيوش وما يفعل الناس، فقال: ما أرى به بأساً، ويقول لو ترك هذا أي لكان ضراراً على أهل الإسلام"⁽⁴⁾.

القتال مع ولاة الجور الفسقة إعانة لهم على جورهم وفسقهم، إلا أن في تركه خذلان للإسلام، وسبب لاستيلاء العدو على المسلمين، فقدمت إزالة هذه المفسدة العظيمة من استلاء الكفار على بلاد المسلمين وأعراضهم وأموالهم على مفسدة الإعانة للحاكم الجائر على جوره وفسقه بارتكابها، ارتكاباً لأخف الضررين.

3- مسألة إمامة غير المستحق لها مع وجود المستحق:

ذهب الشاطبي رحمه الله إلى أنه إذا خيف عند خلع غير المستحق للإمامة العظمى وإقامة المستحق لها ممن جمع شروطها أن تقع فتنة وما لا يصلح؛ فالمصلحة الترك؛ لأن الضرر الأشد المترتب على خلع من لا يستحق الإمامة يزال بالأخف من الضرر المترتب على بقائه فيها. فقال رحمه الله: "إن العلماء نقلوا الاتفاق على أن الإمامة الكبرى لا تتعدّد إلا لمن نال رتبة الاجتهاد والفتوى في علوم الشرع، كما أنهم اتفقوا أيضاً -أو كادوا أن يتفقوا- على أن القضاء بين الناس لا يحصل إلا لمن رقي في رتبة الاجتهاد، وهذا صحيح على الجملة، ولكن إذا فرض خلو الزمان عن مجتهد يظهر بين الناس، وافتقروا إلى إمام يقدمونه لجريان الأحكام وتسكين ثورة الثائرين، والحيطة

(1) ينظر: ابن أبي زيد القيرواني، النوادر والزيادات: 303/3-304؛ ابن عرفة، المختصر الفقهي: 87/3؛ المنجور، شرح المنهج المنتخب: 502/2؛ الغرياني، تطبيقات قواعد الفقه عند المالكية، ص 160.

(2) ابن أبي زيد القيرواني، النوادر والزيادات: 303/3-304.

(3) ينظر: مالك بن أنس، المدونة الكبرى: 498/1؛ ابن أبي زيد القيرواني، النوادر والزيادات: 25/3؛ ابن الحاجب، جامع الأمهات، ص 243-244؛ ابن يونس، الجامع لمسائل المدونة: 57/6.

(4) مالك بن أنس، المدونة الكبرى: 498/1.

على دماء المسلمين وأموالهم، فلا بد من إقامة الأمل ممن ليس بمجتهد؛ لأننا بين أمرين، إما أن يترك الناس فوضى، وهو عين الفساد والهرج، وإما أن يقدموه فيزول الفساد بته، ولا يبقى إلا فوت الاجتهاد، والتقليد كاف بحسبه. وإذا ثبت هذا؛ فهو نظر مصلحي يشهد له وضع أصل الإمامة، وهو مقطوع به بحيث لا يفتقر في صحته وملاءمته إلى شاهد⁽¹⁾.

ثالثاً: قاعدة يقدم في كل ولاية من هو أقوم بمصالحها⁽²⁾:

ومن ألفاظها عندهم: "لكل عمل رجال، فيقدم في كل ولاية الأقوم بمصالحها"⁽³⁾.

ومن المسائل والنوازل السياسية التي استندوا فيها على هذه القاعدة ما يأتي:

1- مسألة الأحق بالإمامة العظمى (الخلافة):

يقدم في الإمامة العظمى الجامع لشروطها؛ لأنه الأقدر على قيادة الأمة أقوم بمصالحها من غيره، وفي ذلك يقول القراني رحمه الله: "يقدم في الخلافة من هو كامل العلم والدين، وافر العقل والرأي، قوي النفس، شديد الشجاعة، عارف بأهليات الولايات، حريص على مصالح الأمة، قرشي من قبيلة النبوة المعظمة، كامل الحرمة والهيبة في نفوس الناس"⁽⁴⁾.

2- مسألة الأحق بولاية الحرب وقيادة الجيش:

يقدم في ولاية الحروب الشجاع الأعرف بمكائد الحروب وسياسة الجيوش والصلوة على الأعداء، ممن توسط الحروب ومارس الرجال، العالم بأحكام الحرب وآدابها⁽⁵⁾.

قال القراني رحمه الله: "يقدم في الحروب من هو أعلم بسياسة الجيوش ومكائد الحروب"⁽⁶⁾.

3- مسألة الأحق بالقضاء:

ذهب المالكية إلى أن لولاية القضاء ستة شروط لا يصح أن يولى القضاء إلا من اجتمعت فيه، وهي:

(1) الشاطبي، الاعتصام: 624/2-625.

(2) بيان معنى القاعدة: سبق بيان معنى الولاية وأقسامها في القاعدة الفقهية الخامسة عند الحنفية، وعليه فالمراد بهذه القاعدة أنه "يجب أن يقدم في كل موطن وكل ولاية أو وظيفة عامة أو عمل يتصل بالناس من هو أقوم وأقدر وأعرف بمصالح هذا العمل وهذه الولاية وهذه التبعة؛ لأن المولى إنما هو عامل للناس وليس سيّداً عليهم ولا هو عامل لنفسه أو لمن ولّاه". محمد صديقي البورنو، موسوعة القواعد الفقهية: 431/12-432.

(3) المقرئ، قواعد الفقه، ص 170.

(4) القراني، الفروق: 344/3.

(5) ينظر: الطرطوشي، سراج الملوك: 679/2؛ القراني، الفروق: 343/3؛ القراني، الذخيرة: 255/2-256.

(6) القراني، الذخيرة: 42/10.

الإسلام، والحريّة، والبلوغ، والعقل، والذكورة، والتوحد (الانفراد)، فإن ولي من لم تجتمع فيه، لم تنعقد ولايته، وإن انخرم شيء منها بعد انعقادها سقطت الولاية. ولها أربعة شروط لا تُسقط صحة الولاية، ولكنها توجب عزل القاضي عند انعدامها، وهي: أن يكون القاضي سميعاً بصيراً متكليماً عدلاً؛ وعند اجتماع هذه الشروط في أكثر من واحد يقدم الأعم بوجوه الأفضية من التفتن لوجوه الحجاج ومكائد الخصوم، وأعلم بقواعد الأحكام⁽¹⁾.

قال القرافي رحمته الله: "يقدم في القضاء من هو أكثر تفتناً لحجاج الخصوم، وقواعد الأحكام، ووجوه الخدع من الناس"⁽²⁾.

رابعاً: قاعدة إذا تعارض الأصل والغالب قُدّم الغالب⁽³⁾:

ومن ألفاظها عند المالكية: "إذا تعارض الأصل والغالب فالحكم للغالب"⁽⁴⁾.

ومن ألفاظها عندهم: "إذا تعارض الأصل والغالب، هل يؤخذ بالأصل أو الغالب؟"⁽⁵⁾.

ومن ألفاظها عندهم أيضاً: "الحمل على الغالب واجب"⁽⁶⁾.

ومن بين المسائل والنوازل التي استند فيها المالكية على هذه القاعدة ما يأتي:

1- مسألة إغرام الحاكم بالباطل ما خسره المحكوم عليه:

من رفع شخصاً لحاكم جائر فأغرّمه ما لا يجب عليه، فإن كان الحاكم يحكم بحق تارة وبباطل أخرى فللمالكية في إغرام الحاكم ما خسره المحكوم عليه قولان، وأما إذا كان الحاكم لا يحكم إلا بالباطل، فلا ينبغي أن

(1) ابن رشد، المقدمات الممهّدات: 258/2-259؛ القرافي، نفائس الأصول في شرح المحصول: 3949/9؛ الرجراجي، مناهج التحصيل ونتائج لطائف التأويل: 63-60/8.

(2) القرافي، الفروق: 343/3.

(3) بيان معنى القاعدة: عند تعارض الأصل - وهو البراءة الأصلية أو القاعدة المستمرة أو الاستصحاب - مع الغالب - وهو رجحان الظن بما يخالف الأصل، وقد يُعبر عنه بالظاهر، والشبه والغالب والعرف والعادة كلها بمعنى - وقع الخلاف بين المالكية في أيهما يقدم، ولكن هذا الخلاف ليس على إطلاقه، فأحياناً يقدم الأصل على الغالب بالإجماع، كما في دعوى الدّين؛ لأن الأصل براءة ذمة المدّين، فهذا الغالب ملغى إجماعاً، وأحياناً يقدم الغالب بالإجماع، كما في العمل بالبيّنة إذا شهدت، فإن الغالب صدقها، والأصل براءة ذمة المشهود عليه، وهذا الأصل ملغى بالإجماع. ينظر: المقرّي، قواعد الفقه، ص 89؛ التسولي، البهجة في شرح التحفة: 48/1؛ الونشريسي، إيضاح المسالك إلى قواعد الإمام أبي عبد الله مالك، ص 72؛ محمد صدقي البورنو، موسوعة القواعد الفقهية: 277/1.

(4) التسولي، البهجة في شرح التحفة: 658/1.

(5) الونشريسي، إيضاح المسالك إلى قواعد الإمام أبي عبد الله مالك، ص 72.

(6) التسولي، البهجة في شرح التحفة: 229/1.

يختلف في أنه يغرم ما خسره المحكوم عليه؛ لأن الأصل عدم التعدي والظلم، لكن إذا غلب على الحاكم التعدي والظلم فالحكم للغالب لا للأصل⁽¹⁾.

2- مسألة عدم براءة ذمة المشهود عليه إذا شهدت البينة:

الأصل في المشهود عليه بمال أو جريمة براءة ذمته مما اتهم به، لكن إذا شهدت البينة عليه حُكم عليه بما اتهم به، ويغلب جانب البينة إجماعاً؛ لأن الغالب صدقها، والحكم للغالب عند تعارضه مع الأصل⁽²⁾.

3- مسألة اتهام المشهور بالغصب أو السرقة دون بيينة:

ذهب بعض المالكية إلى أن المعروف بالظلم والتعدي يقضى عليه في الأموال لا في الدماء بمجرد دعوى المدعي أنه غصبه أو سرقه، وأنه غصبه قدر كذا. ونقلوا عن مالك رضي الله عنه: قوله فيمن دخل عليه السراق فسرقوا متاعه وانتهبوا ماله وأرادوا قتله فنازعهم وحاربهم ثم ادعى أنه عرفهم أو لم يعرفهم أهو مصدق عليهم إذا كانوا معروفين بالسرقة مستحلين لها؟ قال: هو مصدق، وقد نزلت مثل هذه بالمدينة في زمن عمر بن الخطاب رضي الله عنه في رجل دخل عليه السراق فانتهبوا ماله وجرحوه، فلما أصبح حمل إلى عمر فقال: إنما فعل بي هذا فلان وفلان وقد انتهبوا مالي فأغرمهم عمر بقوله، ونكلهم ولم يكلفه البينة عليهم. ومدار المسألة على كون الدعوى على معروف بالتعدي والظلم والسرقة، وهو الغالب من حاله، وإن كان الأصل براءته إن لم توجد بيينة، ولكن قُدّم الغالب هنا وإن تعارض مع الأصل⁽³⁾.

المطلب الثالث: استناد علماء الشافعية على القواعد الفقهية في النوازل السياسية

أولاً: قاعدة الضرر الأشد يزال بالأخف (ارتكاب أخف الضررين)⁽⁴⁾:

ومن بين المسائل والنوازل التي استند فيها الشافعية على هذه القاعدة ما يأتي:

1- مسألة تولي الفاسق للإمامة العظمى، وما دونها من الولايات العامة:

ذهب الشافعية إلى أنه إذا لم يوجد من يتولى الإمامة العظمى فما دونها من الولايات العامة إلا الفساق، قدمنا أقلهم فسوقاً، وإن لم يوجد غير الفاسق من أهل الكفاية والنجدة فالأولى

(1) ينظر: التسولي، البهجة في شرح التحفة: 576/2؛ الغرياني، تطبيقات قواعد الفقه عند المالكية، ص 95.

(2) ينظر: القراني، الفروق: 141/4؛ المنجور، شرح المنهج المنتخب: 571/2.

(3) ينظر: القراني، الذخيرة: 180/12؛ التسولي، البهجة في شرح التحفة: 575/2؛ ابن فرحون، تبصرة الحكام: 89/2.

(4) سبق بيان معناها في القاعدة الفقهية الثالثة عند الحنفية.

تنصيبه؛ لأن في الاختيار للأقل فسوقاً أخف ضرراً على الأمة بفسوقه من غيره، وفي تولي الفاسق ذو الكفاية مع ما في توليته من الضرر إلا أنه أقل وأخف ضرراً من ترك الناس بلا إمام أو حاكم، فبُرتكب أخف الضررين.

قال عبد العزيز بن عبد السلام رحمه الله (1): "الحكام إذا تفاوتوا في الفسوق قدمنا أقلهم فسوقاً، لأننا لو قدمنا غيره لفات مع المصالح ما لنا عنه مندوحة، ولا يجوز تفويت مصالح الإسلام إلا عند تعذر القيام بها، ولو لم يُجوز هذا وأمثاله لضاعت أموال الأيتام كلها، وأموال المصالح بأسرها" (2).

وقال الجويني رحمه الله: "ولو فُرِضَ فَاسِقٌ بِشُرْبِ الخمر أو غيره من الموبقات، وكنا نراه حريصاً، مع ما يخامره من الزَّلَّاتِ، وضُرُوبِ المخالفات، على الذب عن حوزة الإسلام، مشمراً في الدين لانتصاب أسباب الصلاح العام العائد إلى الإسلام، وكان ذا كفاية، ولم نجد غيره، فالظاهر عندي نصبه مع القيام بتقويم أودِه على أقصى الإمكان؛ فإن تعطيل الممالك عن راع يرعاها، ووال يتولاها، عظيم الأثر والموقع في انحلال الأمور، وتعطيل الثغور، فإن كنا نتوسم ممن نصبه الانتداب والانتصاب للإمرة لما فيه من الكفاية والشهامة، وكان مستقلاً بنفرض الممالك والمسالك عن ذوي العرامة، فنصبه أقرب إلى استصلاح الخلق من تركهم مُهْمَلِينَ، ولا يعدل ما نتوقعه من الشر من فساده، وما ضَرِيَّ به من شَرِّهِ ما يَعْنُ من خبال الخلق، إذا عدموا بَطَّاشاً يَسُوسُهُمْ، ويمنع الثُّوَارَ الناجمين منهم" (3).

2- مسألة حصار المشركين المترسين بمن في أيديهم من المسلمين:

ذهب الشافعية إلى وجوب الكفِّ عن رمي المشركين إذا تترسوا واحتموا بمن في أيديهم من المسلمين في غير التحام الحرب، أما حصارهم والاستمرار على قتالهم فيجوز إن أمنوا على ما في أيديهم من أسرى المسلمين أن يقتلوهم، فإن لم يأمنوا عليهم مع استمرار قتالهم ولم ينتج عن ترك قتالهم ضرر تركوا حفاظاً على أنفس الأسرى من المسلمين؛ لأن ضرر قتالهم أعظم من ترك حصار المشركين وقتالهم، وإن نتج عن ترك حصارهم وقتالهم ضرر كخوفنا منهم على حریم المسلمين،

(1) هو عبد العزيز بن عبد السلام السلمي الشافعي، الفقيه الأصولي، الملقب بسلطان العلماء، ولد بدمشق سنة 577هـ، أخذ عن: فخر الدين ابن عساكر، وسيف الدين الأمدى، وغيرهما، وأخذ عنه: ابن دقيق العيد وهو الذي لقبه بسلطان العلماء، وأبو الحسن الباجي، وأحمد بن إدريس القرافي. من كتبه: "القواعد الكبرى"، و"الإمام في أدلة الأحكام". توفي سنة 660هـ. ينظر: ابن السبكي، طبقات الشافعية الكبرى: 209/8-248؛ ابن العماد، شذرات الذهب: 522/7-524.

(2) ابن عبد السلام السلمي، القواعد الكبرى: 122/1.

(3) الجويني، الغياثي، ص 417-418.

وحرمتهم، فلا يجب الكف عنهم، ولا الامتناع عن قتالهم، فإن قتلوا أسرى المسلمين فهو استدفاع لأكثر الضررين بارتكاب أقلهما⁽¹⁾.

3- مسألة قتال البغاة:

البغاة لا يغتالون ولا يبدوون بالقتال حتى يندروا، وتكشف شبههم إن وجدت، وتزال مظالمهم إن وقعت، فإن أصروا بعد ذلك نصحوا ووعظوا، فإن أبوا إلا القتال قوتلوا، فإن وقع القتال فلا يتبع مدبرهم، ولا يقتل جريحهم ولا أسيرهم، ولا تسيب نساؤهم، ولا تغنم أموالهم، بل ترد إليهم إذا انقضت الحرب وأمنت غائلتهم⁽²⁾.

وفي هذا التدرج لرد عدوان البغاة وضررهم على أهل العدل ارتكابا لأخف الضررين وأدنى المفسدين، ومع ما في قتالهم- إن وقع- من الضرر إلا أنه أخف من تركهم يفسدون ويغنون في الأرض بغير حق.

ثانيا: قاعدة الاجتهاد لا ينقض بالاجتهاد⁽³⁾:

ومن بين المسائل والنوازل التي استند فيها الشافعية على هذه القاعدة ما يأتي:

1- مسألة إلحاق القائف لقيطا أو مجهولا بأحد المتداعيين ثم بالآخر:

لو تنازعت اثنان لقيطا أو مجهولا، وأقام كل واحد منهما البينة، وعرض اللقيط أو المجهول النسب معهما على القائف، فلو ألحقه القائف بأحدهما ثم رجع وألحقه بالآخر، أو جاء قائف آخر فألحقه بالآخر لم ينقل إليه؛ لأن القيافة اجتهاد فلا تنقض بمثلها، والاجتهاد لا ينقض بالاجتهاد⁽⁴⁾.

(1) ينظر: الماوردي، الحاوي الكبير: 187/14-188؛ الرملي، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج: 65/8.

(2) ينظر: النووي، روضة الطالبين: 57/10-59؛ النووي، منهاج الطالبين، ص 499-500.

(3) بيان معنى القاعدة: في المسائل الظنية التي لم يرد فيها دليل قاطع لا ينقض باجتهاد مثله، فالظن لا ينقض بالظن، فلو قضى قاض في حادثة باجتهاده ثم تبدل اجتهاده فرفع إليه نظيرها ف قضى فيها باجتهاده الثاني فلا ينقض الأول؛ لأنه لو نقض الأول بالثاني لجاز أن ينقض الثاني بثلث، ولزم منه التسلسل، كما يؤدي إلى عدم الاستقرار. وهذه القاعدة مقيدة عند الشافعية بقاعدة: "ينقض قضاء القاضي إذا خالف نصا، أو إجماعا، أو قياسا جليا"، وزاد الحنفية لو كان حكما لا دليل عليه. ينظر: السيوطي، الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية، ص 105؛ الغرياني، تطبيقات قواعد الفقه عند المالكية، ص 33؛ محمد الزحيلي، القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة: 389/1-390.

(4) ينظر: النووي، روضة الطالبين: 441/5؛ الشربيني، مغني المحتاج: 614/3؛ السيوطي، الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية، ص 102.

قال الزركشي رحمته الله عن اللقيط أو مجهول النسب: "لو ألحقه القائف بأحد المتداعيين ثم رجع وألحقه بالآخر لم يقبل، وكذا لو ألحقه القائف بأحدهما فجاء قائف آخر فألحقه لم يلحق به؛ لأن الاجتهاد لا ينقض بالاجتهاد"⁽¹⁾.

2- مسألة إعادة الفاسق للشهادة بعد التوبة:

ذهب بعض الشافعية إلى أن الفاسق إذا شهد في قضية وردت شهادته لفسقه فتاب وأعادها لم تقبل منه؛ لأن قبول شهادته بعد التوبة يتضمن نقض الاجتهاد بالاجتهاد، كما أن شهادته بعد التوبة لا تقبل للتهمة؛ لأنه يُعَيَّرُ برَدِّ شهادته فيُتَّهَمُ بأن سبب ادعاء التوبة هو دفع التعيير، ولذا قالوا بقبول شهادته بعد ذلك في غير قضية الحال⁽²⁾.

قال الزركشي رحمته الله: "ولو شهد الفاسق فردت شهادته فتاب وأعادها لم تقبل؛ لأن قبول شهادته بعد التوبة يتضمن نقض الاجتهاد بالاجتهاد"⁽³⁾.

3- مسألة استئناف الحكم بين المتخاصمين بنقض حكم القاضي:

ذهب الشافعية في أصح القولين عندهم إلى أنه إذا تقدم خصمان إلى القاضي فقالا: كان بيننا خصومة في كذا، وتحاكمنا فيها إلى القاضي فلان فحكم بيننا بكذا، لكننا نريد أن نستأنف الحكم فيها عندك، ذهبوا إلى أن القاضي الثاني لا يجيبهما بل يمضي حكم الأول. كما لو حكم القاضي باجتهاده في أمر ثم تغير اجتهاده لم ينقض الأول وإن كان الثاني أقوى، غير أنه في واقعة جديدة لا يحكم إلا بالثاني بخلاف ما لو تيقن الخطأ⁽⁴⁾.

وذلك لأن حكمي القاضيين اجتهاد، والاجتهاد لا ينقض بمثله.

قال الجويني رحمته الله: "المعنى بقول العلماء لا ينقض الاجتهاد بالاجتهاد؛ أن القاضي إذا أمضى حكمه وقضاه في واقعة، وكان لقضائه مستند من مذهب العلماء، ومتعلق بالحجة، فإذا أراد قاض بعده أن ينقض قضاه، لم يجد إليه سبيلاً"⁽⁵⁾.

(1) الزركشي، المنشور في القواعد: 94/1.

(2) ينظر: الزركشي، المنشور في القواعد: 94/1؛ السيوطي، الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية، ص 102؛ النووي، منهاج الطالبين، ص 570؛ الشربيني، مغني المحتاج: 363/6.

(3) الزركشي، المنشور في القواعد: 94/1.

(4) ينظر: الزركشي، المنشور في القواعد: 93/1؛ السيوطي، الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية، ص 102؛ الجويني، نهاية المطلب في دراية المذهب: 291/8.

(5) الجويني، نهاية المطلب في دراية المذهب: 291/8.

ثالثاً: قاعدة الضرورات تبيح المحظورات (1):

ومن بين المسائل والنوازل التي استند فيها الشافعية على هذه القاعدة ما يأتي:

1- مسألة توليه الإمام للقاضي غير المؤهل:

اشتراط الشافعية في القاضي أن يكون مسلماً مكلفاً حراً ذكراً عدلاً سميعاً بصيراً ناطقاً مجتهداً كافٍ للقيام بأمور القضاء؛ بأن يكون فيه قوة على تنفيذ الحق بنفسه، فلا يكون ضعيف النفس جباناً، فإن تعذر جمع هذه الشروط فولى سلطان له شوكة - كسلطان البغاة - فاسقاً أو مقلداً أو امرأة أو عبداً أو أعمى نفذ قضاؤه للضرورة؛ لئلا تتعطل مصالح الناس (2).

وهذا التجويز منهم لنفاد قضاء غير المؤهل لفقد شرط من شروط القضاء أو أكثر مع أنه في الأصل غير جائز دفعت إليه ضرورة تعطل مصالح الناس، وعدم إمكانية تنصيب غيره لشوكة السلطان الذي نصبه، فلو نُصِّب غيره لأدى ذلك إلى فوضى وفتنة، فنفاذ حكم القاضي غير المؤهل المنصَّب من سلطان ذي شوكة عمل بقاعدة الضرورات تبيح المحظورات.

قال أبو حامد الغزالي رحمه الله - بعد ذكره لشروط القاضي -: "... هذه الشروط أطلقها أصحابنا وقد تعذر في عصرنا؛ لأن مصدر الولايات خال عن هذه الصفات، وقد خلا العصر أيضاً عن المجتهد المستقل، والوجه القطع بتنفيذ قضاء من ولاة السلطان ذو الشوكة؛ كيلا تتعطل مصالح الخلق، فإننا ننفذ قضاء أهل البغي للحاجة، فكيف يجوز تعطيل القضاء الآن؟ نعم، يعصبي السلطان بتفويضه إلى الفاسق والجاهل، ولكن بعد أن ولأه فلا بد من تنفيذ أحكامه للضرورة" (3).

2- مسألة تولي إمامين للخلافة:

اتفق أهل العلم على أنه لا يجوز نصب إمامين للخلافة في وقت واحد وإن تباعدا إقليمياً (4)؛ لأن في نصب إمامين على أن ينفذ أمر كل واحد منهما على جميع الدولة الإسلامية يجر إلى الفتنة والتدافع والتنازع، ونقل الجويني عن أبي إسحاق الإسفراييني أنه يجوز نصب إمامين في إقليمين؛ لأنه قد يحتاج إليه، والصحيح الذي

(1) بيان معنى القاعدة: "الضرورة هي بلوغ الحد الذي إذا لم يتناول معه الممنوع حصل الملاك للمضطر أو قريب منه، كفقده عضو أو حاسة من الحواس، فهذه هي الضرورة الشرعية. ويشترط في هذه القاعدة نقصان المحظورات (المحرمات الممنوعات) عن الضرورات، فإن لم ينقص المحظور فلا يباح". محمد الزحيلي، القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة: 276/1.

(2) النووي، منهاج الطالبين، ص 558؛ الشربيني، مغني المحتاج: 262/6-266؛ الرملي، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج: 238/8-240.

(3) الغزالي، الوسيط في المذهب: 291/7.

(4) ممن نقل الاتفاق: ابن حزم، وابن القطان، والجويني. ينظر: ابن حزم، مراتب الإجماع، ص 207-208؛ ابن القطان، الإقناع في مسائل الإجماع: 60/1؛ الجويني، الغيائي، ص 320؛ الماوردى، الأحكام السلطانية، ص 10.

عليه الجمهور هو الأول، فإن عقدت البيعة لرجلين معا، فالبيعتان باطلتان، وإن كانتا على الترتيب فالثانية باطلة⁽¹⁾.

وما سبق من حكم متفق عليه في حال التمكن من نصب إمام نافذ الأمر في جميع الدولة، أما في حال عدم تمكن إمام واحد من سيطرة نفوذه ونفاذ أمره في جميع الدولة فتلك ضرورة تستدعي جواز تعدد الأئمة، وهذا ما قال به الجويني رحمته الله وعزاه إلى سلفه أبي الحسن الأشعري وأبي إسحاق الإسفراييني رحمته الله، وذكر أسبابا تقتضي تعدد الأئمة لاستحالة نظر الإمام الواحد في جميع الدولة، فقال رحمته الله: "والذي تباينت فيه المذاهب أن الحالة إذا كانت بحيث لا ينبسط رأي إمام واحد على الممالك، وذلك يتصور بأسباب لا تغمض، منها: اتساع الخطة، وانسحاب الإسلام على أقطار متباينة، وجزائر في لجج متقاذفة، وقد يقع قيام قوم من الناس نبذة من الدنيا لا ينتهي إليهم نظر الإمام، وقد يتولج خطة من ديار الكفر بين خطة الإسلام، وينقطع بسبب ذلك نظر الإمام عن الذين وراءه من المسلمين"⁽²⁾.

رابعا: قاعدة الحاجة العامة تنزل منزلة الضرورة الخاصة⁽³⁾.

ومن ألفاظها عند الشافعية: "المصلحة العامة كالضرورة الخاصة"⁽⁴⁾.

ومن ألفاظها عندهم: "الحاجة العامة في حق كافة الخلق تنزل منزلة الضرورة الخاصة في حق الشخص الواحد"⁽⁵⁾.

ومن ألفاظها أيضا: "الحاجة العامة تنزل منزلة الضرورة الخاصة في حق آحاد الناس"⁽⁶⁾

ومن المسائل والنوازل السياسية التي استندوا فيها على هذه القاعدة ما يأتي:

1-مسألة انتشار الحرام فعَمَّ الأرض أو قطراً منها:

(1) النووي، روضة الطالبين: 47/10؛ الجويني، الغياثي، ص320-321؛ الماوردي، الأحكام السلطانية، ص10.

(2) الجويني، الغياثي، ص322.

(3) بيان معنى القاعدة: الضروري: هو ما لا بد منه في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فقد وقع الفساد في مصالح الدنيا والخسران في الآخرة، والحاجي: هو ما يؤدي فقده للحرج والمشقة، ولكنه لا يبلغ مبلغ الفساد المتوقع في الضروري، وفي هذه القاعدة تنزل المصالح الحاجية لمجموع الناس وهي الحاجة العامة منزلة الضرورة الخاصة بالفرد، فتبيح ما تبيحه الضرورة الخاصة من المحظورات؛ لأنها تؤدي إلى ما تؤدي إليه الضرورة من الفساد وتوقف الحياة وانتظامها. ينظر: الجويني، الغياثي، ص531؛ الجويني، نهاية المطلب في دراية المذهب: 197/1، 67/8؛ الشاطبي، الموافقات: 21-17/2؛ الريسوني، محاضرات في مقاصد الشريعة، ص74-75.

(4) ابن عبد السلام السلمي، القواعد الكبرى: 314/2.

(5) الغزالي، شفاء الغليل، ص246.

(6) الجويني، البرهان في أصول الفقه: 82/2.

لو عم الحرام الأرض أو فُطراً منها بحيث لا يوجد فيه حلال إلا نادراً، وعسر الانتقال منه، وانحسرت وجوه المكاسب الطيبة على العباد، ومست حاجتهم إلى الزيادة على قدر سد الرمق من الحرام؛ فإنه يجوز استعمال ما تدعو إليه الحاجة في الأقوات والملابس والمسكن؛ لأنها حاجة عامة، ولا ينتهي إلى حد الترفه والتنعيم والشبع؛ لأنه من المصالح التحسينية، ولا يقف تحليل ذلك ولا يقتصر على الضرورات؛ لأنه لو اقتصر عليها لأدى إلى ضعف العباد واستيلاء أهل الكفر والعناد على بلاد الإسلام، ولأنقطع الناس عن الحرف والصنائع والأسباب التي تقوم بمصالح الأنام، وانبت النظام، ولم يزل الخلق في مقاساة ذلك إلى أن يهلكوا⁽¹⁾.

قال الجويني رحمته الله: "إن الحرام إذا طبق الزمان وأهله، ولم يجدوا إلى طلب الحلال سبيلاً، فلهم أن يأخذوا منه قدر الحاجة، ولا تشتط الضرورة التي نرعاها في إحلال الميتة في حقوق آحاد الناس، بل الحاجة في حق الناس كافة تنزل منزلة الضرورة، في حق الواحد المضطر"⁽²⁾.

2- مسألة استئجار المشرك والذمي على الجهاد:

ذهب الشافعية إلى أنه لا يجوز استئجار المسلم للجهاد؛ لأنه إذا حضر الصف تَعَيَّنَ عليه، فلا يجوز أخذ الأجرة على فرض العين، أما استئجار الذمي أو المشرك فجائز للإمام مع ما في أعمال القتال من الجهالة، لكن الصحيح أن يحتتمل في معاملات الكفار لمصالح القتال ما لا يحتتمل في غيره، فتصح إجارة الذمي أو المشرك مع الجهالة؛ لأنها حاجة عامة فتتنزل منزلة الضرورة الخاصة⁽³⁾.

3- مسألة العَلَج⁽⁴⁾ الدال على القلعة بجارية منها:

إذا قال عِلَجٌ من علوج الكفار أدلكم على قلعة بشرط أن تجعلوا لي منها الجارية الفلانية التي فيها، فهذه الجعالة صحيحة مع أن الجعل غير مملوك ولا معين معلوم ولا مقدور على تسليمه، والأصل في هذه الجعالة عدم الصحة، ولكن صححت للحاجة العامة التي تنزل منزلة الضرورة الخاصة⁽⁵⁾.

(1) ينظر: الجويني، الغياثي، ص 531؛ الغزالي، شفاء الغليل، ص 245؛ ابن عبد السلام السلمي، القواعد الكبرى: 313/2-314؛ الزركشي، المنثور في القواعد: 317/2.

(2) الجويني، الغياثي، ص 531.

(3) ينظر: ابن الملقن، قواعد ابن الملقن: 29/2؛ الجويني، نهاية المطلب في دراية المذهب: 428/17؛ الغزالي، الوسيط في المذهب: 18/7.

(4) العِلَجُ: الرجل الكافر القوي الضخم من كفار العجم. ينظر: ابن منظور، لسان العرب: 326/2؛ الفيومي، المصباح المنير: 425/2؛ الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ص 199، كلهم مادة (علج).

(5) ينظر: ابن الملقن، قواعد ابن الملقن: 32/2؛ الشافعي، الأم: 701/5؛ الجويني، نهاية المطلب في دراية المذهب: 428/17؛ الغزالي، الوسيط في المذهب: 46/7.

قال الشافعي رحمته الله: "في عالج دل قوما من المسلمين على قلعة على أن يعطوه جارية سماها، فلما انتهوا إلى القلعة صالح صاحب القلعة على أن يفتحها لهم ويخلوا بينه وبين أهله ففعل، فإذا أهله تلك الجارية. فأرى أن يقال للدليل: إن رضيت العوض عوضناك قيمتها، وإن لم ترض العوض فقد أعطينا ما صالحناك عليه غيرك، فإن رضي العوض أعطيه وتم الصلح، وإن لم يرض العوض قيل لصاحب القلعة: قد صالحنا هذا على شيء صالحناك عليه بجهالة منا به، فإن سلمت إليه عوضناك منه، وإن لم تسلمه إليه نبذنا إليك وقتلناك. وإن كانت الجارية قد أسلمت قبل أن يظفر بها فلا سبيل إليها، ويعطى قيمتها، وإن ماتت عوض منها بالقيمة، ولا يبين في الموت كما يبين إذا أسلمت" (1).

خامسا: قاعدة من ثبت له التخيير بين حقين فإن اختار أحدهما سقط الآخر، وإن أسقط أحدهما ثبت الآخر (2):

ومن بين المسائل والنوازل التي استند فيها الشافعية على هذه القاعدة ما يأتي:

1- مسألة التخيير بين القصاص والدية:

ذهب الشافعية إلى أن لولي الدم أن يقتص أو يعفو عن القاتل ويأخذ الدية، أي ذلك شاء أن يفعل فعل، وما دون النفس من الجراح مثله يخير فيه بين القصاص أو المال (أرش الجراحات) (3)، وهذه الحقوق إن تنازل صاحبها عن أحدها ثبت له الآخر، فلو عفا عن القصاص ثبت له المال (الدية أو الأرش)، وإن اختار القصاص سقط أخذ المال، وإن اختار أخذ المال سقط القصاص (4).

قال الماوردي رحمته الله: "ولو مات القاتل وجبت الدية في تركته، وإن سقط القود بموته... ودليلنا مع بنائه على أصلنا في أن الدية تجب على القاتل من غير مرضاة قول النبي ﷺ: «فَمَنْ قَتَلَ بَعْدَهُ قَتِيلًا فَأَهْلُهُ بَيْنَ خَيْرَتَيْنِ: إِنْ أَحْبَبُوا قَتَلُوا، وَإِنْ أَحْبَبُوا أَخَذُوا الْعُقْلَ» (5)، ومن خير بين حقين، إذا فاته أحدهما تعين حقه في الآخر، ولأن

(1) الشافعي، الأم: 701/5.

(2) بيان معنى القاعدة: "التخيير: معناه التسوية. فمن خير بين حقين فله اختيار أحدهما، وإسقاط الآخر. فإن اختار أحدهما سقط الآخر، وليس له المطالبة به بعد اختياره. وإذا أسقط أحدهما ثبت له الآخر، وليس له بعد ذلك اختيار الساقط". محمد صدقي البورنو، موسوعة القواعد الفقهية: 979/11.

(3) أرش الجراحات: وهو المال الواجب في الجناية على ما دون النفس. ينظر: ابن منظور، لسان العرب: 263/6، مادة (أرش)؛ الجرجاني، معجم التعريفات، ص 17.

(4) ينظر: الشافعي، الأم: 26-27، 35، 39؛ المزني، مختصر المزني، ص 315؛ الماوردي، الحاوي الكبير: 95-96، 135؛ الجويني، نهاية المطلب في دراية المذهب: 137/16-138؛ الزركشي، المنتور في القواعد: 262/1.

(5) رواه: الشافعي، مسند الشافعي، كتاب القتل والقصاص والديات والقسماء، باب التخيير في العقل والقود: 301/3؛ وأحمد، مسند الإمام أحمد بن حنبل، مسند القبائل، حديث أبي شريح الخزاعي الكعبي عن النبي ﷺ: 136/45؛ وأبو داود، سنن أبي داود، كتاب

سقوط القصاص بعد استحقاقه بغير اختيار مستحقه يوجب الانتقال إلى الدية، كما لو عفا بعض الورثة انتقل حق من لم يعف إلى الدية، ولأن الدية لما وجبت في أخف القتلين من الخطأ كان وجوبها في أغلظهما من العمد أولى، ولأن القصاص مماثلة لجنس متلف، فوجب إذا تعذر استيفاء المثل أن يستحق الانتقال إلى بدله من المال" (1).

2- مسألة تخيير المتحجر للموات بين الإحياء والترك:

من تقدم إلى موضع ونصب حجارة وعلامات للعمارة اختص به بحق السبق بشرط أن يشتغل بالعمارة، فلو تحجر مواتا وطالت مدته ولم يحيه ولم يرفع يده عنه فخيره الإمام أو نائبه بين الإحياء أو الترك، فإنه إن اختار الترك سقط حقه في الإحياء، وجاز لغيره أن يتقدم لإحياء ذلك الموات (2).

قال النووي رحمته الله: "من شرع في عمل إحياء ولم يتمه، أو أعلم على بقعة بنصب أحجار أو غرز خشبا فمُتَحَجَّر، وهو أحق به، لكن الأصح أنه لا يصح بيعه، وأنه لو أحياه آخر ملكه، ولو طالت مدة التَّحَجُّر قال له السلطان أخي أو اترك فإن استمهل أمهل مدة قريبة" (3).

وقال رحمته الله في الروضة في شأن المتحجر للموات: "...وينبغي أن يشتغل بالعمارة عقيب التحجر، فإن طالت المدة ولم يحي، قال له السلطان: أخي أو ارفع يدك عنه. فإن ذكر عذرا واستمهله، أمهله مدة قريبة يستعد فيها للعمارة. والنظر في تقديرها إلى رأي السلطان، ولا تتقدر بثلاثة أيام على الأصح، فإذا مضت ولم يشتغل بالعمارة بطل حقه" (4).

3- مسألة نكول المدعى عليه عن اليمين:

إذا حلف المدعي بعد نكول خصمه (المدعى عليه) عن اليمين وجب الحق له، وهل ينتزل حلفه بعد النكول منزلة الإقرار أو منزلة البينة؟ فيه للشافعية قولان:

أحدهما: أنه ينتزل منزلة البينة من جهة أنه حجة مقامة من جهة المدعي، فأشبهت البينة.

الديات، باب ولي العمد يرضى بالدية: 556/6؛ وغيرهم. وصححه الألباني في صحيح سنن أبي داود (88/3-89)، وقال شعيب الأرنؤوط ومن معه في تحقيقهم للمسند (136/45): "إسناده صحيح على شرط الشيخين". قلت: رواه الشيخان -واللفظ للبخاري-: «...مَنْ قُتِلَ لَهُ قَتِيلٌ فَهُوَ بِخَيْرِ النَّظَرَيْنِ، إِمَّا أَنْ يُفَدَى وَإِمَّا أَنْ يُقْبَلَ». البخاري، صحيح البخاري، كتاب الديات، باب من قتل له قتيل فهو بخير النظرين: 2522/6؛ ومسلم، صحيح مسلم، كتاب الحج، باب تحريم مكة وصيدها وخلها وشجرها ولقطنها، إلا لمنشد على الدوام: 988/2-989.

(1) الماوردي، الحاوي الكبير: 135/12.

(2) ينظر: الشافعي، الأم: 91/5؛ الغزالي، الوسيط في المذهب: 222/4؛ الزركشي، المتثور في القواعد: 263/1.

(3) النووي، منهاج الطالبين، ص 316.

(4) النووي، روضة الطالبين: 287/5.

والثاني: أنه يتنزل منزلة الإقرار، وهو قول الشافعي في الأم؛ لأن الوازع الحامل على النكول طبعي، فأشبهه الوازع عن الكذب في الإقرار مع انحطاطه عنه؛ لأن الناكل قد ينكل لكونه كاذباً، وقد ينكل تورعاً عن اليمين لشكِّ لِحَقِّه فيها، وقد ينكل رجاء أن لا يحلف خصمه، وليس شيء من هذا موجوداً في الإقرار⁽¹⁾.

وعليه فلو ادعى شخص على آخر، فأنكر المدعى عليه، فطلب منه اليمين فنكل، فُضِي عليه بالنكول وجُعِل مُقِرّاً بعد حلف المدعي؛ لأن اليمين بدل من الإقرار، فإذا امتنع من البديل حكم عليه بالأصل⁽²⁾.

قال الشافعي رحمته الله: "كل من ادعى على امرئ شيئاً ما كان من مال وقصاص وطلاق وعتق وغيره أحلف المدعى عليه فإن حلف برئ وإن نكل عن اليمين ردت اليمين على المدعي فإن حلف استحق وإن لم يحلف لم يستحق ما ادعى ولا يقوم النكول مقام إقرار في شيء حتى يكون مع النكول يمين المدعي"⁽³⁾.

المطلب الرابع: استناد علماء الحنابلة على القواعد الفقهية في النوازل السياسية

ومما استند عليه علماء الحنابلة في النوازل السياسية القواعد الفقهية الآتية:

أولاً: قاعدة الضرر الأشد يزال بالأخف (ارتكاب أخف الضررين)⁽⁴⁾:

ومن بين المسائل والنوازل التي استند فيها الحنابلة على هذه القاعدة ما يأتي:

1- مسألة مصالحة الكفار على مال يدفع إليهم:

أطلق أحمد رحمته الله حكم المنع على مصالحة الكفار على مال يدفعه المسلمون إليهم؛ لأن فيه صَغَاراً وذَلَّةً للمسلمين، وهذا محمول على غير حال الضرورة، فأما عند الحاجة، مثل أن يخاف على المسلمين قتلاً، أو أسراً، أو تعذيباً من عندهم من الأسارى، فقد أجازوا ذلك؛ لأن الضرر الحاصل من القتل أو الأسر أو التعذيب أعظم من الضرر الحاصل ببذل المال. فجاز دفع أعلاهما بأدناهما⁽⁵⁾.

2- مسألة اقتتال طائفتان من البغاة:

إن اقتتلت طائفتان من البغاة فقدر الإمام على قهرهما لم يُعِن واحدة منهما؛ لأنهما على الخطأ، وإن عجز عن قتالهما معا وخاف اجتماعهما على حربه ضم إليه أقربهما إلى الحق؛ دفعا لأعظم المفسدتين وأشدّ الضررين

(1) ابن عبد السلام السلمي، القواعد الكبرى: 54/2-55؛ الشافعي، الأم: 558/7، 214/8.

(2) ينظر: الشافعي، الأم: 558/7؛ الزركشي، المنثور في القواعد: 263/1.

(3) الشافعي، الأم: 214/8.

(4) سبق بيان معناها في القاعدة الفقهية الثالثة عند الحنفية.

(5) ابن قدامة، الكافي: 575/5؛ ابن قدامة، المغني: 156-155/13.

بارتكاب أخفهما، وإن استويا في قربهما من الحق اجتهد الإمام في ضم إحداها إليه، ولا يقصد بذلك معونة إحداها على الأخرى، بل يقصد بذلك الاستعانة على الطائفة الأخرى ليردها إلى الحق، فإذا هزمها لم يقاتل الطائفة التي ضمها إلى أهل العدل حتى يدعوها إلى الطاعة؛ لأنها دخلت في أمانه، فإن أطاعته كف عنها وإلا قاتلها⁽¹⁾.

3- مسألة الخروج على الحكام:

ذهب الحنابلة إلى حرمة الخروج على الأئمة وقتالهم بالسيف - وإن كان فيهم ظلم - ونسب ابن تيمية رحمته هذا المذهب إلى أهل السنة⁽²⁾، ومما اعتمدوا عليه في هذا الحكم: أن في الخروج على الحكام بالسيف مفسدة وضرر وفتنة أعظم من المفسدة والضرر الحاصل بظلمهم عند عدم الخروج، فيرتكب أخف الضررين وأدنى المفسدتين لدفع أعظمهما⁽³⁾.

قال ابن تيمية رحمته: "المشهور من مذهب أهل السنة أنهم لا يرون الخروج على الأئمة وقتالهم بالسيف وإن كان فيهم ظلم، كما دلت على ذلك الأحاديث الصحيحة المستفيضة عن النبي صلى الله عليه وسلم؛ لأن الفساد في القتال والفتنة أعظم من الفساد الحاصل بظلمهم بدون قتال ولا فتنة، فيدفع⁽⁴⁾ أعظم الفسادين بالتزام أدناهما. ولعله لا يكاد يعرف طائفة خرجت على ذي سلطان إلا وكان في خروجها من الفساد ما هو أعظم من الفساد الذي أزالته"⁽⁵⁾.

ثانياً: قاعدة المباشرة تبطل حكم السب⁽⁶⁾⁽⁷⁾:

(1) البهوتي، كشف القناع عن متن الإقناع: 163/6-164؛ ابن قدامة، الكافي: 311/5.

(2) هذا القول غير دقيق؛ لأن من أصحاب المذاهب الأربعة من يرى جواز الخروج أو وجوبه، ومنهم أبو حنيفة رحمته الذي كان يرى وجوب الخروج كما روي عنه خلافه، أما مالك رحمته فإن ما تفصح عنه عبارات فقهاء المالكية هو شرعية الخروج على الأئمة الظلمة، وأما أحمد رحمته فإن أكثر ما نقل عنه القول بجريمة الخروج، وإن كانت بعض الروايات عنه تدل على أنه يرى بالخروج، فحاصل مذهب الحنابلة حرمة الخروج، وإن روي عن ابن عقيل وابن الجوزي رحمتهما القول بجواز الخروج على الإمام الظالم مستدلين بخروج الحسين بن علي رحمته على يزيد؛ لإقامة الحق. ينظر: الجصاص، أحكام القرآن: 86/1-87؛ خليل الجندي، التوضيح في شرح المختصر الفرعي لابن الحاجب: 408/3؛ ابن مفلح، كتاب الفروع: 180/10؛ ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل: 23-19/5.

(3) الفراء، الأحكام السلطانية، ص 23؛ ابن تيمية، منهاج السنة النبوية: 391/3؛ ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين: 64/5.

(4) وقع في الأصل: "فلا يدفع"، وهو خطأ واضح والصحيح ما أثبتته.

(5) ابن تيمية، منهاج السنة النبوية: 391/3.

(6) ابن قدامة، المغني: 457/11.

(7) بيان معنى القاعدة: معنى القاعدة بمختلف ألفاظها أن المباشرة للفعل؛ أي فعله بدون واسطة، والسبب: وهو ما يتوقف عليه وجود المسبب؛ أي الموصل إلى وقوع الفعل، فهو يقابل المباشرة، إذا وقعا واجتمعا (أي المباشرة والسبب) فإن الحكم يضاف إلى المباشرة والضمان يقع عليه، ويبطل تعلقه بالسبب؛ لأن الفاعل هو العلة المؤثرة، والأصل في الأحكام أن تضاف إلى عللها المؤثرة لا إلى أسبابها الموصلة؛

ومن ألفاظها عندهم: "المباشرة تقطع حكم السبب" (1).

ومن ألفاظها: "متى اجتمع المباشر مع المتسبب، كان الضمان على المباشر دون المتسبب" (2).

ومنها أيضا: "إحالة الحكم على المباشر أولى من المتسبب" (3).

ومن بين المسائل والنوازل التي استند فيها الحنابلة على هذه القاعدة ما يأتي:

1- مسألة من أمسك رجلا فقتله آخر:

إذا أمسك رجل رجلا فجاء آخر فقتل الممسك، فإن القصاص والقتل يقع على القاتل دون الماسك إن كان لا يعلم بأنه سيقتل، وإن علم فلاحمد ﷺ فيه روايتان: أحدهما أنه يسجن إلى الموت والثانية أنه يقتل لمشاركته، والحكم بقتل القاتل دون الماسك؛ لأن القاتل مباشر والماسك متسبب، والمباشرة تبطل حكم السبب (4).

2- مسألة حكم الحاكم على رجل بالقتل عمدا عدوانا:

إذا حكم الحاكم على رجل بالقتل، وهو عالم ببراءته، ولكنه تعمد قتله، واعترف بذلك، وجب القصاص منه، ولو باشر شخص آخر القتل تنفيذًا لحكم الحاكم، وأقر بعلمه بكذب الشهود، وتعمد قتله، فالقصاص على هذا المباشر لا الحاكم، والقصاص على المباشر وحده أيضا لو أقر بالقتل عمدا وعدوانا ولو كان معه إقرار الشاهدين والحاكم، أما إذا لم يقر، فإن حكم مباشرة القتل ظلما لا يثبت في حقه، فكان وجوده كعدمه، ويكون القصاص على الشاهدين والحاكم؛ لأن الجميع متسببون؛ ولأن المباشرة إذا لم يكن فيها عدوان بالكلية استقل المتسبب وحده بالضمان (5).

قال أبو النجاء الحجاوي ﷺ (6): "الحاكم إذا حكم على شخص بالقتل عالما بذلك متعمدا فقتل واعترف، فعليه القصاص، ولو أن الولي الذي باشر قتله أقر بعلمه بكذب الشهود، وتعمد قتله، فعليه القصاص وحده،

لأن تلك العلة أقوى وأقرب، فلذا كان المباشر أقرب لإضافة الحكم إليه من المتسبب. ينظر: أحمد الزرقا، شرح القواعد الفقهية، ص 447؛ محمد الزحيلي، القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة: 480/1؛ محمد صدقي البورنو، موسوعة القواعد الفقهية: 225/1.

(1) ابن قدامة، المغني: 455/11، 85/12؛ الزركشي، شرح الزركشي على مختصر الخرفي: 153/6.

(2) ابن قدامة، المغني: 568/11.

(3) البهوتي، كشف القناع عن متن الإقناع: 19/4.

(4) ينظر: ابن قدامة، المغني: 596/11.

(5) ينظر: ابن قدامة، المغني: 457-456/11؛ البهوتي، شرح منتهى الإرادات: 12-11/6؛ البهوتي، كشف القناع عن متن الإقناع:

510/5؛ ابن رجب الحنبلي، تقرير القواعد وتحرير الفوائد: 597/2.

(6) هو موسى بن أحمد الحجاوي المقدسي، ثم الصالحي، الفقيه الحنبلي، والأصولي المحدث الورع، مفتي الحنابلة بدمشق وشيخ الإسلام

فيها، أخذ عن: أحمد الشؤيكي الصالحي، وابن مفلح، وغيرهما، وعنه أخذ: ولده يحيى، والوفائي، وإبراهيم الأحدث، وغيرهم. له عدة

مؤلفات منها: "زاد المستنقع في اختصار المقنع"، و"شرح منظومة الآداب الشرعية للمرداوي"، و"الإقناع في فقه الإمام أحمد بن

حنبل"، وتوفي سنة 968هـ. ينظر: ابن شطي، مختصر طبقات الحنابلة، ص 93-94؛ ابن العماد، شذرات الذهب: 472/10.

فإن أقرَّ الشاهدان والولي والحاكم جميعاً بذلك فعلى الولي المباشر القصاص وحده أيضاً، وإن كان الولي لم يباشر وإنما باشر وكيله، فإن كان الوكيل عالماً فعليه القصاص وحده، وإلا فعلى الولي، فيختص مباشر عالم بالقود، ثم ولي، ثم بينة وحاكم⁽¹⁾.

3- مسألة الرجوع عن الشهادة:

إذا شهد رجلان على رجل ثالث بما يوجب قتله أو جرحه، فقتل أو جرح بغير حق، ثم رجعا عن الشهادة، واعترفا بأنهما فعلاً ذلك عمداً ليقتل أو يجرح، فعليهما القصاص؛ لأن شهادتهما سبب قوي أدى إلى القتل أو الجرح، كما أن هذا السبب يؤدي إلى هذه النتيجة في الغالب فأشبهه المباشرة، كما أن هذه المباشرة لا عدوان فيها بالكلية فيستقل السبب وحده بالضمان دونها، أما إن فعلاً ذلك خطأ فيضمنان أيضاً لقوة السبب وعدم التعدي في المباشر، غير أنهما لا يقتص منهما بل يغرموا الدية في القتل، وأرش الجرح فيما دون القتل⁽²⁾.

قال الحرقى رحمه الله⁽³⁾: "ومن حكم بشهادتهما بجرح أو بقتل ثم رجعا فقالا: عمدنا، اقتص منهما، وإن قالوا: أخطأنا، غرما الدية أو أرش الجرح، وإن كانت شهادتهما بمال غرماه، ولا يرجع به على المحكوم له، سواء كان المال قائماً أو تلفاً، وكذلك إن كان المحكوم به عبداً أو أمة، غرما قيمته"⁽⁴⁾.

ثالثاً: قاعدة الأصل بقاء ما كان على ما كان⁽⁵⁾:

- (1) الحجاوي، الإقناع في فقه الإمام أحمد بن حنبل: 166/4.
- (2) ينظر: ابن قدامة، المغني: 249-244/14؛ الزركشي، شرح الزركشي على مختصر الحرقى: 382/7؛ ابن رجب الحنبلي، تقرير القواعد وتحرير الفوائد: 600-597/2.
- (3) هو عمر بن الحسين بن عبد الله الحرقى، البغدادي، الفقيه الحنبلي، تفقه بوالده الحسين صاحب المروزي، وعنه أخذ: ابن بطه، وأبو الحسين التميمي، وأبو الحسين بن شمعون وغيرهم. له مصنفات كثيرة في المذهب لم ينتشر منها إلا المختصر المشهور في الفقه لاحتراق كتبه. توفي سنة 334هـ. ينظر: ابن أبي يعلى، طبقات الحنابلة: 76-75/2؛ الذهبي، سير أعلام النبلاء: 363/15-364؛ ابن مفلح، المقصد الأرشد: 298/2.
- (4) الحرقى، متن الحرقى، ص 158.
- (5) بيان معنى القاعدة: الأصل في الاصطلاح يطلق على معان كثيرة، منها أنه يستعمل بمعنى القانون والقاعدة المنطبقة على جزئياتها. وهو المراد هنا. ومعنى هذه القاعدة: أن الحكم الذي ثبت في الزمان الماضي، يبقى على حاله، ولا يتغير ما لم يوجد دليل يغيره، فإذا جهل في وقت الخصومة حال الشيء، وليس هناك دليل يُحكّم بمقتضاه، وكان لذلك الشيء حال سابقة معهودة، فإن الأصل في ذلك أن يحكم ببقائه واستمراره على تلك الحال المعهودة التي كان عليها حتى يقوم الدليل على خلاف ذلك، فيصار حينئذ إليه. ويعتمد الدليل المخالف على أحد أربعة أشياء: البينة، والإقرار، والنكول، والأمانة الظاهرة، إلا أن النكول يرجع إلى مجرد القرينة الظاهرة. وهذه القاعدة متفرعة عن القاعدة الكلية "اليقين لا يزول بالشك". وهذه القاعدة هي دليل "الاستصحاب" عند الأصوليين. ينظر: ابن منظور، لسان العرب: 16/11؛ الفيومي، المصباح المنير: 16/1؛ الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ص 961، كلهم مادة

ومن بين المسائل والنوازل التي استند فيها الحنابلة على هذه القاعدة ما يأتي:

1- مسألة تأكد القاضي من عدالة من ثبتت عدالته لديه من قبل:

من ثبتت عدالته لدى القاضي مرة، فإذا جاء ليشهد مرة أخرى، فهل للقاضي أن يتأكد من عدالته أم لا؟ فللحنابلة في هذه المسألة وجهان: الوجه الأول: إن طال الزمان بين الشهادتين وجب تجديد البحث والتأكد من بقاء عدالته مرة أخرى؛ لأن الأحوال تتغير، والوجه الثاني: أن ذلك مستحب وخاصة إن لم تطل المدة؛ لأن الأصل بقاء ما كان على ما كان، فلا يزول أصل العدالة حتى يثبت ضده وهو الجرح⁽¹⁾.

قال ابن قدامة رحمته الله: "قال أحمد: ينبغي للقاضي أن يسأل عن شهوده كل قليل؛ لأن الرجل ينتقل من حال إلى حال. وهل هذا مستحب أو واجب؟ فيه وجهان؛ أحدهما، مستحب؛ لأن الأصل بقاء ما كان، فلا يزول حتى يثبت الجرح. والثاني، يجب البحث كلما مضت مدة يتغير الحال فيها؛ لأن العيب يحدث، وذلك على ما يراه الحاكم"⁽²⁾.

2- مسألة القضاء في ادعاء امرأة على إنسان أنه ضربها فأسقطت جنينها:

إذا ادعت امرأة على إنسان أنه ضربها، فأسقطت جنينها، فأنكر المدعى عليه الضرب، فالقول قوله مع يمينه؛ لأن الأصل عدم الضرب. وإن أعترف المدعى عليه بالضرب، أو قامت ضده بينة، وأنكر أن تكون أسقطت، فالقول قوله أيضا مع يمينه؛ لأنه لا يعلم أنها أسقطت، ولا تلزمه اليمين على البت؛ لأنها يمين على فعل الغير، والأصل عدمه. وإن ثبت الإسقاط والضرب بينة أو إقرار، فادعى أنها أسقطته من غير ضربه، فوجد أن الإسقاط كان بُعِيدَ ضربه، فالقول قولها؛ لأن الظاهر أن الإسقاط بسببه، لوجوده عقيب شيء يصلح أن يكون سببا له. وإن ادعى أنها ضربت نفسها، أو شربت دواء، أو فعل ذلك غيرها، فحصل الإسقاط به، فأنكرت دعواه، فالقول قولها مع يمينها؛ لأن الأصل عدم وقوع ذلك. وإن أسقطت بعد الضرب بأيام، وبقيت متألمة إلى حين الإسقاط، فالقول قولها، وإن توقف الألم، فالقول قوله مع يمينه، وإن اختلفا في وجود التألم، فالقول قوله؛ لأن الأصل عدمه. وإن كانت متألمة في بعض المدة، فادعى أنها برئت، وزال ألمها، وأنكرت ذلك، فالقول قولها؛ لأن الأصل بقاءه. وإن ثبت إسقاطها من الضربة، فادعت سقوطه حيا، وأنكرها، فالقول قوله مع يمينه،

(أصل)؛ أحمد الزرقا، شرح القواعد الفقهية، ص 87؛ محمد الزحيلي، القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة: 129/1-130.

(1) ينظر: ابن قدامة، المغني: 51/14؛ البهوتي، شرح منتهى الإرادات: 531/6؛ البهوتي، كشاف القناع عن متن الإقناع: 353/6؛ ابن مفلح، كتاب الفروع: 183/11؛ الحجاوي، الإقناع في فقه الإمام أحمد بن حنبل: 402/4؛ المرداوي، الإنصاف في معرفة

الراجح من الخلاف: 277/11.

(2) ابن قدامة، المغني: 51/14.

إلا أن تقوم لها بينة باستهلاله؛ لأن الأصل عدم ذلك. وإن ادعت أنه مات بُعِيدَ إسقاطه، وادعى أنه عاش مدة، فالقول قولها؛ لأن الأصل عدم حياته. وإن ثبت أن الجنين عاش مدة بعد إسقاطه، فادعت أنه بقي متأماً حتى مات، وأنكر المدعى عليه ذلك، فالقول قوله؛ لأن الأصل عدم التألم⁽¹⁾.

فكل الحالات الواردة في هذه المسألة، والتي قُدِّم فيها العمل بالأصل، هي أعمال لقاعدة "الأصل بقاء ما كان على ما كان".

رابعاً: قاعدة من استعجل الشيء قبل أوانه عوقب بحرمانه⁽²⁾:

ومن ألفاظها عندهم: "من تعجل حقه، أو ما أبيض له قبل وقته على وجه محرم؛ عوقب بحرمانه"⁽³⁾.

ومن ألفاظها: "من استعجل الحق قبل وقته حرمه في وقته"⁽⁴⁾.

ومن بين المسائل والنوازل التي استند فيها الحنابلة على هذه القاعدة ما يأتي:

1-مسألة الغلول من الغنيمة:

الغلول من الغنيمة: هو الأخذ من الغنيمة خفية، وكنمه أو كنتم بعضه فلا يطلع عليه الإمام⁽⁵⁾.

فمن أخذ من الغنيمة خفية ودون أن يطلع عليه الإمام أو قائد الجيش، وكنتم ذلك أو بعضه، فيجب أن يحرق ما غلّه، عقوبة له على استعجاله في أخذ حقه قبل وقته بحرمانه منه، ويستثنى من الحرق: المصحف وكتب العلم والسلاح وما له روح، فالمصحف لحرمته، والسلاح للاحتياج إليه في القتال، وكتب العلم؛ لأن الحرق يقصد منه الإضرار به في بعض دنياه لا في دينه، وما له روح من الحيوان أو الإنسان للنهي عن التعذيب بالنار. واختار جماعة من الحنابلة أن ذلك من باب التعزير لا الحد الواجب، فيجتهد الإمام في ذلك بحسب المصلحة. وإن لم يحرق رحله حتى استحدث متاعاً آخر، أو رجع إلى بلده، أحرق ما كان معه حال الغلول، وهذا ما نص عليه أحمد رضي الله عنه في الذي يرجع إلى بلده. قال: ينبغي أن يحرق ما كان معه في أرض العدو. وإن مات قبل إحراق رحله، لم يحرق. نص عليه أحمد رضي الله عنه؛ لأنها عقوبة، فتسقط بالموت، كالحلود، لأنه بالموت انتقل إلى ورثته، فأحرقه عقوبة لغير الجاني⁽⁶⁾.

(1) ينظر: المرجع السابق: 76/12-77.

(2) بيان معنى القاعدة: "إن من يتوسل بالوسائل غير المشروعة تعجلاً منه للحصول على مقصوده المستحق له، فإن الشرع عامله بضد مقصوده، فأوجب حرمانه جزاء فعله واستعجاله". محمد صدقي البورنوي، الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية، ص 160.

(3) ابن رجب الحنبلي، تقرير القواعد وتحرير الفوائد: 404/2.

(4) ابن قدامة، المغني: 239/11؛ ابن مفلح، المبدع في شرح المقنع: 97/7.

(5) ينظر: الزركشي، شرح الزركشي على مختصر الخرقى: 537/6؛ الحجاوي، الإقناع في فقه الإمام أحمد بن حنبل: 30/2.

(6) ينظر: الخرقى، متن الخرقى، ص 142؛ ابن قدامة، المغني: 170-168/13؛ البهوتي، كشاف القناع عن متن الإقناع: 92/3.

2-مسألة المقتص من جناية عليه قبل برئها:

من وقعت عليه جناية جرح فإنه لا يجوز له القصاص من الجاني قبل بُرء جرحه على الأصح عند الحنابلة، فإن استعجل حقه واقتص من الجاني قبل بُرئه، ثم سرى ذلك الجرح وتسبب له في ضرر أكبر، فقد بطل حقه فيما زاد من ضرره؛ لأن العفو دخله بالقصاص، ولأنه تعجل حقه قبل وقته على وجه محرم؛ فعوقب بحرمانه منه، وبطل حقه فيما سرى وزاد من الجناية⁽¹⁾.

قال ابن قدامة رحمته الله: "ولا يجوز القصاص في الطرف إلا بعد اندمال الجرح في قول أكثر أهل العلم... فإن اقتص قبل الاندمال، هدرت سراية الجناية. وقال أبو حنيفة، والشافعي: بل هي مضمونة؛ لأنها سراية جناية، فكانت مضمونة، كما لو لم يقتص. ولنا الخبر المذكور⁽²⁾، ولأنه استعجل ما لم يكن له استعجاله، فبطل حقه"⁽³⁾.

(1) ينظر: ابن قدامة، المغني: 564/11-565؛ ابن مفلح، كتاب الفروع: 396/9-397؛ ابن مفلح، المدع في شرح المقنع: 266/7؛ البهوتي، شرح منتهى الإرادات: 73/6-74.

(2) وهو حديث ذكره المؤلف في الصفحة السابقة من كتاب المغني (564/11)، ورواه الدارقطني في سننه من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده: أَنَّ رَجُلًا طَعَنَ رَجُلًا بِقَرْنٍ فِي رُكْبَتَيْهِ، فَجَاءَ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ أَقْدِنِي، قَالَ: «حَتَّى تَبْرَأَ»، ثُمَّ جَاءَ إِلَيْهِ، فَقَالَ: أَقْدِنِي، فَأَقَادَهُ، ثُمَّ جَاءَ إِلَيْهِ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ عَرَّجْتُ، قَالَ: «قَدْ هَمَّتُكَ، فَعَصَبْتَنِي، فَأَبْعَدَكَ اللَّهُ، وَبَطَلَ عَرَّجُكَ»، ثُمَّ هَمَّى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَنْ يُقْتَصَّ مِنْ جُرْحٍ حَتَّى يَبْرَأَ صَاحِبُهُ. الدارقطني، سنن الدارقطني، كتاب الحدود والديات وغيره: 200/5. وصححه الألباني في إرواء الغليل (298/7).

(3) ابن قدامة، المغني: 563/11-565.

المبحث الثالث: القواعد المقاصدية ومدى استناد العلماء القدامى عليها

في النوازل السياسية

استند العلماء القدامى على الكثير من القواعد المقاصدية في اجتهاداتهم، ولكثرة هذه القواعد سيكون جمع ما أمكن منها مقسما على حسب المذاهب الأربعة المشهورة. وسنحاول في هذا المبحث أن نسلط الضوء على هذه القواعد وفق المطالب الأربع الآتية:

*المطلب الأول: استناد علماء الحنفية على القواعد المقاصدية في النوازل السياسية.

*المطلب الثاني: استناد علماء المالكية على القواعد المقاصدية في النوازل السياسية.

*المطلب الثالث: استناد علماء الشافعية على القواعد المقاصدية في النوازل السياسية.

*المطلب الرابع: استناد علماء الحنابلة على القواعد المقاصدية في النوازل السياسية.

وقبل الكلام عن القواعد المقاصدية التي استند العلماء القدامى عليها في النوازل السياسية يجدر بنا أن نعرف بهذه القواعد لغة واصطلاحا.

أولا: تعريف القواعد المقاصدية لغة:

القواعد المقاصدية مركب وصفي لا يتم تعريفه اللغوي إلا بتعريف مفرديه: "القواعد"، و"المقاصدية".

وقد سبق تعريف القواعد عند تعريفنا للقواعد الأصولية، أما "المقاصدية" فنسبة إلى المقاصد.

والمقاصد لغة: جمع مقصد، والمقصد مشتق من الفعل قَصَدَ، يقال: قصد يقصد قصداً ومقصداً. والقصد يأتي في اللغة بعدة معان منها⁽¹⁾:

-الاعتماد والأتم والتوجه نحو الشيء: يقال: قصده، وقصد له، وقصد إليه، إذا أتمه، وتوجه تلقاه. وهو أقرب المعاني اللغوية للمعنى الاصطلاحي؛ لأنه يدور حول التوجه نحو غاية أو هدف معين، والمقصد هو هذه الغاية أو هذا الهدف.

-استقامة الطريق: ومنه قوله ﷺ: ﴿وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ﴾ [النحل: 9]؛ أي على الله تبين الطريق

المستقيم والدعاء إليه بالحجج والبراهين الواضحة، وطريق قاصد: سهل مستقيم.

- العدل: فيقال: حاكم لا يجور في حُكْمِهِ بل يَقْصِدُ أَي يَعْدِلُ.

(1) ينظر: ابن منظور، لسان العرب: 3/353-356؛ الفيومي، المصباح المنير: 2/504؛ الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ص310، كلهم مادة (قصد).

-التوسط بين الطرفين: ومنه قوله ﷺ: ﴿وَأَقْصِدْ فِي مَشِيكَ﴾ [لقمان: 19]؛ أي توسط بين الإسراع والإبطاء، وقصد فلان في مشيه إذا مشى مستويا.

ثانيا: تعريف القواعد المقاصدية اصطلاحا:

وتعرف القواعد المقاصدية باعتبارين:

الاعتبار الأول: مركب وصفي من كلمتين: "القواعد"، و"المقاصدية".

الاعتبار الثاني: الاعتبار اللقي.

1-تعريف القواعد المقاصدية باعتبارها مركبا وصفيا:

القواعد المقاصدية مركب وصفي يعرف بتعريف لفظيه: "القواعد"، و"المقاصدية".

أ-تعريف القاعدة:

سبق تعريف القاعدة وبيان مفردات التعريف عند تعريف القواعد الأصولية باختيار التعريف الآتي:

"قضية كلية منطبقة على جميع جزئياتها"⁽¹⁾.

ب-تعريف المقاصدية:

نسبة إلى المقاصد؛ والمقاصد لم يرد لها تعريف عند الأصوليين القدامى، وأكثر استعمالهم له بالمعنى اللغوي المتمثل في الهدف والغاية التي يتوجه إليها، كما في قاعدة "الأمور بمقاصدها"، حتى من كان له اهتمام بالمقاصد -كالغزالي والشاطبي ﷺ- لم يذكروا لها تعريفا، ولعل مرد ذلك لوضوحها عندهم⁽²⁾.

أما بالنسبة لعلماء الأصول المعاصرين فقد ذكروا للمقاصد عدة تعاريف منها:

1-تعريف ابن عاشور: حيث عرف ﷺ المقاصد العامة بقوله: "مقاصد الشريعة العامة هي المعاني والحكم

الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها، بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة، فيدخل في هذا أوصاف الشريعة وغايتها العامة والمعاني التي لا يخلو التشريع عن ملاحظتها، ويدخل في هذا أيضا معان من الحكم ليست ملحوظة في سائر أنواع الأحكام، ولكنها ملحوظة في أنواع كثيرة منها"⁽³⁾.

وجاء هذا التعريف مفتقدا لخاصية التعاريف المتمثلة في كونه جامعا للمعرف مانعا من دخول غيره فيه،

(1) الجرجاني، معجم التعريفات، ص143.

(2) ينظر: أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص17؛ عبد القادر بن حرز الله، ضوابط اعتبار المقاصد، ص27-28.

(3) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص251.

فغلب عليه صفة البيان والتوضيح لمقاصد الشريعة، كما أنه أدخل في المقاصد الخصائص العامة للتشريع مثل التوازن، والوسطية، والشمول، والسماحة، ثم إن هذا التعريف خاص بالمقاصد العامة للشريعة كما هو واضح من عبارته⁽¹⁾.

2- تعريف علال الفاسي⁽²⁾: عرفها عليه السلام تعريفا موجزا بقوله: "المراد بمقاصد الشريعة: الغاية منها، والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها"⁽³⁾.

فهذا التعريف قد شمل المقاصد العامة التي لا تختص بحكم دون حكم، ولا باب دون باب، وذلك في قوله: "الغاية منها"، وهو يتجه لبيان المقاصد الكلية من إقامة للمصلحة ودفع للمفسدة، وبقيته تعريف للمقاصد الخاصة، أو الجزئية التي راعاها الشارع في جزئيات الأحكام بحيث يختص كل حكم عملي بالمقصود من أصل تشريعه⁽⁴⁾.

وانتقد هذا التعريف بأنه لم يذكر القصد من الحكم والأسرار⁽⁵⁾.

3- تعريف الريسوني⁽⁶⁾: وعرفها أحمد الريسوني بقوله: "الغايات التي وضعت الشريعة لأجل تحقيقها لمصلحة العباد"⁽⁷⁾.

وانتقد بحصره الغايات بما يعود على العباد فقط، ولم يدرج فيه تقرير العبودية لله عليه السلام، وهي مقصد المقاصد⁽⁸⁾.

(1) الكيلاني، قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص46.

(2) هو علال أو محمد علال بن عبد الواحد المجذوب الفاسي الفهري، زعيم سياسي، من كبار الخطباء العلماء في المغرب. ولد بفاس سنة (1326هـ/1908م)، وتعلم بالقرويين. له عدة أعمال وأنشطة سياسية وعلمية، فأسس أول نقابة للعمال، ودعا إلى الثورة على الاحتلال الفرنسي بعد نفي محمد الخامس، وانفرد بزعامة حزب الاستقلال بعد استقلال المغرب. وتولى وزارة الدولة للشؤون الإسلامية مدة ثم صار عضوا معارضا في مجلس النواب، درّس في كلية الحقوق، وله عدة مؤلفات منها: "هنا القاهرة"، و"النقد الذاتي"، و"المغرب العربي منذ الحرب العالمية الأولى"، و"مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها". توفي سنة (1394هـ/1974م). ينظر: الزركلي، الأعلام: 246/4.

(3) علال الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، ص7.

(4) ينظر: محمد البيوي، مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة، ص36؛ يوسف البدوي، مقاصد الشريعة عند ابن تيمية، ص48؛ عبد القادر بن حرز الله، ضوابط اعتبار المقاصد، ص30.

(5) ينظر: يوسف البدوي، مقاصد الشريعة عند ابن تيمية، ص48؛ عبد القادر بن حرز الله، ضوابط اعتبار المقاصد، ص30.

(6) هو أحمد بن عبد السلام الريسوني، ولد سنة 1953م، تحصل على عدد من الشهادات والإجازات الجامعية أبرزها دبلوم الدراسات العليا (ماجستير) في مقاصد الشريعة سنة 1989م، ودكتوراه الدولة في أصول الفقه سنة 1992م. عمل بوزارة العدل، وأستاذا جامعيا، له مؤلفات كثيرة، منها: "نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي"، "نظرية التقريب والتغليب وتطبيقاتها في العلوم الإسلامية". ينظر: أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، (الغلاف)؛ أحمد الريسوني، الذريعة إلى مقاصد الشريعة، (الغلاف).

(7) أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص19.

(8) يوسف البدوي، مقاصد الشريعة عند ابن تيمية، ص48.

وهذا التعريف قريب من تعريف علال الفاسي، ولعله من أجمعها وأقصرها وأقلها انتقاداً، وعليه يكون التعريف المختار مع استبدال بعض الألفاظ تقليلاً للاعتراض. فيصاغ تعريف مقاصد الشريعة بالصيغة الآتية:

"الغايات التي أرادها الله من أحكامه تقريراً لعبادته، وتحقيقاً لمصلحة عباده".

بيان التعريف (1):

"الغايات": جمع غاية، وهي كل ما يسعى الشارع إلى تحقيقه من تشريع أحكامه، فهي الحكمة والمصلحة التي شرع الحكم من أجلها. وهي شاملة لجميع أنواع المقاصد: الكلية العامة، والخاصة، والجزئية.

"أرادها الله من أحكامه": استبدل لفظ "الشريعة" بما تجنباً للوقوع في الدُّور، وفيها بيان أن ما يترتب عن أحكام الله من المصالح مقصود للشارع.

"تقريراً لعبادته، وتحقيقاً لمصلحة عباده": وصف كاشف، قصد به زيادة الإيضاح، وليس قيداً في التعريف، لكون الغايات التي أرادها الله من أحكامه لا تكون إلا من أجل تقريرها لعبادته، وتحقيقها لمصالح العباد في الدنيا والآخرة.

2- تعريف القواعد المقاصدية باعتبارها لقبا:

بعد بيان المراد بكل من مصطلحي "القاعدة" و"المقاصدية"؛ يمكننا تعريف القواعد المقاصدية باعتبارها لقبا - بعد النظر في بعض التعريفات المعاصرة⁽²⁾ - باختيار التعريف الآتي لقربه من التعريف المختار للمقاصد:

"قضية كلية تعبر عن إرادة الشارع من تشريع الأحكام، وتستفاد عن طريق الاستقراء للأحكام الشرعية"⁽³⁾.

بيان التعريف (4):

"قضية كلية"⁽⁵⁾: القضية: هي قول يحتمل الصدق والكذب، وتسمى خبراً عند اللغويين، وحكما عند الفقهاء، و"كلية": أي محكوم فيها على جميع أفرادها.

-
- (1) ينظر: القراني، شرح تنقيح الفصول، ص316؛ أحمد الرسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص21-22؛ محمد البيوي، مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة، ص37-38؛ يوسف البدوي، مقاصد الشريعة عند ابن تيمية، ص54.
 - (2) كتعريف عبد الرحمن الكيلاني الذي عرف القاعدة المقاصدية بقوله: "ما يُعبَّرُ به عن معنى عام، مستفاد من أدلة الشريعة المختلفة، اتجهت إرادة الشارع إلى إقامته من خلال ما بُني عليه من أحكام". الكيلاني، قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص55.
 - (3) محمد عثمان شبير، القواعد الكلية والضوابط الفقهية، ص31.
 - (4) ينظر: الجرجاني، معجم التعريفات، ص148؛ يعقوب الباحسين، القواعد الفقهية، ص34؛ محمد البيوي، مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة، ص37-38.
 - (5) سبق بيانها في تعريف القاعدة عند تعريف القواعد الأصولية باعتبارها مركبا وصفيا.

"تعبّر عن إرادة الشارع من تشريع الأحكام": لبيان أن ما يترتب عن تشريع الأحكام من المصالح مقصود للشارع، وليست مجرد نتائج.

"تستفاد عن طريق الاستقراء للأحكام الشرعية": وصف كاشف، قصد به بيان أهم طريق لاستخراج قواعد المقاصد، وليس قيلاً في التعريف، والاستقراء: هو "الحكم على كلي لوجوده في أكثر جزئياته"⁽¹⁾.

المطلب الأول: استناد علماء الحنفية على القواعد المقاصدية في النوازل السياسية

ومما استند عليه علماء الحنفية في النوازل السياسية القواعد المقاصدية الآتية:

أولاً: قاعدة وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد⁽²⁾:

ومن ألفاظها عند الحنفية: "شرع المشروعات كلها لمصالح العباد"⁽³⁾.

ومن ألفاظها عندهم: "الأحكام لم تشرع إلا لمصالح العباد قطعاً"⁽⁴⁾.

ومن ألفاظها أيضاً: "الحكم الشرعي تابع لمصالح العباد"⁽⁵⁾.

ومن المسائل والنوازل السياسية التي استندوا فيها على هذه القاعدة ما يأتي:

1- مسألة الصلح مع العدو ونقضه:

علّق الحنفية جواز إبرام الإمام الصلح مع العدو بمال أو بدونه بتحقيق المصلحة فيه، وكذا نقضه إن رأى المصلحة في النقض بعد إخبارهم حتى لا يكون تغريراً؛ لأن الحكم الشرعي تابع لمصالح العباد، والإمام يقوم مقام صاحب الشرع، فينفذ أحكامه ويحقق مقاصده في الرعية، ويتبع مقتضى المصالح الشرعية ويلتزم بها في سياسته وتدابيره، كما فعل الشرع في أحكامه ومقاصده⁽⁶⁾.

(1) الجرجاني، معجم التعريفات، ص18.

(2) بيان معنى القاعدة: "القاعدة تنص على أن مقصود الشارع من إنزال الشريعة تحقيق مصلحة العباد؛ أي منفعتهم، ودفع الضرر عنهم، وهذه المصلحة التي تقيّمها الشريعة لا تعرف الحدود ولا الحواجز فتشمل الحياة الأخرى، كما تشمل الحياة الدنيا سواء بسواء".

الكيلاني، قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص127-129.

(3) ابن أمير الحاج، التقرير والتحبير: 392/1.

(4) ابن الهمام، شرح فتح القدير: 310/6.

(5) الفناري، فصول البدائع في أصول الشرائع: 366/2.

(6) ينظر: القدوري، مختصر القدوري، ص372؛ المرغيناني، الهداية شرح بداية المبتدي: 229/4-230؛ المرغيناني، بداية المبتدي،

ص130؛ ابن الهمام، شرح فتح القدير: 443-440/5.

قال المرغيناني رحمه الله: "إذا رأى الإمام أن يصلح أهل الحرب أو فريقاً منهم، وكان في ذلك مصلحة للمسلمين فلا بأس به، وإن صالحهم مدة، ثم رأى نقض الصلح أنفع، نبذ إليهم وقتلهم، وإن بدؤوا بخيانة قاتلهم ولم ينبذ إليهم إذا كان ذلك باتفاقهم، وإذا رأى الإمام موادعة أهل الحرب وأن يأخذ على ذلك مالا فلا بأس به" (1).

2- مسألة تشريع القصاص:

شرع الله ﷻ القصاص لمصلحة استمرار الحياة؛ لأن القاتل بغير حق إذا لم يقتل قد يتمادى في عدوانه، وكذا المتعدي على الغير فيما دون النفس إذا لم يقتص منه فقد يزيد في عدوانه، مما يؤدي إلى الهلاك والفناء، لكن مع وجود القصاص يتخلص من العدوان، كما يزرع الغير عن اقرار هذا الخطأ، ولهذا قيل "القتل أنفى للقتل"، وهذا إضافة إلى مصلحة شفاء صدور أولياء المقتول، والمصلحة العامة المتمثلة في بسط الأمن؛ إذ في ترك القاتل نشر للخوف والرعب في المجتمع لتمكنه من التعدي مرة أخرى على الغير (2).

قال الكاساني رحمه الله: "القصاص شرع لمصلحة الحياة" (3).

وقال ابن نجيم رحمه الله: "...القصاص للميت من وجه وللوارث من وجه آخر، وهي تشفي الصدور وللمصلحة العامة وهو ما في شرعيته من حياة الأنفس" (4).

3- مسألة قتل أسير أهل البغي:

ذهب الحنفية إلى أن للإمام إذا قاتل أهل البغي فهزمهم وولوا مدبرين أن يقتل مدبرهم ويجهز على جريحهم إن كانت لهم فئة ينحازون إليها، وأما أسيرهم فإن شاء الإمام قتله استئصالاً لشأفتهم، وإن شاء حبسه لاندفاع شره بالأسر والحبس؛ أي أن الخيار للإمام فيه تابع للمصلحة؛ لأن الحكم الشرعي تابع لمصالح العباد، وأما إن لم يكن لهم فئة ينحازون إليها لم يتبع مدبرهم، ولم يجهز على جريحهم ولم يقتل أسيرهم؛ لوقوع الأمن من شرهم عند انعدام الفئة (5).

(1) المرغيناني، بداية المبتدي، ص 130.

(2) ينظر: السرخسي، المبسوط: 219/10؛ الكاساني، بدائع الصنائع: 574/3؛ ابن نجيم، البحر الرائق: 345/2؛ المرغيناني، الهداية شرح بداية المبتدي: 5/8.

(3) الكاساني، بدائع الصنائع: 574/3.

(4) ابن نجيم، البحر الرائق: 345/2.

(5) ينظر: الشيباني، الأصل: 513/7؛ السرخسي، المبسوط: 126/10؛ الكاساني، بدائع الصنائع: 545/9.

ثانيا: قاعدة الحرج مرفوع⁽¹⁾:

ومن ألفاظها عند الحنفية: "الحرج مدفوع"⁽²⁾.

ومن ألفاظها عندهم: "التكليف بحسب الوسع" أو "التكليف مبني على الوسع والإمكان"⁽³⁾، و"الخطاب بحسب الوسع"⁽⁴⁾.

ومن المسائل والنوازل السياسية التي استندوا فيها على هذه القاعدة ما يأتي:

1- مسألة تكليف القاضي بالحضور لموضع المريض لسماع شهادته:

لا تجوز الشهادة على الشهادة إلا في حال موت الشاهد الأصيل أو مرضه أو سفره في غير الحدود والقصاص؛ لأن شهادة الفرع في حكم البدل فلا يصار إليها إلا عند العجز عن حضور الأصيل لمجلس الحكم بسبب موته أو مرضه، أو غيبته؛ ولأن جواز هذه الشهادة للحاجة والضرورة، ولا تتحقق الضرورة إلا في المواضع المذكورة. وفي حال مرض الشاهد الأصيل لا يلزم ولا يحسن أمر القاضي بالحضور إلى موضع المريض لسماع شهادته؛ لأنه يؤدي بالقاضي إلى الحرج، وعند كثرة الأمراض قد لا يتمكن القاضي من التفرغ لحضور مجلس الحكم، والحرج مدفوع ومرفوع⁽⁵⁾.

قال الزيلعي رحمته الله⁽⁶⁾: "ولا شهادة للفرع إلا بموت أصله أو مرضه أو سفره؛ لأن جوازها للحاجة عند عجز الأصل، والعجز يتحقق بهذه الأشياء، والمراد بالمرض ما لا يستطيع الحضور معه إلى مجلس الحكم؛ لأن أداء

(1) بيان معنى القاعدة: أن التضييق والمشقة الخارجة عن معتاد المشقات حتى يحصل بها فساد ديني أو دنيوي فمقصود الشارع فيها الرفع على الجملة، وأما إذا لم تكن خارجة عن المعتاد، وإنما وقعت على نحو ما تقع المشقة في مثلها من الأعمال العادية، فالشارع وإن لم يقصد وقوعها، فليس يقاود لرفعها أيضا، وليست بمرج لغة ولا شرعا، وما وضع منه في الشرع فالفقيد منه التمهيص والاختبار، ولذا كانت مشقة مخالفة الهوى لا رخصة فيها البتة. ينظر: الشاطبي، الموافقات: 1/516؛ 2/268-273.

(2) السرخسي، المبسوط: 92/16.

(3) السرخسي، المبسوط: 2/181، 4/70، 11/238؛ الكاساني، بدائع الصنائع: 1/550؛ المرغيناني، الهداية شرح بداية المبتدي: 1/299، 7/334؛ الزيلعي، تبين الحقائق: 1/100، 5/286.

(4) السرخسي، المبسوط: 1/245.

(5) ينظر: السرخسي، المبسوط: 16/138؛ المرغيناني، الهداية شرح بداية المبتدي: 5/463-464؛ الزيلعي، تبين الحقائق: 4/240.

