

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة الأمير عبد القادر

للعلوم الإسلامية

- قسنطينة -



كلية الشريعة والاقتصاد

قسم: الفقه وأصوله

تخصص: فقه مقارنة

رقم التسجيل: د/ش إ/ف أ/17/05

عنوان الأطروحة

الضوابط المقاصدية لفقه السياسة الشرعية

أطروحة مقدمة لنيل درجة دكتوراه علوم في العلوم الإسلامية تخصص: الفقه وأصوله - فقه مقارنة -

إشراف الاستاذ الدكتور:

أ.د. بوبكر بعداش

إعداد الطالب:

يوسف صدراتي

لجنة المناقشة

الرقم	الاسم واللقب	الدرجة	الصفة	الجامعة
01	-أ.د. كمال لدرع	أستاذ	رئيسا	جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية
02	- أ.د. بعداش بوبكر	أستاذ	مشرفا ومقررا	جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية
03	-د. صورية عائشة باية بن حسين	أستاذ محاضر أ	عضوا	جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية
04	- أ.د. مليكة مخلوفي	أستاذ	عضوا	جامعة الحاج لخضر باتنة -1-
05	- أ.د. صالح بوبشيش	أستاذ	عضوا	جامعة الحاج لخضر باتنة -1-
06	- أ.د. نبيل موفق	أستاذ	عضوا	جامعة الشهيد حمة لخضر - الوادي -

السنة الجامعية 1446/1445 هـ / 2025/2024 م

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

قال الله تعالى:

﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا
وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا
يَعِظُكُمْ بِهِ ^ق إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا ﴿٥٨﴾ يَأْتِيهَا الَّذِينَ
ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ
تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ
وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ^ج ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴾

(سورة النساء 58-59)

شكر وتقدير

الحمد لله الذي مَنَّ عليّ بفضلِهِ ،وأعاني بلطفه وكرمه على كتابة هذه الأطروحة التي أرجو من الله العليّ القدير أن تكون خالصة لوجهه الكريم وأن ينفع بها طلبة العلم ،وأن تحظى بالقبول في الدنيا والآخرة ...

كما أتوجّه بالشكر الجزيل والثناء الجميل إلى أستاذي الفاضل المشرف : الدكتور بوبكر بعداش

الذي لم يبخل عليّ بالنصائح يومًا، ولا تدمّر من أخطائي وعنادي، ولم يزلّ يوجهني إلى آخر لمسة في المذكرة ، فكان بذلك نعم المشرف ونعم الأستاذ .

كما أتوجّه بالشكر الجزيل إلى أستاذي : الدكتور كمال لدرع الذي وجهني في صياغة مشروع البحث وحثني على اقتحام غماره.

وأتوجّه بالشكر الجزيل إلى جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية إدارةً ومسؤولين وأساتذة وعمّالاً وطلبةً وكلّ من أعاني في بحثي هذا من قريب أو من بعيد.

والشكر موصول إلى السادة الأساتذة أعضاء لجنة المناقشة على تفضّلهم بقراءة الأطروحة ، والتّكرم بمناقشتها ، وإسداءهم الملاحظات والتّوجيهات الهادفة .

إهداء

أهدي ثمرة هذا الجُهد المتواضع إلى
والديّ الكريمين أطال الله في أعمارهما و أمدّهما بالصّحة

والعافية

إلى قرّة عيني و رفيقة دربي زوجتي الغالية حفظها الله...

إلى كلّ إخوتي وأخواتي وعائلي الكبيرة كلّ باسمه.

إلى كلّ من أسهم في إنجاز هذا العمل شكرا جزيلا.

مقدمة



مقدمة:

إِنَّ الْحَمْدَ لِلَّهِ نَحْمَدُهُ وَنُسْتَعِينُهُ وَنَسْتَغْفِرُهُ وَنُسْتَهْدِيهِ، وَنَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْ شُرُورِ أَنْفُسِنَا، وَمِنْ سَيِّئَاتِ أَعْمَالِنَا، مَنْ يَهْدِهِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِي، وَمَنْ يُضِلِلْ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ وَلِيًّا مُرْشِدًا، وَأَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ، وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ ثُمَّ أَمَّا بَعْدُ :

فإنَّ فقه السياسة الشرعية من أهمِّ مجالات الشريعة وأوسعها إعمالاً للمقاصد ورعايةً للمصالح، فهو فقه يقوم على تدبير المصالح العامة للأمة على وفق ما تقتضيه قواعد الشريعة ومقاصدها، ويتَّصف بالمرونة والواقعية والقابلية للتجديد والتطوير على حسب الظروف والمتغيّرات...

وقد اُتِّمَّتْ هَمَمُ الْبَاحِثِينَ وَاجْتِهَادُهُمْ إِلَى تَقْعِيدِ أَصُولِ هَذَا الْفَقْهِ وَتَبْيَانِ مَقَاصِدِهِ وَأَهْدَافِهِ، وَاسْتِخْلَاصِ قَوَانِينِهِ وَضَوَابِطِهِ لَضَمَانِ اتِّسَاقِ الْمُمَارَسَةِ السِّيَاسِيَّةِ مَعَ الْمُبَادِئِ الْإِسْلَامِيَّةِ الْكُبْرَى وَالْقَوَاعِدِ الْعَامَةِ لِلشَّرِيعَةِ وَعَدَمِ الْخُرُوجِ عَلَيْهَا بِحُجَّةِ تَغْيِيرِ الزَّمَانِ أَوْ مُوََاكِبَةِ الْحَدَاثَةِ .

ويأتي هذا البحث استكمالاً لتلك الجهود المبذولة ؛ إذ هو يتناول بالدراسة أهمِّ تلك الضوابط المقاصدية التي تُسهم في ضبط فقه السياسة الشرعية بما يضمن التزامها بروح الشريعة ومقاصدها الكلية، إن على مستوى التنظير الفقهي لمسائلها، أو على مستوى الممارسة الفعلية لها .

وهذه الضوابط ليست مجرد فُيُود شكلية تحدّ من صلاحيات الحاكم أو تُقيّد حريّة المحكوم ؛ بل هي معاييرٌ شرعية ومعالم هادية تُسهم في ترشيد نظام الحكم وتطويره بما يحفظ ثوابت الشرع المستقرة ويتلاءم مع مرونة الواقع المتغيّر، وبما يضمن سلامة كيان الأمة ويصون وحدتها ويحفظ مصالحها.

ومن هنا جاءت فكرة عنوان البحث : " الضوابط المقاصدية لفقه السياسة الشرعية " .

إشكالية البحث:

فقه السياسة الشرعية اجتهاد بشري لتدبير المصالح العامة للأمم، يستند في التأسيس لمنطلقاته إلى نصوص الشريعة وقواعدها، ويستهدف في غاياته مقاصد الشريعة ومصالح الأمة، ويتخذ من الوسائل المشروعة لتحقيق تلك الأهداف طريقاً له .

وهذا الاجتهاد والتدبير تتجاذبه مُتغيّرات يفرضها اختلاف الأزمان والأحوال، فتباين في تكييف نوازل الآراء والمذاهب، وتختلف حوله الأفكار والتوجّهات ؛ وتضطرب في تقدير مصالحه العقول والاجتهادات ؛ فكان لا بد من تحديد القواعد والضوابط المقاصدية النازمة لهذا النوع من الفقه، ولعلّ أهم إشكال يسعى هذا البحث للإجابة عليه هو: ما هي الضوابط المقاصدية النازمة لفقه السياسة الشرعية؟.

وتندرج ضمن هذا الإشكال العام تساؤلات فرعية منها :

- ما العلاقة بين فقه السياسة الشرعية والمقاصد؟.
- هل استثمر الفقهاء علم المقاصد في بناء المنظومة السياسية؟.
- ما الضوابط الشرعية التي تميّز السياسة الشرعية عن غيرها؟.
- هل هناك قواعد شرعية تحدّد كيفية بناء السلطة السياسية؟.
- ما الضوابط الشرعية النازمة لفنّ الممارسة السياسية؟.
- ما هي الطرق الشرعية لانحلال السلطة السياسية في ظل مقاصد الشريعة؟.

هذه الإشكالات سيتولّى البحث الإجابة عنها واستجلاء غموضها بإذن الله تعالى وعونه .

أهمية الموضوع :

تتجلى أهمية البحث في الضوابط المقاصدية لفقه السياسة الشرعية في النقاط الآتية:

1 - تُسهم الضوابط المقاصدية في ترشيد أحكام السياسة الشرعية وتطويرها من خلال تحويل المقاصد الشرعية من مجرد مفاهيم نظرية إلى أدوات عملية فعالة توجه صناعة القرار وتضبط سلوك السلطة ضمن إطار شرعي يحقق مقاصد الشريعة ويحفظ مصالح الأمة .

2 - تُعدّ الضوابط المقاصدية أدوات فاعلة في ضبط أحكام السياسة الشرعية وتقييد اجتهاداتها وتصرفاتها بأصول الشريعة وقواعدها ومقاصدها العامة، حتى تظلّ قوية الصلة بتعاليم الدين وتوجيهاته .

3- تُعتبر الضوابط المقاصدية معايير شرعية يتمّ من خلالها بيان كيفة استثمار المقاصد وتفعيلها في الفقه السياسي ؛ مما يُضفي عليه حيوية ومرونة تجعله قادرا على معالجة الوقائع والمستجدات ذات الشأن العام .

4- الالتزام بالضوابط المقاصدية في الممارسات السياسية يعزّز من إضفاء الشرعية الدينية والأخلاقية لتلك الممارسات والأفعال، ويكسبها القبول والرضى العام ، كونها مبنية على أسس منضبطة لا على مصالح ظرفية أو مصالح ذاتية، وهذا ما يقوّي الثقة بين الحاكم والمحكوم.

5- دراسة ضوابط المقاصد لفقه السياسة الشرعية يُعطي تصوّرا عاما ونسقا متكاملا يجمع بين النص والمقصد وبين الثبات والمرونة، ويقدم رؤية متكاملة تستجيب لتحديات الواقع ضمن أفق شرعي أصيل، وهذا ما يغني عن ذكر كثير من تلك الفروع والجزئيات المتفرعة عنها.

حدود البحث:

ينحصر موضوع البحث في دراسة الضوابط المقاصدية المؤثرة في فقه السياسة الشرعية، وذلك من خلال تتبع واستقصاء أهم الضوابط الشرعية ذات البعد المقاصدي والتي تؤثر في ضبط فقه السياسة الشرعية ودراساتها ؛ ليس على مستوى الممارسة الفعلية فقط كما يتبادر إلى الأذهان ؛ بل يتوسع الموضوع أكثر ليشمل تطبيق تلك الضوابط على أبرز مباحث السياسة الشرعية العامة كبيان كيفية بناء السلطة السياسية وتحديد وظائفها، وتبيان حدود تصرفاتها، وتحديد ضوابط العلاقة بين الحاكم والمحكوم .

وحتى لا تكون الدراسة قاصرة على مجرد التعميد والتأصيل لتلك الضوابط والقواعد فقد تم التركيز

على الجانب التطبيقي من خلال ذكر أهم النماذج التطبيقية والتوظيفات السياسية لتلك الضوابط

أسباب اختيار الموضوع :

يرجع اختيار موضوع الضوابط المقاصدية لفقه السياسة الشرعية إلى جملة من الدوافع والأسباب

منها:

- قلة الدراسات العلمية المتخصصة التي تناولت الضوابط المقاصدية لفقه السياسة الشرعية رغم مركزيتها وأهميتها في ضبط المنظومة السياسية .
- اقتصار بعض الباحثين على دراسة الضوابط والقواعد النازمة لفقه السياسة الشرعية دراسة فقهية مجردة وإغفالهم للجانب المقاصدي ؛ مما أخلّ بوحدة الموضوع، ورسم صورة غير واضحة عن ماهية السياسة الشرعية ومقاصدها وضوابط العمل بها.
- حاجة الفقه السياسي الإسلامي المعاصر إلى ترسيخ الفكر المقاصدي بقواعده وضوابطه في التنظير لمسائله، والتجديد لمباحثه، والمعالجة لمستجداته ونوازله .
- كثرة التطبيقات والتوازل السياسية التي تستوجب المعالجة الشرعية ضمن قواعد الشريعة ومقاصدها وضوابطها ؛ في ظل ندرة النصوص الشرعية في هذا الباب .
- حاجة الحركات الإسلامية التي تتبنى المشروع السياسي إلى تفهم أسرار الشرع وقواعده وضوابطه خاصة بعد أن وصل البعض منها إلى سدة الحكم.

- إبراز قدرة المقاصد الشرعية على معالجة التنازل السياسي وتقديم بديل معرفي أصيل يواجه التحديات الفكرية والسياسية في الوقت الحاضر.

أهداف البحث:

- يسعى البحث إلى تحقيق أهداف كثيرة نذكر منها:
- جمع الضوابط والقواعد الفقهية والمقاصدية المتناثرة في كتب فقه السياسة الشرعية، والتأصيل الشرعي لها، وبيان تطبيقاتها الفرعية، وكيفية توظيفها في المجال السياسي.
- بيان صلة فقه السياسة الشرعية بعلم المقاصد.
- إبراز أثر الضوابط المقاصدية وفعاليتها في ضبط السياسة الشرعية وترشيدها .
- إبراز شمولية الشريعة الإسلامية، وإيفائها بمطالب الإنسانية وحاجاتها في كل المجالات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية...
- بيان المواصفات والخصائص التي تميز السياسة الشرعية عن غيرها من السياسات والنظم المختلفة.
- المساهمة في تعزيز فقه السياسة الشرعية بضوابط منهجية تعزز من فاعليته وقدرته على معالجة قضايا العصر ومستجدات الحوادث .

مناهج البحث:

اعتمدت في بحثي على المناهج العلمية الآتية :

- المنهج الاستقرائي (الجزئي) : والذي وظفته في تتبع الضوابط والقواعد المتعلقة بالسياسة الشرعية من مظاهرها، وتتبع المسائل والفروع الجزئية المدرجة تحتها .
- المنهج الوصفي : اعتمدت عليه في نقل الآراء والأقوال من مصادرها المعتمدة بأمانة، وتوصيفها توصيفا صحيحا مع ذكر أدلتها ووجه الاستدلال بها.
- المنهج التحليلي : استخدمته في تحليل مضامين النصوص والقواعد والضوابط وسبر معانيها، وتمحيص الأقوال والآراء حولها، وعرضها للمناقشة العلمية.
- المنهج المقارن : وظفته في المقارنة بين الأقوال المتباينة، والمقابلة بين الآراء المختلفة حتى أوازن بينها، وأختار الأصح منها.

الدّراسات السابقة:

من أهمّ الدّراسات والبحوث العلميّة التي عُيّنت بالبحث في تأصيل القواعد والضّوابط النّاطمة لفقه السياسة الشّرعيّة وكان بإمكاننا الاطّلاع عليها والاستفادة منها:

1_ القواعد والضّوابط الفقهيّة وتطبيقاتها في السياسة الشّرعية : للدكتور فوزي عثمان صالح (رسالة دكتوراه)، جامعة أم درمان الإسلامية، السودان، حيث جمع فيها الباحث كثيرا من القواعد والضّوابط الفقهيّة المتعلّقة بالسياسة الشّرعية، وصنّفها إلى قواعد المصالح، قواعد النيات والمقاصد، قواعد رفع الحرج، قواعد الوسائل والمقاصد، قواعد العرف والعادة وختمها بمجموعة من الضّوابط الفقهيّة، ورغم قيمتها العلميّة إلّا أنّها انتهجت الدراسة التقليدية لعلم القواعد الفقهيّة، وركّزت على الجانب الفقهي دون الجانب المقاصدي والسياسي .

2_ دور القواعد الكلّيّة في ضبط السياسة الشّرعية : للدكتور عطية عدنان، بحث نشر على شبكة الأنترنت بموقع طريق الإسلام يوم: 16-08-2012 م، حيث تناول في بحثه القواعد الفقهيّة الكبرى (الخمس) وما يلحق بها، وما يُبنى عليها من فروع فقهيّة في مجال السياسة الشّرعيّة.

3_ العلاقة بين السياسة الشّرعية ومقاصد الشريعة: للدكتور عبد الملك عبد المجيد بكر الجبوري، بحث في مجلة جامعة تكريت، المجلد (14)، العدد (6)، حزيران 2007م

4_ حيث تطرّق في بحثه إلى بيان مفهوم السياسة الشرعية والمقاصد، واستخلص العلاقة القائمة بينهما وختم بحثه بذكر أهمّ القواعد الفقهيّة ومدى ابتنائها على مقاصد الشريعة وتطبيقاتها في السياسة الشرعية .

5_ السياسة الشّرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها للدكتور يوسف القرضاوي، فقد نبّه في هذا الكتاب إلى ضرورة إعمال المقاصد في فهم نصوص الشريعة خاصّة النصوص الواردة في باب السياسة الشّرعية، وذكر فيه بعض القواعد والضّوابط التي تُسهم في ضبط الفقه السياسي وتعمل على تجديده بما يخدم مقاصد الشريعة ويتلاءم مع روح العصر .

6_ مقاصد الأحكام السلطانية في الشريعة الإسلامية (دراسة دستوريّة مقاصديّة): للدكتور عليان بوزيان، بحث منشور في مجلة المسلم المعاصر، العدد : 139 سنة 2011م، فقد تناول الموضوع في مبحثين : الأوّل أكّد فيه على ضرورة إعمال المقاصد في الأحكام السلطانية، وركّز على ذكر القواعد المقاصديّة لتقييد

السُّلطة السِّياسية، وفي الثاني تناول القواعد المقاصديّة الخاصّة بالحرّيات العامّة، ويُعدّ بحثه من أفضل البحوث في الدعوة إلى تحديد فقه السياسة الشرعية ضمن قواعد الشريعة ومقاصدها .

7_ القواعد الأصوليّة المقاصديّة وتطبيقاتها في السياسة الشرعيّة د. عمر جبه جي، تناول في هذا الكتاب مجموعة من القواعد الأصولية والمقاصدية وتطبيقاتها القديمة والمعاصرة في باب السياسة الشرعية .

8_ ملاحظة : هناك دراسات أكاديمية اهتمّت بدراسة قاعدة واحدة من القواعد المقاصدية الضابطة للسياسة الشرعيّة شرحاً وتأصيلاً وتطبيقاً أذكر منها:

- قاعدة تصرّف الإمام على الرّعية منوط بالمصلحة وتطبيقاتها في المجال البيئي: للدكتور قطب الريسوني، مجلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، العدد 29 سنة 2011م، جامعة قطر
- فقه الأولويات في السياسة الشرعية المعاصرة (دراسة فقهية مقاصدية) للطّالب خضير باعلي وسعيد، (رسالة ماجستير) ، كليّة الشريعة والدراسات الإسلامية، قسم الفقه وأصوله، جامعة اليرموك، الأردن، 2016/2015م.

- قاعدة سدّ الذرائع وعلاقته بالسياسة الشرعية، إسماعيل محمد البريشي، مجلّة دراسات علوم الشريعة والقانون، المجلد :36، العدد :2، 2009م .

منهجية البحث :

راعى في بحثي الالتزام بالمنهجية الآتية -قدر الإمكان-:

- أ- عزوت الآيات القرآنيّة إلى سورها، بذكر اسم السّورة ورقم الآية في المتن، برواية حفص عن عاصم .
- ب- قُمتُ بتخريج الأحاديث والآثار الواردة في البحث؛ مع بيان درجتها في غالب الأحيان إلّا إذا كان الحديث قد ورد في الصّحاحين، وغالبا ما أذكر الكتاب والباب ورقم الحديث، ثمّ الجزء والصفحة
- ج- عند الاستدلال بالآيات أو الأحاديث النبوية قد أذكرها كاملة، وقد أقتصر على محلّ الشّاهد .
- د- أحلت القواعد والضوابط المذكورة في البحث إلى مظانّها من كتب الفقه والأصول والمقاصد والأحكام السلطانية .
- هـ- قمتُ بشرح القواعد والضوابط من خلال اتباع المنهجية المعهودة في دراستها، وذلك ببيان مُفرداتها، ومدلولاتها، وشواهد اعتبارها، وأهميتها، وتطبيقاتها الفقهية .

- و- حاولت توظيف تلك القواعد والضوابط في مجال السياسة الشرعية بما يخدم أهداف البحث
- ز- عززت الأقوال والتصوص المقتبسة إلى أصحابها، وتحرّيت الأمانة العلمية في ذلك، ورجعت إلى المصادر المعتمدة لنقل الأقوال من أصحابها ؛ إلا إذا تعذّر الأمرُ نقلت بالواسطة، ووثقت ذلك في الهامش.
- ح- اعتمدت طريقة التّهميش الآتية : أذكر اسم المؤلّف، ثم اسم الكتاب كاملاً، فالحقّق إن وُجد، ثم رقم الطّبعة وتاريخ النّشر، ثم دار النّشر والبلد، ثم الجزء والصفحة. فإذا تكرّر ذكر المصدر أكتفي بذكر اسم المؤلّف، وعنوان الكتاب، والجزء والصفحة، فإن ذُكر الكتاب مرّتين على التّوالي في صفحة واحدة أعبر بقولي: المصدر نفسه، وإن تكرّر في نفس الصفحة وليس على التّوالي أعبر بقولي المصدر السابق.

ط- ختمت بحثي بذكر أهمّ النتائج المتوصّلة إليها.

ي- جعلت في خاتمة البحث فهرس علميّة تسهيلاً للاطلاع على محتوياته وهي:

- فهرس الآيات القرآنيّة على حسب ترتيبها في المصحف الشريف.
- فهرس الأحاديث النبويّة والآثار.
- فهرس القواعد والضوابط المتعلقة بالبحث .
- فهرس المصادر والمراجع، بالترتيب الأبجدي،
- فهرس الموضوعات والمحتويات .

صعوبات البحث:

من بين الصّعوبات التي واجهتني أثناء عمليّة البحث ما يلي :

- اتّساع موضوع البحث وتشعب مسأله وتناثر قواعده بين ثلاث مجالات من مجالات الشريعة الإسلامية وهي: الفقه الإسلامي، والسياسة الشرعية، والمقاصد، ممّا شكّل لديّ حاجزاً في استقراء وتتبع القواعد والضوابط التي تسهم في ضبط السياسة الشرعية وترشيدها .
- صعوبة الحصول على بعض الدّراسات الشرعية ذات الصّلة بموضوع البحث ؛خاصة الرسائل الجامعيّة التي تؤصّل لهذا الموضوع لوجودها خارج البلد، وكذا البحوث التي تناولت مفردات البحث في ملتقيات علميّة كالذي حصل في تونس .

- تناول أغلب المعاصرين لمباحث السياسة الشرعية ضمن السياق الفقهي التقليدي دون الاهتمام بجانب التأصيل المقاصدي ؛ مما شكّل لديّ صعوبة في جمع تلك الضوابط والقواعد وتفعيلها في معالجة النوازل السياسية، وأحسب أنّ حلّ هذا الإشكال يكمن في توجيه البحوث والدراسات إلى مراعاة البعد المقاصدي للسياسة الشرعية والتنظير لها من خلاله.
- الظروف الاجتماعية والصحية التي رافقتني أثناء عملية البحث ؛ كمزاولة مهنة التعليم الشاقة، وصعوبة التنقّل إلى المكتبات الجامعية في السنوات الأولى للبحث بسبب الظرف الصحي الذي مرّت به البلاد .

خطة البحث:

قسّمت البحث إلى مقدّمة ؛ وخمسة فصول ؛ وخاتمة، فجاءت خطة البحث على النحو الآتي:

الفصل الأول : العلاقة بين المقاصد وفقه السياسة الشرعية : تناولت فيه أربعة مباحث، حيث افتتحت بمبحث أول حول بيان مفهوم الضوابط المقاصدية وما يميّزها عن غيرها من المصطلحات العلمية كالقواعد الفقهية والأصولية والمقاصدية، وفي المبحث الثاني تناولت مفهوم المقاصد الشرعية وأقسامها، أما المبحث الثالث فقد بيّنت فيه مفهوم السياسة الشرعية وأهميّتها في رعاية مصالح الأمة، وختمت الفصل الأول بمبحث رابع وضّحت فيه صلة الفقه السياسي بمقاصد الشريعة، مع العلم بأن كلّ مبحث تحته جملة من المطالب والفروع تجمع شتاته وتحقق أهدافه.

الفصل الثاني : الضوابط المقاصدية النّاطمة لبناء السّلطة السّياسيّة : فقد قسّمته إلى أربعة مباحث على حسب ما تقتضيه طبيعة البحث، حيث تناولت في المبحث الأول منه ضرورة قيام السّلطة السّياسيّة لتحقيق المصالح ودفع المفساد، وفي المبحث الثاني بيّنت طبيعة الولاية السياسية باعتبارها عقدا سياسيا عاما أساسها التّراضي، وفي المبحث الثالث ؛ تحدّثت عن وجوب مراعاة مقاصد الشريعة في نصب الحكّام واختيارهم، وأما المبحث الرابع؛ فقد عاجلت فيه طرق إسناد السّلطة إلى الحاكم وضوابطها وضمنت هذه المباحث مجموعة من الضوابط والقواعد التي تسهم في تنظيم بناء السّلطة في الشريعة الإسلامية .

و أما الفصل الثالث فقد خصّصته لدراسة الضوابط المقاصدية النّاطمة لتصرّفات السّلطة السياسية : حيث تناولت فيه مبحثين مُهمّين الأول منهما يتعلّق بتحديد الوظائف المنوطة بالسّلطة السّياسيّة في

الإسلام، والآخر يُحدّد الضوابط المقاصدية لتصرفات السلطة السياسية كمرعاة المصلحة والتزام مبدأ الشورى وغيرها كما سيأتي بيانه بإذن الله تعالى .

الفصل الرابع : الضوابط المقاصدية للرقابة على السلطة السياسية : وقد تناولت فيه مبحثين الأول بيّنت فيه مدلول الرقابة من الناحية الشرعية وأهميتها وتأصيلها كحق من حقوق الأمة، والثاني رصدت فيه القواعد الشرعية الضابطة لفعل الرقابة على السلطة السياسية من أمر بالمعروف ونهي عن المنكر وبذل للنصيحة .

الفصل الخامس عنونه بالضوابط المقاصدية لانحلال السلطة السياسية : حيث بيّنت في المبحث الأول منه حق الأمة في عزل حاكمها وإنهاء سلطته، وفي المبحث الثاني تناولت طرق انتهاء ولاية الحكام سلمية كانت أو غير سلمية، وفي المبحث الثالث حدّدت القواعد والضوابط الشرعية الحاكمة لموضوع انتهاء ولاية الحكام وانحلال سلطتهم ضمن مقاصد الشريعة .

وفي خاتمة البحث قيّدت أهمّ النتائج المتوصّل إليها من خلال الدراسة النظرية والتطبيقية، وكذا التوصيات والمقترحات المكتملة لهذا البحث.

وأسأل الله العظيم ربّ العرش العظيم أن يُعيني على إتمام هذا البحث عل أكمل وجه، وأن يُصبرني بتدارك ما فيه من نقص أو خلل، وأن يكتب له التوفيق والقبول، إنه نعم المولى ونعم النصير .

وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين

الفصل الأول

العلاقة بين المقاصد وفقه السياسة الشرعية

المبحث الأول: مفهوم الضوابط المقاصدية وما يميّزها عن غيرها من المصطلحات.

المبحث الثاني: مفهوم المقاصد الشرعية وأقسامها .

المبحث الثالث: مفهوم السياسة الشرعية وأهميتها.

المبحث الرابع: صلة الفقه السياسي بمقاصد الشرعية.

الفصل الأول: العلاقة بين المقاصد وفقه السياسة الشرعية.

المبحث الأول: مفهوم الضوابط المقاصدية وما يميزها عن غيرها من المصطلحات.

المطلب الأول مفهوم الضوابط وإطلاقاته .

الفرع الأول تعريف الضابط.

أ) لغة: اسم فاعل من الضبط وهو حفظ الشيء بحزم⁽¹⁾ يقال: رجل ضابط أي حازم، ورجل ضابط وضبطي؛ أي قوي شديد⁽²⁾.

كما يطلق الضابط على لزوم الشيء وحبسه وحفظه⁽³⁾.

والضبط إحكام الشيء وإتقانه وضبط الكتاب أصلح خلله⁽⁴⁾.

فالمعنى اللغوي للضابط يشمل الحصر والحبس والحفظ والقوة والإصلاح؛ وكلها معان تظهر المناسبة بين المعنيين اللغوي والاصطلاحي كما سيأتي بيانه.

ب) اصطلاحاً: لم يستقر الفقهاء على معنى اصطلاحى واحد للضابط الفقهي؛ فمنهم من لا يفرق بين القاعدة الفقهية والضابط في المعنى الاصطلاحي العام، ومنهم من يفرق بينهما من حيث المعنى الاصطلاحي الخاص، ومنهم من يتوسّع في حدّ الضابط، ونلاحظ في ذلك اتجاهين.

الاتجاه الأول: عدم التفريق بين القواعد الفقهية والضوابط، وهذا ما نجده عند الفيومي عندما فسر القاعدة بالضابط⁽⁵⁾ وهو ما نجده عند عبد الغني النابلسي حيث إنه اعتبر القاعدة بمعنى الضابط، وعرفهما بتعريف واحد

(1) - الفيروز أبادي، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب: القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، ط8، 1426هـ. 2005م مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، 1093، وابن فارس، أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني: معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون 1399هـ 1979م، دار الفكر للطباعة والنشر، مادة ضبط 3/ 386.

(2) - ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل،: لسان العرب. ط3، 1414هـ دار صادر، بيروت. 7/ 340.

(3) - ابن منظور: المصدر نفسه. 340/7

(4) - مجموعة من المؤلفين: المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، ط4، 1425هـ. 2004م مكتبة الشروق، جمهورية مصر العربية، 533.

(5) - الفيومي، أحمد بن محمد بن علي: المصباح المنير في غريب الشرح الكبير (دون ط)، (دون تاريخ) المكتبة العلمية، بيروت، 2/ 510.

هو الأمر الكلّي المنطبق على جميع جزئياته⁽¹⁾ وهذا ظاهر صنيع الكمال ابن الهمام في التحرير⁽²⁾ وابن رجب الحنبلي في تقرير القواعد⁽³⁾.

الاتجاه الثاني: التفريق بين القواعد الفقهية والضوابط.

وهذا ما نجده عند الإمام تاج الدين السبكي؛ إذ يقول: "والغالب فيما اختص بباب وقصد به نظم صور متشابهة أن يسمى ضابطاً"⁽⁴⁾.

وهذا أيضاً ما نصّ عليه ابن نجيم الحنفي بقوله: "والفرق بين الضابط والقاعدة أن القاعدة تجمع فروعا من أبواب شتى، والضابط يجمعها من باب واحد"⁽⁵⁾ وقد سار على هذا التفريق أغلب الذين كتبوا في القواعد الفقهية من المتأخرين حيث قالوا: "الضابط الفقهي هو أصل فقهي يختص بباب من أبواب الفقه يكشف عن حكم الجزئيات التي تدخل تحت موضوعه".

الفرع الثاني: إطلاقات لفظ الضابط.

أطلق الفقهاء مصطلح الضابط على أمور منها:

- 1- إطلاق لفظ الضابط على تعريف الشيء كقولهم: "ضابط: العصبية كل ذكر ليس بينه وبين الميت أنثى"⁽⁶⁾
- 2- إطلاق الضابط على المقياس الذي يكون علامة على تحقق معنى من المعاني كقولهم: "ضابط: المشقة المؤثرة في التحقيق هو كذا..."⁽⁷⁾
- 3- إطلاق الضابط على أقسام الشيء، كقول السيوطي: "ضابط: الناس في الإمامة أقسام؛ الأول من لا تجوز إمامته بحال..." وقوله: "ضابط: الناس في الجمعة أقسام؛ الأول من تلزمه وتنعقد به"⁽⁸⁾

(1)- النابلسي: كشف الخطائر عن الأشباه والنظائر نقلا عن الندوي القواعد الفقهية 47.

(2)- ابن الهمام كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي: شرح فتح القدير على الهداية، شرح بداية المبتدئ. ط1، دار الكتب العلمية بيروت لبنان، 1/ 29.

(3)- ابن رجب، زين الدين عبد الرحمن بن أحمد: تقرير القواعد وتحرير الفوائد، تحقيق خالد بن علي المشيقح ود. عبد العزيز بن عدنان العيدان، ود. أنس بن عادل اليتامي ط 1، 1440هـ 2019م دار ركائز للنشر والتوزيع، الأردن، 57.

(4)- السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي: الأشباه والنظائر، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد عوض، ط1، 1444هـ، 1991م، دار الكتب العلمية 11/1.

(5)- ابن نجيم: زين الدين بن إبراهيم بن محمد، الأشباه والنظائر، تحقيق: زكريا عميرات، ط1، 1419هـ، 1999م، دار الكتب العلمية، 2/ 19.

(6)- السبكي: المصدر السابق 304/2.

(7)- القراني: الفروق 119/1

(8)- السيوطي جلال الدين عبد الرحمن الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية، ط1، 1403هـ 1983م، دار الكتب العلمية، 442

4- إطلاق لفظ الضابط على أحكام فقهية عادية لا تمثل قاعدة ولا ضابطا كقولهم: " ضابط: ليس لنا وضوء يبيح النفل دون الفرض إلا في صورة واحدة وذلك في الجنب إذا تيمم وأحدث حدثاً أصغر ووجد ماء يكفي للوضوء فقط فتوضأ فإنه يباح له النفل دون الفرض"⁽¹⁾

قال الدكتور يعقوب الباحسين: "إن إطلاق الضوابط على التعريفات وعلى المقاييس وتقاسيم الأشياء شائع عند الفقهاء مما يجعل تعريف الضابط كما قالوا "أنه قضية كلية تنطبق على جزئياتها التي هي من باب واحد" غير صادق على ما ذكر وإزاء ذلك لا بد لنا من أحد أمور ثلاثة؛ إما تخطئة العلماء في إطلاقاتهم، أو تفسير الضابط بمعنى أوسع مما ذكره، أو تأويل هذه الأمور والتجوز فيها بطريقة تؤول فيها هذه الأمور إلى قضايا كلية..."⁽²⁾

إلى أن قال " لكننا نختار الأمر الثاني وهو تفسير الضابط بمعنى أوسع مما ذكره، فنحمل الضابط على معناه اللغوي الدال على الحصر والحبس، فالضابط هو كل ما يحصر ويحبس سواء كان بالقضية الكلية أو بذكر مقياس الشيء أو ببيان أقسامه أو شروطه أو أسبابه"⁽³⁾

ولا يمكن أن ندرك حقيقة وماهية الضوابط المقاصدية إلا من خلال معرفة المصطلحات المشابهة لها؛ كالقواعد الفقهية والأصولية والمقاصدية، ونحدد أهم الفروق الجوهرية بينها سواء من حيث مصدريتها واستمداها، أو عمومها واطرادها أو من حيث أهميتها ووظيفتها.

المطلب الثاني: تعريف القاعدة وأنواعها.

الفرع الأول القاعدة الفقهية.

1- تعريف القاعدة الفقهية.

(أ) لغة: ذكرت المعاجم اللغوية في مادة " قعد " معاني متعددة يفيد مجملها معنى الاستقرار والثبات والأساس الذي يقوم عليه الشيء؛ فالقاعدة هي الأساس⁽⁴⁾ وتجمع على قواعد أي أسس الشيء وأصوله، ولها معان منها.

■ القواعد بمعنى أعمدة البناء وأسسها التي يقوم عليها⁽⁵⁾ ومن ذلك قوله تعالى ﴿وَأَذِیْرُفَعُ إِبْرَاهِیْمَ الْقَوَاعِدَ مِنْ

الْبَیْتِ وَإِسْمَاعِیْلَ﴾ [البقرة 127] وقوله ﴿فَاتَى اللّٰهُ بُنَیْنَهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ﴾ [النحل 26]

(1)- السيوطي: الأشباه والنظائر ، ص 431.

(2)- الباحسين: يعقوب بن عبد الوهاب: القواعد الفقهية، ط1، 1418 هـ. 1998م، مكتبة الرشد، المملكة العربية السعودية، 66.

(3)- الباحسين: المصدر نفسه، 66.

(4)- الزبيدي، محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني: تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق مجموعة من المحققين، دار الهداية،

60/9.

(5)- ابن منظور: لسان العرب مادة " قعد " 314 /6.

- القواعد من النساء وهنّ الكبيرات اللواتي قعدن عن الحيض وإنجاب الولد أو قعدن عن الأزواج⁽¹⁾.
- قواعد السحاب: أصولها المعترضة في آفاق السماء، شبهت بقواعد البناء⁽²⁾.
- قواعد الهودج: خشبات أربع معترضة في أسفله تركب عيدان الهودج منها⁽³⁾.

وإذا تأملنا في هذه المعاني اللغوية وجدناها تؤول إلى معنى واحد يجمعها وهو الأساس المتصف بصفة الاستقرار والثبات؛ فقواعد كل شيء أسسه وأصوله التي يبنى عليها حسياً كان ذلك الشيء أو معنوياً؛ فالحسّي كأساسات البناء، والمعنوي كقواعد الدين وقواعد العلم⁽⁴⁾.

(ب) اصطلاحاً: المتأمل في تعريفات الفقهاء للقاعدة يلحظ تعريفين؛ عاماً وخاصاً؛ أي أن منهم من يعرف القاعدة بصفة عامة فقهية كانت أو غير فقهية ومنهم من يتعلق تعريفه بخصوص القاعدة الفقهية.

1) القاعدة في الاصطلاح العام:

- عرفها الجرجاني بأنها " قضية كلية منطبقة على جميع جزئياتها"⁽⁵⁾
 وعرفها التفتازاني بقوله "حكم كلي ينطبق على جزئياته لتعرف أحكامها منه"⁽⁶⁾
 وعرفها الحموي بقوله: "حكم كلي ينطبق على جميع جزئياته لتعرف أحكامها منه"⁽⁷⁾.
 وعرفها الفيومي بقوله: "الأمر الكلي المنطبق على جميع جزئياته"⁽⁸⁾.

والملاحظ على هذه التعريفات:

1) أن الفقهاء عرفوا القاعدة بعموم، حيث إن تعريفهم يصدق على القاعدة الفقهية والأصولية والنحوية، وقد اكتفوا بالتعريف العام للقاعدة عن التعريف الفقهي الخاص لأن بيانهم لمعنى القاعدة قد جاء في معرض بيانهم لقواعد الفقه، فكان المعنى العام للقاعدة مقيداً ضمناً، ووجوده محدداً لحقيقة القاعدة الفقهية، مبيناً مدلولها؛ ولو لم يُخصّصوها بتعريف مفرد.

(1) ابن منظور: المصدر نفسه، 3/361. ابن فارس: معجم مقاييس اللغة " مادة قعد " 5/109.

(2) ابن منظور: المصدر نفسه، 3/361.

(3) ابن فارس: المصدر السابق، 5/109.

(4) محمد الرّوكي: نظرية التقعيد الفقهي وأثرها في اختلاف الفقهاء، ط2، 1414هـ، 1994م، مطبعة النجاح، الدار البيضاء، 18.

(5) الجرجاني، علي بن محمد بن علي الزين الشريف: التعريفات، ط1، 1403هـ 1983م، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، 171.

(6) التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر: شرح التلويح على التوضيح، ضبط وتعليق: زكريا عميرات، ط1 دار الكتب العلمية، بيروت، 1، 20.

(7) الحموي، أحمد بن محمد مكي، أبو العباس: غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر، ط1، 1405هـ 1985م، دار الكتب العلمية، بيروت 51/1.

(8) الفيومي: المصباح المنير 2/510.

- (2) هذه التعاريف تتفق على وظيفة القاعدة في الكشف عن حكم الجزئيات التي يتحقق فيها معنى القاعدة.
- (3) هذه التعريفات ذكرت بأن القاعدة " قضية " كتعريف الجرجاني، وبعضها عرفها بأنها " حكم كلي " كتعريف التفتازاني والحموي، وبعضهم عرفها بأنها " أمر كلي " .
- فالذين عرفوها بأنها قضية وأمر لاحظوا أن القاعدة ليست هي الحكم وإنما هي مشتملة على الحكم ووسيلة إلى التعبير عنه.
- والذين عرفوها بأنها حكم لاحظوا أن القاعدة هي ذات الحكم، ولعلهم أرادوا بذلك القيد القواعد الفقهية بمفهومها الخاص.
- (4) بعض الفقهاء وصف القاعدة بأنها حكم أغلبي؛ كتعريف الحموي " أكثرى لا كلي " فمأثاه. ملاحظة ما يرد على القاعدة من استثناءات تخرج عن عموم القاعدة لظروف مختلفة.

القاعدة في الاصطلاح الخاص.

عرفها المقري بأنها: " كل كلي هو أخص من الأصول وسائر المعاني العقلية العامة وأعم من العقود وجملة الضوابط الفقهية الخاصة"⁽¹⁾

وهو من أوائل من بين خصوصية القاعدة الفقهية، وتبعه في ذلك المعاصرون، حتى إن الأستاذ محمد الروكي وصف تعريف المقري بأنه ألصق بحقيقة القاعدة الفقهية، وأخص ما يكون بماهيتها؛ ذلك أنه جعل القواعد الفقهية وسطا بين الأصول الشرعية العامة والضوابط الفقهية الخاصة⁽²⁾.

- وعرفها الندوي بأنها: " حكم شرعي في قضية أغلبية يتعرف منها أحكام ما دخل تحتها"⁽³⁾
 - وعرفها مصطفى الزرقا بأنها: " أصول فقهية كلية في نصوص موجزة دستورية تتضمن أحكاما تشريعية عامة في الحوادث التي تدخل تحت موضوعاتها"⁽⁴⁾.
 - عرفها الدكتور محمد الروكي بأنها: " حكم كلي مستند إلى دليل شرعي، مصوغ صياغة تجريبية محكمة، منطبق على جزئياته على سبيل الاطراد أو الأغلبية"⁽⁵⁾
- والملاحظ على هذه التعريفات أنها متقاربة والاختلاف فيها اختلاف صياغة.

(1)- المقري، محمد بن محمد بن أحمد أبو عبد الله: القواعد، تحقيق: أحمد بن عبد الله بن حميد، د.ط، د.ت، المملكة العربية السعودية، مركز إحياء التراث الإسلامي، 212/1.

(2)- محمد الروكي: نظرية التقعيد الفقهي، 47.

(3)- الندوي علي أحمد: القواعد الفقهية، ط3. 1414هـ، 1994م، دار القلم، دمشق، 47.

(4)- مصطفى أحمد الزرقا: المدخل الفقهي العام، ط1، 1418هـ، 1998م، دار القلم، دمشق 2، 965/.

(5)- محمد الروكي: المصدر السابق، 48.

وكلها متفقة على أن القاعدة الفقهية تتضمن حكماً شرعياً تدرج تحته جزئيات متعددة يتحقق فيها مناط هذه القاعدة غالباً⁽¹⁾. وذلك مثل قاعدة " المشقة تجلب التيسير " التي يندرج تحتها كثير من الفروع الفقهية كالترخيص للمسافر بقصر الصلاة وجمعها، والترخيص للمريض بالإفطار... والفارق الجوهرى بين الضابط والقاعدة الفقهية أن الأول حكم أغلبى يتعرف منه أحكام الجزئيات المتعلقة بباب واحد من أبواب الفقه؛ وأن القاعدة حكم كلي مستند إلى دليل شرعي ينطبق على جزئياته لتعرف أحكامها منه. فكلاهما أصل فقهي يكشف عن أحكام الجزئيات إلا أن القاعدة أكثر شمولاً واتساعاً من الضابط.

الفرع الثاني: القاعدة الأصولية:

1- تعريفها:

- تعريف الكيلاني: " هي قضية كلية يتوصل بها الفقيه إلى استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية"⁽²⁾
- تعريف محمد الروكي: القواعد الأصولية هي " قواعد لغوية وضعت على أسس علمية لتفسير النصوص وضبط الاستنباط والاجتهاد"⁽³⁾.

والملاحظ على التعريفين:

التعريف الأول مستفاد من التعريف الاصطلاحي لعلم أصول الفقه، حيث عرفوه بأنه " العلم بالقواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية، وكيفية الاستدلال منها، وحال المستفيد"⁽⁴⁾.
التعريف الثاني بين وظيفة القواعد الأصولية المتمثلة في تفسير النصوص الشرعية وفقهها، واستنباط الأحكام منها⁽⁵⁾

2) الفرق بين القواعد الفقهية والأصولية.

تتفق القواعد الأصولية والقواعد الفقهية من حيث إنها قضايا كلية يندرج تحتها جزئيات متعددة، لكن يوجد بينهما فروق جوهرية ذكرها أغلب من كتب في القواعد، ومن هذه الفروق:

(1)- الكيلاني عبد الرحمن إبراهيم: قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ط1، 1421 هـ، 2000م، دار الفكر، دمشق، 32.
(2)- الكيلاني: قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي، 33.
(3)- محمد الروكي: نظرية التقعيد، 55.
(4)- ينظر: الأمدي، علي بن محمد: الإحكام في أصول الأحكام، تعليق عبد الرزاق عفيفي، ط2، 1402 هـ، المكتب الإسلامي، دمشق - بيروت 07/1، عبد الكريم زيدان: الوجيز في أصول الفقه، ط6، 1396 هـ، 1980م، دار قرطبة، 11.
(5)- محمد أديب صالح: تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، ط4، 1413 هـ، 1993م، المكتب الإسلامي، 90 / 1، 91.

(أ) من حيث الحقيقة والماهية.

القواعد الأصولية في حقيقتها قواعد استدلالية استنباطية تعين المجتهد على تفسير النصّ الشرعي واستنباط الحكم منه، وليست هي ذات الحكم؛ بخلاف القواعد الفقهية فإنّها تعبّر عن حكم شرعي كلّّي، ولذلك يرجع الفقيه إليها لاستحضار الأحكام الفقهية.

(ب) من حيث المصدرية والاستمداد.

القواعد الأصولية ناشئة عن الألفاظ العربية وما يعرض لها من عموم وخصوص أو أمر أو نهي، ومستمدة من علم الكلام والمنطق وعلم الفقه؛ في حين أن القواعد الفقهية نشأت عن استقراء الأحكام الواقعة على أفعال المكلفين في الفقه⁽¹⁾.

(ج) من حيث الأسبقية في الوجود.

القواعد الأصولية سابقة للجزئيات والفروع الفقهية من حيث وجودها الذهني والواقعي؛ لأن المجتهد ينطلق من استنباط الأحكام الشرعية من تلك القواعد وارتباط القاعدة الأصولية بالقاعدة الفقهية هو ارتباط الدليل بالمدلول، والدليل سابق لمدلوله ومتقدم عليه.

(د) من حيث العموم والاطراد.

القواعد الأصولية أكثر اطرادا وعموما من القواعد الفقهية؛ حيث إن القواعد الأصولية قواعد كليّة تنطبق على جميع جزئياتها ولا يرد عليها الاستثناءات، بخلاف القواعد الفقهية التي يكون فيها الحكم أغلبيا لورود الاستثناءات عليها⁽²⁾.

(هـ) من حيث كشفها عن المقاصد.

القواعد الأصولية لا يفهم منها أسرار الشرع ولا حكمته، وليس فيها شيء من ملاحظة مقاصد الشارع؛ لأنّها تركز على جانب الاستنباط والكشف، وتلاحظ جوانب التعارض والترجيح⁽³⁾ أما القواعد الفقهية فهي مشتقة من الفروع والجزئيات المتعدّدة لمعرفة الرابط بينها، والمقاصد الشرعية التي دعت إليها⁽⁴⁾ ويظهر ذلك جليا

(1) - محمد الروكي: نظرية التقعيد 57.

(2) - الكيلاني: قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي، 38.

(3) - القراني، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن: الفروق، أنوار البروق في أنواء الفروق، ط1، 1418هـ، 1998م، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان 6/1.

(4) - محمد الطاهر بن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق ودراسة: محمد الطاهر الميساوي، ط2، 1421هـ، 2001م. دار النفائس، الأردن، 190-191، الخادمي، نور الدين مختار: المقاصد في المذهب المالكي خلال القرنين الخامس والسادس الهجريين، ط1، 2001م، مكتبة الرشد، الرياض، المملكة العربية السعودية، 340.

من خلال معرفة المعاني والأوصاف والحكم الجزئية والكلية التي تكون رابطاً للمسائل الفقهية التي تندرج تحت حكم القاعدة.

الفرع الثالث: القاعدة المقاصدية:

1) تعريف القاعدة المقاصدية.

كان الفقهاء الأوائل يهتمون كثيراً ببيان مفهوم القاعدة الفقهية والأصولية، ويعقدون بينهما مقارنات لمعرفة الفروق الجوهرية، ولم يهتموا بتقعيد القواعد المقاصدية إلى أن جاء الإمام الشاطبي وتبعه بعض المعاصرين ممن قاموا ببيان حقيقة القاعدة المقاصدية ومكانتها في التشريع، ومدي صلاحيتها للاحتجاج بها في مقام الاستدلال ومن هؤلاء.

- **تعريف الكيلاني:** " ما يعبر به عن معنى عام، مستفاد من أدلة الشريعة المختلفة، اتجهت إرادة الشارع إلى إقامته من خلال ما بني عليه من أحكام"⁽¹⁾
- **تعريف محمد عثمان:** " قضية كلية تعبر عن إرادة الشارع من تشريع الأحكام وتستفاد عن طريق الاستقراء"⁽²⁾
- **تعريف محمد حسين:** " أصل كليّ يعرّفنا بالغايات المصلحية للأحكام الشرعية والمعاني المقصودة من الخطاب الشرعي"⁽³⁾

والملاحظ على التعريفات أنها متفقة في أن القاعدة المقاصدية تعني بيان الحكمة التي يتوخاها الشارع من تشريع الحكم، ويمكن استخلاص خصائص القاعدة المقاصدية من هذه التعريفات.

1) أنها كلية: أي أنها تعني بالأسس العامة التي قام عليها التشريع وليست مختصة بباب دون باب أو حال دون حال أو زمان دون زمان ولا بشخص دون شخص فهي من الكلية والعموم بحيث تشمل جميع الأبواب والأحوال والأشخاص والأزمان⁽⁴⁾

(1) - الكيلاني: قواعد المقاصد، 55.

(2) - بشير محمد عثمان: القواعد الكلية والضوابط الفقهية في الشريعة الإسلامية، ط2، 1428هـ، 2007م، دار النفائس، عمان، الأردن، 30.

(3) - محمد حسين: التنظير المقاصدي عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور في كتابه مقاصد الشريعة، (رسالة دكتوراه)، جامعة الجزائر، كلية العلوم الإسلامية، 1426هـ، 2005م، ص249.

(4) - الكيلاني: المصدر نفسه، ص 57.

(2) أنها غائية: أي أنها تهتم بتوضيح الغايات والأهداف التي قامت الشريعة لأجلها، وبعبارة أدق، فإنها تعبر عن معنى عام قصده الشارع والتفت إليه، وعرفنا قصد الشارع له من خلال تتبع كثير من الجزئيات والأدلة التي نهضت بذلك المعنى العام⁽¹⁾

(3) أنها مستفادة عن طريق الاستقراء من تتبع الكثير من الجزئيات والأدلة الشرعية التي نهضت بذلك المعنى، وقد بين الإمام الشاطبي أن العموم إذا ثبت فلا يلزم أن يثبت من جهة الصيغ العامة فقط بل له طريقان؛ أحدهما: الصيغ العامة إذا وردت، وهو المشهور من كلام أهل الأصول، والثاني: استقراء مواقع المعنى، حتى يحصل منه في الذهن أمر كلي عام فيجري مجرى العموم المستفاد من الصيغ⁽²⁾

والقواعد المقاصدية في العموم من النوع الثاني، وقد بين الإمام الشاطبي في طريقة استفادة هذه المعاني المقصدية في معرض تفصيله للضروريات والحاجيات والتحسينات فيقول: "ودليل ذلك -أي اعتبار هذه المراتب- استقراء الشريعة والنظر في أدلتها الكلية والجزئية، وما انطوت عليه هذه الأمور العامة على حد الاستقراء المعنوي الذي لا يثبت بدليل خاص بل بأدلة مضاف بعضها إلى بعض مختلفة الأغراض بحيث ينتظم من مجموعها أمر واحد تجتمع عليه تلك الأدلة"⁽³⁾.

2) الفرق بين القاعدة الفقهية والقاعدة المقاصدية.

تتفق القواعد الفقهية والمقاصدية في أن كلا منهما قضية كلية تندرج تحتها كثير من الجزئيات، وغايتها واحدة وهي الوقوف على الحكم الشرعي في الوقائع والمستجدات، وأنها يفيدان معرفة أسرار الشريعة وحكمها، لكن هناك فروق جوهرية نجملها في النقاط الآتية:

1) من حيث الحقيقة.

القواعد الفقهية أصول فقهية كلية في نصوص موجزة تتضمن أحكاماً تشريعية عامة في كثير من الحوادث التي تدخل تحت موضوعاتها، تمكن من الفصل فيها وحسمها⁽⁴⁾ أي أن حقيقتها تقتصر على بيان الحكم الشرعي الكلي الذي تندرج تحته جزئيات متعددة، والتي يتحقق فيها مناط ذلك الحكم الكلي العام⁽⁵⁾

(1)-الكيلاني: قواعد المقاصد، 57.

(2)- الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي: الموافقات في أصول الشريعة، تحرير وضبط عبد الله دراز، ط2، 1395هـ، 1975م المكتبة التجارية مصر، 3/ 298.

(3)-الشاطبي: المصدر نفسه، 2/ 37، الكيلاني: المصدر سابق 59.

(4)- محمد حسين: التنظير المقاصدي: عن ابن عاشور 229.

(5)- الكيلاني: المصدر السابق، 68.

ومثال ذلك قاعدة "المشقة تجلب التيسير" حيث تقرّر حكماً كلياً مفاده أن المشقة غير المعتادة تكون سبباً للتخفيف على المكلف، أما القاعدة المقاصدية في حقيقتها فهي بيانٌ لحكم الشريعة وأهدافها وأسرارها التي توجّهاها الشارع من أصول التشريع⁽¹⁾.

ومثال ذلك قاعدة ذكرها الشاطبي مفادها أن مقصود الشارع من مشروعية الرخص الرفق بالمكلف من تحمّل المشاق، فالأخذ بها مطلقاً موافقة لقصد⁽²⁾، فهي تقرّر الحكمة العامة من تشريع الرخص، ولا تقتصر على بيان الحكم الكلي للرخص.

2) من حيث الحجة والقوة.

القواعد الفقهية لا يصح الاعتماد عليها وحدها في الاستدلال بناء على ما تقتضيه إلا إذا كانت تستند إلى نص شرعي، وهذا ما صرح به الحموي بقوله: "إنّه لا يجوز الفتوى بما تقتضيه القواعد والضوابط لأنها ليست كلية بل أغلبية"⁽³⁾، وأكدت هذا المعنى مجلة الأحكام العدلية في شرحها للقواعد الفقهية حيث جاء في مقدمتها التي تصدرت مواد المجلة "فحكّام الشرع ما لم يقفوا على نقل صريح لا يحكمون بمجرد الاستناد إلى واحدة من هذه القواعد"⁽⁴⁾.

أما القواعد المقاصدية فلها من القوة والحجة بحيث يمكن الاستناد إليها في الاستدلال، لأن المعنى العام كالنص العام سواء بسواء من حيث القوة والاعتبار، وصلاحيته في الاستدلال كونه يستند على الاستقراء.

وهذا ما نبه إليه الإمام الشاطبي، حيث يقول: "إنه إذا تقرّر عند المجتهد أي اعتبار عموم المعنى ثم استقرأ معنى عاماً من أدلة خاصة، واطرد له ذلك المعنى لم يفتقر بعد ذلك إلى دليل خاص على خصوص نازلة تعين، بل يحكم عليها وإن كانت خاصة بالدخول تحت المعنى المستقرى من غير اعتبار بقياس أو غيره إذا صار ما استقرئ من عموم المعنى كالمنصوص بصيغة عامة فكيف يحتاج مع ذلك إلى صيغة خاصة بمطلوبه"⁽⁵⁾.

(1) - عثمان بشير: القواعد الكلية والضوابط الفقهية، 31.

(2) - الشاطبي: الموافقات، 1/ 341.

(3) - الحموي: غمز عيون البصائر شرح الأشباه والنظائر، 1/ 37.

(4) - علي حيدر خواجه أمين أفندي: درر الحكام شرح مجلة الأحكام، تعريب: فهمي الحسيني، ط3، 1423هـ، 2003م، دار

عالم الكتب، المملكة العربية السعودية، 11/1.

(5) - الشاطبي: الموافقات 3/ 304.

3) من حيث الأهمية والاعتبار⁽¹⁾

القواعد الفقهية تعبر عن أحكام شرعية كلية والقواعد المقاصدية تعبر عن غايات تشريعية عامة، وإذا كانت الأحكام هي وسائل إقامة المقاصد والغايات وطرق تحقيقها ترتب على ذلك بيان أهمية القواعد المقاصدية ومراعاتها وتقديمها على القواعد الفقهية من باب "مراعاة المقاصد مقدمة على رعاية الوسائل أبدا"⁽²⁾

ومع هذه الفروق التي ذكرتها إلا أنه ينبغي الإشارة إلى أن بعض القواعد الفقهية لا ينطبق عليها فارق الحجة والقوة؛ كونها تستند إلى نص خاص كقاعدة "الخارج بالضمنان" حيث وردت في سياق حديث رسول الله (صلى الله عليه وسلم): "الخارج بالضمنان"⁽³⁾

والبعض الآخر لا يُعنى فقط ببيان الحكم الشرعي الكلي؛ بل له صيغة مقاصدية ومثل ذلك قاعدة "درء المفاسد مقدم على جلب المصالح" وقاعدة "لا ضرر ولا ضرار" فالأولى تعتمد مبدأ الموازنة بين المصالح والمفاسد دفعا وجلبا، والثانية تفيد بيان قصد الشارع في دفع المفاسد والأضرار؛ مما يجعل الفارق الأول - من حيث الحقيقة - محل نظر.

وبقي الفارق الثالث-الأهمية والاعتبار- فلا يسلم من الاعتراض، فكون القواعد الفقهية تعبر عن أحكام شرعية كلية؛ وهي بمثابة وسائل لإقامة المصالح؛ وكون القواعد المقاصدية تعبر عن غايات وأهداف، وأن مراعاة المقاصد مقدم على مراعاة الوسائل غير سليم. فقد صرح العلماء أن الوسائل لها أحكام المقاصد؛ ذلك أن القاعدة تتعلق بحالة التعارض، ومعلوم أن الأصل في الأدلة والأحكام والأهداف عدم التعارض، وإذا حصل التعارض - في ذهن الفقيه - بين دليلين أو حكمين حاول الجمع بينهما ما أمكن، أو لجأ إلى الترجيح⁽⁴⁾، يضاف إلى ذلك أن القواعد الفقهية مستفادة من أدلة شرعية حتى وإن كانت وسائل من حيث إثبات الأحكام وتحصيل المصالح إلا أنها مقاصد من حيث إيجاب الشرع العمل بها، وتكليف المختلفين الرجوع إليها، وجعلها معيارا يميز بين المصالح الحقيقية والمصالح الوهمية.

(1) - الكيلاني: قواعد المقاصد، 71.

(2) - المقرئ: القواعد. 330/1 .

(3) - أخرجه أبو داود في كتاب البيوع والإيجارات، باب فيمن اشترى عبدا فاستعمله ثم وجد به عيبا، رقم: 3510، سنن أبي داود تحقيق: شعيب الأرنؤوط، محمد كامل قره بللي، ط 1، 1430 هـ 2009 م، دار الرسالة العالمية، 5/ 370. والنسائي في كتاب البيوع، باب الخارج بالضمنان، رقم: 4490، سنن النسائي، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة ط 2، 1406 هـ، 1986 م، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب سوريا، 7/ 254. والترمذي في كتاب البيوع، باب ما جاء فيمن اشترى عبدا ويستغله ثم يجد به عيبا، رقم: 1285، سنن الترمذي تحقيق وتعليق: أحمد محمد شاكر، ومحمد فؤاد عبد الباقي، ط 2، 1395 هـ 1975 م، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، 3/ 573.

(4) - مصطفى بن كرامة الله مخدوم: قواعد الوسائل في الشريعة الإسلامية، دراسة أصولية في ضوء المقاصد الشرعية ط 1، 1420 هـ 1999 م، دار إشبيلية، الرياض، 285.

المطلب الثالث: أهمية القواعد والضوابط في المنظومة التشريعية .

تكمن أهمية دراسة القواعد والضوابط الفقهية والمقاصدية في منظومة التشريع الإسلامي فيما يلي:

(1) ضبط وحفظ الفروع والجزئيات: أشار أغلب من كتب في القواعد إلى أن أهميتها تكمن في ضبط فروع الفقه وجزئياته المتناثرة، وتضبط للفقيه أصول المذاهب، وتطلعه على مآخذ الفقه بحيث يتمكن من تخريج الفروع على الأصول وإلحاق الجزئيات بالكليات بطريقة منضبطة بعيدة عن التناقض والاضطراب، وإلى هذا المعنى أشار الإمام القرافي، حيث يقول: "ومن جعل يخرج الفروع بالمناسبات دون القواعد الكلية تناقضت عليه الفروع واختلفت، وتزلزلت خواطره فيها واضطربت، وضاعت نفسه لذلك وقنطت"⁽¹⁾.

كما أن ضبط الفقه بقواعد كلية تغني الفقيه عن حفظ الكثير من الفروع والجزئيات غير المتناهية؛ مما يجعل الإحاطة بها متعذراً لكثرة اختلاف الفقهاء فيها بخلاف القواعد؛ فجمعها سهل، وحفظها متيسر، والخلاف فيها قليل. قال القرافي: "من ضبط الفقه بقواعد استغنى عن حفظ أكثر الجزئيات لاندراجها في الكلّيات"⁽²⁾ ويقول الزركشي: "إن ضبط الأمور المنتشرة المتعددة في القوانين المتحدة هو أوعى لحفظها وأدعى لضبطها"⁽³⁾.

(2) تكوين الملكة الفقهية: تسهم القواعد إسهاماً كبيراً في تكوين الملكة الفقهية للمشتغلين بدراسة الفقه، فهي تعينهم على رعاية علل الأحكام ومعرفة المآخذ والمدارك والمناهج التي تكون سبباً في الأحكام، وتعينهم على استنباط الأحكام للقضايا المستجدة وفق هذه المناهج، وبذلك تكون القواعد مصدراً خصباً لإثراء التشريعات الحديثة⁽⁴⁾.

كما أنها تسهم في الكشف عن مقاصد الشريعة وحكمها وأسرارها من خلال المعاني التي تضمنتها كل قاعدة، وتثري المجتهد وتضع له المعالم التي يرسمها الشارع ويتغيها في تشريعه، فتكون هذه القواعد وسيلة لضبط الاجتهاد وتقويمه، وتصحيح مساره⁽⁵⁾.

قال القرافي: "قواعد كلية كثيرة العدد، عظيمة المدد، مشتملة على أسرار الشرع وحكمه"⁽⁶⁾.

(1)- القرافي: الفروق، دون طبعة بدون تاريخ، عالم الكتب 03.

(2)- القرافي: المصدر نفسه 03.

(3)- الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله: المنثور في القواعد، تحقيق: فائق أحمد محمود، ط2، 1405هـ 1985م، وزارة الأوقاف الكويتية 1/ 65.

(4)- عثمان بشير: القواعد الكلية والضوابط الفقهية، 39.

(5)- الكيلاني: قواعد المقاصد، 53.

(6)- القرافي: الفروق 09.

وقال ابن عاشور: "القواعد الفقهية مشتقة من الفروع والجزئيات المتعددة بمعرفة الربط بينها، ومعرفة المقاصد التي دعت إليها"⁽¹⁾.

(3) المحافظة على وحدة النسق العام للفقه ودفع التناقض عنه: تكشف لنا هذه القواعد عن وحدة التناسق والتناغم والانسجام الذي تسير عليه الأحكام الشرعية من حيث ارتباط الجزئيات بالكليات والفروع بالأصول، وهذه الخاصية لا توجد في أي شريعة من الشرائع، ولا في أي نظام من الأنظمة، وهي تبين مدى الخصوبة والمرونة والمسايرة والواقعية التي يمتاز بها الفقه الإسلامي⁽²⁾.

وعليه فينبغي على الفقيه ألا ينظر إلى الجزئيات منفردة دون ربطها بكلياتها حتى لا يسقط في التناقض والاضطراب، وقد نبّه الشاطبي إلى هذا المعنى بقوله: "فمن الواجب اعتبار تلك الجزئيات بهذه الكليات، إذ محال أن تكون الجزئيات مستغنية عن كلياتها"⁽³⁾ وذلك لأن الجزئي لم يوضع جزئياً إلا لكون الكلي فيه على التمام فالإعراض عن الجزئي من حيث هو إعراض عن الكلّ نفسه في الحقيقة، وذلك تناقض⁽⁴⁾.

4) تكوين تصوّر عام عن الفقه الإسلامي .

إن الاهتمام بالتقعيد عموماً يسهم في تكوين التصور العام للفقه الإسلامي سواء للمتخصصين فيه أو لغير المتخصصين، وهذا التصور يحقق عدة فوائد منها.

- تسهيل دراسة الفقه الإسلامي، فبدلاً من حفظ آلاف المسائل والفروع والجزئيات يمكن فهم مجموعة قواعد تجمع كثيراً من تلك الفروع .
- التيسير على المجتهدين من خلال تعيين علل الأحكام التي ترشد إليها القواعد والضوابط وتوظيفها في استنباط أحكام النوازل والمستجدات.
- تيسير فهم الفقه الإسلامي والاستفادة منه في العلوم الأخرى .
- تساهم القواعد في فهم فلسفة الشريعة وروحها مما يرغب في الالتزام بتكليفها.

5-تحديد مفهوم الضوابط المقاصدية المقصودة في البحث .

لم يضع الفقهاء السابقون تعريفاً يميز الضابط المقاصدي عن غيره من المصطلحات، إلا أن بعض المعاصرين تطرق إلى بيان معنى القاعدة المقاصدية وأهميتها، ومن تلك التعاريف "ما يعبر به عن معنى عام مستفاد

(1)- محمد الطاهر بن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، ط1، 1366هـ، المطبعة الفنية نيج المفتي تونس 06 .

(2)- الباحسين: القواعد الفقهية، 117.

(3)- الشاطبي: الموافقات، 302/4.

(4)- فتحي الدريني: بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله، ط2، 1429هـ 2008م، مؤسسة الرسالة، دمشق سورية، 41/1.

من أدلة الشريعة المختلفة، اتجهت إرادة الشارع إلى إقامته من خلال ما يبنى عليه من أحكام⁽¹⁾ ومن خلال تعريف الفقهاء للقاعدة والضابط وتحديد الفارق بينهما يمكن الوصول إلى تحديد مفهوم للضابط المقاصدي، بأنه: " أصل كلي يعبر عن إرادة الشارع من تشريع الأحكام مستفاد من طريق استقراء الأدلة والأحكام المتعلقة بباب من أبواب الفقه ".

وعليه فالضوابط المقاصدية للسياسة الشرعية هي "مجموعة من القضايا والأصول الكلية التي تعبر عن إرادة الشارع من تشريع الأحكام في باب السياسة الشرعية والمستفادة من طريق استقراء الأدلة والأحكام في هذا الباب" ، أي أن الضوابط المقاصدية للسياسة الشرعية هي تلك المعايير والقيود والشروط المعبرة عن الحكمة والغاية التي وضعها الشارع من أجل مراعاتها في تدبير أمور الناس وسياستهم سواء على مستوى التنظير أو الممارسة، والتي من شأنها أن تحفظ للناس حرمتهم، وتضمن سلامة وأمن مجتمعاتهم.

وسواء كانت هذه الضوابط عبارة عن قواعد فقهية أو أصولية أو مقاصدية أو مبادئ عامة المهم أنها تساهم في الكشف عن مقاصد الشريعة وحكمها وأسرارها في باب السياسة الشرعية، وتضبط الفروع والجزئيات والنوازل المتعلقة بها بما يتوافق ومقاصد الشريعة حتى تسلم من التناقض والاضطراب .

(1) - الكيلاني: قواعد المقاصد، 55.

المبحث الثاني: مفهوم المقاصد الشرعية وأقسامها .

المطلب الأول: مفهوم المقاصد.

الفرع الأول: التعريف اللغوي.

المقاصد جمع مفردة مقصد؛ والمقصد مصدر ميمي مشتق من الفعل قصد يقصد قصداً ومقصداً. وقد ذكرت المعاجم اللغوية معان متعددة نذكر منها:

- التوجه إلى الشيء وإتيانه وأَمَّه: قال ابن فارس: " القاف والصاد والذال أصول ثلاثة يدل أحدها على إتيان الشيء وأَمَّه، وثانيهما على كسر وانكسار، وثالثهما على اكتناز في شيء"⁽¹⁾
- والقصد إتيان الشيء، نقول قصدته وقصدت له، وقصدت إليه ⁽²⁾ أي أتيتّه وتوجّهت إليه ونحضت نحوه⁽³⁾ ومن ذلك ما جاء في الحديث: " فكان رجل من المشركين إذا شاء أن يقصد إلى رجل من المسلمين قصد له فقتله"⁴

- الاستقامة والاعتدال: قال صاحب العين: " القصد استقامة الطريق، والقصد في المعيشة ألا تسرف ولا تقتّر"⁽⁵⁾، يقال: قصد في الأمر إذا لم يجاوز فيه الحدّ، ورضي بالتوسط لأنه في ذلك يقصد الأسد⁽⁶⁾. ومنه قوله تعالى ﴿وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ وَمِنْهَا جَايِزٌ وَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ (النحل 9). أي: تبين الطريق المستقيم بالحجج⁽⁷⁾ يقال: طريق قاصد: سهل مستقيم، ومنه قوله (صلى الله عليه وسلم) "

(1)- ابن فارس: معجم مقاييس اللغة مادة "قصد" 95/5.

(2)- الجوهري، أبو نصر إسماعيل بن حماد: الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، ط 4، 1407هـ 1987م دار العلم للملايين، بيروت، 4172.

(3)- ابن منظور: لسان العرب مادة قصد 353/3، الفيومي: المصباح المنير مادة قصد 596/2.

(4)- أخرجه مسلم كتاب الإيمان، باب تحريم قتل الكافر بعد أن قال لا إله إلا الله، رقم: 97. 97/1.

(5)- الفراهيدي، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد: العين، تحقيق: د. مهدي المخزومي، د. إبراهيم السامرائي، دون ط، دار ومكتبة الهلال، 5، 54/، 55.

(6)- الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد: أساس البلاغة، تحقيق: محمد باسل عيون السود، ط1، 1419هـ 1998م، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان 81/2.

(7)- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط1، 1422هـ 2001م، دار هجر القاهرة 177/14.

القصدُ القصدُ تبلغوا⁽¹⁾ أي: ألزموا الطريق الوسط المعتدل⁽²⁾ وقيل: القصد ترك الإفراط والتفريط، وأصله الذهاب نحو القصد دون اعوجاج وميل إلى الأطراف، ومن لوازمه سلوك وسط الطريق ولهذا استعمل في الاعتدال.

- التمام والاكتمال والاكتناز: ⁽³⁾ ومن ذلك قولهم: ناقة قصيد، أي: سمينة جسيمة مكتنزة وممتلئة لحما، وقولهم في الشعر قصيدة وهي ما كانت أبياتها تامة.
- الانكسار في أي وجه كان: ⁽⁴⁾ ومنه قولهم "قصدت العود قصدا" أي كسرت، وقولهم "تقصدت الرماح" أي تكسرت، وقولهم "القصيدة" وهي القطعة من الشيء إذا تكسرت.

الفرع الثاني: التعريف الاصطلاحي.

لم يتعرض المتقدمون من أهل العلم ممن اعتنى بدراسة مقاصد الشريعة وتأسيس قواعد لها إلى تعريف مضبوط واضح لمقاصد الشريعة، وإنما اكتفوا ببيان أنواعها وأقسامها ومراتبها وأمثلتها، ولعل ذلك يعود إلى أسباب منها.

- أن الحاجة لم تكن داعية إلى بيان معناها خصوصا وأنهم وضعوا كتبهم للعلماء الراسخين الذين ارتووا من علوم الشريعة، ولم توضع للمبتدئين، وقد نبّه إلى ذلك الشاطبي بقوله: "لا يسمح للناظر في هذا الكتاب أن ينظر فيه نظر مفيد أو مستفيد حتى يكون ريان من علوم الشريعة، أصولها وفروعها، منقولها ومعقولها، غير مخلّد إلى التقليد والتعصّب للمذهب"⁽⁵⁾ ومن كان هذا شأنه فليس بحاجة إلى إعطائه تعريفا لمقاصد الشريعة، خاصة وأن هذا المصطلح مستعمل ورائج قبل الشاطبي بقرون⁽⁶⁾.

- أن المقاصد الشرعية ظلت جزءا لا يتجزأ من المعرفة الأصولية الذي مثّلت المقاصد رافده الثاني؛ ذلك أن أصول الفقه يشتمل على جانب نقلي وهو ما تمثّله القواعد الأصولية من العموم والخصوص والتقييد والإطلاق، ويشمل على جانب عقلي يتمثّل في المقاصد الظاهرة في مبحث القياس والمصالح والمرسلة والاستحسان وهي بناء

(1)- أخرجه البخاري في كتاب الرقاق، باب القصد والمداومة على العمل رقم: 63 64، صحيح البخاري 184/4، وأخرجه مسلم في كتاب صفة القيامة والجنة والنار، باب لن يدخل الجنة أحد بعمله بل برحمة الله تعالى، رقم: 2816. صحيح مسلم 2169/4.

(2)- ابن حجر أحمد بن علي: فتح الباري شرح صحيح البخاري، (د.ط)، 1379هـ، دار المعرفة - بيروت 298/11.

(3)- ابن فارس معجم مقاييس اللغة 95/5، الأزهري أبو منصور محمد بن أحمد: تهذيب اللغة ط1، 2001م، دار إحياء التراث العربي، بيروت 274/8.

(4)- ابن فارس المصدر السابق 95/5،

(5)- الشاطبي: الموافقات. 87/1.

(6)- الريسوني: نظرية المقاصد عند الشاطبي، 17.

الأحكام على التفكير والاجتهاد والمصالح⁽¹⁾ يضاف إلى ذلك ثنائية العلاقة بين المقاصد الشرعية والأحكام الفقهية التي هي في حد ذاتها تعبير عملي يُنزل المقاصد من عالم التنظير إلى الواقع المعيشي، وكانت المقاصد تعني أكثر ما تعني بالأحكام الفقهية فتثبتها وتعدها انطلاقاً من الرؤية المقاصدية⁽²⁾.

ومن أوائل من اعتنى بتحديد المعنى الاصطلاحي الشيخ الطاهر بن عاشور وتبعه في ذلك كل من كتب في علم المقاصد من المعاصرين وسأذكر بعض التعريفات.

1) تعريف الطاهر بن عاشور: مقاصد الشريعة 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 التي لا يخلو التشريع من ملاحظتها، ويدخل في هذا أيضاً معان من الحكم ليست ملحوظة في سائر أنواع الأحكام ولكنها ملحوظة في أنواع كثيرة منها"⁽³⁾.

ومما يلاحظ على تعريف ابن عاشور أنه يغلب عليه صفة البيان والتوضيح لحقيقة المقاصد أكثر من صفة التعريف الذي يكون عادة جامعاً مانعاً محدداً بألفاظ محدودة تصوّر حقيقة المعرف⁽⁴⁾.

ويدخل في مفهوم المقاصد الخصائص العامة للتشريع مثل الوسطية والسماحة وغيرها.

2) تعريف علال الفاسي: المراد بمقاصد الشريعة: "الغاية منها والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها"⁽⁵⁾.

3) تعريف الدكتور يوسف العالم: يعرف المقاصد بأنها "المصالح التي تعود إلى العباد في دنياهم وأخراهم سواء كان تحصيلها عن طريق جلب المنافع أو عن طريق دفع المضار"⁽⁶⁾.

4) تعريف الدكتور عبد العزيز الربيع: "ما رعاه الشارع في التشريع عموماً وخصوصاً من مصالح العباد، مما يجلب لهم نفعاً أو يدفع عنهم ضرراً"⁽⁷⁾.

(1) - أحمد الشنقيطي: تعريف المقاصد الشرعية؛ تحليل ومقارنة، مركز نماء البحوث والدراسات، ص20. الموقع:

www.NAMA_CENTER.Com

(2) - أحمد الشنقيطي المصدر نفسه 20 .

(3) - ابن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية 51.

(4) - الكيلاني: قواعد المقاصد، 46.

(5) - علال الفاسي: مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، ط5، 1993، دار الغرب الإسلامي، 07

(6) - د. يوسف العالم: المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، ط2، 1415هـ. 1994م، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، نشر

وتوزيع الدار العالمية للكتاب الإسلامي، 79.

(7) - عبد العزيز بن عبد الرحمن الربيع: علم مقاصد الشريعة، ط1، 1423هـ. 2002م، المملكة العربية السعودية، 21.

(5) تعريف الريسوني "الغايات التي وضعت الشريعة لأجل تحقيقها لمصلحة العباد" (1)

(6) -تعريف الخادمي: "المعاني الملحوظة في الأحكام الشرعية والمترتبة عليها؛ سواء كانت تلك المعاني أحكاماً جزئية أم مصالح كلية أم سمات إجمالية، وهي تتجمع ضمن هدف واحد هو تقرير العبودية لله ومصلحة الإنسان في الدارين" (2).

(7) -تعريف الكيلاني: "المعاني الغائية التي اتجهت إرادة الشارع إلى تحقيقها عن طريق أحكامه" (3).

(8) -تعريف الدكتور محمد اليوبي: "هي المعاني والحكم ونحوها التي راعاها الشارع في التشريع عموماً وخصوصاً من أجل تحقيق مصالح العباد" (4).

وبالتأمل في هذه التعريفات لمعنى المقاصد الشرعية نجد أنها متقاربة المعنى والمبنى وهي تدور حول الغايات والأهداف والمعاني التي قصدها الشارع الحكيم وراعها في جميع أبواب التشريع لتحقيق مصالح العباد ودفع المفاسد عنهم.

المطلب الثاني: أقسام المصالح.

الشريعة الإسلامية تسعى إلى تحقيق مصالح الناس ودفع المفاسد عنهم، لكنّ مصالح الناس ليست على درجة واحدة من حيث قوتها في ذاتها، وأهميتها، وعمومها لجميع الخلق، وحاجة الناس إليها، وإنما هي على درجات مختلفة، واعتبارات متباينة، ومستويات متعددة؛ فمنها مصالح ضرورية تتعلق بوجود الإنسان وتمس مقومات حياته؛ ومنها ما تساعد وترفع عنه الحرج والمشقة، وتحقق حاجياته، وتنظم علاقاته ومعاملاته، ومنها ما يتعلق بمكارم الأخلاق ومحاسن الشيم وطلب الكمال الإنساني... وفيما يأتي بيان لهذه المراتب.

الفرع الأول: باعتبار محل صدورها ومنشئها.

تنقسم المقاصد بالنظر إلى مصدرها إلى مقاصد الشارع ومقاصد المكلف، وهذا أول تقسيم وضعه الإمام الشاطبي للمقاصد.

(1) -أحمد الريسوني: نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ط4، 1416هـ/1995م، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 19.

(2) -الخادمي: علم المقاصد الشرعية، ط1، 1421هـ. 2001م، مكتبة العبيكان، الرياض، 17.

(3) -الكيلاني: قواعد المقاصد، 47.

(4) -اليوبي محمد سعد بن أحمد بن مسعود: مقاصد الشريعة وعلاقتها بالأدلة، ط1، 1418، 1998 م دار الهجرة، المملكة العربية السعودية 37.

(1) **مقاصد الشارع:** هي: " المعاني والغايات والآثار والنتائج التي يتعلق بها الخطاب الشرعي، ويريد من المكلفين السعي والوصول إليها" (1)

أو هي "المقاصد التي قصدها الشارع من وراء أوامره ونواهيه وهي الغايات الحميدة والأهداف العظيمة التي أراد الله حصولها وهي جلب المصالح ودرء المفاسد" (2).

وأغلب التعريفات التي وردت في تعريف مقاصد الشريعة الإسلامية-السابقة الذكر- تصلح في بيان حقيقة مقاصد الشارع.

وقد بين الإمام الشاطبي (رحمه الله تعالى) أهم القواعد المقاصدية من وضع الشريعة وجعلها أربعة أقسام.

أولاً: " قصد الشارع من وضع الشريعة ابتداء: وقد وضّح ذلك بقوله: "وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معا" (3).

ثانياً: "قصد الشارع في وضع الشريعة للإفهام" (4) أي أن الشريعة لا بد أن تكون مفهومة للمكلفين، وواضحة.

ثالثاً: "قصد الشارع في وضع الشريعة للتكليف بمقتضاها" (5) ويقصد بهذا التكليف أن الشريعة في مقدور المكلفين.

رابعاً: قصد الشارع في دخول المكلف تحت أحكام الشريعة (6).

وقد شرح الدكتور عبد الرحمن الكيلاني هذه القواعد المقاصدية شرحاً مستفيضاً في كتابه قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي (7).

2) مقاصد المكلف: وهي "الأهداف التي يقصدها المكلف من تصرفاته وأقواله وأفعاله وهي التي تميز بين القصد الصحيح والقصد الفاسد، وبين العبادة والعادة، وبين ما هو خالص لله وبين ما هو رياء وسمعة" (8).

وقد ذكر الإمام الشاطبي كثيراً من القواعد في هذا الباب نذكر منها:

(1)- أحمد الريسوني: مدخل إلى مقاصد الشريعة، ط 1، 2010 م، دار الكلمة القاهرة المنصورة ص7.

(2)- أحمد البدوي: مقاصد الشريعة عند ابن تيمية. 123.

(3)- الشاطبي: الموافقات، 06/2، 05.

(4)- الشاطبي: المصدر نفسه، 64/2، 107.

(5)- الشاطبي: المصدر نفسه، 107/2، 168.

(6)- المصدر نفسه، 168/2، 223.

(7)- الكيلاني: قواعد المقاصد الإمام الشاطبي، 126 وما بعدها.

(8)- أحمد البدوي: مقاصد الشريعة عند ابن تيمية 123.

- 1- أن الأعمال بالنيات، والمقاصد معتبرة في التصرفات من العبادات والعادات ⁽¹⁾.
 - 2- قصد الشارع من المكلف أن يكون قصده من العمل موافقا لقصده من التشريع ⁽²⁾.
 - 3- كل من ابتغى في تكاليف الشريعة غير ما شرعت فقد ناقض الشريعة، وكل من ناقضها فعمله في المناقضة باطل، فمن ابتغى في التكاليف ما لم تشرع له فعمله باطل ⁽³⁾ إلى غير ذلك من القواعد.
- إن أهمية معرفة مقاصد المكلف تكمن في الحكم على ما يصدر منه من أقوال وأفعال واعتقادات فإذا كانت قصوده ونياته واقعة وفق ما قصد الشارع وأرادته وتغيّاه فإنه يحكم عليها بالصحة والقبول والموافقة وتترتب عليها آثارها الشرعية، وإذا كانت قصوده ونياته مخالفة لمقاصد الشارع ومعارضة لمرادته وتوجيهاته فإنه يحكم على أفعاله وأقواله وتصرفاته بالفساد والبطلان، ويوقع الإثم والذنب والعقاب .

الفرع الثاني: المقاصد باعتبار قوّتها في ذاتها ومدى الحاجة إليها.

تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

أولاً: المقاصد الضرورية.

1) تعريفها: الضروريات هي المصالح التي تتضمن حفظ مقصود من المقاصد الخمس، وهي حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال.

وقد عرّفها الشاطبي بقوله: "ما لا بدّ منها في قيام مصالح الدين والدنيا؛ بحيث إذا فقدت لم تخر مصالح الدنيا على استقامة بل على فساد وتهاجر وفوت حياة، وفي الأخرى فوت النجاة والنعيم والرجوع بالخسران المبين" ⁽⁴⁾.

وعرّفها ابن عاشور: "المصالح الضرورية هي التي تكون الأمة بمجموعها وآحادها في ضرورة إلى تحصيلها؛ بحيث لا يستقيم النظام بإخلالها، بحيث إذا انخرمت تؤول حالة الأمة إلى فساد وتلاش" ⁽⁵⁾.

ومن هذه التعاريف نستخلص ما يلي:

1) أن المقاصد الضرورية تشمل مصالح الدنيا والآخرة معاً، فالناس في الدنيا بحاجة ماسة إلى تحقيقها وإقامتها، ومضطرون إلى طلبها واستعمالها في حياتهم الفردية والجماعية، ولا يتحملون عادة فقدانها ولا ينتظم عيشهم بدونها ⁽¹⁾.

⁽¹⁾- الشاطبي: الموفقات 2 / 323 .

⁽²⁾- الشاطبي: المصدر نفسه 323/2.

⁽³⁾- الشاطبي: المصدر نفسه 333/2.

⁽⁴⁾- الشاطبي: المصدر نفسه 08/02.

⁽⁵⁾- ابن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، 80.

وإذا فقدت كانت النتيجة الحتمية أن يستولي عليهم الخراب والفساد، وتعمّم الفوضى والاضطراب والتقاتل وتسلط الأعداء، وتصبح حياتهم شبيهة بحياة البهائم لا تنتظم بشرع ولا بقانون ولا تعترف بحق ولا تعير للفضائل أدنى اهتمام، وفي الآخرة فاتت النجاة والنعيم واستحق المضيّعون لها البؤس بالخسران والعذاب الأليم. (2) أن مسؤولية المحافظة عليها فردية وجماعية، ويظهر ذلك من خلال جعل الضرورات على قسمين:

(أ) **ضرورات عينية:** وهي الواجبة على كل مكلف بعينه، فكل مكلف مأمور بحفظ دينه اعتقاداً وعملاً، وبحفظ نفسه قياماً بضروريات حياته، وبحفظ عقله لأنه مناط التكليف، وبحفظ نسله التفاتاً إلى بقاء عوضه في عمارة هذه الدار، ورعيًا له عن وضعه في مضیعة اختلاط الأنساب، وبحفظ ماله استعانة به على إقامة تلك الأوجه الأربعة⁽²⁾.

(ب) **ضرورات كفاية:** (3) والمقصود بها القيام بالمصالح العامة التي بها استقامة نظام المجتمع الإسلامي، وحماية الضرورات كالولايات العامة التي يحفظ بها الدين، وتحمي بها الحقوق الخاصة والعامة من التعرض للفساد والإفساد. فالأمة بمجموعها يوكل إليها حفظ المقاصد الضرورية وإقامتها عن طريق حكامها الذين تنتدبهم لأجل ذلك⁽⁴⁾.

2) حفظها وتحريم تفويتها.

يذكر الإمام الغزالي أن تحريم تفويت هذه الأصول الخمسة - الضروريات - يستحيل ألا تشتمل عليه ملة من الملل أو شريعة من الشرائع التي أريد بها إصلاح الخلق، فالشرائع متفقة على تحريم الكفر والقتل والزنا والسرقه وشرب المسكر⁽⁵⁾.

ويؤكد الإمام الشاطبي هذه الحقيقة بقوله: "وقد اتفقت الأمة بل سائر الملل على أن الشريعة وضعت للمحافظة على الضرورات الخمس؛ وهي الدين والنفس والنسل والمال والعقل، وعلمها عند الأمة كالضروري"⁽⁶⁾. وقد قرّر العلماء أن حفظ هذه الضرورات الخمس يكون بأمرين⁽⁷⁾.

(1) - الريسوني: الفكر المقاصدي قواعده وفوائده، منشورات جريدة الزمن، طبعة ديسمبر 1999، مطبعة النجاح الجديدة الدار البيضاء، 26.

(2) - الشاطبي: الموافقات، 177/2، 176.

(3) - الشاطبي: المصدر نفسه، 177/2.

(4) - حمادي العبيدي: الشاطبي ومقاصد الشريعة، ط1، 1416هـ، 1996م، دار قتيبة، بيروت، 241. 242.

(5) - الغزالي أبو حامد محمد بن محمد: المستصفى، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، ط1، 1413هـ 1993م، دار الكتب العلمية، بيروت، 174.

(6) - الشاطبي: المصدر السابق، 38/1.

(7) - الشاطبي: المصدر نفسه، 08/2.

أحدهما: ما يقيم أركانها ويثبت قواعدها، وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب الوجود، وهذا إنما يكون بالتزام الأحكام الشرعية التي تؤمن وجود هذه المصالح وتقيم أركانها وتمكنها من أداء ما أنيط بها، فكل ما أمر به الشارع من تكاليف شرعية هو الكفيل بحفظ هذه الكليات بمجموعها أو بانفرادها.

ثانيهما: ما يدرأ عنها الاختلال الواقع أو المتوقع فيها، وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب عدم، وهذا إنما يكون بالتزام الأحكام الشرعية التي تمنع عنها كل أنواع الخلل، وتصورها من الضياع، والمتمثلة في ترك كل المناهي والمحرمات التي تلحق الضرر بالكليات، أو تعرضها للضياع والتقصير.

وقد اجتهد الفقهاء في حصر هذه الكليات في خمس وهي: الدين والنفس والعقل والنسل والمال؛

1- حفظ الدين: يكون حفظ الدين من جانبين:

أ- حفظ الدين من جانب الوجود: فلحفظ الدين من جانب ما يوجد ويقيم أركانه ويثبت قواعده شرعت لذلك أصول العبادات⁽¹⁾ كالإيمان والنطق بالشهادتين والصلاة والزكاة والصوم والحج وسائر الأعمال والأقوال التي تحقق الدين في النفوس والحياة كالأذكار والقربات والوعظ والإرشاد والنصح وبناء المساجد والمدارس وتبجيل العلماء والمصلحين والدعاة...

وقد ذكر الدكتور اليوبي⁽²⁾ مجالات لتحقيق الدين منها:

- **العمل به:** لأن هذا الدين ما شرعه الله إلا ليعمل به ليكون له أثره في الحياة ويكون لأصحابه منهج حياة يتحركون من خلاله.
- **الحكم به:** تحكيم شريعة الله في الأرض ضرورة من ضرورات حفظها، فما نزل الدين إلا ليكون حاكماً على تصرفات البشر ضابطاً لها، يعطي لصاحب الحق حقه ويرد على صاحب الباطل باطله، وفي إقصاء الدين عن الحياة وتفضيل القوانين الوضعية عليه إحلال للأهواء والآراء الشخصية التي هي مادة الفساد والافساد.
- **الدعوة إليه:** وذلك بنشر تعاليم الدين الصحيحة، والردّ على المخالفين له وكشف مغالطاتهم، ودحض شبهاتهم..
- **الجهاد في سبيله:** من أعظم وسائل حفظ الدين الجهاد في سبيل الله لإعلاء كلمة الله وتبليغ دعوته للعالمين، وحماية للمستضعفين، وتحطيم الحواجز التي تقف في طريق الدين ليصل شعاعه إلى الناس أجمعين.

ب- حفظ الدين من جانب عدم: وحفظه من جانب ما يعدمه وذلك بقمع البدع والضلالات التي تعود على أصل الدين بالإبطال، وإعلان الحرب على المتلبسين بها، ومنع انتشار المذاهب المنحرفة والأفكار المسمومة

(1)- الشاطبي: الموافقات 08/2.

(2)- اليوبي: مقاصد الشريعة وعلاقتها بالأدلة الشرعية، 196 وما بعدها. بتصرف.

والفلسفات الضالة التي تشوش على المسلمين عقيدتهم وتضعف قوة التزامهم بدينهم، ومنع انتشار الفتن والنزاعات والانقسامات بين المسلمين لأنها تفسد عليهم دينهم وتجعلهم ينجحون إلى التشدد والتطرف والغلو، ولن يكون ذلك إلا بالتزام المعالجة الشرعية لهذه الآفات عن طريق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

2- **حفظ النفس:** والمراد بالنفس هنا حفظ النفوس المحترمة في نظر الشريعة، وهي المعبر عنها بالمعصومة الدم⁽¹⁾ بالإسلام أو الجزية أو الأمان، ولقد عنيت الشريعة الإسلامية بالنفس عناية فائقة، فشرعت من الأحكام ما يجلب لها المصالح ماديا ومعنويا، وما يدفع عنها المفاسد كذلك.

أ- **حفظ النفس من جانب الوجود:** فقد أوجبت الشريعة ما يقيمها ماديا، كتناول المأكولات والمشروبات والملبوسات والمساكن بالقدر الذي يقيمها ويحفظها من الهلاك ويضمن بقاءها واستمرارها إلى غاية استيفاء أجلها...

كما أكدت على وجوب حفظها معنويا كاحترام كرامتها وتشريفها، وتشوئها إلى الحرية، وضمان حقوقها كالحق في المعتقد وحرية التفكير، ولعل من أكبر مقاصد شريعة الإسلام تحقيق الوجود المعنوي للإنسان ورعاية الجانب الروحي للنفس البشرية...

ب- **حفظ النفس من جانب العدم:** فقد حرمت الشريعة الاعتداء على النفس البشرية بكل صوره، فمنعت القتل وإزهاق الأرواح البريئة بغير حق، وحرمت الانتحار، وسدّت الذرائع المؤدية إلى القتل كحمل السلاح وبيعه في زمن الفتن، وأوجبت العقوبات الشرعية من حدود وقصاص وتعزيزات لردع المستخفين بحرماتها، ورتبت تكاليف مالية من ديات وأروش لتعويض الأضرار اللاحقة بها...

3- **حفظ العقل:** العقل قوة إدراكية في نفس الإنسان، يستطيع عن طريقها إدراك العلوم وتحصيل المعارف، وله أهمية كبيرة إذ إنه وسيلة لمعرفة الله وفهم دينه واستخراج أحكامه وربط قضايا الدين بالواقع، وهو أساس التكليف ومناطه وشرطه، وبه تدرك أسرار الكون وسننه، وتسخر لخدمة مصالح البشرية.

قال الغزالي: "العقل آلة الفهم، وحامل الأمانة، ومحل الخطاب والتكليف، وملاك أمور الدين والدنيا، وأنه أشرف صفات الانسان"⁽²⁾ وقد حث الله سبحانه وتعالى على إعمال عقولنا في التدبر في كتابه ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾ [محمد، 24] وأمرنا بالتأمل في كونه الفسيح، والنظر في دلائل قدرته وعجائب صنعته

(1) - النوري أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف: روضة الطالبين وعمدة المفتين، ط3، 1412هـ، 1991م، المكتب الإسلامي، بيروت، دمشق، 148/9.

(2) - الغزالي أبو حامد محمد بن محمد: شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، تحقيق: د. حمد الكبيسي، ط1، 1390هـ، 1971م، مطبعة الإرشاد، بغداد، 160، إحياء علوم الدين دون طبعة، دون تاريخ، دار المعرفة بيروت 83/1

وبدائع خلقه حتى تتعرف عليه فنوحده ونفرد به بالعبادة، ونتحرر من إلف العادة وسيطرة الخرافة، ووصف الذين لا يعملون عقولهم بأنهم لا يعقلون ولا يفهمون، قال الله تعالى ﴿أُولَئِكَ كَالْأَنْعَمِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ﴾ [الأعراف 179]

وحفظ العقل من المصالح الضرورية الواجبة الحفظ والرعاية، إذ العقل مناط التكليف ولا تقوم مصالح الأمة إلا إذا كانت عقول أبنائها سليمة من كل آفة قادرة على التفكير والتدبر، متحررة من إلف العادة وأغلال الخرافة، إذ إن دخول أي خلل على العقل يؤدي إلى فساد عظيم من عدم انضباط التصرف⁽¹⁾.

وقد حافظ الشرع على العقل من وجهين:

(أ) - **حفظ العقل من جانب الوجود:** أي كل ما يوجد العقل وينميه فقد أمر الإسلام بتحقيقه وتحصيله، بتعلم العلوم النافعة واكتساب المعارف المختلفة، وعدّ ذلك فريضة من الفرائض، وأوجب التفكير في آيات الله في الكون والحياة، كما أمر بالنظر والبحث في مكونات الأرض والنفوس وكشف ما فيهما للوصول إلى أعماق الأرض وأغوار النفوس لتأمين العقل المتفتح والفكر الناضج، وتطهير الإنسان من وصمة الجهل وعار الخمول⁽²⁾.

(ب) - **حفظ العقل من جانب العدم:** بوقايته من أي خلل قد يتطرق إليه، أي منع كل ما من شأنه تعطيل العقل عن وظيفته؛ لأن تطرق الخلل إلى عقول المكلفين يؤدي إلى اضطراب تصرفاتهم واعوجاج سلوكهم وانحراف أخلاقهم، فقد حرم الإسلام شرب الخمر والمسكرات، وتعاطي المخدرات والحشيش، كما نهى عن التقليد الأعمى لعادات الآباء والأجداد، وجعل ذلك حجة لرفض الحق، قال الله تعالى ﴿وَإِذْ قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا﴾ [البقرة 170]

كما أن الإسلام حرم المفسدات المعنوية للعقل من مخالطة المستهزئين أو مطالعة ما يفسد العقل أو يشككه في دينه، أو يلبس عليه الحق بالباطل من النظريات والمذاهب الهدامة المشككة في دين الله والهادفة إلى إخراج الناس من دينهم وصدهم عن سبيل الله. وأوكل لولي الأمر محاربتها.

4- **حفظ النسل:** المقصود بالمحافظة على النسل هو استمرار وجود النوع الإنساني على وجه الأرض، وبقائه وتكاثره لأنه من أسباب عمارة الأرض، وبه تحصل قوة الأمة، وتكون مرهوبة الجانب عزيزة القدر تحمي دينها وتحفظ نفوسها وتصون أعراضها وأموالها...

(1) - ابن عاشور: مقاصد الشريعة 82، حسين حامد: نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي 27.

(2) - محمد مصطفى الزحيلي: مقاصد الشريعة، 321.

وقد نبه ابن عاشور⁽¹⁾ إلى أن العلماء قد أطلقوا مصطلح حفظ الأنساب ولم يبينوا المقصود منه بقوله: "وأما حفظ الأنساب ويعبر عنه بحفظ النسل فقد أطلقه العلماء ولم يبينوا المقصود منه ونحن نفصل القول فيه، وذلك أنه إن أريد به حفظ الأنساب أي النسل من التعطيل فظاهره عدّه من الضروري، لأن النسل هو خلفه أفراد النوع، فلو تعطل يؤل تعطيله إلى اضمحلال النوع وانتقاصه، كما قال لوط عليه السلام: "وتقطعون السبيل" على أحد التفسيرين، فبهذا المعنى لا شبهة في عدّه من الكليات لأنه يعادل حفظ النفوس، فيجب أن تحفظ ذكور الأمة من الاختصاص مثلاً ومن ترك مباشرة النساء وطلب العزوبة ونحو ذلك...

وأما إن أريد بحفظ النسب حفظ انتساب النسل إلى أصله وهو الذي لأجله شرعت قواعد الأنكحة، وحرم الزنا وفرض الحد، فقد يقال إن عدّه من الضروريات غير واضح إذ ليس للأمة من ضرورة إلى معرفة أن زيدا هو ابن عمرو وإنما ضرورتها في وجود النوع وانتظام أمرهم. ولكن في هذه الحالة مضرتة عظيمة وهي أن الشك في انتساب النسل إلى أصله يزيل من الأصل الميل الجبلي الباعث على الذب عنه والقيام عليه بما فيه بقاؤه وصلاحه... وهي مضرة لا تبلغ مبلغ الضروري بل هي من قبيل الحاجي".

ولقد أولت الشريعة عناية فائقة بمقصد النسل، فشرعت له من الأحكام ما يضمن وجوده واستمراره ونقائه، ومنعت عنه كل ما يقطعه بالكليّة أو يقلله أو يعدمه بعد وجوده.

(أ) - **حفظ النسل من جانب الوجود:** فقد شرع الله الزواج تلبية لنداء الفطرة والغريزة، ووضع له من الأحكام ما يضبطه، ورغب في الإنجاب والتكاثر، وحث على تيسير هذه العلاقة بتسهيل المهور، وعمل على تطهير المجتمع من الرذائل والمنكرات، وحرم العلاقات التي تكون بين الرجال والنساء من غير زواج، فإنها إذا أنتجت نسلاً لا تنتج قويا صالحا للإلف الاجتماعي الذي يجعل للأسرة لبنة صالحة في بناء المجتمع⁽²⁾، كما أن الإسلام حمل الآباء مسؤولية المحافظة على النسل بما يضمن بقاءه ورعايته واستمراره وصلاحه وتكوينه...

قال الشاطبي: "فالنكاح مشروع للتناسل على القصد الأول ويلييه طلب السكن والازدواج، والتعاون على المصالح الدنيوية والأخروية من الاستمتاع بالحلال والنظر إلى ما خلق الله من المحاسن في النساء والتجمل بجمال المرأة أو قيامها عليه وعلى أولاده... والتحفظ من الوقوع في المحذور من شهوة الفرج ونظر العين"⁽³⁾.

(ب) - **حفظ النسل من جانب العدم:** فقد حرم الإسلام الزنا والقذف ووضع لهما عقوبة رادعة حفاظاً على طهارة الأنساب والأعراض، كما حرم أنكحة الجاهلية؛ كنكاح السر والمتعة والشغار، ونهى عن الاختلاط والتبرج والخلوة وإطلاق البصر سدا للذرائع المؤدية إلى الزنى، ونهى عن التبتل وتفضيل العزوبة على الزواج... وكره الطلاق

(1) - ابن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، ص 83.

(2) - أبو زهرة محمد بن أحمد بن مصطفى: تنظيم الإسلام للمجتمع، دون طبعة، دون تاريخ، دار الفكر العربي القاهرة 64.

(3) - الشاطبي: الموافقات، 396/2.

إلا لضرورة لما يترتب عليه من آثار سلبية على أفراد الأسرة، ولم يقبل إجهاض الأجنة ولا قطع النسل أو تحديدهما كأمر عام، أو إجبار الأمة على ذلك. قال أبو زهرة: "لا يجوز منع النسل بالكل ولا يباح كأمر عام"⁽¹⁾ وقال يوسف حامد العالم: "وعلى هذا فإن فكرة تحديد النسل وتقييد تعدد الزوجات تناقض قصد الشارع إن كانت في صورة مبدأ عام لحياة الأمة الإسلامية، وأما في حال الضرورة الخاصة فإن ذلك يقدر بقدرها ويخضع لأحكامها"⁽²⁾.