(6) هو عثمان بن علي بن محجن بن يونس الزيلعي، الفقيه الحنفي، والنحو الفرضي، قدم القاهرة 705هـ فدرس بها وأفتى وصنف وانتفع الناس به ونشر الفقه، من كتبه: "تبين الحقائق" شرح فيه "كنز الدقائق" للنسفي، و"شرح الجامع الكبير" للشيباني، و"شرح المختار" للموصلي وكلها في فروع الفقه الحنفي، و"بركة الكلام على أحاديث الأحكام"، مات بقرافة مصر سنة 743هـ. ينظر: عبد القادر القرشي، الجواهر المضية في طبقات الحنفية: 2/519-520؛ ابن حجر، الدرر الكامنة: 2/446-447؛ كحالة، معجم المؤلفين: 2/365.

الشهادة فرض فلا يسقط إلا بالعجز، فإذا سقط جاز له أن يحمل غيره كي لا يُتَوَى حَقُّهُ⁽¹⁾، وهذا لأن تكليف ما لا يطاق غير جائز، وأمر القاضي بالحضور إلى موضع المريض شنيع، ولأنه يؤدي إلى الحرج، وربما لا يتفرغ للعود في مجلس الحكم عند كثرة الأمراض، والحرج مدفوع⁽²⁾.

2- مسألة قضاء القاضي بالشهادة المدونة في كتابه:

إذا شهد شهود عند القاضي وكتب تلك الشهادة في كتابه، وختم عليها بخاتمه، ثم مضى الزمان فاحتاج القاضي لتلك الشهادة، فوجدها مكتوبة في كتابه محتومة بخاتمه، فهل يعتمد القاضي عليها أم لا؟

ذهب أبو حنيفة رضي الله عنه إلى أنه لا يجوز له أن يعتمد ذلك الكتاب ما لم يتذكر أنهم شهدوا عنده؛ لأن النظر في الكتاب لتذكر ومعرفة القلب، كالنظر في المرآة للرؤية بالعين إذا لم تفد إدراكا لا يكون النظر في المرآة معتبرا، فكذلك النظر في الكتاب إذا لم يفده تذكرا فلا يكون له اعتبار؛ لأن الشهادة وتنفيذ القضاء لا يكون إلا بعلم، والخط يشبه الخط فبصورة الخط لا يستفيد علما من غير التذكر. وذهب أبو يوسف ومحمد رضي الله عنهما إلى جواز الاعتماد على هذه الشهادة وإن لم يتذكر القاضي؛ لأنه يأمن عليها التزوير والتبديل بالزيادة والنقصان، والقاضي مأمور باتباع الظاهر في القضاء فله أن يعتمد السجل والكتاب في ذلك. وهذا منهما نوع رخصة فالقاضي لا يستطيع أن يحفظ كل القضايا والحوادث لكثرتها؛ ولهذا يعتمد على الكتابة، فالحكم بعدم جواز الاعتماد على الكتاب عند النسيان مع أمن التزوير والتبديل يؤدي إلى الحرج والضيق، والحرج مدفوع ومرفوع شرعا⁽³⁾.

ويلخص السرخسي رضي الله عنه ما ذكر بقوله: "وإذا وجد القاضي في ديوانه صحيفة فيها شهادة شهود لا يحفظ أنهم شهدوا عنده بذلك، فعلى قول أبي حنيفة رضي الله عنه أن يتفكر في ذلك حتى يتذكر، وليس له أن يقضي بذلك إن لم يتذكر، وعند أبي يوسف ومحمد رضي الله عنهما إذا وجد ذلك في قمطرة⁽⁴⁾ تحت خاتمه فعليه أن يقضي به وإن لم يتذكر، وهذا منهما نوع رخصة، فالقاضي لكثرة اشتغاله يعجز أن يحفظ كل حادثة؛ ولهذا يكتب، وإنما يحصل المقصود بالكتاب إذا جاز له أن يعتمد على الكتاب عند النسيان... فلو لم يجز له الاعتماد على كتابه عند نسيانه أدى إلى الحرج والحرج مدفوع⁽⁵⁾.

(1) يُتَوَى حقه: أي يذهب ويهلك. ينظر: ابن منظور، لسان العرب: 106/14؛ الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ص 1266، كلاهما مادة (توا).

(2) الزيلعي، تبين الحقائق: 240/4.

(3) ينظر: السرخسي، أصول السرخسي: 358/1؛ ابن الهمام، شرح فتح القدير: 360/7-361؛ ابن عابدين، رد المختار على الدر المختار: 185/8.

(4) القمطر والقمطرة: ما تصان فيه الكتب. ابن منظور، لسان العرب: 117/5، مادة (قمطر).

(5) السرخسي، المبسوط: 92/16.

3-مسألة تغليظ اليمين على المسلم:

تغليظ اليمين معناه أن يُطلب من الحالف أن يحلف في زمان أو مكان يعظمه الشرع زجرًا له وتخويفًا، لعله إن كان كاذبًا أن يرتدع عن يمينه فيثبت الحق لمُدَّعِيه. فالتغليظ بالزمان كالحلف بعد صلاة العصر، والتغليظ بالمكان كالحلف عند منبر رسول الله ﷺ لمن كان بالمدينة، وبين الركن والمقام لمن كان بمكة، وعند الصخرة لمن كان بيت المقدس، وفي بقية المساجد لمن كان في غيرها. وتغلظ على أهل الكتاب في بيعهم وكنائسهم، كما يغلظ على اليهودي بأن يحلف بالله الذي أنزل التوراة على موسى ﷺ، وعلى النصراني بأن يحلف بالله الذي أنزل الإنجيل على عيسى ﷺ، وعلى المجوسي بأن يحلف بالله الذي خلق النار⁽¹⁾.

وذهب الحنفية إلى عدم وجوب تغليظ اليمين على المسلم بزمان، ولا بمكان؛ لحصول تعظيم المقسم به- أي الله ﷻ- بدون تعيين الزمان والمكان، كما أن في إيجابه حرج على القاضي بتكلفه الحضور، والحرج مرفوع؛ أما إن كان الحالف غير مسلم فتغلظ اليمين في حقه⁽²⁾.

قال المرغيناني ﷺ: "ولا يجب تغليظ اليمين على المسلم بزمان ولا مكان؛ لأن المقصود تعظيم المقسم به وهو حاصل بدون ذلك، وفي إيجابها حرج على القاضي حيث يكلف حضور الأزمان المعينة والأماكن المخصوصة وهو مدفوع"⁽³⁾.

ثالثًا: قاعدة درأ المفسد مقدم على جلب المصالح⁽⁴⁾:

ومن ألفاظها عند الحنفية: "درء المفسد أولى من جلب المصالح"⁽⁵⁾.

ومن المسائل والنوازل السياسية التي استندوا فيها على هذه القاعدة ما يأتي:

(1) ينظر: الشيباني، الأصل: 508/11؛ الكاساني، بدائع الصنائع: 434/8-435؛ المرغيناني، الهداية شرح بداية المبتدي: 22/6؛

عبد الوهاب البغدادي، المعونة على مذهب عالم المدينة: 1583/3-1584؛ الماوردي، الحاوي الكبير: 108/17؛ المرادوي، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف: 103/12-106.

(2) ينظر: الكاساني، بدائع الصنائع: 435/8؛ المرغيناني، الهداية شرح بداية المبتدي: 23/6.

(3) المرغيناني، الهداية شرح بداية المبتدي: 23/6.

(4) بيان معنى القاعدة: إذا تعارضت مفسدة ومصلحة قدم دفع المفسدة غالبًا؛ لأن اعتناء الشرع بالمنهيات أشد من اعتناؤه بالمأمورات، وهذه القاعدة مقيدة بأن تزيد المفسدة على المصلحة، أو تساويها، أو لا يعلم أيها الأعظم بسبب تقاربهما، أما إذا عظم المصلحة على المفسدة، كانت المصلحة أولى بالاعتبار. ينظر: ابن نجيم، الأشباه والنظائر، ص78؛ ابن السبكي، الأشباه والنظائر: 105/1.

(5) ابن نجيم، الأشباه والنظائر، ص78.

1- مسألة عزل الحاكم الفاسق⁽¹⁾:

ذهب الحنفية إلى استحقات الإمام الفاسق العزل إن لم يكن يترتب على عزله فتنة وشر، أما إن كان يترتب على عزله فتنة فلا ينعزل؛ لأن درأ المفسدة المترتبة على عزله أولى من جلب المصلحة المرجوة منه. يقول ابن الهمام رحمه الله: "وعند الحنفية ليست العدالة شرطاً للصحة فيصح تقليد الفاسق مع الكراهة؛ وإذا قلد عدلاً ثم جار وفسق لا ينعزل؛ ويستحق العزل إن لم يستلزم فتنة؛ ويجب أن يدعى له؛ ولا يجب الخروج عليه، كذا عن أبي حنيفة⁽²⁾"⁽³⁾.

2- مسألة دفع المال لرفع ظلم أو لاستخراج حق:

أجاز الحنفية دفع مال للحاكم الجائر لرفع ظلم أو لاستخراج حق، ولم يعدوا ذلك رشوة في حق الدافع؛ لأنه يدفع عن نفسه مفسدة الظلم الواقع أو المتوقع من الحاكم، كما يدفع المفسدة المترتبة عن انتزاع حقٍّ منه، ودفع هذه المفسدات أولى من جلب مصلحة المال المدفوع، كما أن هذه المفسدة المدفوعة أرجح من المصلحة المرجوة⁽⁴⁾.

3- مسألة بيع السلاح لأهل الفتنة:

ذهب الحنفية إلى كراهة بيع السلاح لأهل الفتنة كالْبُغَاةِ وَفُطَّاعِ الطُّرُقِ واللصوص كراهة تحريمية؛ لأنه إعانة على المعصية، وهي مفسدة دفعها أولى من جلب منفعة ومصلحة المال المستفاد من البيع، ولأن الواجب نزع سلاحهم بما أمكن حتى لا يستعملوه في الفتنة فالمنع من وصوله إليهم ولو بالبيع أولى⁽⁵⁾.

رابعا: قاعدة تقدم المصلحة الغالبة على المفسدة النادرة⁽⁶⁾⁽⁷⁾:

ومن ألفاظها عند الحنفية: "عدم اعتبار المفسدة المرجوحة مع المصلحة الراجحة"⁽⁸⁾.

- (1) سبقت الكلام عن هذه المسألة في المسألة الخامسة من مسائل استناد علماء المالكية على المصالح المرسله، وفي غيرها.
- (2) وفي نسبة هذا القول لأبي حنيفة رحمه الله نظر؛ لأن الجصاص نقل عنه خلاف ذلك. ينظر: الجصاص، أحكام القرآن: 86/1-87.
- (3) ابن الهمام، المسيرة في علم الكلام والعقائد التوحيدية المنجية في الآخرة، ص 170.
- (4) ينظر: المرغيناني، الهداية شرح بداية المبتدي: 131/6؛ الزيلعي، تبين الحقائق: 31/5؛ ابن الهمام، شرح فتح القدير: 428/8؛ ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار: 607/9.
- (5) ينظر: الكاساني، بدائع الصنائع: 215/7؛ المرغيناني، الهداية شرح بداية المبتدي: 227/7؛ الزيلعي، تبين الحقائق: 296/3؛ ابن نجيم، البحر الرائق: 240/5.
- (6) المقرئ، قواعد الفقه، ص 113؛ القرأني، الفروق: 189/4.
- (7) بيان معنى القاعدة: المصلحة التي يغلب تحققها ووقوعها وحصولها في العادة إذا تعارضت مع مفسدة يندر ويقل وقوعها في العادة أو تكون متوهمة الوقوع، أو أضعف أثراً من المصلحة؛ فإن هذه المصلحة تقدم على هذه المفسدة ولا تترك لأجلها، بل لا عبرة بهذه المفسدة، والاعتبار شرعاً للمصلحة الغالبة. الشاطبي، الموافقات: 74/3. وينظر: المقرئ، قواعد الفقه، ص 113؛ محمد صدقي البورنو، موسوعة القواعد الفقهية: 437/4.
- (8) ابن أمير الحاج، التقرير والتحبير: 186/3.

وقال الشاطبي رحمه الله: "المصلحة إذا كانت هي الغالبة عند مناظرتها مع المفسدة في حكم الاعتیاد، فهي المقصودة شرعاً"⁽¹⁾.

ومن المسائل والنوازل السياسية التي استندوا فيها على هذه القاعدة ما يأتي:

1- مسألة حد الزنا:

طبق الحنفية هذه القاعدة على حد الزنا؛ فهو مشروع لمصلحة حفظ النسب، والمبالغة في عدد الشهود واشتراط العدالة والذكورة فيهم هو دفع لمفسدة إهلاك وإتلاف النفوس في الرجم، وقد تكون أيضاً في تكرار الجلد، ودفع لمفسدة الإيلام الشديد في الجلد؛ لكن مع حرص الشارع على دفع هذه المفسدات لو تحققت شروط إيقاع الحد فإنه لا عبرة بتلك المفسدات أمام مصلحة حفظ النسب الغالبة الراجعة⁽²⁾.

قال شمس الدين الفناري رحمه الله: "حد الزنا يقبل مشروع لمصلحة حفظ النسب. ثم إن فيه المبالغة في الشهادة عدداً وشرطاً للذكورة وأداء دفعاً لمفسدة كثرة الإهلاك أو الإيلام الشديد، والحكم الأول وإن اشتمل على هذه المفسدة، فمصلحة حصول حفظ النسب بالزجر أرجح"⁽³⁾.

2- مسألة فداء أسرى المسلمين بأسرى الكفار:

ذهب الحنفية في المشهور إلى أن إطلاق أسير الكفار بأخذ بدله مال لا يجوز عند عدم الحاجة، أما إن كان بدله أسير مسلم فروايتين عن أبي حنيفة رحمه الله الجواز وعدمه، والجواز أظهر الروايتين عنه، وهو قول محمد وأبي يوسف رحمهما الله؛ لأن في إطلاق الأسير الكافر مفسدة فيتقوى به العدو، ويتقوى بنسله، ولكن هذه المفسدة مرجوحة نادرة أمام مصلحة فداء الأسير المسلم الراجعة الغالبة؛ لأن ما ذكر من الضرر الذي يعود على المسلمين بدفع أسير الكفار إليهم يكافئه ما يدفعه ظاهراً المسلم الذي يتخلص منهم؛ لأنه ضرر شخص واحد فيقوم بدفعه واحد مثله ظاهراً فيتكافآن، ثم يبقى فضيلة تخليص المسلم وتمكينه من عبادة الله تعالى، كما أن إنقاذ المسلم وتخليصه واجب وأولى من إهلاك الكافر⁽⁴⁾.

3- مسألة التترس⁽⁵⁾:

ذهب الحنفية إلى أن الكفار المحاربين إذا تترسوا بأسارى المسلمين أو صبيانهم فإن للمسلمين أن يرموهم

(1) الشاطبي، الموافقات: 46/2.

(2) ينظر: ابن أمير الحاج، التقرير والتحبير: 239/3؛ الفناري، فصول البدائع في أصول الشرائع: 340/2؛ الأنصاري، فواتح الرحموت: 342/2.

(3) الفناري، فصول البدائع في أصول الشرائع: 340/2.

(4) ينظر: ينظر: الكاساني، بدائع الصنائع: 484-485؛ ابن الهمام، شرح فتح القدير: 461/5؛ ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار: 228/6.

(5) سبقت هذه المسألة في المسألة الثالثة من استناد الحنفية على المصالح المرسلة.

ولو أدى ذلك لإصابة الأسارى من المسلمين أو الصبيان؛ لأن في الرمي دفع الضرر العام بالذب عن بيضة الإسلام وتحقيق لمصلحة حفظ أنفس المسلمين وأعراضهم وأموالهم من تسلط الكفار عليهم، وهي مصلحة غالبية راجحة، وفي قتل الأسير والصبي مفسدة نادرة مرجوحة؛ لكن لا يقصدون عند الرمي إصابة المسلم؛ لأنهم لو قَدروا على التمييز بين الحربي والمسلم فلا يجوز قتل المسلم حينئذ، أما لو أصيب دون قصد فلا كفارة ولا دية على القاتل؛ لأنه فعل ما أباحه الشارع له، ولو ترك القتال لأجل من تترسوا بهم من المسلمين لأدى ذلك لسد باب الجهاد، وتجرؤ الكفار على قتال المسلمين؛ لأن حصون الكفار ومدائنهم لا تخلوا في العادة من وجود مسلم⁽¹⁾.

خامساً: قاعدة النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعاً⁽²⁾:

ومن المسائل والنوازل السياسية التي استندوا فيها على هذه القاعدة ما يأتي:

1- مسألة إقامة الحد على المريض:

ذهب الحنفية إلى أنه إذا وجب على المريض حد من الحدود في سرقة أو شرب خمر أو زنا من غير إحصان حبس حتى يبرأ؛ لأن إقامة الحد عليه بالجلد يؤدي إلى إتلافه وهو لم يفعل ما يستحق به التلف. وأما إن كان الحد رجماً للزاني المحصن فإنه يرجم في الحال⁽³⁾.

وهذا الحكم مبني على قاعدة النظر في مآلات الأفعال، فلما كان جلد المريض يؤدي إلى تلفه قالوا بحبسه وتأخير حده إلى أن يبرأ؛ لأنه لا يستحق بالحد التلف، ولما كان الحد رجماً قالوا بإقامة الحد عليه في الحال؛ لأنه يستحق بحده التلف فلا يمتنع بسبب المرض.

قال السرخسي رحمته الله: "وإذا وجب على المريض حد من الحدود في زنى أو شرب أو سرقة حبس حتى يبرأ... ولأنه لو أقام الحد على المريض ربما ينضم ألم الجلد إلى ألم المرض فيؤدي إلى الإلتلاف، والحد إنما يقام على

(1) ينظر: السرخسي، المبسوط: 65/10؛ السرخسي، شرح كتاب السير الكبير: 208/4؛ المرغيناني، الهداية شرح بداية المبتدي: 224/4؛ ابن الممام، شرح فتح القدير: 431/5-432.

(2) بيان معنى القاعدة: "النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعاً، كانت الأفعال موافقة أو مخالفة، وذلك أن المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو بالإحجام إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل؛ مشروعاً لمصلحة فيه تستجلب، أو لمفسدة تدرأ، ولكن له مآل على خلاف ما قصد فيه، وقد يكون غير مشروع لمفسدة تنشأ عنه أو مصلحة تندفع به، ولكن له مآل على خلاف ذلك، فإذا أطلق القول في الأول بالمشروعية، فرمما أدى استجلاب المصلحة فيه إلى المفسدة تساوي المصلحة أو تزيد عليها، فيكون هذا مانعاً من إطلاق القول بالمشروعية، وكذلك إذا أطلق القول في الثاني بعدم مشروعية ربما أدى استدفاع المفسدة إلى مفسدة تساوي أو تزيد، فلا يصح إطلاق القول بعدم المشروعية". الشاطبي، الموافقات: 177/5-178.

(3) ينظر: السرخسي، المبسوط: 100/9-101؛ المرغيناني، الهداية شرح بداية المبتدي: 95/4؛ الزيلعي، تبين الحقائق: 174/3؛ ابن نجيم، البحر الرائق: 18/5.

وجه يكون زاجرا لا متلفا... وهذا إذا لم يكن الحد رجما، فأما الرجم يقام على المريض؛ لأن إتلاف نفسه هناك مستحق فلا يمتنع إقامته بسبب المرض" (1).

2- مسألة سرية الجناية:

إذا وقعت جناية على ما دون النفس، وسرت تلك الجناية وامتد أثرها فآل إلى موت المجني عليه، أو كانت الجناية قطعاً لإصبع أدى إلى سقوط اليد من المفصل، فإن أبا حنيفة وأبا يوسف رضي الله عنهما ذهبوا إلى أنه لا قصاص عليه في قطع الأصبع، وعليه دية اليد؛ لأنه لم يجرح موضع المفصل من اليد، وإنما قطع الأصبع، فلم يجب القصاص في اليد؛ لأنه لم يقطعها، وإنما صار قطعة للأصبع سبباً لتلفها، فوجب المال في اليد، وإذا وجب المال سقط القصاص في الأصبع. أما ما أدى إلى الموت ففيه القصاص في النفس. وذهب محمد بن الحسن الشيباني رضي الله عنه إلى أن حكم الجناية يتعلق بما تقول إليه، فلو قطع يده، ثم مات منها وجب القصاص في النفس، وسقط حكم اليد، وكذلك الأصبع إذا سقطت بسببها اليد وجب القصاص في اليد، وسقط حكم الأصبع (2).

فما ذهب إليه محمد بن الحسن الشيباني رضي الله عنه من أن حكم الجناية يتعلق بما تقول إليه، سواء آلت لتلف النفس أو ما دونها، هو إعمال لقاعدة النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعاً.

3- مسألة قتل الجماعة بالواحد:

إذا اجتمع رهط على قتل رجل بالسلاح فيجب القصاص من الجماعة كلها. واستدل الحنفية على ذلك -بعد إجماع الصحابة- بالاستحسان؛ لأن في القياس لا يلزمهم القصاص للاعتبار بالمساواة لما في قتل الجماعة بالواحد زيادة من الظلم على المتعدي، كما احتجوا أيضاً بمآل ترك القصاص، حيث يؤدي إليه سد باب القصاص، وإبطال مقصود الشارع منه؛ وهو الحياة (3).

(1) السرخسي، المبسوط: 100/9-101.

(2) ينظر: الجصاص، شرح مختصر الطحاوي: 33/6-34؛ الكاساني، بدائع الصنائع: 413/10-414، 419.

(3) ينظر: السرخسي، المبسوط: 126/26-127؛ الكاساني، بدائع الصنائع: 261/10-262؛ الجصاص، شرح مختصر الطحاوي:

374/5-376.

المطلب الثاني: استناد علماء المالكية على القواعد المقاصدية في النوازل السياسية

ومما استند عليه علماء المالكية في النوازل السياسية القواعد المقاصدية الآتية:

أولاً: قاعدة المصالح المشروعة إذا اكتنفها ما لا يرضى شرعاً جاز الإقدام عليها⁽¹⁾:

ومن ألفاظها عند المالكية: "الأمر الضرورية أو غيرها من الحاجة أو التكميلية إذا اكتنفها من خارج أمور لا ترضى شرعاً، فإن الإقدام على جلب المصالح صحيح على شرط التحفظ بحسب الاستطاعة من غير حرج"⁽²⁾.

ومن المسائل والنوازل السياسية التي استندوا فيها على هذه القاعدة ما يأتي:

1- مسألة ترك تولي الإمامة العظمى خشية الوقوع في المنكر:

السلطان أو الولي العدل الذي يصلح للإمامة العظمى ليس له أن يتركها خوفاً من الوقوع في العجب أو الرياء أو المحاباة وما أشبه ذلك مما يعترضه من المفاصد؛ إذا تعينت عليه الإمامة، وأدى تركها إلى الإخلال بهذه المصلحة العامة؛ فالقول هنا بتقديم العموم أولى لأنه لا سبيل لتعطيل مصالح الخلق البتة؛ فإن إقامة الدين والدنيا لا تحصل إلا بذلك فلا يرفع وجوبها عليه خوف الوقوع في المنكر؛ لأنه عارض، وإن فرض أنه يقع به؛ بل يؤمر بجهد نفسه في الجميع، ولا يخرج هذا العارض تلك الأمور عن أصولها⁽³⁾.

2- مسألة التترس:

الجهاد من المصالح الضرورية المشروعة لحفظ الدين والنفس والمال والعرض، فإذا اعترض الكفار المسلمين في جهادهم بالتترس والاحتماء بنسائهم وصبيانهم تركوا تحفظاً من أركاب الممنوع شرعاً؛ إلا أن يخشى بتركهم على المسلمين فيقاتلوا ولو أدى ذلك لقتل نسائهم وصبيانهم؛ لأن قتلهم عارض، وحفظ أنفس المسلمين وأموالهم وأعراضهم أصل. ولو تترسوا بمسلم لم يقصد بالرمي المسلم المتترس به، تحفظاً من ارتكاب مفسدة قتله، ولا يقصد المسلم بالرمي وإن حُشى وخيفَ على أنفس بعض المسلمين، فإن دم المسلم لا يباح بالخوف. فإن تترسوا في الصف، ولو تركوا لانهزم المسلمون وعظم الشَّرُّ، وخيف استئصال قاعدة الإسلام أو جمهور المسلمين وأهل القوة منهم، وجب الدفع، وسقطت مراعاة حفظ المسلم المتترس به؛ لأن قتله عارض، وحفظ أنفس جمهور المسلمين

(1) بيان معنى القاعدة: المصالح المشروعة بجميع رتبها إذا اعترض طريق العمل بما لا يرضى شرعاً من المنكرات، ولم يتمكن من الإتيان بها دون تحرز من المنكرات المعترضة، فالإقدام عليها مطلوب شرعاً مع توقي المنكرات المعترضة قدر الاستطاعة من غير حرج. وهي مستمدة من قاعدة اعتبار المآلات، وتوجز في عبارة: "الحق لا يترك لأجل الباطل". ينظر: الشاطبي، الموافقات: 200/5-199/5؛ ابن عبد السلام السلمي، القواعد الكبرى: 146/1؛ القرابي، الذخيرة: 452/4.

(2) الشاطبي، الموافقات: 199/5.

(3) ينظر: المصدر نفسه: 95/3، 200/5.

وقاعدة الإسلام أصل (1).

ثانياً: قاعدة المكمل إذا عاد على الأصل بالنقض سقط اعتباره (2):

ومن ألفاظها عند المالكية: "المكمل إذا عاد للأصل بالإبطال، لم يعتبر" (3).

ومن ألفاظها عند المالكية: "كل تكملة فلها - من حيث هي تكملة - شرط، وهو: أن لا يعود اعتبارها على الأصل بالإبطال" (4).

ومن ألفاظها عندهم أيضاً: "كل مكمل عاد على أصله بالنقض فباطل" (5).

ومن المسائل والنوازل السياسية التي استندوا فيها على هذه القاعدة ما يأتي:

1- مسألة الجهاد مع أئمة الجور:

أجاز المالكية الجهاد مع الإمام الجائر في أحد القولين، وفي المشهور أنه واجب؛ لأن الجهاد ضروري، فلو ترك لجور الإمام لتضرر المسلمون بتركه، ولا يجوز الجهاد بدون الإمام، فالإمام أو القائد فيه ضروري، لكن العدالة فيه مكتملة للضرورة، فالقول بترك الجهاد مع الإمام الجائر لفقدان العدالة يؤدي إلى إبطال الجهاد الذي هو الأصل الضروري، والمكمل إذا عاد على الأصل بالنقض والإبطال لم يعتبر (6). وقال خليل رحمته الله: "ويجب مع ولاة الجور أيضاً على الأشهر... والأشهر هو الذي رجع إليه مالك ارتكاباً لأخف المفسدتين، لأن الغزو معهم إعانة على جورهم، وترك الغزو معهم خذلان للإسلام" (7).

(1) ينظر: ابن شاس، عقد الجواهر الثمينة: 318/1؛ القرابي، الذخيرة: 408/3؛ خليل الجندي، التوضيح في شرح المختصر الفرعي لابن الحاجب: 425/3.

(2) بيان معنى القاعدة: سبق بيان معنى الضروري والحاجي والتحسيني في بيان معنى القاعدة السابقة، أما المكمل فهو ما يلحق بهذه المراتب الثلاث مما يقوي أصل المصلحة فيها ويؤكد حكماتها، ويتم مقصدها، ولا يسقط مكتمله بفقده، بل ينقص من مصلحته ويقلل منها، ويبطل اعتبار المكمل إن كان سبباً في تضييع أصله، وإن وجدت مفسدة في إبطاله إلا أن المصلحة المقصودة من أصله أعظم منها بكثير، وحصول المصلحة الأصلية أولى من مصلحة المكمل لما بينهما من التفاوت. ويلحق بالمكملات الأصول الأدنى في الرتبة ومكملاتها، فهي مكمل لما فوقها، فالحاجي والتحسيني ومكملتهما مكملات للضروري، والتحسيني ومكملاته مكملات للحاجي. ينظر: الشاطبي، الموافقات: 291/1، 26/2، 33/2؛ الكيلاني، قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص 186، 192.

(3) الشاطبي، الموافقات: 27/2.

(4) المصدر نفسه: 26/2.

(5) المصدر نفسه: 288/1.

(6) ينظر: مالك بن أنس، المدونة الكبرى: 498/1؛ ابن الحاجب، جامع الأمهات، ص 243-244؛ الشاطبي، الموافقات: 27/2؛ خليل الجندي، التوضيح في شرح المختصر الفرعي لابن الحاجب: 407/3؛ اللخمي، التبصرة: 1348/3.

(7) خليل الجندي، التوضيح في شرح المختصر الفرعي لابن الحاجب: 407/3.

2-مسألة التماثل في القصاص:

من شروط وقع القصاص في الجراح أن تتحقق فيه المماثلة، فإن كان الجرح مما تتعذر فيه المماثلة، ولا يمكن أن يقتص من الجاني بمثل ما فعل؛ كذهاب بعض ضوء العين، أو كأن يقلع أعمى عين بصير، فلا قصاص فيه اتفاقاً، ووجب المصير إلى الدية والقيمة، وإن كان الجرح مما يمكن فيه المماثلة، ولكن يغلب نفيها ويُخاف من سريان القصاص على أكثر من الجرح، أو سريانه على العضو بالتلف، أو على النفس، فلا قصاص فيه أيضاً، وفيه القيمة؛ ككسر عظام العنق والفخذ والصُّلب. نقل الباجي رحمته في "المنتقى" عن أشهب رحمته قال: "أجمع العلماء أن لا قود في المخوف"، أما إن كان الجرح مما يمكن فيه المماثلة ولا خوف من سريانه ففيه القصاص⁽¹⁾.

والمماثلة المعتبرة في القصاص هي التي لا تؤدي إلى تعطيله، أما التي تؤدي إلى تعطيل القصاص قطعاً أو غالباً فلا تعتبر؛ كالتساوي في أحجام الأعضاء، وثمك اللحم، أو التساوي في منافع الأعضاء؛ لو اشترط لما حصل إلا نادراً بخلاف الجراحات في الجسد، ومثاله أيضاً: قتل الجماعة بالواحد، وقطع الأيدي باليد؛ لو اشترط في القصاص من الجماعة في القتل أو القطع التساوي في العدد لسقط القصاص، وكذلك مظنة الحياة اليسيرة وضعف القوة كالشيخ الكبير مع مظنة الحياة الطويلة ووجود القوة في الشباب، أو التفاوت في الصنائع والمهارة فيها؛ فاشترط المماثلة يؤدي حتماً إلى إسقاط القصاص. ولما كانت المماثلة شرطاً مكملًا للقصاص فإنها تلغى ويسقط اعتبارها إذا أتت على القصاص -الذي هو الأصل الضروي- بالنقض والإبطال تطبيقاً للقاعدة⁽²⁾.

ثالثاً: قاعدة النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعاً⁽³⁾:

ومن ألفاظها عند المالكية: "النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعاً، كانت الأفعال موافقة أو مخالفة"⁽⁴⁾. ومن ألفاظها عندهم: "اعتبار مآلات الأعمال لازم في كل حكم على الإطلاق"⁽⁵⁾.

ومن المسائل والنوازل السياسية التي استندوا فيها على هذه القاعدة ما يأتي:

1-مسألة إحياء الموات:

ذهب المالكية إلى أن الأرض الموات البعيدة عن العمران لا يفتقر إحيائها إلى إذن الإمام، ومما استدلوا به

(1) ينظر: الباجي، المنتقى شرح موطأ مالك: 46/9-47؛ عبد الوهاب البغدادي، المعونة على مذهب عالم المدينة: 1316/3؛ ابن

الحاجب، جامع الأمهات، ص 494-495؛ خليل الجندي، التوضيح في شرح المختصر الفرعي لابن الحاجب: 85/8-86.

(2) القرابي، الفروق: 292/4-293؛ الشاطبي، الموافقات: 24/2.

(3) سبق بيان معناها في القاعدة المقاصدية الخامسة عند الحنفية.

(4) الشاطبي، الموافقات: 177/5.

(5) المصدر نفسه: 200/5-بتصرف يسير.

على ذلك قول رسول الله ﷺ: «مَنْ أَحْيَا أَرْضًا مَيْتَةً فَهِيَ لَهُ»⁽¹⁾، ولأنها عين لم يتقدم عليها ملك، وليس فيها إتلاف حق للغير، فلم يفتقر تملكها إلى إذن الإمام كالحطب والحشيش، وأما إن كانت الأرض بقرب العمران فلا يجوز إحيائها إلا بإذن الإمام في أحد القولين عندهم خلافا لظاهر المدونة، واستدلوا على ذلك باعتبار مآل هذا الفعل، حيث أنّ الأرض القريبة من العمران يؤدي إحيؤها إلى التنازع والخصومة؛ كادعاء من بقربها أنه أحق بها، أو يكون الانتفاع بها مشترك بين أهل البلد في وجوه الإرفاق من الاحتطاب والاصطياد والرعي وغير ذلك، فاحتيج إلى إذن الإمام لقطع الخصومة⁽²⁾.

2- مسألة الخروج على الحاكم الجائر:

وذهب بعض المالكية إلى عدم الخروج على الحاكم الجائر، ومما استدلوا به الاعتبار بمآل هذا الفعل؛ لأنه يؤدي إلى ما هو أشد من جوره من الفتنة⁽³⁾.

قال ابن رشد رحمته⁽⁴⁾: "لا يجوز الخروج على الإمام وإن جار، لما يؤدي إليه ذلك مما هو أشد من جوره"⁽⁵⁾.

3- مسألة دفع الرشوة لأخذ الحق أو دفع الظلم:

يُحرم على القاضي أخذ الرشوة في الأحكام يدفع بها حقا أو يشهد بها باطلا، وهذا الأصل في الشرع، لكن إن دفعت الرشوة ممن خاف الظلم على نفسه وكان الظلم محققا فقد أجازوه بعضهم. وهذا اعتبار بالمآل؛ لأن الرشوة حرمت لما كانت تؤول وتؤدي إلى إبطال حق أو إحقاق باطل، وجازت لما أدت وآلت إلى إرجاع حق أو دفع ظلم⁽⁶⁾.

(1) رواه: مالك، الموطأ، كتاب الأفضية، باب القضاء في عمارة الموات: 743/2؛ وأحمد، مسند الإمام أحمد بن حنبل، مسند المكثرين من الصحابة، مسند جابر بن عبد الله رضي⁽¹⁾: 8/23؛ والبخاري، صحيح البخاري، كتاب المزارعة، باب من أحيا أرضا مواتا: 823/2 (معلقا)؛ وأبو داود، سنن أبي داود، كتاب البيوع، باب في إحياء الموات: 680/4؛ وغيرهم. وصححه الألباني في صحيح سنن أبي داود (266/2)، وفي إرواء الغليل (4/6)، وقال شعيب الأرنؤوط ومن معه في تحقيقهم للمسند (46/20): "إسناده صحيح على شرط الشيخين".

(2) ينظر: مالك بن أنس، المدونة الكبرى: 473/4؛ القرافي، الفروق: 428/1-429؛ عبد الوهاب البغدادي، المعونة على مذهب عالم المدينة: 1194/2-1195؛ عبد الوهاب البغدادي، الإشراف على نكت مسائل الخلاف: 667/2؛ ابن يونس، الجامع لمسائل المدونة: 252/18-253.

(3) ينظر: ابن رشد، البيان والتحصيل: 522/18؛ القرافي، الذخيرة: 234/13؛ ابن جزى، القوانين الفقهية، ص40.

(4) هو محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، الفقيه المالكي، قاضي الجماعة بقرطبة. ولد بها سنة 450هـ. من كتبه: "المقدمات الممهدة"، "البيان والتحصيل"، وتوفي بقرطبة سنة 520هـ. ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء: 501/19-502؛ ابن فرحون، الديباج المذهب: 248/2-250.

(5) ابن رشد، البيان والتحصيل: 522/18.

(6) ينظر: ابن فرحون، تبصرة الحكام: 27/1؛ ابن عرفة، المختصر الفقهي: 126/9؛ الخطاب، مواهب الجليل لشرح مختصر خليل: 115/8-116.

رابعاً: قاعدة الأسباب الممنوعة أسباب للمفاسد لا للمصالح، كما أن الأسباب المشروعة أسباب للمصالح لا للمفاسد⁽¹⁾⁽²⁾.

ومن المسائل والنوازل السياسية التي استندوا فيها على هذه القاعدة ما يأتي:

1- مسألة الجهاد:

الجهاد سبب مشروع وموضوع لإعلاء كلمة الله ونصرة الدين وحفظ دماء وأعراض وأموال المسلمين ومحو الكفر من قلوب المشركين، ولا يؤثر على مشروعيته كونه يؤدي إلى مفاسد في الأموال والأنفس والأعراض؛ كتعرض لموت الكافر على الكفر، أو قتل الكافر للمسلم، أو أسرِه أو الإضرار بالأولاد والعيال، لكن هذه المفاسد عارضة، وغير مقصودة للشارع في شرع هذه الأحكام⁽³⁾.

2- مسألة الإقرار بحكم القاضي وعدم نقضه:

قضاء القاضي يُقَرُّ ولا ينقض إلا إذا خالف أحد أربعة أشياء: الإجماع أو القواعد السالمة عن المعارض أو نصوص الكتاب والسنة السالمة عن المعارض أو القياس الجلي السالم عن المعارض، وإقرار حكم القاضي مشروع لمصلحة فصل الخصومات ورفع التشاجر، وإن أدى إلى الحكم بما ليس بمشروع؛ لأن حكم القاضي سبب لرفع التشاجر، وفصل الخصومات بحسب الظاهر؛ حتى تكون المصلحة ظاهرة، وكونه مخطئاً راجع إلى أسباب آخر من تقصير في النظر، أو كون الظاهر على خلاف الباطن، ولم يكن له على ذلك دليل، وليس بمقصود في أمر القاضي، ولا ينقض الحكم -إذا كان له مساغ ما- بسبب أمر آخر، وهو أن الفسخ يؤدي إلى ضد مقصود الشارع من نصب القاضي، من الفصل بين الخصوم ورفع التشاجر⁽⁴⁾.

(1) الشاطبي، الموافقات: 374/1.

(2) بيان معنى القاعدة: الأسباب الممنوعة هي الأفعال التي نهى الله عنها ووضعها أسباباً للمفاسد وهي غير مشروعة ولو أدت إلى مصالح مشروعة، كما أن الأسباب المشروعة هي الأفعال التي أمر الله بها ووضعها أسباباً للمصالح، وهي مشروعة ولو أدت إلى مفاسد. وهذه المفاسد الناشئة في ظاهرها عن الأسباب المشروعة، أو المصالح الناشئة عن الأسباب الممنوعة ليست مقصودة للشارع في التشريع بل هي عارضة، وما من سبب مشروع إلا وفيه مصلحة لأجلها شرع، وما من سبب ممنوع إلا وفيه مفسدة لأجلها مُنَع. ينظر: الشاطبي، الموافقات: 374/1-376؛ الكيلاني، قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص 135.

(3) ينظر: الشاطبي، الموافقات: 374/1-377؛ القراني، الفروق: 78/4؛ المقرئ، قواعد الفقه، ص 512.

(4) ينظر: الشاطبي، الموافقات: 374/1؛ القراني، نفائس الأصول في شرح المحصول: 1697/4.

المطلب الثالث: استناد علماء الشافعية على القواعد المقاصدية في النوازل السياسية

ومما استند عليه علماء الشافعية في النوازل السياسية القواعد المقاصدية الآتية:

أولاً: قاعدة الجوابر مشروعة لجلب ما فات من المصالح، والزواج مشروعة لدرء المفساد⁽¹⁾.

ومن ألفاظها عند الشافعية: "الجوابر شرعت لجلب المصالح، والزواج لدرء المفساد"⁽²⁾.

ومن المسائل والنوازل السياسية التي استندوا فيها على هذه القاعدة ما يأتي:

1- مسألة دية الأنفس والجراح:

قتل النفس بغير حق إن كان عمداً فيجب فيه الزجر بالقصاص، وإن كان خطأً أو عمداً عفا فيه أولياء المقتول عن القاتل، فيجبر على حسب دين المقتول وجنسه دون النظر لأوصافه من الحسن والقبح والفضائل والردائل، فيجبر المسلم بمائة من الإبل، والمسلمة بخمسين من الإبل، ويجبر اليهودي والنصراني بثلث دية المسلم، وتجبر اليهودية والنصرانية بسدس دية المسلم، ويجبر المجوسي بثمانمائة درهم، والمجوسية بأربعمائة درهم، ولا عبرة في جبر الأموال بالأديان فيجبر العبد المجوسي الذي يساوي ألفاً بألف، ويجبر العبد المسلم الذي يساوي مائة بمائة، لأن المجهور هو المالية دون الأديان. أما ما كان دون النفس من الجراح فإن كان مما يصل إلى العظام في الوجه أو الرأس فأرشه مقدر بعدد من الإبل، لا يزيد ولا ينقص بسبب طول الجرح ولا قصره ولا ضيقه ولا اتساعه، وإن كان في عضو فإنه يجبر بالدية كاملة كقطع اليدين أو اللسان، وبمقدر ينسب إلى الدية كقطع اليد الواحدة ففيها نصف الدية، وإن كان الجراح بين الجراحين ففيه حكومة⁽³⁾ يقدرها القاضي باجتهاده⁽⁴⁾.

2- مسألة القصاص في الأنفس والأعضاء:

القصاص من الزواجر التي لا تسقط إلا باستفائها أو العفو عنها، فالقصاص في الأرواح زاجر عن إزهاق

(1) بيان معنى القاعدة: الجوابر شرعت لجبر وإصلاح واستدراك ما فات من المصالح، ولا يشترط في ذلك أن يكون من وجبت عليه أثماً، ولذلك شرعت مع الجهل والخطأ والنسيان، وعلى المجانين، كما في حق الذكور والعمامد والعاقلين، والزواج شرع معظمها لدفع ومنع المعصية الواقعة أو المتوقعة، فتجبر على العاصي زجراً له عن الرجوع للمعصية، كما تزجر غيره عن مواقعتها، وقد تجب الزواجر دفعا للمفساد من غير إثم ولا عدوان؛ كما في الصبيان والمجانين. ينظر: ابن عبد السلام السلمي، القواعد الكبرى: 263/1؛ القرافي، الفروق: 439/1؛ الحصني، كتاب القواعد: 418/3.

(2) الحصني، كتاب القواعد: 418/3.

(3) الحكومة: "جزء من الدية نسبتها إليها نسبة ما تقتضيه الجناية من قيمة المجني عليه على تقدير تقويمه رقيقاً؛ فيقوم المجني عليه بصفاته التي هو عليها لو كان عبداً، وينظر كم نقصت الجناية من قيمته، فإن قوم بعشرة دون الجناية، وبتسعة بعد الجناية؛ فالتفاوت العشر، فيجب عشر دية النفس... ثم إن كانت الجناية على عضو له أرش مقدر نظر؛ إن لم تبلغ الحكومة أرش ذلك العضو، وجبت بكاملها، وإن بلغت، نقص الحاكم شيئاً منه بالاجتهاد". النووي، روضة الطالبين: 308/9.

(4) ابن عبد السلام السلمي، القواعد الكبرى: 270/1-271؛ النووي، روضة الطالبين: 255/9، 263، 308.

النفوس وقطع الحياة؛ وهي من أعلى المفسد، وأما القصاص في الأعضاء ومنافعها فزاجر عن تفويت الانتفاع بالأعضاء في الطاعات والعبادات والمعاملات والأغراض التي خلقت هذه المنافع والأطراف لأجلها⁽¹⁾.

3- مسألة الحدود:

الحدود زواجر وضعها الله تعالى للردع عن ارتكاب الموبقات⁽²⁾، وكل حدّ زاجر عن مفسد المعصية التي شرع لها؛ فحد الزنا زاجر عن مفسد الزنا كاختلاط المياه، واشتبه الأنساب، وحد السرقة زاجر عن مفسدة تفويت الأموال التي يتوسل بها إلى مصالح الدنيا والدين، وحد الخمر زاجر عن شرب الكثير المفسدة للعقل الذي هو أشرف المخلوقات، والله لا يحب الفساد في الشيء الحقيق، فما الظن بإفساد العقل الذي هو أخطر من كل خطير؟ ولذلك أوجب الحد في شرب اليسير منه لكونه وسيلة وذريعة إلى شرب الكثير، وأما حد قطع الطريق فزاجر عن أخذ الأموال بالقطع، وعن الجناية على النفوس والأعضاء بالقصاص، وأما حد القذف فزاجر عن هتك الأعراض بالتعبير بالزنا واللواط⁽³⁾.

ثانيا: قاعدة الضرورات مقدمة على الحاجات، والحاجات مقدمة على التتمات والتكاملات⁽⁴⁾.

ومن ألفاظها عند الشافعية: "الضرورات مقدمة على الحاجات عند التزاحم، والحاجات مقدمة على التتمات والتكاملات"⁽⁵⁾. ومن ألفاظها عندهم: "المناسبة التي من باب الضرورة راجحة على التي من باب الحاجة والتي من باب الحاجة مقدمة على التي من باب الزينة"⁽⁶⁾.

ومن ألفاظها لديهم: "ترجح الضروريات ثم الحاجيات ثم التتمات"⁽⁷⁾.

ومن المسائل والنوازل السياسية التي استندوا فيها على هذه القاعدة ما يأتي:

1- مسألة التماثل في القصاص:

الأصل في القصاص التماثل إلا أن يؤدي اعتباره إلى إغلاق باب القصاص قطعا أو غالبا، والتماثل في القصاص حاجي، والقصاص ضروري، فإن تعارض القصاص مع عدم وجود التماثل يقدم القصاص الضروري

(1) ابن عبد السلام السلمي، القواعد الكبرى: 290/1.

(2) الجويني، نهاية المطلب في دراية المذهب: 177/17؛ الماوردى، الأحكام السلطانية، ص288.

(3) ينظر: ابن عبد السلام السلمي، القواعد الكبرى: 291/1-292.

(4) بيان معنى القاعدة: سبق ذكر معنى الضروري، والحاجي، والتحسيني أو التكميلي. وهذه القاعدة يعمل بها في الموازنة والترجيح والترتيب بين المصالح عند التعارض، وتعيّن تقديم إحداها على الأخرى، فتقدم المصالح الضرورية على الحاجية، وتقدم الحاجية على التحسينية. ينظر: ابن عبد السلام السلمي، القواعد الكبرى: 123/2؛ الزركشي، تشنيف المسامع بجمع الجوامع: 291/3.

(5) ابن عبد السلام السلمي، القواعد الكبرى: 123/2.

(6) الرازي، المحصول في علم أصول الفقه: 458/5.

(7) الإسنوي، نهاية السؤل شرح منهاج الوصول، ص391.

على التماثل الحاجي، كما في مسألتي قتل الجماعة بالواحد وقطع الأيدي بالواحدة، فلو اعتبر بالتماثل لسقط القصاص، فلا تقتل الجماعة بالواحد ولا تقطع الأيدي باليد الواحد، مما يؤول إلى هدم القاعدة الكلية ومناقضة الضرورة، فإن استعانة الظلمة في القتل ليس عسيرا، وفي درء القصاص عند فرض الاجتماع خرم أصل الباب وإبطال لمقصد الشارع من تشريعه له⁽¹⁾.

قال العز بن عبد السلام رحمه الله: "قتل الجماعة بالواحد وقطع أيدي الجماعة بقطع يد الواحد، لو اعتبرنا فيها التساوي لسقط القصاص في كثير من الأحوال بتواطؤ الجمع على القتل والقطع، والاجتماع على القطع في ذلك أندر من الاجتماع على القتل"⁽²⁾.

2-مسألة أداء حقوق ذوي الحاجات من المال العام:

تتعدد مصارف بيت المال، ومنها حقوق ذوي الحاجات من الفقراء والمساكين وغيرهم، فإذا اجتمعت الحقوق وقصر بيت المال على سد حاجات الجميع وجب على الإمام تقديم ذوي الضرورات منهم على ذوي الحاجات، كما يقدمون في ترتيب صرف الحقوق حتى يكونوا أسبق في أخذ حقهم لسد ضرورتهم، فيقدم أضرهم فأضرهم وأمسهم حاجة فأمسهم، ويسوي بينهم في دفع حاجاتهم، وليس في مقادير ما يدفع إليهم، بل التسوية بينهم أن يدفع إلى كل واحد منهم ما يدفع به حاجته من غير نظر إلى تفاوت المقادير⁽³⁾.

قال العز بن عبد السلام رحمه الله: "فيما يقدم من حقوق بعض العباد على بعض... ومنها تقديم ذوي الضرورات على ذوي الحاجات فيما ينفق من الأموال العامة"⁽⁴⁾.

ثالثا: قاعدة المصلحة العامة مقدمة على المصلحة الخاصة⁽⁵⁾.

ومن ألفاظها عند الشافعية: "اعتناء الشرع بالمصالح العامة أوفر وأكثر من اعتنائه بالمصالح الخاصة"⁽⁶⁾.

(1) ينظر: الجويني، البرهان في أصول الفقه: 81/2؛ ابن عبد السلام السلمي، القواعد الكبرى: 295/1؛ الرازي، المحصول في علم أصول الفقه: 162/5.

(2) ابن عبد السلام السلمي، القواعد الكبرى: 296/1.

(3) ابن عبد السلام السلمي، القواعد الكبرى: 66/2؛ الزركشي، المنثور في القواعد: 64/2؛ الحصني، كتاب القواعد: 384/3.

(4) ابن عبد السلام السلمي، القواعد الكبرى: 250/1-251.

(5) بيان معنى القاعدة: المصلحة العامة أو الكلية هي التي توجب نفعاً لعموم الأمة وليست خاصة بالبعض، وذلك بأن يرجع النفع أو دفع الضرر المترتب على تشريع الحكم لجميع الأمة أو لأكثر أفرادها، والمصلحة الخاصة أو الجزئية هي التي يعود نفعها على فرد أو عدد من الأفراد. فعند تراحم المصالح وتعارضها يجمع بينها إن أمكن، وإلا فتقدم المصالح العامة على الخاصة إذا كانوا في نفس الرتبة، أو كانت العامة أقوى، أما إن كانت الخاصة أقوى فلا تتقدمها العامة، واشترط الشاطبي رحمه الله لتقدم العامة على الخاصة إمكانية جبر وتعويض الضرر المترتب عن إهدار المصلحة الخاصة. ينظر: الغزالي، المستصفى من علم الأصول: 425/1، 430؛ الزركشي، تشنيف المسامع بجمع الجوامع: 22/3؛ الشاطبي، الموافقات: 57/3-58.

(6) ابن عبد السلام السلمي، القواعد الكبرى: 158/2.

ومن ألفاظها عندهم: "الشرع يُؤثر حفظ الكلي على الجزئي" (1).

ومن المسائل والنوازل السياسية التي استندوا فيها على هذه القاعدة ما يأتي:

1- مسألة ترس الكفار بأسارى المسلمين:

أجاز الشافعية في القول الراجح عندهم الرمي إلى كفار ترسوا بأسارى المسلمين، إذ المفسدة الحاصلة عن قتل عدد معين محصور من المسلمين أقل من الضرر الذي ينتج عن تقوية الكافرين وانتصارهم وقتلهم عدداً أكثر من المسلمين إن لم يكن جميعهم، كما أن حفظ أهل الإسلام مصلحة عامة مقدمة وأهم في مقصود الشرع من حفظ دم مسلم واحد أو عدد قليل من المسلمين الذي هو مصلحة خاصة (2).

2- مسألة تعطيل المدعى عليه والشهود عن أعمالهم لأداء حقوق واجبة:

ذهب ابن عبد السلام رحمته الله إلى أنه لا يجوز تعطيل الإنسان عن قضاء حوائجه وأشغاله وإجباره على تركها، واستثنى من ذلك تعطيل المدعى عليه إذا استدعاه الحاكم بطلب خصمه لإحضاره لما فيه من المصلحة العامة، وكذلك تعطيل الشهود إذا استحضروا لما تعين عليهم أدائه من الشهادة، وكذلك استحضارهم لما لا يتم إلا بالشهادة كالنكاح؛ لأنها حقوق واجبة فصار كتعطيلهم فيما لا يثمر من حقوق الله إلا بالتعطيل: كالغزوات والجمعات وتغيير المنكرات، فلا يمكن أن تؤدي هذه الحقوق إلا بالتعطيل عن قضاء حوائجه ومصالحه الخاصة لأن هذه الحقوق مصالح عامة مقدمة على مصالحه الخاصة (3).

3- مسألة القصاص والتغريم للبغاة:

ذهب الشافعي رحمته الله إلى أن البغاة لا يُتبعون في دم ولا مال، فلا يقتص من أحد ولا يغرم مالا أتلّفه؛ إلا ما وجد من المال بعينه فصاحبه أحق به؛ لأن الله رحمته الله أمر بالإصلاح في قوله: ﴿وَإِنْ طَافَيْنَا مِنْ الْمُؤْمِنِينَ أَقْتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتَ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَتِلُوا الَّتِي تَبَغَى حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ﴾ [الحجرات: 9]، ولم يذكر تباعة في دم ولا مال، وإنما ذكر الصلح آخر كما ذكر الإصلاح بينهم أولاً قبل الإذن بقتلهم؛ فأشبه هذا أن تكون التبعات في الدماء والجراح وما تلف من الأموال ساقطة بينهم (4).

وهذا من تقديم المصلحة العامة على الخاصة؛ لأن القصاص والتغريم للبغاة يدعوهم لمواصلة القتال وعدم

(1) الغزالي، المستصفى من علم الأصول: 425/1.

(2) ينظر: ابن عبد السلام السلمي، القواعد الكبرى: 151/1؛ الغزالي، المستصفى من علم الأصول: 425/1؛ السبكي، الإبهاج في

شرح المنهاج: 178/3؛ الإسنوي، نهاية السؤل شرح منهاج الوصول، ص 364.

(3) ينظر: ابن عبد السلام السلمي، القواعد الكبرى: 326/2-327.

(4) ينظر: الشافعي، الأم: 514/5-515.

الفيء والرجوع، وفي رجوعهم مصلحة عامة للأمة في إخماد الفتن، فتقدم هذه المصلحة على مصلحة الأفراد الذين تضرروا ببغيهم، فيجبر ضررهم من بيت المال لا من البغاة.

وعلق الجويني رحمه الله على قول الشافعي في المسألة قائلاً: "وهذا القول يتوجه بمصلحة كلية، وهو أن الفئة الباغية مدعوون إلى الطاعة رفقاً وعنفاً، والذي تقتضيه الإيالة⁽¹⁾ تقديم الرفق وتأخير العنف، وهو ترتيب الدفع، وإذا جرت معارك واقتتال جنود، فلو علم الممتنعون أنهم مطالبون بالتبعات إذا فأؤوا واستسلموا، فقد يكون هذا داعيةً لهم إلى الاستمرار على العصيان؛ ولهذا الحكمة حُطَّت الطلبات عن أهل الحرب إذا أسلموا، وإذا كان جريان الكلام في الإيالات، فهذه الفنون أخرى بالتمسك بما من الأقيسة الجزئية، ويمثل هذا نفذنا أحكام البغاة حتى لا يعظم الضرر"⁽²⁾.

رابعاً: قاعدة تقدم المصلحة الغالبة على المفسدة النادرة⁽³⁾:

ومن ألفاظها عند الشافعية: "لا يجوز تعطيل المصالح الغالبة خوفاً من وقوع المفسد النادرة"⁽⁴⁾.

ومن ألفاظها عندهم: "المصلحة المحققة الناجزة مقدمة على المفسدة المستقبلية المتوهمة"⁽⁵⁾.

ومن المسائل والنوازل السياسية التي استندوا فيها على هذه القاعدة ما يأتي:

1- مسألة ولاية الفاسق:

الأصل أن الفاسق لا يجوز توليته الإمامة العظمى لفقده شرط العدالة، ولكن في حال غلبة الفسوق على الولاية وقع الاختلاف في اشتراطها، لما فيه من تعطل التصرفات الموافقة للحق في تولية من يولونه من القضاة والولاة والسعاة وأمراء الغزوات، وأخذ ما يأخذونه وبذل ما يعطونه، وقبض الصدقات والأموال العامة والخاصة المندرجة تحت ولايتهم، فلم تشترط العدالة في تصرفاتهم الموافقة للحق لما في اشتراطها من الضرر العام وتفويت للمصالح العامة، وفوات هذه المصالح أقبح من فوات عدالة السلطان، فلا يجوز تعطيل هذه المصالح الغالبة خوفاً من وقوع مفسد فوات العدالة النادرة⁽⁶⁾.

قال العز بن عبد السلام رحمه الله: "تصحيح ولاية الفاسق مفسدة لما يغلب عليه من الخيانة في الولاية، لكننا صححناها في حق الإمام الفاسق والحاكم الفاسق، لما في إبطال ولايتهما من تفويت المصالح العامة. ونحن لا

(1) الإيالة: السياسة، يقال: آل ماله، يؤولُه، إيالةً: إذا أصلحه وسأسه. ابن منظور، لسان العرب: 34/11، مادة (أول).

(2) الجويني، نهاية المطلب في دراية المذهب: 134/17.

(3) سبق بيان معناها في القاعدة المقاصدية الرابعة عند الحنفية.

(4) ابن عبد السلام السلمي، القواعد الكبرى: 138/1.

(5) الرملي، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج: 181/6.

(6) ينظر: ابن عبد السلام السلمي، القواعد الكبرى: 110/1-111؛ الجويني، الغياني، ص320؛ الماوردي، الأحكام

السلطانية، ص5.

تُنقِذُ من تصرفاتهم إلا ما لا نُنقِذُهُ من تصرف الأئمة المقسطين والحكام العادلين. فلا نبطل تصرفه في المصالح لأجل تصرفه في المفاسد، إذ لا يترك الحق المقدور عليه لأجل الباطل" (1).

2- مسألة الشهادة في الحدود والقصاص:

الشهادة في الحدود والقصاص فيها مصالح إقامة حقوق الله وحقوق عباده، ففي إقامة الحدود والقصاص: تأديب للجاني والذي به إصلاح أفراد الأمة، وإرضاء للمجني عليه دفعا لروح الانتقام وانتشار الفساد والفوضى، وحصول انزجار الناس عن الاقتداء بالجنّة. وهذه المصالح الكثيرة الغالبة تقدم على المفاسد القليلة النادرة التي في الشهادة على الحدود والقصاص المتمثلة في هتك الأعراض (2).

ويفصل العز بن عبد السلام رحمته الله في هذه المصالح والمفاسد المترتبة عن الشهادة في الحدود والقصاص بقوله: "هتك الأعراض مفسدة كبيرة، لكنه يجوز في الشهادة على الزاني بالزنا لإقامة حد الله تعالى، وعلى القاتل بالقتل لإقامة القصاص، وعلى القاذف بالقذف لإقامة الحد للمقدوف، وعلى الغاصب بالغصب لتغريم الأموال والمنافع. وكذلك الشهادة على السراق وقطاع الطريق بما صنعوه من أخذ الأموال وإراقة الدماء، لإقامة حقوق الله تعالى وحقوق عباده. فهذا كله صدق مضر بالمشهود عليه هاتك لستره، لكنه جاز لما فيه من مصالح إقامة حقوق الله وحقوق عباده. وكذلك الشهادة بالكفر والسرقة وغير ذلك من المعاصي الموجبة للعقوبات الشرعية والغرامات المالية، كل ذلك صدق مضر بالمشهود عليه نافع للمشهود له..." (3).

خامسا: قاعدة المفسدة المجمع عليها مقدمة في الدرء على المختلف فيها (4).

ومن ألفاظها عند الشافعية: "وجب تقديم درء المفسدة المجمع على وجوب درئها على درء المفسدة المختلف في وجوب درئها" (5).

ومن المسائل والنوازل السياسية التي استندوا فيها على هذه القاعدة ما يأتي:

1- مسألة الإكراه على قتل المسلم:

أجمع العلماء على أن من أكره على قتل غيره من المسلمين لا يجوز له الإقدام على قتله، بل لزمه أن يدفع المكروه عن نفسه متى قدر على دفعه، وإن لم يستطع الدفاع عن نفسه يصبر على القتل؛ لأنه أقل ضررا ومفسدة

(1) ابن عبد السلام السلمي، القواعد الكبرى: 145/1-146.

(2) ينظر: ابن عبد السلام السلمي، القواعد الكبرى: 154/1؛ ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص 516-517.

(3) ابن عبد السلام السلمي، القواعد الكبرى: 154/1-155.

(4) بيان معنى القاعدة: إذا اجتمعت المفاسد المحضة فإن أمكن درء الجميع درأناه، وإن تعذر درء الجميع درأنا الأفسد فالأفسد والأرذل فالأرذل، وما يميز الفاسد من الأفسد كون المفسدة وقع الإجماع على وجوب تركها، فتقدم عند التعارض على المختلف في وجوب تركها. ينظر: ابن عبد السلام السلمي، القواعد الكبرى: 130/1.

(5) ابن عبد السلام السلمي، القواعد الكبرى: 130/1؛ الحصري، كتاب القواعد: 348/1.

من قتل غيره، وإن أقدم المكره على القتل فاختلفوا في وجوب القصاص منه وعدمه على أقوال. وقُدِّم درء القتل بالصبر على الاستسلام والرضوخ لأمر المكره بقتل الغير لإجماع العلماء على تحريم القتل واختلافهم في الاستسلام للقتل، فوجب تقديم درء المفسدة المجمع على وجوب درئها، على درء المفسدة المختلف في وجوب درئها⁽¹⁾.

2- مسألة الإكراه على شهادة الزور:

شهادة الزور مفسدة كبيرة، فإن أكره عليها بالقتل أو بما يؤدي إلى القتل كقطع عضو، فإن كان المشهود به يتضمن قتل نفس معصومة أو قطع عضو لم يجز واستسلم المكره للقتل إن لم يستطع الدفع عن نفسه، لقبح الكذب وقبح التسبب إلى القتل والقطع، وإن كانت الشهادة بغير ذلك كأن كانت إكراه بأخذ مال جازت؛ لأن حرمة نفس الشاهد أعظم من حرمة ماله أو غيره مما أكره على الشهادة به. وقُدِّم درء شهادة الزور المؤدية إلى قتل معصوم أو قطع عضو له بالصبر على الاستسلام لأمر المكره؛ لإجماع العلماء على تحريم قتل مسلم بغير ذنب، أو قطع عضو منه بغير جرم، واختلافهم في الاستسلام للقتل، فوجب تقديم درء المفسدة المجمع على وجوب درئها، على درء المفسدة المختلف في وجوب درئها⁽²⁾.

قال القرطبي رحمته⁽³⁾: "أجمع العلماء على أن من أكره على قتل غيره أنه لا يجوز له الإقدام على قتله ولا انتهاك حرمة مجلد أو غيره، ويصبر على البلاء الذي نزل به، ولا يحل له أن يُفدي نفسه بغيره..."⁽⁴⁾.

(1) ينظر: ابن عبد السلام السلمي، القواعد الكبرى: 130/1؛ الشيرازي، شرح اللمع: 272/1؛ الجويني، البرهان في أصول الفقه:

214/2؛ ابن السبكي، الأشباه والنظائر: 9/2؛ الكاساني، بدائع الصنائع: 113/10؛ ابن قدامة، المغني: 455/11.

(2) ابن عبد السلام السلمي، القواعد الكبرى: 130/1-131، 142-143؛ الماوردي، الحاوي الكبير: 6/12.

(3) هو محمد بن أحمد، أبو عبد الله الأنصاري القرطبي المالكي، المفسر، ولد سنة 600هـ، رحل إلى المشرق واستقر بمصر. سمع من ابن

رواج، ومن ابن الجميزي، وأبي العباس القرطبي صاحب "المفهم"، وغيرهم. وروى عنه ولده أحمد. من مصنفاته: "الجامع لأحكام

القرآن" في التفسير، و"التذكرة بأحوال الموتى وأمور الآخرة". وتوفي بمصر سنة 671هـ. ينظر: المراكشي، الذيل والتكملة لكتابي

الموصول والصلة: 494/3-495؛ ابن فرحون، الديباج المذهب: 308/2-309؛ محمد مخلوف، شجرة النور الزكية: 282/1.

(4) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن: 436/12-437.

المطلب الرابع: استناد علماء الحنابلة على القواعد المقاصدية في النوازل السياسية

أولاً: قاعدة ما حرم سدا للذريعة أبيع للمصلحة الراجعة⁽¹⁾.

ومن ألفاظها عند الحنابلة: "النهي إذا كان لسد الذريعة أبيع للمصلحة الراجعة"⁽²⁾.

ومن ألفاظها عندهم: "ما حرم لسد الذرائع، فإنه يباح عند الحاجة والمصلحة الراجعة"⁽³⁾.

ومن ألفاظها عندهم أيضاً: "ما حُرِّم تحريم الوسائل فإنه يباح للحاجة أو المصلحة الراجعة"⁽⁴⁾.

ومن المسائل والنوازل السياسية التي يمكن أن يستندوا فيها على هذه القاعدة ما يأتي:

1-مسألة دفع الأموال للكفار:

لا يجوز للمسلمين دفع الأموال للكفار؛ لأن فيه صغارا للمسلمين، ولأنه ذريعة لتمكينهم وتقويتهم فيجب سدها، ولكن إذا دعت إليه ضرورة أو مصلحة شرعية راجحة كأن يخاف على المسلمين الهلاك أو الأسر، أو لفكك الأسير من المسلمين عندهم، أو لشراء السلاح منهم، فيجوز دفع المال حينها؛ لأن ما حرم سدا للذريعة أبيع للمصلحة الراجعة، ولأنه يجوز للأسير فداء نفسه بالمال، فكذا ها هنا، ولأن بذل المال إن كان فيه صغار، فإنه يجوز تحمله لدفع صغار أعظم منه، وهو القتل، والأسر، وسي الذرية الذي يفضي إلى كفرهم⁽⁵⁾.

2-مسألة الرشوة:

الرشوة محرمة بلا خلاف لكونها وسيلة وذريعة للحكم بالباطل، أو لدفع الحق، وذلك من أعظم الظلم، وبه تضييع حقوق الناس، لكن لو توفقت عليها مصلحة شرعية كدفع ظلم أو جلب حق أبيحت من جهة الدافع، وظلت على حرمتها من جهة الآخذ؛ لأن ما حُرِّم تحريم الوسائل يباح للحاجة أو المصلحة الراجعة⁽⁶⁾.

قال ابن تيمية رحمه الله - بعد ذكره للهدية التي اعتبرها أهل العلم رشوة-: "...فأما إذا أهدى له هدية ليكف ظلمه عنه، أو ليعطيه حقه الواجب، كانت هذه الهدية حراما على الآخذ، وجاز للدافع أن يدفعها إليه"⁽⁷⁾.

(1) بيان معنى القاعدة: الذريعة هي الفعل الذي يكون وسيلة إلى فعل المحرم، فيمنع ويحرم لغيره لا لذاته وإن كان ظاهره الإباحة، فإن وقع هذا الفعل وسيلة إلى مصلحة ترجح عن المفسدة التي يؤول إليها أو دعت إليه الحاجة، والضرورة من باب أولى، فإن الشارع يبيح ذلك الفعل، ويأذن فيه، جلباً للمصلحة، وإن صاحبها مفسدة مرجوحة. ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى: 125/23؛ محمد الزحيلي، القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة: 783/2-784.

(2) ابن تيمية، مجموع الفتاوى: 123/1.

(3) ابن قيم الجوزية، زاد المعاد: 71/4.

(4) المرجع نفسه: 223/2.

(5) ينظر: ابن قدامة، المغني: 156/13؛ المرداوي، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف: 199/4.

(6) ينظر: ابن قدامة، المغني: 60-59/14؛ الحجواي، الإقناع في فقه الإمام أحمد بن حنبل: 381/4.

(7) ابن تيمية، مجموع الفتاوى: 161/31.

ثانيا: قاعدة وسيلة المقصود تابعة للمقصود⁽¹⁾.

قال ابن القيم رحمه الله: "وسائل المحرمات والمعاصي في كراهتها والمنع منها بحسب إفضاؤها إلى غاياتها وارتباطاتها بها، ووسائل الطاعات والقُرْبَات في محبتها والإذن فيها بحسب إفضاؤها إلى غاياتها؛ فوسيلة المقصود تابعة للمقصود، وكلاهما مقصود، لكنه مقصودٌ قصدَ الغايات، وهي مقصودة قصد الوسائل"⁽²⁾.

ومن ألفاظها عند الحنابلة: "الوسائل تابعة للمقصود في الحكم"⁽³⁾.

ومن ألفاظها عندهم: "الوسائل لها حكم المقاصد"⁽⁴⁾.

ومن ألفاظها عندهم أيضا: "الوسائل تابعة للغايات"⁽⁵⁾.

ومن المسائل والنوازل السياسية التي استندوا فيها على هذه القاعدة ما يأتي:

1-مسألة قتال الأمراء والخروج على الأئمة:

وذهب عدد من الحنابلة وفاقا للمنصوص عن إمامهم إلى عدم جواز قتال الأمراء والخروج على الأئمة ولو جاروا وظلموا، بل يُصبر على ظلمهم⁽⁶⁾؛ لأن الخروج وسيلة للفساد في القتال والفتنة، ووسيلة المقصود تابعة للمقصود، فالخروج غير جائز تبعا لعدم جواز الفساد في القتال والفتنة. وفي ذلك يقول ابن القيم رحمه الله: "نهي (أي النبي صلى الله عليه وسلم) عن قتال الأمراء والخروج على الأئمة - وإن ظلموا أو جاروا- ما أقاموا الصلاة، سدا لذريعة الفساد العظيم والشر الكثير بقتالهم كما هو الواقع؛ فإنه حصل بسبب قتالهم والخروج عليهم من الشرور أضعاف أضعاف ما هم عليه، والأئمة في بقايا تلك الشرور إلى الآن"⁽⁷⁾.

(1) بيان معنى القاعدة: سبق تعريف المقاصد، أما الوسائل فهي الذرائع؛ وهي الأسباب والطرق المؤدية إلى المقاصد، فالقاعدة تبين تبعية الوسائل لمقاصدها التي تفضي إليها في كل ما يتعلق بها من الأوصاف والمعاني والأحكام، فما يكون منها للمقاصد يثبت لوسائلها، فوسائل المحرمات والمعاصي في كراهتها والمنع منها بحسب إفضاؤها إلى غاياتها وارتباطاتها بها، ووسائل الطاعات والقُرْبَات في محبتها والإذن فيها بحسب إفضاؤها إلى غاياتها، فتتبعها في الحكم: فوسيلة المحرم محرمة ووسيلة الواجب واجبة، وتتبعها في المكانة والاعتبار، فكلما عظم قدر وأجر ومكانة الفعل المقصود عظمت وسيلته، وكلما عظم وزره عظم وزر وسيلته. ينظر: ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين: 553/4؛ ابن عبد السلام السلمي، القواعد الكبرى: 166-165/1؛ القراني، الفروق: 63/2-64.

(2) ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين: 553/4.

(3) ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين: 136/1.

(4) البهوتي، كشاف القناع عن متن الإقناع: 283/1، 475/3، 299/4، 77/5؛ البهوتي، شرح منتهى الإرادات: 176/1.

(5) ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين: 356/3.

(6) ينظر: ابن مفلح، كتاب الفروع: 180/10-181؛ ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين: 64/5.

(7) ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين: 64/5.

2-مسألة الهدية للوالي والقاضي والشافع:

الهدية للوالي والقاضي والشافع⁽¹⁾ ممن لم تجرِ عاداته بمهاداته غير جائزة، وهي في حقيقتها رشوة؛ لأنها وسيلة وذريعة لمحاباة صاحبها وقضاء حاجته والحكم لصالحه ولو لم يكن صاحب الحق؛ لأن النفوس مجبولة على حب من أحسن إليها، وفي ذلك فساد عريض في الولاية الشرعية، ولما كانت الهدية وسيلة لهذه المقاصد المحرمة كانت تابعة لمقاصدها في الحكم⁽²⁾.

قال ابن القيم رحمه الله: "إن الوالي والقاضي والشافع ممنوع من قبول الهدية، وهو أصل فساد العالم، وإسناد الأمر إلى غير أهله، وتولية الخونة والضعفاء والعاجزين، وقد دخل بذلك من الفساد ما لا يحصيه إلا الله، وما ذاك إلا لأن قبول الهدية ممن لم تجرِ عاداته بمهاداته ذريعة إلى قضاء حاجته، وحُبُّك الشيء يُعْمِي ويُصِمُّ، فيقوم عنده شهوة لقضاء حاجته مكافأة له مقرونة بشره وإغماض عن كونه لا يصلح"⁽³⁾.

3-مسألة إقامة الحدود والقصاص:

إقامة الحدود الشرعية والقصاص على المجرمين وسيلة للقضاء على الجريمة وسدا للذريعة إليها، فالقصاص وسيلة لحفظ الدماء من أن تسفك، والأنفس من أن تزهق، وحد القذف وسيلة لحفظ الأعراض من أن تنتهك، وحد الزنا وسيلة لحفظ الأنساب من أن تختلط، وحد السرقة وسيلة لحفظ الأموال من أن تضيع أو تؤكل بالباطل، وجلد شارب الخمر وسيلة لحفظ العقول من أن تختل، وقتل المرتد وسيلة لحفظ الدين من اتخاذ هزواً من شاء دخل ومن شاء خرج، كما أن في بقاء المرتد بين أظهر المسلمين مفسدة لهم فلا استقرار لدولة عدوها بينها غير ظاهر، ولا خير يُرجى في بقائه ولا مصلحة⁽⁴⁾.

ولما كان تشريع القصاص والحدود وسيلة لحفظ الكليات الخمس، كان تطبيق القصاص والحدود واجب؛ لأن وسيلة المقصود تابعة للمقصود.

ثالثاً: قاعدة مقصود الشارع الغالب من المصالح والمفاسد عند التزاحم⁽⁵⁾.

ومن ألفاظها عند الحنابلة: "العمل إذ اشتمل على مصلحة ومفسدة فإن الشارع حكيم. فإن غلبت

(1) الشافع: هو الوسيط في قضاء الحاجة بين طالبها والمطلوبة منه. ينظر: ابن منظور، لسان العرب: 184/8، مادة (شفع).

(2) ينظر: ابن تيمية، بيان الدليل على بطلان التحليل، ص364؛ ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين: 20/5؛ البهوتي، كشف القناع عن متن الإقناع: 317/6.

(3) ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين: 20/5.

(4) ينظر: ابن قيم الجوزية، إغاثة اللهفان في مصادب الشيطان: 632/1؛ ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين: 339/3-340.

(5) بيان معنى القاعدة: المصالح الدنيوية ليست مصالح محضة، فلا يمكن أن تتجرد عن المفسدة في العادة لما يتعلق بها من التكاليف والمشاق في تحصيلها، كما أن المفاسد الدنيوية لا تتمحض عادة، بل تتعلق بها مصلحة تسبقها أو تقترب بها أو تنتج عنها، وعليه فمقصود الشارع بالمصالح ما كانت مصلحته غالبية لمفسدته، ومقصوده بالمفاسد ما غلبت مفسدته مصلحته، فإذا اجتمعت المصالح

مصلحته على مفسدته شرعه وإن غلبت مفسدته على مصلحته لم يشرعه، بل نهي عنه⁽¹⁾.

ومن ألفاظها عندهم: "إنَّ المصلحة والمفسدة، والمنفعة والمضرة، واللذة والألم، إذا تقابلا فلا بُدَّ أن يغلب أحدهما الآخر فيصير الحكمُ للغالب"⁽²⁾.

ومن ألفاظها عندهم أيضا: "ما أمر الله به فهو لمصلحة محضة أو غالبية وما نهي الله عنه فهو مفسدة محضة أو غالبية"⁽³⁾.

ومن المسائل والنوازل السياسية التي استندوا فيها على هذه القاعدة ما يأتي:

1- مسألة الخروج على أئمة الجور:

ومدار هذه المسألة على اجتماع المصالح والمفاسد فيها، ففي الخروج مصلحة دفع ظلمهم وجورهم، وهي مصلحة مظنونة وخاصة عند ضعف الخارج وقوة الجائر، كما أن في الخروج مفسدة سفك الدماء ونهب الأموال وخراب الديار وتعطيل المصالح وطمع الأعداء في البلاد، وغيرها من المفاسد، وبالنظر لهذه المصالح والمفاسد المتزاحمة يرجح عدم جواز الخروج ووجوب الصبر على جور الإمام لغلبة مفسد الخروج على مصالحه، وهذا ما صرح به ابن تيمية رحمه الله أنه المشهور من مذهب أهل السنة حيث قال: "المشهور من مذهب أهل السنة أنهم لا يرون الخروج على الأئمة وقتالهم بالسيف وإن كان فيهم ظلم، كما دلت على ذلك الأحاديث الصحيحة المستفيضة عن النبي صلى الله عليه وآله؛ لأن الفساد في القتال والفتنة أعظم من الفساد الحاصل بظلمهم بدون قتال ولا فتنة، فلا يدفع أعظم الفسادين بالتزام أدناهما، ولعله لا يكاد يعرف طائفة خرجت على ذي سلطان، إلا وكان في خروجها من الفساد ما هو أعظم من الفساد الذي أزالته"⁽⁴⁾.

2- مسألة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من شعائر الإسلام التي تتزاحم فيها المصالح والمفاسد مما يجعل تشريعها متعلق بحسب ما غلب من المصلحة أو المفسدة، فإذا كان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يترتب عليه مصلحة راجحة على المفسدة شرع، وإن كانت المفسدة هي الراجحة لم يشرع، بل المشروع تركه؛ لأن مقصود الشارع الغالب من المصالح والمفاسد عند التزامهم، وهذا ما ذكره ابن تيمية رحمه الله بقوله: "معلوم أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وإتمامه بالجهاد هو من أعظم المعروف الذي أمرنا به؛ ولهذا قيل: ليكن أمرك بالمعروف ونهيك عن

والمفاسد في فعل أو معاملة وتعذر درء المفاسد فمقصود الشارع ارتكاب ما غلب منهما. ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى: 75/28؛

الشاطبي، الموافقات: 46-44/2؛ الخادمي، علم المقاصد الشرعية، ص 101-102.

(1) ابن تيمية، مجموع الفتاوى: 339/11.

(2) ابن قيم الجوزية، مفتاح دار السعادة: 897/2.

(3) ابن تيمية، مجموع الفتاوى: 55/27.

(4) ابن تيمية، منهاج السنة النبوية: 391/3.

المنكر غير منكر. وإذا كان هو من أعظم الواجبات والمستحبات، فالواجبات والمستحبات لا بد أن تكون المصلحة فيها راجحة على المفسدة؛ إذ بهذا بعثت الرسل ونزلت الكتب، والله لا يحب الفساد، بل كل ما أمر الله به فهو صلاح، وقد أثني الله على الصالح والمصلحين والذين آمنوا وعملوا الصالحات، وذم المفسدين في غير موضع، فحيث كانت مفسدة الأمر والنهي أعظم من مصلحته لم تكن مما أمر الله به، وإن كان قد تُرِكَ واجب وفُعِلَ مُحَرَّمٌ" (1).

3- مسألة المصابرة (الملازمة) في حصار حصن:

إذا حاصر الإمام أو قائد الجيش حصنا للعدو فالواجب عليه أن يُصَابِرَ ويستمر في حصاره إلى أن يفتحه، أو يسلموا فيحرزوا بالإسلام دماءهم وأموالهم، أو يبذلوا مالا على الهدنة والموادة أو الجزية إن كانوا من أهلها، أو ينزلوا على حكم حاكم. ويجوز للإمام أو قائد الجيش أن ينصرف دون أن يحقق شيء مما سبق إذا رأى المصلحة في الانصراف عنه، إما لضرر في الإقامة، وإما لليأس من فتحه، وإما لمصلحة ينتهزها نفوت بإقامته؛ لأن المصابرة تلزم بوجود مصلحة راجحة فيها على مفسدتها (2).

فاجتماع المصالح والمفاسد من الاستمرار والمصابرة في حصار الحصن والانصراف عنه يُعمل فيه بما غلب من المصالح أو المفاسد؛ لأن الحكم للغالب من المصالح والمفاسد عند التقابل والتزاحم.

قال ابن القيم رحمه الله: "إن الإمام إذا حاصر حصنا، ولم يفتح عليه ورأى مصلحة المسلمين في الرحيل عنه لم يلزمه مصابرتة، وجزأ له ترك مصابرتة، وإنما تلزم المصابرة إذا كان فيها مصلحة راجحة على مفسدتها" (3).

رابعا: قاعدة تحصيل أعلى المصلحتين بتفويت أدنى المفسدتين لدفع أعلاهما (4).

ومن ألفاظها عند الحنابلة؛ وهي ألفاظ متقاربة:

"جاءت الشريعة عند تعارض المصالح والمفاسد بتحصيل أعظم المصلحتين بتفويت أدناهما، وباحتمال أدنى المفسدتين لدفع أعلاهما" (5).

(1) ابن تيمية، مجموع الفتاوى: 74-73/28.

(2) ينظر: ابن قدامة، المغني: 181-180/13؛ الحجوي، الإقناع في فقه الإمام أحمد بن حنبل: 14-13/2؛ البهوتي، كشاف القناع عن متن الإقناع: 59-58/3؛ ابن قيم الجوزية، زاد المعاد: 441/3.

(3) ابن قيم الجوزية، زاد المعاد: 441/3.

(4) بيان معنى القاعدة: إذا تراخمت المصالح والمفاسد قديم الغالب منها- كما يُبَيَّن في القاعدة السابقة-، أما إذا اجتمعت المصالح ولا يمكن أدائها جميعا قدم أهم المصالح وأجلها وأعلاها وإن أدى إلى فوات أدناها، وإذا اجتمعت المفاسد ولا يمكن دفعها جميعا غُطِلَ أعظمها وأعلاها وإن أدى إلى احتمال وبقاء أدناها. ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى: 31-30/20؛ ابن قيم الجوزية، مفتاح دار السعادة: 912/2.

(5) ابن تيمية، مجموع الفتاوى: 54/31.

"تحصيل أعلى المصلحتين وإن فات أدناهما، ودفع أعلى المفسدتين وإن وقع أدناهما"(1).

"يُرَجِّحُ خَيْرَ الْخَيْرَيْنِ بِتَفْوِيتِ أَدْنَاهُمَا؛ وَيُدْفَعُ شُرَّ الشَّرِّينِ بِالتَّزَامِ أَدْنَاهُمَا"(2).

ومن المسائل والنوازل السياسية التي استندوا فيها على هذه القاعدة ما يأتي:

1- مسألة القتال مع الإمام والحاكم المسلم الظالم:

القتال مع الإمام الجائر للكفار والبغاة والمرتدين فيه تقوية له واستدامة لبقائه في الحكم إذا وقع النصر، وفي ترك القتال معه وإعانتة عليهم ذهاب لحكمه إذا انهزم أمامهم؛ لكن في انهزامة تسلط للكفار أو البغاة أو المرتدين وشرهم أعظم من شر الحاكم المسلم الظالم، فذهب الحنابلة -وهو مذهب الجمهور- إلى أنه يغزى مع كل أمير برا كان أو فاجرا إذا كان الغزو الذي يفعله جائزا، فإذا قاتل الكفار أو المرتدين أو ناقضي العهد أو الخوارج قتالا مشروعا قوتل معه، وإن قاتل قتالا غير جائز لم يقاتل معه، فيعاون على البر والتقوى ولا يعاون على الإثم والعدوان؛ لأن في القتال معه مع ظلمه وجوره دفع للمفسدة العليا المتمثلة في تسلط الكفار أو الخوارج البغاة أو المرتدين مع بقاء المفسدة الدنيا المتمثلة في بقاء حكمه وظلمه(3).

وفي ذلك يقول ابن تيمية رحمه الله: "يغزى مع كل أمير برا كان أو فاجرا إذا كان الغزو الذي يفعله جائزا...والجهاد لا يقوم به إلا ولاة الأمور؛ فإن لم يغز معهم لزم أن أهل الخير الأبرار لا يجاهدون، فتفتت عزمات أهل الدين عن الجهاد؛ فإما أن يتعطل، وإما أن ينفرد به الفجار، فيلزم من ذلك استيلاء الكفار أو ظهور الفجار؛ لأن الدين لمن قاتل عليه... وأين ظلم بعض ولاة الأمور من استيلاء الكفار، بل من استيلاء من هو أظلم منه؟ فالأقل ظلما ينبغي أن يعاون على الأكثر ظلما؛ فإن الشريعة مبناها على تحصيل المصالح وتكميلها، وتعطيل المفاسد وتقليلها بحسب الإمكان، ومعرفة خير الخيرين وشر الشرين، حتى يقدم عند التزاحم خير الخيرين ويدفع شر الشرين، ومعلوم أن شر الكفار والمرتدين والخوارج أعظم من شر الظالم"(4).

2- مسألة التترس بأسرى من المسلمين:

ذهب الحنابلة إلى أنه إذا تترس الكفار (أي: احتَمَوْا وتَدَرَّعُوا) بمسلم، ولم تدع حاجة إلى رميهم، لكون الحرب غير قائمة، أو لإمكان القدرة عليهم بدون رمي، أو للأمن من شرهم، لم يجوز رميهم، فإن رماهم فأصاب مسلما، فعليه ضمانه، وإن دعت الحاجة إلى رميهم للخوف على المسلمين، جاز رميهم، وكذا إن تترسوا بأسرى

(1) ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين: 231/5.

(2) ابن تيمية، مجموع الفتاوى: 108/23.

(3) ينظر: ابن قدامة، المغني: 14/13؛ الحجاوي، الإقناع في فقه الإمام أحمد بن حنبل: 5/2؛ ابن تيمية، منهاج السنة النبوية: 117/6-118.

(4) ابن تيمية، منهاج السنة النبوية: 117/6-118.

من المسلمين بعدد المقاتلين في جيش المسلمين، فإنه لا يجوز رميهم إلا أن يخشى على جيش المسلمين، فتكون مصلحة حفظ الجيش أعظم من مصلحة حفظ الأسارى، فحينئذ يجوز رمي الأسارى، ويكون جواز الرمي في حال التترس بمسلم أو في حال عدد المقاتلة من الأسارى من باب دفع أعظم المفسدتين باحتمال أدناهما، فلو انعكس الأمر وكانت مصلحة بقاء الأسرى أعظم من رميهم لم يُجر رميهم، وتكون من باب تحصيل أعلى المصلحتين بتفويت أدناهما⁽¹⁾.

3- مسألة إذن الإمام في الخروج للجهاد:

ذهب الحنابلة إلى أنه لا يجوز لجماعة المسلمين الغزو والقتال للأعداء إلا بإذن الإمام إلا أن يفاجئهم عدو يخافون شره وأذاه بالتوقف على الإذن، فيجوز قتالهم بلا إذن لتعين المصلحة فيه. فقالوا بجرمة الغزو والقتال بغير إذن الإمام لرجوع أمر الحرب إليه لعلمه بكثرة العدو وقتلته ومكامنه وكيدته، وأجازوا الغزو والقتال بدون إذن في حال فاجأهم عدو يخافون شره لتعدّر استئذانه، وإن كان في ترك استئذانه مفسدة؛ إلا أن في طلب استئذانه تأخر عن قتال العدو المباغت لهم، وفي ذلك مفسدة أعظم، فترتكب أدنى المفسدتين لدفع أعلاهما⁽²⁾.

(1) ينظر: ابن قدامة، المغني: 141/13؛ ابن قيم الجوزية، مفتاح دار السعادة: 903/2؛ الفراء، الأحكام السلطانية، ص 43.

(2) ينظر: ابن قدامة، المغني: 33/13-34؛ الزركشي، شرح الزركشي على مختصر الخرقي: 450/6؛ البهوتي، شرح منتهى الإرادات:

46-45/3.

الفصل الثاني: النوازل السياسية المعاصرة ومدى استناد علماء العصر فيها على القواعد الشرعية

وستتناول في هذا الفصل المبحثين الآتيين:

* المبحث الأول: النوازل السياسية المعاصرة المتعلقة بنظام الحكم، ومدى استناد علماء العصر فيها على القواعد الشرعية.

* المبحث الثاني: النوازل السياسية المعاصرة المتعلقة بمشاركة الشعب في السياسة، ومدى استناد علماء العصر فيها على القواعد الشرعية.

الفصل الثاني: النوازل السياسية المعاصرة ومدى استناد علماء العصر

فيها على القواعد الشرعية

في هذا الفصل سنتطرق لنماذج من النوازل والوقائع السياسية المعاصرة؛ سواء التي ارتبطت بالسلطة ونظام الحكم أو التي تعلقت بوسائل مشاركة الشعب في السياسة، مع بيان مدى اعتماد أهل العلم فيها على القواعد الشرعية.

المبحث الأول: النوازل السياسية المعاصرة المتعلقة بنظام الحكم، ومدى استناد علماء العصر فيها على القواعد الشرعية

في هذا المبحث سنتكلم عن النوازل السياسية المعاصرة التي ترتبط بنظام الحكم والمؤسسات السياسية التي تكوّن الحكومة وتنظّم عملها، وإبراز القواعد والأسس الشرعية التي اعتمدها العلماء في الحكم على هذه النوازل، وذلك من خلال المطالب الآتية:

*المطلب الأول: العمل بالديمقراطية.

*المطلب الثاني: التعددية السياسية وإنشاء الأحزاب في الدولة الإسلامية.

*المطلب الثالث: المشاركة في المجالس التشريعية العلمانية.

المطلب الأول: العمل بالديمقراطية

بعد سقوط الدولة العثمانية والقضاء على الحكم بالشرعية الإسلامية كنظام في الدول الإسلامية وهيمنة العالم الغربي عليها جيء للعالم الإسلامي بحكم الديمقراطية كبديل عن الشريعة الإسلامية، وصارت الديمقراطية حينها أمراً محتماً لا مناص منه، فوقف علماء المسلمين أمامها فريقين: فريق منكر لها جملة وتفصيلاً، وآخرون أجازوها بشروط. وفي هذا المطلب سنبيّن ذلك بعد التعرف على المراد بالديمقراطية.

أولاً: مفهوم الديمقراطية:

الديمقراطية (**Democracy**): تعني حكم الشعب أو سلطة الشعب، ويرجع أصل هذه الكلمة إلى عهد اليونان خلال القرن الخامس قبل الميلاد، وهي لفظ مركب من كلمتين: الأولى: (**Demos**)، ومعناها: الشعب، والثانية: (**kratos**)، ومعناها: الحكم أو السلطة⁽¹⁾.

"وفكرة الديمقراطية تتلخص في أن يحكم الناس أنفسهم دون أن يكونوا رعايا خاضعين مستعبدين"⁽²⁾.

وعرفت الديمقراطية بمفهومها المعاصر عدة تعريفات نختار منها الآتي:

- "نظام سياسي اجتماعي يقيم العلاقة بين أفراد المجتمع والدولة، وفق مبدأي المساواة بين المواطنين، ومشاركتهم الحرة في صنع التشريعات التي تنظم الحياة العامة"⁽³⁾.

(1) ينظر: عبد الوهاب بن خليف، المدخل إلى علم السياسة، ص129؛ عبد الوهاب الكيالي وآخرون، موسوعة السياسة: 751/2؛

محمد قطب، مذاهب فكرية معاصرة، ص178.

(2) مارتين دودج، قاموس المذاهب السياسية، ص22.

(3) عبد الوهاب الكيالي وآخرون، موسوعة السياسة: 751/2.

أساس هذه النظرة المبدأ القائل بأن الشعب هو صاحب السيادة ومصدر الشرعية، وعليه فالحكومة مسؤولة أمام ممثلي الشعب ورهن إرادتهم، كما تتضمن الديمقراطية ممارسة المواطنين لحقوقهم في مراقبة تنفيذ هذه القوانين بما يصون حقوقهم العامة وحررياتهم المدنية⁽¹⁾.

- "نظام سياسي تكون السلطة فيه للشعب"⁽²⁾.

- "حكم الشعب لصالح الشعب وبواسطة الشعب"⁽³⁾. ويختصر إلى: "حكم الشعب بالشعب للشعب".

وكل التعريفات تجتمع على أن الديمقراطية نظام حكم يكون الشعب فيه صاحب السيادة ومصدر السلطة.

إذن فالديمقراطية تتمثل في حكم الأغلبية التي تفرزها الانتخابات، والممثلة في المجالس التشريعية (النيابية)، مما يعطي الثقة في الرأي الناتج عن اتباع الكثرة العددية، وتكون السيادة فيها للشعب، فلا يعلو صوتا فوق صوته، ولا سلطة فوق سلطانه، ولذا كان من خصائص الديمقراطية: السيادة للشعب مطلقا، ورأي الأغلبية هو المعيار المعبر عن الحقيقة الصادرة عنها، والعقل هو المرجع الوحيد للقوانين سواء كان عقل الفرد أو الأغلبية⁽⁴⁾.

سبق التعريف بالشورى والديمقراطية، ومما ذكرنا أن الشورى هي: "استخراج الرأي من أهل الرأي، ومراجعة البعض للبعض، وذلك بعرض الأمر على من عندهم القدرة على بيان الرأي ويرتجي منهم الوصول إلى الصواب"⁽⁵⁾، أو هي: "استطلاع رأي الأمة أو من ينوب عنها في الأمور المتعلقة بها"⁽⁶⁾، أما الديمقراطية فهي: "نظام سياسي تكون السلطة فيه للشعب"⁽⁷⁾.

ونظرا لوجود أوجه اتفاق بين الشورى والديمقراطية حاد ببعض الباحثين أن يزعموا بأن الديمقراطية في جوهرها موافقة للإسلام⁽⁸⁾، وقول آخرين بمصطلح "ديمقراطية الإسلام" مقابل الديمقراطية المعاصرة دون اعتبار لموافقة الإسلام أو معارضته للديمقراطية⁽⁹⁾، ومن أوجه الاتفاق بين الشورى والديمقراطية:

- تعيين الإمام أو رئيس الدولة من طرف الشعب بانتخابه في النظام الديمقراطي، وباختيار أهل الحل والعقد في النظام الإسلامي بعد التشاور فيما بينهم ثم يعرض على الشعب لبيعه.

(1) ينظر: المرجع نفسه: 751/2.

(2) وضاح زيتون، المعجم السياسي، ص184.

(3) عبد الوهاب الكيالي وآخرون، موسوعة السياسة: 751/2.

(4) ينظر: محمود الخالدي، قواعد نظام الحكم في الإسلام، ص43-44.

(5) عبد العزيز الخياط، وأمرهم شوى، ص5.

(6) عبد الحميد الأنصاري، الشورى وأثرها في الديمقراطية، ص4.

(7) وضاح زيتون، المعجم السياسي، ص184.

(8) ينظر: يوسف القرضاوي، من فقه الدولة في الإسلام، ص132.

(9) ينظر: عباس محمود العقاد، الديمقراطية في الإسلام، ص43.

- رفض جميع أشكال الحكم الاستبدادي أو الثيوقراطي (الكهنوتي) أو القبلي.

- إقرار الملكية الفردية ضمن تعاليم الإسلام لتحقيق مصلحة الجماعة في نظام الحكم الإسلامي المبني على الشورى، وضمن أحكام الدستور ولمصلحة الجماعة في النظام الديمقراطي.

- إعطاء الحريات العامة وخاصة الحرية السياسية ضمن النظام العام.

- اختيار الشعب لممثليه في مجلس الشورى أو في المجلس النيابي⁽¹⁾.

وهذه الأوجه وإن كان ظاهرها الاتفاق إلا أنها تختلف في جوانب أخرى؛ فإن كان الرئيس يعين من طرف الشعب إلا أن طريقة النظامين تختلفان، وشتان بين أهل الشورى من العلماء وأصحاب الرأي، وبين انتخاب شعبي لكل شرائح المجتمع؛ وإن كان كلاهما يرفض الجور والاستبداد في الحكم لكن شتان بين ما يحل مكانهما؛ وإن أقر كلاهما على الملكية الفردية فبعد ما بينهما في وسائل الملكية؛ وإن كانت هناك حريات عامة فلا مقارنة بين حرية يضبطها حكم رباني وبين حرية تخضع لشهوة الإنسان وعقله القاصر؛ وإن كان الشعب هو من يختار ممثليه فشتان بين اختيار ضابطه العلم والحكمة وسداد الرأي، وبين اختيار يخضع للهوى والقرابة والعصبية للجنس أو البلد أو القبيلة أو غير ذلك.

أما أوجه الاختلاف والتباين بين الشورى والديمقراطية فكثيرة، منها:

- الشورى من حيث مصدرها لفظة شرعية ربانية المصدر، وهي حكم من الأحكام الشرعية لا يتأتى تطبيقها إلا في ضوء سيادة الشرع ومن خلال تطبيق أحكامه، فالسيادة للشرع وإن كان السلطان فيه للشعب في اختيار ممثليه وحكامه، بينما الديمقراطية أصلها مصطلح يوناني لأمة وثنية، ثم تطوّرت في ظل الفكر الأوربي الممزوج بالمبادئ الإلحادية منذ دهور، كما أنها ذات ارتباط تام بالعلمانية -وهي: اللادينية أو الدنيوية، وتعني في جانبها السياسي: اللادينية في الحكم- فإنها ظلت على أبعد ما يكون من الخضوع لأحكام أي دين، وتستمد أصولها من إقرار غالبية الناس للأمر، وهم بشر معرضون للزلل، فشتان بين المصدرين⁽²⁾.

- الشورى مجالها محدد في الموضوعات والمسائل والوقائع الخاضعة للاجتهاد، وحتى هذه المسائل لا تخرج أصولها عن مقررات الشريعة وقواعدها، ولا يقال فيها بالهوى والتشهي، بل هي خاضعة للأصول والقواعد التي يقوم عليها الاجتهاد؛ أما المنصوص عليه المقطوع بثبوتها ودلالاته والمبتوت في حكمه بالإجماع فلا مجال للشورى فيه، بل الواجب على الحاكم أو نائبه الحكم به دون الحاجة إلى الشورى؛ لأنه حكم رباني قطعي. أما الديمقراطية فقد أطلقت العنان لمناقشة كل شيء، بما في ذلك القطعيات الشرعية المنصوصة والمجمّع عليها، إذ ليس يوجد في

(1) ينظر: عبد العزيز الخياط، النظام السياسي في الإسلام، ص92.

(2) ينظر: عبد العزيز الخياط، وأمرهم شوى، ص57؛ عبد العزيز الخياط، النظام السياسي في الإسلام، ص93؛ عبد الله العنقري، الشورى والديمقراطية حقيقتهما وأهم الفروق بينهما، ص40-43.

نظر الديمقراطية شيء مقدس لا يمكن الخوض فيه، ولذا أضحى المجال مفتوحًا ليشرّع البشر بما عندهم من قصور وهوى ما شاؤوا تشريعه، كل ذلك باسم "سيادة الأمة" حتى ولو بخروج الأمة عن دينها، فضابط الإباحة والمنع فيها هو ما تقرره الأغلبية ولو خالفوا الأحكام الشرعية القطعية، فأين هذا كله من الشورى في الإسلام التي لا يمكن أن تكون تشريعًا لما لم يأذن به الله⁽¹⁾.

فهذه بعض الفروق التي يتجلى من خلالها التّبؤن الشاسع بين الشورى والديمقراطية، ولولا قصد الحياد والإنصاف في الحكم لما صاغ لنا المقارنة بينهما.

ثانيا: حكم العمل بالديمقراطية في ظل الدولة الإسلامية:

لم يختلف أهل العلم من العلماء والدعاة والمفكرين المعاصرين في جواز الاقتباس من الغرب ما فيه مصلحة ولا يخالف الشريعة الإسلامية، ولكن اختلفوا في تحقق هذين الشرطين في العمل بالديمقراطية كنظام للدولة الإسلامية فاختلفوا في حكم العمل بها، وسبق أن عرفنا بالديمقراطية وذكرنا أوجه الاختلاف والاتفاق بينها وبين الشورى تمهيدا لاستيعاب أقوال العلماء وأدلتهم في هذه المسألة. فذهب فريق من أهل العلم إلى القول بجواز العمل بالديمقراطية، وكان في المقابل فريق آخر لا يقل عنهم عددا ولا علما بمقتها ويقول بحرمة العمل بها، وعليه سنعرض لهذين الاتجاهين لبيان مدى استناد العلماء المعاصرين على القواعد الشرعية في استنباط حكم هذه النازلة:

الاتجاه الأول: القائلون بجواز العمل بالديمقراطية:

ذهب فريق من العلماء والمفكرين الإسلاميين إلى جواز العمل بالديمقراطية كنظام للحكم؛ لأنها من الإسلام أو على الأقل أنها لا تتناقى معه في آلياتها ووسائلها وأساليبها التي تلائم دولة الإسلام مع الاحتفاظ بحق التعديل لما يخالف الشريعة الإسلامية، دون الأخذ بفلسفة الديمقراطية التي تجعل السيادة للشعب، والتي يمكن بها أن تحلل الحرام أو تحرم الحلال أو تسقط الفرائض⁽²⁾.

(1) ينظر: سليمان العيد، النظام السياسي في الإسلام، ص199؛ علي محمد الصلابي، الشورى فريضة إسلامية، ص145؛ عبد العزيز الخياط، النظام السياسي في الإسلام، ص93؛ عبد الله العنقري، الشورى والديمقراطية حقيقتهما وأهم الفروق بينهما، ص43-46.

(2) ومن ذهب إلى هذا القول: حسن الترابي، وخالد محمد خالد، وراشد الغنوشي، وزكي أحمد، وعباس محمود العقاد، وفهمي هويدي، ومحمد سليم العوّا، ومحمد عمارة، ويوسف القرضاوي، وغيرهم. ينظر: إبراهيم الحقبيل، الاستدلال الخاطيء بالقرآن والسنة على قضايا الحرية، ص535-537؛ حسن الترابي، نظرات في الفقه السياسي، ص92؛ خالد محمد خالد، الديمقراطية أبدا، ص9، 35، 65؛ عباس محمود العقاد، الديمقراطية في الإسلام، ص43؛ عطية عدلان، الأحكام الشرعية للنوازل السياسية، ص165-166؛ فهمي هويدي، الإسلام والديمقراطية، ص5، 97؛ مجدي حماد وآخرون، الحركات الإسلامية والديمقراطية، ص21، 77؛ محمد سليم العوا، الفقه الاسلامي في طريق التجديد، ص100؛ محمد عمارة، الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، ص57-58؛ محمد عمارة، معركة المصطلحات بين الغرب والإسلام، ص123-127؛ يوسف القرضاوي، من فقه الدولة في الإسلام، ص130-146.

بل ذهب بعضهم إلى القول بعدم استقامة الأحوال بغير ديمقراطية حيث قال: "لا يحسن أحد أنه يمكن أن تقوم لنا قيامة بغير الإسلام، أو أن يستقيم لنا حال بغير الديمقراطية؛ إذ بغير الإسلام تُرَهَق روح الأمة، وبغير الديمقراطية -التي نرى فيها مقابلاً للشورى الإسلامية- يُحْبَط عملها. بسبب ذلك، فإننا نعتبر أن الجمع بين الاثنين هو من قبيل المعلوم بالضرورة من أمور الدنيا"⁽¹⁾.

ومن الأدلة التي استندوا عليها في جواز العمل بالديمقراطية كنظام للحكم ما يأتي:

الدليل الأول: أن جوهر حقيقة الديمقراطية لا تخالف الإسلام، وفي ذلك يقول يوسف القرضاوي رحمه الله⁽²⁾:

"إن جوهر الديمقراطية -بعيداً عن التعريفات والمصطلحات الأكاديمية- أن يختار الناس من يحكمهم ويسوس أمرهم، وألا يفرض عليهم حاكم يكرهونه، أو نظام يكرهونه، وأن يكون لهم حق محاسبة الحاكم إذا أخطأ، وحق عزله وتغييره إذا انحرف، وألا يساق الناس -رغم أنوفهم- إلى اتجاهات أو مناهج اقتصادية أو اجتماعية أو ثقافية أو سياسية لا يعرفونها ولا يرضون عنها... هذا هو جوهر الديمقراطية الحقيقية التي وجدت البشرية لها صيغاً وأساليب عملية، مثل: الانتخابات والاستفتاء العام، وترجيح حكم الأكثرية، وتعدد الأحزاب السياسية، وحق الأقلية في المعارضة.." ⁽³⁾.

ويرد القرضاوي رحمه الله على من يقول بأن الديمقراطية تخالف الإسلام لكونها جعلت السيادة للشعب، بأن هذا القول غير صحيح؛ لأن مبدأ حكم الشعب الذي هو أساس الديمقراطية ليس مضاداً لمبدأ (الحكم لله) الذي هو أساس التشريع الإسلامي، وإنما هو مضاد لمبدأ (حكم الفرد)، الذي هو أساس الدكتاتورية، وليس يلزم من الحكم بالديمقراطية رفض حاكمية الله للبشر، فأكثر الذين ينادون بالديمقراطية لا يخطر ببالهم هذا، وإنما يعنون به رفض الدكتاتورية المتسلطة⁽⁴⁾.

ويعضد حكمه بكون جوهر حقيقة الديمقراطية لا تخالف الإسلام بعدة أدلة منها:

1- أن النبي ﷺ نهي أن يؤم الرجل الناس وهم له كارهون⁽⁵⁾، وإذا كان هذا في الصلاة فكيف في أمور

(1) فهمي هويدي، الإسلام والديمقراطية، ص5.

(2) هو يوسف بن عبد الله القرضاوي المصري، ولد سنة (1345هـ/1926م)، حفظ القرآن الكريم في صغره، وأكمل دراسته الثانوية بالأزهر الشريف، ثم التحق بكلية أصول الدين في جامعة الأزهر ودرس بها إلى أن تحصل على درجة الدكتوراه سنة 1973م. انتقل إلى دولة قطر سنة 1961م، شغل عدة مناصب منها: مدير المعهد الديني الثانوي في الدوحة، وعميد كلية الشريعة بجامعة قطر، ورئيس الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين. من كتبه: "في فقه الأولويات"، "من فقه الدولة في الإسلام". ينظر: محمد المجذوب، علماء ومفكرون عرفتهم: 478-461/1؛ يوسف القرضاوي، نفحات ولفحات، ص8-20.

(3) يوسف القرضاوي، من فقه الدولة في الإسلام، ص132.

(4) المرجع نفسه، ص139.

(5) ورد هذا النهي في عدة أحاديث منها: قوله ﷺ: «ثَلَاثَةٌ لَا تُجَاوِزُ صَلَاتُهُمْ آدَانَهُمْ: الْعَبْدُ الْآبِقُ حَتَّى يَرْجِعَ، وَامْرَأَةٌ بَاتَتْ وَرَوَّجَهَا عَلَيْهَا سَاخِطٌ، وَإِنَّمَا قَوْمٌ وَهُمْ لَهُ كَارِهُونَ». رواه: الترمذي، الجامع الكبير (سنن الترمذي)، أبواب الصلاة، باب ما جاء فيمن أم قوما وهم

2- حملة القرآن على الحكام المتأهلين في الأرض، كفرعون والنمرود.

3- ذم القرآن للشعوب المطيعة للجبابرة، كما في قول الله ﷻ عن عاد قوم هود: ﴿وَتِلْكَ عَادٌ جَحَدُوا

بِآيَاتِ رَبِّهِمْ وَعَصَوْا رُسُلَهُ، وَاتَّبَعُوا أَمْرَ كُلِّ جَبَّارٍ عَنِيدٍ ﴿٥٩﴾ [هود: 59]. وفي قوله ﷻ عن فرعون وقومه: ﴿فَاسْتَخَفَّ قَوْمَهُ، فَاطَاعُوهُ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَاسِقِينَ ﴿٥٤﴾﴾ [الزخرف: 54].

4- حملة السنة النبوية على الأمراء الظلمة والجبابرة وأعوانهم، كما في قول النبي ﷺ لكعب بن عجرة ﷺ: «يَا كَعْبُ بْنَ عَجْرَةَ أُعِيدُكَ بِاللَّهِ مِنْ إِمَارَةِ السُّفَهَاءِ» قَالَ: وَمَا ذَاكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: «أَمْرَاءُ سَيَكُونُونَ مِنْ بَعْدِي مَنْ دَخَلَ عَلَيْهِمْ، فَصَدَّقَهُمْ بِحَدِيثِهِمْ، وَأَعَانَهُمْ عَلَى ظُلْمِهِمْ فَلَيْسُوا مِنِّي، وَلَسْتُ مِنْهُمْ، وَمَنْ يَرِدُوا عَلَيَّ الْخَوْضَ، وَمَنْ لَمْ يَدْخُلْ عَلَيْهِمْ، وَلَمْ يُصَدِّقْهُمْ بِحَدِيثِهِمْ، وَمَنْ يُعْنُهُمْ عَلَى ظُلْمِهِمْ، فَأُولَئِكَ مِنِّي، وَأَنَا مِنْهُمْ، وَأُولَئِكَ يَرِدُونَ عَلَيَّ الْخَوْضَ...»⁽¹⁾.

وجه الدلالة في هذه الآيات والأحاديث:

الآيات والأحاديث جاءت ناهية عن الظلم والطغيان والاستبداد بالأمر حتى ولو كان في إمامة الصلاة، فكيف بغيرها، وجاءت مؤكدة بأن الطغيان سببا للهلاك، وقصت هلاك من تجبروا وطغوا من الحكام والأمم السابقة، وذم الله تعالى ورسوله ﷺ من يرضخ للظلمة ويرضى بحكمهم مع قدرته على الإنكار، فكيف بمن كان من أعوانهم؟! وهذا ما قامت الديمقراطية من أجله، حيث قامت ضد الطغيان والظلم والاستبداد، وضمنت ذلك بتداول السلطة والخيار فيها للشعب مما يحول بين الحاكم وظلمه وطغيانه.

5- أن الإسلام قرر الشورى قاعدة من قواعد الحياة الإسلامية، وأوجب على الحاكم أن يستشير، وأوجب على الأمة أن تنصح له، كما جعل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فريضة لازمة، بل جعل أفضل الجهاد كلمة حق تقال عند سلطان جائر، كل هذا دفعا للطغيان والفساد الداخلي وترجيحه عن مقاومة الغزو الخارجي، والمسلم الذي يدعو إلى الديمقراطية إنما يدعو إليها باعتبارها شكلاً للحكم، يجسد مبادئ الإسلام السياسي في اختيار الحاكم، وإقرار الشورى والنصيحة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومقاومة الجور، ورفض المعصية،

له كارهون: 413/1. وحسنه الألباني في صحيح الجامع الصغير وزيادته (586/1)، وقال شعيب الأرنؤوط وعبد اللطيف حرز الله في تحقيقهما للجامع الكبير (سنن الترمذي) (413/1): "صحيح لغيره". ينظر بقية الأحاديث: الترمذي، الجامع الكبير: 411/1-413.

(1) رواه: أحمد، مسند الإمام أحمد بن حنبل، مسند الكثيرين من الصحابة، مسند جابر بن عبد الله ﷺ: 425/23. وقال الألباني في صحيح الترغيب والترهيب (540/2): "صحيح لغيره"، وقال شعيب الأرنؤوط ومن معه في تحقيقهم للمسنود (425/23): "إسناده قوي على شرط مسلم، رجاله ثقات غير ابن خثيم، فصدوق لا بأس به".

وخصوصاً إذا وصلت إلى "كفر بواح" فيه من الله برهان⁽¹⁾.

6- أن الحاكم في نظر الإسلام وكيل عن الأمة أو أجير عندها، ومن حق الأمة أن تحاسبه أو تسحب منه الوكالة إن شاءت، وخاصة عند الإخلال بها، فليس للحاكم في الإسلام سلطة معصومة، بل هو بشر يصيب ويخطئ، ويعدل ويجور، ومن حق عامة المسلمين أن يسددوه إذا أخطأ، ويقومونه إذا اعوج⁽²⁾.

*القواعد والمبادئ الشرعية المستند عليها:

-استندوا في هذا الدليل على المبادئ والقواعد العامة للشريعة، والتي سبق أن ذكرنا أن السياسة الشرعية تعتمد عليها، وما استندوا عليه مبدأ الحرية في اختيار الحاكم والنظام الذي يحكمهم به، ومبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في حق محاسبة الحاكم إذا أخطأ، وحق عزله وتغييره إذا انحرف، كما استندوا على مبدأ الشورى والنصيحة للحكام وهذه المبادئ والقواعد العامة تراعي في تطبيقها قواعد المصالح والمفاسد والموازنة بينها؛ كقاعدة تُقدّم المصلحة الغالبة على المفسدة النادرة، وقاعدة المصلحة العامة مقدمة على المصلحة الخاصة، وقاعدة مقصود الشارع الغالب من المصالح والمفاسد عند التزاحم.

كما استندوا على المبادئ والقواعد العامة التي تنهى عن الظلم والطغيان والاستبداد، وبذلك فهي تأمر بالعدل والمساواة والإحسان، وفي هذا استناد على قاعدة مفهوم المخالفة⁽³⁾ ودلالة الالتزام⁽⁴⁾ وهي من القواعد الأصولية في تفسير النصوص.

وهذه المبادئ والقواعد التي قررها الشارع من أجل ما تثمره من جلب للمصالح ودرء للمفاسد، والتي منها مقاومة الطغيان والفساد الداخلي، وهو ما تجسده الديمقراطية بإثبات فاعليتها في مراقبة الحكام ومحاسبتهم، فالدعوة للديمقراطية هي دعوة لهذه المبادئ والقواعد، فالديمقراطية وسيلة لتحقيق المقصد الشرعي من تشريع الشورى والنصيحة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وللوسائل حكم المقاصد.

*مناقشة وانتقاد الدليل:

وانتقد هذا الدليل بعدة انتقادات منها:

(1) يوسف القرضاوي، من فقه الدولة في الإسلام، ص136، 140.

(2) ينظر: المرجع نفسه، ص132-136.

(3) مفهوم المخالفة: هو "إثبات نقيض حكم المنطوق به للمسكوت عنه"، ويسمى دليل الخطاب، وهو الذي يطلق الفقهاء عليه اسم المفهوم في الأكثر، وهو حجة عند مالك والشافعي وأحمد خلافاً لأبي حنيفة. ابن جزري، تقريب الأصول إلى علم الأصول، ص88؛ الجويني، البرهان في أصول الفقه: 1/166؛ ابن قدامة، روضة الناظر وجنة المناظر: 2/775-776.

(4) دلالة الالتزام: هي "دلالة اللفظ على لازم مسماه؛ كدلالة السقف على الجدار". ابن جزري، تقريب الأصول إلى علم الأصول، ص53.

- أن ما صاغه القرضاوي رحمه الله مفهوماً للديمقراطية وجوهرها هو مفهوم من خياله، مخالف للحقيقة التاريخية والموضوعية التي صاغت مصطلح "الديمقراطية" في الفكر الإنساني الحديث، ومن المتفق عليه أن الميلاد التاريخي للديمقراطية كان نتيجة صراع الدولة ضد الكنيسة، أو الحكم المدني ضد الحكم الديني، أو الحكم باسم الشعب والبشر ضد الحكم باسم الله والدين⁽¹⁾.

- الاستدلال بالآيات والأحاديث الناهية عن الظلم والطغيان والاستبداد والمناهضة له، وإن كانت الديمقراطية قامت من أجله، فلا يعني جواز الحكم بما لمجرد هذه الحسنات -إن سلمنا بوجودها- ومشابقتها للإسلام فيها؛ لأن الطغيان موجود في الديمقراطية بطرق غير مباشرة كحشد رجال الأعمال والمال والإعلام الرأي العام لصالحهم، وإبصال من يتماشى مع مصالحهم للسلطة ولو كان فاسداً، ومنعهم من يقف في وجه مصالحهم ولو كان صالحاً. أما إذا أزيل عن الديمقراطية ما يخالف الشرع من مبادئها، فعندها لا تكون ديمقراطية عند أهلها، ونصبح نتحدث عن مصطلح آخر. كما أن هذه الآيات والأحاديث لا يلزم من نهيها عن الظلم وذم الطغاة وأعاونهم الإقرار بالديمقراطية مع ما فيها من مخالفات للشرعية الإسلامية؛ بل توجد وسائل أخرى شرعية للحد من الطغيان تغني عن الديمقراطية: كالشورى في اختيار الحاكم وتنصيبه، والاحتساب على الحاكم الطاغية بأمره ونهيهِ ووعظه ونصحه⁽²⁾.

- الاستدلال بنهي النبي صلى الله عليه وسلم أن يؤم الرجل الناس وهم له كارهون⁽³⁾ ليس على إطلاقه، بل قيده أهل العلم بمن كرهه بحق، أما من كرهه بباطل فلا عبرة بكرهيتهم له. قال النووي رحمه الله: "والمراد أن يكرهوه لمعنى مذموم في الشرع، فإن لم يكن كذلك، فالعتب عليهم ولا كراهة"⁽⁴⁾. أما في النظام الديمقراطي فالعبرة بالأكثرية والرأي رأيهم سواء كان حقاً أم باطلاً، فلا يصلح هذا دليلاً عليها⁽⁵⁾.

- الاستدلال بما وضعه الشارع من مبادئ وآليات لمراقبة الحكام كالشورى والنصيحة والحسبة على جواز الحكم بالديمقراطية لا يصلح؛ للفرق الشاسع بين تلك القواعد الشرعية وآليات المراقبة للحكام في الحكم

(1) ينظر: غالب عواجي، المذاهب الفكرية المعاصرة: 761/2-763؛ جمال سلطان، "حوار في الديمقراطية". مجلة البيان، العدد 58، ص32-33.

(2) ينظر: إبراهيم الحقييل، الاستدلال الخاطيء بالقرآن والسنة على قضايا الحرية، ص543.

(3) ورد هذا النهي في عدة أحاديث منها: قوله صلى الله عليه وسلم: «ثَلَاثَةٌ لَا تُجَاوِزُ صَلَاتَهُمْ آدَاهُمْ: الْعَبْدُ الْآبِقُ حَتَّى يَرْجِعَ، وَامْرَأَةٌ بَاتَتْ وَرَوَّجَهَا عَلَيْهَا سَاخِطٌ، وَإِمَامٌ قَوْمٌ وَهُمْ لَهُ كَارِهُونَ». رواه: الترمذي، الجامع الكبير (سنن الترمذي)، أبواب الصلاة، باب ما جاء فيمن أم قوما وهم له كارهون: 413/1. وحسنه الألباني في صحيح الجامع الصغير وزيادته (586/1)، وقال شعيب الأرنؤوط وعبد اللطيف حرز الله في تحقيقهما للجامع الكبير (سنن الترمذي) (413/1): "صحيح لغيره". ينظر بقية الأحاديث: الترمذي، الجامع الكبير: 411-413/1.

(4) النووي، روضة الطالبين: 378/1.

(5) ينظر: إبراهيم الحقييل، الاستدلال الخاطيء بالقرآن والسنة على قضايا الحرية، ص545.

الديمقراطي، ولو فرضنا أنهما متشابهان فلا يعني التشابه في بعض الأحكام بين الديمقراطية والإسلام إباحة الحكم بالديمقراطية بكل ما فيها، وعلى فرض أن الديمقراطية أرست دعائم العدل والمساواة وما إلى ذلك من القيم والمبادئ، وأن ديننا قد سبق ما دعت إليه الديمقراطية، فما الذي يدعوننا إلى وضع خاتم الديمقراطية على منهج الحكم الإسلامي؟! وما القداسة التي يحملها مصطلح غربي التكوين والنشأة والتاريخ والصراع والدلالة، لكي نستमित في الدفاع عنه وتحسين صورته أمام المسلمين؟! ولماذا لا نطالب بالنظام السياسي الإسلامي وندعو إليه؟⁽¹⁾.

- الاستدلال بأن الحاكم في نظر الإسلام وكيل عن الأمة أو أجير عندها، وعليه فمن حق الأمة أن تحاسبه أو تسحب منه تلك الوكالة إن شاءت؛ استدلال غير مسلم فيه لما وقع من خلاف بين العلماء في كون الحاكم يتصرف عن الأمة بطريق الوكالة، أو بطريق الولاية، أو بالجمع بين الطريقتين وإلى الأخير جنح ابن تيمية رحمه الله⁽²⁾، وذهب ابن عاشور رحمه الله إلى أنه وكالة، فقال: "ولم يقل أحد من علماء الإسلام أن الخليفة يستمد قوته من الله تعالى، وإنما أطبقت كلمتهم على أن الخلافة لا تتعقد إلا بأحد أمرين: إما البيعة من أهل الحل والعقد من الأمة، وإما بالعهد ممن بايعته الأمة لمن يراه صالحا. ولا يخفى أن كلا الطريقتين راجع للأمة؛ لأن وكيل الوكيل وكيل... ولا خلاف أن حكم الخليفة حكم الوكيل؛ إلا في امتناع العزل بدون سبب من الأسباب المبينة في مواضعها من كتب الفقه وأصول الدين"⁽³⁾.

والاستدلال بأن الحاكم في نظر الإسلام وكيل عن الأمة، ومن حق الأمة أن تحاسبه أو تسحب منه الوكالة إن شاءت، وخاصة عند الإخلال بها، فهذا الأمر صحيح؛ إلا أن الأمة التي من حقها محاسبة وعزل الحاكم في النظام الإسلامي هم أهل الحل والعقد بالنيابة عن الأمة، فهم من يقومون بعزل الإمام عن هذا المنصب واستبداله بغيره في حالة وجود ما يوجب عزله، ولا دخل للامة في مثل هذه الأمور، وهذا مخالف للديمقراطية التي تجعل هذا الحل لعموم الشعب، ولو اعتبرنا بمن ينوب عنهم وجعلناهم في مقام أهل الحل والعقد، فنجد أن شروط أهل الحل والعقد لا تتوفر اليوم في النائب عن الشعب، وإن فرض وجودها في بعض النواب فلم توجد كشرط لتولي هذا المنصب، كما أن آليات التغيير تختلف بين النظام الإسلامي والنظام الديمقراطي⁽⁴⁾.

الدليل الثاني: الإسلام لا يمنع من اقتباس فكرة نظرية أو حل عملي من غير المسلمين، فقد أخذ النبي صلى الله عليه وسلم في غزوة الأحزاب بفكرة "حفر الخندق" وهي من أساليب الفرس، وكذلك اقتبس صلى الله عليه وسلم ختم كتبه من الملوك،

(1) ينظر: جمال سلطان، "حوار في الديمقراطية"، مجلة البيان، العدد 58، ص 34.

(2) ينظر: ابن تيمية، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، ص 15؛ ابن رجب الحنبلي، تقرير القواعد وتحرير الفوائد: 509/1-

510؛ ابن عاشور، نقد علمي لكتاب الإسلام وأصول الحكم، ص 4-5؛ أحمد الريسوني، فقه الثورة، ص 21-22.

(3) ابن عاشور، نقد علمي لكتاب الإسلام وأصول الحكم، ص 4-5.

(4) ينظر: يوسف القرضاوي، من فقه الدولة في الإسلام، ص 136؛ الدميحي، الإمامة العظمى عند أهل السنة والجماعة، ص 173.

واقْتبس عمر بن الخطاب رضي الله عنه نظام الدواوين ونظام الخراج. وكل هذا يدل على جواز الاقتباس من الغير كل ما فيه مصلحة، ما لم يعارض نصاً محكماً، أو قاعدة شرعية ثابتة⁽¹⁾.

والعمل بالديمقراطية مع تهذيبها وترشيدها فيه مصلحة للأمة، ولا معارض له من النصوص الثابتة أو القواعد الشرعية، فلا مانع منه شرعاً، بل هو من باب طلب الحكمة أنى وجدت، وهو من باب السياسة الشرعية كما في تعريف ابن عقيل رضي الله عنه لها بقوله: "السياسة ما كان فعلاً يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح، وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسول صلى الله عليه وسلم، ولا نزل به وحي"⁽²⁾.

قال القرضاوي رحمته الله: "ولا حرج على المسلمين أن يقتبسوا من غيرهم أي نظام جزئي، يرى ذوو الرأي وأهل الحل والعقد فيهم أنه نافع لمجتمعهم، ملائم لطبيعتهم وحضارتهم، كنظام للسير والمرور، أو لتوزيع البريد... بشرط ألا يخالف نصاً ثابتاً أو قاعدة شرعية، وعليهم أن يحوروا ويعدلوا في أي نظام يقتبسونه حتى يصبح ملائماً للوضع الإسلامي الصحيح"⁽³⁾ ثم وضح بعد ذلك أن حتى الجزئيات التي تؤخذ من غير المسلمين باسم الإسلام تعد من الحل الإسلامي؛ لأنها اقتبست عن طريق الإسلام وبعد إذنه، ووفقاً لقواعده في الاستنباط فيما لا نص فيه، ثم يقرر ذلك بقوله: "ولا يضرنا أنّ هذه الجزئية بالذات أخذت من نظام غير إسلامي، فإنها باندماجها في النظام الإسلامي تفقد جنسيتها الأولى وتأخذ طابع الإسلام وصبغته"⁽⁴⁾.

*القواعد والمبادئ الشرعية المستند عليها:

- استندوا في هذا الدليل على ما يأتي:
- مبدأ وقاعدة الاقتباس والاستفادة من الآخرين في الأمور الدنيوية التي فيها مصلحة ولم يجرمها الإسلام بل عمل بهذا المبدأ النبي صلى الله عليه وسلم ومن بعده من أصحابه، ومنه فهو استدلال بالقياس على اقتباس النبي صلى الله عليه وسلم من غير المسلمين.
- القاعدة الفقهية "الأصل في الأشياء الإباحة"؛ فالأخذ بآليات الديمقراطية جائز لعدم ورود النهي عليه، فالأصل فيه الإباحة.
- قاعدة المصلحة المرسلة في الأخذ بآليات الديمقراطية لما فيها من مصلحة ولم يرد فيها نص بالاعتبار ولا بالإلغاء.

(1) ينظر: إبراهيم الحقييل، الاستدلال الخاطيء بالقرآن والسنة على قضايا الحرية، ص550؛ يوسف القرضاوي، من فقه الدولة في الإسلام، ص138؛ محمد عمارة، الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، ص58.

(2) ابن قيم الجوزية، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية: 29/1.

(3) يوسف القرضاوي، الحل الإسلامي فريضة وضرورة، ص103.

(4) المرجع نفسه، ص104.

*مناقشة وانتقاد الدليل:

وانتقد هذا الدليل مع صحته بأنه ينبغي التفريق في الاقتباس بين ما هو من أمور الدين وما هو من أمور الدنيا، والتمييز بين ما هو من قبيل النظم والأحكام والمبادئ الشرعية وما هو من قبيل الآليات والوسائل والأمور التقنية؛ فما كان من أمور الدنيا ومن قبيل الأشياء المؤسسية؛ كالعلوم التجريبية، والأعمال الإدارية، وما يلزم للخلافة من العلوم والخبرات والمهارات المختلفة، فهي التي يصح فيها الابتكار والاقتباس-الابتكار من ذاتنا والاقتباس من غيرنا- بشرطين:

الأول: عدم المخالفة للشرع.

والثاني: أن تتحقق فيه المصلحة المعتبرة شرعا.

وهذا ما قرره القضاوي رحمته الله نفسه بقوله: "...وكل هذا يدل على جواز الاقتباس من الغير كل ما فيه مصلحة، ما لم يعارض نصا محكما، أو قاعدة شرعية ثابتة"⁽¹⁾.

وأما ما كان من أمور الدين ومن قبيل النظم والمبادئ والأحكام الشرعية؛ كالنظام السياسي الإسلامي وما يتعلق به من أحكام ومبادئ شرعية، فهذا لا يتسامح الشرع في تلقيه من غيره، ولا يصح الاستقلال عن الشرع بإنشائه سواء بالابتكار أو الاقتباس، وإنما الطريق الوحيد له هو الاستمداد من الشرع، إما مباشرة من النص، أو غير مباشر بالاجتهاد الشرعي. وعليه يظهر بطلان هذا الدليل؛ لأن المقتبس من الغرب من مبادئ الديمقراطية وآلياتها مما لا يصح الاستقلال عن الشرع بإنشائه بالابتكار أو الاقتباس لمخالفته للشرع⁽²⁾.

*الإجابة على الانتقاد:

يُجاب على هذا الانتقاد بأن الاقتباس المنشود لا يكون فيما يخالف الشرع أو ليس فيه مصلحة.

الدليل الثالث: الحرية السياسية ضرورية لنشر الدعوة الإسلامية، ولا تتأتى اليوم إلا في ظل الديمقراطية، كما أن تحقيق العدل والشورى واحترام حقوق الإنسان والوقوف في وجه الطغيان لا يكون إلا في ظلها، فلما كانت هذه الواجبات لا تتم إلا عن طريق العمل بالديمقراطية، فالديمقراطية إذن واجب؛ لأن من القواعد الشرعية المقررة: قاعدة "ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب"، وقاعدة "لوسائل حكم المقاصد". وقد قدمت الديمقراطية ضمانات دستورية وأجهزة رقابية وفصل بين السلطات وحرية للصحافة وتعدد الأحزاب وتوعيه للشعوب بحقوقها في مواجهة الحكام، استطاعت بذلك أن تُقلِّم أظافر المستبددين، وأن تشد أزر المستضعفين، وأن توطن دعائم

(1) يوسف القضاوي، من فقه الدولة في الإسلام، ص138.

(2) ينظر: إبراهيم الحقييل، الاستدلال الخاطيء بالقرآن والسنة على قضايا الحرية، ص550؛ عبد الله الطريقي، التعامل مع غير المسلمين، ص354-356؛ عطية عدلان، الأحكام الشرعية للنوازل السياسية، ص193-194؛ سيد قطب، معالم في الطريق، ص130-131؛ يوسف القضاوي، من فقه الدولة في الإسلام، ص138.

الحريات العامة بواسطة البرلمانات والنقابات وحرية الصحافة وغيرها من المؤسسات، فكان من حق -بل من واجب- الدولة الإسلامية أن تأخذ وتستفيد من هذه التجارب والضمانات لتعزيز مبدأ الشورى وتيسير السبيل لنشر الدعوة والتخلص من القهر والاستبداد⁽¹⁾.

وعليه فالعمل بالديمقراطية ضرورة شرعية وهي "ليست ضرورية لترقية الحياة والأحياء فحسب، بل هي ضرورة لإبقاء الحياة حياة، ولإبقاء الأحياء أحياء"⁽²⁾.

وفي ذلك يقول القرضاوي رحمه الله: "وأنا من المطالبين بالديمقراطية بوصفها الوسيلة الميسورة والمنضبطة لتحقيق هدفنا في الحياة الكريمة التي نستطيع فيها أن ندعو إلى الله وإلى الإسلام كما نؤمن به، دون أن يزعج بنا في ظلمات المعتقلات، أو تنصب لنا أعواد المشانق... كما أنها تحقق لشعبونا كذلك حياة الحرية والكرامة، وحققها في اختيار حكامها، ومحاسبتهم، وتغييرهم إن انحرفوا، دون حاجة إلى انقلابات أو اغتيالات أو نحوها. على أن تكون هذه الديمقراطية المنشودة"⁽³⁾.

*القواعد والمبادئ الشرعية المستند عليها:

- استندوا في هذا الدليل على ما يأتي:

- القاعدة الأصولية: "ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب"؛ لأن نشر الدعوة الإسلامية وتحقيق العدل والشورى واحترام حقوق الإنسان والوقوف في وجه الطغيان واجب لا يتم إلا في ظل الديمقراطية وتطبيق آلياتها.

- القاعدة المقاصدية: "للسائل حكم المقاصد"؛ لأن الديمقراطية قدمت ضمانات دستورية وأجهزة رقابية وفصل بين السلطات وحرية للصحافة وتعدد الأحزاب وتوعيه للشعوب بحقوقها في مواجهة الحكام، مما وطّد دعائم الحريات العامة بواسطة البرلمانات والنقابات وحرية الصحافة وغيرها من المؤسسات، فكانت بذلك وسيلة للقضاء على الظلم والاستبداد، ونشر الدعوة الإسلامية والعدل واحترام حقوق الإنسان. فلما كان هذا المقصد شرعي، كانت وسيلته مشروعة أيضا.

*مناقشة وانتقاد الدليل:

- وانتقد هذا الدليل بعدة انتقادات منها:

- قاعدة "ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب" تكون في الوسائل المباحة دون المحرمة، أما ما عُلم حكمها في الشرع أنها حرام، كيف تكون واجبة حرام في نفس الوقت؟ ولذا قيدها الرازي رحمه الله وغيره بقوله: "ما لا يتم

(1) ينظر: يوسف القرضاوي، من فقه الدولة في الإسلام، ص 39-40، 137.

(2) خالد محمد خالد، الديمقراطية أبدا، ص 263.

(3) يوسف القرضاوي، من فقه الدولة في الإسلام، ص 145-146.

الواجب إلا به فهو واجب إلا أن يدل الدليل على خلافه"⁽¹⁾، وقد دلت أدلة كثيرة على مخالفة الديمقراطية للإسلام، فلا تتخذ وسيلة لغايات شرعية من نشر الدعوة الإسلامية وتحقيق العدل والشورى واحترام حقوق الإنسان والوقوف في وجه الطغيان، فالغاية لا تبرر الوسيلة⁽²⁾.

- ما يزعم أن الديمقراطية تحققه من الغايات الشرعية الواجبة جاءت الشريعة الإسلامي بوسائل تغني عنه كوجوب العدل والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، واعتماد الشورى في الحكم، والوسائل الشرعية في الاحتساب على الأئمة، وتحريم الظلم، فلا داعي لتحسين صورة الديمقراطية في هذا الشأن، كما أن هذه الواجبات تحصل بغيرها من الوسائل الشرعية، فمناط القاعدة غير محقق⁽³⁾.

*الإجابة على الانتقاد:

يُجاب على هذا الانتقاد بأن هذه الوسائل الشرعية لا يستطيع المسلم تحقيقها في ظل الواقع، وإلا فما الداعي للحدوث عن الحكم الديمقراطي أصلاً إن كان المسلمون متمكنون من تطبيق الشريعة، كما أن الوسائل والآليات الديمقراطية الموصلة إلى هذه الواجبات يشترط فيها عدم مخالفتها للشريعة كما سبق بيان ذلك.

الاتجاه الثاني: القائلون بعدم جواز العمل بالديمقراطية:

اعترض كثير من العلماء والدعاة والمفكرين المعاصرين على مبدأ الديمقراطية، وقالوا بعدم جواز العمل بها، وبأنها ليست من الإسلام في شيء، بل هي بعيدة عنه كل البعد⁽⁴⁾.

ومن أهم الأدلة التي استندوا عليها في عدم جواز العمل بالديمقراطية كنظام للحكم ما يأتي:

الدليل الأول: مبدأ سيادة الأمة أو الشعب الذي يعتبر عماد الديمقراطية مخالف للإسلام؛ لأن السيادة

في النظام السياسي الإسلامي للشريعة وليست للشعب أو من ينوب عنه.

(1) الرازي، مفاتيح الغيب: 113/3.

(2) ينظر: إبراهيم الحقييل، الاستدلال الخاطئ بالقرآن والسنة على قضايا الحرية، ص550.

(3) ينظر: المرجع نفسه، ص550.

(4) ومن ذهب إلى هذا القول: أبو الأعلى المودودي، توفيق الشاوي مع ذهابه إلى أنه يمكن أن تكون الديمقراطية مكتملة للشورى لا بديلاً عنها، وجعفر شيخ إدريس، عبد الكريم زيدان، وعلي بن سعيد الغامدي، غالب بن علي عواجي، ومحمد أحمد علي مفتي، ومحمود الخالدي، وعطية عدلان، وغيرهم. ينظر: أبو الأعلى المودودي، نظرية الإسلام السياسية، ص30؛ توفيق الشاوي، الشورى أعلى مراتب الديمقراطية، ص189-190؛ جعفر شيخ إدريس، "الديمقراطية اسم لا حقيقة له". مجلة البيان، العدد 196، ص46-49؛ عبد الكريم زيدان، "الديمقراطية ومشاركة المسلم في الانتخابات". مجلة الجمع الفقهي الإسلامي، العدد 20، ص23؛ علي بن سعيد الغامدي، فقه الشورى، ص224-225؛ غالب عواجي، المذاهب الفكرية المعاصرة: 783/2-786؛ محمد أحمد علي مفتي، نقض الجذور الفكرية للديمقراطية الغربية، ص26-27؛ محمود الخالدي، قواعد نظام الحكم في الإسلام، ص47-93؛ عطية عدلان، الأحكام الشرعية للنوازل السياسية، ص217.

والأدلة من القرآن والسنة وإجماع الصحابة والعقل قاضية على أن السيادة للشريعة:

أ- الأدلة من القرآن: جاءت آيات كثيرة دالة على أن الشرع وحده هو صاحب السيادة المطلقة، ومن

تلك الآيات:

- قول الله ﷻ: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ

إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴿٥٩﴾ [النساء: 59].

وجه الدلالة: دلت الآية على وجوب طاعة الله ورسوله استقلالاً وطاعة أولى الأمر تبعاً لطاعة الله ورسوله، وأكد على هذا الوجوب بالرد للكتاب والسنة عند التنازع وربطه بالإيمان بالله واليوم الآخر، وهذا الأمر بمطلق الطاعة لله ورسوله دون غيرهم دل على أن السيادة في الحياة للشرع دون غيره⁽¹⁾.

- وقول الله ﷻ: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا

فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴿٦٥﴾ [النساء: 65].

وجه الدلالة: أن الله ﷻ حكم بعدم إيمان من لم يحكم شرعه (المتمثل في رسوله ﷺ) وكذا من لم يرض بحكم الشرع لما يحكم عليه، فدل ذلك على أن السيادة المطلقة للشرع الإسلامي دون غيره من الشرائع والقوانين والأشخاص⁽²⁾. قال ابن كثير⁽³⁾: "يقسم تعالى بنفسه الكريمة المقدسة: أنه لا يؤمن أحد حتى يحكم الرسول ﷺ في جميع الأمور، فما حكم به فهو الحق الذي يجب الانقياد له باطنا وظاهراً، ولهذا قال: ﴿ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ أي: إذا حكموك يطيعونك في بواطنهم فلا يجدون في أنفسهم حرجاً مما حكمت به، وينقادون له في الظاهر والباطن، فيسلمون لذلك تسليماً كلياً من غير مانعة ولا مدافعة ولا منازعة"⁽⁴⁾.

ب- الأدلة من السنة: وأثبتت السنة السيادة للشرع في عدة أحاديث منها:

(1) ينظر: ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين: 89/2؛ محمود الخالدي، قواعد نظام الحكم في الإسلام، ص 60-61.

(2) ينظر: محمود الخالدي، قواعد نظام الحكم في الإسلام، ص 62.

(3) هو إسماعيل بن عمر بن كثير، أبو الفداء القرشي البصري ثم الدمشقي الشافعي، الإمام الفقيه الحافظ المحدث المفسر المؤرخ الكبير. ولد سنة 700هـ. سمع من ابن الشحنة وابن عساكر والمزي والذهبي، وأخذ عن ابن تيمية ولازمه وامتنح بسببه، له تصانيف كثيرة منها: تفسيره المشهور "تفسير القرآن العظيم"، و"البداية والنهاية" في التاريخ، و"التكميل في الجرح والتعديل ومعرفة الثقات والضعفاء والمجاهيل". توفي سنة 774هـ. ينظر: ابن حجر، الدرر الكامنة: 373/1-374؛ الذهبي، المعجم المختص بالمحدثين، ص 74-75؛ ابن العماد، شذرات الذهب: 67/1-68؛ المزي، تهذيب الكمال: 64/1.

(4) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم: 349/2.

- عن عائشة رضي الله عنها قالت: قال رسول الله ﷺ: «مَنْ أَحَدَثَ فِي أَمْرِنَا هَذَا مَا لَيْسَ مِنْهُ فَهُوَ رَدٌّ»⁽¹⁾، وفي رواية: «مَنْ عَمِلَ عَمَلًا لَيْسَ عَلَيْهِ أَمْرُنَا فَهُوَ رَدٌّ»⁽²⁾.

وجه الدلالة: أن النبي ﷺ جعل معيار قبول الأعمال وردها موافقتها للشرع من عدمها، فما ليس منه فهو مردود باطل غير معتد به، وهذا يقتضي بمفهومه أن ما كان منه فهو مقبول غير مردود، وبذلك تكون السيادة المطلقة للشرع دون غيره، وعليه فمرد جميع الأمور إلى الشرع - لا إلى الشعب - فما وافقه فهو المقبول وما خالفه فهو مردود حتى وإن تلقاه الناس بالقبول والرضى⁽³⁾.

- عن ابن عمر رضي الله عنهما عن النبي ﷺ أنه قال: «عَلَى الْمَرْءِ الْمُسْلِمِ السَّمْعُ وَالطَّاعَةُ فِيمَا أَحَبَّ وَكَرِهَ، إِلَّا أَنْ يُؤْمَرَ بِمَعْصِيَةٍ، فَإِنْ أُمِرَ بِمَعْصِيَةٍ، فَلَا سَمْعَ وَلَا طَاعَةَ»⁽⁴⁾.

وجه الدلالة: أن النبي ﷺ أوجب طاعة الحكام على الرعية ما لم يأمر الحاكم بمعصية، فإن أمر بمعصية فلا سماع ولا طاعة له، وهذا يدل دلالة واضحة أن السيادة للشرع فمع وجوب طاعة الحاكم شرعا إلا أنه لا سيادة له على الشرع، فهذا مع أن طاعته واجبة فما كان أدنى منه أولى بعدم السيادة كالشعب. ولو كانت السيادة للحاكم لجاز له أن يسن قوانين مخالفة للشرع يلزم بها الأمة مستندا على عموم الأدلة الموجبة لطاعته، لكن الإسلام حرم على الرعية طاعة الحاكم إن هو خالف الشرع؛ لأن السيادة للشرع ولا سيادة للحاكم إلا في حدوده⁽⁵⁾.

ج- دليل الإجماع: أجمع الصحابة رضي الله عنهم على أن السيادة للشرع، فلم يخرج واحد من الخلفاء الأربعة عن نص من الكتاب أو السنة، فقد كانوا يدركون أن الاحتكام إلى الشرع من لوازم الإيمان، ومن قضى منهم بخلاف النص اجتهادا رجع إلى النص متى علم به⁽⁶⁾، "وكانت الأئمة بعد النبي ﷺ يستشيرون الأمراء من أهل العلم في

(1) رواه الشيخان: البخاري، صحيح البخاري، كتاب الصلح، باب إذا اصطلحوا على صلح جور فالصلح مردود: 959/2؛ ومسلم، صحيح مسلم، كتاب الأقضية، باب نقض الأحكام الباطلة ورد محدثات الأمور: 1343/3.

(2) رواه الشيخان: البخاري، صحيح البخاري، كتاب البيوع، باب النجش ومن قال: لا يجوز ذلك البيع: 753/2؛ ومسلم، صحيح مسلم، كتاب الأقضية، باب نقض الأحكام الباطلة ورد محدثات الأمور: 1343/3.

(3) ينظر: ابن حجر، فتح الباري: 580/6؛ محمود الخالدي، قواعد نظام الحكم في الإسلام، ص 68.

(4) رواه الشيخان: البخاري، صحيح البخاري، كتاب الأحكام، باب السمع والطاعة للإمام ما لم تكن معصية: 2612/6؛ ومسلم، صحيح مسلم، كتاب الإمامة، باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية وتحريمها في المعصية: 1469/3.

(5) ينظر: ابن حجر، فتح الباري: 580/6؛ محمود الخالدي، قواعد نظام الحكم في الإسلام، ص 69-70؛ النووي، صحيح مسلم بشرح النووي: 311/12.

(6) محمود الخالدي، قواعد نظام الحكم في الإسلام، ص 72-73.

الأمر المباحة ليأخذوا بأسهلها، فإذا وضح الكتاب أو السنة لم يتعدوه إلى غيره" (1).

*القواعد والمبادئ الشرعية المستند عليها:

- استندوا في هذا الدليل على المبدأ والقاعدة العامة للشيعة الحاكمة بأن السيادة للشرع، وأن تحكيم الشرع مقدم على تحكيم ما سواه، وأن من أمر بأمر يخالف الشرع فلا طاعة له. كما استندوا على قاعدة مفهوم المخالفة؛ فإن حصر السيادة المطلقة للشرع يفهم منه بطلان سيادة غيره من القوانين والأنظمة والأشخاص.

*مناقشة وانتقاد الدليل:

- وانتقد هذا الدليل بأن القول بجواز الحكم بالديمقراطية لا يعني رفض سيادة الشرع وحكمه، بل يعني "رفض حكم المستبدين بأمر الشعوب من سلاطين الجور والجبروت... والمسلم الذي يدعو إلى الديمقراطية إنما يدعو إليها باعتبارها شكلاً للحكم، يجسد مبادئ الإسلام السياسية في اختيار الحاكم، وإقرار الشورى والنصيحة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومقاومة الجور، ورفض المعصية، وخصوصاً إذا وصلت إلى كفر بواح، فيه من الله برهان" (2).

*الإجابة على الانتقاد:

يُجاب على هذا الانتقاد بأن شكل الحكم الذي لا يرفض سيادة الشرع، بل يجسد مبادئ الإسلام السياسية في اختيار الحاكم، وإقرار الشورى والنصيحة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومقاومة الجور والاستبداد هو حكم الشريعة الإسلامية فلا تسمى ديمقراطية، أما الحكم الديمقراطي فحقيقته في الواقع خلاف هذا، وإن جاز أن يكون فيه شيء من هذه الآليات والوسائل والأساليب.

الدليل الثاني: أساس الاختيار في النظام الديمقراطي يعتمد على الأغلبية والأكثرية، وسبق أن ذكرنا أن من المبادئ المهمة في الديمقراطية أن "رأي الأغلبية هو المعيار المعبر عن الحقيقة الصادرة عنها" أي: أن الأغلبية هي التي تحكم، وحكمها أقرب للصواب، وهذا المبدأ منبثق عن مبدأ السيادة للشعب، فلما كان من الممتنع إجماع الشعب على رأي واحد حددت سيادته برأي أغلبه من الراشدين دستورياً. وهذا المبدأ (مبدأ الأغلبية المطلقة في الاختيار) الذي يعتمد على تولي الحكم أو النيابة عن الشعب لمن حصد أصواتاً أكثر بغض النظر عن أهليته مخالف للنظام الإسلامي الذي يعتمد على اختيار الأهل، ولم يجعل رأي الأغلبية ميزاناً مطلقاً للحق

(1) رواه: البخاري، صحيح البخاري، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب قول الله تعالى: ﴿وَأْمُرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: 38]: 2682/6.

(2) يوسف القرضاوي، من فقه الدولة في الإسلام، ص 139-140.

والباطل، كما أن طلب رأي الأغلبية يجبر لمفاسد كثيرة كالكذب والمكر في الانتخابات ليستميل كل مترشح رأي الأغلبية له، كما أنه قد يجبر لإسقاط واجب أو إباحة محرم لغلبة الهوى أو انتشار الجهل، فتنتهك الشريعة في ظل تحكيم مبدأ الأغلبية⁽¹⁾.

والنظام الإسلامي مع عدم جعله الأغلبية المطلقة ميزانا لمعرفة الحق يجعل رأي الأغلبية المقيدة بسيادة الشرع وبعدم وجود المفسدة ميزانا معمولاً به في الأمور التي تحتاج إلى الشورى كاختيار الحاكم وولاته من أهل الحل والعقد، وفي المسائل الاجتهادية بين عدد من المجتهدين، وفي تدبير المصالح الدنيوية والشؤون المشتركة بين الناس، وحتى هذه الأحوال التي أخذ فيها النظام الإسلامي بحكم الأغلبية لم يُغفل جانب اختيار الأصلح فيها؛ لأن أهل الشورى لهم شروط خاصة - سبق بيانها - تجعلهم من خيار الأمة، ناهيك عن أهل الاجتهاد، كما أن الناس في شؤونهم الدنيوية سيأخذون برأي أهل الخبرة في الشأن المراد، ودوماً يبقى النظر إلى الأصلح والأفضل معتبر ولو في مسائل الأغلبية⁽²⁾.

وما جاء في القرآن الكريم من آيات تدم الأكثرية والأغلبية أو تمدح الأقلية كقوله ﷺ: ﴿قُلْ لَا يَسْتَوِي الْخَبِيثُ وَالطَّيِّبُ وَلَوْ أَعْجَبَكَ كَثْرَةُ الْخَبِيثِ﴾ [المائدة: 100]، وقوله ﷺ: ﴿وَإِنْ تَطَعَ أَكْثَرُ مَنْ فِي الْأَرْضِ يَضُلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾ [الأنعام: 116]، وقوله ﷺ: ﴿وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّاكِرُونَ﴾ [سبأ: 13]. فليس الذم للأكثرية أو المدح للأقلية لذاتها بل لمصدرها ومنبتها أو ما يتعلق بها، فلما تكون الأكثرية فساقاً أو كفاراً أو ظالمين أو ضالين أو خبيثين تكون مذمومة وتكون القلة الصالحة أفضل منها وخير، وعليه فالأكثرية ليست مذمومة إلا إذا اعتراها وصف مذموم، والأقلية ليس ممدوحة إلا إذا اعتراها وصف ممدوح⁽³⁾.

*القواعد والمبادئ الشرعية المستند عليها:

- يمكن أن يستندوا في هذا الدليل على القاعدة الأصولية: "لازم اللازم لازم"⁽⁴⁾؛ لأن حكم الأغلبية في النظم الديمقراطية هو الحاكم وهذا مخالف للشرع، ولما كان هذا المبدأ والأساس لازم للديمقراطية، فيلزم من ذلك مخالفة الديمقراطية للشرع.

(1) ينظر: إبراهيم الحقييل، الاستدلال الخاطئ بالقرآن والسنة على قضايا الحرية، ص561؛ محمود الخالدي، نقض النظام الديمقراطي، ص130-131.

(2) ينظر: أحمد الريسوني، نظرية التقريب والتغليب وتطبيقهما في العلوم الإسلامية، ص446-454.

(3) ينظر: المرجع نفسه، ص409-413.

(4) القراني، نفاثات الأصول في شرح المحصول: 1/197.

*مناقشة وانتقاد الدليل:

وينتقد هذا الدليل بما يأتي:

- أن من قالوا بجواز العمل بالديمقراطية يأخذون منها ما يوافق الإسلام، فيحكمون الأغلبية في الترجيح عند الاختلاف، وما حكم فيه الشرع لا يترك لحكم الأغلبية.
- أن حكم الأغلبية من المفروض أننا نتحدث عنه في مجتمع مسلم، أكثرهم ممن يعلمون ويعقلون ويؤمنون ويشكرون، ولسنا نتحدث عنه في مجتمع الجاحدين أو الضالين عن سبيل الله؛ وعليه فسيكون حكمهم موافق لشرع الله⁽¹⁾.

*الإجابة على الانتقاد:

يُجاب على هذا الانتقاد بأن هذا الأمر يخالف واقع الحكم الديمقراطي، ولو سلمنا بوقوعه فإننا لن نكون أمام حكم ديمقراطي حينها؛ لأن هذا المبدأ ركن من أركان الديمقراطية. كما أن المجتمعات الإسلامية فيها طوائف من غير المسلمين، وأكثر المسلمين من العوام الذين تؤثر فيهم الدعاية المضللة، وينساقون وراء شهواتهم وأهوائهم فيصوتون لإباحة محرم بدافع الشهوة والهوى⁽²⁾.

الدليل الثالث: أن العمل بالديمقراطية يترتب عليه مفسد كثيرة نابع أكثرها من مبدأ سيادة الشعب، وما كان كذلك فليس من دين الله في شيء؛ لأن من المقاصد العامة للشرعية "جلب المصالح وتكثيرها ودرء المفسد وتقليلها"⁽³⁾، ومن المفسد والشرور المترتبة عن العمل بالديمقراطية ما يأتي:

- إخضاع الدساتير والقوانين لأهواء الكثرة من الشعب أو لأهواء النابيين عنه في ظل تحكيم سلطان الشعب ومبدأ الحرية وغياب سلطان الشريعة، مما يؤدي لتحليل ما حرم الله وإلى الإلحاد تحت مسمى حرية الكلمة أو حرية الأديان، وإشاعة الفواحش القائمة على تراضي الطرفين، وإباحة الخمر باسم المشروبات الروحية، والربا باسم الفائدة، حتى أقرت بعض النظم الديمقراطية بالزواج المثلي بين الرجلين أو المرأتين، وغير ذلك من المفسد والشرور المنتشرة بقوة القانون وحماية الدستور⁽⁴⁾.

- عدم احترام رأي الأقلية، فإذا سلمنا أن الديمقراطية تعني حكم الأغلبية، فإن هذه الأغلبية تستأثر

(1) يوسف القرضاوي، من فقه الدولة في الإسلام، ص142.

(2) ينظر: إبراهيم الحقييل، الاستدلال الخاطئ بالقرآن والسنة على قضايا الحرية، ص563.

(3) محمد سعد البيوي، مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، ص469. وينظر تفصيل وبيان هذا المقصد: المرجع نفسه، ص389-400.

(4) ينظر: عبد الرحمن حبنكة الميداني، كواشف زيوف في المذاهب الفكرية المعاصرة، ص719-720؛ غالب عواجي، المذاهب الفكرية المعاصرة: 793/2-794.

بالحكم دون أي اعتبار للأقلية المعارضة؛ وهي ممثلة أيضا عن الشعب⁽¹⁾.

- إعطاء الحق لكل مواطن في المساواة السياسية في الحكم، دون شرط الإسلام والعدالة الشرعية والأهلية للمشاركة في الرأي أو المساهمة في الاقتراع أو الانتخاب والاختيار، مما يفضي إلى نسف دعائم الدولة الإسلامية وجعلها دولة علمانية، كما يفضي إلى تمكين الأراذل من اعتلاء السلطة وتمكين الكفار والمنافقين من الولاية على المسلمين، والله ﷻ يقول: ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ [النساء: 141]، كما يؤدي إلى انتعاش البدع والضلالات بشتى أنواعها بسبب تمكين الداعين إليها⁽²⁾.

- أدى مبدأ الحرية في الديمقراطية إلى عدة مفاسد وشورور-إضافة إلى بعض ما ذكر- في العديد من الجوانب: فالحرية العقديّة أفضت إلى أن يدين الناس بأي دين وبذلك تباح الردة والزندقة. والحرية الشخصية أفضت لممارسة أي سلوك منحرف دون التقيّد بقيود الدين والأخلاق وبذلك تباح الفواحش ما ظهر منها وما بطن، وباسم الحرية الشخصية أتاحت للأراذل من العلمانيين وأمثالهم أن يتخذوا منها مظلة لانحراف أخلاقهم، وأن يوظفوا أرقامهم، وينفثوا حقدهم على كل ما يمت للإسلام والمسلمين بصلة، وقد وجدوا في الديمقراطية ملاذاً، في ظلّه يمارسون المنكر باسم الحب، ويعاقرون الخمر باسم المشروبات الروحية، ويتلعون أموال الناس ربوياً باسم الفائدة، فلهذا السبب يعبد هؤلاء الأراذل الديمقراطية، ويكرهون الإسلام. والحرية الاقتصادية أعطت الملكية الفردية حرية مطلقة، دون قيود على طرق الاكتساب، ودون واجبات شرعية في المال المكتسب مما كان له أثره في صبغ الحياة صبغة مادية بحتة، ونشر الاستغلال والاحتكار، وحيل سلب الأموال وتمكين الغشاشين والمقامرين والمرابين والمحتكرين والراشيين والمحتالين ومستغلي السلطة الإدارية أو العسكرية من تحقيق مكاسب مالية وفيرة بالظلم والعدوان وهضم الحقوق وأكل أموال الناس بالباطل والغلول في الأموال العامة⁽³⁾.

*القواعد والمبادئ الشرعية المستند عليها:

- يُستند في هذا الدليل على قواعد المصالح والمفاسد وسد الذرائع، والتي منها:
- قاعدة درأ المفاسد مقدم على جلب المصالح؛ فدرأ هذه المفاسد التي سبق ذكرها أولى ومقدم على جلب المصالح التي ترجى وتجنّى من العمل بالديمقراطية.
- قاعدة الحرج مرفوع؛ فالعمل بالديمقراطية يوقع المسلمين في حرج وعنّت عند تعارض حكم الأغلبية

(1) ينظر: نعمان أحمد الخطيب، الوسيط في النظم السياسية والقانون الدستوري، ص 235.

(2) ينظر: عبد الرحمن حبنكة الميداني، كواشف زيوف في المذاهب الفكرية المعاصرة، ص 733؛ عطية عدلان، الأحكام الشرعية للنوازل السياسية، ص 178.

(3) ينظر: سامي محمد صلاح الدلال، "إشكالية زاوية النظر للديمقراطية". مجلة البيان، العدد 97، ص 86-93؛ عبد الرحمن حبنكة الميداني، كواشف زيوف في المذاهب الفكرية المعاصرة، ص 733؛ عطية عدلان، الأحكام الشرعية للنوازل السياسية، ص 178.

(الذين يجهلون حكم الشرع فيخالفونه ولو دون قصد منهم، وقد يكون فيهم غير المسلمين) مع حكم الشريعة الإسلامية.

- قاعدة تُقدّم المصلحة الغالبة على المفسدة النادرة، وقاعدة مقصود الشارع الغالب من المصالح والمفاسد عند التزاحم؛ فترك العمل بالديمقراطية فيه مصلحة غالبة تتمثل في عدم رضوخ المسلمين وتقايسهم عن الحكم بالشريعة، بل يبقى فيهم دافع السعي للحكم بها، كما أنه ترك لمنكر عظيم، في مقابل مفسد تنجرّ عن ترك الحكم بالديمقراطية تعتبر نادرة أمام هذه المصالح.

- قاعدة سد الذرائع؛ حيث يؤدي الحكم والعمل بالديمقراطية إلى تقايس المسلمين عن السعي إلى تحكيم الشريعة، والرضا بالحكم الديمقراطي، فتسد هذه الذريعة حتى لا يأتي الشر من بابها. كما أن الحكم بالديمقراطية مقصود منه سد الطريق أمام الحكم بالشريعة الإسلامية وبدل عليها، فهو ذريعة لترك تحكيم الشريعة، وفي ترك العمل بالديمقراطية سد لهذه الذريعة.

*مناقشة وانتقاد الدليل:

وينتقد هذا الدليل بأنه مع التسليم بمفاسد الحكم الديمقراطي فإن له كذلك مزايا ومصالح كحق الشعوب في اختيار من يحكمها، وحقها في المراقبة والمحاسبة له، وحقها في الانتقال والعمل والتعليم، والحرية السياسية، وغيرها من الحريات؛ لكن هذه المزايا والمصالح في مقابل الحكم الجائر، أما في مقابل الحكم الإسلامي فإنها ليست بشيء، وما القول بجواز العمل بالديمقراطية إلا من باب تطبيق أقل النظم ضررا إذا لم تتمكن من تطبيق الشريعة الإسلامية(1).

*الإجابة على الانتقاد:

ويجاب على هذا الانتقاد بنفس الإجابة لنقد الدليل السابق.

الدليل الرابع: الانتقاد الموجهة للديمقراطية من طرف المتخصصين في العلوم السياسية والقانونية الشرقيين منهم والغربيين؛ وهذا يثبت أن الديمقراطية ليست الحل الأمثل ولا الأوحده، بل لا تصلح إلا بتنقيتها مما يشوبها من مفسد وما انتقد عنها، وهذا - إن وقع - يجعلها ليست ديمقراطية بالمفهوم الاصطلاحي لدى أهلها، ومن تلك الانتقادات:

1- انتقادهم لمبدأ الحكم للشعب؛ لأن الحكم إما تشريعي أو تنفيذي، ومن المعلوم بدهاءة أن الشعب لا يمكن أن يكون حكمه تنفيذي، فيبقى الحكم التشريعي، ومع ذلك فقد انتقد كلا الحكمين(2).

(1) ينظر: عطية عدلان، الأحكام الشرعية للنوازل السياسية، ص 215، 223؛ يوسف القرضاوي، من فقه الدولة في الإسلام، ص 139.

(2) ينظر: جعفر شيخ إدريس، "الديمقراطية اسم لا حقيقة له". مجلة البيان، العدد 196، ص 46-49.

انتقد الفيلسوف الفرنسي روسو⁽¹⁾ وجود ديمقراطية حقيقية يكون الشعب فيها حاكماً سواء حكماً تنفيذياً أم تشريعياً؛ فينتقد الديمقراطية بمعنى الحكم التنفيذي بقوله: "وإذا ما نُظِرَ إلى الاصطلاح في أوثق معانيه رُئي أنه لم توجد ديمقراطية حقيقية قط، وأنه لن توجد مطلقاً، فمما يخالف النظام الطبيعي أن يُحْكَمَ العدد الأكبر وأن يُحْكَمَ في العدد الأصغر، فلا يمكن أن يُتخيل بقاء الشعب مجتمعاً بلا انقطاع لينقطع إلى الأمور العامة، وليس من السهل أن ينصب الشعب لجاناً من غير أن يتبدل شكل الإدارة"⁽²⁾.

وينتقد روسو الديمقراطية بمعنى الحكم التشريعي بقوله: "تقوم السيادة جوهراً على الإرادة العامة، والإرادة مما لا يُمَثَلُ مطلقاً، والإرادة إما أن تكون عين الشيء أو غيره، ولا وسط"⁽³⁾. وكنتيجة على كون السيادة لا تقبل التمثيل يقرر أن نواب الشعب ليسوا ممثلين عنه، وأن هذه الفكرة جاءت من الحكومة الإقطاعية، فيقول: "وليس نواب الشعب ممثليه إذن، ولا يمكن أن يكونوا ممثليه، وهم ليسوا غير وكلائه، وهم لا يستطيعون تقرير شيء نهائيًا، وكل قانون لا يوافق الشعب عليه شخصيًا باطل، وهو ليس قانونًا مطلقًا"⁽⁴⁾. ثم يبيّن أصل فكرة الممثلين عن الشعب، فيقول: "وفكرة الممثلين عصرية، وهي تأتينا من الحكومة الإقطاعية، من هذه الحكومة الباغية الباطلة التي انحط النوع البشري فيها، والتي شينَ اسم الإنسان بها"⁽⁵⁾.

وهكذا يتضح لنا أن الشعب ليس هو المشرّع في الديمقراطية النيابية، وإنما هو الذي ينتخب من يشرع، وأن نواب الشعب ليسوا هم الشعب حتى لو كان اختياره لهم بالإجماع، وربما كان هذا معقولاً لو كان النواب يجتمعون للبت في قضية واحدة يعرف كل منهم رأي ممثليه فيها، أما والقضايا كثيرة ومعقدة وبجاجة إلى علم لا يتأتى لعامة الناس؛ فإن الحكم لا يكون حكم الشعب. ومع ذلك فالمنتخبون لا يكونون في الواقع منتخبين بالإجماع، بل ينتخبون بالأغلبية، والأغلبية ليست هي الكل، وما ترتضيه الأغلبية في دائرة معينة قد لا ترتضيه الأغلبية في دائرة أخرى، أو قد لا ترتضيه أغلبية الشعب لو كان انتخابه مباشراً، لكنه مع ذلك يعد ممثلاً للشعب وحاكماً باسمه⁽⁶⁾.

وقد يكون سبب موافقة الأغلبية البرلمانية لا علاقة له بإرادة الشعب بل خشية إحراج من اقترح القانون، وفي ذلك يقول بعض خبراء القانون⁽⁷⁾: "القانون لا يعبر دائماً في الواقع عن إرادة أغلبية النواب، فكم من مرة

(1) هو جان جاك روسو، كاتب وفيلسوف فرنسي، ولد سنة 1712م، مهّد كتاباته للثورة الفرنسية، من مؤلفاته: "العقد الاجتماعي"، "أميل". توفي سنة 1778م. ينظر: منير البعلبكي، معجم أعلام المورد، ص211.

(2) جان جاك روسو، العقد الاجتماعي أو مبادئ الحقوق السياسية، ص114-115.

(3) المرجع نفسه، ص152.

(4) المرجع نفسه، ص152.

(5) المرجع نفسه، ص153.

(6) ينظر: جعفر شيخ إدريس، "الديمقراطية اسم لا حقيقة له". مجلة البيان، العدد 196، ص46-49.

(7) هو غاستون جيز (Gaston Jèze)، فقيه قانوني فرنسي، توفي سنة 1953م.

يحدث في البلاد البرلمانية أن توافق الأغلبية البرلمانية على قانون وهي أشد ما تكون ضيقاً به وبغضاً له؛ أي أنها في الواقع لا تريد هذا القانون، ولكنها مع ذلك توافق عليه خشية إحراج وإسقاط الوزارة التي اقترحت هذا القانون"⁽¹⁾.

بل صرّح رئيس وزراء بريطانيا ونستون تشرشل⁽²⁾ في خطابه أمام مجلس العموم البريطاني في نوفمبر سنة 1947م بسوء الحكم الديمقراطي بقوله: "الديموقراطية هي أسوأ أنواع الحكم، باستثناء تلك الأشكال الأخرى التي جربت واختبرت"⁽³⁾.

ويصرح صاحب كتاب "نقض النظام الديمقراطي" بكون الديمقراطية فرية مبتدعة لخداع الشعوب بقوله: "الديمقراطية فرية ابتدعتها النظام الرأسمالي كي يخدع السذج من أبناء الشعب ليتنازل عن حقه في ممارسة أعمال السيادة ليتناولها الرأسماليون فيستثمرونها لتحقيق أكبر قدر ممكن من الثروة."⁽⁴⁾.

2- انتقادهم لمبدأ الحرية؛ فالحرية السياسية التي تمنحها الديمقراطية للشعوب تعتبر وهماً لا حقيقة له وسراباً لا أصل له، يقول جان جاك روسو ساخراً من ذلك: "ويرى الشعب الإنكليزي أنه حر، وهو واهم كثيراً، وهو ليس كذلك إلا في أثناء انتخاب أعضاء البرلمان، فإذا ما انْتخِبُوا عاد عبداً ولم يَكُ شيئاً، وما يقوم به من استعمال أوثقات الحرية يدل على أنه يستحق ضياعها"⁽⁵⁾.

فالشعب حر في اختيار ممثليه، وبعد اختيارهم تذهب حريته ويصير مصيره رهن نواب المجالس التشريعية؛ الذين هم في الغالب من طبقة كبار الأغنياء أصحاب رؤوس الأموال، الذين يسرون القوانين تبعاً لمصالحهم، فهي الطبقة التي تملك وسائل الإعلام أو يسهل عليها النشاط فيه لوجود المال الذي يمكّن من ذلك، وعليه فيكون لها الأثر الجلي في تشكيل الرأي العام وصناعته، بما يكفل في النهاية أن تكون إرادة الرأسماليين هي الإرادة العليا صاحبة التشريع، وبذلك يؤول أمر الدولة إلى طبقتين: طبقة أصحاب رؤوس الأموال ومنهم أعضاء المجلس النيابي، وطبقة عموم الشعب، الأولى موقعها موقع السيادة، والثانية موقعها موقع العبيد⁽⁶⁾.

"أما الحرية الحقيقية التي تتيحها الديمقراطية وكأما أنشئت من أجلها، فهي "الحرية الشخصية": حرية

(1) عبد الحميد متولي، أزمة الأنظمة الديمقراطية، ص70-71.

(2) هو السير ونستون تشرشل، سياسي بريطاني، ولد سنة 1874م، زعيم حزب المحافظين، ورئيس وزراء بريطانيا في فترتين؛ الأولى (1940-1945م)، والثانية (1951-1955م). منح جائزة نوبل للأدب سنة 1953م، من كتبه: "الحرب العالمية الثانية"؛ "تاريخ الشعوب الناطقة بالإنجليزية". توفي سنة 1965م. ينظر: منير البعلبكي، معجم أعلام المورد، ص141.

(3) باتريك جاك أورورك، ملاحظات على ثروة الأمم، ص206.

(4) محمود الخالدي، نقض النظام الديمقراطي، ص57.

(5) جان جاك روسو، العقد الاجتماعي أو مبادئ الحقوق السياسية، ص152-153.

(6) ينظر: عطية عدلان، الأحكام الشرعية للنوازل السياسية، ص186؛ محمد قطب، مذاهب فكرية معاصرة، ص225.

الإلحاد وحرية الفساد الخلقي! هنا يلتقي الجميع: المعارضون والمؤيدون والشعب والرأسماليون، والحكام والمحكومون!"(1).

ففر الناس في الديمقراطية الحديثة من عبودية الإقطاعيين إلى عبودية رجال الأعمال الرأسماليين، فكان الحاكم في نظام الإقطاع هو أمير الإقطاعية الذي يملك ويحكم، ولا معقب من البشر لحكمة؛ لأنه هو السلطة الوحيدة - بالنسبة لهم - ولا أحد غيره يملك شيئاً من السلطان. ولما جاءت الديمقراطية الليبرالية صار الحاكم هو الرأسمالية التي تملك وتحكم ولا معقب من البشر لحكمها، وإن كان التشريع والتعقيب من الناحية النظرية حق للشعب وفي يده! فالحرية للشعب مالم تتعارض مع مصالح الرأسماليين، فإن تعارضت تلغى كل ضمانات الديمقراطية وكل الحرية الزائفة التي يتغنى بها الديمقراطيون!"(2).

3- انتقادهم لمبدأ الأغلبية؛ والذي يعتبر من أبرز مبادئ الديمقراطية، ومن ذلك قول بعض الباحثين في السياسة الشرعية: "... هذه الأغلبية قد تصبح أغلبية مستبدة أكثر من أي نظام استبدادي، وليس هناك من وسيلة ديمقراطية لإيقاف هذا الاستبداد؛ إذا استطاعت أن تحافظ الأغلبية على وضعها في المؤسسات السياسية. ويظهر هذا بجلاء في الشعوب التي تتكون من أكثر من عرقية، فالعرقية ذات الغالبية العديدة على ما سواها من العرقيات الأخرى مؤهلة للاستبداد، في حين لا تملك العرقية الأخرى أية وسيلة ديمقراطية لمنع هذا الاستبداد، ويبقى الطريق المفتوح هو الصدام مع الأغلبية، أو التعاون مع أعداء الوطن، ويصبح المحافظة على حقوق الأقليات العرقية مرهوناً بالحالة الأخلاقية للأغلبية"(3).

وهذا ما يؤكد صاحب كتاب "الديمقراطية في أمريكا"(4) بقوله: "فالأغلبية في جملتها لا تعدو أن تكون فرداً، كثيراً ما تتعارض آراءه ومصالحه مع آراء شخص آخر ومصالحه، وذاك الشخص الآخر يسمونه أقلية، فإن نحن سلمنا بأن الرجل الذي يملك قوة مطلقة قد يسيء استخدام هذه القوة فيظلم خصومه، فما الذي يمنع الأغلبية من أن تكون معرضة لمثل هذا الخطأ؟"(5). ثم يزيد توضيحاً لطغيان الأغلبية واستبدادها بقوله: "... فعندما أرى حق القول المطلق ووسائله تغدق على سلطة ما، أيا كانت هذه السلطة، وأيا كان اسمها، شعباً كان أو ملكاً، أو أرستقراطية، أو ديمقراطية، أو ملكية، أو جمهورية؛ عندما أرى ذلك أقول: إن فيها بذور الاستبداد والطغيان"(6).

(1) محمد قطب، مذاهب فكرية معاصرة، ص214.

(2) ينظر: المرجع نفسه، ص224.

(3) محمد بن شاكر الشريف، "الديمقراطية حقيقة أم وهم؟"، مجلة البيان، العدد 226، ص16-23.

(4) وهو المؤرخ والسياسي الفرنسي ألكسيس دي توكفيل (Alexis de Tocqueville).

(5) ألكسيس دي توكفيل، الديمقراطية في أمريكا: 228/1.

(6) المرجع السابق: 229/1.

*القواعد والمبادئ الشرعية المستند عليها:

- ويستند هذا الدليل على:

- الواقع التاريخي وما سبق من تجارب وأحداث عاشها أو سمع عنها بعض المفكرين والذي يصاغ في القاعدة الأصولية: "الوقوع دليل الجواز"⁽¹⁾، أو "الوقوع دليل الجواز وزيادة"⁽²⁾، والقاعدة المقاصدية: "مصلح الدنيا وأسبابها، ومفاسدها وأسبابها، فمعروفة بالضرورات والتجارب والعادات والظنون المعتمرات"⁽³⁾.

- قواعد المصالح والمفاسد؛ لأن أغلب الانتقادات هي ذكر لمفاسد موجودة أو مصلح مزعومة غير متحققة في الواقع.

*مناقشة وانتقاد الدليل:

- انتقد هذا الدليل بأن القائلين بجواز العمل بالديمقراطية يشترطون شروطا تضبطها، وتزيل عنها كل هذه السلبيات.