5- **حفظ المال:** المال هو كل ما يمكن حيازته وإحرازه والانتفاع به انتفاعاً معتاداً⁽³⁾. وهو ضرورة من ضرورات الحياة، وبه قوام الإنسان ومعاشه، وهو وسيلة لتحقيق مصالح الدين والدنيا، وقد وضع الله (عز وجل) من الأحكام والتشريعات ما يكفل هذه المصالح كسبا وتصرفاً وإنفاقاً...

والمال كلفة من الكليات الضرورية الواجبة الحفظ والرعاية، وقد عملت الشريعة الإسلامية على حفظه من جانبيين.

أ- **حفظ المال من جانب الوجود:** فقد رغب الإسلام في العمل والاكتساب وإنتاج المال وتنميته بالطرق المشروعة لتحقيق الكفاية الفردية والجماعية، وشرع من عقود المعاوضات ما يضمن به تداول الأموال ورواجها بقصد تحريك المال وزيادته واستثماره⁽⁴⁾ وحرم اكتناز الأموال وتعطيلها بغض النظر عن الدافع إلى هذا السلوك، ومنع الاحتكار لأنه وسيلة إلى تجميد الأموال، وفيه من الأضرار بالعامّة في تعطيل ضرورات حياتهم، وكل هذه التشريعات والأحكام تهدف إلى تحقيق مقصد من مقاصد الشريعة في الأموال وهو الرواج والتداول⁽⁵⁾ الذي يضبط به أساليب التعامل من خلال العمليات التجارية التي تتم بين الناس بقصد تحريك المال واستثماره كما أن الشريعة الإسلامية شرعت الوسائل الكفيلة بحفظ المال كالإشهاد والكتابة والرهن في التداين، وذلك بإبعادها عن الضرر والتعرض للخصومات بقدر الإمكان وهو ما عبر عنه ابن عاشور بمقصد الوضوح⁽⁶⁾.

وعملت على توزيع المال بين أفراد المجتمع وتقليص الفجوة والمساكين، وتقليص الفوارق الاجتماعية بإلزام الأغنياء بإخراج زكاة أموالهم وتطهيرها بالصدقات والتبرعات وضبط مصاريفها تحقيقاً لمبدأ العدل والتكافل الاجتماعي.

(1) - أبو زهرة: تنظيم الأسرة وتنظيم المجتمع، 108، 109.

(2) - يوسف حامد العالم: المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، ص 406.

(3) - وهبة الزحيلي: الفقه الإسلامي وأدلته، ط4، دار الفكر، دمشق، سورية، 4، 2875/.

(4) - العالم: المقاصد العامة للشريعة، 515.

(5) - ابن عاشور: مقاصد الشريعة، 182.

(6) - ابن عاشور: المصدر نفسه 182.

(ب)- **حفظ المال من جانب العدم:** فقد حرمت الشريعة كل ما من شأنه أن يفسد الأموال أو يعرضها للتلف أو يصرفها إلى غير ما أباحه الله تعالى، فحرمت السرقة والرشوة والاحتكار والتعامل بالربا والقمار والغش وأكل أموال الناس بالباطل، وفرضت عقوبات رادعة للمعتدي على المال من خلال ما قدرته الشريعة من غرم المتلفات وأنواع الضمانات وأحكام الغصب وأروش الجنايات والحجر على المدين غير المسدد لدينه⁽¹⁾.

كما أنها نعت عن تبذير الأموال وصرفها في مساخط الله، وحذرت من آفات المال ومضاره كالطمع والبخل والشح والتعلق به لذاته والانشغال به عن الصلاة وذكر الله والامتناع عن أداء الواجبات الأخرى⁽²⁾.

ثانيا: المقاصد الحاجية

1) تعريفها. وهي "ما تدعو حاجة الناس إليه من غير أن يصل إلى حد الضرورة"⁽³⁾.

وقد عرفها الشاطبي بقوله: "وأما الحاجيات فمعناها أنها ما افتقر إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب، فإذا لم تراعى دخل على المكلفين على الجملة الحرج والمشقة، ولكنه لا يبلغ مبلغ الفساد العادي المتوقع في المصالح العامة"⁽⁴⁾.

وعرفها ابن عاشور بقوله: "الحاجي هو ما تحتاج الأمة إليه لاقتناء مصالحها وانتظام أمورها على وجه حسن، بحيث لولا مراعاته لما فسد النظام ولكنه كان على حالة غير منتظمة، فلذلك كان لا يبلغ مبلغ الضروري"⁽⁵⁾.

ونستخلص من هذه التعريفات ما يلي:

- أن الغاية من تشريع المقاصد الحاجية هي التوسعة على المكلفين ودفع المشقة ورفع الحرج عنهم.
- أن مرتبة المقاصد الحاجية دون مرتبة الضروريات في الاعتبار الشرعي.
- أن الفساد المترتب عن الإخلال بالمقاصد الحاجية أقل خطورة من الفساد المترتب عن الإخلال بالضروري.
- أشار الشاطبي وابن عاشور إلى أن المصالح الحاجية كما تكون في حق الأفراد تكون في حق المجموع.

2) أدلة اعتبار المقاصد الحاجية.

إن المتأمل في نصوص القرآن والسنة يدرك بوضوح أن اليسر ورفع الحرج من أعظم مقاصد الشريعة الإسلامية وخصائصها ومميزاتها التي فضلت بها على الشرائع الأخرى، إلا أنه ليس معنى كون اليسر من مقاصد

(1)- ابن عاشور: مقاصد الشريعة، 181.

(2)- البيهقي: مقاصد الشريعة بالأدلة الشرعية، 293 وما بعدها.

(3)- يوسف العالم: المقاصد العامة، 163.

(4)- الشاطبي: الموافقات، 10/2.

(5)- ابن عاشور: مقاصد الشريعة، 84.

الشرعية أن تجري الأمور كلها على التيسير وأن يعامل كل الناس في كل الظروف والأحوال باليسر، وإنما المقصود تطبيق مبدأ اليسر حيث تتوفر شروطه.

وفد نبه الشاطبي إلى هذا المعنى بقوله: " إن اليسر في الإسلام لا يعني خلو التكليف من المشقة إذ إن هذا يتنافى مع المقصود من التكليف الذي منه الابتلاء والاختبار⁽¹⁾

ومن أدلة اعتبار المقاصد الحاجية :

1) من القرآن الكريم:

(1) قال تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج 78].

(2) قال تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ [البقرة 185].

(3) قال تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرَجٌ﴾ [النور 61].

(4) قال تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا﴾ [النساء 28].

فهذه الآيات البينات دلالتها على معنى اليسر ورفع الحرج واضح للعيان، وأنه أصل من الأصول الشرعية التي اعتمد عليها الأصوليون في التعليل بالمقاصد الحاجية⁽²⁾.

غير أن الاحتجاج بعموم هذه الأدلة يفيد اشتراك أنواع المقاصد الأخرى كالضروريات والتحسينات في هذه المعنى، " إذ كل ما شرعه الله من الأحكام تقصد أن يكون الدين يسيرا يسرا تاما لا عسر فيه، فأضحى اليسر أصلا في الدين كله يرجع إليه"⁽³⁾.

2) من السنة النبوية.

- حديث أبي هريرة (رضي الله عنه) أن النبي (صلى الله عليه وسلم) قال: "إن الدين يسر ولن يشاد الدين أحد إلا غلبه"⁽⁴⁾.

(1)- الشاطبي: الموافقات، 131/2.

(2)- الموافقات للشاطبي، 11/2. محمد حسن هيتو: أصول التشريع الإسلامي، ط1، 2015، مؤسسة الرسالة، 421، أسامة محمد محمد الصلابي: الرخص الشرعية؛ أحكامها وضوابطها، (د.ط)، دار الإيمان، الإسكندرية، 45 وما بعدها.

(3)- أحمد كافي: الحاجة الشرعية، حدودها وقواعدها، ط1، 1424 هـ 2004م، دار الكتب العلمية 65، 66

(4)- أخرجه البخاري في كتاب الإيمان، باب الدين يسر، رقم: 39، 1/ 29. والنسائي في كتاب الإيمان وشرائعه، باب الدين يسر رقم 5034، سنن النسائي، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، ط2، 1406 هـ 1986م، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، 181/8.

- حديث عائشة (رضي الله عنها) قالت: "ما خير رسول الله صلى الله عليه وسلم بين أمرين إلا اختار أيسرهما ما لم يكن إثماً"⁽¹⁾.

- حديث جابر أن الرسول (صلى الله عليه وسلم) قال: (إن الله لم يبعثني معتدا ولا متعتنا ولكن بعثني معلما ميسرا)⁽²⁾.

وهناك أحاديث كثيرة صحيحة تفيد في مجملها خشية النبي (صلى الله عليه وسلم) أن يكون قد شق على أمته أو أوقعها في الحرج منها.

1. حديث أبي هريرة: "لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة"⁽³⁾.

قال الشاه ولي الله الدهلوي وهو يشرح هذا الحديث: "معناه لولا خوف الحرج لجعلت السواك شرطا للصلاة كالوضوء، وقد ورد بهذا الأسلوب أحاديث كثيرة جدا، وهي دلائل واضحة على أن لاجتهاد النبي صلى الله عليه وسلم مدخلا في الحدود الشرعية، وأنها منوطة بالمقاصد، وأن رفع الحرج من الأصول التي بني عليها الشرائع"⁽⁴⁾.

وهناك أحاديث أخرى يأمر فيها أصحابه بالتخفيف والتيسير وينكر عليهم التشدد والغلو وينصحهم بالاعتدال والتوسط منها.

- لما بعث النبي (صلى الله عليه وسلم) معاذا وأبا موسى الأشعري إلى اليمن قال لهما: (يسرا ولا تعسرا وبشرا ولا تنفرا)⁽⁵⁾.

- كما أن هناك زمرة من العقود ورد بجوازها نص شرعي استثناء من القواعد العامة وعلى خلاف القياس، لحاجة الناس إليها كالسلم والإجارة والوصية والجماعة والحوالة والصلح والقراض والقرض ونحو ذلك⁽⁶⁾.

فهذه النقول تؤكد مدى عناية الشريعة الإسلامية بالمقاصد الحاجية ومراعاتها في جميع أبواب التشريع إلى درجة عنايتها بالمقاصد الضرورية، وقد نبه ابن عاشور إلى ذلك بقوله: "وعناية الشريعة بالحاجي تقرب عنايتها بالضروري"⁽¹⁾.

(1)- أخرجه البخاري في كتاب الحدود، باب إقامة الحدود والانتقام لحرمات الله، رقم: 6786، 160/8، ومسلم في كتاب الفضائل، باب مبادئه (صلى الله عليه وسلم) للأثام، رقم: 2327، 4/1813.

(2)- أخرجه مسلم في كتاب الطلاق، باب بيان أن تأخير امرأته لا يكون طلاقا إلا بالنية. رقم: 1478، 2/680.

(3)- أخرجه البخاري في كتاب الجمعة، باب السواك يوم الجمعة، رقم: 887، 4/878 ومسلم: كتاب الطهارة باب السواك، رقم: 220/1، 252.

(4)- الدهلوي أحمد بن عبد الرحيم بن الشهيد وجيه الدين: حجة الله البالغة، تحقيق: سيد سابق، ط1، 1426هـ، 2005 م، دار الجيل، بيروت، 310/1.

(5)- أخرجه البخاري: كتاب المغازي، باب بعث أبي موسى ومعاذ إلى اليمن قبل حجة الوداع، رقم: 4343، 5/161.

(6)- وهبة الزحيلي: نظرية الضرورة الشرعية مقارنة مع القانون الوضعي، ط4، 1405هـ/1995م مؤسسة الرسالة، بيروت، 262.

(3) تطبيقات المقاصد الحاجية.

إن المتتبع لأحكام الشريعة يجد أن المقاصد الحاجية تجرى في جميع مناحي التشريع الإسلامي

ففي العبادات ؛ فقد شرعت مختلف الرخص التي ترفع الحرج عن الناس وتدفع المشقة البالغة في حياتهم، كإباحة الإفطار في رمضان للمريض والمسافر والشيخ الكبير، وقصر الصلاة للمسافر، وتشريع التيمم لفاقد الماء والعاجز عن استعماله...

وفي العادات: أباحت الصيد والتمتع بالطيبات مأكلا ومشربا...

وفي المعاملات، فقد أباحت الشريعة الإسلامية أنواعا كثيرة من العقود كالقراض والمساقاة والإجارة تحقيقا لمصالح الناس ورفع للحرج عنهم. وشرعت الطرق المؤدية إلى إنهاء العقود كالفسخ في البيوع، والطلاق في الزواج.

وفي الجنايات؛ فقد أجازت العفو في القتل وتعويضه بالدية وضربها على العاقلة، وأرشدت إلى درء الحدود بالشبهات، وتضمنين الصناعات وأصحاب الحرف⁽²⁾.

"فهذه الأحكام ليست ضرورية لحفظ أصل المصالح الكلية الضرورية وإنما هي أحكام تكمل هذا الحفظ وترفع عن تحصيل المصالح الحرج الشديد والمشقة الزائدة"⁽³⁾.

(4) صلة المقاصد الحاجية بالضرورة:

1. لكل من المقاصد الضرورية والحاجية ارتباط وثيق بمبدأ رفع الحرج والمشقة عن المكلفين بغض النظر عن مدى قوة احتياج المكلف لهذا المبدأ، وهذا ما أشار إليه الشاطبي بقوله: " فإن دوران الحاجيات على التوسعة والتيسير ورفع الحرج"⁽⁴⁾ ويؤكد أن فقدان الحاجيات قد يخل بالضروريات بوجه ما.

قال (رحمه الله): " بل لو فقدت لَلْحَق الناس عنت ومشقة وحرج يشوش عليهم عبادتهم ويعكر عليهم صفو حياتهم، وربما أدى ذلك إلى الإخلال بالضروريات بوجه ما"⁽⁵⁾. والحرج مرفوع عن المكلف لأمرين⁽⁶⁾:

(1) - ابن عاشور: مقاصد الشريعة 85.

(2) - لمزيد من الأمثلة عن الحاجيات ينظر: نور الدين بن مختار الخادمي: علم المقاصد الشرعية 87، 88.

(3) - حسين حامد حسان: نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي، (د. ط)، المطبعة العالمية القاهرة 29.

(4) - الشاطبي الموافقات، 4 / 29.

(5) - الشاطبي: المصدر الموافقات، 18/2.

(6) - الشاطبي: المصدر نفسه، 136/2.

أ- الخوف من الانقطاع عن الطريق وبغض العبادة وكرهه التكليف، ويتنظم تحت هذا المعنى الخوف من إدخال الفساد عليه في جسمه أو عقله أو ماله أو حاله وهذا إن كان ظاهراً في الغاية من المقاصد الحاجية إلا أنه خادماً للمقاصد الضرورية ومحافظاً عليها.

ب- خوف التقصير عن مزاحمة الوظائف المتعلقة بالعبد المختلفة الأنواع، فإن المكلف مطالب بأعمال ووظائف شرعية لا بد له منها، ولا محيص له عنها، كقيامه بالفرائض الشرعية وقيامه على أهله وأولاده وأقاربه.

2. حماية الضرورات. وذلك بدفع ما يمسّها أو يؤثر فيها، قال الشاطبي: " فالأمر الحاجية إنما هي حائمة حول هذه الحمى، إذ هي تتردد على الضروريات لتكملها بحيث ترتفع في القيام بها واكتسابها المشقات، وتميل بهم فيها إلى التوسط والاعتدال في الأمور حتى تكون جارية على وجه لا يميل إلى إفراط أو تفريط "(1).

3. خدمة الضروريات. وذلك بتحقيق ما به صلاحها وكما لها، إذ يلزم من اختلال الحاجي بإطلاق اختلال الضروري بوجه ما، فالحاجي مكمل للضروري وخادم له. قال الشاطبي: " لو فقدت للحق الناس عنت ومشقة وخرج يشوش عليهم عبادتهم ويعكر عليهم صفو حياتهم، وربما أدى ذلك إلى الإخلال بالضرورات بوجه ما "(2).

ومن أمثلة ذلك تحريم بيع الخمر لكي لا يسهل على الناس تناولها حفظاً لمقصد العقل، وتحريم رؤية عورة المرأة حفظاً لمقصد العرض أو النسل، وتحريم الصلاة في الأرض المغصوبة حفظاً لمقصد الدين، وتحريم تلقي البيع عند مداخل الأمصار وتحريم الاحتكار حفظاً لمقصد المال، وغير ذلك مما لا يتجه مباشرة إلى حماية المصلحة بل قصد به سدّ الذريعة التي تؤدي إلى المضرة (3).

4. تحقيق مصالح أخرى. فإن معظم الأمثلة التي ذكرت في المقاصد الحاجية إنما هي استثناء من القواعد الشرعية العامة، أو وردت على خلاف القياس، واستثناءها لم يكن إلاً لتحقيق مصلحة راجحة تعود بالصون على المقاصد الضرورية.

قال الطوفي رحمه الله: " واعلم أن قول الفقهاء: هذا الحكم مستثنى من قاعدة القياس أو خارج عن القياس أو ثبت على خلاف القياس ليس المراد به أنه تجرد عن مراعاة المصلحة حتى خالف القياس، وإنما المراد به أنه عدل به عن نظائره لمصلحة أكمل وأخص من مصالح نظائره على جهة الاستحسان الشرعي "(4).

(1) الشاطبي: المصدر نفسه 17/2، البيهقي: مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، 324.

(2) الشاطبي: المصدر نفسه 18/2.

(3) أبو زهرة: تاريخ مذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية، (دون طبعة) دار الفكر العربي، القاهرة، 297.

(4) نجم الدين الطوفي: شرح مختصر الروضة، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط 1، 1407هـ 1987م، مؤسسة الرسالة، 329/3.

5. الفروق الجوهرية بين الضرورة والحاجة.

الفرق الأول. المشقة في الحاجة أقل منها في الضرورة.

إن الفارق الجوهرية بين مرتبة الضروريات والحاجيات راجع إلى مقدار المشقة عند فواتها، ففوات الضروري أو اختلاله مؤد إلى الهلاك والتلاشي للفرد أو المجتمع، وفوات الحاجيات لا يؤدي إلى فوات أصل الضرورات الخمس وإنما يؤدي إلى الحرج والمشقة غير المألوفة، فيورد الشارع من الأحكام ما يرفع هذه المشقة غير المعتادة.

جاء في كتاب الحاجة الشرعية: "غير أن الفرق بين مصلحتي الضرورة والحاجة راجع إلى نسبة المشقة والاحتياج والافتقار، فأعلى درجات المشقة هو الفضول أو التحسين، والمنزلة الوسطى من المشقة والاحتياج هي الحاجة"⁽¹⁾

الفرق الثاني. باعث الضرورة الإلجاء، و باعث الحاجة التيسير، وقد نبه الشاطبي إلى هذا المعنى في تعريف الضرورات بأنها " لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا"، وتعريف للحاجيات بأنها، "مفتقر إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي إلى الحرج والمشقة"، فالمشقة هي حالة ملجئة إلى ما لا بد منه بينما الحاجة تستدعي تيسيراً وتسهيلاً لأجل الحصول على المقصود"⁽²⁾.

الفرق الثالث: أحكام الضرورة مؤقتة وأحكام الحاجة مستمرة⁽³⁾

الفرق الرابع: استفادة الضرورة من الحرام لذاته واستفادة الحرام لغيره⁽⁴⁾

إلا أن هذين الفارقين يمكن ملاحظتهما في مجال الفقه والرخص وليس في قوة المقاصد وأهميتها.

ثالثاً: المقاصد التحسينية

(أ) تعريفها: عرفها علماء الأصول بتعريفات متقاربة نذكر منها.

- تعريف الغزالي: " الرتبة الثالثة مالا يرجع إلى ضرورة ولا إلى حاجة ولكن يقع موقع التحسين والتزيين والتيسير للمزايا والمزائد، ورعاية أحسن المناهج في العادات والمعاملات"⁽⁵⁾.

(1)- أحمد كاف: الحاجة الشرعية حدودها وقواعدها، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1424هـ، 2004م، ص، 93/40.

(2)- محمد الشريف الرحوني: الرخص الفقهية من القرآن والسنة النبوية، مؤسسة عبد الكريم بن عبد الله، تونس 1406هـ، 378.

(3)- أحمد كاف: المصدر السابق 40.

(4)- أحمد كاف: المصدر نفسه 40.

(5)- أبو حامد الغزالي: المستصفى من علم الأصول، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، ط1، 1413هـ 1993م، دار الكتب العلمية 175.

- **تعريف الشاطبي:** "الأخذ بما يليق من محاسن العادات وتجنب الأحوال المندسات التي تأنفها العقول الراجحات، ويجمع ذلك القسم مكارم الأخلاق"⁽¹⁾.

- **تعريف ابن عاشور:** "هي عندي ما كان بها كمال حال الأمة في نظامها حتى تعيش آمنة مطمئنة، ولها بهجة منظر المجتمع في مرأى بقية الأمم حتى تكون الأمة الإسلامية مرغوبا في الاندماج فيها أو التقرب منها"⁽²⁾.
و نستخلص من هذه التعريفات ما يلي.

(1) أن مرتبة المقاصد التحسينية أقل من المقاصد الضرورية والحاجية من حيث قوة المصلحة فيها بالنسبة لغيرها من المصالح الراجعة إلى الضروري أو الحاجي.

(2) أنها تتعلق بتقرير الناس على مكارم الأخلاق ومحاسن الشيم ورعاية أحسن المناهج في عادات الناس ومعاملاتهم.

(3) أنها تشمل البعد عما يتنافى مع الأخلاق والفضائل والآداب، والنفور عما هو مستقذر شرعا وعرفا وتعافه النفوس والطباع السلمية.

(4) أن المقاصد التحسينية إذا فقدت فلا يحتل بفقدانها نظام الحياة كما هو الحال في المقاصد الضرورية، ولا يدخل على المكلف الحرج والمشقة كما هو الحال في المقاصد الحاجية، لكن بفواتها تصبح الحياة مستنكرة عند ذوي العقول الراجعة والفطر السليمة والنفوس العفيفة.

ب) أدلة اعتبار المقاصد التحسينية وتطبيقاتها.

إن الشريعة الإسلامية جاءت لتحقيق المصالح وتكميلها، ودرء المفسدات وتقليلها في دقيق الأمور وجليلها، فلقد عنيت بالجانب التحسيني والأخلاقي كعنائتها بالضروري والحاجي لأنها شريعة الجمال⁽³⁾ ونيها بعث لإتمام مكارم الاخلاق⁽⁴⁾.

و من مظاهر اهتمام الشريعة وتطبيقاتها في الحفاظ على المصالح التحسينية.

1) جانب العبادات. تشريع الطهارة وجعلها شرطا لصحة الصلاة في بدن المصلي وثوبه، قال تعالى في تطهير الثوب: ﴿وَيَبَاكَ فَطَهِّرْ﴾ [المدثر 4].

(1)- الشاطبي: الموافقات، 2/ 11.

(2)- ابن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، 85.

(3)- حديث (إن الله جميل يحب الجمال) أخرجه مسلم في كتاب الإيمان، باب تحريم الكبر وبيان، رقم: 91، 93/1.

(4)- حديث " إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق " أخرجه البخاري في الأدب المفرد، رقم 273، وابن سعد في الطبقات، 192/1. والحاكم في المستدرک، 2/ 613، وقال صحيح على شرط مسلم.

وقال في تطهير البدن ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا﴾ [المائدة 06] وفي تطهير المكان ﴿وَطَهَّرْ بَيْتِي﴾ [الحج 26] وكما شرع طهارة الثوب والبدن والمكان، أوجب ستر العورات، ونهى عن التكشف والتبرج في ممارسة الشعائر التعبدية أو غيرها.، قال النبي (صلى الله عليه وسلم): (أَلَا، لَا يَحُجُّ بَعْدَ الْعَامِ مُشْرِكٌ، وَلَا يَطُوفُ بِالْبَيْتِ غُرْيَانٌ).⁽¹⁾ وقوله (صلى الله عليه وسلم) لَأَسْمَاءُ بِنْتُ أَبِي بَكْرٍ وَقَدْ رَأَى عَلَيْهَا ثِيَابًا رَقَاقًا: (يا أسماء إن المرأة إذا بلغت المحيض لم يصلح أن يرى منها إلا هذا وهذا وأشار إلى وجهه وكفيه)⁽²⁾.

و أمر الإسلام بأخذ الزينة عند المساجد والتزام محاسن الهيئات، والتطيب بأنواع الطيب، قال تعالى ﴿وَأَنذَرْتُكُمْ نَارًا تَلَظَّى﴾ *
يَبْنِي ءَادَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ﴾ [الأعراف 31] وكل هذا تعظيماً لشعائر الله وتحقيقاً لمراعاة من أداء العبادات على الوجه الأكمل في التقرب إليه، قال العز بن عبد السلام: "مقصود العبادات كلها التقرب إلى الله عز وجل ويعني التقرب إلى الله عز وجل والقرب من جوده وإحسانه المختصين بعباده المؤمنين، وأن يعامل المتقرب إليه معاملة من تقرب إليه بالطاعة والتعظيم والخضوع والتفخيم". ورغب الإسلام في التقرب إلى الله تعالى بأنواع الطاعات والقربات من النوافل والتطوعات حماية للفرائض والمحافظة عليها وجبراً للنقص والخلل الواقع فيها، وأن نوافل الطاعات والقربات هي في حكم المندوب، وتكمن أهمية المندوب في أنه خادم للواجب ومقوّ له، ومؤكّد لحكمته وهذا المعنى أكدّه الإمام الشاطبي بقوله: "المندوب إذ اعتبرته اعتباراً أعم من الاعتبار المتقدم وجدته خادماً للواجب، لأنه إما مقدمة له أو تذكّار به كان من جنس الواجب أولاً، فالذي من جنسه كنوافل الصلوات مع فرائضها، ونوافل الصيام والصدقة والحج وغير ذلك مع فرائضها، والذي من غير جنسه كطهارة الخبث في الجسد والثوب والمصلى والسواك، وأخذ الزينة وغير ذلك مع الصلاة وكتعجيل الإفطار وتأخير السحور وكف اللسان عما لا يعني مع الصيام وما أشبه ذلك"⁽³⁾.

2) جانب العادات.

نهى الإسلام عن أكل النجاسات وشرب المستقذرات التي تتنافى مع الأذواق السلمية وتعافها النفوس المستقيمة لأنها تهدد صحة الأبدان، كتحریم الميتة والدم ولحم الخنزير... قال تعالى ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ

(1) - أخرجه البخاري، كتاب الحج، باب: لا يطوف بالبيت عريان ولا يحج مشرك، رقم: 1622، 153/2.

(2) - أخرجه أبو داود عن عائشة في كتاب اللباس: باب فيما تبدي المرأة من زينتها، رقم 4104 قال أبو داود: هذا مرسل خالد بن دريك لم يدرك عائشة رضي الله عنها، سنن أبي داود 199/6، وهو حديث مرسل. ينظر: الزيلعي، نصب الراية، 299/1.

(3) - الشاطبي: الموافقات، 151/1.

وَلَحْمُ الْخَنزِيرِ وَمَا أُهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ ﴿ [المائدة 03] وأرشد إلى الالتزام بالطيبات في المأكول والمشروب. قال تعالى:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَاشْكُرُوا لِلَّهِ إِن كُنتُمْ عَلَيْهِ تَعْبُدُونَ﴾

[البقرة 172]

ونهى عن التداوي بالخبائث والمحرمات، قال رسول الله (صلى الله عليه وسلم): (تَدَاوُوا، فَإِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ لَمْ يَضَعْ دَاءً إِلَّا وَضَعَ لَهُ دَوَاءً غَيْرَ دَاءٍ وَاحِدٍ الْهَرَمُ)¹.

كما أرشدنا إلى التحلي بآداب الطعام والشراب كالأكل باليمين، والبدء بالتسمية والختم بالحمد والثناء، وعدم الشرب قائماً، وغير ذلك من الآداب التي تظهر النظام في حياة المسلم في مأكله ومشربه، وتبعده عن التشبه بالحيوانات التي تثب على طعامها وتتهارج عليه⁽²⁾ وقد ذكر الإمام ابن قيم الجوزية في كتابه زاد المعاد في هدي خير العباد هُذِي النبي (صلى الله عليه وسلم) في جوانب حياته كلها، وذكر منها هدية في الطعام والشراب واللباس، فكان لا يأكل متكئاً ولا يردّ موجوداً ولا يتكلف مفقوداً كما أنه لم يعب طعاماً قط⁽³⁾.

و نهى الإسلام عن الإسراف والتبذير في النفقات، قال تعالى ﴿وَالَّذِينَ إِذَا أَنفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا﴾ [الفرقان 67].

و قال أيضاً ﴿وَأَاتِ ذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ وَالْمِسْكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَلَا تَبْذِرْ بَذِيرًا﴾ ﴿٢٦﴾ إِنَّ الْمُبْذِرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيْطَانِ ^ص وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُورًا﴾ [الإسراء 26.27]

وحث الإسلام على الالتزام بسنن الفطرة التي تزيد في طهارة المؤمن، كتقليم الأظافر ونتف الإبط وحلق العانة وإعفاء اللحى وقص الشارب ودوام الاستياك والمبالغة في المضمضة والاستنشاق... قال رسول الله (صلى الله عليه وسلم): (عشر من الفطرة؛ قص الشارب وإعفاء اللحية والسواك واستنشاق الماء وقص الأظافر وغسل البراجم ونتف الإبط وحلق العانة وانتقاص الماء (يعني الاستنجاء) قال زكريا: قال مصعب: ونسيت العاشرة إلا أن تكون المضمضة"⁽⁴⁾.

(1)- أخرجه أبو داود في أول كتاب الطب، باب الرجل يتداوى، رقم: 3855، 05/6.

(2)- البيهقي: مقاصد الشريعة وعلاقتها بالأدلة، 332.

(3)- ابن قيم الجوزية: زاد المعاد في هدي خير العباد، ط1، 1430هـ، 2009م، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، 48.

(4)- أخرجه مسلم في كتاب الطهارة؛ باب خصال الفطرة، رقم 261، 1/ 223.

وقوله (صلى الله عليه وسلم) في حديث أبي هريرة: عن النبي (صلى الله عليه وسلم): (الفطرة خمس؛ الختان والاستحداد وقص الشارب وتقليم الأظفار ونتف الإبط)⁽¹⁾

الفرع الثالث: باعتبار تعلقها بعموم التشريع وخصوصه.

تنقسم المقاصد باعتبار تعلقها بعموم التشريع وخصوصه إلى ثلاثة أقسام

(1) **المقاصد العامة.** وهي 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 وغاياتها العامة، والمعاني التي لا يخلو التشريع من ملاحظتها، ويدخل في هذا معان من الحكم ليست ملحوظة في سائر أنواع الأحكام ولكنها ملحوظة في أنواع كثيرة منها⁽²⁾ وهي المصالح التي تراعيها الشريعة في كل أحكامها التشريعية أو أغلبها⁽³⁾.

وقد مثل لها ابن عاشور بحفظ النظام وجلب المصالح ودرء المفاسد وإقامة المساواة بين الناس، وجعل الأمة قوية مرهوبة الجانب⁽⁴⁾.

(2) **المقاصد الخاصة:** وهي الأهداف والغايات والمعاني التي تهدف الشريعة إلى تحقيقها في باب معين من أبواب الشريعة أو أبواب متجانسة منها أو مجال معين من مجالاتها، وذلك كمقاصد العبادات جميعاً، ومقاصد المعاملات، ومقاصد الحدود والجنايات⁽⁵⁾

فمثلاً **مقاصد العبادات:** فقد ذكر الإمام الشاطبي أن المقصود من العبادات هو الخضوع لله تعالى والتوجه إليه والتذلل بين يديه، والانقياد تحت حكمه، وعمارة القلب بذكره حتى يكون العبد بقلبه وجوارحه حاضراً مع الله ومراقباً له غير غافل عنه، وأن يكون ساعياً في مرضاته، وما يقربه منه على حسب طاقته⁽⁶⁾.

(1) - محمد بن فتوح بن عبد الله بن فتوح بن حميد الأزدي: الجمع بين الصحيحين البخاري ومسلم، تحقيق: علي حسين البواب، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، ط2، 1423هـ، 2002م، 3، 34/، رقم الحديث: " 2213.

(2) - ابن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، 51.

(3) - أحمد البدوي: مقاصد الشريعة عند ابن تيمية، 130.

(4) - ابن عاشور: المصدر السابق، 51.

(5) - البوي: مقاصد الشريعة وعلاقتها بالأدلة، 411.

(6) - الشاطبي: الموافقات، 301/2.

ومقاصد المعاملات تبادل المصالح والمنافع بين الناس، وتسهيل حركة أقواتهم ومعاشهم ورفع الحرج والمشقة عنهم. ومقاصد الحدود والجنايات أنها جواهر لأصحابها، وزواجر تردع الجناة والمنحرفين قال ابن عاشور (رحمه الله): " فمقصد الشريعة في تشريع الحدود والقصاص والتعزير وأروش الجنايات ثلاثة أمور؛ تأديب الجاني، وإرضاء المجني عليه، وزجر المقتدي بالجناة "(1).

(3) المقاصد الجزئية. وهي ما يقصده الشارع من كل حكم شرعي بعينه، وهي التي أشار إليها علّال الفاسي بقوله: " هي الأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها"، وقد مثل لها بعقد الرهن المقصود منه التوثيق، وعقد النكاح المقصود منه إقامة وتثبيت المؤسسة العائلية، والنظر إلى المخطوبة لدوام الألفة والمحبة.

الفرع الرابع: باعتبار القطع والظن⁽²⁾. تنقسم المقاصد باعتبار القطع والظن إلى ثلاثة أقسام:

(1) المقاصد القطعية (اليقينية). وهي التي ثبتت مشروعيتها من خلال أدلة خارجة عن الحصر⁽³⁾، واتفق الفقهاء على اعتبارها ومراعاتها؛ كالمقاصد الضرورية الخمسة، وحفظ القرآن وصونه، وتقرير يسر الشريعة وسماحتها وغيرها، وهذه المقاصد ثابتة لا تتغير بتغير الزمان والمكان والأشخاص، وقد دل على ثبوتها⁽⁴⁾.

- النص الذي لا يحتمل التأويل.
- استقراء أدلة كثيرة من الشريعة.
- ما دلّ العقل على أن في تحصيله صلاحاً عظيماً وفي حصول ضده ضرراً عظيماً على الأمة.

(2) المقاصد الظنية. وهي التي تقع دون مرتبة القطع واليقين لثبوتها بدليل ظني من الشرع أو ما اقتضى العقل ظنه مصلحة ومقصداً شرعياً⁽⁵⁾، ومثالها تحريم القليل من النبيذ الذي لا يغلب على الظن إفضاؤه إلى الإسكار المضر بالعقل، ومصلحة تطليق الزوجة من زوجها المفقود، وضرب المتهم بالسرقة للاستنطاق والإقرار وتوريث المطلقة ثلاثاً في مرض الموت⁽⁶⁾.

(1) - ابن عاشور: مقاصد الشريعة، ط2، تحقيق محمد الطاهر الميساوي، دار النفائس، 1421هـ، 2001م، ص516، وانظر:

ابن عاشور مقاصد الشريعة، ط تونس، 225.

(2) - الخادمي: الاجتهاد المقاصدي، 20.

(3) - أبو حامد الغزالي: المستصفى، 176.

(4) - د. نعمان جُغيم: طرق الكشف عن مقاصد الشارع، ط1، 1422هـ، 2002م، دار النفائس، الأردن، 32.

(5) - د. نعمان جُغيم: المصدر نفسه، 32.

(6) - أحمد البدوي: مقاصد الشريعة عند ابن تيمية، 131، الخادمي: الاجتهاد المقاصدي، 55.

(3) المقاصد الوهمية: وهي التي يتوهم أن فيها مصلحة ومنفعة أو دفع مفسدة ومضرة إلا أنها في الحقيقة خلاف ذلك فهي مردودة وباطلة⁽¹⁾، وقد اصطلح الفقهاء على تسميتها بالمصالح الملغاة، وذلك مثل مصلحة الربا والقمار والمساواة بين الجنسين في الميراث وغيرها مما نهي عنه الشرع بدليل خاص .

الفرع الخامس: باعتبار تعلقها بعموم الأمة وخصوصها.

تنقسم المقاصد بالنظر إلى عموم الأمة أو خصوص أفرادها إلى ثلاثة أقسام.

(1) المقاصد الكلية (عامة) والمراد بها المصالح التي يعود نفعها على الأمة الإسلامية قاطبة دون مراعاة أفراد أو فئة معينة، وإن كان الأفراد ينتفعون بها لأنهم أفراد من هذه الأمة.

وقد عرفها الغزالي بقوله: " المراد بالمصلحة العامة ما يعم جدواها وتشمل فائدتها ولا تخص الواحد المعين"⁽²⁾.

وعرفها ابن عاشور بقوله: " ما كان عائدا على عموم الأمة عودا متماثلا، وما كان عائدا على جماعة عظيمة من الأمة أو قطر"⁽³⁾ ومن أمثلتها⁽⁴⁾.

- حفظ الدين من الزوال، وحماية الحرمين الشريفين وبيت المقدس من الوقوع في أيدي غير المسلمين.
- الحفاظ على القرآن الكريم والسنة المطهرة من التحريف أو الضياع.
- حفظ كيان الأمة وحماية أراضيها.
- أخذ الأموال من أغنياء الأمة لتقوية الجيش إذا لم تف واردات بيت المال بذلك.
- حفظ الجماعة من التفرقة والاقتتال والتناحر.

(2) المقاصد الأغلبية: وهي المصالح التي تتعلق بأغلب الخلق وتدفع الفساد عن معظمهم⁽⁵⁾ وليست خاصة بمصلحة أفراد محددين، وقد مثل لها ابن عاشور بالمعاهدات التي تعقد بين بلد مسلم وآخر لتأمين التجارة فيه أو الإبحار في المياه الواقعة تحت سلطته، فلا بد من المحافظة على مثل هذه المعاهدات لما فيها من نفع المسلمين في ذلك البلد المسلم⁽⁶⁾.

(1)- أحمد البدوي: المصدر نفسه 131، انظر: الغزالي، شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، ط1، 1390هـ، 1971م، مطبعة الإرشاد بغداد، الجمهورية العراقية، 219.

(2)- أبو حامد الغزالي: شفاء الغليل 260.

(3)- ابن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، 89.

(4)- ابن عاشور المصدر نفسه. 89، عمر بن صالح بن عمر: مقاصد الشريعة عند الإمام العز بن عبد السلام، ط1، 1423هـ، 2003م، دار النفائس الأردن، 160، عبد العزيز ربيعة: علم مقاصد الشارع 197، 196. يوسف حامد العالم: المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، 172.

(5)- الغزالي: شفاء الغليل، 260.

(6)- ابن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، 314، تحقيق: الميساوي.

و مثل لها الغزالي بتضمين الصناع، فالتضمين مصلحة عامة لأرباب السلع وليسوا هم كل الأمة ولا كافة الخلق⁽¹⁾.

و من أمثلتها كذلك حفظ الأموال في المصارف الإسلامية، والاستشفاء في المستشفيات الصحية⁽²⁾.

(3) المقاصد الجزئية: (الخاصة أو الفردية)

وهي المصالح العائد نفعها على فرد بعينه أو أفراد محدودين، وقد عرفها الغزالي بأنها: " تتعلق بشخص معين في واقعة نادرة"⁽³⁾.

وعرفها ابن عاشور: بأنها " ما فيه نفع الآحاد باعتبار صدور الأفعال عن آحادهم ليحصل بإصلاحهم صلاح المجتمع المركب منهم"⁽⁴⁾.

ومن أمثلتها: مصلحة فسخ نكاح زوجة المفقود، وانقضاء عدة من تباعدت حيضتها، وتوريث المطلقة ثلاثاً⁽⁵⁾ ومن أمثلتها حفظ أموال الأيتام والمجانين والعاجزين والغائبين، وحقوق المكلف على نفسه بالكساء والمسكن والنفقات وكذلك حقوقه في النوم وترك الترهيب⁽⁶⁾.

أهمية هذا التقسيم.

تكمن أهمية هذا التقسيم في ما يلي.

- بيان تفاوت الشارع الحكيم في عنايته بالمصلحتين العامة والخاصة، فلقد اعتنى بالمصلحة الكلية العامة والأغلبية أكثر من عنايته بالمصلحة الجزئية والفردية، وهذا ما نبه إليه العز بن عبد السلام⁽⁷⁾ في كتابه قواعد الأحكام.
- عند الترجيح بين المصالح المتعارضة، فقد تقرر عند علماء الشريعة أن المصلحة العامة تقدم على الخاصة في كل موضع حصل فيه التعارض، فقد قدموا مصلحة أرباب السلع على مصلحة الصناع الذين يمكن أن يكون هلاك السلع عندهم من دون تعدي أو تقصير فقالوا بتضمين الصناع⁽⁸⁾.

الفرع السادس: باعتبار حظ المكلف وعدمه.

تنقسم المقاصد باعتبار حظ المكلف من عدمه إلى قسمين.

(1)- حسين حامد: نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي، 33.

(2)- أحمد البدوي: مقاصد الشريعة عند ابن تيمية، 132.

(3)- الغزالي: المصدر السابق 260.

(4)- ابن عاشور: المصدر السابق 279، 280، المساوي.

(5)- الغزالي: المصدر السابق 210. حسين حامد: نظرية المصلحة، 33.

(6)- مقاصد الشريعة عند العز بن عبد السلام 163.164.

(7)- العز بن عبد السلام: قواعد الأحكام، راجعه وعلق عليه: طه عبد الرؤوف سعد، طبعة، 1414هـ، 1991م مكتبة

الكلية الأزهرية، القاهرة 89/2. وانظر: عمر بن صالح: مقاصد الشريعة عند العز بن عبد السلام، 159.

(8)- حسين حامد: نظرية المصلحة، 36.35.

1) المقاصد الأصلية. وهي المقاصد التي ليس فيها تحقيق حظ المكلف، وهي الضرورات المعتبرة في كل ملة⁽¹⁾ أو هي المقاصد التي تقتضيها محض العبودية⁽²⁾ وتكون راجعة إلى مجرد القيام بالأمر والنهي⁽³⁾ أي تحقيق مراد الشارع ابتداءً.

وهذا النوع من المقاصد منه ما هو من قبيل فروض الأعيان كالعبادات، ومنه ما هو من فروض الكفايات كالولايات العامة وغيرها.

وقد بين الإمام الشاطبي وجه انعدام الحظ في الضرورات العينية⁽⁴⁾ بقوله: " ووجه انعدام الحظ منها أنه لو فرض اختيار العبد خلاف هذه الأمور لحجر عليه ولحيل بينه وبين اختياره، فمن هنا صار فيها أسلوب الحظ محكوماً عليه في نفسه وإن صار له فيها حظ فمن جهة أخرى تابعة لهذا المقصد الأصلي⁽⁵⁾ ووجه انعدام الحظ في الضرورات الكفائية والتي هي القيام بالمصالح العامة التي بلها استقامة نظام المجتمع الإسلامي، وحماية الضروريات، وحماية الحقوق. فالقائم بتلك الولايات قائم بمصالح عامة للأمة، فمن حيث جهة الأمر يلاحظ أنه لاحظ له في ذلك وإن حصل له شيء من الحظوظ؛ كعز السلطان وشرف الولاية ونخوة الرئاسة وتعظيم المأمورين للأمر، فهي تبع للمقاصد الأصلية المذكورة، وأن القائمين بهذه الولايات ممنوعون من استجلاب المصلحة، ولذلك امتنعت الرشوة والهدايا المقصود بها نفس الولاية، لأن استجلاب المصلحة هنا مؤد إلى مفسدة عامة تضاد حكمة الشريعة⁽⁶⁾.

2) المقاصد التبعية. وهي التي روعي فيها حظ المكلف، ويحصل له من جهتها ما جبل عليه من نيل الشهوات والاستمتاع بالمباحات⁽⁷⁾، وهذا ما يقتضيه لطف المالك بالعبيد، وقد مثل لها الشاطبي وغيره من العلماء بأمثلة عديدة؛ كقيام الإنسان بمصالح نفسه مباشرة وقيامه بوظائف الزوجات والأولاد ووجوه الاكتساب والتجارات والصنائع، وطلب السكن والازدواج والتعاون من النكاح، وحصول الشرف والعزة من طلب العلم....

ومن خلال التعريف للمقاصد الأصلية والتبعية يظهر جلياً أن الفرق بينهما إنما هو في تحقيق حظ للمكلف مقصود شرعاً، وعليه فإن الفعل إذا اشتمل على حظ للمكلف وكان تحقيق هذا الحظ مقصوداً للشارع

(1) - الشاطبي الموافقات، 2/176.

(2) - الكيلاني: قواعد المقاصد عند الشاطبي، 402.

(3) - الشاطبي المصدر السابق 2/198.

(4) - وهي الواجبة على كل مكلف بنفسه، فكل مكلف مأمور بحفظ دينه اعتقاداً وعملاً، وحفظ نفسه قياماً لضرورة حياته، وبحفظ عقله حفظاً لموارد الخطاب من ربه، وبحفظ نسله التفاتاً إلى بقاء عوضه في عمارة هذه الدار، ورعيها له عن وضعه في مضيعة اختلاط الأنساب، وبحفظ ماله استعانة على إقامة تلك الأوجه الأربعة، الموافقات، 2/176.177.

(5) - الشاطبي: الموافقات 2/177.

(6) - الشاطبي: المصدر نفسه 2/177.

(7) - الشاطبي: المصدر نفسه 2/178.

فان الفعل حينها يندرج في دائرة المقاصد التبعية والحكم الشرعي المترتب على تحقيق هذا الحظ إنما هم من الأحكام التبعية لا الأصلية، وأما إذا كان الفعل خالياً من حظوظ المكلف المقصود شرعاً فإنه يندرج ضمن المقاصد الأصلية لا التبعية⁽¹⁾.

الفرع السابع: باعتبار وقتها وزمن حصولها.

تتقسم المقاصد باعتبار زمن تحققها إلى قسمين.

1) المقاصد الدنيوية أو العاجلة: وهي ما ترجع إلى تحصيل مصالح أو دفع مفسد في دار الدنيا من غير تعلق بالآخرة، وهي قسمان؛ ناجز الحصول كمصالح المأكّل والمشارب والمناكح والمساكن، ومتوقع الحصول كتمارين التجارة لتحصيل الأرباح⁽²⁾.

وهذه المصالح معروفة بالعقل والتجارب والعادات والظنون قبل ورود الشرع، لذلك جاءت الأحكام مطابقة لها تفضلاً من الله⁽³⁾ وقد نبه الإمام الشاطبي إلى أن المصلحة الدنيوية تتقيّد في الاعتبار من حيث تقام الحياة الدنيا للحياة الأخرى، لا من حيث أهواء النفوس في حب مصالحها العادية أو درء مفسدها العادية⁽⁴⁾.

2) المصالح الآخروية الآجلة: وهي ما ترجع إلى تحصيل مصالح تتعلّق بالآخرة ابتداءً ولا يمنع أن تؤدي إلى مصلحة دنيوية، وقد عرفها العز بن عبد السلام بأنها: "المنافع التي يرجى حصولها أو المضار التي يرجى دفعها في الآخرة، وهي متوقعة الحصول من غير قطع"⁽⁵⁾.

وقد ندب الله تعالى عباده وحثهم على الإكثار من المصالح الآخروية على قدر الاستطاعة؛ كأداء العبادات المختلفة والإكثار من الأذكار، وتجريد القلب من العلائق لتحقيق السعادة والفوز بنعيم أهل الجنة.

وقد عارض الشيخ البوطي (رحمه الله) هذا التقسيم، وقال: "إنه لا ضرورة تدعو في هذا المجال إلى تقسيم عناصر الدين بين مصالح خاصة بالدنيا وأخرى خاصة بالآخرة، بل الأولى أن نقول: إن مجموع الشريعة بعناصرها الثلاث (العقائد والعبادات والمعاملات) متكفل بمجموع مصالح الدارين"⁽⁶⁾.

(1) - عبد الله عبد القادر قويدر: المقاصد الأصلية والتابعة وأثرها في الأحكام الشرعية، (دراسة أصولية مقاصدية في موافقات الشاطبي)، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة الكويت، العدد 103، السنة 1437هـ ديسمبر 2015م، 70.

(2) - العز بن عبد السلام: قواعد الأحكام 43/1.

(3) - العز بن عبد السلام: المصدر نفسه 10/1.

(4) - الشاطبي: الموافقات 37/2.

(5) - العز بن عبد السلام: المصدر السابق 43/1.

(6) - البوطي: ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، 86.

غير أنه يستدرك بعد ذلك بقوله: " اللهم إلا أن المعاملات وتوابعها تعالج المصالح الدنيوية بشكل مباشر على حين أن العقائد والعبادات تيسر السبيل للأخذ بأحكام المعاملات وتوابعها، فهي تعالج المصالح الدنيوية بشكل غير مباشر، والكل يهيئ للمسلم سعادة أخروية خالدة" (1).

● فائدة التفريق بين المصلحتين الدنيوية والأخروية.

صحيح أن الشريعة الإسلامية بمجالاتها المختلفة من عقائد وعبادات ومعاملات تتكفل بتحقيق مصالح الدارين، إلا أن هذه المصالح ليست على درجة واحدة ومعرفتها ليست من طريق واحد، واعتبار الشارع لها ليس بالمستوى نفسه، وعليه فإن التفريق بين المصلحتين الدنيوية والأخروية ينتج عنه آثار وفوائد نذكر منها:

1) طريق معرفة المصلحتين. إن طريق المعرفة بالمصالح الدنيوية غير طريق معرفة المصالح الأخروية، فمعظم مصالح الدنيا ومفاسدها تعرف بالعقل والتجارب والعادات بعد أن يمهد الشرع أصولها كما بين الإمام العز بن عبد السلام والشاطبي وأن المصالح الأخروية طريق معرفتها الشرع وحده، ولا مجال للعقل فيها.

ويترتب على ذلك أن المصالح الدنيوية ما دامت مدركة بالعقل والنظر، ومعلومة الأوصاف فإنه يمكن الاجتهاد في معرفتها وتفريع الأحكام على وفقها، وإجراء القياس عليها، وأما المصالح الأخروية فهي تعبديّة محضة لا يمكن للعقل أن يتعرف عليها، ومن ثم فهي غير قابلة للقياس وليست محلاً للاجتهاد (2).

2) المصلحة الدنيوية خادمة للمصلحة الأخروية.

إن المصالح الدنيوية في الاعتبار الشرعي إنما تقام من أجل الآخرة، وهي خادمة لها وطريق إليها. وقد ذكر الشاطبي (رحمه الله) في معرض التدليل على كون المصالح الدنيوية تعتبر وتجلب من حيث تقام الدنيا للآخرة عدداً من الأمثلة التي فاضل فيها الشرع بين المصالح والمقاصد عن تعارضها مع مصالح الآخرة (3).

وعليه إذا تعارضت المصلحتان وجب تقديم المصلحة الأخروية على المصلحة الدنيوية، لأن الثانية خادمة للأولى وطريق إليها، فتقدم الغاية على الوسيلة، وسواء كان ذلك في اجتهاد المكلف لنفسه أم لغيره؛ كالمصرف للغير في الولايات المختلفة العامة والخاصة (4).

(1) البوطي: المصدر نفسه 86.

(2) د. رحمة بن حمو: البعد السياسي للمصلحة الشرعية، (أطروحة دكتوراه)، جامعة الحاج لخضر، كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإسلامية، قسم الفقه والأصول باتنة، 1430-1431 هـ، 2009-2010م، 140.

(3) الشاطبي: الموافقات، 2/37.

(4) د. رحمة بن حمو: المرجع السابق، 142.

المبحث الثالث: مفهوم السياسة الشرعية وأهميتها.

المطلب الأول: مفهوم السياسة الشرعية .

السياسة الشرعية مركب لفظي من كلمتين هما السياسة والشرعية، لذا لا بد من بيان المفهوم اللغوي قبل بيان المفهوم العلمي كلقب على علم من علوم الشريعة .

الفرع الأول: المفهوم اللغوي.

أ) السياسة في اللغة مصدر من الفعل ساس يسوس فهو سائس؛ أي قائم على شيء بما يصلحه⁽¹⁾.

وقد ذكرت القواميس والمعاجم اللغوية عدة معان لكلمة سياسة نذكر منها:

- الترويض والتدبير: ومنه قول العرب ساس الدابة إذا قام عليها وراضها⁽²⁾، والوالي يسوس رعيته إذا دبر أمرهم فأمرهم ونهاهم وتولى قيادهم⁽³⁾.
- الطبع والجملة: ومنه قول العرب: الكرم من سوس فلان؛ يريدون: الكرم من طبع فلان، ويقال: الفصاحة من سوسه⁽⁴⁾.
- فساد الشيء. ومنه قول العرب: ساس الطعام يساس، أو أساس يسييس، إذا فسد بشيء يقال له السوس..⁽⁵⁾.

والأصل في كلمة السياسة أنها تطلق على الرعاية والترويض في الدواب والقيام عليها بما يصلحها، والشاهد على ذلك أن أسماء بنت أبي بكر الصديق (رضي الله عنهما) قالت: " تَرَوِّجُنِي الرَّبِّيْرُ وَمَا لَهُ فِي الْأَرْضِ مِنْ مَالٍ وَلَا مَمْلُوكٍ وَلَا شَيْءٍ، غَيْرَ فَرَسِهِ، قَالَتْ: فَكُنْتُ أَعْلِفُ فَرَسَهُ، وَأَكْفِيهِ مَقُونَتَهُ وَأَسْوِسُهُ وَأَذُقُّ النَّوَى لِنَاضِحِهِ، وَأَعْلِفُهُ"⁽⁶⁾.

ثم استعملت مجازاً في رعاية أمور الناس وتدبير شؤونهم، ومن ذلك قوله (صلى الله عليه وسلم): "كَانَتْ بَنُو إِسْرَائِيلَ تَسْوِسُهُمُ الْأَنْبِيَاءُ كُلَّمَا هَلَكَ نَبِيٌّ خَلَفَهُ نَبِيٌّ، وَإِنَّهُ لَا نَبِيَّ بَعْدِي"⁽⁷⁾.

(1)- ابن منظور: لسان العرب، مادة (س. و. س) 6/ 107. الجوهري: تاج اللغة، 3/ 938. الفيروز أبادي: القاموس المحيط، 551.

(2)- الزبيدي: تاج العروس. 159/16، الأزهري: تهذيب اللغة، 13/ 91.

(3)- ابن منظور: المصدر السابق، 6/ 107، الفيروز أبادي: القاموس المحيط 551.

(4)- أحمد بن فارس: معجم المقاييس في اللغة، 3/ 119.

(5)- ابن فارس المصدر نفسه. 3/ 119.

(6)- أخرجه مسلم في كتاب السلام، باب جواز إرداف المرأة الأجنبية إذا أعيتت في الطريق، رقم: 2182، 4/ 1716.

(7)- أخرجه البخاري في كتاب الأنبياء، باب ما ذكر عن نبي إسرائيل، رقم 3455، 4/ 169، ومسلم في كتاب الإمارة، باب الأمر بالوفاء ببيعة الخلفاء الأول فالأول، رقم: 1842، 3/ 1471.

وسواء أطلقت بالمعنى الحقيقي أو المجازي فإنها تدلّ على فعل السائس وتديره والقيام على الأشياء بما يصلحها، ويبعد عنها ما يفسدها أو ما يهدد وجودها.

(ب) الشرعية: منسوبة إلى الشرع الحنيف، والشرع في اللغة يحمل عدة معان ودلالات منها:

- **مورد الماء.** يقال شرع الوارد شرعا وشروعا؛ أي تناول الماء بفيه، وشرعت الدواب في الماء أي دخلت. والشرعة والشرع والمرععة المواضع التي ينحدر منها الماء⁽¹⁾.
- **البيان والإظهار وسنّ الأحكام.** يقال: شرع الله كذا أي جعله طريقا ومذهبا، والشرعة والشرعة ما سنّ الله من الدين وأمر به⁽²⁾.
- **الطريق المستقيم من المذاهب.** والشرعة هي الطريقة الواضحة والمنهج القويم ومنه قوله تعالى: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الجاثية 17] أي على دين وملة ومنهاج⁽³⁾.

والحاصل أن كلمة الشرع في اللغة تطلق على معان متعددة: منها البيان، والإظهار، وورود الماء، والطريق المستقيم.

الفرع الثاني: المفهوم الاصطلاحي.

أولاً: عند المتقدمين: لم يعرف مصطلح السياسة الشرعية مفهوما واضحا واصطلاحا محددا عند علمائنا المتقدمين، والمتأمل في تعريفاتهم يلحظ معنيين أحدهما عام والآخر خاص.

(أ) **المعنى العام** وهو: تدبير أمور الناس وتنظيم شؤون حياتهم بشرائع الدين ووفق ما تقتضيه المصلحة؛ لذا نجد أنهم يعرفون السياسة بأنها "إصلاح أمور الرعية وتدبير أمورهم"⁽⁴⁾ أو أنها "حياطة الرعية بما يصلحها لطفًا وعنفًا"⁽⁵⁾.

(1) ابن فارس: معجم مقاييس اللغة، مادة شرع 262/3.

(2) الفيروز أبادي: القاموس المحيط 732.

(3) الأزهرى: تهذيب اللغة، 271/1.

(4) البجيرمي، سليمان بن محمد بن عمر: حاشية البجيرمي على منهج الطلاب، بدون طبعة. 1369هـ - 1950، مطبعة الحلبي، 178/2.

(5) النسفي، عمر بن محمد بن أحمد بن إسماعيل: طلبية الطلبة في الاصطلاحات الفقهية، بدون طبعة، 1311هـ المطبعة العامة، مكتبة المثنى بغداد 167.

فكل ما صدر عن أولي الأمر من أحكام أو إجراءات منوطة بمصلحة الرعية لتنظيم شؤون الدولة في مختلف القطاعات وترتيب أمورها هي من قبيل السياسة الشرعية، سواء كان مستند هذه التصرفات والإجراءات نصوص شرعية واردة، أو بناء على مصلحة لم يرد بشأنها دليل خاص ولم تكن مخالفة للشرعية.

فقد عرف ابن نجيم الحنفي السياسة بقوله: "هي فعل شيء من الحاكم لمصلحة يراها وإن لم يرد بذلك الفعل دليل جزئي"⁽¹⁾.

وعرفها ابن عقيل بقوله: "ما كان فعلا يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد وإن لم يضعه الرسول (صلى الله عليه وسلم) ولا نزل به وحي"⁽²⁾.

وقد أطلق العلماء على هذا النوع من الأحكام عدّة إطلاقات أشهرها (الأحكام السلطانية) (تدبير أهل الإسلام) (السياسة الملوكية) وغيرها من التسميات التي يقصدون بها الأحكام المتعلقة بالإمامة والسلطات المقررة لها⁽³⁾.

(ب) **المعنى الخاص.** وهو "كل ما يراه الإمام أو يصدره من الأحكام والقرارات زجرا عن فساد واقع، أو وقاية من فساد متوقع، أو علاجا لوضع خاص"⁽⁴⁾. ويظهر ذلك جليا في باب العقوبات التعزيرية التي يقصد بها الردع والزجر وسدّ أبواب الشرور والفتن متى ما اقتضت المصلحة ذلك.

وقد حصر بعض العلماء مفهوم السياسة في هذا المجال خاصة فقهاء الحنفية، وابن فرحون من الملكية⁽⁵⁾.

فقد عرفها الطرابلسي "بأنها شرع مغلظ"⁽⁶⁾.

فكل ما يلجأ إليه الولاة والحكام من العقوبات التعزيرية التي يقصد بها الردع والزجر وحسم مادة الفساد وحفظ مصلحة الأمة وصيانة المجتمع هو من قبيل السياسة الشرعية.

(1) ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد: البحر الرائق شرح كنز الدقائق، ط2، دون تاريخ، دار الكتاب الإسلامي، 76/5.

(2) ابن قيم الجوزية: الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، تحقيق: نايف بن أحمد الحمد، ط4، 1440هـ/2019م، دار عطاءات العلم (الرياض) - دار ابن حزم (بيروت) 1/ 29.

(3) فؤاد عبد المنعم أحمد: ابن تيمية والولاية السياسية الكبرى في الإسلام، ط1، 1417هـ، دار الوطن الرياض، ص53.

(4) يوسف القرضاوي: السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها، طبعة القاهرة، 220.

(5) ابن فرحون إبراهيم بن علي بن محمد: تبصرة الحكام في أصول الأفضية ومناهج الحكماء، ط1، 1406هـ/1986م، مكتبة الكليات الأزهرية القاهرة، 137/2.

(6) الطرابلسي، علاء الدين علي بن خليل: معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام، بدون طبعة وبدون تاريخ دار الفكر 169.

وفي قصر السياسة الشرعية على معنى تغليظ العقوبات تضيق وحصر لها في جانب محدود وإغفال جوانب كثيرة تندرج تحتها ؛ لاسيما أن هذا المصطلح يستوعب جميع المصالح الشرعية في مختلف مجالات الحياة.

ثانيا: عند المتأخرين (المعاصرين)

لم يبق مصطلح السياسة الشرعية عند المعاصرين يشوبه الغموض بل صار علما قائما بذاته كسائر علوم الشريعة، له أدلته وشروطه ومجالاته، ولذلك كان تعريفهم للسياسة الشرعية أكثر وضوحا من تعريفات المتقدمين، فقد عرفها

عبد الوهاب خلاّف بأنها: " تدبير الشؤون العامة للدولة الإسلامية بما يكفل تحقيق المصالح ودفع المضار مما لا يتعدى حدود الشريعة وأصولها الكلية وإن لم يتفق وأقوال الأئمة المجتهدين"⁽¹⁾.

وعرفها الشيخ عبد الرحمن تاج بأنها: " الأحكام التي تنظم بها مرافق الدولة، وتدبر بها شؤون الأمة مع مراعاة أن تكون متفقة مع روح الشريعة، نازلة على أصولها الكلية، محققة أغراضها الاجتماعية ولو لم يدل عليها شيء من النصوص التفصيلية الجزئية الواردة في الكتاب والسنة"⁽²⁾.

وعرفها الدريني بقوله: " تدبير الأمر في الأمة داخلا وخارجا تدبيرا منوطا بالمصلحة"⁽³⁾.

ما يلاحظ على التعريفات.

من خلال التعاريف السابقة للسياسة الشرعية عند المتقدمين والمتأخرين يمكن للباحث أن يتلمس أهم الملامح التي يفهم من خلالها ماهية السياسة الشرعية ومكوناتها وركائزها، ومن أبرز هذه الملامح.

1 - أن المراد بالسياسة الشرعية السياسة العامة الشاملة لجميع شؤون الرعية وأمورها، ومجالاتها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية.

2 - إن السياسة الشرعية أساسها تحقيق المصلحة العامة، فكل فعل أو تصرف يصدر عن ولي الأمر أو من ينوب عنه يجب أن يكون الباعث عليه تحقيق مقصد الشارع وهو مصلحة العامة ورعايتها، لاسيما فيما يتعلق بتعريف الشؤون الداخلية للدولة من التشريع الاجتهادي والإدارة والقضاء، أو شؤون الخارجية في علاقة الدولة مع غيرها من الدول⁽⁴⁾.

(1) عبد الوهاب خلاّف: السياسة الشرعية في الشؤون الدستورية والخارجية والمالية، ط 1، 1408هـ 1988م، دار القلم، 20.

(2) عبد الرحمن تاج: السياسة الشرعية والفقه الإسلامي، 8، 08.

(3) فتحي الدريني: خصائص التشريع الإسلامي، ط2، 1434هـ 2013م، مؤسسة الرسالة دمشق سوريا، 162.

(4) الدريني: النظريات الفقهية، ط4، 1417هـ 1997م منشورات جامعة دمشق، سوريا، 23

3- أن ولي الأمر هو المسؤول والقائم بالسياسة الشرعية، وأن الشارع الحكيم خوله سلطة تقديرية لتصريف شؤون الدولة والنظر في المصالح، وأن عليه تحري المصلحة والعدل في كل تصرفاته لأنهما غاية الشرع.

4- يفهم من التعاريف السابقة أنه لا يشترط في النظم والإجراءات والأحكام التي يصدرها ولاية الأمور أن تكون مبنية على الأدلة التفصيلية الواردة في القرآن والسنة أي على ما نطق به الشرع فقط، بل على العكس من ذلك؛ لكن يشترط فيها ألا يتعارض الحكم المبني على السياسة الشرعية مع نصّ خاص أو قاعدة كلية أو مبدأ عام أو مقصد من مقاصدها الأساسية⁽¹⁾ فإذا تحقق هذا الشرط كانت السياسة شرعية.

ويمكن القول أن السياسة الشرعية تعالج نوعين من المسائل؛ إحداهما وردت فيها نصوص شرعية والأخرى لم ترد نصوص بخصوصها، والفقه في النوع الأول يكون عن طريق فهم النصوص الشرعية فهما جيدا ومعرفة ما دلت عليه، والتنبه للشروط الواجب توافرها في تطبيق الحكم، والموانع التي تمنع من تنفيذه، والتمييز بين النصوص التي جاءت تشريعا عاما يشمل الزمان والمكان، وبين النصوص التي جاءت الأحكام فيها معللة، أو مقيدة بصفة، أو التي راعت عرفا موجودا زمن التشريع⁽²⁾.

والقسم الثاني ما يسمى بتحقيق المناط أو التطبيق المصلحي للنصوص والمتمثل في مراعاة مقاصد النصوص والمصالح المستوحاة منها عند التطبيق، وهو ما يقتضي تكييفاً معيناً لتنزيل النصوص وتكييفاً للحالات التي تنطبق عليها النصوص والتي لا تنطبق، والحالات التي يتعين استثنائها بصفة دائمة أو بصفة عارضة⁽³⁾ ومن هذا التفصيل يتضح ارتباط السياسة الشرعية بالاجتهاد والرأي والمصلحة ارتباطاً وثيقاً، فالمصلحة هي مقصود الحديث عن السياسة الشرعية وفي حقيقة الأمر مصطلح مرادف للمصلحة⁽⁴⁾.

المطلب الثاني: أهمية السياسة الشرعية:

إن السياسة الشرعية فرع من فروع الشريعة، وقد بنيت أحكامها في الغالب على تدبير المصالح وتحصيلها ودرء المفاسد وتقليلها، وإن العمل بها يحقق أهمية بالغة في حياة الفرد والمجتمع والدولة والأمة على حدّ سواء، وتتجلى هذه الأهمية فيما يلي:

(1)- الدريني النظريات الفقهية، ص 22.

(2)- محيي الدين محمد قاسم: السياسة الشرعية ومفهوم السياسة الحديث، المعهد العالمي الإسلامي، 1997، ط1، القاهرة ص83.

(3)- محمد البعدوي: مسالك تحقيق المصلحة في الخطاب الشرعي، ط1، 2005م، مطبعة الفضيلة، الرباط، 103.

(4)- محي الدين محمد قاسم: المصدر نفسه 84.

الفرع الأول: مسايرة المستجدات.

إن العمل بالسياسة الشرعية يظهر شمولية الشريعة ومرونتها ووفاءها بمطالب واحتياجات البشرية، ومواكبتها للتطورات الحاصلة، وقدرتها على إيجاد الحلول والبدائل، وذلك باستنباط الأحكام لما يجد من الحوادث والوقائع التي لا نجد لحكمها نصاً أو إجماعاً، ولا لحلها نظيراً ثبت حكمه بنص أو إجماع فنقيسه عليه على وجه يحقق مصلحة الأمة في جميع الأحوال والأزمان والأماكن والمجتمعات، ويتفق في الوقت ذاته مع القواعد في الشريعة⁽¹⁾.

فباسم السياسة الشرعية يستطيع ولاية الأمور أن يسنوا من القوانين والتشريعات ما يحقق مصلحة الأمة ويستجيب لداعي حاجتها العارضة ومطالبها المتجددة مما لا نجد له دليلاً خاصاً من الكتاب أو السنة أو الإجماع.

الفرع الثاني: جلب المصالح ودرء المفاسد.

الحكم بمقتضى السياسة الشرعية قائم على مراعاة مقاصد الشريعة من جلب مصالح أفراد المجتمع ودفع المفاسد عنهم باستخدام الوسائل المختلفة لتحقيق ذلك، وهذا أصل عظيم من أصول الشريعة، قال العز بن عبد السلام: " يتصرف الولاية ونوابهم بما هو أصح للمولى عليه دفعا للضرر وجلبا للنفع والرشاد، ولا يقتصر أحدهم على الصلاح مع القدرة على الأصلح إلا أن يؤدي إلى مشقة شديدة⁽²⁾ "

وقد نصّ كثير من الفقهاء ضمن قواعد السياسة الشرعية على أن قاعدة الولايات الكبرى التي يجب على الإمام مراعاتها أن يتولى كلّ ولاية من كان كفؤاً لها، وأقوم لمصالحها، وأقدر على جلب منافعها ودفع مفسدها⁽³⁾. "وأن التصرف على الرعية منوط بالمصلحة"⁽⁴⁾.

وعليه فإن للإمام أن يحدث من السياسات والتشريعات ما تدعو إليه مصلحة المسلمين وحاجتهم كما فعل سيدنا عمر (رضي الله عنه) حين دون الدواوين ومصرّ الأمصار، وأن يرسم لدولته السياسية الواضحة التي يستطيع من خلالها تحقيق مصالح شعبه ودفع الضرر عنهم، وأن كل تصرف من الولاية خارج حدود المصلحة ومائل نحو المفسدة أبعد ما يكون عن ضوابط الولاية الشرعية والسياسة العادلة⁽⁵⁾.

(1) - عبد العال أحمد عطوة: المدخل إلى السياسة الشرعية، ط1، 1414هـ، 1993، الرياض، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 70.

(2) - العز بن عبد السلام: قواعد الأحكام، 1/158.

(3) - القراني: الفروق، 4/39. المقرئ: القواعد، 2/427.

(4) - تخريج القاعدة، ذكرها أغلب من كتب في القواعد.

(5) - قطب الريسوني: قاعدة تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة وتطبيقاتها المعاصرة في المجال البيئي، مجلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة قطر، العدد 29، سنة 2011، ص 23.

الفرع الثالث: حفظ النظام العام للأمة .

من المهام الوظيفية التي أنيطت بالقائمين على السياسة الشرعية حفظ نظام الأمة واستدامة صلاحه وهو مقصد من مقاصد السياسة الشرعية⁽¹⁾، وذلك بقطع دابر التنزع ودفع الخصومات الناتجة عن اختلاف الأهواء والمطامع، والواجب على الدولة أن تقاوم كل تطاحن اجتماعي قد يؤدي إلى حرب أهلية أو تقاتل تحت رايات جاهلية، وأن تقضي على أسباب الفتنة والاضطراب.

فالغاية من السياسة الشرعية ضبط كافة الأنشطة والتصرفات في المجتمع الإسلامي، وتحقيق الامتثال للقواعد الشرعية من خلال توجيه سلوك الأفراد والجماعة، ومنع التغالب حماية لنظام الأمة وتوفيراً لأمنها، وهذا ما أكدّه فقهاء السياسة الشرعية كالجويني والغزالي والماوردي وابن جماعة وغيرهم في بيان وجوب تنصيب الأئمة وذكر وظائفهم وواجباتهم معللين ذلك بحفظ للنظام العام .

فقد أكد الجويني أن تنصيب الإمام عند الإمكان واجب، وعرف الإمامة بأنها "رياسة تامة وزعامة عامة تتعلق بالخاصة والعامة في مهمات الدين والدنيا، متضمنة حفظ الحوزة ورعاية الرعية وإقامة الدعوة بالحجة والسيف وكفّ الجَنَفِ (الظلم) والانتصاف للمظلومين من الظالمين واستيفاء الحقوق من الممتنعين وإيفائها للمستحقين"⁽²⁾

وبعلل وجوب نصب الإمام تعليلاً مقاصدياً إذ يقول: "فلو ترك الناس فوضى لا يجمعهم على الحق جامع ولا يزعهم وازع... لانتشر النظام وهلك العظام وتوثبت الطغام والعوام..."⁽³⁾

ويؤكد الإمام الغزالي ضرورة قيام الدولة لحفظ نظام الدين والدنيا بقوله: "السلطان ضروري في نظام الدين ونظام الدنيا، ونظام الدنيا ضروري في نظام الدين للفوز بسعادة الآخرة، وهو مقصود الأنبياء قطعاً، فكان وجوب الإمام من ضروريات الشرع الذي لا سبيل إلى تركه"⁽⁴⁾.

وتبرز هذه الحقيقة أكثر أيام الفتن وموت السلاطين، "فلو دام ولم يتدارك بنصب سلطان آخر مطاع دام الهرج وعمّ السيف وشمّل القحط وبطلت الصناعات... وكان من غلب سلب، والأكثر يهلكون يهلكون تحت ظلال السيوف"⁽⁵⁾ ليخلص إلى نتيجة وهي حتمية الترابط المصلحي بين الدين والسياسة، وأن كليهما يهدفان إلى حماية

(1) - ابن عاشور: أصول النظام الاجتماعي 208 .

(2) - الجويني، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد: غياث الأمم في التياث الظلم، تحقيق عبد العظيم الديب، ط 2، 1401هـ، مكتبة إمام الحرمين 22.

(3) - الجويني: المصدر نفسه، 23. 24.

(4) - الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد: الاقتصاد في الاعتقاد، ط 1، 1424هـ/2004م، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان 128.

(5) - الغزالي: المصدر نفسه، 128.

نظام الأمة ولهذا قيل: " الدين والسلطان توأمان، والدين أس والسلطان حارس، وما لا أس له فمهذوم وما لا حارس له فضائع "(1).

وأما الماوردي² فقد ذكر المهام الموكلة للإمام وهي تصب في مجملها في حفظ نظام المجتمع الإسلامي.

الأول: حفظ الدين على الأصول التي أجمع عليها سلف الأمة، فإذا زاغ ذو شبهة عنه بين له الحجة، وأوضح له الصواب، وأخذ بما يلزمه من الحقوق والحدود ليكون الدين محروسا من خلال الأمة ممنوعة من الزلل.

الثاني: تنفيذ الأحكام بين المتشاجرين وقطع الخصام بين المتنازعين حتى تعم النصفة فلا يتعدى ظالم ولا يضعف مظلوم.

الثالث: حماية البيضة والذب عن الحرم ليتصرف الناس في المعاش وينتشروا في الأسفار آمنين من تغير بنفس أو مال.

الرابع: إقامة الحدود لتحصان محارم الله عن الانتهاك، ولحفظ حقوق العباد من الإتلاف.

الخامس: تحصين الثغور بالعدة المانعة والقوة الدافعة حتى لا يظفر الأعداء بثغرة ينتهكون محرما أو يسفكون فيها لمسلم أو معاهد دما.

فهذه الواجبات خادمة لمقصد حفظ نظام الأمة وتأمين استقرارها ووحدتها.

وأما ابن جماعة فقال: " يجب إقامة إمام يقوم بحراسة الدين وسياسة أمور المسلمين وكف أيدي المعتدين، وإنصاف المظلومين من الظالمين، ويأخذ الحقوق من مواضعها ويضعها جمعا وصرفا في مواضعها، فإن بذلك صلاح البلاد وأمن العباد وقطع مواد الفساد، لأن الخلق لا تصلح أحوالهم إلا بسلطان يقوم بسياستهم ويتجرد في حراستهم "(3).

(1)- الغزالي: أبو حامد محمد بن محمد: الاقتصاد في الاعتقاد، 128.

(2)- الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري: الأحكام السلطانية دون طبعة، دون تاريخ، دار الحديث، القاهرة 40.

(3)- ابن جماعة، أبو عبد الله، محمد بن إبراهيم بن سعد الله: تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام، تحقيق: فؤاد عبد المنعم أحمد، ط3، 1408هـ، 1988م دار الثقافة، قطر، 48.

وعملا بمقصد حفظ النظام فإن كثيرا من فقهاء السياسة الشرعية قبلوا بإمامة المتغلب ولو من غير بيعة ولا شرعية، وأحيانا من غير مشروعية لتصرفاته حفاظا على المصلحة العليا وحفظ نظام الأمة من شرور الفتنة الناشئة وقد برروا ذلك بحالة الضرورة واتقاء الفتنة وخشية من الفرقة⁽¹⁾.

ومما يحسن التنبيه عليه أن العلامة ابن عاشور من العلماء القلائل الذين اعتنوا بفكرة التأصيل السياسي للمصلحة العامة متمثلة في " إقامة أمة قوية مرهوبة الجانب مطمئنة البال"⁽²⁾.

وكان يرى أن أهم مقصد للشرعية من التشريع انتظام أمر الأمة وجلب الصلاح إليها، ودفع الضرر والفساد عنها، وقد استشعر الفقهاء في الدين كلهم هذا المعنى في خصوص صلاح الأفراد، ولم يتطرقوا إلى بيانه وإثباته في صلاح المجموع العام، ولا ينكر أحد منهم أنه إذا كان صلاح حال الأفراد وانتظام أمورهم مقصد للشرعية فإن صلاح المجموع وانتظام أمر الجماعة أسمى وأعظم⁽³⁾.

وأكد في كتابه أصول النظام الاجتماعي في الإسلام على أهمية مقصد حفظ نظام الأمة، وأن مراد الله في الأديان كلها منذ النشأة إلى ختم الرسالة واحد وهو حفظ نظام العالم وصلاح أحوال أهله⁽⁴⁾ وبين رحمه الله أن أصول نظام سياسة الأمة تقوم على أساس فنين أصليين؛ فن القوانين الضابطة لتصرفات الناس في معاملاتهم، والفن الثاني فن القوانين التي لها رعاية الأمة في مراع الكمال والذود عنها من أسباب الاختلال، وعماد الأول مكارم الأخلاق والعدالة والإنصاف والاتحاد، وعماد الثاني المساواة والحرية في تعيين الحق والعدل ومال الأمة وتوفير الأمن وحماية البيضة والتسامح وبر الوالدين⁽⁵⁾.

وعلى خطى ابن عاشور سار العلامة علال الفاسي الذي يرى أن المقصد العام للشرعية الإسلامية هو عمارة الأرض وحفظ نظام التعايش فيها، وصلاحها بصلاح المستخلفين فيها، وقيامهم بما كلفوا به من عدل واستقامة وصلاح في العقل وفي العمل وإصلاح في الأرض واستنباط لخيراتها وتبدير لمنافع الجميع⁽⁶⁾.

(1) - عبد القادر عودة: الإسلام وأوضاعنا السياسية، دون طبعة، 1401، 1981 م مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان 170 . القلقشندي،: أحمد بن عبد الله، مآثر الإنافة في معالم الخلافة، تحقيق عبد الستار أحمد فراج، ط2، 1985م، مطبعة حكومة الكويت، الكويت، 58/1.

(2) - ابن عاشور: مقاصد الشريعة، 148.

(3) - ابن عاشور: مقاصد الشريعة، 149.

(4) - الطاهر بن عاشور: أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ط2، 1985م، الشركة التونسية للتوزيع، المؤسسة، الوطنية للكتاب، الجزائر، 122.

(5) - ابن عاشور: المصدر نفسه 122.

(6) - علال الفاسي: مقاصد الشريعة ومكارمها، 46.45.

وبذلك يكون كل من ابن عاشور والفاسي قد جعلوا من فكرة المصالح والمفاسد مجرد وسيلة لتحقيق مقاصد سامية وعالية تبرز في عمارة الأرض وحفظ نظام الأمة فيها بصالح المستخلفين عليها⁽¹⁾.

الفرع الرابع: إبراز تميّز الأمة الإسلامية.

إن العمل بالسياسة الشرعية مظهر من مظاهر تميّز الأمة الإسلامية واستقلال شخصيتها وتكوّن ذاتيتها، وما ينبثق عن ذلك من علائق وصلات بشرية تتجلى فيها عقيدتها التي تؤمن بها، وشريعتها التي تنتهجها، ورسالتها التي تحملها⁽²⁾.

وهذا التميّز هو الذي يمدّها بعوامل القوة والثبات والصلابة في مواجهة الأفكار الغربية عن دينها ويحصّنها من استجلاب النظم والقوانين الوضعية والتشريعات الأجنبية التي تعمل على تقويض مقوماتها، وتلوّث منابع شريعته الصافية.

وهو الذي يجسّد القدوة في ذاتية الأمة ويظهرها للإنسانية بمظهر الكمال إذا تحققت في نفسها مبادئ الإسلام وقيمه وأخلاقه، وابتعدت عن مردولات الأخلاق ومساوئ الصفات.

وهذا الملمح هو الذي أشار إليه العلامة ابن عاشور في تعريفه للتحسينات، قال (رحمه الله): "وهي عندي ما كان به كمال حال الأمة في نظامها حتى تعيش آمنة مطمئنة ولها بهجة منظر المجتمع في مرأى بقيّة الأمم حتى تكون الأمة الإسلامية مرغوبا في الاندماج فيها والتقرّب منها"⁽³⁾.

المبحث الرابع: صلة الفقه السياسي بمقاصد الشرعية.

أشار الشيخ الطاهر بن عاشور إلى صميم العلاقة القائمة بين الفقه السياسي والمقاصد الشرعية بقوله: "فقاعدة السياسة الإسلامية أنّها إجراء مقاصد الشريعة في الأمة بالرغبة والرغبة، وذلك بجلب ما يستطاع من النفع ودفع ما يتوقّع من الضرر لجميع الأمة جماعة وأفراداً"⁽⁴⁾.

ولا شك أن الذي قاله ابن عاشور هو جوهر الحقيقة ولّبّها، وأن مقاصد الشريعة هي هدف السياسة الشرعية وقبلتها وغايتها والروح التي تسري فيها⁽¹⁾.

(1) - جمال الدين عطية: نحو تفعيل مقاصد الشريعة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 2001م دار الفكر دمشق، 119.

(2) - إسحاق بن عبد الله السعدي: دراسات في تميّز الأمة الإسلامية وموقف المستشرقين منه، ط1، 1434هـ، 2013م، إصدارات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، 165.

(3) - ابن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، 85.

(4) - ابن عاشور: أصول النظام الاجتماعي، 221.

وهذا ليس بغريب ولا مبتدع، فكل من كتب في السياسة الشرعية سواء من المتقدمين أو المتأخرين قد لاحظ هذا الارتباط الوثيق بين السياسة والمقاصد، فإذا كان جوهر المقاصد يقوم على رعاية المصلحة وجلبها ودرء المفسدة وتركها، وأن هذه الشريعة الإسلامية إنما جاءت لتحقيق مصالح العباد في العاجل والآجل، وأن الشارع ما وضع الشريعة إلا على اعتبار المصالح الدينية والدنيوية.

فإن فقه السياسة الشرعية يراعي في أحكامه المصلحة الشرعية باعتبار أثرها في قوام الأمة ويجعل منها معياراً وقيداً وسبباً في ممارسة وظيفة الولاية قياماً بمصالح الناس وإصلاح دينهم ودنياهم⁽²⁾.

ومع بيان هذه الحقيقة يبدو أن العلاقة والارتباط بينهما لا يمكن أن يكون على مستوى واحد، ولا ينظر إليه باعتبار خاص، وإنما ينظر إليه باعتبارات متباينة، وعلى مستويات مختلفة يمكن أن أجمالها في ثلاث مستويات.

- 1) على مستوى الدليل الشرعي (وحدة المصدر).
 - 2) على مستوى تفعيل السياسة الشرعية (وحدة الغاية)
 - 3) على مستوى تأصيل بعض مواضع السياسة الشرعية مقاصدياً (التجديد)
- وسأوضح هذه المستويات في ثلاثة مطالب.

المطلب الأول: صلة الفقه السياسي بالمقاصد على مستوى الدليل الشرعي (وحدة المصدر).

إن المقاصد هي الغايات والأهداف التي قصدها الشارع الحكيم لتحقيق سعادة الإنسان ومصلحته في الدارين، وهي تستمد قوتها واعتبارها مما دلّت عليه أصول الشريعة وقواعدها وأدلتها الإجمالية.

الفرع الأول: علاقة السياسة الشرعية والمقاصد بالقرآن والسنة.

القرآن الكريم هو المصدر الأساس للتشريع الإسلامي، حيث اشتمل على بيان علل الأحكام وبيان المصالح المرجوة منها والمفاسد المنهي عنها، كما اشتمل على العديد من المقاصد العامة والخاصة، فهو المصدر الأول في معرفة أنواع المصالح من أجل تحقيقها، وأنواع المفاسد من أجل اجتنابها، وهذا ما أكدّه الشاطبي بقوله: "القرآن الكريم أتى بالتعريف بمصالح الدارين جلباً لها، والتعريف بمفاسدها دفعاً لها..."⁽³⁾.

(1) - أحمد البدوي: مقاصد الشريعة الإسلامية عند ابن تيمية، 436.

(2) - ضيف محمد الصالح: فقه السياسة الشرعية؛ أبعاده وتحليلاته، مجلّة الحقيقة، جامعة أحمد دراية، أدرار، الجزائر، العدد 35 ص 118.

(3) - الشاطبي: الموافقات 4/ 346.

وهو كذلك المصدر الرئيسي الذي أسس في تشريعاته لكثير من المفاهيم والمبادئ التي تعدّ من صميم القيم السياسية التي تضبط علاقات الناس فيما بينهم، والتي هي من جوهر المقاصد، فقد أرشد القرآن إلى إقامة العدل وأداء الأمانات والحقوق إلى أصحابها، وإشاعة قيم التكافل والتراحم والانسجام، ودعا إلى المساهمة في حفظ الأمن ودرء الفتن...

والسنة النبوية بما اشتملت عليه من أقوال وأفعال وتقريرات وتصرفات صادرة عن النبي (صلى الله عليه وسلم) منزلتها من القرآن أنها مبيّنة لأحكامه وشارحة لمعانيه؛ تفصّل ما أجمل، وتوضّح ما أشكل، وتقيد ما أطلق وتخصّص ما كان عاماً، قال تعالى: ﴿بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [النحل 44].

وهي أيضاً تأكيد لمبادئ القرآن الكريم وتطبيق لمقاصده، وطريق للكشف والتعرّف على مقاصد الشريعة وبيان درجتها وهذا يعني أن مقاصد السنة في عمومها هي مقاصد القرآن الكريم⁽¹⁾.

والسنة النبوية اشتملت على تصرفات صدرت عن النبي (صلى الله عليه وسلم) بوصفه إماماً وقائداً للدولة وسائساً لشؤونها ومدبراً لأحوالها تعتبر النموذج الأمثل للدولة الإسلامية، بدءاً بالطريقة الشرعية الموصلة إلى قيامها وتأسيسها على دعائم قوية وتنظيم شؤون مجتمعتها وعلاقة حاكمها بمحكومها، وعلاقتها بالدول الأخرى في السلم والحرب، هذه الأمور لا يمكن أن نعلمها أو نتعلمها إلا من خلال هذا المصدر الأصيل⁽²⁾.

وهذا ما أكّده ابن قيم الجوزية بقوله: "وأخذ الأحكام المتعلقة بالحرب ومصالح الإسلام وأهله، وأمور السياسات الشرعية من سيرة الرسول (صلى الله عليه وسلم) ومغازيه أولى من أخذها من آراء الرجال"⁽³⁾.

وهذا النوع من تصرفات النبي (صلى الله عليه وسلم) مما قام به بوصف الإمامة والسياسة ليست ملاً لفرغ أو تزيد على مهمات، وإنما هو تطبيق لقواعد التشريع، وتجسيد لروحه وتحقيق لمقاصده، حتى يهتدي بهديه ولاة الأمور من بعده ويلتزموا بالإطار العام والنسق الكلّي الذي وضعه النبي (صلى الله عليه وسلم) ليلائم تغيرات الظروف والأحوال والأعراف

(1) يوسف محمد علي النعمة: مقاصد السنة النبوية وأثرها في مرونة الشريعة الإسلامية دراسة وصفية، (رسالة دكتوراه)، الفلسفة في الدراسات الإسلامية (أصول الفقه) جامعة الجزيرة، كلية التربية، قسم اللغة العربية والدراسات، السودان، نوفمبر، 2017، ص 21.

(2) الشيخ إبراهيم النعمة: أصول التشريع الدستوري في الإسلام، ط 1، 1430 هـ مركز البحوث والدراسات الإسلامية، ديوان الوقف السني بـغداد، 57.

(3) ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر شمس الدين: زاد المعاد في هدي خير العباد، ط 27، 1415 هـ 1994 م مؤسسة الرسالة، بيروت - مكتبة المنار الإسلامية، الكويت 129/3.

وما دام الفقه السياسي والفقه المقاصدي كل منهما يستلهم أحكامه وقواعده ومناهجه على هدي من الدليل الشرعي فيمكن أن نتصور العلاقة بينهما من ناحيتين: (1)

الناحية الأولى: أن العلاقة بينهما علاقة مقاصدية، وذلك من خلال التفسير المصلحي للنصوص الشرعية الواردة في باب السياسة الشرعية، وهو أن تفهم النصوص الشرعية في ضوء المقاصد وأهدافها كما عبر عن ذلك القرضاوي، أو أن نجمع بين الكليات العامة والأدلة الخاصة كما قال الريسوني، ويبدو هذا في النقاط الآتية.

(1) أنه إذا كان استمداد الحكم الشرعي (السياسي) من الدليل التفصيلي فإن هذا الدليل لا بد له من مقصد جزئي مثله في ذلك مثل بقية فروع الفقه.

(2) أما إذا استنبط الحكم الشرعي (السياسي) من أبواب تشريعية نظرا لما لها من خصوصيات فإن هذا الحكم لا بد له من مقاصد خاصة.

وحتى لا يقع الخلط والاضطراب في فهم النصوص التشريعية والتعارض بين أنواع المقاصد يجب ألا نغفل النصوص الجزئية من كتاب الله تعالى ومن صحيح سنة رسول الله (صلى الله عليه وسلم)، ولكنها لا تفقه هذه النصوص الجزئية بمعزل عن المقاصد الكلية بل نفهمها في إطارها وفي ضوءها⁽²⁾.

قال طه جابر العلواني: "إن فقه المقاصد يتأسس على مبدأ اعتماد الكليات التشريعية وتحكيمها في فهم النصوص الجزئية، وتوجيهها فهو نوع من رد المتشابهات إلى المحكمات والفروع إلى الأصول"⁽³⁾.

الناحية الثانية: أن العلاقة بينهما تكون على أساس الاجتهاد المصلحي، ويظهر ذلك جليا من خلال المصادر التبعية للشرعية، وسأتناول ثلاثة مصادر لها علاقة مباشرة بالمقاصد والسياسة وهي المصالح المرسلّة وسدّ الذرائع والاستحسان⁽⁴⁾.

الفرع الثاني: علاقة المصالح المرسلّة بالمقاصد والسياسة الشرعية.

المصالح من حيث اعتبار الشارع لها تنقسم إلى ثلاثة أقسام⁽⁵⁾:

(1)- د. سليمان ولد خصال: صلة مقاصد الشريعة بالسياسة الشرعية تأصيلا وتطبيقا، مجلة الصراط، كلية العلوم الإسلامية

جامعة المديّة، السنة الثانية عشر، العدد 20، محرم 1431هـ جانفي 2010 ص 174

(2)- يوسف القرضاوي: السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها 258.

(3)- طه جابر العلواني: مقاصد الشريعة، ط1، 1421هـ، 2001م، دار الهادي، بيروت، 125.

(4)- ملاحظة: اختيار هذه المصادر بناء على شدة تعلّقها بفقه المقاصد والسياسة من غيرها.

(5)- ينظر: الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد: المستصفى، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي ط1، 1413هـ، 1993م دار

الكتب العلمية بيروت 173،

(أ) - المصالح المعتمدة: وهي المصالح التي شهد الشرع باعتبارها، وقام الدليل منه على رعايتها.

(ب) - المصالح الملقاة: وهي المصالح التي شهد الشرع بردها وإلغائها، وقامت أدلته على تحريمها.

(ج) - المصالح المرسله. وهي المصالح التي لم يقدّم دليل من الشارع على اعتبارها ولا على إلغائها، وكانت مندرجة تحت مقاصد الشريعة وقواعدها العامة دون أن يشهد لها دليل خاص .

والمصلحة المرسله حجة شرعية يجب العمل بها في محلّها، وتبنى عليها الأحكام خاصة في مجال المعاملات وبهذا قال كثير من العلماء خاصة المالكية والحنابلة، واستندوا في ذلك أن الشريعة ما وضعت إلا لتحقيق مصالح العباد، وقد دلّ على ذلك نصوصها وأحكامها، فالأخذ بالمصلحة المرسله يتفق وطبيعة الشريعة والأساس الذي قامت عليه والغرض الذي جاءت من أجله قال الشاطبي: "... والشريعة ما وضعت إلا لتحقيق مصالح العباد في العاجل والآجل، ودرء المفاسد عنهم"⁽¹⁾.

ولست بصدد ذكر أدلتها وأمثلتها، وإنما أكتفي ببيان علاقتها بالمقاصد

أولاً: علاقة المقاصد بالمصالح المرسله

إن المصلحة المرسله هي المصدر الذي يلاحظ فيه شدة التصاقه وعمق اتصاله بالمقاصد، وهي تبنى في الأساس على تقدير المصالح واعتبارها عند خلّو الواقعة من النص والإجماع.

وتظهر علاقة المقاصد بالمصالح المرسله من خلال ما اشترطه القائلون بها، ومن جملة هذه الشروط الملائمة لمقاصد الشرع بحيث لا تنافي أصلاً من أصوله ولا دليلاً من دلائله⁽²⁾. أي أنها تكون موافقة لمقاصد الشريعة خادمة لغاياتها وأهدافها، متناغمة مع مراداتها...

كما أنّ العلاقة بين المقاصد والمصالح المرسله أن من مقاصد الشريعة رعاية المصلحة، فإذا عدم النص الدال على أمر ما وتحققت فيه المصلحة الراجحة يكون مقصوداً للشارع، لأن الشريعة جاءت بجلب المصالح وتكميلها ودرء المفاسد وتقليلها⁽³⁾.

ثانياً: علاقة السياسة الشرعية بالمصالح المرسله

تظهر العلاقة بين السياسة الشرعية والمصالح المرسله من خلال التعريف العام الذي ذكره العلماء للسياسة فقد عرفها الشيخ عبد الوهاب خلاف بقوله: " تدبير الشؤون العامة للدولة الإسلامية بما يكفل تحقيق المصالح ودفع المضار، مما لا يتعدى حدود الشريعة وأصولها الكلية وإن لم يتفق وأقوال المجتهدين"⁽¹⁾.

الشاطبي إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي: الاعتصام، تحقيق: سليم بن عيد الهلالي، ط1، 1412هـ 1992م دار ابن عفان، السعودية 2/ 609.

(1) - الموافقات: الشاطبي، 2/ 06، 37/2.

(2) - الشاطبي: الاعتصام 2/ 627.

(3) - البيهقي: مقاصد الشريعة وعلاقتها بالأدلة، 532.

وعرفها الدريني بقوله: " تدبير الأمر في الأمة داخلا وخارجا تدبيرا منوطا بالمصلحة"⁽²⁾.

وهذان التعريفان يدلان على أن حقيقة السياسة وجوهرها رعاية مصالح الناس ودفع المفاسد عنهم، وأنها فعل شيء من الحاكم لمصلحة يراها وإن لم يرد بذلك الفعل دليل جزئي. فالسياسة الشرعية على هذا هي العمل بالمصالح المرسلّة التي لم يقم من الشارع دليل على اعتبارها أو إلغائها.

وتظهر العلاقة بينهما كذلك من خلال التعريف الخاص للسياسة؛ فالفقهاء أرادوا بالسياسة الشرعية التوسعة على ولّة الأمر في أن يعملوا بما تقضي به المصلحة حسما لمادة الفساد؛ كتغليظ العقوبات والتعزيرات. قال القراني: "إن التوسعة على الحكام في الأحكام السياسية ليس مخالفا للشرع، بل له أدلة وتشهد له القواعد، ومن أهمّها كثرة الفساد وانتشاره، والمصلحة المرسلّة التي قال بها مالك وجمع من العلماء"⁽³⁾.

فالمعنى الخاص للسياسة الشرعية يستقرّ على أن السلطة التقديرية التي منحها الشارع لولي الأمر خارج إطار الحكم الشرعي الثابت بدليل من الأدلة المعتبرة عند الفقهاء.

(2) السياسة الشرعية هي ثمرة الاجتهاد الاستصلاحي، وهذا ما أكّده الدريني بقوله: " السياسة الشرعية ثمرة الاجتهاد بالرأي فيما لا نص فيه"⁽⁴⁾.

فالتصرفات التي أوكلها الشارع إلى ولّة الأمور يتمّ تحديدها على وفق المصالح الشرعية؛ كإعداد خطط التنمية وسياسات التنظيم والإعلام، وتنظيم الهياكل والنظم الإدارية والمالية والقضائية، وضمان الأمن، وزجر البغاة وصدّ المعتدين، وتقوية الجيوش وإنشاء الحروب وإبرام المصالحات والمعاهدات والاتفاقيات، وغير ذلك مما يراه أهل السياسة الحكماء بمصالح الدولة، والخبراء بقواعد الشريعة ومقاصدها المقررة.. مما تتعيّن ضرورته حسب ضوابط الدين، وشروط الاجتهاد وقواعد الاستصلاح المقررة⁽⁵⁾.

ومما ينبغي مراعاته في الاجتهاد بالرأي في مجال السياسة وتحديد مصالحها أمران أساسيان.

أ) أن يقوم بتقرير المصالح أهل الخبرة والتخصّص العلمي الدقيق في كل شأن من شؤون الدولة لأنها هي مناطات أو موضوعات الأحكام والتشريعات فضلا عن المجتهدين من علماء التشريع الإسلامي.

(1) عبد الوهاب خلاف السياسة الشرعية، 20.

(2) فتحي الدريني: خصائص التشريع الإسلامي، 162.

(3) القراني أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس: الذخيرة تحقيق محمد حجي، ط1، 1994م دار الغرب الإسلامي، بيروت، 10/ 45، ابن فرحون إبراهيم بن علي بن محمد: تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام، ط1، 1406هـ 1986م مكتبة الكليات الأزهرية 137/2.

(4) الدريني: بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي، ط2، مؤسسة الرسالة، 1429هـ، 2008م، بيروت، لبنان، 50.49.

(5) الخادمي: الاجتهاد المقاصدي، 106/2.

(ب) أن يؤخذ بعين الاعتبار تقدير الظروف الملازمة للوقائع أو للأمة أو للدولة بوجه عام؛ السياسية منها والاقتصادية والاجتماعية والعسكرية، ووجوب النظر في المال المتوقع في التطبيق⁽¹⁾.

ومما سبق يمكن القول بأن المصلحة المرسلّة من أخصّ الطرق التشريعية فيما لا نص فيه، والذي تعتمد عليه السياسة الشرعية في تأصيل قواعدها وتحديد خططها وتدابيرها، وهي المجال الأهم والأرحب الذي يضيء الطابع العملي والتطبيقي على المفهوم الأصولي للمصلحة⁽²⁾.

الفرع الثالث: علاقة المقاصد والسياسة الشرعية بسدّ الذرائع

أولاً : علاقة المقاصد بسدّ الذرائع

الذرائع جمع ذريعة؛ وهي الوسيلة إلى الشيء⁽³⁾.

وقيل: الذرائع هي الوسائل المؤدية إلى مصالح أو مفسد، وحكمها حكم ما تؤدي إليه من حلال أو حرام أو غيرهما، والمراد بسدّ الذرائع منع الوسائل المؤدية إلى المفسد.

وما دامت الذرائع عبارة عن أسباب ووسائل تفضي إلى مصالح أو مفسد فحكمها حكم ما أفضت إليه فوسيلة الواجب واجبة ووسيلة المحرم محرمة.

قال القرافي: " اعلم أن الذريعة كما يجب سدّها يجب فتحها ويكره ويندب ويباح، فإن الذريعة هي الوسائل، فكما أن وسيلة المحرم محرمة فوسيلة الواجب واجبة كالمشي للجمعة والحج، وموارد الأحكام على قسمين مقاصد؛ وهي الطرق المفضية إلى لمصالح، والمفسد في أنفسها ووسائل؛ وهي الطريق المفضية إليها، وحكمها حكم ما أفضت إليه من تحرّم أو تحليل"⁽⁴⁾.

و قال ابن قيم الجوزية: " لما كانت المقاصد لا يتوصّل إليها إلا بأسباب وطرق تفضي إليها كانت طرقها وأسبابها تابعة لها معتبرة بها، فوسائل المحرمات والمعاصي في كراهتها والمنع منها بحسب إفضاءها إلى غايتها وارتباطها بها، فوسائل الطاعات والقربات في محبتها والإذن فيها بحسب إفضائها إلى غايتها، فوسيلة المقصود تابعة للمقصود وكلاهما مقصود لكنه مقصود قصد الغايات، وهي مقصودة قصد الوسائل"⁽⁵⁾.

(1)- الدريني: خصائص التشريع الإسلامي 164.

(2)- فوزي خليل: المصلحة العامة من منظور إسلامي ط2003م مؤسسة الرسالة، 123.

(3)- القرافي، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس: الفروق، (دون طبعة) (دون تاريخ)، عالم الكتب 274/3.

(4)- القرافي: المصدر نفسه، 33/2.

(5)- ابن قيم الجوزية، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب: إعلام الموقعين عن رب العالمين تحقيق محمد عزيز شمس، ط2،

1440 هـ 2019م، دار عطاءات العلم (الرياض) - دار ابن حزم (بيروت)، 135/3.

ومن هنا تظهر العلاقة الوثيقة التي تربط بين سدّ الذرائع والمقاصد الشرعية، والتي يمكن إجمالها في النقاط الآتية.

(1) أن سدّ الذرائع في نفسه مقصد من مقاصد الشريعة، وقد دلّت النصوص الكثيرة على اعتباره ومراعاته.

من ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَا تَسْبُوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسْبُوا اللَّهَ عَدُوًّا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ [الأنعام 108]. فقد منع الله تعالى في كتابه أحدا أن يفعل جائزا يؤدي إلى محذور.