*الإجابة على الانتقاد:

ويجاب على هذا الانتقاد بنفس الإجابة على انتقاد الدليلين السابقين.

سبب الاختلاف:

يرجع الاختلاف بين الاتجاهين -على ما يظهر لي- إلى الاختلاف في مسلك تحقيق المناط، ومن ذلك: - الاختلاف في تحديد مفهوم الديمقراطية؛ فمن يرى جواز العمل بها يعرفها بما يوافق الشريعة الإسلامية، ومن يرى عدم جواز العمل بها يعرفها بخلاف ذلك.

- الاختلاف في تحقق ما وضعه الشارع من مبادئ وآليات لمراقبة الحكام كالشورى والنصيحة والحسبة في آليات العمل الديمقراطي؛ فمن يرى تحققها قال بالجواز، ومن يرى عدم تحققها -كما في الشريعة- قال بعدم الجواز.

- الاختلاف في تحقق شروط جواز الاقتباس والاستفادة من الكفار في العمل الديمقراطي؛ فمن أجاز

(1) والمراد بالجواز هنا الإمكان والتصور العقلي. والوقوع دليل الجواز؛ لأنه ملزوم للجواز، فدل عليه دلالة الملزوم على اللازم. وليس المراد به الجواز في مصطلح الأصوليين والذي حقيقته التخيير بين الفعل والتترك. ينظر: الطوفي، شرح مختصر الروضة: 282/2؛ الغزالي، المستصفي من علم الأصول: 142/1.

(2) ينظر: الأمدى، الإحكام في أصول الأحكام: 389/2، 396؛ الطوفي، شرح مختصر الروضة: 282/2؛ عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار: 338/3.

(3) ابن عبد السلام السلمي، القواعد الكبرى: 13/1.

العمل بالديمقراطية يرى تحقق هذه الشروط، ومن قال بعدم الجواز يرى عدم تحققها في الواقع.

- الاختلاف في تحقق شروط العمل بقاعدة "ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب"؛ فمن قال بالجواز ذهب إلى تحققها، ومن خالفه في الحكم قال باختلالها.

- الاختلاف في الغالب المعبر من المصالح والمفاسد في الحكم الديمقراطي؛ فالمجيزون له قالوا بغلبة مصالحه على مفسده، والمانعون قالوا بغلبة مفسده.

- الاختلاف فيمن يحق له أن يحاسب الحاكم أو يسحب منه الوكالة ويعزله، وخاصة عند الإخلال بها، هل هم أهل الحل والعقد بالنيابة عن الأمة كما قال المانعون، أم يشمل جميع الأمة في الحكم الديمقراطي.

المطلب الثاني: التعددية السياسية في الدولة الإسلامية

في ظل ثوابت الإسلام وسياسته الرشيدة، وفي ظل ما تقتضيه مرونة الشريعة الإسلامية وعمومها واستيعابها لكل جديد، فهل يجيز الإسلام التعددية السياسية ومنها الحزبية التي عرفتها الدول الإسلامية اليوم؟ هذا ما سنتطرق إليه في هذا المطلب بعرض فتاوى أهل العلم المعاصرين بين مجيز ومحرم، لننظر ما يسلكونه في استدلالهم واجتهادهم.

وقبل الشروع في نقل وتلخيص تلك الفتاوى والأقوال وتحليلها نهدم بالتعريف لمصطلحات لتلك المسائل:

أولاً: تعريف الحزب والتعددية السياسية:

قبل التطرق لتعريف التعددية السياسية ينبغي التعريف بالحزب السياسي:

1- تعريف الحزب:

1-1- الحزب لغة:

الحزب: جماعة الناس، والجمع أحزاب، وتَحَزَّبَ القوم صاروا أَحْزَابًا. والأحزاب: جنود الكفار، تألبوا وتظاهروا على حرب النبي ﷺ، وهم: قريش وغطفان وبنو قريظة. وحزب الرجل: أصحابه وجنده الذين على رأيه. والمنافقون والكافرون حزَّبَ الشيطان، وكل قوم تشاكت قلوبهم وأعمالهم فهم أحزاب، وإن لم يلق بعضهم بعضاً. والأحزاب: الطوائف من الناس⁽¹⁾.

1-2- الحزب اصطلاحاً:

تنوعت تعاريف الدراسات الحديثة له، فنختار منها التعريفين الآتيين:

(1) ينظر: ابن منظور، لسان العرب: 308/1-309؛ الفيومي، المصباح المنير: 133/1؛ الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ص73، كلهم مادة (حزب).

- **التعريف الأول:** "جماعة متحدة من الأفراد، تعمل بمختلف الوسائل الديمقراطية، للفوز بالحكم، بقصد تنفيذ برنامج سياسي معين"⁽¹⁾.

- **التعريف الثاني:** "اتحاد أو تجمع من الأفراد، ذي بناء تنظيمي على المستويين القومي والمحلي، يعبر-في جوهره- عن مصالح قوى اجتماعية محددة، ويستهدف الوصول إلى السلطة السياسية أو التأثير عليها، بواسطة أنشطة متعددة خصوصا من خلال تولي ممثلية المناصب العامة، سواء عن طريق العملية الانتخابية أو بدونها"⁽²⁾.
ومن خلال هذين التعريفين، يظهر أن الحزب السياسي لا بد له أن يركز على مجموعة من المقومات الأساسية (أركان الحزب)، تتمثل في:

- وجود جماعة من الأفراد، ولا يشترط في هؤلاء الأفراد أن يكونوا من جنسية واحدة أو من جنس واحد، أو من طبقة اجتماعية واحدة.

- هدف هذه الجماعة هو الوصول إلى الحكم لتنفيذ برنامج سياسي معين سواء كانت أغراضه إجتماعية أو اقتصادية.... إلخ.

- تسلك هذه الجماعة لتحقيق هدفها الطرق الديمقراطية، ومن ثم فإن الأحزاب التي تلجأ إلى استخدام القوة والعنف تخرج من نطاق هذا التعريف، وأيضا تلك التي يكون من مبادئها ألا تشترك في الحكم⁽³⁾.
وهناك من يفصل في المقوم (الركن) الثاني؛ فيجعل هدف الوصول إلى الحكم ركن، ووجود برنامج سياسي معين للحزب ركن آخر، فتصير الأركان أربعة، وهي المجموعة في التعريف الأول للحزب⁽⁴⁾.

2- تعريف التعددية السياسية:

2-1- التعددية لغة:

نسبة إلى التَعَدُّد؛ وهو الكثرة، يقال: تَعَدَّدَ الأمر؛ أي: كَثُرَ وصار ذا عدد. وَيَتَعَدَّدُونَ عَلَيْهِ؛ أي: يَرِيدُونَ عَلَيْهِ فِي الْعَدَدِ⁽⁵⁾.

والسياسية نسبة إلى السياسة وقد سبق تعريفها في المبحث الثالث من الفصل التمهيدي أثناء تعريف السياسة الشرعية.

(1) سليمان الطماوي، السلطات الثلاث في الدساتير العربية المعاصرة وفي الفكر الإسلامي، ص 421.

(2) أسامة الغزالي حرب، الأحزاب السياسية في العالم الثالث، ص 20.

(3) طارق فتح الله خضر، دور الأحزاب السياسية في ظل النظام النيابي، ص 44 وما بعدها. نقلا عن: محمد إبراهيم خيرى الوكيل،

التنظيم القانون للأحزاب السياسية بين النظرية والتطبيق، ص 43.

(4) ينظر: عطية عدلان، الأحكام الشرعية للنوازل السياسية، ص 227-228.

(5) ينظر: ابن منظور، لسان العرب: 282/3؛ الفيومي، المصباح المنير: 395/2، كلاهما مادة (عدد).

2-2- التعددية السياسية اصطلاحاً:

حدد بعض الباحثين المعاصرين تعريفاً للتعددية السياسية بقوله:

"وجود الأحزاب والفصائل والتيارات السياسية المتعددة، التي يصب الناشطون السياسيون في قولها آراءهم ومواقفهم السياسية، والتي تتنافس ويسعى كل حزب منها للوصول إلى دفة الحكم وتُسَنَّم المراكز الرسمية للسلطة؛ في سبيل إدارة الشؤون العامة، على أساس ما تبناه من منهج وما اعتمده من برنامج سياسي"⁽¹⁾.

وتطرت لتعريف المعاصرين دون القدامى؛ لأن التعددية السياسية فكرة غربية تقوم على أساس تداول السلطة بين مختلف الأطراف نشأت في أوروبا في أعقاب تحررها من الطغيان الكنسي والطغيان الملكي، وعلى أثر إطلاق الحريات الفردية، ونقل السيادة من كلٍّ من رجال الدين والملوك إلى الأمة، فانتهي بهم المطاف إلى هذه الصياغة التي تقر للأغلبية بالحق في الحكم وللأقلية بالحق في المعارضة إلى حين، ثم يعود الأمر بعد ذلك إلى الأمة لترى رأيها في الفريقين من جديد⁽²⁾.

ثانياً: حكم التعددية السياسية في الدولة الإسلامية:

اختلف العلماء والدعاة والمفكرون المعاصرون في حكم التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، وسنعرض لاتجاهين مختلفين⁽³⁾ في فتاوى العلماء المعاصرين لبيان مدى استنادهم على القواعد الشرعية في استنباط حكم هذه النازلة:

1- الاتجاه الأول: القائلون بمشروعية التعددية السياسية:

ذهب كثير من العلماء المعاصرين⁽⁴⁾ إلى جواز التعددية السياسية في إطار الأصول الشرعية وعدم الخروج عليها، ومن الأدلة التي استندوا عليها ما يأتي:

الدليل الأول: المبادئ السياسية الكلية يصعب القيام بها في الواقع المعاصر، ولا تتيسر إلا من خلال قيام أحزاب سياسية تتبنى برامج إصلاحية لا تخرج عن إطار الشرع.

(1) عطية عدلان، الأحكام الشرعية للنوازل السياسية، ص229.

(2) المرجع نفسه، ص129.

(3) هناك اتجاه ثالث يذهب إلى مشروعية التعددية السياسية والحزبية بإطلاق؛ أي: حتى لو كانت الأحزاب غير إسلامية ذات أصول كفرية، ومن القائلين به: سليم العوا، فهمي هويدي، راشد الغنوشي، وغيرهم. ينظر: عطية عدلان، الأحكام الشرعية للنوازل السياسية، ص230؛ فهمي هويدي، الإسلام والديمقراطية، ص82-83؛ راشد الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، ص258-261.

(4) من بينهم: يوسف القرضاوي، ومصطفى مشهور، وأحمد الفنجري. ينظر: يوسف القرضاوي، من فقه الدولة في الإسلام، ص147-158؛ فهمي هويدي، الإسلام والديمقراطية، ص84؛ أحمد الفنجري، الحرية السياسية في الإسلام، ص266-277.

ومن تلك المبادئ:

أ- مبدأ الحسبة السياسية: والذي يتضمن إسداء النصح للحكام، وأمرهم بالمعروف ونهيهم عن المنكر، وحملهم على الحق والعدل، والرقابة والمحاسبة لهم.. إلخ. قال الله ﷻ: ﴿وَلَتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: 104]. والأمة هي الجماعة المؤلفة من أفراد لهم رابطة تضمهم، ووحدة يكونون بها كالأعضاء في بنية الشخص، فالآية أصل لقيام حزب ينهض بمسؤوليات الحسبة، ومنها الحسبة السياسية، وعليه فتشكيل الأحزاب السياسية وسيلة شرعية للقيام بهذه الفريضة.

ومن الأحاديث الدالة على هذا الواجب:

عن تميم الداري رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «الدين النصيحة» قلنا: لمن؟ قال: «لله ولكتابه ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم»⁽¹⁾.

وقوله ﷺ: «ستكون أمراء فتعرفون وتُنكرون، فمن عرف برئ، ومن أنكر سليم، ولكن من رضي وتابع» قالوا: أفلا نقاتلهم؟ قال: «لا، ما صلوا»⁽²⁾.

ولا شك أن إقامة هذا الواجب على وجهه يقتضي الأخذ بكافة التدابير التي تيسر إقامته، والتي منها قيام تكتلات شعبية (أحزاب) تتولى هذه المهمة، لاسيما وقد أثبتت وقائع التاريخ تسلط أصحاب السلطان واستطاعتهم على الذين يأمرون بالقسط من الناس، مع عدم جدوى المعارضة الفردية في وضع كوضعنا، وعليه فالمعارضة الجماعية هي الوسيلة الأكثر فاعلية في باب التغيير والإصلاح من المعارضات الفردية، وحتى تكون فعالة ومجدية لا بد من تنظيمها، وقد أثبت الفكر السياسي في تطوره الحديث أن الأحزاب السياسية هي الأطر الأكثر صلاحاً لتنظيم وإعداد المعارضة الجماعية، كما أن المتأمل في أحاديث الحسبة، يجد صيغة الخطاب فيها تتوجه إلى المجموع لا إلى الأحاد⁽³⁾.

ب- مبدأ الشورى: وهذا المبدأ السامي في السياسة الشرعية، الذي يتأكد وجوده في العديد من المجالات السياسية كاختيار الحاكم والرقابة عليه، ولا يمكن تحقيق الشورى في أرشد تطبيقاتها وأكثرها فاعلية في واقعنا المعاصر إلا من خلال التعددية السياسية؛ فقد تمهّد القول بشرعية هذه التعددية بل بوجوبها؛ بناء على قاعدة ما

(1) رواه: مسلم، صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب بيان أن الدين النصيحة: 74/1.

(2) رواه: مسلم، صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب وجوب الإنكار على الأمراء فيما يخالف الشرع، وترك قتالهم ما صلوا، ونحو ذلك: 1480/3.

(3) ينظر: عطية عدلان، الأحكام الشرعية للنوازل السياسية، ص 233-234؛ يوسف القرضاوي، من فقه الدولة في الإسلام، ص 148-149؛ صلاح الصاوي، التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، ص 79-80.

لا يتم الواجب إلا به فهو واجب⁽¹⁾.

فلو نظرنا لأهمية الشورى في اختيار الحاكم لوجدنا أن الأمة في النظام السياسي الإسلامي هي الأحق باختيار حكامها عن طريق أهل الحل والعقد منها، ولا يتأتى هذا الاختيار إلا بعد الشورى فيما بينهم، نظرا لاختلاف الرؤى وتفاوت الأنظار. وفي واقعا اليوم يسهم تعدد الأحزاب بدور فعال في هذا الاختيار المبني على الشورى المنظمة⁽²⁾، "وترجمة ذلك عمليا أن تتفاوت الأطروحات السياسية وبرامج التغيير المقترحة للنهوض بالأمة وكفالة مصالحها العامة حاضراً ومستقبلاً، وإدارة شؤون الحكم لم تُعد موهبةً فردية تعتمد على كفاية شخصية لحاكم فديّ، وإنما أصبحت علماً متشعب الجوانب، لكل جانب خبراؤه ومتخصصوه، ومع تباين هذه الأطروحات يأتي دور الأحزاب السياسية كأوعية سياسية فاعلة نشطة تتولى جمع هذه الأفكار المبتوثة وصياغتها في برامج سياسية متكاملة، وطرحها على الأمة لتتولى المقارنة بين مدى فعالية هذه البرامج ومدى مصداقية القائمين عليها. ومن تمنحه ثقتها وتبذل له تأييدها فقد تأهل لقيادة مسيرتها إلى حين"⁽³⁾.

فإذا كانت هذه المبادئ السياسية الكلية يصعب القيام بها في الواقع المعاصر إلا من خلال الأحزاب السياسية ذات البرامج الإصلاحية التي لا تخرج عن إطار الشرع، فهذا يستلزم مشروعية بل وجوب قيام الأحزاب وتعددتها وتنافسها، ويتأكد ذلك إذا عرفنا أن العلماء لم يجرموا أن تتحزب طائفة على أمر من أمور الدين، ما لم يكن ذلك مبنياً على عصبية أو هوى. يقول ابن تيمية رحمه الله: "وأما "رأس الحزب" فإنه رأس الطائفة التي تتحزب؛ أي تصوير حزبا، 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 حزبه بالحق والباطل، والإعراض عمن لم يدخل في حزبه، سواء كان على الحق والباطل، فهذا من التفرق الذي ذمه الله تعالى ورسوله، فإن الله ورسوله أمرا بالجماعة والاتلاف، ونهيا عن التفرقة والاختلاف، وأمرا بالتعاون على البر والتقوى، ونهيا عن التعاون على الإثم والعدوان"⁽⁴⁾.

*القواعد والمبادئ الشرعية المستند عليها:

-استند القائلون بمشروعية التعددية السياسية في هذا الدليل على المبادئ والقواعد العامة التي هي من أسس السياسة الشرعية؛ كمبدأ الشورى والحسبة (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر).

(1) ينظر: عطية عدلان، الأحكام الشرعية للنوازل السياسية، ص 236-237؛ صلاح الصاوي، التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، ص 78.

(2) ينظر: الماوردى، الأحكام السلطانية، ص 7-8؛ عبد الحميد الأنصاري، الشورى وأثرها في الديمقراطية، ص 7؛ عطية عدلان، الأحكام الشرعية للنوازل السياسية، ص 237؛ صلاح الصاوي، التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، ص 77.

(3) صلاح الصاوي، التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، ص 77.

(4) ابن تيمية، مجموع الفتاوى: 55/11.

*مناقشة وانتقاد الدليل:

انتقد هذا الدليل بعدة انتقادات:

- الأمر بالدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر موجه لجميع الأمة، فإن كان ذلك يستلزم مشروعية الأحزاب والدخول فيها، فمعناه أن تنتظم الأمة كلها في هذا الحزب، فلا يبقى مجال لتكوين الأحزاب داخل الأمة(1).

- يفترض في القيام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عن طريق الأحزاب أنه في دولة إسلامية، والدولة الإسلامية مأمورة بهذا الواجب، فإن قامت به فلا معنى لوجود الأحزاب حينها، كما أن تخصيص هيئة أو تنظيم للقيام به لا يسمى حزبا، ويمكن أن يتعاون معه دون اللجوء إلى الأحزاب(2).

- دعوى أن المتأمل في أحاديث الحسبة، يجد صيغة الخطاب فيها تتوجه إلى المجموع لا إلى الآحاد غير صحيحة؛ لأن الخطاب ولو كن للمجموع فالمراد به الفرد، كما أن بعض أحاديث الحسبة وردت بصيغة المخاطبة للأفراد، كحديث: «مَا مِنْ نَبِيٍّ بَعَثَهُ اللَّهُ فِي أُمَّةٍ قَبْلِي إِلَّا كَانَ لَهُ مِنْ أُمَّتِهِ حَوَارِيُونَ، وَأَصْحَابٌ يَأْخُذُونَ بِسُنَّتِهِ وَيَقْتَدُونَ بِأَمْرِهِ، ثُمَّ إِنَّمَا تَخْلُفُ مِنْ بَعْدِهِمْ حُلُوفٌ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ، وَيَفْعَلُونَ مَا لَا يُؤْمَرُونَ، فَمَنْ جَاهَدَهُمْ يَبْدِهِ فَهُوَ مُؤْمِنٌ، وَمَنْ جَاهَدَهُمْ بِلِسَانِهِ فَهُوَ مُؤْمِنٌ، وَمَنْ جَاهَدَهُمْ بِقَلْبِهِ فَهُوَ مُؤْمِنٌ، وَلَيْسَ وَرَاءَ ذَلِكَ مِنَ الْإِيمَانِ حَبَّةُ خَرْدَلٍ»(3)(4).

- أهل الشورى يتألفون من أصحاب الخبرة والكفاءة والاختصاص الذين يتبصرون في الأمور بعين الدقة والفراسة، ثم يبنون مواقف رشيدة إزاء مقتضيات الأحوال، وهذا يعني أن الشورى لا تشمل غوغاء الناس وأذنانهم، فلا مستند لاختيار برامج الأحزاب السياسية على مبدأ الشورى إن كان من عامة الأمة لتأهله لقيادة مسيرتها، كما أن أهل الشورى قد يختارون من غير وجود أحزاب(5).

*الإجابة على الانتقاد:

أجيب على هذه الانتقادات بأن تعدد الأحزاب ليس السبيل الأوحده للحسبة والشورى وإنما هي من أرشد السبيل وأكثرها فاعلية لتطبيق هذه المبادئ في الواقع المعاصر، كما أن غالب الدول الإسلامية اليوم

(1) ينظر: المباركفوري، الأحزاب السياسية في الإسلام، ص 94.

(2) ينظر: المرجع نفسه، ص 95-96.

(3) رواه: مسلم، صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب بيان كون النهي عن المنكر من الإيمان، وأن الإيمان يزيد وينقص، وأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب: 69/1.

(4) ينظر: وليد بن سيف النصر، التعددية الحزبية في ضوء الكتاب والسنة، ص 1408.

(5) ينظر: المباركفوري، الأحزاب السياسية في الإسلام، ص 85؛ صلاح الصاوي، التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، ص 78.

لا تستنكر جميع المنكرات بل منها ما تعدّه حرية شخصية كتبرج المرأة⁽¹⁾.

الدليل الثاني: السياسة الشرعية:

سبق أن عرفنا السياسة الشرعية بأنها "كل ما صدر عن الحاكم من أحكام وإجراءات فيها مصلحة للأمة، لا تخالف الشريعة، ولم يرد فيها دليل خاص متعين"، وذكرنا قبل ذلك تعريف ابن عقيل لها بقوله: "السياسة ما كان فعلاً يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح، وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسول ﷺ، ولا نزل به وحي"⁽²⁾، ثم قال ابن عقيل ﷺ -رداً على شافعي قال: "لا سياسة إلا ما وافق الشرع"-: "فإن أردت بقولك: "إلا ما وافق الشرع" أي: لم يخالف ما نطق به الشرع: فصحيح. وإن أردت: لا سياسة إلا ما نطق به الشرع، فغلط، وتغليط للصحابة"⁽³⁾. ومن خلال هذين التعريفين وغيرهما نجد أن الشارع الحكيم وسّع في السياسة الشرعية لتحقيق المصالح العامة ودفع المفاسد التي تهدد الشأن العام، ولم يشترط فيما يُصنع سياسة أن ينطق به الشرع، وإنما اشترط فقط ألا يخالفه⁽⁴⁾، "وعلى هذا فإن تدبير شؤون الحكم، وعقد السلطات العامة في الدولة، وتنظيم العلاقة بينها، وتمكين الأمة من ممارسة حقها في السلطة، وتدبير أنظمة الشورى والحسبة ونحوه، كل هذا من مسائل السياسة الشرعية التي لا يشترط فيها أن تكون على مثال سابق، بل الذي يشترط هو ألا تخرج عن قوانين الشريعة الكلية وحدودها العامة، وأن تتحقق بها المصلحة ويرتفع بها الحرج"⁽⁵⁾.

وعليه فيجوز الاستفادة من تجارب الغير في النظم والحكم والإدارة والتخطيط إذا كانت تحقق العدل، وتحقق مصالح الناس، ولم تتعارض مع النصوص الشرعية أو القواعد الكلية في الإسلام، ومن تلك التجارب: التعددية السياسية وإنشاء الأحزاب⁽⁶⁾.

*القواعد والمبادئ الشرعية المستند عليها:

-استند في هذا الدليل على قواعد المصالح ورفع الحرج، كقاعدة درأ المفاسد مقدم على جلب المصالح، وقاعدة المصلحة العامة مقدمة على المصلحة الخاصة، وقاعدة الحرج مرفوع، كما يستند على قاعدة الأصل في المعاملات الإباحة، وعلى المبادئ والقواعد العامة لتحقيق العدل والمساواة والحرية من العمل بالتعددية.

*مناقشة وانتقاد الدليل:

انتقد هذا الدليل بكون "التعددية بذاتها تخالف الشريعة أصلاً وفرعاً، كلاً وجزءاً، سواء ما يتعلق بالتحزب

(1) ينظر: صلاح الصاوي، التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، ص78.

(2) ابن قيم الجوزية، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية: 29/1.

(3) المرجع نفسه: 29/1.

(4) عطية عدلان، الأحكام الشرعية للنوازل السياسية، ص241.

(5) صلاح الصاوي، التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، ص75.

(6) ينظر: عطية عدلان، الأحكام الشرعية للنوازل السياسية، ص241-242.

ونصوص الشرع الناهية عن التفرق، أو ما يتعلق بالنظم الكفرية التي تدعو إلى مثل هذه التعددية، كالديمقراطية، ومخالفة دين الله، وتقضي على الأصول الشرعية كمبادئ الشورى، وتحكيم الشرع المطهر، وإقامة الحدود، وإخضاع ثوابت الدين وأصوله لأهواء الناس، ورغباتهم⁽¹⁾.

الدليل الثالث: قواعد المصلحة والذرائع والنظر في المآلات:

جاءت الشريعة الإسلامية لجلب المصالح وتكثيرها ودفع المفسدات وتقليلها، ولذا وجب ارتكاب أخف الضررين واختيار أهون الشرين، وطلب أعلى المصلحتين بتفويت أدناهما ودفع أعظم المفسدتين باحتمال أخفهما، وذلك كله عند تعارض المصالح والمفسدات، كما وجب النظر في مآلات الأفعال؛ لأنه معتبرٌ ومقصودٌ شرعاً، فلا يحكم على فعل من الأفعال إلا بعد النظر إلى ما يؤول إليه، فإن كان مشروعاً لمصلحة فيه تستجلب أو لمفسدة تدرأ، ولكنه ذريعة إلى مفسدة تساوى المصلحة أو تزيد عليها؛ فيكون هذا مانعاً من إطلاق القول بالمشروعية ويجب سد هذه الذريعة، وقد يكون الفعل غير مشروع لمفسدة تنشأ عنه أو مصلحة تندفع به، ولكن استدفاع المفسدة يكون ذريعة إلى مفسدة تساويها أو تزيد، فلا يصح إطلاق القول بعدم المشروعية ووجب فتح هذه الذريعة⁽²⁾.

فإذا استصحبنا هذه القواعد الشرعية في نازلة التعددية السياسية فإنها تقودنا إلى القول بجواز ومشروعية التعددية رغم ما قد يشوبها من سلبيات؛ لأن هذه السلبيات لو وزنت بما يترتب على عدم التعددية من استبداد وتعسف وظلم لكان من الفقه احتمالها في سبيل دفع ما يقابلها من مفسدات كبار⁽³⁾.

وما يترتب على التعددية من عيوب ومفسدات لو قوبلت بما ينجم عن الممارسة الأحادية للسياسة من الحركات السرية وحالات الخروج المسلح على الحكام وغير ذلك من الفتن الكبار لكان من الفقه احتمال عيوبها في سبيل دفع ما يقابلها من مفسدات وشور وفساد وشرور وسدّ الذرائع المفضية إلى الفتن التي تفرق الأمة وتمزقها، وقد ثبت من استقراء النصوص الشرعية أن الاستقرار السياسي ومنع فتنة الخروج المسلح على الأئمة أحد مقاصد الشريعة في هذا الباب، كما ثبت من استقراء أحداث التاريخ الإسلامي أن حالات الخروج على الأئمة التي منيت بها الأمة لم يحالفها التوفيق، بل فتحت على الأمة أبواباً من الشرور والفتن، كما تمهد من استقراء النصوص الشرعية والسنن الكونية أن تفاوت الاجتهادات وتباين الرؤى والتفكيرات حقيقة واقعة لا سبيل إلى استئصالها، فإذا كان الخلاف حقيقة واقعةً والتعددية أمراً قائماً في الواقع -سواء علينا شئنا أم أبينا- وأمكن للفكر الإسلامي أن يستنبط صيغة من صيغ التعامل مع هذه المعارضة، تكفل استيعابها داخل إطار مشروع يتيح لها مشروعية التعبير ومشروعية العمل في الضوء بعيداً عن التواري داخل السرايب المظلمة، ويتيح لها فرصة المشاركة في الحكم إذا قدمت عطاءً

(1) وليد بن سيف النصر، التعددية الحزبية في ضوء الكتاب والسنة، ص 1409.

(2) ينظر: الشاطبي، الموافقات: 177/5-178؛ عطية عدلان، الأحكام الشرعية للنوازل السياسية، ص 242.

(3) عطية عدلان، الأحكام الشرعية للنوازل السياسية، ص 242-243.

متميزاً يجوز ثقة الأغلبية؛ فتوقى الأمة بذلك غوائل الخروج المسلح وحركات التمرد الهوجاء... أليس هذا من جنس تحقيق مقصود الشارع في قطع الذريعة إلى الفتن، وإشاعة الاستقرار في دار الإسلام⁽¹⁾.

*القواعد والمبادئ الشرعية المستند عليها:

-استند في هذا الدليل على مجموعة من القواعد الأصولية والمقاصدية كقاعدة الضرر الأشد يزال بالأخف (ارتكاب أخف الضررين)، وقاعدة تحصّل أعلى المصلحتين بنفويت أدناهما، وتحتمل أدنى المفسدتين لدفع أعلاهما، وقاعدة النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعاً، وقاعدة سد الذرائع وفتحها.

*مناقشة وانتقاد الدليل:

انتقد هذا الدليل بأن سد ذرائع الفساد العقدي، والمخالفات التي تحتويها الديمقراطية وهي حكم الشعب، ونحو ذلك أعظم فساداً من ظلم العباد، فيتحمل ظلم الحاكم لو وقع على تبديل الشريعة المتمثل في الحكم الديمقراطي الذي تنبع منه التعددية السياسية، والتعددية هي الأولى بسد الذريعة، والأكثر ضرراً من ظلم الحاكم.

*الإجابة على الانتقاد:

ويجاب على هذا الاعتراض أن المميزين للتعددية يرفضون أيضاً كل ما يخالف الإسلام ويعارض أصوله وأحكامه من النظم والأحكام.

الدليل الرابع: تعدد الأحزاب كتعدد المذاهب الفقهية:

يعتبر تعدد المذاهب الفقهية أصلاً للقول بمشروعية تعدد الأحزاب، يمكن أن تتقبله الأمة كما تقبلت تعدد المذاهب الفقهية، خاصة وأن المذاهب الفقهية كانت تتصف بوحدة المذهبية العقدية، وبمحصر الخلاف في دائرة الفروع، وبقاء الألفة والتعاون على البر والتقوى، وكانت رحمة واسعة على الأمة، فإذا ما تحققت هذه السمات في الأحزاب السياسية امتهد السبيل إلى قبولها كما قبلت المذاهب الفقهية، ولم يُر فيها تفريقاً للأمة ولا خروجاً عن جماعة المسلمين⁽²⁾.

وتعدد الأحزاب السياسية شبيه بتعدد المذاهب الفقهية، فالمذهب الفقهي مدرسة فكرية لها أصولها الاستنباطية، وأتباعه تلاميذ في هذه المدرسة، يؤمنون بأنه الأقرب إلى الصواب من غيره، فهم أشبه بحزب فكري التقى أصحابه على هذه الأصول، ونصروها بحكم اعتقادهم أنها أرجح وأولى، وإن كان ذلك لا يعني بطلان ما عداها. ومثل ذلك الحزب: فهو مذهب سياسي، له فلسفته وأصوله ومناهجه المستمدة أساساً من الإسلام

(1) عطية عدلان، الأحكام الشرعية للنوازل السياسية، ص242؛ صلاح الصاوي، التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، ص82-

(2) ينظر: صلاح الصاوي، مدخل إلى ترشيده العمل الإسلامي، ص217-220.

الرحب. وأعضاء الحزب أشبهه بأتباع المذهب الفقهي، كل يؤيد ما يراه أولى بالصواب، وأحق بالترجيح⁽¹⁾.

ويضرب القرضاوي رحمه الله مثلاً للتطبيق العملي للتعددية السياسية المبنية على تعدد المذاهب الفقهية فيقول: "قد تلتقي مجموعة من الناس على أن الشورى ملزمة، وأن الخليفة أو رئيس الدولة ينتخب انتخاباً عاماً، وأن مدة رئاسته مقيدة بسنوات محددة، ثم يعاد انتخابه مرة أخرى، وأن أهل الشورى هم الذين يرضاهم الناس عن طريق الانتخاب، وأن للمرأة حق الانتخاب أو الترشيح للمجلس، وأن للدولة حق التدخل لتسعير السلع..."⁽²⁾. ويرسم منهجاً سياسياً لمجموعة أحكام خلافية، ويسميتها مجموعة المجددين، وبالمقابل لهذه المجموعة يرسم منهجاً مخالفاً لها لمجموعة أخرى يسميتها مجموعة المحافظين، فيقول: "وقد تلتقي مجموعة أخرى من المحافظين يعارضون أولئك المجددين أو أدعياء التجديد في نظرهم، فيرون الشورى معلمة لا ملزمة، وأن رئيس الدولة يختاره أهل الحل والعقد، ويختار مدى الحياة، وأنه هو الذي يعين أهل الحل والعقد، وأن الانتخاب ليس وسيلة شرعية، وأن المرأة ليس لها حق الترشيح ولا حق التصويت..."⁽³⁾، ثم مجموعة ثالثة خليط بين المجموعتين، ثم يبين النظر الصحيح في حال انتصار مجموعة وتقلدها للحكم، فيقول: "إذا انتصرت فئة من هذه الفئات، وأصبحت مقاليد السلطة بيدها، فهل تلغي الفئات الأخرى من الوجود، وتهيل على أفكارها التراب، لمجرد أنها صاحبة السلطان؟ هل الاستيلاء على السلطة هو الذي يعطي الأفكار حق البقاء؟ والحرمان من السلطة يقضي عليها بالفناء؟ إن النظر الصحيح يقول: لا، فمن حق كل فكرة أن تعبر عن نفسها مادام معها اعتبار وجيه يسندها، ولها أنصار يؤيدونها"⁽⁴⁾.

* القواعد والمبادئ الشرعية المستند عليها:

ومستند هذا الدليل هو قياس التعددية الحزبية بالتعددية الفقهية.

* مناقشة وانتقاد الدليل:

انتقد هذا الدليل بأن التعددية السياسية مخالفة للمذهبية الفقهية من عدة وجوه منها:

- المذهب الفقهي قائم على نصوص شرعية، والحزب قائم على أصول مخالفة للشرع ومقصية له.
- المذهب الفقهي لا يؤخذ منه ما خالف الشرع من اجتهادات، أما الحزب فيلزم أتباعه بمبادئه وأصوله.
- ميزان الترجيح عند الاختلاف في المذاهب الفقهية هو الدليل والحجة والبرهان، أما في الأحزاب

(1) ينظر: يوسف القرضاوي، من فقه الدولة في الإسلام، ص1451.

(2) المرجع نفسه، ص151-152.

(3) المرجع السابق، ص152.

(4) المرجع نفسه، ص152.

فالترجيح بالأغلبية ولو كانوا من أصحاب الهوى والضلال⁽¹⁾.

*الإجابة على الانتقاد:

ويجاب على هذا النقد بأن الأحزاب المتصورة في التعددية ليس أحزابا تتبع أصولا ومبادئ مخالفة للشريعة، بل هي أحزاب ذو مشارب إسلامية.

2- الاتجاه الثاني: القائلون بعدم مشروعية التعددية السياسية:

ذهب عدد كثير من العلماء المعاصرين⁽²⁾ إلى عدم جواز التعددية السياسية وتشكيل الأحزاب في الدولة الإسلامية، ومن الأدلة التي استندوا عليها ما يأتي:

الدليل الأول: الافتراق والاختلاف أكبر مظهر من مظاهر التعددية السياسية، وهو أمر مخالف للشريعة الإسلامية التي حثت على الوحدة والائتلاف ونهت عن الفرقة والاختلاف. ومن النصوص الدالة على ذلك:

- قول الله ﷻ: ﴿إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيعًا لَسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ إِنَّمَا أَمْرُهُمْ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ يُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ﴾ [الأنعام: 159].

- وقوله ﷻ: ﴿وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴿٣١﴾ مِنَ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيعًا كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ ﴿٣٢﴾﴾ [الروم: 31-32].

الآيتان صريحتان في النهي عن التفرق، وأنه ليس من صفات أهل الإيمان بل هو صفة للمشركين، والنبي ﷺ بريء ممن تفرقوا في دينهم وكانوا فرقا وجماعات.

ومن زعم أن التفرق المذموم هو التفرق في الدين لا في السياسة، والدين عندهم العقيدة وأركان الإسلام الأساسية، فيجاب عليهم بأن الدين يشمل العقيدة والشريعة، كما أن النهي عن التفرق والاختلاف جاء في آية أخرى على إطلاقه ليشمل افتراق المسلمين إلى جماعات وطوائف متنافرة ومتشاحنة، وذلك في قوله ﷻ: ﴿وَلَا تَنزَعُوا عَنْ فَئِشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحًا﴾ [الأنفال: 46]⁽³⁾.

(1) وليد بن سيف النصر، التعددية الحزبية في ضوء الكتاب والسنة، ص 1416-1420.

(2) من بينهم: بكر أبو زيد، وفتح يكن، وصفى الرحمن المباركفوري، وسعيد عبد العظيم، وحسن البناء، وأبو الحسن الندوي، وأبو الأعلى المودودي. ينظر: عطية عدلان، الأحكام الشرعية للنوازل السياسية، ص 249؛ بكر أبو زيد، حكم الانتماء إلى الفرق والأحزاب والجماعات الإسلامية، ص 105 وما بعدها؛ المباركفوري، الأحزاب السياسية في الإسلام، ص 40؛ سعيد عبد العظيم، الديمقراطية ونظريات الإصلاح في الميزان، ص 125-128.

(3) ينظر: المباركفوري، الأحزاب السياسية في الإسلام، ص 41.

- وقول الله ﷻ: ﴿وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا﴾ [آل عمران: 103].

- وقوله ﷻ: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَأُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ

عَظِيمٌ﴾ [آل عمران: 105].

الآيتان صريحتان في وجوب لزوم الجماعة، واجتناب كل ما يؤدي إلى الاختلاف والتفرق (1).

- وقول رسول الله ﷺ: «عَلَيْكُمْ بِالْجَمَاعَةِ وَإِيَّاكُمْ وَالْفُرْقَةَ» (2).

- وقول رسول الله ﷺ: «مَنْ أَتَاكُمْ وَأَمْرُكُمْ جَمِيعٌ عَلَى رَجُلٍ وَاحِدٍ، يُرِيدُ أَنْ يَشُقَّ عَصَاكُمْ، أَوْ يُفْرِقَ

جَمَاعَتَكُمْ، فَاقْتُلُوهُ» (3).

فهذه الحديثين وغيرهما في موضوعهما تأمر بلزوم الجماعة وتنهي عن التفرق، وتتوعد بالقتل لمن يريد شق عصا المسلمين.

* القواعد والمبادئ الشرعية المستند عليها:

- استند في هذا الدليل على مبادئ وقواعد عامة التي أمر الله ﷻ بها ونهى عن ضدها كالوحدة والائتلاف.

كما يمكن أن يُستند في هذا الدليل على قاعدة تحقيق المناط (4)، وهي من القواعد الأصولية في تطبيق الأحكام وتنزيلها على نوازلها، فالتفرق المنهي عنه بالنص متحقق في التعددية السياسية.

* مناقشة وانتقاد الدليل:

انتقد هذا الدليل بأن التفرق والاختلاف المنهي عنه فيه؛ هو التفرق في الأصول الكلية التي خالفت به

الفرق الضالة جماعة المسلمين، أو على التعصب الذي ينشأ من هذا الاختلاف، ويؤدي إلى التهاجر والتدابير وفساد ذات البين، أما مجرد تفاوت الآراء في المسائل الاجتهادية فلا حرج فيه (5).

(1) المرجع السابق، ص 44.

(2) رواه: الترمذي، الجامع الكبير (سنن الترمذي)، أبواب الفتن، باب ما جاء في لزوم الجماعة: 238/4-239. وصححه الألباني في صحيح الجامع الصغير وزيادته (1/498-499)، وقال شعيب الأرنؤوط وعبد اللطيف حرز الله في تحقيقهما للجامع الكبير (سنن الترمذي) (239/4): "حديث صحيح".

(3) رواه: مسلم، صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب حكم من فرق أمر المسلمين وهو مجتمع: 1480/3.

(4) تحقيق المناط أو الاجتهاد التنزيلي: هو تطبيق الحكم المستنبط من النصوص على المسائل والنوازل. أو بعبارة أخرى: هو "النظر في معرفة وجود العلة في آحاد الصور بعد معرفتها في نفسها، وسواء كانت معروفة بنص أو إجماع أو استنباط". ينظر: الشاطبي، الموافقات: 12/5؛ الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام: 379/3.

(5) صلاح الصاوي، التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، ص 50.

الدليل الثاني: معقد الولاء والبراء على الإسلام لا غيره. فيوالي المسلم المسلمين ويعادي الكافرين، وتعدد الأحزاب يهدم هذا الأصل؛ حيث يجعل الولاء والبراء على الحزب، وما اختاره من آراء، وما تبناه من أفكار⁽¹⁾. وقد وردت الكثير من النصوص الشرعية الدالة على هذا الأصل نذكر منها:

- قوله ﷺ: ﴿إِنهَا وَلِيكُمْ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا﴾ [المائدة: 55].

- وقول الله ﷻ: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ [التوبة: 71].

- وقول رسول الله ﷺ: «مَثَلُ الْمُؤْمِنِينَ فِي تَوَادُّهِمْ، وَتَرَاحُمِهِمْ، وَتَعَاطُفِهِمْ مَثَلُ الْجَسَدِ إِذَا اشْتَكَى مِنْهُ عُضْوٌ تَدَاعَى لَهُ سَائِرُ الْجَسَدِ بِالسَّهْرِ وَالْحَمَى»⁽²⁾.

- وقول رسول الله ﷺ: «مَنْ خَرَجَ مِنَ الطَّاعَةِ، وَفَارَقَ الْجَمَاعَةَ فَمَاتَ، مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً، وَمَنْ قَاتَلَ تَحْتَ رَايَةٍ عِمِّيَّةٍ يَغْضَبُ لِعَصْبَةٍ، أَوْ يَدْعُو إِلَى عَصْبَةٍ، أَوْ يَنْصُرُ عَصْبَةً، فُقُتِلَ، فُقُتِلَ جَاهِلِيَّةً، وَمَنْ خَرَجَ عَلَى أُمَّتِي، يَضْرِبُ بَرَّهَا وَفَاجِرَهَا، وَلَا يَتَحَاشَى مِنْ مُؤْمِنِهَا، وَلَا يَبْفِي لِدِي عَهْدٍ عَهْدَهُ، فَلَيْسَ مِنِّي وَلَسْتُ مِنْهُ»⁽³⁾.

وهذه الموالاتة والتعاطف والتراحم بين المؤمنين هو أساس ارتباطهم فيما بينهم، وهو ما يقتضي لزوم الجماعة ونبذ الفرقة الاختلاف، والتعددية الحزبية السياسية سبيل للفرقة والاختلاف، وبذلك تهدم هذا الأصل العقدي أو تحدث فيه شرخاً وتصدعاً، وتعود إلى التفرق الجاهلي الذي كان يقوم على أساس العنصرية والقبيلة واللغة والوطن وغيرها، ولذلك صرح رسول الله ﷺ بأن الخروج عن الجماعة خروج عن الإسلام والموت عليه موت على الجاهلية⁽⁴⁾.

فيذا قلنا بتكوين الأحزاب السياسية في الإسلام، فالحزب إما أن يجعل الإسلام أساس الولاء والبراء أو يجعل أمراً آخر غيره، فإن جعل الإسلام هو الأساس فإن الإسلام لا يحتاج إلى إقامة حزب آخر، أو تنظيم جماعة أخرى، بل هو نفسه يكفي لذلك، وإن جعل أساسها أمراً آخر غير الإسلام فإن هذا الأمر في معظم أحواله لا يخلو من أن يكون من أمور الجاهلية من العنصرية والقبيلة واللغة والوطن وغيرها، ومعلوم أن الإسلام قد نهي عن الدعوة إليها، وعن الانضمام تحت لوائها، فعن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ أنه قال: «... وَمَنْ قَاتَلَ تَحْتَ رَايَةِ

(1) ينظر: صلاح الصاوي، التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، ص44؛ عطية عدلان، الأحكام الشرعية للنوازل السياسية، ص255.

(2) رواه الشيخان: البخاري، صحيح البخاري، كتاب الأدب، باب رحمة الناس والبهائم: 2238/5؛ ومسلم، صحيح مسلم، كتاب

البر والصلة والآداب، باب تراحم المؤمنين وتعاطفهم وتعاضدهم: 1999/4.

(3) رواه: مسلم، صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب الأمر بلزوم الجماعة عند ظهور الفتن وتحذير الدعوة إلى الكفر: 1476/3.

(4) ينظر: المباركفوري، الأحزاب السياسية في الإسلام، ص52؛ عطية عدلان، الأحكام الشرعية للنوازل السياسية، ص256.

عَمِيَّةٍ يَغْضَبُ لِعَصَبَةٍ، أَوْ يَدْعُو إِلَى عَصَبَةٍ، أَوْ يَنْصُرُ عَصَبَةً، فُقْتِلَ، فَقَتَلَهُ جَاهِلِيَّةٌ»(1)(2).

*القواعد والمبادئ الشرعية المستند عليها:

- استند هذا الدليل على مبدأ وقاعدة عامة متمثلة في قاعدة ومبدأ الولاء والبراء في الإسلام.

*مناقشة وانتقاد الدليل:

انتقد هذا الدليل بأن هذا الأصل لا علاقة له بالتعددية الحزبية إذا جرت على الساحة الإسلامية ولم تخرج عن إطار القواعد الشرعية؛ لأن انتصار الشخص لما يترجح عنده من المصالح العامة لا يعني بالضرورة البراءة من المخالف له أو تكفيره أو الاستطالة على عرضه، كما أن هذه التعددية تكون في دائرة الشورى والاجتهادات الفقهية، وقد وقع مثلها بين الصحابة ومن جاء بعدهم من السلف فما قدح في ولائهم ومحبتهم(3).

الدليل الثالث: الحرص والتنافس في طلب الحكم من مهام الأحزاب ومرشحيهم، وقد نهى النبي ﷺ عن طلب الإمارة، ومنع من حرص عليها من توليها، وتوعد فاعل ذلك بالخذلان وسوء العاقبة، ومن تلك الأحاديث: - عن أبي موسى ﷺ، قال: دخلت على النبي ﷺ أنا ورجلان من بني عمي، فقال أحد الرجلين: يا رسول الله، أُمِرْنَا على بعض ما وَّلَاكَ اللهُ ﷻ، وقال الآخر مثل ذلك، فقال: «إِنَّا وَاللَّهِ لَا نُؤَيِّي عَلَى هَذَا الْعَمَلِ أَحَدًا سَأَلَهُ، وَلَا أَحَدًا حَرَصَ عَلَيْهِ»(4).

- عبد الرحمن بن سمرة ﷺ قال: قال لي رسول الله ﷺ: «يَا عَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنَ سَمُرَةَ، لَا تَسْأَلِ الْإِمَارَةَ، فَإِنَّكَ إِن أُعْطِيتَهَا عَنْ مَسْأَلَةٍ وُكِّلتَ إِلَيْهَا، وَإِنْ أُعْطِيتَهَا عَنْ غَيْرِ مَسْأَلَةٍ أُعِنْتَ عَلَيْهَا، وَإِذَا حَلَفْتَ عَلَى يَمِينٍ، فَرَأَيْتَ غَيْرَهَا خَيْرًا مِنْهَا، فَكْفَرُ عَنْ يَمِينِكَ، وَاتَّتِ الَّذِي هُوَ خَيْرٌ»(5).

فهذه الأحاديث تنهي عن طلب الولاية والوظائف السلطانية لما يترتب عليه من بغضاء ثم تقاتل، كما أن الحرص عليها مظنة لجور صاحبه وقضاء مصالحه على حساب الأمة، فسُدَّ عليه الباب حتى لا يؤتى للأمة من قبله(6).

(1) رواه: مسلم، صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب الأمر بلزوم الجماعة عند ظهور الفتن وتحذير الدعاة إلى الكفر: 1476/3.

(2) المباركفوري، الأحزاب السياسية في الإسلام، ص 54-55.

(3) صلاح الصاوي، التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، ص 53.

(4) رواه الشيخان: البخاري، صحيح البخاري، كتاب الأحكام، باب ما يكره من الحرص على الإمارة: 2614/6؛ ومسلم، صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب النهي عن طلب الإمارة والحرص عليها: 1456/3.

(5) رواه الشيخان: البخاري، صحيح البخاري، كتاب الأحكام، باب من سأل الإمارة وكل إليها: 2613/6؛ ومسلم، صحيح مسلم، كتاب الأيمان، باب نذب من حلف يمينا فرأى غيرها خيرا منها، أن يأتي الذي هو خير، ويكفر عن يمينه: 1273/3.

(6) ينظر: المباركفوري، الأحزاب السياسية في الإسلام، ص 56-58؛ صلاح الصاوي، التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، ص 44-45؛ عطية عدلان، الأحكام الشرعية للنوازل السياسية، ص 260-261.

*القواعد والمبادئ الشرعية المستند عليها:

-استند هذا الدليل على هاته النصوص التي تنهى عن طلب الإمارة والحرص عليها، وذلك لما في الطلب والحرص من مفساد على الأمة جميعا، والقاعدة أن درء المفسدة أولى من جلب المصلحة، والمصلحة العامة للأمة في عدم تولي طالب الحكم والحرص عليه مقدمة على المصلحة الخاصة لهذا الطالب، وذلك الحريص.

*مناقشة وانتقاد الدليل:

انتقد هذا الدليل بأنه أصل عام تَرِد عليه استثناءات منها:

1- استثناء من تتعين عليه الإمارة؛ كمن يقوم بالأمر عند موت الوالي خشية الضياع، ويكون في هذه الحالة كمن أعطي بغير سؤال لفقد الحرص غالبا عن هذا شأنه، وقد يغتفر الحرص في حق من تعين عليه لكونه يصير واجبا عليه، بل قد يغتفر له الحرص في هذه الحالة لكونه يصير واجبا عليه، وقد يستدل على ذلك بقصة يوسف عليه السلام في طلبه للولاية من عزيز مصر، كما قال تعالى على لسان يوسف عليه السلام: ﴿ قَالَ أَجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلَيْمُ ۗ ﴾ [يوسف: 55] (1).

قال القرطبي رحمته الله: "ودلت الآية أيضا على جواز أن يُخْطَب الإنسان عملا يكون له أهلا" (2). ثم أورد اعتراض بالحديثين السابقين: حديث أبي موسى، وحديث عبد الرحمن بن سمرة، ثم أجاب عنه بقوله: "فالجواب: أولا: أن يوسف عليه السلام إنما طلب الولاية لأنه علم أنه لا أحد يقوم مقامه في العدل والإصلاح وتوصيل الفقراء إلى حقوقهم، فرأى أن ذلك فرض مُتَعَيَّن عليه، فإنه لم يكن هناك غيره، وهكذا الحكم اليوم؛ لو علم إنسان من نفسه أنه يقوم بالحق في القضاء أو الحسبة، ولم يكن هناك من يصلح ولا يقوم مقامه؛ لتَعَيَّن ذلك عليه، ووجب أن يتولاها ويسأل ذلك، ويخبر بصفاته التي يستحقها به من العلم والكفاية وغير ذلك، كما قال يوسف عليه السلام، فأما لو كان هناك من يقوم بها ويصلح لها، وعلم بذلك فالأولى ألا يطلب... الثاني: أنه لم يقل: إني حسيب كريم... ولا قال: إني جميل مليح، إنما قال: ﴿ إِنِّي حَفِيظٌ عَلَيْمُ ۗ ﴾ [يوسف: 55]. فسألها بالحفظ والعلم، لا بالنسب والجمال. الثالث: إنما قال ذلك عند من لا يعرفه فأراد تعريف نفسه، وصار ذلك مستثنى من قوله تعالى: ﴿ فَلَا تَزْكُوا أَنفُسَكُمْ ۗ ﴾ [النجم: 32]. الرابع: أنه رأى ذلك فرضا مُتَعَيَّنًا عليه؛ لأنه لم يكن هناك غيره، وهو الأظهر، والله أعلم" (3).

وهذا الاستثناء يخرج كل من يسعى لطلب الولاية في ظل نظام علماني؛ لإقامة الدين وتحكيم الشريعة،

(1) ينظر: ابن حجر، فتح الباري: 632/16؛ صلاح الصاوي، التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، ص56.

(2) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن: 385/11.

(3) المرجع السابق: 386-385/11.

ويكون طلبها في هذه الحال جهاد متعين⁽¹⁾.

2- المنع الوارد في هذه الأحاديث خاص بمن طلب ذلك لمصلحته، أما من طلبها لمصلحة الدين وتحقيق الأصلح للمسلمين مع توفر الأهلية فيه، وقصد إقامة الحق والعدل فيها، فهو خارج عن دائرة هذه النصوص⁽²⁾.

قال الماوردي⁽³⁾: "وليس طلب الإمامة مكروها، فقد تنازع فيها أهل الشورى فما رد عنها طالب ولا منع منها راغب، واختلف الفقهاء فيما يقطع به تنازعهما مع تكافؤ أحوالهما..."⁽³⁾.

بل يذهب الماوردي⁽⁴⁾ إلى ما هو أبعد من ذلك، فيقول في طلب ولاية القضاء إذا كان منصبها شاغر: "إن كان لحاجته إلى رزق القضاء المستحق في بيت المال كان طلبه مباحا، وإن كان لرغبة في إقامة الحق وخوفه أن يتعرض له غير مستحق كان طلبه مستحبا، فإن قصد بطلبه المباهاة والمنزلة عند الناس فقد اختلف في كراهية ذلك، مع الاتفاق على جوازه"⁽⁴⁾.

"ولا شك أن المقصود غيب من الغيوب، ونحن لا نملك أن نشق عن قلوب الناس لنعلم لماذا طلبوا الولاية، وإن كان قد يستأنس في معرفة ذلك بالقرائن والملابسات، ونستطيع أن نقول في أحكام الظاهر أن من يقدم برنامجا سياسيا جادا يقوم على اجتهادات شرعية معتبرة، فإن ذلك يكون دلالة منه في الجملة على أنه ينشد في طلب الولاية تحقيق المصالح العامة"⁽⁵⁾.

الدليل الرابع: التعددية السياسية وقيام الأحزاب وممارستها لمعارضة الحاكم وطلبها للولاية وسعيها للسلطة تشتمل على مخالفة شرعية كبيرة وهي منازعة الإمام في الأمر، "ولا شك أن هذه المنازعة تتحقق في الانتخابات، فما من حزب إلا ويحاول بكل ما أتي من المواهب والقدرات أن يتغلب على السلطة، وينزع الحكومة من أيدي القائمين بها - إذا كانت من الأحزاب المعارضة - وعلى العكس من ذلك يحاول الحزب الحاكم أن لا يفلت زمام الحكومة من يده بحال"⁽⁶⁾، وهذا ما نهى الشارع عنه لاستقرار الأمر واستتباب الأمن وغلق أبواب الفتن، وقد وردت عدة أحاديث تنهى عن منازعة الحاكم في الحكم⁽⁷⁾، منها:

- عن أبي هريرة⁽⁸⁾ عن النبي⁽⁹⁾ أنه قال: «مَنْ حَرَجَ مِنَ الطَّاعَةِ، وَفَارَقَ الْجَمَاعَةَ فَمَاتَ، مَاتَ مَيِّتَةً

(1) صلاح الصاوي، التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، ص 58.

(2) المرجع نفسه، ص 58.

(3) الماوردي، الأحكام السلطانية، ص 8.

(4) المرجع نفسه، ص 99.

(5) صلاح الصاوي، التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، ص 59.

(6) المباركفوري، الأحزاب السياسية في الإسلام، ص 71.

(7) المباركفوري، الأحزاب السياسية في الإسلام، ص 71؛ صلاح الصاوي، التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، ص 45-46؛ عطية

عدلان، الأحكام الشرعية للنوازل السياسية، ص 261.

جَاهِلِيَّةً، وَمَنْ قَاتَلَ تَحْتَ رَايَةٍ عِمِّيَّةٍ يَغْضَبُ لِعَصْبَةٍ، أَوْ يَدْعُو إِلَى عَصْبَةٍ، أَوْ يَنْصُرُ عَصْبَةً، فَقُتِلَ، فَقَتْلُهُ جَاهِلِيَّةٌ، وَمَنْ خَرَجَ عَلَى أُمَّتِي، يَضْرِبُ بَرَّهَا وَقَاجِرَهَا، وَلَا يَتَحَاشَى مِنْ مُؤْمِنِهَا، وَلَا يَفِي لِذِي عَهْدٍ عَهْدَهُ، فَلَيْسَ مِنِّي وَكُنْتُ مِنْهُ» (1).

- عن عبادة بن الصامت رضي الله عنه قال: دعانا رسول الله صلى الله عليه وسلم فبايعناه، فكان فيما أخذ علينا: «أَنْ بَايَعَنَا عَلَى السَّمْعِ وَالطَّاعَةِ فِي مَنْشَطِنَا وَمَكْرَهِنَا، وَعُسْرِنَا وَيُسْرِنَا، وَأَثَرَةٍ عَلَيْنَا، وَأَنْ لَا نُنَازِعَ الْأَمْرَ أَهْلَهُ»، قَالَ: «إِلَّا أَنْ تَرَوْا كُفْرًا بَوَاحًا عِنْدَكُمْ مِنَ اللَّهِ فِيهِ بُرْهَانٌ» (2).

- عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إِنَّهَا سَتَكُونُ بَعْدِي أَثَرَةٌ وَأُمُورٌ تُنْكَرُوهَا»، قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، كَيْفَ تَأْمُرُ مَنْ أَدْرَكَ مِنَّا ذَلِكَ؟ قَالَ: «تُوَدُّونَ الْحَقَّ الَّذِي عَلَيْكُمْ، وَتَسْأَلُونَ اللَّهَ الَّذِي لَكُمْ» (3).

- عن ابن عباس رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «مَنْ كَرِهَ مِنْ أَمِيرِهِ شَيْئًا، فَلْيَصْبِرْ عَلَيْهِ، فَإِنَّهُ لَيْسَ أَحَدٌ مِنَ النَّاسِ خَرَجَ مِنَ السُّلْطَانِ شَيْئًا، فَمَاتَ عَلَيْهِ، إِلَّا مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً» (4).

*القواعد والمبادئ الشرعية المستند عليها:

- استند هذا الدليل على نصوص من السنة تنهى عن المنازعة الإمام في حكمه، وتنهى عن الخروج عليه، مع وجوب طاعته بالمعروف في المنشط والمكروه، وفي هذا محافظة على مبدأ وقاعدة وحدة الصف وتماسك الأمة وعدم تنازعتها وتفرقتها، وذلك لما في المنازعة والخروج عن الإمام وعدم طاعته في المعروف من المفسد والفتن العظيمة؛ من انتشار الفوضى وانعدام الأمن والاستقرار على مستوى الفرد والأمة، وإن كان في المنازعة والخروج مصلحة؛ إلا أن المفسدة المترتبة عليها أعظم، والقاعدة تنص على أن "درء المفسدة أولى من جلب المصلحة"، كما أن المصلحة في عدم المنازعة متيقنة أو غالبية على الظن، أما المترتبة عن المنازعة فمتوهمة قد تقع وقد لا تقع، والقاعدة تنص على أن "المصلحة المتيقنة أو المظنونة ظنا غالبا مقدمة على الموهومة" (5).

*مناقشة وانتقاد الدليل:

- (1) رواه: مسلم، صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب الأمر بلزوم الجماعة عند ظهور الفتن وتحذير الدعاة إلى الكفر: 1476/3.
- (2) رواه الشيخان: البخاري، صحيح البخاري، كتاب الفتن، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم: «سترون بعدي أمورا تنكرونها»: 2588/6؛ ومسلم، صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية، وتحريمها في المعصية: 1470/3.
- (3) رواه الشيخان: البخاري، صحيح البخاري، كتاب المناقب، باب علامات النبوة في الإسلام: 1318/3؛ ومسلم، صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب الأمر بالوفاء ببيعة الخلفاء، الأول فالأول: 1472/3.
- (4) رواه الشيخان: البخاري، صحيح البخاري، كتاب الفتن، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم: «سترون بعدي أمورا تنكرونها»: 2588/6؛ ومسلم، صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب الأمر بلزوم الجماعة عند ظهور الفتن وتحذير الدعاة إلى الكفر: 1478/3.
- (5) هذه القاعدة ذكر معناها البوطي رحمه الله في ضوابط المصلحة، وذكرها البيهقي بلفظ: "المصلحة القطعية مقدمة على غيرها، والظنية ظنا غالبا مقدمة على الموهومة أو المشكوك فيها". ينظر: البوطي، ضوابط المصلحة، ص 254؛ محمد البيهقي، مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة، ص 398.

انتقد هذا الدليل بأن الجماعة قد يراد بها أحد أمرين:

1- الاجتماع على الكتاب والسنة على رسم منهاج النبوة: وهي بهذا المعنى تقابل الفرق الضالة وأهل الأهواء، ويسمى المفارق لها مبتدعا ضالا، وإن كان خاضعا لإمام المسلمين وملتزما بطاعته، وهذا الاجتماع لا يجل الخروج عليه، ولا يشرع التحزب على أصول كلية بدعية. ويتحقق لزوم الجماعة في هذا الإطار بالإقرار المجمل بالإسلام وعدم الانتماء إلى فرقة من الفرق الضالة.

2- الاجتماع على الإمام والتزام الطاعة له في غير معصية: فإن سمح الإمام للأمة بتعدد الأحزاب وأذن لها في النشاط السياسي؛ لتقديره المصلحة في ذلك، فلا يعد هذا العمل منافذة له ولا خروجا عن طاعته⁽¹⁾.

سبب الاختلاف:

يرجع الاختلاف بين الاتجاهين إلى الاختلاف في مسلك تحقيق المناط، ومن ذلك:

- الاختلاف في كون المبادئ السياسية الكلية كالحسبة والشورى يصعب القيام بها في الواقع المعاصر إلا في ظل الأحزاب السياسية تبني برامج إصلاحية لا تخرج عن إطار الشرع؛ فمن أجاز التعددية الحزبية أقر بهذه الصعوبة، ومن منعها ذهب إلى وجود وسائل أخرى للقيام بهذه المبادئ غير التعددية.

- الاختلاف في توجه صيغة الخطاب في أحاديث الحسبة إلى المجموع فقط أم أنها تشمل حتى الأفراد.

- الاختلاف في كون برامج الأحزاب السياسية وسيلة واجبة في تحقيق مبدأ الشورى.

- الاختلاف في كون التعددية السياسية وإنشاء الأحزاب من تجارب الغير في النظم والحكم والإدارة والتخطيط التي يجوز الاستفادة منها أم لا.

- الاختلاف في كون التعددية الحزبية من التفرق والاختلاف المنهجي عنه أم لا.

- الاختلاف في كون التعددية السياسية وقيام الأحزاب وممارسة نشاطها السياسي فيها منازعة للإمام في الأمر أم لا تعتبر كذلك لإذن الإمام فيها.

(1) ينظر: صلاح الصاوي، التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، ص 63.

المطلب الثالث: المشاركة في المجالس التشريعية في ظل الحكم العلماني

السياسة الشرعية في الإسلام تتميز بالمرونة واستيعابها لكل جديد، فما موقف علماء الشريعة في هذا العصر من المشاركة في المجالس التشريعية في الدول التي تحكم بالأنظمة العلمانية؟ هذا ما سنتطرق إليه في هذا المطلب بعرض فتاوى أهل العلم المعاصرين، لننظر ما يسلكونه في استدلالهم واجتهادهم.

وقبل الشروع في نقل وتلخيص تلك الفتاوى والأقوال وتحليلها نهد بالتعرف على مصطلحات لتلك المسائل:

أولاً: مفهوم المجالس التشريعية:

1- المجالس التشريعية في اللغة: المجالس التشريعية مركب إضافي من كلمين، يعرف بتعريف مركبيه:

المجالس: جمع مجلس؛ وهو مصدر ميمي من جلس يجلس جُلوسًا، وهو مَوْضِعُ الْجُلُوسِ، والمَجْلِسُ: جَمَاعَةُ الْجُلُوسِ. والجلُوس: هو الانتقال من سُفْلٍ إلى عُلو، والقعود هو الانتقال من عُلو إلى سُفْل، وقيل: الجلوس نقيض القيام؛ فهو أعم من القعود، وقد يستعملان بمعنى الكون والحصول فيكونان بمعنى واحد⁽¹⁾.

التشريعية: نسبة إلى التشريع؛ وهو مشتق من شرع يشرع شُروعًا وشريعة، فيقال: شرعت في الأمر أشرع شروعًا؛ أي أخذت فيه، وشرع لهم: سنّ، وشرع الله لنا كذا يشرعه: أظهره وأوضحه. والشريعة والشريعة في كلام العرب: مَشْرَعَةُ المَاءِ وهي مورد الشاربة التي يشرعها الناس فيشربون منها ويستقون. والتشريع: إيراد الإبل شريعة لا يحتاج معها إلى نزع بالعلق، ولا سقي في الحوض⁽²⁾.

وأقرب هذه المعاني للمعنى الاصطلاحي هو: السّنّ.

2- المجالس التشريعية في الاصطلاح: المجلس التشريعي له عدة تسميات تختلف من دولة إلى أخرى،

منها: البرلمان، المجلس النيابي، مجلس النواب، مجلس الشعب، المجلس الوطني، المؤتمر العام الوطني...⁽³⁾.

ومفهوم المجلس التشريعي (البرلمان) في اصطلاح فقهاء القانون: السلطة المختارة أو المنتخبة من قبل الشعب، والتي تملك حق تشريع القوانين ومناقشتها، ومراقبة السلطة التنفيذية ومساءلتها، ويتكون في بعض الدول من مجلس واحد (غرفة واحدة)، وفي دول أخرى من مجلسين (غرفتين)، يتم انتخاب أعضائه الممثلين للشعب

(1) ينظر: ابن منظور، لسان العرب: 6/39-40؛ الفيومي، المصباح المنير: 1/105؛ الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ص536، كلهم مادة (جلس).

(2) ينظر: ابن منظور، لسان العرب: 8/175-176؛ الفيومي، المصباح المنير: 1/310؛ الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ص732، كلهم مادة (شرع).

(3) ينظر: وضاح زيتون، المعجم السياسي، ص74؛ نعمان أحمد الخطيب، الوسيط في النظم السياسية والقانون الدستوري، ص345.

واختيارهم وفقاً للدستور، ويختلف ذلك من دولة لأخرى⁽¹⁾.

ويقابل المجلس التشريعي (البرلمان) في الحكم العلماني مجلس الشورى في الحكم الإسلامي، وهو مؤسسة أهل الحل والعقد، وقد سبق الكلام عنها بالتفصيل.

ثانياً: حكم المشاركة في المجالس التشريعية العلمانية:

اتفق العلماء والباحثون والمفكرون المعاصرون في عدم مشروعية هذه المجالس التشريعية العلمانية ومخالفتها للشريعة الإسلامية نظراً لقيامها بالتشريع وجعلها السيادة للشعب لا لشرع الله. واختلفوا في حكم المشاركة في هذه المجالس، بين مجيز ومحرم؛ غير أن أغلب من أجاز الدخول والمشاركة في هذه المجالس وضع ضوابط لهذه المشاركة منها:

- ألا يترتب عليها إقرار للباطل أو عمل به.

- أن تكون مصلحة المشاركة ظاهرة متحققة، وألا يترتب على المشاركة مفسدة أعظم من المصالح المراد تحقيقها، أو المفساد المراد درؤها ودفعها.

- ألا يزاحم الشرع في حق التشريع.

- المحافظة على مبدأ الولاء والبراء، وجعل هذه المجالس ميداناً لبيانه وتحقيقه.

- ألا تكون المشاركة في هذه المجالس ليست بديلاً عن المنهج النبوي في إقامة دولة الإسلام، وإنما هي من أجل تحقيق المصالح وتخفيف المفساد⁽²⁾.

وسنعرض كلاً من الاتجاهين لبيان مدى استناد علماء العصر على القواعد الشرعية في استنباط حكم هذه النازلة:

1- الاتجاه الأول: القائلون بمشروعية المشاركة في المجالس التشريعية العلمانية:

ذهب كثير من العلماء المعاصرين⁽³⁾ إلى جواز - إن لم يكن وجوب - المشاركة في المجالس التشريعية العلمانية،

(1) قحطان أحمد الحمداني، المدخل إلى العلوم السياسية، ص 251-252؛ أحمد زكي بدوي، معجم المصطلحات السياسية والدولية، ص 104.

(2) ينظر: عطية عدلان، الأحكام الشرعية للنازلات السياسية، ص 317-318؛ محمد يسري إبراهيم، المشاركات السياسية المعاصرة في ضوء السياسة الشرعية ص 71.

(3) من بينهم: أحمد شاكر، وعبد العزيز بن عبد الله بن باز، ومحمد صالح العثيمين (وقال بوجوبها)، ويوسف القرضاوي، وعمر سليمان الأشقر، عبد الرحمن عبد الخالق، عبد الكريم زيدان. ينظر: عمر سليمان الأشقر، حكم المشاركة في الوزارة والمجالس النيابية، ص 136-149؛ محمد عبد الواحد كامل، الموازنة بين المصالح والمفاسد، ص 155-158؛ صلاح الصاوي، مدخل إلى ترشيد العمل الإسلامي، ص 89-116؛ أحمد شاكر، الكتاب والسنة يجب أن يكونا مصدر القوانين في مصر، ص 40-41؛ يوسف

ومن الأدلة التي استندوا عليها ما يأتي:

الدليل الأول: دخول المجالس التشريعية (البرلمان) والمشاركة فيها تحقق كثير من المصالح للدعوة ولعموم المسلمين، فإذا كانت مصالح المشاركة راجحة على مفسدها كانت مشروعة، وكلما زادت المصالح كانت المشاركة أفضل، ومن تلك المصالح:

- دخول المجالس التشريعية (البرلمان) والمشاركة فيها سبيل يمكن من خلالها الوصول إلى نصر الشريعة وتحكيمها؛ لأن دعوة الأمة من خلال الدعاية الانتخابية إلى تطبيق الشريعة سيجعل الأمة تقف بجوار المرشحين الذين ضَمَّنوا برامجهم تطبيق الشريعة الإسلامية، فإذا ما وصل هؤلاء المرشحون وصاروا نواباً أمكن أن يطبقوا الشريعة بطريقة سلمية دستورية⁽¹⁾.

- الدعوة إلى الله والتعريف بالإسلام في هذا المكان الهام، وإقامة الحجة على أعضاء هذه المجالس وعلى الحكومة بتقديم مشروعات قوانين إسلامية وطلب إقرارها لتصبح قانوناً ملزماً⁽²⁾.

- سد الطريق على أهل الفساد من العلمانيين والفاستقنين بالاعتراض على التشريعات المخالفة للإسلام، وهذا أقل ما يجنيه النائب في البرلمان من المصالح إذا لم يستطع الوصول إلى تطبيق الشريعة⁽³⁾.

- العمل على حماية الدعوة والدعاة من استبداد الحكومات واضطهادها للدعاة؛ لأن الدعاة إذا كان لهم بهذه المجالس رهط وعشيرة تدفع عنهم فإن ذلك يكون سبباً في تراجع الحكام عن ظلمهم وتكريم أفواههم عن قول الحق، كما يستفيد الدعاة من الحصانة البرلمانية إذا كانوا أعضاء في هذا المجلس فلا يتعرضون للإجراءات التعسفية⁽⁴⁾.

القرضاوي، من فقه الدولة في الإسلام، ص 180؛ عبد الكريم زيدان، "الديمقراطية ومشاركة المسلم في الانتخابات". مجلة المجمع الفقهي الإسلامي، العدد 20، ص 57.

(1) ينظر: عمر سليمان الأشقر، حكم المشاركة في الوزارة والمجالس النيابية، ص 118؛ أحمد شاكر، الكتاب والسنة يجب أن يكونا مصدر القوانين في مصر، ص 40-41؛ عطية عدلان، الأحكام الشرعية للنوازل السياسية، ص 318.

(2) ينظر: عمر سليمان الأشقر، حكم المشاركة في الوزارة والمجالس النيابية، ص 118-122؛ عطية عدلان، الأحكام الشرعية للنوازل السياسية، ص 318؛ محمد عبد الواحد كامل، الموازنة بين المصالح والمفاسد، ص 157؛ صلاح الصاوي، مدخل إلى ترشيد العمل الإسلامي، ص 94؛ سالم البهنساوي، الحكم وقضية تكفير المسلم، ص 274-275.

(3) ينظر: عمر سليمان الأشقر، حكم المشاركة في الوزارة والمجالس النيابية، ص 118-123؛ عطية عدلان، الأحكام الشرعية للنوازل السياسية، ص 318-319؛ سالم البهنساوي، الحكم وقضية تكفير المسلم، ص 274.

(4) ينظر: عطية عدلان، الأحكام الشرعية للنوازل السياسية، ص 319؛ محمد يسري إبراهيم، المشاركات السياسية المعاصرة في ضوء السياسة الشرعية ص 75؛ عمر سليمان الأشقر، حكم المشاركة في الوزارة والمجالس النيابية، ص 123-124؛ سالم البهنساوي، الحكم وقضية تكفير المسلم، ص 275.

*القواعد والمبادئ الشرعية المستند عليها:

- استندوا في هذا الدليل على مراعاة مقاصد الشريعة؛ المتمثل في الاستناد على المصلحة المعتبرة شرعا وقواعدها، مثل:

- قاعدة تُقدّم المصلحة الغالبة على المفسدة النادرة؛ لأن المصالح المجلوبة من المشاركة في المجالس التشريعية كثيرة غالبة، والتي ذكرنا منها: أنها طريق إلى نصر الشريعة وتحكيمها، وأن المجلس منبر هام للدعوة إلى الله والتعريف بالإسلام والاعتراض على القوانين المخالفة له، كما أنها وسيلة ناجعة لحماية الدعوة والدعاة من استبداد الحكام الظلمة، والمفاسد المتوقعة من هذه المشاركة قليلة نادرة؛ كالاتكاف بالفساق والكفار في بعض الدول، وحضور مجالس تنتهك فيها حرمان الله كمجلس يتشاور فيه على حكم مخالف للشريعة.

- قاعدة المصلحة العامة مقدمة على المصلحة الخاصة؛ لأن ما تحققه المشاركة من مصالح تعم الأمة، وما يحققه ترك المشاركة من مصالح - كعدم الوقوع في مفسدها - هي مصالح خاصة بالعضو المشارك فقط؛ وإلا فالمفسدة واقعة حتى وإن لم يشارك.

- قاعدة مقصود الشارع الغالب من المصالح والمفاسد عند التزاحم؛ لأن تلك المصالح الكثيرة الغالبة في المشاركة مقصودة للشارع؛ لأن المزاحم لها من المفاسد قليل مغلوب.

*مناقشة وانتقاد الدليل:

انتقد هذا الدليل بأن المصالح المزعوم تحققها في المشاركة مصالح موهومة مظنونة؛ لأن:

- مصلحة الوصول لنصر الشريعة وتحكيمها مصلحة مظنونة تكميلية تعود على مصلحة حفظ الدين بالنقض، وهي مصلحة حقيقية أصلية، كما أنه لا تتحقق في ظل حكم الديمقراطية؛ لأن هذه الأنظمة لا تمنح من الديمقراطية إلا ما يلمع صورتها ويظهرها بمظهر الديمقراطية؛ أما أن تمنح الناس فرصة للوصول إليها والالتفاف عليها وإزالة عروشها فهذا ما لا يمكن تصوره⁽¹⁾.

- مصلحة الدعوة إلى الله والتعريف بالإسلام والاعتراض على ما يخالفه في تلك المجالس؛ مصلحة شكلية؛ لأن الاعتراض على القوانين المخالفة للشريعة لا يعتبر إلا من الأغلبية، أما الأقلية فلا اعتبار باعتراضها، فلا تغيير يرجى منه. والدعوة إلى الله والتعريف بالإسلام لمن في المجلس وغيرهم له سبيل أخرى يمكن وصول الدعوة بها إليهم؛ كوسائل الإعلام والاتصال المتعددة⁽²⁾.

- مصلحة حماية الدعوة والدعاة من استبداد الحكام الظلمة وأعدائهم ينقضها الواقع؛ الذي أثبت أن

(1) ينظر: صلاح الصاوي، مدخل إلى ترشيد العمل الإسلامي، ص108؛ عطية عدلان، الأحكام الشرعية للنوازل السياسية، ص332.

(2) ينظر: عطية عدلان، الأحكام الشرعية للنوازل السياسية، ص332.

مسيرة الاضطهاد للدعوة والدعاة ماضية، لم يوقفها وجود ممثلين لها في المجالس التشريعية، بل إن الدعوة لم تستطع أن تحمي نفسها عندما فازت بالأغلبية في الجزائر، وقررت الحكومة الجزائرية نسف نتائج الانتخابات بالقوة، وتنكرت للديمقراطية المزعومة، فكيف بها أن تحمي غيرها(1).

*الإجابة على الانتقاد:

أُجيب على بعض هذه الانتقادات بما يأتي:

- "أن المصالح المبتغاة من وراء هذا العمل لا تنحصر في دائرة المصالح التكميلية، بل قد تتعدى ذلك إلى تحقيق جملة من المصالح الأصلية، كمنع المزيد من جرعات الإلحاد والكفر في الإعلام والتعليم ونحوه، وكالمحافظة على ما بقي من أحكام الإسلام والحيلولة دون تبديله، بل وإشاعة العلم بقضية التوحيد خلال المعارك الانتخابية، وإنضاج الوعي العقدي والسياسي للأمة تجاه هذه القضية، عندما تعلم من خلال هذه المعارك أن لها شريعة معطلة يجب الانتصار لها، وأن تحكيم الشريعة يرتبط بأصل الإيمان بالله ورسوله، وأن رد الشريعة أو الاعتراض عليها نقض للإيمان المحمل، وإن تقديم الولاء للعشيرة والقرابة على الولاء لله ورسوله مما ينقض أصل التوحيد أو يكاد... إلى غير ذلك من الحقائق الأساسية في الدين، والتي يمكن أن تجدد في الأمة علما وعملا بمناسبة الاشتغال بهذه الأعمال"(2).

- عدم إمكانية التغيير عن طريق المشاركة السياسية في المجالس التشريعية، وعدم القدرة على حماية الدعوة والدعاة من استبداد الحكام الظلمة أمر غير مسلم، فكما لم يقع هذا بنسبة كبيرة-فالتغيير بنسب ملحوظة موجود لا ينكر- في الدول العربية فقد وقع في تركيا هذا التغيير، وصار الإسلاميون أغلبية بعد أن كانوا أقلية، وتمكنوا من حماية الدعوة والدعاة بعد أن كانوا مضطهدين. وهذا ما قرره صاحب كتاب الحكم وقضية تفكير المسلم بقوله: "العاملون بالإسلام بتركيا كانوا مستضعفين وكانوا يسجنون إن ضبطوا يتعلمون القرآن والسنة، ثم عن طريق النظام البرلماني توصلوا إلى أغلبية جعلتهم يفرضون شروطا، منها: حرية العمل للإسلام بما في ذلك طبع جميع الكتب وإعلان الأذان باللغة العربية وغير ذلك"(3).

الدليل الثاني: وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والحسبة السياسية يترتب عليه القول بمشروعية دخول المجالس التشريعية والمشاركة فيها حيث أنها الوسيلة الفعالة والقوية للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في هذا الميدان.

قال رسول الله ﷺ: «مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَرًا فَلْيُغَيِّرْهُ بِيَدِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِلِسَانِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِقَلْبِهِ، وَذَلِكَ

(1) ينظر: المرجع نفسه، ص332.

(2) صلاح الصاوي، مدخل إلى ترشيد العمل الإسلامي، ص108-109.

(3) سالم البهنساوي، الحكم وقضية تكفير المسلم، ص165.

أَضْعَفُ الْإِيمَانِ»⁽¹⁾، وقوله ﷺ: «سَتَكُونُ أُمْرَاءُ فَتَعْرِفُونَ وَتُنَكِّرُونَ، فَمَنْ عَرَفَ بَرِيءًا، وَمَنْ أَنْكَرَ سَلِيمًا، وَلَكِنْ مَنْ رَضِيَ وَتَابَعَ» قَالُوا: أَفَلَا نُفَاتِلُهُمْ؟ قَالَ: «لَا، مَا صَلَّوْا»⁽²⁾.

فهذين الحديثين وغيرهما يدلان على جواز بل وجوب المشاركة في المجالس التشريعية؛ لأنها تدل على وجوب تغيير المنكر وإنكاره على الحكام، والمشاركة في هذه المجالس من أفضل وسائل تحقيقه⁽³⁾.

* القواعد والمبادئ الشرعية المستند عليها:

استند في هذا الدليل على المبدأ والقاعدة العامة في السياسة الشرعية، والتي جاءت في القرآن والسنة؛ وهو مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

* مناقشة وانتقاد الدليل:

اعتراض على هذا الدليل بأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والحسبة على الحكام واجب على الأمة، وأن المجالس التشريعية (البرلمانات) من منابر الحسبة على الحكام؛ قول حق لا مرية فيه، غير أنه ليس الطريق الوحيد، بل يمكن أن يُحتسب على الحكام من منابر أخرى كالنصيحة الفردية، والمراسلة، والكتابة في الصحف والكتب، والخطابة، ووسائل الإعلام المرئية والمسموعة، وغيرها من المنابر التي تسمع الحكام والمسؤولين صوت الأمة⁽⁴⁾.

* الإجابة على الانتقاد:

يُجاب على هذا الاعتراض بأن المشاركة في المجالس التشريعية يتحصل بها صاحبها على حصانة برلمانية تقيه من التعسف والظلم ممن يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر، وهذا ممتنع غالباً في غيره من المنابر.

الدليل الثالث: القواعد الشرعية الكلية، والتي منها:

1- قاعدة تحصل أعلى المصلحتين بتفويت أدناهما، وتحتل أدنى المفسدتين لدفع أعلاهما:

فالمشاركة في المجالس التشريعية إذا كانت منضبطة بالضوابط الشرعية مع الحذر من الوقوع في المفسد قدر الإمكان تحصل بها الكثير من المصالح التي ذكرنا بعضها في الدليل الأول هي أعظم مصلحة وأدنى مفسدة

(1) رواه: مسلم، صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب بيان كون النهي عن المنكر من الإيمان، وأن الإيمان يزيد وينقص، وأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب: 69/1.

(2) رواه: مسلم، صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب وجوب الإنكار على الأمراء فيما يخالف الشرع، وترك قتالهم ما صلوا، ونحو ذلك: 1480/3.

(3) ينظر: عطية عدلان، الأحكام الشرعية للنوازل السياسية، ص 319-320؛ محمد يسري إبراهيم، المشاركات السياسية المعاصرة في ضوء السياسة الشرعية ص 76.

(4) عطية عدلان، الأحكام الشرعية للنوازل السياسية، ص 333.

-مع يترتب عليها مفسد- من ترك العلمانيين والفساق ينفردون بالحكم والتشريع⁽¹⁾.

2- قاعدة ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب:

الحسبة على الحكام والإنكار على الأجهزة التنفيذية، والرقابة على أعمال الحكومة ومحاسبتها، والدعوة إلى الله والتعريف بالإسلام والاعتراض على ما يخالفه في تلك المجالس؛ واجبات شرعية لا يمكن القيام بها إلا من خلال هذه المجالس⁽²⁾.

3- قاعدة للوسائل أحكام المقاصد:

المشاركة في المجالس التشريعية تحصل به الكثير من المقاصد الشرعية كالوصول إلى نصر الشريعة وتحكيمها، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإرساء العدل، ودفع الظلم أو التقليل منه، وغيرها من المقاصد التي لا تتم إلا عن طريق هذه المشاركة التي هي وسيلة لهذه المقاصد المشروعة فتأخذ حكمها⁽³⁾.

4- قاعدة النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعا، وقاعدة المصالح المشروعة إذا اكتنفها ما لا يرضى شرعا جاز الإقدام عليها:

المشاركة في المجالس التشريعية تحصل بها الكثير من المصالح السابقة الذكر وغيرها، وعليه فينبغي النظر إلى ما تقول إليه هذه المشاركة من تلك المصالح؛ لأن النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعا. ولا ينظر إلى ما يخالطها من مفسد لقلتها أمام تلك المصالح؛ لأن المصالح المشروعة إذا اكتنفها ما لا يرضى شرعا جاز الإقدام عليها.

***القواعد الشرعية المستند عليها:**

استند هذا الدليل على عدد من القواعد الشرعية الأصولية والمقاصدية، وهي:

- قاعدة تحصيل أعلى المصلحتين بتفويت أدناهما، وتحتل أدنى المفسدتين لدفع أعلاهما.

- قاعدة ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

- قاعدة للوسائل أحكام المقاصد.

(1) ينظر: عطية عدلان، الأحكام الشرعية للنوازل السياسية، ص322؛ محمد يسري إبراهيم، المشاركات السياسية المعاصرة في ضوء السياسة الشرعية ص81-82.

(2) عطية عدلان، الأحكام الشرعية للنوازل السياسية، ص322؛ محمد يسري إبراهيم، المشاركات السياسية المعاصرة في ضوء السياسة الشرعية ص83.

(3) ينظر: صلاح الصاوي، مدخل إلى ترشيد العمل الإسلامي، ص118-119؛ محمد يسري إبراهيم، المشاركات السياسية المعاصرة في ضوء السياسة الشرعية ص83.

- قاعدة النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعا.

- قاعدة المصالح المشروعة إذا اكتنفها ما لا يرضى شرعا جاز الإقدام عليها.

*مناقشة وانتقاد الدليل:

انتقد هذا الدليل بأنه يصح إذا ثبت أن ما تجلبه المشاركة من مصالح أعظم من المفسد المترتبة عليها، وأن الحسبة على الحكام والدعوة إلى الله في هذه المجالس والمقاصد والمصالح المرجوة منها لا طريق لها غير المشاركة فيها، أما والأمر على خلاف ذلك فلا يصح الاستدلال بهذه القواعد⁽¹⁾.

*الإجابة على الانتقاد:

يُجاب عن هذا الاعتراض بأن هذه المصالح ثابت بعضها وإن لم تثبت كلها، ويختلف تحققها من دولة لأخرى، والمشاركة الإسلامية التركية خير دليل في الواقع - كما سبق بيانه-، وكذا بقية المشاركات في الدول الإسلامية كالجائر ومصر والأردن والكويت، وإن كانت هذه الدول أقل تحقيقا للمصالح المنشودة.

2- الاتجاه الثاني: القائلون بعدم مشروعية المشاركة في المجالس التشريعية العلمانية:

ذهب جماعة من العلماء المعاصرين⁽²⁾ إلى عدم جواز المشاركة في المجالس التشريعية العلمانية، ومن الأدلة التي استندوا عليها ما يأتي:

الدليل الأول: دخول المجالس التشريعية (البرلمان) يترتب عليه عدة مفسد ومخالفات للعقيدة الإسلامية،

منها:

- أن هذه المجالس قامت ابتداء على اغتصاب الحق في التشريع المطلق، الأمر الذي يناقض أصل التوحيد، فهي بذلك محاربة للدين ومخالفة للشرع.

- العضو البرلماني في بداية التحاقه بهذه المجالس يقسم على احترام الدستور والقوانين، وهذا الدستور وتلك القوانين فيها من الكفر والشرك ما يناقض أصل الإسلام.

- موالاة الظالمين ومن حاد الله ورسوله من العلمانيين وغير المسلمين - في بعض الدول كمصر ولبنان- ومودتهم؛ وفي هذا تضييع لعقيدة الولاء والبراء⁽³⁾.

(1) ينظر: عطية عدلان، الأحكام الشرعية للنوازل السياسية، ص334.

(2) من بينهم: محمد قطب، سعيد عبد العظيم، ومحمد أحمد علي مفتي. ينظر: محمد قطب، واقعا المعاصر، ص440-41؛ سعيد عبد العظيم، الديمقراطية ونظريات الإصلاح في الميزان، ص67؛ محمد أحمد علي مفتي، نقض الجذور الفكرية للديمقراطية الغربية، ص96-103.

(3) ينظر: عمر سليمان الأشقر، حكم المشاركة في الوزارة والمجالس النيابية، ص115؛ صلاح الصاوي، مدخل إلى ترشيد العمل الإسلامي، ص90-91؛ عطية عدلان، الأحكام الشرعية للنوازل السياسية، ص309-310.

*القواعد والمبادئ الشرعية المستند عليها:

-استند هذا الدليل على النصوص الشرعية المثبتة أن التشريع لله ﷻ وحده، والنصوص الناهية عن الكفر والشرك وموالاته الكفار؛ فاستنادهم إذن على المبادئ والقواعد العامة في تلك النصوص.

كما يمكن أن يسند إلى قاعدة "ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب"، والقاعدة المقابلة لها: "ما لا يتم ترك الحرام إلا بتركه فتركه واجب"؛ لأن ترك هذه المفسدات واجب وفعالها محرم، ولا يتم تركها إلا بترك هذه المجالس، فيكون ترك المجالس وعدم الدخول فيها واجب.

*مناقشة وانتقاد الدليل:

انتقد هذا الدليل بأن هذه الأخطاء العقديّة لا يتحتم الوقوع فيها بالمشاركة في هذه المجالس، بل يمكن اجتنابها على التفصيل الآتي:

- مناط الشرك في هذه المجالس هو ادعاء الحق في التشريع المطلق بدون سلطان من الله، كمن دخلها معتقدا بأهليتها لما تدعيه من حق التشريع، أو متابعا لها على ذلك ولو بغير اعتقاد، أما من جاء إليها حاملا لواء الدعوة إلى التغيير، متحيزا إلى صفوف المعارضين، معلنا عن هويته الإسلامية، فقد تبين عدم رضاه بهذا المنكر، وتحقق لديه اجتناب الشرك، وأصبح الأمر فيما وراء ذلك من موارد الاجتهاد، وكان جلوسه من أجل المصلحة التي جماعها الإنكار على هؤلاء، والقيام بحجة الله عليهم، وتعطيل المظالم أو تخفيفها عن المستضعفين من المسلمين، فإنه بهذا القصد يرجي أن يكون قرينة من القربات وطاعة من الطاعات أو على الأقل يدخل بها في نطاق الفروع والمسائل الاجتهادية⁽¹⁾.

- ما يتعرض له العضو البرلماني من القسّم على احترام الدستور والقوانين مع ما فيه من مخالفات للشريعة يمكن أن يضاف لهذا القسم قيد "في غير معصية" أو قيد "في حدود القرآن والسنة"، ويقول هذا القيد في حدود ما لا يضر به، فإن كان يضر به الجهر فيسمع نفسه فقط وإلا فيجره على قلبه؛ لأن اليمين يقع على نية الخالف إن كان مظلوما عند الحنفية والشافعية والحنابلة وابن القاسم من المالكية. ويمكن أن يحتال أيضا -إن كان يضر به الجهر في اليمين المقيدة- بأن يتأوله على معنى يخرج من دائرة القسم على الالتزام بالباطل كأن يقصد به ما تتضمنه هذه الدساتير من النص على أن الإسلام دين الدولة أو غيره من التأويلات، ويخرج بتأويله -حتى ولو كان خاطئا- من دائرة الشرك إلى دائرة الاجتهاد المحتمل للخطأ والصواب⁽²⁾.

(1) صلاح الصاوي، مدخل إلى ترشيد العمل الإسلامي، ص93-94؛ عطية عدلان، الأحكام الشرعية للنوازل السياسية، ص324-325.

(2) ينظر: صلاح الصاوي، مدخل إلى ترشيد العمل الإسلامي، ص96-97؛ عطية عدلان، الأحكام الشرعية للنوازل السياسية، ص325-326؛ سالم البهنساوي، الحكم وقضية تكفير المسلم، ص275؛ السرخسي، المبسوط: 215/30؛ ابن رشد، البيان والتحصيل: 108/3؛ الماوردي، الحاوي الكبير: 299/10؛ ابن قدامة، المغني: 543/13.

- موالاة الظالمين ومن حاد الله ورسوله من العلمانيين والكفار ومودّتهم قول عن الصواب بعيد؛ لأن الموالاة تعني الحب والنصرة، ولا يصح القول بأن الإسلاميين دخلوا هذه المجالس حباً في العلمانيين وخصوم الشريعة ومنهجهم، فلا يعلم العلمانيون خصوصاً أنكى عليهم من الإسلاميين⁽¹⁾.

الدليل الثاني: المشاركة في المجالس التشريعية فيها إقراراً بالكفر والشرك، ومجازاة للرافضين لشرع الله في الحكم والسياسة، فالعلمانيون وأتباعهم يقررون أحياناً أحكاماً مخالفة للمعلوم من الدين بالضرورة، وهذا كفر وشرك مع الله في التشريع، والمشارك في هذه المجالس سوف يكون مجارياً لهم في ذلك، حتى وإن رفض الحكم فوجوده وبقاؤه في مجلس يكفر فيه بشرع الله ويستهزأ فيه بآيات الله يكون مثلهم؛ لأن من لم يجتنبهم فقد رضي فعلهم، والرضا بالكفر كفر، وفي ذلك يقول الله ﷻ: ﴿وَقَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ 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]⁽²⁾.

* القواعد والمبادئ الشرعية المستند عليها:

ويستند في هذا الدليل على المبادئ والقواعد العامة في القرآن من النهي عن الكفر والشرك والرضا بمجالس أهله والموالاة لهم.

كما يستند على قاعدة التلازم الأصولية: "لازم اللازم لازم"⁽³⁾ وقاعدة "النظر في المآلات" وقاعدة "لوسائل حكم المقاصد"، حيث جعلوا تلازماً بين المشاركة في البرلمان وبين الإقرار بالباطل؛ لأن البرلمان يستند في قراراته على الآراء الشخصية للعدد الأغلب من النواب ولو خالفت الشريعة، وهذا باطل، والمشارك فيه سوف يكون من أصحاب هذه القرارات أو المقررين بها، فتكون المشاركة سبباً لزم منه الإقرار بالباطل، وأدى إليه، وقصد الشارع ترك الباطل فترك الوسيلة إليه وهي المشاركة البرلمانية مقصودة شرعاً؛ لأن لوسائل أحكام المقاصد.

* مناقشة وانتقاد الدليل:

انتقد هذا الدليل بأنه: إن قصد بهذا الإقرار إقرار تعطيل الشريعة وتحكيم القوانين الوضعية فمستبعد؛ لأن الأصل في برنامج الإسلاميين المشاركين في هذه المجالس يدور حول تحكيم الشريعة وإلغاء ما تعارض معها من قوانين وضعية، وإن قصد به إقرار المنهج الذي يقضي بالتحاكم إلى إرادة الأمة بدلاً من التحاكم إلى الكتاب

(1) صلاح الصاوي، مدخل إلى ترشيد العمل الإسلامي، ص 104-105؛ عطية عدلان، الأحكام الشرعية للنوازل السياسية، ص 324-326.

(2) ينظر: عمر سليمان الأشقر، حكم المشاركة في الوزارة والمجالس النيابية، ص 113-114؛ صلاح الصاوي، مدخل إلى ترشيد العمل الإسلامي، ص 102؛ سالم البهنساوي، الحكم وقضية تكفير المسلم، ص 276؛ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن: 185/7.

(3) القرطبي، نفائس الأصول في شرح المحصول: 197/1.

والسنة فغير صحيح أيضاً؛ لأن هذا من قبيل إلزام الخصم بما التزم به، ومحاکمته إلى القانون الذي يزعم توقيره والعمل بموجبه، وهذا مثل ترفع المحامي المسلم عند القاضي الوضعي فيستند في دفاعه وطلباته على القوانين الوضعية التي ليس بالضرورة أن يكون مؤمناً بها، ولكن من باب إلزام الخصم بما ألزم به نفسه⁽¹⁾.

كما أن النهي الوارد في الآية السابقة عن مجالسة الذين يخوضون في آيات الله ويستنهضون بها محمول على من جلس دون أن ينكر عليهم، قال القرطبي رحمه الله: "فكل من جلس في مجلس معصية ولم ينكر عليهم، يكون معهم في الوزر سواء، وينبغي أن ينكر عليهم إذا تكلموا بالمعصية وعملوا بها، فإن لم يقدر على النكير عليهم فينبغي أن يقوم عنهم حتى لا يكون من أهل هذه الآية"⁽²⁾.

الدليل الثالث: دليل الواقع؛ حيث دل واقع الإسلاميين المعاصر على أن الذين شاركوا في هذه المجالس لم يحققوا شيئاً من المصالح المرجوة؛ كالحكم بالشرعية، أو تطبيق وتقنين ولو بعض الحدود الشرعية، وغيرها.

*القواعد والمبادئ الشرعية المستند عليها:

ويستند هذا الدليل على قاعدة "النظر في المآلات مقصود شرعاً"، وقاعدة "درأ المفسدة مقدم على جلب المصلحة"، وقاعدة "المصلحة المتيقنة أو المظنونة ظناً غالباً مقدمة على الموهومة"⁽³⁾؛ حيث أن من شارك في هذه المجالس لم يتحصل على ما يصبوا إليه من المصالح مع ما في المشاركة من مفسد؛ أي أن المشاركة تؤدي وتؤول إلى الوقوع في المفسدة وعدم حصول ما يرغب من المصلحة، وعليه فلا تجوز المشاركة؛ لأن النظر في المآلات مقصود شرعاً. كما أن ما يقع من المفسد المحققة تركه مصلحة مقدم على ما يتوهم ويظن حصوله من المصالح.

*مناقشة وانتقاد الدليل:

انتقد هذا الدليل بأن فيه مبالغة وغبن؛ لأن عدم تحقيق ما ذكر من مصالح لا يعني أنهم لم يحققوا شيئاً، ولو لم يكن من المصالح التي حققت إلا كشف الأنظمة وبيان عيوبها للناس لكان كافياً في هذه المرحلة، ومن المؤكد أن الفساد كان سيزداد ويستشري إذا لم يجد من يقف في وجهه ويعارضه ويرد مظالمه⁽⁴⁾.

سبب الاختلاف:

يرجع الاختلاف بين الاتجاهين إلى الاختلاف في مسلك تحقيق المناط، ومن ذلك:

(1) صلاح الصاوي، مدخل إلى ترشيد العمل الإسلامي، ص 102-103.

(2) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن: 185/7.

(3) هذه القاعدة ذكر معناها البوطي في ضوابط المصلحة، وذكرها البيهقي بلفظ: "المصلحة القطعية مقدمة على غيرها، والظنية ظناً غالباً مقدمة على الموهومة أو المشكوك فيها". ينظر: البوطي، ضوابط المصلحة، ص 254؛ محمد البيهقي، مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة، ص 398.

(4) عطية عدلان، الأحكام الشرعية للنوازل السياسية، ص 330.

- الاختلاف في كون دخول المجالس التشريعية (البرلمان) والمشاركة فيها تحقق الكثير من المصالح للدعوة ولعموم المسلمين راجحة على مفسادها، أم أن هذه المصالح مظنونة ومفسادها أعظم منها.
- الاختلاف في كون دخول المجالس التشريعية وسيلة فعالة وقوية للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أمر يجيزها أم أنها تمتنع لوجود غيرها من الوسائل المباحة كالنصيحة الفردية والمراسلة.
- الاختلاف في أن ما تجلبه المشاركة من مصالح أعظم من المفساد المترتبة عليها أم العكس.
- الاختلاف في كون المشاركة في المجالس التشريعية فيها إقراراً بالكفر والشرك، ومجارة للرافضين لشرع الله في الحكم والسياسة أم أن الأمر خلاف ذلك.
- الاختلاف فيما حققه الإسلاميون المعاصرون الذين شاركوا في هذه المجالس من المصالح المرجوة بين منكر لتحقيق أي مصلحة، وبين معتبر لتحقيق بعضها.

المبحث الثاني: النوازل السياسية المعاصرة المتعلقة بمشاركة الشعب في السياسة، ومدى استناد علماء العصر فيها على القواعد الشرعية

تعدد النوازل السياسية المعاصرة التي تتعلق بمشاركة الشعب في السياسة، وفي هذا المبحث سنتطرق إلى بعضها مع إبراز القواعد والأسس الشرعية التي اعتمدها أهل العلم في الحكم على هذه النوازل، وذلك من خلال المطالب الآتية:

*المطلب الأول: حكم المظاهرات.

*المطلب الثاني: حكم الانتخابات.

*المطلب الثالث: مشاركة المرأة في الانتخابات والمجالس التشريعية.

المطلب الأول: حكم المظاهرات

قبل الشروع في بيان حكم المظاهرات ينبغي تحديد مفهوم هذا المصطلح.

أولاً: مفهوم المظاهرات:

1- مفهوم المظاهرة في اللغة:

من ظَهَرَ الشَّيْءُ يَظْهَرُ ظُهُورًا؛ أي بَرَزَ بَعْدَ الحُفَاءِ، والمظاهرة: المعاونة والمساعدة والنصرة، فيقال: تَظَاهَرُوا عَلَيْهِ: أي تَعَاوَنُوا، ومنه قوله ﷺ: ﴿وَإِنْ تَظَاهَرَا عَلَيْهِ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلَاهُ وَجِبْرِيلُ وَصَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمَلَائِكَةُ بَعْدَ ذَلِكَ ظَهِيرٌ﴾ [التحریم: 4]، وأظهره الله على عَدُوِّهِ: نصره عليه. والمظاهرة بمعنى المعاونة والمساعدة والنصرة هو المعنى الأقرب للاصطلاح، كما تأتي بمعنى المدابرة، فهي من ذوات الأضداد، يقال: تظاهر القوم: تدابروا كأنه ولي كل واحد منهم ظهره إلى صاحبه⁽¹⁾.

2- مفهوم المظاهرة في الاصطلاح:

عرفت المظاهرة اصطلاحاً تعاريف قريبة من بعضها، منها:

- "التجمهر الذي يصدر من القاعدة الشعبية بقصد إظهار المعارضة وإعلان الرفض لسياسة من سياسات الحكومة، أو المطالبة بحق من الحقوق الشعبية لدى الحكومة"⁽²⁾.

(1) ينظر: ابن منظور، لسان العرب: 521/4-527؛ الفيومي، المصباح المنير: 387/2؛ الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ص434، كلهم مادة (ظهر).

(2) عطية عدلان، الأحكام الشرعية للنوازل السياسية، ص343.

- "صورة من صور الحسبة السياسية، تنفذ بأسلوب جماعي، عن طريق اجتماع طوائف من الشعب في مكان عام؛ للتعاون على إبداء الرأي وإظهار المعارضة للحكومة"⁽¹⁾.

- "قيام مجموعة من الناس بالتجمهر في مكان عام، والتحرك نحو جهة معلومة مطالبين بتحقيق مطالب معينة، أو مؤيدين لأمر أو معارضين له، معبرين عن مطالبهم بشعارات وهتافات، أو من خلال صور ولافتات"⁽²⁾.
وعليه فقيام المظاهرات لا بد له من التجمع في مكان عام كالشوارع والساحات والطرق؛ لأن التجمع في مكان خاص هو بمثابة اجتماع أو مهرجان، والتوجه نحو جهة رمزية للتظاهر كمقر وزارة، أو ولاية، أو سفارة بلد أجنبي - إن كان الاعتراض على أمر متعلق به-، أو نحو ذلك. وتكون المظاهرة إما لتحقيق مطالب معينة، أو من أجل تأييد أمر كقرار أو شخص معين، أو معارضين له"⁽³⁾.

ثانياً: حكم المظاهرات:

اتفق أهل العلم المعاصرون على حرمة المظاهرات في الحالات الآتية:

الحالة الأولى: إذا وقعت فيها مخالفة شرعية؛ كالاختلاط بين الجنسين، أو التخريب للأماكن العامة أو الخاصة، أو رفع شعارات مخالفة للإسلام كالشعارات التي تناصر الشيوعية أو الاشتراكية، أو التلطف بما نهي الشارع عنه كالسب والشتم للحكام والمسؤولين لقول رسول الله ﷺ: «سَبَابُ الْمُسْلِمِ فُسُوقٌ وَقِتَالُهُ كُفْرٌ»⁽⁴⁾.

الحالة الثانية: إذا غلب على الظن أو تيقن عدم تحقيقها للمصلحة؛ أي تكون المصلحة معدومة فتكون مفسدة خالصة، أو تكون المصالح المحققة أدنى وأقل من المفساد المترتبة عنها.

الحالة الثالثة: إذا وقعت قبل النصيحة والانكار وإبداء الرأي عن طريق الوسائل الأقل منها مفسدة؛ لأن تقدمها في هذه الحال يكون من تقديم المفسدة الأعظم على المفسدة الأقل، والقاعدة المقاصدية تنص على خلاف ذلك، فنصها: "تدفع أعظم المفسدتين باحتمال أيسرهما".

الحالة الرابعة: إذا لم تصدر عن ولاية شرعية؛ وصدورها عن ولاية شرعية كإذن الإمام الشرعي أو نائبه بها، أو إذن أهل الحل والعقد من الأمة، أو نص الدستور الذي وافق عليه أهل الحل والعقد على حق الشعب فيها؛ لأن في عدم صدورها عن ولاية شرعية يجعل البلاد في فوضى، فكل من له مآرب شخصية يحرك الناس من أجلها دون علمهم بمقصده الحقيقي⁽⁵⁾.

(1) المرجع نفسه، ص 343.

(2) إسماعيل محمد البريشي، "المظاهرات السلمية بين المشروعية والابتداع". مجلة دراسات، العدد 41، ص 141-142.

(3) ينظر: المرجع السابق، ص 141-142.

(4) رواه الشيخان: البخاري، صحيح البخاري، كتاب الأدب، باب ما ينهى من السباب واللعن: 2247/5؛ ومسلم، صحيح مسلم،

كتاب الإيمان، باب بيان قول النبي ﷺ: «سباب المسلم فسوق وقتاله كفر»: 81/1.

(5) ينظر: عطية عدلان، الأحكام الشرعية للنوازل السياسية، ص 363-367.

وتباينت أقوالهم في حكم المظاهرات في غير هذه الحالات بين مجيز ومحرم، وستعرض لهذين الاتجاهين فيما يأتي:

1- الاتجاه الأول: القائلون بمشروعية المظاهرات:

ذهب جماعة من العلماء والدعاة المعاصرين⁽¹⁾ إلى القول بجواز المظاهرات مع مراعاة حالات عدم الجواز الأربع السابق ذكرها، واستندوا في قولهم على عدد من الأدلة منها:

الدليل الأول: النصوص الموجبة للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومنها:

- قول الله ﷻ: ﴿وَلَتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: 104].

- وقول رسول الله ﷺ: «مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَرًا فَلْيَعْبِرْهُ بِيَدِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِلِسَانِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِقَلْبِهِ، وَذَلِكَ أَضْعَفُ الْإِيمَانِ»⁽²⁾.

فهذه النصوص وغيرها تدل بعمومها على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والمظاهرات وسيلة من وسائل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فهي وسيلة مشروعة، بل واجبة في بعض الحالات التي لا يتأتى نهي المنكر إلا بها، "وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب"⁽³⁾.

*القواعد والمبادئ الشرعية المستند عليها:

- استندوا في هذا الدليل على مبدأ وقاعدة عامة في القرآن والسنة وهو مبدأ وقاعدة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، كما استندوا فيه على القاعدة الأصولية "ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب" في حالة لم يوجد للنهي عن المنكر كظلم الحكام وتسلطهم إلا هذه الوسيلة فتجب حينئذ.

(1) منهم: يوسف القرضاوي، وعبد الرحمن بن ناصر البراك، وحاتم بن عارف العوي، وسلمان بن فهد العودة، ومحمد بن صالح المنجد، ومحمد عبد المقصود العفيفي، وعطية عدلان، ومحمد حسان، وعبد الرحمن عبد الخالق، وعبد المجيد الزنداني، ومجموعة من هيئات الفتوى الشرعية كلجنة علماء الأزهر، وهيئة علماء المسلمين في العراق، وغيرهم. ينظر: إسماعيل محمد البريشي، "المظاهرات السلمية بين المشروعية والابتداع". مجلة دراسات، العدد 41، ص 143؛ عطية عدلان، الأحكام الشرعية للنوازل السياسية، ص 356، 362-363؛ ممدوح جابر عبد السلام، ثورة الخامس والعشرين من يناير رؤية شرعية، ص 13، 52-53.

(2) رواه: مسلم، صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب بيان كون النهي عن المنكر من الإيمان، وأن الإيمان يزيد وينقص، وأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجبان: 69/1.

(3) ينظر: إسماعيل محمد البريشي، "المظاهرات السلمية بين المشروعية والابتداع". مجلة دراسات، العدد 41، ص 144؛ عطية عدلان، الأحكام الشرعية للنوازل السياسية، ص 344-347.

*مناقشة وانتقاد الدليل:

انتقد هذا الدليل بأن الطريق الشرعي لأمر الحاكم وكل ذي سلطان بالمعروف ونهيه عن المنكر هو النصيحة له سرًا؛ لقول رسول الله ﷺ: «مَنْ أَرَادَ أَنْ يَنْصَحَ لِسُلْطَانٍ بِأَمْرٍ، فَلَا يُبْدِ لَهُ عَلَانِيَةً، وَلَكِنْ لِيَأْخُذَ بِيَدِهِ، فَيَحْلُوَ بِهِ، فَإِنْ قَبِلَ مِنْهُ فَذَلِكَ، وَإِلَّا كَانَ قَدْ أَدَّى الَّذِي عَلَيْهِ لَهُ»⁽¹⁾. والمظاهرات على خلاف هذا، فهي إذن ليست من الطرق المشروعة للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بل هي من المنكرات⁽²⁾.

*الإجابة على الانتقاد:

أجيب عن هذا النقد بأن المظاهرات لا تكون قبل النصح (كما بيناه في الحالة الثالثة من حالات حرمة المظاهرات)؛ لكن إذا لم يسمع الحاكم للنصيحة وسئم المصلحون من تكرار النصح وتجرع الغصص بعدم الاكتراث لهم وتمادى في ظلمه وطغيانه، حتى أنه في الغالب يسجن الناصح ويؤذيه لجرأته عليه، فلم يبق أمام الناصحين المطالبين بالتغيير والإصلاح إلا هذه الوسيلة المشروعة الناجحة⁽³⁾.

الدليل الثاني: وهو دليل أخص من الأول، ويتمثل في النصوص الناهية عن الظلم والامرة بنصرة المظلوم والأخذ على يد الظالم، ومنها:

- قول الله ﷻ: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ غَافِلًا عَمَّا يَعْمَلُ الظَّالِمُونَ إِنَّمَا يُؤَخِّرُهُمْ لِيَوْمٍ تَشْخَصُ فِيهِ الْأَبْصَارُ﴾ ﴿٤٢﴾ [إبراهيم: 42].

- وقوله ﷻ: ﴿وَعَنْتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ وَقَدْ خَابَ مَنْ حَمَلَ ظُلْمًا﴾ ﴿١١١﴾ [طه: 111].

- وقول النبي ﷺ فيما روى عن الله تبارك وتعالى أَنَّهُ قَالَ: «يَا عِبَادِي إِنِّي حَرَّمْتُ الظُّلْمَ عَلَى نَفْسِي، وَجَعَلْتُهُ بَيْنَكُمْ مُحَرَّمًا، فَلَا تَظَالَمُوا...»⁽⁴⁾.

(1) رواه: أحمد، مسند الإمام أحمد بن حنبل، مسند المكيين، ومن حديث هشام بن حكيم بن حزام: 49/24. وقال شعيب الأرنؤوط ومن معه في تحقيقهم للمسند (49/24): "حسن لغيره".

(2) ينظر: عبد الرحمن بن سعد الشثري، المظاهرات في ميزان الشريعة الإسلامية، ص 62-71.

(3) ينظر: صفاء الضوي أحمد العدوي، "حكم المظاهرات والاعتصامات"، بحث منشور على موقع فضيلة الشيخ الدكتور صفاء الضوي العدوي، على الرابط: <http://www.aldawy.com/index.php?param=280&type=1>، تاريخ التصفح: 2019/05/24.

(4) رواه: مسلم، صحيح مسلم، كتاب البر والصلة والآداب، باب تحريم الظلم: 1994/4.

- وقوله ﷺ: «إِنَّ النَّاسَ إِذَا رَأَوْا الظَّالِمَ فَلَمْ يَأْخُذُوا عَلَى يَدَيْهِ، أَوْشَكَ أَنْ يَعْمَهُمُ اللَّهُ بِعِقَابِهِ»(1)(2).

فهذه النصوص الشرعية تنهى عن الظلم وتحرمه، وتتوعّد الظالمين بأليم العقاب يوم الدين وبالخسران المبين، وتأمر بنصرة المظلوم والأخذ على يد الظالم فيمنعوه ويردعوه عن ظلمه، وهذا من أهم دواعي المظاهرات اليوم، ولما كانت المظاهرات وسيلة من وسائل ردع الظالمين، فهي مأمور بها شرعا وخاصة إذا لم يوجد وسيلة لردع الظلم غيرها.

*القواعد والمبادئ الشرعية المستند عليها:

- استند في هذا الدليل على المبادئ والقواعد العامة للشريعة، وهو مبدأ النهي عن الظلم والأمر بالعدل، كما أنها وسيلة لهذه الغاية المشروعة فتستند على القاعدة المقاصدية "للسائل أحكام المقاصد".

*مناقشة وانتقاد الدليل:

ينتقد هذا الدليل بأن النهي عن الظلم له وسائل أخرى مشروعة كالنصيحة والمراسلة، أما المظاهرات فهي وسيلة غير مشروعة فلا تأخذ حكم مقصدها.

*الإجابة على الانتقاد:

ويجاب على هذا الانتقاد بأن وجود وسائل أخرى لردع الظلم لا يحرم غيرها، ولا يُسلم في كونها وسيلة غير شرعية، بل الأمر خلاف ذلك، ولا أدلّ هنا على مشروعيتها من حسن مقصدها وما تفضي وتؤول إليه، والنظر في المآلات مقصود ومعتبر شرعا.

الدليل الثالث: حادثة حلف الفضول: وكان سبب الحلف أن قريشا كانت تتظالم بالحرم، فقام عبد الله بن جدعان والزيبر بن عبد المطلب فدعاهم إلى التحالف على التناصر، والأخذ للمظلوم من الظالم، فأجابهما بنو هاشم وبعض القبائل من قريش. فتحالفوا في دار عبد الله بن جدعان، وسُمّوا ذلك الحلف بحلف الفضول، وشارك رسول الله ﷺ فيه معهم مع بني عمومته قبل بعثته، وقال رسول الله ﷺ فيه: «شَهِدْتُ حِلْفَ الْمُطَيَّبِينَ مَعَ عُمُومِي وَأَنَا عَلَامٌ، فَمَا أَحِبُّ أَنْ لِي حُمْرُ النَّعَمِ، وَأَبِي أَنْكُتُهُ»(3)، وفي رواية: قال ﷺ: «لَقَدْ شَهِدْتُ فِي دَارِ

(1) رواه: أحمد، مسند الإمام أحمد بن حنبل، مسند العشرة المبشرين بالجنة، مسند الخلفاء الراشدين، مسند أبي بكر الصديق ﷺ: 208/1؛ الترمذي، الجامع الكبير (سنن الترمذي)، أبواب الفتن، باب ما جاء في نزول العذاب إذا لم يُعَيَّر المنكر: 242/4-243؛ وغيرهما. وصححه الألباني في صحيح الجامع الصغير وزيادته (398/1)، وقال شعيب الأرنؤوط وعبد اللطيف حرز الله في تحقيقهما للجامع الكبير (سنن الترمذي) (243/4): "حديث صحيح".

(2) ينظر: إسماعيل محمد البريشي، "المظاهرات السلمية بين المشروعية والابتداع". مجلة دراسات، العدد 41، ص 145؛

(3) رواه: أحمد، مسند الإمام أحمد بن حنبل، مسند العشرة المبشرين بالجنة، مسند باقي العشرة المبشرين بالجنة، مسند عبد الرحمن بن عوف الزهري ﷺ: 193/3، وغيره. وقال شعيب الأرنؤوط ومن معه في تحقيقهم للمسند (193/3): "إسناده صحيح، رجاله

عَبْدُ اللَّهِ بْنِ جُدْعَانَ حِلْفًا، مَا أَحَبُّ أَنْ لِي بِهِ حُمْرُ النَّعَمِ، وَلَوْ أُدْعِيَ بِهِ فِي الْإِسْلَامِ لِأَجْبَتْ»⁽¹⁾. وحلف المطيبين هو حلف الفضول؛ لأن المطيبين هم الذين عَقَدُوا حِلْفَ الْفُضُولِ، وإنما قيل حلف المطيبين لأنهم غمَسُوا أيديهم في طيبٍ يوم تحالفوا وتصافقوا بأيمانهم⁽²⁾.

ولما كان هذا الحلف فيه إرغام للظالم في رد حق المظلوم لنصرته أثنى عليه النبي ﷺ فدل ذلك على مشروعيته، وما يدعو إليه هذا الحلف هو عين ما تدعو إليه المظاهرات السلمية من إرغام للحكام الظلمة على كف الظلم ورد الحقوق. وإن كان النبي ﷺ يثني على حلف قام لنصرة المظلوم وقد كان المظلوم آنذاك كافراً، فكيف لو كان الاجتماع من أجل التعاون على رفع الظلم عن جماعة المسلمين، فإن كان رفع الظلم عن الكافر واجبا، فرفعه عن المسلم أكد وأشدّ وجوبا⁽³⁾.

*القواعد والمبادئ الشرعية المستند عليها:

-استند في هذا الدليل على قياس المظاهرات على حلف الفضول لاشتراكهما في نصرة المظلوم وردع الظالم في كليهما، كما استند على مبدأ وقاعدة شرعية عامة وهي دفع الظلم ونصرة المظلوم وفي ذلك تحقيق للعدل.

*مناقشة وانتقاد الدليل:

انتقد هذا الدليل بأن وقوع الحلف كان في زمان ليس فيه إمام، وأن هذا الحلف بين فرقاء لا يجمعهم أمير، فاحتاجوا لمثل هذا لنصرة المظلوم، كما أن ثناء النبي ﷺ عليه، وقبوله للدعوة إلى مثله لو دعي إليه في الإسلام؛ لأنه الإمام فلا يترتب على استجابته مفسدة⁽⁴⁾.

*الإجابة على الانتقاد:

ثقات رجال الشيخين غير عبد الرحمن بن إسحاق-وهو المدني- فقد أخرج حديثه مسلم في الشواهد، ووثقه ابن معين وأبو داود وغيرهما".

(1) رواه: البيهقي، السنن الكبرى، كتاب قسم الفيء والغنيمة، باب إعطاء الفيء على الديوان ومن تقع به البداية: 344/13-345. وقال الألباني في تخريجه لأحاديث فقه السيرة لمحمد الغزالي: "وهذا سند صحيح لولا أنه مرسل، ولكن له شواهد تقويه". محمد الغزالي، فقه السيرة (الحاشية)، ص58.

(2) البيهقي، السنن الكبرى، كتاب قسم الفيء والغنيمة، باب إعطاء الفيء على الديوان ومن تقع به البداية: 344/13-345.

(3) ينظر: صفاء الضوّي أحمد العدوي، "حكم المظاهرات والاعتصامات"، بحث منشور على موقع فضيلة الشيخ الدكتور صفاء الضوي العدوي، على الرابط: <http://www.aldawwy.com/index.php?param=280&type=1>، تاريخ التصفح: 2019/05/24؛ عبد الكريم بن يوسف الخضر، "الأدلة والبيّنات على حكم المظاهرات والاعتصامات"، بحث منشور على موقع الشيخ حامد بن عبد الله العلي، على الرابط: http://www.h-alali.net/z_open.php?id=89006bf2 - تاريخ التصفح: 2019/05/27.

(4) ينظر: سمران المطيري، "سمران المطيري يكتب عن الجامعة بعين الوشحي"، مقال منشور على موقع جريدة الآن الإلكترونية الكويتية، على الرابط: <https://alaan.cc/article/132119>، تاريخ التصفح: 2019/05/27.

يُجاب على هذا الانتقاد بأن المظاهرات لا يسلّم بأنها من الخروج المنهي عنه في السنة⁽¹⁾، وأن نصرة المظلوم واجبة حتى في وجود الإمام، فليس عدم وجوده شرط لها، كما أن المظاهرات ليست دائما ضد الحاكم بل قد تكون مؤيدة له، أو لقرار من قراراته، وقد تكون ضد سياسة دولة أخرى تمس بدولة المسلمين المتظاهرين.

الدليل الرابع: القواعد الشرعية الكلية، والتي منها:

1- قاعدة الأصل في الأشياء الإباحة:

تنص القاعدة الفقهية -التي قال بها جمهور الفقهاء- إلى أن "الأصل في الأشياء الإباحة حتى يدل الدليل على التحريم"، وعند تنزيل هذه القاعدة على المظاهرات نجد أنها من الأفعال والتصرفات التي لم يرد دليل معتبر في تحريمها وحظرها، فيبقى حكمها على أصل الإباحة⁽²⁾.

2- قاعدة للوسائل أحكام المقاصد:

والمظاهرات وسيلة لتحقيق العدل ودفع الظلم والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وغيرها من المقاصد الشرعية؛ فتأخذ حكم تلك المقاصد، فتكون مشروعة أيضا⁽³⁾.

3- قاعدة تحصيل أعلى المصلحتين بتفويت أدناهما، وتحتل أدنى المفسدتين لدفع أعلاهما:

المظاهرات تترتب عليها مصالح عديدة؛ كإحقاق الحق، والأمر بالمعروف، وجلب النفع للأمة، وتحقيق العدل بين أبنائها، والقيام بالإصلاح السياسي والاقتصادي أعظم بكثير من المصالح المترتبة عن عدم وجودها والخروج لها، والمصالح المترتبة على عدم الخروج للمظاهرات في مجملها مصالح خاصة بالمتظاهرين تتمثل في سلامتهم من الاعتقالات، أو الضرب، أو المضايقة في الرزق. كما أن المفساد المترتبة عن ترك الخروج؛ كشيوع الظلم والفساد، وتجبر الظالمين والطغاة واستعبادهم للعباد، هي أكثر بكثير من المفساد المترتبة على الخروج في المظاهرات؛ كشيوع القلاقل، والإضرابات، وتعرض المتظاهرين للملاحقة والمطاردة والتضييق⁽⁴⁾.

4- قاعدة ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب:

(1) سيأتي قريبا بيان حقيقة الخروج المنهي عنه بأنه الخروج المسلح وأن المظاهرات ليست منه في نقد دليل المانع لها بأنها خروج عن الإمام.

(2) ينظر: محمد الزحيلي، القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة: 190/1؛ إسماعيل محمد البريشي، "المظاهرات السلمية بين المشروعية والابتداع". مجلة دراسات، العدد 41، ص 145.

(3) ينظر: محمد صدقي البوزنو، موسوعة القواعد الفقهية: 775/8؛ إسماعيل محمد البريشي، "المظاهرات السلمية بين المشروعية والابتداع". مجلة دراسات، العدد 41، ص 145.

(4) ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى: 30/20-31؛ ابن قيم الجوزية، مفتاح دار السعادة: 912/2؛ إسماعيل محمد البريشي، "المظاهرات السلمية بين المشروعية والابتداع". مجلة دراسات، العدد 41، ص 145.

وعند تنزيل هذه القاعدة الأصولية على مسألة المظاهرات، فإن الإصلاح ورفع الظلم، وتحقيق العدل، ونشر المساواة، وحفظ الحقوق، كل ذلك يعتبر من الواجبات، والتي إذا انعدمت أو قصرت الوسائل المشروعة في الوصول إليها ولم يبق غير المظاهرات لها وسيلة، كانت المظاهرات من أجلها واجبة؛ لأن تحقيق تلك الواجبات حينها لا يتم إلا بها⁽¹⁾.

5- قاعدة لا ضرر ولا ضرار أو الضرر يزال:

الشرعية الإسلامية جاءت بدفع الضرر قبل وقوعه، ورفعه إن وقع، ولا يزال الضرر بضرر مثله أو أعلى منه. ولو نزلنا هذه القاعدة على مسألة المظاهرات لوجدنا أن في ترك المظاهرات والخروج فيها ضرراً يقع على الأمة، حيث يستبد فيها الطغاة المتجبرون عندما يأمنون قيام الشعب عليهم، ونصحهم لهم، وأمرهم برفع ظلمهم عن الأمة⁽²⁾.

*القواعد الشرعية المستند عليها:

استندوا في هذا الدليل على عدد من القواعد الشرعية الأصولية والمقاصدية والفقهية، وهي:

- قاعدة الأصل في الأشياء الإباحة.
- قاعدة للوسائل أحكام المقاصد.
- قاعدة تحصل أعلى المصلحتين بتفويت أدناهما، وتحتل أدنى المفسدتين لدفع أعلاهما.
- قاعدة ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.
- قاعدة لا ضرر ولا ضرار أو الضرر يزال.

*مناقشة وانتقاد الدليل:

يمكن أن ينتقد هذا الدليل على حسب كل قاعدة كالاتي:

- قاعدة الأصل في الأشياء الإباحة حتى يدل الدليل على التحريم لا تصلح للتنزيل على المظاهرات لورود العديد من الأدلة -على رأي من يمنعونها- تحرم وتمنع الخروج في المظاهرات، منها؛ أنها من الخروج على ولي الأمر المنهي عنه شرعاً.

- قاعدة للوسائل أحكام المقاصد، لا يصح تنزيلها على المظاهرات؛ لأن من شروط الوسائل التي لها حكم مقصدها أن تكون الوسيلة مشروعة، أما المظاهرات فهي وسيلة محرمة ولا تبيحها الغاية والمقصد منها، ولو فرضنا حصول تلك المقاصد؛ لأن الغاية لا تبرر الوسيلة، فكيف إن كانت هذه الوسيلة لا تحقق الغاية منها.

(1) ينظر: إسماعيل محمد البريشي، "المظاهرات السلمية بين المشروعية والابتداع". مجلة دراسات، العدد 41، ص 145-146.

(2) المرجع السابق، ص 146.

- قاعدة تحصل أعلى المصلحتين بتفويت أدناها، وتحتل أدنى المفسدتين لدفع أعلاهما؛ تنزل على خلاف ما زعمه المميزون للمظاهرات؛ لأن ما يترتب عليها من مفسد من تخريب ونهب للأموال، واختلاط، وسفك للدماء، وقد تتطور إلى خروج مسلح على نظام الدولة، وغيرها من المفسد أعظم من المفسد المترتبة على عدم الخروج من عدم العدل في توزيع الأموال العامة، أو ظلم يقع على بعض الأشخاص، وفي المقابل ما يترتب على ترك هذه المفسد من مصالح أعظم من المصالح المرجوة مع ملابتها.

- قاعدة ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب؛ فيها تكلف في الاستدلال لوجود العديد من الوسائل الشرعية لأمر الحاكم أو نائبه بالمعروف ونهيه عن المنكر وكفّه عن الظلم كالمناصحة والمراسلة، فيبعد أن تبقى المظاهرات الوسيلة الوحيدة.

- قاعدة لا ضرر ولا ضرار أو الضرر يزال؛ لا يصح تنزيلها على المظاهرات لتجويزها؛ لأن من شروط تطبيق هذه القاعدة أن يكون الضرر المراد إزالته أعظم من الضرر الحاصل بالإزالة، وهذا الشرط غير محقق في الخروج للمظاهرات، فمفاسدها أعظم من المفسد التي يراد إزالتها بها.

*الإجابة على الانتقاد:

تُجاب على هذه الاعتراضات؛ أنها مبنية على الحكم بعدم مشروعية المظاهرات، وأن المفسد الحاصلة بالخروج لها أعظم من المفسد الواقعة، وهذا ما لم يُسلّم فيه القائلون بالمشروعية.

الدليل الخامس: الدليل التاريخي: حيث سجل التاريخ الإسلامي في باب الإصلاح وإنكار المنكر صفحات مشرقة، وشواهد مبهرة على التظاهر والاعتصام الجماعي للنهي عن المنكر يقوده العلماء والدعاة، أو يقررونه لغيرهم، ومن ذلك:

1- ما رواه أبو بكر الخلال رحمته الله ⁽¹⁾ بسنده إلى أحمد بن حنبل رحمته الله أنه سُئل عن الرجل، يسمع المنكر في دار بعض جيرانه؟ قال: يأمره، قيل: فإن لم يقبل؟ قال: تجمع عليه الجيران، وَهُوُّلٌ عليه ⁽²⁾.

أرشد أحمد رحمته الله إلى تجميع الجيران وتحويل الأمر على من لم يستجب لمن نهاه عن المنكر، وهذه صورة المظاهرات المعاصرة، فيجتمع المتظاهرون من أجل النهي عن منكر أو طلب حق مغتصب.

(1) هو أحمد بن محمد بن هارون، أبو بكر الخلال، البغدادي، الحنبلي، الفقيه الحبر الذي أنفق عمره في جمع مذهب أحمد وتصنيفه. ولد سنة 234هـ أو 235هـ، وتفقه على أبي بكر المروزي، وسمع من الحسن بن عرفة، وعبد الله بن أحمد بن حنبل، وأبي الحسن الميموني، وغيرهم، روى عنه: أبو بكر عبد العزيز بن جعفر، المعروف بغلام الخلال، ومحمد بن المظفر الحافظ، وغيرهما. من كتبه: "كتاب السنّة"، و"كتاب العلل"، و"الجامع في الفقه" من كلام أحمد بن حنبل. توفي سنة 311هـ. ينظر: ابن أبي يعلى، طبقات الحنابلة: 15-12/2؛ الذهبي، سير أعلام النبلاء: 298-297/14؛ ابن العماد، شذرات الذهب: 55/4-56.

(2) أبو بكر الخلال، كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ص 61. وصحح محققه عمرو عبد المنعم سليم سنده.

2- ما ذكره ابن الجوزي رحمه الله (1) في المنتظم بقوله: "ثم دخلت سنة ثمان وخمسين وأربعمائة، فمن الحوادث فيها: أن أهل الكرخ أغلقوا دكاكينهم يوم عاشوراء، وأحضروا نساء فُتِحْنَ على الحسين عليه السلام على ما كانوا قديماً يستعملونه، واتفق أنه حملت جنازة رجل من باب المحول إلى الكرخ ومعها الناحية، فصلي عليها، وناح الرجال بحجتها على الحسين... واجتمع في يوم الخميس رابع عشر المحرم خلق كثير من الحربية، والنصرية، وشارع دار الرقيق، وباب البصرة، والقلائين، ونهر طابق بعد أن أغلقوا دكاكينهم، وقصدوا دار الخلافة وبين أيديهم الدعاة والقراء وهم يلعنون أهل الكرخ (إنكاراً لإظهار بدعة شتم الصحابة) واجتمعوا وازدحموا على باب الغربية، وتكلموا من غير تحفظ في القول، فراسلهم الخليفة ببعض الخدم أننا قد أنكرنا ما أنكرتم... فانصرفوا" (2).

وهذا المشهد الذي صورّه ابن الجوزي رحمه الله في تجمع خلق كثير من الناس عند دار الخلافة منكرين لما أظهره الروافض من أهل الكرخ لبدعة سب الصحابة بقيادة الدعاة والقراء دليل تاريخي واضح على أن المظاهرات ليس بدعة معاصرة بل لها سلف من قرون خلت.

3- ما وقع من ذلك لابن تيمية رحمه الله الكثير من الحوادث التي تجتمع فيها الناس للنهي عن المنكر، ومن ذلك ما ذكره خادمه إبراهيم بن أحمد الغياني رحمه الله (3) في كسره للأحجار التي كان الناس يزورونها، ويتبركون بها، ويقبلونها، ويندرون لها الندور، ويلطخونها بالعطور، ويطلبون عندها قضاء الحاجات، ويعتقدون أنّ من تعرّض لها بسوء أصابته في نفسه آفة من الآفات!! وكان من بين تلك الحجارة العمود المخلوق، والذي قال عنه خادمه بعد ذكره للبدع السابقة: "فبلغ الشيخ أن جميع ما ذكر من البدع يتعمدها الناس عند العمود المُخلَّق الذي داخل (الباب الصغير) الذي عند (درب النافدانين). فشدّ عليه وقام، واستخار الله في الخروج إلى كسره، فحدّثني أخوه الشيخ الإمام القدوة شرف الدين عبد الله بن تيمية (4) قال: فخرجنا لكسره، فسمع الناس أن الشيخ يخرج

(1) هو عبد الرحمن بن علي بن محمد، ابن الجوزي، القرشي، البغدادي، الحنبلي، العلامة، الحافظ، المفيسر، المحدث، المؤرخ، شيخ الإسلام، عالم العراق. ولد سنة 511هـ، شرع في طلب العلم وهو صغير، فأخذ عن: أبي بكر الدّينوري، والقاضي أبي يعلى، والقاضي أبي بكر الأنصاري، وغيرهم، وعنه: ولداه يوسف وعلي، والحافظ عبد الغني المقدسي، والموفق ابن قدامة المقدسي، وغيرهم. اشتهر بالوعظ فكان يحضر مجالسه العلماء والملوك، والوزراء، إضافة إلى العامة. من كتبه: "زاد المسير" في التفسير، و"تذكرة الأريب" في اللغة، و"المنتظم في تاريخ الملوك والأمم"، توفي سنة 597هـ. ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء: 384-365/21؛ ابن العماد، شذرات الذهب: 48-47/1.

(2) ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم: 94/16.

(3) لم أجد له ترجمة، ومن ذكره لم يذكر غير أنه كان خادماً لابن تيمية.

(4) هو شرف الدين عبد الله بن عبد الحلّيم بن عبد السلام بن عبد الله بن خضر بن تيمية، الحراني ثم الدمشقي، أخو شيخ الإسلام تقي الدين، الإمام المتقن، والفقير الحنبلي. ولد سنة 666هـ، وسمع الكثير من ابن أبي الخير وابن الصيرفي وابن الدرّجي وغيرهم، وتفقه ودرس ولم يشتغل بالتصنيف، وكان أخوه يكرمه ويعظمه. توفي سنة 727هـ قبل أخيه بسنة. ينظر: ابن حجر، الدرر الكامنة: 266/2؛ ابن العماد، شذرات الذهب: 137-136/8.

لكسر العمود المخلَّق، فاجتمع معنا خلق كثير..."(1).

وقال الغياني رحمه الله: "وكانت صخرة كبيرة عظيمة في وسط محراب (مسجد النازج) فيتوجه المصلي إليه ضرورة، وعليها ستر أسود مرخيّ ودَّرَابِزِين(2) حولها. وقد استفاض بين الناس أنه حُطَّ عليها رأس الحسين عليه السلام فانشقت له، وأنها متى انشقت كلها قامت القيامة. ولها في كل سنة -يوم عاشوراء- عيدٌ يجتمع فيه الناس، ويقيمون في ذلك اليوم وفي غيره من الأيام يتبركون بها ويقبلونها، وينذرون لها النذور، ويلطخونها بالخلِّوق، ويدعون عندها.

فبلغ ذلك الشيخ (ابن تيمية)؛ فطلب الحجَّارين من القلعة، وخرج إليها ومعه شرف الدين في جماعة كبيرة. فأول شيء عمله قلع الدرابين من حولها وتنش (نزع) الستر عنها ورماه. وصاح على الحجَّارين: "دِّة عليه!"، فتأخروا عنها، فتقدم هو وأخوه شرف الدين وضربها بنعله وقال: "إن أصاب أحدًا منها شيء أصابنا نحن قبله". فتقدم إليها عند ذلك الحجَّارون، وحفروا عليها. فإذا هي رأس عمود كبير قد حفر له ونزل في ذلك المكان، فكسروه، وحملوه على أربع عشرة بهيمة وأحرقوه كِلْسًا(3).

4- وقال ابن الجوزي رحمه الله في المنتظم: "وفي جمادى الآخرة: لقي أبو سعد بن أبي عمامة(4) مغنية قد خرجت من عند تركي بنهر طابق فقبض على عودها وقطع أوتاره، فعادت إلى التركي فأخبرته، فبعث التركي إليه من كبس داره وأفلت، وعبر إلى الحرير إلى ابن أبي موسى الهاشمي(5) شاكيًا ما لقي، واجتمع الحنابلة في جامع

(1) محمد عزيز شمس وعلي بن محمد العمران، الجامع لسيرة شيخ الإسلام ابن تيمية خلال سبعة قرون، ص 134.

(2) الدَّرَابِزِين: لفظة فارسية، عربيتها الخُلْفُوق أو الخُلْفُوق؛ وهو حاجز على جانبي السُّلَّم يستعين به الصاعد ويحميه من السُّقُوط. ينظر: ابن منظور، لسان العرب: 67/10، مادة (حلفق)؛ الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ص 872، مادة (جلفق)، ص 875، مادة (حلفق)؛ مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، ص 277، مادة (درابين).

(3) محمد عزيز شمس وعلي بن محمد العمران، الجامع لسيرة شيخ الإسلام ابن تيمية خلال سبعة قرون، ص 136.

(4) هو المعمر بن علي بن المعمر، أبو سعد بن أبي عمامة، البغدادي، الحنبلي، الفقيه، الواعظ، ولد سنة 429هـ. سمع من ابن غيلان، والخلال، والجوهري، وغيرهم. وحدث عنه: ابن ناصر، وأبو المعمر الأنصاري. أفتى وناظر، وحفظ من الآداب والشعر والنوادر في الجد والهزل ما لم يحفظه غيره، وانفرد بالوعظ، وكان يؤم المقتدي بأمر الله في التراويح. توفي سنة 506هـ. ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء: 452-451/19؛ ابن العماد، شذرات الذهب: 26-23/6؛ ابن رجب الحنبلي، الذيل على طبقات الحنابلة: 248/1-253.

(5) هو عبد الخالق بن عيسى بن أحمد، أبو جعفر الهاشمي، البغدادي. شيخ الحنابلة. ولد سنة 411هـ، سمع من أبي القاسم بن بشران، وأبي الحسين بن الحراني، وأبي محمد الخلال، وغيرهم، وتفقه على أبي يعلى الفراء، وحدث عنه: أبو بكر الأنصاري وغيره، وتفقه عليه: الحلواني، وابن المخرَّبِي، والقاضي أبي الحسين وغيرهم. كان حسن الكلام في المناظرة، ورعا زاهدا، متقنا، عالما بأحكام القرآن والفرائض. من مؤلفاته: "رؤوس المسائل"، و"شرح المذهب". توفي سنة 470هـ. ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء: 548-546/18؛ ابن العماد، شذرات الذهب: 303-302/5؛ ابن رجب الحنبلي، الذيل على طبقات الحنابلة: 29/1-66.

القصر من الغد فأقاموا فيه مستغيثين، وأدخلوا معهم الشيخ أبا إسحاق الشيرازي وأصحابه، وطلبوا قلع المواخير وتتبع المفسدات ومن يبيع النبيذ، وضرب دراهم تقع المعاملة بها عوض القراضة، فتقدم أمير المؤمنين بذلك، فهرب المفسدات، وكبست الدور، وارتفعت الأنبذة، ووعد بقلع المواخير ومكاتبة عضد الدولة برفعها، والتقدم بضرب دراهم يتعامل بها، فلم يقتنع أقوام منهم بالوعد، وأظهر أبو إسحاق الخروج من البلد فروسل برسالة سكتته" (1).

* القواعد والمبادئ الشرعية المستند عليها:

ويستند هذا الدليل على الواقع التاريخي في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يقوده العلماء والدعاة، أو يقررونه غيرهم، والذي يُعدّ تطبيقاً عملياً لما فهموه من نصوص الشريعة، ويمكن أن يصاغ في القاعدة الأصولية: "الوقوع دليل الجواز"، أو "الوقوع دليل الجواز وزيادة" (2).

* مناقشة وانتقاد الدليل:

يمكن أن ينتقد هذا الدليل بأن أقوال وأفعال العلماء وإن ثبتت ليست دليلاً، بل هي في حاجة إلى أن يستدل لها.

* الإجابة على الانتقاد:

يُجاب على هذا الاعتراض بأن أقوال وأفعال العلماء وإن كانت ليست دليلاً في ذاتها فهي فتاوى تستند إلى الأدلة الشرعية، وتطبيق عملي لها.

2- الاتجاه الثاني: القائلون بعدم مشروعية المظاهرات:

ذهب جماعة من العلماء والدعاة المعاصرين (3) إلى القول بعدم جواز المظاهرات مطلقاً، واستندوا في قولهم على عدد من الأدلة منها:

الدليل الأول: النصوص الناهية عن الإحداث والابتداع في الدين، ومنها:

- عن عائشة رضي الله عنها قالت: قال رسول الله ﷺ: «مَنْ أَحْدَثَ فِي أَمْرِنَا هَذَا مَا لَيْسَ مِنْهُ فَهُوَ رَدٌّ» (4)، وفي

(1) ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم: 138/16-139.

(2) ينظر: الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام: 389/2، 396؛ الطوفي، شرح مختصر الروضة: 282/2؛ عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار: 338/3.

(3) منهم: عبد العزيز بن باز، ومحمد بن صالح العثيمين، وصلاح بن فوزان الفوزان، ومحمد ناصر الدين الألباني، ومقبل بن هادي الوادعي، وربيعة بن هادي المدخلي، وصلاح آل الشيخ، وصلاح بن غصون، وعبد العزيز الراجحي، وأبو إسحق الحويني، وعبد المالك بن أحمد رضائي، وغيرهم. ينظر: إسماعيل محمد البريشي، "المظاهرات السلمية بين المشروعية والابتداع". مجلة دراسات، العدد 41، ص 146؛ عبد المالك رضائي، حكم المظاهرات، ص 13، 29.

(4) رواه الشيخان: البخاري، صحيح البخاري، كتاب الصلح، باب إذا اصطلحو على صلح جور فالصلح مردود: 959/2؛ ومسلم، صحيح مسلم، كتاب الأقضية، باب نقض الأحكام الباطلة ورد محدثات الأمور: 1343/3.

رواية: «مَنْ عَمِلَ عَمَلًا لَيْسَ عَلَيْهِ أَمْرُنَا فَهُوَ رَدٌّ»⁽¹⁾.

- عن العرياض بن سارية رضي الله عنه قال: صَلَّى بِنَا رَسُولَ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم الصُّبْحَ ذَاتَ يَوْمٍ، ثُمَّ أَقْبَلَ عَلَيْنَا، فَوَعظَنَا مَوْعِظَةً بَلِيغَةً ذَرَفَتْ مِنْهَا الْعُيُونُ، وَوَجَلَتْ مِنْهَا الْقُلُوبُ، فَقَالَ قَائِلٌ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، كَأَنَّ هَذِهِ مَوْعِظَةٌ مُودِعٌ، فَمَاذَا تَعْهَدُ إِلَيْنَا؟ فَقَالَ: «أَوْصِيكُمْ بِتَقْوَى اللَّهِ، وَالسَّمْعِ وَالطَّاعَةِ، وَإِنْ كَانَ عَبْدًا حَبَشِيًّا، فَإِنَّهُ مَنْ يَعِشْ مِنْكُمْ بَعْدِي فَسَيَرَى اخْتِلَافًا كَثِيرًا، فَعَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ الْمَهْدِيِّينَ، تَمَسَّكُوا بِهَا، وَعَصُوا عَلَيْهَا بِالنَّوَاجِذِ، وَإِيَّاكُمْ وَمُحَدَّثَاتِ الْأُمُورِ، فَإِنَّ كُلَّ مُحَدَّثَةٍ بَدْعَةٌ، وَكُلُّ بَدْعَةٍ ضَلَالَةٌ»⁽²⁾.

دلّ الحديثان على بدعية المظاهرات وأنها من المحدثات التي حذرنا النبي صلى الله عليه وسلم منها، وعلى أنها ليست من سنة النبي صلى الله عليه وسلم ولا الخلفاء الراشدين التي أمرنا النبي صلى الله عليه وسلم بالتمسك بها⁽³⁾.

*القواعد والمبادئ الشرعية المستند عليها:

-استند في هذا الدليل على مبدأ وقاعدة من المبادئ والقواعد العامة للشرعية؛ ألا وهو مبدأ عدم الإحداث في الدين، والذي يندرج تحت قاعدة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ لأن البدع من المنكرات.

*مناقشة وانتقاد الدليل:

انتقد هذا الدليل بأن القول ببدعية المظاهرات بالمفهوم الشرعي والديني للكلمة لا يستقيم؛ لأنه ليس كل أمر محدث يعدّ بدعة، بل البدعة هي الأمر المحدث في الدين وفي العبادة أو العقيدة خصوصاً، ولذا عرفها الشاطبي رحمه الله بقوله: "طريقة في الدين مخترعة، تضاهي الشرعية يقصد بالسلوك عليها المبالغة في التعبد لله سبحانه"⁽⁴⁾، ولم يقل أحد من القائلين بالمظاهرات ولا من المشاركين فيها أنها عبادة، كما أن التاريخ يثبت خروج الناس يقودهم العلماء والدعاة من أجل النهي عن المنكر - كما سبق بيانه -⁽⁵⁾.

(1) رواه الشيخان: البخاري، صحيح البخاري، كتاب البيوع، باب النجش ومن قال: لا يجوز ذلك البيع: 753/2؛ ومسلم، صحيح مسلم، كتاب الأفضية، باب نقض الأحكام الباطلة ورد محدثات الأمور: 1343/3.

(2) رواه: أحمد، مسند الإمام أحمد بن حنبل، مسند الشاميين، حديث العرياض بن سارية عن النبي صلى الله عليه وسلم: 375/28؛ وأبو داود، سنن أبي داود، كتاب السنة، باب في لزوم السنة: 16/7؛ وغيرهما. وصححه الألباني في صحيح سنن أبي داود (119/3)، وقال شعيب الأرنؤوط ومن معه في تحقيقهم للمسند (375/28): "حديث صحيح".

(3) ينظر: إسماعيل محمد البريشي، "المظاهرات السلمية بين المشروعية والابتداع". مجلة دراسات، العدد 41، ص 147؛ عبد الملك رضاني، حكم المظاهرات، ص 36.

(4) الشاطبي، الاعتصام: 50/1. قد شرح رحمه الله هذا التعريف بالتفصيل. ينظر: الاعتصام: 51/1-57.

(5) ينظر: إسماعيل محمد البريشي، "المظاهرات السلمية بين المشروعية والابتداع". مجلة دراسات، العدد 41، ص 149؛ عطية عدلان، الأحكام الشرعية للنوازل السياسية، ص 360.

الدليل الثاني: النصوص الآمرة بالسمع والطاعة للحكام، والناهية عن الخروج عليهم، والتي منها:

- عن ابن عباس رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «مَنْ كَرِهَ مِنْ أَمِيرِهِ شَيْئًا، فَلْيَصْبِرْ عَلَيْهِ، فَإِنَّهُ لَيْسَ أَحَدٌ مِنَ النَّاسِ خَرَجَ مِنَ السُّلْطَانِ شَيْئًا، فَمَاتَ عَلَيْهِ، إِلَّا مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً»⁽¹⁾.

- عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: «مَنْ خَرَجَ مِنَ الطَّاعَةِ، وَفَارَقَ الْجَمَاعَةَ فَمَاتَ، مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً، وَمَنْ قَاتَلَ تَحْتَ رَايَةٍ عِمِّيَّةٍ يَعْضِبُ لِعَصْبَةٍ، أَوْ يَدْعُو إِلَى عَصْبَةٍ، أَوْ يَنْصُرُ عَصْبَةً، فَقُتِلَ، فَقِتْلَةٌ جَاهِلِيَّةٌ، وَمَنْ خَرَجَ عَلَى أُمَّتِي، يَضْرِبُ بَرَّهَا وَفَاجِرَهَا، وَلَا يَتَحَاشَى مِنْ مُؤْمِنِهَا، وَلَا يَفِي لِذِي عَهْدٍ عَهْدَهُ، فَلَيْسَ مِنِّي وَكُنْتُ مِنْهُ»⁽²⁾.

- عن عبادة بن الصامت رضي الله عنه قال: دعانا رسول الله صلى الله عليه وسلم فبايعناه، فكان فيما أخذ علينا: «أَنْ بَايَعَنَا عَلَى السَّمْعِ وَالطَّاعَةِ فِي مَنْشَطِنَا وَمَكْرَهِنَا، وَعُسْرِنَا وَيُسْرِنَا، وَأَثَرَةٍ عَلَيْنَا، وَأَنْ لَا نُنَازِعَ الْأَمْرَ أَهْلَهُ»، قَالَ: «إِلَّا أَنْ تَرَوْا كُفْرًا بَوَاحًا عِنْدَكُمْ مِنَ اللَّهِ فِيهِ بُرْهَانٌ»⁽³⁾.

*القواعد والمبادئ الشرعية المستند عليها:

سبق ذكر مستند هذا الدليل في الدليل الرابع من أدلة القائلين بعدم مشروعية التعددية السياسية، ونعيده هنا باختصار كالاتي:

-استند هذا الدليل على نصوص من السنة تنهى عن منازعة الإمام في حكمه، وتنتهى عن الخروج عليه، مع وجوب طاعته بالمعروف في المنشط والمكروه، وفي هذا محافظة على مبدأ وقاعدة وحدة الصف وتماسك الأمة وعدم تنازعها وتفرقتها وانتشار الفتنة بين صفوفها، وتلك من المبادئ والقواعد الكلية في الشريعة.

*مناقشة وانتقاد الدليل:

سبق انتقاد هذا الدليل في الدليل الرابع من أدلة القائلين بعدم مشروعية التعددية السياسية، ونعيده هنا باختصار مع زيادة في الاعتراضات:

انتقد هذا الدليل بعدة انتقادات منها:

- أن الجماعة قد يراد بها أحد أمرين:

- (1) رواه الشيخان: البخاري، صحيح البخاري، كتاب الفتن، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم: «سترون بعدي أموراً تنكرونها»: 2588/6؛ ومسلم، صحيح مسلم، كتاب الإمامة، باب الأمر بلزوم الجماعة عند ظهور الفتن وتحذير الدعاة إلى الكفر: 1478/3.
- (2) رواه: مسلم، صحيح مسلم، كتاب الإمامة، باب الأمر بلزوم الجماعة عند ظهور الفتن وتحذير الدعاة إلى الكفر: 1476/3.
- (3) رواه الشيخان: البخاري، صحيح البخاري، كتاب الفتن، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم: «سترون بعدي أموراً تنكرونها»: 2588/6؛ ومسلم، صحيح مسلم، كتاب الإمامة، باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية، وتحريمها في المعصية: 1470/3.

1- الاجتماع على الكتاب والسنة على رسم منهاج النبوة: وهي بهذا المعنى تقابل الفرق الضالة وأهل الأهواء، ويتحقق لزوم الجماعة في هذا الإطار بالإقرار المجمل بالإسلام وعدم الانتماء إلى فرقة من الفرق الضالة.

2- الاجتماع على الإمام والتزام الطاعة له في غير معصية: فإن سمح الإمام للأمة بالمظاهرات وأذن لها في النشاط السياسي؛ لتقديره المصلحة في ذلك، فلا يعد هذا العمل منافذة له ولا خروجاً عن طاعته⁽¹⁾.

- أن هذه النصوص وردت في حق إمام، أو ولي أمر بايعه المسلمون بالسمع والطاعة، فلا يجوز لهم أن ينكثوا ما بايعوا عليه، لا في حق المعتصب للحكم بقوة السلاح أو بالغش والخداع في الانتخاب، وظلم الناس وبعي عليهم واستولى على ثروات الأمة، وسرق خيراتها⁽²⁾.

- الخروج المنهي عنه في هذه النصوص وغيرها؛ هو الخروج المسلح؛ لما يترتب عليه من مفسد عظيمة كإراقة الدماء، ونهب الأموال العامة والخاصة، فأين هذا من المظاهرات السلمية التي لا يكون سلاحها سوى الحناجر التي تردد الشعارات، والأكف التي تحمل اللافتات⁽³⁾.

* بيان أن المراد بالخروج في النصوص وأقوال العلماء هو الخروج بالسلاح:

إذا تتبعنا النصوص الواردة في النهي عن الخروج وجدنا منها نصوص تطلق الخروج دون تقييد كالأحاديث السابقة وما في معناها، وهناك نصوص تقييد هذا الإطلاق منها:

- قوله ﷺ: «خِيَارُ أُمَّتِكُمُ الَّذِينَ تُحِبُّوهُمْ وَيُحِبُّونَكُمْ، وَيُصَلُّونَ عَلَيْكُمْ وَتُصَلُّونَ عَلَيْهِمْ، وَشِرَارُ أُمَّتِكُمُ الَّذِينَ تُبْغِضُوهُمْ وَيُبْغِضُونَكُمْ، وَتَلْعَنُونَهُمْ وَيَلْعَنُونَكُمْ»، قيل: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَفَلَا نُنَابِذُهُمْ بِالسَّيْفِ؟ فَقَالَ: «لَا، مَا أَقَامُوا فِيكُمْ الصَّلَاةَ، وَإِذَا رَأَيْتُمْ مِنْ وَلَا تِكُمْ شَيْئًا تَكْرَهُونَهُ، فَاتَّكِرُوا عَمَلَهُ، وَلَا تَنْزِعُوا يَدًا مِنْ طَاعَةٍ»⁽⁴⁾.

- وقوله ﷺ: «مَا مِنْ نَبِيٍّ بَعَثَهُ اللَّهُ فِي أُمَّةٍ قَبْلِي إِلَّا كَانَ لَهُ مِنْ أُمَّتِهِ حَوَارِيُونَ، وَأَصْحَابٌ يَأْخُذُونَ بِسُنَّتِهِ وَيَقْتَدُونَ بِأَمْرِهِ، ثُمَّ إِذَا تَخَلَّفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خُلُوفٌ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ، وَيَفْعَلُونَ مَا لَا يُؤْمَرُونَ، فَمَنْ جَاهَدَهُمْ يَبِيدِهِ فَهُوَ مُؤْمِنٌ، وَمَنْ جَاهَدَهُمْ بِلِسَانِهِ فَهُوَ مُؤْمِنٌ، وَمَنْ جَاهَدَهُمْ بِقَلْبِهِ فَهُوَ مُؤْمِنٌ، وَلَيْسَ وَرَاءَ ذَلِكَ مِنَ الْإِيمَانِ حَبَّةُ خَرْدَلٍ»⁽⁵⁾.

(1) ينظر: صلاح الصاوي، التعددية السياسية في الدولة الإسلامية، ص 63.

(2) ينظر: إسماعيل محمد البريشي، "المظاهرات السلمية بين المشروعية والابتداع". مجلة دراسات، العدد 41، ص 149.

(3) ينظر: المرجع نفسه، ص 149.

(4) رواه: مسلم، صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب خيار الأئمة وشرارهم: 1481/3.

(5) رواه: مسلم، صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب بيان كون النهي عن المنكر من الإيمان، وأن الإيمان يزيد وينقص، وأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجبان: 69/1.

قال ابن رجب الحنبلي رحمه الله (1) بعد ذكره للحديث: "وهذا يدل على جهاد الأمراء باليد. وقد استنكر الإمام أحمد هذا الحديث في رواية أبي داود، وقال: هو خلاف الأحاديث التي أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم فيها بالصبر على جور الأئمة. وقد يجاب عن ذلك بأن التغيير باليد لا يستلزم القتال. وقد نص على ذلك أحمد أيضا في رواية صالح، فقال: التغيير باليد ليس بالسيف والسلاح، وحينئذ فجهاد الأمراء باليد أن يزيل بيده ما فعلوه من المنكرات، مثل: أن يريق خمورهم أو يكسر آلات الملاهي التي لهم، ونحو ذلك، أو يبطل بيده ما أمروا به من الظلم إن كان له قدرة على ذلك، وكل هذا جائز، وليس هو من باب قتالهم، ولا من الخروج عليهم الذي ورد النهي عنه، فإن هذا أكثر ما يخشى منه أن يقتل الأمر وحده" (2).

وإذا رأينا مواقف السلف من الصحابة ومن بعدهم، وأقوال أهل العلم وجدنا عددا منها ينكر على الأمير والحاكم أمام الملاء، وما عد ذلك خروجا عليه، ومن ذلك:

- عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كَانَ يَخْرُجُ يَوْمَ الْأَضْحَى، وَيَوْمَ الْفِطْرِ، فَيَبْدَأُ بِالصَّلَاةِ، فَإِذَا صَلَّى صَلَاتَهُ وَسَلَّم، قَامَ فَأَقْبَلَ عَلَى النَّاسِ، وَهُمْ جُلُوسٌ فِي مُصَلَّاهُمْ، فَإِنْ كَانَ لَهُ حَاجَةٌ يَبْعَثُ، ذَكَرَهُ لِلنَّاسِ، أَوْ كَانَتْ لَهُ حَاجَةٌ بَعِيرٍ ذَلِكَ، أَمَرَهُمْ بِهَا، وَكَانَ يَقُولُ: «تَصَدَّقُوا، تَصَدَّقُوا، تَصَدَّقُوا»، وَكَانَ أَكْثَرَ مَنْ يَتَصَدَّقُ النِّسَاءَ، ثُمَّ يَنْصَرِفُ، فَلَمْ يَزَلْ كَذَلِكَ حَتَّى كَانَ مَرْوَانَ بْنِ الْحَكَمِ، فَخَرَجَتْ مُحَاصِرًا مَرْوَانَ حَتَّى أَتَيْنَا الْمُصَلَّى، فَإِذَا كَثِيرٌ مِنْ الصَّلَاتِ قَدْ بَنَى مِنْبَرًا مِنْ طِينٍ وَلَبِنٍ، فَإِذَا مَرْوَانُ يُنَازِعُنِي يَدُهُ، كَأَنَّهُ يَجُرُّنِي نَحْوَ الْمِنْبَرِ، وَأَنَا أَجْرُهُ نَحْوَ الصَّلَاةِ، فَلَمَّا رَأَيْتُ ذَلِكَ مِنْهُ، قُلْتُ: أَيْنَ الْإِبْتِدَاءُ بِالصَّلَاةِ؟ فَقَالَ: لَا، يَا أَبَا سَعِيدٍ قَدْ تَرَكْتُ مَا تَعْلَمُ، قُلْتُ: كَلَّا، وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَا تَأْتُونَ بِخَيْرٍ مِمَّا أَعْلَمُ، ثَلَاثَ مَرَّاتٍ ثُمَّ انْصَرَفَ (3).

قال النووي رحمه الله في شرح هذا الحديث: "وفيه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وإن كان المنكر عليه واليا، وفيه أن الإنكار عليه يكون باليد لمن أمكنه ولا يجزئ عن اليد اللسان مع إمكان اليد" (4).

- وجاء في صحيح مسلم أن أول من بدأ بالخطبة يوم العيد قبل الصلاة مروان. فقام إليه رجل، فقال: الصلاة قبل الخطبة، فقال: قد ترك ما هنالك، فقال أبو سعيد: أما هذا فقد قضى ما عليه سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم

(1) هو عبد الرحمن بن أحمد بن رجب، الحنبلي، البغدادي ثم الدمشقي، الحدث الحافظ، الفقيه، الواعظ، ولد ببغداد سنة 736هـ، سمع خلقا منهم القلانسي وابن العطار وغيرهما، وأجاز له ابن النقيب وأجاز له النووي، من كتبه: "شرح الترمذي"، و"شرح علل الترمذي"، و"فتح الباري" شرح على صحيح البخاري ولم يتمه، و"اللطفات" في الوعظ، و"القواعد الفقهية"، و"الدليل على طبقات الحنابلة". توفي سنة 795هـ. ينظر: ابن حجر، الدرر الكامنة: 322-321/2؛ ابن العماد، شذرات الذهب: 578/8-580؛ ابن مفلح، المقصد الأرشد: 82-81/2.

(2) ابن رجب الحنبلي، جامع العلوم والحكم: 249-248/2.

(3) رواه: مسلم، صحيح مسلم، كتاب صلاة العيدين، دون باب: 605/2.

(4) النووي، صحيح مسلم بشرح النووي: 253/6.

يَقُولُ: «مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَرًا فَلْيُغَيِّرْهُ بِيَدِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِلِسَانِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِقَلْبِهِ، وَذَلِكَ أَضْعَفُ الْإِيمَانِ»⁽¹⁾.

قال النووي رحمته الله: "قال العلماء ولا يشترط في الأمر والنهي أن يكون كامل الحال ممثلاً ما يأمر به مجتنباً ما ينهى عنه، بل عليه الأمر وإن كان محلاً بما يأمر به، والنهي وإن كان متلبساً بما ينهى عنه، فإنه يجب عليه شيئاً؛ أن يأمر نفسه وينهاها، ويأمر غيره وينهاها، فإذا أحل أحدهما كيف يباح له الإخلال بالآخر. قال العلماء: ولا يختص الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بأصحاب الولايات، بل ذلك جائز لأحد المسلمين. قال إمام الحرمين: والدليل عليه إجماع المسلمين؛ فإن غير الولاية في الصدر الأول والعصر الذي يليه كانوا يأمرون الولاية بالمعروف وينهونهم عن المنكر مع تقرير المسلمين إياهم وترك توبيخهم على التشاغل بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من غير ولاية، والله أعلم"⁽²⁾.

قال ابن تيمية رحمته الله: "المشهور من مذهب أهل السنة أنهم لا يرون الخروج على الأئمة وقتالهم بالسيف وإن كان فيهم ظلم، كما دلت على ذلك الأحاديث الصحيحة المستفيضة عن النبي صلى الله عليه وسلم؛ لأن الفساد في القتال والفتنة أعظم من الفساد الحاصل بظلمهم بدون قتال ولا فتنة، فيدفع⁽³⁾ أعظم الفسادين بالتزام أدناهما. ولعله لا يكاد يعرف طائفة خرجت على ذي سلطان إلا وكان في خروجها من الفساد ما هو أعظم من الفساد الذي أزالته"⁽⁴⁾.

- سئل مقبل بن هادي الوادعي رحمته الله⁽⁵⁾: "هل التكلم على الحكام من على المنابر أو الدروس العامة من منهج السلف الصالح؟ الجواب: الحمد لله... ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: «أَفْضَلُ الْجِهَادِ كَلِمَةٌ عَدْلٍ عِنْدَ سُلْطَانٍ

(1) رواه: مسلم، صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب بيان كون النهي عن المنكر من الإيمان، وأن الإيمان يزيد وينقص، وأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجبان: 69/1.

(2) النووي، صحيح مسلم بشرح النووي: 30/2.

(3) وقع في الأصل: "فلا يدفع"، وهو خطأ واضح والصحيح ما أثبتته.

(4) ابن تيمية، منهاج السنة النبوية: 391/3.

(5) هو مقبل بن هادي الوادعي الهمداني، من علماء الحديث باليمن، ولد سنة (1352هـ/1933م) بقرية دماج شرق مدينة صعدة، تعلم في بلده ثم رحل إلى السعودية وتخرج من الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة بشهادة الماجستير في علوم الحديث، ثم عاد إلى صعدة فأنشأ بها دار الحديث التي رحل إليها آلاف طلاب العلم من أنحاء العالم الإسلامي. من مشايخه: محمد بن عبد الله الصومالي، وحماد بن محمد الأنصاري، ومن تلاميذه: محمد بن عبد الوهاب الوصابي، ومحمد بن عبد الله الإمام، ويحيى بن علي الحجوري. من مؤلفاته: "الصحيح المسند مما ليس في الصحيحين"، و"المخرج من الفتنة"، و"هذه دعوتنا وعقيدتنا". توفي سنة (1422هـ/2001م). ينظر: فيصل بن عبده قائد الحاشدي، أمة في رجل- لمحات من حياة الإمام مقبل بن هادي الوادعي، ص 9-99؛ أحمد العلوانة، ذيل الأعلام للزركلي: 194/3.

جائزٍ»⁽¹⁾. والعندية لا تقتضي السرية، وأن يكون مع السلطان وحده... وفُزق بين أن تقوم وتنكر على المنبر أعمال الحاكم المخالفة للكتاب والسنة، وبين أن تستشير الناس على الخروج عليه، فالاستشارة لا تجوز إلا أن نرى كفرًا بواحا...⁽²⁾.

- وسئل عبد العزيز بن باز رحمته الله⁽³⁾: "ما ضابط الإنكار من حيث الإسرار والجهر به، وإذا لم يُجِد الإسرار فهل يجهر بالإنكار؟ وهل هنالك فرق بين الحاكم والمحكوم في هذه المسألة؟ وكيف نوجه قصة أبي سعيد الخدري مع الخليفة في تقديم الخطبة على الصلاة، وقصة سلمان مع عمر في قصة القميص وغيرها من الوقائع؟"

فأجاب بقوله: "الأصل أن المُنكَر يتحرى ما هو الأصح والأقرب إلى النجاح، فقد ينجح في مسألة مع أمير ولا ينجح مع الأمير الثاني، فالمسلم الناصح يتحرى الأمور التي يرجو فيها النجاح، فإذا كان جهره بالنصيحة في موضع يفوت الأمر فيه، مثل قصة أبي سعيد، والرجل الذي أنكر على مروان إخراج المنبر، وتقديم الصلاة، فهذا لا بأس؛ لأنه يفوت، أما إذا كان الإنكار على أمور واقعة، ويخشى أنه إن أنكر لا يقبل منه أو تكون العاقبة سيئة، فيفعل ما هو الأصح، فإذا كان في مكان أو في بلد مع أي شخص، ويظهر له ويرتاح إلى أن الأصح مباشرة الإنكار باللسان والجهر معه فليفعل ذلك، ويتحرى الأصح؛ لأن الناس يختلفون في هذه المسائل، فإذا رأى المصلحة ألا يجهر، وأن يتصل به كتابة أو مشافهة فعل ذلك؛ لأن هذه الأمور تختلف بحسب أحوال الناس.

وكذلك الشخص المعين يحرص على الستر مهما أمكن، ويزوره، أو يكتابه، وإذا كان يرى من المصلحة أنه إذا جهر قال: فلان فعل كذا، ولم تنفع فيه النصيحة السرية، ورأى من المصلحة أنه ينفع في هذا الشيء فيفعل الأصح، فالناس يختلفون في هذا، والإنسان إذا جهر بالمنكر فليس له حرمة إذا جهر به بين الناس فليس لمجهر الفسق حرمة في عدم الإنكار عليه، وقد ذكروا أن الغيبة في حق من أظهر الفسق لا تكون غيبة إذا أظهره ولم يستح⁽⁴⁾.

(1) رواه: أبو داود، سنن أبي داود، كتاب الملاحم، باب الأمر والنهي: 400/6؛ وابن ماجه، السنن، أبواب الفتن، باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: 144/5. وصححه الألباني في صحيح سنن أبي داود (37/3).

(2) مقبل بن هادي الوادعي، تحفة المجيب على أسئلة الحاضر والغريب، ص 163-164.

(3) هو عبد العزيز بن عبد الله بن باز، العلامة، الفقيه، المحدث، ولد بعاصمة السعودية الرياض سنة 1330هـ ونشأ بها، تولى عدة مناصب منها: القضاء، والتدريس بالمعهد العلمي بالرياض (1372-1380هـ)، ورئاسة الجامعة الإسلامية بالمدينة (1390-1395هـ)، ومنصب المفتي العام للمملكة، ورئيس هيئة كبار العلماء سنة 1414هـ. من شيوخه: محمد بن إبراهيم آل الشيخ، وسعد بن حمد بن عتيق، وسعد وقاص البخاري. ومن تلاميذه: محمد صالح العثيمين، صالح اللحيدان، صالح الفوزان، ابن جبرين، عبد المحسن العباد. من مؤلفاته: "الفوائد الجليلة في المباحث الفرضية"، و"الشيخ محمد بن عبد الوهاب (دعوته وسيرته)"، و"نقد القومية العربية". توفي سنة 1420هـ. ينظر: عبد الرحمن السديس، بديع الطراز في معالم منهج الفتوى عند الإمام ابن باز، ص 21-31.

(4) عبد العزيز بن باز، "ابن باز في ضيافة ناصر العمر"، ملف صوتي منشور على موقع طريق الإسلام، على الرابط: <https://ar.islamway.net/lesson/12157>، تاريخ التصفح: 2019/06/09.

- قال محمد بن صالح العثيمين رحمته الله (1): "...يجب أن نعلم أن الأوامر الشرعية في مثل هذه الأمور لها مجال، ولا بد من استعمال الحكمة، فإذا رأينا أن الإنكار علناً يزول به المنكر ويحصل به الخير فلننكر علناً، وإذا رأينا أن الإنكار علماً لا يزول به الشر، ولا يحصل به الخير بل يزداد ضغط الولاة على المنكرين وأهل الخير، فإن الخير أن ننكر سراً، وبهذا تجتمع الأدلة، فتكون الأدلة الدالة على أن الإنكار يكون علماً فيما إذا كنا نتوقع فيه المصلحة، وهي حصول الخير وزوال الشر، والنصوص الدالة على أن الإنكار يكون سراً فيما إذا كان إعلان الإنكار يزداد به الشر ولا يحصل به الخير..." (2).

- وقال صالح بن عبد العزيز آل الشيخ (3): "الخروج على ولي الأمر يكون بشيئين:

الصورة الأولى: عدم البيعة واعتقاد وجوب الخروج عليه، أو تسويغ الخروج عليه. وهذا هو الذي كان السلف يطعنون فيمن ذهب إليه بقولهم: (كان يرى السيف)؛ يعني اعتقاداً ولم يُبايع.

الصورة الثانية: وهي المقصودة بالأصالة أنهم الذين يخرجون على الإمام بسيوفهم، يعني: يُخْرَجُونَ على الإمام ويجمعون في مكان ويريدون خلع الإمام وتبديله، أو إحداث فتنة بما يُقتل ولي الأمر، أو يُزال أو نحو ذلك، يعني: الخروج بالعمل عليه سعيّاً في قتله أو إزالته.

فهاتان صورتان للخروج. والخروج على هذا: يكون بالاعتقاد، ويكون بالعمل.

(1) هو محمد بن صالح العثيمين، التميمي، الفقيه، المفسر، ولد في عنيزة إحدى مدن القصيم السعودية سنة (1347هـ/1929م)، درس على شيخه عبد الرحمن السعدي، وتولى الإمامة والتدريس بالجامع الكبير بعنيزة بعد وفاة شيخه، وتخرج من كلية الشريعة بالرياض سنة 1377هـ، درّس بكلية الشريعة جامعة محمد بن سعود الإسلامية- فرع القصيم. اختير عضواً بهيئة كبار العلماء السعودية، ونال جائزة الملك فيصل العالمية لخدمة الإسلام سنة (1414هـ/1994م). من شيوخه غير السعدي: محمد الأمين الشنقيطي، وعبد العزيز بن باز، وعبد الرزاق غففي. من مؤلفاته: "الشرح الممتع على زاد المستقنع"، و"القول المفيد على كتاب التوحيد"، و"الأصول في علم الأصول". توفي سنة (1421هـ/2001م). ينظر: محمد بن صالح العثيمين، شرح أصول في التفسير، ص7-15؛ أحمد العلاونة، ذيل الأعلام للزركلي: 169/3.

(2) محمد بن صالح العثيمين، "التفصيل في الإنكار على الولاة علماً"، ملف صوتي من اللقاء 62 من لقاءات الباب المفتوح منشور على الموقع الرسمي لفضيلة الشيخ العلامة محمد بن صالح العثيمين، على الرابط: <http://binothaimeen.net/content/3196>، تاريخ التصفح: 2019/06/09.

(3) هو صالح بن عبد العزيز بن محمد بن إبراهيم آل الشيخ، ولد في مدينة الرياض السعودية سنة 1378هـ، ونشأ في بيت علم وصلح، فوالده من العلماء وجده مفتي المملكة العربية السعودية في زمانه. تخرج من جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، وعمل بهيئة التدريس فيها إلى سنة 1416هـ حيث عُيّن نائباً لوزير الشؤون الإسلامية، وفي 1420هـ عُيّن وزيراً للشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد. من شيوخه: والده، وعبد العزيز بن باز، وعبد الله بن غديان. ومن كتبه: "التمهيد في شرح كتاب التوحيد"، و"التكميل لما فات تخرجه من إرواء الغليل"، و"هذه مفاهيمنا". ينظر: صالح بن عبد العزيز آل الشيخ، شرح العقيدة الطحاوية: 15-12/1.