ونهى النبي (صلى الله عليه وسلم) عن تصوير من مات من الصالحين وبناء المساجد عليهم مخافة الشرك؛ كما في حديث عائشة (رضي الله عنها): (إنّ أولئك إذا كان فيهم الرجل الصالح فمات بنوا على قبره مسجداً وصوروا فيه تلك الصور، أولئك شرار الخلق عند الله يوم القيامة)¹.

(2) أن سدّ الذرائع هو سدّ للوسائل المفضية إلى تعطيل المصالح وتضييعها، وحمايتها، ذلك أن الأمر الجائز قد يؤدي إلى تفويت مقصد الشارع، والمحافظة على مقصود الشارع أمر مطلوب لكونه أعظم مصلحة وأقوى أثراً.

(3) أن سدّ الذرائع أو فتحها يجسد النظر إلى مآلات الأفعال، واعتبار مآلات الأفعال من المقاصد المهمة في الشريعة الإسلامية، ذلك أن المجتهد في استنباطه للأحكام ينظر إلى ما تنتهي في جملتها إليه، فإن كانت تنحو نحو المصالح التي هي المقاصد والغايات كانت مشروعة مطلوبة، وإن كانت مآلاتها تنحو نحو المفساد كانت مرفوضة غير مشروعة، فالمجتهد لا يستطيع أن يسدّ الذريعة حتى يعرف مآلها وثمرتها، فحينئذ يحكم عليها بما يناسبها.

(4) أن الأخذ بسدّ الذرائع يمثل سدّاً لأبواب التحايل على الشرع وحسماً لمادة الفساد⁽²⁾.

ثانياً: علاقة السياسة الشرعية بسدّ الذرائع

إنّ قاعدة سدّ الذرائع من أعظم القواعد والأصول التي تستند عليها السياسة الشرعية، ومن خلالها يمكن مسaire ما يجد من وقائع وحوادث لا نص فيها، وهذا الأصل يعطي مساحة واسعة للعلماء وولاة الأمر في الأمة من الاجتهاد والتعقل، والنظر لمعالجة كثير من النوازل السياسية والإجابة عليها.

فولي الأمر إذا رأى شيئاً من المباحات قد اتخذها الناس وسيلة إلى مفسدة كان له أن يمنعه ويسدّ بابه، فله أن يمنع بيع السلاح أيام الفتن لما تجر إليه تلك التجارة من مفسدات الاعتداء على الأنفس والأموال،

(1) - أخرج البخاري في كتاب الصلاة، باب هل تنبش قبور مشركي الجاهلية ويتخذ مكانها مساجد؟ رقم: 427، 93/1.

(2) - أحمد البدوي، مقاصد الشريعة عند ابن تيمية 376.

يقول الزحيلي: " فباب سدّ الذرائع هو من أعظم الأبواب التي تدخل فيها السياسة الشرعية للعمل على إصلاح شؤون الأمة والأخذ بها إلى الجادة وطريق الاستقامة، والنهوض بها على الأسباب القوية والقوية من قواعد الشريعة وأحكامها، فإن ولي الأمر إذا رأى شيئاً من المباح قد اتخذ الناس وسيلة إلى مفسدة، أو أن فساد الزمان يفضي إلى مفسدة أرجح مما قد يفضي إليه من المصلحة كان له أن يحضره ويسدّ بابه، ويكون ذلك من الشريعة وعملاً بالسياسة التي تعتمد فيها على قاعدة سدّ الذرائع"⁽¹⁾.

ويمكن أن نجمل هذه العلاقة في أمرين مهمّين.

(1) أن الأخذ بقاعدة الذرائع سدّاً وفتحاً في السياسة الشرعية هم من قبيل الاجتهاد بالرأي القائم على جلب المصالح ودرء المفاسد، وهذا لإصلاح شؤون الأمة والنهوض بها وتمكينها من أسباب التقدّم في كافة المجالات السياسية والاجتماعية والاقتصادية مما يدلّ على مرونة التشريع الإسلامي.

(2) أنّ أعمال هذه القاعدة في السياسة الشرعية يحقّق الدور الوقائي المنوط بها من خلال حسم مادة الفساد الذي يمكن أن يؤدي إلى الإخلال بمقاصد الشريعة ومقاصد السياسة نفسها⁽²⁾.

الفرع الرابع: علاقة المقاصد والسياسة الشرعية بالاستحسان

أولاً: علاقة المقاصد بالاستحسان.

1- تعريف الاستحسان:

الاستحسان لغة: عدّ الشيء حسناً والعمل بالأحسن والأفضل⁽³⁾.

و في الاصطلاح عرف الاستحسان بتعاريف متقاربة فقد عرفه الإمام الكرخي بقوله: " الاستحسان هو أن يعدل الإنسان عن أن يحكم في المسألة بمثل ما حكم به في نظائرها إلى خلافه لوجه يقتضي العدول عن الأول"⁽⁴⁾.

و عرفه البزدوي بقوله: " الاستحسان: هو العدول عن موجب قياس إلى قياس أقوى منه، أو هو تخصيص قياس بدليل أقوى منه"⁽⁵⁾.

(1)- د. وهبة الزحيلي: الذرائع في السياسة الشرعية والفقه الإسلامي، ط1، 1419هـ 1999م دار المكتبي، سورية دمشق 65.

(2)- د. اسماعيل محمد البريشي: سدّ الذرائع وعلاقته بالسياسة الشرعية، مجلّة دراسات علوم الشريعة والقانون، المجلد 36، العدد 02، سنة 2009، ص500.

(3)- الفيروز آبادي: القاموس المحيط 1189، الرازي: مختار الصحاح 73.

(4)- علاء الدين البخاري، عبد العزيز بن أحمد بن محمد، كشف الأسرار عن أصول البزدوي (دون طبعة) (دون تاريخ)، دار الكتاب الإسلامي 4/ 03.

(5)- علاء الدين البخاري: المصدر نفسه. 4/ 03

و الاستحسان حجة شرعية عند كثير من الفقهاء خاصة الحنفية والمالكية لأن في الأخذ به ترك العسر إلى اليسر، وهو أصل في الدين قال تعالى ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ [البقرة 184]. ولثبوته بالأدلة المتفق عليها ويظهر ذلك من خلال ذكر أنواع الاستحسان.

2- أنواع الاستحسان: ينقسم الاستحسان من جهة مستنده عند علماء أصول الفقه إلى أنواع⁽¹⁾ هي:

1) الاستحسان بالنص: وهو أن يرد من الشارع نص خاص في جزئية يقتضي حكماً لها على خلاف الحكم الثابت لنظائرها، ومثال ذلك في القرآن الكريم الوصية؛ فإن مقتضى ذلك عدم جوازها لأنها تملك مضاف إلى ما بعد الموت، أي بعد زوال ملكية المالك، لكن القرآن ورد بجوازها استحساناً لحاجة الناس إليها، قال تعالى: "مَنْ بَعْدَ وَصِيَّةٍ تُوصُونَ بِهَا أَوْ ذَيْنَ" [النساء 12].

و مثاله في السنة جواز عقد السلم فإن مقتضى القياس أنه لا يجوز لأنه بيع لمعدوم، لكنه استثنى من هذه القاعدة بدليل خاص وهو قوله (صلى الله عليه وسلم): "مَنْ أَسْلَفَ فِي شَيْءٍ فَفِي كَيْلٍ مَعْلُومٍ، وَوَزَنَ مَعْلُومٍ، إِلَى أَجَلٍ مَعْلُومٍ"⁽²⁾.

2) الاستحسان بالإجماع: وهو أن يفتي المجتهدون في مسألة على خلاف القياس في أمثالها، أو على خلاف مقتضى الدليل العام، ومثاله: عقد الاستصناع، فإن مقتضى القياس في البيع عدم جواز ذلك لأن المتعاقد عليه معدوم وقت العقد، لكن المجتهدين أجازوا هذا العقد بالإجماع لحاجة الناس إليه ودفع الحرج عنهم.

3) الاستحسان بالعادة والعرف: وهو العدول عن مقتضى حكم القياس إلى حكم آخر يخالفه لجريان العرف بذلك، ومثاله: إجارة الحمام بأجرة معينة دون تحديد لمقدار الماء المستعمل ولا مدة البقاء، فإن القياس يقتضي بعدم الجواز، لكن العرف الجاري يقضي بخلاف ذلك لما فيه من التضييق والحرج.

4) الاستحسان بالضرورة ورفع الحرج: وهو أن توجد ضرورة تحمل المجتهد على ترك القياس والأخذ بمقتضى الضرورة تيسيراً على الناس ودفعاً للحرج، ومثاله جواز النظر إلى ما عدا الوجه والكفين من المرأة الأجنبية إذا اقتضت الضرورة ذلك في بعض الحالات استحساناً.

5) الاستحسان بالمصلحة التي لم تبلغ حد الضرورة: إذا كان تطبيق الحكم العام في مسألة يؤدي إلى مفسدة أو يفوت مصلحة فإنها تستثنى ويعطى لها الحكم الذي يحقق المصلحة.

(1) عبد الكريم زيدان: الوجيز في أصول الفقه ط6، 1976، دار قرطبة بغداد، 233 وما بعدها.

(2) أخرجه البخاري في كتاب السلم، باب السلم في وزن معلوم، رقم: 2240، 85/3.

و مثال ذلك: تضمين الأجير المشترك ما يهلك عنده من أمتعة الناس، فإن الأصل العام يقضي بعدم تضمينه إلا بالتعدي والتقصير، لكن الفقهاء أفتوا بوجوب الضمان عليه استحسانا رعاية لمصلحة الناس في الحفاظ على أموالهم نظرا لفساد الذمم وكثرة الخيانة وضعف الوازع الديني.

وبعد بيان مفهوم الاستحسان واستعراض أنواعه يمكننا التعرّف على العلاقة بين الاستحسان والمقاصد من وجوه.

(1) أن الإستحسان من أظهر الأدلة على أن الشارع الحكيم قصد بالتشريع تحقيق مصالح الناس بكل وسيلة ممكنة سواء كان بالنص أو بالإجماع أو العادة أو المصلحة أو الضرورة أو غير ذلك، ولاشك أن علاقة هذه المصادر بالمقاصد قوية وأن الاستحسان في حقيقته وفي جميع أنواعه يرجع إلى مقاصد الشريعة⁽¹⁾.

(2) أن الاستحسان بالنظر إلى كونه استثناءً من القياس الكلّي الذي يؤدي التزامه إلى الحرج والضيق والمشقة فإنه بهذا الاعتبار يرجع إلى رعاية مقاصد الشريعة لأن الاستثناء ما جاء إلّا لرفع الحرج الذي هو من أهم مقاصد الشريعة أو لتحقيق مصلحة مقصودة شرعا ودفع مفسدة مقصود دفعها شرعا⁽²⁾.

(3) أن الاستحسان ضرب من النظر إلى المال، ووجه دخول الاستحسان تحت قاعدة اعتبار المآلات أن التزام الدليل العام أو القواعد الكلية يؤدي الحرج والضيق ويؤول إليه⁽³⁾، وهذا تعسف في الاجتهاد ومادام أن الاستحسان هو ترك الدليل العام نظرا إلى مآله واعتبارا به فرجع الاستحسان في حقيقته وجوهره إلى مقاصد الشريعة⁽⁴⁾.

ثانيا: علاقة السياسة الشرعية بالاستحسان

إن مبدأ الإستحسان من أهم المناهج التشريعية التي يمكن للسياسة الشرعية أن تستند عليه إذا فُعل بضوابطه وشروطه، فمن خلاله تواكب السياسة الشرعية حاجات الأمة المتجددة عندما يصادفهم أمر يقتضي تطبيق القياس أو القاعدة عليه وقوع الناس في الحرج والمشقة، فيؤدي الأخذ بالاستحسان إلى رفع الحرج ودفع المشقة عنهم، وبمكّنتهم من تحقيق المصلحة، وهذه هي المرونة المطلوبة في السياسة الشرعية، والتي تلبي احتياجات الأمة وتراعي ظروف المكلفين وواقعهم وأحوالهم الطارئة ومآلاتها وتغيير هذه الظروف والمآلات موجبة لتغيير الحكم العام، والعدول عنه إلى خلافه يحقّق الرفق والتخفيف⁽⁵⁾.

(1) - البيوي: مقاصد الشريعة وعلاقتها بالأدلة 567.

(2) - البيوي: المصدر نفسه 567.

(3) - البيوي: مقاصد الشريعة وعلاقتها بالأدلة 570، أحمد البدوي: مقاصد الشريعة عند ابن تيمية 410.

(4) - الشاطبي: الموافقات 209/4.

(5) - د. عصام صبحي شير: أثر مصادر التشريع المختلف فيها في مرونة السياسة الشرعية، مجلة الفقه والقانون، العدد 56، يونيو 2017، جامعة الأقصى غزة، فلسطين، ص 21.

قال عبد العال أحمد عطوة: " إن الإستحسان اذا استثمر بمعناه الواسع فإنه سيكون حلاً لكثير من الإشكالات الواقعة بالمكلفين، وبه يستطيع الحكام وولاة الأمر أن يسوسوا الأمة فيما لا نص فيه على حكمه من الوقائع المتجددة، وأن يواجهوا المشاكل التي تصادفهم فيجدوا في ظلله الحلول التي تمكنهم من سياسة الأمة سياسة صالحة، وهذه مرونة تحقق المصلحة للحكام والمحكومين في كل وقت من غير أن يشعروا بالحاجة إلى قوانين أخرى من وضع البشر" (1).

و بذلك يظهر دور الاستحسان في مرونة السياسة الشرعية من خلال منهجيته في معالجة النوازل السياسية التي يؤدي إعمال القياس والقواعد الكلية إلى حدوث الحرج والمشقة، ويكون استثناءها من الدليل على سبيل الترخّص والتوسعة ورفع الضيق والحرج أعدل وأرفق، تحقيقاً للمصلحة وهو ما يحتاج إليه غاية في السياسة.

ومن خلال هذه الجولة يتبين بوضوح أن كلا من المقاصد والسياسة الشرعية يتحدان في المصدر أي أنهما يستندان في تأصيلهما الشرعي إلى قواعد التشريع وأدلة الاستنباط وأنهما ينتهجان المنهج نفسه في رعاية مقصود الشارع والمحافظة عليه وعدم مناقضته .

المطلب الثاني: صلة الفقه السياسي بالمقاصد على مستوى التفعيل (وحدة الغاية) .

مما لا خلاف فيه أن السياسة الشرعية تهدف إلى تحقيق جملة من المقاصد الشرعية، وتسعى في تشريعاتها وإجراءاتها إلى درء ما يمكن درؤه من المفساد، وهذا واضح من خلال تعريف العلماء لها.

فقد عرفها الريسوني بقوله: "هي التدبير الأمثل للمصالح العامة بما يحقق مقاصد الشريعة وما يتلاءم معها" (2).

و عرفها العثماني بقوله: " يطلق اسم السياسة الشرعية على كل إجراء تشريعي تتخذه جهة معينة لتحقيق مقصد الشرع في الواقع أي بتحقيق المصالح ودرة المفساد وفق الضوابط الشرعية" (3).

والمقاصد التي تستهدفها السياسة الشرعية وتسعى إلى تحقيقها يمكن أن نجملها في ثلاث فروع.

الفرع الأول: حفظ المصالح العامة للأمة.

الفرع الثاني: حفظ الضروريات الخمس على مجموع الأمة.

الفرع الثالث: درء المفساد ودفع الأضرار.

(1) عبد العال أحمد عطوة: المدخل إلى السياسة الشرعية ط1، 1414هـ 1993م جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض 192.

(2) الريسوني: مقاصد المقاصد الغايات العلمية والعملية لمقاصد الشريعة ط، 2013 الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت لبنان، 61.

(3) سعد الدين العثماني: في فقه الدين والسياسة، ط1، 2011م، دار الانتشار العربي 211.

الفرع الأول: حفظ المصالح العامة للأمة.

المصالح العامة هي: " ما فيه صلاح عموم الأمة أو الجمهور ولا التفات فيه إلى الأفراد إلا من حيث إنهم أجزاء من مجموع الأمة "(1).

أي أن نفعها: " يخصّ جميع الناس دون مراعاة أفراد أو فئة معينة فلا يختص به واحد دون واحد، وهو ما يعبر عنه بحقوق الله المحضة، وما يعبر عنه رجال القانون بالأمور المتعلقة بالنظام العام "(2).

وقد مثل لها العلماء بأمثلة كحماية البيضة، وحماية العقيدة، وحفظ الجماعة من التفرق، وحفظ الدين من الزوال، وحماية الأماكن المقدسة كالحرمين الشريفين، وبيت المقدس من الوقوع في أيدي غير المسلمين ونحو ذلك مما صلاحه وفساده يتناول جميع الأمة وكل فرد من أفراد (3).

كما يدخل في المصلحة العامة جميع الأحكام المتعلقة بسياسات الدولة الداخلية والخارجية وغيرها، والشؤون الدينية والمدنية وغير ذلك مما يرجع إلى حفظ النظام العام ووسائله كإقامة القضاء وتوفير الأمن وتقوية الجيوش، وهذا من شأنه أن يحفظ كيان الأمة ويحمي وحدة أراضيها ويجعلها قوية مرهوبة الجانب على حدّ تعبير ابن عاشور.

و لا شك أن الشارع الحكيم قد أولى عناية فائقة بحفظ المقاصد العامة لما فيها من الحفاظ على كيان الأمة وانتظامها وقوّتها وعزّتها، ولما يترتب على ضياعها أو انحرافها من انحراف حياة الأمة وذوبان هويّتها وذهاب مصالح المجتمع والأفراد فيها (4).

وإذا كان الشارع الحكيم يتقصد حفظ المصالح العامة في تشريعاته، وكان لابدّ من وسيلة لإقامة هذه المصالح وحمايتها ؛ فقد أوكل تدبير المصالح العامة لأولي الأمر في الأمة من حكام ولّاه وعلماء وقضاة وغيرهم قال العز بن عبد السلام: " و لا شك أنّ نصب القضاة والولاة من الوسائل إلى جلب المصالح العامة والخاصة .. "(5).

(1) ابن عاشور: مقاصد الشريعة 279، 280 بتحقيق محمد الطاهر الميساوي.

(2) صالح بن عمر: مقاصد الشريعة عند العز ط1، 1423هـ 2003م درار النفائس الأردن، 158. 159.

(3) ابن عاشور: مقاصد الشريعة 89، العالم: المقاصد العامة للشريعة الإسلامية 172، صالح بن عمر: مقاصد الشريعة عند العز 160.

(4) جمال الدين عطية: نحو تفعيل مقاصد الشريعة 154.

(5) العز بن عبد السلام: قواعد الأحكام 1/ 58، د. صالح بن عمر: مقاصد الشريعة عند العز عبد السلام 427.

و قال أيضا: " ولولا نصب الإمام الأعظم لفاتت المصالح الشاملة وتحققت المفسد العامة ولاستولى القوي على الضعيف والدين على الشريف، وكذلك ولاية الإمام فإنه لا يتم أمره إلا بالاستعانة بهم للقيام بمصالح المسلمين، وكذلك الحكام لو لم ينصبوا لفاتت حقوق المسلمين ولضاعت أموال الغيب والصبيان والمجانين.." (1).

إن حفظ المصالح العامة للأمة وتديرها والسهر على تحقيقها بالرغبة والرغبة من أوكد المسؤوليات التي أنيطت بالحكام، وقد وضع العلماء قاعدة مفادها "أن الإمام منوط به تحقيق مصلحة الرعية" (2)، وتحقيق هذه المصالح هو الذي يكسب الإمام مشروعية تصرفاته ويؤكد على أحقيته في قيادة المجتمع ولذلك يؤمر المسلمون بطاعته من أجل انتظام الأمور العامة واستقرار شؤون الدولة (3).

و يأتي على رأس الأوليات في حفظ المصالح العامة:

أولا: حفظ بيضة الإسلام: والمقصود به حفظ كيان الإسلام المتقوم بشعائره والمتدينين به وبحفظ حوزته وداره وحماه.

قال ابن منظور (4): "وبيضة الإسلام جماعتهم، وبيضة القوم أصلهم، والبيضة أصل القوم ومجتمعهم يقال أتاها العدو في بيضهم، وقوله في الحديث: "ولا تسلط عليهم عدوا من غيرهم يستبيح بيضتهم" (5).

قال ابن الأثير: يريد جماعتهم وأصلهم أي مجتمعهم، وموضع سلطانهم، ومستقر دعوتهم، أراد عدوا يستأصلهم ويهلك جميعهم (6).

وقد شبه حوزة الإسلام ببيضة الطائر الذي إذا أهلك أصل البيضة كان هلاك كل من فيها من طعم وفرخ، فكذا المجتمع المسلم إذا استباحه العدو وأراد إبادة وتغيير هويته ضاعت تعاليم الدين واندرست معالمه

ولعل مصطلح الإبادة الجماعية والتطهير العرقي والتهجير القسري في الثقافة المعاصرة أقرب إلى مفهوم استباحة البيضة في المصطلح القديم .

(1) - العز بن السلام: المصدر نفسه 69/2.

(2) - انظر القاعدة عند السرخسي: المبسوط 40/10، القرافي: الفروق 39/4. تاج الدين السبكي: الأشباه والنظائر 310/1، ابن قيم الجوزية: إعلام الموقعين 413/2.

(3) - د. رحيمة بن حمو: البعد السياسي للمصلحة الشرعية 86.

(4) - ابن منظور: لسان العرب 127/7.

(5) - أخرجه مسلم في كتاب الفتن وأشراف الساعة، باب هلاك هذه الأمة بعضهم ببعض، رقم: 2889، 2215/4 .

(6) - ابن الأثير مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد بن محمد: النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق طاهر أحمد الزاوي - محمود محمد الطناحي، (دون ط)، 1399هـ، 1979م، دار الكتب العلمية، بيروت، 172/1.

فمثلاً لو خيف على بلد من بلاد الإسلام من عدو يريد من غزوه له إبادة المسلمين، أو إبادة بعضهم وتهجير الباقي أو تهويده أو تنصيره فالخوف من ذلك خوف على بيضة الإسلام وكيانه، إذ لن يكون الإسلام وجود وكيان في البلد بعد زوال المتدينين به.

وقد أكد فقهاء الإسلام على ضرورة حماية ديار الإسلام وجماعة المسلمين فيها من أي عدو يتهددهم وجعلوا ذلك مسؤولية عظيمة أنيطت بالحكام فقد عقد الماوردي⁽¹⁾ فصلاً في واجبات الإمام

وعدها منها عشرة: قال في الثالث: "حماية البيضة والذب عن الحرم ليتصرف الناس في المعاش وينتشروا في الأسفار آمنين من تغرير بنفس أو مال".

و قال في الخامس: "تحصين الثغور بالعدة المانعة والقوة الدافعة حتى لا تظفر الأعداء بغرة ينتهكون فيها محرماً أو يسفكون فيها المسلم أو معاهد دماً".

ثانياً: حفظ الدين والعقيدة.

من المصالح العامة التي يتوجب على ولاية الأمر حفظها وحمايتها في سياستهم حفظ عقيدة المسلمين ودينهم الذي هو بمثابة الأساس العميق والمتين الذي تركز عليه وحدتهم وتجتمع عليه كلمتهم.

و قد نبّه الإمام الجويني إلى أن واجبات الإمام المتعلقة بالدين تنقسم إلى قسمين: واجبات نحو أصل الدين وواجبات نحو فروع الدين

فأما القول في أصل الدين فقد لخص ذلك في مقصدين:

(1) حفظه على أهله.

(2) دعوة الناس إليه.

فيما يتعلّق بالمقصد الأول فقد بيّن (رحمه الله) أن واجب الإمام يكون بدفع الشبه وقمع البدع، فليس للإمام بحال من الأحوال ترك أهل البدع والأهواء⁽²⁾ يصلون ويجولون من غير الأخذ على أيديهم إذ في هذا المسلك ما يفصم عرى الدين، ويفضي إلى فساد عظيم.

و الاعتقاد الذي ينبغي على الإمام حمل الناس عليه فهو مذهب السلف وعقيدتهم حيث كانوا يnehون عن التعرّض للغوامض والتعمّق في المشكلات، ويرون صرف العناية إلى الاستحثاث على البر والتقوى وكفّ الأذى والقيام بالطاعة حسب الاستطاعة⁽¹⁾.

(1) - الماوردي: الأحكام السلطانية، 40.

(2) - الجويني: غياث الأمم 186.

و أما المقصد الآخر فقد بيّن (رحمه الله) أن الذي يتوجب على الإمام القيام به نحو أصل الدين هو دعوة غير المسلمين إلى الإسلام وحمل رسالته إلى الناس ونشر دعوته في العالمين

وأما واجب الإمام نحو فروع الدين⁽²⁾ فمنها ما يتعلق بالعبادات، ومنها ما يتعلق بأمور الدنيا، أما ما كان من العبادات فوجه ارتباطها بنظر الإمام يحدده اعتبارات ثلاثة:

أولها: ما كان من العبادات شعارا ظاهرا يرتبط باجتماع عدد كبير كالجُمُوع والأعياد ومجامع الحج، فإن هذا مما لا ينبغي للإمام أن يغفل عنه.

ثانيها: ما كان من العبادات شعارا ظاهرا لكن لا يتعلق باجتماع، كالأذان وصلاة الجماعة، ووجه الارتباط هنا بنظر الإمام يظهر فيما لو عطل أهل ناحية بعض شعائر الإسلام فالواجب حينئذ حملهم على إقامة ما عطلوه من شعائر.

ثالثهما: ما لم يكن شعارا ظاهرا من العبادات فلا نظر للإمام فيما كان شأنه كذلك إلا أن ترفع إليه واقعة بعينها ويحكم فيها بمقتضى الأصول الشرعية.

والإمام الماوردي (رحمه الله) جعل من مهام الخليفة ومسؤولياته الأساسية حفظ الدين والعقيدة ومحاربة البدع الهادمة لأصل الدين قال (رحمه الله): والذي يلزمه من الأمور العامة عشرة أشياء.

أحدها: حفظ الدين على أصوله المستقرة وما أجمع عليه سلف الأمة، فإذا نجم مبتدع أو زاغ ذو شبهة عنه أوضح له الحجّة وبين له الصواب وأخذه بما يلزمه من الحقوق والحدود ليكون الدين محروسا من خلل والأمة ممنوعة من زلل⁽³⁾.

وقد لخص الدكتور حامد عبد الماجد قويسى⁽⁴⁾ مضمون الوظيفة العقيدية للدولة المسلمة في ثلاثة جوانب رئيسة.

الأول: حماية العقيدة: وتعني الالتزام بها والإيمان بأركانها وقبول الاحتكام إلى الله ورسوله، فالحاكمية لله والقانون الأساسي للدولة هو شريعة الله، ورفض هيمنة العقائد الأخرى، ورفض الانحراف عنها، وتعميق الالتزام بها.

(1) - الجويني: المصدر نفسه 191.

(2) - الجويني: غياث الأمم 197.

(3) - الماوردي: الأحكام السلطانية 40 .

(4) - د. حامد عبد الماجد قويسى: الوظيفة العقيدية للدولة الإسلامية، (دراسة منهجية في نظرية السياسة الإسلامية)، طبعة 1993م، دار التوزيع والنشر الإسلامي القاهرة 176 .

الثاني: بناء الكيان العقيدي: أي المجتمع الملتزم بالعقيدة بحيث تحكم حركته حقائق الإيمان والتوحيد ويترجم ذلك إلى سلوكات عملية مثمرة.

الثالث: التعامل الخارجي من منطق نشر الدعوة: وهي أن الدولة المسلمة تعتبر الإنسانية أسرة واحدة وعقيدتها رسالة عامة، ولا بد من إيصالها إلى الناس كافة.

إنّ الحفاظ على عقيدة الأمة ودينها وهويتها وحمل الناس على الإلزام بأحكامها وهداياها عقيدة وشريعة وسلوكا ونبذ كل ما يضادها من بدع وخرافات من المصالح العامة التي هي أهم من الحفاظ على الأنفس والأعراض والأموال، وقد نبّه إلى هذا المعنى الشيخ الطاهر بن عاشور وهو يفسّر قصه موسى وهارون (عليهما السلام) حين قال موسى لأخيه وقد ذهب لميقات ربه: ﴿أَخْلَفَنِي فِي قَوْمِي وَأَصْلَحَ وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ﴾ [الأعراف 142] وبعد أن رجع سيدنا موسى ورأى ضلال بني إسرائيل ﴿قَالَ يَهْرُونُ مَا مَنَعَكَ إِذْ رَأَيْتَهُمْ ضَلُّوا﴾ [طه 92].

قال ابن عاشور: " هذا اجتهد من هارون في سياسة الأمة إذ تعارضت عنده مصلحتان، مصلحة حفظ العقيدة ومصلحة حفظ الجماعة من الهرج وحفظ الأنفس والأموال والأخوة بين الأمة فرجح الثانية (حفظ الأنفس) وكان اجتهداه ذلك مرجوحا لأن حفظ الأصل الأصيل للشريعة أهم من حفظ الأصول المتفرعة عليه، لأن مصلحة صلاح الاعتقاد أهم المصالح التي بها صلاح الاجتماع" (1).

و من المصالح العامة حفظ الجماعة من التفرق، فقد ورد في كتاب الله وسنة نبيه (صلى الله عليه وسلم) نصوص تأمر المسلمين بلزوم الجماعة والائتلاف وتنهى عن الفرقة والاختلاف، وقد استنبط العلماء من هذه النصوص المقومات الصحيحة لاجتماع المسلمين.

من ذلك قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾ [آل عمران 102، 103] وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا

قال الطبري: " يريد بذلك تعالى: وتمسكوا بدين الله الذي أمركم به وعهده الذي عهد إليكم في كتابه من الألفة والاجتماع على كلمة الحق والتسليم لأمر الله" (2).

(1) - ابن عاشور: التحرير والتنوير، تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد، (دون ط) 1984م، الدار التونسية للنشر، 293/16.

(2) - الطبري: جامع البيان، 643/5.

و قال ابن كثير: " وقوله ولا تفرّقوا أمرهم بالجماعة ونهاهم عن التفرقة "(1).

و قال القرطبي: " قال ابن عباس لسماك الحنفي: "يا حنفي الجماعة الجماعة فإنما هلكت الأمم الخالية لتفرّقها أما سمعت قول الله (عز وجل): " وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا "، إلى أن قال: " فأوجب تعالى علينا التمسك بكتابه وسنة نبيه والرجوع إليهما عند الاختلاف، وأمرنا بالاجتماع على الاعتصام بالكتاب والسنة اعتقادا وعملا، وذلك سبب انتظام الشتات الذي تتم به مصالح الدنيا والدين والسلامة من الاختلاف، وأمر بالاجتماع ونهى عن الافتراق الذي حصل لأهل الكتابين "(2).

فجمع الكلمة ولزوم الجماعة مقصود للشارع قطعاً، وهو من المقاصد العامة التي يعود نفعها على عموم الأمة بغض النظر عن خصوص الأفراد (3).

ومن ذلك قوله (صلى الله عليه وسلم) في حديث أبي هريرة: " إن الله يرضى لكم ثلاثاً: أن تعبدوه ولا تشركوا به شيئاً، وأن تعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا، وأن تناصحوا من ولّاه الله أمركم "(4). قال النووي في شرح هذا الحديث: "و أما الاعتصام بحبل الله فهو التمسك بعهدته وحدوده والتأدب بآدابه... "(5).

و أما قوله (صلى الله عليه وسلم): " ولا تفرّقوا: فهو أمر بلزوم الجماعة المسلمين وتآلف بعضهم وهذه إحدى قواعد الإسلام.. "

قال ابن قيم الجوزية: "إن الشارع أمر بالاجتماع على إمام واحد في الإمامة الكبرى وفي الجمعة والعيدين والاستسقاء وصلاة الخوف مع كون صلاة الخوف بإمامين أقرب إلى حصول الأمن، وذلك سداً لذريعة التفريق والاختلاف، والتنازع وطلباً لاجتماع القلوب وتأليف الكلمة وهذا من أعظم مقاصد الشرع (6). و للحفاظ على هذا الأصل الكلي وهذا المقصد العظيم شرعت الأحكام السياسية والتي منها (1):

(1) ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، تحقيق سامي بن محمد السلامة، ط2، 1420هـ، 1999م دار طيبة للنشر والتوزيع، 89/2.

(2) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم اطفيش، ط2، 1384هـ 1964م، دار الكتب المصرية القاهرة، 164/4.

(3) د. وليد بن إبراهيم بن علي العجاجي: جمع الكلمة (دراسة مقاصدية)، مجلة العلوم الشرعية، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، العدد 36، رجب 1436 هـ، ص44.

(4) أخرجه مسلم في كتاب الأفضية، باب النهي عن كثرة المسائل من غير حاجة، والنهي عن منع وهات رقم: 1715، 1340/3.

(5) النووي: شرح النووي على مسلم، المسمى المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، ط2، 1392هـ، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 11/12.

(6) ابن قيم الجوزية، اعلام الموقعين 19/4.

- 1- جعل المسلمين أمة واحدة ولهم ذمة واحدة وأوجب عليهم حقوق الأخوة والموالة والنصرة.
- 2- جعل الخلافة والإمامة العامة واحدة وتواتر ذلك بالنصوص القطعية.
- 3- تشريع الجهاد لحفظ دار الإسلام وحماية جماعة المسلمين.
- 4- الأمر بالمواصاة بين المسلمين ومنع كل صور الضرر خاصة وعامة لتحقيق مقاصد اجماعهم وعدم افتراقهم
- 5- التكاثف للحيلولة دون الاقتتال والصراع بين المسلمين.

الفرع الثاني: حفظ الضروريات الخمس على مجموع الأمة.

الضروريات: هي تلك المصالح التي تتضمن حفظ مقصود من المقاصد الخمسة وهي حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال، وهي ما لا بد منها لقيام نظام العالم وصلاحه بحيث لا يبقى النوع الإنساني مستقيم الحال بدونها⁽²⁾.

ولعل تعريف ابن عاشور للضروريات يعطى تصوّراً أقرب إلى ما أريد التحدّث عنه فقد عرفها بقوله: "المصالح الضرورية هي التي تكون الأمة بمجموعها وآحادها في ضرورة إلى تحصيلها بحيث لا يستقيم النظام بإخلالها، وإذا انخرمت تقول حالة الأمة إلى فساد وتلاش"⁽³⁾.

و ما دام أنّه لا يمكن تصور حياة الأمة ولا الأفراد إلّا بالمحافظة عليها فإن المقصد الأساس للشرعية إقامتها ودوامها، ورعايتها وأنّ القرآن الكريم أصلها والشاهد لها⁽⁴⁾.

و الناظر في أحكام السياسة الشرعية في مجموعها يلحظ بوضوح أنّ هدفها وغايتها تحقيق مقاصد الشرع ومصالحه وعلى رأسها حفظ الكليات الخمس التي لا غنى للناس عنها في معاشهم ومعادهم، وأنّ أغلب العلماء الذين كتبوا في هذا المجال قد أشاروا إلى هذه الحقيقة ولو بشيء من الإيجاز.

و يمكن من خلال التّبع لكلامهم حصر أهداف السياسة الشرعية وغايتها في مقصدين عظيمين.

المقصد الأول: إقامة الدين وحفظه: وذلك بإظهار أحكام الإسلام وشعائره وإقامة حدوده وجعله مهيمناً على الحياة كلها⁽⁵⁾، وحمل الكافة عليه بالرغبة والرّغبة، ونبذ كل ما يخالف ذلك من القوانين الوضعية والأحكام المخالفة للشرعية.

(1) - حاكم المطيري، الأحكام السياسية ومقاصدها الكلية، (نظرة فقهية أصولية)، موقع الشيخ حاكم المطيري، تاريخ النشر: 15

ذو القعدة 1439هـ، 28 يونيو 2018. الرابط: WWW.HAKEM.COM

(2) - يوسف حامد العالم: المقاصد العامة للشرعية الإسلامية 161.

(3) - ابن عاشور: مقاصد الشريعة 80.

(4) - حمادي العبيدي: الشاطبي ومقاصد الشريعة 120.

(5) - البيوي: مقاصد الشريعة وعلاقتها بالأدلة 199.

قال تعالى ﴿الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ﴾ [الحج 41]. ففي هذه الآية الكريمة يبيّن الله تعالى وظيفة الممكنين في الأرض وهي الحفاظ على الدين وشعائره وإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولفظ التمكين في الأرض يشمل الخلفاء وغيرهم⁽¹⁾.

و من تمام إقامة الدين حفظه وحراسته من التحريف بقمع البدع والضلالات، ومحاربة الجهل والتقليد وسدّ الباب على أهل الأهواء المنحرفة والمذاهب الهدّامة والأفكار الضالة⁽²⁾.

قال تعالى: ﴿وَلَوْ أَتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ﴾ [المؤمنون 71] فهذه الآية تشير إلى أن اتباع الأهواء يلزم منه الفساد، لأنّ أهواء الناس تختلف وتتضاد، ومصالحهم تتعارض تتعارض فإن لم يكن هناك دين يضبط المصالح وينظم الحياة فإن كل شخص سيفعل ما يراه مصلحة له بحسب ما عليه هواه فيحصل الاعتداء على الأموال والأنفس والأعراض والأنساب⁽³⁾.

المقصد الثاني: سياسة الدنيا به.

و ذلك بتدبير مصالح الناس على وفق ما دلّت عليه تعاليم الإسلام وهديه من إقامة الحدود وإعداد الجيوش وتأمين وسائل العيش وضمان الحقوق والحريات وتوفير الأمن.

ومما سبق يمكن القول بأن مقاصد السياسة في الإسلام تحقيق سعادة الإنسان في الدارين من خلال الحرص على إرضاء الله تعالى، وبذلك تحفظ مصالح الإنسان في معاشه ومعاده، ولا يتم ذلك علمياً إلاّ بجعل المكانة العليا للإسلام، به تضبط أعمال البشر وتصرفاتهم وعلى أساسه تبني مجتمعاتهم، وتعالج مشكلاتهم فيؤمن الإنسان في ظلّ الإسلام على نفسه وماله وكرامته ؛ بل على وطنه وسائر حقوقه، ولو لم يكن مسلماً

يقول الدكتور محمد أسد: " إنّ الغايات التي تعطي للدولة الإسلامية معناها ومبررات وجودها تنحصر في أن تجعل من شريعة الإسلام القانون المهيمن على شؤون الحياة، كيما يسود الحق والخير والعدالة، وأن تنظم العلاقات الاجتماعية والاقتصادية بصورة تتيح لجميع الأفراد أن يحظوا بالحرية والأمن والكرامة، وأن يحمي الوطن من العدوان الخارجي وأن تحتضن تعاليم الإسلام وتنشر رسالته في ربوع العالم على أوسع نطاق ممكن"⁽⁴⁾.

(1)- الألوسي شهاب الدين محمود بن عبد الله: روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تحقيق: علي عبد الباري عطية، ط1، 1415هـ، دار الكتب العلمية بيروت 157/9.

(2)- البيوي: مقاصد الشريعة وعلاقتها بالأدلة 199.

(3)- القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، 140/12.

(4)- محمد أسد: منهاج الحكم في الإسلام، ط5، 1987م دار العلم للملايين بيروت، 73.

و إذا كان فقهاء السياسة الشرعية يولون مقصد الدين اهتماما مركزيا فذلك لا يعني أنهم لا يقيمون اعتبارا لسائر الضرورات الأخرى فقد كانت حاضرة وبقوة في كتاباتهم.

فقد اعتنوا بمقصد حفظ النفس البشرية، وذلك تبعا لما دلت عليه نصوص الشريعة من وضع منهج كفيل بحماية الأنفس والأرواح، فقد حرّمت الشريعة الإسلامية الاعتداء على النفس البشرية واعتبرت ذلك من أعظم الكبائر إثما وأكثرها خطرا على الأفراد والمجتمعات قال الله تعالى ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا﴾ [النساء 93]

قال ابن كثير ⁽¹⁾: " في الآية تهديد شديد ووعيد أكيد لمن تعاطى هذا الذنب العظيم الذي هو مقرون بالشرك بالله في غير ما آية في كتاب الله تعالى ﴿وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ [الفرقان 68].

و قال رسول الله (صلى الله عليه وسلم): " اجتنبوا السبع الموبقات قالوا يا رسول الله وما هي؟ قال: الشرك بالله، والسحر، وقتل النفس التي حرم الله إلا بالحق، وأكل الربا، وأكل مال اليتيم، والتولي يوم الزحف، وقذف المحصنات المؤمنات الغافلات" ⁽²⁾.

فقد عدّ النبي (صلى الله عليه وسلم) قتل النفس البريئة من المهلكات التي تؤدي إلى فساد المجتمعات وتعمل على تقويض بنائها، وإذا رجعنا إلى فقهاء السياسة الشرعية نجد أن مقصد حفظ النفس وصيانة الأرواح أخذ حظه من العناية في اجتهاداتهم وتأصيلاتهم، فقد علّلوا ضرورة وجود السلطة في المجتمع بحفظ الدماء، ومنع التقاتل والاعتداء، وفض الخصومات، وفرض الأمن، وإقامة الحدود وإخماد الفتن.

قال ابن حزم ⁽³⁾: " علمنا بضرورة العقل وبديهيته أن قيام الناس بما أوجبه الله من الأحكام عليهم في الأموال والجنايات والدماء والنكاح والطلاق ومنع الظلم وإنصاف المظلوم وأخذ القصاص ممتنع غير ممكن من دون إمام وهذا مشاهد في البلاد التي لا رئيس فيها فإنه لا يقيم هناك حكم حق ولا حدّ حتى ذهب الدين في أكثرها، فلا تصح إقامة الدين إلا بالإسناد إلى واحد أو أكثر ".

⁽¹⁾ - ابن كثير: تفسير القرآن العظيم 376/2.

⁽²⁾ - أخرجه البخاري في كتاب الوصايا باب قول الله تعالى: " إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَيَصِيلُونَ سَعِيرًا" رقم: 2766، 10/4، ومسلم في كتاب الإيمان، باب الكبائر وأكبرها، رقم: 89، 92/1.

⁽³⁾ - ابن حزم أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد: الفصل في الملل والنحل، (دون ط)، مكتبة الخانجي، القاهرة 72/4.

و الملاحظ على هذه المسؤوليات المنوط بتحقيقها بالسلطة السياسية خادمة في مجملها لمقصد حفظ أرواح أفراد المؤمنين، وممانعة من حدوث أي اعتداء عليها، وجالبة للأمن والاستقرار.

كما أعتنى فقهاء السياسة الشرعية بمقصد حفظ العقل الذي هو مناط التكليف وآلة الإدراك، ولا يمكن لأمة أن تكون مصالحها قائمة إلا إذا كانت عقول أبنائها سليمة من كل آفة، قادرة على التفكير والنظر والإبداع قال ابن عاشور: " إن دخول الخلل على عقول الجماعات وعموم الأمة أعظم من دخوله على عقل الفرد، ولذلك يجب منع الأمة من تفشي السكر بين أفرادها، وكذلك تفشي المفسدات مثل الحشيش والأفيون والمورفين والكوكايين والهروين ونحوها مما كثر تناوله ⁽¹⁾ ".

و يعلّق جمال الدين عطية على قول ابن عاشور بقوله: " والأمر في رأيي لا يقف عند حفظ عقل الأمة من هذه المفسدات بل يمتد إلى حفظه من تأثير وسائل الإعلام التي تقوم بعمليات غسيل المخ بشكل جماعي، وتحتصر العقول فلا تعطئها إلا ما تريد الوصول إليه من تربية العقول على مناهج تفكير تقوم على تقديس السلطة وتبرير الخطأ والعصبية الجاهلية ⁽²⁾ ".

إنّ جوهر السياسة هو التدبير الأمثل للمصالح العامة، وهذا التدبير لا يكون إلا من خلال التعقل والاجتهاد والنظر في وجوه المصالح والمفاسد، ومن هنا ذكر الفقهاء أن من جملة الشروط التي يجب توافرها فيمن يراد توليته كمال العقل، وحصول درجة الاجتهاد، وصحة الرأي في السياسة والإدارة وغيرها ⁽³⁾ .

وأُسندوا لولاة الأمر محاربة أنواع الانحرافات التي تعود على كلية العقل بالتعطيل كالماتجزة في الخمر والمخدرات عن طريق فرض عقوبات تعزيرية رادعة، وتطهير المجتمع مما يطرأ على عقول أفرادها من تصوّرات فاسدة وأفكار شاذة مما يضاد ويهدم مقاصد الشريعة.

إن حفظ عقل الأمة من المفسدات الحسية والمعنوية هو الذي يمكنها من امتلاك أسباب التقدّم والرفي والإبداع، ويجرّرها من الجمود والتبعية والتقليد، وهو الذي يمدّها بأسباب القوة وعناصرها من إنتاج وعمل، وهو الذي يساهم في تقوية الروابط بين أفرادها ويحقق لهم الانسجام والاعتزاز بالدين والانتماء إلى هذه الأمة.

و من المصالح الضرورية التي لقيت عناية فائقة في نصوص الشريعة مصلحة حفظ النسل والذي يراد به حفظ النوع الإنساني ⁽⁴⁾ على الأرض عن طريق التناسل الذي يضمن استمرارية الحياة.

(1) - ابن عاشور: مقاصد الشريعة 82.

(2) - جمال الدين عطية: نحو تفعيل مقاصد الشريعة، 161، 162.

(3) - د. محمد رأفت عثمان: رئاسة الدولة، 126، 133.

(4) - ابن عاشور: مقاصد الشريعة 83.

وقد لاحظ فقهاء السياسة الشرعية أن رعاية هذا المقصد يحفظ على الأمة قوتها وعزتها ومنعتها وهيبتها

ومن خلاله يتمّ عمارة الأرض وبناء الحضارة وقيام النهضة بسواعد أبناء الأمة الذين هم سندها وعوامل قوتها وأسباب عزها ومجدها.

ولما كان النسل يحفظ على الأمة قوتها وتماسكها فإن الواجب على المسلمين وولاة أمرهم أن يأخذوا بكل الأسباب التي تساهم في استمرار النسل وبقائه وتكثيره كحثّ الشباب على الزواج، وتيسير تكاليفه وتخفيف مهوره ديانة وسياسة، وأن يعملوا على منع كل ما من شأنه أن يخلّ بهذا المقصد العظيم أو يقطعه أو يعدمه بعد وجوده ؛ كالوقوع في جرائم الزنى وإجهاض الأجنة وقذف المحصنات والدعوة إلى الإباحية ومنع الحمل⁽¹⁾ وغيرها...

إن الواجب على ولاة الأمر تطبيق الحدود الشرعية، والأخذ بالتعازير الرادعة، واتخاذ الإجراءات اللازمة للحيلولة دون إضعاف نسل الأمة وتقليل سوادها ليسهل بعد ذلك التمكن منها.

و من المصالح الضرورية التي عني بها فقهاء السياسة الشرعية مقصد حفظ أموال الأمة وتوفيرها واستثمارها وتوظيفها في مصالح المسلمين.

قال الماوردي وهو يعدّ واجبات ولي الأمر ومسؤولياته:

السابع: جباية الفبيء والصدقات على ما أوجهه الشّارع نصّاً واجتهاداً، من غير خوف ولا عسف.

الثامن: تقدير العطايا وما يستحقّ في بيت المال من غير سرف ولا تقتير، ودفعه في وقت لا تقديم فيه ولا تأخير.

التاسع: استكفاء الأمناء، وتقليد النصحاء فيما يفوّض إليهم من الأعمال ويكله إليهم من الأموال لتكون الأعمال بالكفاءة مضبوطة والأموال بالأمناء محفوظة⁽²⁾.

إن هذه الواجبات من الوسائل الشرعية لحفظ الأموال التي هي عصب الحياة وزينة الدنيا ولا يكفي أن يحفظ الإنسان ماله الخاص والأموال العامة للأمة مهدورة قد أتى عليها الإسراف والتبذير والضياع ..

كما أنّ الجويني (رحمه الله) أولى عناية خاصة بمقصد المال وأشار في كتابه (الغياثي) إلى مجموعة من المسائل المالية المتعلّقة بالسياسة الشرعية، كبيان إيرادات الدولة ومداخيلها⁽³⁾، وبيان الجهات التي تصرف فيها الأموال⁽⁴⁾، والنظر في التعازير والضرائب التي تفرضها الدولة ومدى مشروعيتها⁽⁵⁾.

(1) - محمد أبو زهرة: تنظيم الأسرة وتنظيم النسل، ط1، 1396هـ 1976م دار الفكر العربي، 107. 108

(2) - الماوردي: الأحكام السلطانية 40.

(3) - الجويني: غياث الأمم، 244.

(4) - الجويني: المصدر نفسه، 245.

(5) - الجويني: المصدر نفسه 287.

إنّ أموال الأُمّة عُدة لها، وقوة لابتناء أساس مجدها، والحفاظ على مكانتها حتى تكون مرهوبة الجانب مرموقة بعين الاعتبار، غير محتاجة إلى من قد يستغل حاجتها فيبتزّ منافعها ويدخلها تحت نير سلطانه⁽¹⁾.

و عليه فلا بد من حفظ ثروات المسلمين وتنميتها باستحداث برامج اقتصادية وخطط تنموية وسياسات مالية قائمة على مراعاة الأولويات⁽²⁾، ثمّ توزيع هذه الثروات بين المسلمين بالعدل بحيث لا تستأثر بالخيرات فئة ويحرّم الآخرون.

قال ابن تيمية: " وليس لولاة الأمور أن يقسموها على أهوائهم كما يقسم الملك ملكه، فإنما هم أمناء ونواب وليسوا مُلّاكاً "⁽³⁾.

و من هنا فقد اشترط الفقهاء شروطاً وضوابط على ولي الأمر وهو يتصرّف في المال العام نجملها في ما يلي

1- ضابط مراعاة مصلحة المسلمين فيه سواء بحفظه أو استثماره أو إنفاقه واختيار أصلح الوجوه لذلك.

2- ضابط العدل في الإنفاق، وذلك بأن يحقق العدل ويصيب فيه الحق.

3- ضابط اعتبار الأولويات في الإنفاق.

4- ضابط التوسّط في الإنفاق فلا إسراف ولا تقتير.

الفرع الثالث: درء المفاسد ودفع الأضرار

من أهم وظائف الحاكم في نظر فقهاء السياسة الشرعية بعد إقامة الدين وحراسته وتنفيذ أحكامه وشرائعه وسياسة الدنيا على ضوء من هدية "كف أيدي المعتدين وإنصاف المظلومين من الظالمين وتتبع الفاسدين وقطع موارد الفساد"⁽⁴⁾.

فردع المنكرات والأخذ على أيدي السفهاء واستيفاء العقوبات والتعازير موكول إلى الدولة كما يرى الشاطبي لأنها قائمة على حفظ الشرع من أن ينتهك⁽⁵⁾ وهذه المسؤولية الأخلاقية للدولة منصوح عليها في كثير من آيات

(1)- الطاهر بن عاشور: تفسير التحرير والتنوير 79/15.

(2)- هذا ما قرره العز عبد السلام من أن الحاكم يجب أن يقدم الضروريات على الحاجيات في حق جميع الناس وأن يسوي بينهم في تقديم أضرهم فأضرهم، وأمسهم حاجة فأمسهم، قواعد الأحكام 2/ 33.

(3)- ابن تيمية: السياسة الشرعية والقضاء، تحقيق: علي بن محمد العمران، ط4، 1440هـ، 2019م، دار عطاءات العلم، الرياض، دار ابن حزم بيروت 44.

(4)- ابن جماعة: تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام تحقيق د. فؤاد عبد المنعم أحمد، ط3، 1408 دار الثقافة الدوحة قطر 48.

(5)- حمادي العبيدي، الشاطبي ومقاصد الشريعة ط1، 1416هـ، 1996م دار قتيبة بيروت، 268.

القرآن الكريم قال الله تعالى: ﴿الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ [الحج 41].

و قوله تعالى ﴿وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران 104].

فهذا خطاب لعموم الأمة بأن يقيموا الفرائض ويأمروا بالمعروف وينهوا عن المنكرات والمفاسد حتى يحققوا الخيرية والفلاح ويصونوا المجتمع من عبث الفاسدين...

يقول أبو الأعلى المودودي بعد ذكر آيات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: " فمن تدبر هذه الآيات اتضح له أن الدولة التي يريد بها القرآن ليست لها غاية سلبية فحسب، بل لها غاية إيجابية أيضاً، أي ليس من مقاصدها المنع من عدوان الناس بعضهم على بعض، وحفظ حرية الناس، والدفاع عن الدولة فحسب ؛ بل الحق أن هدفها الأسمى هو نظام العدالة الاجتماعية الصالح الذي جاء به كتاب الله، وغايتها في ذلك النهي عن جميع المنكرات التي ندد الله سبحانه وتعالى في آياته واجتثاث شجرة الشر من جذورها، وترويج الخير المرضي عنه عند الله المبين في كتابه"⁽¹⁾.

إن محاربة المنكرات والمفاسد الاجتماعية لا يتم إلا من خلال نفوذ الشريعة الإسلامية في المجتمع وحمل الناس على الالتزام بأحكامها، والانتهاز عن جملة المفاسد التي حرمتها، وقد سلكت الشريعة الإسلامية وهي تحارب المفاسد والمنكرات منهجا قويمًا من شأنه أن يجتث بذور الشر من أصلها، فاعتمدت ابتداءً على الوازع الجبلي الذي هو صفة خفية في الإنسان تجعله يحرص على مصالح تدعو إليها الجبلة أو الطبيعة أو الفطرة أو الغريزة كميل الإنسان إلى الأكل والشرب وحفظ الزوجة والأولاد وما أشبه ذلك⁽²⁾ وتدعوه إلى النفور من المفاسد التي يكون للنفوس منها زاجر عنها⁽³⁾ ذلك أن عموم المفاسد والمنكرات التي حرمتها الشريعة إنما ينفر منها أصحاب المروءة والطبع السليم والفطرة المستقيمة.

كما اعتمدت على الوازع الديني الشرعي الذي هو وازع الإيمان الصحيح المتفرع إلى الرجاء والخوف⁽⁴⁾.

(1) - أبو الأعلى المودودي: نظرية الإسلام في السياسة والقانون والدستور (ط3) 1378هـ، 1967م دمشق 45.

(2) - ابن عاشور: مقاصد الشريعة 59، وما بعدها

(3) - د. جمال الدين عطية: نحو تفعيل مقاصد الشريعة 50.

(4) - ابن عاشور: مقاصد الشريعة 387 تحقيق الميساوي.

هذا الوازع يدفع الإنسان إلى تنفيذ وصايا الشريعة وأحكامها ويحمّله على ابتغاء مقصد الشارع في أحكامه وموافقته له، ويضمن استمرارية الطاعات⁽¹⁾.

و هو قوة عاصمة تحجز المكلف عن الوقوع في المفساد والمنكرات واتباع الأهواء والشهوات وتنقذه من الوقوع في برائن الجرائم والموبقات.

يقول العز بن عبد السلام: " الخوف وازع عن المخالفات لما رتب عليها من العقوبات والرجاء حاثٌ على الطاعات لما رتب عليها من المثوبات"⁽²⁾.

و إذا فسدت فطرة الإنسان وانحرف طبعه وضعف عنده وازع الدين والعقيدة ونحنا نحو المفساد و

المنكرات وأصبح المجتمع عرضة للمغالبات والانتهاكات فإن الشريعة أوكلت حفظ نظام المجتمع إلى الوازع السلطاني الذي يكون منشؤه منفصلاً عن نفس المكلف، ويتمثل في كل من وكلت إليه إقامة نظام الشريعة من خلفاء وأمرء وقضاة وأهل الاحتساب ونواب الأقاليم⁽³⁾.

فالواجب على ولاية الأمر إذن تنفيذ شرع الله، ومعاقبة المخالفين له دفعا للمفسدة العامة، وجلبا للمصلحة العامة، وهي حماية الفضيلة التي تحصّن المجتمع وتبعد عنه الرذيلة قال سيّدنا عثمان: " إن الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن "⁽⁴⁾.

ودور الوازع السلطاني في الحفاظ على نظام المجتمع وأخلاقه وقيمه يتجلّى في مظهرين .

المظهر الأول: تفعيل نظام الحسبة (المنهج الوقائي)

المقصود بالحسبة أمر بالمعروف إذا ظهر تركه، ونهي عن المنكر إذا ظهر فعله⁽⁵⁾، وهو جهاز يوكل إليه وظيفة دينية كما قال ابن خلدون تتمثل في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي هو فرض على القائم

(1) - عمر مونة: الوازع وأثر تنوع مراتبه في تحقيق مقاصد الشريعة وحفظ النظام، مجلة الواحات للبحوث والدراسات، جامعة غرداية م8، العدد 2/ 2015، ص948 .

(2) - العز بن عبد السلام: قواعد الأحكام في مصالح الانام 1/198.

(3) - ابن عاشور: المصدر السابق 389 الميساوي، انظر اسماعيل الحسني: نظرية المقاصد عند الإمام الطاهر بن عاشور، ط1، 1416هـ 1995م، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا الولايات المتحدة الأمريكية، 400.

(4) - أخرجه ابن كثير في التفسير 5/111، وابن الأثير في جامع الأصول، تحقيق: عبد القادر الأرئوط ط1، 1390هـ 1970م، مكتبة الحلواني 4/83 رقم: 2071، وقال إسناده منقطع وهو مشهور من كلام عثمان، وأخرجه أبو عمر بن عبد البر في التمهيد، تحقيق: بشار عواد معروف، وآخرون ط1، 1439هـ 2017م، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، لندن، 1/291.

(5) - الماوردي: الأحكام السلطانية 349 .

بأمور المسلمين يعين لذلك من يراه أهلا له⁽¹⁾، وذلك مثل مراقبة أداء العبادات والشعائر الدينية كإقامة الجمع والجماعات، ومراقبة الأخلاق والآداب العامة بمنع الخمر والمفاسد الاجتماعية، كما أن له وظيفة إدارية تتعلق بمراقبة الأسواق والنظر في مكاييلها وموازينها، ومنع المنكرات المالية كالتعامل بالربا والغش والاحتكار، ومراقبة أصحاب الحرف المختلفة وإلزامهم باحترام ضوابط الشرع في أعمالهم.

فحقيقة الحسبة في المنظور الشرعي هي "رقابة إدارية تقوم بها الدولة عن طريق وال مختص على أفعال العباد وتصرفاتهم، لصبغها بالصبغة الإسلامية أمرا بالمعروف ونهيا عن المنكر وفقا لأحكام الشرع"⁽²⁾.

ولما كان حفظ الدين والنظام وحماية حقوق العباد ومصالحهم من وظائف الدولة المسلمة فلا بد أن يكون من أجهزة الدولة الرسمية جهاز يسهر على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والذي سماه علماء السياسة الشرعية بجهاز الحسبة، وقعدوا قواعده وبيّنوا اختصاصاته وشروط القائمين به.. الخ

هذا الجهاز يقوم في جوهره على حماية محارم الله من أن تنتهك وصيانة المجتمع وتطهيره من المفاسد والمنكرات، وحراسة القيم الفضيلة التي دعا إليها الإسلام وهو يلعب دورا وقائيا غاية في الأهمية.

فقد كان لجهاز الحسبة في تاريخ المسلمين دور الوقاية من مختلف مظاهر الانحراف الاجتماعي، والممارسات التي تهدد كيان المجتمع وتماسكه، فالرقابة التي تمارسها على الأفراد والمؤسسات تحول دون حدوث مخالفات، وتمنع تفشي الفساد فإن حدث ذلك واجهته بأساليب عقابية متنوعة، بحيث يجتث الفساد وترتدع مرتكبيه.

المظهر الثاني: تطبيق العقوبات.

من المتفق عليه بين الفقهاء أنه لا يجوز أن يقيم الحدود وهي العقوبات المقررة لجرائم الحدود إلا الإمام أو نائبه، لأن الحد حق الله تعالى، ومشروع لصالح الجماعة فوجب تفويضه إلى نائب الجماعة وهو الإمام⁽³⁾.

وكذلك حق الاستيفاء في جرائم التعزير فهي من حق ولي الأمر أو نائبه أيضا لأن العقوبة شرعت لحماية الجماعة فهي من حقها فيترك استيفؤها لنائب الجماعة، ولأن التعزير كالحّد يفقر إلى الاجتهاد ولا يؤمن فيه الحيف⁽⁴⁾.

و الواجب على ولي الأمر أن يطبق العقوبات الشرعية التي بيّنها الله تعالى في كتابه وطبقها النبي الكريم على الوجه الصحيح دون زيادة أو نقصان أو تعطيل أو تبديل أو إلغاء لأنها حق الله تعالى لا تقبل الاجتهاد والتعدي.

وله أن يجتهد في تحديد نوع التعزير تأديبا وزجرا كالغرامات والسجون والمنع من الحقوق على حسب المصلحة التي تقتضيها نوع الجريمة.

(1) ابن خلدون: المقدمة 281 .

(2) محمد مبارك: الدولة ونظام الحسبة عند ابن تيمية، ط2، 1967م دار الفكر، 73، 74.

(3) عبد القادر عودة: التشريع الجنائي الإسلامي مقارنا بالقانون الوضعي (د ط)، دار الكتاب العربي بيروت، 755/1.

(4) عبد القادر عودة: المصدر نفسه 756/1.

وهدف الشريعة من فرض العقوبات إنما يعود إلى حفظ مصالح الناس، وحفظ نظام المجتمع، وإصلاح نفوس البشر وتهذيبها، وحمايتهم من المفسد، ورحمة بهم، وحملهم على ما يكرهون ما دام فيه صلاحهم وصرفا لهم عن ما يشتهون ما دام أنه يؤدي إلى فسادهم⁽¹⁾.

و هي لم تأت تعذيرا أو نكايه لكنها جاءت تقويما وتهذيبا لحفظ سلامة المجتمع والأمة من الفساد والعدوان، وقطعا لدابر الفوضى والهلاك والانحلال، وبالتالي فغرضها الأساس انتظام أحوال المسلمين على الشرع وصلاحهم واستقامتهم على هديه .

و الشارع الحكيم إذ يفرض على ولي الأمر أن ينقذ حدود الله في بعض الجرائم فهو يترك له مساحة واسعة في الاجتهاد في كيفية معاقبة المجرمين في بعض الجرائم التي لم يذكر لها عقوبات.

فقد أجاز الفقهاء لولاة الأمر أن يتخذوا الإجراءات التعزيرية لحسم مادة الفساد من باب السياسة الشرعية⁽²⁾، و قالوا: " السياسة تغليظ جزاء جنائية لها حكم شرعي حسما لمادة الفساد "⁽³⁾.

هذه الإجراءات والتعزيرات والتشريعات إنما يقصد بها الردع والزجر وسدّ أبواب الفتن والشور وإن اقتضت مصلحة الأمة ذلك، والالتجاء إلى هذا التغليظ ليكونوا في ذلك في سعة من تدبير شؤون الأمة بالقضاء على الفساد وأربابه في المجتمع، "وسند هذا التغليظ المصلحة المرسله التي اقتضتها حاجة الأمة للقضاء على الفساد والمفسدين، والمصلحة المرسله دليل شرعي لدى جماهير العلماء من الأصوليين والفقهاء"⁽⁴⁾.

و من خلال تحمّل الدولة لوظيفتها الأخلاقية والاجتماعية وحرصها التام على تنفيذ أحكام الشريعة وحمل الناس عليها بالرغبة والرهبه وتعزير سلطتها وهيبته في معاقبة المستهزئين بالقيم المتداولين على الحرمات وأخذهم بالعقوبات الشرعية تارة وبالتعازير التأديبية تارة أخرى عن طريق مؤسسات منتظمة يتطهر المجتمع من الفساد والمفسدين، ويأمن الناس على مصالحهم وحقوقهم وحرّياتهم.

(1) عكاز فكري أحمد: فلسفة العقوبة في الشريعة الإسلامية والقانون، ط1، شركة مكنتات العكاز السعودية 49.

(2) ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز: رد المحتار على الدر المختار، ط2، 1386 هـ، 1966 م دار الفكر 15/4.

(3) الطرابلسي أبو الحسن علاء الدين علي بن خليل: معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام دون ط وتاريخ، دار الفكر بيروت 169،

(4) عبد العال عطوة: المدخل إلى السياسة الشرعية 24، 25.

المطلب الثالث: صلة الفقه السياسي بالمقاصد على مستوى تأصيل مبادئه مقاصديا (التجديد)

مباحث السياسة الشرعية تضبطها قواعد وأسس تنطلق منها، وأصول ومبادئ تسيّر عليها في أحكامها، ومقاصد وغايات تسعى إلى تحقيقها، وأغلب ما تستهدفه السياسة الشرعية من مصالح يتعلّق بعموم المجتمع دون خصوص أفرادها وبنظام الجماعة لا بأفرادها، وبمجموع الأمة لا بأحاديها.

و لا شكّ أن المنظومة المقاصدية بوضعها الحالي قاصرة على استيعاب بعض المصالح التي تتعلّق بالقيم الاجتماعية والسياسية والحقوقية وتفعيلها في خدمة المجتمع والأمة على حدّ سواء

يقول الدكتور يوسف القرضاوي: " وهناك مقاصد أو مصالح ضرورية لم تستوعبها هذه الخمس المذكورة (الضروريات)، من ذلك ما يتعلّق بالقيم الاجتماعية مثل الحرّية والمساواة والإخاء والتكافل وحقوق الإنسان، ومن ذلك ما يتعلّق بتكوين المجتمع والأمة والدولة والعلاقات الإنسانية" (1).

و هذا ما جعل علماء المقاصد في العصر الحديث ينادون بإضافة بعض المقاصد التي لها علاقة مباشرة بالحياة الاجتماعية والسياسية للأمة، وعلى رأسهم الشيخ الطاهر بن عاشور الذي أضاف مقاصد (حفظ الفطرة، وحفظ نظام الأمة، المساواة والعدل، والحرية، وحقوق الناس) (2) لكنه لم يضيف عليها صفة الضرورية.

و الشيخ علال الفاسي الذي نادى هو الآخر بإضافة جملة من المقاصد كمقاصد الفطرة والسلام والكرامة الإنسانية (3).

و الدكتور عبد المجيد النجار أضاف مقصد حفظ إنسانية الإنسان، ومقصد حفظ البيئة (4)

و عمل الدكتور طه جابر العلواني على بيان مقاصد الشريعة العليا الحاكمة والمتمثلة في التوحيد والتزكية والعمران (5).

إنّ هذه الإضافات تنمّ عن روح التجديد والإبداع والخروج عن المعهود في الكتابات وإعادة الاعتبار لمنظومة القيم الاجتماعية والإنسانية والسياسية التي جاء بها ديننا الحنيف.

(1) - د. يوسف القرضاوي: دراسة في فقه مقاصد الشريعة بين المقاصد الكلية والنصوص الجزئية، ط3 2008م، دار الشروق، القاهرة، مصر 28.

(2) - ابن عاشور: مقاصد الشريعة 139، أصول النظام الاجتماعي 159 وما بعدها.

(3) - علال الفاسي: مقاصد الشريعة ومكارمها 69 .

(4) - د. عبد المجيد النجار: مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، ط2، 2008م، دار الغرب الإسلامي، بيروت 52.

(5) - طه جابر العلواني: مقاصد الشريعة ط1، 1421 هـ، 2001م دار الهادي للطباعة والنشر، بيروت لبنان 133.

و إذا نظرنا إلى كتب السياسة الشرعية المعاصرة⁽¹⁾ فإنه لا يكاد يخلو كتاب من ذكر المبادئ والأسس المتعلقة بنظام الحكم في الإسلام وهي تدور في مجملها على إقامة العدل، وحفظ الأمانات، وصيانة الحريات، والاعتداد برأي الأمة، ولزوم الشورى وعدم الاستبداد بالرأي، وحفظ وحدة الأمة وجماعتها.

ولاشك أن هذه المبادئ عبارة عن مصالح شرعية معتبرة في نظر الشارع، وهي بحاجة ماسة إلى إعادة تأصيلها وقراءتها وترتيب أولوياتها وفق النظرة المقاصدية بُغية الوصول إلى إدراك مقصود الشارع وعدم مناقضته.

و هي بحاجة كذلك إلى تفعيلها وتنزيلها تنزيلا صحيحا في واقع الناس وحياتهم، ومن أهم هذه المبادئ التي يجب على المنظرين لفقه السياسة استثمارها وتقصيدا وتحديدتها حتى تواكب مقتضيات التغيرات الحاصلة في العصر الراهن ما يلي:

الفرع الأول: مقصد الحرية.

إنّ الشارع الحكيم متشوّف للحرية، ومعناها منتشر في تشريعاته بدءاً من حرية الاعتقاد والتدين كما في قوله تعالى: ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ [الكهف 29] إلى حرية التصرف والإرادة والاختيار كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ﴾ [الأحزاب 72]، وانتهاء بحرية الفكر والإبداع وحرية الرأي والتعبير، كما قال تعالى: ﴿وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ﴾ [آل عمران 103] يقول ابن عاشور: " من قواعد الفقه قول الفقهاء: الشارع مُتَشَوِّفٌ للحرية فذلك استقراء من تصرفات الشريعة التي دلّت على أن من أهم مقاصدها إبطال العبودية وتعميم الحرية"⁽²⁾.

و الحرية في الإسلام هي ما وهبه الله تعالى للإنسان من مُكنة التصرف لاستيفاء حقه، وأداء واجبه دون تعسف أو اعتداء.

و قد عرّفها الدّرّيني بأنها: " المكنة العامة التي قررها الشارع للأفراد على السواء تمكيناً لهم من التصرف على خيرة من أمرهم، دون الإضرار بالغير"⁽³⁾.

(1) - إسماعيل البدوي: نظام الحكم الإسلامي مقارنا بالنظم السياسية المعاصرة، ط1، 1406هـ 1986م، دار الفكر العربي 77، د. حسن السيد بسيوني: الدولة ونظام الحكم في الإسلام، ط1، 1405هـ 1985م، عالم الكتب القاهرة، 73، د. عبد الرزاق أحمد السنهوري: فقه الخلافة وتطورها: تحقيق توفيق محمد الشاوي، و أ.د. نادية عبد الرزاق السنهوري، ط4، مؤسسة الرسالة، 84 وما بعدها.

(2) - ابن عاشور: مقاصد الشريعة 140.

(3) - الدريني: خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم 404

و الحرية من أهم مقاصد الإسلام، وضرورة من ضرورات الحياة الإنسانية، وتكليف شرعي واجب وليس مجرد حق من الحقوق يجوز لصاحبه أن يتنازل عنه إن أراد⁽¹⁾، ومقامها يبلغ في الأهمية وسلّم الأولويات مقام الحياة التي هي نقطة البدء والمنتهى، وجماع علاقة الإنسان بوجوده الدنيوي، لذلك لا غرابة أن جعل القرآن الكريم عتق الرقبة وتحريرها كفارة للقتل الخطأ الذي فيه إزهاق الروح، ذلك أنّ الرّق موت للإرادة والحرية، وأنّ تحريرها فيه الحياة والحرية.

يقول النسفي في هذا المعنى: " فإنه (أي القاتل) الذي أخرج نفساً مؤمنة من جملة الأحياء لزمه أن يدخل نفساً مثلها في جملة الأحرار، لأنّ إطلاقها من قيد الرّق كإحيائها، من قبيل أن الرقيق ملحق بالأموال"⁽²⁾.

وقد عالج مفكرو الإسلام قضية الحرية وأهميتها وعلاقتها بالتكليف الشرعي، ولعل ابن عاشور خير من تناول هذه المسألة في كتابيه مقاصد الشريعة وأصول النظام الاجتماعي، وبل اعتبرها إحدى المقاصد الأساسية والضرورية التي يقوم عليها المجتمع، ويجب على ولاية الأمور تحقيقها وصيانتها.

وقد نظر لها بتنظير غير مسبوق وضمّنها بُعدين ومعنيين أساسيين⁽³⁾:

الأول: تحرير الإنسان من العبودية (تحرير الرقبة) وذلك بأن يكون تصرّف الشخص العاقل في شؤونه بالأصالة تصرّفًا غير متوقّف على رضى أحد.

الثاني: حرية التصرّف وذلك بأن يتمكن الشخص من التصرّف في نفسه وشؤونه كما يشاء دون معارض.

و الإسلام إذ ينادي بإطلاق الحرّيات وكسر الأغلال التي تكبل إرادة الناس لا يجعل ذلك سبباً لانتهاك القيم وضياع المصالح وتفويت الحقوق على أصحابها واستباحة المحرمات إنّ هذه الحرية السائبة حرية الشهوات ستهوي بصاحبها إلى قاع الضلال الروحي ودرك الانحطاط الأخلاقي.

إنّ الحرية التي ينادي بها الشرع الحنيف هي الحرية المسؤولة، المنضبطة بقواعد الحلال والحرام، التي تزيد صاحبها تشريفاً وتكريماً وإبداعاً.

و الحرية كقيمة سياسة تكمن في أن يكون الشعب صاحب الحق والكلمة العليا في شؤون الحكم، وذلك بمشاركته في شؤون الحكم، سواء بطريق مباشر أو عن طريق ممثليه في اختيار الحاكم ومراقبته ومحاسبته على أعماله، وفي مشاركته الحكم وفي عزله إذا حاد عن الطريق المستقيم أو خالف ما فوّضته الأمة فيه⁽¹⁾.

(1) - محمد عمارة: المفهوم الإسلامي للحرية، مجلة الأزهر 1433هـ، 17 أكتوبر 2012، الجزء 11، السنة 1985

(2) - النسفي أبو البركات عبد الله بن أحمد: تفسير النسفي (مدارج التنزيل وحقائق التحويل) تحقيق يوسف على يدوي: ط1، 1419هـ 1998 م، دار الكلم الطيب بيروت 384/1.

(3) - ابن عاشور: مقاصد الشريعة 390 الميساوي، أصول النظام الاجتماعي 159 وما بعدها.

فأفراد الأمة في منظومة الفكر السياسي الإسلامي يتمتعون بحق المشاركة في سلطات الحكم إنشاءً وإدارة وتوجيهها ومراقبة، وكل ما يتعلّق بأمر الدولة، فكل فرد يتمتع بالأهلية الشرعية في اختيار السلطات التي تحكمه ومراقبتها ونقدها وتقويمها ومعارضتها وعزلها إذا توافرت الشروط الشرعية لذلك⁽²⁾.

و حكام المسلمين يجب عليهم شرعاً أن يؤفّروا تلك المناخات الصالحة التي تحيا فيها الحريات وتنبعث فيها الإرادات وتضامن فيها الحقوق، وأن يحضوا الناس على ممارسة حرياتهم، وأن يكون لهم وجود بارز في مسيرة دولتهم العادلة⁽³⁾.

إنّ قيمة الحرية السياسية لم تلق في فقه المتقدمين عناية تذكر لاعتبارات اجتماعية وسياسية، وخوفاً من الفوضى والفتن والخلال عرى النظام ودرءاً للمفاسد والفتن.

لكن الواجب على الفقهاء المعاصرين أن يتلقّوا الحرية كمقصد عام للشرعية الإسلامية، ويولوه عناية بالغة في الخطاب الإسلامي الحديث؛ لأنّ التحدي الحضاري اليوم جاء عبر آلية الحرية ومشتقاتها⁽⁴⁾.

إنّ تفعيل مقصد الحرية بكل مفهوماته في المنظومة السياسية المعاصرة وعدّه مقصداً عاماً للشرعية الإسلامية وتأسيس المسائل السياسية على ضوئها من أهم ملامح التجديد السياسي في فكرنا الإسلامي إذ إنه يساهم في إصلاح الأنظمة الفاسدة، ومن خلاله يمكن محاربة الظلم والطغيان والاستبداد، كما أنه طريق لتفعيل المشاركة السياسية لعموم أفراد الأمة، وضمان لصون المصالح العامة والخاصة.

الفرع الثاني: مقصد العدل.

العدل في أصله اللغوي مصدر عدل يعدل ومعناه: القصد في الأمر، وهو ضد الجور، والعدل في الحكم ما كان بالحق، وهو ما قام في النفس أنه مستقيم، وقيل هو الأمر المتوسط بين الإفراط والتفريط⁽⁵⁾.
و العدل في الإصلاح الشرعي عرف بتعاريف عديدة نذكر منها:
تعريف الجرجاني: " العدل عبارة عن الأمر الوسط بين طريقي الإفراط والتفريط "⁽⁶⁾.

(1) - عبد الحكيم الحسن العيلي: الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام، دراسة مقارنة ط3، 1403 هـ 1983 م، دار الفكر العربي، القاهرة 216.

(2) - سعيد صبحي عبده: الإسلام وحقوق الإنسان، طبعة 1994، دار النهضة العربية، القاهرة 181-183.

(3) - سعدي أبو جيب: دراسة في منهج الإسلام السياسي طبعة 1985 م الشركة المتحدة للنشر والتوزيع، 742.

(4) - د. عليان بوزيان: في الموازنة بين مصالح التعبير عن الإرادة العامة ومفاسدها (دراسة تأصيلية عن الثورات العربية) مجلة المسلم معاصر، العدد 148، سبتمبر 2013، لبنان ص25.

(5) - ابن منظور: لسان العرب، مادة عدل، 11/ 430.

(6) - الجرجاني: التعريفات، ط1، 1403 هـ، 1983 م دار الكتب العلمية بيروت لبنان 147.

تعريف ابن عاشور: ماهية العدل أنه: " تمكين صاحب الحق بحقه بيده أو يد نائبه، وتعيينه له قولاً أو فعلاً" (1).

من خلال التعريفين نخلص أن العدل ما كان فيه:

- الأمر المتوسط الذي لا إفراط فيه ولا تفريط.
- إيصال الحقوق إلى أصحابها وتمكينهم منها (إعطاء كل ذي حق حقه).
- دفع الاعتداء والظلم عن المظلوم بقدر الإمكان.

و العدل مقصد عظيم وغاية شريفة، وهو أصل الدين وأساسه ولأجله ابتعث الله الرسل وأنزل الكتب قال تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ [الحديد 25].

يقول ابن تيمية (رحمه الله): " وأصل الدين العدل الذي بعث الله الرسل بإقامته" (2).

و يقول ابن القيم (رحمه الله): " إنّ الله سبحانه وتعالى أرسل رسله وأنزل كتبه ليقوم الناس بالقسط وهو العدل الذي قامت به الأرض والسموات، فإذا ظهرت أمارت العدل وأسفر وجهه بأي طريق كان فثمّ شرع الله ودينه" (3).

و العدل من أهم خصائص شريعة الإسلام، فقد قامت في كافة أحكامها وتكاليفها وشرائعها وحدودها على التوسط بين طرفي الإفراط والتفريط.

يقول الشاطبي: " الشريعة جارية في التكليف بمقتضاها على الطريق الوسط الأعدل الآخذ من الطرفين بقسط لا ميل فيه" (4).

و نصوص القرآن والسنة في رعاية العدل متظافرة ومتواترة وقد بلغت حدّ الكثرة بما لا يدع مجالاً للشك في أن شريعة الإسلام هي شريعة العدل والوسطية، وأن العدل في تشريعها أعلى المقاصد واسمى الغايات.

قال تعالى ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾ [النحل 90].

(1) ابن عاشور: أصول النظام الاجتماعي 186

(2) ابن تيمية تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم: مجموع الفتاوى (د ط) 1416هـ 1995م مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، 24/19.

(3) ابن قيم الجوزية: الطرق الحكيمة ص 31/1.

(4) الشاطبي: الموافقات 279/2

و قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾ [النساء 58].

و قال تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ﴾ [المائدة 9]
و قوله (صلى الله عليه وسلم): " سبعة يظلهم الله في ظله منهم الإمام العادل. ⁽¹⁾

فهذه الأدلة والشواهد - وغيرها كثير - تأمر بتحقيق العدل وإقامته لما فيه من تحقيق مصالح الناس ودرء المفاسد عنهم، ومن دونه يعيش الناس في حيف وضياع للحقوق وإخلال بضرورات الحياة.

والعدل كقيمة سياسية واجبة لقيام الدول وبناء الحضارات يتمثل في " المساواة بين أفراد الأمة، في تعيين الأشياء لمستحقيها، وفي تمكين كل ذي حق من حقه بدون تأخير أو إبطاء، فهو مساواة في استحقاق الأشياء وفي وسائل تمكينها بأيدي أربابها، فالأول هو العدل في تعيين الحقوق، والثاني هو العدل في التنفيذ، وليس العدل في توزيع الأشياء سواء بدون استحقاق ⁽²⁾.

فالعدل الذي يجب توافره لقيام دولة الإسلام هو العدل بنوعيه عدل في تعيين الحقوق وعدل في تنفيذه على صاحبه ⁽³⁾.

أي أنه يجب على الحاكم المسلم إقامة العدل بين الناس وإيصال الحقوق إلى أهلها، وجعل الرعاية سواسية أمام الحقوق والواجبات، بغض النظر عن الفوارق الاجتماعية غير المؤثرة في الاستحقاق.

ولا يشك عاقل في أن العدل الذي هو جوهر السياسة الرشيدة وأساس ابتنائها يعود على المجتمع

والأمة والدولة بالطمأنينة والاستقرار، فهو أساس الملك ودوامه، فمن جعل العدل أساس ملكه، قويت شوكتة وعظمت دولته وإن كان كافرا ودانت له الرعاية بالطاعة.

يقول ابن خلدون: " العدل أساس الملك ودوامه، والظلم مؤذن بخراب العمران " ⁽⁴⁾.

(1) - أخرجه البخاري في صحيحه كتاب الأذان باب من جلس في المسجد ينتظر الصلاة 660، 133/1 ومسلم في صحيحه، كتاب الزكاة، فضل إخفاء الصدقة، رقم: 1031. 715/2.

(2) - ابن عاشور: التحرير والتنوير 94/5.

(3) - عبد الحميد ظفر الحسن: العدل والمساواة في الفقه السياسي لابن عاشور (دراسة في الفقه الإسلامي) مجلة الشارقة، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، الإمارات العربية المتحدة، المجلد 17 العدد الثاني، 1442، 2020 م، ص 160.

(4) - ابن خلدون: تاريخ ابن خلدون 354/1 (المقدمة)

■ و هو قوام صلاح الدين والدنيا ذلك أن الإنسان خليفة الله في عمارة الأرض وتحقيق العبودية لله وهذا الاستخلاف قوامه وأساسه العدل.

يقول الماوردي: "إنّ مما تصلح به حال الدنيا قاعدة العدل الذي يدعو إلى الألفة، ويبعث على الطاعة، وتتعمر به البلاد، وتنمو به الأموال، ويكثر معه النسل، ويأمن به السلطان"⁽¹⁾.

■ و العدل أصل العمران وقوام صلاح المجتمع وبه دوام الدول وازدهار عمارتها، فلا يجوز الإخلال به في حال من الأحوال، والانحراف عنه يجرّ إلى فساد متسلسل كانهدام الثقة بين الراعي والرعية وانتشار أنواع المفاسد وضروب العدوان وقطع الروابط الاجتماعية⁽²⁾.

و لما كان العدل بهذه المنزلة شرفاً ورفعة وإقامته في المجتمعات أكثر من ضرورة كان لابد من عدّه من مقاصد الشريعة الإسلامية الضرورية لقيام المجتمعات، وتفعيله في كل جوانب الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وبناء المسائل السياسية على مداره، وذلك من أجل تحقيق الأمن والاستقرار وتقوية العلاقات بين الحاكم والمحكوم، ورعاية حقوق الناس وأعراضهم وممتلكاتهم، وحماية نسيج المجتمع من الاضطرابات والفتن والمظالم التي هي أسباب فساد المجتمعات وعوامل انهيار الدول وتفككها.

الفرع الثالث: مقصد المساواة.

المساواة في الإطلاق اللغوي هي المماثلة والمعادلة والتكافؤ من حيث القدر أو القيمة، يقال هذا يساوي درهماً أي يعادله، ويقال فلان وفلان سواء أي متساويان⁽³⁾.

وفي الإطلاق الاصطلاحي: فقد عرّفها محمد عمارة بقوله: " المساواة هي التماثل أمام القانون، والتكافؤ أمام الفرص، والتساوي في الحظوظ المتاحة للجميع"⁽⁴⁾.

و عرفها ابن عاشور بقوله: " المماثلة بين الناس في مقادير معلومة، وحقوق مضبوطة من نظام الأمة سواء كان الضبط بكليات ومستثنيات منها أم كان بتعداد مواقع المساواة."⁽⁵⁾

(1) - الماوردي: أدب الدنيا والدين (د ط) 1986م، دار مكتبة الحياة، 139.

(2) - ابن عاشور: التحرير والتنوير 224/5.

(3) - ابن منظور: لسان العرب 408/14، الزبيدي: تاج العروس مادو سوو 329/38 الرازي: مختار الصحاح تحقيق يوسف الشيخ محمد ط5، 1420هـ 1999م، الدار النموذجية بيروت، مادة سوا. 158.

(4) - محمد عمارة الإسلام: الأمن الاجتماعي، ط1، القاهرة، دار الشروق، 95.

(5) - ابن عاشور: أثر الدعوة المحمدية في الحرية والمساواة، مجلة الهداية الإسلامية، مجلد 6، الجزء 9 و10، ربيع الأول 1353هـ، ص (450، 474)، نقلاً عن جمهرة ومقالات ورسائل الشيخ محمد طاهر بن عاشور جمعها محمد الطاهر الميساوي ط1، 1436هـ 2015م دار النفائس، الأردن، 711/2.

و مما يلاحظ على التعريفين أن التعريف الأول يركز على ضرورة المساواة أمام القانون ووجوب إتاحة الفرص بالتكافؤ للجميع، وهذا من المبادئ الدستورية الحديثة التي تنادي بمساواة الأفراد أمام القانون دون تمييز بينهم بسبب الأصل أو الجنس أو الدين أو اللغة أو المركز الاجتماعي.

و أما التعريف الثاني، (تعريف ابن عاشور) فإنه يضبط المساواة بضوابط الشرع من توقّر الشروط وانتفاء الموانع⁽¹⁾.

فالشريعة التي تبني المساواة على اعتبار الشروط والقيود شريعة مساواتها ضعيفة، والشريعة التي تبني مساواتها على اعتبار الموانع مساواتها واسعة صالحة⁽²⁾، و المساواة من أعظم مبادئ الإسلام الخالدة ومقاصده المرجوة، وهي خادمة لمقصد العدل، وأصل عظيم من أصول نظام الحكومة والاجتماع الإسلامي⁽³⁾.

و نصوص القرآن والسنة صريحة في إقرار هذا المبدأ العظيم من ذلك قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاهُ﴾ [الحجرات 13].

فهذه الآية الكريمة تقرّر مبدأ المساواة بين الناس جميعاً من الإنسانية، وأتّنه لا تفاضل بين الناس في أصل الخلقة بل التفاضل إنما يكون بحصول التقوى، من أداء الفرائض واجتناب المعاصي، لا من كان أعظم بيتاً أو أكثر عشيرة⁽⁴⁾.

(1) - موانع المساواة في الإسلام كما أشار إليها ابن عاشور تكون: جبليّة، وشرعية، واجتماعية، وسياسية؛ فالموانع الجبلية كموانع مساواة المرأة للرجل، فيما لا تستطيع أن تساويه فيه بخلقها؛ مثل قيادة الجيش، والقضاء عند جمهور المسلمين؛ لاحتياج هذه الخطط إلى رباطة الجأش، وكنع مساواة الرجل للمرأة في كفالة الأبناء الصغار، وفي استحقاق النفقة.

والموانع الشرعية هي المعلولة لعلل أوجبتها، وهي مبينة في مواضعها من كتب الشريعة مثلاً عدم المساواة في إباحة تعدد الأزواج للمرأة، وفي مقدار الميراث، وفي عدد الشهادة، ومثل عدم مساواة العبد للحر في قبول الشهادة، وكذلك أهل الذمة عند منع قبول شهادتهم، ومن منع القصاص لهم من المسلمين بالقتل والموانع الاجتماعية تتعلق غالباً بالأخلاق، وبانتظام الجامعة الإسلامية على أكمل وجه كعدم مساواة الجاهل للعالم في الولايات المشروطة بالعلم كالقضاء والفتوى، وعدم مساواة العطاء بين أهل ديوان الجند، فقد أعطاهم عمر على حسب السابقة في الإسلام، وحفظ القرآن.

والموانع السياسية هي التي ترجع إلى حفظ حكومة الإسلام، وسد منافذ الوهن أن يصل إليها كمنع مساواة أهل الذمة للمسلمين في الأهلية للولايات التي يمنع منها التدين بغير الإسلام، ومنع مساواتهم للمسلمين في تزوج المسلمات، ومنع مساواة غير القرشيّ القرشيّ في الخلافة للوجه الذي نه إليه أبو بكر (رضي الله عنه) يوم السقيفة؛ إذ قال: "إن العرب لا تدين لغير هذا الحي من قرشي".

(2) - محمد الطاهر الميساوي: جمهرة مقالات ورسائل شيخ الإمام محمد الطاهر بن عاشور 717/2.

(3) - ابن عاشور: أصول النظام الاجتماعي 144.

(4) - ابن جرير الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، 386/21.

و قوله (صلى الله عليه وسلم): "أيها الناس إن ربكم واحد وإن أباكم واحد ألا لا فضل لعربي على عجمي ولا لعجمي على عربي ولا لأحمر على أسود ولا لأسود على أحمر إلا بالتقوى"⁽¹⁾.

و الإسلام إذ ينادي بمبدأ المساواة بين الناس أمام أحكام الشريعة الإسلامية، ويلغي جميع الامتيازات الاجتماعية التي أسست لها الجاهليات المختلفة، لا يقصد بها تلك بمبادئ المساواة المطلقة دون مراعاة الفوارق العامة، ولا التقيد بالضوابط الشرعية والسنن الكونية التي خلق الله عليها الخلق وبني عليها نظام الكون "إذ لو دعت شريعة إلى دحض هذه الفروق والمميزات لدعت إلى ما لا يستطيع فضلا عما في ذلك من حمل الناس على إهمال المواهب السامية وذلك فساد قبيح والله لا يحب الفساد، البقرة 205.²

و قد بين ابن عاشور (رحمه الله) أن المساواة في شريعة الإسلام تتعلق بثلاثة أشياء.

الأول: المساواة في الإنصاف بين الناس في المعاملات وهي الشرائع المعبر عنها بالعدل، وهي خصلة جليلة جاءت به جميع الشرائع، وبينت تفاصيله بما يناسب أحوال أتباعها، وشريعة الإسلام أوسع الشرائع في اعتبار هذه المساواة ففي خطبة حجة الوداع "أن ربا الجاهلية موضوع وإن أول ربا أبدأ به ربا عمي العباس بن عبد المطلب"⁽³⁾.

الثاني: المساواة في تنفيذ الشريعة وإقامتها بين الأمة، بحيث تجري أحكامها على وتيرة واحدة، دون تمييز بين الناس، ولو فيما ليس فيه حق للغير مثل إقامة الحدود، وقد سرقت امرأة من بني مخزوم من قريش حليا فأمر الرسول (صلى الله عليه وسلم) بإقامة الحد عليها⁽⁴⁾.

الثالث: المساواة في الأهلية: أي في الصلوحية للأعمال والمزايا وتناول المنافع بحسب الأهلية لذلك، وهو ما يسمى اليوم بتكافؤ الفرص والتوزيع العادل للثروة، وهذه قد تكون بين جميع من هم داخلون تحت سلطة الإسلام⁽⁵⁾.

و المساواة كقيمة سياسية وحق دستوري أخذ أبعادا مختلفة في مجملها لا تتناقض مع روح التشريع الإسلامي، وهي إما أن تتعلق بالحقوق والمنافع، أو تتعلق بالواجبات والتكاليف وفيما يلي بيان ذلك

(1) - أخرجه البيهقي في شعب الإيمان رقم: 4774، 132/7 وأبو نعيم في الحلية 100/3.

(2) - الطاهر الميساوي: المصدر السابق 710/2.

(3) - خطبة حجة الوداع وردت بصيغ مختلفة. انظر سنن أبي دود: أول كتاب البيوع، باب في وضع الربا، رقم: 3334، 223/5، وابن ماجة: في أبواب المناسك، باب الخطبة يوم النحر، رقم: 3055، 243/4.

(4) - أخرجه البخاري في كتاب حدود باب كراهية الشفاعة في الحد إذا رفع إلى السلطان رقم 6788، 160/8 (ط السلطانية)، ومسلم في كتاب الحدود، باب قطع السارق الشريف وغيره، والنهي عن الشفاعة في الحدود، رقم: 1688، 1315/3.

(5) - محمد الطاهر الميساوي: جمهرة مقالات ورسائل الشيخ محمد الطاهر بن عاشور مجلد 2 / 711. 713

أولاً: المساواة في الحقوق والمنافع:

أي أن أفراد المجتمع يتمتعون بنفس الحقوق والمنافع والخدمات الاجتماعية، التي توفرها الدولة على حدّ سواء دون تمييز أو إقصاء ومن مظاهر هذه المساواة.

1) **المساواة أمام القانون:** أي "إن تطبيق القانون يكون على جميع الأفراد دون تمييز أو تفریق"⁽¹⁾، وهذا ما يعرف بوحدة القاعدة القانونية التي تحكم العلاقات في المجتمع وعدم تأثرها باختلافها باختلاف الأفراد والأجناس والألوان والأماكن والأزمان⁽²⁾.

إنّ اتصاف القاعدة القانونية بالعمومية أمر ضروري لتحقيق النظام والاستقرار في المجتمع، كون اتصافها بهذه الصفة يحقق المساواة بين الناس أمام القانون ويبعدها عن الصفة الشخصية ويمنع تحييزها لمصلحة شخص أو ضد شخص معين، ويضمن للقاعدة القانونية القبول والاستحسان من الأفراد والاستمرار في التطبيق⁽³⁾.

و الشريعة الإسلامية لا تميّز بين الناس في أحكامها وتكاليفها ؛ فهم جميعا يخضعون لقانونها الرباني بغض النظر عن مكانة الشخص أو لونه، أو مركزه الاجتماعي وقد دلّ على ذلك حديث المخزومية التي سرقت.

2) المساواة أمام القضاء:

و المقصود بها " أن يكون القضاء الذي يتقاضى أمامه الجميع واحداً، وأن لا تختلف المحاكم باختلاف الأشخاص الذين يتقاضون أمامها، كذلك أن تكون إجراءات التقاضي التي يسري عليها المتقاضون واحدة"⁽⁴⁾.

هذه المساواة تمنح ممارسة جميع مواطني الدولة حق التقاضي على قدم المساواة أمام محاكم واحدة ومن غير تمييز أو تفرقة بينهم، بسبب الأصل أو الجنس أو اللون أو اللغة أو العقيدة أو الآراء الشخصية.

و في النظام الإسلامي لا يستثنى أحد من المثل أمام القضاء إذا دعت الحاجة إلى ذلك حتّى ولو كان رئيس الدولة نفسه، وقد جرى العمل في شريعة الإسلام على مقاضاة الخلفاء والولاة كما يحاكم جميع الناس أمام القضاء، فليس هناك درجات متعدّدة للقضاء ولا محاكم خاصة استثنائية لأفراد معيّنين أو لطوائف أو طبقات اجتماعية محددة.

(1)- د. خليل عثمان: النظام الدستوري المصري، ط1، 1942، مكتبة عبد الله وهبة ص 340.

(2)- د. رمزي طه الشاعر: القانون الدستوري المصري (النظرية العامة والنظام الدستوري المصري) ط 1997، مطبعة جامعة عين شمس، القاهرة 13.

(3)- يحيى قاسم علي: المدخل لدراسة العلوم القانونية، نظرية القانون نظرية الحق، (دراسة مقارنة) ط1 1997) كومييت للتوزيع، القاهرة، 19.

(4)- سمير عالية: نظام الدولة والقضاء والعرف في الإسلام ط1، 1997م، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت 107.

ولا أدل على ذلك من قصة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب واليهودي لما تخصما في درع إلى القاضي شريح فحكم بها لليهودي⁽¹⁾.

3) المساواة في التوظيف:

و يقصد بها "عدم تفضيل أي طبقة أو أي فئة على غيرها في شغل الوظائف العامة، فلكل مواطن حق التقدم لشغلها شريطة توفر شروط قانونية ومؤهلات علمية معينة سلفاً"⁽²⁾،

فجميع المواطنين يتساوون في تقليد الوظائف العامة دون أن يكون لاختلاف الجنس أو اللغة أو الدين أو المكانة الاجتماعية سببا في استبعاد أحد من تولّى وظيفة عامة، ما دام يمتلك المؤهلات اللازمة، وتتوفّر فيه الشروط التي حدّدها القانون لشغل تلك الوظيفة، بحيث يعامل المواطنون بنفس المعاملة من حيث الشروط والمؤهلات المطلوبة قانوناً لكل وظيفة من حيث المزايا والحقوق والواجبات والمرتبات والمكافآت المحددة لها⁽³⁾.

و في النظام الإسلامي فإنه يعتبر الوظائف عامة أو خاصّة أمانات يجب أن تسند لمن له المقدرة والكفاية العلمية للقيام بها، والعدول عن هذه المواصفات لأسباب ترجع إلى الموافقة في اللون أو الجنس أو الحزب أو الولاء تعتبر خيانة لله ولرسوله وللمؤمنين⁽⁴⁾.

4) المساواة في الانتفاع بالمرافق العامة:

ويقصد بها عدم التمييز بين المتقدمين للانتفاع بخدمات المرافق العامة في الحقوق والأعباء أو التكاليف لأي اعتبارات، سواء كانت دينية أو عرقية أو سياسية "والتزام المرفق العام بتقديم خدمات للمنتفعين به دون تمييز لا مبرر له"⁽⁵⁾.

(1) - القصة أخرجها أبو نعيم في حلية الأولياء وطبقات الأصفياء (د ط) 1394 هـ، 1974م، مطبعة السعادة، مصر، 140/4، وابن الجوزي في العلل المتناهية في الأحاديث الواهية، تحقيق إرشاد الحق الأثري، رقم: 1460، 2 / 388، قال المصنف: " هذا الحديث لا يصح تفرد به أبو سمير"، قال البخاري: ، وابن عدي هو "منكر الحديث"، وقال أبو حاتم الرازي: " متروك الحديث "، وأبو سمير هذا اسمه حكيم بن خدام، انظر الذهبي: ميزان الاعتدال، تحقيق: علي محمد البجاوي، ط1، 1382هـ 1963م دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان 585/1.

(2) - شحاتة أبو زيد شحاتة: مبدأ المساواة في الدساتير العربية في دائرة الحقوق والواجبات العامة، وتطبيقاته القضائية، 2001، كلية الحقوق جامعة عين شمس، 267.

(3) - علي عبد الفتاح محمود: حرية الممارسة السياسية للموظف العام (قيود وضمانات) 2007 الإسكندرية، دار الجامعة الجديدة 203.

(4) - عفيف عبد الفتاح طبارة: روح الدين الإسلامي ط28، 1993م بيروت لبنان، دار العلم للملايين 297، 298.

(5) - ضريفي نادية: تسيير المرفق العام والتحوّلات الجديدة، ط 2010م، دار بلقيس، الجزائر 35.

و بمقتضى هذا المبدأ فإنه يتحتم على المرافق العامة أن تؤدي خدماتها لكل من يطالبها بنوع من التساوي عند توافر الشروط اللازمة سواء تولت الدولة إدارته بطريقة مباشرة أو غير مباشرة.

ولا شك أن شريعة الإسلام حثت على رعاية المرافق العامة، والمحافظة عليها، واعتبارها من الممتلكات العامة، حيث يجوز للمسلمين ولرعاياهم غير المسلمين أن ينتفعوا بها على قدم المساواة.

ثانيا: المساواة في أداء الواجبات والتكاليف.

لا ينطبق مبدأ المساواة في الحقوق العامة فقط بل يجب أن تكون المساواة أمام الأعباء والتكاليف والواجبات، لأنه بدون مساواة أمام الأعباء والتكاليف، تؤول المساواة في الحقوق إلى مساواة نظرية⁽¹⁾.

أي إنه يجب أن يتساوى الأفراد على أداء التكاليف والالتزامات القانونية، ولا يعفى أحد منها إعمالاً للقاعدة التي مفادها " أن من يتمتع بالحقوق لا بد أن يلتزم بالواجبات"⁽²⁾.

و الواجبات والتكاليف التي يجب أن يتساوى الناس في أدائها حصرتها الدساتير في مبدئين:

1) المساواة في تحمّل الأعباء الضريبية:

و يقصد بها أن يسهم مواطنو الدولة في النفقات العامة بحسب مقدرتهم، إذ إنه يجب على كل فرد القيام بدفع الضريبة طبقاً لثروته وقدرته المالية وحالته الشخصية بحيث تتعادل الضريبة التي يدفعها الذين يحتلون مراكز متماثلة وأن لا يتحمل كاهل جزء من الشعب أكثر من بقية الفئات.

فالضرائب التي تحصلها الدولة تعتبر مصدراً رئيساً للإيرادات العامة لها، وهي تختلف من دولة لأخرى ولا بد في تحصيلها من مراعاة مبدئين⁽³⁾ هما:

أ) العمومية: وهي خضوع جميع الأشخاص والأموال للضريبة.

ب) العدالة: وهي ضرورة مراعاة المقدرة المالية للمكلف عند فرض الضريبة.

وقد وضع الإسلام قواعد ثابتة لجباية الأموال والضرائب وتقديرها وطرق تحصيلها وأصبحت هذه القواعد المقياس التي تقاس به صلاحية الضريبة وسلامة النظام المالي كله وأولى هذه القواعد قاعدة

(1) عبد الغني بسيوني: ، النظم السياسية (أسس التنظيم السياسي) دراسة مقارنة لنظرية الدولة والحكومة والحقوق والحريات في الفكر الإسلامي، والفكر المعاصر، ط 1997 م. منشأة المعارف الإسكندرية، 360.

(2) مجدي مدحت النهري: ، مبدأ المساواة في الحريات العامة، 2002 م مكتبة الجلاء الحديثة، المنصورة 100.

(3) منصور ميلاد يونس: مبدأ المالية العامة، ط 1991، منشورات الجامعة المفتوحة، طرابلس ليبيا، 115 وما بعدها، نقلاً عن صلاح أحمد الفرجاني: مبدأ المساواة أمام القانون وتطبيقاته في القانون الليبي، نقلاً عن مجلة العلوم القانونية والشرعية، جامعة الزاوية ديسمبر 2013 ص 203.