أما الصورة الثالثة التي أدخلها بعض أهل العلم فيها وهي الخروج بالقول؛ لأنّ ولي الأمر يكون الخروج عليه بالقول، فهذه لا تَنْصَبُ؛ لأنّ الخروج بالقول قد يكون خروجاً وقد لا يكون خروجاً، يعني أنه قد يقول كلاماً يؤدي إلى الخروج فيكون سعيّاً في الخروج، وقد يقول كلاماً هو من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ولا يوصل إلى الخروج ولا يُجَدِّثُ فتنة في الناس، وهذا لا يدخل فيه⁽¹⁾.

أقوال هؤلاء العلماء في جواز الإنكار على الحاكم علناً إذا اقتضت المصلحة ذلك، وأدى إلى نتيجة أفضل من الإسرار، أو كان الحال يستدعي الإنكار الفوري ولو علناً؛ لفوات الإنكار بالتأخير، فهذه الأقوال تدل على أن الإنكار على الحاكم في العلن ليس هو الخروج المنهي عنه في النصوص.

الدليل الثالث: القواعد الشرعية الكلية، والتي منها:

- 1- قاعدة درء المفسد أولى من جلب المصالح، وقاعدة تحصيل أعلى المصلحتين بتفويت أدناها، وتحتل أدنى المفسدتين لدفع أعلاهما، وقاعدة لا ضرر ولا ضرار أو الضرر يزال:
- لو سلمنا أن المظاهرات تحصل بما بعض المصالح؛ إلا أن هذه المصالح يشوبها ويتبعها الكثير من المفسد، والقاعدة المقاصدية تنص على أن درأ المفسد أولى من جلب المصالح، هذا لو تساوت المفسد والمصالح، فما بالك إن كانت المفسد أعظم من المصالح، ومن المعلوم أن من شروط تغيير المنكر ألا يؤدي إلى منكر أعظم منه، والمظاهرات بما الكثير من المفسد، ومن تلك المفسد:
- استخدام الألفاظ النابية والشتائم مما لا يليق بخلق المسلم.
- غالباً ما يتطور الأمر بالمظاهرات إلى أن تصبح أعمال شغب وتخريب وتعدي على الممتلكات العامة والخاصة.
- اختلاط النساء بالرجال، وقيام النساء بإطلاق الهتافات مما يؤدي إلى الفتنة بهن، وقد يتعرضن للتعدي، فضلاً عن أن كثيراً من المظاهرات تشارك فيه النساء السافرات.
- قد تتطور المظاهرات إلى صراعات ومناوشات بين المتظاهرين ورجال الأمن مما يؤدي إلى إراقة الدماء، والتعدي على الأموال والأعراض، وإيقاع العداوة والبغضاء بين المتظاهرين ورجال الأمن.
- اندساس بعض المخربين مما قد يجرّ المظاهرة إلى الانحراف عن مسارها ويخرجها عن هدفها حتى لو كان هدفها مشروعاً.
- فتح المجال للمفسدين في الأرض من السراق ومنتهكي الأعراض للإفساد متسترين بجموع المتظاهرين.
- فتح المجال للتدخل الأجنبي بدعوى حماية الأمن.

(1) المرجع نفسه: 663/2-664.

- تعطيل مصالح الناس، وتعطيل الإنتاج بسبب الاضرار عن العمل، فيتضرر الاقتصاد، مما يؤدي إلى الضرر العام بالمجتمع⁽¹⁾.

2- قاعدة النظر في المآلات، وقاعدة سد الذرائع:

المظاهرات تؤدي وتقول غالباً إلى مفسدات كثيرة، فإذا راعينا النظر في المآلات فإنه يحتم علينا القول بجرمة المظاهرات، كما أن هذه المظاهرات وسيلة وذريعة لوقوع تلك المفسدات، فيجب سد تلك الذريعة.

***القواعد الشرعية المستند عليها:**

استند هذا الدليل على عدد من القواعد الشرعية، نسردها كالآتي:

- قاعدة درء المفسدات أولى من جلب المصالح.
- قاعدة تحصيل أعلى المصلحتين بتفويت أدناها، وتحتمل أدنى المفسدتين لدفع أعلاهما.
- قاعدة لا ضرر ولا ضرار أو الضرر يزال.
- قاعدة سد الذرائع.
- قاعدة النظر في المآلات.

***مناقشة وانتقاد الدليل:**

انتقد هذا الدليل بأن هذه القواعد التي استدل بها المانعون معارضة بقواعد أخرى استدل بها المجيزون، بل هي نفس القواعد مع زيادة عند المجيزين، فدل على أن الاختلاف في تنزيل القواعد على نازلة المظاهرات، وليست تنزيل المانعين بأولى في الاعتبار من تنزيل المجيزين.

كما أن تنزيل هذه القواعد عند المجيزين قوي على خلافه عند المانعين حيث نجد أنها تطبق على صور حال يمكن أن تتغير من بلد إلى آخر، ومن زمن إلى آخر، فلا يتقيد الحكم الشرعي بها، فلا يُسلم بوجود تلك المفسدات في كل المظاهرات الواقعة والمتوقعة، كما أنه يمكن تنظيمها وتصنيفها من تلك المفسدات.

والمجيزون للمظاهرات لم يختلفوا في عدم جوازها في حال وجود مفسدات تربو عن المصالح المرجوة منها- كما

سبق بيانه-.

سبب الاختلاف:

يرجع الاختلاف بين الاتجاهين إلى الاختلاف في مسلك تحقيق المناط، ومن ذلك:

(1) ينظر: إسماعيل محمد البريشي، "المظاهرات السلمية بين المشروعية والابتداع". مجلة دراسات، العدد 41، ص 148؛ عبد الرحمن بن سعد الشثري، المظاهرات في ميزان الشريعة الإسلامية، ص 76-82.

- الاختلاف في كون المظاهرات وسيلة من وسائل أمر الحاكم بالمعروف ونهيه عن المنكر وردعه عن الظلم، أم أن المشروع في ذلك النصيحة له سرًا لا المظاهرات.

- الاختلاف في قياس المظاهرات على حلف الفضول لاشترائهما في نصره المظلوم وردع الظالم في كليهما، أم أن هذا القياس لا يصح لوقوع الحلف في زمان ليس فيه إمام، وأن هذا الحلف بين فرقاء لا يجمعهم أمير، فهو قياس مع الفارق.

- الاختلاف في تنزيل بعض القواعد الكلية على حكم المظاهرات كقاعدة الأصل في الأشياء الإباحة، وقاعدة للوسائل أحكام المقاصد، وقاعدة ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب؛ فمن أجازوا المظاهرات قالوا بتنزيلها، ومن منعوها قالوا بعدم صحة تنزيلها.

- الاختلاف في تنزيل أحاديث النهي عن الابتداع والإحداث في الدين على المظاهرات.

- الاختلاف في تنزيل أحاديث النهي عن الخروج على الحاكم على المظاهرات.

المطلب الثاني: حكم الانتخابات

قبل الشروع في بيان حكم الانتخابات ينبغي تحديد مفهوم هذا المصطلح.

أولاً: مفهوم الانتخابات:

1- مفهوم الانتخاب في اللغة:

مشتق من نَحَب، وانتَحَب: أي اختار، ومنه انتَحَب الشيء: اختاره. والنُّحْبَةُ: مَا اخْتَارَهُ مِنْهُ. وَنُحْبَةٌ وَنُحْبَةٌ الْقَوْمِ: حَيَاؤُهُمْ. وَنُحْبَتُهُ أَنْحَبُهُ إِذَا نَزَعْتَهُ. وَالنَّحْبُ: النَّزْعُ. وَالإِنْتِخَابُ: الإِنْتِزَاعُ. وَالإِنْتِخَابُ: الإِخْتِيَارُ وَالإِنْتِقَاءُ؛ وَمِنْهُ النُّحْبَةُ، وَهُمْ الْجَمَاعَةُ تُخْتَارُ مِنَ الرِّجَالِ، فَتُنْتَزَعُ مِنْهُمْ. فمدار معنى الانتخاب على الانتزاع والانتقاء والاختيار⁽¹⁾.

2- مفهوم الانتخاب في الاصطلاح:

عرف الانتخاب اصطلاحاً تعاريف قريبة من بعضها، منها:

- "إجراء قانوني يحدد نظامه ووقته ومكانه في دستور أو لائحة، ليختار على مقتضاه شخص أو أكثر، لرئاسة مجلس أو نقابة أو ندوة، أو لعضويتها، أو نحو ذلك"⁽²⁾.

(1) ينظر: ابن منظور، لسان العرب: 751/1-752؛ الفيومي، المصباح المنير: 596/2؛ الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ص136، كلهم مادة (نخب).

(2) مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، ص908، مادة (نخب).

- "إجراء قانوني منظم يُختار بمقتضاه شخص لرئاسة أو مجلس نيابي أو جمعية أو غيرها"⁽¹⁾.
- "طريقة يختار فيها المواطنون أو بعضهم من يرضون، ويتوصل من خلالها لتحديد المستحق للولاية أو المهمة المنتخب فيها"⁽²⁾.

فالانتخابات تقوم على:

- منتخب أو ناخب وهو الشخص المؤهل قانونيا للمشاركة في التصويت.
- منتخب أو مرشح يأمل للوصول إلى ولاية انتخابية كرئاسة دولة أو عضو في مجلس نيابي.
- التصويت أو الاقتراع وهو التعبير عن رأي المنتخب أو الناخب من خلال مشاركته في الانتخابات.
- الولاية الانتخابية: وهي التي تجري من أجلها الانتخابات لتحديد من يتولاها؛ كرئاسة دولة أو حزب أو نقابة، أو عضوية في مجلس ما⁽³⁾.

3- أنواع الانتخابات: ومما ينبغي أن نشير إليه - قبل التطرق لحكم الانتخابات والمشاركة فيها- معرفة أنواع الانتخابات؛ والمراد بها تلك الولايات الانتخابية التي تُجرى الانتخابات من أجلها، فتسمى الانتخابات باسمها، وهذه الأنواع هي:

3-1- الانتخابات الرئاسية: وهي التي تجري من أجل اختيار رئيس الدولة.

وتكون عن طريق الاستفتاء المباشر بواسطة تصويت الشعب، فيكون الرئيس من حاز على أكثر عدد من الأصوات من بين المرشحين للرئاسة، وإما أن تكون بطريق غير مباشر باختيار الشعب من يمثلهم لاختيار رئيس الدولة من بين المرشحين، كما في الولايات المتحدة الأمريكية⁽⁴⁾.

3-2- الانتخابات النيابية (البرلمانية): وهي التي تجري لاختيار الشعب من ينوب عنهم في المجالس النيابية (البرلمانات) لمدة محددة⁽⁵⁾.

3-3- الانتخابات الولائية والبلدية: وهي التي تجري لاختيار الشعب من ينوب عنهم في المجالس الشعبية الولائية والبلدية، لمدة محددة⁽⁶⁾.

(1) وضاح زيتون، المعجم السياسي، ص 48.

(2) فهد بن صالح العجلان، الانتخابات وأحكامها في الفقه الإسلامي، ص 15.

(3) ينظر: المرجع السابق، ص 15-16.

(4) ينظر: المرجع نفسه، ص 16-17.

(5) ينظر: المرجع نفسه، ص 17-18.

(6) ينظر: المرجع نفسه، ص 19.

3-4- الاستفتاء الشعبي: وهو "عرض موضوع على الشعب لأخذ رأيه فيه بالموافقة أو الرفض"⁽¹⁾.

"الاستفتاء الشعبي ليس داخلاً في الانتخابات، وإنما أضيف هنا لقرب مفهومه من مفهوم الانتخابات، حيث يرجع فيه إلى اختيار الناس كالاتخابات"⁽²⁾.

ثانياً: حكم الانتخابات:

اتفق أهل العلم المعاصرون على جواز الانتخابات عندما تكون محصورة في أهل الحل والعقد؛ لأن هذه الصورة هي التي جرى عليها العمل في عصر الصحابة رضي الله عنهم في تولية أبي بكر وعثمان رضي الله عنهما، واختلفوا في حكم الانتخابات المعاصرة التي تتسع دائرة الانتخاب فيها لتشمل عامة الناس أو أكثرهم بين مجيز ومحرم، وسنعرض لهذين الاتجاهين لبيان مدى استناد العلماء المعاصرين على القواعد الشرعية في استنباط حكم هذه النازلة:

1- الاتجاه الأول: القائلون بجواز الانتخابات:

ذهب كثير من العلماء المعاصرين⁽³⁾ إلى جواز الانتخابات بصورتها المعاصرة، ومن الأدلة التي استندوا عليها ما يأتي:

الدليل الأول: جوهر البيعة ومقصدها متحقق في الانتخابات:

سبق التعريف بالبيعة وأنها من أهم الطرق لاختيار الإمام الأفضل من طرف أهل الحل والعقد، ثم تكون من عموم المسلمين وجوباً، فجوهرها اختيار من أهل الحل والعقد ثم موافقة من بقية الرعية مع التزامها بالإخلاص والولاء والطاعة، وهذا المقصود محقق في الانتخابات عن طريق التصويت؛ حيث يتم ترشيح عدد من المؤهلين دستورياً لرئاسة الدولة ثم تتم موافقة بقية الشعب باختيار أفضلهم⁽⁴⁾.

*القواعد الشرعية المستند عليها:

استند هذا الدليل على القياس حيث قاسوا الانتخابات بالبيعة بجامع احتوائهما على موافقة الشعب على المَبايِع أو المرشح المؤهل للرئاسة.

(1) ماجد راغب الحلوي، الاستفتاء الشعبي والشرعية الإسلامية، ص 10-11.

(2) فهد بن صالح العجلان، الانتخابات وأحكامها في الفقه الإسلامي، ص 19.

(3) من بينهم: يوسف القرضاوي، وأبو الأعلى المودودي، وعبد الكريم زيدان، ومحمود الخالدي، وعبد الحميد الأنصاري. ينظر: يوسف القرضاوي، من فقه الدولة في الإسلام، ص 138؛ أبو الأعلى المودودي، نظرية الإسلام السياسية، ص 51، 54؛ أبو الأعلى المودودي، تدوين الدستور الإسلامي، ص 48؛ عبد الكريم زيدان، "الديمقراطية ومشاركة المسلم في الانتخابات"، مجلة المجمع الفقهي الإسلامي، العدد 20، ص 57؛ محمود الخالدي، قواعد نظام الحكم في الإسلام، ص 184؛ عبد الحميد الأنصاري، الشورى وأثرها في الديمقراطية، ص 435؛ فهد بن صالح العجلان، الانتخابات وأحكامها في الفقه الإسلامي (الحاشية)، ص 57-58.

(4) ينظر: الجويني، الغياثي، ص 239-242؛ الماودي، الأحكام السلطانية، ص 7-9؛ محمد رأفت عثمان، رئاسة الدولة في الفقه الإسلامي، ص 226-228؛ عبد الحميد الأنصاري، الشورى وأثرها في الديمقراطية، ص 435.

كما يمكن أن يستند هذا الدليل على القاعدة الفقهية: "العبرة في العقود للمقاصد والمعاني لا للألفاظ والمباني"، فالعبرة ليست في شكل البيعة أو الانتخابات بل بالمقصود من كليهما.

*مناقشة وانتقاد الدليل:

انتقد هذا الدليل بأن البيعة تكون بعد اختيار أهل الحل والعقد لسدِّ باب الفتنة والتفرق والاختلاف، ولا يختارون إلا الأصلاح والأفضل، فالبيعة إعلان للولاء والطاعة والرضا وليست هي من عيّنت الإمام أو رئيس الدولة، بخلاف الانتخابات فالناخب هو الذي يختار الأصلاح والأفضل من بين المرشحين، وشتّان بين اختيار أهل الحل والعقد واختيار عامة الناس⁽¹⁾.

*الإجابة على الانتقاد:

يُجاب على هذا الانتقاد بأن عدم ترشح أهل القوة والأمانة من الإسلاميين وعدم انتخابهم أو انتخاب الأصلاح من المرشحين من عموم المسلمين سيترك المجال للعلمانيين والمفسدين، فحتى وإن كان فرق شاسع بين اختيار أهل الحل والعقد واختيار عامة الناس فترك المجال للعلمانيين والمفسدين أعظم في البعد عن اختيار الأصلاح، فيكون الترشح والانتخاب للأصلاح من الإسلاميين من باب ارتكاب أخف الضررين وأعلى المصلحتين.

كما أن "أهل الحل والعقد يختارون من قبل الأمة فما الذي يمنع الأمة من ممارسة هذا الحق في اختيار رئيس الدولة؟ وإذا كانت الأمة لا تمتلك القدرة على اختيار رئيس الدولة بسبب عدم قدرتها على التفريق بين من يصلح ومن لا يصلح لتولي هذا المنصب فكيف يمكنها وهي العاجزة القاصرة أن تختار أهل الحل والعقد الذين يختارون الإمام؟!"⁽²⁾.

كما أن اختيار الأمة ليس مطلقا بل هو مقيد بضوابط شرعية توجه اختيارها لحاكمها مما يحول دون استغلال الانتخابات في الأغراض والانتماءات الشخصية⁽³⁾.

الدليل الثاني: بعض الوقائع الشرعية في عصر النبي ﷺ تدل على أن للانتخابات أصلا شرعيا معتبرا،

ومن تلك الوقائع:

- بيعة النقباء⁽⁴⁾: وهي البيعة التي بايع فيها الأنصار رسول الله ﷺ على أن يمنعه مما يمنعون منه نساءهم

(1) ينظر: فهد بن صالح العجلان، الانتخابات وأحكامها في الفقه الإسلامي، ص 59؛ محمد رأفت عثمان، رئاسة الدولة في الفقه الإسلامي، ص 237-238.

(2) محمد أحمد علي مفتي، مفاهيم سياسية شرعية، ص 53.

(3) ينظر: المرجع نفسه، ص 54.

(4) النَّقَبُ: من نَقَبَ عَلَيْهِمْ يَنْقُبُ نِقَابَةً: عَرَفَ، وَيَعْرِفُ، فَهُوَ عَرِيفٌ، وَالْجَمْعُ نُقَبَاءٌ. وَالنَّقِيبُ: الْعَرِيفُ، وَهُوَ شَاهِدُ الْقَوْمِ وَضَمِينُهُمْ، الْمُقَدَّمُ عَلَيْهِمْ، الَّذِي يَتَعَرَّفُ أَخْبَارَهُمْ، وَيُنْقَبُ عَنْ أَحْوَاهِم: أَي يُفْتَش. ينظر: ابن منظور، لسان العرب: 1/769-770؛ الفيومي، المصباح المنير: 2/620؛ الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ص 139، كلهم مادة (نقب).

وأبناءهم، فقال لهم رسول الله ﷺ: «أَخْرِجُوا إِلَيَّ مِنْكُمْ اثْنِي عَشَرَ نَقِيبًا يَكُونُونَ عَلَى قَوْمِهِمْ»، فَأَخْرِجُوا مِنْهُمْ اثْنِي عَشَرَ نَقِيبًا مِنْهُمْ تِسْعَةٌ مِنَ الْخُزْجِ، وَثَلَاثَةٌ مِنَ الْأَوْسِ (1).

وجه الدلالة من هذه الواقعة: أن النبي ﷺ طلب من الصحابة أن يختاروا منهم اثني عشر رجلاً، ولم يحدد لهم طريقة الاختيار، كما لم يمنع عامة الناس من المشاركة، فدل ذلك على صحة الانتخابات بالرجوع إلى عامة الناس (2).

- العرفاء (3) من وفد هوازن: وذلك لما أتى وفد هوازن إلى النبي ﷺ مسلمين خيرهم بين إرجاع أموالهم أو نساءهم الذين سُبُوا فاختاروا نساءهم فقام رسول الله ﷺ في المسلمين، فأثنى على الله بما هو أهله، ثم قال: «أَمَّا بَعْدُ، فَإِنَّ إِخْوَانَكُمْ هَؤُلَاءِ قَدْ جَاءُواَنَا تَائِبِينَ، وَإِيَّي قَدْ رَأَيْتُ أَنْ أُرَدَّ إِلَيْهِمْ سَبْيِهِمْ، فَمَنْ أَحَبَّ مِنْكُمْ أَنْ يُطَيَّبَ بِذَلِكَ فَلْيَفْعَلْ، وَمَنْ أَحَبَّ مِنْكُمْ أَنْ يَكُونَ عَلَى حَظِّهِ حَتَّى نُعْطِيَهُ إِيَّاهُ مِنْ أَوَّلِ مَا يُفِيءُ اللهُ عَلَيْنَا فَلْيَفْعَلْ» فَقَالَ النَّاسُ: قَدْ طَيَّبْنَا ذَلِكَ لِرَسُولِ اللهِ ﷺ هُمْ، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: «إِنَّا لَا نَدْرِي مَنْ أَدِنَ مِنْكُمْ فِي ذَلِكَ مِمَّنْ لَمْ يَأْذَنْ، فَارْجِعُوا حَتَّى يَرْفَعُوا إِلَيْنَا عُرْفَاؤَكُمْ أَمْرَكُمْ» فَارْجَعَ النَّاسُ، فَكَلَّمَهُمْ عُرْفَاؤُهُمْ، ثُمَّ رَجَعُوا إِلَى رَسُولِ اللهِ ﷺ فَأَخْبَرُوهُ: أَنَّهُمْ قَدْ طَيَّبُوا وَأَذِنُوا (4).

ووجه الدلالة من هذه الواقعة أن النبي ﷺ رجع إلى العرفاء ليعرفوا آراء الناس وهذا كالاتخابات المعاصرة في الرجوع إلى الناس ليُعلم رأيهم وما يختارون (5).

*القواعد الشرعية المستند عليها:

-استند هذا الدليل على القياس، حيث قاس اختيار عموم الناس للرئيس أو النائب البرلماني أو غيرها بالانتخاب على اختيار عموم الصحابة ﷺ للنقباء، وقياس الرجوع إلى الناس في الانتخابات على رجوع النبي ﷺ للعرفاء في معرفة رأي الناس.

*مناقشة وانتقاد الدليل:

انتقد هذا الدليل بالانتقادات الآتية:

(1) رواه: أحمد، مسند الإمام أحمد بن حنبل، مسند المكين، بقية حديث كعب بن مالك الأنصاري: 95-89/25. وقال شعيب الأرنؤوط ومن معه في تحقيقهم للمسند (95/25): "حديث قوي، وهذا إسناد حسن، محمد بن إسحاق - وإن كان مدلسا - صرح بالسماع فانفتت شبهة تدليسه، وقد رواه عنه سلمة بن الفضل - كما سنذكر - وقد قال فيه جرير - فيما نقله عنه ابن معين -: ليس من لدن بغداد إلى أن تبلغ خراسان أثبت في ابن إسحاق من سلمة بن الفضل، وباقي رجال الإسناد ثقات رجال الشيخين، يعقوب: هو ابن إبراهيم بن سعد الزهري".

(2) فهد بن صالح العجلان، الانتخابات وأحكامها في الفقه الإسلامي، ص 59.

(3) العريف هو النقيب، وقد سبق شرح معنى النقيب قريبا.

(4) رواه: البخاري، صحيح البخاري، كتاب الوكالة، باب إذا وهب شيئا لوكيل أو شفيع قوم جاز: 810/2.

(5) فهد بن صالح العجلان، الانتخابات وأحكامها في الفقه الإسلامي، ص 60.

- إن اختيار النقباء ليس من اختيار الولاية، فالولايات لا بد لها من اختيار الأصلح فاخُصَّ بها أهل الحل والعقد لكونهم أقدر الناس على إدراك الأصلح، وأما حين يكون الاختيار من قبيل من يمثل الناس أو يتحدث نيابة عنهم كالنقباء فلا يشترط فيه ما يشترط في الولاية⁽¹⁾.

- إن قياس الرجوع إلى الناس في الانتخابات على رجوع النبي ﷺ للعرفاء في معرفة رأي الناس في السبي قياس مع الفارق؛ لأن النبي ﷺ عندما أمرهم بالرجوع إلى الناس كان ذلك في أمر يملكونه؛ لأن ذلك حق لهم، أما الولايات الشرعية فليست من هذا القبيل⁽²⁾.

وهذا الدليل يُستدل به ضدّهم على أن الاختيار لأهل الحل والعقد لا لعموم الناس؛ لأن النبي ﷺ لم يعتبر برأي عامتهم بل ردهم حتى يسمع من عرفائهم، واعتبر الإذن من العرفاء إذن من الجميع باعتبارهم المسؤولين عنهم والأعراف بحالهم.

*الإجابة على الانتقاد:

أجيب على هذه الانتقادات: "بأن اختيار النقباء مقارب لاختيار الولاية، فالولاية العامة ما هي إلا قيام على حاجات الناس ومراعاة لمصالحهم، فصورة النقباء وإن لم تتفق تماما مع الولايات العامة إلا أن الرجوع إلى الناس في اختيار من يمثلهم والثقة بمن يختارون في مثل بيعة النقباء يلزم منه قبول من يختارون في مثل الولايات العامة. ويدعم ذلك: أن وظيفة النقباء كانت ضمان تحقيق المنعة والنصرة للنبي ﷺ... فالنصرة والمعونة من الأمور العظيمة، فمتابعة تحقيقها من المهام العظيمة التي تفوق في أهميتها كثيرا من الولايات. وأما الاستدلال بوفد هوازن فلا يسلم به، والاعتراض الوارد عليه صحيح؛ لأن الأمر متعلق بأمر يملكونه، وهو أمر خارج عن الولايات الشرعية فلا مدخل له هنا"⁽³⁾.

الدليل الثالث: الشريعة جاءت باعتبار رضا الناس في البيعة، ولم تحدد طريقة خاصة لمعرفة ذلك أو تحصرها فيها، ولذا تباينت الطرق في اختيار الخلفاء الراشدين؛ لأنه في كل عصر يكون الأسلوب الأمثل في التعبير عن رضا الناس يخالف غيره، فمن حق الأمة أن تسلك الطريق المناسب للتعبير عن رضاها ما لم يكن مخالف للشرع، والانتخابات من الطرق التي يتوصل بها لمعرفة رضا الناس، ولم ينص دليل على منعها⁽⁴⁾.

*القواعد الشرعية المستند عليها:

يستند هذا الدليل على القاعدة المقاصدية "لوسائل أحكام المقاصد"؛ لأن الانتخابات وسيلة لتحقيق مقصد معرفة رضا الناس، وهذا المقصد مقصد مشروع بالنص فلها حكمه.

(1) المرجع السابق، ص 60.

(2) المرجع نفسه، ص 60.

(3) المرجع السابق، ص 61.

(4) ينظر: فهد بن صالح العجلان، الانتخابات وأحكامها في الفقه الإسلامي، ص 61-62؛ محمد أحمد علي مفتي، مفاهيم سياسية شرعية، ص 50-51، 55؛ أبو الأعلى المودودي، تدوين الدستور الإسلامي، ص 48.

كما يستند أيضا القاعدة المقاصدية "الأصل في العادات الالتفات إلى المعاني"⁽¹⁾؛ لأن الانتخابات ليس من العبادات حتى يتوقف فيها على ورود الحكم الشرعي، بل هي من الوسائل والعبادات والمعاملات التي يلتفت فيها إلى المعاني والعلل والمصلحة.

*مناقشة وانتقاد الدليل:

انتقد هذا الدليل بأن نتائج الانتخابات، وإن كانت حرة تماما، فإنها لا تعبر عن رضا الناس في الحقيقة؛ لأن من يحق لهم الانتخاب لا يمارسون عملية الانتخابات كلهم، بل فيهم من يتغيب عنها أو يقاطعها، وعليه إن النتيجة النهائية للانتخابات لا تعبر بالضرورة عن رضا الناس، بل تعبر عن رأي من شارك فيها فقط⁽²⁾.

*الإجابة على الانتقاد:

أجيب على هذا الانتقاد بأن اعتبار رضا جميع الناس أمر متعذر، فيكفي أن يحصل الرضا من أكثرهم، وغياب بعضهم عن الانتخابات لا يطعن في تعبير الاختيار عن رضا الناس؛ لأن أكثرهم قد شارك، وحتى من لم يشارك فعدم مشاركته يرجع لأسباب من أهمها عدم مبالاته بمن يكون الرئيس، فهو في الحقيقة راضٍ بالنتيجة وإن لم يشارك فيها⁽³⁾.

الدليل الرابع: الانتخابات وسيلة للقيام بما أمكن من واجب إدارة شؤون البلاد والعباد وفق أحكام الشريعة الإسلامية؛ فالأمة الإسلامية مخاطبة شرعا ومسؤولة عن تنفيذ أحكام الشريعة الإسلامية، وهي بذلك تملك سلطة تنفيذ هذه الأحكام، ولما كانت مباشرة السلطة من مجموع الأمة متعذرة في الواقع، فقد ظهرت فكرة النيابة في مجال الحكم، وذلك بأن تنتخب الأمة من ينوب عنها في مباشرة سلطاتها لتنفيذ ما هي مكلفة بتنفيذه شرعا، وذلك النائب المختار هو الخليفة؛ لأن إنابة المالك لغيره في مباشرة وتنفيذ ما يملكه أمر جائز شرعا. ولذا وجب على الأكفاء أن يعرضوا أنفسهم على الأمة ويترشحوا للانتخابات، كما يجب على الأمة أن تنتخبهم لكي يقيموا هذا الواجب⁽⁴⁾.

*القواعد الشرعية المستند عليها:

ويستند هذا الدليل على القاعدة الأصولية "ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب"، وأعم منها القاعدة المقاصدية "الوسائل لها حكم المقاصد"؛ لأن القيام بواجب إدارة شؤون البلاد والعباد وفق أحكام الشريعة لا بد للوصول إليه من المرور على طريق الانتخابات، كما أن الانتخابات وسيلة لهذا المقصد الشرعي فلها حكمه.

(1) ينظر: الشاطبي، الموافقات: 513/2.

(2) سامي الدلال، المرأة المسلمة والولايات العامة، ص69.

(3) فهد بن صالح العجلان، الانتخابات وأحكامها في الفقه الإسلامي، ص62.

(4) ينظر: عبد الكريم زيدان، نظرات في الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية، ص324؛ عطية عدلان، الأحكام الشرعية للنوازل السياسية، ص320.

كما يستند أيضا على القاعدة الفقهية "الميسور لا يسقط بالمعسور"؛ لأن إقامة جميع أحكام الشريعة لا يمكن في ظل الواقع الذي يسيطر عليه الحكم العلماني، لكن هذا المعسور لا يُسقط ما أمكن وتيسر تطبيقه من الأحكام الشرعية.

*مناقشة وانتقاد الدليل:

ينتقد هذا الدليل بأن الانتخابات وسيلة محرمة، ولا يستدل بقواعد الوسائل إلا إذا كانت الوسيلة مشروعة⁽¹⁾.

*الإجابة على الانتقاد:

ويجاب على هذا الانتقاد بأنه محل النزاع فلا يصح الانتقاد به.

الدليل الخامس: القواعد الشرعية الكلية، والتي منها:

1- قاعدة الأمور بمقاصدها: فالذين يرشحون أنفسهم للرئاسيات أو المجالس التشريعية إذا قصدوا الدعوة إلى منهج الله والسعي إلى تطبيق ما أمكن من شريعته، ولم يقصدوا القيام بالتشريع الوضعي والولاء للباطل؛ كان عملهم مشروعاً لهذا القصد، وإن كان خلاف ذلك كان مردوداً، وكذلك من ينتخبونهم إذا كان قصدهم معاونة أهل الحق على القيام بما عليهم من واجبات تجاه دين الله، كان عملهم مشروعاً؛ لأن الأمور بمقاصدها، والأعمال بالنيات⁽²⁾.

وسئل عبد العزيز بن باز رحمته الله عن شرعية الترشيح لمجلس الشعب، وحكم الإسلام في استخراج بطاقة انتخابات بِنِيَّةِ انتخاب الدعاة والإخوة المتدبِّين لدخول المجلس؟ فأجاب بقوله: "إن النبي ﷺ قال: «إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ، وَإِنَّمَا لِكُلِّ امْرِئٍ مَّا نَوَى»⁽³⁾، لذا فلا حرج في الالتحاق بمجلس الشعب إذا كان المقصود من ذلك تأييد الحق، وعدم الموافقة على الباطل، لما في ذلك من نصر الحق، والانضمام إلى الدعاة إلى الله. كما أنه لا حرج في استخراج البطاقة التي يستعان بها على انتخاب الدعاة الصالحين وتأييد الحق وأهله"⁽⁴⁾.

2- قاعدة ارتكاب أخف الضررين واختيار أهون الشرين، ودفع أعظم المفسدتين باحتمال أخفهما: وإن كان في الانتخابات وما تقول إليه من المشاركة في المجالس التشريعية (البرلمانات) أو غيرها من المناصب الحكومية

(1) ينظر: محمد بن عبد الله الإمام، تنوير الظلمات بكشف مفاصد وشبهات الانتخابات، ص55.

(2) ينظر: عطية عدلان، الأحكام الشرعية للنوازل السياسية، ص321.

(3) رواه الشيخان: البخاري، صحيح البخاري، كتاب بدء الوحي، باب كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله ﷺ: 3/1؛ ومسلم، صحيح

مسلم، كتاب الإمارة، باب قوله ﷺ: «إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّةِ»، وأنه يدخل فيه الغزو وغيره من الأعمال: 1515/3.

(4) مناع القطان، معوقات تطبيق الشريعة الإسلامية، ص166؛ محمد عبد الواحد كامل، الموازنة بين المصالح والمفاسد، ص155-

156.

من المفساد والشرور غير أن ترك الدخول في الانتخابات والمشاركة في البرلمان والحكومات وترك العلمانيين يعيشون فيه الفساد؛ أعظم شراً وأشدّ خطراً وأكثر ضرراً من الدخول والمشاركة.

وسئل محمد صالح العثيمين رحمه الله عن حكم الانتخابات الموجودة في الكويت، علماً بأن أغلب من دخلها من الإسلاميين ورجال الدعوة فتنوا في دينهم؟ فأجاب رحمه الله بقوله: "أنا أرى أن الانتخابات واجبة، يجب أن نعين من نرى أن فيه خيراً؛ لأنه إذا تقاعس أهل الخير من يحل محلهم؟ أهل الشر أو الناس السليبيون الذين ليس عندهم لا خير ولا شر، أتباع كل ناعق، فلا بد أن نختار من نراه صالحاً فإذا قال قائل: اخترنا واحداً لكن أغلب المجلس على خلاف ذلك، نقول: لا بأس، هذا الواحد إذا جعل الله فيه بركة وألقى كلمة الحق في هذا المجلس سيكون لها تأثير ولا بد، لكن ينقصنا الصدق مع الله... فأقول: حتى لو فرض أن مجلس البرلمان ليس فيه إلا عدد قليل من أهل الحق والصواب سينفعون، لكن عليهم أن يصدقوا الله تعالى، أما القول: إن البرلمان لا يجوز، ولا مشاركة الفاسقين، ولا الجلوس معهم، هل نقول: نجلس لنوافقهم؟ نجلس معهم لنبين لهم الصواب. بعض الإخوان من أهل العلم قالوا: لا تجوز المشاركة؛ لأن هذا الرجل المستقيم يجلس إلى الرجل المنحرف، هل هذا الرجل المستقيم جلس ليُنحرف أم ليُقيم المعوج؟! نعم ليُقيم المعوج، ويعدل منه، إذا لم ينجح هذه المرة نجح في المرة الثانية"⁽¹⁾.

*القواعد الشرعية المستند عليها:

استند هذا الدليل على عدد من القواعد الشرعية منها:

- قاعدة الأمور بمقاصدها.
- قاعدة ارتكاب أخف الضررين ودفع أعظم المفستدين.
- وقد يستند إلى قواعد أخرى سبق ذكرها في حكم المشاركة في المجالس التشريعية؛ لأن الانتخابات وسيلة لها فتأخذ حكمها، وتنزل عليها القواعد المستندل بها عليها، ومن ذلك:
- قاعدة ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.
- قاعدة النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعا.
- قاعدة المصالح المشروعة إذا اكتنفها ما لا يرضى شرعا جاز الإقدام عليها.

*مناقشة وانتقاد الدليل:

انتقد هذا الدليل بالانتقادات الآتية:

- القصد الحسن لا يصلح العمل السيئ، وكم من يريد للخير لا يصل إليه؛ لأن العمل لا يقبل شرعا

(1) محمد بن صالح العثيمين، "حكم مشاركة الإسلاميين في الانتخابات"، ملف صوتي من اللقاء 211 من لقاءات الباب المفتوح منشور

على الموقع الرسمي لفضيلة الشيخ العلامة محمد بن صالح العثيمين، على الرابط:

<http://binothaimen.net/content/6100>، تاريخ التصفح: 2019/06/23؛ محمد عبد الواحد كامل، الموازنة

بين المصالح والمفاسد، ص 156-158.

إلا بشرطين: الإخلاص، والموافقة للشرع. وإن تحقق الشرط الأول، فالشرط الثاني مفقود⁽¹⁾.

- أخف الضررين هو ترك الدخول في الانتخابات وترك المشاركة في المجالس التشريعية؛ لأن في الانتخابات تقليد للكفار، وترك لسنة البيعة واختيار أهل الحل والعقد...⁽²⁾، وفي المجالس التي أقيمت من أجلها مفسد عقدي وأخلاقي: فالتشريع فيها للبشر من دون الله وهو شرك أكبر وليس هناك ضرر أخطر وأشد وأعظم من الشرك الأكبر، كما أن فيها اختلاط بين الجنسين، والمحادثة لشرع الله وعدم قبوله من بعض العلمانيين⁽³⁾.

*الإجابة على الانتقاد:

ويجاب على هذه الانتقادات بالآتي:

- شرط موافقة الشرع لقبول العمل متحقق؛ لأن هذا محل النزاع، والأصل أنه لا يصح الانتقاد به.
- المفسد المذكورة وغيرها في الانتخابات والمجالس لا يرتكبها الإسلاميون بل ينكونها ما استطاعوا، وما ارتكب منها كالاختلاط فهو من باب ارتكاب أخف الضررين.

2- الاتجاه الثاني: القائلون بجرمة الانتخابات:

ذهب عدد من العلماء المعاصرين⁽⁴⁾ إلى حرمة الانتخابات وعدم مشروعيتها بصورتها المعاصرة، ومن الأدلة التي استندوا عليها ما يأتي:

الدليل الأول: نظام الانتخابات من البدع المحدثات: نظام الانتخاب لم يعرفه الصحابة ولا من جاء بعدهم ولهذا لم يطبقوه، ولو كان جائزاً لفعلوه، وكل الخير في الاتباع، وكل الشر في الابتداع⁽⁵⁾.
والذين يجيزون الانتخابات وما وراءها؛ أساءوا إلى الإسلام، حيث أعطوا أعداء الإسلام شرعية اتهام الشريعة الإسلامية بأنها ناقصة وعاجزة عن إصلاح حياة الناس، واتهموا الشريعة بالنقص أيضاً. فهم لو كانوا موقنين بكمالها من كل الوجوه، لما وافقوا على الانتخابات، وهذا لا بد منه، ومهما قالوا: شريعتنا كاملة، مع عدم تحكيمها، فهو زعم باطل⁽⁶⁾.

(1) ينظر: محمد بن عبد الله الإمام، تنوير الظلمات بكشف مفسد وشبهات الانتخابات، ص 180-181.

(2) وغيرها من المفسد التي سوف يأتي ذكرها بعضها عند أصحاب الاتجاه الثاني القائلين بالتحريم.

(3) المرجع السابق، ص 196-198.

(4) من بينهم: محمد رأفت عثمان، ومقبل بن هادي الوادعي، ومحمود شاكرا، ومحمد بن عبد الله الإمام، ويحيى بن علي الحجوري. ينظر: محمد رأفت عثمان، رئاسة الدولة في الفقه الإسلامي، ص 231-232؛ مقبل بن هادي الوادعي، تحفة المجيب على أسئلة الحاضر والغريب، ص 244-245؛ محمود شاكرا، التاريخ الإسلامي: 119/9؛ محمد بن عبد الله الإمام، تنوير الظلمات بكشف مفسد وشبهات الانتخابات، ص 55؛ الحجوري، المبادئ المفيدة في التوحيد والفقه والعقيدة، ص 23.

(5) ينظر: عبد الكريم زيدان، "الديمقراطية ومشاركة المسلم في الانتخابات". مجلة المجمع الفقهي الإسلامي، العدد 20، ص 60؛ فهد بن صالح العجلان، الانتخابات وأحكامها في الفقه الإسلامي، ص 65.

(6) محمد بن عبد الله الإمام، تنوير الظلمات بكشف مفسد وشبهات الانتخابات، ص 38.

والأدلة على كمال الشريعة وشمولها لكل مجالات الحياة كثيرة منها:

- قول الله ﷻ: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ [المائدة: 3].

- وقوله ﷻ: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَيِّدًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ [النحل: 89].

- وقول الله ﷻ: ﴿مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾ [الأنعام: 38].

***القواعد والمبادئ الشرعية المستند عليها:**

- استند هذا الدليل على بعض المبادئ والقواعد العامة للشريعة ألا وهو مبدأ وقاعدة كمال الشريعة وشمولها لكل المجالات الدينية التعبدية والدينيوية المعاملية، وهذا ما يجعلها صالحة للحكم في كل زمان ومكان.

***مناقشة وانتقاد الدليل:**

انتقد هذا الدليل بعدة انتقادات منها:

- أن نظام الانتخابات عرفه الصحابة رضوا الله عنهم وطبقوه في انتخاب الخليفة أبي بكر ومن بعده عمر رضي الله عنهما، وإن كان انتخاب عمر بعد ترشيح أبي بكر له، فلم يصر عمر رضي الله عنه خليفة بمجرد ترشيح أبي بكر له، وإنما كان بانتخاب المسلمين له، ولو قدر أن المسلمين لم ينتخبوا عمر رضي الله عنه للخلافة ما صار خليفة بالترشيح أو بولاية العهد له فقط⁽¹⁾.

وفي هذا المعنى يقول ابن تيمية رحمه الله: "وكذلك عمر لما عهد إليه أبو بكر إنما صار إماماً لما بيعوه وأطاعوه، ولو قدر أنهم لم ينفذوا عهد أبي بكر ولم يبيعوه لم يصير إماماً... ولو قدر أن عمر وطائفة معه يبيعوه، وامتنع سائر الصحابة عن البيعة، لم يصر إماماً بذلك، وإنما صار إماماً بمبايعة جمهور الصحابة..."⁽²⁾.

"وإذا كان انتخاب الخليفة معروفاً لدى الصحابة ومشروعاً عندهم، فإن انتخاب نواب الأمة -الذين يمكن اعتبارهم أهل الحل والعقد- يكون مشروعاً أيضاً وتكون المشاركة في انتخابهم مشاركة مشروعاً، ولا يُقال أنه لم يحدث في زمن الصحابة ولا فيمن بعدهم انتخاب أهل الحل والعقد حتى يصح قياس انتخاب النواب عليهم، فالجواب: أن أهل الحل والعقد كانوا معروفين في زمن الصحابة فلم تكن هناك حاجة لمعرفة رأي الأمة فيهم عن طريق انتخابهم، أما في الوقت الحاضر فلا يمكن معرفة أهل الحل والعقد الذي ترزيبهم الأمة إلا عن طريق انتخابهم"⁽³⁾.

(1) عبد الكريم زيدان، "الديمقراطية ومشاركة المسلم في الانتخابات". مجلة المجمع الفقهي الإسلامي، العدد 20، ص 62

(2) ابن تيمية، منهاج السنة النبوية: 530/1.

(3) عبد الكريم زيدان، "الديمقراطية ومشاركة المسلم في الانتخابات". مجلة المجمع الفقهي الإسلامي، العدد 20، ص 62-بتصرف.

- أن الأصل في المعاملات والسياسات الشرعية وأنظمة الحكم التعليل والحل والإباحة، فالانتخابات ليست من العبادات حتى نقول بأنها بدعة حتى وإن سلمنا بعدم معرفة الصحابة لها، كما أن المسائل السياسية معللة خاضعة للاجتهاد والموازنة بين المصالح والمفاسد - كما سبق بيانه في المبحث التمهيدي - وعليه فلا يُبدع من جاء بوسائل جديدة فيها لا تخالف الشريعة(1).

- معرفة رأي جميع الناس يتعذر في عصر الصحابة ومعرفة رأي الأكثر فيه مشقة كبيرة وخاصة بعد اتساع رقعة الدولة الإسلامية في عهد عمر ومن بعده، أما اليوم فصار ذلك ممكنا بوجود وسائل الاتصال، وغيرها من الوسائل المساعدة في تسيير نظام الانتخابات(2).

*الإجابة على الانتقاد:

أجيب على هذا الانتقاد بما يأتي:

- أن الانتخابات بما عدد من المفاسد، وحاشا الصحابة رضي الله عنهم أن يرتكبوا مفسدة واحدة من هذه المفاسد.
- أن ما سميتوه انتخابات في عصر الصحابة لم يكن يؤخذ فيه برأي الفساق والفجرة بل برأي أهل الحل والعقد، ثم يبائع الناس بعد تنصيب الخليفة لإعلان الولاء والطاعة له، فأى هذا من انتخابات اليوم التي يستوي فيها صوت العالم المجتهد بصوت العامي الأمي الفاسق(3).

الدليل الثاني: دخول الانتخابات يترتب عليه عدة مفاسد ومخالفات شرعية، منها:

- إحداث الفرقة والتقاطع والخصام والتنازع بين أفراد المجتمع؛ لما يحدثه هذا الانتخاب من تنافس شديد، فتجد كل واحد يناصر حزبه وجماعته وقربته.

- التعصب المذموم للقربة والبلد والحزب؛ فتجد كل واحد يناصر وينتخب من المرشحين من كان من قرابته أو من أهل بلده ومنطقته أو من حزبه بغض النظر على ما فيه من انحراف أو كان غيره أفضل وأصلح منه.

- حرص المرشح على إرضاء الناخبين ليضمن ولاؤهم له أو لحزبه في انتخابات أخرى، فتجده يفعل كل ما يرضيهم ولو كان على حساب دينه وأخلاقه، فيرضي الناس في سخط الله.

- كثير من الانتخابات تقوم على الغش والتزوير والكذب والخداع والمغالطة؛ المهم الفوز ولو كان بطرق محرمة شرعا.

(1) ينظر: عبد الرحمن عبد الخالق، الشورى في ظل نظام الحكم الإسلامي، ص 93؛ فهد بن صالح العجلان، الانتخابات وأحكامها في الفقه الإسلامي، ص 65-66.

(2) ينظر: فهد بن صالح العجلان، الانتخابات وأحكامها في الفقه الإسلامي، ص 66.

(3) ينظر: محمد بن عبد الله الإمام، تنوير الظلمات بكشف مفاسد وشبهات الانتخابات، ص 166-168.

- ضياع الوقت والمال في الدعاية للانتخابات مدة الحملة الانتخابية، وقد يصل البعض إلى بذل المال في شراء ذمم الناخبين وإغرائهم به.

- تولي الرئاسة أو مقاعد المجالس لمن اختارته الأغلبية ولو كان فاسقاً أو جاهلاً بل حتى الكافر أحياناً، المهم أنه تحصل على عدد من الأصوات تأهله لهذا المنصب، لا دينه وأمانته وعلمه من أهله.

- المساواة غير الشرعية؛ فيستوي في الانتخابات صوت الرجل والمرأة، والصالح والطالح، والعالم المجتهد والأُمِّي الجاهل، وأهل الحل والعقد وأهل الفسق والفجور⁽¹⁾.

*القواعد الشرعية المستند عليها:

استند هذا الدليل على قواعد المفاسد والمصالح، والتي منها:

- قاعدة درء المفسدة أولى من جلب المصلحة؛ فالمفاسد الكثيرة في الانتخابات دفعها ودرؤها أولى من جلب المصالح التي تتوسم فيها.

- قاعدة ترجيح خير الخيرين بتفويت أدناهما ودفع شر الشرين بالتزام أدناهما؛ فالخير والمصلحة في الانتخابات إن وجد، فالخير في تركها أعظم وأرجح، والشر والمفسدة فيها أعظم وأرجح من المفسدة والشر الناتج عن تركها.

- قاعدة مقصود الشارع الغالب من المصالح والمفاسد عند التزاحم؛ فحتى وإن كان في الانتخابات بعض المصالح إلا أن المفاسد التي فيها غالبية، فالشارع الحكيم يراعي في الحكم الغالب لا النادر.

*مناقشة وانتقاد الدليل:

انتقد هذا الدليل بعدة انتقادات، منها:

- "أن ما يقال عن فساد الانتخابات وما يصاحبها من غش وخداع ورشوة من أجل كسب الأصوات لا يجعل نظام الانتخاب نظاماً فاسداً، بل هو دليل على فساد الممارسات السياسية في بعض الدول الديمقراطية وغيرها من الدول التي تتبنى نظاماً شكلياً للانتخابات؛ حيث تعتمد إلى السيطرة على الانتخابات أو التأثير فيها بشكل مباشر لضمان كسب الأصوات، والتطبيق الخاطيء لأي نظام لا يعني فساد النظام ولا يضيره، والخطأ هنا لا يكمن في ممارسة الناس لحقهم في الاختيار بل يكمن في سلبهم حق الاختيار الصحيح عن طريق الضغط عليهم أو التأثير على مجرى الانتخابات ونتاجها"⁽²⁾.

- "أن وجود المفاسد في الفعل لا يؤدي مباشرة إلى تحريمه حتى تكون هذه المفاسد أكثر من المصالح المرجوة

(1) ينظر: المرجع نفسه، ص58-108.

(2) محمد أحمد علي مفتي، مفاهيم سياسية شرعية، ص52-بتصرف.

منه، فالحكم على الانتخابات يجب أن يكون بمقارنة المصالح والمفاسد، ولا يصح أن يكتفى فيه بعرض المفاسد فقط⁽¹⁾.

- أن المسائل التي يظهر فيها الحق أو الباطل لا ينتخب عليها، كما أن رد رأي الأغلبية في بعض النصوص الشرعية لا يعني رفضها مطلقاً⁽²⁾.

*الإجابة على الانتقاد:

يُجاب على هذه الانتقادات بأن المفاسد الكثيرة التي تلتصق بنظام الانتخابات إن أنيطت عنه فسوف نكون أمام نظام البيعة وترشيح أهل الحل والعقد الإسلامي، كما أن المفاسد المذكورة وغيرها أكثر من المصالح حتى ولو ذكرت.

الدليل الثالث: الانتخابات من أهم مبادئ وسمات النظام الديمقراطي الجاهلي المستورد من الكفار: لما كانت الديمقراطية نظاماً غير إسلامي فلا يكون مشروعاً، وبذلك لا تكون الأسس والمبادئ والسمات المكونة له مشروعاً، وعليه فتكون الانتخابات -التي هي جزء وعنصر من هذا النظام- غير مشروعة⁽³⁾.

*القواعد الشرعية المستند عليها:

يمكن أن يستند هذا الدليل على القاعد الأصولية: "لازم اللازم لازم"⁽⁴⁾؛ لأن النظام الديمقراطي نظام جاهلي يقوم على أساس فصل الدين عن الدولة فلا يكون مشروعاً، فهو لازم لهذا الحكم، والانتخابات مبدأ وسمه لازمة لهذا النظام، وعليه فوصف الجاهلية والحكم بعدم المشروعية لازم لنظام الانتخابات.

*مناقشة وانتقاد الدليل:

انتقد هذه الدليل بعدة انتقادات، منها:

- أنه لا يوجد شرعاً ما يمنع اقتباس فكرة نظرية أو حل عملي، من غير المسلمين، فقد أخذ النبي ﷺ في غزوة الأحزاب بفكرة "حفر الخندق" وهو من أساليب الفرس، واستفاد من أسرى المشركين في بدر "ممن يعرفون القراءة والكتابة" في تعليم أولاد المسلمين الكتابة، برغم شركهم⁽⁵⁾.

- أنه لا تلازم بين الديمقراطية والانتخابات فيمكن أن يستفاد من نظام الانتخابات دون تطبيق للنظام

(1) فهد بن صالح العجلان، الانتخابات وأحكامها في الفقه الإسلامي، ص 67.

(2) المرجع نفسه، ص 68.

(3) ينظر: عبد الكريم زيدان، "الديمقراطية ومشاركة المسلم في الانتخابات". مجلة المجمع الفقهي الإسلامي، العدد 20، ص 60؛ محمد

أحمد علي مفتي، مفاهيم سياسية شرعية، ص 51؛ فهد بن صالح العجلان، الانتخابات وأحكامها في الفقه الإسلامي، ص 71.

(4) القراني، نفاثات الأصول في شرح المحصول: 197/1.

(5) ينظر: يوسف القرضاوي، من فقه الدولة في الإسلام، ص 137-138.

الديمقراطي، ولا يعني الأخذ بنظام الانتخابات الأخذ والإقرار بالنظام الديمقراطي؛ لأن هذا الأخير قائم على سيادة الشعب وحكمه، وهذا مخالف للشريعة بل هو كفر. ففساد الشيء لا يلزم بالضرورة فساد جميع أجزائه⁽¹⁾. وينتقد هذا الدليل بأن الاقتباس من الكفار مقيد بعدم مخالفة الشرع، والانتخابات على خلاف ذلك القيد، والانتخابات حتى ولو سُئلت من النظام الديمقراطي فتبقى مخالفة للشرع لمفاسدها الشرعية الكثيرة.

الدليل الرابع: القواعد الشرعية الكلية، والتي منها:

1- قاعدة درء المفسدة أولى من جلب المصلحة:

المفاسد المتعددة في الانتخابات يجب دفعها ودروؤها، وهذا أولى من جلب المصالح التي قد توجد فيها، وعليه فلا يجوز الدخول في الانتخابات بالنظر إلى مصالحها فقط، بل يوازن بين المصالح والمفاسد، ويكون درء المفاسد أولى حتى وإن تساوت مع المصالح، فكيف بها لو رجحت عنها بكثير.

2- قاعدة ترجيح خير الخيرين بتفويت أدناهما ودفع شرِّ الشرِّين بالتزام أدناهما:

الموازنة بين المصالح والمفاسد في الانتخابات يرجح فيها خير الخيرين، ويدفع فيها شر الشرين؛ وخير الخيرين في الانتخابات في تركها، وشر الشرين فيها في دخولها.

3- قاعدة مقصود الشارع الغالب من المصالح والمفاسد عند التزاحم:

تزاحم المصالح والمفاسد في الانتخابات يتبع الحكم الشرعي الغالب منهما، وكما سبق بيان بعض مفاسد الانتخابات يدل على أن الغلبة للمفاسد، وعليه فتأخذ الانتخابات حكم التحريم تبعاً لغلبة مفاسدها على مصالحها.

4- قاعدة سد الذرائع، وقاعدة للوسائل حكم المقاصد:

الانتخابات ذريعة ووسيلة للمشاركة في المجالس الشعبية التي تشرع من دون الله، وتحكم بغير شرع الله، فتسد هذه الذريعة حتى لا يوصل لهذه المخالفة الشرعية، كما تأخذ هذه الوسيلة (الانتخابات) حكم المقصد منها (المشاركة في المجالس الشعبية) وهو الحرمة وعدم المشروعية.

5- قاعدة النظر في مآلات الأفعال:

إذا نظرنا إلى ما يؤول إليه الدخول في الانتخابات من مفاسد أثناء الانتخاب كالغش والتزوير والكذب والتفريق بين المسلمين وغيرها، ومفاسد بعدها من دخول المجالس الشعبية وما فيها من منكرات، وتحقيق وعود المرشحين لناخبهم ولو خالفت شرع الله، وتولي الفساد إن صوّتت عليهم الأغلبية، ولو فرضنا فوز الصالحين

(1) ينظر: عبد الكريم زيدان، "الديمقراطية ومشاركة المسلم في الانتخابات". مجلة المجمع الفقهي الإسلامي، العدد 20، ص 61؛ محمد أحمد علي مفتي، مفاهيم سياسية شرعية، ص 51؛ فهد بن صالح العجلان، الانتخابات وأحكامها في الفقه الإسلامي، ص 71.

الأمناء فلن يحكموا شرع الله في الأمة؛ فإذا نظرنا لهذه المآلات أيقننا أن الانتخابات مخالفة لشرعية الإسلام.

*القواعد الشرعية المستند عليها:

استند هذا الدليل إلى عدد من القواعد الشرعية الكلية منها:

- قاعدة درء المفسدة أولى من جلب المصلحة.
- قاعدة ترجيح خير الخيرين بتفويت أدناها ودفع شر الشرين بالتزام أدناها.
- قاعدة للوسائل حكم المقاصد.
- قاعدة النظر في مآلات الأفعال.

*مناقشة وانتقاد الدليل:

ينقد هذا الدليل بأن هذه القواعد يسلم الاستدلال بها لو سُلم للمحتج بها غلبة المفساد على المصالح؛ لكن الأمر خلاف ذلك؛ لأن القائلين بجوازها يذهبون إلى أن مصالحها أعظم من مفسادها مع تسليمهم بوجود مفساد فيها.

سبب الاختلاف:

يرجع الاختلاف بين الاتجاهين إلى الاختلاف في مسلك تحقيق المناط، ومن ذلك:

- الاختلاف في كون جوهر البيعة ومقصدها متحقق في الانتخابات فتقاس عليها، أم أن هناك فرق بين البيعة التي تكون بعد اختيار أهل الحل والعقد للإمام أو رئيس الدولة وبين الانتخابات التي يكون الناخب -ولو من العامة- هو الذي يختار الأصلح والأفضل من بين المرشحين.

- الاختلاف في صحة قياس الانتخابات على اختيار عموم الصحابة رضي الله عنهم للنبي صلى الله عليه وسلم، ورجوع النبي صلى الله عليه وسلم للعرفاء في معرفة رأي الناس.

- الاختلاف في تنزيل بعض القواعد الكلية على حكم الانتخابات كقاعدة ارتكاب أخف الضررين ودفع أعظم المفسدتين، وقاعدة للوسائل أحكام المقاصد، وقاعدة المصالح المشروعة إذا اكتنفها ما لا يرضى شرعا جاز الإقدام عليها، وقاعدة ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب؛ فمن أجازوا الانتخابات قالوا بتنزيلها، ومن منعوها قالوا بعدم صحة تنزيلها.

المطلب الثالث: مشاركة المرأة في الانتخابات والمجالس التشريعية (البرلمانات)

اتفق أهل العلم على أن المرأة لا يجوز لها تولي الإمامة العظمى (رئاسة الدولة) وما في معناها من الولايات العامة كالوزارة وولايات الأقاليم، ووقع الخلاف في توليها القضاء، والجمهور على عدم جوازه⁽¹⁾.

وهذه المسألة ليست معاصرة، ولذا أشرنا إليها دون الخوض فيها، أما ما يتعلق بالمرأة من النوازل المعاصرة في هذا الباب فعندنا مشاركتها في المجالس التشريعية كعضو؛ لأن لها فيها ولاية على غيرها، وإن كانت هذه المجالس لها أصل متقدم وهو مجلس الشورى، غير أن تغير واقع هذه المجالس واختصاصاتها جدد الحكم فيها من أهل العلم المعاصرين، ولذا سيكون كلامنا في هذا المطلب حول هذه النازلة ويلحق بها مشاركة المرأة في الانتخابات، وإن لم تكن هذه الأخيرة من قبيل الولاية غير أنها غالباً ما تكون وسيلة إليها في السياسة المعاصرة، ونظراً لكون كل من قال من أهل العلم بعدم جواز دخول المرأة في الانتخابات قال بعدم جواز مشاركتها في المجالس الشعبية من باب أولى، ومن قال بالجواز قد يجيز مشاركتها في المجالس وقد لا يجيز؛ سأحاول أن أجمع بين النازلتين مبيناً ما تباين من الأحكام في محلها.

حكم مشاركة المرأة في الانتخابات والمجالس التشريعية (البرلمانات):

اختلف أهل العلم المعاصرون في حكم مشاركة المرأة في الانتخابات والمجالس التشريعية، ويمكن حصر أقوالهم في ثلاثة اتجاهات:

- الاتجاه الأول: المجيزون لمشاركتها في الانتخابات والمجالس التشريعية.
- الاتجاه الثاني: المانعون لمشاركتها في الانتخابات والمجالس التشريعية.
- الاتجاه الثالث: المانعون لمشاركتها في المجالس التشريعية المجيزون لمشاركتها في الانتخابات.

الاتجاه الأول: المجيزون لمشاركة المرأة في الانتخابات والمجالس التشريعية:

ذهب فريق من أهل العلم المعاصرين⁽²⁾ إلى جواز مشاركة المرأة في الانتخابات والمجالس التشريعية، ومن

(1) ينظر: الجويني، الغياثي، ص264؛ الرملي، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج: 409/7؛ القلقشندي، مآثر الإنافة: 32/1؛ الدميحي، الإمامة العظمى عند أهل السنة والجماعة، ص243-247.

(2) منهم: محمود شلتوت، يوسف القرضاوي، محمد الغزالي، محمد سعيد رمضان البوطي، محمود الخالدي، مصطفى السباعي (وقال بأهلية المرأة للمجالس التشريعية مع تحفظه عن القول بالجواز للأضرار الاجتماعية والمخالفات الشرعية كالاختلاط)، عبد الحميد الأنصاري، عز الدين الخطيب التميمي، حمد عبيد الكبيسي. ينظر: مجيد محمود أبو حجر، المرأة والحقوق السياسية في الإسلام، ص438، 457؛ حافظ محمد أنور، ولاية المرأة في الفقه الإسلامي، ص371-372، 447؛ عطية عدلان، الأحكام الشرعية للنوازل السياسية، ص383؛ فهد بن صالح العجلان، الانتخابات وأحكامها في الفقه الإسلامي، ص100؛ يوسف القرضاوي، من فقه الدولة في الإسلام، ص161-176؛ محمد الغزالي، السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث، ص55-60؛ محمد سعيد رمضان البوطي، المرأة بين طغيان النظام الغربي ولطائف التشريع الرباني، ص72-73؛ محمود الخالدي، قواعد نظام الحكم في الإسلام،

الأدلة التي استندوا عليها ما يأتي:

الدليل الأول: النصوص الموجبة للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تشمل الجنسين بمنطوقها ومفهومها، ومن ذلك:

- قول الله ﷻ: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ [التوبة: 71].

- وقوله الله ﷻ: ﴿وَلَتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: 104].

- وقول رسول الله ﷺ: «مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَرًا فَلْيَعْبِرْهُ بِيَدِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِلِسَانِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِقَلْبِهِ، وَذَلِكَ أَضْعَفُ الْإِيمَانِ»⁽¹⁾.

فهذه النصوص وغيرها تدل بمنطوقها (الآية الأولى) ومفهومها على شمول وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر للجنسين، والمشاركة في المجالس الشعبية ودخول الانتخابات وسيلة من وسائل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فهي وسيلة مشروعة، بل واجبة في بعض الحالات التي لا يتأتى نهي المنكر إلا بها، "وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب". والمرأة كالرجل في أصل التكليف، وفي ترتب المسؤولية والحساب والعقاب على هذا التكليف، ومسؤولية تقويم المجتمع وإصلاحه، وما تتضمنه هذه المسؤولية من أوامر شرعية خاطب الشرع بها الجنسين معا، و"النساء شقائق الرجال في الأحكام إلا ما خص"⁽²⁾؛ لأن الخطاب الشرعي إذا كان للرجال تدخل فيه النساء تبعا إلا ما اختصت به المرأة بدليل خاص، وما كان من خطاب خاص بالنساء لا يدخل فيه الرجال إلا بدليل خاص⁽³⁾.

*القواعد والمبادئ الشرعية المستند عليها:

استندوا في هذا الدليل على مبدأ وقاعدة عامة في القرآن والسنة وهو مبدأ وقاعدة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، كما استندوا فيه على القاعدة الأصولية "ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب" في حال لم يوجد

ص185-187؛ مصطفى السباعي، المرأة بين الفقه والقانون، ص124-125؛ عبد الحميد الأنصاري، الشورى وأثرها في الديمقراطية، ص320.

(1) رواه: مسلم، صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب بيان كون النهي عن المنكر من الإيمان، وأن الإيمان يزيد وينقص، وأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجبان: 69/1.

(2) ابن حجر، فتح الباري: 254/1.

(3) ينظر: القراني، شرح تنقيح الفصول، ص156؛ يوسف القرضاوي، من فقه الدولة في الإسلام، ص161؛ عطية عدلان، الأحكام الشرعية للنوازل السياسية، ص384-385.

لإزالة عن المنكر - كظلم الحكام وتسلبهم - إلا هذه الوسيلة.

كما استندوا فيه على القاعدة الكلية "النساء شقائق الرجال في الأحكام إلا ما خص".

*مناقشة وانتقاد الدليل:

انتقد هذا الدليل بأن المرأة كالرجل في التكليف الشرعية ومنها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر حكم صحيح في جملته، لكن المرأة تقوم بوظيفة الدعوة إلى الخير بالأسلوب اللائق بها، ولا يلزم من ذلك الاختلاط بالرجال والالتقاء معهم في المحافل، والتي منها المجالس الشعبية، فلدعوة المرأة أمرها بالمعروف ونهيها عن المنكر أحكام وضوابط خاصة بها⁽¹⁾.

وما لا يتم الواجب إلا به - إن صح وقوعه - يمكن أن يكتفى فيه بالرجال فتزول الضرورة بهم، ولا حاجة لوجود المرأة معهم.

الدليل الثاني: النصوص الدالة على بيعة النساء للنبي ﷺ، والتي منها:

- قول الله ﷻ: ﴿يَأْتِيهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعُكَ عَلَىٰ أَنْ لَا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَادَهُنَّ وَلَا يَأْتِينَ بِبُهْتَانٍ يَفْتَرِينَهُ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلَا يَعْصِينَكَ فِي مَعْرُوفٍ^{١٢} فَبَايَعَهُنَّ وَأَسْتَغْفِرَهُنَّ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [المتحنة: 12].

- ما ورد في السنة من بيعة النساء للنبي ﷺ: كما جاء في حديث عائشة رضي الله عنها: قَالَتْ: كَانَتْ الْمُؤْمِنَاتُ إِذَا هَاجَرْنَ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ يُتَّخَذُ بِقَوْلِ اللَّهِ ﷻ: ﴿يَأْتِيهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعُكَ عَلَىٰ أَنْ لَا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ﴾ [المتحنة: 12] إِلَى آخِرِ الْآيَةِ، قَالَتْ عَائِشَةُ: فَمَنْ أَقَرَّ بِهَذَا مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ، فَقَدْ أَقَرَّ بِالْمِحْنَةِ، وَكَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِذَا أَقْرَزَ بِذَلِكَ مِنْ قَوْلِهِنَّ، قَالَ هُنَّ رَسُولُ اللَّهِ ﷻ: «أَنْطَلِقْنَ، فَقَدْ بَايَعْتُنَّ» وَلَا وَاللَّهِ مَا مَسَّتْ يَدُ رَسُولِ اللَّهِ ﷻ يَدَ امْرَأَةٍ قَطُّ، عَيْرَ أَنَّهُ يُبَايِعُهُنَّ بِالْكَلامِ قَالَتْ عَائِشَةُ: وَاللَّهِ، مَا أَحَدَ رَسُولُ اللَّهِ ﷻ عَلَى النِّسَاءِ قَطُّ إِلَّا بِمَا أَمَرَهُ اللَّهُ تَعَالَى، وَمَا مَسَّتْ كَفُّ رَسُولِ اللَّهِ ﷻ كَفَّ امْرَأَةٍ قَطُّ، وَكَانَ يَقُولُ هُنَّ إِذَا أَحَدَ عَلَيْنَّ: «قَدْ بَايَعْتُنَّ» كَلَامًا⁽²⁾.

- بيعة العقبة الثانية: وهي البيعة التي بايع فيها الأنصار رسول الله ﷺ على أن يمنعوه مما يمنعون منه نساءهم وأبناءهم، والتي حضرها سبعون رجلا وامرأتان⁽³⁾.

(1) ينظر: عبد الله الطريقي، أهل الحل والعقد صفاتهم ووظائفهم، ص78.

(2) رواه الشيخان: البخاري، صحيح البخاري، كتاب الطلاق، باب إذا أسلمت المشركة أو النصرانية تحت الذمي أو الحربي: 2025/5؛

ومسلم، صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب كيفية بيعة النساء: 1489/3.

(3) رواه: أحمد، مسند الإمام أحمد بن حنبل، مسند المكين، بقية حديث كعب بن مالك الأنصاري: 89/25-95. وقال شعيب

الأرناؤوط ومن معه في تحقيقهم للمسند (95/25): "حديث قوي، وهذا إسناد حسن، محمد بن إسحاق - وإن كان مدلسا - صرح

وبيعة النساء للنبي ﷺ تعتبر صورة من صور الممارسة السياسية للمرأة، ساهمت فيها المرأة بالعهد السياسي على نفسها وما لها بالدفاع عن مبادئ الإسلام ورسوله ﷺ، وأمر النبي باختيار اثنا عشر نقيباً لم يخصص أو يقيد بالرجال ولم يستثن النساء في حق الاختيار ولا في من يُختار، وإطلاق الأمر في حضور المرأتان دليل على جواز أن يُخْتَرْنَ أو يُخْتَرْنَ؛ لأن المطلق يجري على إطلاقه ما لم يرد دليل التقييد، والعام يبقى على عمومته ما لم يرد دليل التخصيص (1).

* القواعد الشرعية المستند عليها:

استند هذا الدليل على القياس؛ حيث قاسوا مشاركة المرأة في المجالس التشريعية ودخولها الانتخابات على بيعة النساء للنبي ﷺ بجامع أن كل منها ممارسة سياسية للمرأة.

* مناقشة وانتقاد الدليل:

انتقد هذا الدليل أن بيعة النساء للنبي ﷺ حق، وقد ثبت ذلك في الكتاب والسنة، ولكن ليس في ذلك ما يدل من قريب ولا من بعيد على مسألتنا؛ إذ ليس في البيعة ولاية؟ ولا انتخاب من النساء للنبي ﷺ؟ وليس فيها ما يدل على المساواة المطلقة؟ وخاصة إذا علمنا أن النبي ﷺ لم يصافح النساء مطلقاً، مما يشير إلى أن للمرأة وضعاً آخر غير وضع الرجال؛ بل البيعة إعلان للولاء والطاعة (2)، "ومن زعم أن ذلك يدل على اشتغال المرأة المسلمة بالسياسة فقد ركب متن الشطط وحمل وقائع التاريخ ما لا تحتمل" (3).

* الإجابة على الانتقاد:

يُجاب على هذا الانتقاد بأن بيعة النساء وإن اختلفت على بيعة الرجال، أو كانت إعلاناً للولاء والطاعة، فإنها مشاركة للمرأة وإبداء لرأيها في أمر سياسي عام توصل لمشاركتها في المجالس التشريعية ولدخولها في الانتخابات.

الدليل الثالث: النصوص الدالة على أن المرأة يصح منها عقد الأمان (عقد الجوار) للكافر، والتي منها:

- حديث أم هانئ بنت أبي طالب ﷺ قالت: دَهَبْتُ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ عَامَ الْفَتْحِ، فَوَجَدْتُهُ يَغْتَسِلُ، وَفَاطِمَةُ ابْنَتُهُ تَسْتُرُهُ بِثَوْبٍ، قَالَتْ: فَسَلَّمْتُ، فَقَالَ: «مَنْ هَذِهِ؟» قُلْتُ: أُمُّ هَانِيٍّ بِنْتُ أَبِي طَالِبٍ، قَالَ: «مَرْحَبًا

بالسمع فانفتت شبهة تدليسه، وقد رواه عنه سلمة بن الفضل - كما سنذكر - وقد قال فيه جرير - فيما نقله عنه ابن معين -: ليس من لدن بغداد إلى أن تبلغ خراسان أثبت في ابن إسحاق من سلمة بن الفضل، وباقي رجال الإسناد ثقات رجال الشيخين، يعقوب: هو ابن إبراهيم بن سعد الزهري".

(1) فؤاد عبد المنعم أحمد، مبدأ المساواة في الإسلام، ص 193؛ عطية عدلان، الأحكام الشرعية للنوازل السياسية، ص 387؛ محمود الخالدي، قواعد نظام الحكم في الإسلام، ص 186.

(2) ينظر: عبد الله الطريقي، أهل الحل والعقد صفاتهم ووظائفهم، ص 76.

(3) مصطفى السباعي، المرأة بين الفقه والقانون، ص 121.

بِأُمِّ هَانِيٍّ»، فَلَمَّا فَرَغَ مِنْ غُسْلِهِ، قَامَ فَصَلَّى ثَمَانِيَّ رَكَعَاتٍ مُلْتَحِفًا فِي ثَوْبٍ وَاحِدٍ، فَلَمَّا انْصَرَفَ، قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ زَعَمَ ابْنُ أُمِّي عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ أَنَّهُ قَاتِلٌ رَجُلًا أَجْرْتُهُ، فَلَانَ ابْنُ هُبَيْرَةَ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «قَدْ أَجْرْنَا مَنْ أَجْرْتَ يَا أُمَّ هَانِيٍّ»، قَالَتْ أُمُّ هَانِيٍّ: وَذَلِكَ ضَحَى (1).

- وحديث علي بن أبي طالب ﷺ وفيه أن النبي ﷺ قال: «... ذِمَّةُ الْمُسْلِمِينَ وَاحِدَةٌ، يَسْعَى بِهَا أَذْنَاهُمْ...» (2).

دل هذان الحديثان على أن المرأة لما كانت تعقد الأمان ويصح منها - وهو من أعظم الممارسات السياسية - فهو دليل على صحة ممارستها للولايات دون الإمامة العظمى، ومنها عضويتها في المجلس الشعبي (البرلمان)، ومن باب أولى دخولها للانتخابات.

*القواعد والمبادئ الشرعية المستند عليها:

استند هذا الدليل أيضا على القياس؛ حيث قاسوا مشاركة المرأة في المجالس التشريعية ودخولها للانتخابات على أمان المرأة للكافر ودخوله تحت جوارها بجامع أن كل منها ممارسة سياسية للمرأة.

*مناقشة وانتقاد الدليل:

انتقد هذا الدليل بأنه لا يدل على المساواة المطلقة بين الرجل والمرأة، ولا على صحة الولاية العامة للمرأة؛ لأن الأمان يصح من كل أفراد المسلمين البالغين العقلاء على قول أكثر أهل العلم (3) لحديث: «ذِمَّةُ الْمُسْلِمِينَ وَاحِدَةٌ يَسْعَى بِهَا أَذْنَاهُمْ» (4). كما أن ما صدر عن النبي ﷺ بمقتضى الإمامة لا يُعَدُّ تشريعا عاما ملزما (5).

الدليل الرابع: الوقائع التاريخية التي تثبت مشاركة المرأة في أمور السياسة والحكم، ومن تلك الوقائع:

- بيعة العقبة الثانية: والتي حضرها سبعون رجلا وامرأتان (6).

(1) رواه الشيخان: البخاري، صحيح البخاري، كتاب الجزية، باب أمان النساء وجوارهن: 1157/3؛ ومسلم، صحيح مسلم، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب استحباب صلاة الضحى وأن أقلها ركعتان وأكملها ثمان ركعات وأوسطها أربع ركعات أو ست والحث على المحافظة عليها: 498/1.

(2) رواه الشيخان: البخاري، صحيح البخاري، كتاب الجزية، باب إثم من عاهد ثم غدر: 1160/3-1161؛ ومسلم، صحيح مسلم، كتاب الحج، باب فضل المدينة ودعاء النبي ﷺ فيها بالبركة وبيان تحريم صيدها وشجرها وبيان حدود حرمها: 994/2-998.

(3) ينظر: السرخسي، المبسوط: 69/10-70؛ ابن الحاجب، جامع الأمهات، ص 246-247؛ النووي، روضة الطالبين: 279/10؛ ابن قدامة، المغني: 75/13-76.

(4) الحديث السابق، وقد سبق تخريجه.

(5) عبد الحميد الأنصاري، الشورى وأثرها في الديمقراطية، ص 312.

(6) رواه: أحمد، مسند الإمام أحمد بن حنبل، مسند المكين، بقية حديث كعب بن مالك الأنصاري: 89/25-95. وقال شعيب الأرنؤوط ومن معه في تحقيقهم للمسند (95/25): "حديث قوي، وهذا إسناد حسن، محمد بن إسحاق - وإن كان مدلسا - صرح

- استشارة النبي ﷺ لزوجته أم سلمة ﷺ في صلح الحديبية لما امتنع المسلمون عن الرجوع إلى المدينة(1).
- استشارة عثمان بن عفان ﷺ لزوجته في أحلك الظروف (عند محاصرته)، ويأخذ برأيها على الرغم من معارضة معاونيه له(2).

- تزعمت أم المؤمنين عائشة ﷺ المعارضة ضد الخليفة الراشد علي ﷺ في المطالبة بدم عثمان ﷺ(3).
وهذه الوقائع دلت على مشاركة المرأة في السياسة في صدر الإسلام فما الذي يمنعها من ذلك فيما بعده؟.

*القواعد الشرعية المستند عليها:

استند هذا الدليل على الواقع التاريخي الذي يمكن أن يصاغ في القاعدة الأصولية: "الوقوع دليل الجواز"، أو "الوقوع دليل الجواز وزيادة"(4).

كما يستند على القياس حيث قاسوا مشاركتها اليوم في المجالس الشعبية ودخولها الانتخابات على مشاركتها السياسية في عصر النبوة والخلافة الراشدة.

*مناقشة وانتقاد الدليل:

انتقد هذا الدليل بالانتقادات الآتية:

- مبايعة الرسول ﷺ للرجال تحالف مبايعته للنساء، فكانت مبايعة الرجال على الإسلام والجهاد، أما مبايعة النساء فقد حددتها الآية ﴿يَأْتِيهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يَبَايِعْنَكَ عَلَىٰ أَنْ لَا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَادَهُنَّ وَلَا يَأْتِينَ بِبُهْتَانٍ يَفْتَرِينَهُ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلَا يَعْصِيَنَّكَ فِي مَعْرُوفٍ فَبَايِعْنَهُنَّ وَأَسْتَغْفِرْ لَهُنَّ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [المتحنة: 12] وليس فيها ما ينص على توليهن الولايات العامة، وما كانت مبايعة النساء إلا عهداً على عدم مخالفة شرع الله وعلى تجنب الموبقات التي تفتت بين العرب قبل الإسلام(5).

بالسمع فانتفت شبهة تدليسه، وقد رواه عنه سلمة بن الفضل - كما سنذكر - وقد قال فيه جرير - فيما نقله عنه ابن معين -: ليس من لدن بغداد إلى أن تبلغ خراسان أثبت في ابن إسحاق من سلمة بن الفضل، وباقي رجال الإسناد ثقات رجال الشيخين، يعقوب: هو ابن إبراهيم بن سعد الزهري".

(1) رواه: البخاري، صحيح البخاري، كتاب الشروط، باب الشروط في الجهاد والمصالحة مع أهل الحرب وكتابة الشروط: 2/974-980.

(2) ينظر: الطبري، تاريخ الطبري: 4/362-363؛ ابن كثير، البداية والنهاية: 10/276.

(3) ينظر: الطبري، تاريخ الطبري: 4/449-450؛ الذهبي، سير أعلام النبلاء: 2/178.

(4) ينظر: الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام: 2/389، 396؛ الطوفي، شرح مختصر الروضة: 2/282؛ عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار: 3/338.

(5) ينظر: فؤاد عبد المنعم أحمد، مبدأ المساواة في الإسلام، ص 197؛ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن: 20/425.

- استشارة النبي ﷺ لزوجته أم سلمة ؓ في صلح الحديبية ومثلها استشارة عثمان ؓ لزوجته كلاهما استثناء من القاعدة⁽¹⁾، كما أنه لا يصلح للاستدلال بهذا الاستثناء على مشاركة المرأة في المجالس التشريعية (البرلمانية) أو دخولها للانتخابات؛ لأن استشارة النبي ﷺ أو عثمان ؓ لم تكن لاختيار شخص للخلافة أو أي ولاية عامة، كما أن استشارتها ليس لازمة بداية ولا رأيها ملزما بعد ذلك حتى نعتبرها مشاركة في مجلس شورى.

- خروج أم المؤمنين عائشة ؓ ضد الخليفة الراشد علي ؓ لم تكن فيه محاربة ولا قائدة لجيش محارب، وإنما خرجت داعية للمطالبة بدم عثمان ؓ، وقد دفعها إلى ذلك أنها كانت ساخطة - كغيرها من آل عثمان وأشباههم - على خطة التريث والتمهل وعدم المبادرة بالبحث عن قتلة عثمان والاقتصاص منهم، وهذا أمر ليس من الولاية العامة في شيء. كما أن صنيع أم المؤمنين ؓ ليس فيه دليل شرعي يصح الاستناد إليه؛ لأنه كان عن اجتهاد منها، وكانت مخطئة فيه، وقد أنكر عليها بعض الصحابة هذا الخروج فاعترفت بخطئها، وندمت على خروجها⁽²⁾.

*الإجابة على الانتقاد:

يُجاب على هذا الانتقاد بما يأتي:

- مبايعة الرجال على الإسلام والجهاد والنساء على ما ذكر في الآية كان بعد فتح مكة، أما المبايعة التي استدل بها فهي بيعة العقبة الثانية وكانت قبل الهجرة، فعن مجاشع بن مسعود السلمي ؓ قال: أَتَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ أَبَايَعُهُ عَلَى الْهَجْرَةِ، فَقَالَ: «إِنَّ الْهَجْرَةَ قَدْ مَضَتْ لِأَهْلِهَا، وَلَكِنْ عَلَى الْإِسْلَامِ وَالْجِهَادِ وَالْخَيْرِ»⁽³⁾.

- ومع التسليم باختلاف البيعتين، فلا يعني ذلك أن الإسلام لا يمنح المرأة حقوقها السياسية، وعدم مبايعة النبي ﷺ النساء على الجهاد؛ لأنه واجب الرجال دونهم. والمهم أن النبي ﷺ بايع النساء، وإن اختلفت طبيعة بيعتهن عن الرجال فلا يغير ذلك من حقيقة المشاركة السياسية للمرأة شيئاً، ما دام مبدأ البيعة قائم وواقع بنص الآية وغيرها⁽⁴⁾.

- استشارة النبي ﷺ وعثمان ؓ كل منهما لزوجته وإن لم تكن لاختيار شخص للخلافة أو أي ولاية عامة غير أنها تؤصّل لمشاركة المرأة في السياسة العامة، وأن رأيها غير منبوذ شرعاً، بل قد يحتاج إليه أحياناً، وتكون

(1) عبد الحميد الأنصاري، الشورى وأثرها في الديمقراطية، ص 312-313.

(2) ينظر: أبو الأعلى المودودي، نظرية الإسلام وهديه، ص 322-325؛ ابن حجر، فتح الباري: 516/16-522؛ فؤاد عبد المنعم أحمد، مبدأ المساواة في الإسلام، ص 199-200؛ مصطفى السباعي، المرأة بين الفقه والقانون، ص 122.

(3) رواه الشيخان: البخاري، صحيح البخاري، كتاب الجهاد والسير، باب البيعة في الحرب أن لا يفروا، وقال بعضهم: على الموت: 1082/3؛ ومسلم، صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب المبايعة بعد فتح مكة على الإسلام والجهاد والخير، وبيان معنى "لا هجرة بعد الفتح": 1487/3.

(4) ينظر: عبد الحميد الأنصاري، الشورى وأثرها في الديمقراطية، ص 313.

له أهمية بالغة، وما الانتخابات والمجالس التشريعية إلا إدلاء برأي في مرشح أو في تشريع قانون أو محاسبة حكومة.
- خروج عائشة رضي الله عنها وإن كان اجتهدا ثبت خطأها فيه؛ غير أن مَنْ وقف في صفها من الصحابة رضي الله عنهم يُستدلُّ بسكوته أو تأييده على جواز مشاركة المرأة في السياسة العامة، فلو كانت مشاركتها غير جائزة لما سكتوا ولما شاركوها في خروجها، ولظهر خطأ اجتهداها من البداية.

الدليل الخامس: قياس انتخاب المرأة لغيرها على شهادتها وعلى توكيلها:

وهو دليل خاص بحكم دخول المرأة للانتخابات، فمن رأى أن الانتخابات في معنى الشهادة من المنتخب (الناخب) للمنتخب (المرشح) بصلاحيته للقيام بما يعهد إليه من وظيفة في الدولة، والشهادة جائزة من الذكر والأنثى كما قال الله تعالى: ﴿وَأَسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ﴾ [البقرة: 282]. وحيث جازت شهادة المرأة جاز انتخابها⁽¹⁾.

ومن رأى أن الانتخابات في معنى الوكالة من الناخب للمرشح، والمرأة ليست ممنوعة من التوكيل شرعا، فهي إذن غير ممنوعة من الانتخابات⁽²⁾.

*القواعد الشرعية المستند عليها:

استند هذا الدليل على القياس حيث قاسوا انتخاب المرأة على شهادتها وعلى توكيلها.

*مناقشة وانتقاد الدليل:

انتقد هذا الدليل بالانتقادات الآتية:

1- انتقادات القول بأنها شهادة:

- الانتخابات ليس بشهادة؛ لأن الشهادة تكون في حقوق الآدميين، أو حقوق الله تعالى، أما الانتخاب فهو إخبار بصلاح المرشح للقيام بالأعمال المنوطة به من سياسة البلاد وتدير شؤون الأمة، وهذا الإخبار يسمى في الاصطلاح بالتركية أو التعديل⁽³⁾.

- القول بأنها شهادة يتعارض بكون شهادة النساء ليست مقبولة على الإطلاق، بل مقيدة بأن يكُنَّ مع الرجال، وأن تكون في الديون والأموال لا في الحدود والقصاص ولا في النكاح والطلاق والنسب والولاء عند

(1) ينظر: قحطان الدوري، الشورى بين النظرية والتطبيق، ص 174؛ عبد الكريم زيدان، "الديمقراطية ومشاركة المسلم في الانتخابات".

مجلة المجمع الفقهي الإسلامي، العدد 20، ص 64؛ فهد بن صالح العجلان، الانتخابات وأحكامها في الفقه الإسلامي، ص 102.

(2) ينظر: مصطفى السباعي، المرأة بين الفقه والقانون، ص 124؛ عبد الكريم زيدان، "الديمقراطية ومشاركة المسلم في الانتخابات". مجلة

المجمع الفقهي الإسلامي، العدد 20، ص 64؛ فهد بن صالح العجلان، الانتخابات وأحكامها في الفقه الإسلامي، ص 101.

(3) حافظ محمد أنور، ولاية المرأة في الفقه الإسلامي، ص 455.

الجمهور، أما فيما لا يطلع عليه الرجال فتجوز شهادتهن منفردات كالحيض والولادة والاستهلال وعيوب النساء. والانتخابات ليست من ذلك في شيء حتى يكون لشهادتها اعتبار⁽¹⁾.

- والقول بأنها شهادة يتعارض أيضا بكون شهادة المرأة نصف شهادة الرجل، فيكون صوت امرأتين كصوت رجل واحد، وهذا ما لا يرتضيه القائلون بذلك⁽²⁾.

2- انتقادات القول بأنها توكيل:

- الانتخابات ليس بتوكيل؛ لأن مهام المجالس النيابية واختصاصاتها وصلحاياتها - في عصرنا الحاضر - كبيرة وواسعة وهامة جدا، والنائب في البرلمان عمله قيادي في الدولة له خطره وأثره في الأمة والوطن، وليس عمله سن الأنظمة ومراقبة السلطة فقط، وهذا كله يتطلب أن لا يشغل منصب النيابة إلا الرجل الكفء الأمين في رسالته المخلص لها، القادر على أدائها بكل جدارة وأمانة، وأن يكون على مستوى من الفهم والإدراك لهذه المسؤولية الملقاة على عاتقه، واختيار هذا الرجل لن يكون إلا ممن يُقدِّرون خطر هذا المنصب وعظم مهامه. وعليه فعملية الانتخاب ليست مجرد توكيل من شخص لأخر ليتكلم باسمه ويدافع عن حقوقه فقط، وإنما هي عملية تحميل لأمانة كبرى، ومهمة شاقة باختيار القوام الكفء القادر على أدائها، والمرأة لا تستطيع هذا الاختيار لقدراتها المحدودة⁽³⁾.

- اشترط الفقهاء في الموكَّل أن يكون أهلا لمباشرة التصرف لنفسه وأن يكون التصرف مما تدخله النيابة، فتصح وكالة الغائب والمريض والحاضر والصحيح - عند الأكثر - رجلا كان أو امرأة، حرا كان أو عبدا، مسلما كان أو كافرا، كما تصح وكالة الصبي المراهق إذا أذن له الولي؛ لأنه ممن يصح تصرفه ولو لم يبلغ. وعليه فالانتخابات ليس بوكالة؛ لأنها تصح من كافر ولكافر، وهذا يخالف قول الله ﷻ: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: 38]؛ الذي يفيد بأن تكون الشورى بين المسلمين، فلا يجوز أن يكون الناخب أو المرشح من غير المسلمين، كما أن الوكالة تصح من الصبي المراهق غير البالغ وهذا مرفوض في قوانين الانتخابات⁽⁴⁾.

*الإجابة على الانتقاد:

يُجاب على هذه الانتقادات بأن الانتخابات في معنى الشهادة والتوكيل، ولما تكون الشهادة والوكالة أعظم

(1) ينظر: حافظ محمد أنور، ولاية المرأة في الفقه الإسلامي، ص 455؛ السرخسي، المبسوط: 32/5-33؛ ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد: 438/4-439؛ الماوردي، الحاوي الكبير: 401/11؛ ابن حجر، فتح الباري: 524/6.

(2) ينظر: ماجد راغب الحلو، الاستفتاء الشعبي والشريعة الإسلامية، ص 331-333؛ حافظ محمد أنور، ولاية المرأة في الفقه الإسلامي، ص 456؛ فهد بن صالح العجلان، الانتخابات وأحكامها في الفقه الإسلامي، ص 103.

(3) ينظر: حافظ محمد أنور، ولاية المرأة في الفقه الإسلامي، ص 453-454.

(4) ينظر: حافظ محمد أنور، ولاية المرأة في الفقه الإسلامي، ص 453-454؛ ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد: 105/4؛ ابن قدامة، المغني: 197/7-198.

وأشد شروطاً من التزكية فجواز شهادة المرأة وتوكيلها شرعاً يجعلنا نؤكد جواز تزكيتها (تسليماً بقول المنتقد) من باب أولى، كما أن اعتبار المعارض للانتخابات أنها من باب التزكية والتعديل هو ردّ على نفسه وتأكيد على جواز الانتخابات للمرأة؛ لأن العلماء اختلفوا في تزكية وتعديل المرأة لمن تعرفه بالصلاح والخير؛ فمنهم من ذهب إلى عدم قبول قول النساء في التعديل مطلقاً، ولا يُقبل فيه أقل من رجلين؛ وهو قول أكثر الفقهاء من أهل المدينة وغيرهم، ومنهم من قال بقبول تزكية المرأة مطلقاً في الرواية والشهادة إلا في الحكم الذي لا تقبل شهادتها فيه، ومنهم من قال بقبولها من غير تقييد، والأصل في هذا الباب سؤال النبي ﷺ ببيعة ﷺ في قصة الإفك عن حال عائشة أم المؤمنين ﷺ وجوابها له، والذي يدل على جواز تزكية المرأة لغيرها⁽¹⁾، و"أقصى حالات العدل وتعديله أن يكون بمثابة المخبر والخبر، والشاهد والشهادة، فإذا ثبت أن خبر المرأة العدل مقبول، وأنه إجماع من السلف، وجب أيضاً قبول تعديلها للرجال حتى يكون تعديلهن الذي هو إخبار عن حال المخبر والشاهد بمثابة خبرهن في وجوب العمل به، وكذلك إذا كان للنساء مدخل في الشهادات في مواضع من الأحكام جاز لذلك قبول تزكيتهن كما قبلت شهادتهن"⁽²⁾.

الاتجاه الثاني: المانعون لمشاركة المرأة في الانتخابات والمجالس التشريعية:

ذهب فريق من أهل العلم المعاصرين⁽³⁾ إلى عدم جواز مشاركة المرأة في الانتخابات والمجالس التشريعية، ومن الأدلة التي استندوا عليها ما يأتي:

الدليل الأول: النصوص الدالة على قوامة الرجل وإمرته على المرأة بالقيام بمصالحها وتأديتها وتدير شؤونها، وعدم فلاح الأمة التي عكست هذا القانون الرباني، وأن مكان وقرار المرأة في بيتها إلا لضرورة، ومن تلك النصوص:

- قول الله ﷻ: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾ [النساء: 34].

- وقوله ﷻ: ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى﴾ [الأحزاب: 33].

(1) ينظر: الخطيب البغدادي، الكفاية في معرفة أصول علم الرواية: 308/1-309؛ مجيد محمود أبو حجير، المرأة والحقوق السياسية في الإسلام، ص442، 445؛ قحطان الدوري، الشورى بين النظرية والتطبيق، ص174.

(2) الخطيب البغدادي، الكفاية في معرفة أصول علم الرواية: 309/1.

(3) منهم: حسنين محمد مخلوف، محمد عبد الفتاح العناني، سعيد عبد العظيم، حافظ محمد أنور. ينظر: مجيد محمود أبو حجير، المرأة والحقوق السياسية في الإسلام، ص438؛ فهد بن صالح العجلان، الانتخابات وأحكامها في الفقه الإسلامي، ص101؛ سعيد عبد العظيم، الديمقراطية ونظريات الإصلاح في الميزان، ص89-91؛ حافظ محمد أنور، ولاية المرأة في الفقه الإسلامي، ص370، 443، 446، 458؛ عطية عدلان، الأحكام الشرعية للنوازل السياسية، ص374.

- وعن أبي بكره رضي الله عنه قال: لَمَّا بَلَغَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ أَنَّ أَهْلَ فَارِسَ، قَدْ مَلَكَوا عَلَيْهِمْ بِنْتُ كِسْرَى، قَالَ: «لَنْ يُفْلِحَ قَوْمٌ وَلَوْ أَمَرَهُمْ امْرَأَةٌ» (1).

فتدل هذه النصوص على أن القوامة والقيادة للرجل، وعلى أن القاعدة في أمر المرأة هو قرارها في دارها وتفرغها لبيتها وأولادها، وأما خروجها إلى المجتمع فهو من باب الاستثناء أو الضرورة؛ وهي تقدر بقدرها، وأن مناط عدم الفلاح لمن وَلَّوا أمرهم امرأة هو الأنوثة، وعليه فخروج المرأة للانتخاب واشتراكها في المجالس التشريعية وغيرها من النشاطات السياسية مما لا تدعو إليه ضرورة، ولا تتوقف عليه مصلحة حقيقية كلية، ويتناقض مع قوامة الرجل وعلو درجته في القيادة عليها (2).

وإن كانت آية القوامة متعلقة بالمسؤولية في الأسرة وليست عامة، فالحجة تبقى قائمة كذلك، فإن كانت المرأة عاجزة عن إدارة أسرة فعجزها عن إدارة شؤون الناس من باب أولى (3).

*القواعد والمبادئ الشرعية المستند عليها:

استند هذا الدليل على مبدأ القوامة الذي جعله الله ﷻ للرجال على النساء، وأصل قرار المرأة في بيتها، واستند في الاستدلال بالحديث بالقاعدة الأصولية: "العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب"؛ لأن الحديث ورد في أهل فارس الذين وَلَّوا ابنة كسرى عليهم، فالحكم لا يختص بهم بل يعم كل من فعل فعلهم.

*مناقشة وانتقاد الدليل:

انتقد هذا الدليل بما يأتي:

- آية قوامة الرجل على المرأة قاصرة على الحياة الزوجية ولا يُعَوَّل عليها في حرمان المرأة من المشاركة في الحياة السياسية، قال الطبري رحمته الله (4): "يعني بقوله جل ثناؤه: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ﴾ [النساء: 34]:

(1) رواه: البخاري، صحيح البخاري، كتاب المغازي، باب كتاب النبي ﷺ إلى كسرى وقيصر: 1610/4.

(2) مجيد محمود أبو حجير، المرأة والحقوق السياسية في الإسلام، ص 447-448؛

(3) ينظر: مجيد محمود أبو حجير، المرأة والحقوق السياسية في الإسلام، ص 480؛ حافظ محمد أنور، ولاية المرأة في الفقه الإسلامي، ص 374-375؛ أبو الأعلى المودودي، نظرية الإسلام وهديه، ص 318-319.

(4) هو محمد بن جرير بن يزيد بن كثير الطبري، الإمام المؤرخ المفسر الفقيه الحافظ اللغوي، ولد في أمل طبرستان سنة 224هـ. أخذ فقه الشافعي عن الزعفراني والربيع المرادي، وسمع من إسماعيل بن موسى السدي، وإسحاق بن أبي إسرائيل، ومحمد بن أبي معشر، ويونس بن عبد الأعلى وغيرهم. وقرأ القرآن على سليمان بن عبد الرحمن الطلحي. وروى عنه: أبو شعيب الحراني، ومحمد الباقر، وأبو القاسم الطبراني، وأبو عمرو بن حمدان وغيرهم. ومن تصانيفه: كتاب التفسير، وكتاب التاريخ، وكتاب القراءات، و"أحكام شرائع الإسلام"، و"الخفيف" وهو مختصر في الفقه، و"التبصير" في أصول الدين. وتوفي سنة 310هـ. ينظر: ابن السبكي، طبقات الشافعية الكبرى: 120/3-126؛ ابن قاضي شهبه، طبقات الشافعية: 100/1-101؛ الذهبي، سير أعلام النبلاء: 267/14-282؛ ابن العماد، شذرات الذهب: 29/1-31.

الرجال أهل قيام على نساءهم، في تأديبهن والأخذ على أيديهن، فيما يجب عليهن الله ولأنفسهم، ﴿يَمَّا فَضَلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ [النساء: 34] يعني بما فضل الله به الرجال على أزواجهم؛ من سَوَّقِهِمْ إليهن مهورهن، وإنفاقهم عليهن أموالهم، وكفائتهم إياهن مؤنهن، وذلك تفضيل الله ﷻ إياهم عليهن، ولذلك صاروا قُوَّامًا عليهن، نافذي الأمر عليهن، فيما جعل الله إليهم من أمورهن⁽¹⁾.

- آية القرار في البيت وردت في سياق الخطاب لأزواج النبي ﷺ، وإن كانت تخاطب غيرهن من المسلمات من باب أولى؛ أي الخطاب عام كما قال القرطبي ﷺ: "معنى هذه الآية الأمر بلزوم البيت، وإن كان الخطاب لنساء النبي ﷺ فقد دخل غيرهن فيه بالمعنى. هذا لو لم يرد دليل يخص جميع النساء، كيف والشريعة طافحة بلزوم النساء بيوتهن، والانكفاف عن الخروج منها إلا لضرورة"⁽²⁾، وإن قلنا بعموم الخطاب فإن القرار لا يعني عدم الخروج مطلقاً، بل أجاز الشارع للمرأة الخروج لقضاء حاجاتها، والخروج للحج والعمرة والصلاة والجهاد وغير ذلك، مما يدل على عدم منع المرأة من الخروج للمشاركة في الحياة السياسية إن احتيج إليها⁽³⁾.

- الحديث وارد في تملك بنت كسرى على عرش الفرس؛ أي وارد في الإمامة العظمى، ويدل عليه سبب وروده ولفظة "أمرهم" في الحديث فإنها تعني أمر قيادتهم ورياستهم العامة، أما بعض الأمر فلا مانع أن يكون للمرأة فيه نصيب، وعليه فلا يصح سوق هذا الحديث في الاستدلال على منع المرأة من المشاركة في المجالس التشريعية والدخول للانتخابات، وهذا على التسليم بصحة الاستدلال به في الإمامة العظمى على ما ذهب إليه جمهور العلماء- كما سبق بيانه-، كما أن مشاركة المرأة في المجالس ودخولها الانتخابات ليست ولاية على الرجل بل هي اشتراك معه في بعض الأعمال السياسية، وليست مستقلة ومنفردة بالمجالس التشريعية أو التصويت الانتخابي، بل إن عدد النساء في المجالس التشريعية يكون محدوداً فالأكثرية فيه للرجال فيكون الحل والعقد لهم⁽⁴⁾.

*الإجابة على الانتقاد:

ويجاب على هذه الانتقادات بما يأتي:

- الآية الدالة على قوامة الرجل على المرأة في الحياة الزوجية -على التسليم بذلك- تتعداها لغيرها من حياة سياسية واقتصادية من باب أولى. هذا وقد اتفقت كلمة المفسرين لهذه الآية على أن مفهوم القوامة في الآية لا يقتصر على الحياة الزوجية بل هي ممتدة لغيرها من الولايات كالإمامة الكبرى والصغرى والجهاد⁽⁵⁾.

(1) الطبري، تفسير الطبري: 687/6.

(2) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن: 141/17.

(3) ينظر: مجيد محمود أبو حجر، المرأة والحقوق السياسية في الإسلام، ص 157-158.

(4) ينظر: محمد عزة دروزه، المرأة في القرآن والسنة، ص 49؛ عطية عدلان، الأحكام الشرعية للنوازل السياسية، ص 388-389.

(5) ينظر: الرازي، مفاتيح الغيب: 71/10؛ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن: 278/6؛ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم: 292/2.

قال القرطبي رحمته الله: "...وأيضاً فإن فيهم الحكام والأمراء ومن يغزو، وليس ذلك في النساء"⁽¹⁾.

- آية القرار في البيت - وإن قلنا بعموم خطابها - فلا تشمل الحياة السياسية؛ لأنها ليست ضرورة ولا حاجة تنزل منزلة الضرورة، مع ما في مشاركة المرأة في السياسة من المفسد.

- العلة في الحديث هي الأنوثة حيث أناط الحكم بـ"امرأة"، وواضح أن الأنوثة ليست من مقتضياتها عدم العلم أو قلة الذكاء، وإنما هناك أمر في الأنوثة يبعث على عدم صلاحية المرأة لهذا المنصب، وهو أن المرأة بمقتضى الخلق والتكوين مطبوعة على غرائز تناسب المهمة التي خلقت لأجلها، وهي مهمة الأمومة وحضانة النشء وتربيته، وهذه قد جعلتها ذات تأثير خاص بدواعي العاطفة، وهي مع هذا تعرض لها عوارض طبيعية من شأنها أن تضعف قوتها المعنوية، وتوهن عزميتها في تكوين الرأي والتمسك به والقدرة على الكفاح والمقاومة في سبيله؛ وعليه فيشمل النهي جميع الولايات إلا ما استثني بالنص كولايتها على بيتها⁽²⁾.

الدليل الثاني: الواقع التاريخي: فلم يثبت في التاريخ الإسلامي أن شيئاً من هذه الولايات العامة لا رئاسة دولة ولا ما دونها كالمشاركة في مجلس الشورى قد أسند إلى المرأة لا مستقلة ولا مع غيرها من الرجال، وقد كان في نساء الصدر الأول مثقفات فضليات، وفيهن من تفضل كثيراً من الرجال، كأمهات المؤمنين مع أن الدواعي لاشارك النساء مع الرجال في الشؤون العامة كانت متوافرة، ومع ذلك لم تطلب المرأة أن تشترك في شيء من تلك الولايات ولم يطلب منها الاشتراك، ولو كان لذلك مسوغ من كتاب أو سنة لما أهملت مراعاته من جانب الرجال والنساء جميعاً. واعتبر بعضهم هذا الواقع التاريخي إجماعاً سكوتياً على عدم جواز تولي المرأة الولايات العامة⁽³⁾.

قال الجويني رحمته الله: "فما نعلمه قطعاً أن النسوة لا مدخل لهن في تخير الإمام وعقد الإمامة، فإنهن ما روجعن قط، ولو استشير في هذا الأمر امرأة لكان أحرى النساء وأجدرهن بهذا الأمر فاطمة رحمته الله ثم نسوة رسول الله رحمته الله أمهات المؤمنين، ونحن بابتداء الأذهان نعلم أنه ما كان لهن في هذا المجال محاض في مُنْقَرَضِ العصور ومَكْرٍ الدهور"⁽⁴⁾.

(1) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن: 278/6.

(2) ينظر: مجيد محمود أبو حجير، المرأة والحقوق السياسية في الإسلام، ص182؛ عبد الحميد الأنصاري، الشورى وأثرها في الديمقراطية، ص279.

(3) ينظر: مجيد محمود أبو حجير، المرأة والحقوق السياسية في الإسلام، ص488-489؛ عبد الحميد الأنصاري، الشورى وأثرها في الديمقراطية، ص297؛ عطية عدلان، الأحكام الشرعية للنوازل السياسية، ص380؛ حافظ محمد أنور، ولاية المرأة في الفقه الإسلامي، ص392-393.

(4) الجويني، الغيائي، ص245.

*القواعد الشرعية المستند عليها:

- استند هذا الدليل على الواقع التاريخي الذي يصاغ في القاعدة الأصولية: "الوقوف دليل الجواز"، أو "الوقوف دليل الجواز وزيادة"⁽¹⁾.

كما يستند على قاعدة الاجماع السكوتي المعتمد على عدم وقوع مشاركة سياسية للمرأة في عصر النبوة والخلافة الراشدة وما بعدها من العصور الذهبية في التاريخ الإسلامي.

*مناقشة وانتقاد الدليل:

انتقد هذا الدليل بالانتقادات الآتية:

- أن عدم وقوع مشاركة في مجلس الشورى أو غيرها من المشاركات السياسية للمرأة في عصر النبوة والخلافة الراشدة لا يعني منعها منها، هذا مع ثبوت بعض المشاركات السياسية للنساء في تلك العصور كما بيناه سابقاً.

- الإجماع السكوتي- إن سلمنا بوقوعه- مختلف في حجته⁽²⁾، وإلا فإن سكوت العلماء في عصر عن مسألة لا ينسب لهم فيها حكم، فلا ينسب لساكت قول- كما قال الشافعي رحمته الله -، وحتى من قال بالإجماع السكوتي عرفه ب"أن يقول بعض أهل الاجتهاد بقول، وينتشر في المجتهدين من أهل ذلك العصر فيسكتون، ولا يظهر منهم اعتراف، ولا إنكار"⁽³⁾، وهذا لا ينطبق على مسألتنا، فلا يسمى عدم الوقوع إجماعاً سكوتياً، فحتى وإن سلمنا بقول من نقل الإجماع على عدم تولي المرأة الإمامة والقضاء⁽⁴⁾، فلا يشمل هذا الإجماع بالضرورة كل المشاركات السياسية.

الدليل الثالث: القياس: فلا يجوز للمرأة تولي منصب نائب في المجلس التشريعي (البرلمان) ولا الدخول في

(1) ينظر: الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام: 389/2، 396؛ الطوفي، شرح مختصر الروضة: 282/2؛ عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار: 338/3.

(2) ذهب جمهور العلماء من الحنفية والمالكية والحنابلة أن الإجماع السكوتي حجة وإجماع، وعند الشافعية حجة وفي تسميته إجماعاً قولان، وفي أحد الثقلين عن الشافعي أنه حجة وليس بإجماع، وبه قال أبو هاشم المعتزلي والصيرفي، واختاره الأمدي وابن الحاجب، خلافاً لمن يرى أنه ليس بإجماع ولا حجة وهو مذهب داود الظاهري وابنه والباقلاني وغيرهم، وهو الرواية الأخرى عن الشافعي، واختارها الغزالي والفخر الرازي. ينظر: السرخسي، أصول السرخسي: 303/1-310؛ ابن الحاجب، مختصر منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل: 47-470/1؛ الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام: 331/1-334؛ الزركشي، تشييف المسامع بجمع الجوامع: 125-124/3؛ الشوكاني، إرشاد الفحول: 399/1-400؛ عبد الكريم النملة، المهذب في علم أصول الفقه المقارن: 940-933/2.

(3) الشوكاني، إرشاد الفحول: 399/1.

(4) ينظر: ابن القطان، الإقناع في مسائل الإجماع: 153/2؛ ابن حزم، مراتب الإجماع، ص208؛ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن: 404/1.

الانتخابات قياساً على عدم جواز توليها للإمامة العظمى لجامع علة الأنوثة التي منعت لأجلها من الإمامة العظمى، كما أن هذه المشاركات السياسية من الولايات العامة⁽¹⁾.

*القواعد الشرعية المستند عليها:

استند هذا الدليل على القياس.

*مناقشة وانتقاد الدليل:

انتقد هذا الدليل بما يأتي:

- منع المرأة من تولي الإمامة العظمى حكم على خلاف الأصل والقاعدة العامة تنص على مساواة الرجل والمرأة في خطاب الشرع فالنساء شقائق الرجال في التكليف إلا ما استثناه النص واختص به أحدهما، والقاعدة الأصولية تنص على أن "الوارد على خلاف القياس فغيره عليه لا يقاس" أو بعبارة أخرى: "المستثنى لا يقاس عليه"⁽²⁾.

- عدم التسليم بعلّة الأنوثة؛ لأنها وصف طردي لا تأثير له في الحكم، لثبوت عدم تأثيرها في الولايات الخاصة، فالمناطق في تولي ولاية ما؛ هو القدرة عليها دون النظر لعموم أو خصوص⁽³⁾.

- المشاركة في الانتخابات ليست من الولاية العامة في شيء، بل هي مجرد صوت لاختيار مرشح⁽⁴⁾.

*الإجابة على الانتقاد:

أجيب على هذا الانتقاد بما يأتي:

- القاعدة الأصولية مختلف فيها، وأكثر القائلين بها يشبونها في حال العلة المتعدية؛ أي العلة التي يعقل معناها، وعلّة الأنوثة هنا معقولة المعنى فيمكن القياس بوجودها⁽⁵⁾.

- التعليل بالأنوثة في الأصل مستنبط من النص الشرعي: «لَنْ يُفْلِحَ قَوْمٌ وَلَوْ أَمَرَهُمْ امْرَأَةٌ»⁽⁶⁾، والأصل المقيس عليه (عدم جواز توليها للإمامة العظمى) أصل متفق عليه، بل نقل بعضهم فيه الإجماع⁽⁷⁾، قال

(1) ينظر: مجيد محمود أبو حجير، المرأة والحقوق السياسية في الإسلام، ص503؛ فهد بن صالح العجلان، الانتخابات وأحكامها في الفقه الإسلامي، ص106.

(2) ينظر: مجيد محمود أبو حجير، المرأة والحقوق السياسية في الإسلام، ص301؛ الجويني، البرهان في أصول الفقه: 107/2؛ الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه: 93/5؛ الفناري، فصول البدائع في أصول الشرائع: 354/2.

(3) ينظر: عبد الحميد الأنصاري، الشورى وأثرها في الديمقراطية، ص305.

(4) فهد بن صالح العجلان، الانتخابات وأحكامها في الفقه الإسلامي، ص106.

(5) ينظر: عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار: 447/3-448.

(6) رواه: البخاري، صحيح البخاري، كتاب المغازي، باب كتاب النبي ﷺ إلى كسرى وقيصر: 1610/4.

(7) ينظر: ابن حزم، مراتب الإجماع، ص208؛ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن: 404/1.

القرطبي رحمه الله: "وأجمعوا على أن المرأة لا يجوز أن تكون إماماً"⁽¹⁾، ولما كانت هذه العلة مؤثرة في الأصل فتأثيرها في الفرع من باب أولى.

الدليل الرابع: المصالح المترتبة على عدم مشاركتها في المجالس الشعبية والانتخابات، والمفاسد المترتبة على مشاركتها فيهما:

مشاركة المرأة في المجالس الشعبية ودخولها للانتخابات تترتب عليه عدة مفاسد، وفي عدم مشاركتها تترتب مصالح نظير تلك المفاسد، ومن بين المفاسد:

- عدم استقرار الحياة الزوجية والأسرية لتعارضها مع اشتغال المرأة بمشاركتها في تلك المجالس ودخولها للانتخابات⁽²⁾.

- الإخلال بخدمة المجتمع النسوي إذا كانت المرأة من ذوات الخدمات الرفيعة في المجتمع كأن تكون طبيبة أو معلمة، مما يحرم بنات جنسها من خدمتها، والمصلحة العامة مقدمة على المصلحة الخاصة⁽³⁾.

- خروج المرأة متبرجة وسفرها بدون محرم واختلاطها بالرجال ومزاحمتهم في مجالسهم يذهب بجياد المرأة ويُخلّ بحفظ كرامتها وصبون سمعتها⁽⁴⁾.

*القواعد الشرعية المستند عليها:

استند هذا الدليل على قواعد المصالح والمفاسد وقاعدة سد الذرائع، وبيانها كالآتي:

- قاعدة درأ المفاسد مقدم على جلب المصالح؛ فدرأ هذه المفاسد التي سبق ذكرها أولى ومقدم على جلب المصالح التي ترجى وتجنّى من مشاركة المرأة في المجالس الشعبية أو من انتخابها كمصلحة الدفاع عن مصالح الشعب، وعرض المشاكل العامة ووضع الحلول المناسبة لها، وخاصة المتعلقة منها بالمرأة فجنسها أعلم بها.

- قاعدة الحرج مرفوع؛ فاشتغال المرأة بالسياسة يضيع ويهمل جانب الأسرة، مما يحدث حرجاً وعدم استقرار في حياة أفرادها، والحرج مرفوع بابتعاد المرأة عن السياسة واشتغالها ببيتها وأسرته.

- قاعدة تُقدّم المصلحة الغالبة على المفسدة النادرة، وقاعدة مقصود الشارع الغالب من المصالح والمفاسد عند التزاحم؛ فترك المرأة للحياة السياسية فيه مصلحة غالبة تتمثل في استقرار الأسرة وتربية الأبناء، واستفادة بني

(1) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن: 404/1.

(2) ينظر: مجيد محمود أبو حجير، المرأة والحقوق السياسية في الإسلام، ص 503؛ مصطفى السباعي، المرأة بين الفقه والقانون، ص 124-126؛ حافظ محمد أنور، ولاية المرأة في الفقه الإسلامي، ص 409-410.

(3) ينظر: مجيد محمود أبو حجير، المرأة والحقوق السياسية في الإسلام، ص 504.

(4) ينظر: فهد بن صالح العجلان، الانتخابات وأحكامها في الفقه الإسلامي، ص 107؛ مصطفى السباعي، المرأة بين الفقه والقانون، ص 124-126؛ عبد الحميد الأنصاري، الشورى وأثرها في الديمقراطية، ص 308.

جنسها من خدماتها إن كانت طبيبة أو معلمة أو غيرها من الوظائف التي تحتاج فيها المرأة إلى مثلتها، ودرأ جميع المفاسد التي تكون في المشاركة السياسية من اختلاط وسفر بدون محرم وغيرها، فكل هذه مصلحة غالبية على مفسدة عدم المشاركة؛ من خسارة صوتها، وفقدان رأيها، وعدم الاستفادة من خبرتها، وعليه فلا عبرة لهذه المفسدة النادرة أمام تلك المصلحة الغالبة، ولما كان ما ذكر من المصالح متزاحمة مع المفاسد وغالبة عليها كانت مقصود الشارع، فمقصود الشارع الغالب من المصالح والمفاسد عند التزاحم.

- قاعدة المصلحة العامة مقدمة على المصلحة الخاصة؛ "إن التحاق النساء المتعلمات وذوات المهن الرفيعة. كالمعلمات والطبيبات ونحوهما- في منصب النيابة العامة فيه إخلال بخدمة بنات ونساء مجتمعهن؛ لأنهن سينشغلن عنهن في السياسة ومعاناتها، فيحرم نساء المجتمع من خدماتهن النسائية، فتقدم مصلحة نساء وبنات المجتمع العامة على مصلحة النائبات الخاصة بالاشتغال في السياسة لتعارض الحتمي بين المصلحتين عند الجمع بينهما، فلا يلين عضوية البرلمان"⁽¹⁾.

- قاعدة سد الذرائع: لما كانت المشاركة السياسية للمرأة ذريعة إلى كل ما ذكر من المفاسد، فإن مقصود الشارع في ذلك سدها ومنعها.
***مناقشة وانتقاد الدليل:**

انتقد هذا الدليل بأن القول بجواز مشاركة المرأة في المجالس الشعبية ودخولها الانتخابات لا يلزم منه القول بمشاركتها مطلقاً بغض النظر عن كيفية مشاركتها، بل لا بد من الالتزام بالضوابط الشرعية وتجنب أي محرم يكون فيها⁽²⁾.

***الإجابة على الانتقاد:**

يُجاب على هذا الانتقاد بأن الالتزام بالضوابط الشرعية في ظل الواقع المعاش غير ممكن وإن أمكن فغير مطبق، وعليه فلا فائدة من القول بالجواز إن كان لا يمكن تطبيقه في الواقع، والمستفتي عن حكم النازلة من أجل العمل، لا من أجل الترف العلمي.

الاتجاه الثالث: المانعون لمشاركة المرأة في المجالس التشريعية المميزون لمشاركتها في الانتخابات:

ذهب فريق من أهل العلم المعاصرين⁽³⁾ إلى التفريق بين مشاركة المرأة في الانتخابات وبين مشاركتها في المجالس التشريعية، فقالوا بعدم جواز مشاركة المرأة في المجالس التشريعية، وأجازوا دخولها في الانتخابات، واستندوا

(1) مجيد محمود أبو حجر، المرأة والحقوق السياسية في الإسلام، ص504.

(2) ينظر: فهد بن صالح العجلان، الانتخابات وأحكامها في الفقه الإسلامي، ص107؛ حافظ محمد أنور، ولاية المرأة في الفقه الإسلامي، ص450.

(3) منهم: أبو الأعلى المودودي، عطية عدلان، مجيد محمود أبو حجر. ينظر: أبو الأعلى المودودي، نظرية الإسلام وهدية، ص55، 319؛ عطية عدلان، الأحكام الشرعية للنوازل السياسية، ص399؛ مجيد محمود أبو حجر، المرأة والحقوق السياسية في الإسلام، ص454.

تقريباً لنفس أدلة الاتجاه الأول في جواز دخولها للانتخابات، ونفس أدلة الاتجاه الثاني في عدم جواز مشاركتها في المجالس التشريعية، وفرقوا بين انتخاب المرأة لمرشح من الرجال مع مراعاة ضوابط الشرع في الخروج من بيتها إلى مركز الانتخاب، وعدوه حقاً من حقوقها وبالإمكان تفادي جميع المفاسد المتفق فيها مع المانعين لخروجها للتصويت، وفرقوا بين انتخابها لغيرها وبين ترشحها للمجالس التشريعية ومن ثمّ دخولها ومشاركتها فيها كعضو ونائب، حيث اعتبروا عضويتها في المجالس التشريعية ولاية عامة على الأمة وقوامة للمرأة على الرجال، بل اعتبروا منصب النائب البرلماني (العضوية في مؤسسة أهل الحل والعقد) أعظم وأعلى وأقوى من منصب الإمامة العظمى؛ "لأن هذه المؤسسة هي التي تختار الإمام وهي التي تعزله، وهي التي تراقبه وتحاسبه، وهي الأصيل وهو الوكيل، وهي (أولوا الأمر) بالأصالة وهو نائبها ووكيلها، صحيح أن الإمام أعلى منزلة من عضو مؤسسة أهل الحل والعقد، ولكن المؤسسة في مجموعها أعلى وأقوى، والعضو جزء منها"⁽¹⁾، ومنعها من العضوية في هذه المؤسسة لا يعني التحجير على رأيها وعدم مشاورتها في قضايا الأمة وخاصة تلك القضايا المتعلقة بالمرأة؛ لكن لا يكون رأيها ملزماً، كما لا يعني الطعن في المرأة ولا التحقير لها ولا عدم أهليتها، ولكن من باب وضع الأشياء في مواضعها، وتصنيف الأمور وفق الشرع وإعطاء كل نوع من بني الإنسان ما يناسبه⁽²⁾.

سبب الاختلاف:

يرجع الاختلاف بين المجيزين لمشاركة المرأة في الانتخابات والمجالس التشريعية والمانعين لها إلى الاختلاف في مسلك تحقيق المناط، ومن ذلك:

- الاختلاف في دخول مشاركة المرأة في المجالس الشعبية ضمن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي يشمل الجنسين.

- الاختلاف في كون بيعة النساء للنبي ﷺ صورة من صور الممارسة السياسية للمرأة، أم هي مجرد إعلان للولاء والطاعة.

- الاختلاف في صحة قياس مشاركة المرأة في المجالس التشريعية ودخولها للانتخابات على أمان المرأة للكافر ودخوله تحت جوارها بجامع أن كل ممارسة سياسية للمرأة.

- الاختلاف في دلالة بعض الوقائع التاريخية في عصر النبي والخلفاء الراشدين - كبيعة العقبة الثانية، واستشارة النبي ﷺ لزوجته أم سلمة ﷺ في صلح الحديبية، واستشارة عثمان بن عفان ﷺ لزوجته عند محاصرته، والمعارضة ضد الخليفة الراشد علي ﷺ في المطالبة بدم عثمان ﷺ، بزعامة أم المؤمنين عائشة ﷺ - على مشاركة

(1) عطية عدلان، الأحكام الشرعية للنوازل السياسية، ص 397.

(2) ينظر: أبو الأعلى المودودي، نظرية الإسلام وهدية، ص 316-325؛ عطية عدلان، الأحكام الشرعية للنوازل السياسية، ص 393-

399؛ مجيد محمود أبو حجير، المرأة والحقوق السياسية في الإسلام، ص 454-456، 499-504.

المرأة في أمور السياسة والحكم.

- الاختلاف في صحة قياس انتخاب المرأة على شهادتها وعلى توكيلها.

- الاختلاف في فُصور قوامة الرجل على المرأة على الحياة الزوجية، أم أنها تعم جميع مناحي الحياة، ومنها الحياة السياسية.

- الاختلاف في حمل الحديث الوارد في تمليك بنت كسرى على عرش الفرس على الإمامة العظمى فقط، أم شموله لجميع النشاطات السياسية.

- الاختلاف في كون عدم وقوع مشاركة في مجلس الشورى أو غيرها من المشاركات السياسية للمرأة في عصر النبوة والخلافة الراشدة وسكوت العلماء على هذه المسألة في تلك العصور دليل على منع المرأة من المشاركة السياسية أم أنه لا يعني ذلك ولا يدل عليه.

- الاختلاف في صحة قياس المشاركة السياسية للمرأة على توليها للإمامة العظمى بجامع الأنوثة في كليهما.

الخاتمة

وبعد هذه المسيرة العلمية الحافلة بالفوائد والعلوم الغزيرة نضع عصا الترحال لنختم المسير بأهم النتائج المتوصل إليها، والتوصيات بما يكمل هذا الجهد للباحثين من بعدي.

فمن أهم النتائج التي يمكن أن أخلص إليها ما يأتي:

- الاجتهاد التنزيلي من أهم أنواع الاجتهاد، والذي قد يتساهل فيه البعض فيعتبره الخطأ والقصور في الحكم من باب، ولذا أكد عليه الشاطبي رحمه الله في موافقاته وسماه بتحقيق المناط.

- معرفة أحوال الناس وأعرافهم من أهم الشروط التي يجب توافرها في المجتهد لبعده عن الخطأ والانزلاق فيه واقترابه من الإصابة في اجتهاده.

- مجال الاجتهاد في كل نص ظني الثبوت أو الدلالة أو هما معا، أما النصوص قطعية الثبوت والدلالة معا فلا اجتهاد فيها، ومثلها الإجماع الثابت لأنه قطعي الدلالة، فإن ثبت أضاف قطعية الثبوت، وكذا يكون في كل مسألة جديدة لا نص فيها.

- الاجتهاد الجماعي في عصرنا له أهمية كبرى، نظرا لقلّة المجتهدين اجتهادا مطلقا، مما تدعونا الحاجة لمثل هذا النوع من الاجتهاد، فهو سبيل لاتحاد المسلمين وعصمتهم من التفرق والاختلاف، وأكثر دقة وإصابة من الاجتهاد الفردي، كما أنه يسد الفراغ الذي يحدثه غياب الإجماع والمجتهد المطلق.

- المجتهد في حاجة إلى ضوابط وآداب قبل وأثناء وبعد اجتهاده في النازلة.

- مراعاة مقاصد الشريعة من الأهمية بمكان للمجتهد في ضبط اجتهاده وحيادته عن الصواب، وخاصة مع قلّة وجود المجتهد المطلق.

- النظر في النازلة يمر بمراحل يتوصل باتباعها إلى الإصابة في الحكم أو الاقتراب منها، وتلخص في المراحل الآتية: التصور، ثم التكييف، ثم التنزيل (التطبيق على الواقعة)، وهناك من يزيد التوقف إذا لم يتمكن المجتهد من التصور الكامل والصحيح للنازلة، أو لم يستطع تكييفها، أو عند تكافؤ الأدلة وعدم القدرة على الترجيح بينها.

- السياسة الشرعية بمعناها العام بما أحكام توفيقية وأخرى توفيقية معللة تتغير تبعا لعلتها وجودا وعدما، أما بمعناها الخاص-والذي جاءت هذه الدراسة على أساسه- فلا تتعلق إلا بالأحكام الاجتهادية المعللة التي تقبل التغيير بتغير الزمان والمكان والأشخاص والأحوال.

- السياسة الشرعية بمعناها الخاص ترتكز على أسس وأدلة أغلبها استنباطية وعلى رأسها الأسس الأربعة: المصالح المرسلّة، وسد الذرائع، والعرف، والاستحسان، مع غيرها من القواعد الكلية الأصولية والفقهية والمقاصدية.

- مؤسسة أهل الحل والعقد أو مجلس الشورى يشمل أهل الشوكة والقدرة على إبرام الأمور العامة من

العلماء والرؤساء ووجهاء الناس وغيرهم؛ ممن لهم مكانة وثقة بين سواد الأمة، يطيعونهم ويتبعونهم، فينتظم الأمر بهم.

- السلطة التشريعية في النظام الإسلامي هي: "السلطة المؤلفة من صفوة علماء الشريعة المجتهدين، والمكلفة باستخلاص الأحكام الشرعية من مصادرها، والتعريف بها ووضعها لدى الدولة موضع التنفيذ، والمنوط بها الإشراف على السلطات الأخرى فيما يتعلق بتنفيذ الشريعة وتطبيق أحكامها، والمعهود إليها مع بقية أهل الشورى ومع سائر أهل الحل والعقد، بالرقابة على الحكومة والمحاسبة لها".

- تولي الإمامة العظمى (رئاسة الدولة) طريقان شرعيان: الأول: الاختيار والبيعة من أهل الحل والعقد، والثاني: العهد والاستخلاف من الإمام الذي قبله؛ وطريق ثالث غير شرعي ولكن تنعقد به الإمامة من أجل الضرورة والمصلحة العامة، وهذا الطريق هو الاستيلاء على الحكم بالقهر والغلبة.

- الشورى استخراج الرأي من أهل العلم والتخصص للحكم به في النوازل العامة الاجتهادية، أما الديمقراطية فهي الحكم برأي غالبية الشعب بغض النظر عن أهليتهم للنظر والرأي والاجتهاد.

- اتفق العلماء والباحثون والمفكرون المعاصرون في عدم مشروعية المجالس التشريعية العلمانية (البرلمانات)، وأنها مجالس مخالفة للشريعة الإسلامية نظرا لقيامها بالتشريع وجعلها السيادة للشعب لا لشرع الله. واختلفوا في حكم المشاركة في هذه المجالس، بين مجيز ومحرم؛ غير أن أغلب من أجاز الدخول والمشاركة في هذه المجالس وضع ضوابط لهذه المشاركة.

- اتفق أهل العلم المعاصرون على حرمة المظاهرات في أربع حالات: الحالة الأولى: إذا وقعت فيها مخالفة شرعية؛ كالاختلاط بين الجنسين، والحالة الثانية: إذا غلب على الظن أو تيقن عدم تحقيقها للمصلحة؛ بانعدام المصلحة أو رجحان المفسدة عليها، والحالة الثالثة: إذا وقعت قبل النصيحة والانكار وإبداء الرأي عن طريق الوسائل الأقل منها مفسدة، والحالة الرابعة: إذا لم تصدر عن ولاية شرعية. واختلفوا في غير هذه الحالات بين مجيز لها ومحرم.

- المراد بالخروج على الحكام في النصوص وأقوال العلماء هو الخروج بالسلاح لا بالقول، وأقوال العلماء دالة على جواز الإنكار على الحاكم علنا إذا اقتضت المصلحة ذلك، وأدى إلى نتيجة أفضل من الإسرار، أو كان الحال يستدعي الإنكار الفوري ولو علنا؛ لفوات الإنكار بالتأخير.

- اتفق أهل العلم المعاصرون على جواز الانتخابات عندما تكون محصورة في أهل الحل والعقد؛ لأن هذه الصورة هي التي جرى عليها العمل في عصر الصحابة رضي الله عنهم في تولية أبي بكر وعثمان رضي الله عنهما، واختلفوا في حكم الانتخابات المعاصرة التي تتسع دائرة الانتخاب فيها لتشمل عامة الناس أو أكثرهم بين مجيز ومحرم.

- اتفق أهل العلم على أن المرأة لا يجوز لها تولي الإمامة العظمى (رئاسة الدولة) وما في معناها من

الولايات العامة كالوزارة وولايات الأقاليم، ووقع الخلاف في توليها القضاء وفي مشاركتها في الانتخابات والمجالس التشريعية (البرلمانات).

- العلماء القدامى والمعاصرون يعتمدون نفس المسالك في اجتهادهم في النوازل السياسية، وأكثر ما يعتمدون عليه الأدلة الاستنباطية.

- يمكن أن نوحّد بين الاجتهادات المختلفة أو على الأقل نقرب بينها في حال سلوك جميع العلماء المسلك المرسوم بين دفتي هذه الأطروحة والذي يلخص في المراحل المتبعة للنظر في النازلة: التصور، ثم التكييف، ثم التنزيل، مع التركيز على الأدلة الاستنباطية وعلى رأسها الأسس الأربعة: المصالح المرسلّة، وسد الذرائع، والعرف، والاستحسان، مع غيرها من القواعد الكلية الأصولية والفقهية والمقاصدية في الاستدلال والاستنباط للحكم الشرعي، بعد تفرّغ الوسع في الوصول إلى الاقتناع بحجية هذه القواعد والأدلة.

- أكثر الخلاف بين العلماء المعاصرين يتركز على مسلك تحقيق المناط.

ومن أهم التوصيات التي أوصي بها الباحثين والهيئات والمراكز العلمية ما يأتي:

- زيادة الاهتمام بالجامع الفقهية، والتأكيد على أهمية الاجتهاد الجماعي في معالجة النوازل السياسية المعاصرة وغيرها من النوازل، والسعي في توحيد الحكم على النوازل التي تؤثر تأثيراً مباشراً على وحدة المجتمع المسلم كنوازل السياسة وغيرها.

- يوجد الكثير من النوازل السياسية المعاصرة لا تزال بحاجة إلى دراسة وتوسع فيها كنوازل السياسة الخارجية، ومشاركة الأقليات المسلمة في سياسة الدول الكافرة.

- عقد المؤتمرات والملتقيات العلمية لتفعيد فقه السياسة الشرعية وبيان ما اعتراه من التحريف بسبب أقوال وأعمال بعض المنتسبين إليه، وتبيين شُبّه الأعداء المنقّرة من تطبيق حكم الإسلام على الفرد والمجتمع.

وختاماً فإن هذا العمل هو جهد المقل، فما أصبت فيه فمن الله ﷻ وحده وبفضله، وإن أخطأت فمن نفسي، وأسأل الله ﷻ العفو عن الزلل، وصلى الله وسلم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

الفهارس العامة

- 1- فهرس الآيات
- 2- فهرس الأحاديث
- 3- فهرس الآثار
- 4- فهرس القواعد الأصولية
- 5- فهرس القواعد الفقهية
- 6- فهرس القواعد المقاصدية
- 7- فهرس المصطلحات الغريبة
- 8- فهرس الأعلام المترجم لهم
- 9- فهرس المصادر والمراجع
- 10- فهرس الموضوعات

1- فهرس الآيات

| الصفحة | رقم الآية | شطر الآية |
|------------------|-----------|---|
| سورة البقرة | | |
| 124 | 194 | ﴿فَمَنْ أَعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَأَعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا أَعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ﴾ |
| 23 | 228 | ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ |
| 319 | 282 | ﴿وَأَسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ﴾ |
| 143 | 282 | ﴿مَنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ﴾ |
| سورة آل عمران | | |
| 256 | 103 | ﴿وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا﴾ |
| 277، 248، 313 | 104 | ﴿وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ﴾ |
| 256 | 105 | ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ﴾ |
| 74، 27 | 159 | ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ |
| سورة النساء | | |
| 322، 321 | 34 | ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ﴾ |
| 323 | 34 | ﴿بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ |
| 234 | 59 | ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ |
| 234 | 65 | ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِي مَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ﴾ |
| 234 | 65 | ﴿ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ |
| 272 | 140 | ﴿وَقَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ أَنْ إِذَا سَمِعْتُمْ آيَاتَ اللَّهِ يُكْفَرُ بِهَا﴾ |

| | | |
|--------------|-----|--|
| 239، 85 | 141 | ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ |
| سورة المائدة | | |
| 306 | 3 | ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ |
| 77 | 48 | ﴿فَأَحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ﴾ |
| 257 | 55 | ﴿إِنهَا وَلِيُّكُمْ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا﴾ |
| 237 | 100 | ﴿قُلْ لَا يَسْتَوِي الْخَبِيثُ وَالطَّيِّبُ﴾ |
| 154 | 106 | ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا شَهْدَةٌ بَيْنَكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ﴾ |
| سورة الأنعام | | |
| 306 | 38 | ﴿مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾ |
| 13 | 109 | ﴿وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ﴾ |
| 237 | 116 | ﴿وَإِنْ تُطِعْ أَكْثَرَ مَنْ فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾ |
| 255 | 159 | ﴿إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا لَسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ﴾ |
| سورة الأنفال | | |
| 255 | 46 | ﴿وَلَا تَنْزِعُوا فَأَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ خَالِدِينَ فِيهَا﴾ |
| سورة التوبة | | |
| 313، 257 | 71 | ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾ |
| سورة هود | | |
| 226 | 59 | ﴿وَتِلْكَ عَادٌ جَحَدُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ وَعَصَوْا رُسُلَهُ﴾ |
| 156 | 91 | ﴿قَالُوا يَشْعِيبُ مَا نَفَقَهُ كَثِيرًا مِمَّا نَقُولُ﴾ |

| | | |
|--------------|-------|---|
| سورة يوسف | | |
| 259 | 55 | ﴿ قَالَ أَجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلَيْمُ ﴾ |
| 259 | 55 | ﴿ إِنِّي حَفِيظٌ عَلَيْمُ ﴾ |
| سورة إبراهيم | | |
| 278 | 42 | ﴿ وَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهُ غَفْلًا عَمَّا يَعْمَلُ الظَّالِمُونَ ﴾ |
| سورة النحل | | |
| 187 | 9 | ﴿ وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ ﴾ |
| 35 ، أ | 43 | ﴿ فَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾ |
| 306 | 89 | ﴿ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيِينًا لِكُلِّ شَيْءٍ ﴾ |
| 124 | 126 | ﴿ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ ﴾ |
| سورة طه | | |
| 278 | 111 | ﴿ وَعَنْتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ وَقَدْ خَابَ مَنْ حَمَلَ ظُلْمًا ﴾ |
| سورة الروم | | |
| 255 | 32-31 | ﴿ وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴿٣١﴾ مِنَ الَّذِينَ فَرَقُوا دِينَهُمْ ﴾ |
| سورة لقمان | | |
| 188 | 19 | ﴿ وَأَقْصِدْ فِي مَشْيِكَ ﴾ |
| سورة الأحزاب | | |
| 321 | 33 | ﴿ وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى ﴾ |
| سورة سبأ | | |
| 237 | 13 | ﴿ وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّاكِرُونَ ﴾ |

| | | |
|---------------|----|--|
| سورة الشورى | | |
| 320، 27 | 38 | ﴿وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ |
| سورة الزخرف | | |
| 226 | 54 | ﴿فَاسْتَخَفَّ قَوْمَهُ، فَأَطَاعُوهُ﴾ |
| سورة الفتح | | |
| 162 | 16 | ﴿نُقَلِّبُوهُمْ أَوْ يُسَلِّمُونَ﴾ |
| سورة الحجرات | | |
| 208، 110 | 9 | ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا﴾ |
| سورة النجم | | |
| 259 | 32 | ﴿فَلَا تَزُكُّوا أَنْفُسَكُمْ﴾ |
| سورة الممتحنة | | |
| 317، 314 | 12 | ﴿يَأْتِيهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعُنَكَ﴾ |
| سورة التحريم | | |
| 275 | 4 | ﴿وَإِنْ تَظَاهَرَا عَلَيْهِ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلَاهُ وَجِبْرِيلُ وَصَلِّحُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ |

2- فهرس الأحاديث

| الصفحة | الراوي | طرف الحديث |
|--------|-------------------|--|
| 300 | كعب بن مالك | أُخْرِجُوا إِلَيَّ مِنْكُمْ اثْنِي عَشَرَ نَقِيًّا |
| 129 | أبو سعيد الخدري | إِذَا بُيِعَ لِخَلِيفَتَيْنِ، فَاقْتُلُوا الْآخَرَ مِنْهُمَا |
| 317 | المسور بن مخرمة | استشارة النبي ﷺ لزوجته أم سلمة رضي الله عنها |
| 20 | أبو سعيد الخدري | الِاسْتِئْذَانُ ثَلَاثٌ، فَإِنْ أُذِنَ لَكَ، وَإِلَّا فَارْجِعْ |
| 291 | أبو سعيد الخدري | أَفْضَلُ الْجِهَادِ كَلِمَةٌ عِنْدَ سُلْطَانٍ جَائِرٍ |
| 300 | المسور بن مخرمة | أَمَّا بَعْدُ، فَإِنَّ إِخْوَانَكُمْ هَؤُلَاءِ قَدْ جَاءُونَا تَائِبِينَ |
| 258 | أبو موسى الأشعري | إِنَّا وَاللَّهِ لَا نُؤَيِّي عَلَى هَذَا الْعَمَلِ أَحَدًا سَأَلَهُ |
| 186 | محمد بن عبد الله | أَنَّ رَجُلًا طَعَنَ رَجُلًا بِعَرْنٍ فِي رُكْبَتِهِ، فَجَاءَ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ |
| 290 | أبو سعيد الخدري | أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ كَانَ يَخْرُجُ يَوْمَ الْأَضْحَى، وَيَوْمَ الْفِطْرِ |
| 118 | أنس بن مالك | إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْخَالِقُ الْقَابِضُ الْبَاسِطُ الرَّازِقُ الْمُسَعِّرُ |
| 279 | أبو بكر الصديق | إِنَّ النَّاسَ إِذَا رَأَوْا الظَّالِمَ فَلَمْ يَأْخُذُوا عَلَيْهِ يَدِيهِ |
| 318 | مجاهع بن مسعود | إِنَّ الْهَجْرَةَ قَدْ مَضَتْ لِأَهْلِهَا |
| 124 | أنس بن مالك | أَنَّ يَهُودِيًّا رَضَخَ رَأْسَ أَنْصَارِيَّةٍ |
| 314 | عائشة | أَنْطَلَقْنَ، فَقَدْ بَايَعْتُنَّ |
| 303 | عمر بن الخطاب | إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ |
| 261 | عبد الله بن مسعود | إِنَّمَا سَتَكُونُ بَعْدِي آثَرَةٌ وَأُمُورٌ تُنْكَرُوهَا |
| 287 | العرباض بن سارية | أَوْصِيَكُمْ بِتَقْوَى اللَّهِ، وَالسَّمْعِ وَالطَّاعَةِ |
| 86 | أبو برزة الأسلمي | الْأُمَّةُ مِنْ قُرَيْشٍ |

| | | |
|--------------|--------------------|--|
| 316، 314 | كعب بن مالك | بيعة العقبة الثانية: وهي البيعة التي بايع فيها الأنصار رسول الله ﷺ |
| 13 | أبو هريرة | تَعَوَّدُوا بِاللَّهِ مِنْ جَهْدِ الْبَلَاءِ |
| 228، 225 | أبو أمامة الباهلي | ثَلَاثَةٌ لَا تُجَاوِزُ صَلَاتُهُمْ آذَانَهُمْ |
| 78 | وائل بن حجر | جَاءَ رَجُلٌ مِنْ حَضْرَمَوْتَ وَرَجُلٌ مِنْ كِنْدَةَ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ |
| 289، 85 | عوف بن مالك | خِيَارُ أَيْمَتِكُمْ الَّذِينَ تُحِبُّوهُمْ وَيُحِبُّونَكُمْ |
| 130 | عبد الله بن مسعود | خَيْرُ النَّاسِ قَرِينِي، ثُمَّ الَّذِينَ يُلُوهُمْ |
| 19 | الحسن بن علي | دَعُ مَا يَرِيْبُكَ إِلَى مَا لَا يَرِيْبُكَ |
| 288، 261، 85 | عبادة بن الصامت | دعانا رسول الله ﷺ فبايعناه، فكان فيما أخذ علينا |
| 248 | تميم بن أوس الداري | الَّذِينَ النَّصِيْحَةُ |
| 316 | علي بن أبي طالب | ذِمَّةُ الْمُسْلِمِينَ وَاحِدَةٌ، يَسْعَى بِهَا أَدْنَاهُمْ |
| 55 | عائشة | سَأَلْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ عَنِ الْجَدْرِ أَمِنَ الْبَيْتِ هُوَ؟ |
| 276 | عبد الله بن مسعود | سَبَابُ الْمُسْلِمِ فُسُوقٌ وَقِتَالُهُ كُفْرٌ |
| 268، 248 | أم سلمة | سَتَكُونُ أَمْرَأَةٌ فَتَعْرِفُونَ وَتُنْكِرُونَ |
| 279 | عبد الرحمن بن عوف | شَهِدْتُ حِلْفَ الْمُطَيِّبِينَ مَعَ عُمُومِي وَأَنَا عَلَامٌ |
| 55 | عطية القرظي | عَرَضْنَا عَلَى النَّبِيِّ ﷺ يَوْمَ فُرَيْطَةَ، فَكَانَ مَنْ أَنْبَتَ قُتِلَ |
| 235 | عبد الله بن عمر | عَلَى الْمَرْءِ الْمُسْلِمِ السَّمْعُ وَالطَّاعَةُ فِيمَا أَحَبَّ وَكَرِهَ |
| 256 | عمر بن الخطاب | عَلَيْكُمْ بِالْجَمَاعَةِ وَإِيَّاكُمْ وَالْفُرْقَةَ |
| 178 | أبي شريح الكعبي | فَمَنْ قَتَلَ بَعْدَهُ قَتِيلًا فَأَهْلُهُ بَيْنَ خَيْرَتَيْنِ |
| 145 | عبد الله بن عباس | فِي دِيَةِ الْأَصَابِعِ الْيَدَيْنِ وَالرِّجْلَيْنِ سَوَاءٌ |

| | | |
|----------------------|----------------------|--|
| 316 | أم هانئ بنت أبي طالب | قَدْ أَجْرْنَا مَنْ أَجْرْتَ يَا أُمَّ هَانِيٍّ |
| 46 | أبو هريرة | كَانَتْ بَنُو إِسْرَائِيلَ تَسْتَوْسُهُمُ الْأَنْبِيَاءُ |
| 24 | حكيم بن حزام | لَا تَبِعَ مَا لَيْسَ عِنْدَكَ |
| 279 | طلحة بن عبد الله | لَقَدْ شَهِدْتُ فِي دَارِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جُدْعَانَ حِلْمًا |
| 326، 322 | أبو بكرة | لَنْ يُفْلِحَ قَوْمٌ وَلَوْ أَمَرَهُمْ امْرَأَةٌ |
| 289، 250 | عبد الله بن مسعود | مَا مِنْ نَبِيٍّ بَعَثَهُ اللَّهُ فِي أُمَّةٍ قَبْلِي إِلَّا كَانَ لَهُ مِنْ أُمَّتِهِ خَوَارِثُونَ |
| 257 | النعمان بن بشير | مَثَلُ الْمُؤْمِنِينَ فِي تَوَادُّهِمْ، وَتَرَاحُمِهِمْ، وَتَعَاطُفِهِمْ |
| 256 | عرفجة بن شريح | مَنْ أَتَاكُمْ وَأَمْرُكُمْ عَلَى رَجُلٍ وَاحِدٍ |
| 286، 235 | عائشة | مَنْ أَحَدَثَ فِي أَمْرِنَا هَذَا مَا لَيْسَ مِنْهُ فَهُوَ رَدٌّ |
| 203 | جابر بن عبد الله | مَنْ أَحْيَا أَرْضًا مَيْتَةً فَهِيَ لَهُ |
| 278 | هشام بن حكيم | مَنْ أَرَادَ أَنْ يَنْصَحَ لِسُلْطَانٍ بِأَمْرٍ |
| 35 | أبو هريرة | مَنْ أَقْبَى بَعِيرٍ عِلْمٍ - وفي رواية: بِقُتَيْبَا عَيْرٍ تَبَّتْ - كَانَ إِثْمُهُ عَلَى مَنْ أَفْتَاهُ |
| 288، 260، 257 | أبو هريرة | مَنْ حَرَجَ مِنَ الطَّاعَةِ، وَفَارَقَ الْجَمَاعَةَ فَمَاتَ |
| 277، 267 313، 291 | أبو سعيد الخدري | مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَرًا فَلْيُعْرِضْهُ بِيَدِهِ |
| 155 | رافع بن خديج | مَنْ زَرَعَ فِي أَرْضٍ قَوْمٍ بَعِيرٍ إِذْ هُمْ |
| 287، 235 | عائشة | مَنْ عَمِلَ عَمَلًا لَيْسَ عَلَيْهِ أَمْرُنَا فَهُوَ رَدٌّ |
| 178 | أبو هريرة | مَنْ قُتِلَ لَهُ قَتِيلٌ فَهُوَ بِخَيْرِ النَّظَرَيْنِ |
| 288، 261 | عبد الله بن عباس | مَنْ كَرِهَ مِنْ أَمِيرِهِ شَيْئًا، فَلْيَصْبِرْ عَلَيْهِ |
| أ | معاوية بن أبي سفيان | مَنْ يُرِدِ اللَّهُ بِهِ خَيْرًا يُفَقِّهْهُ فِي الدِّينِ |

| | | |
|-----|--------------------|--|
| 86 | أبو هريرة | النَّاسُ تَبِعَ لِقْرِيشٍ فِي هَذَا الشَّانِ |
| 86 | الأشعث بن قيس | نَحْنُ بَنُو النَّضْرِ بْنِ كِنَانَةَ، لَا نَقْفُو أُمَّنَا |
| 74 | عائشة | وَدَعَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ، وَأُسَامَةَ بْنَ زَيْدٍ ﷺ، حِينَ اسْتَلْبَثَ الْوَحْيُ |
| 278 | أبو ذر الغفاري | يَا عَبَادِي إِنِّي حَرَمْتُ الظُّلْمَ عَلَى نَفْسِي |
| 258 | عبد الرحمن بن سمرة | يَا عَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنَ سَمُرَةَ، لَا تَسْأَلِ الْإِمَارَةَ |
| 226 | كعب بن عجرة | يَا كَعْبُ بْنُ عُجْرَةَ أُعِيدُكَ بِاللَّهِ مِنْ إِمَارَةِ السُّفَهَاءِ |

3- فهرس الآثار

| الصفحة | الراوي | طرف الأثر |
|--------|--------------------------------------|--|
| 35 | ابن أبي ليلى | أدرکت عشرين ومائة من الأنصار من أصحاب محمد ﷺ ما منهم رجل يسأل عن شيء إلا ودَّ أن أخاه كفاه |
| 317 | عمر بن علي بن الحسين | استشارة عثمان بن عفان ﷺ لزوجته |
| 74 | عبد الله بن عباس | واستشارة عمر بن الخطاب ﷺ للمهاجرين الأولين والأنصار |
| 34 | عمر بن الخطاب | أَمَّا بَعْدُ: فَإِنَّ الْقَضَاءَ فَرِيضَةٌ مُحْكَمَةٌ وَسُنَّةٌ مُتَّبَعَةٌ |
| 38 | علي بن أبي طالب | حَدَّثُوا النَّاسَ بِمَا يَعْرِفُونَ، أَتُحِبُّونَ أَنْ يُكَذَّبَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ |
| 153 | عبد الله بن عباس، عبد الله بن عمر | فعل الصحابة ﷺ الذين رخصوا في شراء المصاحف |
| 74 | عبد الله بن عباس | كَانَ الْقُرَاءُ أَصْحَابَ مَجْلِسِ عُمَرَ وَمُشَاوَرَتِهِ |
| 145 | علي بن أبي طالب | كان يضمن القصار () والصَّوَّاعَ، وقال: "لا يُصلح الناس إلا ذلك" |
| 154 | عمر بن الخطاب | مَا أَصَابَ الْمُشْرِكُونَ مِنْ أَمْوَالِ الْمُسْلِمِينَ فَظَهَرَ عَلَيْهِمْ فَرَأَى رَجُلٌ مَتَاعَهُ بِعَيْنِهِ فَهُوَ أَحَقُّ بِهِ |

4- فهرس القواعد الأصولية

| الصفحة | القاعدة |
|-----------------------|-----------------------------------|
| 66 | الاستحسان |
| 227 | دلالة الالتزام |
| 61 | سد الذرائع |
| 64 | العرف |
| 22 | لا اجتهاد في مورد النص |
| 309، 272، 237 | لازم اللازم لازم |
| 59 | المصالح المرسلة (المصلحة المرسلة) |
| 236، 227 | مفهوم المخالفة |
| 286، 244، 325، 317 | الوقوع دليل الجواز |
| 286، 244، 325، 317 | الوقوع دليل الجواز وزيادة |

5- فهرس القواعد الفقهية

| الصفحة | القاعدة |
|-----------------------|--|
| 173، 173 | الاجتهاد لا ينقض بالاجتهاد |
| 174 | الاجتهاد لا ينقض بمثله |
| 183 | الأصل بقاء ما كان على ما كان |
| 166، 159 | الأمر بمقاصدها |
| 162 | تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة |
| 176 | الحاجة العامة تنزل منزلة الضرورة الخاصة |
| 176 | الحاجة العامة في حق كافة الخلق تنزل منزلة الضرورة الخاصة في حق الشخص الواحد |
| 163، 167، 180، 171 | قاعدة الضرر الأشد يزال بالأخف (ارتكاب أخف الضررين) |
| 175 | الضرورات تبيح المحظورات |
| 169 | لكل عمل رجال، فيقدم في كل ولاية الأقوم بمصالحها |
| 181 | المباشرة تبطل حكم السبب |
| 176 | المصلحة العامة كالضرورة الخاصة |
| 185 | من استعجل الحق قبل وقته حرمه في وقته |
| 185 | من استعجل الشيء قبل أوانه عوقب بحرمانه |
| 185 | من تعجل حقه، أو ما أبيع له قبل وقته على وجه محرم؛ عوقب بحرمانه |
| 178 | من ثبت له التخيير بين حقين فإن اختار أحدهما سقط الآخر، وإن أسقط أحدهما ثبت الآخر |
| 165 | الولاية الخاصة أقوى من الولاية العامة |

6- فهرس القواعد المقاصدية

| الصفحة | القاعدة |
|---------------|--|
| 191 | الأحكام لم تشرع إلا لمصالح العباد قطعاً |
| 204 | الأسباب الممنوعة أسباب للمفاسد لا للمصالح، كما أن الأسباب المشروعة أسباب للمصالح لا للمفاسد |
| 202 | اعتبار مآلات الأعمال لازم في كل حكم على الإطلاق |
| 207 | اعتناء الشرع بالمصالح العامة أوفر وأكثر من اعتنائه بالمصالح الخاصة |
| 200 | الأمر الضروري أو غيرها من الحاجة أو التكميلية إذا اكتنفتها من خارج أمور لا ترضى شرعاً، فإن الإقدام على جلب المصالح صحيح على شرط التحفظ بحسب الاستطاعة من غير حرج |
| 215 | إنَّ المصلحة والمفسدة، والمنفعة والمضرة، واللذة والألم، إذا تقابلا فلا بُدَّ أن يغلب أحدهما الآخر فيصير الحكم للغالب |
| 216، 268، 281 | تحصل أعلى المصلحتين بتفويت أدناهما، وتحتل أدنى المفسدتين لدفع أعلاهما |
| 217 | تحصيل أعلى المصلحتين وإن فات أدناهما، ودفع أعلى المفسدتين وإن وقع أدناهما |
| 206 | ترجح الضروريات ثم الحاجيات ثم التتمات |
| 196، 209 | تقدم المصلحة الغالبة على المفسدة النادرة |
| 216 | جاءت الشريعة عند تعارض المصالح والمفاسد بتحصيل أعظم المصلحتين بتفويت أدناهما، وباحتمال أدنى المفسدتين لدفع أعلاهما |
| 205 | الجوابر شرعت لجلب المصالح، والزواجر لدرء المفاسد |
| 205 | الجوابر مشروعة لجلب ما فات من المصالح، والزواجر مشروعة لدرء المفاسد |
| 193 | الحرج مدفوع |
| 193 | الحرج مرفوع |
| 191 | الحكم الشرعي تابع لمصالح العباد |

| | |
|-----|--|
| 195 | درء المفاسد أولى من جلب المصالح |
| 195 | درأ المفاسد مقدم على جلب المصالح |
| 38 | رفع الحرج |
| 191 | شرح المشروعات كلها لمصالح العباد |
| 208 | الشرع يُؤثر حفظ الكلّي على الجزئي |
| 206 | الضرورات مقدمة على الحاجات عند التزاحم، والحاجات مقدمة على التتمات والتكاملات |
| 206 | الضرورات مقدمة على الحاجات، والحاجات مقدمة على التتمات والتكاملات |
| 196 | عدم اعتبار المفسدة المرجوحة مع المصلحة الراجعة |
| 214 | العمل إذ اشتمل على مصلحة ومفسدة فإن الشارع حكيم. فإن غلبت مصلحته على مفسدته شرعه وإن غلبت مفسدته على مصلحته لم يشرعه، بل نهي عنه |
| 201 | كل تكملة فلها -من حيث هي تكملة- شرط، وهو: أن لا يعود اعتبارها على الأصل بالإبطال |
| 201 | كل مكمل عاد على أصله بالنقض فباطل |
| 209 | لا يجوز تعطيل المصالح الغالبة خوفا من وقوع المفاسد النادرة |
| 215 | ما أمر الله به فهو لمصلحة محضة أو غالبة وما نهي الله عنه فهو مفسدة محضة أو غالبة |
| 212 | ما حُرِّم تحريم الوسائل فإنه يباح للحاجة أو المصلحة الراجعة |
| 212 | ما حرم سدا للذريعة أيبح للمصلحة الراجعة |
| 212 | ما حرم لسد الذرائع، فإنه يباح عند الحاجة والمصلحة الراجعة |
| 244 | مصالح الدنيا وأسبابها، ومفاسدها وأسبابها، فمعروفة بالضرورات والتجارب والعادات والظنون المعتبرات |
| 200 | المصالح المشروعة إذا اكتنفها ما لا يرضى شرعا جاز الإقدام عليها |

| | |
|----------|--|
| 197 | المصلحة إذا كانت هي الغالبة عند مناظرتها مع المفسدة في حكم الاعتقاد، فهي المقصودة شرعا |
| 207 | المصلحة العامة مقدمة على المصلحة الخاصة |
| 261 | المصلحة المتيقنة أو المظنونة ظنا غالبا مقدمة على الموهومة |
| 209 | المصلحة المحققة الناجزة مقدمة على المفسدة المستقبلية المتوهمة |
| 210 | المفسدة المجمع عليها مقدمة في الدرء على المختلف فيها |
| 310، 214 | مقصود الشارع الغالب من المصالح والمفاسد عند التزاحم |
| 201 | المكمل إذا عاد على الأصل بالنقض سقط اعتباره |
| 201 | المكمل إذا عاد للأصل بالإبطال، لم يعتبر |
| 206 | المناسبة التي من باب الضرورة راجحة على التي من باب الحاجة والتي من باب الحاجة مقدمة على التي من باب الزينة |
| 64، 38 | النظر في المآلات |
| 202، 198 | النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعا |
| 202، 198 | النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعا، كانت الأفعال موافقة أو مخالفة |
| 212 | النهى إذا كان لسد الذريعة أبيض للمصلحة الراجحة |
| 210 | وجب تقديم درء المفسدة المجمع على وجوب درئها على درء المفسدة المختلف في وجوب درئها |
| 213 | الوسائل تابعة للغايات |
| 213 | الوسائل تابعة للمقصود في الحكم |
| 213 | الوسائل لها حكم المقاصد |
| 213 | وسيلة المقصود تابعة للمقصود |
| 191 | وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد |
| 217 | يُرَجَّحُ خَيْرُ الْخَيْرَيْنِ بِتَفْوِيتِ أَدْنَاهُمَا؛ وَيُدْفَعُ شَرُّ الشَّرَّيْنِ بِالْتِمَامِ أَدْنَاهُمَا |

7- فهرس المصطلحات الغربية

| الصفحة | المصطلح |
|--------|-----------------|
| 178 | أرش الجراحات |
| 153 | أرض السواد |
| 68 | أهل الحل والعقد |
| 113 | أود |
| 209 | الإيالة |
| 121 | البغاة |
| 101 | التترس |
| 256 | تحقيق المناط |
| 39 | التصور |
| 40 | التكييف |
| 41 | التكييف الفقهي |
| 44 | التنزيل |
| 143 | الجائفة |
| 176 | الحاجي |
| 245 | الحزب |
| 205 | حكومة |
| 124 | خُرُثِيّ |
| 285 | دَرَابِرِين |
| 227 | دلالة الالتزام |

| | |
|-----|----------------|
| 17 | الدَّور |
| 141 | السَّلب |
| 72 | الشُّوكَة |
| 36 | ضيق عطنه |
| 113 | العَرامة |
| 177 | العِلاج |
| 185 | الغلول |
| 144 | الفرية |
| 147 | القائف |
| 143 | القسامة |
| 145 | القَصَّار |
| 194 | قمطرة |
| 164 | كُراع |
| 143 | المأمومة |
| 132 | معاقد القُمَط |
| 122 | الموادعة |
| 117 | الموضحة |
| 113 | نفض الممالك |
| 116 | وزارة التفويض |
| 116 | وزارة التنفيذ |
| 194 | يُنَوَى حَقُّه |

8- فهرس الأعلام المترجم لهم

| الصفحة | العالم |
|--------|---|
| 17 | الإسفراييني |
| 151 | الإصطخري |
| 293 | آل الشيخ |
| 18 | الأمدي |
| 292 | عبد العزيز بن باز |
| 71 | الباقلاني |
| 157 | البيضاوي |
| 242 | تشرشل |
| 43 | ابن تيمية: أحمد بن عبد الحلیم |
| 129 | أبو البركات ابن تيمية: أبو البركات |
| 284 | شرف الدين عبد الله بن تيمية: شرف الدين عبد الله |
| 132 | ابن جزى الغرناطي |
| 284 | ابن الجوزي |
| 43 | الجويني |
| 14 | ابن الحاجب |
| 148 | ابن حبيب |
| 182 | الحجاوي |
| 122 | الحموي |
| 116 | أحمد بن حنبل |
| 20 | أبي حنيفة |

| | |
|-----|--------------------|
| 183 | الخرقي |
| 48 | عبد الوهاب خلاف |
| 283 | الخلال |
| 80 | ابن خلدون |
| 144 | خليل بن إسحاق |
| 121 | خواهر زاده |
| 109 | الدسوقي |
| 117 | ابن دقيق العيد |
| 17 | الرازي |
| 134 | ربيعة الرأي |
| 290 | الحنبلي |
| 241 | روسو |
| 189 | الريسوني |
| 167 | ابن زرب |
| 14 | الزركشي |
| 140 | زفرزفر |
| 193 | الزيلعي |
| 110 | ابن سحنون |
| 103 | أبي القاسم بن سراج |
| 100 | السرخسي |
| 149 | ابن السمعياني |
| 15 | الشاطبي |
| 147 | ابن نافع |

| | |
|-----|--------------------------|
| 21 | ابن الصباغ |
| 322 | الطبري |
| 62 | ابن عاشور |
| 45 | ابن عبد البر |
| 17 | أبو منصور البغدادي |
| 61 | القاضي عبد الوهاب |
| 50 | العتيبي |
| 293 | العتيمين |
| 103 | ابن العربي |
| 71 | ابن عرفة |
| 172 | عبد العزيز بن عبد السلام |
| 50 | عبد العال عطوة |
| 47 | ابن عقيل |
| 189 | الفاصي |
| 285 | أبو سعد بن أبي عمارة |
| 108 | عمر بن عبد العزيز |
| 108 | العمري |
| 73 | القاضي عياض |
| 17 | الغزالي |
| 56 | ابن فرحون |
| 20 | الفناري |
| 128 | ابن قدامة |
| 19 | القرافي |

| | |
|-----|----------------------|
| 211 | القرطبي |
| 34 | ابن قيم الجوزية |
| 107 | أبو بكر الكاساني |
| 143 | يحيى بن عمر |
| 35 | ابن أبي ليلى |
| 144 | ابن الماجشون |
| 20 | الإمام مالك |
| 111 | الماوردي |
| 69 | محمد رشيد رضا |
| 120 | المرغيناني |
| 153 | المروذي |
| 134 | القاضي حسين |
| 20 | الملا خسرو |
| 108 | أبي جعفر المنصور |
| 285 | ابن أبي موسى الهاشمي |
| 48 | ابن نجيم |
| 19 | ابن الهمام |
| 291 | الوادعي |
| 148 | ابن وهب |
| 108 | يزيد |
| 105 | أبي يوسف |

9- فهرس المصادر والمراجع

- القرآن الكريم: برواية حفص عن عاصم.

أولاً: التفسير وعلوم القرآن:

- 1- الجصاص: أحمد بن علي (ت370هـ)، أحكام القرآن، تحقيق: محمد الصادق قمحاوي. لا.ط؛ بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1412هـ/1992م.
- 2- الرازي: محمد بن عمر (ت606هـ)، مفاتيح الغيب. ط:1؛ بيروت: دار الكتب العلمية، 1421هـ/2000م.
- 3- الشنقيطي: محمد الأمين بن محمد المختار (ت1393هـ)، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، إشراف: بكر بن عبد الله أبو زيد. ط:1؛ مكة المكرمة: دار عالم الفوائد، 1426هـ.
- 4- الطبري: محمد بن جرير (ت310هـ)، تفسير الطبري-جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي. ط:1؛ القاهرة: دار هجر، 1422هـ/2001م.
- 5- ابن عاشور: محمد الطاهر بن محمد (ت1393هـ)، التحرير والتنوير. لا.ط؛ تونس: الدار التونسية، 1984م.
- 6- العثيمين: محمد بن صالح (ت1421هـ)، شرح أصول في التفسير. ط:1؛ القصيم-السعودية: مؤسسة الشيخ محمد بن صالح العثيمين الخيرية، 1434هـ.
- 7- ابن العربي: محمد بن عبد الله (ت543هـ)، أحكام القرآن، راجع أصوله وخرج أحاديثه وعلق عليه: محمد عبد القادر عطا. ط:3؛ بيروت: دار الكتب العلمية، 1424هـ/2003م.
- 8- القرطبي: محمد بن أحمد (ت671هـ)، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي وآخرون. ط:1؛ بيروت: مؤسسة الرسالة، 1427هـ/2006م.
- 9- ابن كثير: إسماعيل بن عمر (ت774هـ)، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي بن محمد سلامة. ط:2؛ الرياض: دار طيبة، 1420هـ/1999م.

ثانياً: الحديث وعلومه:

- 10- الأصبحي: مالك بن أنس (ت179هـ)، الموطأ، صححه ورقمه وخرج أحاديثه وعلق عليه: محمد فؤاد عبد الباقي. لا.ط؛ بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1406هـ/1985م.
- 11- الألباني: محمد ناصر الدين (ت1420هـ)، إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل. ط:1؛ بيروت: المكتب الإسلامي، 1399هـ/1979م.

- 12- الألباني: محمد ناصر الدين بن نوح (ت1420هـ)، صحيح أبي داود. ط:1؛ الكويت: مؤسسة غراس، 1423هـ/2002م.
- 13- الألباني: محمد ناصر الدين بن نوح (ت1420هـ)، صحيح الترغيب والترهيب. ط:1؛ الرياض: مكتبة المعارف، 1421هـ/2000م.
- 14- الألباني: محمد ناصر الدين بن نوح (ت1420هـ)، صحيح الجامع الصغير وزياداته. ط:3؛ بيروت: المكتب الإسلامي، 1408هـ/1988م.
- 15- الباجي: سليمان بن خلف (ت474هـ)، المنتقى شرح موطأ مالك، تحقيق: محمد عبد القادر أحمد عطا. ط:1؛ بيروت: دار الكتب العلمية، 1420هـ/1999م.
- 16- البخاري: محمد بن إسماعيل (ت256هـ)، صحيح البخاري، ضبط وترقيم وشرح وفهرسة: مصطفى ديب البغا. ط:5؛ دمشق-بيروت: دار ابن كثير، 1414هـ/1993م.
- 17- البيهقي: أحمد بن الحسين (ت458هـ)، السنن الكبرى، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي. ط:1؛ القاهرة: دار هجر، 1432هـ/2011م.
- 18- الترمذي: محمد بن عيسى (ت279هـ)، الجامع الكبير (سنن الترمذي)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون. ط:1؛ دمشق: دار الرسالة العالمية، 1430هـ/2009م.
- 19- ابن حجر العسقلاني: أحمد بن علي (ت852هـ)، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، اعتنى به: نظر محمد الفريابي. ط:1؛ الرياض: دار طيبة، 1426هـ/2005م.
- 20- الخطيب البغدادي: أحمد بن علي (ت463هـ)، الفقيه والمتفقه، تحقيق: عادل بن يوسف العزازي. ط:1؛ الدمام: دار ابن الجوزي، 1417هـ/1996م.
- 21- الخطيب البغدادي: أحمد بن علي (ت463هـ)، الكفاية في معرفة أصول علم الرواية، تحقيق: أبو إسحاق إبراهيم بن مصطفى آل مجح الديماطي. ط:1؛ ميت غمر-الدقهلية-مصر: دار الهدى، 1423هـ/2003م.
- 22- الدارقطني: علي بن عمر (ت385هـ)، سنن الدارقطني، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون. ط:1؛ بيروت: مؤسسة الرسالة، 1424هـ/2004م.
- 23- أبو داود: سليمان بن الأشعث (ت275هـ)، سنن أبي داود، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون. ط:1؛ دمشق: دار الرسالة العالمية، 1430هـ/2009م.
- 24- ابن رجب الحنبلي: عبد الرحمن بن أحمد (ت795هـ)، جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثاً من جوامع الكلم، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وإبراهيم باجس. ط:7؛ بيروت: مؤسسة الرسالة، 1422هـ/2001م.

- 25- الشافعي: محمد بن إدريس (ت204هـ)، مسند الإمام الشافعي، تحقيق: ماهر ياسين فحل. ط:1؛ الكويت: شركة غراس، 1425هـ/2004م.
- 26- الشوكاني: محمد بن علي (ت1250هـ)، نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار من أحاديث سيد الأخيار، خرج حديثه وعلق عليه: عصام الدين الصباطي. ط:1؛ القاهرة: دار الحديث، 1413هـ/1993م.
- 27- الشيباني: أحمد بن حنبل (ت241هـ)، مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون. ط:1؛ بيروت: مؤسسة الرسالة، 1416هـ-1421هـ/1996م-2001م.
- 28- الصنعاني: عبد الرزاق بن همام (ت211هـ)، المصنف، تحقيق: مركز البحوث وتقنية المعلومات بدار التأصيل. ط:1؛ القاهرة: دار التأصيل، 1436هـ/2015م.
- 29- ابن عبد البر: يوسف بن عبد الله (ت463هـ)، جامع بيان العلم وفضله، تحقيق: أبو الأشبال الزهيري. ط:1؛ الدمام: دار ابن الجوزي، 1414هـ/1994م.
- 30- ابن العربي: محمد بن عبد الله (ت543هـ)، القبس في شرح موطأ مالك بن أنس، تحقيق: محمد عبد الله ولد كريم. ط:1؛ بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1992م.
- 31- ابن ماجة القزويني: محمد بن يزيد (ت273هـ)، السنن، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون. ط:1؛ دمشق: دار الرسالة العالمية، 1430هـ/2009م.
- 32- مسلم: مسلم بن الحجاج (ت261هـ)، صحيح مسلم، تحقيق وترقيم: محمد فؤاد عبد الباقي. ط:1؛ القاهرة: دار الحديث، 1412هـ/1991م.
- 33- النسائي: أحمد بن شعيب (ت303هـ)، سنن النسائي، تخريج وترقيم وضبط: صدقي جميل العطار. ط:1؛ بيروت: دار الفكر، 1425هـ/2005م.
- 34- النووي: يحيى بن شرف (ت676هـ)، صحيح مسلم بشرح النووي. ط:2؛ القاهرة: مؤسسة قرطبة، 1414هـ/1994م.

ثالثاً: أصول الفقه والقواعد الفقهية:

- 35- إبراهيم: أيمن حمزة عبد الحميد، القواعد الأصولية وتطبيقاتها الفقهية عند شيخ الإسلام ابن تيمية. ط:1؛ القاهرة: دار اليسر، 1433هـ/2012م.
- 36- إسماعيل: شعبان محمد، الاجتهاد الجماعي ودور الجامع الفقهية في تطبيقه. ط:1؛ بيروت: دار البشائر، 1418هـ/1998م.
- 37- الإسنوي: عبد الرحيم بن الحسن (ت772هـ)، نهاية السؤل شرح منهاج الوصول، ضبطه وصححه ووضع حواشيه: عبد القادر محمد علي. ط:1؛ بيروت: دار الكتب العلمية، 1420هـ/1999م.

- 38- الأصفهاني: محمود بن عبد الرحمن (ت749هـ)، بيان المختصر، تحقيق: محمد مظهر بقا. ط:1؛ جدة: دار المدني، 1406هـ/1986م.
- 39- الآمدي: علي بن أبي علي بن محمد (ت631هـ)، الإحكام في أصول الأحكام، تعليق: عبد الرزاق عفيفي. ط:1؛ الرياض: دار الصميعي، 1424هـ/2003م.
- 40- ابن أمير الحاج: محمد بن محمد (ت879هـ)، التقرير والتحبير، ضبطه وصححه: عبد الله محمود محمد عمر. ط:1؛ بيروت: دار الكتب العلمية، 1419هـ/1999م.
- 41- الأنصاري: عبد العلي محمد بن نظام الدين (ت1225هـ)، فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، ضبطه وصححه: عبد الله محمود محمد عمر. ط:1؛ بيروت: دار الكتب العلمية، 1423هـ/2002م.
- 42- الباحثين: يعقوب بن عبد الوهاب، القواعد الفقهية. ط:1؛ الرياض: مكتبة الرشد، 1418هـ/1998م.
- 43- الباحثين: يعقوب بن عبد الوهاب، رفع الحرج في الشريعة الإسلامية. ط:4؛ الرياض: مكتبة الرشد، 1422هـ/2001م.
- 44- ابن بدران: عبد القادر بن أحمد (ت1346هـ)، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل، صححه وقدم له وعلق عليه: عبد الله بن عبد المحسن التركي. ط:2؛ بيروت: دار الرسالة، 1401هـ/1981م.
- 45- البدوي: يوسف بن أحمد، مقاصد الشريعة عند ابن تيمية. ط:1؛ عمان-الأردن: دار النفائس، 1421هـ/2000م.
- 46- البورنو: محمد صدقي بن أحمد، الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية. ط:4؛ بيروت: مؤسسة الرسالة، 1416هـ/1996م.
- 47- البورنو: محمد صدقي بن أحمد، موسوعة القواعد الفقهية. ط:1؛ بيروت: مؤسسة الرسالة، 1424هـ/2003م.
- 48- البيضاوي: عبد الله بن عمر (ت685هـ)، منهاج الوصول إلى علم الأصول، تحقيق: شعبان محمد إسماعيل. ط:1؛ بيروت: دار ابن حزم، 1429هـ/2008م.
- 49- التسولي: علي بن عبد السلام (ت1258هـ)، البهجة في شرح التحفة، ضبط وتصحيح: محمد عبد القادر شاهين. ط:1؛ بيروت: دار الكتب العلمية، 1418هـ/1998م.
- 50- جدية: عمر، أصل اعتبار المال بين النظرية والتطبيق. ط:1؛ بيروت: دار ابن حزم، 1430هـ/2010م.
- 51- ابن جزي الغرناطي: محمد بن أحمد (ت741هـ)، تقريب الأصول إلى علم الأصول، تحقيق: محمد علي فركوس. ط:1؛ الجزائر: دار التراث الإسلامي، 1410هـ/1990م.