العدالة في جميع التكاليف المالية التي فرضها الإسلام من زكاة وجزية وخراج وعشور⁽¹⁾. والمقصود أن يكون اشتراك كل مكلف في نفقات الدولة مناسبا مع قدرته ويساره

ففي الزكاة يجب العشر أو نصفه وهو مقدار نسبي ولا فرق في هذا بين مال ومال ولا شخص وشخص، وهذا خلاف ما كانت تسري عليه التشريعات القديمة التي كانت تعفي من الضريبة طبقة نبلاء ورجال الدين.

2) المساواة في أداء الخدمات العسكرية:

و يقصد بها: " عدم التمييز بين الأفراد في الالتحاق بالخدمات العسكرية وأدائها بسبب وضعهم الاجتماعي والاقتصادي والعائلي أو بأي وضع آخر متى توافرت شروط الالتحاق وتمثلت مراكزهم القانونية" (2).

و الواجب على كل مواطن أن ينخرط في أداء الخدمة العسكرية حماية للوطن ودفاعا عنه، ولا يعفى أحد من ذلك بسبب مركزه الاجتماعي أو ثروته أو لسبب آخر، بل الكل في ذلك سواء، وهذا لا يتنافى مع ما يقرره بعض الأطباء من إعفاء بعض الشباب من هذا الواجب لانعدام اللياقة البدنية أو العجز الصحي أو بعض الأسباب الاجتماعية القاهرة.

و في شريعة الإسلام فإنها تعتبر الدفاع عن الدين والوطن ومواجهة أعدائهما جهادا في سبيل الله، والموت في سبيلهما شهادة ومن هنا كان الواجب على الإنسان المسلم أن يدافع عن وطنه ومكاسبه وأن يحمي مقدراته وخيراته، ويكون عينا حارسا له من كل عدو مترص في الداخل والخارج، لأن الانتماء إلى الوطن ليست كلمة تقال ولا شعارا يردد إنما هو تضحية وفداء وواجب مقدس، ولا يجوز التخلف عنه بغير عذر مقبول⁽³⁾.

و نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية متظاهرة على ضرورة الدفاع عن الدين والأوطان والأعراض والأموال، ودم المتخلفين عن هذا الواجب المقدس إلا لضرورة الأعذار قال تعالى ﴿لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِّ وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً وَكُلًّا وَعَدَ اللَّهُ الْحُسْنَى وَفَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ [النساء 95].

(1)- د. أحمد حاج علي الأزرق: نظام الضرائب في الإسلام، موقع قصة الإسلام نشر بتاريخ 2013/03/18 م، الرابط: <https://www.islamstory.com/ar/artical/25853>

(2)- محمد متولي السيد: مبدأ المساواة أمام المرافق العامة بالتطبيق على توزيع الخدمات الصحية، (رسالة دكتوراه)، كلية الحقوق، جامعة عين شمس القاهرة 1997. ص 100. نقلا عن الفرجاني، مبدأ المساواة أمام القانون الليبي ص 236

(3)- د. شهاب الدين محمد أبو زهو: المسؤولية الوطنية نحو الوطن (دراسة موضوعية في ضوء السنة النبوية)، كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات بالإسكندرية، المجلد 6، العدد الخامس والثلاثين 786.

و قوله تعالى: ﴿أَنْفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [التوبة 41].

و قال رسول الله (صلى الله عليه وسلم): " من قتل دون ماله فهو شهيد، ومن قتل دون عرضه فهو شهيد، ومن قتل دون دمه فهو شهيد، ومن قتل دون أهله فهو شهيد " (1).

و قوله (صلى الله عليه وسلم): " رباط يوم في سبيل الله خير من الدنيا وما عليها وموضع سوط أحدكم من الجنة خير من الدنيا وما عليها، والروحة يروحها العبد في سبيل الله أو الغدوة خير من الدنيا وما عليها " (2).

بل أن النبي (صلى الله عليه وسلم) حرم على النار أن تمسّ العيون الحارسة للأوطان الحافظة لأمنها.

قال رسول الله (صلى الله عليه وسلم): " عينان لا تمسّهما النار عين بكت من خشية الله، وعين باتت تحرس في سبيل الله " (3).

الفرع الرابع: مقصد الشورى.

من المبادئ السياسة التي تحتاج إلى التأصيل المقاصدي مبدأ الشورى لما له من أثر كبير على مستوى الفرد والجماعة والنظام والدولة.

فالشورى في إطلاقها اللغوي مشتقة من "شور" والتي تعني في اللغة استخراج الأشياء المفيدة والمعاني الحسنة من مواضعها (4).

يقال شار العسل يشوره شورا وشيارا، إذا استخرجه من الوقبة واجتنبه وأخذه (5).

قال ابن فارس: " مادة كلمة الشورى مشتقة من الشور الشين والواو والراء، أصلان مطردان الأول منهما إبداء الشيء وإظهاره، والآخر أخذ شيئا فكان المستشار يأخذ الرأي من غيره (6).

في الاصطلاح الشرعي عرفت الشورى بتعاريف متقاربة نذكر منها:

تعريف المتقدمين:

(1) - أخرجه الترمذي في أبواب الدييات باب، ما جاء في من قتل دون ماله فهو شهيد، رقم 1421، 30/4 وقال حسن صحيح.

(2) - أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الجهاد والسير، باب فضل رباط يوم في سبيل الله، رقم: 2892، 35/4.

(3) - أخرجه الترمذي في أبواب فضائل الجهاد، باب ما جاء في فضل الحرس في سبيل الله، رقم: 1639، 175/4، وقال حسن غريب.

(4) - ابن فارس: مقاييس اللغة طبعة دار الفكر 3 / 226.

(5) - ابن منظور: لسان العرب 4/434.

(6) - ابن فارس: المصدر السابق 3، 226/227.

عرفها الراغب الأصفهاني بقوله: " هي استخراج الرأي بمراجعة البعض إلى البعض "(1).

وعرفها ابن العربي بقوله: " هي الاجتماع على الأمر ليستشير كل واحد منهم صاحبه ويستخرج ما عنده "(2).

تعريف المتأخرين: عرّفها الباحثون بتعاريف منها:

- عرفها الدكتور محمد عبد القادر أبو فارس بقوله: " هي تقليب الآراء المختلفة ووجهات النظر المطروحة في قضية من القضايا واختبارها من أصحاب العقول والأفهام حتي يتوصل إلى الصواب منها أو إلى أصوبها وأحسنها ليعمل بها لكي تتحقق أحسن النتائج "(3).
- عرفها الدكتور هاني الطعيمات بقوله: " الشورى استطلاع رأي الأمة أو من ينوب عنها في أمر من الأمور العامة المتعلقة بما يهدف التوصل فيها إلى الرأي الأقرب إلى الصواب، الموافق لأحكام الشرع تمهيدا لاتخاذ القرار المناسب في موضوعه "(4).

و الملاحظ على هذه التعاريف ما يلي:

- التعاريف الثلاثة الأولى عرّفت الشورى بمعناها الواسع الذي يتمثل في استطلاع الآراء المختلفة ومعالجتها، وتقليب وجهات النظر في شأن من شؤون الحياة، وذلك من أجل اختيار الأصوب والأصلح.
 - أما التعريف الأخير فقد عرّف الشورى بمعناها الخاص المتمثل في رجوع ولي الأمر إلى الأمة أو من ينوب عنها، وإشراكها ومشاورتها في اتخاذ القرارات الهامة والمصيرية وعدم الاستبداد بالرأي دونها.
- و هذا الذي يتناسب مع طبيعة هذا البحث.

و الشورى بهذا المفهوم اختلف العلماء في حكمها، ونتيجتها، فمنهم من يوجبها على الحكام ومنهم من يستحبها، واختلفوا كذلك فمنهم من يقول إنها معلومة ومنهم من يقول بالإلزام، فالذين أوجبوها⁽⁵⁾ استندوا إلى:

(1)- الراغب الأصفهاني أبو القاسم الحسين بن محمد: المفردات في غريب القرآن تحقيق: صفوان عدنان الداودي ط1، 1412هـ، دار القلم، بيروت 470.

(2)- ابن العربي: أحكام القرآن، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، ط3، 1424هـ، 2003م دار الكتب العلمية، بيروت لبنان 1/ 389.

(3)- محمد عبد القادر أبو فارس: النظام السياسي، (دط) النادي الشباني، دار الفرقان، عمان الأردن 79.

(4)- د. هاني سليمان الطعيمات: حقوق الإنسان وحرياته الأساسية ط1، 2003م دار الشروق بيروت للنشر والتوزيع فلسطين 225.

(5)- هذا القول منسوب إلى بعض السلف وعامة العلماء المعاصرين، يراجع الجصاص: الجصاص أحمد بن علي أبو بكر الرازي أحكام القرآن تحقيق: محمد صادق القمحاوي (د ط) 1405هـ دار إحياء التراث العربي بيروت 329/2، القرطبي: الجامع

قوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ [آل عمران 159]. فقد أمر الله سبحانه وتعالى نبيه الكريم بمشاورة أصحابه، وظاهر الأمر يفيد الوجوب إلا إذا صرفته قرينة عن ذلك وليس ثمة قرينة.

قال الرازي: "قال الحسن وسفيان بن عيينة إنما أمر بذلك أي أمر الله رسوله بالمشاورة ليقتردي به غيره في المشاورة ويصير سنة في أمته"⁽¹⁾.

قال ابن عاشور: "والأمر للنبي (صلى الله عليه وسلم) بالمشاورة أمر لأئمة لتقدي به"⁽²⁾.

(2) قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ﴾ [الشورى]. 38

وجه الاستدلال: أن الله سبحانه وتعالى بيّن في هذه الآية أن الشورى هي أحد الدعائم والركائز التي يقوم عليها المجتمع، وقد جاءت مقترنة بالإيمان والاستجابة لندائه، ومحصورة بين إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة مما يدل على أهميتها ووجوبها⁽³⁾.

(3) مواظبة النبي (صلى الله عليه وسلم) وخلفائه الراشدين على الشورى والتزامهم بها: فقد كان من سنة النبي (صلى الله عليه وسلم) وسنة الخلفاء الراشدين مشاورة الصحابة والأخذ بأرائهم فقد شاور النبي (صلى الله عليه وسلم) أصحابه في غزوة بدر واستشارهم في شأن الأسرى، ولم يزل خلفاء العدل يستشيرون أهل الرأي في مصالح المسلمين، وهذا يدل على أن الشورى من قواعد الشريعة، وعزائم الأحكام، ومن لا يستشير أهل العلم والدين فعزله واجب كما قال ابن عطية⁽⁴⁾.

لأحكام القرآن 250/4، ابن تيمية: السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية 233، محمد أبو فارس: حكم الشورى ونتيجتها، ط1، 1988م دار الفرقان للنشر، عمان الأردن 83، فتحي الدريني: خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم 351.

(1) الرازي أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن: التفسير الكبير (مفاتيح الغيب) ط3، 1420هـ، دار إحياء التراث العربي، بيروت 409/9.

(2) ابن عاشور: التحرير والتنوير 148/4.

(3) الجصاص: أحكام القرآن 329/2، د محمد عبد القادر أبو فارس: حكم الشورى في الإسلام ونتيجتها 84.

(4) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن 249.250/4.

و الذين قالوا بالندب⁽¹⁾ استدلووا بقوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾

وجه الاستدلال: إن الأمر في الآية يفيد الندب وليس الوجوب بدليل أن النبي (صلى الله عليه وسلم) ترك الشورى في وقائع عديدة كصلح الحديبية وأنه يشاور أصحابه تطييباً لخواطهم وتأليفاً لقلوبهم، لا لأنه واجب فالله تعالى فقد أغناه الله بالوحي⁽²⁾،

وكذلك ترك الخلفاء الراشدون الالتزام بالشورى كقتال المرتدين، وإنفاذ بعثة جيش أسامة وغيرها، إلا أن أدلة القائلين بالندب لم تسلم من الاعتراض في مجملها،

فقولهم إن الأمر يفيد الندب وأن القرينة التي صرفته إلى الندب هي ترك النبي (صلى الله عليه وسلم) للشورى في بعض الوقائع أجيب عنه بأن الأصل في الأمر في قوله تعالى: "وَشَاوِرْهُمْ" يفيد الوجوب كما قال علماء الأصول⁽³⁾. ولا توجد قرينة تخرجه من الوجوب إلى الندب⁽⁴⁾.

أما الاستدلال بالندب بترك الرسول (صلى الله عليه وسلم) للشورى في عدة وقائع، كصلح الحديبية يجاب عنه بأن ذلك كان وحياً من الله تعالى والذي يدل على ذلك قوله لسيدنا عمر لما حاججه في قضية شروط الصلح: "إني رسول الله ولست أعصيه وهو ناصري"⁽⁵⁾.

و أما قولهم بأن النبي (صلى الله عليه وسلم) شاور أصحابه تطييباً لخواطهم وتأليفاً لقلوبهم فإن ذلك غير جائز لأنه لو كان معلوماً عندهم أنهم إذا استفرغوا مجهودهم في استنباط الصواب عما سألوا عنه ثم لم يكن معمولاً به لم يكن في ذلك تطييباً لنفوسهم؛ بل فيه إيحاشهم بأن آراءهم غير مقبولة ولا معمول بها⁽⁶⁾.

(1) نسب هذا القول للإمام الشافعي وقتادة والربيع ابن اسحاق ينظر: ابن الجوزي جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي: زاد المسير في علم التفسير، ط1، 1422 هـ، دار الكتاب العربي بيروت، 340/1. الرازي: التفسير الكبير 410/9، ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل: فتح الباري شرح صحيح البخاري (د ط) 1379 هـ، دار المعرفة بيروت، 341/13.

(2) القرطبي: المصدر السابق 250/4، ابن الجوزي: المصدر السابق 340/1.

(3) السرخسي أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل: أصول السرخسي، تحقيق أبو الوفا الأفعاني، دار المعرفة بيروت لبنان 15/1، الأمدي: الإحكام في أصول الأحكام، 142/2.

(4) الدريني: خصائص التشريع الإسلامي 401.

(5) أخرجه البخاري في كتاب الشروط، باب الشروط في الجهاد والمصالحة مع أهل الحرب وكتابة الشروط رقم: 2731، 193/3.

(6) الجصاص: أحكام القرآن 330/2.

و من خلال عرض أدلة الفريقين يظهر قوة أدلة القائلين بالوجوب وضعف أدلة المخالفين، وهو الرأي الذي يميل إليه الباحث، نظرا لما تحقّقه الشورى من مقاصد وأهداف مجتمعية وسياسة سيأتي ذكرها.

و لم يتوقّف الخلاف على مستوى الحكم الشرعي للشورى بل سرى الاختلاف إلى نتيجتها، فمنهم من يقول بأن الشورى معلّمة وليست ملزمة، ومنهم من يقول بأنها ملزمة، ورغم اختلاف الفقهاء قديما وحديثا في حكم الشورى ونتيجتها فإنهم مجمعون على أهميتها وضرورة تحقيقها في حياة المسلمين بل اعتبروها مقصدا من مقاصد الشريعة، ومبدأ أساسيا من مبادئها، وقيمة ضرورية يجب أن يحتفى بها "ويمكن القول بأنها من أهم المظاهر الحضارية التي أسهم المسلمون في إيجادها وإرسائها في المجتمع"⁽¹⁾.

و ما دامت الشورى في أهدافها ونتائجها وغاياتها وآثارها متعلّقة بمجموع الأمة لما تحقّقه من مصالح لها، فإن المكان التشريعي اللائق بها يجب تسكينه بين كليات الشرع الإسلامي المتمثلة في المقاصد العامة لأن الشورى هي أعظم وسيلة ضامنة لحقوق الأمة وحماية مصالحها ومقدّراتها وثرواتها.

و بقدر أهميتها الحضارية ومكانتها المقاصدية هي كذلك قاعدة دستورية تنظّم الحياة السياسية إذ يتمّ من خلالها إشراك الأمة أو من ينوب عنها من أهل الخبرة والاختصاص في اختيار ما هو الأصح والأمنع لها وبالتالي هي تعبير صادق على حقيقة ولاية الأمة على أمر نفسها⁽²⁾ و امتلاكها لإرادتها، أي أنها مظهر من مظاهر التعبير عن الإرادة الحرة للأمة التي هي مصدر السلطة في الفكر السياسي الإسلامي.

و إذا أردنا أن نتحقق من دستورتها فلننظر إلى ما تحقّقه من أهداف ومقاصد تعود في مجملها على المجتمع المسلم بالاستقرار والأمان ومن تلك المقاصد:

1) الشورى أفضل سبيل للتعبير عن إرادة الأمة⁽³⁾ وتعزيز سلطتها وإشراكها في اتخاذ القرارات التي تهّمها.

يقول ابن عاشور: " فطريقة انتخاب الناس نوابا عنهم للدّفاع عن مصالحهم وإبلاغ طلباتهم إلى ولاّة الأمر أفضل الطرق لذلك وأضمنها للتعبير عن إرادة الأمة"⁽⁴⁾.

2) الحيلولة دون استبداد الحكام: الشورى تمنع الحكّام من التفرّد بالقرارات والاستبداد بالرأي الذي يؤدي إلى الهلاك والفساد والخراب، قال الريسوني: " منع الاستبداد والطغيان من أعظم مقاصد الشورى وفوائدها،

(1)- د. راغب السرجاني: الشورى في الإسلام وأهميتها، الموقع: قصة الإسلام نشر يوم 2010/05/16 الرابط: <https://islamstory.com/ar/artical/234939>

(2)- عبد الإله بلقزيز: الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، ط2، 2004م مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 272.

(3)- د. محمد عمارة: الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، ط 1988م دار الشروق القاهرة، 14.

(4)- ابن عاشور: أصول النظام الاجتماعي 201.

فالشورى نقيض الاستبداد إذا حضرت الشورى غاب الاستبداد، وإذا غابت الشورى حضر الاستبداد، فإذا استقر الاستبداد تحوّل إلى طغيان وتحوّل إلى مفساد وانحرافات، لا حدّ لها ولا لآثارها⁽¹⁾

(3) الوصول إلى الرأي الصواب: وهذا هو المقصد الأصلي للشورى، فالشورى غالباً ما تكون في أمور تكثر فيها الاحتمالات وتعدّد فيها الخيارات، فيحتاج فيها المستشار إلى معرفة الحق والصواب⁽²⁾، والذي يعتمد على الشورى لا يخطأ في خياراته في الغالب، وإذا أخطأ لا يتعرّض للملامة لوحده .

(4) تطيب نفوس المحكومين بتأليف قلوبهم⁽³⁾: فحين تسود الشورى فإن النفوس تتآلف والقلوب تتقارب، وتزداد الثقة بين الحاكم والمحكوم، فلا يحصل التدابر والتنازع، وبالتالي الشورى تقوّى النسيج الداخلي للمجتمع، وتزيده قوة وتماسكاً واتحاداً.

و لما كانت الشورى تسعى إلى تحقيق هذه الأهداف السامية والمقاصد النبيلة كان من الضروري عدّها مقصداً عاماً يتشوّف الشارع إلى تحقيقه في المجتمع.

المسلم كضمانة للأمن والاستقرار والصّلاح، ولا بد من إعادة تفعيل هذا المبدأ واستثماره في جميع مناحي الحياة خاصة ما يمسّ منها بالصّالح العام وذلك من خلال ثلاث نقاط:

(1) إعادة قراءة النصوص الآمرة بالشورى مع بيان أنواع الاستشارات التي قام بها النبي (صلى الله عليه وسلم) وأصحابه سواء بالمعنى العام أو الخاص وبيان درجة الإلزام في كل منهما، فالشورى كما يقول الدكتور توفيق الشاوي⁽⁴⁾ لا تعتبرها الشريعة نوعاً واحداً ولا تعتبر أحكامها في درجة واحدة؛ بل هي أنواع متعددة لها درجات متفاوتة من حيث الوجوب والنتائج، فهناك المعنى الواسع غير الملزم كطلب الفرد مشورة غيره للاستشارة بها في أمر من الأمور فهذه المشورة اختيارية⁽⁵⁾.

و هناك المعنى الضيق الملزم كمشاور الأئمة أو الجماعة أو من يمثّلونها لوضع نظامها الدستوري أو قوانينها الأساسية فهذه شورى دستورية ملزمة.

(1)- د. أحمد الريسوني: الشورى في معركة البناء، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 1428هـ، 2007م، دار الرازي، عمان الأردن 39.

(2)- د. أحمد الريسوني: المصدر نفسه 37.

(3)- د. محمد عبد القادر أبو فارس: الشورى وقضايا الاجتهاد الجماعي، (د ط) (دون تاريخ) شركة الشهاب الجزائر، 35.

(4)- د. توفيق الشاوي: فقه الشورى والاستشارة، ط2، 1413هـ، 1992م، دار الوفاء للطباعة والنشر المنصورة 103.

(5)- د. توفيق الشاوي: المصدر نفسه 101.

(2) إعادة تأصيل هذا المبدأ الدستوري وفق المنظومة المقاصدية الحديثة وتسكينه ضمن الأولويات المقاصدية التي يجب مراعاتها في الحياة السياسية وذلك من خلال مراجعة نصوصه وشواهد مراجعته لا تجمد على ظواهر تلك النصوص والشواهد، ولا تحيد به إلى معان لا يتحملها .

(3) مؤسسة الشورى: إن الإسلام لم يحدد طريقة معينة للشورى ولا شكلا تتم به، ولم يحدد من هم أهلها وما شروطهم ؛ بل ترك ذلك لتطورات الزمان واختلاف المكان والأعراف.

وللأسف الشديد أنه لم تقم للشورى مؤسسات قارة في تاريخ المسلمين، كما قامت مؤسسات الإمارة والإدارة والزكاة والأوقاف والحسبة والمظالم والشرطة والأمن والتعليم وغيرها، ولابد من استدراك هذا الوضع من خلال تنظيم الشورى ومؤسساتها وتنظيم إدارة الشورى، أي لابد من مؤسسات الشورى ولابد من قوانين تنظيمية للشورى⁽¹⁾.

وحيثما تقوم مؤسسات للشورى وتنظم قوانينها وتحدد صلاحيتها ومهامها وشروط المنتسبين إليها وتصير مؤسسة من مؤسسات الدولة نكون قد نقلنا هذه القيمة الحضارية في المستوى النظري إلى المستوى التطبيقي الذي يلغي بدوره الكثير من الأفكار الغير قابلة للتجسيد على أرض الواقع.

(1)- د. أحمد الريسوني: الشورى في معركة البناء 134، 139.

الفصل الثاني

الضوابط المقاصدية المنظمة لبناء السلطة السياسية

- المبحث الأول: قيام السلطة السياسية لتحقيق المصالح ودرء المفاسد.
- المبحث الثاني: الولاية السياسية عقد سياسي عام بالتراضي .
- المبحث الثالث: مراعاة مقاصد الشريعة في نصب الحكام واختيارهم .
- المبحث الرابع: طرق إسناد السلطة إلى الحاكم وضوابطها.

المبحث الأوّل: قيام السلّطة السيّاسيّة لتحقيق المصالح ودرء المفاسد.

المطلب الأوّل: دعوة الشريعة إلى إقامة الولايات وتنصيب القضاة⁽¹⁾

الفرع الأوّل: ضرورة إقامة الولاية العامة (السلطة السيّاسيّة).

أكّدت الشريعة الإسلامية على ضرورة إقامة الولايات سواء أكانت عامّة أم خاصّة⁽²⁾ لكونها وسائل لجلب المصالح المولّى عليهم ودرء المفاسد عنهم، يقول العزّ بن عبد السلام: «والولايات وسيلة إلى جلب مصالح المولّى عليه ودرء المفاسد عنه، وفي الولايات أنفسها مصالح ومفاسد، فأما مصالحها فالقيام بالقسط والعدل، وحفظ الحقوق على العاجزين من الصبيان والغيب والمجانين، وإنصاف المظلومين من الظّالمين، وتوفير الحقوق على المستحقّين وإبراء ذمم المدنيين وإقامة العقوبات على الفاسقين»⁽³⁾.

ولا شكّ أنّ قيام الولاية العامّة التي تعنى بتدبير المصالح العامّة -أو ما يسمّى في وقتنا الحاضر بالسلطة السيّاسيّة في المجتمع المسلم عند كافة فقهاء السياسة الشرعية من أوجب الواجبات وأرقى المقاصد والغايات، وهي من ضرورات الشرع التي يجب الاعتناء بها والسعي إلى إيجادها.

وقد نبّه الإمام الغزالي إلى ذلك بقوله: «السلطان ضروري في نظام الدين ونظام الدنيا، ونظام الدنيا ضروري في نظام الدين، ونظام الدين ضروري للفوز بسعادة الآخرة، وهو مقصود الأنبياء قطعاً فكان وجوب الامام من ضروريات الشرع الذي لا سبيل إلى تركه....»⁽⁴⁾.

ويؤكّد ابن تيمية (رحمه الله) المعنى نفسه بقوله: «إنّ ولاية أمر الناس من أعظم واجبات الدين، بل لا قيام للدين إلا بها، فإنّ بني آدم لا تتم مصلحتهم إلا بالاجتماع لحاجة بعضهم إلى بعض، ولا بد لهم عند الاجتماع من

(1) - د. عمر بن صالح بن عمر: مقاصد الشريعة عند العز بن عبد السلام، 428.

(2) - الولاية هي: «التصرف على الغير ولمصلحته من غير حاجة إلى إذنه، أو هي: السلطة التي يتمتّع بها الشخص في إلزام الغير، وتنفيذ القول عليه شاء الغير ذلك أم أبى» انظر. د. نزيه حماد: نظرية الولاية في الشريعة الإسلامية طبعة 1414هـ. 1994م، دار القلم والدار الشامية، دمشق بيروت. ص8.

والولاية من حيث ذاتها تنقسم إلى ولاية عامّة وأخرى خاصّة، فالعامّة هي: «الثابتة لرئيس الدولة والتي تحوّل النظر والتصرّف في أمور المسلمين العامّة وفق المصالح».

والولاية الخاصّة: هي «الثابتة للأفراد بصفته الشخصية والتي تحوّلهم حق التصرف على الغير ولمصلحته».

انظر: بدران أبو العنين. الفقه المقارن للأحوال الشخصية 135/1.

(3) - العز بن عبد السلام: قواعد الأحكام 158/1، د. عمر بن صالح: المصدر السابق 428.

(4) - أبو حامد الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد 128.

رأسٍ لأنّ الله أوجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ولا يتمّ ذلك إلّا بالقوّة والإمارة، وكذلك سائر ما أوجبه الله كالجهاد والعدل وإقامة الحجّ والجمّع والأعياد ونصرة المظلوم وإقامة الحدود لا تتمّ إلّا بالقوّة والإمارة...»⁽¹⁾.

فإقامة السلّطة السياسية في الفقه الإسلامي مطلب شرعيّ سعت الشريعة إلى تحقيقه، وضرورة بشريّة دعت إليها المصلحة، وسنّة كونيّة من سنن الاجتماع البشري.

فأمّا كون ذلك مطلباً شرعيّاً: فمن جهة إقامة الدّين وحراسته⁽²⁾، وحمل الناس على الأخذ بتعاليمه، وإنفاذ ما أمر الدين بإنفاذه لا يمكن أن يكون إلّا بوجود إمام يتولّى أمره، ويحمل راية الدعوة إليه ويجاهد في سبيله حتّى يكون الدين كلّ الله، وشريعته نافذة في الأرض، فكان وجوده من أوجب واجبات الشريعة.

وأما كونه ضرورة بشريّة: فمن جهة أنه لا يمكن أن تقوم أمة من غير قائم بشأنها يدبّر مصالحها، ويرعى شؤونها، ويسوّي أمرها، ويجمع شأنها، ويوحّد كلمتها، ويقطع موارد الفساد فيها، وفي ترك الناس بلا إمام ولا رئيس يرفع مصالحهم فرقةً وخلافٌ وفوضى لا ينكرها إلا معاند.

وأما كونه سنّة من سنن الاجتماع: فمن جهة كون الاجتماع ضروريّ للبشر، ومصلحتهم لا تتمّ إلّا بالاجتماع لحاجة بعضهم إلى بعض، واستحالة حياتهم منفردين ؛ ولابدّ عند الاجتماع من رأسٍ⁽³⁾.

الفرع الثاني: أدلة إقامة الولاية العامة .

اعتمد الفقهاء في وجوب نصب الإمام على أدلّة كثيرة من القرآن الكريم والسنة النبويّة والإجماع والعقل.

أولاً: من القرآن الكريم: ورد في القرآن الكريم بعض الآيات التي تؤسّس للمبادئ العامة لنظام الحكم منها:

(1) قوله تبارك وتعالى ﴿ * إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا ۝٥٨ ﴾ ، [النساء: 58].

وجه الاستدلال: أنّ هذه الآية «خطاب من الله تعالى لولاة أمور المسلمين بأداء الأمانة إلى من ولّوا أمره في فيئهم وحقوقهم وما أوتمنوا عليه من أمورهم بالعدل بينهم في القضية والقسم بينهم بالسّوية»⁽⁴⁾.

(1)- ابن تيمية: السياسة الشرعيّة 237، 238.

(2)- الجويني: غياث الأمم، 22، ابن جماعة: تحرير الأحكام 48.

(3)- ابن تيمية: المصدر السابق، 237. 238، ابن خلدون: المقدمة، 240.239.

(4)- الطبري: تفسير الطبري 492/8.

قال ابن كثير: قوله تعالى " وإذا حكمتم بين الناس " أمر منه تعالى بالحكم والعدل بين الناس ولهذا قال محمد بن كعب، وزيد بن أسلم، وشهر بن حوشب: " أن هذه الآية إنما نزلت في الأمراء؛ يعني الحكام بين الناس " (1).

وقال النسفي: «خاطب الولاة بأداء الأمانات والحكم بالعدل.» (2)

(2) قوله تبارك وتعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَذُودُوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ۝﴾ [النساء: 59].

وجه الاستدلال: أن الله سبحانه وتعالى أمر بطاعة أولي الأمر منهم وهم الأئمة، والأمر بالطاعة دليل على وجوب ولي الأمر؛ لأن الله لا يأمر بطاعة من لا وجود له، ولا يفرض طاعة من وجوده مندوب؛ فالأمر بطاعته يقتضي الأمر بإيجاده فدل على إيجاد إمام للمسلمين واجب عليهم (3).

قال الزمخشري: «لما أمر الولاة بأداء الأمانات إلى أهلها وأن يحكموا بالعدل، أمر الناس بأن يطيعوهم وينزلوا على قضاياهم؛ والمراد بأولي الأمر منكم أمراء الحق لأن الله ورسوله بريئان من أمراء الجور، فلا يعطفون على الله ورسوله في وجوب الطاعة لهم، وإنما يجمع بين الله ورسوله والأمراء الموافقين لهما في إثبات العدل واختيار الحق والأمر بهما والنهي عن أضدادهما كالخلفاء الراشدين ومن تبعهم بإحسان» (4).

وإذا تأملنا الآيتين السابقتين معا وجدناهما اشتملتا على ثلاثة أركان أساسية من أركان الحكم. الأول وجوب العدل على ولاة الأمر، والثاني وجوب الطاعة على الرعية، والثالث الالتزام بالمرجعية العليا وهي الرد إلى الله ورسوله فيما يختلف فيه الرعية مع حكامهم .

(1) ابن كثير: تفسير القرآن العظيم 341.

(2) النسفي: تفسير النسفي 337/1.

(3) الدميحي: الإمامة العظمى 48.

(4) الزمخشري: الكشاف 524/1.

يقول الشيخ رشيد رضا: "هاتان الآيتان هما أساس الحكومة الإسلامية؛ ولو لم ينزل في القرآن غيرها لكفتا المسلمين في ذلك إذ هم بنوا جميع الأحكام عليهما (1)".

(3) قوله تعالى ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ [آل عمران: 159].

وقوله ﴿: وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ﴾ [الشورى: 38].

وجه الاستدلال: هاتان الآيتان مع السّيرة العمليّة لرسول الله ﷺ تُظهران الأصل الأول والأكبر في النّظام السياسيّ وهو الشّورى، وإقامة حكم الشّورى يقتضي قيام حكم إسلامي ودولة إسلامية؛ ولو لم يكن الإسلام ديناً ودولة لما تعرّض لشكل الحكومة وبين نوعها².

ثانياً: من السّنة النبويّة: السّنة النبوية قولية أو فعلية حافلة بنصوص متواترة وتصرفات ثابتة بالإمامة تدلّ في مجملها على وجوب نصب خليفة للمسلمين؛ أي: على وجوب إقامة الدّولة المسلمة وإقامة السّلطة السياسيّة فيها؛ تتولّى حمايتها وتحفظ وحدتها وتصون أمنها واستقراره منها:

(1) حديث أبي سعيد الخدري: أنّ رسول الله ﷺ قال "إذا خرج ثلاثة في سفر فليؤمّروا أحدهم". (3)

وجه الاستدلال: أنّ النّبي ﷺ أمر الثّلاثة الذين يخرجون في السفر أن يؤمّروا عليهم أحدهم خشية الاختلاف؛ فمن باب أولى أن يوجب الله على المسلمين تنصيب خليفة على أفراد أكثر من ذلك .

قال ابن تيمية: «فأوجب تأمير الواحد في الاجتماع القليل العارض في السفر تنبيها على سائر أنواع الاجتماع». (4)

(2) الأحاديث الدّالة على لزوم جماعة المسلمين وإمامهم؛ وهي كثيرة منها:

– حديث عرفة (رضي الله عنه): قال سمعت رسول الله ﷺ يقول: «من أتاكم وأمركم جميع على رجل واحد يريد أن يشقّ عصاكم أو يفرّق جماعتكم فاقتلوه» (5)

(1) - محمد رشيد رضا: تفسير المنار، ط2، 1973 م، دار الفكر، بيروت، 5/ 168 .

(2) - عبد القادر عودة: الإسلام وأوضاعنا السياسيّة 82

(3) - أخرجه أبو داود في كتاب الجهاد، باب في القوم يسافرون يؤمّرون أحدهم، رقم: 2608، 4/ 249، والطبراني في الأوسط

رقم: 8093، وقال الشّيخ الألباني صحيح، انظر الألباني: صحيح الجامع، رقم 490، 1/ 148.

(4) - ابن تيمية السياسيّة الشرعيّة 238، مجموع الفتاوى 65/28.

(5) - أخرجه مسلم في كتاب الإمارة، باب حكم من فرّق أمر المسلمين وهو مجتمع، رقم: 1852، 3/ 1480.

- حديث ابن عباس (رضي الله عنه): عن النّبي ﷺ قال: « من كره من أميره شيئاً فليصبر؛ فإنّه من خرج من السلطان شبراً فيموت إلّا مات ميتة جاهليّة. »⁽¹⁾

- حديث ابن عمر (رضي الله عنه) قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: « من خلع يدا من طاعة لقي الله يوم القيامة لا حجة له، ومن مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهليّة »⁽²⁾.

وجه الاستدلال: هذه الأحاديث مجتمعة تدلّ على وجوب المحافظة على كيان الجماعة المسلمة وسلامة أمنها واستقرارها والصّبر على ما صدر من أميرها؛ بل ومواجهة من خرج على أمير اجتمعوا عليه وهذا يدلّ بلا شكّ على أنّ وجوب الإمارة أمر مفروغ منه وعلى أنّ الإسلام مشتمل على نظام حكم وعلى نظرية سياسيّة متكاملة.

ثالثاً: الإجماع: نصب الإمام واجب عُرف وجوبه بإجماع الصّحابة والتّابعين (رضوان الله عليهم)،⁽³⁾ فقد أجمع الصّحابة وبادروا إلى تنصيب أبي بكر الصديق خليفة لرسول الله ﷺ في سقيفة بني ساعدة، ولم يعلم لهم مخالف⁽⁴⁾ فدلّ ذلك على أن وجوب إقامة الإمام من أهمّ الواجبات، وإلّا لما رضوا بتأخير الدّفن .

ويعدّ دليل الإجماع من أقوى الأدلّة على وجوب الإمامة إذا إنّ الصّحابة (رضوان الله عليهم) كانوا متّفقين على أنّه لا بدّ من إمام «فذلك الإجماع على ذلك الوجه دليل قاطع على وجوب الامامة»⁽⁵⁾.

رابعاً: العقل: إنّ العقل الصحيح يقضي بوجوب قيام إمام شرعي (سلطة سياسيّة)، يمنع التّظالم ويحسم الخلاف ويوفّر الحقوق، «وإنّما وجبت (الإمامة) بالعقل لما في طباع العقلاء من التسليم لزعيمهم يمنعهم من التّظالم، ويفصل بينهم في التنازع والتخاصم؛ ولولا الولاة لكانوا فوضى مُهمّلين وهمجاً مُضاعين»⁽⁶⁾...

(1)- أخرجه البخاري في كتاب الفتن، باب قول النّبي ﷺ سترون بعدي أموراً تنكرونها، رقم: 7053، 47/9.

ومسلم في كتاب الإمارة، باب الأمر بلزوم الجماعة عند ظهور الفتن، رقم: 1478/3، 1849.

(2)- أخرجه مسلم في كتاب الإمارة، باب الأمر بلزوم الجماعة عند ظهور الفتن، رقم 1478/3، 1851.

(3)- ابن خلدون: المقدمة، 239.

(4)- الجويني: غياث الأمم، 23.

(5)- أبو الفتح الشّهرستاني: نهاية الأقدام في علم الكلام، 480 / 479.

(6)- الماوردي: الأحكام السلطانية، 15.

فحماية دار الإسلام والدفاع عنها واجب شرعيّ؛ ولو ترك الناس من غير إمام سيوهم لأوشك أن يهدّد الخطر ديار المسلمين ولعمّت الفوضى. ولأجل هذا أوجب الشرّع تنصيب الأئمة لدفع التنازع بين النّاس وإشاعة النظام والأمن في البلاد ودفع المعتمدين والمتربّصين بالإسلام وأهله⁽¹⁾.

الفرع الثالث: الغاية من إقامة الولاية العامة.

الملاحظ عند جميع فقهاء السياسة الشرعية أنّ غاية إقامة السلطة السياسية ونصب الأئمة إنّما هي تحصيل المصالح العامّة، وتعطيل المفساد العامّة؛ وذلك من خلال إقامة الدّين وتدبير مصالح النّاس على ضوء من هديّه.

فالمقصود بالولايات كما يقول ابن تيميّة: «إصلاح دين الخلق الذي متى فاتهم خسروا خسارنا مبيّنا ولم ينفعهم ما نعموا به في الدنيا، وإصلاح ما لا يقوم الدين إلّا به من أمر دنياهم»⁽²⁾.

والإمامة عندهم رئاسة تامّة وزعامة عامّة تتعلّق بالخاصة والعامة في مهمّات الدين والدنيا، مُهمّتها حفظ الحوزة ورعاية الرعيّة وإقامة الدّعوة بالحجّة والسيف وكفّ الخيف والحيف، والانتصاف للمظلومين من الظالمين واستيفاء الحقوق من الممتنعين وإبقاؤها على المستحقّين⁽³⁾.

- إنّ وجوب نصب الأئمة وإسناد السلطة إليهم حُكم شرعيّ معلّل بقصد حماية الدولة والقيام بمصالح الرعيّة وتدبير شؤونها بحسب قوانين الشرع.

وإذا كان مقصود الشارع من إنزال الشريعة هو تحقيق مصالح العباد ودرء المفساد عنهم فإنّه لا يتمّ قصد الشارع من وضع الشريعة إلّا من خلال إقامة سلطة سياسية تقوم بحراسة الدين وسياسة أمور المسلمين، وتعمل على كفّ أيدي المعتدين والمفسدين؛ ولولا وجودها كما يقول العزّ بن عبد السلام «لفاتت المصالح الشاملة وتحقّقت المفساد العامّة، ولاستولى القويّ على الضّعيف والدّنيء على الشّريف، كذلك ولاّ الإمام فإنّه لا يتمّ أمره

(1)- د. عمر أنور الزبداني: السياسة الشرعية عند الجويني قواعدها ومقاصدها. ط1، 1436هـ 2011م دار البشائر الإسلامية، بيروت لبنان 132.133.

(2)- ابن تيميّة: السياسة الشرعية 30.

(3)- الجويني: غياث الأمم 22.

إلاّ بالاستعانة بهم للقيام بمصالح المسلمين، وكذلك الحكّام لو لم ينصّبوا لفاتت حقوق المسلمين ولضاعت أموال الغيّب والصّبيان والمجانين»⁽¹⁾.

المطلب الثّاني: القواعد والضوابط المؤسّسة لقيام السّلطة السّياسيّة .

من الملاحظ عند فقهاء السياسة الشرعيّة أنّهم وظّفوا مجموعة من القواعد والضوابط الفقهيّة والأصوليّة والمقاصديّة في مجال إنشاء النظام السّياسي، وإقامة السّلطة السّياسيّة لما تحقّقه تلك القواعد والضوابط من بيان المدارك والمآخذ التي تكون سببا في نشوء الأحكام، وإظهار العلل والمقاصد التي شرّعت لأجلها تلك الأحكام.

(1) قاعدة: الوسائل لها أحكام المقاصد.

(2) قاعدة: مالا يتمّ الواجب إلاّ به فهو واجب.

(3) قاعدة: الضّرر يدفع بقدر الإمكان.

الفرع الأوّل: قاعدة الوسائل لها أحكام المقاصد⁽²⁾

1) مفردات القاعدة:

الوسائل لغة: جمع وسيلة وهي ما يتقرّب به إلى الغير، يقال توسّل إليه بوسيلة إذا تقرب إليه بعمل⁽³⁾.

المقاصد لغة: جمع مقصد وهو استقامة الطريق والتوجّه إلى الشّيء وأمّه⁽⁴⁾

المقاصد اصطلاحاً: ردّ المعاني والحكم ونحوها التي رعاها الشّارع في التشريع عموماً وخصوصاً من أجل

تحقيق مصالح العباد⁽⁵⁾، أو هي: "الغايات المقصودة من الأحكام والمعاني المقصودة من الخطاب"⁽⁶⁾.

(1)- د. عمر بن صالح: مقاصد الشريعة عند العز 428.

(2)- هذه القاعدة ذكرها العز بن عبد السلام في قواعد الأحكام 53/1، وفي القواعد الصغرى المسماة ب: الفوائد في اختصار

المقاصد، تحقيق إياد خالد الطباغ ط 1، 1416هـ، دار الفكر، 43.

وانظر البورنو، موسوعة القواعد الفقهية، 775/8.

وقد وردت بصيغ أخرى منها:

- الوسائل تتبع المقاصد في أحكامها، القراني: الفروق 111/3.

- وجوب الوسائل لوجوب المقاصد، القراني: الفروق 666/1.

(3)- ابن منظور: لسان العرب 724/11، الجرجاني: التعريفات 252.

(4)- ابن فارس: معجم مقاييس اللّغة 95/5، الرازي: مختار الصّحاح 338.

(5)- البيوي: مقاصد الشريعة وعلاقتها بالأدلة 37.

(6)- الحسني: نظرية المقاصد عند ابن عاشور 15.

(2) معنى القاعدة: أنّ الأفعال التي تؤدي إلى المقاصد يختلف حكمها باختلاف حكم المقاصد ؛ فإذا كان المقصود واجبا فوسيلته واجبة، وإذا كان محرّما؛ فوسيلته محرمة وإذا كان مندوبا فوسيلته مندوبة وإذا كان مكروها فوسيلته مكروهة وإن كان مباحا فوسيلته مباحة .⁽¹⁾

فالوسائل تتبع المقاصد في أحكامها، وما يثبت للمقصود من حكم يثبت للوسائل، لأن هذه المقاصد لا يتوصّل إليها إلا بأسباب وطرق تقضي إليها، فما توقّف عليه الواجب فهو واجب، وما لا يتم المسنون إلا به فهو مسنون، وما يتوقّف الحرام عليه فهو حرام، ووسائل المكروه مكروهة، ووسائل المباح مباحة.

وقد بيّن ابن القيم (رحمه الله) الارتباط الوثيق (الشّرعيّ والكوينيّ) بين المقاصد والوسائل فمن سنة الله تعالى وشرعه أنّ المقاصد لا تحصل إلا بالوسائل، والغايات لا تتحقّق إلا بأسباب توصل إليها فقد أمر الله تعالى بمباشرة واتخاذ الأسباب، قال (رحمه الله): "لما كانت المقاصد لا يتوصّل إليها إلا بأسباب وطرق تُقضي إليها كانت طرقها وأسبابها تابعة لها معتبرة بها؛ فوسائل المحرّمات والمعاصي من كراهتها والمنع منها بحسب إضافتها إلى غاياتها وارتباطاتها به، ووسائل الطّاعات والقربات في محبّتها والإذن فيها بحسب إضافتها إلى غاياتها، فوسيلة المقصود تابعة للمقصود، وكلاهما مقصود لكنّه مقصود قصد الغايات وهي مقصودة قصد الوسائل"⁽²⁾.

فموارد الأحكام كما يقول (القراي) على قسمين: مقاصد وهي "المتضمّنة للمصالح، والمفاسد في أنفسها ووسائلها وهي: الطرق المفضية إليها، وحكمها حكم ما أفضت إليه من تحرّم أو تحليل"⁽³⁾.

(3) أدلّة القاعدة: تستند هذه القاعدة على أدلّة من القرآن الكريم والسنة النبوية والمعقول.

أ- من القرآن الكريم 1: قال الله تعالى: ﴿نَفْسِهِ﴾ ذَلِكْ بِأَنَّهُمْ لَا يُصِيبُهُمْ ظَمَأٌ وَلَا نَصَبٌ وَلَا مَخْمَصَةٌ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَطْئُونَ مَوْطِئًا يَغِيظُ الْكُفَّارَ وَلَا يَنَالُونَ مِنْ عَدُوٍّ نَيْلًا إِلَّا كُتِبَ لَهُمْ بِهِ عَمَلٌ صَالِحٌ إِنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ ﴿١٢٠﴾ [التوبة: 120].

وجه الاستدلال: أن الله تعالى أثابهم على الجوع والعطش وحصول المشقة بسبب خروجهم إلى الجهاد الذي هو وسيلة لإعزاز الدين وصور المسلمين فيكون الاستعداد وسيلة الوسيلة⁽⁴⁾.

(1) د. مصطفى بن كرامة الله مخدم: قواعد الوسائل في الشريعة الإسلامية 223

(2) ابن قيم الجوزية: إعلام الموقعين 33/4.

(3) القراي: الفروق 33/2.

(4) القراي: الفروق 33/2 .

قال العز بن عبد السلام: «إنّما أثبّوا على الظمّ والنصب وليس من فعلهم لأنّهم تسبّبوا إليهما بسفرهم وسعيهم، فالتأهّب للجهاد الذي هو وسيلة إلى إعزاز الدّين، وغير ذلك من مقاصد الجهاد، فالمقصود ممّا يشرع الجهاد إليه، والجهاد وسيلة إليه، وأسباب الجهاد كلّها وسائل إلى الجهاد الذي هو وسيلة إلى مقاصده»⁽¹⁾.

2 قال الله تعالى: ﴿يَنْسَاءَ النَّبِيِّ لَسَنَنْ كَأَحَدٍ مِّنَ النِّسَاءِ إِنِ اتَّقَيْتُنَّ فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلًا مَّعْرُوفًا﴾ [الأحزاب: 32].

وجه الاستدلال: أنّ الآية الكريمة نهت عن الخضوع بالقول والترقّق في الحديث خوفاً من الفتنة وفساد النّفس؛ وفي هذا دليل على أنّ الوسائل لها حكم المقاصد، فإنّ الخضوع بالقول واللّين في أصله مباح، ولكن لما كان وسيلة إلى المحرّم منع منه⁽²⁾.

(ب) من السنّة النبويّة:

1- قوله ﷺ لمن خطب امرأة: " انظر إليها فإنّه أحرى أن يؤدم بينكما"⁽³⁾.

وجه الاستدلال: دلّ الحديث على استحباب النّظر إلى وجه المخطوبة لمن أراد نكاحها طلباً لحصول الرّغبة في الزواج؛ فالنّظر وسيلة لما يترتّب عليه من الدّخول في النّكاح على بصيرة، وكونه أدوم للعشرة⁽⁴⁾.

2- قوله ﷺ في حديث ابن عمر: «لعن الله الخمر وشاربها وساقيتها وبائعها ومبتاعها وعاصرها ومعتصرها وحاملها والمحمولة إليه»⁽⁵⁾.

وجه الاستدلال: دلّ الحديث على حرمة الخمر وحرمة التّوسّل إليها والتّسبّب فيها زرعاً وبيعاً وشرّاً وعصراً وحملًا، فحرمة هذه الوسائل من حرمة ما أدّت إليه وأفضت إليه⁽⁶⁾.

(1)- العز بن عبد السلام: قواعد الأحكام 125/1.

(2)- القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، 177/14.

(3)- أخرجه الترمذي في أبواب النّكاح، باب ما جاء في النظر إلى المخطوبة، رقم: 1087، 339/3، والنسائي في كتاب النّكاح، باب إباحة النظر قبل التزويج رقم: 5328، 162/5، وابن ماجّة في كتاب النّكاح، باب النظر إلى المرأة إذا أراد أن يتزوجها رقم: 1865، 599/1.

(4)- الصنعاني: سبل الإسلام 166/2.

(5)- أخرجه أبو داود في كتاب الأشربة، باب العنب يعصر خمراً، رقم: 3674، 517/5، وصحّحه الألباني في الإرواء 50/8.

(6)- العظيم أبادي: عون المعبود 81/10.

(ج) من المعقول: أن الله تعالى نزه شريعته عن التناقض والاختلاف؛ فإذا ما حرّم الله سبحانه وتعالى شيئاً وله طرق ووسائل تفضي إليه فإنّه يحرمها ويمنع منها تحقيقاً لتحريمه، ولو أباح له الوسائل والدّرائع المفضية إليه لكان ذلك نقضاً للتحريم وإغراء للنّفوس به⁽¹⁾.

- (4) من تطبيقات القاعدة: هناك فروع وجزيئات كثيرة تندرج تحت هذه القاعدة في سائر أبواب الفقه منها:
- (1) تحريم بيع السّلاح زمن الفتنة لما يؤدي إلى اقتتال المسلمين فيما بينهم⁽²⁾.
- (2) تحريم بيع العنب لمن يتّخذها خمراً³.
- (3) السّعي إلى الجمعة وسيلة إليها فإذا كانت صلاة الجمعة واجبة فالسعي إليها واجب⁽⁴⁾.
- (4) السّعي في كسب الرزق الذي يقيم به العبد ما عليه من واجبات النفس والأهل والأولاد⁽⁵⁾.
- (5) توظيف القاعدة في المجال السياسي.

ذكر الفقهاء قاعدة "الوسائل لها احكام المقاصد" في معرض حديثهم عن الولايات العامة والخاصة وضرورة إقامتها لما يترتب عليها من مصالح، وما يندفع بها من مفساد، من ذلك قول العز بن عبد السلام: " وإنما تنصّب الولاة في كل ولاية عامّة أو خاصّة للقيام بجلب مصالح المولّى عليهم وبدرء المفساد عنهم"⁽⁶⁾

فوجود السلّطة السياسية في الفكر السياسي الإسلامي مقصودٌ قصد الوسائل الجالبة للمصالح، الحافظة للأمن والاستقرار، المانعة من الظلم والعدوان، ذلك أن الشريعة الإسلامية فرضت أحكاماً شرعية بعضها يحتاج في تنفيذه إلى سلطة قائمة تسعى إلى تجسيدها على أرض الواقع لما تتمتع به من قوّة وهيبة وإلزام.

فالله (عز وجل) أوجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ ولا يتم ذلك إلا بوجود قوّة وإمارة، وكذلك سائر ما أوجه الله من الجهاد والعدل وإقامة الحجّ والجمع والأعياد ونصر المظلوم وإقامة الحدود، ولا تتم إلا بالقوّة والإمارة⁽⁷⁾.

إذن فالغرض الأسمى من وجود السلّطة إقامة أحكام الشرع والسهر على تطبيقها، وإلزام الناس بها وليس الغرض منها تعطيل أحكام الشرع ومحاربتها واستبدالها بالقوانين الوضعية وتطبيقها في بلاد المسلمين.

(1) - د. الجيلالي المريني: القواعد الأصولية وتطبيقاتها الفقهية عند ابن قدامة في كتابه المغني، ط1، 1423هـ 2002م. دار ابن

القيم، جمهورية مصر العربية، 637. 638.

(2) - ابن القيم: إعلام الموقعين 63/5.

(3) - ابن القيم: المصدر نفسه 64/5.

(4) - البورنو: موسوعة القواعد الفقهية 776/8.

(5) - فوزي عثمان صالح: القواعد والضوابط الفقهية وتطبيقاتها في السياسة الشرعية 344.

(6) - العز: قواعد الأحكام 74/1.

(7) - ابن تيمية: السياسة الشرعية 239.

- كما وضّفوا هذه القاعدة في دعوة الأمة إلى إعداد العدّة للجهاد لأنه وسيلة لحفظ الدين وإعلاء كلمة الله وليس غاية في ذاته .

يقول العز بن عبد السلام: «وجعل رسول الله (صلى الله عليه وسلم) الجهاد تلو الإيمان⁽¹⁾ لأنه ليس بشريف في نفسه، وإنما وجب وجوب الوسائل»⁽²⁾ .

وقال في موضع آخر: فإنّ قيل الجهاد إفساد وتفويت النفس والأطراف والأموال، ومع ذلك قرّبه إلى الله، قلنا لا يتقرّب من جهة كونه إفسادا وإنما يتقرّب من جهة كونه وسيلة إلى درء المفساد وجلب

المصالح⁽³⁾ .

- كما كان لهذه القاعدة حضور خاص أثناء حديثهم عن النهي عن الخروج عن الحُكام لأنه وسيلة إلى إثارة الفتنة وسفك الدماء وقتل الأبرياء وذهاب الأمن والاخلال بالنظام العام، وهذه مفسد خطيرة نتجت عن وسيلة محرمة، وكل ما يفضي إلى الحرام فهو حرام .

- ومن تطبيقات هذه القاعدة نهي الفقهاء عن الوسائل المؤدّية إلى إضعاف قوّة المسلمين كتطبيق الحدود في الغزو⁽⁴⁾ «لنهيه ﷺ أن تُقطع الأيدي في الغزو»⁽⁵⁾ لأنّ في إقامة الحدود في دار الحرب إثارة للحميّة والغضب ممّا يجعل صاحبه يلحق بالمُشركين .

(1)- كما في حديث: أبي هريرة أن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) سُئل أيّ العمل أفضل؟ فقال: " إيمان بالله ورسوله." قيل: ثمّ ماذا؟ قال: " جهاد في سبيله." قيل: " ثم ماذا؟" قال: " حجّ مبرور"

أخرجه البخاري في كتاب الحجّ، باب فضل الحجّ المبرور رقم: 1519، 133/2.

أخرجه مسلم في كتاب الإيمان، باب بيان كون الإيمان بالله تعالى أفضل الأعمال، رقم: 83، 88/1.

وأخرجه الترمذي في باب ما جاء في أيّ الأعمال أفضل رقم 1658، 185/4.

(2)- العزّ: المصدر السابق 54/1.

(3)- العزّ: قواعد الأحكام 132/1.

(4)- فوزي عثمان صالح: القواعد والضوابط الفقهية وتطبيقاتها في السياسة الشرعيّة 351.

(5)- أخرجه الترمذي في أبواب الحدود، باب ما جاء ألاّ تُقطع الأيدي في الغزو، رقم: 1450. 53/4. قال الألباني صحيح

وأخرجه أبو داود بلفظ. "لا تُقطعُ الأيدي في السّفَر" كتاب أول الحدود، باب الرجل يسرّق في الغزو، أَيْقَطُ؟ رقم: 4408، 458/6.

كما أنّ من تطبيقات القاعدة حرمة التشهير بأخطاء الحكّام والسلاطين، والتشجيع عليهم في المجامع وعلى المنابر ووسائل الإعلام، لأن ذلك يؤدي إلى تأليب العامّة وإثارة الفتنة، وإيغار لصدور الرعية على ولاية الأمور وهذه مفسدات يابها الشرع وينهى عنها، وكل ما يقضي إلى الحرام فهو حرام، والوسائل لها أحكام المقاصد .

ويعتبر تفعيل قاعدة "الوسائل لها أحكام المقاصد" أكثر من ضرورة في العصر الحاضر وتوظيفها كضابط لاستجلاب الوسائل الخادمة للقيم السّياسية الشرعية، كوسائل إقامة العدل، واعتماد مؤسسات الشورى والقبول بالوسائل والطرق المعبّرة عن إرادة الأمة، وطرق المعارضة السياسية، واستحداث هيئات ووسائل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .

ففي ظلّ المجتمعات المعاصرة مثلاً: «لا يمكن أن يتم تعرّف رأي الأمة وتحقيق مبدأ الشورى بغير طريق الانتخاب العام، إذ إنّ الوسيلة الوحيدة التي يمكن أن تظهر عن طريقها مزايا المرشّحين ويترك بعدها للشعب حقّ الاختيار⁽¹⁾».

الفرع الثاني: قاعدة "ملا يتم الواجب إلّا به فهو واجب".⁽²⁾

هذه القاعدة ذكرها علماء الأصول في مبحث مقدّمات الواجب الممكنة للمكّلف وفي مقدوره، والتي يتوقّف عليها وجود الشّيء وتماهه.

1) مفردات القاعدة:

الواجب لغة: هو اللازم، يقال وجب الشّيء وجوباً أي: ثبت ولزم⁽³⁾.

الواجب اصطلاحاً: "ما طلب الشارع فعله طلباً جازماً"⁽⁴⁾.

(1) - محمد أسد: منهاج الإسلام في الحكم 90.91، الريسوني: الشورى في معركة البناء 66 وما بعدها، الغنوشي: الحريات العامّة في الدولة الإسلامية، ط1، 1993م، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ص: 124.

(2) - ذكرت القاعدة في كتب أصول الفقه انظر: الغزالي: المستصفى 57/1، الأمدي: الإحكام في أصول الأحكام 110/1، الفتوحى: شرح الكوكب المنير 359/1، د. عبد الكريم النملة: المهذب في أصول الفقه المقارن، ط1، 1420هـ، 1999م، مكتبة الرشد، المملكة العربية السعودية 220/1.

(3) - ابن منظور: لسان العرب 793/1، الجوهري: الصّحاح 331/1، الفيروز أياي: القاموس المحيط 141/1. الزبيدي: تاج العروس 64/1.

(4) - الفتوحى: شرح الكوكب المنير 357، 358.

(2) **معنى القاعدة:** قبل تحرير وبيان العلماء لمدلّول قاعدة "مالا يتم الواجب إلّا به" لابدّ أن نفرّق بين الواجب الذي استقرّ وجوبه في الدّمة عن الواجب الذي رتبّ وجوبه على تحقيق شرط ولم يحصل بعد ذلك الشرط.

وبيان ذلك عند علماء الأصول .

أ - أنّ ما يتوقّف عليه وجود الواجب كالشروط التي رتبّ الحكم عليها كالاستطاعة في الحج وملك النصاب للزكاة فهذه لا يجب تحصيلها باتفاق العلماء سواء أقدر عليها المكلف أم لم يقدر.

قال القرافي: «أسباب الوجوب وشروطه وانتفاء موانعه فإنها لا تجب إجماعاً⁽¹⁾».

لأنّه لو وجب ذلك لأدّى إلى إسقاط كونه شرطاً، وأصبح الوجوب متحقّقاً مع الشرط وعدمه، وهذا غير مراد، بل الوجوب متوقّف على حصول الشرط فإذا حصل الشرط وجب، وإلّا فلا شيء على المكلف⁽²⁾.

وقد عبّر علماء أصول الفقه على هذا المعنى بقاعدة "مالا يتم الوجوب إلّا به فليس بواجب"

قال الفتوحي: "ومالا يتم الوجوب إلّا به سواء قدر عليه المكلف كاشتساب المال للحجّ والكفّارات ونحوها أم لم يقدر عليه كحضور الإمام للجمعة وحضور العدد المشترط فيه لأنّه من صنع غيره فإنه ليس بواجب مطلقاً"⁽³⁾.

(ب) أنّ ما يتمّ به الواجب ويمكن أدائه من خلال الإتيان بشروطه ومقدّماته ؛ فإن تلك المقدّمات لا تخلو من أمرين .

الأمر الأوّل: أن تكون غير ممكنة للمكلف وليست في مقدوره؛ فهذه ليست واجبة فلا يجب على المكلف تحصيل الاستطاعة ليؤدّي الحجّ، ولا تحصيل نصاب الزكاة ولا إحضار الامام للجمعة

الأمر الثّاني: أن تكون ممكنة للمكلف وفي مقدوره وهو نوعان:

أ - ما كان منصوباً عليه وورد في وجوبه أمر خاصّ وعلّق عليه أداء الواجب كشرط الطهارة للصلاة فهذا لا يدخل ضمن القاعدة ؛ إذ إن الطهارة واجبة على المكلف ومقدور عليها ويتوقّف عليها أداء واجب الصلاة، ولكنّ وجوبها كان بأمر مستقلّ لا بأمر الصلاة .

(1)- القرافي: شرح تنقيح الفصول 160.

(2)- القرافي: المصدر نفسه 160.

(3)- الفتوحي: شرح الكوكب المنير 375/1، 358.

ب ما يتوقّف عليه أداء الواجب ولم يكن منصّوصاً عليه بأمر خاص، وهذا الذي عناه علماء الأصول بقاعدة " ما لا يتم الواجب إلا به " وقالو بأنّه واجب .

قال القرافي: " وعندنا وعند الجمهور ما لا يتم الواجب المطلق إلا به وهو مقدور للمكّلف فهو واجب لتوقّف الواجب عليه " (1) .

إذاً هذه القاعدة تتحدّث عن حكم مقدّمة الواجب، وهي ما يتوقّف إيجاد الواجب المطلق عن التقييد عليها، ولا يتمّ وجود هذا الواجب إلا بعد الإتيان بتلك المقدمة، وهذه المقدمة وجوباً تابع لوجوب الأصل المتوقّف إيجاداً وإتمامه على وجودها .

(3) أدلّة القاعدة: تستند هذه القاعدة إلى جملة من الأدلّة منها:

(1) القرآن الكريم: يقول الله تبارك وتعالى ﴿ * وَلَوْ أَرَادُوا الْخُرُوجَ لَأَعَدُّوا لَهُ عُدَّةً وَلَكِنْ كَرِهَ اللَّهُ نِيَعَاتِهِمْ فَثَبَّطَهُمْ وَقِيلَ أَفْعَدُّوا مَعَ الْقَاعِدِينَ ﴾ [التوبة: 46].

وجه الاستدلال: أنّ الله سبحانه وتعالى ذمّ المتخلفين عن الجهاد وعابهم على عدم فعلهم لما لا يتمّ الخروج إلا به من أخذ العدة للجهاد، إذ لو أرادوه لأعدّوا له عدّته (2) فدلّ ذلك على أن ما لا يتمّ الواجب إلاّ به فهو واجب يعاقب ويذمّ تاركه شرعاً (3) .

(2) المعقول:

1. أنّ التكليف بالفعل يستلزم التكليف بما لا يتمّ ذلك الفعل إلاّ به؛ فلو قال السيّد لعبده إيتني بكذا من فوق السطح فإنه يُفهم منه الأمر بالمشي ونصب السّلم والصّعود إلى السّطح؛ لأنّ المأمور لا يتمّ إلاّ بهذه المقدّمات، ولو امتنع العبد عنها لاستحقّق العقاب (4) .

(1) - القرافي: شرح تنقيح الفصول 160.

(2) - ابن عاشور: التحرير والتنوير 214/10.

(3) - عبد المحسن عبد العزيز الصويغ: قاعدة "ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب"، جامعة الملك سعود الرياض، 1421هـ / 1422هـ، 24.

(4) - أبو الحسين البصري المعتزلي: المعتمد في أصول الفقه، تحقيق خليل الميس، ط1، 1403هـ، دار الكتب العلمية، بيروت 95/1.

2. أنَّ أوامر الشَّرع ونصوصه منزهة عن النَّقص والاختلاف؛ فلو كان ما يتمُّ الواجب إلَّا به غير واجب لكان هذا تناقضًا في الشريعة⁽¹⁾.

3) علاقة القاعدة بالوسائل والمقاصد .

قاعدة " مالا يتمُّ الواجب إلَّا به " قوية الصِّلة بالوسائل والمقاصد ؛ فهي تنصُّ على أنَّ الوسائل التي لا يُتوصَّل إلى فعل الواجب إلَّا بها فهي واجبة، كما أنَّ الوسائل التي لا يتوصَّل إلى درء المفسدة إلَّا بها فهي واجبة أيضًا .

ولا يخصُّ هذه التعلُّق مقدمة الواجب أو الحرام فقط بل يعمُّ أنواع المقدمات الأخرى "فإذا كان المقصود الواجب لا يتمُّ إلَّا بوسيلة معيَّنة فهي واجبة، وإن كان المقصود المندوب لا يتمُّ إلَّا بوسيلة معيَّنة فهي مندوبة، وإن كان المقصود المباح لا يتمُّ إلَّا بوسيلة معيَّنة فهي مباحة، وإن كان المقصود المحرَّم لا يتمُّ فعله إلَّا بوسيلة فهي محرَّمة، وإن كان المقصود المكروه لا يتمُّ فعله إلَّا بوسيلة معيَّنة فهي مكروهة"⁽²⁾ .

وبين قاعدة " مالا يتمُّ الواجب إلَّا به فهو واجب " وقاعدة "الوسائل لها أحكام المقاصد" عموم وخصوص .

وبيان ذلك أنَّ القاعدة الأولى تندرج ضمن " مقدمة الواجب " وهي نوع من الوسائل التي تفضي إلى المقصود، وأنَّ حصول المقصود متوقَّف عليها بمعنى أنَّ المقصود لا يتعلَّق إلَّا بها كالسعي بالنسبة إلى الحج فإنَّ البعيد عن مكة لا يمكن أن يحجَّ إلَّا بالسير إلى مكان الحج وقطع المسافة إليه .

وأنَّ القاعدة الثانية تندرج ضمن الوسائل التي يلاحظ فيها مجرَّد الإفضاء إلى المقصود ولا يتوقف حصول المقصود عليها بل قد يحصل غيرها⁽³⁾ .

وعليه فإنَّ قاعدة الوسائل لها أحكام المقاصد أعم من قاعدة مقدمة الواجب .

5- من تطبيقات القاعدة:

1. وجوب طلب الماء للطهارة لأنَّ الوضوء واجب ولا يتوصَّل إليه إلَّا بطلب الماء فطلب الماء واجب⁽⁴⁾ .

(1)- د. الجيلالي المريني: القواعد الأصولية وتطبيقاتها الفقهية 637.

(2)- د. مصطفى بن كرامة الله مخدوم: قواعد الوسائل 397.

(3)- وهبة الزحيلي: أصول الفقه 1/ 67، البرهاني سدِّ الذرائع 84.

(4)- ابن قدامة: المغني 1/ 134. النووي: المجموع 2/ 252.

2. إذا اختلط موتى المسلمين بموتى الكفّار فيجب غسل الجميع وتكفينهم والصلاة عليهم، وينوي الصلاة على المسلمين منهم⁽¹⁾.

3. تحرّي رؤية هلال شهر رمضان واجب لأن الصوم واجب لا يتمّ إلّا بالرؤية والتحريّ والمشاهدة فالعناية بذلك واجب على المسلمين .

(6)- توظيف القاعدة:

- وظّف فقهاء السياسة الشرعية قاعدة " مالا يتم الواجب إلّا به فهو واجب " كدليل عقلي على وجوب اختيار ونصب خليفة للمسلمين كمقدّمة ضرورية لإقامة الشريعة وتنفيذها، وهذه الغاية تعدّ من أهمّ الواجبات الشرعيّة .
"ومادام أنّ الواجب هو إقامة الشريعة وإمضاء أحكامها وأنّ أداء هذا الواجب منوط بوجود إمام تعيّن أن يكون اختيار الإمام والخليفة واجبا أيضا؛ وذلك طبقا لقاعدة "مالا يتم الواجب إلّا به فهو واجب " وهي قاعدة أساسها المنطق السليم"⁽²⁾ .

كما وظّفوا هذه القاعدة في بيان ضرورة إقامة الرباط وحفظ الثغور وحراسة الحدود في مواجهة العدو، وقالوا إنّها واجبة ؛ لأنّه لا يتمّ دفع العدو إلّا بذلك ؛ فما لا يتم صيانة الدّار من الأعداء إلّا به من الرباط في الثغور وتأمينها وإقامة القلاع والتحصينات اللازمة للعدوّ في كلّ عصر بحسبه⁽³⁾ .

قال الماوردي في بيان المهمّات الخليفة ومسؤوليّاته:

والخامس: تحصين الثغور بالعدّة المانعة والقوّة الدافعة حتّى لا تضفر الأعداء بغرة ينتهكون فيها محرما أو يسفكون فيها لمسلم أو معاهد دما⁽⁴⁾ .

- ومن تطبيقاتها في السياسة الشرعية اتّخاذ التّراتيب التي تؤدّي بها الحقوق، وتحفظ بها المصالح والأمانات العامّة والخاصّة والتقيّد بالصلاحيات المحدّدة فيها، وهذه التّراتيب قد طبق منها الصّحابة-رضي الله عنهم- ما جدّ في

(1)- الإسنوي: التمهيد في تخرّيج الفروع على الأصول 85.

(2)- عبد القادر عودة: الإسلام وأوضاعنا السياسيّة 126.

(3)- عبد المحسن الصويغ: قاعدة مالا يتم الواجب إلّا به 36.

(4)- الماوردي: الأحكام السّلطانية 40.

عصرهم ولزم لانتظام شأنهم، وحفظ قوتهم كاتخاذ الدواوين ونظام الجُند والوزارات وترتيب القضاء؛ ممّا تؤدّي به الواجبات وتحفظ به الأمانات⁽¹⁾.

الفرع الثالث: قاعدة الضّر يدفع بقدر الإمكان⁽²⁾.

أصل هذه القاعدة يرجع إلى القاعدة الكلّية " لا ضرر ولا ضرار"⁽³⁾ ، والتي عبّر عليها الفقهاء بقولهم "الضرر يزال"⁽⁴⁾

1- مفردات القاعدة:

الضرر لغة: الضرر ضدّ النفع ؛ وهو ما تضرّ به صاحبك وتنتفع، والمضرة خلاف المنفعة، وضره يضره ضرراً⁽⁵⁾.

الضرر اصطلاحاً: "إلحاق مفسدة بالغير مطلقاً"⁽⁶⁾ وهو أيضاً: " الإخلال بمصلحة مشروعة للنفس، أو الغير تعدّياً أو تعسّفاً أو إهمالاً."⁽⁷⁾

2- معنى القاعدة:

هذه القاعدة تفيد وجوب دفع الضرر قبل وقوعه بكل الوسائل الممكنة وفقاً لقاعدة المصالح المرسلّة والسياسة الشرعية؛ فهي من باب الوقاية خير من العلاج، وذلك بقدر الاستطاعة؛ لأنّ التكليف الشرعي مقترن بالقدرة على التنفيذ⁽⁸⁾.

فكلّ ضرر متوقّع وجب دفعه قبل حصوله بقدر الإمكان، ولو صاحب الدفع ضرر أقلّ منه حفظاً للمصالح العامّة والخاصّة .

(1)- عبد المحسن الصويغ: قاعدة مالا يتم الواجب إلا به 38

(2)- أحمد الزرقا: شرح القواعد الفقهية 207، الزحيلي: القواعد الفقهية وتطبيقاتها 208/1، البورنو الوجيز في إيضاح القواعد 256.

(3)- المصادر نفسها.

(4)- السيوطي: الأشباه والنظائر 83، ابن السبكي الأشباه والنظائر 41/1.

(5)- ابن منظور: لسان العرب مادة ضرر 482/4، الفيروز أبادي القاموس المحيط 429، ابن فارس معجم مقاييس اللغة 360/3.

(6)- مصطفى أحمد الزرقا: المدخل الفقهي العام 987/1.

(7)- أحمد موائ: الضرر في الفقه الإسلامي ط1، 1418هـ 1997م دار ابن عفان، المملكة العربية السعودية 97/1.

(8)- البورنو: الوجيز 256، الزرقا. المدخل الفقهي 978/2.

فالضرر باعتباره مفسدة يجب رفعه وإزالته إذا وقع، كما يجب دفعه قبل وقوعه بقدر الإمكان ؛ لأنّ إبقاء الضرر إبقاء للمفسدة، وقد اعتنى الشرع بإزالة المفاصد أشدّ من اعتناؤه بفعل المصالح⁽¹⁾.

(3)- أدلة القاعدة .

يقول الله تبارك وتعالى ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تُظْلَمُونَ﴾، [الأنفال: 60].

وجه الاستدلال:

دلّت الآية على وجوب دفع ضرر الأعداء بإرهاجم وتخويفهم بإعداد العدة والقوة استعدادا وتحسبا⁽²⁾.

قال الطبري: " إنّ الله أمر المؤمنين بالاستعداد للجهاد وآلة الحرب وما يتّقون به على جهاد عدوّهم من المشركين من السلاح والرمي....⁽³⁾"

قوله ﷺ في حديث أبي سعيد الخدري: " لا ضرر ولا ضرار"⁽⁴⁾.

وجه الاستدلال: دلّ الحديث على منع قصد إيقاع الضرر وقصد إلحاق المشقة بالنفس، أو بالغير بلاحق وهو ما قرّره الشريعة من أنّه يحرم الضرر على أيّة صفة كان⁽⁵⁾.

(4)- تطبيقات القاعدة: ذكر الفقهاء تطبيقات كثيرة للقاعدة نذكر منها:

- (1)- تشريع الجهاد لمقاومة الأعداء ودفع الضرر المحتمل منهم⁽⁶⁾.
- (2)- وجوب إيقاع العقوبات الشرعية لمنع الإجرام وحفظ الأمن العام ودفع ضرر المجرمين⁽⁷⁾.

(1)- البورنو: موسوعة القواعد الفقهية 259/6.

(2)- البورنو: المصدر نفسه 259/6.

(3)- الطبري: جامع البيان 38/14.

(4)- أخرجه البيهقي في السنن الكبرى في كتاب الصلح، باب لا ضرر ولا ضرار، رقم 11384 114/6، والحاكم في المستدرک برقم: 2345، وقال: هذا حديث صحيح الإسناد على شرط مسلم ولم يخرجه 66/2.

(5)- الطرابلسي: موعين الحکام 2/21 وما بعدها.

(6)- عثمان شبير: القواعد الفقهية 185 . الزرقا المدخل الفقهي 2/ 993 . الدعّاس القواعد الفقهية 31

(7)- السبكي: الأشباه والنظائر 51/1.

- (3)- حبس أهل الدّعارة والفساد حتى تظهر توبتهم دفعا لشهرهم⁽¹⁾.
 - (4)- تنصيب وتعيين الأئمة والقضاة لمنع الاعتداء والظلم ورفع الضرر عن النّاس عند انعدامهم⁽²⁾.
 - (5)- وجوب صيانة الطّرق والشّوارع لتفادي وقوع حوادث السير، ومعاقبة المخالفين لقوانين المرور⁽³⁾.
- (5)- **توظيف القاعدة:**

إن الشريعة الإسلامية حافلة بالنصوص والقواعد والضوابط المانعة من حصول الأضرار والدافعة لها بقدر الإمكان وبحسب الوسائل المتاحة لذلك .

وقد استرشد فقهاء السياسة الشرعية بهذه القاعدة وجعلوها سندا وميزانا في تقرير بعض الأحكام الشرعية في المجال السياسي ؛ والتي يعود مدلولها إلى أنّه من الواجب شرعا دفع كل ضرر قبل وقوعه أو رفعه وإزالته بعد وقوعه بقدر الاستطاعة مع مراعاة ضوابط إزالة الضرر كعدم إزالته بضرر مثله أو أكثر منه، واحتمال الضرر الخاصّ لدفع الضرر العامّ .

وقد وظّفوا هذه القاعدة كدليل قوي على أن الأئمة إنما ينصبّون دفعا للضرر المحتمل، ودفع الضرر واجب فيكون نصب الأئمة واجبا؛ وبيان ذلك: أن نصب الإمام فيه دفع الضرر المتوقّع، فإنّ النّاس لا يستطيعون العيش منفردين.... وإن كانوا كذلك مع اختلاف الأهواء وتشتّت الآراء وما بينهم من الشّحناء قلّما ينقاد بعضهم لبعض فيفضي ذلك إلى التنازع، وربّما أدّى إلى هلاكهم جميعا، ويشهد له التجربة بحيث لو تمادى لعطلت المعاش، وصار كل واحد مشغولا لحفظ ماله ونفسه تحت قائم سيفه، وذلك يؤدي إلى رفع الدين وهلاك جميع المسلمين، ففي نصب الإمام دفع مضرة لا يتصوّر أعظم منها⁽⁴⁾ .

فنصب الإمام واجب عند الإمكان كما يقول الجويني⁽⁵⁾ ويعلّل ذلك تعليلا مقاصديا حيث يقوم على جلب المصالح ودرء المفاسد، "ولا يرتاب من معه مُسكة من عقل أنّ الذبّ عن الحوزة والنضال دون حفظ البيضة محتوم

(1)- أحمد الزرقا: شرح القواعد الفقهية 173 . الدّعاس القواعد الفقهية 31.

(2)- السيوطي: الأشباه والنظائر 84.

(3)- الدّعاس: المصدر السابق. 31

(4)- الإيجي: المواقف بشرحه الشريف الجرجاني 464/2، عبد القادر عودة: الإسلام وأوضاعنا السياسية 129 .

(5)- الجويني: غياث الأمم 22

شرعاً؛ ولو ترك الناس فوضى لا يجمعهم على الحق جامع، ولا يزعمهم وازع، ولا يردعهم عن اتباع خطوات الشّيطان رادع، مع تفرّق الآراء وتفرّق الأهواء لانتشر التّظام وهلك العظام، وتوثّبت الطّغام والعوام...¹

إنّ الأضرار النّاجمة عن خلوّ الجماعة المسلمة عن رأس يدبّر أمرها ويقطع مادة الفساد النّاتجة عن اختلاف طبائع أفرادها ممّا تسعى الشريعة إلى دفعه وتفاديه .

- كما وظّفوا هذه القاعدة في بيان ما يناط بالأئمة من تطبيق العقوبات والتعازير لمنع الإجرام ودفع الأضرار وحفظ الأمن العام وسدّ ذرائع الفساد.

قال الماوردي في واجبات الإمام:

الرابع: إقامة الحدود لتحصان محارم الله عن الانتهاك، وتحفظ حقوق العباد من إتلاف .⁽²⁾

فالاستيفاء في جرائم الحدود موكول باتّفاق الفقهاء إلى الإمام أو نائبه، لأن الحدّ حقّ لله تعالى، ومشروع لصالح الجماعة ؛ ولذا وجب تفويضه إلى نائب الجماعة وهو الإمام⁽³⁾ ولأنّ الغرض من العقوبات الشرعية إنّما هو إصلاح الأفراد وحمايتهم من المفاسد وحماية الجماعة وصيانة نظامها⁽⁴⁾

- كما وظّفوا هذه القاعدة في بيان العلة من تنصيب القضاة لمنع الظّلم ودفع الضّرر الواقع على المظلومين.

المبحث الثّاني: الولاية السّياسيّة عقد سياسيّ عامّ بالتراضي .

المطلب الأوّل:

الولاية السّياسيّة الكبرى هي عقد سياسيّ عام، بمقتضاه تتحدّد العلاقة بين الأمة وحاكمها، وتكون الأمة فيه هي الأصيل، والإمام هو الوكيل عنها في إدارة شؤونها وتدبير مصالحها؛ وهذا العقد أطلق عليه فقهاء الاسلام "عقد البيعة" وهو: عقد رضائي بين الأمة والحاكم، ملزم للجائين، يلتزم فيه الأمير بأن يسير بالأمة وفقاً للكتاب والسنة، وأن يقوم بفروض الإمامة، وتلتزم فيه الأمة بتقديم الطّاعة والنّصرة له ما لم يتغيّر حاله⁽⁵⁾

(1)- الجويني: غياث الأمم 23، 24.

(2)- الماوردي: الأحكام السلطانية 40.

(3)- عبد القادر عودة: التشريع الجنائي 755/1.

(4)- عبد القادر عودة: المصدر نفسه 610/1.

(5)- د. منير البياتي: النظام السياسي الإسلامي 212.

والبيعة عقد حقيقيّ مستوفٍ للشروط كباقي العقود⁽¹⁾، وأركان العقد فيه معلومة ومحدّدة، العاقد هو الأمة ممثّلة في أهل الحل والعقد من ناحية، والمعقود له وهو الحاكم الذي أسند إليه أمانة الحكم من ناحية أخرى، ومحل العقد وهو حراسة الدّين وسياسة الدّنيا به .

فالأمة بمجموعها هي الرّكن الأوّل في هذا العقد، فلا يقوم العقد إلّا بها أو بمن ينوب عنها، كما يقول الباقلاني: " إنّما يصير الإمام إماماً بعقد من يعقد له الإمامة من أفاضل المسلمين الذين هم أهل الحلّ والعقد والمؤمنين على هذا الشّأن...⁽²⁾"

ويقول القلقشندي: " لا تنعقد الإمامة إلّا بعقد أهل الحلّ والعقد، لأنّ الإمامة عقد لا يصحّ إلّا بعاقد، وهو ما عليه جمهور الفقهاء.⁽³⁾"

فكلّ الفقهاء يؤكّدون على حقّ الأمة في اختيار الحاكم ويعتبرونها الجهة الوحيدة المخوّلة في إبرام هذا العقد . فلا حقّ لأحد في ولاية أمر من أمور الأمة إلّا بتولية الأمة له، فالأمة صاحبة الحقّ في الولاية والعزل، فلا يتولّى أحد أمرها إلّا برضاها ولا يورّث شيء من الولايات، ولا يستحقّ الاعتبار الشّخصي .⁽⁴⁾

- ولما كان يتعسّر على كلّ الأمة أن تقوم بهذا الواجب في وقت واحد، وأفرادها ليسوا على درجة من الكفاءة والاعتدال ومعرفة الأصحّ؛ فإنّ الشرع الحنيف أجاز التّيابة في مثل هذه العقود " فأهل الحلّ والعقد ينوبون عن الأمة في عقد البيعة للإمام، ثمّ يدخل بقيّة الأفراد في البيعة تأكيدا لها".⁽⁵⁾

وهذا من باب القيام بالفروض الكفائية العامة كما يقول الدّكتور محمّد ضياء الدّين الرّيس: " ومن الفروض أيضا واجب اختيار الإمام، فهذا الاختيار وهو مسؤولية باهظة تترتب عليها أكبر النتائج، ولا يمكن أن يترك لأيّ فرد ينهض به، بل لابدّ أن تتوافر فيمن يوكل إليهم أمره شروط خاصّة وهي التي بها يضمن أن يجيء الاختيار موقفا سديدا، وأن يراعى فيه أن يكون محقّقا للمصلحة العامة ."⁽⁶⁾

(1)- السنهوري: فقه الخلافة 94، الرئيس النظريات السياسية 212. محمد رشيد رضا: الخلافة 32. عبد القادر عودة: الإسلام

وأوضاعنا السياسية 146.

(2)- الباقلاني: تمهيد الأوائل 467.

(3)- القلقشندي: مآثر الإنافة 48/1.

(4)- د. عمار طالي: آثار ابن باديس ط1 1388.1968 مكتبة الشركة الجزائرية 401/3.

(5)- منير البياتي: النظام السياسي 211، فوزي خليل دور أهل الحل والعقد في النموذج الإسلامي 295.

(6)- الرئيس: النظريات السياسية 223.

ومادامت البيعة عقداً من العقود فإنّ أوّل شرط من شروط هذا العقد أن يبنى على حرية الاختيار وتماّم الرضا لكلا الطرفين العاقد والمعتود له، قال الماوردي: " فإذا تعيّن لهم (أهل الحلّ والعقد)، من أداهم الاجتهاد إلى اختياره عرضوها عليه فإن أجاب إليها بايعوه عليها، وانعقدت بيعتهم له الامامة، وإن امتنع من الإمامة ولم يجب إليها لم يجبر عليها لأنّها عقد مرضاة واختيار لا يدخله إكراه ولا اجبار، وعُدل عنه إلى مستحقّتها ."⁽¹⁾

وإذا لم يجز الإكراه والإجبار فيمن يُراد تعيينه فكيف يجوز ذلك في حقّ من يملك الحق في التعيين والعزل؟

إنّ عقد البيعة حقّ للمسلمين لا يجوز أن يجبر أحدٌ صاحب الحقّ على أمر بالضغط والإكراه⁽²⁾ وهي قائمة على ركنين:

(1)- ركن الإيجاب: ويتمثّل في أهل الاختيار، أو أهل الحل والعقد الذين ينوبون عن الأمة في مبايعة المرشّح للخلافة والإمامة كي يصبح بهذه البيعة خليفة وإماماً .

(2)- ركن القبول: ويتمثّل في ذلك المرشّح للخلافة، والذي يصبح بهذه البيعة أميراً للمؤمنين؛ فالبيعة إذن هي عهد وعقد واتّفاق بين الحاكم والمحكوم يتعهّد فيه المحكوم بتقديم الولاء والنصرة والطاعة للحاكم⁽³⁾

والحاكم لا يصل إلى مكانه إلّا عن طريق واحد رغبة الرعيّة المطلقة واختيارها الحر؛ وهو الأصل الذي جاءت به الشريعة وتشهد له النصوص ومن ذلك:

(1)- أنّ الرسول ﷺ حينما كان يطلب البيعة من زعماء القبائل كان يقول: " لا أكره أحداً منكم على شيء، فمن رضي بالذي أدعوه إليه فذلك، ومن كره لم أكرهه، وإنّما أريد أن تحرّزوني فيما يراد لي من القتل حتى أبلغ رسالة ربي " ⁽⁴⁾.

(2)- قول عمر بن الخطاب: "من بايع رجلاً من غير مشورة فلا يبايعه هو والذي بايعه تغرة أن يقتل"⁽⁵⁾ والمقصود من غير شوري ومن غير رضّى؛ والمعنى أنّ من فعل ذلك فقد غرر بنفسه وبصاحبه وعرضهما للقتل⁽⁶⁾.

(1)- الماوردي: الأحكام السلطانية 26.

(2)- محمود الخالدي: نظام الحكم في الإسلام 131.

(3)- محمد الهباش: النظام السياسي في ضوء القرآن 161.

(4)- أخرجه ابن كثير في البداية والنهاية 344/4.

(5)- أخرجه البخاري في كتاب الحدود، وما يحذر من الحدود، باب رجم الحبلى من الزنا إذا أحصنت، رقم: 68 30، 168/8.

(6)- ابن حجر: فتح الباري 150/12.

(3) - أنّ الشّورى لازمة للمسلمين في أمور الإمامة وشؤون الحكم طبقاً لقوله تبارك وتعالى: وشاورهم في الأمر " وقوله: "وأمرهم شورى بينهم."

فالأمر بالشورى يفيد الوجوب والإلزام كما قال الجصاص⁽¹⁾، والشورى في أصلها قائمة على حرّية الاختيار وتمازى الرضى .

إنّ الرضى بالحاكم واختياره من قبل الأُمّة هو الذي يحفظ على المسلمين وحدتهم، ويجمع كلمتهم، ويوطّد العلاقات بين الحاكم والرعيّة، ويشعر طرفي العقد بالمسؤولية التامة، وفي الوقت ذاته يضع حدّاً لانتشار الظلم والفساد والفتن التّاجمة عن تولّي الحكم بالقوّة والغلبة والإكراه وسلب الحقوق ...

ولئن كانت البيعة تعقد بالطرق الرضائية والاختيار الحرّ بين الأُمّة ومن يتولّى سياستها وتدير شؤونها العامّة من أهل الكفاءة العلمية والصلاح السلوكي والحنكة السياسية؛ وهو الأصل الذي قامت على أساسيّات كل السّلاطات السّياسيّة الشرعيّة فإنّ الفقهاء اعترفوا ببعض الصور التي سلبت الأُمّة حقّها في الاختيار كقبولهم بإمامة المتغلّب أو حكومة الضّروة والأمر الواقع تحقيقاً للمصالح المرجوّة من وجودها ودورها. للمفسدات والفتن والتزاماً بأخفّ الأضرار، وهي من البدع السّياسيّة التي لم يسلم بها أهل العلم إلا اضطراراً لتحقيق المصلحة العامّة.⁽²⁾

المطلب الثّاني: القواعد والضوابط المعبّرة عن حقّ الأُمّة في الاختيار .

ذكر فقهاء السياسة الشرعية بعض القواعد والضوابط المقاصدية وهم يبيّنون طبيعة الولاية السّياسة من أنّها عقد شرعيّ مؤسّس على أركان وشروط وضوابط، وقد ساهمت هذه القواعد فيضبط وبيان طبيعة العلاقة بين الحاكم والمحكوم وأساسها، كما أسهمت في إظهار الطبيعة التعاقدية لهذا العقد.

وقد اخترت من هذه القواعد ثلاثة لعلّها تساهم في ضبط المعاني والمُدلولات التي نسعى لاستجلاء حقيقتها وهي:

- (1) - الأصل في العقود رضا المتعاقدين، ومُوجِبُها ما أوجباه على أنفسها بالتعاقد .
- (2) - بطلان العقد إذا اعتري الخلل ركناً من أركانه .
- (3) - طلب الكفاية متّوجه إلى الجميع .

(1) - الجصاص: أحكام القرآن 329/2 .

(2) - عبد التّور بزاز: نظرات مقاصدية في أسئلة الفقه السياسي 08 تشرين الأول 2013.

الفرع الأوّل: قاعدة الأصل في العقود رضا المتعاقدين وموجبها ما أوجباه على أنفسها بالتعاقد .⁽¹⁾

(1)- مفردات القاعدة:

العقود لغة: مأخوذة من عقد وهو الجمع بين الأجزاء جمعا خاصا، يقال عقدت الحبل إذا جمعت أجزائه، والعقدة ما يمسكه ويوثّقه مثل عقدت البيع وعقدت اليمين .⁽²⁾

العقود اصطلاحاً: جمع مفردة عقد ؛ وهو: "تعليق كلام أحد المتعاقدين بالآخر شرعا على وجه يظهر أثره في المحلّ .⁽³⁾

الرّضا لغة: طيب النفس بما يصيبه وبما يفوته مع عدم التّغيير .

الرضا اصطلاحاً: هو "قصد الفعل دون أن يشوبه إكراه"⁴ .

(2)- معنى القاعدة: إنّ الاعتبار في حلّ العقد وجوازه ونفوذه ولزومه هو الرضا من الطرفين، فالشّارع جعل حلّ المعاملة مرتبطاً برضا المتعاقدين، ورغبتها في إنشاء العقد والالتزام بموجبه ومقتضاه⁽⁵⁾؛ لأنّ لهما الحرّية في تحديد ما يجب لكلّ منهما بحسب الشروط وصدور الرّضا منهما بذلك .

فلا بدّ في صحّة التصرّف من رضا الطرفين ويظهر أثر هذا الرضا في جهتين:

الأولى: في إنشاء العقد: فلا بدّ لصحة العقد أن يكون صادرا برضا الطرفين؛ وهذا الرّضا إنّما يتحقّق بأمرين العلم والاختيار ؛ فمن لم يكن عالماً بدلالة اللفظ مدركاً لمعناه كيف يتصوّر رضاه⁽⁶⁾ .

(1)- وردت هذه القاعدة بصيغ أخرى منها:

- العقود تتبع رضا المتعاقدين

- لا بد في صحّة التصرف من رضا المتصرف وموافقة الشّارع .

- الأصل في العقود المائيّة بناؤها على التّراضي .

انظر ابن تيمية: مجموع الفتاوى 155/29، ابن تيمية: قاعدة العقود المشهور بنظرية العقد تحقيق محمد حامد الفقي ط1، 1433هـ 2016م، دار الإمام أحمد، القاهرة 360، مصطفى الزحيلي: القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة 818/2.

(2)- ابن منظور: لسان العرب 3 / 296.

(3)- سليم رستم اللبناني: شرح مجلة الأحكام العدلية 65.

(4)- الموسوعة الفقهية الكويتية 22/ 234 .

(5)- عبد السلام بن ابراهيم بن محمد الحُصَيْن: القواعد والضوابط الفقهية للمعاملات المالية عند ابن تيمية، ط1، 1422هـ 2002م، دار التّأصيل، القاهرة 173، الزحيلي: القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة 818/2.

(6)- ابن تيمية: مجموع الفتاوى 15 / 127، 128.

وكذلك المكره لم يتحقّق منه الرضا المعتر وإنما تكلم بما تكلم به خوفاً ممّا سيّقع عليه⁽¹⁾.

الثانية: في آثار العقد وموجبه ومقتضاه؛ فموجبات العقد تتحدّد بحسب ما تراضى عليه الطرفان، ولهما حرية تحديد ما يجب لكلّ منهما بحسب الشروط.

3- أدلة القاعدة: تستند هذه القاعدة على جملة من النصوص الشرعية منها:

(1)- القرآن الكريم: يقول الله تبارك وتعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا ۝﴾، [النساء: 29].

وجه الاستدلال: أنّ الله سبحانه وتعالى نهى عباده المؤمنين عن أن يأكلوا أموال بعضهم بعضاً بالباطل أي بأنواع المكاسب غير المشروعة كالربا والقمار وما جرى مجرى ذلك من صنوف الحيل⁽²⁾... وقوله "عن تراض منكم"؛ أيّ عن رضا.

(2)- من السنّة النبوية: قوله ﷺ: " لا يحلّ مال امرئ مسلم إلا بطيب نفس منه." ⁽³⁾

وجه الاستدلال: دل الحديث على تحريم مال المسلم إلا عن طيب نفس منه وبتمام رضاه.

(4)- تطبيقات القاعدة: ذكر الفقهاء تطبيقات كثيرة لهذه القاعدة نذكر منها:

1. يجوز شرط الخيار في كل العقود وهو أن يعقد على وجه الجواز دون اللزوم لأنّ موجب العقد ومقتضاه ما تراضى به المتعاقدان وهما قد رضيا بذلك. ⁽⁴⁾
2. إذا لم يتحقّق للعقد شرطه الذي شرطه، أو لم يحصل له الذي رضي به فله الفسخ، لأنّ الأصل في العقود الرضا وهو لم يرض إلا بتحقيق شرطه الذي شرطه وما وقع عليه التعاقد فإذا فقد الرضا⁽⁵⁾.

(1)- ابن تيمية: المصدر نفسه 29/ 196.

(2)- ابن كثير. تفسير القرآن العظيم 2/268 ط2 تحقيق محمد السلامة

(3)- أخرجه الدار قطني البيوع رقم 288 424/3، والبيهقي في السنن الكبرى 166/6 بحث رقم 11545 كتاب العصب باب من نصب لوحاً فأدخله في سبيل أو من عليه جارا وصححه الألباني في صحيح الجامع رقم 7662 وأحمد 425/5.

(4)- الحصين القواعد والضوابط الفقهية 2/179.

(5)- الحصين القواعد والضوابط الفقهية 2/178.

3. إذا أكره البيعان على العقد فهو باطل؛ فلا يكون العقد لازماً لأنّ الأصل في العقود رضا المتعاقدين والمكره ليس براضٍ⁽¹⁾.

5- توظيف القاعدة في المجال السّياسي:

إن هذه القاعدة بما تتّصف به من اتّساع وشمول تقضي بحريّة كبيرة في التعامل بإنشاء أي عقد كان، واشتراط أيّ شرط مالم يكن مناقضاً للشّرع أو مخالفاً لمقصود العقد، وقد رأينا المعاصرين من العلماء يكتفون الإمامة على أنّها عقد من العقود موضوعه حراسة الدّين وسياسة الدّنيا به والأركان فيه معلومة؛ وهي:

(1)- **العائد:** وهي الأمة التي لها السّيادة والحريّة التّامة في اختيار الحاكم .

(2)- **المعقود له:** وهو الحاكم الذي أسند إليه أمانة الحكم والتّدبير .

(3)- **المعقود عليه:** وهو القيام بحراسة الدّين وسياسة الدّنيا وفق المنهج الرّبانيّ .

(4)- **الإيجاب والقبول:** ويكون الإيجاب من أهل الحل والعقد الذين ينوبون عن الأمة في مبايعة المرشّح للخلافة بأيّ صيغة أو فعل يدلّ على العقد، والقبول من المرشح الذي يرضى بالشروط الموضوعية من أهل الحل والعقد .

فالإيجاب والقبول يعبران عن حقيقة اتّفاق الإرادتين الذي هو معنى العقد.

وعليه فإنّ إسناد السّلطة إلى شخص إنّما يكون بناءً على إرادة الطرفين إرادة الأمة ورضاها واختيارها الحرّ وفق ضوابط وشروط معيّنة، وقبول المرشّح لذلك المنصب، والتزام كلا الطرفين بموجبات العقد ومقتضياته وآثاره، وهذا هو الطريق الشّرعي الذي من خلاله يتمّ إسناد المسؤوليات والوظائف في الإسلام وما عداه من الطرق كالتّوريث والتّغلب والقهر إنّما لجأ إليها الفقهاء وقبلوا ببعضها تحت مسمّى الضّروية، ودرء الفتنة وحماية المصلحة وتماسك الجماعة وليست هي الأصل .

(1)- الحصين القواعد والضوابط الفقهيّة 179/2.

الفرع الثاني: قاعدة بطلان العقد إذا اعتري الخلل ركنا من أركانه .⁽¹⁾

1- مفردات القاعدة:

البطلان لغة: الضياع والخسران والسقوط⁽²⁾ يقال: بطل الشيء يبطل بطلانا إذا ذهب ضياعا وخسرانا، وبطل دم القتيل إذا ذهب هدرا بلا ثأر ولا دية، والإبطال: هو إفساد الشيء وإزالته سواء كان حقا أم باطلاً.

البطلان اصطلاحاً: "عدم اكتساب التصرف وجوده الاعتباري وآثاره في نظر الشرع"⁽³⁾.

فالبطلان عند جمهور الفقهاء "هو مخالفة الفعل الشرع بحيث لا تترتب عليه الآثار ولا يسقط القضاء في العبادات"⁽⁴⁾.

ففي العبادات يكون البطلان بعدم اعتبار العبادة أصلاً حتى كأنها لم تكن، كما لو صلى بغير وضوء، أو حج من غير الوقوف بعرفة .

وفي المعاملات: أن تقع المعاملة على وجه غير مشروع بأصله أو بوصفه أو بهما معاً، فلا تترتب عليها أحكامها وآثارها .

الخلل لغة: هو الضعف والفساد والمنفرج بين الشيئين .⁽⁵⁾

الخلل اصطلاحاً: هو مداخله الوهن والنقص للشيء أو الأمر؛ ومنه اختلال العقل وهو العته، واختلال الرضا بالإكراه، واختلال العبادة أو العقد بفقد شرط أو ركن أو فسادهما كالصلاة تحتلّ بفقد شرط أو ركن من أركانها والحجّ كذلك .⁽⁶⁾

(1)- وردت هذه القاعدة بالفاظ وصيغ متعدّدة منها:

- "الباطل لا يترتب عليه حكم أصلاً" الكاساني: بدائع الصنائع 305/5

- "إذا بطل الشيء بطل ما في ضمنه" ابن نجيم: الأشباه والنظائر 338.

(2)- الراغب الأصفهاني: المفردات في غريب القرآن 129، ابن منظور لسان العرب 56/11، الفيومي: المصباح المنير 51/1.

(3)- مصطفى الزرقا: المدخل الفقهي العام 703/2.

(4)- الموسوعة الفقهية الكويتية 106/8.

(5)- ابن فارس: مقاييس اللغة 155/2، الجوهري: الصحاح 1686/4.

ابن منظور لسان العرب 213/11، الفيروز أبادي: القاموس المحيط 994/1.

(6)- الموسوعة الكويتية 313/2.

وهذا التعريف يفتقد إلى حسن الصياغة، وهو أقرب إلى المفهوم منه إلى التعريف؛ وعليه فإنّ الباحث يعرف الخلل بأنّه " النقص والاضطراب الذي يدخل على الشّيء فيفسده. "

(2)- أنواع العقود من حيث الصّحة وعدمها:

تنقسم العقود من حيث اعتبار الشارع لها وتترتب آثارها عليه إلى عقود صحيحة وأخرى غير صحيحة .

أولاً: العقد الصّحيح

تعريفه: هو " ما استجمع أركانه وشرائطه بحيث يكون معتبرا شرعا. "(1)

والمراد بالاعتبار الشرعي: حصوله على وجه تترتب عليه الآثار التي قررها الشارع للعقد الصّحيح إثر تمامه .
فالعقد إذ استكمل عناصره الأساسيّة من (صيغة وعاقدين ومحلّ العقد)، وتوافرت شرائطه الشرعيّة كان صالحا لترتب آثاره عليه .

وعرّفه الحنفية: بقولهم: هو " ما كان مشروعاً بأصله ووصفه " (2)
والمقصود بأصل العقد: أي ركنه من الإيجاب والقبول وعاقده ومحلّه .
والمقصود بوصف العقد: ما كان خارجاً عن الركن والمحلّ كالشّروط المخالف لمقتضى العقد، أو كون المبيع غير مقدور التسليم وكالتّمنيّة فإنّها صفة تابعة للعقد (3) .

حكمه: العقد الصحيح إذا استوفى أركانه وشروطه الأساسيّة كان في نظر الشارع معتبرا ومنعقدا وتترتب عليه آثاره من تملك وانتفاع وغيرها (4) .

ثانياً: العقد غير الصّحيح.

تعريفه: هو " ما اختلّ فيه أحد أركان العقد أو أوصافه، أو ورد في الشرع نهي عنه، أو جاء مخالفا لنظامه الشرعي عن قصد أو دون قصد، فلا يصلح لترتب الآثار الشرعية عليه " (5) وهو نوعان:

(1)- البخاري: كشف الأسرار شرح أصول البزدوي 259/1.

(2)- ابن عابدين: ردّ المختار على الدّر المختار 50/5.

(3)- وهبة الزحيلي: الفقه الإسلامي وأدلته 3089/4.

(4)- الزرقا: المدخل الفقهي العام 405/1، عز الدين محمد خوجة: نظرية العقد في الفقه الإسلامي، مراجعة عبد الستار أبو غدة،

ط1، 1414هـ 1993 م، مجموعة دله البركة إدارة التطوير والبحوث، جدّة ص 72.

(5)- وهبة الزحيلي، المصدر السابق 3086/4.