- 52- الجويني: عبد الملك بن عبد الله (ت478هـ)، البرهان في أصول الفقه، تعليق وتخرّيج: صلاح بن محمد بن عويضة. ط:1؛ بيروت: دار الكتب العلمية، 1418هـ/1997م.
- 53- ابن الحاجب: عثمان بن عمر (ت646هـ)، مختصر منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل، تحقيق: نذير حمادو. ط:1؛ بيروت: دار ابن حزم، 1427هـ/2006م.
- 54- الحراني: أحمد بن حمدان (ت695هـ)، صفة الفتوى والمفتي والمستفتي، خرج أحاديثه وعلق عليه: محمد ناصر الدين الألباني. ط:1؛ دمشق: المكتب الإسلامي، 1380هـ.
- 55- بن حرز الله: عبد القادر، ضوابط اعتبار المقاصد في مجال الاجتهاد وأثرها الفقهي. ط:1؛ الرياض: مكتبة الرشد، 1428هـ/2007م.
- 56- ابن حزم: علي بن أحمد (ت456هـ)، مراتب الإجماع في العبادات والمعاملات والاعتقادات، عناية: حسن أحمد إسبر. ط:1؛ بيروت: دار ابن حزم، 1419هـ/1998م.
- 57- الحصني: أبو بكر بن محمد (ت829هـ)، كتاب القواعد، تحقيق: عبد الرحمن الشعلان. ط:1؛ الرياض: مكتبة الرشد، 1418هـ/1997م.
- 58- الخادمي: نور الدين بن مختار، علم المقاصد الشرعية. ط:1؛ الرياض: مكتبة العبيكان، 1421هـ/2001م.
- 59- الخالد: خالد حسين، الاجتهاد الجماعي في الفقه الإسلامي. ط:1؛ دبي: مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث، 1430هـ/2009م.
- 60- خلاف: عبد الوهاب بن عبد الواحد (ت1375هـ)، علم أصول الفقه. ط:20؛ الكويت: دار القلم، 1406هـ/1986م.
- 61- خلاف: عبد الوهاب بن عبد الواحد (ت1375هـ)، مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه. ط:6؛ الكويت: دار القلم، 1414هـ/1993م.
- 62- ابن دهبش: عبد الملك بن عبد الله، المنهج الفقهي العام لعلماء الحنابلة ومصطلحاتهم في مؤلفاتهم. ط:1؛ بيروت: دار خضر، 1421هـ/2000م.
- 63- الرازي: محمد بن عمر (ت606هـ)، المحصول في علم أصول الفقه، تحقيق: طه جابر فياض العلواني. ط:3؛ بيروت: مؤسسة الرسالة، 1418هـ/1997م.
- 64- ابن رجب الحنبلي: عبد الرحمن بن أحمد (ت795هـ)، تقرير القواعد وتحرير الفوائد، تحقيق: مشهور بن حسن آل سلمان. ط:1؛ الخبر-السعودية: دار ابن عفان، 1419هـ/1998م.
- 65- الريسوني: أحمد، الذريعة إلى مقاصد الشريعة. ط:1؛ المنصورة-مصر: دار الكلمة، 1437هـ/2016م.

- 66- الريسوني: أحمد، محاضرات في مقاصد الشريعة. ط:2؛ القاهرة: دار الكلمة، 1434هـ/2013م.
- 67- الريسوني: أحمد، نظرية التقريب والتغليب وتطبيقاتها في العلوم الإسلامية. ط:1؛ المنصورة-مصر: دار الكلمة، 1418هـ/1997م.
- 68- الريسوني: أحمد، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي. ط:4؛ فيرجينيا-الولايات المتحدة الأمريكية: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1416هـ/1995م.
- 69- الزحيلي: محمد مصطفى، القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة. ط:3؛ دمشق: دار الفكر، 1430هـ/2009م.
- 70- الزحيلي: محمد مصطفى، الوجيز في أصول الفقه الإسلامي. ط:2؛ دمشق-بيروت: دار الخير، 1427هـ/2006م.
- 71- الزحيلي: وهبة بن مصطفى(ت1436هـ)، أصول الفقه الإسلامي. ط:1؛ دمشق: دار الفكر، 1406هـ/1986م.
- 72- الزرقا: أحمد بن محمد (ت1357هـ)، شرح القواعد الفقهية، تحقيق: مصطفى أحمد الزرقا. ط:2؛ دمشق: دار القلم، 1409هـ/1989م.
- 73- الزرقا: مصطفى بن أحمد، المدخل الفقهي العام. ط:1؛ دمشق: دار القلم، 1418هـ/1998م.
- 74- الزركشي: محمد بن عبد الله بن بهادر الشافعي (ت794هـ)، البحر المحيط في أصول الفقه، قام بتحريره: عبد الستار أبو غدة. ط:2؛ الغردقة-مصر: دار الصفوة، 1413هـ/1992م.
- 75- الزركشي: محمد بن عبد الله بن بهادر الشافعي (ت794هـ)، المنثور في القواعد، تحقيق: تيسير فائق أحمد محمود. ط:2؛ الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1405هـ/1985م.
- 76- الزركشي: محمد بن عبد الله بن بهادر الشافعي (ت794هـ)، تشنيف المسامع بجمع الجوامع، تحقيق: سيد عبد العزيز، عبد الله ربيع. ط:1؛ القاهرة: مكتبة قرطبة، 1418هـ/1998م.
- 77- زهير: محمد أبو النور (ت1408هـ)، أصول الفقه. لا.ط؛ القاهرة: مكتبة الأزهرية للتراث، د.ت.
- 78- ابن السبكي: عبد الوهاب بن علي (ت771هـ)، الأشباه والنظائر، تحقيق: علي محمد معوض، وعادل أحمد عبد الموجود. ط:1؛ بيروت: دار الكتب العلمية، 1411هـ/1991م.
- 79- السبكي: علي بن عبد الكافي (ت756هـ)، وابنه تاج الدين عبد الوهاب (ت771هـ)، الإبهاج في شرح المنهاج، تحقيق: شعبان محمد إسماعيل. ط:1؛ القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، 1401هـ/1981م.
- 80- السديس: عبد الرحمن بن عبد العزيز، بديع الطراز في معالم منهج الفتوى عند الإمام ابن باز. ط:1؛ دمشق: دار النوادر، 1435هـ/2014م.

- 81- السرخسي: محمد بن أحمد (ت490هـ)، أصول السرخسي، تحقيق: أبو الوفاء الأفعاني. ط:1؛ بيروت: دار الكتب العلمية، 1414هـ/1993م.
- 82- السفياي: عابد بن محمد، الثبات والشمول في الشريعة الإسلامية. ط:1؛ مكة المكرمة: مكتبة المنارة، 1408هـ/1988م.
- 83- السلمي: عبد العزيز بن عبد السلام (ت660هـ)، القواعد الكبرى الموسوم ب: قواعد الأحكام في إصلاح الأنام، تحقيق: نزيه حماد، وعثمان ضميرية. ط:1؛ دمشق: دار القلم، 1421هـ/2000م.
- 84- ابن السمعاني: منصور بن محمد (ت489هـ)، قواطع الأدلة في الأصول، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشافعي. ط:1؛ بيروت: دار الكتب العلمية، 1418هـ/1997م.
- 85- أبو سنة: أحمد فهمي، العرف والعادة في رأي الفقهاء. لا.ط؛ القاهرة: مطبعة الأزهر، 1947م.
- 86- السنوسي: عبد الرحمن بن معمر، اعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرفات. ط:2؛ الدمام: دار ابن الجوزي، 1429هـ.
- 87- السوسوه: عبد المجيد، الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي. ط:1؛ قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1418هـ/1998م.
- 88- السيوطي: عبد الرحمن بن أبي بكر (ت911هـ)، الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية. ط:1؛ بيروت: دار الكتب العلمية، 1403هـ/1983م.
- 89- السيوطي: عبد الرحمن بن أبي بكر (ت911هـ)، تقرير الاستناد في تفسير الاجتهاد، تحقيق: فؤاد عبد المنعم أحمد. ط:1؛ الإسكندرية: دار الدعوة، 1403هـ/1983م.
- 90- الشاطبي: إبراهيم بن موسى (ت790هـ)، الموافقات، تحقيق: مشهور بن حسن آل سلمان. ط:1؛ الخبر-السعودية: دار ابن عفان، 1417هـ/1997م.
- 91- الشافعي: محمد بن إدريس (ت204هـ)، الرسالة، تحقيق: أحمد محمد شاكر. ط:1؛ مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، 1357هـ/1938م.
- 92- شبير: محمد عثمان، التكييف الفقهي للوقائع المستجدة وتطبيقاته الفقهية. ط:2؛ دمشق: دار القلم، 1435هـ/2014م.
- 93- شبير: محمد عثمان، القواعد الكلية والضوابط الفقهية. ط:2؛ عمان-الأردن: دار النفائس، 1428هـ/2007م.
- 94- الشثري: سعد بن ناصر، الأصول والفروع. ط:1؛ الرياض: دار كنوز إشبيلية، 1426هـ/2005م.
- 95- الشثري: سعد بن ناصر، شرح المنظومة السعدية في القواعد الفقهية. ط:2؛ الرياض: دار إشبيلية، 1426هـ/2005م.

- 96- الشوكاني: محمد بن علي (ت1250هـ)، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق: سامي بن العري. ط:1؛ الرياض: دار الفضيلة، 1421هـ/2000م.
- 97- الشيرازي: إبراهيم بن علي (ت476هـ)، شرح اللمع، تحقيق: عبد المجيد تركي. ط:1؛ بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1408هـ/1988م.
- 98- ابن الصلاح: عثمان بن عبد الرحمن (ت643هـ)، أدب المفتي والمستفتي، تحقيق: موفق بن عبد الله بن عبد القادر. ط:1؛ المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، 1407هـ/1986م.
- 99- الطوفي: سليمان بن عبد القوي (ت716هـ)، شرح مختصر الروضة، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي. ط:1؛ بيروت: مؤسسة الرسالة، 1407هـ/1987م.
- 100- ابن عاشور: محمد الطاهر بن محمد (ت1393هـ)، حاشية التوضيح والتصحيح لمشكلات كتاب التنقيح. ط:1؛ تونس: مطبعة النهضة، 1241هـ.
- 101- ابن عاشور: محمد الطاهر بن محمد (ت1393هـ)، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق: محمد الطاهر الميساوي. ط:2؛ عمان-الأردن: دار النفائس، 1421هـ/2001م.
- 102- عبد العزيز البخاري الحنفي (ت730هـ)، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، وضع حواشيه: عبد الله محمود محمد عمر. ط:1؛ بيروت: دار الكتب العلمية، 1418هـ/1997م.
- 103- ابن عقيل: علي بن عقيل (ت513هـ)، الواضح في أصول الفقه، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي وآخرون. ط:1؛ بيروت: دار الرسالة، 1420هـ/1999م.
- 104- العمري: نادية شريف، الاجتهاد في الإسلام. ط:3؛ بيروت: مؤسسة الرسالة، 1406هـ/1986م.
- 105- الغرياني: الصادق بن عبد الرحمن، تطبيقات قواعد الفقه عند المالكية من خلال كتابي إيضاح المسالك للونشريسي وشرح المنهج المنتخب للمنجور. ط:1؛ دبي: دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، 1423هـ/2002م.
- 106- الغزالي: محمد بن محمد (ت505هـ)، المستصفي من علم الأصول، تحقيق: محمد سليمان الأشقر. ط:1؛ بيروت: مؤسسة الرسالة، 1417هـ/1997م.
- 107- الغزالي: محمد بن محمد (ت505هـ)، شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، تحقيق: حمد الكبيسي. ط:1؛ بغداد: مطبعة الإرشاد، 1390هـ/1971م.
- 108- الفاسي: علال بن عبد الواحد (ت1394هـ)، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها. ط:5؛ بيروت: دار الغرب الاسلامي، 1993م.
- 109- الفتوحى: محمد بن أحمد (ت620هـ)، شرح الكوكب المنير، تحقيق: محمد الزحيلي، ونزيه حماد. لا.ط؛ الرياض: مكتبة العبيكان، 1413هـ/1993م.

- 110- الفراء: أبو يعلى محمد بن الحسين (ت458هـ)، العدة في أصول الفقه، تحقيق: أحمد بن علي سير المباركي. ط:3؛ الرياض: لا.ن، 1414هـ/1993م.
- 111- الفنايري: محمد بن حمزة (ت834هـ)، فصول البدائع في أصول الشرائع، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل. ط:1؛ بيروت: دار الكتب العلمية، 1427هـ/2006م.
- 112- القحطاني: مسفر بن علي، منهج استنباط أحكام النوازل الفقهية المعاصرة. ط:2؛ جدة: دار الأندلس الخضراء، 1431هـ/2010م.
- 113- ابن قدامة المقدسي: عبد الله بن أحمد (ت620هـ)، روضة الناظر وجنة المناظر، تحقيق: عبد الكريم بن علي النملة. ط:1؛ الرياض: مكتبة الرشد، 1413هـ/1993م.
- 114- القرابي: أحمد بن إدريس (ت684هـ)، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة. ط:2؛ بيروت: دار البشائر الإسلامية، 1416هـ/1995م.
- 115- القرابي: أحمد بن إدريس (ت684هـ)، الفروق، تحقيق: عمر حسن القيام. ط:1؛ بيروت: دار الرسالة، 1424هـ/2003م.
- 116- القرابي: أحمد بن إدريس (ت684هـ)، شرح تنقيح الفصول. لا.ط؛ بيروت: دار الفكر، 1424هـ/2004م.
- 117- القرابي: أحمد بن إدريس (ت684هـ)، نفائس الأصول في شرح المحصول، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض. ط:1؛ مكة المكرمة: مكتبة نزار مصطفى الباز، 1416هـ/1995م.
- 118- القرضاوي: يوسف عبد الله، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية. ط:1؛ الكويت: دار القلم، 1417هـ/1996م.
- 119- القرضاوي: يوسف عبد الله، الفتوى بين الانضباط والتسيب. ط:1؛ القاهرة: دار الصحوة، 1408هـ/1988م.
- 120- ابن القطان الفاسي: علي بن محمد (ت628هـ)، الإقناع في مسائل الإجماع، تحقيق: حسن فوزي الصعيدي. ط:1؛ القاهرة: دار الفاروق الحديثة، 1424هـ/2004م.
- 121- الكاساني: أبو بكر بن مسعود (ت587هـ)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، تحقيق: علي محمد معوض، وعادل أحمد عبد الموجود. ط:2؛ بيروت: دار الكتب العلمية، 1424هـ/2003م.
- 122- الكلوذاني: أبو الخطاب محفوظ بن أحمد (ت510هـ)، التمهيد في أصول الفقه، تحقيق: مفيد محمد أبو عمشة، ومحمد بن علي بن إبراهيم. ط:1؛ جدة: دار المدني، 1406هـ/1985م.
- 123- الكيلاني: عبد الرحمن بن إبراهيم، قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي. ط:1؛ دمشق: دار الفكر، 1421هـ/2000م.

- 124- مخدوم: مصطفى بن كرامة الله، التمهيد الواضح في أصول الفقه. ط:1؛ الكويت: دار إيلاف الدولية، 1426هـ/2005م.
- 125- المرادوي: علي بن سليمان (ت885هـ)، التحرير شرح التحرير في أصول الفقه، تحقيق: عبد الرحمن الجبرين وآخرون. ط:1؛ الرياض: مكتبة الرشد، 1421هـ/2000م.
- 126- المقري: محمد بن أحمد (ت759هـ)، قواعد الفقه، تحقيق: محمد الدردابي. لا.ط؛ الرباط: دار الأمان، 2012م.
- 127- الملا خسرو: محمد بن فرامرز (ت885هـ)، مرقة الوصول إلى علم الأصول. ط:1؛ القاهرة: المطبعة الخيرية، 1320هـ.
- 128- المنجور: أحمد بن علي (ت995هـ)، شرح المنهج المنتخب إلى قواعد المذهب، تحقيق: محمد الشيخ محمد الأمين. لا.ط؛ لا.م: دار عبد الله الشنقيطي، د.ت.
- 129- ابن نجيم: زين الدين بن إبراهيم (ت970هـ)، الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان، وضع حواشيه وخرج أحاديثه: زكريا عميرات. ط:1؛ بيروت: دار الكتب العلمية، 1419هـ/1999م.
- 130- النملة: عبد الكريم بن علي (ت1435هـ)، المهذب في علم أصول الفقه المقارن. ط:1؛ الرياض: مكتبة الرشد، 1420هـ/1999م.
- 131- النووي: يحيى بن شرف (ت676هـ)، آداب الفتوى والمفتي والمستفتي، تحقيق: بسام عبد الوهاب الجابي. ط:1؛ دمشق: دار الفكر، 1408هـ/1988م.
- 132- الهندي: صفى الدين محمد بن عبد الرحيم (ت715هـ)، نهاية الوصول في دراية الأصول، تحقيق: صالح بن سليمان اليوسف، وسعد بن سالم السويح. ط:1؛ مكة المكرمة: المكتبة التجارية، 1416هـ/1996م.
- 133- الهويريني: وائل بن عبد الله، المنهج في استنباط أحكام النوازل. ط:2؛ الرياض: مكتبة الرشد، 1433هـ/2012م.
- 134- الونشريسي: أحمد بن يحيى (ت914هـ)، إيضاح المسالك إلى قواعد الإمام أبي عبد الله مالك، تحقيق: الصادق بن عبد الرحمن الغرياني. ط:1؛ بيروت: دار ابن حزم، 1427هـ/2006م.
- اليوبي: محمد سعد بن أحمد، مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية. ط:1؛ الرياض: دار الهجرة، 1418هـ/1998م.

رابعاً: الفقه الإسلامي:

أ- الفقه الحنفي:

- 135- الجصاص: أحمد بن علي (ت370هـ)، شرح مختصر الطحاوي، تحقيق: سائد بكداش وآخرون. ط:1؛ بيروت: دار البشائر الإسلامية، 1431هـ/2010م.
- 136- الزيلعي: عثمان بن علي (ت743هـ) تبين الحقائق شرح كنز الدقائق. ط:1؛ بولاق-مصر: المطبعة الكبرى الأميرية، 1313هـ.
- 137- السرخسي: محمد بن أحمد (ت490هـ)، المبسوط. لا.ط؛ بيروت: دار المعرفة، 1409هـ/1989م.
- 138- السمرقندي: محمد بن أحمد (ت539هـ)، تحفة الفقهاء. ط:1؛ بيروت: دار الكتب العلمية، 1405هـ/1984م.
- 139- الشيباني: محمد بن الحسن (ت189هـ)، الأصل، تحقيق: محمد بوينوكال. ط:1؛ بيروت: دار ابن حزم، 1433هـ/2012م.
- 140- شيخي زادة: عبد الرحمن بن محمد (ت1078هـ)، مجمع الأنهر، خرج آياته وأحاديثه: خليل عمران المنصور. ط:1؛ بيروت: دار الكتب العلمية، 1419هـ/1998م.
- 141- ابن عابدين: محمد أمين بن عمر (ت1252هـ)، رد المختار على الدر المختار (حاشية ابن عابدين). طبعة خاصة؛ الرياض: دار عالم الكتب، 1423هـ/2003م.
- 142- ابن عابدين: محمد أمين بن عمر (ت1252هـ)، مجموعة رسائل ابن عابدين. لا.ط؛ بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.
- 143- القدوري: أحمد بن محمد (ت428هـ)، مختصر القدوري، تحقيق: سائد بكداش. ط:2؛ المدينة المنورة: دار السراج، 1435هـ/2014م.
- 144- المرغيناني: علي بن أبي بكر (ت593هـ)، الهداية شرح بداية المبتدي، تحقيق: نعيم أشرف نور أحمد. ط:1؛ كراتشي-باكستان: إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، 1417هـ.
- 145- ابن نجيم: زين الدين بن إبراهيم (ت970هـ)، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، ضبطه وخرج أحاديثه: زكريا عميرات. ط:1؛ بيروت: دار الكتب العلمية، 1418هـ/1997م.
- النسفي: عبد الله بن أحمد (ت710هـ)، كنز الدقائق، تحقيق: سائد بكداش. ط:1؛ المدينة المنورة: دار السراج، 1432هـ/2011م.
- 146- ابن الهمام: محمد بن عبد الواحد (ت861هـ)، شرح فتح القدير. تعليق: عبد الرازق غالب المهدي. ط:1؛ بيروت: دار الكتب العلمية، 1424هـ/2003م.

ب- الفقه المالكي:

- 147- الأصبحي: مالك بن أنس (ت179هـ)، المدونة الكبرى. ط:1؛ بيروت: دار الكتب العلمية، 1415هـ/1994م.
- 148- البغدادي: عبد الوهاب بن علي (ت422هـ)، التلقين في الفقه المالكي، تحقيق: محمد ثالث سعيد الغاني. لا.ط؛ الرياض: مكتبة نزار مصطفى الباز، د.ت.
- 149- البغدادي: عبد الوهاب بن علي (ت422هـ)، المعونة على مذهب عالم المدينة، تحقيق: حميش عبد الحق. لا.ط؛ مكة المكرمة: المكتبة التجارية، د.ت.
- 150- البغدادي: عبد الوهاب بن علي (ت422هـ)، الإشراف على نكت مسائل الخلاف، تحقيق: الحبيب بن طاهر. ط:1؛ بيروت: دار ابن حزم، 1420هـ/1999م.
- 151- ابن جزى الغرناطي: محمد بن أحمد (ت741هـ)، القوانين الفقهية في تلخيص مذهب المالكية والتبني على مذهب الشافعية والحنفية والحنبلية، تحقيق: ماجد الحموي. ط:1؛ بيروت: دار ابن حزم، 1434هـ/2013م.
- 152- الجندي: خليل بن إسحاق (ت776هـ)، التوضيح في شرح المختصر الفرعي لابن الحاجب، ضبطه وصححه: أحمد عبد الكريم نجيب. ط:1؛ القاهرة: مركز نجيبويه، 1429هـ/2008م.
- 153- ابن الحاجب: عثمان بن عمر (ت646هـ)، جامع الأمهات، تحقيق: أبو عبد الرحمن الأخضر الأخرسي. ط:2؛ دمشق: دار اليمامة، 1421هـ/2000م.
- 154- الخطاب: محمد بن محمد بن عبد الرحمن الطرابلسي (ت954هـ)، مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، ضبطه وخرج آياته وأحاديثه: زكريا عميرات. ط:1؛ بيروت: دار الكتب العلمية، 1416هـ/1995م.
- 155- الدردير: أحمد بن محمد (ت1201هـ)، الشرح الصغير على أقرب المسالك لمذهب الإمام مالك، تحقيق: مصطفى كمال وصفي. لا.ط؛ القاهرة: دار المعارف، د.ت.
- 156- الدسوقي: محمد بن أحمد بن عرفة (ت1230هـ)، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير. لا.ط؛ القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، د.ت.
- 157- الرجراحي: علي بن سعيد (ت بعد633هـ)، مناهج التحصيل ونتائج لطائف التأويل في شرح المدونة وحل مشكلاتها، اعتنى به: أبو الفضل الدميّطي. ط:1؛ بيروت: دار ابن حزم، 1428هـ/2007م.
- 158- ابن رشد: محمد بن أحمد (ت520هـ)، البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل في مسائل المستخرجة، تحقيق: محمد حجي وآخرون. ط:2؛ بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1408هـ/1988م.

- 159- ابن رشد: محمد بن أحمد (ت520هـ)، المقدمات الممهدة لبيان ما اقتضته رسوم المدونة من الأحكام الشرعية والتحصيلات المحكمات لأمهات مسائلها المشكلات، تحقيق: محمد حجي وآخرون. ط:1؛ بيروت: دار الغرب الاسلامي، 1408هـ/1988م.
- 160- ابن رشد: محمد بن أحمد بن محمد (ت595هـ)، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، تحقيق: محمد صبحي حسن حلاق. ط:1؛ القاهرة: مكتبة ابن تيمية، 1415هـ.
- 161- ابن شاس: عبد الله بن نجم (ت616هـ)، عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة، تحقيق: حميد بن محمد لحمري. ط:1؛ بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1423هـ/2003م.
- 162- ابن عبد البر: يوسف بن عبد الله (ت463هـ)، كتاب الكافي في فقه أهل المدينة المالكي، تحقيق: محمد محمد أحمد ولد مادريك الموريتاني. ط:1؛ الرياض: مكتبة الرياض الحديثة، 1398هـ/1978م.
- 163- ابن عرفة الورغمي: محمد بن محمد (ت803هـ)، المختصر الفقهي، تحقيق: حافظ عبد الرحمن محمد خير. ط:1؛ دبي: مؤسسة خلف أحمد الخبتور، 1435هـ/2014م.
- 164- القرابي: أحمد بن إدريس (ت684هـ)، الذخيرة، تحقيق: محمد حجي وآخرون. ط:1؛ بيروت: دار الغرب الاسلامي، 1994م.
- 165- القيرواني: ابن أبي زيد عبد الله بن عبد الرحمن (ت386هـ)، النوادر والزيادات على ما في المدونة من غيرها من الأمهات، تحقيق: عبد الفتاح محمد الحلو وآخرون. ط:1؛ بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1999م.
- 166- اللخمي: علي بن محمد الربيعي (ت478هـ)، التبصرة، تحقيق: أحمد عبد الكريم نجيب. ط:1؛ قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1432هـ/2011م.
- 167- الونشريسي: أحمد بن يحيى (ت914هـ)، المعيار المغرب والجامع المغرب عن فتاوي أهل إفريقية والأندلس والمغرب، تحقيق: محمد حجي وآخرون. لا.ط؛ بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1401هـ/1981م.
- 168- ابن يونس الصقلي: محمد بن عبد الله (ت451هـ)، الجامع لمسائل المدونة، تحقيق: حمدان بن عبد الله الشمري وآخرون. ط:1؛ مكة المكرمة: معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى، 1434هـ/2013م.
- ج- الفقه الشافعي:**
- 169- الجويني: عبد الملك بن عبد الله (ت478هـ)، نهاية المطلب في دراية المذهب، تحقيق: عبد العظيم الديب. ط:1؛ بيروت: دار المنهاج، 1428هـ/2007م.

- 170- الخطيب الشربيني: محمد بن محمد (ت977هـ)، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، تحقيق: علي محمد معوض، وعادل أحمد عبد الموجود. لا.ط؛ بيروت: دار الكتب العلمية، 1421هـ/2000م.
- 171- الرملي: محمد بن أحمد (ت1004هـ)، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج. ط:3؛ بيروت: دار الكتب العلمية، 1424هـ/2003م.
- 172- الروياني: عبد الواحد بن إسماعيل (ت502هـ)، بحر المذهب في فروع المذهب الشافعي، تحقيق: طارق فتحي السيد. ط:1؛ بيروت: دار الكتب العلمية، 2009م.
- 173- الشافعي: محمد بن إدريس (ت204هـ)، الأم، تحقيق: رفعت فوزي عبد المطلب. ط:1؛ المنصورة- مصر: دار الوفاء، 1422هـ/2001م.
- 174- العمراني: يحيى بن أبي الخير (ت502هـ)، البيان في مذهب الإمام الشافعي، تحقيق: قاسم محمد النوري. ط:1؛ بيروت: دار المنهاج، 1421هـ/2000م.
- 175- الغزالي: محمد بن محمد (ت505هـ)، الوسيط في المذهب، تحقيق: محمد محمد تامر. ط:1؛ القاهرة: دار السلام، 1417هـ/1997م.
- 176- الماوردي: علي بن محمد (ت450هـ)، الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي، تحقيق: علي محمد معوض، وعادل أحمد عبد الموجود. ط:1؛ بيروت: دار الكتب العلمية، 1414هـ/1994م.
- 177- المزني: إسماعيل بن يحيى (ت264هـ)، مختصر المزني في فروع الشافعية، وضع حواشيه: محمد عبد القادر شاهين. ط:1؛ بيروت: دار الكتب العلمية، 1419هـ/1998م.
- 178- النووي: يحيى بن شرف (ت676هـ)، روضة الطالبين وعمدة المفتين، إشراف: زهير الشاويش. ط:3؛ بيروت: المكتب الإسلامي، 1412هـ/1991م.
- 179- النووي: يحيى بن شرف (ت676هـ)، منهاج الطالبين وعمدة المفتين، عني به: محمد محمد طاهر شعبان. ط:1؛ بيروت: دار المنهاج، 1426هـ/2005م.

د- الفقه الحنبلي:

- 180- البهوتي: منصور بن يونس (ت1051هـ)، شرح منتهى الإرادات-دقائق أولي النهى لشرح المنتهى، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي. ط:1؛ بيروت: مؤسسة الرسالة، 1421هـ/2000م.
- 181- البهوتي: منصور بن يونس (ت1051هـ)، كشف القناع عن متن الإقناع. لا.ط؛ بيروت: عالم الكتب، 1403هـ/1983م.
- 182- ابن تيمية: أحمد بن عبد الحلیم (ت728هـ)، بيان الدليل على بطلان التحليل، تحقيق: فيحان بن شالي بن عتيق المطيري. ط:2؛ دمنهور-مصر: مكتبة لينة، 1416هـ/1996م.

- 183- ابن تيمية: أحمد بن عبد الحلیم (ت728هـ)، **مجموع الفتاوى**، اعتنى بها وخرج أحاديثها: عامر الجزائر، وأنور الباز. ط:3؛ مصر-المنصورة: دار الوفاء، 1426هـ/2005م.
- 184- ابن تيمية: عبد السلام بن عبد الله (ت652هـ)، **المحرر في الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل**. ط:2؛ الرياض: مكتبة المعارف، 1404هـ/1984م.
- 185- الحجاوي: موسى بن أحمد (ت968هـ)، **الإقناع في فقه الإمام أحمد بن حنبل**، تصحيح وتعليق: عبد اللطيف محمد موسى السبكي. لا.ط؛ بيروت: دار المعرفة، د.ت.
- 186- الخرقى: عمر بن الحسين (ت334هـ)، **متن الخرقى على مذهب أبي عبد الله أحمد بن حنبل الشيباني**، تعليق: إبراهيم بن محمد. ط:1؛ مصر-طنطا: دار الصحابة، 1413هـ/1993م.
- 187- الزركشي: محمد بن عبد الله الحنبلي (ت772هـ)، **شرح الزركشي على مختصر الخرقى في الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل**، تحقيق: عبد الله بن عبد الرحمن الجبرين. ط:1؛ الرياض: مكتبة العبيكان، 1413هـ/1993م.
- 188- ابن قدامة المقدسي: عبد الله بن أحمد (ت620هـ)، **الكافي**، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي. ط:1؛ القاهرة: دار هجر، 1417هـ/1997م.
- 189- ابن قدامة المقدسي: عبد الله بن أحمد (ت620هـ)، **المغني**، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، وعبد الفتاح محمد الحلو. ط:3؛ الرياض: دار عالم الكتب، 1417هـ/1997م.
- 190- ابن قيم الجوزية: محمد بن أبي بكر (ت751هـ)، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، علق عليه وخرج أحاديثه: مشهور بن حسن آل سلمان. ط:1؛ الدمام: دار ابن الجوزي، 1423هـ.
- 191- ابن اللحام البعلي: علي بن محمد (ت803هـ)، **الأخبار العلمية من الاختيارات الفقهية لشيخ الإسلام ابن تيمية**، تحقيق: أحمد بن محمد الخليل. ط:1؛ الرياض: دار العاصمة، 1418هـ/1998م.
- 192- المرداوي: علي بن سليمان (ت885هـ)، **الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد بن حنبل**، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشافعي. ط:1؛ بيروت: دار الكتب العلمية، 1418هـ/1997م.
- 193- ابن مفلح: إبراهيم بن محمد (ت884هـ)، **المبدع في شرح المقنع**، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشافعي. ط:1؛ بيروت: دار الكتب العلمية، 1418هـ/1997م.
- 194- ابن مفلح: محمد بن مفلح (ت763هـ)، **كتاب الفروع**، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي. ط:1؛ بيروت: مؤسسة الرسالة، 1424هـ/2003م.

هـ - الفقه العام والمقارن:

- 195- إبراهيم: محمد يسري، فقه النوازل للأقليات المسلمة. ط:2؛ القاهرة: دار اليسر، 1433هـ/2012م.
- 196- ابن حزم: علي بن أحمد (ت456هـ)، المحلى بالآثار، تحقيق: عبد الغفار سليمان البنداري. ط:3؛ بيروت: دار الكتب العلمية، 1424هـ/2002م.
- 197- دروزه: محمد عزة، المرأة في القرآن والسنة. ط:2؛ بيروت: المكتبة العصرية، د.ت.
- 198- الزحيلي: وهبة بن مصطفى (ت1436هـ)، الفقه الإسلامي وأدلته. ط:2؛ دمشق: دار الفكر، 1405هـ/1985م.
- 199- الشوكاني: محمد بن علي (ت1250هـ)، السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار. ط:1؛ بيروت: دار ابن حزم، 1425هـ/2004م.
- 200- العوا: محمد سليم، الفقه الإسلامي في طريق التجديد. ط:3؛ القاهرة: سفير الدولية، 1427هـ/2006م.
- 201- الغزالي: محمد (ت1416هـ)، السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث. ط:12؛ القاهرة: دار الشروق، 1421هـ/2001م.
- 202- الوادعي: مقبل بن هادي (ت1422هـ)، تحفة المجيب على أسئلة الحاضر والغريب. ط:2؛ صنعاء: دار الآثار، 1423هـ/2002م.
- خامسا: السياسة الشرعية والوضعية:
- 203- إبراهيم: محمد يسري، المشاركات السياسية المعاصرة في ضوء السياسة الشرعية. ط:1؛ القاهرة: دار اليسر، 1432هـ/2011م.
- 204- أحمد: فؤاد عبد المنعم، مبدأ المساواة في الإسلام. ط:2؛ الإسكندرية: المكتب العربي الحديث، 2002م.
- 205- الأشقر: عمر سليمان (ت1433هـ)، حكم المشاركة في الوزارة والمجالس النيابية. ط:2؛ عمان- الأردن: دار النفائس، 1429هـ/2009م.
- 206- ألكسيس: دي توكفيل (ت1859م)، الديمقراطية في أمريكا، ترجمة: أمين مرسي قنديل. لا.ط؛ القاهرة: عالم الكتب، د.ت.
- 207- الإمام: محمد بن عبد الله، تنوير الظلمات بكشف مفاصد وشبهات الانتخابات. ط:1؛ عجمان- الإمارات العربية المتحدة: مكتبة الفرقان، 1421هـ/2001م.

- 208- الأنصاري: عبد الحميد إسماعيل، الشورى وأثرها في الديمقراطية. ط:3؛ بيروت: المكتبة العصرية، د.ت.
- 209- أنور: حافظ محمد، ولاية المرأة في الفقه الإسلامي. ط:1؛ الرياض: دار بلنسية، 1420هـ.
- 210- باتريك: جاك أورورك، ملاحظات على ثروة الأمم، ترجمة: معين الإمام. ط:1؛ الرياض: العبيكان، 1435هـ/2014م.
- 211- تاج: عبد الرحمن، السياسة الشرعية والفقه الإسلامي. مجلة الأزهر، القاهرة، هدية عدد رمضان 1415هـ.
- 212- الترابي: حسن عبد الله (ت2016م)، نظرات في الفقه السياسي. لا.ط؛ الخرطوم: الشركة العالمية لخدمات الإعلام، د.ت.
- 213- ابن تيمية: أحمد بن عبد الحلیم (ت728هـ)، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، تحقيق: علي بن محمد العمران. ط:1؛ مكة المكرمة: دار عالم الفوائد، 1429هـ.
- 214- الجويني: عبد الملك بن عبد الله (ت478هـ)، الغياثي - غياث الأمم في التياث الظلم، تحقيق: عبد العظيم الديب. ط:3؛ بيروت: دار المنهاج، 1432هـ/2011م.
- 215- أبو حجير: مجيد محمود، المرأة والحقوق السياسية في الإسلام. ط:1؛ الرياض: مكتبة الرشد، 1417هـ/1997م.
- 216- حرب: أسامة الغزالي، الأحزاب السياسية في العالم الثالث. لا.ط؛ الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1987م.
- 217- الحقييل: إبراهيم بن محمد، الاستدلال الخاطئ بالقرآن والسنة على قضايا الحرية. ط:1؛ الرياض: مجلة البيان، 1434هـ.
- 218- الحلو: ماجد راغب، الاستفتاء الشعبي والشريعة الإسلامية. لا.ط؛ بيروت: الدار الجامعية، 2005م.
- 219- حماد: مجدي وآخرون، الحركات الإسلامية والديمقراطية - دراسات في الفكر والممارسة. ط:2؛ بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2001م.
- 220- الحمداني: قحطان أحمد، الأساس في العلوم السياسية. ط:1؛ عمان-الأردن: دار مجدلاوي، 1425هـ/2004م.
- 221- الحمداني: قحطان أحمد، المدخل إلى العلوم السياسية. ط:1؛ عمان-الأردن: دار الثقافة، 1433هـ/2012م.
- 222- خالد: خالد محمد، الديمقراطية أبدا. ط:4؛ بيروت: دار الكتاب العربي، 1394هـ/1974م.

- 223- الخالدي: محمود، قواعد نظام الحكم في الإسلام. ط:1؛ قسنطينة-الجزائر: مؤسسة الإسرائاء، 1411هـ/1991م.
- 224- الخالدي: محمود، نقض النظام الديمقراطي. ط:1؛ بيروت: دار الجيل، 1404هـ/1984م.
- 225- الخطيب: نعمان أحمد، الوسيط في النظم السياسية والقانون الدستوري. ط:7؛ عمان-الأردن: دار الثقافة، 1432هـ/2011م.
- 226- خلاف: عبد الوهاب بن عبد الواحد (ت1375هـ)، السلطات الثلاث في الإسلام. ط:2؛ الكويت: دار القلم، 1405هـ/1985م.
- 227- خلاف: عبد الوهاب بن عبد الواحد (ت1375هـ)، السياسة الشرعية في الشؤون الدستورية والخارجية والمالية. لا.ط؛ الكويت: دار القلم، 1408هـ/1988م.
- 228- الخلال: أحمد بن محمد (ت311هـ)، كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من مسائل الإمام المجل عبد الله أحمد بن حنبل، تحقيق: عمرو عبد المنعم سليم. ط:1؛ الشارقة-الإمارات: مكتبة الصحابة، 1426هـ/2005م.
- 229- ابن خليف: عبد الوهاب، المدخل إلى علم السياسة. لا.ط؛ الجزائر-المحمدية: دار قرطبة، 2010م.
- 230- الخياط: عبد العزيز عزت، النظام السياسي في الإسلام. ط:1؛ القاهرة: دار السلام، 1420هـ/1999م.
- 231- الخياط: عبد العزيز عزت، وأمرهم شوى. لا.ط؛ عمان-الأردن: مؤسسة آل البيت، 1413هـ/1993م.
- 232- الدلال: سامي محمد صالح، المرأة المسلمة والولايات العامة. ط:1؛ الكويت: مركز المستشار الإعلامي، 1421هـ/2001م.
- 233- الديميجي: عبد الله بن عمر، الإمامة العظمى عند أهل السنة والجماعة. ط:2؛ الرياض: دار طيبة، 1409هـ.
- 234- الدوري: قحطان عبد الرحمن، الشورى بين النظرية والتطبيق. ط:2؛ بيروت: دار كتاب ناشرون، 1438هـ/2017م.
- 235- رمضاني: عبد المالك بن أحمد، حكم المظاهرات. ط:1؛ المحمدية-الجزائر: دار الفضيلة، 1432هـ/2011م.
- 236- روسو: جان جاك (ت1778م)، العقد الاجتماعي أو مبادئ الحقوق السياسية، ترجمة: عادل زعيتر. ط:2؛ بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، 1995م.

- 237- الريسوني: أحمد، **فقه الثورة: مراجعات في الفقه السياسي الإسلامي**. ط:1؛ القاهرة: دار الكلمة، 1434هـ/2013م.
- 238- أبو زيد: بكر بن عبد الله (ت1429هـ)، **حكم الانتماء إلى الفرق والأحزاب والجماعات الإسلامية**. ط:1؛ القاهرة: دار الحرمين، 1426هـ/2006م.
- 239- زيدان: عبد الكريم (ت1435هـ)، **نظرات في الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية**. ط:1؛ بيروت: مؤسسة الرسالة، 1432هـ/2011م.
- 240- السباعي: مصطفى بن حسني (ت1384هـ)، **المرأة بين الفقه والقانون**. ط:7؛ بيروت: دار الوراق، 1420هـ/1999م.
- 241- السرخسي: محمد بن أحمد (ت490هـ)، **شرح كتاب السير الكبير**، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشافعي. ط:1؛ بيروت: دار الكتب العلمية، 1417هـ/1997م.
- 242- السمناني: علي بن محمد (ت499هـ)، **روضة القضاة وطريق النجاة**، تحقيق: صلاح الدين الناهي. ط:2؛ بيروت: مؤسسة الرسالة، 1404هـ/1984م.
- 243- السنهوري: عبد الرزاق أحمد (ت1971م)، **فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية**، تحقيق: توفيق محمد الشاوي، نادية عبد الرزاق السنهوري. ط:1؛ بيروت: مؤسسة الرسالة، 2008م.
- 244- شاکر: أحمد محمد (ت1377هـ)، **الكتاب والسنة يجب أن يكونا مصدر القوانين في مصر**. ط:3؛ القاهرة: دار الكتب السلفية، 1407هـ.
- 245- الشاوي: توفيق محمد، **الشورى أعلى مراتب الديمقراطية**. ط:1؛ القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، 1414هـ/1994م.
- 246- الشثري: عبد الرحمن بن سعد، **المظاهرات في ميزان الشريعة الإسلامية**. ط:1؛ الرياض: لان، 1432هـ.
- 247- الصاوي: صلاح، **التعددية السياسية في الدولة الإسلامية**. ط:1؛ القاهرة: دار الإعلام الدولي، 1992م.
- 248- الصاوي: صلاح، **مدخل إلى ترشيده العمل الإسلامي**. ط:2؛ القاهرة: دار الآفاق للإعلام، 1414هـ/1994م.
- 249- الصلابي: علي محمد، **الشورى فريضة إسلامية**. ط:1؛ القاهرة: مؤسسة إقرأ، 1431هـ/2010م.
- 250- الضحيان: عبد الرحمن بن إبراهيم، **الإدارة والحكم في الإسلام-الفكر والتطبيق**. ط:3؛ جدة: دار العلم، 1411هـ/1991م.

- 251- الطرطوشي: محمد بن الوليد (ت520هـ)، سراج الملوك، تحقيق: محمد فتحي أبو بكر. ط:1؛ القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، 1414هـ/1994م.
- 252- الطريقي: عبد الله بن إبراهيم، أهل الحل والعقد صفتهم ووظائفهم. دورية دعوة الحق - كتاب شهري محكم يصدر عن رابطة العالم الإسلامي، - مكة المكرمة: رابطة العالم الإسلامي، السنة 17، العدد 185، 1419هـ.
- 253- الطريقي: عبد الله بن إبراهيم، التعامل مع غير المسلمين. ط:1؛ الرياض: دار الفضيلة، 1428هـ/2007م.
- 254- الطماوي: سليمان محمد، السلطات الثلاث في الدساتير العربية المعاصرة وفي الفكر السياسي الإسلامي: دراسة مقارنة. لا.ط؛ القاهرة: دار الفكر العربي، 1967م.
- 255- ابن عاشور: محمد الطاهر بن محمد (ت1393هـ)، نقد علمي لكتاب الإسلام وأصول الحكم، لا.ط؛ القاهرة: المطبعة السلفية، 1344هـ.
- 256- عبد الخالق: عبد الرحمن، الشورى في ظل نظام الحكم الإسلامي. لا.ط؛ الكويت: دار القلم، 1418هـ/1997م.
- 257- عبد الرحيم: إبراهيم، السياسة الشرعية (مفهومها-مصادرها-مجالاتها). ط:1؛ القاهرة: دار النصر، 1427هـ/2006م.
- 258- عبد السلام: ممدوح جابر، ثورة الخامس والعشرين من يناير رؤية شرعية. ط:1؛ الجيزة-مصر: دار تحرير الوطن، 1432هـ/2011م.
- 259- عبد العظيم: سعيد، الديمقراطية ونظريات الإصلاح في الميزان، ط:5؛ الإسكندرية-مصر: دار الإيمان، 2004م.
- 260- العتيبي: سعد بن مطر، أضواء على السياسة الشرعية. ط:1؛ الرياض: دار الألوكة، 1434هـ/2013م.
- 261- العتيبي: سعد بن مطر، فقه المتغيرات في علائق الدولة الإسلامية بغير المسلمين. ط:1؛ الرياض: دار الفضيلة، 1430هـ/2009م.
- 262- عثمان: محمد رأفت، رياسة الدولة في الفقه الإسلامي. لا.ط؛ القاهرة: دار الكتاب الجامعي، د.ت.
- 263- عثمان: محمد رأفت، النظام القضائي في الفقه الإسلامي. ط:2؛ القاهرة: دار البيان، 1415هـ/1994م.
- 264- العجلان: فهد بن صالح، الانتخابات وأحكامها في الفقه الإسلامي. ط:1؛ الرياض: دار كنوز إشبيلية، 1430هـ/2009م.

- 265- عدلان: عطية، الأحكام الشرعية للنوازل السياسية. ط:1؛ القاهرة: دار اليسر، 1432هـ/2011م.
- 266- عدلان: عطية، النظرية العامة لنظام الحكم في الإسلام. ط:1؛ القاهرة: دار اليسر، 1432هـ/2011م.
- 267- عطوة: عبد العال أحمد، المدخل إلى السياسة الشرعية. ط:1؛ القاهرة: دار السلام، 1435هـ/2014م.
- 268- العقاد: عباس محمود (ت1964م)، الديمقراطية في الإسلام. ط:3؛ القاهرة: دار المعارف، د.ت.
- 269- عمارة: محمد، الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية. ط:1؛ القاهرة: دار الشروق، 1409هـ/1988م.
- 270- العيد: سليمان بن قاسم، النظام السياسي في الإسلام. ط:1؛ الرياض: دار الوطن، 1422هـ/2002م.
- 271- الغامدي: علي بن سعيد، فقه الشورى. ط:1؛ الرياض: دار طيبة، 1422هـ/2001م.
- 272- غلوش: أحمد أحمد، النظام السياسي في الإسلام. ط:2؛ بيروت: مؤسسة الرسالة، 1425هـ/2004م.
- 273- الغنوشي: راشد، الحريات العامة في الدولة الإسلامية. ط:1؛ بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1993م.
- 274- الفراء: محمد بن الحسين (ت458هـ)، الأحكام السلطانية، صححه وعلق عليه: محمد حامد الفقي. ط:2؛ بيروت: دار الكتب العلمية، 1421هـ/2000م.
- 275- ابن فرحون: إبراهيم بن علي (ت799هـ)، تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام، خرج أحاديثه وعلق عليه وكتب حواشيه: جمال مرعشلي. لا.ط؛ الرياض: دار عالم الكتب، 1423هـ/2003م.
- 276- الفننجري: أحمد شوقي، الحرية السياسية في الإسلام. ط:2؛ الكويت: دار القلم، 1403هـ/1983م.
- 277- القرضاوي: يوسف عبد الله، الحل الإسلامي لفريضة وضرورة. لا.ط؛ بيروت: مؤسسة الرسالة، 1394هـ/1974م.
- 278- القرضاوي: يوسف عبد الله، من فقه الدولة في الإسلام. ط:1؛ القاهرة: دار الشروق، 1417هـ/1997م.

- 279- القطان: مناع بن خليل (ت1420هـ)، معوقات تطبيق الشريعة الإسلامية. ط:1؛ القاهرة: مكتبة وهبة، 1411هـ/1991م.
- 280- القلقشندي: أحمد بن علي (ت821هـ)، مآثر الإنافة في معالم الخلافة، تحقيق: عبد الستار أحمد فراج. ط:2؛ الكويت: مطبعة حكومة الكويت، 1985م.
- 281- القلموني: محمد رشيد رضا (ت1354هـ)، الخلافة. لا.ط؛ القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، 1408هـ/1988م.
- 282- ابن قيم الجوزية: محمد بن أبي بكر (ت751هـ)، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، تحقيق: نايف بن أحمد الحمد. ط:1؛ مكة المكرمة: دار عالم الفوائد، 1428هـ.
- 283- كامل: محمد عبد الواحد، الموازنة بين المصالح والمفاسد وأثرها في الشأن المصري العام بعد الثورة. ط:1؛ القاهرة: دار اليسر، 1432هـ/2011م.
- 284- الكيالي: عبد الوهاب وآخرون، موسوعة السياسة. لا.ط؛ بيروت: المؤسسة العربية، د.ت.
- 285- المالكي: فهد بن عبد الله الربيع، المالكي: مبارك بن عبد الله الربيع، مختصر الثقافة السياسية. ط:1؛ عمّان-الأردن: دار ابن الجوزي، 1434هـ/2013م.
- 286- الماوردي: علي بن محمد (ت450هـ)، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، تحقيق: أحمد مبارك البغدادي. ط:1؛ الكويت: مكتبة دار ابن قتيبة، 1409هـ/1989م.
- 287- المباركفوري: صفى الرحمن بن عبد الله (ت1427هـ)، الأحزاب السياسية في الإسلام. ط:1؛ القاهرة: دار سبيل المؤمنين، 1433هـ/2012م.
- 288- متولي: عبد الحميد، أزمة الأنظمة الديمقراطية. ط:2؛ الإسكندرية: منشأة المعارف، 1964م.
- 289- المرتضى الموسوي: علي بن الحسين (ت436هـ)، الشافي في الإمامة، تحقيق: عبد الزهراء الحسيني الخطيب. ط:2؛ طهران: مؤسسة الصادق، 1424هـ/2004م.
- 290- مرسي: حسام، مدخل العلوم السياسية. ط:1؛ الإسكندرية: دار الفكر الجامعي، 2012م.
- 291- مفتي: محمد أحمد علي، مفاهيم سياسية شرعية. ط:1؛ بيروت: مؤسسة الرسالة، 1418هـ/1998م.
- 292- مفتي: محمد أحمد علي، نقض الجذور الفكرية للديمقراطية الغربية. ط:1؛ الرياض: مجلة البيان، 1423هـ/2002م.
- 293- المودودي: أبو الأعلى بن أحمد حسن (ت1399هـ)، تدوين الدستور الإسلامي. ط:5؛ بيروت: مؤسسة الرسالة، 1401هـ/1981م.

- 294- المودودي: أبو الأعلى بن أحمد حسن (ت1399هـ)، نظرية الإسلام السياسية. لا.ط؛ دمشق: دار الفكر، 1387هـ/1967م.
- 295- هويدي: فهمي، الإسلام والديمقراطية. ط:1؛ القاهرة: مركز الأهرام-مؤسسة الأهرام، 1413هـ/1993م.
- 296- واصل: نصر فريد محمد، السلطة القضائية ونظام القضاء في الإسلام. ط:2؛ القاهرة: المكتبة التوفيقية، 1403هـ/1983م.
- 297- الوكيل: محمد إبراهيم خيرى، التنظيم القانون للأحزاب السياسية بين النظرية والتطبيق. ط:1؛ الجيزة-مصر: مركز الدراسات العربية، 1436هـ/2015م.
- سادسا: التاريخ والتراجم والسير:
- 298- البعلبكي: منير، معجم أعلام المورد. ط:1؛ بيروت: دار العلم للملايين، 1992م.
- 299- التنبكتي: أحمد بابا بن أحمد (ت1036هـ)، نيل الابتهاج بتطريز الديباج، عناية وتقديم: عبد الحميد عبد الله الهرامة. ط:2؛ طرابلس-ليبيا: دار الكاتب، 2000م.
- 300- الجبرتي: عبد الرحمن بن حسن (ت1237هـ)، تاريخ عجائب الآثار في التراجم والأخبار. ط:2؛ بيروت: دار الجيل، 1978م.
- 301- ابن الجوزي: عبد الرحمن بن علي (ت597هـ)، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، ومصطفى عبد القادر عطا. ط:2؛ بيروت: دار الكتب العلمية، 1415هـ/1995م.
- 302- حاجي خليفة: مصطفى بن عبد الله القسطنطيني (ت1067هـ)، سلم الوصول إلى طبقات الفحول، تحقيق: محمود الأرنؤوط. ط:1؛ إسطنبول-تركيا: مكتبة إرسیکا، 2010م.
- 303- الحاشدي: فيصل بن عبده قائد، أمة في رجل لمحات من حياة الإمام مقبل بن هادي الوادعي. لا.ط؛ الإسكندرية-مصر: دار الإيمان، 2012م.
- 304- ابن حجر العسقلاني: أحمد بن علي (ت852هـ)، إنباء الغمر بأبناء العمر، تحقيق: حسن حبشي. لا.ط؛ القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، 1389-1419هـ/1969-1998م.
- 305- ابن حجر العسقلاني: أحمد بن علي (ت852هـ)، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة. لا.ط، بيروت: دار الجيل، 1414هـ/1993م.
- 306- ابن حزم: علي بن أحمد (ت456هـ)، جمهرة أنساب العرب، تحقيق: لجنة من العلماء. ط:1؛ بيروت: دار الكتب العلمية، 1403هـ/1983م.
- 307- ابن حزم: علي بن أحمد (ت456هـ)، الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق: محمد إبراهيم نصر، وعبد الرحمن عميرة. ط:2؛ بيروت: دار الجيل، 1416هـ/1996م.

- 308- الخطيب البغدادي: أحمد بن علي (ت463هـ)، تاريخ مدينة السلام، تحقيق: بشار عواد معروف. ط:1؛ بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1422هـ/2001م.
- 309- ابن خلدون: عبد الرحمن بن محمد (ت808هـ)، تاريخ ابن خلدون، ضبط متنه ووضع حواشيه وفهرسه: خليل شحادة. لا.ط؛ بيروت: دار الفكر، 1421هـ/2001م.
- 310- ابن خلكان: أحمد بن محمد (ت681هـ)، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: إحسان عباس. لا.ط؛ بيروت: دار صادر، 1397هـ/1977م.
- 311- الذهبي: محمد بن أحمد (ت748هـ)، تذكرة الحفاظ، وضع حواشيه: زكريا عميرات. ط:1؛ بيروت: دار الكتب العلمية، 1419هـ/1998م.
- 312- الذهبي: محمد بن أحمد (ت748هـ)، سير أعلام النبلاء، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، ط:11؛ بيروت: مؤسسة الرسالة، 1417هـ/1996م.
- 313- الذهبي: محمد بن أحمد (ت748هـ)، المعجم المختص بالحدثين، تحقيق: محمد الحبيب الهيلة. ط:1؛ الطائف: مكتبة الصديق، 1408هـ/1988م.
- 314- ابن رجب الحنبلي: عبد الرحمن بن أحمد (ت795هـ)، الذيل على طبقات الحنابلة، تحقيق: عبد الرحمن بن سليمان العثيمين. ط:1؛ الرياض: مكتبة العبيكان، 1425هـ/2005م.
- 315- الزبيرى: مصعب بن عبد الله (ت236هـ)، نسب قريش، تحقيق: ليفي بروفنسال. ط:3؛ القاهرة: دار المعارف، د.ت.
- 316- الزركلي: خير الدين بن محمود (ت1396هـ)، الأعلام. ط:15؛ بيروت: دار العلم للملايين، 2002م.
- 317- أبو زهرة: محمد بن أحمد (ت1394هـ)، مالك حياته وعصره آراؤه وفقهه. ط:2؛ القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، د.ت.
- 318- ابن السبكي: عبد الوهاب بن علي (ت771هـ)، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق: محمود محمد الطناحي، وعبد الفتاح محمد الحلو. ط:2؛ القاهرة: دار هجر، 1413هـ/1992م.
- 319- السخاوي: محمد بن عبد الرحمن (ت902هـ)، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع. ط:1؛ بيروت: دار الجيل، 1412هـ/1992م.
- 320- شاکر: محمود، التاريخ الإسلامي. ط:4؛ بيروت: المكتب الإسلامي، 1421هـ/2000م.
- 321- ابن شطي: محمد جميل بن عمر (ت1379هـ)، مختصر طبقات الحنابلة، دراسة: فواز أحمد زمرلي. ط:1؛ بيروت: دار الكتاب العربي، 1406هـ/1986م.

- 322- شمس: محمد عزيز، والعمران: علي بن محمد، الجامع لسيرة شيخ الإسلام ابن تيمية خلال سبعة قرون. ط:2؛ مكة المكرمة: دار عالم الفوائد، 1422هـ.
- 323- الشهرستاني: محمد بن عبد الكريم (ت548هـ)، الملل والنحل، تحقيق: محمد سيد كيلاي. ط:2؛ بيروت: دار المعرفة، 1395هـ/1975م.
- 324- الصالحي: محمد بن يوسف (ت942هـ)، سبل الهدى والرشاد في سيرة خير العباد، تحقيق: علي محمد معوض، وعادل أحمد عبد الموجود. ط:1؛ بيروت: دار الكتب العلمية، 1414هـ/1993م.
- 325- الصيرمي: حسين بن علي (ت436هـ)، أخبار أبي حنيفة وأصحابه. ط:2؛ بيروت: دار الكتب العلمية، 1405هـ/1985م.
- 326- طاشكيري زاده: أحمد بن مصطفى (ت968هـ)، الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية. لا.ط؛ بيروت: دار الكتاب العربي، 1395هـ/1975م.
- 327- الطبري: محمد بن جرير (ت310هـ)، تاريخ الطبري (تاريخ الرسل والملوك)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم. ط:2؛ القاهرة: دار المعارف، د.ت.
- 328- العلاونة: أحمد، ذيل الأعلام للزركلي. ط:1؛ جدة-السعودية: دار المنارة، 1418-1427هـ/1998-2006م.
- 329- ابن العماد الحنبلي: عبد الحي بن أحمد (ت1089هـ)، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تحقيق: محمود الأرنؤوط. ط:1؛ دمشق-بيروت: دار ابن كثير، 1406هـ/1986م.
- 330- الغزالي: محمد (ت1416هـ)، فقه السيرة، خرج أحاديثه: محمد ناصر الدين الألباني. ط:2؛ القاهرة: دار الشروق، 1424هـ/2003م.
- 331- ابن فرحون: إبراهيم بن علي (ت799هـ)، الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، تحقيق: محمد الأحمد أبو النور. لا.ط؛ القاهرة: دار التراث، د.ت.
- 332- ابن قاضي شهبه: أبو بكر بن أحمد (ت851هـ)، طبقات الشافعية، تحقيق: عبد العليم خان. ط:1؛ بيروت: عالم الكتب، 1407هـ/1987م.
- 333- القرشي: عبد القادر بن محمد (ت775هـ)، الجواهر المضوية في طبقات الحنفية، تحقيق: عبد الفتاح محمد الحلوة. ط:2؛ القاهرة: دار هجر، 1413هـ/1993م.
- 334- القطان: مناع بن خليل (ت1420هـ)، تاريخ التشريع الإسلامي. ط:2؛ الرياض: مكتبة المعارف، 1417هـ/1996م.

- 335- ابن قيم الجوزية: محمد بن أبي بكر (ت751هـ)، زاد المعاد في هدي خير العباد، حقق نصوصه وخرج أحاديثه وعلق عليه: شعيب الأرنؤوط وعبد القادر الأرنؤوط. ط:3؛ بيروت: مؤسسة الرسالة، 1418هـ/1998م.
- 336- ابن كثير: إسماعيل بن عمر (ت774هـ)، البداية والنهاية، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي. ط:1؛ القاهرة: دار هجر، 1417-1420هـ/1997-1999م.
- 337- ابن كثير: إسماعيل بن عمر (ت774هـ)، طبقات الشافعية، تحقيق: عبد الحفيظ منصور. ط:1؛ بيروت: دار المدار الإسلامي، 2004م.
- 338- كحالة: عمر رضا (ت1408هـ)، معجم المؤلفين. ط:1؛ بيروت: مؤسسة الرسالة، 1414هـ/1993م.
- 339- المجاري: محمد بن محمد (ت862هـ)، برنامج المجاري، تحقيق: محمد أبو الاجفان. ط:1؛ بيروت: دار الغرب الاسلامي، 1982م.
- 340- المجذوب: محمد، علماء ومفكرون عرفتهم. ط:4؛ الرياض: دار الشواف، 1992م.
- 341- محفوظ: محمد (ت1408هـ)، تراجم المؤلفين التونسيين. ط:2؛ بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1994م.
- 342- ابن مخلوف: محمد بن محمد بن عمر (ت1360هـ)، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، تعليق: عبد المجيد خيالي. ط:1؛ بيروت: دار الكتب العلمية، 1424هـ/2003م.
- 343- المراكشي: محمد بن محمد (ت703هـ)، الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة، تحقيق: إحسان عباس وآخرون. ط:1؛ تونس: دار الغرب الإسلامي، 2012م.
- 344- ابن مفلح: إبراهيم بن محمد (ت884هـ)، المقصد الأرشدي في ذكر أصحاب الإمام أحمد، تحقيق: عبد الرحمن بن سليمان العثيمين. ط:1؛ الرياض: مكتبة الرشد، 1410هـ/1990م.
- 345- نويهض: عادل، معجم المفسرين. ط:3؛ بيروت: مؤسسة نويهض الثقافية، 1409هـ/1988م.
- 346- اليحصبي: عياض بن موسى (ت544هـ)، ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، ضبطه وصححه: محمد سالم هاشم. ط:1؛ بيروت: دار الكتب العلمية، 1418هـ/1998م.
- 347- ابن أبي يعلى: محمد بن محمد (ت526هـ)، طبقات الحنابلة، وقف على طبعه وصححه: محمد حامد الفقي. لا.ط؛ القاهرة: مطبعة السنة المحمدية، د.ت.
- 348- يوسف: محمد خير رمضان، المستدرك على تنمة الأعلام للزركلي. ط:1؛ بيروت: دار ابن حزم، 1422هـ/2002م.

سابعاً: اللغة والمعجم:

349- بدوي: أحمد زكي، معجم المصطلحات السياسية والدولية. ط:1؛ القاهرة: دار الكتاب المصري، 1410هـ/1989م.

350- الجبي، شرح غريب ألفاظ المدونة، تحقيق: محمد محفوظ. ط:2؛ بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1425هـ/2005م.

351- الجرجاني: علي بن محمد (ت816هـ)، معجم التعريفات، تحقيق: محمد صديق المنشاوي. لا.ط؛ القاهرة: دار الفضيلة، د.ت.

352- الخفاجي: أحمد بن محمد (ت1069هـ)، شفاء الغليل فيما في كلام العرب من الدخيل، قدم له وصححه ووثق نصوصه وشرح غريبه: محمد كشاش. ط:1؛ بيروت: دار الكتب العلمية، 1418هـ/1998م.

353- دودج: مارتين، قاموس المذاهب السياسية، ترجمة: أحمد المصري. لا.ط؛ بيروت: مكتبة المعارف، د.ت.

354- زيتون: وضاح، المعجم السياسي. لا.ط؛ عمّان-الأردن: دار أسامة، 2010م.

355- سانو: قطب مصطفى، معجم مصطلحات أصول الفقه. ط:1؛ دمشق: دار الفكر، 1420هـ/2000م.

356- الفيروزآبادي: محمد بن يعقوب (ت817هـ)، القاموس المحيط، تحقيق: محمد نعيم العرقسوسي وآخرون. ط:8؛ بيروت: مؤسسة الرسالة، 1426هـ/2005م.

357- الفيومي: أحمد بن محمد (ت770هـ)، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، تحقيق: عبد العظيم الشناوي. ط:2؛ القاهرة: دار المعارف، د.ت.

358- الكفوي: أيوب بن موسى (ت1094هـ)، الكليات، تحقيق: عدنان درويش، ومحمد المصري. ط:2؛ بيروت: مؤسسة الرسالة، 1419هـ/1998م.

359- مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط. ط:4؛ القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 1425هـ/2004م.

360- ابن منظور الإفريقي: محمد بن مكرم (ت711هـ)، لسان العرب. ط:3؛ بيروت: دار صادر، 1414هـ/1994م.

ثامناً: كتب مختلفة:

361- البغدادي: عبد القاهر بن طاهر (ت429هـ)، أصول الدين. ط:1؛ أسطنبول: مطبعة الدولة، 1326هـ/1928م.

- 362- البهنساوي: سالم علي (ت1427هـ)، الحكم وقضية تكفير المسلم. ط:4؛ المنصورة-مصر: دار الوفاء، 1415هـ/1994م.
- 363- البوطي: محمد سعيد رمضان (ت1434هـ)، المرأة بين طغيان النظام الغربي ولطائف التشريع الرباني. ط:1؛ دمشق: دار الفكر، 1417هـ/1996م.
- 364- ابن تيمية: أحمد بن عبد الحليم (ت728هـ)، منهاج السنة النبوية، تحقيق: محمد رشاد سالم. ط:1؛ الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1406هـ/1986م.
- 365- حبنكة الميداني: عبد الرحمن حسن (ت1425هـ)، كواشف زبوف في المذاهب الفكرية المعاصرة. ط:2؛ دمشق: دار القلم، 1412هـ/1991م.
- 366- الحجوري: يحيى بن علي، المبادئ المفيدة في التوحيد والفقهاء والعقيدة. ط:7؛ صنعاء: كنوز الإسلام، 1437هـ.
- 367- الشاطبي: إبراهيم بن موسى (ت790هـ)، الاعتصام، تحقيق: سليم بن عيد الهلالي. ط:1؛ الخبر-السعودية: دار ابن عفان، 1412هـ/1992م.
- 368- آل الشيخ: صالح بن عبد العزيز، شرح العقيدة الطحاوية. ط:1؛ المنصورة-مصر: دار المودة، 1431هـ/2011م.
- 369- الضبي: الفضل بن سلمة (ت290هـ)، الفاخر في الأمثال، اعتنى به ووضع حواشيه: محمد عثمان. ط:1؛ بيروت: دار الكتب العلمية، 2011م.
- 370- عمارة: محمد، معركة المصطلحات بين الغرب والإسلام. لا.ط؛ القاهرة: نُهضة مصر، د.ت.
- 371- عواجي: غالب بن علي، المذاهب الفكرية المعاصرة ودورها في المجتمعات وموقف المسلم منها. ط:1؛ جدة: المكتبة العصرية الذهبية، 1427هـ/2006م.
- 372- الغزالي: محمد بن محمد (ت505هـ)، فضائح الباطنية، اعتنى به وراجعته: محمد علي قطب. لا.ط؛ بيروت: المكتبة العصرية، 1426هـ/2005م.
- 373- القرضاوي: يوسف عبد الله، نفحات ولفحات، جمع وتقديم: حسني أدهم جرار. لا.ط؛ عين مليلة-الجزائر: دار الهدى، د.ت.
- 374- قطب: سيد (ت1966م)، معالم في الطريق. ط:6؛ القاهرة: دار الشروق، 1399هـ/1979م.
- 375- قطب: محمد (ت2014م)، مذاهب فكرية معاصرة. ط:9؛ القاهرة: دار الشروق، 1422هـ/2001م.
- 376- قطب: محمد (ت2014م)، واقعنا المعاصر. ط:1؛ القاهرة: دار الشروق، 1418هـ/1997م.

- 377- ابن قيم الجوزية: محمد بن أبي بكر (ت751هـ)، إغاثة اللفهان في مصايد الشيطان، تحقيق: محمد عزيز شمس. ط:1؛ مكة المكرمة: دار عالم الفوائد، 1432هـ.
- 378- ابن قيم الجوزية: محمد بن أبي بكر (ت751هـ)، بدائع الفوائد، تحقيق: علي بن محمد العمران. ط:1؛ مكة المكرمة: دار عالم الفوائد، 1425هـ.
- 379- ابن قيم الجوزية: محمد بن أبي بكر (ت751هـ)، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، تحقيق: محمد المعتصم بالله البغدادي. ط:7؛ بيروت: دار الكتاب العربي، 1423هـ/2003م.
- 380- ابن قيم الجوزية: محمد بن أبي بكر (ت751هـ)، مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، تحقيق: عبد الرحمن بن حسن بن قائد. ط:1؛ مكة المكرمة: دار عالم الفوائد، 1432هـ.
- 381- اللالكائي: هبة الله بن الحسن (ت418هـ)، شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، تحقيق: أحمد بن سعد بن حمدان الغامدي. ط:4؛ الرياض: دار طيبة، 1416هـ/1995م.
- 382- ابن الهمام: محمد بن عبد الواحد (ت861هـ)، المسائرة في علم الكلام والعقائد التوحيدية المنجية في الآخرة. مراجعة وتعليق: محمد محي الدين عبد الحميد. ط:1؛ القاهرة: المطبعة المحمودية التجارية، 1329هـ/1948م.

تاسعا: المجلات والمؤتمرات:

- 383- البريشي: إسماعيل محمد، "المظاهرات السلمية بين المشروعية والابتداع". مجلة دراسات (الشرعية والقانون)، عمان-الأردن: الجامعة الأردنية، المجلد41، العدد1، 2014م.
- 384- الدلال: سامي محمد صالح، "إشكالية زاوية النظر للديمقراطية". مجلة البيان، الرياض، السنة10، العدد97، رمضان1416هـ/فبراير1996م.
- 385- زيدان: عبد الكريم (ت1435هـ)، "الديمقراطية ومشاركة المسلم في الانتخابات". مجلة المجمع الفقهي الإسلامي، مكة المكرمة: رابطة العالم الإسلامي، السنة18، العدد20، 1426هـ/2005م.
- 386- سلطان: جمال، "حوار في الديمقراطية". مجلة البيان، الرياض، السنة7، العدد:58، جمادى الآخرة1413هـ/ديسمبر1992م.
- 387- ابن سيف النصر: وليد، "التعددية الحزبية في ضوء الكتاب والسنة". مؤتمر فقه السياسة الشرعية ومستجداتها المعاصرة، الكويت، 25-27/11/2013م.
- 388- الشريف: محمد بن شاكر، "الديمقراطية حقيقة أم وهم؟". مجلة البيان، الرياض، السنة21، العدد226، جمادى الآخرة1427هـ/يوليو2006م.
- 389- شيخ إدريس: جعفر، "الديمقراطية اسم لا حقيقة له". مجلة البيان، الرياض، السنة18، العدد:196، ذو الحجة1424هـ/فبراير2004م.

عاشرا: المراجع والمواقع الإلكترونية:

- 390- الخضر: عبد الكريم بن يوسف، "الأدلة والبيّنات على حكم المظاهرات والاعتصامات"، بحث منشور على موقع الشيخ حامد بن عبد الله العلي، على الرابط: http://www.h-alali.net/z_open.php?id=89006bf2-4e65-11e0-ad01-4a3012cac064، تاريخ التصفح: 2019/05/27.
- 391- العثيمين: محمد بن صالح، "حكم مشاركة الإسلاميين في الانتخابات"، ملف صوتي من اللقاء 211 من لقاءات الباب المفتوح منشور على الموقع الرسمي لفضيلة الشيخ العلامة محمد بن صالح العثيمين، على الرابط: <http://binothaimen.net/content/6100>، تاريخ التصفح: 2019/06/23.
- 392- العثيمين: محمد بن صالح، "التفصيل في الإنكار على الولاية علناً"، ملف صوتي من اللقاء 62 من لقاءات الباب المفتوح منشور على الموقع الرسمي لفضيلة الشيخ العلامة محمد بن صالح العثيمين، على الرابط: <http://binothaimen.net/content/3196>، تاريخ التصفح: 2019/06/09.
- 393- العدوي: صفاء الضوّي أحمد، "حكم المظاهرات والاعتصامات"، بحث منشور على موقع فضيلة الشيخ الدكتور صفاء الضوي العدوي، على الرابط: <http://www.aldawy.com/index.php?param=280&type=1>، تاريخ التصفح: 2019/05/24.
- 394- العنقري: عبد الله بن عبد العزيز، "الشورى والديمقراطية حقيقتهما وأهم الفروق بينهما"، ملف pdf منشور على الموقع الرسمي للشيخ الدكتور عبد الله بن عبد العزيز العنقري على الرابط: <http://www.al-angarie.com/showbook-18.html>، تاريخ التصفح: 2017/02/01.
- 395- المطيري: سمران، "سمران المطيري يكتب عن الجامية بعين الوشحي"، مقال منشور على موقع جريدة الآن الإلكترونية الكويتية، على الرابط: <https://alaan.cc/article/132119>، تاريخ التصفح: 2019/05/27.
- 396- موقع شبكة الألوكة، موقع د. سعد بن مطر العتيبي، "السيرة الذاتية"، على الرابط: <http://www.alukah.net/web/alotaibi/cv> تاريخ الصفح 2017/11/14.

10- فهرس الموضوعات

| الموضوع | الصفحة |
|--|----------|
| الإهداء | |
| شكر وتقدير | |
| المقدمة | أ..... |
| الفصل التمهيدي: مفاهيم وأحكام متعلقة بالاجتهاد وفقه النوازل والسياسة الشرعية | 11..... |
| المبحث الأول: مفاهيم وأحكام في الاجتهاد | 13..... |
| المطلب الأول: مفهوم الاجتهاد وشروطه | 13..... |
| المطلب الثاني: تجزئة الاجتهاد ومجاليه | 18..... |
| المطلب الثالث: الاجتهاد الجماعي وأهميته | 24..... |
| المبحث الثاني: مفاهيم وأحكام في النوازل | 29..... |
| المطلب الأول: مفهوم النوازل وأهمية الاجتهاد فيها | 29..... |
| المطلب الثاني: ضوابط وآداب النظر في النوازل | 32..... |
| المطلب الثالث: مراحل النظر في النوازل | 39..... |
| المبحث الثالث: مفاهيم وأحكام في السياسة الشرعية | 46..... |
| المطلب الأول: مفهوم السياسة الشرعية | 46..... |
| المطلب الثاني: أحكام نوازل السياسة الشرعية | 54..... |
| المطلب الثالث: أسس وأدلة السياسة الشرعية | 59..... |
| المبحث الرابع: مؤسسات وأجهزة نظام الحكم في الإسلام | 68..... |
| المطلب الأول: مؤسسة أهل الحل والعقد | 68..... |
| المطلب الثاني: مؤسسات السلطة الحاكمة | 76..... |
| المطلب الثالث: الإمامة الكبرى (مؤسسة الخلافة أو الرئاسة) | 80..... |
| الفصل الأول: القواعد الشرعية التي يُستند إليها في النوازل السياسية | 95..... |
| المبحث الأول: القواعد الأصولية ومدى استناد العلماء القدامى عليها في النوازل السياسية | 97..... |
| المطلب الأول: قاعدة المصلحة المرسلّة | 100..... |
| المطلب الثاني: قاعدة سد الذرائع | 120..... |
| المطلب الثالث: قاعدة العرف | 130..... |
| المطلب الرابع: قاعدة الاستحسان | 139..... |

| | |
|--|-----|
| المبحث الثاني: القواعد الفقهية ومدى استناد العلماء القدامى عليها في النوازل السياسية ... | 156 |
| المطلب الأول: استناد علماء الحنفية على القواعد الفقهية في النوازل السياسية | 159 |
| المطلب الثاني: استناد علماء المالكية على القواعد الفقهية في النوازل السياسية | 166 |
| المطلب الثالث: استناد علماء الشافعية على القواعد الفقهية في النوازل السياسية | 171 |
| المطلب الرابع: استناد علماء الحنابلة على القواعد الفقهية في النوازل السياسية | 180 |
| المبحث الثالث: القواعد المقاصدية ومدى استناد العلماء القدامى عليها في النوازل السياسية | 187 |
| المطلب الأول: استناد علماء الحنفية على القواعد المقاصدية في النوازل السياسية | 191 |
| المطلب الثاني: استناد علماء المالكية على القواعد المقاصدية في النوازل السياسية | 200 |
| المطلب الثالث: استناد علماء الشافعية على القواعد المقاصدية في النوازل السياسية | 205 |
| المطلب الرابع: استناد علماء الحنابلة على القواعد المقاصدية في النوازل السياسية | 212 |
| الفصل الثاني: النوازل السياسية المعاصرة ومدى استناد علماء العصر فيها على القواعد الشرعية | 219 |
| المبحث الأول: النوازل السياسية المعاصرة المتعلقة بنظام الحكم، ومدى استناد علماء العصر فيها على القواعد الشرعية | 221 |
| المطلب الأول: العمل بالديمقراطية | 221 |
| المطلب الثاني: التعددية السياسية في الدولة الإسلامية | 245 |
| المطلب الثالث: المشاركة في المجالس التشريعية في ظل الحكم العلماني | 263 |
| المبحث الثاني: النوازل السياسية المعاصرة المتعلقة بمشاركة الشعب في السياسة، ومدى استناد علماء العصر فيها على القواعد الشرعية | 275 |
| المطلب الأول: حكم المظاهرات | 275 |
| المطلب الثاني: حكم الانتخابات | 296 |
| المطلب الثالث: مشاركة المرأة في الانتخابات والمجالس التشريعية (البرلمانات) | 312 |
| الخاتمة | 331 |
| الفهارس العامة | 334 |
| 1- فهرس الآيات | 335 |
| 2- فهرس الأحاديث | 339 |
| 3- فهرس الآثار | 343 |

- 344 فهرس القواعد الأصولية. 4-
- 345 فهرس القواعد الفقهية. 5-
- 346 فهرس القواعد المقاصدية. 6-
- 349 فهرس المصطلحات الغريبة. 7-
- 351 فهرس الأعلام المترجم لهم. 8-
- 355 فهرس المصادر والمراجع. 9-
- 385 فهرس الموضوعات. 10-

ملخص

نظرا للأهمية الكبرى للاجتهاد في النوازل على الفرد والمجتمع كرس له كثير من العلماء وقتا وجهدا واستفروا الوسع في بيان الحكم في هذه النوازل، وخاصة المعاصرة منها، ومن بين تلك النوازل "النوازل السياسية"، والتي هي محور هذه الدراسة الموسومة بالعنوان الآتي: "مسلك الاجتهاد في النوازل السياسية المعاصرة-دراسة تأصيلية تطبيقية"، والتي حاولت من خلالها الإجابة على الإشكالية الآتية: "ما المسالك التي اعتمدها العلماء المعاصرون في النوازل السياسية المعاصرة؟ وما مدى اختلاف آراءهم بسبب الاختلاف فيها؟"، وذلك رجاء تحقيق أهداف الدراسة والتي منها: ضبط مسالك الاجتهاد وتحديد المؤهلين له، والتأصيل لفقهاء النوازل السياسية، والوصول إلى حكم الشرع في النوازل السياسية المعاصرة التي شملتها الدراسة.

وتكمن أهمية الموضوع فيما يوضع من ضوابط للاجتهاد وما يرسم من مسالك للمجتهد، والتأصيل والتفصيل لفقهاء النوازل، للوصول إلى أحكام شرعية أقرب للصواب، كما تكمن الأهمية أيضا في فتح الطريق لإيجاد حلول للعديد من النوازل القائمة في العصر الحديث، والبحث في مدى تطابقها مع معايير وأسس وقواعد الحكم وفق النظرة الإسلامية، مما يؤدي إلى تنظيم الحياة السياسية للدولة الحديثة في المجتمع الإسلامي، ويجنبها الكثير من الإشكاليات والتحديات التي تنتج بسبب الجهل بموقف الشريعة الإسلامية من النوازل السياسية المعاصرة. لنصل في الختام إلى نتائج أهمها؛ أن العلماء المعاصرين يعتمدون نفس المسالك التي سلكها العلماء القدامى، وإن اختلفت وجهات النظر بينهم، وترتيب الأخذ بالأدلة، والاختلاف في حجية بعضها، وأنه يمكن إيجاد مسلك للاجتهاد في النوازل المعاصرة عموما، وفي السياسية منها خصوصا، يلخص في المراحل المتبعة للنظر في النازلة: التصور، ثم التكييف، ثم التنزيل، مع التركيز على الأدلة الاستنباطية وعلى رأسها الأسس الأربعة: المصالح المرسله، وسد الذرائع، والعرف، والاستحسان، مع غيرها من القواعد الكلية الأصولية والفقهية والمقاصدية في الاستدلال والاستنباط للحكم الشرعي، بعد تفرغ الوسع في الوصول إلى الاقتناع بحجية هذه القواعد والأدلة.

Abstract

Due to the great importance of ijtiḥād (independent reasoning) in contemporary issues for the individual and society, many scholars have devoted time and effort to clarifying the ruling on these issues, especially contemporary ones. Among these issues are "political issues", which are the focus of this study, titled: "The Path of Ijtiḥād in Contemporary Political Issues – An Analytical and Applied Study". Through it, the study attempted to answer the following question: "What paths have contemporary scholars relied on in contemporary political issues? And to what extent do their opinions differ due to the differences in them?" This is in the hope of achieving the objectives of the study, which include: Regulating the paths of ijtiḥād and identifying those qualified for it, Laying the foundations for the jurisprudence of political issues, Reaching the ruling of the Shari'a in the contemporary political issues that were covered by the study.

The importance of the topic lies in the regulations set for ijtiḥād the paths drawn for the mujtahid, and the foundation and codification of the jurisprudence of issues to reach more accurate legal rulings. The importance also lies in opening the way to finding solutions to many of the existing issues in the modern era, and examining the extent to which they are in line with the standards, foundations, and rules of governance according to the Islamic view, which leads to the regulation of the political life of the modern state in the Islamic society, and avoids many of the problems and challenges that arise due to ignorance of the position of the Islamic Shari'a on contemporary political issues.

In conclusion, we reach the following results, the most important of which are: Contemporary scholars rely on the same paths that

the ancient scholars took, even though their points of view differ, the order of taking evidence, and the difference in the validity of some of it. It is possible to find a path for ijihad in contemporary issues in general, and in political issues in particular, which is summarized in the stages followed for considering the issue: conception, then qualification, then deduction, with a focus on deductive evidence, headed by the four foundations: the interests that are sent, closing the means, custom, and preference, with others of the general rules of fundamentals, jurisprudence, and objectives in reasoning and deduction of the legal ruling, after exhausting all efforts to reach conviction in the validity of these rules and evidence.

Résumé

Compte tenu de la grande importance de l'ijtihad dans les calamités sur l'individu et la société, de nombreux érudits lui ont consacré du temps et des efforts et se sont consacrés à expliquer le jugement sur ces calamités, en particulier celles contemporaines. Parmi ces calamités figurent les «calamités politiques».

C'est l'objet de cette étude intitulée «La voie de l'Ijtihad in Contemporary Political Calamities -An Applied Fundamental Study», à travers laquelle j'ai tenté de répondre au problème suivant :

Quelles méthodes les érudits contemporains ont-ils adoptées face aux calamités politiques contemporaines ? Et dans quelle mesure leurs opinions diffèrent-elles en raison de leurs différences?

Ceci dans l'espoir d'atteindre les objectifs de l'étude, qui comprennent : contrôler les voies de l'ijtihad et déterminer ceux qui y sont qualifiés, établir la jurisprudence des calamités politiques et arriver à la décision de la charia dans les calamités politiques contemporaines incluses dans le étude.

L'importance du sujet réside dans les contrôles établis pour l'ijtihad et dans les chemins tracés pour la personne diligente, ainsi que dans l'enracinement et la rigueur de la jurisprudence des calamités, afin d'arriver à des décisions juridiques plus proches du droit. L'importance réside également dans l'ouverture de la voie à la recherche de solutions à de nombreuses calamités existant dans l'ère moderne et dans la recherche de l'étendue de leur conformité aux normes, aux fondements et aux règles. vie de l'État moderne dans la société islamique, et lui épargne bon nombre des problèmes et des défis qui résultent de l'ignorance de la position de la loi islamique face aux calamités politiques contemporaines.

En conclusion, arrivons aux résultats les plus importants: Les érudits contemporains adoptent les mêmes voies empruntées par les érudits anciens, même si leurs points de vue diffèrent, l'ordre dans lequel les preuves sont recueillies et les différences dans la validité de certaines d'entre elles, et qu'il est possible de trouver une voie de l'ijtihad dans les calamités contemporaines. en général, et politique en particulier, résumant les étapes suivies pour envisager une calamité : Perception, puis adaptation, puis révélation, en mettant l'accent sur l'évidence déductive, au premier rang desquelles les quatre fondements : intérêts transmis, prétextes bloquants, coutume, et l'approbation, ainsi que d'autres règles globales du fondamentalisme, de la jurisprudence et des objectifs d'inférence et de déduction de la décision juridique, après avoir épuisé les efforts pour parvenir à la conviction de la validité de celle-ci.

PEOPLE'S DEMOCRATIC REPUBLIC OF ALGERIA

Ministry of Higher Education and Scientific Research

EMIR ABDEIKADER University
of Islamic Sciences .Constantin

Faculty of Sharia and Economics
Section of Jurisprudence
and Foundations

Serial Number

Registration number



The Path of Ijtihad in Contemporary political Issues An Analytical and Applied Study

Athesis submitted to obtain a doctoate third cycle LMD in Islamic Sciences

Specializing: Jurisprudence and Foundations

Presented by:

MOHAMMED LAOUINI

Supervision of:

PR. DALILA CHAIB

The Discussion Jury members:

| Name and Surname | Scientific Rank | Original University | Function |
|------------------------|-----------------|---------------------------------------|---------------------------|
| Pr. Samir Fergani | Professor | Emir Abdelkder University.Constantine | Chairman |
| Pr.Dalila Chaib | Professor | Emir Abdelkder University.Constantine | Supervisor and Rapporteur |
| Pr.Rahima Benhammou | Professor | Emir Abdelkder University.Constantine | member |
| Dr. Nadia Sakhan | MCA | Emir Abdelkder University.Constantine | member |
| Pr. Abderrahmane Redad | Professor | Hadj Lakhdar University - Batna 1 | member |
| Pr. Ahmed Beroual | Professor | Hadj Lakhdar University - Batna 1 | member |

University year: 1446/1447H, Correspond to: 2024/2025G