أ- العقد الباطل

تعريفه: هو " ما اختل ركنه أو محله أو لم يشرع بأصله ولا بوصفه، كأن يكون أحد العاقلين فاقدا للأهلية كالمجنون وغير المميّز، أو تكون الصيغة غير سليمة، أو أن يكون محلّ العقد غير قابل للحكم شرعا كبيع ما ليس بمال أو ما ليس مالا متقوما كالخمر والخنزير والسّمك في الماء، أو كبيع شيء من الأموال العامة"⁽¹⁾.

وعرّفه الحنفية بقولهم: "مالم يشرع بأصله ولا بوصفه"⁽²⁾.

حكمه: العقد الباطل لا اعتبار له في الشرع ولا تترتب عليه آثاره فلا يفيد نقل الملكية ولا ينشئ التزاما ولا يحل انتفاعا ولا يرتب حقا فهو غير متعقد ووجوه من عدمه سواء⁽³⁾.

ب- العقد الفاسد: إنّ جمهور الفقهاء لا يفرّقون بين العقد الباطل والعقد الفاسد فهما مترادفان؛ إلّا أنّهم استثنوا فروعا فقهية فرّقوا فيها بين الفساد والبطان.

والحنفية قالوا بالتفريق بينهما فقد عرّفوا العقد الفاسد بأنّه " ما كان مشروعاً بأصله دون وصفه." ⁽⁴⁾

ومعنى أنّه مشروع بأصله دون وصفه: أنّ أركان العقد من صيغة وعاقلين ومحلّ العقد لم يحصل الخلل فيها وإلّا حصل الخلل في بعض الأوصاف التي ورد النهي عنها أو عن شيء منها.

-منشأ الخلاف بين الجمهور والحنفية.

أساس الخلاف بين الجمهور والحنفية يرجع إلى قضية أصولية شائكة وهي هل النهي يقتضي فساد المنهي عنه ؟ أي عدم الاعتبار والإثم معا أو أنّه يقتصر على إيجاب الإثم وحده مع اعتباره أحيانا؟

ثمّ هل يستوي النهي عن ركن من أركان العقد مع النهي عن وصف عارض للعقد لازم له أو غير لازم؟ ⁽⁵⁾

(1)- وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته 3086/4.

(2)- ابن نجيم الأشباه والنظائر 291، ابن عابدين: رد المحتار 508/4.

(3)- ابن نجيم، المصدر نفسه 291.

(4)- وهبة الزحيلي، المصدر السابق 3089/4.

(5)- المحلي شمس الدّين محمّد أحمد: شرح المحلي على جمع الجوامع، 394/1، 396، القراني: الفروق 83/2 (الفرق السبعون)، ابن اللّحّام: القواعد والفوائد الأصولية 261.

فالجمهور قالوا: إنّ النّهي لوصف العقد الملازم يفيد الفساد شرعا كالنّهي عنه لعينه أو لفساد ركنه، ذلك أن النّهي عموما يقتضي عدم وجود العقد شرعا فيكون العقد باطلا، سواء ورد النّهي عمّا يتعلّق بوجود العقد وحقيقته من أركان العقد ومقوماته، أم ورد على وصف ملازم له؟، لأنّ الشروط اللازمة لصحة العقد عند الجمهور كلّها سواء في الحكم، ويترتّب على ذلك أنّ العقد الذي كان كذلك لا يترتّب عليه آثاره لأنّه عقد غير مشروع. (1)

والحنفية قالوا: إنّ النّهي يدلّ على فساد ذلك الوصف دون أصله، ذلك أنّ النّهي إذا توجّه إلى وصف الشيء كان مقتضاه بطلان هذا الوصف، أمّا حقيقته فتبقى موجودة، وذلك مثل النّهي عن عقود الرّبا؛ فإنّ النّهي من أجل الزّيادة العارّية عن العوض، والزّيادة ليست العقد ولا جزءاً منه؛ بل مجرد وصف فإذا زال الوصف المنهى عنه صار العقد مشروعاً. (2)

ثمرة الخلاف: ظهر هذا الاختلاف في بعض الفروع الفقهيّة منها:

1- البيع الفاسد: لا ينعقد عند الجمهور، ولا يترتّب عليه أثره، وعند الحنفية يفيد الملكيّة إذ اتّصل به القبض (3)، وذلك مثلما لو باع درهما بدرهمين، أو باع بخمر، أو شرط أجلا مجهولاً؛ فكلّ ذلك فاسد عندهم يترتّب عليه الملك إذ اتّصل به القبض .

(2)- نكاح المحرم: ذهب الجمهور إلى فساد هذا النّكاح وبطلانه للنّهي عنه، وذهب أبو حنيفة إلى صحّة هذا النّكاح وجوازه. (4)

(3)- الإجارة الفاسدة لا تفيد ملك المنافع عند الجمهور، وعند الحنفية تنعقد وتملّك المنافع بحكم العقد (5) .

(3)-توظيف القاعدة:

تكليف الإمامة على أنّها عقد من العقود موضوعه حراسة الدّين وسياسة الدنيا به أصل أثبتته عامة من تكلم في السياسة الشرعية من السلف والمعاصرين، يقول الشيخ محمد رشيد رضا: " الإمامة عقد تحصل بالمبايعة

(1)- عبد العزيز البخاري: كشف الأسرار 259.

(2)- عبد العزيز البخاري: المصدر نفسه 259.

(3)- د. سعيد الخن: أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء 367.

(4)- د. سعيد الخن: المصدر نفسه 348.

(5)- السرخسي: المبسوط 31/16، الكاساني: بدائع الصنائع 218/4.

من أهل الحلّ والعقد لمن اختاروه إماماً للأمة بعد التشاور بينهم؛ والأصل في البيعة أن تكون على الكتاب والسنة وإقامة الحقّ والعدل من قبله والطاعة من قبلهم...⁽¹⁾.

ومادامت الإمامة عقداً كسائر العقود فإنّ الضوابط والشروط التي تحكمها تحكم هذا العقد؛ فتصحّ بما تصحّ به العقود وتبطل بما تبطل به كذلك؛ وهذا الذي دلّت عليه قواعد أصول الفقه وحكمت بطلان كلّ عقد اعتري الخلل أركانه وشرائطه؛ أو كان مخالفاً لنظام التشريع ومقاصده؛ كأن يكون الخلل في عدم أهلية العاقد، أو فوات التراضي بين المتعاقدين، أو عدم قابلية المعقود عليه للتصرف فيه، أو لازمه وصف نهي الشارع الحكيم عنه...

ومن هنا فإنّ العقد الذي تُسند به السلّة إلى شخص يجب أن يستجمع عناصر ومقومات العقد الصحيح حتّى تترتب عليه الآثار الشرعية، ويكسب صفة المشروعية؛ فلا شرعية لبيعة تقوم على الإكراه، وتسلب الأمة حقّها في الاختيار والرضا، إذ إنّ الرضا شرط لصحة كلّ عقد بين الطرفين، وإذ كان الرضا في عقود البيع والمعاملات ركناً من أركان العقد، أو شرطاً من شروط صحته كما قال الله تعالى.

﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ﴾ [النساء: 29]. فكيف بعقد الإمامة؟!⁽²⁾

ولا شرعية كذلك ولا عقد صحيح لمن لم يستجمع الصفات القيادية التي تؤهّله للقيام بمقاصد الإمامة ولم يستكمل الشروط الضرورية اللازمة لهذا العقد كشرط التكليف والأهلية والكفاية والأمانة والقوّة وقد فصلها الفقهاء.

ومن لوازم ذلك أنّ طرق الوصول إلى السلّة يجب أن تكون موافقة لما دلّ عليه العقد، وعلى وفق ما تراضى عليه أطرافه، أمّا طرق التغلّب والقهر والتوريث فلا شرعية لها لأنّها لم تقم على الرضا فهي اغتصاب لحقّ المسلمين في الاختيار وهدم لأهمّ قواعد الشريعة وهي الشورى، ومخالفة لهدي الخلفاء الراشدين الذين تولوا عن طريق العقد الصحيح للبيعة.

(1) - محمد رشيد رضا: الخلافة دون طبعة، دون تاريخ، دار الزهراء للأعلام الشاملة، القاهرة، ص: 32

(2) - د. حاكم المطيري: الحرية أو الطوفان 23 / 24.

الفرع الثالث: طلب الكفاية متوجّه إلى الجميع من جهة كلّی الطلب، أمّا من جهة جزئية ففيه تفصيل⁽¹⁾. هذه القاعدة ذكرها الإمام الشَّاطِبي (رحمه الله تعالى) في معرض حديثه عن متعلّق الخطاب في الواجب الكفائي، هل هم جميع الأمة أو هو خاص ببعض المكلفين المتأهلين للقيام به؟، ونظرا لقيام العقد السياسي في غالب وظائفه على فروض الكفايات وقبل بيان مدلول القاعدة لابدّ من توضيح مفهوم فروض الكفايات مع بيان علاقتها بمقاصد الشريعة الإسلامية .

(1)- أقسام الواجب باعتبار فاعله: ينقسم الواجب باعتبار فاعله والمخاطب به إلى واجب عيني وواجب كفائي.

فالواجب العيني هو: " ما كان الطلب فيه متوجّهاً إلى كلّ مكلف بعينه كالصلاة والصوم والحجّ وطاعة الوالدين".⁽²⁾، والشارع الحكيم يقصد بالتكليف في الواجب العيني ذات المكلف، ومدى خضوعه وامتناله، فهو مطلوب منه، ولا يسقط بفعل غيره، وقد عبّر ابن عابدين عن ذلك بقوله " ثابت على كل واحد بعينه"⁽³⁾.

والواجب الكفائي هو: " ما كان المطلوب فيه إيقاع الفعل مع قطع النظر عن الفاعل"⁽⁴⁾

أي أنّ مقصود الشارع من التكليف بالواجب الكفائي حصوله من غير نظر بالذات إلى فاعله، وقد مثّل له الأصوليون بالجهاد في سبيل الله، والقيام بواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والتفقه في الدين، واحتراف الصناعات التي بها قوام حياة الأمة⁽⁵⁾.

ومن خلال التعريفين السابقين يظهر الفرق بين الواجب العيني والواجب الكفائي في النقاط الآتية:

(1)- من حيث المخاطب به: الخطاب في الواجب العيني موجه إلى المكلف بطريق الأصاله، ومقصود الشارع منه الامتثال، بخلاف الواجب الكفائي فمقصود الشارع وقوع الفعل من غير نظر إلى فاعله⁽⁶⁾، والخطاب فيه موجه إلى عموم المكلفين.

(1)- الشاطبي: الموافقات، تحقيق أبي عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، ط1، 1417هـ/1997م، دار ابن عفان 278/1.

(2)- ابن التّجار: شرح الكوكب المنير 1/ 373، 374، الزركشي: البحر المحيط 246/1.

(3)- ابن عابدين: ردّ المحتار على الدر المختار 538/1.

(4)- محمد أمين المعروف بأمير بادشاه: تيسير التحرير 213/2.

(5)- عبد الوهاب خلاّف: علم أصول الفقه 109.

(6)- الزركشي: البحر المحيط 131/1.

(2)- من حيث الحكم: فرض الكفاية لا يباين فرض العين بالجنس بل يباينه بالنّوع لأنّ كلاّ منهما لابدّ من وقوعه غير أنّ الأوّل يشمل جميع المكلفين، والثّاني ليس كذلك، بدليل تأثيم الجميع عند الترك؛ لكنّه يسقط بفعل البعض لأنّ المقصود فيه تحصيل المصلحة من حيث الجملة⁽¹⁾.

(3)- من حيث تحقيق المصلحة: فرض الكفاية أمر كلي تتعلّق به مصالح دينية ودنيوية عامّة لا ينتظم الأمر إلاّ بحصولها؛ فقصد الشّارع تحصيلها، ولا يقصد تكليف الواحد وامتحانه، بخلاف فروض الأعيان فإنّ الكلّ مكلفون بها ممتحنون بتحصيلها²، وقد تكون المصلحة قاصرة على المكلف.

(4)- من حيث سقوطه بفعل الغير: أداء فرض العين يسقط التكليف على الفرد نفسه؛ وإذا لم يؤدّه ترتّب في ذمّته، وهو مطالب بقضائه، فلا تبرأ ذمّته إلاّ بالإتيان به كما لو فاتت صلاة أو صوم أو غير ذلك... أمّا فرض الكفاية فيسقط بفعل القائمين به دون من كلف به في ابتداء الأمر⁽³⁾.

(5)- من حيث التّكرار: فرض العين ما تكرّرت مصلحته بتكرّره كالصلّوات الخمس وغيرها، فإنّ مصلحتها الخضوع لله وتعظيمه ومناجاته والتذلّل له والمثول بين يديه، وهذه المصالح تتكرّر كلّما تكرّرت الصّلاة وغالبًا المصالح في فرض الكفاية أمّا لا تتكرّر كإنقاذ الغريق إذا شاله إنسان؛ فالنّازل بعد ذلك في البحر لا يحصل شيئاً من المصلحة، وكذلك إطعام الجائع، وغسل الميت، فالمصلحة تتحقّق بمجرد الفعل دون تكراره⁽⁴⁾.

غير أنّ هناك فرائض كفائية تتكرّر مصلحتها بتكرار فعلها كالأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر، وتعلّم الحرف والصّنائع وتعليمها وبذلها.

(2)- متعلّق الخطاب في الواجب الكفائي:

اختلفت آراء الأصوليين في متعلّق الخطاب في الواجب الكفائي هل هم جميع الأمتة أم البعض منهم؟ على قولين:

(1)- الزركشي: المصدر نفسه 1/ 322.

(2)- الفتوحى: شرح الكوكب المنير 1/ 375، الزركشي: المنشور في القواعد الفقهية 3/ 33.

(3)- العز بن عبد السلام: قواعد الأحكام 1/ 51.

(4)- الفتوحى: شرح الكوكب المنير 1/ 374، 375، القرائي: الفروق 1/ 116.

القول الأوّل: قول جمهور الأصوليين⁽¹⁾

قالوا: إنّ المخاطب بالواجب الكفائي هم جميع الأمة، ويسقط بفعل البعض أو الكلّ، وسبب تعلّقه بالكلّ ابتداءً؛ لئلا يتعلّق الخطاب بغير معيّن فيؤدّي ذلك إلى تعدّد الامتنال وضياع المصالح، أمّا إذا وجب على الكلّ ابتداءً انبثقت داعية كلّ واحد للفعل حتّى لا يلحقه العقاب فيؤدي الواجب الكفائي ويتحقّق مقصوده⁽²⁾ واستدلوا بأدلة؛ منها:

1. القرآن الكريم:

- قوله تعالى ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهُ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: 216].

- وقوله تعالى: ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ﴾ [التوبة: 29].

وجه الاستدلال: قالوا: إنّ الخطاب بقتال الكافرين موجّه إلى جميع المؤمنين مع أنّ الجهاد من فروض الكفايات بالاتّفاق فثبت ما ندّعيه⁽³⁾.

2. من السنّة النبويّة: قوله ﷺ: (طلب العلم فريضة على كل مسلم).⁽⁴⁾

وجه الاستدلال: دلّ الحديث على وجوب طلب العلم وهو فرض كفاية، والخطاب موجّه إلى كلّ المكلفين وليس إلى بعضهم كما يدلّ عليه لفظة "كل" التي تفيد العموم، وهو مطلق يدخل فيه العلم العيني والكفائي على السواء⁽⁵⁾.

(1)- الزركشي: البحر المحيط 1/ 322، ابن الأمير الحاج: التقرير والتحرير 2/ 136، المحلّي: شرح جمع الجوامع 1/ 237. الفتوح: شرح الكوكب المنير 1/ 375، العطار: حاشية العطار على الجلال المحلي على جمع الجوامع 1/ 236. ابن قدامة: روضة الناظر 208.

(2)- القرّاني: الفروق 2/ 17.

(3)- زكريا الأنصاري: غاية الوصول شرح لبّ الأصول 28.

(4)- أخرجه ابن ماجة في باب فضل العلماء والحث على طلب العلم، رقم: 224، 81/1. قال العجلوني: هو حسن، وقال المزني: روي من طرق تبلغ رتبة الحسن، العجلوني كشف الغطاء 2/ 44.

(5)- ابن نظام الدين: فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت 1/ 63.

3. من المعقول: أنّ من يترك فرض الكفاية وهو يعلم أنّ غيره لم يفعله أثموا جميعاً؛ لأنّه لو لم يكن واجبا عليهم كلّهم لما أثموا⁽¹⁾.

القول الثّاني: قول بعض الأصوليين.

قال بعض الأصوليين: " إنّ المخاطب بالواجب الكفائي هم بعض الأئمة وليس الجميع، منهم: ابن السبكي⁽²⁾، والبيضاوي⁽³⁾، واستظهره الزّركشي⁽⁴⁾ والإسنوي⁽⁵⁾، ونُسب هذا القول إلى الإمام الرّازي⁽⁶⁾.

ولكنّهم اختلفوا في تفسير البعض كما ذكر تاج الدّين السبكيّ.

- فمنهم من يقول البعض مبهم إذ لا دليل على أنّه معيّن، فمن قام به سقط الفرض وهذا مختار البيضاوي والتاج السبكيّ.

ومنهم من قال البعض معيّن عند الله تعالى، وسقط الفرض بفعل هذا المعيّن، كما سقط الدّين عن الشّخص بأداء غيره، واستهجن هذا القول وردّه صاحب فواتح الرّحموت بقوله "وأما القول بأنّه واجب على واحد معيّن عند الله غير معلوم عندنا فلم يصدر ممّن يعتدّ به".

- ومنهم من يقول: البعض معيّن وهم المشاهدون له.

وفي الحقيقة أنّ الواجب الكفائيّ إذا لم يشاهده إلّا العدد الكافي في تحصيله فإنّه حينئذ يتعيّن بالاتّفاق ويكون واجبا عينياً، ونسبة الأقوال إلى قائلها حصل فيه اضطراب وخلط.

واستدلوا بأدلة منها:

(1)- الإسنوي: نهاية السؤل شرح منهاج الأصول 44، ابن نظام الدّين: فواتح الرّحموت 1/ 63 .

(2)- السبكي: جمع الجوامع مع شرح المحلّي وحاشية الباني 1/ 184.

(3)- البيضاوي: الإبهام في شرح المنهاج 2/ 276.

(4)- الزركشي: البحر المحيط 1/ 324.

(5)- الإسنوي: نهاية السؤل شرح منهاج الأصول 1/ 44.

(6)- نسبه إليه التّاج السبكيّ في جمع الجوامع 1/ 184. والإسنوي شرح الإسنوي 1/ 44. والأنصاري: في فواتح الرّحموت 1/ 63..

(1) من القرآن الكريم:

قوله تعالى ﴿ وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴾ [آل عمران 104].

وجه الاستدلال: الآية صريحة في أمر أمة (طائفة) غير محدّدة من المسلمين بهذه الواجبات الكفائية؛ فكان الإيجاب متعلّقاً بهم، والخطاب لهم وهو ما ندّعيه.⁽¹⁾

فالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من الواجبات الكفائية ؛ وهو واجب على بعض الأمة بدليل قوله تعالى: "منكم" التي تفيد التبعية.⁽²⁾

وقد نوقش هذا الاستدلال: بعدم التسليم أنّ في الآية خطاب للبعض؛ بل هو خطاب للجميع بالأمر على وجه الاكتفاء بفعل البعض بالخطاب في الآية لجميع الأمة، والذين يشملهم ضمير المخاطب في "منكم" وكان البعض كافياً في حصول المقصود.⁽³⁾

كما أجب بأنّ "منكم" في الآية ليست للتبعية ؛ وإنّما هي لبيان الجنس، أي يكونوا هم الأمة الدّاعية إلى الخير والآخر بالمعروف.⁽⁴⁾

قوله تعالى: ﴿ وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَآفَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ﴾ [التوبة: 122].

وجه الاستدلال: دلّت الآية على وجوب طلب العلم، والتّفقّه في الدّين؛ وهما من الواجبات الكفائية على طائفة غير معيّنة من الفرقة، وحينئذ يكون الخطاب في فرض الكفاية موجّهاً إلى بعض غير معيّن؛ وهو ما ندّعيه.⁽⁵⁾ يقول الشّاطبي (رحمه الله): "ورد الطلب فيها نصّاً على البعض لا على الجميع"⁽⁶⁾.

(1)- تاج الدّين السبكي: جمع الجوامع 184/1.

(2)- ابن العربي: أحكام القرآن 383/1، القرطبي: الجامع لأحكام القرآن 165/4.

(3)- البناي: حاشية البناي مع جمع الجوامع 184/1.

(4)- ابن عاشور: التحرير والتنوير 39/4.

(5)- الإيجي: شرح العضد على مختصر المنتهى الأصولي، ومعه حاشيتا السعد والجرجاني 151/1. ابن نظام الدين: فوائح الرحموت 65/1.

(6)- الشاطبي: الموافقات 279/1.

وأجيب: بأنّ الآية الكريمة ليس فيها ما يدلّ على الوجوب على البعض، بل فيها تحريض لخروج البعض لتحصل لهم فائدة التّفقّه في الدّين⁽¹⁾.

(2) من السّنة النبويّة: ما روي عن النّبي ﷺ أنّه قال لأبي ذرّ (رضي الله عنه) يا أبا ذر: " إني أراك ضعيفاً، وإني أحبّ لك ما أحبّ لنفسي لا تأمرنّ على اثنين، ولا تولين مال يتيم⁽²⁾ ".
وجه الاستدلال: أنّ كلا الأمرين (توليّ الإمارة، وكفالة اليتيم) من فروض الكفاية ومع ذلك فقد نهاه عنهما رسول الله ﷺ، فلو فرض إهمال النّاس لهما لم يصحّ أن يقال بدخول أبي ذر في حرج الإهمال ولا من كان مثله⁽³⁾.

واجيب: بأنّ توجّه الوجوب على الجميع لا يعني عدم اعتبار الأهليّة والكفاءة؛ بل الولايات لا يليها إلّا من كان أهلاً لها، ويُحمّل الحديث على عدم توقّفها في أبي ذرّ⁽⁴⁾.

(3) المعقول: قالوا لو كان الواجب الكفائيّ واجبا على الكلّ لما سقط بفعل البعض لكّنه سقط بفعل البعض؛ فدلّ على أنّه ليس واجباً على الكلّ بل على البعض⁽⁵⁾.

وأجيب: بمنع التّلازم؛ فقد يتعلّق الواجب بشخص ويسقط عنه بفعل غيره، وقد يتعلّق بجماعة ويسقط بفعل بعضهم على صور متّفق عليها⁽⁶⁾.

(3) رأي الإمام الشّاطبي (رحمه الله تعالى) سير أقوال الأصوليين واستعرضها وحاول أن يجمع بين القولين؛ فاختر أن يكون الطلب في الواجب الكفائيّ متوجّهاً إلى الجميع من جهة كلّيّ الطلب، وأمّا من جهة جزئيّ الطلب فهو وارد على البعض ولا على البعض كيف كان، ولكن من فيه أهليّة القيام بذلك الفعل المطلوب لا على الجميع عموماً.

(1)- ابن نظام الدين، المصدر السابق 65/1.

(2)- أخرجه مسلم في كتاب الإمارة، باب كراهة الإمارة بغير ضرورة رقم: 1457/3، 1826.

(3)- عمر مونة: الواجبات الكفائية ودورها في تحقيق التنمية الاقتصادية -رسالة ماجستير- كليّة الدّراسات العليا، الجامعة الأردنيّة 2005، ص 49.

(4)- عمر مونة: المصدر نفسه 49.

(5)- ابن نظام الدين: فواتح الرّحموت 64/1.

(6)- أبو النور زهير: أصول الفقه 116، 117.

قال (رحمه الله): "طلب الكفاية يقول العلماء بالأصول إنَّه متوجَّه على الجميع، لكن إذا قام به بعضهم سقط عن الباقين، وما قالوه صحيح من جهة كلي الطلب، وأمَّا من جهة جزئية ففيه تفصيل، وينقسم أقساماً، وربما تشعَّب تشعُّباً طويلاً، ولكن الضابط للجملة في ذلك أنَّ الطلب وارد على البعض، ولا على البعض كيف كان، ولكن على من فيه أهليَّة القيام بذلك الفعل المطلوب؛ لا على الجميع عموماً، لكن قد يصحَّ أن يقال إنه واجب على الجميع على وجه التجوُّز؛ لأنَّ القيام بذلك الفرض قيام بمصلحة عامَّة فهم مطلوبون بسدِّها على الجملة..... إلى أن قال: " فبعضهم هو قادر عليها مباشرة، وذلك من كان أهلاً لها والباقيون وإن لم يقدرُوا عليها قادرون على إقامة القادرين، فمن كان قادراً على الولاية فهو مطلوب بإقامتها، ومن لا يقدر عليها مطلوب بأمر آخر وهو إقامة ذلك القادر وإجباره على القيام بها، فالقادر مطلوب بإقامة الفرض وغير القادر مطلوب بتقديم ذلك القادر إذ لا يتوصَّل إلى قيام القادر إلَّا من باب ما لا يتم الواجب إلَّا به. ⁽¹⁾

فقد فرَّق الإمام الشَّاطِبي في طلب الكفاية بين كِلَي الطَّلَب وجزئيَّته؛ وهذا مضمون القاعدة الَّتِي نحن بصدد شرحها وتوظيفها وقد بيَّن العلماء معناها على النحو الآتي:

(1) **كِلَي الطَّلَب**: أي اعتباراً بمجموع فروض الكفايات؛ وذلك بأن يكون طلب الكفاية متوجَّه على الجميع إذا قام به البعض سقط التَّكليف عن الكلِّ كصلاة الجنازة.

(2) **جزئيَّ الطَّلَب**: طلب الكفاية إمَّا يتوجَّه على بعض المكلفين المتأهلين للقيام به، وعليه فإنَّ تقاعس الكلِّ عن القيام به ترتَّب الإثم عن المتأهلين فقط لا الكلِّ. ⁽²⁾

وعلى سبيل المثال: إذا تخلَّى الكلُّ عن صلاة الجنازة أثم العلماء فقط لكونهم يحملون شروطها، وهم متأهلون للقيام بها، أمَّا أن يأثم الكل فلا، والضَّابط لهذا البعض عند الشَّاطِبي كما قرَّره أهليَّة القيام بذلك الفعل المطلوب. ⁽³⁾

والذي نلاحظه من كلام الشَّاطِبي أنَّ الفروض الكفائية من حيث إيجادها على الجملة إمَّا يتعلَّق بعموم المكلفين، ويلحقهم الإثم بتعطيلها، ومن حيث القيام بها وأداؤها فيتعلَّق ببعض المكلفين المؤهلين للقيام بها، فالكلُّ مخاطب بالواجب الكفائي من حيث العموم؛ ومن حيث الخصوص إمَّا يتوجَّه لمن كان أهلاً له وقادراً عليه.

(1) - الشَّاطِبي: الموافقات 1/278.

(2) - د. الجيلالي الميرني: القواعد الأصولية عند الإمام الشَّاطِبي من خلال كتابه الموافقات ط1، 1423هـ 2002م دار ابن القيم دار، جمهورية مصر العربية 179.

(3) - الشَّاطِبي: الموافقات 2/301.

فيكون التّكامل في أداء الواجبات الكفائية هو الذي عناه الإمام الشّاطبي في تحريره لهذه المسألة؛ فكلّ المكلفين في نظر الشّارع يتحمّلون جزءاً من المسؤوليّة في الحفاظ على مثل هذه الفرائض كلّ على حسب طاقته وأهليّته وكفاءته؛ فيستقرّ بذلك المجتمع، وتحقّق التنمية، ويحصل التّضامن والتكافل، وتحقّق المصالح الفردية والجماعية، وينتظم أمر الأُمّة، وهذه من أعظم المقاصد التي شرعت لأجلها الفروض الكفائية.

6 - أهميّة الفروض الكفائية وعلاقتها بمقاصد الشّريعة.

أهميّتها: الأصل في تشريع الأحكام تحقيق مصالح العباد في الدنيا والآخرة وإرشادهم إلى ما فيه صلاحهم وسعادتهم في الدارين؛ ومن تلك الأحكام الواجبات الكفائية التي تعدّ من أعظم الوسائل المحقّقة لتلك المقاصد من مثل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والدّعوة إلى الله تعالى، وإقامة الدّولة المسلمة وتجهيز الجيوش للدفاع عن بلاد الإسلام وتوفير وسائل العمارة والحضارة من تعلّم مختلف العلوم واحتراف الصنائع...

وتكمن أهميّة الواجبات الكفائية في منظومة التشريع الإسلاميّ فيما يلي:

1- أنّها فروض جماعيّة تضامنيّة تتعلق مباشرة بالمصالح العامّة للأُمّة فقد ألزم الشّارع الحكيم بواجبات لا ترتبط إقامتها بأفراد معينين، ولا تعود مصلحتها على آحاد مخصوصين بل كُلفت الأُمّة بها تحقيقاً لمقاصد الشّرع في حفظ ورعاية مصالحها الجماعيّة ودرء المخاطر والمفاسد عنها.

قال الشّاطبي: " وذلك أنّ الكفائي قيام بمصالح عامّة لجميع الخلق ".⁽¹⁾

وقال العزّ بن عبد السلام: " وأعلم أنّ مقصود فرض الكفاية تحصيل المصالح ودرء المفاسد دون ابتلاء الأعيان بتكليفه. ⁽²⁾

والواجب على أفراد الأُمّة أن ينتهضوا إلى تحقيقها وإيجادها وتنظيمها عبر مؤسسات تحظى بالصبغة الشّرعية والقانونية، فالكل مسؤول شرعاً عن تحقيق مصالح الجماعة التي ينتمي إليها، كلّ من موقعه وعلى حسب قدراته، فمنهم من يباشرها بالممارسة، ومنهم من يعين بالتشجيع والترغيب وتذليل العقبات.

2- تأثيم الأُمّة جميعاً في حالة التفريط فيها إذا إنّ الواجبات الكفائية هي الطريق للنهوض بالمصالح العامّة للأُمّة، والتفريط فيها أو التقصير في أدائها من خلال التواكل على الغير يوقّع الأُمّة جميعاً في الإثم والخرج حيث لا

⁽¹⁾- الشّاطبي: الموافقات 301/2

⁽²⁾- العزّ بن عبد السلام: قواعد الأحكام 51/1.

ينجو الفرد من المسؤولية عنها، ولا يخرج من عهدة التكليف بما مالم تحقّقه الأمة بمجموعها، وهذا خير دليل على أهمية الفروض الكفائية وموقعها في رؤية الإسلام وتشريعاته.⁽¹⁾

وإنّه لا يمكن القيام بالفروض العينية والامتنال لها على أكمل وجه إلا بإقامة الفروض الكفائية، وهذا ما أكّده الإمام الشاطبي بقوله "لا يقوم العينيّ إلا بالكفائيّ، وذلك أنّ الكفائيّ قيام بمصالح عامّة لجميع الخلق."⁽²⁾ ووجّه ذلك أنّ الواجب الكفائي حفظ للأمة بالجهاد، وضمان استقرار المجتمع عن طريق القضاء، ونشر للأمن ودفع للفتن بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.... فما لم يكن هناك دفاع وجهاد ومالم تظهر دولة إسلامية آمنة ذات سلطان، ومالم يتحقق العدل بالقضاء فإن أداء الفرد للفرض العيني من عبادة وزكاة قد يصبح متعذراً، وبقاء الدّين نفسه قد يكون عرضة للخطر، فالواجبات الكفائية لها هذه الأهمية العظمى فيما يتعلّق بحياة الأمة الإسلامية والدّين والدّين.⁽³⁾

- علاقة الفروض الكفائية بمقاصد الشريعة الإسلامية

المقاصد الشرعية تنقسم إلى أقسام عديدة وباعتبارات مختلفة .

فتنقسم باعتبار حفظ المكلف وعدمه إلى قسمين:

- (1) **المقاصد الأصلية:** وهي المقاصد التي ليس فيها حظ المكلف وهي الضرورات المعتبرة في كلّ ملّة⁽⁴⁾ من حفظ على الدين والنفس والعقل والنسل والمال .
- (2) **المقاصد التبعية:** وهي التي روعي فيها حظ المكلف، ويحصل له من جهتها ما جبل عليه من نيل الشهوات والاستمتاع بالمباحات⁽⁵⁾.

(1)-أ.د. صالح قادر كريم الزنكي: الفروض الكفائية تأصيلاً وأنواعاً ومنزلةً، مجلة الذخيرة للبحوث والدراسات الإسلامية، المجلد الثاني، العدد 01، جوان 2018، قطر، ص 202.

(2)- الشاطبي: الموافقات 1/ 301.

(3)- د. محمد ضياء الدّين الرئيس: النظريات السياسية 310.

وانظر د. عماد التميمي: الواجبات الكفائية وأثرها في تحقيق المقاصد الشرعية الضرورية، مجلة الجامعة الأسمرية الإسلامية، كلية العلوم الشرعية، العدد 27، السنة 13 مسلاته، 467، 468.

(4)- الشاطبي: الموافقات 2/ 300.

(5)- المصدر نفسه 2/ 302.

وقد بيّن الإمام الشّاطبي أن المقاصد الأصليّة منها ما هو من قبيل الضّرورات العينيّة، ففروض الأعيان، كالعبادات، ومنها ما هو من قبيل الضّرورات الكفائيّة، ففروض الكفاية .

فالضّرورات العينيّة: هي الواجبة على كل مكلف في نفسه فكل مكلف مأمور بحفظ دينه اعتقاداً وعملاً وبحفظ نفسه قياماً بضرورة حياته، وبحفظ عقله حفاظاً لموارد الخطاب من ربّه، ولحفظ نسله التفاتاً إلى بقاء عوضه في عمارة هذا الدّار ورعيّاً له عن وضعه في مضیعة اختلاط الأسباب، ولحفظ ماله استعانة على إقامة تلك الأوجه الأربعة⁽¹⁾.

والضّرورات الكفائيّة: والمقصود بها القيام بالمصالح العامّة التي بها استقامة نظام المجتمع الإسلاميّ وحماية الضّرورات كالولايات العامّة يحفظ بها الدين، وتحمي بها الحقوق الخاصّة والعامّة من التّعرض إلى الفساد والإفساد؛ فالقائم بتلك الولايات قائم بمصالح عامّة للأمة ومطالب بحفظ تلك المصالح⁽²⁾. ومن هنا نعلم أنّ التكليف بالفروض الكفائيّة جاء لأجل تحقيق المقاصد الأصليّة للشريعة الإسلامية، وتحقيق المصالح الدّينية والدنيويّة لعمامة للأمة .

فجماع مقاصد الشرع من الواجبات الكفائيّة في حفظ مصالح الأمة وضرواتها، ودفع المفاسد والمخاطر عنها وتلبية لحاجاتها والنهوض بما يقيم كيانها⁽³⁾.

فالعلاقة بين الفروض الكفائيّة والمقاصد الشرعيّة علاقة تلازميّة، إذ لا يمكن أن تتحقّق المصالح العامّة للأمة من غير القيام بتلك الفروض، فمثلاً مقصد حفظ الدين؛ فلأجل حفظ هذا المقصد شرّع الاسلام الواجبات العينية كالإيمان بالله والقيام بأركان الاسلام وأداء العبادات المختلفة، وشرع واجباته كفائيّة لحفظ المقصد ذاته كتشريع الجهاد الذي هو فرض كفاية، الغاية منه تحقيق هيمنة الشريعة وسيادتها، ورفع راية الدّين الحقّ ونشره، ومحو شرائع الجاهليّة التي حجبت الإنسان عن عبادة ربه .

يقول الله تبارك وتعالى ﴿وَقَتِّلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كَلَهُ لِلَّهِ

فَإِنْ أَنْتَهُمْ فَإِنَّ اللَّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿٣٩﴾ ، [الأنفال: 39].

(1)- الشاطبي: الموافقات 300/2.

(2)- الشاطبي: المصدر نفسه 305/2.

(3)- د. عماد التميمي الواجبات الكفائيّة 476.

ومن الواجبات الكفائية الدّعوة إلى الله من خلال تعليم الناس وترشيدهم وتعريفهم برّبهم، وعرض رسالة الاسلام عرضاً سليماً مع الردّ على المخالفين وكشف مغالطاتهم وفضح مخطّطاتهم لتظهر حقيقة الدّين من غير لبس ولا تشويه⁽¹⁾.

قال الله تعالى: ﴿وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ ، [آل عمران: 104].

ومن أجل حفظ مقصد التّفنن فقد شرّع الله سبحانه وتعالى تعلّم العلوم التي توفر الرعاية الصحية كعلم الطب والجراحة والصيدلة، وجعل ذلك واجباً على الكفاية يقوم به أفراد من الأمة لصيانة الأرواح والمهج من الفوات والإتلاف .

قال الغزالي (رحمه الله): " أمّا فرض الكفاية فكلّ علم لا يستغنى عنه في قوام أمور الدّنيا كالطب؛ إذ إنّهُ ضروري في حاجة بقاء الأبدان⁽²⁾ .

فيجب على أفراد الأمة أن تنتهض منهم طائفة لتعلّم هذا العلم وتتنقنه وتنسك بزمامه وتجدّد وسائله، كما يجب على ولاة الأمر أن يعتنوا بإعداد الأكفاء من الأطباء والممرضين والصيدلة، وتوفير مراكز البحث العلمي والطبي، وتزويد المستشفيات بالوسائل الضروريّة لتعزيز نظام الرعاية الصحية .

واعتنت الشّريعة بحفظ العقول وأمرت بتعلّم العلوم النافعة وجعلت ذلك فرضاً على الكفاية - ما زاد عن الضّروري - ما يحتم على الأمة إقامة هذا الواجب وإلاّ ضاعت الشّريعة وتخلّف المسلمون عن ركب الحضارة .

قال السرخسي: " فأداء العلم إلى الناس فرض كفاية إذا قام به البعض سقط عن الباقي لحصول المقصود وهو إحياء الشريعة وكون العلم محفوظاً بين الناس وإن امتنعوا من ذلك حتّى اندرس شيء ما بسبب ذلك كانوا مشتركين في الإثم"⁽³⁾، فالعلم سبيل إلى تنمية العقول وتحقيق مصالح الدّين والدّنيا وحصول نفع الأمة وازدهارها⁽⁴⁾.

(1) - البيهقي: مقاصد الشريعة وعلاقتها بالأدلة 205، عمر مونة الواجبات الكفائية 121.

(2) - الغزالي: إحياء علوم الدين 16/1.

(3) - السرخسي: المبسوط 263/30.

(4) - الدريني: خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم 230.

كما أنّ الشريعة الإسلامية اعتنت بمقصد النسل والحفاظ على إبقاء خلفة النوع الإنساني؛ فشرعت من الأحكام والواجبات ما يسهم في إيجاده وتحقيقه وعلى رأسها التّكاح الذي شرع لتحقيق التناسل على القصد الأوّل ويليه طلب الموطأ والازدواج والتّعاون على المصالح الدّنيوية والأخرويّة من الاستمتاع بالجلال.... والتّحقّظ من الوقوع في المحذور من شهوة الفرج ونظر العين، والازدياد من الشّكر بمزيد النعم من الله على العبد وما أشبه ذلك فجميع هذا مقصود للشارع من شرع النّكاح⁽¹⁾.

والنّكاح وإن كان مندوباً إليه في حقّ آحاد النّاس ولم يوجبه عليهم لأنّهم مجبولون عليه ينزعون إليه ضرورةً فاكتفى بداعية الطّبع عن إيجابه فإنّه في حقّ المجموع واجب كفائي يطلب من الأئمة، ولو تواطؤوا على تركه أجبروا عليه لتحقيق مقصد الشّارع وهو خلفة أفراد النوع وإبقائه؛ لذا عدّه بعض العلماء من الواجبات الكفائيّة⁽²⁾.

قال السيوطي: ومنها - الواجبات الكفائيّة - النّكاح عدّه بعض أصحابنا فرض كفاية حتى لو امتنع منه أهل قُطر أجبروا عليه⁽³⁾.

ومن الفروض الكفائيّة إعانة الشباب على تكاليف النّكاح، فالواجب على أفراد الأمة خاصة الأغنياء منهم أن يقدّموا يد المساعدة للشباب فيعقّوهم بالزواج ويعينوهم على تحمّل تكاليفه ليتحقّق بذلك مقصد الشرع في التّناسل⁽⁴⁾ ومستند ذلك قوله تعالى: ﴿وَأَنْكِحُوا الْأَيْمَىٰ مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُعْهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ ﴿٣٢﴾﴾ ، [النور: 32]

واعتنت الشريعة الإسلامية بحفظ الأموال التي هي قوام مصالح الأمة وطمأنينة عيشها، فبه تقوم الدول وتبنى الحضارات وتؤدّي الحقوق؛ فقد شرعت من الأحكام ما يضمن سلامة الأموال من الإتلاف، وسنّت في التّشريعات ما يسهم في إنمائها وإثرائها.

(1)- الشاطبي: الموافقات 139/3.

(2)- انظر أقوال العلماء في حكم النّكاح ذكرها الخطيب الشربيني في معنى المحتاج 204/4، والزيلعي في تبين الحقائق شرح كنز الدقائق 94/2.

(3)- السيوطي: الأشباه والنظائر 414.

(4)- عمر مونة الواجبات الكفائيّة بتصرّف 188.

يقول ابن عاشور: " والمقصد الأهم هو حفظ مال الأمة وتوفيره لها، وأن مال الأمة لما كان كلاً مجموعاً، فحصول حفظه يكون بضبط أساليب إدارة عمومته وبضبط أساليب حفظ أموال الأفراد وأساليب إدارتها... "(1)

إن الشّرع أوجب المحافظة على المال بطرق شتى كالحث على العمل والنهي عن التبذير والإسراف وتحريم السرقة والربا وأكل أموال الناس بالباطل .

وحافظ عليه من خلال بعض الواجبات الكفائية كالّدعوى إلى تنمية المال بالطرق المشروعة من تجارة أو صناعة أو زراعة أو إنشاء المؤسسات الاقتصادية والصناعية التي بها قوام المعاش، وهذا النوع من الواجبات الكفائية مطلوب على الجملة؛ لأنّه لو خلت البلاد من أصحاب الحرف والصناعات لدخل الحرج على الجميع؛ لذا نجد الإمام الغزالي يصف الحرف والأعمال التي تقوم بها من فروض الكفايات قائلاً: " وأعمالهم وحرفهم وصناعاتهم تنحصر في ثلاثة أقسام أحدها، أصول لا قوام للعالم دونها، والثاني ما هي مهيتة لكل واحدة من هذه الصناعات، والثالثة ما هي متممة للأصول ومزيّنة"(2)، ويضرب لذلك أمثلة منها: السياسة التي هي استصلاح الخلق وإرشادهم إلى الطريق المستقيم المنجي في الدّنيا والآخرة، والزّراعة التي تعنى بإنتاج المحاصيل النباتية والحيوانية التي تعود بالنّفع على الإنسان فهي من الأصول ولا قوام للعالم من دونها وهي ضرورية للمطعم(3).

- كما شرعت الطرق التي يستثمر بها المال على المستوى الاجتماعي ويعود نفعه على المصالح العامّة كتشريع الوقف الذي هو: " مؤسسة عظيمة تتجلّى فيها حكمة الشريعة الربانية الخالدة في ترسيخ أسس التعاون بين أفراد المجتمع ورعاية أهل الخصاصة والفاقة حتّى قبل أن يوجدوا، فهي في الدّنيا رصيد للأجيال القادمة وللواقفين صدقة جارية لهم أجرها، ويدّخر لهم دُخرها . "(4)

ووجّه اعتباره من الفروض الكفائية أنّه قد يلجأ إلى أموال الوقف لتغطية تكاليف الفرائض الكفائية الناقصة فيمكن بأموال الوقف بناء مؤسسات اقتصاديّة ومرافق اجتماعيّة ومدارس تعليميّة تساهم في حصول التنمية، وإنشاء جمعيات خيريّة تعنى بالفقراء والمحتاجين والضعفاء من الناس .

(1)- ابن عاشور: مقاصد الشريعة 455 بتحقيق الميساوي.

(2)- الغزالي: إحياء علوم الدين 12/1، 13.

(3)- الغزالي: المصدر نفسه 16/1، 17.

(4)- قجاور سمير: الفروض الكفائية وأثرها في السياسة الشرعية 244.

وهكذا نخلص إلى أن مقصود الشارع من الواجبات الكفائية إنّما هو تحقيق المصالح العامّة ودرء المفسدات الشّاملة وإنشاء مجتمع متضامن ومسؤول، يسعى لتحقيق التّنمية بكلّ أبعادها، وينهض إلى تحصيل الضرورات والحاجات المجتمعيّة، ويحافظ على كيانه ومقوماته، ويتشوّف إلى الرقي والتحضّر والانتظام .

(5) -توظيف القاعدة في المجال السّياسيّ:

مجال السّياسة الشرعيّة من أكثر المجالات الفقهيّة تعلّقاً بفروض الكفاية ؛ ذلك أنّ السّياسة تعني بتدبير المصالح العامّة للأمة وأنّ الفروض الكفائية هي وسائل لتحقيق تلك المصالح .

وقد اعتنى الشارع الحكيم بحفظ المصالح العامّة للأمة ورعايتها، فشرع من الأحكام والواجبات والتكاليف، -وخاصّة الكفائية منها- ما يسهم في انتظام أمر الأمة ويحقّق وحدتها ويحفظ قوّتها، ولم يكلف بها شخصا واحدا بعينه؛ وإنما علّق التكليف على أفراد الأمة جميعا، وحملهم مسؤولية الحفاظ تلك المصالح .

ولقد كان لفروض الكفاية حضور بارز في منظومة الفقه السّياسيّ الإسلاميّ؛ فقد بيّن الفقهاء أنّ الولايات العامّة بأنواعها من الخلافة والوزارة والقضاء والحسبة هي من الفروض الكفائية التي ألزم الشارع أفراد الأمة بالقيام بها من أجل تحقيق المصالح العامّة .

وحتى لا يتشعّب بنا الموضوع أكتفى بذكر رؤوس المسائل السّياسيّة التي عدّها الفقهاء من بين الفروض الكفائية، وهي في الحقيقة تطبيقات للقاعدة التي أصّلها الإمام الشّاطبي .

(1) **الولاية العامّة (الإمامة العظمى):** إنّ العلماء مجمعون على وجوب نصب خليفة للمسلمين⁽¹⁾ يدير أحوال النّاس ومصالحهم، ويستوفي حقوقهم، ويدفع كل عادية عنهم، يقيم شعائر الدّين فيهم ويحكم بالعدل بينهم

فوجوده ضرورة شرعيّة يتوقّف عليها القيام بالفرائض الدّينية والدّنيوية، وغايات الدّين ومقاصده لا تتحقّق إلّا بوجود خليفة يرعى تلك المقاصد والغايات، ومن المبادئ المقرّرة شرعا أن مالا يتم الواجب إلّا به فهو واجب، فالإمامة بلا شكّ واجبة بل من أعظم الواجبات، وصاحبها أقيم مقام النبوة في حراسة الدّين وسياسة الدّنيا .⁽²⁾

إلّا أنّ نوع الوجوب فيها أنّها من الفروض الكفائيّة التي يتوجّب على عموم أفراد الأمة القيام بأعبائها، فإذا انتهض لها بعض المؤهلين وقاموا بعقدها لمن توقّرت فيه شرائطها سقط التّكليف عن الآخرين .

(1)- القرطبي: الجامع لأحكام القرآن 264/1، ابن خلدون: المقدمة 101.

(2)- الماوردي: الأحكام السلطانية 15 .

قال الماوردي: " وإذا ثبت وجوب الإمامة ففرضها على الكفاية كالجهاد وطلب العلم؛ فإذا قام بها من هو من أهلها سقط فرضها على الكفاية، وإن لم يقدّم بها أحد خرج من الناس فريقان؛ أحدهما: أهل الاختيار حتى يختاروا إماماً للأمة، والثاني: " أهل الإمامة حتى ينتصب أحدهم للإمامة، وليس على من عدا هذين الفريقين من الأمة في تأخير الإمامة حرج ولا مأثم " (1).

فنصب الإمام واختياره فرض كفاية، والمطالب به أهل الحلّ والعقد في الأمة... وهم زعماء الأمة وأولو المكانة وموضع الثقة من سوادها الأعظم (2).

ولا يمكن أن يوكل التّصّب والاختيار لأيّ فرد ينهض به ؛ بل لابدّ أن تتوافر فيمن يوكل إليه أمره شروط خاصّة هي التي بها يضمن أن يجيء الاختيار موقّفاً سديداً، وأن يراعي أن يكون محققاً للمصلحة العامّة (3).

2) الجهاد في سبيل الله:

من الواجبات الكفائية التي أناطها الإسلام بعموم الأمة على سبيل الكفاية الجهاد في سبيل الله، ومقاتلة أعدائه، وردّ عدوانهم عند عامة الفقهاء (4) قال ابن رشد وهو يتحدّث عن الحكم الشرعيّ لوظيفة الجهاد: " أمّا حكم هذه الوظيفة فأجمع العلماء على أنّها فرض على الكفاية لا فرض عين إلّا عبد الله بن الحسن فإنّه قال إنّها تطوّع " (5).

فالجهاد فرض على المسلمين إذا قام به من يدفع العدو ويغزوهم في عقر دارهم ويحمي ثغور المسلمين سقط فرضه عن الباقيين وإلا فلا (6)؛ إلّا أنّ العلماء فرّقوا بين نوعين من أنواع الجهاد .

جهاد الطلب: وهو الذي يهدف إلى حماية حرية نشر الدعوة، وإزالة العوائق أمامها، كما يهدف إلى الدفاع عن المستضعفين والمضطهدين بالأرض وفق ضوابط وشروط (7) فغايتته ومقصده تعبيد الناس لله وحده، وإخراجهم من الظلمات إلى النور، وتبليغ رسالة الاسلام دون إكراه ولا إجبار .

(1)- الماوردي: الأحكام السلطانية 17.

(2)- محمد رشيد رضا: الخلافة 18 .

(3)- الرئيس: النظريات السياسية 223 .

(4)- ابن قدامة، المغني 26/13، ابن رشد: بداية المجتهد 2/ 143.

(5)- ابن رشد: المصدر نفسه 2/ 143.

(6)- ابن حزم: المحلى بالآثار 5/ 340.

(7)- مجمع الفقه الإسلامي الدولي، منظّمة التعاون الإسلامي، قرار رقم: 207 (22/3) بشأن جهاد الطلب وجهاد الدفع، المنعقد بالكويت بتاريخ (2-5) جمادى الآخرة 1436هـ، الموافق ل 22- 25 مارس 2005م.

قال الله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كَلَهُ لِّلَّهِ فَإِنَّ أَنْتَهُوَ فَإِنَّ اللَّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ ، [الأنفال: 39].

وهذا الذي عناه الفقهاء بقولهم الجهاد فرض كفاية، ومستندهم في ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ [التوبة: 122]

فهذه الآية تدل على أن الجهاد ليس فرضاً على الأعيان جميعهم بل على بعضهم، وأنه فرض على الكفاية، إذ لو نفر الجميع وخرجوا لضاع من ورائهم التفقه في الدين والقيام على العيال، فليخرج فريق منهم للجهاد، وليقم فريق يتفقهون في الدين ويحفظون الحريم حتى إذا عاد النافرون أعلمهم المقيمون ما تعلموه من أحكام الشرع، وما تجدد نزوله عن النبي ﷺ⁽¹⁾.

أما جهاد الدفع: وهو ما يفرضه واجب الدفاع الشرعي المقرر إذا حدث اعتداء على الأمة أو المجتمع أو الدين أو الوطن أو الأفراد؛ وهذا الجهاد يزول بزوال حكمه وخروج العدو من بلاد المسلمين.. قال تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقْتُلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ [البقرة: 190].

وقد بين الفقهاء الحالات التي يكون فيها الجهاد فرض عين كأن يحتل العدو بلداً من بلاد المسلمين، أو يعلن الإمام حالة النفير العام، أو يحظر المقاتلون المعركة فيتعين عليهم القتال⁽²⁾.

والجهاد في نظر الإسلام إنما وجب لتحقيق أهداف سامية ومقاصد نبيلة وعلى رأسها أن تكون كلمة الله هي العليا، ويكون الدين كله لله، وبه تحمي دولة الإسلام من عدوان المعتدين وفساد المفسدين، ومن خلاله تكسر شوكة أعداء الله المستكبرين الذين حرموا البشرية من أشعة الحق أن تصل إليهم، ويحل بهم من الذل والصغار

(1) - القرطبي: الجامع لأحكام القرآن 293/8.

(2) - د. محمد خير هيكل: الجهاد والقتال في السياسة الشرعية، (دون ط)، دون ت، دار البيارق، توزيع دار ابن حزم ص 880 وما بعدها.

والخزي ما يُفرح قلوب المؤمنين؛ وفي هذا الشّأن يقول الله تبارك وتعالى: ﴿قَتَلُوهُمْ يُعَذِّبَهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ وَيُخْزِيهِمْ وَيُنْصِرُكُمْ عَلَيْهِمْ وَيُكَفِّرُ عَنْهُمْ سُدُورَ قَوْمٍ مُّؤْمِنِينَ﴾، [التّوبة: 14].

وفريضة الجهاد يظهر فيها ذلك التضامن والتكافل والتعاون بين أفراد الأمة لدفع المخاطر التي تهدد كيان الدولة الإسلامية، وتظهر تعاونهم على نصرّة المستضعفين، وقوّتهم في إحقاق الحق وإبطال الباطل، ومن هنا كان التكليف به عامّاً، والمصلحة فيه شاملة، والتقصير فيه إن حدث مسؤولية الجميع، وهذا وجه اعتباره واجبا كفايّا .

(3) الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر:

اتّفق العلماء على وجوب قيام الأمة بواجب الأمر بالمعروف⁽¹⁾ والنّهي عن المنكر⁽²⁾ وذلك لورود نصوص شرعية توجب ذلك، وتحت المؤمنين على القيام بهذه الوظيفة لكنّهم اختلفوا في صفة الوجوب هل هو على التعيين أم على الكفاية .

فقد ذهب جمهور العلماء إلى أنّ الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر واجب على الكفاية: قال النووي: " إن الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر فرض كفاية، إذا قام به بعض النّاس سقط الحرج عن الباقيين، وإذا تركه الجميع أثم كل من تمكن منه بلا عذر." ⁽³⁾

وقال ابن تيمية: " والأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر واجب على الكفاية باتفاق المسلمين، وكل واحد من الأمة مخاطب بقدر قوّته، وهو من أعظم العبادات." ⁽⁴⁾

قال تعالى: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: 104].

(1)- المعروف: " اسم جامع لكل فعل يعرف بالعقل أو الشرع حسنه". الراغب الأصفهاني: المفردات 561

(2)- المنكر: "هو كلّ فعل تحكّم العقول الصحيحة بقبّحه، أو تتوقّف في استقباحه واستحسانه العقول فتحكم بقبّحه الشرّعية".

الراغب الأصفهاني: المفردات 523.

(3)- النووي: النووي شرح مسلم 23/2.

(4)- ابن تيمية: المستدرک على مجموع الفتاوى، جمعه ورتبه محمد عبد الرحمن قاسم، ط1، 1418/3 203.

وجه الاستدلال: أن الله تعالى أمر المؤمنين بأن تنبّري منهم طائفة يأمرهم بالمعروف وينهون عن النكر، فأتى بلفظة "منكم" التي تقيد التبعض فيكون بذلك واجبا كفاً⁽¹⁾.

قال القرطبي في تفسير هذه الآية: "ومن" في قوله "منكم" للتبعض "؛ ومعناه أنّ الأمرين يجب أن يكونوا علماء، وليس كل الناس علماء، وقيل لبيان الجنس، والمعنى لتكونوا كلّكم كذلك، قلت الأول أصح فإنه يدل على أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فرض على الكفاية"⁽²⁾.

وذهب بعض العلماء إلى أنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من الواجبات العينية على كلّ مسلم منهم ابن حزم⁽³⁾، وابن كثير⁽⁴⁾، والشيخ محمد رشيد رضا⁽⁵⁾.

يقول ابن حزم: "والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فرض على كلّ مسلم إذا قدر بيده فبيده، وإن لم يقدر فبلسانه، وإن لم يقدر فبقلمه؛ وذلك أضعف الإيمان فإن لم يفعل فلا إيمان له"⁽⁶⁾.

واستدلوا بقوله تعالى: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: 104].

وجه الاستدلال: أن من في الآية لبيان الجنس فيكون المعنى لتكونوا كلّكم أمرين بالمعروف، أي أنتم الأمة التي تدعو إلى الخير وتأمّر بالمعروف وتنهى عن المنكر فيكون واجبا عينياً على كلّ مسلم⁽⁷⁾. قال ابن كثير في تفسير الآية: "والمقصود من هذه الآية أن تكون فرقة من هذه الأمة متصدية لهذا الشأن وإن كان ذلك واجبا على كلّ فرد بحسبه، كما ثبت في صحيح مسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: "من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلمه؛ وذلك أضعف الإيمان"⁽⁸⁾.

(1) - القرطبي: الجامع لأحكام القرآن 165/4، الماوردي الأحكام السلطانية 349، ابن العربي: أحكام القرآن 383/1.

(2) - القرطبي، المصدر نفسه 165/4.

(3) - ابن حزم: المحلى بالآثار 423/8.

(4) - ابن كثير: تفسير القرآن العظيم 247/1.

(5) - محمد رشيد رضا: تفسير المنار 29/4.

(6) - ابن حزم. المصدر السابق 423/8.

(7) - عمر مونة: الواجبات الكفائية 100.

(8) - ابن كثير: المصدر السابق 2/91.

(9) - أخرجه مسلم في كتاب الإيمان، باب كون النهي عن المنكر من الإيمان رقم 49 1/69.

وقد لاحظ ابن عاشور أن: "من في الآية تفيد التّبعيض باعتبار، ولبيان الجنس باعتبار آخر، وبالتّالي يمكن الجمع بين القولين ويرتفع الخلاف."

يقول ابن عاشور: " وإن كان الخطاب بالضمير للمؤمنين... كان "من" للتبعيض ويكون الواجب على الكفاية" ثمّ يقول: "على أنّ هذا الاعتبار لا يمنع من أن تكون بيانية بمعنى أن يكونوا هم الأُمَّة ويكون المراد بكونهم يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف بإقامة ذلك فيهم وألاً يخلو عن ذلك على حسب الحاجة."⁽¹⁾

ومن خلال معرفة المجالات التي يدخل فيها الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر وإدراك مراتبه يمكن الجمع والتوفيق بين القولين .

فمنها ما هو من الأمور البائنة المعلومة من الدّين بالضرورة؛ فهذا واجب على كلّ مسلم القيام به على حسب مقدوره ومن موقعه وهو مضمون حديث: "من رأى منكم منكراً فليغيّره بيده فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان."، ومنها ما يحتاج إلى علم ودراية بشرع الله وأحكامه ممّا لا يتأتّى إلّا للعلماء؛ فهذا هو الذي يتّوجه الخطاب فيه لفئة دون غيرها.⁽²⁾

والأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر من الفروض الكفائية التي تتعلّق بجميع أبواب الشريعة ولا تخصّ باباً بعينه فهو يشمل مجالات الشريعة الإسلامية العقائدية والعملية والأخلاقية، ويعنى بالحفاظ على مقوماتها ويحفظها من الاختلال والتّحريف .

وقد أشار الإمام الشّاطبي إلى ذلك بتقسيمه للفروض الكفائية إلى قسمين:

1- الفروض الكفائية المختصّة بباب من أبواب الشريعة، ومثّل لهذا النوع بالولايات العامّة والجهاد وتعلّم العلم وإقامة الصّناعات المهمّة؛ فهذه كلّها فروض قاصرة على بابها .

2- الفروض الكفائية غير المختصّة بباب من أبواب الشريعة فهذا النوع يمتد إلى جميع أبواب الشريعة، وأبواب الشريعة تتسع لجميع أبواب الحياة، ومثّل له بالأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر فهو واجب كفائي مكمل لجميع أبواب الشريعة.⁽³⁾

ولا شك أنّ لهذا المبدأ مقاصد وغايات شرع لأجل تحقيقها، فقد أوجب الله سبحانه وتعالى الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر ليكون وسيلة فعّالة في الحفاظ على المقاصد الشرعية التي ما جاء الدّين إلّا لتحقيقها، وتحقيق

(1)- ابن عاشور: التحرير والتنوير 4/39

(2)- عمر مونة: الواجبات الكفائية 101

(3)- الشّاطبي: الموافقات 4/205

الصّلاح والإصلاح⁽¹⁾ المنشود في أمور الدّين والدّنيا؛ وذلك من خلال إقرار ما تعارف عليه النّاس مما يوافق مقصود الشّارع، وإزالة أسباب الفساد ومواده قبل استفحالها .

فهو صمّام أمان الحياة الكريمة وضمان سعادة الفرد والمجتمع، وبه تثبت معاني الخير والصّلاح في الأمّة وتحرس الفضائل والقيم، ومن خلال وجوده يتحصّن المجتمع من بذور الشر والفساد، وتخفّ الجرائم والانحرافات .

وإذا كان الجهاد يحفظ الأمّة من المخاطر الخارجية التي يحدّق بها؛ فإن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يؤدّي دور الحماية الداخلية؛ فينقي المجتمع من الأوبئة النفسية والأمراض الاجتماعية التي تنتج عن تفشّي المعاصي والكبائر على كافّة المستويات⁽²⁾ .

فالواجب إذاً على الأمّة أن تتدب من بينها جماعة أو هيئة تسهر على تنفيذ أحكام الشرع، وتنهى عن المناكر والمظالم وترشد إلى وجوه الخير والصّلاح .⁽³⁾

وقد أنشأ المسلمون قديماً ما يسمّى " بجهاز الحسبة"، وهو جهاز يقوم على حماية الأخلاق والآداب العامة، ويراقب الأسواق والأماكن العامة وما يحصل فيها من منكر ومخالفات .

والواجب أيضاً أن يفعل هذا المبدأ في المجال السياسي من خلال إنشاء هيئات للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومجالس رقابية تعالج المخالفات السّياسية، وأخرى للمساءلة والنقد الهادف البناء؛ ذلك أنّ إقامة مؤسسات وآليات النّصح والمراقبة والمساءلة هو الذي يترجم مبادئ الدين والشريعة حول المصالح العامة، ويعمل على التّحقّق من وصولها إلى درجة الكفاية⁽⁴⁾ .

4) تولّي منصب القضاء:

وظيفة القضاء من وظائف الدّولة العامّة التي يتعلّق بها التّفّع العام، قال ابن خلدون: " أمّا القضاء فهو من الوظائف الدّاخلية تحت الخلافة لأنّه منصب الفصل بين الناس في الخصومات حسماً للتداعي وقطعاً للتنازع إلاّ أنّه بالأحكام الشرعية المتلقّاة من الكتاب والسّنة فكان ذلك من وظائف الخلافة ومندرجا في عمومها⁽⁵⁾

(1)- الخادمي: علم المقاصد الشرعية 188 الشاطبي: الموافقات 4/205

(2)- د. عماد التميمي: الواجبات الكفائية وأثرها في تحقيق المقاصد الشرعية 480

(3)- د. محمّد ضياء الدّين الرّيس: النظريات السّياسيّة 315.

(4)- د. عبد الباقي عبد الكريم: إحياء الفروض الكفائية سبيل تنمية المجتمع كتاب الأمّة ط1، 1426هـ 2005م قطر 118 .

(5)- ابن خلدون المقدمة 275.

وقد اتفق الفقهاء⁽¹⁾ على أنه من فروض الكفاية، حيث إنه يجب على الأمة أن يكون فيها قضاة يقومون بفصل الخصومات بين الناس، ويعملون على قطع النزاعات ويحفظون الحقوق على أهلها .

قال الجويني: "والقيام بالقضاء بين المسلمين والانتصاف للمظلومين من الظالمين، وقطع الخصومة الناشبة بين المتلازمين من أركان الدين، والقيام به من أهم الفروض المنعوتة بالكفاية."⁽²⁾

فهو كالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وإقامة الحدود يسقط عن سائر المكلفين إذا قام به الكفاء المتأهل والمستوفي للشروط .

قال العلماء: أمّا كونه فرضاً؛ فلقوله تعالى تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ إِن يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىٰ أَنْ تَعْدِلُوا وَإِنْ تَلَوُّوا أَوْ تَعْرِضُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا﴾ [النساء: 135].

ولأنّ طباع البشر مجبولة على التّظالم ومنع الحقوق، وقلّ من ينصف من نفسه، ولا يقدر الإمام على فصل الخصومات بنفسه فدعت الحاجة إلى تولية القضاة .

وأما كونه على الكفاية فلائّه أمر بمعروف أو نهي عن منكر وهما عين الكفاية⁽³⁾.

فإذا كان نصب الخليفة الذي هو رئيس الدولة فرض على الكفاية لمسيس الحاجة إليه في تنفيذ الأحكام، وإنصاف المظلوم من الظالم، وقطع المنازعات التي هي مادة الفساد، وغير ذلك من المصالح التي لا تقوم إلا بإمام، ومعلوم أن الناس قد يتعدّر عليهم الوصول إلى الإمام، والإمام يتعدّر عليه التّظر في جميع القضايا فتضيع الحقوق، وتكثر المنازعات، وتتعلّل المصالح؛ وفي هذا فساد كبير ولا سبيل لدفع هذا الضّرر إلا بتولية القضاة في جميع أصقاع البلاد، فإن نصبهم واجب من باب ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب⁽⁴⁾.

ولما كان القضاء من الفروض الكفائية التي يتوجّب على الأمة إقامتها عن طريق ممثليها وحكامها؛ فإنّ مثل هكذا فرض لا يخلو من مقاصد وحكم يستهدف الشرع إلى تحقيقها، فهو الوسيلة إلى تحقيق العدل بين الناس، وحماية مصالحهم، فبه تحمي الحقوق وتصلح عن الانتهاك، ويُرّال بواسطته تعدّي الناس بعضهم على بعض، وهو

(1) - الكاساني: بدائع الضائع 2/7، ابن عابدين: ردّ المحتار 5/352، ابن فرحون: تبصرة الحكام 11/1. البهوتي: الروض المربع 304/1، ابن قدامة: المغني 32/10، ابن حجر: فتح الباري 121/13.

(2) - الجويني: نهاية المطلب في دراية المذهب 458/18.

(3) - الخطيب الشربيني: مغني المحتاج 6/258، د. عبد الكريم زيدان: نظام القضاء في الشريعة الإسلامية ط2، 1409هـ 1989م، مؤسسة الرسالة، بيروت، مكتبة البشائر عمان الأردن 15.

(4) - د. حاتم بوسمة: مقاصد القضاء في الإسلام 46.

أحد المناصب العظيمة التي تحقّق العدل وتمنع الظلم وترسي الحق والعدل مقصد من مقاصد الشريعة الغراء وأيّ طريق أدى إلى الوصول إلى العدل كان مطلوباً في الشرع⁽¹⁾.

قال ابن فرحون: " وأما حكمته فرفع التهارج، وردّ النوائب، وقمع الظالم، ونصر المظلوم وقطع الخصومات والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. " (2)

وإذا أقيم هذا الفرض على الوجه الذي أراده الشرع، وكان القضاة أكفاءً مؤهلين لما أنيط بهم، تحقّق العدل، وساد الأمن واستقرّت الحياة، وارتفعت الخصومات، وحُفظت الحقوق، وكان المعروف محفوظاً والمنكر مرفوضاً، وهذه مصالح عامّة توجّهت إرادة الشارع الحكيم إلى حمايتها عن طريق ولاية القضاء .

(1) - د. محمد رأفت عثمان: النظام القضائي في الفقه الاسلامي، ط2، 1415هـ 1994م، دار البيان، ص01

(2) - ابن فرحون: تبصرة الحكام 12/1.

المبحث الثالث: مراعاة مقاصد الشّريعة في نصب الحكّام واختيارهم .

المطلب الأوّل: شروط الحاكم بين المثاليّة والواقعيّة والمقاصد الشّرعيّة .

أحاط فقهاء الإسلام منصب رئاسة الدولة (الخلافة) بجملة من الشّروط يجب توافرها فيمن يريد الوصول إلى هذا المنصب الهام والخطير، وهذه الشّروط منها ما هو متفق عليه ومستفاد من النّصوص الشّرعية، ومنها ما هو محض الاجتهاد والرّأي المبني على وجوه المصالح، وكان القصد من ذلك " أن يكون رئيس الدّولة مستجمعا للصفّات القيادية التي تؤهّله للقيام بمقاصد الإمامة على الوجه الأوفق شرعا، وعلى النّحو الأصح سياسة⁽¹⁾ ".

وفي هذا المطلب سابّين إن شاء الله تعالى تلك الشّروط الواجب توافرها في رئيس الدّولة، ووجه اشتراطها بشيء من الإيجاز والاختصار .

أولا (الإسلام: اتفق الفقهاء على أنّ الاسلام شرط من شروط انعقاد الإمامة، فلا تصحّ تولية الكافر في أيّ منصب من مناصب الحكم، وأنّه لو طرأ على الحاكم الكفر لكان سببا في عزله .

قال القاضي عيّاض: " أجمع العلماء على أنّ الإمامة لا تنعقد لكافر، وعلى أنه لو طرأ عليه الكفر انعزل."⁽²⁾

واستدلّوا بأدلة منها:

1. قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَذَوُّهُ

إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴿٥٩﴾ [النّساء: 59].

وجه الاستدلال: الآية تخاطب المؤمنين بوجوب طاعة أولى الأمر منهم، فيفهم منها أنه لا بدّ أن يكون وليّ الأمر مسلما ويحرم أن يكون من غيرهم⁽³⁾.

2. قوله تعالى: ﴿قَالَ اللَّهُ يَخُكُمُ بَيْنَكُمْ يَوْمَ الْقِيَمَةِ وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا ﴿١١١﴾﴾

[النّساء: 141].

(1)- د. عمر أنور الزبداني: السياسة الشرعية عند الجويني وقواعدها ومقاصدها ط 1، 1432 هـ، 2011 م دار البشائر الإسلامية بيروت، 157.

(2)- نقله عنه النووي في شرحه على صحيح مسلم 229/12.

(3)- إحسان عبد المنعم عبد الهادي: النظام السياسي في الإسلام 111 .

وجه الاستدلال: أنّ الآية تنفي أن يكون للكافر على المسلم أيّ سبيل؛ وهل هناك سبيل أعظم من ولاية الإمام الأعظم،⁽¹⁾ فوجب بمقتضى ما نصّت عليه الآية ألاّ يكون الرئيس الأعلى للدولة كافرا .

قال النبهاني: " والتعبير " بلن " المفيدة للتأييد قرينة للنّهي الجازم عن أن يتولّى الكافر في أيّ منصب من مناصب الحكم والولاية في بلاد المسلمين سواء كان الخلافة أم دونها، ومادام أن الله قد حرّم أن يكون للكافرين على المؤمنين سبيل فإنه يحرم على المسلمين أن يجعلوا الكافر حاكما عليهم."⁽²⁾

3. دليل العقل: أنا الغاية الأساسيّة من منصب الإمام تنفيذ شريعة الإسلام فكيف يمكن تنفيذ هذه الشريعة إن لم يكن متولّي هذا المنصب مسلما⁽³⁾.

ومن خلال ما سبق تبين بوضوح أنّه لا يمكن أن تُسند الولايات العامّة والمراكز القياديّة إلّا إلى شخص يدين بدين الأئمة، ويسعي إلى إقامته ويسوس الرعية على ضوء من هديّة، إذ إن الخلافة نيابة عن صاحب الشّرع في حفظ الدين وسياسة الدنيا فكان من البديهي أن تودع هذه الأمانة بيد من يؤمن بهذا الدّين وأن لا تسند لمن يكفر به⁽⁴⁾.

ثانيا (التّكليف: اتّفق الفقهاء على أن الإنسان بالبلوغ والعقل يتوجّه إليه خطاب التّكليف، كما اتّفقوا على أنّه يشترط في الخليفة أن يكون بالغاً عاقلاً⁽⁵⁾ فالصّغير والمجنون لا يصلحان لولاية أمر المسلمين .

وعلّلوا ذلك بأمور منها:

أنّ الصّبيّ والمجنون غير مشمولين بخطاب التّكليف وغير مسؤولين عن أفعالهما، ممّا يدفعهما إلى عدم الاكتراث بالمصالح والإخلال بالواجبات، وهذا يناقض المقصود الشّرعي من تولية الإمام⁽⁶⁾ ، ولا يملكان الولاية على نفسيهما فكيف يكون لهما ولاية على غيرهما؟⁽⁷⁾.

(1)- الدميحي، الإمامة العظمى، 234.

(2)- تقي الدّين النبهاني، نظام الحكم في الإسلام 48، 49.

(3)- الرئيس: النظريات السياسيّة 294، كامل علي إبراهيم رباع: نظرية الخروج في الفقه السياسي الإسلامي 80.

(4)- انظر عبد الكريم زيدان: أصول الدعوة 163، محمد المبارك: نظام الإسلام في الحكم والدولة 65، عبد القادر عودة: الأعمال الكاملة 268.

(5)- الغزالي: فضائح الباطنية 180.الماوردي: الأحكام السلطانية 17، القلقشندي: مآثر الإنافة 32/1.

(6)- القلقشندي: مآثر الإنافة 32/1.

(7)- الخطيب الشربيني: مغني المحتاج 418/5.

- أن ما أنيط بالإمام من مسؤوليات ومهام لا يقدر عليها الصّبي والمجنون ولا يقدران عن القيام بمقصود الإمامة من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ولا يستطيعان إصلاح دين الخلق ولا إصلاح ما لا يقوم الدين إلا به من أمر دنياهم .⁽¹⁾

قال ابن حزم: " والإمام إنّما جعل ليقم للناس الصّلاة، ويأخذ صدقاتهم، ويقيم حدودهم، ويمضي أحكامهم، ويجاهد عدوهم، وهذه كلّها عقود لا يخاطب بها من لم يبلغ، أو لم يعقل⁽²⁾ ".

ومستند الفقهاء من النصوص الشرعية: قوله ﷺ: " رفع القلم عن ثلاثة عن النائم حتى يستيقظ وعن الطفل حتى يحتلم وعن المجنون حتى يبرأ أو يعقل⁽³⁾ ".

وجه الاستدلال: أنّ الإمام مخاطب بإقامة الدين وتنفيذ الحدود على مستحقّيها وقيادة الجيوش وغير ذلك والصبي والمجنون غير مخاطبين بشيء من التكاليف الشرعية⁽⁴⁾.

ثالثا (الحرية: رغم أن هذا الشرط لم يعد له وجود إلا أنّني أذكره من باب سرد الشروط المتفق عليها، ومن باب دعوة الشريعة إلى تحرّر القيادات السّياسيّة من التّبعيّة للأنظمة الغربية .

فقد اتفق الفقهاء على أنّ المرشّح لمنصب الخلافة (رئاسة الدّولة) يجب أن يكون حرّاً وليس عبداً⁽⁵⁾ .

وعلّلوا ذلك بأنّ العبيد يفرض عليهم شرعا بأن يكونوا في خدمة أسيادهم وتحت أوامرهم، فكيف توكل إليهم أمور الأُمّة ومصالحها؟ قال الإيجي: " لئلا يشعله خدمة السيّد عن وظائف الإمامة ولئلا يُحتقر فيعصى فإن الأحرار يحتقرون العبيد ؛ ويستكفون عن طاعتهم⁽⁶⁾ ". وبالتالي منعهم من تولّي هذا المنصب يعود إلى:

- اشتغالهم بخدمة الأشياء عن وظائف الإمامة.

- احتقار الأحرار للعبيد واستنكافهم عن الطاعة، وهذا يتنافى مع مقصود الولاية من وجود الهيبة والطاعة ولهذا تنعدم المصلحة⁽⁷⁾ .

(1)- ابن تيمية: السياسة الشرعية 30.29.

(2)- ابن حزم: المحلى بالآثار 67/1.

(3)- أخرجه الإمام أحمد في مسند علي بن أبي طالب، رقم: 1184، 373/2، والحديث صحيح لغيره .

(4)- ابن تيمية: السياسة الشرعية 29.

(5)- الغزالي: فضائح الباطنية 180، القرطبي: أحكام القرآن 270/1، النووي: شرح صحيح مسلم 225/12.

(6)- الإيجي: المواقف بشرحه للسيّد الشريف الجرجاني 466/2.

(7)- المصدر نفسه 466/2.

- امتلاك الإرادة واستقلال التصرف؛ لأن المطلوب فيمن يقوم هذا المقام أن يكون حرًا مالكا لإرادته، ومستقلاً بشؤون نفسه⁽¹⁾.

رابعا (الذكورة: لا خلاف بين الفقهاء في اشتراك الذكورة فيمن يتولى منصب رئاسة الدولة (الولاية العامة) فلا تنعقد لامرأة، ولا يحل لها طلبها، وقد نقل هذا الإجماع الجويني⁽²⁾ والقرطبي⁽³⁾ وغيرهم .

قال الغزالي: " فلا تنعقد الإمامة لامرأة وإن اتصفت بجميع خلال الكمال وصفات الاستقلال، وكيف تترشح امرأة لمنصب الإمامة وليس لها منصب القضاء ولا منصب الشهادة في أكثر الحكومات؟"⁽⁴⁾

وقد استند الفقهاء في منع المرأة من تولي الولايات العامة بجملة من الأدلة منها:

(1) قوله تعالى ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾ [النساء: 34]

وجه الاستدلال: أن الله سبحانه وتعالى جعل القوامة في الأسرة للرجال دون النساء لإدارة شؤونها؛ فمن باب أولى ألا يجعل لها القوامة عليهم في الحكم ونحوه⁽⁵⁾.

(2) قوله ﷺ: لما بلغه أن أهل فارس ملكوا عليهم بنت كسرى " لن يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة"⁽⁶⁾.

وجه الاستدلال: أن النبي ﷺ نفى الفلاح عن أمة تولّى المرأة هذا المنصب، ودفع ما يؤدي إلى عدم الفلاح المطلوب⁽⁷⁾.

(1)- القلقشندي: مآثر الإنافة 35/1.

(2)- الجويني: غياث الأمم 82.

(3)- القرطبي: الجامع أحكام القرآن 270/1.

(4)- الغزالي: فضائح الباطنية 180.

(5)- عبد الهادي سمارة: النظام السياسي في الإسلام 118.

(6)- أخرجه البخاري في كتاب المغازي، باب كتاب النبي ﷺ إلى كسرى وقيصر، رقم: 4424، 6/ 7. والنسائي في كتاب

القضاء، باب ترك استعمال النساء على الحكم، رقم 5904، 5/402.

(7)- الشوكاني: نيل الأوطار 304/8.

(3)- دليل المصلحة: أنّ منصب الرئاسة يتطلّب من صاحبة قدرة تامّة، وكفاءة عالية للقيام بالمهام المنوطة به، وتحمّلاً وصبراً على مشاقه وأعبائه، ومخالطة للرّعيّة، والمرأة بحكم طبيعتها الجسديّة والعاطفيّة تعجز عن التّهوض بمطالباتها؛ وفي ذلك تعريض لمصالح المسلمين للضياع.

" فالمرأة لا تصلح للقهر والغلبة وجزّ العساكر، وتدير الحروب وإظهار السّياسة." (1)

خامساً (العدالة: اشترط جمهور الفقهاء فيمن يتولّى رئاسة الدّولة الإسلاميّة العدالة وهي: "مملكة في النّفس تمنع صاحبها من ارتكاب الكبيرة والإصرار على الصّغيرة." (2)

فالمرشّح للخلافة يجب أن يكون معروفاً بالاستقامة والصّلاح في الدّين، حافظاً للمروءة، عفيفاً عن المحرّمات، بعيداً عن الشّبهات والرّيب .

قال الماوردي: " العدالة: أن يكون صادق اللهجة، ظاهر الأمانة، عفيفاً عن المحارم، متوقّياً للآثام، بعيداً عن الرّيب، مأموناً في الرضا والغضب، مستعملاً لمروءة مثله في دينه ودنياه" (3).

فالعدالة المشترطة تشتمل على أمرين مهمين:

أحدهما: الالتزام الشرعي بالفرائض والشعائر والأركان، واجتناب الكبائر والمحرّمات، وعدم المجاهرة بها، فالخليفة يجب أن يكون طائعاً لله في الأوامر والنّواهي .

والآخر: الصّلاح السلوكي والأخلاقي؛ وذلك بفعل ما يجمّل الإنسان ويزيّنه كصدق الحديث وأداء الأمانة وترك كلّ ما يشينه ويدنّسه وقد عبّروا عن ذلك بالمروءة .

والمقصد من اشتراط العدالة هو التحوّط لمصالح الدين والدنيا؛ ففاقد العدالة لا يصلح لأمر الدين ولا يؤتمن على رقاب الناس وأموالهم وحرماهم، ولا ينتهز لحماية حق، ويضاف إلى ذلك ما هو مكلف بإقامته كتطبيق الحدود وتنفيذ الأحكام وإنصاف المظلوم، وضرره على أمته أكثر من ضرره على نفسه، فمن لا يقاوم عقله هواه ونفسه الأمارة بالسوء ولم ينهض رأيه بسياسة نفسه فأنى يصلح خطة الاسلام؟ (4).

(1)- زين الدين قاسم: حاشية المسامرة في شرح المسامرة 164/2.

(2)- محمد رأفت عثمان: رئاسة الدولة 143.

(3)- الماوردي: الأحكام السلطانية 112.

(4)- القلقشندي: مآثر الإنافة 36/1.

واستدل العلماء على هذا الشرط بأدلة منها:

(1) قال تعالى: ﴿وَإِذْ أٰتٰنَا اِبْرٰهٖمَ رُبُّهُ بِكَلِمٰتٍ فَاٰتَمَّهِنَّ قَالَ اِنِّیْ جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ اِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِيْ قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِيْ الظَّالِمِيْنَ ﴿١٢٤﴾﴾، [البقرة: 124].

وجه الاستدلال: أفادت الآية أن من شرط جميع من كان في محل الإتمام في أمر الدين العدالة والصّلاح⁽¹⁾.

(2) قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا ﴿٥٨﴾﴾ [النساء: 58]

وجه الاستدلال: أن الله سبحانه وتعالى أمر بأداء الأمانات إلى أهلها وإيصال الحقوق إلى أصحابها، وغير العدل لا يتأتى منه أداء الأمانات ولا الحكم بالعدل، ولا يوثق بأوامره ونواهيه فيختل أمر الدين والدنيا⁽²⁾

(3) قياس الأولى: قاس العلماء شرط العدالة في الإمامة على اشتراطه في ولايات أصغر من ولاية الإمامة كالعدالة في الشهود وقالوا: " إن اشترط الاسلام العدالة في الشهود ؛ فمن باب أولى في الإمام"⁽³⁾ ومن الجدير بالذكر أنّ مفهوم العدالة غير منضبط لأنّ الإنسان بشر مهما كانت حالته مستقيمة فلا يخلو سلوكه من انحراف، وعليه فإنه يكتفي بحال الظاهر .

قال القرافي: " ليست العدالة أن يمحّض الطّاعة حتّى لا تشوبها معصية لتعذّره، لكن من كانت الطّاعة أكثر حاله، وهو مجتنّب الكبائر ويحافظ على ترك الصّغائر، يستعمل المروءة التي تليق بمثله في دينه ودنياه"⁽⁴⁾.

سادسا (الكفاية: وهي تشمل على أمور هي:

أ)-الكفاءة النفسية: وهي أن يكون المرشّح للخلافة جريئا على إقامة الحدود واقتحام الحروب، بصيرا بها، كفيلا بحمل الناس عليها، عارفا بالعصبية وأحوال الدهاء، قويا على معاناة السّياسية، ليصلح له بذلك ما جعل إليه من حماية الدين وجهاد العدو وإقامة الأحكام وتديير المصالح⁽⁵⁾

وقد عبّر الفقهاء على هذا الشرط بألفاظ متقاربة منها:

(1)- الجصاص: أحكام القرآن 84/1.

(2)- ابن تيمية: السّياسة الشرعية 05، المودودي الخلافة والملك 24 .

(3)- ابن تيمية: منهاج السنة 395/3.

(4)- القرافي: الذخيرة، ط 1، 1994 م، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 10/2.

(5)- ابن خلدون: المقدمة 242 .

- الشّجاعة: كقول صاحب المواقف: " الجمهور على أن أهل الإمامة ومستحقّها هو من كان ... شجاعاً قوي القلب ليقوى عن الذّبّ عن الحوزة... "(1)

- النجدة: كقول الماوردي " والسادس النجدة المؤدّية إلى حماية البيضة وجهاد العدو " (2).

- القوّة: كقول ابن تيمية: " والقوّة في إمارة الحرب هي شجاعة القلب "(3).

وقوله في موضع آخر: " والشجاعة ليست هي قوّة البدن وقد يكون الرجل قوي البدن ضعيف القلب؛ وإنما هي قوّة القلب وثباته "(4)

ومستند الفقهاء حديث أبي ذرّ لما طلب الإمامة فقال له النّبي ﷺ: " يا أبا ذر إنّك ضعيف وإنّها أمانة. "(5)

وجه الاستدلال: دلّ الحديث على أنّه لا يشترط فقط أن يكون قويّاً في دينه؛ وإنما أن يكون قويّاً في دينه، شجاع القلب، جريئاً مقداماً حتّى يمكن من إصلاح أحوال المسلمين (6).

ب- الكفاءة الجسديّة: اشترط الفقهاء (7) في مرشّح الخلافة سلامة الحواس والأعضاء من أيّ نقص يؤثّر في الرّأي والعمل والتّهوض، كذهاب البصر والتّطق والسّمع وفقد اليدين أو الرجلين بحيث يعجز الحاكم عن القيام بالمسؤوليات المنوطة به، والضّابط في ذلك أنّ كل عيب يؤثّر في تحقيق مقصود الإمامة يمنع صاحبه من تولي هذا المنصب الخطير .

قال ابن خلدون: " وأمّا سلامة الحواس والأعضاء من النّقص والعطلة كالجنون والعمى والصّمم والخرص، وما يؤثّر فقده من الأعضاء في العمل كفقد اليدين والرجلين ... فتشترط السّلامة منها كلّها لتأثير ذلك في تمام عمله

(1)- الإيجي: المواقف 493/2.

(2)- الماوردي: الأحكام السلطانية 20.

(3)- ابن تيمية: مجموع الفتاوى 153/28.

(4)- ابن تيمية: المصدر نفسه 158/28.

(5)- سبق تخريجه.

(6)- الشوكاني: السيل الجرار 510/4.

(7)- الماوردي: الأحكام السلطانية 19 أبو يعلى الأحكام السلطانية 21.

القلقشندي: مآثر الإنافة 33/1. الجويني غياث الأمم 118.

وقيامه لما جعل إليه، وإن كان إنما يشين في المنظر فقط كفقّد أحد هذه الأعضاء فشرط السلامة منه شرط كمال⁽¹⁾ .

وقد بيّن الماوردي⁽²⁾ ما يؤثر على الإمامة وما لا يؤثر من فقد الأعضاء، وجعل ذلك على أربعة أقسام:

الأوّل: ما لا يؤثر فقده في رأي أو عمل ولا نهوض، ولا يشين في المنظر، وذلك مثل قطع الأعضاء التناسلية فلا يمنع من عقد الإمامة ولا استدامتها .

الثّاني: ما يؤثر فقده في العمل؛ مثل فقد اليدين أو الرجلين للنهوض، فقد نصّ العلماء على أنه يمنع من عقد الإمامة كما يمنع من استدامتها لأن فقد هذه الأعضاء يؤدي إلى عجز الرئيس عن القيام بحقوق الأمة .

الثّالث: ما يؤثر فقده في بعض العمل كفقّد إحدى اليدين، أو إحدى الرجلين؛ فإنه يمنع من عقد الإمامة ابتداء وإذا طرأ بعد انعقاد الإمامة ففيه قولان .⁽³⁾

الرّابع: ما يؤثر فقده في حسن المنظر دون الرّأي أو النهوض أو العمل، ومثّلوا له بجذع الأنف أو فقه العين الواحدة، فإذا طرأ بعد الانعقاد لا يخرج بسببه من الرئاسة لعدم تأثيره على الرّأي أو العمل أو النهوض، وإذا كانت قبل الانعقاد وكان مستجمعا للشروط ففي انعقادها له خلاف⁽⁴⁾ .

(1) - ابن خلدون: المقدمة 242 .

(2) - الماوردي: الأحكام السلطانية 18، 19.

(3) - القول الأوّل: من طرأ عليه هذا العيب لا يخرج به من الإمامة؛ لأنّ المعتبر في انعقاد الإمامة سلامة كاملة وفي الخروج منها نقص كامل.

القول الثّاني: من طرأ عليه هذا العيب يخرج به من الإمامة لأنّه كما يمنع من انعقاد الإمامة يمنع من استدامتها، ينظر: أبو يعلى الأحكام السلطانية ص 22.

(4) - القول الأوّل: أن من وجد فيه شيء من هذه العيوب وكان مستجمعا للشروط فإنه يكون أهلا لتوليّ الإمامة، وهذه العيوب لا تمنع من انعقادها له، وهو قول أبي يعلى، والجويني، وابن خلدون.

انظر: أبو يعلى الأحكام السلطانية 19، الجويني: غياث الأمم 118، ابن خلدون: المقدمة 242.

القول الثّاني: من وجد فيه شيء من هذه العيوب فإنها تعتبر مانعة من انعقاد الرئاسة له لأنّها تخل بتمام الهيئة وجمال المنظر، وتؤدي إلى النفرة، وما أدى إلى ذلك فهو نقص في حقوق الأمة. ينظر: الماوردي: الأحكام السلطانية 19.

ج- سلامة الرأي وحسن التدبير:

المرشّح للخلافة ينبغي أن يكون على قدر كبير من حصافة الرأي وحسن التدبير في أمور السياسة والإدارة والحرب، وأن يكون على معرفة تامّة بأحوال الناس ومراتبهم... ومراكز القوى المتصارعة على الساحة وأن يتمتّع بالبصيرة النافذة وسرعة البديهة ورجاحة العقل⁽¹⁾.

قال الماوردي في عدّ الشّروط المعتمدة في الإمامة " ...والرأي المفضي إلى سياسة الرعيّة وتدبير المصالح"⁽²⁾ وقال البغدادي في الوصف الثالث من صفات المرشّح للخلافة: " الاهتداء إلى وجوه السياسة وحسن التدبير بأن يعرف مراتب الناس فيحفظهم عليها، ولا يستعين على الأعمال الكبار بالعمال الصغار، ويكون عارفا بتدبير الحروب"⁽³⁾.

وهو ما يعرف في الوقت الحاضر بالحنكة السياسية التي تقتضي أن يكون صاحبها على قدر كبير من صواب الرأي، وأن يتّصف بحسن التدبير وبعد النظر، وأن يكون متمكّنًا من إدارة شؤون الدولة، وقادرا على تكوين الرأي الصائب الذي يدبّر به شؤون الأُمّة في الداخل والخارج .

واستدلوا على هذا الشرط بأن الرئيس الأعلى في الدولة ترفع إليه القضايا والأمور الحادثة في كل يوم ليبيّث فيها بما يتفق مع مصلحة الأُمّة برأيه وتديبره، ولن يستطيع البتّ في هذه الأمور إلا إذا كان ذا رأي سديد، وتدبير سليم، وعلى هذا يجب أن يكون الرئيس الأعلى في الدولة الإسلامية متّصفا بهذه صفات لما يترتب عن ذلك من مصلحة الأُمّة⁽⁴⁾.

سابعاً العلم والاجتهاد:

اشتراط فقهاء الإسلام في مرشّح الرئاسة أن يكون عالماً مجتهداً في التّوازل لأنّ التقليد نقص والإمامة تستدعي الكمال⁽⁵⁾.

(1)- عبد القادر عودة: الأعمال الكاملة 203.

(2)- الماوردي: الأحكام السلطانية، 20.

(3)- البغدادي: أصول الدين 277.

(4)- القلقشندي: مآثر الإنافة 37/1.

(5)- عبد العزيز الخياط: النظام السياسي في الإسلام 162.

وانظر الماوردي: الأحكام السلطانية 19.

والجويني: غياث الأمم 84.

ابن خلدون: المقدمة 241.

قال الإيجي: " الجمهور على أن أهل الإمامة ومستحقّها هو مجتهد في الأصول والفروع ليقوم بأمور الدّين متمكّنًا من إقامة الحجج والبراهين وحلّ الشبه في العقائد الدّينية، ومستقلّ في الفتوى في النوازل، وأحكام الوقائع نصّا واستنباطًا، لأنّ أهمّ مقاصد الإمامة حفظ العقائد، وفصل الحكومات، ورفع المخاصمات، ولن يتم ذلك دون هذا الشرط" (1).

فالفقه السّياسي الإسلاميّ يعتبر أنّ رئيس الدّولة هو المرجع الأعلى للاجتهاد في التشريع وتطبيق الأحكام على الأحداث النازلة في شؤون السّياسة والعلاقات الاجتماعيّة .

إلا أنّ الامام الغزالي لم ير في شرط الاجتهاد ضرورة قال (رحمة الله): " ليس رتبة الاجتهاد مما لا بدّ منه في الإمامة ضرورة، بل الورع الدّاعي إلى مراجعة أهل العلم كاف، فإذا كان المقصود ترتيب الإمامة على وفق؛ فأيّ فرق بين أن يعرف حكم الشرع بنظره أو يعرفه باتباع أفضل أهل زمانه" (2).

وهو مذهب الحنفية فإنهم لم يشترطوا بلوغ رتبة الاجتهاد في مرشّح الرئاسة فقد جاء في كتبهم: " أنّ الشروط اللازمة التي لا تنعقد الإمامة دونها هي الإسلام، والذكورة، والحرية، والعقل، وأصل الشجاعة، وأن يكون قرشياً. " (3).

ثامنا (النسب القرشي.

ذهب جمهور العلماء من سلف هذه الأمة إلى اشتراط النسب القرشي في المرشح للخلافة، وهو رأي المذاهب الأربعة الحنفية (4) والمالكية (5) والشافعية (6) والحنابلة (7) وغيرهم، وتبعهم في ذلك بعض المعاصرين كالدميجي (8) ومحمد رأفت عثمان (9) وغيرهم .

(1)- الإيجي: المواقف بشرحه السيّد الشريف الجرجاني 465/2.

(2)- الغزالي: فضائح الباطنية 191، 193.

(3)- زين الدين قاسم: المسامرة مع شرحها المسامرة 164/2.

معظم كتب الفقه الحنفي لم تذكر شرط الاجتهاد في مرشح الخلافة ينظر:

الحصكفي: الدر المختار 75/1، ابن عابدين: ردّ المختار 460/6.

(4)- الحموي: غمز عيون البصائر 111/4.

(5)- المواق: التاج والإكليل لمختصر خليل 366/8.

(6)- السيوطي: الأشباه والنظائر 527، الماوردي: الأحكام السلطانية 20

(7)- الرحيباني: مطالب أولى النهى في شرح غاية المنتهى 264/6.

(8)- الدميجي: الإمامة العظمى 265.

(9)- محمد رأفت عثمان: رئاسة الدولة 190.

وقد استدلووا على ذلك بجملة من النصوص الصّحيحة في السنة النبوية وإجماع الصحابة

1- ما أخرجه البخاري عن أبي هريرة أنّ النبي ﷺ قال: "النّاس تبع لقريش في هذا الشأن، مسلمهم تبع لمسلمهم، وكافرهم تبع لكافرهم، والناس معادن، خيارهم في الجاهلية خيارهم في الإسلام إذا فقهوا، تجدون من خير الناس أشد الناس كراهية لهذا الشأن حتى يقع فيه".⁽¹⁾

2- ما أخرجه البخاري عن ابن عمر (رضي الله عنهما) عن النبي ﷺ قال: " لا يزال هذا الأمر في قريش ما بقي منهم اثنان"⁽²⁾.

3- ما رواه أحمد عن أبي بزة مرفوعاً إلى النبي ﷺ: " الأئمة من قريش إذا استرحموا رحموا، وإذا عاهدوا وقّوا، وإذا حكموا عدلوا، فمن لم يفعل ذلك منهم فعليه لعنة الله والملائكة والنّاس أجمعين."⁽³⁾

4- ما أخرجه الشافعي عن عبد الله بن السائب عن النبي ﷺ قال: "قدّموا قريشا ولا تقدّموها وتعلّموا منها ولا تعلموها أو لا تعلّموها"⁽⁴⁾

وجه الاستدلال من هذه الأحاديث: قال النووي هذه الأحاديث وأشباهها دليل ظاهر على أنّ الخلافة مختصة بقريش لا يجوز عقدها لأحد من غيرهم، وعلى هذا انعقد الإجماع في زمن الصّحابة، فكذلك بعدهم ومن خالف فيه من أهل البدع أو عرض بخلاف من غيرهم فهو محجوج بإجماع الصّحابة والتابعين"⁽⁵⁾

وما زاد هذه النصوص تأكيداً رغم صحتها هو حصول الإجماع من الصّحابة كما حدث في سقيفة بني ساعدة⁽⁶⁾، وحصول الإجماع من العلماء المتبوعين، وقد نقل هذا الإجماع خلق كثير منهم الجويني⁽⁷⁾ وابن حجر⁽⁸⁾

(1)- أخرجه البخاري في كتاب المناقب، باب قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ (13) ، [الحجرات: 13] . رقم 3228، 2665/6.

(2)- أخرجه البخاري في كتاب المناقب، باب مناقب قريش، رقم: 3263، 2667/6.

(3)- أخرجه الإمام أحمد تحت رقم: 19335، 17/ 8011.

(4)- أخرجه الشافعي في مسنده، كتاب الأشربة وفضائل قريش، رقم 1236، 444، والبيهقي برقم: 1420، وصححه الألباني في صحيح الجامع برقم: 2758.

(5)- النووي: شرح صحيح مسلم 200/12.

(6)- الرواية نقلها الإمام أحمد في مسنده 5/1.

(7)- الجويني: غياث الأمم 24.23.

(8)- ابن حجر: فتح الباري 114/13.

والنوّي .⁽¹⁾ قال الشيخ محمد رشيد رضا: " أما الإجماع على اشتراط القرشيّة ؛ فقد ثبت بالنقل والفعل، رواه ثقة المحدثين، واستدل به المتكلمون وفقهاء مذاهب السّنة كلّهم، وجرى عليه العمل بتسليم الأنصار وإذعانهم لبني قريش، ثمّ إذعان السّواد الأعظم من الأمة عدّة قرون حتّى إنّ التّرك الذين تغلّبوا على العباسيّين وسلّبوهم السّلطة بالفعل لم يتجرأ أحد منهم ادعاء الخلافة ولا التّصدّي لانتحالها حتّى بالتغلب... وما ذاك إلّا لأنّ الأمة مجتمعة على ما ذكر"⁽²⁾.

وخالف الخوارج⁽³⁾ وبعض المعتزلة⁽⁴⁾ وقالوا بأنّ النّسب القرشي ليس شرطاً لانعقاد الإمامة، فالناس في ميزان الشرع سواء، وأكثرهم صلاحاً وتمسّكاً بكتاب الله وسنة رسوله أوفر حظّاً من مجرّد النّسب القرشيّ.

وقد جنح بعض المعاصرين إلى هذا الرّأي منهم تقي الدّين النّبّهاني⁽⁵⁾ حيث زعم أنّ هذا الشرط ليس عليه دليل من كتاب ولا سنة ولا إجماع، والحمدلّاي⁽⁶⁾ الذي ادعى الظنّيّة في سند الحديث ودلالته مع احتمال النّسخ.

والإمام محمد أبو زهرة⁽⁷⁾، والأسّاذ عبد القادر عودة⁽⁸⁾ يذهبان إلى أن الأحاديث مجرّد أخبار لا تفيد حكماً قاطعاً، وهناك طائفة من المعاصرين من ربطت هذا الشرط بعلمه وجوداً وعدمه والنتيجة عدم لزوم هذا الشرط في زماننا، كالدكتور محمد ضياء الدين الرئيس⁽⁹⁾ والدكتور منير البياي⁽¹⁰⁾ وغيرهم...

واستدل القائلون بعدم اشتراط القرشيّة بأدلة من السّنة والمعقول منها:

1- ما أخرجه البخاري عن أنس (رضي الله عنه) أنه قال: قال رسول الله ﷺ: " اسمعوا وأطيعوا وإن استعمل عليكم عبدٌ حبشيّ كأن رأسه زبيبة"⁽¹¹⁾

(1)- النّوّي المصدر السّابق 200/12.

(2)- محمد رشيد رضا: الخلافة 27.

(3)- الشّهستاني: الملل والنحل 116/1.

(4)- الشّهستاني: المصدر نفسه 91/1.

(5)- تقي الدين النّبّهاني: الدولة الإسلامية ط1، مطابع المنار، 1372 هـ 1952م، دمشق 171 .

(6)- الحمدلّاي: فقه الأحكام السلطانية ط3، 2003 ص 205.

(7)- محمد أبو زهرة: تاريخ المذهب الإسلامي (د.ط)، دار الفكر العربي، القاهرة 78.

(8)- عبد القادر عودة: الإسلام وأوضاعنا السيّامية 144.

(9)- محمد ضياء الدين: النظريات السيّامية 300.

(10)- منير البياي: النظام السيّاسي 216.

(11)- أخرجه البخاري في كتاب الآذان، باب إمارة العبد والمولى، رقم: 693، 140/1.

2 - قوله في الحديث الذي أخرجه مسلم: " ولو استعمل عليكم عبد يقودكم بكتاب الله فاسمعوا وأطيعوا"(1)

3- ما أخرجه مسلم عن أبي ذر (رضي الله عنه) أنَّ الرسول ﷺ قال: " إنَّ خليلي أوصاني أن أسمع وأطيع وإن كان عبداً مجدع الأطراف." (2)

وجه الاستدلال: أن هذه الأحاديث تفيد أن النسب القرشي ليس شرطاً في الإمام لأن الرسول ﷺ أمر بطاعة العبد حين يكون إماماً للمسلمين، فدل ذلك على أن الإمام قد لا يكون قرشياً .

- من المعقول: إن جمهور الأئمة المتمسكين بشرط القرشية أجازوا خلافة المتغلب ولو لم يكن قرشياً، وفي هذا ما يناقض التمسك بشرط القرشية(3).

"إنَّ الشارع الحكيم لم يقم اعتباراً للأنساب في القيام بأمور الدين؛ فلا شرف ولا خسة إلا بالعمل الصالح وحسن الصلة بالله... واشتراط القرشية اتجه إلى العصبية وإلى أن تسود طائفة من الناس على سائر الأمة وهو ما يمحته الشرع (4) .

وفي نظري أن منشأ الخلاف بين الفريقين هو تعارض ظواهر النصوص الموجبة لشرط النسب القرشي وهي صحيحة وصریحة مع المبادئ والقيم الشرعية والمقاصد الذي دعت الشريعة إلى تحقيقها وعلى رأسها مبدأ العدل والمساواة بين الناس جميعاً، أو بتعبير آخر: هل الحكم المستنبط من أدلته اشتراط النسب القرشي مربوط بعلته أو بمقصده وجوداً أو عدماً أم لا؟ .

ولقد نجح ابن خلدون في تعليل وبيان الحكمة من اشتراط النسب القرشي: قال (رحمة الله): "إن الأحكام الشرعية كلّها لا بد لها من مقاصد وحكم تشتمل عليها وتشترط لأجلها، ونحن إذا بحثنا عن حكمة اشتراط النسب القرشي ومقصد الشارع منه لرأينا أنه لم يقتصر فيه على التبرك بوصلة النبي ﷺ كما هو المشهور لأنّ التبرك ليس من المقاصد الشرعية، فلا بد إذن من المصلحة في اشتراط النسب وهي المقصودة من الشارع... فاشتراط النسب القرشي في هذا المنصب ليكون أبلغ في انتظام الملّة واتفاق الكلمة (5) .

(1)- أخرجه مسلم في كتاب الإمارة، باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية، رقم: 1468/4، 1838.

(2)- أخرجه مسلم في كتاب الإمارة، باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية رقم: 1467/ 3، 1837.

(3)- عبد القادر عودة: الإسلام وأوضاعنا السياسية 145.

(4)- محمد رأفت عثمان: رئاسة الدولة 187/186.

(5)- ابن خلدون: المقدمة 244.

و ردّ ابن خلدون هذا الشرط إلى العصبية الغالبة التي كانت تتمتع بها قريش في ذلك الزمان، والتي جاءت الأحاديث لتقريرها، إلا أنّ الأحكام الشرعية يجب أن تردّ إلى عللها، وقد زال منذ قرون طويلة ما كان لقريش من العصبية القويّة والتفوذ الغالب، وأصبحت العصبية والتفوذ لغيرها؛ فلا معنى لاشتراط هذا الشرط الذي زالت علته⁽¹⁾.

المطلب الثاني: القواعد والضوابط المقاصدية النازمة لاختيار الحكام ونصبهم

لقد رشحت بعض القواعد والضوابط المقاصدية عند فقهاء السياسة الشرعية وهم يعالجون مسألة الشرط والمواصفات التي يجب أن تتوافر في رئيس الدولة، والتي يتأهل من خلالها إلى هذا المنصب الهام، وهذه القواعد والضوابط هي بمثابة معالم هادية لاختيار أحسن المواصفات وأكملها في المرشحين لضمان تحقق ما يناط بهم من مصالح.

وقد اخترت من هذه القواعد والضوابط:

- 1- يصح في الاختيار ما لا يصح في الاضطرار
- 2- يقدم عند التراجع خير الخيرين ويدفع شر الشرير
- 3- يراعي في كل ولاية الأصلح لها.

الفرع الأول: قاعدة: يصح في الاختيار ما لا يصح في الاضطرار⁽²⁾.

1- مفردات القاعدة.

الاختيار لغة: طلب خير الأمرين⁽³⁾، وترجيح أحدهما على الآخر.

اصطلاحاً: هو القصد إلى الفعل وتفضيله على غيره⁽⁴⁾، وعرفه ابن عابدين بقوله: "والاختيار هو القصد إلى الشيء وإرادته"⁽⁵⁾.

(1)- محمد يوسف موسى: نظام الحكم في الإسلام 42.

(2)- هذه القاعدة ذكرها العلامة محمد بن الوزير اليماني في كتابه العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم 174/8.

وقد وردت عند غيره بصيغة أخرى وهي:

- الاختيار لا يتحقق في موضع الاضطرار انظر البورنو: موسوعة القواعد الفقهية

القاعدة 53، 207/1.

(3)- الزبيدي: تاج العروس 243/11.

(4)- الموسوعة الفقهية الكويتية 22/229.

(5)- ابن عابدين: رد المختار 507/4.

الاضطرار لغة: الاحتياج إلى الشّيء⁽¹⁾.

الاضطرار اصطلاحاً: حمل الإنسان على ما يضره⁽²⁾.

وقال الجرجاني "الضرورة مشتقة من الضّر وهو التّازل ممّا لا مدفع له." ⁽³⁾

من خلال التعاريف نخلص إلى أن الاختيار هو حرية التصرف والموازنة بين الأشياء لتفضيل بعضها على بعض، والاضطرار هو الإكراه والإجبار وسلب حرّية التصرف والإجاء لما لا بدّ منه .

2- معنى القاعدة: تدلّ هذه القاعدة على أنّ الشريعة تفرّق بين حال القدرة على امتثال الفعل والإتيان به على الوجه المطلوب شرعاً، وبين حال فقد القدرة على امتثال الفعل، ففي الحالة الأولى يكون المكلف مطالباً بأداء الفعل على وجهه الشرعي، وفي الحالة الثانية يسقط عنه التكليف بالفعل لعدم قدرته وهذا من رحمة الله تعالى⁽⁴⁾، فلا واجب مع العجز ولا محرم مع الضرورة⁽⁵⁾، وهذه القاعدة متفق على العمل بها بين فقهاء الإسلام، وهي توافق المنقول والمعقول، وتبرز خاصيّة من خصائص الشريعة الإسلامية المتمثلة في اليسر ورفع الحرج، فلا تكليف فيها بما فيه حرج ومشقة وإعنات لا يحتمل، بل كلّ شرائعها داخلة تحت القدرة والاستطاعة⁽⁶⁾.

3 - أدلّة القاعدة: تستند هذه القاعدة على أدلّة من القرآن الكريم والسنة النبوية والإجماع:

القرآن الكريم:

1- قال تعالى: ﴿مَنْ كَفَرَ بِاللّٰهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ

بِالْإِيمَانِ﴾ [التّحل: 106]

(1)- ابن فارس: مقاييس اللغة 2/114، ابن منظور: لسان العرب 4/483.

(2)- الأصفهاني: المفردات 504 .

(3)- الجرجاني: التعريفات 138.

(4)- د. فوزي عثمان صالح: القواعد والضوابط الفقهيّة وتطبيقاتها في السياسة الشرعية 327.

(5) وليد السعيدان: كتاب تلقيح الأفهام بشرح القواعد الفقهية، القاعدة 14، 49/1.

(6) الباحثين: رفع الحرج في الشريعة الإسلامية، ط4، 1422 هـ 2001 م، مكتبة الرشد، الرياض. 423.

وجه الاستدلال: أن التلقظ بكلمة الكفر ضرورة يباح فعلها في حالة الاضطرار⁽¹⁾ ، وفي حال الاختيار تبقى على أصل الحرمة والمنع، وحتى مع التلقظ بكلمة الكفر للمضطر فإنه لا بد أن يحصل مع انشراح القلب بالإيمان، لأن الإكراه لا سلطان له على الباطن وإنما سلطانه على الظاهر، فإن ساعد في الكفر لسانه كان آثماً كافراً.⁽²⁾

2 - قال تعالى: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخَنزِيرِ وَمَا أُهْلَ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [البقرة: 173].

وجه الاستدلال: دلت الآية بالنص على إباحة المطاعم المحرمة عند الاضطرار حفاظاً على النفس من الهلاك⁽³⁾، وبقائها على أصل الحرمة لغير المضطر.

السنة النبوية:

1- حديث أنس بن مالك: " أن النبي ﷺ رخص لعبد الرحمن بن عوف والزبير بن العوام في لبس الحرير من حكة كانت بهما".⁽⁴⁾

وجه الاستدلال: أن الحديث فيه دلالة على جواز لبس الحرير عند الضرورة.⁽⁵⁾

الإجماع: اتفق العلماء على العمل بمدلول هذه القاعدة يقول ابن الوزير " ومن لم يفرق بين حالي الاختيار والاضطرار فقد جهل المعقول والمنقول، أما المعقول فإجماع العقلاء على دفع أعظم المفسدتين بأهونهما".⁽⁶⁾

(4)-تطبيقات القاعدة:

ذكر الفقهاء تطبيقات لهذه القاعدة نذكر منها:

(1)- د. محمد بن حسين الخيزاني: حقيقة الضرورة الشرعية وتطبيقاتها المعاصرة ط1، 1428 هـ مكتبة دار المنهاج، 108 .

(2)- ابن العربي: أحكام القرآن 160/3، الرازي: التفسير الكبير 273/20.

(3)- وهبة الزحيلي: نظرية الضرورة الشرعية، ط4، 1985 هـ 1405، مؤسسة الرسالة، بيروت لبنان: 59.

(4)- أخرجه البخاري في كتاب اللباس، باب ما يرخص للرجال من الحرير للحكة، رقم: 5839 151/7، ومسلم في كتاب اللباس والزينة، باب إباحة لبس الحرير للرجل إذا كانت به حكة أو نحوها، رقم: 2076، 1646/3.

(5)- النووي: شرح النووي على صحيح مسلم 53/14.

(6)- ابن الوزير: العواصم والقواصم 174/8 . 175 .

1- جواز لبس الحرير للمُحرم وغيره من أجل الحكّة، كما رخص النّبي ﷺ لعبد الرّحمن بن عوف والزّبير بن العوام.⁽¹⁾

2- جواز أكل الميتة ولحم الخنزير للمضطرّ دفعًا للهلاك⁽²⁾

3- يجوز أكل مال الغير للمضطرّ⁽³⁾

4 - جواز دخول المنازل بغير إذن أصحابها في حالات الضّرورة.⁽⁴⁾

5-توظيف القاعدة في المجال السّياسي:

تندرج قاعدة "يصح في الاختيار مالا يصح في الاضطرار" ضمن قاعدتين من قواعد الشريعة الاسلاميّة الكبرى .

الأولى: أن الأحكام الشرعية مشروطة بالقدرة والاستطاعة⁽⁵⁾، وهي تمكّن المكلف وقدرته على القيام بالفعل المنوط به، مع انتفاء الضرر.

وقد عرف بعض الباحثين الاستطاعة بقوله: " الاستطاعة هي القدرة الانسانية على الفهم والعمل، سواء ما كان يتعلّق بفهم التّكليف الشرعي وتطبيقه، أو بمجموع الأعمال الدنيوية والعاديّة.⁽⁶⁾

فالشريعة الإسلاميّة راعت في جميع أحكامها مدى قدرة المكلفين واستطاعتهم على أداء التكاليف الشرعية حالة الاختيار وحالة الاضطرار، ممّا يدل على أنّها شريعة اليسر ورفع الحرج عن المكلفين، فقد جاءت أحكامها متنوّعة حسب الأحوال والظّروف فليس ما يؤمر به الغنيّ، كما يؤمر به الفقير، ولا ما يؤمر به الرعيّة كما يؤمر به الأئمة⁽⁷⁾.

(1)-الدّعاس: القواعد الفقهية 33.

(2)- الدّعاس: المصدر نفسه، 33 .

(3)- الغرياني: تطبيقات قواعد الفقه عند المالكية 321.

(4)- السدّلان: القواعد الفقهية الكبرى وما تفرّع منها 263 .

(5)- ابن قدامة: روضة الناظر 167/1، ابن النجار: شرح الكوكب المنير 484/1. ابن تيمية، مجموع الفتاوى 634/21.

(6)- نورالدين الخادمي: نظرية الاستطاعة، (ندوة تطوّر العلوم الفقهية) النظرية الفقهية والنظام الفقهي (الدورة الحادية عشر) وزارة

الأوقاف والشؤون الدينية، سلطنة عمان، ص: 373.

(7)- ابن تيمية: مجموع الفتاوى 248/13.

الثانية: أنّ أحكام الشريعة مبنية على مراعاة الضرورات والظروف القاهرة التي تهدد الانسان بالهلاك، وقاعدتها المشهورة "الضرورات تبيح المحظورات" أصل من أصول الشريعة، وهي دليل على مرونة الفقه ومدى صلاحيته واتساعه لحاجات الناس⁽¹⁾.

وقد ذكر فقهاء السياسة الشرعية قاعدة "يصحّ في الاختيار مالا يصح في الاضطرار" وهم يبيّنون الشّروط التي يجب مراعاتها في رئيس الدولة، فقد أكدوا أنّ التمسك بهذه الشّروط يكون في حالة الاختيار؛ أي في الحالة التي تكون فيها الأمة في سعة من أمرها، فهي تستطيع أن تختار إمامها بكلّ حرّية، والواجب عليها والحالة هذه أن تختار من توقّرت فيه شرائط الإمامة ومواصفاتها، أمّا إذا ألجأت الأمة إلى حال لا اختيار لها فيه كتغلّب من لا يصلحون للإمامة بالانقلابات العسكرية وغيرها، وصارت حالة الاضطرار هي السائدة؛ فالعلماء يقولون: إنّ التمسك ببعض هذه الشّروط قد يؤدّي إلى فتن يجب أن تصان الأمة عن الدخول فيها.⁽²⁾

قال التفتازاني: "مبنى ما ذكر في الإمامة على الاختيار والاقتدار، وأمّا عند العجز والاضطرار واستيلاء الظلمة والكفّار والفجّار وتسلّط الجبّارة الأشرار فقد صارت الرئاسة الدينيّة تغلّبية، وبُنيت عليها الأحكام الدينيّة المنوطة بالإمام ضرورةً والضرورات تبيح المحظورات"⁽³⁾.

ومن فروع هذه القاعدة في المجال السياسي أنّ الجهاد موكول إلى الإمام⁴ واجتهاده، فلا يخرج المسلمون إلّا بإذن إمامهم أو أميره في جهاد الطلب، لأنّ الغزو على حسب حال الحاجة، والإمام أو الأمير أعرف وأعلم بكثرة العدو وقتلهم ومكايدهم، فينبغي أن يرجع إلى رأيه لأنه أحوط للمسلمين⁽⁵⁾ وأمّا جهاد الدّفع فلا يشترط فيه إذنه وعلى من يقدر على القتال من المسلمين أن يهبوا للدفاع عم أرضهم وحرماهم.

وفي التفريق بين جهاد الطلب وجهاد الطلب الدّفع من حيث إذن الإمام وعدمه إعمال للقاعدة المقررة سابقا.

(1) - د. حسن السيد خطاب: قاعدة الضرورات تبيح المحظورات وتطبيقاتها المعاصرة في الفقه الاسلامي، مجلة الأصول والنوازل، (العدد الثاني) رجب 1430هـ ص 172.

(2) - محمّد رأفت عثمان: رئاسة الدولة 121.

(3) - التفتازاني: شرح السعد على المقاصد 204/2.

(4) - ابن قدامة: المغني 200/9، الماوردي: الاقناع 175، محمّد خير هيك: الجهاد والقتال في السياسة الشرعية 252/ 253.

(5) - الموسوعة الفقهية الكويتية 136/16.

ففي الحالة الأولى كانت صفة الاختيار متوافرة وإذن الإمام مشروط وكان الجهاد على الكفاية وفي الحالة الثّانية - حالة الدفع - قامت الضرورة وتعيّن الجهاد على كل مسلم قادر.

- ومن فروع القاعدة تعدّد الأئمة في البلاد الإسلامية للضرورة.

فالأصل المجمع عليه من قبل العلماء⁽¹⁾ أنّه لا يجوز نصب إمامين في وقت واحد تقاربت الأقاليم أم تباعدت؛ لما في ذلك من الاختلاف والتنازع والاقتتال، ممّا يؤدي إلى ضعف الدّولة وانحيارها .

فكلّ الآيات القرآنيّة والأحاديث النّبويّة وإجماعات الصّحابة تدلّ دلالة واضحة على وحدة الخلافة الإسلامية وتمنع التعدّد السياسيّة في الإسلام.⁽²⁾

وشدّت طائفة من العلماء فجوّزت تعدّد الأئمة وقالت: إن مصلحة المسلمين اقتضت ذلك، لأن في اتّساع العالم الإسلامي صعوبة في تدبير مصالح المسلمين، وقد اختار هذا الرأي الإمام الجويني⁽³⁾ ورّجحه الشّوكاني⁽⁴⁾ ..

وليست المصلحة وحدها من فرضت ذلك؛ بل الضرورة الملجئة الناشئة عن تعدّد ترك اتّباع الجماعة والضرّورات تبيح المحظورات.

وجملة القول كما يقول محمّد رشيد رضا " أنّ جمهور العلماء أجمعوا على أنّ تعدّد الإمامة الإسلامية غير جائز، ومقتضاه أن الحكومة الإسلامية التي تعدّد للضرورة وتتعدّر في ترك اتّباع الجماعة هي حكومة

ضرورة تعتبر مؤقتة، وتنقذ أحكامها ولكن لا تكون مساوية الأولى.."⁽⁵⁾

فالأصل إذن هو الوحدة وهو حالة الاختيار، والتّعدد استثناء واضطرار، وعندما تزول الضرورة يعود الأمر إلى أصله وهو عدم الجواز.

(1) - الماوردي: الأحكام السلطانية 29، النووي: شرح صحيح مسلم 232/12، محمد رشيد رضا الخلافة 56، وغيرهم

(2) - محمد أحمد مفتي: أركان وضمانات الحكم الإسلامي، ط1، 1417هـ، 1996م، مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان 108.

(3) - الجويني غياث الأمم 172

(4) - الشوكاني: السّيل الجرار المتدفّق على حدائق الأزهار 936.

(5) - محمد رشيد رضا: الخلافة 58.

الفرع الثاني: قاعدة: يقدّم عند التّراحم خير الخيرين ويدفع شرّ الشرّين.⁽¹⁾

1) معنى القاعدة: هذه القاعدة من أهمّ قواعد الشريعة التي لا يسع المسلم الجهل بها فضلا عن العلماء والمجتهدين، وهي ترشد إلى كيفية التعامل مع المصالح والمفاسد في حالة التعارض إذا لم يمكن الجمع بينها، فيقدّم خير الخيرين؛ أي أكثر الخير نفعاً ومصلحة للمسلمين، وإذا تراحم شرّان في مسألة فيدفع شرّ الشرّين، أي أكثرهما ضرراً.⁽²⁾

قال ابن تيمية (رحمه الله:) "الواجب تحصيل المصالح وتكميلها، وتعطيل المفاسد وتقليلها فإذا تعارضت كان تحصيل أعظم المصلحتين بتفويت أدناهما، أو دفع أعظم المفسدتين مع احتمال أدناهما هو المشروع."⁽³⁾

ومدلول هذه القاعدة محلّ إجماع بين الفقهاء، وإن اختلفت ألفاظهم في التعبير عنها⁽⁴⁾ وهي تدخل في فقه الموازنات، ثم في فقه الأولويات لاختيار خير الخيرين ودفع شرّ الشرّين إذا لم يندفعا جميعاً.⁽⁵⁾

أدلة القاعدة: الأدلة الشرعية على اعتبار هذه القاعدة كثيرة منها.

1. (القرآن الكريم)

قال تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْهَرَامِ قُلْ فِيهِ قُلٌ قَاتِلٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَصَدٌّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ وَكُفْرٌ بِهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِنْدَ اللَّهِ وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ﴾ [البقرة: 217].

وجه الاستدلال: أن الله سبحانه وتعالى جعل فتنة الناس عن دينهم أشدّ وأكبر من القتل، ذلك أن "قتل النفوس فيه شرّ وفساد إلا أن الفتنة الحاصلة بالكفر من الشرّ والفساد ما هو أكبر أعظم، فوجب دفع أعظم الفسادين بالتزام أدناهما"⁽⁶⁾.

(1) وردت هذه القاعدة بهذا اللفظ عند ابن تيمية في منهاج السنة النبوية 6/118.

(2) مصطفى الزحيلي: القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة 2/772.

(3) ابن تيمية: مجموع الفتاوى 28/284.

(4) انظر: ابن نجيم الأشباه والنظائر 76، المقرئ: القواعد 2/456، العز بن عبد السلام: قواعد الأحكام 1/60، السيوطي:

الأشباه والنظائر 87، أحمد الزرقا شرح القواعد الفقهية 197، مصطفى الزرقا المدخل الفقهي العام 2/994.

البوطي ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية 248، حسين حامد نظرية المصلحة 83.

(5) ابن تيمية: مجموع الفتاوى 23/343.

(6) ابن تيمية: مجموع الفتاوى 10/513، الطبري: تفسير الطبري 3/660.

2. يقول تعالى: ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَىٰ فَاقْتُلُوا الَّتِي تَبَغَىٰ حَتَّىٰ تَقِيَّ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ فَإِنْ فَاءَتْ فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ﴿٥٩﴾﴾، [الحجرات: 09].

وجه الاستدلال: أن الله عز وجل أمر بمقاتلة الفئة الباغية التي لم تنقاد إلى الصلح وفي ذلك مفسدة، وأعظم من هذه المفسدة تركها تنشر الفساد والخراب (1)

من السنة النبوية:

1- حديث أنس بن مالك أن أعرابياً قام إلى ناحية المسجد فبال فيها فصاح به الناس؛ فقال رسول الله ﷺ: "دعوه". فلما فرغ أمر رسول الله ﷺ بذنوب من ماء فصب على بوله. (2)

وجه الاستدلال: أن الحديث فيه دفع أعظم الضررين باحتمال أخفهما لقوله ﷺ: "دعوه"، وهذا الأمر يتضمن مصلحتين إحداهما: أنه لو قطع عليه البول تضرر وأصل التنجيس قد حصل، فكان احتمال زيادته أولى من إيقاع الضرر به، والثانية أن التنجيس قد حصل في جزء يسير من المسجد، فلو أقاموه في أثناء بوله لتنجست ثيابه وبدنه ومواضع كثيرة في المسجد (3).

2- حديث عائشة (رضي الله عنها) قالت: قال النبي ﷺ "يا عائشة لولا أن قومك حديث عهدهم بـكفر لنقضت الكعبة فجعلت لها بايين، باب يدخل الناس وباب يخرجون" (4)

وجه الاستدلال: أن النبي ﷺ ترك بناء البيت على قواعد إبراهيم لكون قريش حديثي عهد بجاهلية، وخشي تقييرهم، ورأي أن مصلحة الاجتماع والائتلاف مقدمة على مصلحة البناء على قواعد إبراهيم (5)

(1)- الألويسي: روح المعاني 303/13، ابن عاشور: التحرير والتنوير 241/26.

(2)- أخرجه البخاري في كتاب الوضوء باب ترك النبي ﷺ والناس الأعرابي حتى فرغ من بوله في المسجد رقم: 219، 54/1.

ومسلم في كتاب الطهارة، باب وجوب غسل البول وغيره من النجاسات إذا حصلت في المسجد، رقم: 284، 236/1.

(3)- النووي: شرح صحيح مسلم 191/3.

(4)- أخرجه البخاري في كتاب العلم، باب من ترك بعض الاختيار مخافة أن يقصر فهم بعض الناس فيقعوا في أشد منه، رقم:

126، 224/1، ومسلم في كتاب الحج، باب نقض الكعبة وبيائها، رقم: 1333، 968/2.

(5)- ابن تيمية: مجموع الفتاوى 436/22، ابن حجر: فتح الباري 457/3، العيني: عمدة القاري 204/2.

3- تطبيقات القاعدة: لقاعدة "يقدم عند التّزاحم خير الخيرين ويدفع شرّ الشرين" تطبيقات كثيرة في أغلب أبواب الفقه الإسلامي نذكر منها:

- يجوز للمضطر تناول الميتة، رغم ما فيها من ضرر لكنّه أهون من ضرر هلاك النّفس⁽¹⁾.
- الشارع لا يحرم ما يحتاج الناس إليه من البيع لأجل نوع من الغرر، بل يبيح ذلك، كبيع الجزر في الأرض وقاعدته "تحصيل أعظم المصلحتين بتفويت أدناهما، ودفع أعظم المفسدين بالتزام أدناهما"⁽²⁾.
- يجوز ترك المستحبّات إذا كان في تركها تأليف للقلوب، لأن مصلحة تأليف القلوب أعظم من مصلحة هذه المستحبّات⁽³⁾.

4 - توظيف القاعدة في المجال السّياسي:

تندرج قاعدة اختيار خير الخيرين ودفع شرّ الشرين ضمن أصل من أصول الشّريعة؛ وهو فقه الأولويات والموازنات القائم على ضرورة مراعاة التفاوت بين المصالح والمفاسد وتفضيل بعضها على بعض، وقد ظهرت هذه القاعدة بشكل واسع وواضح من مسائل السّياسة الشّرعية القائمة على تدبير المصالح بداية من عهد النبي ﷺ وخلفائه الرّاشدين تطبيقاً، وفي أذهان الفقهاء تأصيلاً وتنظيراً.

فقد ذكر الفقهاء كثيراً من المسائل الفقهية سياسية وخرجوها على هذه القاعدة نذكر منها:

- 1 - جواز انعقاد الإمامة الكبرى لمن لم تتوافر فيه رتبة الاجتهاد، وذلك عند خلو العصر من المجتهدين دفعا لشرّ الشرين وأعظم المفسدتين؛ فالضرر في ترك المسلمين من دون إمام، وما يترتب عليه من ضياع النفوس والأموال والأعراض وطمع العدو وثوران الفتن أشد من الضرر الحاصل بفوات رتبة الاجتهاد في الإمام⁽⁴⁾.
- 2 - جواز تقليد الفاسق في حالة الضرورة⁽⁵⁾، إذ لو كانت دولة الإسلام تواجه عدواناً خارجياً ولم يكن ثمة إمام صالح مستجمع لشروط العدالة وجب تقليد الفاسق حفاظاً على مصالح الإسلام والمسلمين ودفعاً لأعظم المفاسد، ففي تعيين الفاسق مفسدة، وترك المسلمين من غير إمام في حالة الضرورة مفسدة أعظم منها، ولا بدّ من دفع شرّ الشرين.
- 3 - جواز نصب الإمام المفضول مع وجود الفاضل⁽⁶⁾، وذلك فيما إذا كان في تقديم الفاضل وقوع مفسدة راجحة وفي تقديم المفضول دفع لها كان المتعيّن تقديم المفضول - عملاً بهذه القاعدة.

(1) - محمّد الزحيلي: القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة 220/1.

(2) - الحصين: القواعد والضوابط الفقهية 529/1.

(3) - الحصين المرجع نفسه 211/1.

(4) - حسين حامد: نظرية المصلحة في الشريعة الإسلامية 86.

(5) - الجويني: غياث الأمم 312، محمد رأفت عثمان رئاسة الدولة 148.

(6) - النووي: روضة الطالبين 302. الجويني: المصدر السابق 168.

- 4 - وجوب الجهاد مع ولّاة الأمر أبراراً كانوا أو فجّاراً⁽¹⁾، لأنّ مفسدة الجهاد مع الأمير الفاسق أقلّ من مفسدة ترك الجهاد بالكلّيّة.
- 5 - القاعدة تقضي بوجوب تقديم الأكفأ والأصلح" فلو فرضا مستجمعا للشرائط بالغاً في الورع الغاية القصوى وقدرنا آخر أكفأ منه وأهدى إلى طرق السياسة والرياسة وإن لم يكن في الورع مثله فالأكفأ أولى بالتقدم"⁽²⁾.
- يقول العزّ بن عبد السلام: " الضابط في الولايات كلّها ألاّ يقدّم إلاّ أقوم النّاس بجلب مصالحها ودرء مفسادها فيقدّم الأقوم بأركانها وشرائطها على الأقوم بسننها وآدابها"⁽³⁾.
- 6 - لزوم السّمع والطاعة لولّاة أمر المسلمين في المعروف وعدم الخروج عليهم⁽⁴⁾ لأنّ المفسدة المترتبة على الخروج عليهم أعظم من مفسدة الفسق أو الظلم والوقوع في بعض المنكرات.
- 7 - ترك إقامة الحدود في الجهاد والحرب وفي دار الكفر على من استوجبه من المسلمين؛ ذلك أن إقامة الحدود على مستحقّيها أمر لا يمكن العفو عنه، لكن إذا كانت المصلحة المرعيّة في إقامة الحدّ في دار الكفر إذا غلب الظن إفشاء الأمر إلى مفسدة يتشوّف الشارع إلى منعها ودفعها.⁽⁵⁾

الفرع الثّالث: قاعدة: يراعى في كلّ ولاية الأصلح لها⁽⁶⁾.

1) مفردات القاعدة.

- **الولاية لغة :** الولاية بفتح الواو وكسرهما مصدر من الولي الذي هو التولية يقال ولّيت فلاناً أمراً إذا قلّدت له ولايته⁽⁷⁾، والولاية إذا كانت بالفتح (الولاية) فهي بمعنى المحبّة والنّصرة، وإذا كانت بالكسر (الولاية) فهي الإمارة والتدبير والقدرة على الفعل⁽⁸⁾.

(1)- ابن تيمية: مجموع الفتاوى 506/28.

(2)- الجويني: المصدر السابق 168 وما بعدها.

(3)- العز بن عبد السلام: قواعد الأحكام 76/1.

(4)- النووي: شرح صحيح مسلم 226/12، أبو بكر الخوارزمي: مفيد العلوم ومبيد الهموم 32/4.

محمد أبو زهرة: الجريمة والعقوبة في الفقه الاسلامي 165.

(5)- د. عمر أنور الزبداني: السياسة الشرعية عند الجويني 452.

(6)- وردت هذه القاعدة بصيغ متقاربة منها:

- يقدم في كلّ ولاية من هو أقوم بمصالحها . القراني: الفروق 157/2.

- إنما يقدّم الشرع في كلّ ولاية من هو أقوم بمصالحها. الزركشي: المنشور في القواعد 388/1.

(7)- الفيروز أبادي: القاموس المحيط 1344، ابن منظور: لسان العرب 402/15.

(8)- ابن الأثير: النّهاية في غريب الحديث 227/5.

- اصطلاحاً: الولاية هي " القدرة على مباشرة التصرف من غير توقّف على إجازة أحد. " (1)

- الأصلح لغة: من الصّلاح وهو في اللّغة نقيض للفساد، يقال أصلح الشيء بعد فساده أي: أقامه، وأصلح الدّابة أي: أحسن إليها (2).

- اصطلاحاً: الأصلح في السّياسة: "هو استعمال أصلح الموجود من النّاس في المهام السّياسيّة والعسكريّة، ويكون ذلك بأن يختار الأمثل فالأمثل، كلّ منصب بحسبه (3).

(2) معنى القاعدة: أنّ الشارع الحكيم قضى بأن يختار لكل ولاية عامّة أو خاصّة من هو أصلح لها، ومن هو قادر على أدائها وتحملها على الوجه المطلوب فيؤلى عليها، وإن تعذّر أن يوجد في النّاس من تجتمع فيه الشّروط والأوصاف اللازمة لتحقيق المقصود منها لم يعطل إسنادها، بل يتعيّن تقويم الأمثل فالأمثل .

فالإمام يجب عليه إذا أراد أن يوّلّي أحداً من الولايات التي سلّطته أن يختار لها الأصلح من بين النّاس، فإذا أراد التّولّيّة على الجهاد اختار الأشجع والأكثر حنكة وخبرةً، وإذا أراد أن يوّلّي على الأموال اختار الأكثر أمانة، وإذا أراد أن يوّلّي على الفتوى اختار الأكثر علماً وتقوى وهكذا سائر الولايات .

يقول ابن تيمية: «: فيجب على ولي الأمر أن يوّلّي على كلّ عمل من أعمال المسلمين أصلح من يجده لذلك العمل» (4).

وإذا كان يجب اختيار الأصلح في كلّ ولاية وهو أمر نسبيّ فكيف يمكن أن نتعرف عليه؟

العلماء وضعوا قاعدة أخرى لمعرفة من هو الأصلح، وذلك بالنّظر إلى المقصود الشرعي من تلك الولاية، وقالوا: " الأصلح في الولاية هو الأنسب لمقصودها". فالإمامة العظمى مثلاً المقصود منها إقامة الدين وإصلاح الدنيا، وولاية الجهاد المقصود منها قيادة الجيوش وفتح البلدان، وولاية القضاء المقصود منها إحقاق الحق وإنصاف المظلوم وتحقيق العدالة، وهكذا فبعد معرفة المقصود يتبيّن لنا من هو الأصلح للولاية (5).

(1) وهبة الزحيلي: الفقه الإسلامي وأدلته، ط4، دار الفكر المعاصر، 1997، دمشق، 6690.

(2) ابن منظور: لسان العرب 517/2.

(3) ابن تيمية: السّياسة الشرعية 15 .

(4) المصدر نفسه، 06.

(5) د. عبد الرحمن بن سعد بن حمود الخطابي: الإشراف على مقدمات علم السّياسة الشرعية، مجلّة كليّة الدراسات الإسلامية والعربية للبنات، مجلّد الخامس، العدد 36. ص 819.

قال ابن تيمية (رحمه الله): " وأهمّ ما في هذا الباب معرفة الأصلح، وذلك إنّما يتمّ بمعرفة مقصود الولاية، ومعرفة طريق المقصود، فإذا عُرفت المقاصد والوسائل تمّ الأمر"⁽¹⁾

(3) - أدلّة القاعدة: تقوم القاعدة على أدلة من القرآن الكريم والسنة النبوية .

أ - من القرآن الكريم:

(1) - قوله تعالى: ﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا ٥٨ ﴾، [النساء: 58].

وجه الاستدلال: الآية خطاب من الله تعالى لولاة أمور المسلمين بأداء الأمانة إلى من ولّوا أمرهم ؛ ومن تمام الأمانة تولية الأصلح فيهم والأكفأ في الوظائف العامة.

(2) - قوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَخُونُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ وَتَحُونُوا أَمَنَاتِكُمْ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ ٩٧ ﴾

، [الأنفال: 27].

وجه الاستدلال: دلّت الآية على تحريم خيانة الأمانة " فإنّ عدل عن الأحقّ الأصلح إلى غيره لأجل قرابة بينهما... أو لرشوة يأخذها منه، أو غير ذلك من الأسباب فقد خان الله ورسوله والمؤمنين "⁽²⁾.

ب- (من السنة النبوية):

1 - قوله ﷺ: " من وليّ من أمر المسلمين شيئاً فولى رجلاً وهو يجد من هو أصلح للمسلمين منه فقد خان الله ورسوله "⁽³⁾

وجه الاستدلال: أنّ الواجب على ولي الأمر أن يوليّ على كل عمل من أعمال المسلمين أصلح من يجد لذلك العمل⁽⁴⁾.

(1) - ابن تيمية، المصدر السابق 27.

(2) - ابن تيمية: مجموع الفتاوى 248/8.

(3) - أخرجه الطبراني في المعجم الكبير 11/114، رقم: 11216

و الحاكم في المستدرک رقم: 7024، 104/4، وابن أبي عاصم في السنّة رقم: 62، 14/2، 626 وابن عدي في الكامل 219/3. قال الحاكم: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه.

(4) - ابن تيمية: السياسة الشرعية 06.

2- قوله ﷺ إذا ضيّعت الأمانة فانتظر الساعة قال: كيف إضاعتها؟ قال: إذا وسد الأمر إلى غير أهله فانتظر الساعة. (1)

وجه الاستدلال: دلّ الحديث على أن اختيار غير الأصلح تضييع للأمانة التي فرضها الله على الأئمة حتى يؤتمن الخائن ويحَوّن الأمين، وهذا إنما يكون إذا غلب الجهل وضعف أهل الحق عن القيام به. (2)

4- تطبيقات القاعدة:

ذكر الإمام القرّاني (3) بعض التّطبيقات لهذه القاعدة منها:

- يقدّم في ولاية الحروب من هو أعرف بمكائد الحروب وسياسة الجيوش .
- يقدّم في ولاية القضاء من هو أعرف بالأحكام الشرعية وأشدّ نفطناً لحجاج الخصوم وخدعهم.
- يقدّم في أمانة اليتيم من هو أعلم بتنمية أموال اليتامى وتقدير أموال التّفقات وأحوال المكفولين.
- يقدّم في جباية الصدقات من هو أعرف بمقادير النصب وأحكام الرّكاة من الخلطة وغيرها .
- يقدم في الصّلاة من هو أعرف بأحكامها وعوارض سهوها واستخلافها وغير ذلك.
- تقدم النساء في الحضانة على الرجال لأنهنّ أصبر على أخلاق الصبيان وأشدّ شفقة ورأفة .

5- توظيف القاعدة في المجال السياسي :

تعتبر هذه القاعدة من أهمّ قواعد السّياسة الشرعية وأشدّها التصاقاً بالمقاصد الشرعية، فهي ترشد في عمومها إلى وجوب اختيار الكفاءات المناسبة القادرة على تحمّل المسؤوليات العامة وإسناد المناصب لها دون سائر الاعتبارات من قرابة أو ولاء أو غيرها .

فالقوامة والصّلاح والقدرة صفات ضرورية معتبرة في كلّ ولاية، وضوابط معقولة لإسناد أي سلطة يرجى تحقيق مقصودها.

وقد وظّف فقهاؤنا هذه القاعدة وجعلوها معياراً في التفاضل بين المرشّحين لرئاسة الدولة.

(1)- أخرجه البخاري في كتاب العلم، باب من سئل علماً وهو مشغول في حديثه فأتمّ الحديث ثم أجاب السائل رقم 59، 21/1.

وأخرجه في كتاب الرقاق، باب رفع الأمانة، برقم: 6496، 104/8.

(2)- العيني: عمدة القاري شرح صحيح البخاري 7/2.

(3)- القرّاني: الفروق 157/2، 158.

فقد عقد الماوردي⁽¹⁾ فصلاً في وجوب اختيار الأصلح للإمامة (رئاسة الدولة) .

قال (رحمه الله): " فإذا اجتمع أهل العقد والحل للاختيار تصفّحوا أحوال أهل الإمامة الموجودة فيهم شروطها فقدّموا للبيعة منهم أكثرهم فضلاً وأكملهم شروطاً، ومن يسرع الناس إلى طاعته، ولا يتوقّفون عن بيعته، فإذا تعيّن لهم من بين الجماعة من أداهم الاجتهاد إلى اختياره عرضوها عليه فإن أجاب إليها بايعوه وانعقدت بيعتهم له الإمامة فلزم كافة الأمة الدخول في بيعته، والانقياد لطاعته، وإن امتنع من الإمامة ولم يجب إليها لم يجبر عليها لأنها عقد مرضاة واختيار لا يدخله إكراه ولا اجبار، وعدل عنه إلى من سواه من مستحقيها."

فلو تكافأ في شروط الامامة اثنان قدّم لها اختياراً أسنّهما وإن لم تكن زيادة السنّ مع كمال البلوغ شرطاً، فإن بويع أصغرهما جاز، ولو كان أحدهما أعلم والآخر أشجع روعي في الاختيار ما يوجبه حكم الوقت فإن كانت الحاجة إلى فضل الشجاعة أدعى لانتشار الثغور وظهور البغاة كان الأشجع أحق، وإن كانت الحاجة إلى فضل العلم أدعى لسكون الدهماء وظهور البدع كان الأعلم أحق."

وكذلك الإمام الجويني يعتبر أن الواجب في كل ولاية هو الأصلح لها فالأصلح للأمة أولى بالتقديم وأخذ بالاعتبار، إذ القاعدة تقضي بوجوب تقديم الأكفأ والأصلح»: « فلو فرضا مستجمعا للشرائط بالغا في الورع الغاية القصوى، وقدّرنا آخر أكفأ منه وأهدى إلى طرق السياسة والرياسة وإن لم يكن في الورع مثله فالأكفأ أولى بالتقدّم »⁽²⁾.

والإمام العزّ بن عبد السلام يجعل ضابطاً يكون على أساسه التقديم يقول (رحمه الله): " الضابط في الولايات كلّها ألاّ يقدّم إلا أقوم الناس بجلب مصالحها ودفع مفسدها"⁽³⁾...

وسواء كان اختيار رئيس الدولة موكولاً لجماعة ما اصطلاح عليها بأهل الحل والعقد أم كان موكولاً لعموم الأمة؛ فإنّ الواجب عليهم اتّخاذ معيار الصّلاحية أساساً لهذا الاختيار؛ بحيث لا يجوز تولية من لا صلاحية لهم، أو ترك الأصلح وتقديم الأقل منه فإنّ وقع ذلك فإنّ الاختيار في هذه الحالة يكون قد خالف أصلاً تشريعياً في الإسلام.

(1)- الماوردي: الأحكام السلطانية 25 .

(2)- الجويني: غياث الأمم 170 .

(3)- العز بن عبد السلام: قواعد الأحكام في مصالح الأناس 76/1.

المبحث الرابع: طرق إسناد السلطنة إلى الحاكم وضوابطها.

المطلب الأول: طرق إسناد السلطنة في الإسلام .

تعتبر مرحلة الخلافة الراشدة في نظر فقهاء السياسة الشرعية المرحلة النموذجية لاستلهاام المبادئ والطرق في مجال إسناد السلطنة السياسية وإضفاء الشرعية عليها، وقد استنبط الفقهاء طرقاً يثبت من خلال مشروعية نظام الحكم في الدولة الإسلامية، وحصرها في ثلاثة طرق خلافاً للشيعة⁽¹⁾.

الفرع الأول: الطريق الأول: الاختيار من أهل الحلّ والعقد .

الأصل في انعقاد الإمامة عند جماهير العلماء⁽²⁾ هو اختيار أهل الحلّ والعقد للإمام ومبايعتهم له، وهذا محلّ إجماع بينهم، يقول محمد ضياء الرئيس " أجمع مجتهدو الفرق الإسلامية كلّها ماعدا الشيعة على أنّ طريق ثبوت الإمامة هو الاختيار والاتفاق لا النص ولا التعيين، لذا قال الفقهاء إنّ الإمامة عقد."⁽³⁾

فإن خلا منصب الإمامة بموت الإمام أو عزله وجب على أهل الحل والعقد أن يتصقّحوا أحوال من يمكن أن يقوم بهذه المنصب، وأن يختاروا الأفضل فالأفضل، يقول الماوردي " فإذا تعين لأهل الاختيار من بين الجماعة من أداهم الاجتهاد إلى اختياره عرضوها عليه فإن أجاب إليها بايعوه عليها وانعقدت بيعتهم له الإمامة فلزم كافة الأمة الدخول في بيعته والانقياد لطاعته، وأن امتنع من الإمامة ولم يجب إليها لم يجبر عليها لأنها عقد مرضاة واختيار لا يدخله إكراه ولا إجبار وعدل عنه إلى ما سواه من مستحقيها"⁽⁴⁾

فالحاكم في النظرية الإسلامية لا يتولّى السلطنة إلا بعد اختياره من قبل أهل الحل والعقد وقبوله بالمنصب أولاً والرّضى به ثانياً من قبل الأمة... ومظهر ذلك كلّهُ إنما هو عقد البيعة الذي هو بمثابة إعلان عام لقبول حكمه والرّضى به .⁽⁵⁾

(1) - الشيعة الإمامية يقولون: إن انعقاد الإمامة ليس له طريق إلا النصّ أو المعجزة، وادّعوا بأن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) نصّ قبل وفاته على من سيخلفه من بعده وهو على بن أبي طالب. انظر: القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد 103. والرازي: الأربعين في أصول الدين 438.

(2) - الباقلاني: التمهيد في الرد على الملحدة 178، البغدادي: كتاب أصول الدين 279.

القاضي أبو يعلى: المعتمد في أصول الدين 223، الإيجي: المواقف مع شرحه الشريف المرجاني 463/2.

د. مصطفى حلمي: نظام الخلافة في الفكر الإسلامي 332، عبد القادر عودة الاسلام وأوضاعنا السياسية 146. ضياء الدين الرئيس: الإسلام والخلافة في العصر الحديث 265 وغيرهم.

(3) - الرئيس: النظريات السياسية 212.

(4) - الماوردي: الأحكام السلطانية 6.

(5) - محمد المبارك: نظام الإسلام في الحكم والدولة 30.

فلا وراثه لهذا المنصب ولا تعيين ولا كهنوت ولا انفراد بالسلطة ولا وصاية على الأمة، وكل طريق سلب من الأمة وممثليها الاختيار وألجأهم إلى غيره فهو غير مشروع .

وقد أكد هذه الحقيقة سيّدنا عمر بقوله "من بايع رجلا من غير مشورة من المسلمين فإنه لا بيعه له... وهو الذي بايعه أحق أن يقتل".⁽¹⁾

وكذلك عمر بن عبد العزيز لما وصل إليه الحكم بالتّوريث قال: أيّها النّاس إني قد ابتليت بهذا الأمر (الحكم) على غير رأيٍ مّي ولا طلبه له ولا مشورة من المسلمين، وإني قد خلعت ما في أعناقهم من بيعتي فاخترتوا لأنفسكم.⁽²⁾

ورغم اتفاق العلماء على أن الاختيار هو أساس شرعية أي سلطة إلا أنهم اختلفوا فيمن توكل إليه مهمّة الاختيار هل هو لعموم الناس أم لفئة أهل الحل والعقد⁽³⁾ وكان خلافهم على رأيين .

الرأي الأول⁽⁴⁾: قالوا: إنّ اختيار الرّؤساء إنما يوكل لأهل الحل والعقد الذين يمثّلون الأمّة ويختارون الحاكم باسمها، وبمجرد مبايعتهم له تنعقد البيعة وتلزم الطاعة، وليس لعامة النّاس أي دور بعد ذلك .

وعلّلوا ذلك بأن اختيار رئيس الدّولة يجب ألاّ يوكل إلّا إلى من توافرت فيه مقدرة التفرقة بين من يصلح ومن لا يصلح لتولي هذا المنصب الخطير، ذلك أنّ رئيس الدّولة يختار بناءً على شروط تؤهّله للقيام بأعباء هذا المنصب فكان لزاماً أن لا يوكل اختيار الرئيس إلى أشخاص تتوافر فيهم مقدرة التفرقة بين من تحقّقت فيه هذه الشروط وبين من لم تتحقّق فيه .⁽⁵⁾

وقد ذكر العلماء شروطاً ضرورية يجب توافرها فيمن يتولّى مهمّة الاختيار فعدها الماوردي ثلاثة بقوله "فأما أهل الاختيار فالشروط المعتبرة فيهم ثلاثة:

(1)- محمد ضياء الدّين الرّيس: النظريات السّيّاسيّة 175.

(2)- د. أحمد شوقي الفنجري: الحرّيّة السّيّاسيّة في الإسلام، ط2، 1403هـ - 1983 دار القلم. 148

(3)- أهل الحلّ والعقد هم: أهل الاختيار وهم الجماعة التي يناط بهم أمر اختيار الإمام (رئيس الدّولة) من بين من يصلّحون لهذا المنصب؛ ينظر: د. فوزي خليل: دور أهل الحل والعقد في الأنموذج الإسلاميّ لنظام الحكم، المعهد العالمي للفكر الإسلاميّ، القاهرة، 1417 هـ 1996م، ص: 68..

(4)- قال بهذا الرأي مجموعة من المفكرين والعلماء

- د. عبد الحميد متولي: مبادئ نظام الحكم 598.

- د. أحمد شلبي: السّيّاسة والاقتصاد في التّفكير الإسلامي (47، 50)

- عبد القادر عودة: الإسلام وأوضاعنا السّيّاسيّة 146.

(5)- د. محمد رأفت عثمان: رئاسة الدولة 229.

أحدّها: العدالة الجامعة لشروطها .

والثّاني: العلم الذي يتوصل به إلى معرفة من يستحقّ الإمامة على الشروط المعتمدة فيها .

والثّالث: الرّأي والحكمة المؤديان إلى اختيار من هو أصلح، وتبديير المصالح أقوى وأعرف⁽¹⁾

وعدّها الجويني أربعة: الإسلام والعلم والحرّيّة والذكورة⁽²⁾ .

وقالوا: إنّ مثل هذه الشّروط تضمن سلامة الاختيار في تحديد من يصلح للولاية ومن لا يصلح لها، وفي إدخال العامة في هذا الشّأن يفسد الاختيار وتحكّم الولاءات وتضيع المصالح .

الرّأي الثّاني⁽³⁾: قالوا إنّ الأمّة بعمومها هي التي يوكل إليها عقد الرياسة لمن تراه مناسباً لهذا المنصب، وأنّ مهمّة أهل الحل والعقد هي الترشيح والتبصير، يقول ضياء الدّين الرئيس: "إنّ أهل الحلّ والعقد ليسوا سوى لجنة ترشيح وأن الاختيار النهائي هو للأمّة"⁽⁴⁾.

فهؤلاء يعتبرون مباشرة أهل الحلّ والعقد لهذا الأمر ليس تصرفاً في حق أنفسهم، ولكنهم يفعلون ذلك نيابة عن الأمّة كلّها في استعمال ما هو حق أصليّ لها، فهم منتدبون منها أو هم ممثّلوها وثوابها.

ويخلص الدكتور فتحي عبد الكريم⁽⁵⁾ بعد عرضه للأقوال وبيانه للطّرق التي تولّى بها الخلفاء الراشدون إلى نتيجة مفادها أنّ الخلاف بين الفريقين ليس بذی خطر وذلك لسببين .

أولاهما: أنّ كلا من الطريقتين تعدّ طريقاً حرّاً يحقّق رضا الأمّة في اختيار رئيس الدّولة، وسواء تم اختيار رئيس الدّولة بمعرفة أهل الحلّ والعقد؛ أي نواب الأمّة، أم بمعرفة جماهير المسلمين أي بطريق الاستفتاء العام، فإن كلا من الطريقتين مأخوذ به في الدساتير الحديثة .

(1)- الماوردي: الأحكام السلطانية 17. ونفس الشروط عند أبي يعلى الأحكام السلطانية 19 .

(2)- الجويني: غياث الأمم 60.

(3)- الرئيس: النظريات السياسية 177، د. سليمان الطّماوي: السلطات الثلاثة في الإسلام 263،

د. فتحي عبد الكريم: الدّولة والسيادة في الفقه الاسلامي، دراسة مقارنة ط2، 1404 هـ 1984 م. مكتبة وهبة، القاهرة 251.

(4)- الرئيس: المصدر السابق 177.

(5)- د. فتحي عبد الكريم: الدّولة والسيادة في الفقه الإسلامي 259.

ثانيهما: أنّ المسألة ليس فيها نصّ، ولا إجماع فلم تأت الشّريعة الإسلاميّة بنصوص خاصّة بتنظيم الاختيار وبكيفية، ولم ينعقد على ذلك إجماع، لأنّ الأمر في هذه المسألة ممّا يختلف بظروف الحال من الزّمان والمكان وقدرة الأشخاص .

وليس الاختيار الحرّ من الأُمّة أو ممثليها المؤهلين إلّا مقدّمة لتولية الحاكم في دولة الإسلام يليها بعد ذلك عقد البيعة له، والبيعة يقوم بين الامام وبين المسلمين على أن يلتزم بالقيام بتنفيذ الشرع ويلتزموا بطاعته⁽¹⁾ وقد عرّفها بعض المعاصرين بقوله: البيعة "عقد الأُمّة الولاية العامّة عليها لمن اختاره أكثر النّاهبين وإعطائه العهد لإقامة أحكام الدّين."⁽²⁾

والبيعة في المنظور الإسلاميّ هي الوسيلة الوحيدة المعبّرة عن الإرادة العامّة للأُمّة عند عاّمة الفقهاء، وهي وسيلة إسناد السلطة إلى الحاكم بل هي الطريق الذي شرّعه القرآن الكريم والسّنة النبويّة وسلّكه الخلفاء .

قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ فَمَنْ نَكَثَ فَإِنَّمَا يَنْكُثُ عَلَى نَفْسِهِ وَمَنْ أَوْفَى بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهِ اللَّهُ فَمُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا ١٠﴾ [الفتح: 10].

وقوله ﷺ: " من مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية."⁽³⁾

وقوله ﷺ: "من بايع إماما فأعطاه صفقة يده وثمرة قلبه فليطعمه إن استطاع فإن جاء آخر ينازعه فاضربوا عنق الآخر."⁽⁴⁾

إنّ البيعة التي جعلها المسلمون طريقا لإسناد السّلطة تحمل دلالات ومعان كثيرة، فهي عهد من المبايع على السّمع والطّاعة في المنشط والمكره وفي اليسر والعسر، وإظهار الولاء له وعدم منازعته، وهي التزام من الحكّام على إقامة أحكام الدين وتحمل أمانة الحكم، وهي إشراك للأُمّة واعتبار برأيها وكلمتها وضمنان لحقها في التولية والعزل .

(1)- محمد أبو زهرة: الوحدة الإسلامية 156.

(2)- أحمد العوضي: الحقوق السياسية للرعية 132.

(3)- أخرجه مسلم في كتاب الإمارة، باب وجوب ملازمة جماعة المسلمين، رقم: 1478/3، 1850.

(4)- أخرجه مسلم في كتاب الإمارة، باب وجوب الوفاء ببيعة الخلفاء، رقم: 1472/3، 1844.

ولا شكّ أنّ البيعة إذا التزم فيها نّحج الخلفاء الرّاشدين فإنّها تساهم في الحفاظ على وحدة المسلمين، وتعصمهم من التفرّق والتّشردم، وترسّخ مبدأ الشورى بينهم⁽¹⁾، وتضمن حفظ الحقوق عليهم، وتسلم دولتهم من أساليب الطّغيان والاستبداد ...

الفرع الثاني: الطريق الثّاني: الاستخلاف والعهد .

استلهم الفقهاء من فترة الخلافة الراشدة طريقاً من طرق إسناد السلطة وهو الاستخلاف والعهد من الإمام القائم إلى شخص متأهل لذلك .

قال الماوردي: " وأما انعقاد الإمامة بعهد من قبله فهو ممّا انعقد الإجماع على جوازه، ووقع الاتفاق على صحّته لأمرين عمل المسلمين بهما ولم يتناكروهما، أحدهما: أنّ أبا بكر(رضي الله عنه) عهد إلى عمر (رضي الله عنه) بالخلافة فأثبت المسلمون إمامته بعهد، والثّاني: أنّ عمر(رضي الله عنه) عهد بها إلى أهل الشّورى، فقبلت الجماعة دخولهم فيها وهم أعيان العصر، اعتقاداً لصحّة العهد بها ... فصار العهد بها إجماعاً في انعقاد الإمامة"⁽²⁾.

ويعلّل ابن حزم ولاية العهد بقوله: "لما في ذلك من اتّصال الإمامة، وانتظام أمر الإسلام وأهله، ورفع ما يتخوّف من الاختلاف والشّغب، وممّا تتوقّع في غيره من بقاء الأمة فوضى ومن انتشار الأمر وارتفاع النفوس وحدوث الأطماع"⁽³⁾.

إلا أنّهم لم يكونوا يفرّقون بين مصطلحي الاستخلاف والعهد ويستعملونها للدّلالة على مفهوم واحد والحقيقة أنّهما لفظتان متغايرتان .

فالاستخلاف: هو "أن يعهد الخليفة القائم بالخلافة في حياته إلى شخص آخر بعده جامعاً لشروط الإمامة متحرّياً مصلحة الأمة، أخذاً برضى أهل الحلّ والعقد منها، غير مستأثر لقرابة أو غيرها."

والعهد: "هو أن يعهد الخليفة المستقرّ ممن استجمع شرائط الخلافة بعده، فإذا مات العاهد انتقلت الخلافة بعده إلى المعهود إليه ولا يحتاج مع ذلك إلى تحديد بيعة من أهل الحلّ والعقد"⁽⁴⁾.

(1)- محمد فاروق الهباش: النظام السياسي في ضوء القرآن الكريم -دراسة قرآنية موضوعية- رسالة ماجستير في التفسير وعلوم القرآن 1432 هـ - 2011م الجامعة الإسلامية غزة، ص: 168.

(2)- الماوردي: الأحكام السلطانية 31.

(3)- ابن حزم: الفصل في الملل والنحل 169/7.

(4)- القلقشندي: مآثر الإنافة 48/1.

ومن خلال التعريفين يظهر الفرق بينهما في النقاط الآتية:

- 1 - إنّ الاستخلاف ينظر فيه إلى مصلحة الأُمّة، واجتماع كلمة النّاس واتّفاق أهوائهم، بينما ينظر في العهد إلى مصلحة أسرة الخليفة⁽¹⁾.
 - 2 - إنّ الاستخلاف يقوم على التّجرد والنّصيحة للأُمّة، بينما تقوم ولاية العهد على المحاباة⁽²⁾ والأثرة وحفظ التّراث على الأبناء.
 - 3 - إنّ الاستخلاف يراعي فيه اكتمال الشّروط الشرعيّة ويؤخذ فيه برأي الأُمّة، بينما ولاية العهد فقد تعهد بالخلافة إلى من لم تكتمل فيه الشّروط⁽³⁾.
 - 4 - يقوم الاستخلاف على مبدأ الشّورى إذ لا يعدو إلا أن يكون ترشيحاً، أما ولاية العهد فتزعم إلى إقامة الملك العضوض⁽⁴⁾.
 - 5 - الاستخلاف لا يكون إلا عندما تحضر وفاة الخليفة، ولا يراد بهذا الاستخلاف إلا توجيه الأُمّة إلى الرجل الصّالح للخلافة، أمّا ولاية العهد فتكون والخليفة في صحّته وتحدث غالباً قبل وفاته بزمان طويل⁽⁵⁾.
- ورغم أنّ الفقهاء أجازوا طريق العهد والاستخلاف باتّفاق منهم، إلّا أنّهم اختلفوا في تكييفه على أقوال.
- القول الأوّل:** قالوا إنّ العهد عقد بالإمامة للمعهود له يبرمه العاهد في حياته وبمقتضاه يصبح المعهود له إماماً آخر معه، لكن تصرّفه في أعمال ومهام الإمامة موقوف على وفاة العاهد، ويؤيّد هذا الاتجاه أنّ العلماء اشتروا لصحة العهد قبول المعهود له في حياة العاهد، وهذا قول الشّافعية⁽⁶⁾.
- يقول الهيثمي في تصويرة للعهد: "وصورته أن يعقده في حياته ليكون هو الخليفة بعده ؛ فهو وإن كان خليفة في حياته إلّا أنّ تصرّفه موقوف على موته، ففيه شبه بوكالة نجرت وعلق تصرّفه بشرط."⁽⁷⁾

(1) - كايد يوسف محمود قرعوش: طرق انتهاء ولاية الحكم في الشريعة الإسلامية والنظم الدستورية، ط1، 1407هـ 1987م، مؤسسة الرسالة، بيروت لبنان 184.

(2) - قرعوش: المرجع نفسه 184.

(3) - قرعوش: المرجع نفسه 184.

(4) - عبد القادر عودة: الإسلام وأوضاعنا السّياسيّة 164.

(5) - د. فتحي عبد الكريم: الدولة والسيادة في الفقه الإسلامي 241.

(6) - الهيثمي: تحفة المحتاج 77/9، الرّملي: نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج 411/7.

(7) - الهيثمي، المصدر السابق 77/9.

القول الثاني قالوا: إنّ العهد عقد بالإمامة ولا ينقصد إلا بوفاء العاهد، فهم يعتبرون أنّ الإمامة لا تنقصد بالعهد نفسه في حياة العاهد، وإنّما تنقصد للمعهود له بعد موته كالوصية وهو مذهب بعض المالكية؛ ويقول الدسوقي: "اعلم أنّ الإمامة العظمى تثبت بأحد أمور ثلاثة: إمّا بإيصاء الخليفة الأول لمُتأهل لها، وإمّا بالتغلب على الناس، وإمّا بببيعة أهل الحل والعقد." (1).

القول الثالث: قالوا بأنّ العهد ليس بعقد أصلاً، فالإمامة لا تنقصد بعهد لا في حياة العاهد ولا بعد مماته، والعهد هو مجرد ترشيح وتزكية من الإمام القائم، والأمر بعد ذلك للأمة ممثلة في أهل الحل والعقد فإذا أقرت ترشيحه بايعته وإذا لم تقبل فمن حقها أن تختار لنفسها من تراه مناسباً.

قال أبو يعلى: "الإمامة لا تنقصد للمعهود إليه بنفس العهد وإنّما تنقصد بعقد المسلمين بدليل أن لو كان عقد لأفقر ذلك إلى اجتماع إمامين في عصر واحد وهذا غير جائز" (2).

وإلى هذا الرأي مال كثير من المعاصرين منهم عبد القادر عودة (3)، عبد الوهاب خلاف (4)، محمد رأفت عثمان (5)، محمد الغزالي (6)، محمد ضياء الدين الرئيس (7).

القول الرابع: وهو قول ابن تيمية أن ولاية العهد له طبيعة خاصة يتوقّف نفاذه على بيعتين إحداهما خاصة والأخرى عامة، فاستخلاف أبي بكر لعمر وعهده إليه كان بمشاورة الصحابة الذين يمثلون أهل الاختيار، وهذه هي البيعة الخاصة، ثم بايعه المسلمون بعد موت أبي بكر يقول (رحمة الله): "وأما عمر فإن أبا بكر عهد إليه وبايعه المسلمون بعد موت أبي بكر فصار إماماً لما حصلت له القدرة والسلطان بمبايعتهم."

وقال عنبيعة عثمان: "عثمان لم يصير إماماً باختيار بعضهم، بل بمبايعة الناس له... فلما بايعه ذووا الشوكة صار إماماً وإلا لو قدر أن عبد الرحمن بايعه ولم يبايعه علي ولا غيره من الصحابة أهل الشوكة لم يصير إماماً." (8)

(1) - الدسوقي: حاشية الدسوقي على الشرح الكبير 298/4.

(2) - أبو يعلى: الأحكام السلطانية 25.

(3) - عبد القادر عودة: الإسلام وأوضاعنا السياسية 157.

(4) - عبد الوهاب خلاف: السياسة الشرعية 63، 64.

(5) - محمد رأفت عثمان: رئاسة الدولة 291.

(6) - محمد الغزالي: الإسلام والاستبداد السياسي 180.

(7) - محمد ضياء الدين الرئيس: النظريات السياسية، 235.

(8) - ابن تيمية: منهاج السنة 532/1.

ومن خلال عرض أقوال الفقهاء ندرك أن ولاية العهد والاستخلاف لا تأخذ صبغتها الشرعية إلا من خلال الرجوع إلى إرادة الأمة وموافقة أهل الحل والعقد فيها، وماهي إلا تزكية وترشيح من الإمام السابق إن شاءت الأمة أمضتها وإن شاءت ردّتها، وهذا الرأي هو الذي يتفق مع مبادئ الاسلام ويتماشى مع ما قرّره من حق الأمة في الشورى، وهو الذي سلكه الصحابة في سنة الاستخلاف .

الفرع الثالث: الطّريق الثّالث: القهر والغلبة .

من الطّرق والأساليب التي قبلها الفقهاء في إسناد السلطة على وجه اعتبار الضرورة وصونا لوحدة الجماعة طريق التغلّب والقهر والإكراه، أو ما يسمى اليوم بحكومة الأمر الواقع أو حكومة الضرورة أو الحكومة الفعلية ⁽¹⁾، وهذا الطريق لم يكن معهودا زمن الخلافة الراشدة وإنما حدث بعدهم في زمن الأمويين فقد خرج عبد الملك بن مروان على الزبير فقتله واستولى على البلاد وأهلها حتى بايعوه طوعا وكرها ⁽²⁾.

وصورة التغلّب: أن يستولي شخص على السلطة في وقت شغور المنصب وخلوّه بموت من سبقه أو نحو ذلك، أو أن يخرج على السلطان القائم بالتغلّب والقهر حتى يظهر المتغلّب على الناس ويقهرهم حتى يدعنوا له ويدعونه إماما" ⁽³⁾.

فهذا الطريق لا يقوم على الرضى والاختيار كما في البيعة الطريق الأول، ولا يقوم على الاستخلاف كما في الطريق الثاني، وإنما يقوم على القوّة القاهرة والغلبة المتمكّنة والسيطرة التامة وهو ما يشبه الانقلابات العسكرية في الوقت الحاضر .

وإذا ما نظرنا إلى تراثنا الفقهي نجد اختلافا في تجويز هذا المسلك من عدمه، واختلافا في تحديد شروطه وضوابطه ومستنداته ويمكن رد المسألة إلى قولين.

القول الأوّل: المجيزون:

ذهب جمهور العلماء ⁽⁴⁾ إلى جواز ثبوت الإمامة بالقهر والاستيلاء والغلبة ولزوم الطاعة بعدها بل وحرمة الخروج معها.

(1)- د. ظافر القاسمي: نظام الحكم في الشريعة والتاريخ 244.

د. علي جريشة: أركان الشريعة الإسلامية وآثارها، ط2، 1407هـ، 1987م، مطابع دار التراث العربي، 34.

(2)- ابن قدامة: المغني مع الشرح الكبير 243/12.

(3)- الدّميحي: الإمامة العظمى 222.

(4)- ابن جماعة: تحرير الأحكام بتدبير أهل الإسلام 20، الغزالي الاقتصاد في الاعتقاد 129، القرطبي: الجامع لأحكام القرآن 269/1، القلقشندي: مآثر الأناقة في معالم الخلافة 58/1.

قال ابن حجر: "وقد أجمع الفقهاء على وجوب طاعة السلطان المتغلّب والجهاد معه وأن طاعته خير من الخروج عليه لما في ذلك حقن الدماء وتسكين الدهماء." (1).

جاء عند الحنفية قول الحصكفي: "وتصح سلطة متغلّبة للضرورة." (2)

يشرح ذلك ابن عابدين بقوله: "أي: من تولّى بالقهر والغلبة بلا مبايعة من أهل الحل والعقد وإن استوفى الشروط المأزّة، وأفاد أن الأصل فيها أن تكون بالتقليد" (3)

وجاء عند المالكية قول الدسوقي: " وإما بالتغلّب لأن من اشتدت وطأته بالتغلّب وجبت طاعته، ولا يراعى في هذا شروط الإمامة، لأن المدار على درء المفساد وارتكاب أخفّ الضّررين." (4)

وعند الشافعية قال الإمام التّوي: "وأما الطريق الثّالث فهو القهر والاستيلاء، فإذا مات الإمام فتصدّى للإمامة من جمع شرائطها من غير استخلاف، ولا بيعة وقهر الناس بشوكته وجنوده انعقدت خلافته لينتظم شمل المسلمين؛ فإن لم يكن جامعاً للشروط بأن كان فاسقاً أو جاهلاً فوجهان أصحهما انعقادها." (5)

وجاء عند الحنابلة قول ابن قدامة: "ولو خرج رجل على الإمام فقهه وغلب الناس بسيفه حتّى أقروا له وأذعنوا بطاعته وتابعوه صار إماماً يحرم قتله والخروج عليه" (6).

واستدلّ جمهور الفقهاء بأدلة منها .

1- قالوا إنّ إمامة المتغلّب صحيحة لأنّها حالة ضرورة، والضرورة تبيح المحظورات، ووجه الضرورة أن في صرفه إثارة فتنة تلحق الضرر الكبير بالمسلمين، وتتعلّل الكثير من مصالحتهم، فالحاجة إلى الحكّام رغم فسقهم وظلمهم أفضل من عدم وجودهم، كما يقول الغزالي. (7)

(1)- ابن حجر: فتح الباري 13/07.

(2)- الحصكفي: الدر المختار 351.

(3)- ابن عابدين: حاشية ابن عابدين على الدر المختار 549/1.

(4)- الدسوقي: حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، 298/4.

(5)- التّوي: روضة الطالبين 46/10.

(6)- ابن قدامة: المغني مع الشرح الكبير 243/12.

(7)- أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين 115/1.

2- قالوا إن إبطال حكم المتغلّب يستتبع ذلك عدم صحّة ما يتمّ في عهده من التصرفات كإقامة الحدود واستيفاء الحقوق وتعطيل الخدمات وسائر المصالح، وهذه مفسد تلحق بالأمة، ولا سبيل إلى دفعها إلا بالقول بانعقاد إمامته دفعا لهذه الأضرار، لأن دفع الأضرار عند الإمكان واجب⁽¹⁾.

3- قالوا: إنّ التغلّب والاستيلاء قد يكون في بعض الحالات هو الأصلح للأمة كحالة الموت المفاجئ دون أن يكون له عهد أو ترتيب فيكون المتغلّب هو المنقذ⁽²⁾.

4 - السّوابق التاريخية قالوا: أنبأنا استقراء تاريخ المسلمين أن الخلافة بعد الخلافة الراشدة كانت قائمة على الاستيلاء والقهر، وكان المتغلّبون يأخذون البيعة طوعا وكرها، وكان بعض الصحابة كابن عمر والتّابعين يلتزمون الطّاعة فصحّ كونه طريقا معتبرا في الإمامة، عند الصحابة والتّابعين فكذلك في كلّ عصر⁽³⁾.

ومع قبول الفقهاء الإمامة المتغلّب واعتبارها من باب الضرورة فقد وضعوا لها شروطا وقيودا حتّى تبقى في دائرة الاستثناء إذ إنّ ما يباح في محلّ الضّرورة لا يمكن اعتباره مباحا في غير محلّها؛ ومن هذه القيود .

- أن يكون الإمام المتغلّب جامعا للشروط المطلوبة، مستوفيا للصفات المرعيّة في الإمامة حتى يتحقّق مقصودها⁽⁴⁾.

- أن يحقّق هذا الاستيلاء انتظام شمل المسلمين ووحدهم⁽⁵⁾.

- أنّه لا بدّ من عقد البيعة حتّى يكسب الصّفة القانونيّة⁽⁶⁾.

(1)- القلقشندي: مآثر الإنافة 58/1، الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد 129.

(2)- د. أحمد الريسوني: إمامة المتغلّب بين الشرع والتاريخ -الموقع الجزيرة-مقالات المعرفة العالم العربي يوم: 20/03/2014 الرابط: <https://www.aljazeera.net>

(3)- د. حمد بن محمّد آل فريان: آراء ابن تيمية في الحكم والإدارة، ط1، 1421 هـ، 2000م، دارالألباب للنشر والتوزيع الرياض 521.

(4)- د. محمود الخالدي: قواعد نظام الحكم 280.

(5)- د. فتحي عبد الكريم: الدولة والسيادة في الفقه الاسلامي 258.

(6)- عبد الرزاق السنهوري: فقه الخلافة وتطوّرها 214.

القول الثّاني:

المانعون: ذهب الخوارج والمعتزلة⁽¹⁾ وكثير من الباحثين المعاصرين⁽²⁾ إلى منع ثبوت إمامة المتغلّب وعدم القبول بها وقالوا: إنّ الإمامة لا تتعقد إلا لمن جاء عن طريق البيعة الخالية من أي جبر أو تغلّب أو إكراه واستدلوا بأدلة منها:

- 1- أن الإمامة عقد كسائر العقود وهي قائمة على الاختيار والرضا، ولا مدخل فيها للجبر والإكراه⁽³⁾.
- 2- أن الاعتراف بإمامة المتغلّب هدم لأهم قواعد الشريعة وهي الشورى " ولو فتح الباب لكل متغلّب من غير مسوّغ لهدمت الشورى⁽⁴⁾."
- 3- أن التغلّب على الحكم فيه مخالفة صريحة لهدى الخلفاء الراشدين الذين تولّوا عن طريق البيعة القائمة على حقيقة الرضا ولم يكتفوا بمجرد الاستخلاف .
- 4- ما ورد عن سيّدنا عمر من أنه قال: "من بايع رجلا من غير مشورة من المسلمين فإنه لا بيعه له ولا الذي بايعه تغرة أن يقتلا⁽⁵⁾."

وهذا يدل على أن الخليفة عمر بن الخطاب منع تولي منصب الإمامة من غير مشورة ولا اتفاق بين المسلمين، واعتبر من غلب الأمة وسلبها حقها في الاختيار فقد عرّض نفسه ومن بايعه للقتل، وكان ذلك في محضر من الصّحابة ولم ينكر عليه أحد فدلّ ذلك على عدم مشروعية مسلك القهر والغلبة للوصول إلى منصب الإمامة في الدولة الإسلامية⁽⁶⁾.

(1)- القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل، تحقيق محمود محمد قاسم 20/ 204 .

(2)- منهم عبد الوهّاب خلاف: السياسة الشرعية 63، عبد القادر عودة: الإسلام وأوضاعنا السيّاسيّة 170، محمد رشيد رضا: الخلافة 45، المودودي: الخلافة والملك 52، الرئيس: النظريات السيّاسية 212. محمد سليم العوا: النظام السياسي للدولة 81، د. يوسف القرضاوي: الحل الإسلامي فريضة وضرورة 196، عبد الكريم بكار: أساسيات في نظام الحكم في الإسلام 66 وآخرون.

(3)- تقي الدين النبهاني: نظام الحكم في الاسلام 21، د. علي جريشة: أركان الشريعة الإسلامية 38.

(4)- محمد أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية 86/1.

(5)- أخرجه البخاري في كتاب الحدود وما يحذر من الحدود، باب رجم الحبلى من الزنا إذا أحضت، رقم 6830، 168/8.

(6)- المودودي: الخلافة والملك. 41، 42.

وهذا القول هو الذي يختاره الباحث ويميل إليه نظرا لقوة أدلتهم، وعدم مناقضة رأيهم لأهم مبادئ الشريعة في نظام الحكم وهو الشورى، وحتى نتفادى العواقب والمآلات السيئة من الاعتراف بإمامة المتغلّب وعلى رأسها تأسيس نظام سياسي يقوم على التغول والاستبداد ...

المطلب الثاني: الضوابط المقاصدية لإسناد السلّطة في الإسلام .

إذا اعتبرنا الخلافة الراشدة النموذج المرجعي لعملية إسناد السلطة بما تميّزت به من أعمال لمقتضيات القواعد السياسية الإسلامية وتنزيلها على أرض الواقع تنزيلا صحيحا، وعلى الرغم من " قصر مدة الخلافة مقارنة بمدد الأنظمة التي أعقبتها، وانشغالها الكبير بشؤون الدعوة والفتوح فإنها نجحت في تنزيل الأصول السياسية للإسلام تنزيلا تاريخيا بعد طور التبلور في المدينة المنورة بقيادة النبي (صلى الله عليه وسلم)، بل الأكثر من ذلك أنها ساهمت في إتمام المهمة السياسية للنّبوة، فإذا كان الرسول (صلى الله عليه وسلم) بيّن أصول الإجماع السياسي ومبادئه وأقرّها عمليا استنادا على السلطة الرّوحية باعتباره رسولا من ربّ العالمين فإنّ الخلفاء بعده امتثلوا لهذه الأصول وأقرّوها استنادا إلى سلطة سياسيّة تاريخيّة باعتبارهم آدميين" (1).

وكما نجحت في تنزيل الأصول السياسية للإسلام فإنها التزمت بالضوابط الشرعية التي يتحقّق معها مقصود الشارع في باب الحكم والسياسة، وأرست القواعد التي تحكم سير المجتمع؛ ولعلّ من أبرز هذه الضوابط .

الفرع الأول: حقّ الأمة من اختيار الحاكم .

من المؤكّد أن النبي (صلى الله عليه وسلم) لم يوص بالخلافة لأحد من بعده خلافا لما تدّعيه بعض الفرق الإسلامية (الشيعة)، وسكوته هذا يحمل دلالة سياسية واضحة وهي ترك أمر اختيار الخلفاء والرؤساء للأمة باعتبار ذلك حقا من حقوقها، وهذا ما فهمه الصحابة (رضوان الله عليهم) يوم السقيفة، فقد اتفقوا بعد أخذ ورد وتشاور بينهم على مبايعة أبي بكر البيعة الخاصة في السقيفة وبعد تجهيز النبي (صلى الله عليه وسلم) طلب أبو بكر من المسلمين أن يجتمعوا لأمر هام في المسجد فحضر كبار الصحابة وكل ذي رأي فيهم، ثم وقف عمر بينهم

(1) - محمّد جبرون: مفهوم الدّولة الإسلامية - أزمة الأسس وحتميّة الحداثة -، ط1، 2014م المركز العربي للأبحاث ودراسات السياسات، بيروت، لبنان 119.

قائلا " ... إن الله قد جمع أمركم على خيركم صاحب رسول الله، وثاني اثنين إذ هما في الغار فقوموا فبايعوه، فعند ذلك بايع الناس البيعة العامة بعد بيعة السقيفة ⁽¹⁾.

يقول الرئيس معلّقا على اجتماع السقيفة: " لذا كان اجتماع الصحابة يوم السقيفة اجتماعا تاريخيا له أكبر الأثر في تاريخ الأمة الإسلامية، ففيه تقرّر الإجماع على وجوب إقامة الخلافة، وفيه تقرّر أيضا مبدأ له أهمية كبيرة وهو أن اختيار الخليفة يكون بالانتخاب من الأمة وإرادة الأمة وممثليها الذين هم موضع الثقة التامة منها، والذين يعبرون عن إرادتها تعبيرا صحيحا. " ⁽²⁾

فالأمة في النظام الإسلامي هي صاحبة السلطة الأصلية، ورأيها معتبر فيمن يتولّى شؤون الحكم، ولها الحرية الكاملة في اختيار حكامها، وهذا حق من حقوقها، ولا يجوز أن يفرض على الأمة حكّاما رغما عن إرادتها، ولا يجوز أن تسلب حقّها في اختيار حكامها بدعوى الحفاظ على وحدتها أو رعاية مصالحها. ⁽³⁾

فاختيار رئيس الدولة متروك لإرادة المسلمين ورغبتهم وانتخابهم لمن يرضون دينه وسيرته وهذه حقيقة التزامها الخلفاء الراشدون على اختلاف الشكل الذي واصلو به إلى السلطة .

بل لا تملك السلطة أي شرعية ولا مشروعية إلا إذا التزمت أمرين مهمين أولهما: مجيؤها عن إرادة مطلقة ورغبة تامة واختيار حر من أفراد الأمة، وثانيهما: خضوعها للمبادئ والأحكام الشرعية وموافقتها لها، وإقامتها لشرعية الله ⁽⁴⁾.

إن تحكيم الأمة في اختيار رؤسائها دلّت عليه كثير من النصوص والقواعد الشرعية والسوابق التاريخية منها

(1)- نصوص الكتاب والسنة التي قرّرت البيعة طريقا شرعيا منسوبا إلى الأمة تباع من خلاله من يحكمها دون جبر أو إكراه.

⁽¹⁾- ينظر الطبري: تاريخ الرسل والملوك 210/3، عبد الحميد نجيت: الخلافة الإسلامية عصر الراشدين ط1، 1366هـ، 1947م، مطبعة السعادة مصر، 52.

⁽²⁾- د. محمد ضياء الدين الرئيس: النظريات السياسية الإسلامية 175.

⁽³⁾- د. محمد سليم العوا: النظام السياسي للدولة الإسلامية 77.

⁽⁴⁾- د. علي جريشة: أركان الشرعية الإسلامية 34.

قال تعالى: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ فَمَنْ نَكَثَ فَإِنَّمَا يَنْكُثُ عَلَى نَفْسِهِ وَمَنْ أَوْفَى بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهِ اللَّهُ فَمِثُّهُ أَجْرًا عَظِيمًا ﴾ [الفتح: 10].

وقال تعالى: ﴿ * لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنْزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَبَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا ﴾ [الفتح: 18].

وقال ﷺ: "من مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية" (1)

وقوله ﷺ: "من بايع إماما فأنا صفقة يده وثمرة قلبه فيلطعه إن استطاع فإن جاء آخر ينازعه فاضربوا عنق الآخر" (2).

هذه النصوص الشرعية تدلّ في مجموعها أن البيعة هي الطريقة الوحيدة التي حدّدها الإسلام لانعقاد الخلافة بالرضا والاختيار لا يجوز أن يداخلها إكراه ولا إجبار لا من قبل الأمة ولا من قبل المرشح للخلافة. (3)

(3) - أن النبي ﷺ سكت عن كون الخليفة بعده والذي فهمه الصحابة من هذا السكوت ومن قول الله عز وجل "وأمرهم شورى بينهم" أن الله تعالى قد خيرهم في تولية الرئيس لدولتهم بعد نبيهم بالانتخاب وأنه ينبغي أن يكون الانتخاب بمشاركة المسلمين (4).

(3) - إجماع الصحابة على أن الاختيار من الأمة هو طريق ثبوت الإمامة، فقد أجمع الصحابة على مبايعة أبي بكر عن قناعة واختيار، وعقدت له البيعة الخاصة والعامة، ثم اتّبع ذلك في كلّ من خلافة عمر وعثمان وعليّ، ولم ينكر المبايعة كحقّ المسلمين في اختيار حكامهم أحد؛ وبذلك تكون قد ثبتت بالإجماع (5).

الفرع الثاني: أساس حقّ الأمة في الاختيار.

إذا كان الأفراد الأمة الحقّ في اختيار؛ فما أساس هذا الحقّ؟

(1)- سبق تخريجه .

(2)- سبق تخريجه .

(3)- د. إحسان عبد المنعم عبد الهادي سمارة: النظام السياسي في الإسلام 52.

(4)- أبو الأعلى المودودي: نظرية الإسلام وهدّيه في السياسة والقانون والدستور 279.

(5)- د. حسن السيّد بسيوني: الدولة ونظام الحكم في الإسلام، ط1، 1405 هـ. 1985 م. عالم الكتب القاهرة 170 .

يرى الدكتور عبد الكريم زيدان⁽¹⁾ أن أساس حقّ الأمة في انتخاب الرئيس يكمن في مبدئين مهمين؛ هما: مبدأ الشورى الذي أقرّته الشريعة، ومبدأ مسؤولية الجماعة على تنفيذ أحكام الشرع، وإدارة شؤونها وفق هذه الأحكام.

أولاً: مبدأ الشورى: وهذا الذي نطق به القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾، [الشورى: 38]؛ فهذا النص صريح في أنّ أمور المسلمين، ولاسيما المهمة منها تُدار بهذه الصورة، ولا شك أنّ منصب رئيس الدولة من الأمور الخطيرة التي يجب أن تجري فيها المشاورة لأنّه أمر يهتمهم جميعاً، ويتعلّق بصميم شؤونهم، فيجب أن يكون لهم رأي فيمن يولّى عليهم، والمشاورة تستلزم أنّ كلّ واحد يعطي رأيه فيمن يراد انتخابه رئيساً للدولة.

ثانياً: مسؤولية الجماعة عن تنفيذ أحكام الشرع: فالأمة مسؤولة عن تنفيذ أحكام الشرع وإدارة شؤونها وفق هذه الأحكام، وهذه المسؤولية تستفاد من مجموع النصوص... وهي تدل دلالة واضحة على مسؤولية جماعة المسلمين عن تنفيذ أحكام الشرع.

ومادامت الأمة مسؤولة عن تنفيذ أحكام الإسلام ومطالبة بما فهي تملك بداهة السلطة على التنفيذ ولتعدّ قيامها بهذه المسؤولية بصورتها الجماعية؛ فإنّها تنيب من يقوم بهذا التنفيذ نيابة عنها وتحت إشرافها؛ كما هو معروف في نظرية النيابة في الفقه الإسلامي⁽²⁾.

الفرع الثالث: كيفية مباشرة الأمة لحقّها في الاختيار.

إذا تقرّر أنّ الأمة هي مصدر سلطة الخليفة، وأنّ لها الحقّ في اختياره وإقامته؛ فكيف تباشر هذا الحقّ على صعيد الواقع؟ هل يقوم به أفراد الأمة جميعاً، بطريق مباشر أم يقوم بهذا الحقّ طائفة ممن تخولهم الأمة بطريق غير مباشر؟.

يجيبنا الدكتور عبد القادر عودة: بأنّ الشريعة لم تأت بنصوص خاصّة بتنظيم الاختيار وكيفية، لأنّ الأمر في هذه المسألة يختلف باختلاف ظروف الأحوال من الزمان والمكان وقدرة الأشخاص على الانتقال والاتصال؛ ومن ثمّ كان للمسلمين أن ينظّموا أمر الاختيار بما يلائم ظروفهم، وبما يتفق مع التطوّرات التي تطرأ حينئذ على وسائل الانتقال والاتصال.⁽³⁾

(1) د. عبد الكريم زيدان: الفرد والدولة في الشريعة الإسلامية، ط1، مطبعة سلمان الأعظمي، بغداد ص 15، وانظر كذلك للمؤلف: أصول الدعوة، ط3، 1396 هـ - 1976 م، بغداد 197.

(2) د. عبد الكريم زيدان: المصدر نفسه 197.

(3) عبد القادر عودة: الاسلام وأوضاعنا السياسية 214

ومادام الأمر متروكا لتقدير الأُمّة وتنظيمه خاضع لتغيير الظروف وتجدّد المصالح؛ فإنّه يمكن أن يكون اختيار الحاكم بطريق الانتخاب المباشر أو غير المباشر، فكلا الطريقتين مما تتّسع له قواعد الشّريعة.

أ) **الطّريق الأوّل:** بواسطة الانتخاب الحرّ المباشر من جميع الأفراد المكلفين في الأُمّة رجالا ونساء⁽¹⁾، وذلك بعد مرحلة التّرشيح التي تتمّ بإحدى الطريقتين:

أحدهما: أن يتقدّم للتّرشيح كل من يأنس من نفسه الكفاءة لهذا المنصب والقدرة على التّهوض بأعماله.

وثانيهما: أن تشكّل لجنة ترشيح يختارها أعضاء مجلس الشّورى إذا وجد في الدولة مثل هذا المجلس، فإذا لم يوجد يتولّى الشّعب بانتخاب عام اختيار أعضاء لجنة التّرشيح... وتقوم هذه اللجنة بالموازنة بين قيم المرشّحين وكفاءتهم ومدى توفر الشّروط التي يتطلّبها الشّرع فيتمنّ يتولّى رئاسة الدّولة الإسلاميّة.

وهذا الطّريق نجد له سندا من قوله تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ﴾

[الشّورى: 38]؛

فهذا النّص بظاهره يدلّ على أنّ المسلمين يتشاورون فيما يهتمّهم، ولا شكّ أنّ اختيار الرّئيس من أهمّ ما يهتمّهم فجاز أن يباشروا جميعا هذا الحقّ إلّا من استثنى منهم بدليل شرعيّ⁽²⁾.

ب) **الطّريق الثّاني:** بواسطة الانتخاب غير المباشر، وذلك بأن يترك أمر الاختيار لممثلي الأُمّة ونواب الشّعب الذين هم أهل الحلّ والعقد فيها.

وهذا الطّريق نجد له سندا في السوابق الدّستورية الثابتة في عصر الخلفاء الراشدين الذين تمّ انتخابهم من قبل طائفة من الأُمّة وهم أهل الحلّ والعقد، وتابع هم في ذلك جموع الناس الموجودون في المدينة، ولم ينتخبهم جميع المسلمين في جميع المدن الإسلاميّة، ولم ينقل لنا اعتراض على هذه الكيفية فيكون ذلك إجماعا

على صحة أسلوب الانتخاب غير المباشر في انتخاب رئيس الدولة⁽³⁾، كما نجد لها سندا آخر يكمن في أن الأُمّة هي صاحبة الحق في انتخاب رئيس الدولة، فلها أن تنيب طائفة منها في استعمال هذا الحق وتوكّله في

(1) د. رشدي عليان: الاسلام والخلافة 64، 65

(2) د. عبد الكريم زيدان: أصول الدّعوة 157.

(3) د. عبد الكريم زيدان: الفرد والدولة 18.

ذلك، إذ ليس من اللازم على صاحب الحق استعماله لحقه مباشرة، بل له أن يستعمله بنفسه، وله أن ينيب فيه غيره أو يوكله فيه⁽¹⁾.

وإذا كان الأصل هو ثبوت حقّ الأمة في اختيار حكامها فما وجه قبول الفقهاء لولاية العهد والاستخفاف؟ وما تكييفها؟ وهل تنافي حقّ الأمة في الاختيار؟

الظاهر من أقوال الفقهاء المعاصرين وبعض فقهاء السلف أنهم يعتبرون ولاية العهد ويكيفونّها على أنّها ترشيح من الخليفة السابق وليس بتعيين، بدليل أنّ أهل الحل والعقد يبايعون المرشح، فلو كان مجرد العهد له يكفي بتوليته رئاسة الدولة لما احتاج إلى مبايعتهم، ولو قدر أنهم لم يقبلوا هذا الترشيح أو لم تقبله لما صار المرشح رئيساً للدولة⁽²⁾.

وهذا ما صرح به أبو يعلى إذ يقول: "يجوز الإمام أن يعهد إلى إمام بعده.... ولأنّ عهده إلى غيره ليس بعهد للإمامة"⁽³⁾ ويقول أيضاً "لأن الإمامة لا تنعقد للمعهود بنفس العهد، وإنما تنعقد بعقد المسلمين... بدليل أنه لو كان عقدا لأفضى ذلك إلى اجتماع إمامين في عصر واحد وهذا غير جائز"⁽⁴⁾.

وهو ما نبه عليه ابن تيمية (رحمة الله) في عهد أبي بكر لعمر بقوله: "وكذلك عمر لما عهد إليه أبو بكر إنما صار إماماً لما بابعوه وأطاعوه، ولو قدر أنهم لم ينقذوا عهد أبي بكر ولم يبايعوه لم يصّر إماماً"⁽⁵⁾.

وعليه فإن القول بولاية العهد والاستخلاف لا ينافي حقّ الأمة في الاختيار "وهو لا يعدو أن يكون ترشيحاً من السلف للخلف، والأمة بعد ذلك صاحبة القول الفصل فيمن تختاره إماماً"⁽⁶⁾.

المطلب الثالث: إعمال قواعد الضرورة والموازنة في ترك الاختيار.

إذا كان الأصل أن الحاكم في الإسلام يستمدّ سلطته من اختيار الأمة ورضا أفرادها، كما دلّت عليه نصوص الشريعة وقواعدها. فما وجه قبول الفقهاء لولاية المتغلب؟، وماهي القواعد والضوابط التي استندوا عليها؟.

(1) - د. منير البياي: النظام السياسي 331.

(2) - د. عبد الكريم زيدان: المصدر السابق 21.

(3) - أبو يعلى: الأحكام السلطانية 25.

(4) - أبو يعلى: المصدر نفسه 25.

(5) - ابن تيمية: منهاج السنّة 530/1.

(6) - عبد الوهاب: خلاف السياسة الشرعية 64.

لقد قبل الفقهاء بسلطة المتغلب كحالة استثناء بناء على مجموعة من القواعد الفقهية والضوابط المقاصدية أغلبها يتعلّق بقواعد الضرورة ومنها ما يتعلق بالموازنة بين المصالح والمفاسد وارتكاب أخفّ الأضرار، ومنها ما يهدف إلى حفظ وحدة الجماعة وبقاء كيائها، وانتظام شملها، وسأقتصر على قاعدة واحدة دارت.

عليها كلمات الفقهاء في معالجة هذه القضية وهي قاعدة: **الضرورات تبيح المحظورات**⁽¹⁾.

1) مفردات القاعدة.

الضرورات لغة: جمع ضرورة، والضرورة اسم لمصدر الاضطرار، وهو الاحتياج إلى الشيء⁽²⁾، يقال اضطرّه إلى كذا؛ أي: أحوجه إليه وألجأه فاضطر، يقال: الضرورة والضرورة والضرار والضرار والجمع ضرورات، وللضرورة معان كثيرة في لغة العرب منها: ⁽³⁾

- الضرورة تأتي بمعنى الحاجة والإلجاء.
- الضرورة تأتي بمعنى المشقة والحرّج.
- الضرورة تأتي بمعنى الضيق.
- الضرورة تأتي بمعنى الضرر والمبالغة فيه.

الضرورة اصطلاحاً:

- عرّفها الحموي: "بلوغه حدّاً إن لم يتناول الممنوع يهلك"⁽⁴⁾
- وعرّفها الدردير بقوله: "الخوف على النفس من الهلاك علماً أو ظناً"⁽⁵⁾.
- وعرّفها السيوطي: "بلوغ المكلف حدّاً إن لم يفعل الممنوع هلك أو قارب"⁽⁶⁾

⁽¹⁾— ذكر هذه القاعدة كثير من العلماء منهم:

ابن نجيم: الأشباه والنظائر 83، العز بن عبد السلام: قواعد الأحكام 05/2، الزركشي: المنثور في القواعد 37/2، الزرقا: شرح القواعد الفقهية 185، الشاطبي: الموافقات 99/5، محمد بكر إسماعيل: القواعد الفقهية بين الأصالة والتوجيه، 83.

⁽²⁾— ابن منظور: لسان العرب 483/4.

⁽³⁾— ابن منظور: المصدر نفسه 483/48، الفيومي المصباح المنير 360/2، الرازي مختار الصحاح 193.

⁽⁴⁾— الحموي عمر: عيون البصائر 277/1.

⁽⁵⁾— الدردير: الشرح الكبير 115/2.

⁽⁶⁾— السيوطي: الأشباه والنظائر 85.

- وقد عرّفت الضرورة عند المعاصرين بتعريفات متقاربة نذكر منها:
- تعريف الجيزاني: "الحاجة الشّديدة الملجئة إلى ارتكاب محذور شرعي"⁽¹⁾.
 - تعريف يوسف قاسم: "خوف الهلاك على النّفس أو المال"⁽²⁾.
 - تعرف عبد الكريم زيدان: "الضرورة هي العذر الذي يجوز بسببه إجراء الشّيء الممنوع وارتكاب المحذور، فهي ظرف قاهر يلجأ الإنسان إلى فعل المحرّم"⁽³⁾.
- الملاحظ على تعريفات الضرورة سواء عند المتقدمين أو المتأخرين أنّها تكاد تجمع على مواصفاتها وقيودها هي.
- أنّ الضرورة حاجة ملجئة، وخوف شديد على النفس أو المال أو غيرها.
 - أنّ الضرورة عذر معتبر شرعاً، وسبب صحيح من أسباب الترخّص.
 - أنّ الضرورة تختصّ بفعل المحذور أو ترك الواجب.
- الإباحة لغة: هي الإحلال يقال أبحت الشّيء إذا أحلّته لك، والمباح خلاف المحذور⁽⁴⁾.
- الإباحة اصطلاحاً: يختلف مفهوم الإباحة عند علماء الأصول عن مفهومه عند الفقهاء، فهي عند علماء الأصول: "التخيير بين الفعل والترك"⁽⁵⁾.
- وقد عرفها الآمدي بقوله "خطاب الشارع بالتخيير فيه بين الفعل والترك من غير بدل"⁽⁶⁾.
- وعند الفقهاء: الإباحة: "هي الإذن بإتيان الفعل كيف شاء الفاعل"⁽⁷⁾.

(1)- محمد حسين الجيزاني: حقيقة الضرورة الشرعية وتطبيقاتها المعاصرة ط1، 1428هـ، مكتبة المنهاج، الرياض، المملكة العربية السعودية، 25.

(2)- يوسف قاسم: نظرية الضرورة في الفقه الجنائي الإسلامي والقانون الجنائي الوضعي طبعة 1413هـ، 1993م جامعة القاهرة والكتاب الجامعي، 80.

(3)- عبد الكريم زيدان: المدخل لدراسة الشريعة 100.

(4)- ابن منظور: لسان العرب 416/2.

(5)- السبكي: الإبهاج في شرح المنهاج 141/2.

(6)- الآمدي: الأحكام في أصول الأحكام 123/1.

(7)- الجرجاني: التعريفات 08.

بالإباحة في هذه القاعدة: " هي رفع الإثم والمؤاخذه الأخروية عند الله تعالى وقد ينضم إلى ذلك امتناع العقاب الجنائي كما في حالة الدّفاع الشرعي... "(1)

المحظورات لغة: جمع محظور وهو الممنوع⁽²⁾، والحظر في اللغة: هو الحبس والمنع والحجر، وهو ضد الإباحة يقال: حظره فهو محظور أي محرم وممنوع⁽³⁾.

المحظور: اصطلاحاً: "ما يثاب بتركه ويعاقب على فعله"⁽⁴⁾

وعرفه الآمدي بقوله: "ما ينتهض فعله سبباً للذم شرعاً بوجه ما من حيث هو فعل له"⁽⁵⁾.

2 - معنى القاعدة: هذه القاعدة تبين أنّ المكلف إذا وصل إلى حالة الضّروة الملجئة، من الخوف على فوات النفس أبيع له فعل المحظور شرعاً⁽⁶⁾، دفعاً للمشقة ورفعاً للضرر، ذلك أن إقامة الضّروة معتبرة وما يطرأ عليها من عارضات المفساد مغتفر في جنب المصلحة المحتلّة⁽⁷⁾.

فالضّرورات كما يقول العزّ بن عبد السّلام مناسبة لإباحة المحظورات جلباً لمصالحها، والجنايات مناسبة لإيجاب العقوبة دفعاً لمفاسدها⁽⁸⁾.

وليس كل المحظور مباحاً عند الضّروة على إطلاقه كما يفهم من القاعدة، بل هناك حالات كالكفر والزنا فإنه وإن أبيع فعلهما عند الضّروة فإن ذلك مشروط بأن لا ينزل منزلة المباحات فيتناول المضطر من الحرام بمقدار دفع السوء والأذى⁽⁹⁾ كما أن الاعتداء على النفس بالقتل لا يباح مطلقاً سواء عند الضّروة أو غيرها.

(3) - أدلة القاعدة: تستند قاعدة الضّرورات تبيح المحظورات إلى نصوص شرعيّة من الكتاب والسّنة وقواعد الشّريعة.

(1)-البورنو موسوعة القواعد الفقهيّة 263/6، الزحيلي نظرية الضّروة 226.

(2)-ابن منظور، المصدر السابق 202/4، 203، الفيومي المصباح المنير 141/1.

(3)-الرازي: مختار الصحاح 76.

(4)-الرجاني، المصدر السابق 79.

(5)-الآمدي. المصدر السابق 113/1.

(6)-الزحيلي: نظرية الضّروة 228.

(7)-الشاطبي: الموافقات 288/1.

(8)-العز: قواعد الأحكام 05/2.

(9)-الزحيلي: المصدر السابق 228.

من الكتاب:

أ- قوله تعالى ﴿: إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالْدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهْلَ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنْ

أَضْطَرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنْ أَتَى اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿١٧٣﴾﴾ [البقرة 173].

ب- قوله تعالى: ﴿: حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَفَقَةُ

وَالْمَوْقُودَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ وَأَنْ

تَسْقَمُوا بِالَّذِي نَزَّلَ ذَلِكَ فَمَنْ فُتِيَ يَوْمَ الْيَوْمِ بِيَسِّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلَا تَحْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنَ الْيَوْمَ

أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا فَمَنْ اضْطَرَّ فِي مَخْمَصَةٍ

غَيْرِ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿٣﴾﴾ [المائدة 03].

ت- وقوله تعالى: ﴿: وَمَا لَكُمْ إِلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِّرَ أَسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ

عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطَرَرْتُمْ إِلَيْهِ ﴿١١٩﴾﴾ [الأنعام 119].

وجه الاستدلال من الآيات: أن هذه الآيات دالة بالنص على إباحة الأطعمة المحرمة عند الاضطرار وعلى إباحة سائر المحرمات بطريق القياس.⁽¹⁾

قال الجصاص: فقد ذكر الله تعالى الضرورة في هذه الآيات من غير شرط ولا صفة وهو قوله تعالى: ﴿: وَمَا لَكُمْ

إِلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِّرَ أَسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطَرَرْتُمْ إِلَيْهِ وَإِنَّ

كَثِيرًا لَيُضِلُّونَ بِأَهْوَاءِهِمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِالْمُعْتَدِينَ ﴿١١٩﴾﴾ [الأنعام: 119].

فاقتضى ذلك وجود الإباحة في كل حال وجدت فيه الضرورة⁽²⁾ .»

(1)- الجيزاني: حقيقة الضرورة الشرعية 15

(2)- الجصاص: أحكام القرآن 156/1 ، القرطبي: الجامع لأحكام القرآن 228/2.

2- من السنّة النبويّة: دلّت أحاديث كثيرة على أن الضرورات تبيح المحظورات منها:

(1) - حديث أبي واقد الليثي: قال قلنا يا رسول الله إنا بأرض تصيبنا مخمصة فما يصلح لنا من الميتة؟ قال: ﷺ: "إذا لم تصطبحوها أو تغتبقوها أو تحتفتوها بقلأ فشأنكم بها" (1).

ومعنى الحديث: إذا لم تجدوا ألبنة تصطبحوها (تشربوا أوّل النهار) أو شرابا تغتبقونه (تشربوا آخر النهار) ولم تجدوا بعد ذلك بقلّة تأكلونها حلّت لكم الميتة. (2)

وجه الاستدلال: دلّ الحديث على أنهم إذا لم يجدوا ألبنة يصطبحوها أو شرابا يغتبقونه ولم يجدوا بعد عدم الصبح والغبوق بقلّة يأكلونها حلّت لهم الميتة للضرورة. (3)

(2) - حديث جابر بن سمرة: أن أهل بيت كانوا بالحرّة محتاجين، فماتت عندهم ناقة لهم أو لغيرهم أرخص لهم النبي ﷺ في أكلها، قال: فعصمتهم بقية شنائهم أو سنتهم. (4)

وجه الاستدلال: دلّ الحديث على أنه يجوز المضطر أن يتناول من الميتة ما يكفيه ويحفظ به حياته. (5)

(3) - قواعد الشريعة العامة: دلّت القواعد العامة للتشريع الإسلامي على أن الضرورات تبيح المحظورات وأن اعتبار هذه القاعدة يتفق مع الأصول العامة للشريعة؛ ومن هذه القواعد:

- أن هذه الشريعة مبنية على جلب المصالح للعباد ودرء المفاسد عنهم قال الشاطبي: "وضع الشرائع؛ إنّما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معا" (6).

- أن هذه الشريعة مبنية على المحافظة على الضرورات (7).

(1) أخرجه الامام أحمد برقم: 21901، 232/26، وعلق عليه الأرناؤوط بقوله: حديث حسن بطرقه وشواهده، وأخرجه الدارمي في كتاب الأضاحي، باب في أكل الميتة المضطر، رقم: 2039، 1269/2، والحاكم في المستدرک على الصحيحين، كتاب الأطعمة رقم: 7156، 139/4.

(2) ابن الاثير: النهاية في غريب الحديث والأثر 06/3.

(3) الشوكاني: نيل الأوطار 182/8.

(4) أخرجه أحمد في مسند البصريين رقم: 20815، 411/34. الحديث إسناده ضعيف لأن فيه شريك بن عبد الله النخعي وهو سيء الحفظ، وقد تفرد به سماك بن حرب وقد اختلف العلماء فيه ينظر: ابن حجر تهذيب التهذيب 402/10.

(5) الشوكاني، المصدر السابق 17/8. الزحيلي نظرية الضرورة 61.

(6) الموافقات 096/2. وانظر قواعد الأحكام 73/2 ابن القيم أعلام الموقعين 68/2.

(7) الموافقات 338/3.

- أنّ هذه الشريعة مبنية على التيسير والتخفيف ورفع الحرج والمشاق عن المكلفين⁽¹⁾.
 - أنّ الأحكام الشرعية مشروطة بالقدرة والاستطاعة⁽²⁾.
- وإذا نظرنا إلى الضرورة وجدنا العمل بها من قبيل تحقيق المصلحة، وقد اختصت بأعلى درجات المصالح وهي كونها مصلحة ضرورية، وهذا ما يتوافق مع القاعدة الأولى والثانية.
- كما أن الضرورة سبب من أسباب الرخصة الموجبة للتخفيف والتيسير كما دلّت عليه القاعدة الثالثة.
- وكون الضرورة ظرف طارئ قاهر لا يتحقّق معه التكليف ولا يتعلّق به وجود الحكم، وهذه ما دلت عليه القاعدة الرابعة.

ومن هنا تظهر أهمية قاعدة الضرورات تبيح المحظورات من خلال بيان أهم خصائص الشريعة الإسلامية التي جعلها الله شريعة مبنية على اليسر والرحمة ورفع الحرج والمشقة عن المكلفين ومراعاة ظروفهم⁽³⁾.

يقول الدكتور يوسف القرضاوي: " من العوامل المهمة التي أدت إلى سعة الشريعة ومرونتها يتجلّى في أن الشريعة الإسلامية راعت الضرورات والحاجات التي تنزل بالناس، فقدّرتها حق قدرها، وشرّعت لها أماما استثنائية تناسبها وفقا لأجّاهها العام في التيسير على الخلق، ورفع الأصار والأغلال التي كانت عليهم في الشرائع السابقة." ⁽⁴⁾

4 - تطبيقات القاعدة:

- جواز تناول الميتة والدم والخمر ولحم الخنزير عند ضرورة الجوع والعطش الشديد⁽⁵⁾
- جواز التلفّظ بكلمة الكفر مع اطمئنان القلب بالإيمان في حالة الإكراه والإلّجاء⁽⁶⁾.
- جواز إتلاف مال الغير إذا أكره عليه بملجئ⁽⁷⁾.
- يجوز للطبيب كشف عورات الأشخاص إذا توقّفت عليه مداواتهم⁽⁸⁾.

⁽¹⁾ - الموافقات 565/2، ابن السبكي الأشباه والنظائر 49/1.

⁽²⁾ - ابن قدامة روضة الناظر 167/1. ابن تيمية مجموع الفتاوى 49/20 ابن النجار. شرح الكوكب المنير 484/1.

⁽³⁾ - السدّان: القواعد الكبرى 247.

⁽⁴⁾ - د. يوسف القرضاوي: رعاية الضرورات والأعذار في التشريع الإسلامي موقع الموسوعة الإسلامية.

⁽⁵⁾ - ابن قدامة: المغني 419/9، القرطبي: الجامع لأحكام القرآن 232/2، الدعاس: القواعد الفقهية 43.

⁽⁶⁾ - الغرياني: تطبيقات الفقه عند المالكية 321.

⁽⁷⁾ - أحمد الزرقا: شرح القواعد الفقهية 185، الزحيلي: القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة 277/1.

⁽⁸⁾ - الدعاس: القواعد الفقهية 43.

- جواز الدّخول إلى منازل الغير من دون إذن أصحابها في حالات الضرورة.⁽¹⁾
- جواز اتخاذ وسائل منع الحمل لتنظيم النسل من أجل المحافظة على حياة الأم وصحتها....⁽²⁾

4) توظيف القاعدة في المجال السياسي.

يعتبر العمل بقاعدة الضرورات من أهم خصائص ومميّزات الشريعة الإسلامية، فقد جاءت أحكامها مبنيّة على التيسير والتّخفيف ورفع الحرج والمشقة عن المكلفين، وخاصّة في الحالات الاستثنائية والظروف القاهرة.

والضرّورات كما تنزل بالأفراد فتبيح لهم المحظورات فهي كذلك تنزل بالجماعات والكيانات والدّول، فقد تمرّ بها حالات الضعف والوهن وعدم الاستقرار مما يجعلها عرضة للابتزاز والإكراه، فهل يجوز -والحالة هذه - للسلطة القائمة اتخاذ القرارات التي توجبها الضرورة والتي تخالف الأحكام التي قررها الشارع للظروف العادية؟.

وقبل الجواب عن هذا التساؤل لابدّ من التفريق بين أنواع الضرّورات من حيث عمومها وخصوصها فهناك ضرورات عامّة وأخرى خاصّة.

فالضرورة العامّة: هي "ما عمّت المسلمين أو جمعا منهم كالوقوع تحت ويلات الحروب أو آفات الزلازل والأعاصير"⁽³⁾ وقد أطلق عليها بعض الباحثين "ضرورة الدّولة" وعزّفها بأنّها: "كلّ حالة شاذة غير مألوفة تطرأ على أوضاع الدّولة الإسلامية، ويتأكد أو يخشى إذا لم تراعى من حدوث أخطار جسيمة تمسّ كيان الدّولة، أو تعرّض مصالحها الأساسيّة للخطر والضّياع، أو تهدّد أمنها وسلامتها واستقرارها في الدّاخل والخارج"⁽⁴⁾.

والضرّورة الخاصّة: وهي "تلك الحالة التي تختصّ بواحد أو جماعة معيّنة كالوقوع في المخمصة أو تحت الإكراه"⁽⁵⁾.

والملاحظ عند فقهاؤنا القدامى أنّهم راعوا حالات الضرورة على المستوى الفردي أكثر من مراعاتهم لها على المستوى الجمعي والحقيقة أنّ تطبيق نظرية الضرورة في حياة الدّولة الإسلامية أولى في الواقع من تطبيقها في حياة

(1)- السدّان: القواعد الكبرى، 263.

(2)- السدّان: المصدر نفسه 263.

(3)- الجيزاني: حقيقة الضرورة الشرعية 38.

(4)- د. محمّد الطاهر عبد الوهاب: النظرية العامة لمبدأ المشروعية في الدولة الإسلامية 700.

(5)- الجيزاني المصدر السابق 38.

الأفراد، وذلك لأن المعايير والأخطار التي تلمّ بالدولة وأمنها وسلامتها أولى من المعايير والأخطار المتعلّقة بالضرورات التي تصيب الأفراد ولا يمكن مقارنتها بها⁽¹⁾.

ومن هنا جاز للسلطة القائمة حفاظاً على المصالح الأساسية للمجتمع إصدار القرارات التي توجبها الضرورة والتي تخالف الأحكام التي قرّرها الشارع للظروف العادية بحيث لا تعتبر هذه القرارات اعتداءً على مبدأ المشروعية وأنّما تعدّ هذه القرارات مشروعة ومرتبة لكافة آثارها باعتبارها الشريعة اللازمة والواجب تطبيقها إعمالاً لما تقتضيه الضرورة، وذلك لأن حدود المشروعية في الظروف الاستثنائية لا بد أن تختلف عن حدودها في الظروف العادية⁽²⁾.

و إعمالاً بمقتضى الضرورة وقواعدها في السياسة الشرعية فقد اعترف الفقهاء بولاية المتغلب وقبلوا بها لما في التعرّض لها ومجابتها من إثارة الفتن، وتعطّل المصالح وضباعها، وتعرّض الدماء والحرّمات للهدر والهلاك، وهي حالة استثنائية وضرورة عامّة، قال محمد رشيد رضا: "وأما طاعة المتغلبين فهي ضرورة وتقدير بقدرها بحسب المصلحة، ويجب إزالتها عند الإمكان من غير فتنة ترجّح مفسدتها على المصلحة، فخرج الإمام الحسين السبط (عليه السّلام) على يزيد الظالم الفاسق كان حقاً موافقاً للشرع، ولكنه ما أعدّ له عدّته الكافية بل خذله من عاهدوه على نصرته"⁽³⁾.

فقبول التغلّب حالة استثنائية وضرورة ملجئة كالميتة، وهي ليست أصلاً أو تأصيلاً للتغلّب والقهر أو مدعاة لسلب حق الأمة وإرادتها في الاختيار.

وما خاف منه الفقهاء من فتن ومفاسد في الاعتراض على ولاية المتغلبين فإن التاريخ يدّل على أن الفتن والمفاسد زادت بالتغلّب على الحكم، وأصبح الاستثناء هو الأصل، وأخذت حالة الاضطراب صفة الدوام والاستقرار.

إنّ قواعد الضّرر والضّروة والرّخص إذا لم تقدر بقدرها فلن تكون إلّا سبباً في تشريع الظلم والمزيد منه والهلاك الذي لا مفر منه.

(1) - د. محمد الطاهر عبد الوهاب: النظرية العامة 700.

(2) - د. فؤاد النادي: مبدأ المشروعية وضوابط خضوع الدولة للقانون في الفقه الإسلامي، ط2، 1400 هـ 1980 م. دار الكتاب الإسلامي 91.

(3) - محمد رشيد رضا. تفسير المنار 151/12.

فاستعمال قواعد الضّروة وقواعد الرّخص لا يجوز إلا مع بذل الجهد والتضحية ومداغة الشر والفساد بكل الوسائل السّلمية.⁽¹⁾

ومن الضّروقات التي رعاها الشارع ضروقات الجماعة وسلامة كيائها ومن تطبيقات ذلك⁽²⁾.

أ - ضرورة الحرب التي تفرض على الأمة، فيجوز لها مالا يجوز في الظروف العادية كما فعل النّبي ﷺ وأصحابه في حصار يهود بني النّضير من قطع نخيلهم وتحريقها حتّى يجبرهم على التسليم بأقلّ الخسائر الممكنة.

ب) - ما ذكره الفقهاء في حالة تترس الأعداء ببعض المسلمين، وكان في ترك هؤلاء الكفار خطر يهدّد كيان الجماعة المسلمة جاز للمسلمين أن يرموا هؤلاء الغزاة وإن قتلوا المسلمين الذين معهم.

ج) - إذا اقتضت ظروف الحرب فرض ضرائب على القادرين وأهل اليسار لتمويل الجهاد وإمداد الجيوش، وإعداد الحصون فإنّ الشّرع يؤيّد ذلك ويوجبه.

د) - فكّ أسرى المسلمين وتخليصهم من ذل أسر الكفار مهما كلف ذلك من الأموال.

(1) - د. محمّد العبد الكريم: تفكيك الاستبداد - دراسة مقاصدية في فقه التّحرّر من التّغلّب - ط1، 2013. الشّبكة العربيّة للأبحاث والتّشّير، ص: 153.

(2) - د. يوسف القرضاوي: رعاية الضّروقات والأعداء في التشريع الإسلامي موقع الموسوعة الإسلاميّة.

الفصل الثالث

الضوابط المقاصديّة النّاعمة لتصرّفات السّلطة السّياسيّة

المبحث الأوّل: وظائف السّلطة السّياسيّة.

المبحث الثّاني: ضوابط تصرّفات السّلطة السّياسيّة.

المبحث الأول: وظائف السلطة السياسية.

أسند فقهاء الإسلام للسلطة السياسية ممثلة في رئيس الدولة (الإمام) عدة وظائف واختصاصات وصلاحيات من أجل تحقيق المقاصد العليا والأهداف التي شرعت إقامة الدولة لأجلها؛ من إدارة شؤون الناس، وتصريف أمورهم، وتدبير مصالحهم.

وإذا تمعنا في هذه الاختصاصات والوظائف نجد أنها ترجع إلى ثلاثة محاور⁽¹⁾ أساسية؛ وهي :

1. إقامة الدين وتنفيذ أحكامه والعمل على نشره وإظهاره على جميع الأديان.
2. سياسة الدنيا بما يحقق مصالح المسلمين وإعزاز شأنهم وتقوية شوكتهم.
3. توحيد المسلمين وجمع شتاتهم في وحدة سياسية جامعة؛ تجعل منهم كتلة واحدة في مواجهة المخاطر الواقعة والمتوقعة.

هذه المحاور الثلاثة هي الغايات الكبرى التي تستهدفها الشريعة الإسلامية من إيجاد كيان الدولة المسلمة، وهي المعايير التي تميزها عن غيرها من الكيانات والدول.

ومن هذا المنظور جاء تعريف الفقهاء للخلافة بأنها: "نيابة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به".

فقد عرّفها التفتازاني بأنها: "رئاسة عامة في أمر الدين والدنيا"⁽²⁾.

وعرّفها ابن خلدون بقوله: "حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها"⁽³⁾.

ومن خلال تعريف الفقهاء لها يتبين أنّ منصب الخلافة في المنظور الشرعي له جانبان أساسيان جانب ديني، وجانب سياسي، فالجانب الديني يتمثل في كون الخليفة نائبا عن النبي صلى الله عليه وسلم في تنفيذ الشرائع والأحكام،

(1) د. بن حمو رحيمة: البعد السياسي للمصلحة الشرعية، 82

(2) التفتازاني: شرح المقاصد، تحقيق عبد الرحمن عميرة، ط2 1419 هـ 1998 م عالم الكتب، بيروت 232/5.

(3) ابن خلدون: المقدمة 239/1

والحفاظة على الديانة الإسلامية، والعمل على نشرها، والجانب السياسي يتمثل في أن الخليفة هو الرئيس الأعلى للدولة الإسلامية، وحاكم الرعية المطاع، وهو المسؤول بالإشراف على شؤون الحكومة وإدارة دفتها السياسية.⁽¹⁾

وتتضح هذه الجوانب أكثر فأكثر بالنظر إلى الواجبات والوظائف التي استقرّ الفقه الإسلامي السياسي على تقريرها على عاتق من يتولّى أمور الحكم في دولة الإسلام ومن أهم هذه الوظائف:

المطلب الأول: الوظيفة الدينية:

أ) تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية

إنّ السلطة في الإسلام قائمة على التزام أحكام الشريعة الإسلامية وتنفيذها، والوقوف عند حدودها، والسهر على تبليغ دعوتها، وحمل الناس على الالتزام بعقائدها وأخلاقها، ومنع كلّ ما يعارض أسس هذه الدعوة، بما قد يحدث من الخرافات والبدع⁽²⁾.

" فالفقهاء أوجبوا أن تقوم في الدولة الإسلامية حكومة تتخذ من الشريعة الإسلامية قانونها الأساسي الذي تخضع له سائر مؤسساتها وسلطاتها " ⁽³⁾.

وهذه الوظيفة هي التي تُكسب الحاكم الشرعية، ومن خلالها يمارس مهامه وتوجب له الطاعة؛ فلا شرعية من غير إقامة شريعة الله، ولا طاعة لمن خرج عن طاعة الله ورسوله.

- يقول الله تعالى ﴿وَأَن أَحْكُمَ بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَأَخَذَ لَهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَاعْلَمُوا أَنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ أَن يُصِيبَهُمْ بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ لَفَاسِقُونَ﴾، [المائدة : 49] .

(1)- د. مصطفى الزافعي: الإسلام نظام إنساني ط2، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت. 50.

(2)- محمد المبارك: نظام الإسلام الحكم والدولة 88، رشدي عيان الإسلام والخلافة 67.

(3)- الرئيس: النظريات السياسية 122.

- وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَذُودُوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ٥٩﴾ [النّساء: 59].

فالسند الأوّل يوجب الحكم بشريعة الله، فإذا عدلت عن شريعة الله أو عدلت بها فلا شرعية للسلطة⁽¹⁾.

والسند الثاني: يبيّن أنّ طاعة الحكّام مُستمدة من طاعة الله ورسوله ومقتزاة بهما، ومن ثم فلا طاعة لولاة الأمر إذا خرجوا عن طاعة الله ورسوله⁽²⁾.

وقد عبّر الإمام الماوردي عن هذه الوظيفة بقوله : والذي يلزمه - يعني الخليفة- من الأمور عشرة:

أحدها : حفظ الدّين على أصوله المستقرّة وما أجمع عليه سلف الأئمة؛ فإذا نجم مبتدع أو زاغ ذو شبهة عنه أوضح له الحجّة، وبين له الصّواب، وأخذه بما يلزمه من الحقوق والحدود؛ ليكون الدّين محروسا من خلل والأئمة ممنوعة من زلل⁽³⁾.

ب) حمل الرّسالة الإسلاميّة والدّعوة إليها.

الوظيفة الدّينية، الثّانية حمل الرّسالة الإسلاميّة والدّعوة إليها، وهي مهمّة أصليّة وأصيلة للدولة في الإسلام⁽⁴⁾ ويكون ذلك بنشر حقائق الإيمان، والدّعوة إلى أصول العقائد، وبيان محاسن الدّين، وإزالة العوائق التي تعترض وصوله إلى النّاس، وقد جعل الجويني (رحمه الله) هذه المهمّة الواجب الثّاني على الإمام تجاه أصول الدّين، وسبيله في ذلك الحجّة، والمجادلة بالتي هي أحسن⁽⁵⁾، والإمام أولى النّاس بإقامة الدّعوة إلى الله وذلك لأمر⁽⁶⁾ :

الأوّل: أنّ الإمامة في شريعة الإسلام إنّما هي لحراسة الدّين وسياسة الدّنيا به، وحراسة الدّين تتضمّن الحرص على نشره وتقويته وقيام العمل به، واستمرار كلمته عالية والدفاع عنه.

(1)- د. علي جريشة : أركان الشريعة الإسلامية 34.

(2)- د. علي جريشة : المصدر نفسه 34.

(3)- الماوردي: الأحكام السلطانية 15.

(4)- تقي الدّين النّبّهاني: الدولة الإسلامية طبعة 1372 هـ. 1952م، مطابع المنار، دمشق، 33.

(5)- الجويني: غياث الأمم 138.

(6)- الموسوعة الفقهية الكويتية 329/20.

الثاني: أنّ الدعوة من فروض الكفايات، والامام يجب عليه أن يقوم بها أو يكلف من يقوم بها من علماء وأئمة ودعاة.

الثالث: أنّ ما حصل للإمام من التمكين في الأرض ونفوذ الكلمة على المسلمين يقتضي أن يكون صالحا في نفسه مصلحا لغيره؛ وفي هذا يقول الله تعالى: ﴿الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَآمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ﴾ [الحج: 41].

(ج) جهاد أعداء الله والدفاع عن الدين والوطن :

الوظيفة الدينية الثالثة جهاد أعداء الله والدفاع عن الدين والوطن، وإنقاذ المستضعفين في الأرض، وتحرير الإنسان من كل عبودية لغير الله تعالى قال عز وجل: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ وَمَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَبَشِّرِ الْمَصِيرُ﴾ [التوبة: 73].

وقد نصّ الماوردي في مهام ومسؤوليات الخليفة العشرة على هذه الوظيفة قال:

الثالث: حماية البيضة، والذبّ عن الحرم؛ ليتصرّف الناس في المعاش وينتسروا في الأسفار آمنين من تغيير بنفس أو مال.⁽¹⁾

الخامس: تحصين الثغور بالعدّة المانعة، والقوّة الدافعة؛ حتّى لا تظفر الأعداء بغرة ينتهكون فيها محرّما، أو يسفكون فيها لمسلم أو معاهد دما.⁽²⁾

فالسلطة السياسيّة في الإسلام من واجباتها تأمين حدود الدولة، والحفاظ على سيادتها من أي عدوان خارجي عن طريق تكوين جيش قوي ومسلّح بأحدث التجهيزات والعتاد.⁽³⁾

(1)- الماوردي: الأحكام السلطانية 40.

(2)- الماوردي: المصدر نفسه 40.

(3)- د. عبد العزيز الخياط، النظام السياسي في الإسلام، ط1، 1420هـ، 1999م دار السلام القاهرة 205.

المطلب الثاني: الوظيفة السياسية.

من المهام الوظيفية للسلطة السياسية تطبيق النظام السياسي الإسلامي وتثبيت قواعده والتزام أحكامه ومبادئه، وتحقيق مقاصده وأهدافه ؛ حيث يسهر وليّ الأمر على مشاوره أهل الحلّ والعقد وأصحاب الاختصاص، ويستعين بالمستشارين والخبراء في توجيه سياسته لتحقيق العدل والأمن، كما أنّ من واجبه اختيار الكفاءات القادرة على إدارة شؤون الدولة؛ فضلاً عن تنظيم العلاقات مع الدول الأخرى، وإيفاد السفراء وعقد المعاهدات والحفاظ على أمن الدولة الداخلي والخارجي.

ويمكن إجمال هذه الوظيفة السياسية في نقاط أساسية هي:

1. مراعاة القيم السياسية التي جاء بها الإسلام كلزوم الشورى والحكم بالعدل وأداء الأمانات ورعاية الحقوق والحريات.
2. العمل على اختيار الأكفأ من الناس والأصلح في جميع الولايات.
3. الحفاظ على وحدة الأمة الإسلامية، وقيام دولتها واستمراريتها، والعمل على تقويتها في جميع المجالات.
4. سنّ القوانين بما يتوافق مع أحكام الشريعة الإسلامية ومقاصدها وغاياتها الكبرى.
5. تفقّد أحوال الرعية، وتعهدّها بالرعاية والتدبير.

المطلب الثالث : الوظيفة الاجتماعية والاقتصادية:

السلطة السياسية بقدر ما هي مسؤولة عن حراسة الدين وإقامة شعائره؛ لها مسؤوليات اجتماعية هامة تتمثل في الوفاء بالضرورات والحاجات التي لا غنى للمجتمع عنها، وتوفير الحد الأدنى من متطلبات الحياة الكريمة كضمان الرعاية الصحية، وتوفير فرص العمل، وتحسين متطلبات المعيشة، والقيام على سدّ حاجة المحتاجين...

"فالدولة الإسلامية بأعمالها وأنشطتها وسياساتها تستهدف بناء الإنسان، وإصلاح المجتمع، وتوفير الحياة الكريمة لجميع افرادة."⁽¹⁾

وهي مسؤولة كذلك بجملة من المهام في المجال الاقتصادي والتي منها:

⁽¹⁾د. مرزوق بن محمد العشير: وظيفة الدولة في المجال الاجتماعي، دراسة تأصيلية وتطبيقية على النظام الأساسي للحكم في المملكة العربية السعودية - رسالة دكتوراه - من المعهد العالي للقضاء، قسم السياسة الشرعية، 1427 هـ، 1428 هـ، ص02.

1- إدارة الأموال جمعاً وإنفاقاً والمحافظة عليها من خلال القيام بجمع الفرائض المالية كالزكاة والفِيء والخراج والضرائب من مصادرها المشروعة وإنفاقها في مصارفها المشروعة ⁽¹⁾ وقد نصّ الماوردي على ذلك في بيان مهام الخليفة ومسؤولياته الاقتصادية ؛ حيث قال:

السابع: جباية الفِيء والصدقات على ما أوجبه الله نصّاً واجتهاداً من غير خوف ولا عسف ⁽²⁾.

2- توفير الخدمات الأساسية، وتنويع مصادر الرزق، والقيام على تنظيم الأسواق وتوفير السلع، وحفظ الأسعار وحماية الممتلكات ⁽³⁾.

3- مراقبة النشاط الاقتصادي حتّى يكون ملتزماً بضوابط الشريعة ؛ فالدولة تقوم على منع الظلم والعدوان والغشّ ولاحتكار والتلاعب بالأسعار ⁽⁴⁾

وإذا قامت السلطة السياسية بوظيفتها الاقتصادية فقد حققت الغاية من وجودها وهي حفظ مقاصد الشرع في الأموال العامة والخاصة، وحماية مقدّرات الأمة وترشيد استغلالها، مع توظيفها في تحقيق مصالح الفرد والجماعة وطموحاتهم.

المطلب الرابع: الوظيفة الإدارية.

السلطة السياسية لها وظيفة إدارية تتمثل في الإشراف والمتابعة على جهازها الإداري حتّى يكون قادراً على تسيير شؤون الدولة، وإدارة المرافق العمومية، وتدير المصالح العامة وفق خطط وآليات وقوانين وتعليمات مصادرها الشريعة الإسلامية ؛ وهي تستهدف في مجملها إلى تحقيق أهداف عامة من أجل توفير الأمن والرخاء والانتظام والنماء للبلاد والعباد. ⁽⁵⁾

⁽¹⁾ د. فرحات غول: وظائف الدولة الاقتصادية في ظل الاقتصاد الإسلامي، مداخلة بالملتقى الدولي لمعهد العلوم الاقتصادية والتجارية وعلوم التسيير بالمركز الجامعي غرداية، بعنوان : الاقتصاد الإسلامي ورهانات المستقبل المنظّم بتاريخ 23. 24 / 2 / 2011 م ص10.

⁽²⁾ الماوردي: الأحكام السلطانية 40.

⁽³⁾ نعيم حنك: ضوابط تصرفات الحاكم المسلم الاقتصادية في ظلّ السياسة الشرعية، مجلّة بلاغ، العدد 02 سنة 1443هـ/2021 م، ص261.

⁽⁴⁾ د. فرحات غول، وظائف الدولة الاقتصادية في ظلّ الاقتصاد الإسلامي 12. 13.

⁽⁵⁾ د. أحمد الأشعري : مقدّمة في الإدارة الإسلامية، ط1، 1421 هـ/ 2000 م، جدّة المملكة العربية السعودية ص50.49.

ومن أجل الإدارة الحسنة لابدّ للحاكم أن يستعين بالكفاءات الذين تتوفر فيهم الشروط الموضوعية لتولي الإدارات المختلفة ؛ فلا بدّ أن يكونوا على دراية تامة وفهم للمهمة المنوطة بهم، قادرين على تحقيق أهدافها، متمتعين بالقدرة الابتكارية التي تمكنهم من إيجاد خطط مبتكرة وحلول غير تقليدية للمشكلات⁽¹⁾

وقد تنبّه الإمام الماوردي إلى هذه الوظيفة وذكرها في المهام التاسع قال (رحمه الله) : التاسع: "استكفاء الأمناء وتقليد النصحاء فيما يفوض إليهم من الأعمال ويكلّه إليهم من الأموال؛ لتكون الأعمال بالكفاءة مضبوطة والأموال بالأمانة محفوظة."⁽²⁾

ولا بدّ كذلك للحاكم أن يشرف على توجيه ورقابة أجهزة الدولة وأفراد الإدارة حتى يسهروا على تنفيذ القوانين والبرامج المسطرة، ولا يكتفي بمجرد التقارير التي تصل إليه ؛ وقد أشار الماوردي إلى ذلك في المهام العاشر: "أن يباشر بنفسه مشاركة الأمور، وتصقّح الأحوال ؛ لينهض بسياسة الأمة وحراسة الملة، ولا يعول على التفويض تشاغلا بلذة أو عبادة، فقد يخون الأمين ويغشّ الناصح"⁽³⁾.

كما أنّه من قواعد الإدارة الناجحة التي يجب على وليّ الأمر سلوكها العمل بمبدأ الشورى؛ فلا بدّ عليه أن يشاور أهل العلم والخبرة في إدارة شؤون الدولة، ولا يستبدّ بالأمر دونهم قال ابن تيمية⁽⁴⁾ (رحمه الله): "لا غنى لوليّ الأمر عن المشاورة ؛ فإنّ الله تعالى أمر بها نبيّه، حيث قال تعالى ﴿فِيمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لَئِنْ لَّمْ يَكُنْ فَطًّا غَلِظَ الْقَلْبُ لَأَنْفَضُوهُ مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ﴾ [آل عمران: 159]."

المطلب الخامس: الوظيفة الأخلاقية:

إنّ الدولة في الإسلام لها بعد أخلاقيّ هو جزء من مهامها؛ إذ يجب على السلطنة الحاكمة أن تعمل على نشر الأخلاق الفاضلة التي دعا إليها الإسلام، وأن تقوم على حراسة القيم والمبادئ التي تحفظ على الإنسان

(1) - محمد بن شاکر الشّریف: إدارة الدولة الإسلامية، ط1، 1434 هـ، مركز البحوث والدراسات، المملكة العربية السعودية، ص: 28.

(2) - الماوردي: الأحكام السلطانية 40.

(3) - الماوردي: المصدر نفسه، : 40.

(4) - ابن تيمية: السياسة الشرعية، 233.

كرامته، وترتقي به في مدارك الكمال الإنساني، وأن تعمل على إزالة المنكرات والمفاسد التي تهدد سلامة المجتمع، وتعرض نسيجه للخراب؛ وذلك بالأخذ على أيدي المفسدين بالعقوبات الرادعة.⁽¹⁾

وهذه الوظيفة تستند على مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي دلت عليه النصوص الشرعية كقوله

تعالى: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: 104].

وقوله ﷺ: (من رأى منكم منكرا فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان).⁽²⁾

وقد التزمت الدولة الإسلامية في تاريخها بهذا الواجب وأنشأت لذلك أجهزة رقابية كجهاز الحسبة وولاية المظالم وأجهزة ردعية كجهاز القضاء؛ وكل ذلك إدراكا منها بالمسؤولية عن تطهير المجتمع من المفاسد والشور، وقد أشار الماوردي إلى ذلك في الواجب الثاني والرابع.

قال: " الثاني تنفيذ الأحكام بين المتشاجرين، وقطع الخصام بين المتنازعين حتى تعم النصفة فلا يتعدى ظالم ولا يضعف مظلوم. "

وفي الواجب الرابع قال: " إقامة الحدود لتحصان محارم الله تعالى عن الانتهاك، وتحفظ حقوق عباده من إتلاف واستهلاك. "⁽³⁾

المبحث الثاني: ضوابط تصرفات السلطة السياسية.

المطلب الأول: تصرفات السلطة السياسية مقيدة بالشريعة الإسلامية.

إن الحاكم الذي يمثل السلطة السياسية عند فقهاء المسلمين ليس له مطلق السلطة، ولا هو شخص ذو قداسة أو عصمة يتصرف كيف يشاء؛ بل له اختصاصات محددة وتصرّفات مضبوطة باحترام القواعد الشرعية

(1) - د. عبد الرحمن الجريوي: منهج الإسلام في مكافحة الجريمة، ط 1، 1420هـ، المدينة المنورة، 1/ 462.

(2) - أخرجه مسلم في كتاب الإيمان، باب كون النهي عن المنكر من الإيمان رقم: 49، 69/1، والترمذي في أبواب الفتن، باب ما جاء في تغيير المنكر باليد أو باللسان أو بالقلب، رقم: 2172، 469/4.

(3) - الماوردي: الأحكام السلطانية 40.

والمقاصد الكلية والمبادئ العامة التي جاء بها الإسلام، وهو مطالب بتوحي مصلحة المسلمين في جميع تصرفاته، ومسؤول عن نتائج إساءة استخدام سلطته من تعسف أو استبداد أو ظلم... الخ.

فالشريعة الإسلامية بمنظومتها المتكاملة وبما احتوته من قواعد كلية وأصول عامة ضابطة للتصرف الإنساني حاكمة على جميع تصرفات أفراد الأمة⁽¹⁾ حكّاما كانوا أو محكومين.

وعليه فإنّ: "جميع تصرفات الحاكم وجميع الأنظمة الصادرة في الدولة يتعيّن أن تتفق مع مقاصد الإسلام الكلية ومبادئه العامة، وأن يكون سبيلها الأدلة التفصيلية للشّرع الإسلاميّ"⁽²⁾

إنّ الشريعة الإسلامية هي القانون الأعلى للدولة الذي يجب أن يخضع لها الحاكم والمحكوم، ولا يستطيع أيّ فرد، أو جماعة، أو سلطة في الدولة الإسلامية أن يضع أو يعدّل أو يلغي أو يخرج عن أيّ حكم من أحكامه أو قاعدة من قواعده؛ بل حتّى الرسول ﷺ لا يملك ذلك، ويقتصر دوره على التبليغ والبيان العملي المضمون للقواعد والأحكام.⁽³⁾

وقد أكّد علماء المسلمين على هذه الحقيقة وعبروا عنها بألفاظ متقاربة؛ فبعضهم عبّر عنها بسيادة الشريعة⁽⁴⁾ والبعض الآخر بحاكمية الله سبحانه وتعالى.⁽⁵⁾ وكلّها ألفاظ تفيد في مجملها أن تكون الشريعة الإسلامية هي الأصل الذي يستمدّ منه القانون السائد، والمرجع الذي يتحاكم الناس إليه، والظلّ الذي يفيء المسلمون إليه، والميزان الذي توزن به الأمور إذا انحرفت الاتجاهات وتحكّمت الأهواء أو تشبعت السبل.⁽⁶⁾

(1) - محمد قطب: العلمانيون والإسلام ط1 1414 هـ / 1994م دار الشروق بيروت، 61، 62

(2) - د. فؤاد عبد المنعم أحمد: شيخ الإسلام ابن تيمية والولاية السياسية الكبرى في الإسلام، 238

(3) - د. سليمان شريقي: السيادة في الدولة في ظلّ القانون والشريعة الإسلامية. (رسالة دكتوراه). جامعة بن يوسف بن خدة، كلية الحقوق، الجزائر، الموسم الجامعي 2007م. 2008م، ص 163.

(4) - توفيق الشاوي: سيادة الشريعة في مصر، ط1، 1407هـ، 1987م. الزهراء للإعلام الآلي. 81، . فتحي عبد الكريم : الدولة والسيادة في الفقه الإسلامي، 311.

د. عطية عدنان: النظرية العامة لنظام الحكم في الإسلام 123.

د. محمود الخالدي: قواعد نظام الحكم في الإسلام، ط2، 1983م، دار الشعب، القاهرة 22. 24. الرئيس. التّطبيقات السياسية 220.

عبد الحميد متولي مبادئ نظام الحكم في الإسلام 182.

(5) - المودودي: الخلافة والملك 37، المودودي: الحكومة الإسلامية 223.

(6) - د. عبد العزيز الخياط النظام السياسي في الإسلام 73.

وقد دلت نصوص كثيرة على لزوم الاحتكام إلى شريعة الله والتقيد التام بما ورد فيها؛ حيث يقول المولى (تبارك وتعالى):

1- ﴿وَلَا تَهِنُوا فِي ابْتِغَاءِ الْقَوْمِ إِنْ تَكُونُوا تَأْلَمُونَ فَإِنَّهُمْ يَأْلَمُونَ كَمَا تَأْلَمُونَ وَتَرْجُونَ مِنْ اللَّهِ مَا لَا يَرْجُونَ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا ۝﴾ [النساء : 104].

2- ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الجاثية 18]

﴿اللَّهُ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ ۚ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا ۝﴾ [النساء: 58].

وإذا كانت سلطة الحاكم من الناحية الشرعية مقيدة بتعاليم الشريعة على المستوى النظري؛ فإن الخطوة اللازمة التي يجب على المسلمين اتخاذها علميًا هي إيجاد الهيئات التي تراقب التزام الحاكم بشريعة الإسلام على أن تكون هذه الهيئات ممثلة للأمة تمثيلاً حقيقياً، وليس للحاكم سلطان عليها. ⁽¹⁾

إنّ التزام الدولة بقانون الشريعة، وجعل قيمها ومثلها العليا ومبادئها الدستورية مهيمنة على كافة الهيئات والمؤسسات والقوانين هو الذي يكسبها الشرعية، ويجعل لها حقّ المساعدة والطاعة من الشعب في جميع الظروف والأحوال. أما إذا حادت على هذا المنهج أو النظام فهذا يسلبها حقّ الشرعية ويسقط على الناس واجب الالتزام بطاعتها فإنما الطاعة في المعروف ولا طاعة لبشر في معصية الله. ⁽²⁾

المطلب الثاني: تصرفات السلطة السياسية مقيدة بالمصلحة الشرعية.

من الضوابط المقاصدية التي تعمل على تقييد عمل السلطة السياسية وتضع للقائمين عليها حدوداً لا ينبغي لهم تجاوزها هو أن تكون جميع تصرفاتهم منوطة بالمصالح الشرعية ومنضبطة بها ومحقة لمقاصد التشريع من وجودها.

وهذا الضابط يرجع بالأساس إلى حقيقتين أقرتهما الشريعة الإسلامية في جميع أحكامها.

(1) د. أبو المعاطي أبو الفتوح: حتمية الحل الإسلامي، تأملات في النظام السياسي، مطبعة الجبلاوي 1977. القاهرة: 88.

(2) د يوسف القرضاوي: من فقه الدولة في الإسلام 36.

الأولى: مراعاة الشريعة للمصالح: فإذا استقرأننا موارد الشريعة الإسلامية اتضح لنا من كليّات أصولها وجزئيات نصوصها أنّ المقصد العام من التشريع الإسلامي هو جلب المصالح ودفع المفسد؛ والأدلة على ذلك كثيرة. (1)

فالمقصود من وضع الشرائع وإنزالها كما يقول الشاطبي " وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معاً" (2)

الثانية: أنّ السلطة السياسية في الإسلام إنما أقيمت لتحفظ على الناس مصالحهم، وترعى شؤونهم، وتقوم على تدبير المصالح في الأمة داخليا وخارجيا تدبيرا منوطا بالمصلحة. (3)

ولما كانت السلطة السياسية إنما شرعت لمصالح أرادها الشارع لهذه الأمة وأناط تحقيقها بولي الأمر، كان تخلف هذه المصالح أو بعضها أو إهمالها أو العمل بنقيضها يعدّ مناقضة لقصد الشارع من تشريعها، وخروجاً بالوظيفة التي هي مناط شرعيتها. (4)

وحتى يتضح الأمر أكثر لابدّ من أن نوضّح مفهوم المصلحة الشرعية وضوابطها، ونبيّن كيف قعد الفقهاء لهذا الضابط، ونحدّد مسؤوليّة الدولة عن التصرفات المناقضة للمصلحة المقصودة شرعاً؛ وذلك من خلال فرعين.

(1) مفهوم المصلحة وضوابطها في الشريعة الإسلامية.

(2) تقعيد الفقهاء لقيد المصلحة.

الفرع الأوّل: مفهوم المصلحة وضوابطها في الشريعة الإسلامية.

البند 1: مفهوم المصلحة.

(أ). **المصلحة لغة:** مصدر بمعنى الصّلاح وهو ضدّ الفساد، يقال أصلح الشيء بعد فساده أي: أقامه ورأى الإمام المصلحة في كذا؛ أي رأى فيه صلاحاً (5).

(ب). **المصلحة اصطلاحاً:** تنوّعت تعاريف الفقهاء للمصلحة ومن هذه التعاريف.

(1) - انظر الشّاطبي: الموافقات 06/02، البوطي: ضوابط المصلحة 74، ابن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية. 273.

(2) - الشاطبي: الموافقات 06/02

(3) - الدريني: خصائص التشريع الإسلامي 193، 194

(4) - د. رحيمة بن حمو: البعد السياسي للمصلحة الشرعية 355.

(5) - ابن منظور: لسان العرب 517/2، الزبيدي: تاج العروس 548/6.

1- تعريف الغزالي: عرّف الإمام الغزالي المصلحة بقوله: " أمّا المصلحة فهي عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرة، ولسنا نعني به ذلك، فإنّ جلب المنفعة أو دفع المضرة مقاصد الخلق، وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم، لكننا نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع، ومقصود الشرع من الخلق خمسة وهو أن يحفظ عليهم دينهم، ونفسهم، وعقلهم، ونسلهم ومالهم، فكلّ ما يتضمّن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكلّ ما يفوّت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة" (1)

وعند التأمل في تعريف الغزالي نلاحظ أنه فرق بين المعنى العرفي والمعنى الشرعي للمصلحة

فالمعنى العرفي: يتمثّل في جلب المنافع ودفع المضار، وهي بهذا المعنى مقاصد الخلق

والمعنى الشرعي: ويتمثّل في المحافظة على مقصود الشرع من الخلق

والإمام الغزالي في هذه التعريف لا يقصد بالمصلحة معناها العرفي؛ وإنما يقصد المعنى الشرعي؛ ذلك أنّ المصلحة عرفاً ليست بالضرورة مقصودة شرعاً فما يراه الناس مصلحة في نظرهم قد يكون مفسدة في نظر الشارع أو العكس، فالمصلحة في نظره ما وافقت مقاصد الشرع وإن بدت للناس أنها مفسدة.

كما يلاحظ في تعريف الغزالي أنّه قيّد المصلحة بضابط في غاية الأهمية وهو اندراجها ضمن مقصود الشارع؛ لا أن تكون ناشئة عن تحكّم الأهواء.

2- تعريف الشّاطبي: عرّف الإمام الشّاطبي المصلحة بقوله: " وأعني بالمصالح ما يرجع إلى قيام حياة الإنسان وتمام عيشه ونيله ما تقتضيه أوصافه الشهوانية والعقلية حتّى يكون منعماً على الإطلاق" (2).

هذا التعريف اقتصر فيه الشّاطبي على بيان المصالح الدنيوية من حيث وجودها في الواقع، دون النظر إلى تعلّقها بالخطاب الشرعي؛ أي من غير تقييد لها بالمحافظة على مقصود الشارع، والدليل على ذلك أنه قال: " وهذا وجه النظر في المصلحة الدنيوية من حيث مواقع الوجود في الأعمال العادية. " (3)

وحتى يُزيل كلّ غموض أو التباس بمفهوم المصلحة من أنّها مجرد متعة أو لذة؛ فقد نصّ في موضع آخر على حقيقة المصلحة المعتبرة فقال: "المصالح المحتلبة شرعاً، والمفاسد المستدفة إنمّا تُعتبر من حيث تقام الحياة الدّنيا

(1) - أبو حامد الغزالي: المستصفى 174/1.

(2) - الشّاطبي: الموافقات 25/2.

(3) - الشّاطبي: المصدر نفسه 37/2.

للآخرة؛ لا من حيث أهواء النفوس في جلب مصالحها العادية أو درء مفاسدها العادية..... فالمعتبر إنما هو الأمر الأعظم وهو جهة المصلحة التي هي عماد الدين والدنيا، لا من حيث أهواء النفوس".⁽¹⁾

تعريف الدكتور البوطي: المصلحة هي: " المنفعة التي قصدها الشارع الحكيم لعباده من حفظ دينهم ونفوسهم وعقولهم ونسلهم وأموالهم طبق ترتيب معيّن فيما بينها ⁽²⁾ .

ويلاحظ على هذا التعريف أنه لم يتعد كثيرا عما قاله الغزالي ويمكن أن نخلص من الأخير إلى أن المصلحة هي المحافظة على مقصود الشرع يجلب المصالح ودفع الفاسد عن الخلق.

فالمصالح تعتبر شرعية إذا كانت مندرجة ضمن مقصود الشارع وحدوده وضوابطه وتقديراته، فكلّ منفعة قصدها الشارع الحكيم لعباده من حفظ دينهم ونفوسهم وعقولهم ونسلهم وأموالهم، أو كانت ملائمة لمقصوده فهي مصلحة شرعية، وكلّ منفعة ناقضت قصد الشارع وكانت ناتجة عن حكم الأهواء فليست مصلحة مشروعة وإن رآها الناس معتبرة.

2- ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية:

المصلحة في الشريعة تقوم على مجموعة من الضوابط التي تنأى بها عن الانحراف عما قصدت به ومن خلال التعريفات السابقة وغيرها يمكن تحديد هذه الضوابط.

أ) **مراعاة مقاصد الشريعة :** أهم ما يميّز المصلحة الشرعية عن غيرها من المصالح والمنافع المادية هو وقوعها في سياق مقاصد الدين واندراجها ضمن مقاصد الشريعة الإسلامية ⁽³⁾ ؛ بحيث لا تنافي أصلا من أصوله ولا دليلا من أدلته فينبغي أن تتفق مع المصالح التي قصد الشارع إلى تحقيقها، وتتلاءم مع توجهاته وأهدافه العامة وليس منشؤها مجرد الهوى وحفظ النفس وتغيّرات الظروف في اعتبار المصلحة أو إلغائها.

وقد نصّ على هذا الضابط الإمام الغزالي في تعريفه للمصلحة إذ يقول: " لكنّا نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع، ومقصود الشرع من الخلق خمسة وهو أن يحفظ دينهم ونفوسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم، فكلّ ما يتضمّن هذه الأصول فهو مصلحة، وكلّ ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة. ⁽⁴⁾ ،

(1)- الشاطبي: المصدر سابق 26/2

(2)- البوطي: ضوابط المصلحة. 23.

(3)- المصدر نفسه، 119.

(4)- أبو حامد الغزالي: المستصفى 1/ 174

وقد أصاب الفقهاء في اشتراط هذا الضابط وكان محلّ وفاق بينهم، وكلّهم يوجب النظر إلى المصالح والمفاسد بميزان الشرع وضمن مقصوده وحدوده.⁽¹⁾ ذلك أنّ المصالح إذا لم تتقيّد بضوابط الشرع ومقاصده فإنّها قد تقوّت على الخلق مصالح ضرورية فما يعدّ عند امرئ مصلحة قد يعدّ عند الشارع مفسدة، والناس يختلفون في تقديرهم للمصالح والمفاسد فما يعدّ عند قوم مصلحة قد يعدّ عند آخرين مفسدة؛ ولا بدّ إذاً من العمل بقيود وضوابط حتّى لا تخرج الأمور عن إطارها الشرعي.

وإذا كان الدّين كفيلاً بتحقيق مصالح الناس ودفع المفاسد عنهم بما شرعه من أحكام وسنّه من تشريعات فلا يصح أن يكون الدّين تابعا لمصالح الناس وأهوائهم؛ بل تسير المصالح في ظلّه وتحت سلطانه ومقاصده، وهو لا يضيع مصلحة معقولة أبداً إلا إذا كان معارضها من المفاسد أعظم.⁽²⁾

ب) عدم مناقضة نصوص الشريعة⁽³⁾.

من الضوابط الأساسية للأخذ بالمصلحة في الشريعة الإسلامية ألاّ تعارض نصّاً من الكتاب أو السنة أو إجماعاً صريحاً أو قياساً صحيحاً؛ لأنّها تعتبر في هذه الحالة مصلحة ملغاة⁽⁴⁾ إما لتفويتها مصلحة أعظم أو انطوائها على مفسدة أكبر منها.

فلا اعتبار لمصلحة صادمت نصوص الوحي وتنافت مع أصوله وأدلّته؛ وهي مردودة باتفاق العلماء. " فلا تصح رعاية المصلحة في مساواة الابن لل بنت من الميراث، ولا في تعديل أصحاب الفروض، ولا في تغيير أيّ حكم

(1) - البوطي: نظرية المصلحة 119، البيوي : مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة 393، الريسوي: نظرية المقاصد عند الشاطبي 158، د. محمد أحمد بوركاب : المصالح المرسلّة وأثرها في مرونة الفقه الإسلامي 245، د. حسين حامد حسان: نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي . 6.

(2) - البيوي: المصدر السابق 393

(3) - البوطي: المصدر السابق 129 وما بعدها.

(4) - تنقسم المصلحة من حيث اعتبار الشارع من عدمه إلى ثلاثة أقسام :

- 1_ المصالح المعتبرة: وهي المصالح التي شهد الشرع باعتبارها، وحثّ على تحصيلها، كمصلحة الجهاد والقصاص والنكاح وغيرها....
 - 2_ المصالح الملغاة: وهي المصالح التي شهد الشرع ببطالها، وحثّ على تركها، كمصلحة التعامل بالربا، ومساواة الذكر للأنثى في الميراث، وهذه المصالح مخالفة لنصوص الشريعة ومقاصدها.
 - 3_ المصالح المرسلّة: وهي المصلحة التي لم يشهد لها نصّ معين بالاعتبار ولا بالإلغاء؛ ولكنها ملائمة لتصرفات الشارع كمصلحة جمع القرآن في مصحف واحد وإن لم يرد فيه نصّ خاص لكن فيه مصلحة مناسبة لتصرفات الشارع وهي حفظ مصلحة الشريعة.
- . انظر : الرازي: المحصول 162/6. الأمدي: الإحكام في أصول الأحكام 161/4.

ثبت بالتّصّ أو الإجماع لأن الحكم الذي ثبت بالنص أو الإجماع ما قصد به إلا المصلحة فالمصلحة التي تعارض هذا الحكم يغلب أن تكون وهمية.⁽¹⁾

ودليل هذا الضابط ما روي من حديث. معاذ بن جبل (رضي الله عنه) لما بعثه الرسول ﷺ على اليمن قاضيا فقال له : " كيف تقضي إذا عرض لك قضاء؟ قال: أقضي بكتاب الله، قال فإن لم تجد في كتاب الله ؟ قال: فبسنة رسول الله ﷺ قال: فإن لم تجد في سنة رسول الله ﷺ قال: اجتهد رأيي ولا آلو، فضرب رسول الله ﷺ صدره وقال: الحمد لله الذي وفق رسول الله لما يرضي رسول الله " (2)

فقوله " اجتهد رأيي ولا آلو " عند عدم وجود نص في المسألة فإني لا أعارض باجتهادي كتاب الله وسنة نبيه ﷺ، وإقرار النبي ﷺ لطريقة معاذ في القضاء إنما هو بشرط أن لا يخالف كتاب الله وسنة نبيه. (3)، فلو أفتى المجتهد بمصلحة تخالف كتاب الله وسنة نبيه لكان معارضا لما ورد في الشرع من أحكام وقواعد كلية.

ج . عدم تفويتها لمصلحة أهم منها.

المصالح الشرعية ليست على درجة واحدة من حيث أهميتها وقوتها واعتبار الشارع لها؛ بل هي متفاوتة ومتباينة ولها تأثيرات مختلفة.

وقد وضع العلماء قواعد وضوابط محكمة لدفع التعارض بين أنواع المصالح المختلفة وجعلوها معايير للترجيح والتفاضل بينها، وقد نظروا إلى المصلحة من ثلاث جوانب.⁽⁴⁾

- الأول: النظر في المصلحة من حيث ذاتها وقيمتها وترتيبها.
- الثاني: النظر إليها من حيث مقدار شمولها وخصوصها.
- الثالث: النظر إليها من حيث تأكد حصولها وعدمه.

(1) - عبد الوهاب خلاف: مصادر التشريع فيما لا نصّ فيه 10.

(2) - أخرجه أبو داود في كتاب الأفضية، باب اجتهاد الرأي في القضاء، رقم: 3593، 303/3، والترمذي في أبواب الأحكام، باب ما جاء في القاضي كيف يقضي، رقم: 1327، 608/3 وقال عنه: "هذا الحديث لا نعرفه إلا من هذا الوجه وليس اسناده عندي بمتصل". وقال ابن الملقن: هذا الحديث كثيرا ما يتكرر في كتب الفقهاء والأصول والمحدثين ويعتمدون عليه، وهو حديث ضعيف بإجماع أهل النقل فيما أعلم: البدر المنير 534/9.

(3) - د. إسماعيل كوكسال: تغيير الأحكام في الشريعة الإسلامية، ط1، 1421 هـ 2000 م، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان 264.

(4) - د. يوسف حامد العالم: المقاصد العامة للشريعة الإسلامية 189، البوطي: ضوابط المصلحة 249.

فإذا تعارضت مصلحتان حيث كان لابد لتحقيق أحدهما من تفويت الأخرى وجب تقديم الأهم منها على ما دونه.

وإذا نظرنا إلى المصالح من حيث ترتيبها وأهميتها وجدنا أنّ المصالح الضرورية أعلاها، وأولى بالرعاية والتقديم من المصالح الحاجية والتحسينية ؛ ذلك " أنّ المصالح الضرورية لابدّ منها لقيام مصالح الدين والدنيا، وإذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة؛ بل فساد وتهاجر وفوت الحياة وفي الآخرة فوت النّجاة والنّعيم والخسران المبين." (1)

أمّا المصالح الحاجية فهي ما يفتقر إليها للتوسعة على المكلفين ورفع الضيق والحرَج والمشقة (2) وأمّا المصالح التحسينية فهي تلك الأمور التي تقتضيها المروءة والآداب، وسير الأمور على أقوى منهاج وتشكّل بمجموعها قسم مكارم الأخلاق (3)

وتبدو أهمية هذا الترتيب عند تعارض المصالح فيما بينها، حيث يجب تقديم الأهم فالمهم فيقَدّم الضّروري ثمّ الحاجي ثمّ التحسيني.

وعلى هذا فإنه يهمل الحاجي إذا كان في مراعاته إخلال بالضروري، كما أنه يهمل التحسيني إذا كان في مراعاته إخلال بالضروري أو الحاجي (4)،

وإذا تعارضت مصلحتان إحداها ضرورية والأخرى حاجية فإنه لا يجوز للمصلحة الأدنى أن تفوّت مصلحة أهمّ منها ؛ بل يجب تقديم ما كان ضروريا على ما كان حاجيا أو تحسينيا، وتقديم ما كان حاجيا على ما كان تحسينيا (5).

وإذا نظرنا إلى المصالح من حيث ذاتها وجدنا أنّ كليّات الشريعة المعتبرة أو ما يسمّى بالضروريات متدرّجة تدرّجا تسلسليا، الدّين ثمّ النّفس ثمّ العقل ثمّ النّسل ثمّ المال؛ فإذا حدث تعارض بينها يقدم أعلاها رتبة، فتقدّم مصلحة الدّين على سائر المصالح، وتقدم مصلحة النفس على العقل والنّسل والمال وهكذا سائر المصالح، ولا يصحّ الأخذ بأيّ مصلحة يفوت في الأخذ بها مصالح أهمّ منها.

(1) - الشاطبي: الموافقات 08/2.

(2) - الشاطبي: المصدر نفسه 10/2.

(3) - الشاطبي: المصدر نفسه 11/2.

(4) - الشاطبي: الموافقات 16/2، عبد الوهاب خلاف: علم أصول الفقه 206

(5) - د. عبد المجيد محمد السوسة: فقه الموازنات في الشريعة الإسلامية، ط1، 1425هـ 2004 دار القلم، الإمارات العربية المتحدة، 51.

وإذا نظرنا إلى المصالح من حيث عمومها وخصوصها فإننا نجزم بتقديم ما كان نفعه عامًا على ما كان نفعه خاصًا إذا حصل بينهما تعارض، ذلك أنّ الشارع الحكيم اعتنى بالمصالح العامة أكثر من اعتناؤه بالمصالح الخاصة⁽¹⁾.

وإذا نظرنا إلى المصلحة من حيث تأكد حصولها من عدمه؛ فإنّ الشارع الحكيم يشترط أن تكون المصلحة مقطوعة الحصول أو مظنونة. أمّا مقطوعة الحصول فواضح، وأما المظنونة فقد نزل المظنة منزلة المنة في عامة الأحكام ما لم ينسخ الظنّ بيقين معارض⁽²⁾.

وبالتالي فلا بدّ من اعتبار المصلحة من شرط أساسي وهو رجحان الوقوع؛ وعلى هذا فلو تعارضت مصلحتان إحداها راجح وقوعها والأخرى موهومة، فتقدّم الرّاجحة ونترك الموهومة مهما كانت درجاتها.

والخلاصة ممّا سبق أنّ من شروط المصلحة في الشريعة الإسلامية هو عدم تفويتها وإهدارها لمصلحة أهمّ منها، وأنّه لا بدّ من إعمال فقه الموازنة للترجيح بين أنواع المصالح، فإذا حصل تعارض بين مصلحتين بأن كان العمل بإحدهما، وبناء الحكم عليها مفوّتا للمصلحة الأخرى فحينئذ يتمّ الترجيح بينهما بقوة الأثر وعموم النّفع وبأكثرهما دفعا للمفسدة.

وقد أكّد الريبوني على ذلك بقوله: "وأكثر ما يحوجنا إلى تصنيف المصالح والمفاسد وترتيبها هو التّعارض بينها في كل حين وفي كل حال، كتعارض المصالح في ما بينها، أو المفاسد في ما بينها، أو تتعارض المصالح مع المفاسد، ولا يكون أماننا سوى الترجيح، والترجيح لا يتأتّى إلّا بترتيب المصالح والمفاسد لنعرف ما نقدّم وما نوخّر وما نحفظ وما نفوت⁽³⁾:"

(1) - العزّ بن عبد السلام: قواعد الأحكام 79/2.

(2) - البوطي: ضوابط المصلحة 222.

(3) - الريبوني: نظرية التقريب والتغليب 322.

د: أن تكون المصلحة عامة أو غالبية.⁽¹⁾

من شروط الأخذ بالمصالح أن يكون نفعها عامًا يشمل عموم الناس أو أكثرهم وليست خاصة بأفراد محصورين؛ لأنّ الأصل في خطابات الشارع شمولها لجميع الأفراد، ولا يجوز تخصيصها بحال معينة وبأفراد معدودين إلا بالدليل الشرعي.

و اشتراط كون المصلحة عامة لا يلزم منها وقوع منفعتها بجميع أفراد المكلفين في آن واحد، وإنما تحصيل أكثر المنافع الآنية والمستقبلية ولو بعدد متفاوت بين المنفعتين.⁽²⁾

وينطبق هذا الضابط ضمن المعايير التفضيلية بين المصالح المتعارضة، فإذا تعارضت مصلحة عامة كلية بمصلحة خاصة جزئية رجحنا المصلحة العامة على الخاصة لكونها تعنى بقوام الأمة ومصالحها " إذ لا يعقل إهدار مصلحة تحصل لجمهرة من الناس من أجل حفظ ما تتحقق به فائدة شخص واحد أو فئة قليلة من الناس، على أنّ الفرد لا يتضرر بترجيح الجماعة عليه لدخوله غالباً فيهم".⁽³⁾

هـ) أن تكون المصلحة حقيقية غير متوهمة.

يشترط في المصلحة الشرعية أن تكون حقيقية يقينية يمكن القطع بحصولها أو يغلب الظن على ذلك، فيعلق الحكم عليها ويعتدّ بها، بخلاف المصلحة الموهومة التي لا تصل إلى درجة الظنّ الغالب ناهيك عن درجة القطع باليقين.⁽⁴⁾

فالمصلحة الحقيقية هي الموصلة إلى المقصود الشرعي، وهذا ما أشار إليه العز بن عبد السلام بقوله : " المصالح ضربان أحدهما حقيقي وهو الأفراح واللذات، والثاني مجازي وهو أسبابها، وربما كانت أسباب المصالح

(1)- تنقسم المصلحة من حيث العموم والخصوص إلى ثلاثة أقسام.

- المصلحة العامة : هي المصلحة المتعلقة بحق الخلق كافة كمصلحة قتل المبتدع الداعي إلى بدعته ومصلحة الجهاد في سبيل الله.

- المصلحة الغالبة : هي المصلحة المتعلقة بحق غالب الخلق كمصلحة تضمين الصّناع إذا تضمين مصلحة لعامة أرباب السّلع وليسوا هم كلّ الأمة.

- المصلحة الخاصة : هي المصلحة المتعلقة بحق آحاد الخلق كمصلحة القاضية بفسخ نكاح زوجة المفقود. انظر: الغزالي: شفاء الغليل 210.

(2)- نور الدين الخادمي: المناسبة الشرعية وتطبيقاتها المعاصرة 282.

(3)- البوطي: ضوابط المصلحة 252.

(4)- نور الدين الخادمي: المصدر السابق 281.

مفسد فيؤمر بها أو تباح لا لكونها مفسد بل لكونها مؤدية إلى مصالح.... وتسميتها بالمصالح من مجاز تسمية السبب باسم المسبب.⁽¹⁾

فلا يجوز اعتبار المصلحة شرعية وبناء الحكم عليها إلا بعد البحث المتعمق، وإمعان النظر والموازنة بين وجوه النفع ووجوه الضرر والتأكد من ذلك، أما مجرد توهم المصلحة من غير تأمل وبحث دقيق ومن غير موازنة عادلة بين أوجه النفع والضرر فهذه مصلحة وهمية لا يجوز بناء الأحكام عليها.

(و) أن تكون المصلحة معقولة المعنى من ذاتها جارية على الأوصاف المناسبة.

بحيث إذا عرضت على أهل العقول السليمة والفطر المستقيمة تلقّتها بالقبول، وأن يكون في الأخذ بها رفع حرج لازم في الدين، فلو لم يؤخذ بالمصلحة المعقولة لكان الناس في حرج والله عز وجل يقول: {وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ} (الحج 78)

فالعقل السليم له دور كبير في النظر في أنواع المصالح وتقديرها والترجيح بين المتعارض منه؛ بل والحكم عليها.

وقد أدخل الخادمي هذا الضابط ضمن السمة العقلية للمصلحة الشرعية ويبيّن أنّ العقل الذي قصده الأصوليون في بيان المناسبات المصلحية ليس على إطلاقه وإنما المراد به: "العقل الفطري الخلقى الذي تناسب مع الفطرة الإنسانية والنظام الكوني العام، وهو العقل الذي لم تشبه شوائب الزمان والمكان والأحوال، أو هو الذي بقي على أصل خلقته قابلاً لتلقي كلّ خير ونافع ومفيد في العلوم والمعارف والفنون والصنائع والأنظمة والأعراف والبناء الحضاري العام"⁽²⁾

وبهذه الضوابط المذكورة - عامة كانت أو خاصة.⁽³⁾ يمكن للمجتهد أن يسلك الطريق الصحيح أثناء العملية الاجتهادية ويطبق قاعدة المصلحة على ما يستجد من وقائع وأحداث فلا يحيد في اجتهاده عن روح التشريع الإسلامي ومقاصده.

(1) - العزّ بن عبد السلام: قواعد الأحكام 14/1.

(2) - نور الدين الخادمي: المناسبة الشرعية وتطبيقاتها المعاصرة، ط1، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1428هـ. 2006م، الولايات المتحدة الأمريكية ص: 289.

(3) - الضوابط المذكورة منها الضوابط العامة للمصلحة الشرعية، ومنها الضوابط الخاصة بالمصلحة المرسلّة. انظر اليوبي: مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة 392، البوطي: ضوابط المصلحة 119، عبد

كما يمكن بهذه الضوابط والمعايير سدّ الذرائع وغلق الأبواب أمام أصحاب الأهواء والمظالم والأفكار المنحرفة من العتب بالتشريع الإسلامي باسم المصلحة وتغيّر الأزمان "ذلك أنّ اعتبار المصلحة أمر تقديري فما لم يحيط فيه كان سبيل الزلل".⁽¹⁾

الفرع الثاني: تقعيد الفقهاء لقيد المصلحة.

لقد نصّ الفقهاء على مجموعة من القواعد الفقهية التي تضبط تصرفات ولّاء الأمور الاجتهادية وقالوا بأنّه يجب أن تكون معلقة بالمصلحة وجارية على مقاصد الشرع في جلب النفع ودفع الضرر؛ وعلى رأسها "قاعدة التصرف على الرعية منوط بالمصلحة"، هذه القاعدة الجليّة يعمل بها في إبطال التصرفات التي هي نيابة عن الغير، والتي تفتقد إلى وجود المصلحة المرجوة منها؛ ومن هذه التصرفات ما يصدر من الحكّام والمسؤولين وأصحاب الولايات العامّة والخاصّة، فجميعها ينبغي أن يكون الغرض منها تحصيل المصالح وتكميلها ودرء المفاسد وتقليلها.

فكل تصرف لم يراع فيه الحاكم تحقيق مصلحة الرعية ولم يتخذ الوسائل لذلك فقد وقع غير منتج للأثر الذي يراد منه، فهو تصرف فاسد وتقع تبعاته عليه.⁽²⁾

وأصل هذه القاعدة ما أخرجه سعيد بن منصور في سننه عن عمر بن خطاب (رضي الله عنه) أنّه قال: "إني أنزلت نفسي من مال الله منزلة والي اليتيم إن احتجت منه، فإذا أيسرت رددته، فإن استغنيت استعفت".⁽³⁾

وقد استنبط الإمام الشافعي من هذا الأثر قاعدة جليّة، وعبر عنها بقوله: "منزلة الوالي من رعيته بمنزلة والي اليتيم من ماله".⁽⁴⁾

ثم اشتهرت هذه القاعدة عند كثير من الفقهاء بألفاظ متقاربة واستدلوا بها في أبواب عديدة كأبواب الولايات العامّة، وأبواب السياسة والقضاء وغيرها، وجعلوها قاعدة من القواعد الفقهية التي تبنى عليها المصالح العامّة للأمة، ومقصدا من مقاصد الشريعة التي تحفظ النظام العام للدولة الإسلامية.⁽⁵⁾

(1) - عبد الوهاب خلاف: مصادر التشريع فيما لا نصّ فيه 99.

(2) - محمد بن شاكر: المصلحة في تصرفات ولي الأمر، مجلة البيان، رابط المادة: <http://iswy.co/e125e3>

(3) - أخرجه سعيد بن منصور في تفسير سورة المائدة، رقم: 788، والحديث سنده ضعيف انظر سنن سعيد بن منصور. تحقيق د. سعد بن

عبد الله بن عبد العزيز آل حميد 15 38/4، وذكره السيوطي في الدر المنثور 436/2.

(4) - الشافعي: كتاب الأم، ط 2، 1403 هـ 1983 م دار الفكر، بيروت، 4/ 164.

(5) - أ.د. ناصر الغامدي: التصرف على الرعية منوط بالمصلحة 159.

وحتى يتسنى لنا فهم هذه القاعدة وإدراك حقيقتها وتوظيفها لا بدّ أن نبين مفرداتها ومعناها والأدلة التي استندت عليها وتطبيقاتها عند الفقهاء.

1). صيغ القاعدة: وردت قاعدة التصرف على الرعية منوط بالمصلحة على السنة الفقهاء بصيغ وألفاظ متقاربة نذكر منها :

- " تصرّف الإمام مقيد بشرط النّظر " .⁽¹⁾
- " كل متصرف على الغير عليه أن يتصرّف بالمصلحة " .⁽²⁾
- " تصرّف الإمام منوط بالمصلحة " .⁽³⁾
- " التصرّف على الرعية منوط بالمصلحة " .⁽⁴⁾
- " اجتهاد الأئمة في كلّ زمان ومكان بحسب المصلحة " .⁽⁵⁾

2). مفردات القاعدة:

التصرّف لغة : مصدر من الفعل تصرّف يتصرّف تصرّفاً، وأصل هذه الكلمة الصّرف الذي يدلّ في اللغة عن ردّ الشيء عن وجهه وتبديله وتقليبه، يقال صرّفته في الأمر تصرّيفا فتصرف أي قلبته فتقلّب⁽⁶⁾

قال ابن فارس: "الصاد والراء والفاء معظم بابه يدل على رجوع الشيء، من ذلك صرفت القوم صرفا، وانصرفوا إذا أرجعتهم فرجعوا"⁽⁷⁾.

التّصرّف اصطلاحاً: " كلّ ما يصدر عن الشخص بإرادته واختياره من قول أو فعل يترتب الشرع عليه أثرا معيّنا سواء كان ذلك نافعا أو ضارا به. "⁽⁸⁾

(1)- السرخسي: المبسوط 40/10.

(2)- السبكي: الأشباه والنظائر 310/1.

(3)- ابن نجيم: الأشباه والنظائر 104، الزركشي: المنثور في القواعد 309/1.

(4)- السيوطي: الأشباه والنظائر 121.

(5)- ابن قيم الجوزية: إعلام الموقعين 429/2.

(6)- ابن منظور: لسان العرب 685/1.

(7)- ابن فارس: مقاييس اللغة 342/3، الفيومي: المصباح المنير 338/1.

(8)- الزرقا: المدخل الفقهي العام 379/1.

الإمام لغة: "كلّ من ائتمّ به قوم كانوا على الصراط المستقيم أو كانوا ضالين، والجمع أئمة، وإمام كلّ شيء قيمه والمصلح له، والقرآن الكريم إمام المسلمين، وسيدنا محمد ﷺ إمام الأمة، والخليفة إمام الرعية، وأمت القوم في الصلاة إمامة وأئمتّ به أفتدى به.⁽¹⁾

الإمام اصطلاحاً: أطلق علماء المسلمين مصطلح الإمام على من يتولّى أمر المسلمين ويسوسهم، ويحفظ عليهم مصالحهم.⁽²⁾

الرعية لغة: بفتح الراء وكسر العين من رعت الماشية ترعى رعيًا فهي رعية إذا سرحت بنفسها، وأصل الكلمة في اللغة يدخل على المراقبة والحفظ، يقال: رعى الحاكم رعيته إذا ساسها وتولّى أمرها.⁽³⁾

الرعية اصطلاحاً: "كلّ من كانوا تحت الولاية العامة لأمر المؤمنين يدير أمرهم ويرعى مصالحهم."⁽⁴⁾

منوط: لغة: اسم مفعول من فعل نيط به، ومعناها ربط به وعلّق به، قال ابن فارس: "النون والواو والطاء أصل صحيح يدلّ على تعليق شيء بشيء، ونطته به : علّقه به؛ والنوط أيضا ما يتعلّق به أيضا، والجمع أنواط."⁽⁵⁾

اصطلاحاً: لا يخرج المدلول الشرعي لكلمة "منوط" عن معناه اللغوي، وهو عند الفقهاء يدلّ على التعليق والربط بالمصلحة.

المصلحة = سبق بيان مدلولها من أنها المحافظة على مقصود الشرع.

3. المعنى الإجمالي للقاعدة:

هذه القاعدة تنفد بعمومها أن تصرف الإمام وكلّ من وليّ شيئاً من أمور المسلمين يجب أن يكون مقصوداً به المصلحة العامة لمن تحت أيديهم، وإذا لم يكن كذلك كان مخالفاً للشرع، لأنّ الإمام ومن كان في حكمه يقوم

(1) - ابن منظور: لسان العرب 25/12، الزبيدي: تاج العروس 224/31.

(2) - ابن خلدون: المقدمة 239، الماوردي: الأحكام السلطانية 13.

(3) - ابن فارس: مقاييس اللغة 408/2.

(4) - محمد رؤاس قلعي وحامد صادق قنبي: معجم لغة الفقهاء 224.

(5) - ابن فارس: المصدر السابق 370/5.

مقام صاحب الشرع في تنفيذ الأحكام، وتحقيق المقاصد الشرعية في الرعية على غرار ما فعله الشارع في أحكامه ومقاصده.⁽¹⁾

فالولاء ونوآهم لا يتصرفون في حق أنفسهم؛ بل هم وكلاء على الأمة في القيام بشؤونها لإقامة العدل ودفع الظلم وصيانة الحقوق ورعاية الأخلاق وضبط الأمن، وتطهير المجتمع من الفساد والمنكرات، وتحقيق كل خير للأمة بأفضل الوسائل مما يعبر عنه بالمصلحة العامة.⁽²⁾

4. أدلة القاعدة: ترتكز قاعدة "تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة" على جملة من النصوص الشرعية سواء نصوص قرآنية، أو أحاديث نبوية أو آثار الصحابة.

أولاً: من القرآن الكريم:

1- قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ وَالْعَهْدُ أَوْفَاكُمْ لَا تُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ وَبِعَهْدِ اللَّهِ أَوْفُوا ذَٰلِكُمْ وَصَّيْكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴿١٥٢﴾﴾ [الأنعام: 152]

وجه الاستدلال: أن الله تعالى نهي الأولياء عن قربان مال اليتيم إلا بما فيه مصلحة له؛ من استثمار وتنمية وحفظ، وإذا كان هذا في حقوق اليتامى فأولى أن يثبت في حقوق عامة المسلمين فيما يتصرف فيه الأئمة والولاة من الأموال العامة، لأن اعتناء الشرع بالمصالح العامة أوفر وأكثر من اعتنائه بالمصالح الخاصة.⁽³⁾

2- قال الله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا ﴿٥٢﴾﴾ [النساء: 52].

وجه الاستدلال: أن الآية كما يقول الإمام القرطبي "من أمهات الأحكام، تضمنت جميع الدين والشرع، والأظهر في الآية أنها عامة في جميع الناس؛ فهي تتناول الولاة فيما وكل إليهم من الأمانات في قسم الأموال وردّ الظلمات والعدل في الحكومات."⁽⁴⁾

(1) - أحمد الزرقا: شرح القواعد الفقهية 309، الزحيلي: القواعد الفقهية وتطبيقاتها 493/1.

محمد عثمان شبير: القواعد والضوابط 352.

(2) - البورنو: الوجيز في إيضاح القواعد 348/1، الزحيلي: المصدر السابق 493/1.

(3) - العز بن عبد السلام: قواعد الأحكام 89/2.

(4) - القرطبي: الجامع لأحكام القرآن 5/ 255، 256.

ثانيا من السنة النبوية :

(1) حديث ابن عمر: (رضي الله عنه) أنه سمع النبي ﷺ يقول: " كلكم راع ومسؤول عن رعيته؛ فالإمام راع وهو مسؤول عن رعيته، والرجل في أهله راع، وهو مسؤول عن رعيته، والمرأة في بيت زوجها راعية، وهي مسؤولة عن رعيتها، والخادم في مال سيده راع، وهو مسؤول عن رعيته، فكلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته. "(1)

وجه الاستدلال: قال الإمام النووي: " قال العلماء : الراعي هو الحافظ المؤمن الملتزم صلاح ما قام عليه، وما هو تحت نظره، ففيه أن كل من كان تحت نظره شيء فهو مطالب بالعدل فيه، والقيام بمصالحه في دينه ودنياه ومتعلقاته "(2).

(2) حديث معقل بن يسار: (رضي الله عنه) قال: إني سمعت رسول الله ﷺ يقول: " ما من عبد يسترعيه الله رعية يموت يوم يموت وهو غاش لرعيته إلا حرم الله عليه الجنة. "(3)

وجه الاستدلال: في الحديث الشريف تحذير من غش المسلمين من قبل من قلده الله تعالى شيئا من أمرهم، واسترعاه عليهم، ونصبه لمصلحتهم في دينهم ودنياهم، وأن الواجب على من ولي شيئا من أمور المسلمين عاقبا كان أم خاصا أن ينصح لهم ويحفظ حقوقهم ويقيم العدل بينهم ويسعى في تحقيق مصالحهم ودرء المفسد عنهم. "(4).

ثالثا : الآثار .

هناك آثار كثيرة واردة عن الخلفاء الراشدين تدل في مجملها على أن تصرفهم كان بناءً على مصلحة الرعية.

(1) قول عمر بن الخطاب (رضي الله عنه): إني أنزلت نفسي من مال الله منزلة مال اليتيم، إن استغنيت استعفت، وإن افتقرت أكلت بالمعروف. "(5)

(1) - أخرجه البخاري في كتاب الأحكام، باب قوله تعالى: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ [النساء: 59]، رقم: 7138، 62/9، ومسلم في كتاب الإمارة، باب فضيلة الإمام العادل، رقم: 1459/3، 1829.

(2) - النووي: شرح صحيح مسلم 213/12.

(3) - أخرجه البخاري في كتاب الأحكام، باب من استرعى رعية فلم ينصح رقم: 7151. 64/9 ومسلم في كتاب الإيمان، باب استحقاق الوالي الغاش لرعيته النار رقم: 142، 125/1.

(4) - النووي: شرح النووي على صحيح مسلم 166/2.

(5) - أخرجه ابن سعد في الطبقات 296/3، وابن أبي شيبة في مصنفه برقم: 32914، 460/6.

- (2) فهذا الأثر يدلّ على أنّ الإمام يتصرّف بما فيه مصلحة الرعية.⁽¹⁾
- (3) جمع أبو بكر (رضي الله عنه) للقرآن الكريم بعد وفاة النبي ﷺ بمشورة من الصحابة يوم استحرّ القتل بقرآن القرآن يوم اليمامة...⁽²⁾
- (4) إمضاء عمر بن الخطاب الطلاق الثلاث جملة واحدة لما رأى الناس قد استعجلوا في أمر كانت لهم فيهم أناة...⁽³⁾

فهذه الآثار . وغيرها كثير . تدلّ على أنّ الخلفاء الراشدين تصرفوا وفق المصلحة في قضائهم وولايتهم؛ وهي اجتهاد منهم غايته أن يكون لمصلحة رأوها وهم مأمورون أن يتصرفوا في رعيّتهم بالمصلحة والعدل.⁽⁴⁾

5 - تطبيقات القاعدة عند الفقهاء:

الفروع الفقهيّة والتّطبيقات الشرعيّة المدرجة تحت قاعدة " التّصرّف على الرعيّة منوط بالمصلحة كثيرة ولا يمكن حصرها؛ وذلك لتعدد الولايات الشرعيّة وشملها للولايات العامّة والخاصّة، وكثرة المولّى عليهم لسبب من الأسباب، وسأذكر بعض التّطبيقات التي اشتهرت عند الفقهاء، والتي لها علاقة مباشرة بمجال السياسة الشرعيّة.

- على الإمام أن يسوّي في العطاء؛ فإن فاضل فإنّه يفاضل على حسب الغناء، -وهو النّفع للدين والمسلمين- لا على حسب الهوى.⁽⁵⁾
- السّلطان وليّ من لا وليّ له، فلو عفا عن قاتل من لا وليّ له لا يصحّ عفوه ولا يسقط القصاص، لأنّ الحقّ للعامة، والإمام نائب عنه فيما هو أنظر لهم، وليس من النّظر إسقاط حقّهم مجّاناً، وإنّما له القصاص، أو العفو إلى الدّيّة.⁽⁶⁾
- ليس لولي الأمر أن يولّي على المسلمين غير أمين أو غير كفء؛ لأنّه مؤتمن عليهم بأن ينصح لهم، ويسعى في تحقيق مصلحتهم ودفع الضّرر عنهم.⁽⁷⁾

(1)- السيوطي: الأشباه والنظائر 121.

(2)- أخرجه البخاري في كتاب فضائل القرآن، باب جمع القرآن، رقم: 4986. 183/6.

(3)- أخرجه مسلم كتاب الطلاق، باب طلاق الثلاث، رقم: 1472. 1099/2.

(4)- الشاطبي: الاعتصام 612/2، ابن القيم: إعلام الموقعين 429/2.

(5)- الزرقا: شرح القواعد الفقهية 310، الرّحيلي: القواعد الفقهية وتطبيقاتها 495/1.

(6)- السيوطي: الأشباه والنظائر 121، علي حيدر، درر الحكّام، شرح مجلّة الأحكام 57/1.

الدّعاس: القواعد الفقهية 108، الرّحيلي: القواعد الفقهية 494/1، الزرقا، شرح القواعد الفقهية. 309

(7)- مصطفى الزرقا: المدخل الفقهي العام 1050/2.

- ليس لوليّ الأمر أن يعفو عن عقوبات الحدود مطلقاً ولا عن غيرها من الجرائم والعقوبات، إذا كان في ذلك تشجيع على الإجرام واستخفاف بنتائجه، ولا أن يهدر الحقوق الشخصية للمجني عليهم بحال من الأحوال، ولا أن يبطل أقضية القضاة.⁽¹⁾
- ليس لأحد من ولاة أمر المسلمين أن يمنع من محاسبة من تحت أيديهم أموال العامة أو القاصرين كالأوصياء والقائمين على اليتامى والمتولّين على الأوقاف.⁽²⁾
- ليس لوليّ الأمر أن يسمح بشيء من المفاصد المحرّمة شرعاً كالفسق والخمر والقمار، ولو بحجّة جباية الأموال والضرائب.⁽³⁾
- لا يجوز لوليّ الأمر أن يتخيّر بالتشهي في الأسرى بين القتل والرقّ والمنّ والفداء، وإنّما يتخيّر ذلك بالمصلحة، فإن لم تظهر المصلحة حبسهم إلى أن تظهر.⁽⁴⁾
- يجوز للإمام أن يبدأ بطلب صلح العدو إذا رأى المصلحة للمسلمين فيه، ولا يجوز له أن يصلحهم بما فيه ضيم على المسلمين وضرر عليهم.⁽⁵⁾
- يجوز للإمام أن يحدث من الأنظمة والسياسات والتدابير ما تدعو إليه مصلحة المسلمين وحاجتهم كما فعل عمر (رضي الله عنه) حينما دَوّن الدّواوين ومصرّ الأمصار، وأن يرسم لدولته ورعيّته السياسيّة الواضحة المعالم التي يستطيع من خلالها تحقيق مصالح النّاس ودفع الضّرر عنهم.⁽⁶⁾
- ليس للإمام أن يعزل صاحب وظيفة بغير سبب يقضي العزل، لأنّه منوط به تحقيق مصلحة المسلمين.⁽⁷⁾
- الواجب على الإمام أن يصرف الأموال العامّة في المصالح العامّة؛ بأن يقدّم الأهمّ فالأهمّ لأنّ تصرّفه منوط بالمصلحة.⁽⁸⁾
- من مسؤوليات الإمام أن يشرف على حماية الثّروات الطّبيعيّة للدولة ويؤسّس الهيئات والإدارة القادرة على حمايتها، وتوجيهها بما يحقّق النّفع والمصلحة للأمة.⁽⁹⁾

(1)- الدّعاس : القواعد الفقهيّة 108، الزحيلي القواعد الفقهيّة 495/1.

(2)- الدّعاس: المصدر السابق 108.

(3)- مصطفى الزرقا : المدخل الفقهي العام 1051/2، الدّعاس: القواعد الفقهيّة 108.

(4)- الزركشي: المنتور في القواعد 309/1، السيوطي: الأشباه والنظائر 121.

(5)- ابن قيم الجوزية: زاد المعاد 270/3.

(6)- أحمد فؤاد عبد المنعم ذ: السياسة الشرعيّة وعلاقتها بالتنمية 92.

(7)- الشربيني: الإفتاء 616/2. الخطّاب: مواهب الجليل 106/6.

(8)- العزّ بن عبد السلام: القواعد الكبرى، 82/1.

(9)- أحمد فؤاد عبد المنعم: المرجع السابق 92.93.

هذه بعض التطبيقات والفروع التي اشتهرت على السنة الفقهاء والتي تندرج تحت قاعدة "التصرف على الرعية منوط بالمصلحة" التي قعدها الفقهاء من أجل ضبط تصرفات الحكام والولاة وجميع المسؤولين بتحقيق المصالح، ودفع المفسد عن الرعية، وبيان حدود السلطة العامة ومعالم التدبير الإداري في حكم الولاة وتصرفاتهم النافذة.

وهنا لابد من التطرق إلى قضيتين في غاية الأهمية لها علاقة مباشرة بالممارسة السياسية؛ أحدهما ضرورة اجتهاد ولي الأمر لحل المشكلات السياسية النازلة، والآخر تفعيل فقه الأولويات وقواعده في الممارسات والتصرفات السياسية.

المطلب الثالث : ضرورة اجتهاد ولي الأمر لحل المشكلات السياسية.

إن الاجتهاد هو روح الشريعة الإسلامية وجوهرها، وهو سرّ بقائها وتجديدها واستمراريتها، وهو الذي يمدّها بعوامل الخصوبة والثراء ويمكّنها من قيادة زمام الحياة إلى ما يحبّه الله ويرضاه، دون تفریط في حدود الله ولا تضييع لحقوق الإنسان؛ وذلك إذا كان اجتهادا صحيحا مستوفيا لشروطه صادرا من أهله في محله.⁽¹⁾

ولما كان الاجتهاد بهذه الأهمية والمكانة كان من الضروري معرفة حقيقته وعلاقته بالسياسة الشرعية، وحاجة ولاة الأمر إليه، مع بيان طبيعة اجتهاد الحكم ومجالاته والحدود التي لا يجوز لهم أن يتخطوها في تصرفاتهم.

الفرع الأول : مفهوم الاجتهاد.

(أ) لغة : الاجتهاد بذل الوسع في طلب الأمر، وهو افتعال من الجهد؛ أي الطاقة.⁽²⁾

قال ابن فارس في بيان الأصل اللغوي لمادة: " جهد " الجيم والهاء والدال؛ أصله المشقة، ثم يحمل على ما يقاربه، يقال جهدت نفسي، وأجهدت، والجهد الطاقة؛ قال الله تبارك وتعالى: ﴿وَالَّذِينَ لَا يَجِدُونَ إِلَّا مِنْهُمْ جُهْدَهُمْ﴾ [التوبة: 79].⁽³⁾

ب (اصطلاحا :

1- تعريف الآمدي: الاجتهاد " استفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الأحكام الشرعية على وجه يحسّ في النفس العجز عن المزيد فيه."⁽⁴⁾

(1)- د. يوسف القرضاوي: الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، ط 1 1417 هـ 1996 م دار القلم الكويت. 06.

(2)- ابن منظور: لسان العرب 133/03، الجوهري: الصحاح 460/02.

(3)- ابن فارس: معجم مقاييس اللغة 486/1.

(4)- الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام 162/04.

2- تعريف الشّوكاني: " بذل الوسع في نيل حكم شرعيّ عمليّ بطريق الاستنباط "(1)

3- تعريف عبد الله دراز: " استفراغ الوسع وبذل غاية الجهد إما في درك الأحكام الشرعية، وإما في تطبيقها ".(2)

والملاحظ على التعريفين الأوّل والثاني أنّهما يركّزان على الجانب الاستنباطي للحكم الشرعي، بينما يركّز التعريف الثالث على الجانب التطبيقي للحكم الشرعي؛ أي كيفية تنزيل الحكم الشرعي على الواقع وتكييفه بما يحقّق مقاصد الشرع.

الفرع الثاني : علاقة الاجتهاد بالسياسة الشرعيّة وحاجة ولاّة الأمر إليه.

السياسة الشرعيّة قائمة على التّظر في مصالح النّاس وتدير شؤونهم المعيشيّة؛ وهذا يتطلّب من ولاّة الأمور أن يكونوا على قدر واسع من المهارة الاجتهادية والحدق السياسي، وأن يستفروا جهدهم ويبدلوا كلّ ما في وسعهم من أجل إيجاد الحلول الشرعيّة المناسبة لكلّ التّوازن والمستجدّات التي تطرأ على الأمّة، كما يجب عليهم أن يجتهدوا في تحصيل المصالح وتكثيرها ودفع المفاسد وتقليلها واتّخاذ كلّ الأسباب والوسائل لأجل ذلك.

فاجتهاد وليّ الأمر من أهمّ بحوث السياسة الشرعيّة لماله من مساس بكيان الأمّة ووجودها المادي والمعنوي، وذلك لأنّه يرتبط بمصالح تنظّم أمر النّاس في معاشهم ومعادهم، وتحقّق ذاتها من الرّوال، ودينها في الضّياع.(3)

والشّارع الحكيم وضع في يد الإمام سلطة تقديرية واسعة يملك بمقتضاها التصرف والتّدير واتّخاذ ما يلائم العصر والظّروف من الإجراءات والنّظم التي تقتضيها المصلحة العامّة.(4)

ومن هنا يتبيّن لنا أنّ طبيعة السياسة التي يقوم بها ولاّة الأمر ترتبط بطبيعتها بالاجتهاد وسلطة التّقدير، والقدرة على صنع القرارات وإصدار القوانين واختيار النّظم والبدائل " إذ إنّ عمليّة صنع القرار السّياسي في الرّؤية

(1)- الشوكاني: إرشاد الفحول 205/2.

(2)- عبد الله دراز: الهامش (3) في تعليقه على الموافقات 89/4.

(3)- عبد الرحمان سليمان الرّومي: اجتهاد وليّ الأمر في ضوء الواقع المعاصر، رسالة ماجستير في كلية الشريعة والقانون، الجامعة الإسلامية غزة، سنة 1433هـ و2012م، ص: 03.

(4)- فتحي الدّريني: خصائص التشريع الإسلامي 14.

الإسلامية هي في المقام الأخير لون من الاجتهاد، لكن في الحياة العامة وليس في أحوال الأفراد، لمواجهة المواقف والوقائع المثارة فيها بقصد اختيار البدائل أو الحلول العملية التي تفضي إلى جلب المصلحة ودفع المفسدة.⁽¹⁾

الفرع الثالث : طبيعة اجتهاد ولي الأمر

إنّ الاجتهاد الذي يقوم به ولّاء الأمور في معالجة القضايا العامة المتعلقة بشؤون الحكم نوعان اجتهاد في إدراك الأحكام الشرعية وتنزيلها، واجتهاد في تعيين جنس المصالح وتديرها.⁽²⁾

أ) الاجتهاد في إدراك الأحكام الشرعية وتنزيلها:

إذا كان وليّ الأمر نائبا عن صاحب الشرع في تنفيذ أحكامه وحراسة شعائره فإنّ هذه النيابة تجعله ذا شخصية تشريعية؛ وهذا هو حقّ الاجتهاد، فإذا حقّق وليّ الأمر ملكة الاجتهاد وتمكّن من طرائقه وأدواته ومآخذه وتيسّى له تنزيل الأحكام على الوقائع والحوادث فله الحقّ في تفسير النصوص الشرعية، واستنباط الأحكام منها، والترجيح بين الاجتهادات المختلفة بما يناسب الوقائع المطروحة، ومستند هذا الاجتهاد ما حصل في عهد سيّدنا عمر (رضي الله عنه) من كثير من القضايا، فقد اجتهد (رضي الله عنه) في منع إعطاء سهم المؤلّفة قلوبهم نصيبهم من الصدقات رغم تصريح القرآن باستحقاقهم لهذا النصيب ؛ حيث يقول الله تبارك وتعالى: ﴿ إِنَّمَا سَبِيلُ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةٌ مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴾، [التوبة: 60].

واجتهاده في إيقاف تطبيق حدّ السرقة عام المجاعة؛ حيث إنّ عدل عن مقتضى النص العام، وهو القطع كما في قوله تعالى ﴿ وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءُ بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾، [المائدة: 38] إلى حكم خاصّ أقرب إلى روح الشرع استحسانا في عام المجاعة.⁽³⁾

(1) - د. فوزي خليل: الاجتهاد السياسي: تقاطعات المدني والفقه، الموقع إسلام أون لاين نت <https://islamonline.net> تم الإضافة بتاريخ 2010/07/24.

(2) - د. رحمة بن حمو: البعد السياسي للمصلحة الشرعية 224.

(3) - د. حسن محمد الملاح: الفتوى نشأتها وتطورها، أصولها وتطبيقاتها، ط1، 1422هـ، 2001م، المكتبة العصرية - صيدا - بيروت - لبنان، ص: 63.

وإذا لم يكن وليّ الأمر من أهل الاجتهاد وليس متمكّنًا من أدواته، كان الواجب عليه تصريف الأمور على ما يوافق الشرع الإسلامي ويحفظ مقاصده؛ وذلك من خلال الاستعانة بالعلماء المجتهدين ومراجعتهم واستفتائهم في كلّ أمر يحتاج فيه إليهم، كما يمكنه أن يفوض غيره من المجتهدين في الحكم في الأمور التي تستدعي الاجتهاد.⁽¹⁾

ب) الاجتهاد في تعيين المصالح وتديرها:

عرفنا سابقاً أن السياسة الشرعية تقوم على تدبير المصالح العامة بالدرجة الأولى وأن تحقيقها هو مناط اجتهاد الإمام في جميع تصرفاته، فلا بدّ لوليّ الأمر أن يكون ذا ملكة وكفاية وبصيرة نافذة تمكّنه من المبادرة إلى تحصيل المصالح وتقليل المفاسد ما أمكن، وتحوله الأخذ بزمام الأمور في قيادة المجتمع، وذلك من خلال توظيف جميع الإمكانيات والمقدّرات البشرية والاقتصادية والعلاقات السّياسيّة في خدمة مصالح المجتمع من أجل تنمية وتحسين أوضاعه.⁽²⁾

إنّ تدبير المصالح في الشّأن العامّ يعني التّفكير العميق والدّراسة الواعيّة للأمر، وحسن التّقدير لمآلاتها وعواقبها،⁽³⁾ وهو يقوم على تحديد الأهداف وتعيين المصالح المرجوة ووضع الخطط المناسبة وهيئة الظروف الملائمة وتوظيف الوسائل المتاحة من أجل خدمة الصالح العام.

ومع ذلك هو ليس بمعزل عن هداية الشريعة وتوجيهاتها، وغير بعيد عن أحكامها ومقرّراتها، وإنما هو اجتهاد منضبط بمقاصد الشرع العامّة ومؤطر بقواعده الكلّية.

والاجتهاد في تدبير المصالح يختلف عن الاجتهاد الذي يقوم به العلماء المجتهدون في وسائله وأدواته والغاية المنشودة منه؛ فاجتهاد العلماء يحتاج إلى أدوات تمكّنهم من معرفة ودرك الأحكام الشرعيّة من أدلتها التفصيليّة، وربطها بأسبابها وعللها، والكشف عن مصالحها ووجوه الحكمة فيها، وهو لا يتمتّع بخاصيّة الإلزام والنفاد، بينما يعتمد اجتهاد وليّ الأمر في تحصيل المصالح على نوع آخر من الأدوات والوسائل كالتمكّن من فقه الواقع والتوقع، والقدرة على الموازنة بين المصالح المتعارضة، وترجيح الأهم منها، مع مراعاة نتائج الأفعال ومآلات التصرفات في

(1) - محمّد رأفت عثمان: رئاسة الدولة 14، الدّميحي: الإمامة العظمى 251.

د. يوسف القرضاوي: السّياسة الشرعيّة في ضوء نصوص الشّريعة ومقاصدها 87.

(2) - د. رحيمة بن حمو: البعد السّياسي للمصلحة 226.

(3) - د. فوزي خليل: الاجتهاد السّياسي. تقاطعات المدني والفقهّي تمت الإضافة بتاريخ 2010/7/24 الموقع:

<https://islamonline.net>

كلّ ما يقوم به أو يجتهد فيه، أضف إلى ذلك صيغة الإلزام والنفاد، والقدرة على توحيد آراء المجتهدين من خلال قاعدة " حكم الحاكم يرفع الخلاف " .⁽¹⁾

الفرع الرابع :مجالات اجتهاد وليّ الأمر.

إنّ اجتهاد وليّ الأمر ينصبّ على تدبير الشؤون العامة للدولة الإسلامية وسياستها؛ وهذه السياسة تعني تحقيق كلّ ما تتطلبه حياة الدولة من نظم سواء أكانت دستورية أم مالية أم تنفيذية... فتدبير هذه الشؤون والنظر في أسسها ووضع قواعدها بما يتفق وأصول الشرع هو السياسة الشرعية.⁽²⁾

وهو ما أطلقت عليه الدكتور رحمة بن حمّو "المصلحة التديرية موضوعا للسياسة الشرعية لوليّ الأمر"⁽³⁾، وفرت بينها وبين المصلحة التشريعية عند الفقهاء من عدّة وجوه.

وليس غرضنا من تحديد مجالات اجتهاد وليّ الأمر بيان المهام الوظيفية للقائمين على السلطة السياسية (فقد سبق ذلك)؛ بل الغرض من ذلك توجيه الأنظار وتحديد الميادين والمسائل التي يجب أن تتجّه إليها اجتهادات الحكّام، والتي في أغلبها تتعلّق بالمصالح العامة، وليس لها نصوص شرعية تعالجها، وإنما تعالج من خلال اجتهاد التدير ومن هذه المصالح التديرية:

■ اجتهاد وليّ الأمر في اختيار الأصلح من الناس لشغل المناصب العليا في الدولة بناءً على الكفاءات والاستحقاقات، وليس على مجرد الولاء والتخير بالتشهي والهوى.

"إنّ العدول عن الأصلح والأنسب خيانة لله ورسوله، فإنّ تعدّر وجود الأصلح فعليه أن يختار الأمثل، فالأمثل في كلّ ولاية ومنصب بحسبه، وأن يبذل في ذلك جهده التام، فإن فعل فقد أدّى للولاية حقّها وقام بالواجب عليه..."⁽⁴⁾

(1) - ذكرها القرافي في الفرق السابع والسبعون، الفرق 11/2.

وانظر: عبد الله بن محمد المزروع، إلزام ولي الأمر، وأثره في المسائل الخلافية، ط1، 1434 هـ مجلة البيان، الرياض 22.

(2) - عبد الوهاب خلاف: السياسة الشرعية. 20.

(3) - د. رحمة بن حمّو: البعد السياسي للمصلحة 239.

(4) - ابن تيمية: السياسية الشرعية 15، د فؤاد عبد المنعم أحمد:، شيخ الإسلام والولاية السياسية الكبرى 111.

- اجتهاد وليّ الأمر في سن القوانين والنظم والتشريعات التي تنظم سير المرافق العامة وتضمن لها حسن الأداء، وتقديم الخدمات لجميع المواطنين، وتنظيم الشؤون الإدارية.⁽¹⁾ واتخاذ جميع التدابير والترتيبات والوثائق الدستورية لتنظيم الحياة داخل الدولة على حسب ما تستوجبه المصلحة العامة.
- اجتهاد وليّ الأمر في توحيد النظر الاجتهادي عند الفقهاء⁽²⁾ وتضييق مساحته، فإذا تعددت اجتهادات العلماء وتباينت آراؤهم وتعذر الاتفاق بينهم على رأي واحد في مسألة واحدة فللحاكم أن يرجح من هذه الاجتهادات، ويجعله نافذا ؛ لما يراه مناسباً للمسألة المعروضة وما تتحقق فيه المصلحة بناءً على قاعدة "حكم الحاكم يرفع الخلاف في مسائل الاجتهاد".⁽³⁾
- اجتهاد وليّ الأمر في تدبير الشؤون المالية والاقتصادية للدولة، فقد أناطت الشريعة الإسلامية بوليّ الأمر تحقيق المصالح المالية العامة للدولة الإسلامية، وألزمته باختيار الأساليب والطرائق الفعالة التي يحقق من خلالها أكبر قدر من المصلحة العامة في إدارة الممتلكات العامة واستغلالها⁽⁴⁾، فالواجب على وليّ الأمر أن يبذل وسعه في سياسة وإدارة أموال الدولة وتنظيم موارد الدخل لها، وتحديد سبل إنفاقها ؛ مع الإشراف التام على فرض الضرائب وجباية الزكاة وتقدير العطاء وتنظيم الأسواق وحفظ المال العام...⁽⁵⁾، وهذه المسائل على غاية من الأهمية لتعلقها بأرزاق الناس وأثرها في استقرار المجتمع والمحافظة على أمنه ونسيجه، بيد أن أغلبها لم يرد فيه نص شرعي خاص سوى أنّها موكلة إلى اجتهاد الإمام لينظر فيها بتقديره للمعطيات المتاحة والحاجات المطلوبة.
- ولا يقتصر دور وليّ الأمر على مجرد إدارة أموال الدولة أو ما يسمى بالسياسة المالية والنقدية؛ بل يتعدى ذلك إلى تنظيم استثمار المال العام لخلق المشاريع التنموية؛ والاستعمال الأمثل للموارد المالية وتحقيق التوازن بين الإنفاق العام والمصلحة العامة⁽⁶⁾.

(1) - الدريني: الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده 111،

(2) - عبد الحميد عشاق: منهج الاجتهاد، (مقاربة في منهجية الاجتهاد تفسيراً وتعليلاً وتنزيلاً) مركز الموطأ (دون ط)، (دون ت)، الإمارات العربية المتحدة 108. وانظر ابن فرحون: تبصرة الحكام 18/1،

(3) - القرائي: الفروق 2 / 103

(4) - أحمد فؤاد عبد المنعم: السياسة الشرعية وعلاقتها بالتنمية 99.

(5) - لمزيد من الاطلاع على اجتهادات وليّ الأمر المالية والاقتصادية انظر: د. أحمد عبد العزيز المزيني الموارد المالية في الإسلام، ط1، 1994م، مطبعة ذات السلاسل. الكويت 14، أحمد فؤاد عبد المنعم: السياسة الشرعية، 95، محمد محمود أبو ليل: السياسة الشرعية في

تصرفات الرسول ﷺ المالية والاقتصادية - رسالة دكتوراه -، كلية الدراسات العليا، الجامعة الأردنية، 2005، ص 51 وما بعدها.

(6) - المزيني: الموارد المالية في الإسلام 14، أحمد فؤاد عبد المنعم 90.

■ اجتهاد وليّ الأمر في إيقاع العقوبات والتعازير؛ فقد خوّل الشارع الحكيم لوليّ الأمر أو من ينوب عنه حقّ تقدير العقوبات التعزيرية⁽¹⁾، وأوكل إليه استيفاء الحدود الشرعية.⁽²⁾، والعمل على تخفيف العقوبة في بعض الجرائم أو تغليظها على حسب ما تقتضيه ظروف الأشخاص، واختلاف الأحوال، وذلك من أجل تحقيق العدل، وفصل الخصومات، وقطع دابر التنازع والاختلاف والأخذ على أيدي المجرمين والظالمين؛ وبالتالي يسلم المجتمع من برائن الجرائم والآفات وتحفظ مقوماته.

وإذا كانت بعض الجرائم قد شرّع الله لها عقوبات شرعية من حدود وقصاص؛ فقد ترك مساحة واسعة للحكام والقضاة من أجل اتخاذ التدابير الشرعية التي تكفل ضبط إجراءات التقاضي، وفصل الخصومة لتحقيق الوصول إلى العدل وقطع التنازع⁽³⁾

فالسّياسة الرشيدة هي التي لا تقف جامدة عند عدم التّصوص وإمّا تنفّذ إلى المصالح الحقيقيّة للنّاس ما دامت في الإطار الذي نزل به القرآن أو ما جاءت به السّنة النبويّة.⁽⁴⁾

وإذا ما نظرنا إلى سياسة الخلفاء الراشدين في المجال العقابي وجدناها قائمة على تحقيق المصالح ودفع المفساد في كل الاجتهادات التعزيرية التي أمضوها سواء بالتغليط في العقوبة أو تخفيفها.⁽⁵⁾

فقد قاتل أبو بكر الصديق مانعي الزكاة رغم أنهم يشهدون أن لا إله إلا الله وأنّ محمّداً رسول الله واعتبرهم مرتدّين عن الدّين لما تقتضيه المصلحة العامّة في قتالهم، ولما يترتّب على عدم قتالهم من فتنة في الدّين وخطر على الجماعة المسلمة، وقام عمر بن الخطّاب (رضي الله عنه) بحرق حانوت الخمر لما فيه من المفساد على عقول

(1)- د. أحمد فتحي بھسي: السياسة الجنائية في الشريعة الإسلامية 255، محمد أبو زهرة: الجريمة والعقوبة. 229.

(2)- عبد القادر عودة : التّشريع الجنائي الإسلامي 755/1.

"المتفق عليه بين الفقهاء أنّه لا يجوز أن يقيم الحدّ إلاّ الإمام أو نائبه، لأنّ الحدّ حق الله تعالى ومشروع لصالح الجماعة فوجب تفويضه إلى نائب الجماعة، ولأنّ الحدّ يفتقر إلى الاجتهاد ولا يؤمن في استيفائه من الحيف والزيادة على الواجب، فوجب تركه لوليّ الأمر يقيمه إن شاء بنفسه، أو بواسطة نائبه". عبد القادر عودة: التّشريع الجنائي 755/1.

(3)- أمين حسين أمين يونس: تطبيقات السياسية الشرعية في باب القضاء، (رسالة دكتوراة)، الجامعة الأردنية، كلية الدراسات العليا، سنة 2006، ص: 41.

(4)- د أحمد فتحي بھسي: السياسة الجنائية في الشريعة الإسلامية 29.

(5)- إبراهيم بن يحيى خليفة، المشهور بدده أفندي: السياسة الشرعية، دراسة وتحقيق د. فؤاد عبد المنعم (د.ط). 1411هـ، مكتبة الإشعاع، الإسكندرية ص73.

الناس، وقام بحلق شعر نصر بن الحجاج ونفيه من المدينة لتعلق النساء به، مع أنه لم يرتكب ذنباً يستحق به الحلق والنفي، وقام على مصادرة أموال بعض عماله لكونهم ربما حصلوا عليها بسبب الجاه والسلطة.

ولم يقتص عثمان -رضي الله عنه- من عبيد الله بن عمر لما دفعه الغضب إلى قتل الهرمزان ظناً منه بأنه اشترك في قتل أبيه مراعاة للظروف التي كان يعيشها المجتمع المسلم بعد مقتل عمر بن الخطاب؛ وعلل ذلك بقوله أخشى وإن قتلت عبيد الله أن يقول الناس " قتل عمر أمس ويقتل ابنه اليوم "

وأخر علي بن أبي طالب القصاص من قتله عثمان بن عفان حتى تحين الفرصة المناسبة ليأخذ على أيديهم، ويتمكن من إنزال العقوبة عليهم؛ وفي ذلك حقن للدماء ومخافة عظم الفتنة.⁽¹⁾

كما حكم بتحريق الزنادقة؛ وهو يعلم حكم الله في قتل الكافر، ولكن لعظم الجرم كانت العقوبة زاجرة، وهنا يكون قتلهم سياسة؛ فأحرق علي -رضي الله عنه- قوماً من زنادقة اتخذوه إلهاً للسياسة والمبالغة في الزجر.⁽²⁾

■ اجتهاد ولي الأمر في تقييد المباح:⁽³⁾ قد منح الشارع الحكيم لولي الأمر بمقتضى الصلاحيات الموكولة إليه سلطة تخوله من تقييد بعض المباحات أو حظرها إذا ترتب على ذلك مصلحة عامة، أو خشي من إطلاق الإباحة مفسدة⁽⁴⁾ تعود على أصل الإباحة بالإبطال.

وهذه السلطة بالمنع أو الإلزام لما كان في أصله مباحاً في الشريعة الإسلامية هي نوع من التدبير السياسي المبني على الاجتهاد والمتعلق بالمصالح العامة للدولة، وليس مجرد المنع والتقييد بالهوى والتشهي؛ بل بالنظر والاحتياط المشروع والسبيل الأجود للمصلحة الشرعية.⁽⁵⁾

(1) - دده أفندي: السياسة الشرعية، 62.

(2) - دده أفندي: المصدر نفسه 62.

(3) - المباح عند الأصوليين هو: " ما دلّ الدليل السمعي على خطاب الشارع بالتخيير فيه بين الفعل والتترك من غير بدل. " الأمدي: الأحكام 123/1.

. المباح عند الفقهاء: " هو ما اقتضى خطاب الشرع التسوية بين فعله وتركه من غير مدح يترتب على فعله، ولا ذم يترتب على تركه " ابن بدران: المدخل إلى مذهب الإمام أحمد 156.

(4) - دده. أفندي: المصدر السابق 66.

(5) - د. محمود عبد العزيز يوسف أبو المعاطي: سلطة ولي الأمر في تقييد المباح أو حظره وتطبيقاته في قضايا الأسرة، بحث مقدم للمؤتمر الدولي العلمي بطنطا بعنوان: حماية المصلحة العامة في الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي، يومي 22.21 أكتوبر 2019 م، ص: 258.

فمثلا يجوز لوليّ الأمر تقييد الاستهلاك في بعض المأكولات، أو المنع من استيراد بعض المواد والسلع أو تصديرها حماية للناتج المحلي، أو التدخل لتحديد الأسعار وضبطها بيعا وشراء، وغير ذلك مما هو من قبيل المباح.

وهذا التقييد للمباح ما دام القصد منه تحقيق المصالح الشرعية العامة والخاصة ودرء ما أمكن من المفاسد فإنه يجد له سندا في الشريعة وأصلا يرتكز عليه فقد منع رسول الله ﷺ ادّخار لحوم الأضاحي بعد مضيّ ثلاثة أيام حينما كان بالنّاس مجاعة.⁽¹⁾ ونهى سيّدنا عمر عن أكل اللحم يومين متتاليين من كل أسبوع لقلة اللحوم بالمدينة بحيث لا تكفي جميع السكان.⁽²⁾ ومنع بعض الصحابة من السّفر خارج المدينة لحاجته إلى الاستشارة منهم في النّوازل.⁽³⁾

المطلب الرابع: تفعيل فقه الأولويات في الممارسة السياسية.

إنّ الممارسة السياسية التي يقوم بها الدولة الإسلامية لتدبير الشّأن العامّ تتزاحم فيها المصالح، وتتعدّد فيها الاختيارات والبدائل، وتكثر فيها الأعمال والمسؤوليات الهامة؛ بحيث قد يعجز ولاة الأمر عن تحقيقها وأدائها بالشّكل المطلوب؛ إمّا لكثرتها؛ وإمّا لعدم القدرة على تحديد أولوياتها؛ ومن هنا كانت حاجة ولاة الأمر إلى تفعيل فقه الأولويات في جميع تصرفاتهم وممارساتهم حتّى يُعطوا كل عمل قيمته الحقيقية في ميزان الشرع، فلا يقدّموا ما شأنه التأخير، ولا يؤخّروا ما شأنه التّقديم فيضمنوا سلامة سياستهم من الاختلال والاضطراب.

الفرع الأول : مفهوم فقه الأولويات.

فقه الأولويات باعتباره لقبا علميا على معنى معيّن من أنواع الفقه قد عرّفه العلماء بتعاريف متعدّدة منها:

1. تعريف القرضاوي: " وضع كلّ شيء في مرتبته بالعدل من الأحكام والقيم والأعمال، ثمّ يقدّم الأولى فالأولى بناءً على معايير شرعية صحيحة يهدي إليها نور الوحي ونور العقل."⁽⁴⁾
2. تعريف محمّد الوكيل: " العلم بالأحكام الشرعية التي لها حقّ التّقديم على غيرها بناءً على العلم بمراتبها وبالواقع الذي يتطلّبها."⁽⁵⁾

(1)- الحديث أخرجه مسلم في كتاب الأضاحي، باب بيان ما كان من التّهي عن أكل لحوم الأضاحي رقم: 1562/3، 1972.

(2)- ابن الجوزي: مناقب أمير المؤمنين عمر بن الخطاب، تحقيق د. زينب إبراهيم القاروط، دار الكتب العلمية، بيروت، 79،

(3)- الطبري: تاريخ الطبري 679/2، وانظر د. ابراهيم عبد الله البديوي السبيعي: المنع من السّفر كعقوبة تعزيرية في الشريعة الإسلامية والقانون الكويتي، مجلة الشريعة والدراسات، جامعة الكويت، العدد 17، سنة 2007. ص: 223.

(4)- د. يوسف القرضاوي: في فقه الأولويات، دراسة جديدة في ضوء القرآن الكريم والسنة 09.

(5)- محمّد الوكيل: فقه الأولويات دراسة في الضوابط، ط1، 1416هـ 1997م. المعهد العالمي للفكر الإسلامي 16.

ويمكن أن نلاحظ على التعريفين ما يلي:

- التعريف الأول: هو عامّ وشامل لكلّ المجالات الشرعية العقدية والعلمية والأخلاقية وغيرها وضبطها بميزان الشرع في سُلّم الأولويات.
 - التعريف الثاني: تميّز بمحصر مفهوم فقه الأولويات ضمن دائرة الأحكام الشرعية.
 - كلا التعريفين: وضع شروطا وضوابط ومعايير يتمّ من خلالها التقديم والتأخير في فقه الأولويات.
- ومن خلال التعريفين نخلص إلى أنّ فقه الأولويات هو "العلم بمنهجية التقديم بين الأحكام الشرعية بناءً على جملة من المعايير والضوابط".

وهو في السياسة الشرعية " وضع الأحكام المتعلقة بتدبير شؤون الدولة كلّ حكم في مرتبته، ثمّ تقديم الأولى فالأولى، بناءً على معايير شرعية صحيحة يهدي إليها نور الوحي والعقل. "(1)

الفرع لثاني : أهمية فقه الأولويات في السياسة الشرعية.

فقه الأولويات له أهمية كبيرة في ترتيب الأحكام الشرعية وتقديم الأعمال بعضها على بعض بناءً على معايير شرعية ووفق منهجية دقيقة سواءً على مستوى الأفراد أو الجماعات، وغيابه يحدث خللاً بالغاً واضطراباً في فهم الشريعة فيكثر التناقض والاختلاف، وتقدّم النوافل والمستحبات على الفرائض والواجبات.

وهو في المجال السياسي أكثر أهمية وأشدّ وقعا؛ إذ إنّ اختلال الميزان الشرعي في التدبير السياسي يرجع ضرره على الأمة جميعاً، ويوقع أفرادها حكماً ومحكومين في الاستبداد والتخلف والفقر؛ بل وجميع البدع السياسية.

ومن هنا أكّد العلماء والمفكّرون على ضرورة إعمال فقه الأولويات في السياسة الشرعية، وعدّوه مهارة ضرورية وركيزة أساسية (2) في تدبير شؤون الدولة وحسن إدارتها وتنظيم أنشطتها مؤسّساتها على وفق ما يقتضيه سُلّم الأولويات " فالسياسة الموفقة والمنشودة هي التي تقدّم الأهمّ على المهمّ، والمهمّ على غير المهمّ وتراعي التقييم

(1) - خضير باعلي وسعيد: فقه الأولويات في السياسة الشرعية المعاصرة دراسة فقهية مقاصدية (رسالة ماجستير)، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة اليرموك، الأردن، سنة 1436هـ 2015م، ص28.

(2) - القرضاوي: السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها. 353، د ناصح بن ناصح المرزوقي البقمي: مراعاة مقاصد الشريعة في السياسة الشرعية، ص: 29.

الشَّرعي للأعمال؛ فتقدّم الأعلى والأعلى في ميزان الشَّرع، وتقدّم الأصول على الفروع، والأساسيات على الهامشيات.⁽¹⁾

الفرع الثالث : نماذج من فقه الأولويات في الممارسة السياسية.

1) بناء عقيدة التوحيد وترسيخها في القلوب:

من الأولويات المطلقة التي يجب على الدولة الإسلامية مراعاتها والسعي إلى تحقيقها وتقديمها على سائر الأعمال والمهام الوظيفية غرس عقيدة التوحيد في نفوس أفراد المجتمع المسلم، وترسيخ الإيمان الصحيح في قلوبهم، والقيام على محاربة مظاهر الشُّرك والبدع والاستهانة بحدود الله وحرماته، وفي هذا يقول القرضاوي : " ويجب على الدولة المسلمة في سياستها الشرعية أن تكافح الكفر بكلّ أنواعه حفاظاً على هويّة الأمة وإبقاءً على تميّزها بالإيمان؛ فكلّ ما يغيّر هويتها أو يمسحها ويسيء إليها كما يفعل التغريب والغزو الفكري في عصرنا، فمن الواجب مقاومته والوقوف في وجهه.⁽²⁾

وذلك لأنّ العقيدة الصحيحة لها أثر بالغ في توحيد المجتمع وتقوية أواصره وروابطه؛ إذ إنّ الإيمان إذا ما غرس في قلب المؤمن بشكل صحيح فإنّه يجعل ولاءه لله ولرسوله وللمؤمنين، ويجعل براءته من أعداء الدين، وذلك يعمل على توحيد المجتمع وتقويته وزيادة ترابطه وتوآده.⁽³⁾

كما أنّ الإيمان يورث الأمن والأمان، ويضمن سلامة المجتمع؛ وذلك من خلال ابتعاد أفراد المجتمع عن فعل المنكرات وانتهاك الحرمات وضبط النفس عن الشهوات، فيتحقق الأمن الاجتماعي، ويحافظ المجتمع على استقراره وانسجامه ووحدته.

يقول الله تبارك وتعالى ﴿الَّذِينَ ءَامَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَٰئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُّهْتَدُونَ ﴿١٧٧﴾﴾

[الأنعام: 82].

(1)- القرضاوي، المصدر السابق 355.

(2)- المصدر نفسه. 365.

(3)- د. مصطفى مسلم: مباحث في إعجاز القرآن ط3، 1426هـ/2005م، دار القلم، دمشق 238.

وقال رسول الله ﷺ " المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده. " (1)

ومن هنا كانت العقيدة مقدّمة على كلّ عمل مهما كان سموّ درجته وأسباب اعتباره؛ فلا نصر ولا تمكين ولا عزّ مع الشّرك والكفر وانتشار البدع.

وإذا كانت العقيدة الإسلامية لها الأولوية في الاعتبار فإنّ أركان الإسلام وفرائضه وشعائره الظاهرة يجب أن تعمل الدّولة على إقامتها، وتحمل النّاس على الالتزام بها ضمن أهمّ أولويات سياستها. ولا يكفي أن تجعل ذلك مادة في دستورها تنصّ على أن الاسلام دين الدولة.

(2) رعاية الكليات الخمس.

لقد جاءت الشّريعة الإسلامية بجملة من المصالح ودعت إلى حفظها ورعايتها وإقامتها، وهذه المصالح متفاوتة من حيث أهميّتها وأثارها وحاجة الناس إليها؛ فمنها ما هو ضروري لا تقوم حياة الإنسان إلا به، ومنها ما هو حاجي يتعلّق برفع الحرج والمشقة عن المكلفين في الالتزام بأحكام الشّريعة، ومنها ما هو تحسيني يتعلّق بمكارم الأخلاق ومحاسن العادات، والواجب على الدّولة في سياستها للرّعية أن تعرف مراتب المصالح وتفاوتها فيما بينها فتقدّم المصالح الضّروريّة على المصالح الحاجيّة وتقدّم الحاجية على التّحسينيّة. (2)

فالمصالح الضّرورية تقدّم على غيرها من المصالح لأنّ الأمة بمجموعها وآحادها في ضرورة إلى تحصيلها؛ حيث لا يستقيم النّظام بإخلالها، وإذا انخرمت تؤول حالة الأمة إلى فساد وتلاشٍ كما يقول ابن عاشور. (3) ولأنّ معظم مصالح الدّين والدّنيا مبنية على المحافظة على كلياتها الخمس، ذلك أنّ قيام الوجود الدنيوي مبني عليها حتّى إذا انخرمت لم يبق للدّنيا وجود. (4)

وحثّى المصالح الضّرورية هي متفاوتة فيما بينها فتقدّم المصلحة المتعلّقة بالدين على سائر المصالح لأنّ الدّين هو غاية الوجود الإنساني، وروح الحياة وجوهر الوجود، وسر الإنسان، وعلى الدّولة أن تبذل كلّ جهد من أجل

(1) - أخرجه البخاري في كتاب الإيمان، باب المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده رقم: 10. 11/1.

(2) - د. يوسف القرضاوي: السياسة الشّريعة 358.359.

(3) - ابن عاشور: مقاصد الشّريعة الإسلامية 79.

(4) - عبد العزيز ربيعة: علم مقاصد الشّريعة الإسلامية 130.

تحقيق مقصد الشرع في الحفاظ على الدين من خلال شرحه وبسط مفاهيم وتلخيصه من تحريف المبطلين وغلو الغالين.⁽¹⁾

ثم يأتي بعد ذلك المصلحة المتعلقة بحفظ النفس إذ الواجب على الدولة حماية حياة الناس وأرواحهم وعدم الاعتداء عليها، وأخذ المستحقين بحمة النفس البشرية ومعاقبتهم بالقصاص، لأن حقن الدماء وحماية الأرواح هي من أول أهداف السياسة الشرعية، وأولى مصالحها حتى من الخلافة نفسها.⁽²⁾

فقد سئل الحسن بن علي (رضي الله عنه) عن سبب تركه لأمر الخلافة فعلى ذلك بقوله " حسبت أن يجيء يوم القيامة سبعون ألفاً أو أكثر أو أقل كلهم تنضح أوداجهم دمًا، وكلهم يستعدي عليّ الله فيم أهرق دمه؟ "⁽³⁾ وكذلك باقي المصالح يجب على الدولة مراعاتها وتقديم الأهم منها وفق سلم الأولويات.

3 تحقيق الأمن والاستقرار الداخلي:

يعدّ الأمن مقصداً من مقاصد الشريعة الإسلامية الهادفة لحفظ كيان المجتمع وحمايته⁽⁴⁾ ودعامة أساسية لسلامة بنيانه ونسيجه من التصدّع والاختلاف؛ وهو السبيل إلى تحقيق النمو والازدهار، وبه تنتظم مصالح الناس وتضامن حقوقهم وحرماهم.

وقد عرفه العلماء بأنّه: " حالة من حالات اطمئنان النفس وراحة البال وانتقاء الخوف من كلّ ما يخاف منه، وهو يجمع جميع الأحوال الصالحة للإنسان من الصحة والزرق ونحو ذلك. "⁽⁵⁾

فهو إذن شعور الإنسان فرداً كان أو جماعة بطمأنينة الحياة والعيش مع انتقاء أسباب الخوف، وهذا الشعور لا يتأتى للفرد ولا للجماعة إلا إذا اطمأن الإنسان على دينه ونفسه وعرضه وعقله وماله وسائر حقوقه من أي اعتداء أو تهديد داخلي أو خارجي.

(1) - عبد الكريم بكار: مقاربات في السياسة الشرعية 66.

(2) - د. عبد السلام عيادة علي الكربولي: فقه الأولويات في فضل مقاصد الشريعة الإسلامية، ط 1 1429 هـ. 2000م دار طبية دمشق، دمشق سوريا 241.

(3) - ابن كثير: البداية والنهاية 206/11..

(4) - د. همد عثمان آدم محمد: إصلاح المجتمع في منظور مقاصد الشريعة الإسلامية . دراسة تحليلية . (رسالة دكتوراه) كلية الدراسات العليا، معهد العلوم والبحوث الإسلامية، جامعة السودان للعلوم والتكنولوجيا ، السنة الجامعية 1436 هـ / 2015م، ص: 147.

(5) - ابن عاشور: التحرير والتنوير 55/ 13.

وإذ ما حصل له الأمن والأمان على مستوى ضروريات حياته أثر ذلك في استقرار مجتمعيًا، والذي يعدّ بمثابة " حالة من الهدوء والسكينة التي تنتاب المجتمع وتجعله قادرًا على تحقيق طموحاته وأهدافه نتيجة للتوازن الاجتماعي بين مختلف القوى الاجتماعية الفاعلة. "(1)

والدولة بمختلف مؤسساتها يجب أن يكون على رأس أولويات أعمالها بسط حالة الأمن وتوفيره بمختلف مستوياته، وفرض حالة الهدوء والسكينة العامة والحفاظ على النظام العام داخل المجتمع؛ وذلك من خلال اتخاذ التدابير اللازمة لحفظ الأمن كقيام الدولة بمواجهة من يتسببون في فوات الأمن الداخلي من اللصوص وقطاع الطرق وأخذهم بالعقوبات الشرعية المستحقة.

وقد نص فقهاء السياسة الشرعية على ضرورة رعاية الأمن واستقراره وجعلوا ذلك من مهام رئيس الدولة؛ فقالوا: " إنَّ استتباب الأمن الداخلي واستقرار حياة الناس لا يكون إلّا بحملهم على تشريعات تحفظ ذلك وإلّا كان أمرهم فوضى وأمنهم اضطراباً "(2)، ويأتي على رأس هذه التشريعات كما ذكر الماوردي تنفيذ الأحكام بين المتشاجرين وقطع الخصام بين المتنازعين حتّى تعمّ النصفة، فلا يعتدى ظالم ولا يضعف مظلوم "(3)، أو كما بيّن الجويني ذلك بقوله " ولا تصفو نعمة على الأقدار ما لم يأمن أهل الإقامة والأسفار من الأخطار والأغرار، فإذا اضطربت الطرق وانقطع الرفاق وانحصر الناس في البلاد وظهرت دواعي الفساد ترتب عليه غلاء الأسعار وخراب الديار وهواجس الخطوب الكبار ؛ فالأمن والعافية قاعدتا النعم كلّها، ولا يهنأ بشيء دونها فلينهض لهذا المهمّ... "(4).

4- تحقيق الأمن الخارجي للدولة:

من أولويات السياسة الشرعية للدولة الإسلامية تحقيق الأمن الخارجي من خلال: " إعداد القوة لزرع الغير عن التفكير في الاعتداء، وتشريع الجهاد للدفاع في حال وقوع الاعتداء، ووجوب تحقيق الاكتفاء الذاتي ضمن فروض الكفاية كي لا تكون الأمة عالة على غيرها في أمور غذائها وصناعتها الحربية "(5)

(1)- د. عماد محمد عبد الله: الاستقرار المجتمعي مفهومه، مقوماته، دور المقاصد في تحقيقه، مجلة الشريعة والقانون العدد 36 سنة 2020 م ص 44.

(2)- ابن خلدون: المقدمة 170.

(3)- الماوردي: الأحكام السلطانية 40.

(4)- الجويني: غياث الأمم 212.

(5)- جمال الدين عطية: نحو تفعيل مقاصد الشريعة 157.

وقد أكد فقهاء السياسة الشرعية على ضرورة الحفاظ على أمن الدولة وسلامتها والدفاع عنها عند الاعتداء عليها، وحفظ بلاد الإسلام من أن ينتزع عدوها قطعة منها، وعدوا ذلك من أول أعمال الحكومة الإسلامية⁽¹⁾ فالماوردي مثلاً يذكر أنه من وظائف الحاكم المسلم: الثالث : حماية البيضة والذب عن الحرم ليتصرف الناس في المعاش... الخامس: تحصين الثغور بالعدة المانعة والقوة الدافعة... السادس: جهاد من عاند الإسلام بعد الدعوة...⁽²⁾ وكل هذه الوظائف إنما تحفظ على الأمة أمنها وسلامتها وتصور وحدتها ويظهرها بمظهر القوة والرهبة في أعين أعدائها.

ومن هنا كان مقصود الشارع أن تظل الأمة قوية مرهوبة الجانب مطمئنة البال كما قرر ذلك ابن عاشور⁽³⁾، وكان واجب القائمين بسياسة الأمة وتدير شؤونها أن يكون أولى اهتماماتهم تقوية الأمة وتمكينها علمياً واقتصادياً وعسكرياً، وخاصة اتخاذ الجيوش وتدريبها وإعداد العتاد الحربي لها وتنويعه والتسلح بكل أنواع السلاح.

المطلب الخامس : تصرفات السلطة السياسية مقيدة بالشورى.

لا يخفى على أي عاقل أن يدرك المصالح الشرعية التي جاءت الشورى لتحقيقها، والغاية الكبرى التي شرعت لأجلها على مستوى الفرد والجماعة والدولة.

فهي وسيلة لإشراك الأمة في مزاوله السلطة، وضمانة أساسية للحيلولة من استبداد الحكام وطغيانهم فضلاً عن تطيب نفوس المحكومين وتأليف قلوبهم⁽⁴⁾.

وقد ذكرت في فرع سابق⁽⁵⁾ مفهوم الشورى وحكمها، وبيّنت أهميتها ومقاصدها وضرورة تفعيلها في المجال السياسي. وفي هذا المطلب أتناول بالدراسة موضوع الشورى باعتباره قيّداً على تصرفات السلطة السياسية، وضابطاً شرعياً لممارستها، ومرجعاً أساسياً يعود إليه الحكام في اتخاذ القرارات؛ ومهما قيل في أهمية الشورى وفوائدها وتعداد فضائلها فإنها ستظل آلية شكلية ووسيلة غير فعالة لا تؤدي الغرض المنوط بها مادامت غير ملزمة في قرارها، ولا تستهدف تقييد تصرفات المسؤولين وضبط ممارستهم، ولم تكن تعبيراً صادقاً عن إرادة الأمة وتطلعاتها...

"فليست الشورى بحسب النصوص الشرعية تفصيلاً من تفصيلات السياسة في الإسلام؛ حيث يسوغ للسلطان السياسي أن يضرب صفحاً عنها مادامت لا تقع منه موقع الإلزام، بل هي أصل عقدي غير قابل

(1) ابن عاشور: أصول النظام الاجتماعي 215 216.

(2) الماوردي: المصدر السابق 40.

(3) ابن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية 243 (تقديم حاتم بوسمة)

(4) منير حميد البياني: النظم الإسلامية 266/267.

(5) الفصل الأول، ص 105.

للتعطيل، إنما التعبير عن فكرة الاستخلاف في الأرض والسلطة؛ أي: استخلاف الأمة للحكم في شؤونها لمقتضى الإجماع التعمد فيها على أمور ولايتها على نفسها، وهي للسبب نفسه جوهر مفهوم السلطة في الإسلام والتعبير عن ولاية الأمة على نفسها⁽¹⁾

ورغم محورية الشورى في نظام الحكم الإسلامي ومركزيتها، وأهميتها في محاربة الاستبداد بالرأي والتصرف بالانفرادية إلا أن العلماء والمفكرين مختلفون في إلزاميتها للحكام من عدمه؛ فمنهم من يرى أن الحاكم غير ملزم بما تمخضت عنه الشورى من نتائج ومنهم من يرى أنه ملزم بذلك، وسأعرض أدلة الفريقين بشيء في الاختصار.

الفرع الأول : القائلون بعدم الالتزام وأدلتهم.

ذهب جمهور السلف من المفسرين⁽²⁾ وعامة الفقهاء⁽³⁾ وبعض المعاصرين⁽⁴⁾ إلى أن الإمام غير ملزم بما خلصت إليه الشورى من نتائج، وله أن يختار الرأي الأقرب إلى الصواب والذي يراه محققا للمصلحة ثم يتوكل على الله في إنفاذه.

واستدلوا بأدلة منها:

1. القرآن الكريم:

قال تعالى: ﴿فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ﴾ [آل عمران 159].

وجه الاستدلال: أن الله سبحانه وتعالى أمر نبيه ﷺ أن يمضي بعد الشورى في تنفيذ الرأي الذي عزم عليه لا الذي أشار عليه به، فقد نقل القرطبي في تفسير قوله تعالى: ﴿فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ﴾.

(1) عبد الإله بلقزيز: الدولة في الفكر الإسلامي 173/172.

(2) الطبري: جامع البيان 346/7، القرطبي أحكام القرآن 252/4، ابن كثير تفسير القرآن العظيم 612/2. النفسي: تفسير النفسي 306/1.

(3) عبد الكريم زيدان: أصول الدعوة 211، قحطان الدوري: الشورى بين النظرية والتطبيق 97.

(4) د. محمد يوسف موسى: نظام الحكم في الإسلام 142 وما بعدها. عبد الكريم زيدان: أصول الدعوة 211.

د. عبد الحميد متولي: مبادئ نظام الحكم في الإسلام 664، أبو جيب: دراسة في منهج الإسلام 678. قحطان الدوري الشورى بين النظرية والتطبيق 97.

- عن قتادة أنه قال: " أمر الله تعالى نبيّه ﷺ إذا عزم على أمر أن يمضي فيه ويتوكّل على الله لا على مشاورتهم" ⁽¹⁾.
2. السّنة النبويّة: أنّ النبيّ ﷺ خالف أصحابه في صلح الحديبية ⁽²⁾ عندما أشاروا عليه بقتال من صدّهم عن البيت الحرام، وعدل عن هذا الرّأي ولم يأخذ به وآثر الصّلح على القتال.
- وجه الاستدلال: أنّ الشّورى لو كانت ملزمة لنزل الرّسول ﷺ عند رأي أصحابه المعارضين للصّلح والمشيرين عليه بالقتال.
3. عمل الخلفاء الراشدين: ⁽³⁾ هناك سوابق دستوريّة في عصر الخلافة الراشدة تفيد في مجملها عدم وجوب التزام الإمام بالشّورى من ذلك.
- موقف أبي بكر (رضي الله عنه) من قتال المرتدين، ولم يلتفت إلى خلاف من خلافه من الصّحابة الكرام وموقفه من بعث جيش أسامة إلى الشّام فرغم " إشارة أكثرية الصّحابة عليه بعدم إنقاذه للاستعانة بجيش (أسامة) في محاربة الرّدة التي انتشرت، ولكن أبا بكر أصرّ على إنقاذه خلافا للرّأي الذي أشاروا به عليه؛ حيث لم يقتنع لصواب رأيهم ⁽⁴⁾
- موقف سيّدنا عمر من تقسيم سواد العراق، فقد رفض عمر بن الخطّاب تقسيم أرض السّود على الفاتحين بعد استشارته لكبار الصّحابة وإشارة بعضهم بالتقسيم. ⁽⁵⁾
- 4- المعقول: قالوا إنّ الشّريعة الإسلاميّة قرّرت مسؤوليّة الإمام مسؤوليّة كاملة عن أعماله وتصرفاته فكيف يجوز إلزامه عن طريق الشّورى برأي لا يراه؟ " فليس من المستساغ أن يلزم المرء برأي غيره ويحاسب على هذا الرّأي. ⁽⁶⁾

(1)- القرطبي: الجامع لأحكام القرآن 252/4.

(2)- انظر قصة صلح الحديبية: عبد الرزاق الصّنعاني المصنف 330/5.

(3)- أبو حبيب: دراسة في منهج الإسلام 678.

(4)- د عبد الغني بسيوني: نظرية الدّولة في الإسلام 132.

(5)- من الذين أشاروا عليه بالتقسيم: عبد الرّحمن بن عوف، والزبير بن العوام، وبلال بن رباح

ومن الذين أشاروا عليه بعدم التقسيم : عثمان بن عفان، وطلحة بن عبيد الله، وعلي بن أبي طالب، وعبد الله بن عمر... انظر أبو يوسف:

الخراج 42، البلاذري: فتوح البلدان 372، مناقب أمير المؤمنين عمر 97، عبد العزيز الدّوري: مقدّمة من تاريخ صدر الإسلام، ط2،

2007م، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت لبنان 63.

(6)- الجبوري: حقوق الإنسان السياسيّة 315.

مناقشة أدلتهم:

استدلّاهم بآية: ﴿فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ﴾ على عدم التزام الإمام بالشورى نوقش من وجوه

- (1) أنّ الخطاب موجّه إلى الرّسول ﷺ وهو غير مقيد بالشورى؛ لأنّه رسول يوحى إليه، وهو مؤيد به وليس ذلك لأحد من بعده، وعلى هذا فلا يصحّ قياس خلفائه ولا غيرهم من الحكام عليه (1).
- (2) أنّ ما نقله القرطبي عن قتادة من تفسير قوله تعالى : " فإذا عزمتم " متعلّق بالتوحيد لا بالفقه والسياسة؛ أي: أنّ الله عزّ وجل أمر نبيّه ﷺ أن يأخذ بالأسباب؛ ومنها مشاورة أهل الحلّ والعقد، ويعتمد على خالق السبب وهو الله تعالى فيتوكّل عليه، وهذا المعنى أشار إليه الخازن في تفسيره إذ يقول : " قوله تعالى " فإذا عزمتم " يعني على المشاورة فتوكّل على الله أي: فاستعن بالله في أمورك كلّها، وثق به ولا تعتمد إلّا عليه، فإنّه وليّ الإعانة والعصمة والتّسديد، والمقصود إلّا يكون للعبد اعتماد على شيء إلّا على الله تعالى في جميع أمور، وأنّ المشاورة لا تنافي التوكّل، إنّ الله يحبّ المتوكّلين يعني: المتوكّلين عليه في جميع الأمور " (2).
- (3) أنّ التفسير الذي قال به القرطبي ليس هو التفسير الوحيد لآية: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ فقد أخرج ابن مردويه عن علي (كرم الله وجهه) قال : سئل رسول الله ﷺ عن العزم - فإذا عزمتم - فقال: مشاورة أهل الرأي ثم اتّباعهم " (3).

وهذا يدلّ بوضوح على أنّ الحاكم يتعيّن عليه أن يلتزم برأي أهل الشورى (4).

- (4) استدلّاهم من السّنة النبوية بصلح الحديبية لا يصلح أن يكون دليلاً على عدم إلزامية الشورى لأنّها واقعة صدرت عن وحي كان يتبعه الرّسول ﷺ، وعدول النّبي ﷺ عن القتال إلى الصّلح قرار لم يصدر من قيادة سياسة محضّة؛ بل أيضاً من مقام التّبوة المؤيّد بالوحي (5).

- (5) استدلّاهم بالسّوابق الدّستوريّة من عمل الخلفاء الرّاشدين على عدم إلزامية الشورى لا يستقيم، ولا تصلح كوقائع يستفاد منها عدم الوجوب.

(1) فتحى عبد الكريم: الدّولة والسيادة 360.

(2) الخازن: تفسير الخازن (باب التأويل في معاني التنزيل) 312/1.

(3) أخرجه ابن مردويه عن علي بن أبي طالب، انظر السيوطي: الدرّ المنثور 360/2.

(4) فتحى عبد الكريم: المصدر السابق 361.

(5) صافي لؤي: العقيدة والسياسة، معالم نظرية عامّة للدّولة الإسلامية، ط1، 1416هـ 1996م، المعهد العالمي للفكر الإسلامي 181.

- بإصرار الخليفة أبي بكر على موقفه من قتال المرتدين وعدم التفاته إلى من خالفه من الصحابة لأن القضية ليست محلاً للاجتهاد والتشاور؛ وإنما هي منصوص عليها، والدليل فيها ظاهر كما في قوله: " (من بدل دينه فاقتلوه).⁽¹⁾، وقوله ﷺ: "أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله، فمن قالها فقد عصم مني ماله ونفسه إلا بحقه وحسابه على الله."⁽²⁾

وقد بين الإمام الشاطبي السبب الذي جعل أبا بكر يصّر على موقفه وهو: " أن الدليل الشرعي الصحيح كان عنده ظاهراً فلم تقو عنده آراء الرجال أن تعارض الدليل الظاهر فالتزمه، ثم رجع المشيرون عليه بالترك إلى صحة دليله تقديماً للحاكم الحق وهو الشرع."⁽³⁾

- وإصراره على بعث جيش أسامة بن زيد إنما كان بأمر من الرسول ﷺ وهو على فراش الموت إذ قال: " أنفذوا بعث أسامة"⁽⁴⁾، فرأى أبو بكر أنه لا يجوز لجماعة المسلمين أن يخالفوا رسول الله ﷺ أو أن ينتقضوا أمراً قرره⁽⁵⁾

- وأما استدلالهم بموقف سيدنا عمر على تقسيم أرض السواد واعتبار ذلك دليلاً على عدم التزام الحاكم بنتائج الشورى فلا يسلم ذلك أنّ عمر بن الخطاب أكثر فيها المشورة حتى استقر رأي الجميع على عدم التقسيم ولم ينفذ عمر برأيه " والروايات تجمع على أنّ عمر بن الخطاب عاهد ببحث المسألة إلى فريق من كبار الأنصار بناءً على رأي الصحابة أنفسهم وأنّ هذا الفريق قرّر الإجماع بتأييد رأي الفاروق"⁽⁶⁾

5). استدلالهم بالمعقول على أنّ الشريعة الإسلامية قرّرت مسؤولية الإمام على تصرفاته فكيف يجوز

إلزامه عن طريق الشورى؟. أجيب عنه بأن مسؤولية الإمام كاملة في المواطن التي لا تدخلها الشورى ولا يرجع فيها الحاكم إلى مجلس الشورى وليست من مجالها، وأما المواطن التي لا نصّ فيها، والمسائل ذات الأهمية البالغة بالنسبة للجماعة ومستقبلها فإنّ المسؤولية مشتركة ولا يتحملها الإمام وحده، وفي ذلك يقول الريسوني: "أما في حالة قرار

(1)- أخرجه البخاري في كتاب استتابة المرتدين والمعاندين وقتلهم، باب حكم المرتد والمرتدة واستتابتهم رقم 6922، 15/9، وأبو داود في أول كتاب الحدود، باب الحكم فيمن ارتد: رقم 4351، 407/6.

(2)- أخرجه البخاري من كتاب الزكاة، باب وجوب الزكاة، رقم: 1399، 105/2.

ومسلم في كتاب الإيمان، باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله رقم: 20، 51/1.

(3)- الشاطبي: الاعتصام، ط1، 1412هـ/1992م، دار ابن عثمان السعودي، 873/2.

(4)- انظر سيرة ابن هشام: تحقيق مصطفى السقا وآخرين ط2، 1375هـ/1955م، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، 650/2.

(5)- فتحي عبد الكريم: الدولة والسيادة 363.

(6)- عبد الغني بسيوني: نظرية الدولة في الإسلام 135.

الشورى والتدبير الجماعي فيكون المسؤول ومن معه منقذ فعل ما يجب عليه وتحرى ما يمكن تحرّيه، وأشرك معه أولى الأمر وأصحاب الاختصاص... وكلّهم مسؤولون عنه وعن تبعاته" (1).

الفرع الثاني : القائلون بالإلزام وأدلتهم.

ذهب بعض الفقهاء (2) وأكثر المعاصرين (3) إلى أنّ الشورى ملزمة، وأنّ الحاكم يجب أن يتقيّد بما استقرّت عليه الشورى من نتائج واستدلّوا بأدلة منها.

أ) من القرآن الكريم:

1) قوله تعالى: ﴿فَأَعِظْ عَنْهُمْ وَأَسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ

يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ ﴿١٥٩﴾﴾ [آل عمران: 159].

وجه الاستدلال: أنّ العزم الوارد في الآية هو: (مشاورة أهل الرأي ثمّ أتباعهم)؛ فقد روى ابن مردويه عن علي بن أبي طالب قال: سئل رسول الله ﷺ عن العزم فقال " مشاورة أهل الرأي ثمّ أتباعهم" (4).

"فالآية تفرض الشورى وتوجبها على أولى الأمر، والمقصد الشرعي في هذا الحكم هو اعتماد الشورى طريقاً للوصول إلى أحسن الآراء وأصوبها وأكثرها تحقيقاً للمصلحة... ولا يتحقّق هذا المقصد إلاّ بأخذ الرأي الذي يتجمّع عليه أهل الشورى ويتفق عليه المستشارون" (5).

(1) - الريسوني: الشورى في معركة البناء 49.

(2) - منهم ابن عطية إذ يقول: "والشورى من قواعد الشريعة وعزائم الأحكام ومن لا يستشير أهل العلم والدين فعزله واجب، وهذا ما لا خلاف فيه، انظر القرطبي: الجامع لأحكام القرآن 4/249.

(3) - منهم : عبد القادر عودة: الإسلام وأوضاعنا السياسية 202. أبو الأعلى المودودي: نظرية الإسلام وهدية 273، عبد الرزاق السنهوري: فقه الخلافة 183، الرئيس النظريات السياسية 332، د. صادق شايف نعمان: الخلافة الإسلامية 103، أكرم ضياء العمري عصر الخلافة الراشدة 97، محمد المبارك: نظام الإسلام 35/34، د، حاكم المطيري: الحرية أو الطوفان 26، محمد الغزالي: الإسلام والاستبداد السياسي 59، القرضاوي من فقه الدولة 180، وآخرون

(4) - ذكره الألباني في سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة 446/10.

قال الألبانيّ والحديث دليل لمن يقول اليوم بأنّ الشورى ملزمة للأمير بالأخذ ممّا أشاروا عليه، ويقول آخرون بأنّها معلّمة فقط؛ وهو الذي نراه موافقاً لما كان عليه السلف. 446/10.

(5) - د. رحيل محمد غرايبة: الحقوق والحرّيات السياسية، ط 1، 1421هـ 2000م، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، مكتب الأردن،

(3) قوله تعالى: ﴿وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ {الشورى 38}.

وجه الاستدلال: أن الآية الكريمة ذكرت مجموعة من الصفات الأساسية للأمة الإسلامية وهي فروض واجبة من حقّها، "وإذا علم هذا كان من العبث أو من لغو القول أن نقول إن نتيجتها غير ملزمة؛ أي سواء تشاور المسلمون مع قيادتهم السياسيّة في أمر ما من الأمور أو لم يتشاوروا فإنّه لا أثر لما يتمخّض عن تلك المشورة من آراء ومقرّرات، وكأنّ القرآن الكريم قد نصّ على الشورى وأمر بها من قبيل التّسلية تعال الله عمّا يقولون علوّاً كبيراً" (1).

(ب) من السنّة النبويّة:

1- استدّلوا بما رواه الإمام أحمد عن ابن غنم الأشعري أنّ النّبيّ ﷺ قال لأبي بكر وعمر " لو اجتمعنا في مشورة ما خلفتكما" (2)

وجه الاستدلال: قال السندي: "الحديث يدلّ على أن اجتماع الأخيار له تأثير في معرفة أن ما اجتمعوا عليه هو الصواب" (3)، وأنّ النّبيّ ﷺ التزم الشورى مع صاحبيه فيكون الإلزام في حق غيره أوجب. (4)

(2) - استدّلوا بحديث ابن عباس أنّه قال: لما نزلت: "وشاورهم في الأمر" قال الرسول ﷺ: "أما أن الله ورسوله لغنيان عنها، ولكن جعلها الله رحمة لأمتي، فمن استشار منهم لم يعدم رشداً، ومن تركها لم يعدم غيا" (5).

وجه الاستدلال: أنّ النّبيّ ﷺ وصف الشورى بكونها رحمة للأمة "ولا تتحقّق الرحمة فعلاً إلا بأن تكون ملزمة للحكّام والمحكومين على حدّ سواء. (6)

(3)- هناك وقائع من سيرة النّبيّ ﷺ تدلّ دلالة واضحة على إلزامية الشورى منها :

- أنّ النّبيّ ﷺ كان رأيّه بخصوص غزوة أحد المقام في المدينة والقتال داخلها، وكان رأي أكثرية الصّحابة وخاصّة الشّباب منهم ممّن لم يحضر غزوه بدر الخروج لملاقاة كفار قريش خارج المدينة، ونزول النّبيّ ﷺ عند رأيهم، ورغم

(1)- د. نعمان صادق شايف: الخلافة الإسلامية 103.

(2)- أخرجه الإمام أحمد في مسنده برقم: 17994، قال شعيب الأرناؤوط: إسناده ضعيف بضعف شهر بن حوشب، وحديث عبد الرحمن بن غنم عن النّبي ﷺ مرسل، 29/ 518.

(3)- حاشية أبو الحسن السندي على مسند الإمام أحمد 447/10.

(4)- د. نعمان صادق شايف: الخلافة الإسلامية 105.

(5)- ذكره ابن كثير في تفسير القرآن العظيم 421/1، والسيوطي في الدر المنور 359/2.

(6)- د. نعمان صادق شايف، المرجع سابق 105.

الضرر الكبير والهزيمة العسكرية التي لحقت بالمسلمين في أخذ فقد نزل القرآن الكريم بأمر الرسول ﷺ بالشورى؛ وفي هذا أكبر دليل على إلزامية الشورى حتى لو نتج عنها على المدى القريب أضرار وخسائر.⁽¹⁾

- استشارة النبي ﷺ الأنصار في دفع ثلث ثمار المدينة لغطفان من أجل كسر حصار المشركين عن المدينة أثناء غزوة الأحزاب.⁽²⁾

فالنبي ﷺ في هذه الحادثة يضرب أروع الأمثلة لنزول زعيم الأمة وقائدها عند رأي الشورى، ولست أرى أدل على إلزامية الشورى مما نفع رسول الله ﷺ في هذه الحادثة وحادثة أحد.⁽³⁾

ج) عمل الخلفاء الراشدين:

كان الخلفاء الراشدون (رضوان الله عليهم) يلتزمون بما انتهت إليه الشورى في المسائل التي لا نصّ فيها من الكتاب والسنة، وتضافرت الروايات على تأكيد هذا النهج.⁽⁴⁾ وأوضح دليل إجماعهم على استخلاف أبي بكر يوم السقيفة بعد تشاور وأخذ وردّ، وهذه الواقعة تدلّ دلالة قاطعة على إلزامية الشورى.⁽⁵⁾

مناقشة أدلتهم:

1- استدلالهم بتفسير كلمة العزم الواردة في الآية بأنّه "مشاورة أهل الرأي ثم اتباعهم" بأنّه حديث

ضعيف لا يصلح للاستدلال به، قال الألباني (رحمه الله): "الحديث رواه ابن مردويه يعني في (التفسير) كما في الدر المنثور للسيوطي⁽⁶⁾ تبعاً لابن كثير في تفسيره.⁽⁷⁾ وسكتا عن إسناده، وما أراه يصحّ، وليتهما ساقاه لننظر فيه ونكشف عن علته." ⁽⁸⁾.

(1)- الكيلاني: القيود الواردة على سلطة الدولة 163، بسيوني: نظرية الدولة في الإسلام 134،

(2)- الكيلاني، القيود الواردة على سلطة الدولة 164.

(3)- صادق شايف عثمان: الخلافة الإسلامية 108.

(4)- د. رحيل محمد غرايبة: الحقوق والحريات السياسية في الشريعة الإسلامية 324.

(5)- د. صادق شايف نعمان: مرجع سابق 108.

(6)- السيوطي: الدر المنثور 360/2 وعزاه إلى ابن مردويه.

(7)- ابن كثير: تفسير القرآن العظيم 150/1.

(8)- الألباني: سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة 446/10.

2- استدلالهم بآية ﴿وَأْمُرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ على إلزامية الشورى لأنه جعلها بين فرائض الإسلام غير مسلم ؛ لأن غاية ما تدلّ عليه الآية أنّ الله سبحانه وتعالى جعل أمر المسلمين شورى بينهم، وساق وصفهم بهذا مساق الأوصاف الثابتة والسجاياء اللازمة كأنه شأن الإسلام ومن مقتضياته⁽¹⁾ وهذا يدلّ على جلالة موقعها في المنظومة الدينية؛ وليس على إلزاميتها.

3- استدلالهم بالسنة النبوية بقوله ﷺ لأبي بكر وعمر. "لو اجتمعتما في مشورة ما خالفكما " بأنّه حديث ضعيف؛ حيث قال عنه الشيخ أحمد شاکر في تحقيقه لمسند الإمام أحمد⁽²⁾ " وحديث عبد الرحمن بن غنم عن النبي ﷺ مُرسل، وله شاهد لا يفرح به من حديث البراء بن عازب عند الطبراني في الأوسط⁽³⁾ وقال الهيثمي في المجمع : وفيه حبيب بن أبي حبيب كاتب مالك وهو متروك"⁽⁴⁾.

4- استدلالهم بالوقائع من سيرة النبي ﷺ على إلزامية الشورى سواء في غزوة أحد أو في دفع ثلث ثمار المدينة لغطفان في غزوة الأحزاب لا يصحّ، لأنّ النّبّي ﷺ كان يرى ذلك، وليس لأن رأي الأكثرية لازم له.

5- استدلالهم على إلزامية الشورى بعمل الخلفاء الراشدين لا يستقيم ؛ وذلك لوجود سوابق دستورية في عهد الخلافة الراشدة تفيد بعدم التزام الخلفاء بما خلّصت إليه الشورى، من ذلك موقف أبي بكر من حرب المرتدين، وموقف عمر في تقسيم سواد العراق.

الفرع الثالث : المذهب المختار:

بعد عرض أدلة الفريقين ومناقشتها يرى الباحث أنّ الفريق الثاني القائل بوجوب الالتزام والأخذ بنتائج الشورى وأنها ملزمة هو الرأي الأقرب للصواب للأسباب الآتية:

- أنّ الالتزام بقرارات الشورى فيه تعزيز لمبدأ سلطة الأمة⁽⁵⁾، وإشراكها في مواقع الاختيار وصنع القرار، وهي تعبير صادق عن إرادة الأمة وولايتها على نفسها⁽⁶⁾.

(1)- عبد الوهاب خلاف: السياسة الشرعية 31.

(2)- الإمام أحمد : المسند (تحقيق الأرنؤوط). 517/29.

(3)- الطبراني : المعجم الأوسط رقم: 9729، وقال: لا يروى هذا الحديث عن البراء بن عازب إلا بهذا الإسناد، وتفرّد به حبيب كاتب مالك 212/7.

(4)- الهيثمي: مجمع الزوائد ومنبع الفوائد برقم: 14355، 53/9.

(5)- غرايبة: الحقوق والحريات السياسية 320.

(6)- عبد الإله بلقزيز: الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر 173/172.

- أن التزام الحاكم بمقررات الشورى ونتائجها فيه أكبر الضمانات على عدم الاستبداد والطغيان والانفراد بالرأي (1).
- أن الالتزام بنتائج الشورى يعدّ انسجاماً مع روح الشريعة، وأكثر تحقيقاً لمقاصد التصوص الأمر بالتشاور (2) والوحدة.
- أن الالتزام بما خلصت إليه الشورى اتّباع لهدي النبي ﷺ وسلف الأمة الذين كانوا لا يقطعون في أمر ذي بال إلا بالرجوع إلى أهل الشورى.
- أن الشورى تفقد كل معانيها ومقاصدها في حال التنكّر لنتيجتها وعدم الأخذ بها.
- أن الأخذ بالزامية الشورى من أكبر الضمانات لتقييد السلطة السياسية والتزامها بالقانون. (3) وضمانة لدستورية الحكم (4)، وهذا بيت القصيد من مبحثنا هذا.
- فقد اعتبر بعض المفكرين. (5) أن من وظائف الشورى وغاياتها الكبرى أن تكون أساساً لتقييد سلطة الحاكم بالاتفاق العقدي عند البيعة أو بعدها، لضمان حسن سير عمله والتزامه بمصلحة الأمة، ووفائه بمطالبها.
- فالحاكم في النظرية السياسية الإسلامية ليس مطلق التصرف في تدبير الشؤون العامة بالاستقلالية التامة في فرض آرائه ومقترحاته؛ بل هو منضبط بالقيود التي تفرضها الأمة، وملتزم بالرجوع إليها أو إلى من ينوب عنها في الأمور الهامة التي يعود نفعها أو ضررها على الجميع.
- يقول الشاوي: إنّ دور الشورى في نظام الحكومة الإسلامية يبدأ قبل ولاية الحاكم؛ إذ إنّ الشورى ليست فقط الوسيلة الشرعية لاختيار الحاكم؛ بل إنّها إلى جانب ذلك هي المصدر الشرعي للشروط التي ترى الأمة أن تقيّد بها سلطة الحكومة، وتجعلها ضمن الشروط التي يلتزم بها الحاكم عند البيعة...." (6)

(1)- الريسوني: الشورى في معركة البناء 39، منير حميد البياتي: النظم الإسلامية، ط1، 2006م، دار وائل للنشر، الأردن، 267.

(2)- غرايبة: الحقوق والحريات السياسية 328،

(3)- توفيق الشاوي: فقه الشورى والاستشارة 433، 434.

(4)- فتحي الدريني: خصائص التشريع الإسلامي 42.

(5)- توفيق الشاوي، المصدر السابق 435، فتحي عبد الكريم: الدولة والسيادة 343، محمد المبارك نظام الإسلام الحكم والدولة، 35،

الكيلاي: القيود الواردة على سلطة الدولة 36.

(6)- توفيق الشاوي، المصدر السابق 433.

فالشورى في نظام الحكم الإسلامى تعدّ من الحدود الموضوعية والقيود الشكلية لاختصاص الولاية العامة، وهي لازمة من لوازم المجتمع المسلم الذي يقوم عليها نظام الحكم فيه، وإعمال هذا المبدأ يقتضى قبل أن يُقدّم وليّ الأمر على أيّ عملٍ أو تصرفٍ معتبر لا بدّ أن يمرّ عبر آليّة الشورى.⁽¹⁾

إنّ الدور الوظيفي لمبدأ الشورى يكمن في تمكين أفراد الأمة من اختيار حاكمهم بكلّ حرّية وشفافية، وتمكينهم من فرض القيود على سلطاته، وتحديدّها بما يخدم مصالحهم، وتعزيز قدرتها وضمان حقّها في مساءلة الحاكم والرقابة عليه.

ولما كانت الشورى أساساً لشرعيّة الولاية العامة على الأمة في الابتداء عند التّولية؛ وكانت المصلحة بعد التّولية هي أساس مشروعيّة التدبير السياسي في الممارسة كانت الشورى قيّداً على السلطة العامة وضمانةً لدستورية الحكم⁽²⁾.

وختاماً لهذا المبحث أخلص إلى أنّ تصرفات السلطة السياسيّة تحكمها مجموعة من القيود والضوابط الشرعية ويأتي على رأس هذه الضوابط الالتزام بأحكام الشريعة الإسلامية ومقاصدها، والسعي الحثيث إلى تحقيق مصالح الناس وتدبير شؤونهم والتّقيّد التام بالشورى منهجاً وسلوكاً.

(1) - عبد الجليل محمد علي: مبدأ المشروعية في النظام الإسلامى والأنظمة السياسيّة المعاصرة (دراسة مقارنة) طبعة 1984، عالم الكتب، القاهرة، ص: 255.

(2) - الدّريني: خصائص التشريع الإسلامى 42.

الفصل الرابع

الضوابط المقاصدية للرقابة على السلطة السياسية

المبحث الأول: الرقابة على السلطة السياسية.

المبحث الثاني: القواعد الضابطة للرقابة على السلطة السياسية.

المبحث الأول: الرقابة على السلطة السياسية.

المطلب الأول: مدلول الرقابة وأهميتها.

الفرع الأول : مفهوم الرقابة .

1. المدلول اللغوي : الرقابة مصدر من الفعل رقب وراقب، وهي تدلّ على مراقبة الشيء بغرض حفظه والمحافظة عليه. قال ابن فارس: " رقب أصل واحد مطّرد يدلّ على انتصابٍ لمراعاة شيء من ذلك الرقيب وهو الحافظ، يقال رُقبَ رقبه ورقبانا، والمُرقَّب المكان العالي يقف عليه الناظر، ومن ذلك اشتقاق الرقبة لأنها منتصبة، ولأن الناظر لا بد أن ينتصب عند نظره⁽¹⁾ ".
وقد وردت كلمة الرقابة في المعاجم العربية للدلالة على عدّة معانٍ أهمّها:

- الحفظ والاطلاع: فقد سمى الله نفسه بالرقيب، وهو الحافظ الذي لا يغيب عنه شيء في الأرض ولا في السماء.⁽²⁾
- الانتظار والترقب: يقال ترقبه وارقبه أي انتظره.⁽³⁾
- الحرس والصّون: يقال رقب الشيء يرقبه وراقبه مراقبة أي: حرسه ويقال رقيب القوم؛ أي حارسهم وهو الذي يشرف على مراقبتهم ليحرسهم⁽⁴⁾
- المرتبة المتقدّمة: يقال رقيب الجيش؛ أي طليعتهم، والمُرقَّب هو الموضع الذي يرتفع عليه الرقيب⁽⁵⁾

2. المدلول الاصطلاحي (الشرعي).

لم يوظّف علماؤنا المتقدّمون مصطلح الرقابة للدلالة على متابعة أفراد الأئمة لنشاطات وتصرفات ولاية الأمر (السلطة التنفيذية)؛ بل عبروا عن ذلك بمصطلحات أخرى كضرورة الاحتساب على الحاكم، والقيام بفريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وبذل النصيحة لولاة الأمر كون هذه المصطلحات قد جاء بها الشرع الحنيف، وهي

(1)- ابن فارس: معجم مقاييس اللغة 427/2 مادة رقب.

(2)- ابن منظور: لسان العرب 424/1، الراغب الأصفهاني: المفردات في غريب القرآن 362.

(3)- الزبيدي: تاج العروس 513/2.

(4)- ابن منظور: المصدر السابق 425 / 1، الفيروز أبادي: القاموس المحيط 90.

(5)- ابن منظور: المصدر نفسه 425 / 1، الراغب الأصفهاني: المفردات 362.

تضمن تحقيق النظرية الإسلامية في الإصلاح لكل المجالات المختلفة، وتشمل كل الأفراد حكّاماً ومحكومين، إلا أنّ المعاصرين تناولوا هذا المعنى تحت مصطلحات الرقابة الشعبية والسياسية والإدارية، ورقابة الرأي العام وغيرها....

وعليه فإنّ تحديد المفهوم الدقيق للرقابة يجب أن يخضع إلى المجال الذي يراد معالجته والوقوف عند معالمه، وسأقتصر على المفهوم العام الذي يمس الجانب السياسي.

الرقابة الشعبية: " هي متابعة أفراد الأمة لنشاطات السلطة التنفيذية المتمثلة بالجهاز الحكومي المكوّن من الحكّام وولاة الأمور وأعمالهم في مجالات الحياة كلّها، ومناصحتهم عن طريق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لمعالجة الأخطاء والمخالفات الواقعة منهم والقضاء عليها"⁽¹⁾.

- وعرفها الأشعري (الرقابة العامة) بقوله: "ويقصد بها إشراف الأمة أفراداً وجماعات على نشاطات الرّاعي ومعاونيه، وهي رقابة شعبية عامة على أعمال الدولة الإسلامية؛ وذلك تماشيّاً مع وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وبناءً على أنّ المؤمنين بعضهم أولياء بعض."⁽²⁾

- وعرفها المطيري من الناحية الشرعية بأنّها: " متابعة وملاحظة وتقييم التصرّفات بواسطة المؤسسات أو الأفراد أو كلاهما؛ وذلك بهدف التأكّد من أنّها تتمّ وفق أحكام الشريعة الإسلامية، وبيان الانحرافات والأخطاء تمهيداً لعلاجها."⁽³⁾

ومن هذه التعريفات يمكن أن نستخلص المعالم الأساسية لمفهوم الرقابة من الناحية الشرعية؛ وهي:

1- إنّ فعل الرقابة من واجبات الأمة؛ وهو يتضمّن المتابعة والملاحظة والتقييم للأعمال والتصرّفات التي يقوم بها الحاكم المسلم .

2- إنّ فعل الرقابة يتضمّن مقارنة هذه الأعمال والتصرّفات بما هو مقررّ في أحكام الشريعة الإسلامية ومقاصدها الكبرى.

(1) د. فوزي كمال أدهم: الإدارة الإسلامية، دراسة مقارنة بين النظم الإسلامية والوضعية الحديثة، ط1 1421 هـ. 2001م دار النفائس، بيروت، لبنان 320.

(2) الأشعري أحمد بن داود المزجاني الأشعري: مقدّمة في الإدارة الإسلامية ط1، 1421 هـ/ 2000 م المملكة العربية السعودية 390.

(3) د. حزام بن ماطر المطيري: الإدارة الإسلامية المنهج والممارسة ص 191.

3- إنَّ من واجب المراقبين تبين الانحرافات والأخطاء وعدم السكوت عليها، والتزام قواعد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أثناء تغييرها.

الفرع الثاني : أهمية الرقابة :

للرقابة أهمية بالغة في حياة الأفراد والمجتمعات والدول، فهي تحقق مجموعة من المقاصد والآثار الإيجابية في منظومة الحكم عند المسلمين نذكر منها:

- 1-** الرقابة وسيلة لتقويم سلوك الحاكم، وضمانة لسير نظام الحكم وفق الأطر والضوابط الشرعية.
- 2-** الهدف من الرقابة تحقيق وكفالة الالتزام بأحكام الشريعة الإسلامية وآدابها؛ أي: (تحقيق سيادة الشريعة)، فالمقصود الأساسي للرقابة حفظ الدين وتطبيق أحكامه على الجميع فلا فرق بين حاكم ومحكوم.
- 3-** في الرقابة ضمان لحق الأمة وتقوية لسلطانها ومهابتها بحيث لا يحتقرها الحكام ولا يستأثرون بخيراتها.
- 4-** خروج الأمة عن عهدة التكليف بأدائها لواجب الرقابة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وتبرئة الذمة أمام الله تعالى.

5- تحقق وصف الخيرية للأمة والتي بسببها استحققت التفضيل على سائر الأمم؛ حيث يقول تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ ءَامَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ مِنْهُمْ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [آل عمران: 110].

6- الرقابة هي الضمانة الأكيدة للحريات العامة والحقوق الأساسية للمواطن، وهي من المبادئ التي تحمي الأفراد من طغيان الدولة واستبداد الحكام. ⁽¹⁾

7- الرقابة نوع من المشاركة في الحكم وفي عملية صنع القرار. ⁽²⁾

8- حماية المجتمع من الفساد والانحراف والاستبداد والاستئثار بالحكم.

9- الرقابة هي علاج لبعض الأخطاء والانحرافات التي يقع فيها المسؤولون والتي يعود ضررها على الجميع.

(1)- د. فريد عبد الخالق: الحسبة في الإسلام على ذوي الجاه والسلطان، ط1، 2011 م، دار الشروق مصر، ص 18 .

(2)- د. فريد عبد الخالق: المصدر نفسه 84.

المطلب الثاني: التأصيل الشرعي للرقابة على السلطة السياسية.

إنَّ الرقابة على تصرّفات السّطة السّياسيّة تدخل ضمن دائرة الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر؛ وهو من الفروض الكفائية الذي يظل جميع النّاس ملتزما به حتّى يقوم به البعض منهم فيسقط التّكليف عن الباقين.

إذ الرّقابة كما يقول عبد القادر عودة ليست مجرّد حقّ يأتونه إن شاءوا ويتركونه إذا شاءوا ؛ وليس مندوبا إليه يحسن بالأفراد إتيانه وعدم تركه؛ وإتّما هو واجب على الأفراد ليس لهم أن يتخلّوا عن أدائه، وفرض لا محيص لهم عن القيام بأعبائه حكومات وجماعات وأفراداً⁽¹⁾.

ومقتضى هذا الواجب أنّ الأّمة يجب عليها أن تكلف من بينها جماعة أو هيئة كالمجالس النّيابية مهتّتها رقابة الحكّام والمسؤولين، والسهر على تطبيق القوانين وحسن تنفيذها، والنهي عن المنكر وجميع المظالم، وإرشاد النّاس إلى وجوه الخير والصّلاح.

وقد تواترت نصوص القرآن والسّنة على مشروعيّة مراقبة الأّمة لحكّامها، وضرورة الإنكار على مخالفتهم ومحاسبتهم على أخطائهم وبيان خطورة التّهاون في هذا الشّأن على عموم الأّمة؛ نذكر منها :

أوّلا : من القرآن الكريم :

1_ قال الله تعالى: ﴿ وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴾ [آل عمران 104]

وجه الاستدلال: قال ابن كثير⁽²⁾ في تفسير هذه الآية: "ولتكن منكم أمة منتصبة للقيام بأمر الله تعالى في الدّعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر.... " إلى أن قال : "والمقصود من هذه الآية أن تكون فرقة من هذه الأّمة متصدّية لهذا الشّأن، وإن كان ذلك واجبا على كلّ فرد من الأّمة بحسبه، كما ثبت في صحيح مسلم من رأى منكم منكرا فليغيّره...."⁽³⁾

(1) عبد القادر عودة: التشريع الجنائي 493/1.

(2) ابن كثير: تفسير القرآن العظيم 91/2.

(3) أخرجه مسلم في كتاب الإيمان، باب كون التّهي عن المنكر من الإيمان، رقم : 49، 69/1.

ولا شك أنّ الرقابة على السلطة السياسية تدخل في عموم هذا الخطاب الموجه إلى الأمة على سبيل الوجوب الكفائي؛ فكان لابدّ من انتصاب من هم أهل لمراقبة تصرفات الحكام والحفاظ على المشروعية في الدولة الإسلامية. (1)

2_ قال الله تعالى: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: 110].

وجه الاستدلال: أنّ الله تعالى مدح هذه الأمة ووصفها بالخيرية؛ وذلك لأنهم يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر، ويقومون بذلك متّصفين به؛ فإن تركوا التغيير وتواطؤوا على المنكر زال عنهم اسم المدح ولحقهم اسم الذم، وكان ذلك سببا في هلاكهم. (2)

فخيرية هذه الأمة منوطة بالقيام بواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والرقابة على تصرفات الأفراد والمسؤولين على حدّ سواء حفاظا على دين الله وصونا للمجتمع عن الانحراف والفساد.

3_ قال الله تعالى: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَمَسْكِنٍ طَيِّبَةٍ فِي جَنَّاتٍ عَدْنٍ وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللَّهِ أَكْبَرُ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾ [التوبة 72]

وجه الاستدلال: أنّ المؤمنين يوالي بعضهم بعضا، فهم يد واحدة يأمرون بالإيمان وينهون عن الكفر (3).
وكوّنهم يدا واحدة؛ أيّ متحدّين على مناصرة المعروف الشامل لكلّ خير وطاعة، ومجابهة المنكر المنتظم لكلّ شرّ وفساد سواء أكان ذلك من الأفراد أم الحكام؟

(1) د. الهاشمي تافرونت: آليات الرقابة على السلطة السياسية في الفكر السياسي الإسلامي والقانون الدستوري (دراسة مقارنة) - أطروحة

دكتوراه - جامعة باتنة 1، كلية العلوم الإسلامية، قسم الشريعة، سنة: (1437هـ 1438هـ) (2016-2017م) ص: 63.

(2) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن 173/04.

(3) ابن الجوزي: زاد المسير 277/2.

4_ قال الله تعالى: ﴿ فَلَوْلَا كَانَ مِنَ الْقُرُونِ مِنْ قَبْلِكُمْ أُولُوا بَقِيَّةٍ يَنْهَوْنَ عَنِ الْفَسَادِ فِي الْأَرْضِ إِلَّا قَلِيلًا مِمَّنْ أَنْجَيْنَا مِنْهُمْ وَاتَّبَعَ الَّذِينَ ظَلَمُوا مَا أُتْرِفُوا فِيهِ وَكَانُوا مُجْرِمِينَ ﴾ [هود: 116]

وجه الاستدلال: في الآية تحذير من خلو الأمة من جماعة المصلحين الذين ينهون عن الفساد في الأرض من غير التفات إلى لومة لائم، ولا جاه سلطان جائر⁽¹⁾ وأن الأمم إذا خلت من أولئك المصلحين حلت بها المصائب والتكبات⁽²⁾.

5_ قال الله تعالى: ﴿ الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ ﴾ [الحج: 41].

وجه الاستدلال: أن الله تعالى وعد المؤمنين بالنصر والتمكين ولا يكون هذا إلا مع إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة، والأخذ على أيدي الظالمين، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر.

فكل الآيات الداعية إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكرات تتضمن ضرورة رقابة الأمة على أعمال رئيس الدولة ومحاسبته عليها، كونها صاحبة السلطة الأصلية وهو وكيل عنها ولأصيل حق مراقبة الوكيل⁽³⁾.

وهي تصلح أن تكون سنداً لضرورة الرقابة الجماعية على تصرفات المسؤولين؛ لأن الهدف منها إنما هو تقويم العوج الذي بان أمره، وتصويب الأخطاء التي يقع فيها، وهي بالتالي أمر بالمعروف ونهي عن المنكر، ولأن قعود الأمة عن القيام بهذا الأمر الجليل يجعل الحاكم متجبراً بأمره مما قد يؤدي إلى مجانبة الطريق الأقوم وهو عين المفسدة⁽⁴⁾.

(1) -الحجازي محمد محمود: التفسير الواضح، ط10، 1413هـ، دار الجيل الجديد، بيروت 154/2.

(2) -محمد سيد طنطاوي: التفسير الوسيط، ط1، 1998م، دار نخبة مصر، القاهرة 290/7.

(3) -منير البياتي: النظام السياسي الإسلامي 340.

(4) -د. الهاشمي تافرونت: آليات الرقابة 65.

ثانيا: من السنة النبوية :

حفلت السنة النبوية بالكثير من الأحاديث التي تفيد بوجوب مراقبة الأمة لحكامها وضرورة محاسبتهم على أخطائهم وتبيين خطورة التهاون في هذا الشأن؛ نذكر منها:

(1) حديث أبي سعيد الخدري قال: " سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَرًا فَلْيُغَيِّرْهُ بِيَدِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِلِسَانِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِقَلْبِهِ، وَذَلِكَ أَضْعَفُ الْإِيمَانِ. "(1)

وجه الاستدلال: أنّ خطاب الأمر بالإنكار والتغيير أتى بصيغة العموم ليشمل جميع الأمة ؛ فهو واجب على الجميع كل على حسب قدرته واستطاعته. (2)

(2) قوله ﷺ: "وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ، لَتَأْمُرُنَّ بِالْمَعْرُوفِ، وَلَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ، أَوْ لَيُوشِكَنَّ اللَّهُ أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عِقَابًا مِنْهُ، ثُمَّ تَدْعُوهُ فَلَا يُسْتَجَابُ لَكُمْ"(3).

وجه الاستدلال: الحديث فيه تحذير شديد لمن سكت عن الأمر والنهي وترك الإنكار والمحاسبة للظلمة ومقتري الشرور والآثام، وأنّ ذلك سبب في الخذلان والعقاب الإلهي العام (4).

(3) حديث أبي سعيد الخدري أنّ النبي ﷺ قال: " إن من أعظم الجهاد كلمة عدل عند سلطان جائر "(5).

(4) قوله ﷺ : " سيّد الشهداء حمزة بن عبد المطلب، ورجل قام إلى إمام ظالم فنهاه وأمره فقتله "(6).

وجه الاستدلال من الحديثين: أنّ الحديثين صريحان في مواجهة الحاكم إذا أخطأ بتنبيهه ووعظه ونهيه عن الظلم حتّى ولو كان طاعية⁷ لا يؤتمن منه سفك الدماء.

(1) - أخرجه مسلم في كتاب الإيمان، باب كون النهي عن المنكر من الإيمان وأن الإيمان يزيد وينقص وأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجباً رقم: 49 . 69/1 .

(2) - النووي: شرح صحيح مسلم 23/2.

(3) - أخرجه الترمذي في كتاب الفتن عن رسول الله ﷺ، باب ما جاء في نزول العذاب إذا لم يغيّر المنكر، رقم: 2169، 468/4.

قال الألباني: حديث حسن، انظر الألباني: صحيح الجامع الصغير رقم: 7070، 1189/2.

(4) - القسطلاني: إرشاد الساري شرح صحيح البخاري 197/10.

(5) - أخرجه الترمذي في أبواب الفتن عن رسول الله ﷺ، باب ما جاء أفضل الجهاد كلمة عدل عند سلطان جائر، رقم: 2174، 45/4.

(6) - أخرجه الحاكم في المستدرک برقم: 4884، 215/3، وصحّحه الألباني في السلسلة الصحيحة رقم: 374، 716/1.

(7) - رحيل محمد غرايبة: الحقوق والحريات السياسية 379.

(5) حديث تميم الداري: قال: قال رسول الله ﷺ: "الدين النصيحة؛ قلنا: لمن يا رسول الله؟ قال: "الله وكتابه ورسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم"⁽¹⁾

وجه الاستدلال: قال ابن بطال: إن النصيحة تسمى دينا وإسلاما، وإن الدين يقع على العمل، كما يقع على القول، ثم قال: والنصيحة فرض يجزئ فيه من قام به ويسقط عن الباقيين ثم قال: والنصيحة لازمة على قدر الطاقة إذا علم الناصح أنه يقبل نصحه ويطاع أمره وأمن على نفسه المكروه، فإن خشى على نفسه فهو في سعة والله أعلم²، وعليه لا يحل لأمرئ أن يكتم النصيحة أحدا من المسلمين برهم وفاجرهم في أمر الدين؛ فمن كتم فقد غش المسلمين ومن غش المسلمين فقد غش الدين، ومن غش الدين فقد خان الله ورسوله والمؤمنين⁽³⁾.

وهذه الأحاديث النبوية الشريفة وغيرها كثير تؤكد على مسؤولية الأمة في القيام بواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وممارسة الحسبة السياسية على الامام كالتزام ديني يتحتم القيام به على سبيل الجزم والوجوب ودون أي تراخ أو تهاون، وفي الوقت ذاته تعتبر مستندات شرعية واضحة وصرحة على مشروعية الرقابة على تصرفات الحكام وولاء الأمر ومناصحتهم ومجابهة طغيانهم واستبدادهم وأخذ الحق منهم إذا وجب عليهم؛ بل وخلعهم والاستبدال بهم متى اقترفوا ما يسبب الخلع⁽⁴⁾.

ثالثا : من سيرة الخلفاء الراشدين.

إن قيام أفراد الأمة في عصر الخلفاء الراشدين والعصور اللاحقة بالإنكار على الخلفاء والولاء والاعتراض على بعض سياساتهم وتصرفاتهم ونقد بعض ممارساتهم أمر معروف لدى جمهور الشعب عامة بل كان بالفعل والعلن " فكانت المراقبة للسلطة السياسية والنقد وحرية إبداء الرأي في مجال الحكم والمحاسبة للحكام مالياً وسياسياً مبادئ دستورية معترفاً بها ومنصوصاً عليها في الكتاب والسنة، وعرفا من الأعراف السياسية السارية يومئذ...."⁽⁵⁾

فهذا أبو بكر (رضي الله عنه) يعلن في أول خطبة بعد توليته الخلافة حق الأمة في مراقبة الحاكم ومحاسبته وتقويمه إن أخطأ، ورفض طاعته في معصية الله ورسوله، ويظهر ذلك في قوله: "أيها الناس إني قد وليت عليكم

(1) - أخرجه مسلم في كتاب الإيمان، باب أن الدين النصيحة، رقم: 55 . 74/1.

(2) - النووي : شرح صحيح مسلم 39/2.

(3) - البرهاري أبو محمد الحسن بن علي بن خلف : شرح السنة 85.

(4) - محمد فؤاد عثمان: حقوق الإنسان بين الشريعة والفكر القانوني الغربي، ط1، 1402هـ - 1982م دار الشروق، بيروت، 111.

(5) - محمد المبارك نظام الإسلام الحكم والدولة محمد فؤاد عثمان: حقوق الإنسان بين الشريعة والفكر القانوني الغربي ط1 1402هـ -

1982 دار الشروق بيروت ص 111.

ولست بخيركم، فإن أحسنت فأعينوني، وإن أسأت قوموني، أطيعوني ما أطعت الله ورسوله فإن عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم".⁽¹⁾

فهذه الخطبة تعتبر سابقة دستورية مهمة في تقرير حق الأمة في مراقبة الحاكم ومحاسبته وتقويمه إن أخطأ، ورفض طاعته في معصية الله ورسوله.⁽²⁾

وقد سلك الفاروق عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) في سياسته للرعية مسلك أبي بكر، وكان يعترف

للأمة بحقها في النقد والاعتراض والرقابة واشتهرت على لسانه أقوال تفيد ذلك منها.

قوله (رضي الله عنه): "إذا رأيتم في أعوجاجاً فقوموني؛ فردّ عليه فرد بقوله: والله لو وجدنا منك أعوجاجاً لقومناه بسيوفنا، فقال عمر: الحمد لله الذي أوجد في المسلمين من يقوم عمر بحدّ السيف".⁽³⁾

وكان (رضي الله عنه): يقول: "رحم الله امرئاً أهدي إلينا عيوبنا".⁽⁴⁾

ولم يخالف سيّدنا عثمان بن عفّان (رضي الله عنه) هذا المسلك في الرجوع إلى الأمة وقبول التوجيه والنقد من أفرادها، وكان يحثهم على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ويستمع إلى شكاويهم في ولّاته، وكان ممّا روي عنه أنّه لما عاب عليه بعض الصحابة إسناد المناصب إلى بعض قرابته فأذعن لهم، وأظهر استعداداً لتصويب أخطائه، فقد روى الطبري أنّ عثمان صعد المنبر وقت الفتنة؛ فقال بعد أن حمد الله وأثنى عليه: "... فأنا أوّل من أتعظّ، أستغفر الله ممّا فعلت وأتوب إليه، فمثلي نزع وتاب فإذا نزلت فليأتني أشرافكم فليروني رأيهم..."⁽⁵⁾

ولم يكن سيدنا عليّ بن أبي طالب ليحيد عن هذا المنهج الربّاني الذي يحفظ فيه حقّ الأمة في النصيحة والمراقبة والمشاركة في تدبير المصالح العامة.

فقد روي عنه أنّه قال "... فلا تكلموني بما تكلم به الجبابة ولا تتحفّظوا ممّي بما يتحفّظ به عند أهل البادرة، ولا تخالطوني بالمصانعة، ولا تظنّوا بي استتقلاً في حقّ قيل لي، ولا التماساً إعظاماً لنفسي، فإن من استثقل

(1) - الخطبة ذكرها الطبري في تاريخه 3/210 والستيوطي في تاريخ الخلفاء 57.

(2) - رحيل محمد غرايبة الحقوق والحريات السياسية 382.

(3) - ابن سعد : الطبقات الكبرى 3/293 الطبري التاريخ 210/3

(4) - الدرامي سنن الدارمي رقم: 675، 506/1، الباقلاني: التمهيد 476.

(5) - الطبري: تاريخ الطبري 361/4.

الحق أن يقال له أو العدل أن يعرض عليه كان العمل بهما أثقل عليه، فلا تكفوا عن مقالة بحق، أو مشورة بعدل، فإنّي لست في نفسي بفوق أن أخطئ، ولا آمن ذلك من فعلي أن يكفني الله من نفسي ما هو أملك به منّي فإنّما أنا وأنتم عبيد. ⁽¹⁾

وحتى في زمن الملك العضوض الذي جاء بعد الفترة الراشدة والذي انحسر فيه الفعل الاحتسابي على السلطة السياسية، وانصرف الناس عن متابعة ومراقبة الخليفة وأعوانه؛ إلا أنّ بعض العلماء الربانيين تصدّوا لذلك؛ وكانوا يقومون بما أوجبه الله عليهم من أمر بالمعروف وإنكار للمنكر وبذل للنصيحة وتغيير للواقع؛ وكلّ ذلك إيماناً منهم بحق الأمة وواجب العلماء في النقد والتوجيه والتقويم، والأخذ على أيدي الظلمة، وحرصاً منهم على الالتزام بأحكام الشريعة الإسلامية وآدابها العامة ومقاصدها المنشودة والعمل على التمسك بأهدافها سواء أكان ذلك من الحكّام أو من المحكومين.

المطلب الثالث: أساس حقّ الأمة في المراقبة والتقويم.

إنّ الأساس الذي تستمدّ منه الأمة حقّها في مراقبة حكامها وتقويم سلوكهم ومحاسبتهم وإخضاعهم للقانون الإسلاميّ يتركز على النقاط الآتية. ⁽²⁾

1) إنّ الأمة هي صاحبة السلطة الأصلية في التولية والعزل، وإنّ الحاكم وكيل عنها؛ ولأصيل حقّ مراقبة الوكيل إذا خرج عن حدود وكالته أو قصر في أدائها، فالأمة في النظام السياسيّ الإسلاميّ هي صاحبة السلطة الفعلية في إسناد أمانة الحكم لمن ترضاها من أبنائها ليكون نائباً عنها، ووكيلاً لها في تدبير شؤونها ومصالحها، ومن حقّها أن تراقبه وتحاسبه على أعماله، وفي مشاركته الحكم وفي عزله إن جار عن الطريق المستقيم أو خالف ما فوضته الأمة فيه.

2) إنّ عقد البيعة بين الحاكم والأمة والذي تقوم على أساسه شرعية الحكم في الإسلام إنّما هو التزام من الطرفين، يلتزم فيه الحاكم بالعمل بشرع الله والقيام بفروض الإمامة، وتلتزم الأمة بتقديم الطاعة والتّصرة له، وهذا

(1) - الإمام علي: نهج البلاغة 24/1.

(2) - د. منير البياتي: النظام السياسي الإسلامي 340.

الالتزام المتبادل هو الذي يعطي للأمة الحق في مراقبة الحُكَّام؛ لأن الأمة لا ينتهي عملها بانتخاب الحاكم بل لا بد لها من مراقبته ومحاسبته إن أخلّ بواجباته والتزاماته تجاهها⁽¹⁾.

(3) إنّ الأمة هي المخاطبة أصلاً بتنفيذ أحكام الشريعة الإسلامية، وهي القوامة على هذا التنفيذ فخطاب التكليف القرآنيّ موجّه في جملته إلى الجماعة أو إلى الأمة الإسلامية لا إلى فرد معين من أفرادها⁽²⁾ وهي قد وكلت الحاكم للقيام بهذه الواجبات نيابةً عنها؛ وهذا لا يعفيها من المسؤولية، ويجب عليها مراقبة القائمين عليها وتوجيههم ومحاسبتهم لتخرج بذلك من عهدة المسؤولية⁽³⁾.

(4) إنّ الله سبحانه وتعالى أوجب للأمة حقّ التشاور واعتبره من الصفات الأساسية التي يتميّز بها كيان المسلمين. قال تعالى: "وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ" [الشورى 38]، ومضمون هذا الحقّ ألاّ تفقد الأمة سلطتها في اختيار حاكمها، وحققها في محاربة الاستبداد والطغيان والفساد، وذلك من خلال المراقبة والتقويم والتوجيه إلى ما فيه مصلحة الجماعة وغيرها، فالشورى اذن أحد الأسس الركينة التي يقوم عليها ويستند إليها مفهوم الرقابة من الأمة لحكامها⁽⁴⁾. ولو لم يكن للأمة حقّ الرقابة على تصرّفات الحاكم ومساءلته لما كان هناك وجه للشورى التي التزم بها الإسلام في نظام الحكم أو غيرها أساساً أو صلاحية⁽⁵⁾.

(5) إنّ الأمة الإسلامية وبموجب الأوامر الإلهية الداعية إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وبموجب الولاية التي رتبها للمؤمنين على أساس الإيمان "وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ" [التوبة 71] مسؤولة عن أمر الحاكم بالمعروف ونهي عن المنكر؛ وعلى هذا فإنّ الأمة لها الحقّ في مراقبة الحُكَّام ومحاسبتهم والأخذ على أيديهم وتقويم اعوجاجهم، لأنّ ذلك من مقتضيات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر⁽⁶⁾.

(1) - الجبوري : حقوق الإنسان السياسية ص 350 نقلاً عن د. سالم الحاج: حق الأمة في مراقبة الحاكم ومحاسبته وعزله (2-3)، مقال منشور يوم 2016/10/04، مجلة الحوار الموقع :-[http://alhiwarmagazine.blogspot.com/p/blog-](http://alhiwarmagazine.blogspot.com/p/blog-page_19.html)

page_19.html

(2) - د. صافي لؤي: العقيدة والسياسة 108.

(3) - د. سالم الحاج: حقّ الأمة في مراقبة الحاكم وعزله (2-3)

(4) - د. منير البياتي: النظام السياسي الإسلامي 253.

(5) - محمد سلام مذكور: معالم الدولة الإسلامية ط 1، 1403هـ، مكتبة الفلاح، الكويت 290.

(6) - الرئيس: النظريات السياسية 339، البياتي: المصدر السابق 253، 254.

(6) إنّ الحاكم في الإسلام ليس له فضل مزية على غيره من الناس، والتصوص الشرعية لا تفرّق بين حاكم ومحكوم في الخضوع للحساب والعقاب⁽¹⁾، وليس في منصب يعفيه من المساءلة والتّقد والاعتراض.

المطلب الرابع: كيفية ممارسة الأمة حقّها في الرقابة والتّقويم.

بعد أن تبينّ لنا بوضوح من خلال شواهد القرآن الكريم والسّنة النبويّة وسيرة الخلفاء الرّاشدين حقّ الأمة في الرّقابة على تصرّفات حكامها ومسؤوليها، وأنّ ذلك من صميم شريعة الإسلام كما يدلّ عليه قوله تعالى: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران 104]

يرد سؤال على الأذهان كيف تمارس الأمة حقّها في الرقابة والتّقويم؟ .

وقبل الإجابة على هذا التساؤل لابدّ من الإشارة إلى أنّ الإسلام لم يضع القواعد التفصيليّة ولم يحدّد الأشكال والكيفيات والوسائل التي يمكن خلالها تحقيق الرّقابة؛ وإنّما ترك الأمر للتّجربة والظّروف الاجتماعيّة والإداريّة للمجتمع المسلم.⁽²⁾

ومن خلال الممارسة الفعلية للرقابة في العصور المختلفة للحكم عند المسلمين وما وصلت إليه الحضارة الإنسانيّة الحديثة في النّظم السياسيّة يمكن ملاحظة كيفية ممارسة الأمة لحقّها الرّقابي والتّقويمي على تصرّفات السلّطة السياسيّة.

أولاً: عن طريق الإنابة والتّمثيل.

إذا كان من حقّ الأمة؛ بل من واجبها الشرعي القيام بمراقبة تصرّفات الحاكم وتّقويم انحرافه كونها مأمورة في مجموعها بالأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر وملزمة بحفظ أحكام الشرع وحدوده، ولها الحقّ التّام في إسناد السلّطة لمن تختاره من المرشّحين بإرادتها الحرّة، فقد يتعدّر عليها القيام بهذه الواجبات فلا بدّ إذن من الإنابة فيها، والإنابة أمر قد مضت به الشريعة وأجمع على شرعيّتها المسلمون⁽³⁾.

(1) - البياتي : المصدر السابق 254.

(2) - د. فوزي كمال الإدارة الإسلامية، ط1، 1421 هـ، 2001م مكتبة النفائس، بيروت، لبنان، 312.

(3) - د. منير البياتي النظام السياسي 169. الرئيس النظريات السياسية 220.

فلها أن تختار من ينوب عنها من أهل الرأي والحكمة وأصحاب العلم والفقهاء والزعماء ووجهاء الناس ورؤسائهم؛ وهم الذين يطلق أهل الحل والعقد أو أهل الاختيار أو مجلس الشورى والذين يتم إيجادهم عن طريق الانتخاب⁽¹⁾.

وهذا الأسلوب ينسجم مع ما ذهب إليه علماء الأصول⁽²⁾ من أن الواجب الكفائي إذا قام به البعض سقط الحرج عن المكلفين.

فواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والرقابة على تصرفات الحكام هو فرض كفاية لا فرض عين، وإذا وكلت الأمة مجموعة بعينها بهذه المهمة مهما كان اسمها أصبح هذا الواجب مختصاً بهم ومفروضاً عليهم.

وقد ظهر هذا التمثيل للأمة في مؤسسة أهل الحل والعقد التي أنيط بها أدوار سياسية كالتولية والعزل، ولا يتوقف دورها على مجرد التولية والاختيار والترشيح وفق معايير محدّدة؛ بل لها وظيفة أخرى تتعلق بالمتابعة والمراقبة لأعمال الخليفة والجهاز التابع له، بغرض الحفاظ على التزام النظام السياسي بالشرع وعدم الخروج عليه.

فإذا حاد الحكام عن التزاماتهم بالشرعية يبرز واجب الأمة (ممثلة في أهل الحل والعقد) في ممارسة الرقابة وتقديم واجب النصيحة إعمالاً لقول النبي ﷺ: "الدِّينُ النَّصِيحَةُ، قلنا: لِمَنْ يا رسول الله؟ قال: لِلَّهِ، وَلِكِتَابِهِ، وَلِرَسُولِهِ، وَلِأَيِّمَةِ الْمُسْلِمِينَ وَعَامَّتِهِمْ."⁽³⁾ ومفهوم النصيحة أو المناصحة لأولي الأمر ليس إلّا وجهاً من أوجه الرقابة انطلاقاً من مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ومحاسبتهم وتقويم اعوجاجهم إن أخلوا بواجبهم وأهملوا مصالح الأمة.⁽⁴⁾

ثانياً: عن طريق الرقابة الفردية.

يتحرّك الفرد المسلم في مجتمعه بدافع الإيجابية والتغيير نحو الأفضل، وقد أمره الله عزّ وجلّ بفعل المعروف والأمر به، وترك المنكر والنهي عنه، وقد ترتّب على إيجاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، كما يقول عبد القادر عودة أن أصبح الأفراد ملزمين بأن يوجّه بعضهم بعضاً، وأن يوجّهوا الحكّام ويقوموا على عوجهم وينتقدوا

(1) رحيل محمد غرايبة الحقوق والحريات السياسية 386.

(2) عبد الوهاب خلاف: علم أصول الفقه 108.

(3) أخرجه مسلم في كتاب الإيمان، باب أن الدين النصيحة، رقم: 55. 74/1.

(4) د. فوزي خليل: دور أهل الحل والعقد في النموذج الإسلامي لنظام الحكم، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1417هـ، 1996م، القاهرة، 341.

تصرفاتهم، والتوجيه أساسه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وقد فهم المسلمون الأوائل هذا حق الفهم وسلموا به تسليمًا⁽¹⁾.

إن دور الأفراد وآحاد الرعية في موضوع الرقابة على تصرفات الحكام وأولى الأمر يكون بالوعظ والأمر والنصيحة والجرأة في قول الحق وعدم السكوت على الباطل دون تشهير الأشخاص ولا تهيج للفتنة.

وقد شهد لهذا النوع من الرقابة أحاديث من سنة النبي ﷺ كقوله ﷺ " من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه؛ وذلك أضعف الإيمان"⁽²⁾.

وقوله ﷺ: "سيد الشهداء حمزة بن عبد المطلب ورجل قام إلى إمام جائر فأمره ونهاه فقتله."⁽³⁾

فهذه الأحاديث تؤكد على حق الأمة في المراقبة الفردية للحاكم وعدم الاقتصار على رقابة السلطة التشريعية؛ وهذا من جملة حرية الرأي وحق التعبير المكفول شرعاً لكل مواطن.⁽⁴⁾

ثالثاً: عن طريق الرقابة الشعبية.

ألزم الشارع الحكيم الأمة في مجموعها بفريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والقيام على حراسة الفضائل والقيم الشرعية وعلق الخير والفلاح عليها؛ يقول تعالى: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران 104].

وقال تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ ءَامَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ مِنْهُمْ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [آل عمران: 110].

(1) عبد القادر عودة: التشريع الجنائي الإسلامي 512/1.

(2) سبق تخرجه .

(3) سبق تخرجه.

(4) غراية: الحقوق والحريات السياسية 388.

فخيرية الأمة وفلاحها إنما يكون بقيامها بواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والإيمان بالله تعالى، كما يقول الشيخ رشيد رضا.⁽¹⁾

ويقول القرطبي: إن هذه الآية مدح لأمة محمد ﷺ لأنها تأمر بالمعروف وتنهي عن المنكر ويظل معها ما أقاموا ذلك، فإن تركوا ذلك التغيير زال عنهم اسم المدح ولحقهم اسم الذم، وكان ذلك سببا لهلاكهم، فالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو شرط الخيرية.⁽²⁾

ومن تمام قيام الأمة بفريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أن تتابع نشاطات السلطة التنفيذية وتراقبها حتى تتأكد من أنها تتم وفق أحكام الشريعة الإسلامية، وأن تنتقد بأسلوب حضاري كل الممارسات التي يشوبها الخلل، أو أنها تخالف مصلحة المجتمع والأمة.

هذه المسؤولية الجماعية في الرقابة على تصرفات الحكام والمسؤولين تسمى بالرقابة الشعبية⁽³⁾. أو رقابة الرأي العام⁽⁴⁾، وقد سماها بعض المعاصرين برقابة الحسبة⁽⁵⁾ أو الرقابة السياسية⁽⁶⁾.

وفي وقتنا الحاضر تتخذ أشكالا متباينة ويمكن ممارستها عن طرائق مختلفة، فيمكن المراقبة عن طريق الأحزاب السياسية والجمعيات والهيئات المختلفة⁽⁷⁾؛ ذلك أن الأحزاب السياسية والتقانات العمالية وهيئات المجتمع المدني تكون أقدر على ممارسة الفعل الرقابي لما تتصف به من تنظيم محكم وقابلية داخل المجتمع، ولما تتمتع به من حق في مراقبة السلطات الحاكمة، ونقد تصرفاتها وعرضها على القانون والدستور والدفاع عن حقوق المنخرطين فيها.

وحث وسائل الإعلام المختلفة ومؤسساته فإن من أعظم فوائدها ما تقوم به من تنوير الرأي العام وتبصير هيئات المجتمع المدني، وتعريف الناس بحقوقهم والتزاماتهم، وتوجيه الآراء والأفكار إلى ما يخدم مصلحة الوطن والمواطن، فضلا عن مناقشة ونقد السياسات والقوانين التي تخالف الدستور والتشريع.

(1) - محمد رشيد رضا: تفسير المنار 47/4.

(2) - القرطبي: الجامع لأحكام القرآن 173/4.

(3) - د. فوزي كمال: الإدارة الإسلامية 320.

(4) - دانا رحمن فرج: ضمانات خضوع الدولة لمبدأ الشرعية - رسالة ماجستير - المعهد العالي للقضاء، جامعة محمد بن سعود الإسلامية،

المملكة العربية السعودية العام الجامعي 1428. 1429هـ، ص 90

(5) - حزام المطيري: الإدارة الإسلامية 191.

(6) - د. إيهاب زكي سلام: الرقابة السياسية على السلطة التنفيذية في النظام البرلماني ط1، 1983م، عالم الكتب القاهرة. 17

(7) - غرايبة: الحقوق والحريات السياسية 388.

المبحث الثاني: القواعد الضابطة للرقابة على السلطة السياسية.

تستند رقابة أفراد الأمة على تصرفات حكامها إلى مجموعة من القواعد والضوابط الشرعية ذات البعد المقاصدي في المجال السياسي ؛ وهذه القواعد تهدف في مجملها إلى إصلاح المجتمع والحفاظ على مقوماته، والعمل على تنقيته وتطهيره مما وقع فيه من فساد وانحراف، وتبين كيفية التعامل مع أخطاء المسؤولين وطرائق معالجة انحرافاتهم .

وقد اخترت من هذه القواعد ثلاثة أراها تضبط الفعل الرقابي على تصرفات السلطة السياسية، وتوجهه الوجهة الصحيحة نحو مراعاة مقصود الشارع منه وهي :

(1) قاعدة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

(2) قاعدة الدين النصيحة.

(3) قاعدة مسؤولية الحاكم على تصرفاته.

المطلب الأول : قاعدة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

الفرع الأول : مفهوم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وأهميته.

1 - مفهوم المعروف :

(أ) **المعروف لغة:** المعروف ضد المنكر، وهو اسم لكل فعل يعرف بحسنه بالعقل، أو الشرع⁽¹⁾. قال ابن منظور: المعروف هو كل ما تعرفه النفس من الخير وتأنس به وتطمئن إليه⁽²⁾، فكل ما تعارف الناس عليه وعملوه ولم ينكروه يسمى معروفاً.

(ب) **المعروف اصطلاحاً:** "اسم جامع لكل فعل يعرف بالعقل أو الشرع حسنه ولهذا قيل للاقتصاد في الجود معروف لما كان ذلك مستحسناً في العقول وبالشرع"⁽³⁾.

وعرفه الطبري بقوله: " المعروف: كل ما كان معروفاً فعله، جميلاً، مستحسناً غير مستقبح في أهل الإيمان

بالله؛ وإنما سميت طاعة الله معروفاً لأنه مما يعرفه أهل الإيمان ولا ينكرون فعله."⁽⁴⁾

(1)- الفيروز أبادي: القاموس المحيط 836، مجموعة من المؤلفين: المعجم الوسيط 595/2.

(2)- ابن منظور: لسان العرب 9/ 239، ابن فارس: مقاييس اللغة 4/ 281.

(3)- الراغب الأصفهاني: المفردات في غريب القرآن، 561.

(4)- الطبري: جامع البيان 105/7.

فالمعروف في اصطلاح الفقهاء أنه اسم جامع لكل ما عرف من طاعة الله والتقرب إليه واتباع دينه والإحسان إلى الناس قولاً وفعلاً.

والمقصود بالأمر بالمعروف: الأمر بالخير والإحسان والفضيلة والتزام تعاليم الإسلام والدعوة إليها، والحث على التمسك بها ظاهراً وباطناً.

فكل ما دعا إليه الشرع الحنيف واستحسنه الفطر السليمة، وحقق للناس مصالحهم يعدّ معروفاً في نظر الشارع يجب الأمر به والدعوة إليه والتحذير من هذه.

2 - مفهوم المنكر :

(أ) المنكر لغة: المنكر ضدّ المعروف، وهو كل ما قبحه الشرع وكرهه فهو منكر، ونكره ينكره تُكرأً فهو منكور، واستنكره فهو مستنكر والجمع مناكير⁽¹⁾.

قال ابن فارس: " النون والكاف والراء أصل صحيح يدلّ على خلاف المعرفة التي يسكن إليها القلب ... ونكر الشيء وأنكره ؛ لم يقبله قلبه، ولم يعترف به لسانه"⁽²⁾.

وحاصل المعنى اللغوي للمنكر أنه القبيح الذي استنكره الناس ورفضوه وجحدوه.

(ب) **المنكر اصطلاحاً:** هو: "كلّ فعل تحكم العقول الصحيحة بقبحه، أو تتوقّف في استقباحه واستحسانه العقول فتحكم الشريعة بقبحه"⁽³⁾.

فالمنكر في اصطلاح الفقهاء هو كل ما عرف قبحه شرعاً وعقلاً، ونفرت من الطّباع السليمة كالشّرك والكفر والمعاصي الظاهرة والباطنة.

والمقصود بالنهي عن المنكر: النهي عن الشرّ والفساد والإفساد، والتحذير من الوقوع في المعاصي كبيرها وصغيرها، وبذل النصيحة يترك المنكرات والرذائل التي نهى الشرع عنها.

(1) - الفيروز أبادي: القاموس المحيط مادة نكر 487، ابن منظور: لسان العرب 233/5.

(2) - ابن فارس: مقاييس اللغة 576/5.

(3) - الراغب الأصفهاني: المفردات 523.

فكلّ ما نهى عنه الشرع الحنيف من قول أو فعل أو اعتقاد باطل واستهجنته النفوس الزكية وكرهته القلوب الطاهرة وألحق بالناس ضرراً بيّناً؛ فهو المنكر الذي يجب إزالته وتغييره والإنكار على فاعله وعدم الرضا به.

3 - أهمية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في حياة الأمة.

لا شك أنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من أهمّ قواعد الإسلام وأركانه وأساسه في بناء الحياة الاجتماعية، وحراسته الفضائل فيها، وله أهمية كبيرة تظهر من خلال هذه النقاط:

1. الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هما عماد الدين وأساسه، وسبيل حفظه وبقائه، فهما يعملان على صيانة الدين وحفظه من كلّ ما يهدّد كيانه أو يخلّ بأركانه من منكرات وبدع ورذائل.

قال الإمام الغزالي: "إنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو القطب الأعظم في الدين، وهو المهمّ الذي ابتعث الله له التبيين أجمعين، ولو طوي بساطه وأهمل علمه وعمله لتعطّلت النبوة، واضمحلت الديانة، وعمّت الفترة، وفشت الضلالة، وشاعت الجهالة، واستشرى الفساد، واتسع الخرق، وخربت البلاد وهلك العباد، ولم يشعر بالهلاك إلّا يوم التناد..."⁽¹⁾

2. الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو تكليف رباني مقطوع به؛ تواترت في ذلك نصوص القرآن والسنة النبوية؛ وهو مسؤولية عظيمة تقع على عاتق الأفراد والجماعات كلّ على حسب قدرته وإمكاناته قال تعالى ﴿وَلْتَكُنْ

مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [آل

عمران: 104]، وقال رسول الله ﷺ: "من رأى منكم منكراً فليغيّره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان"⁽²⁾ وهذا التكليف عامّ وهو فرض من فروض الكفايات التي إذا قام بها بعض الناس سقط الحرج عن الباقين، وإذا تركه الجميع أثم كل من تمكّن منه بلا عذر.⁽³⁾

قال ابن تيمية (رحمه الله) "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب على الكفاية باتّفاق المسلمين، وكلّ واحد من الأمة مخاطب بقدر قوّته وهو من أعظم العبادات"⁽⁴⁾، والقيام به فيه من الأجر والثواب ما لا يعلمه إلّا الله تعالى، لأنّه يصطدم بشهوات الناس ومصالحهم ويضاد توجّهاتهم ورغباتهم، وينتزع منهم مألوفاتهم، ويغيّر عاداتهم.

(1)- أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين 306/2

(2)- سبق تخريجه.

(3)- النووي "شرح صحيح مسلم 22/2

(4)- ابن تيمية: المستدرک علی مجموع الفتاوى 203/3.

3. الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وسيلة ناجعة إلى تضيق دوائر الباطل وتوسيع دوائر الحق والخير إذ إنه يعمل على اجتثاث مظاهر الفساد والشر ويعمل على تنقية المجتمع من برائن المعاصي والكبائر، وفي المقابل يضمن سلامة الأخلاق والقيم النبيلة التي دعا إليها الشرع الحنيف. واستحسنتها الفطرة السليمة؛ فالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر صمام أمان الحياة، وضمان سعادة الأفراد والمجتمعات ونجاتهم قال رسول الله ﷺ: (مَثَلُ الْقَائِمِ عَلَى حُدُودِ اللَّهِ وَالْوَقَائِعِ فِيهَا، كَمَثَلِ قَوْمٍ اسْتَهَمُوا عَلَى سَفِينَةٍ، فَأَصَابَ بَعْضُهُمْ أَعْلَاهَا، وَبَعْضُهُمْ أَسْفَلَهَا، فَكَانَ الَّذِينَ فِي أَسْفَلِهَا إِذَا اسْتَقَوْا مِنَ الْمَاءِ مَرُّوا عَلَى مَنْ فَوْقَهُمْ، فَقَالُوا: لَوْ أَنَّا خَرَقْنَا فِي نَصِينَا حَرْقًا، وَلَمْ نُؤْذِ مَنْ فَوْقَنَا، فَإِنْ يَتْرَكُوهُمْ وَمَا أَرَادُوا هَلَكُوا جَمِيعًا، وَإِنْ أَخَذُوا عَلَى أَيْدِيهِمْ نَجَوْا، وَنَجَّوْا جَمِيعًا) (1).

4. الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أمان للأمة من وقوع الهلاك واستحقاق العذاب، ففي ترك الأمر بالمعروف وفعل المنكر والركون إلى الباطل والسكوت عنه استجلاب لعذاب الله في الدنيا والخسران

في الآخرة، قال رسول الله ﷺ " والذي نفسي بيده لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر أو ليوشكن الله أن يبعث عليكم عقابا منه ثم تدعونه فلا يستجاب لكم " (2) ففي هذا الحديث دلالة على ترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر سبب لاستجلاب عقوبات الله تعالى في الدنيا والآخرة.

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر سبب خيريه الأمة الإسلامية وعنوان فلاحها وعلى تفضيلها على سائر الأمم يقول الله تعالى: ﴿ كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ ﴾ آل عمران: 11.

قال الرازي معلقاً على الآية: "اعلم أنّ هذا كلام مستأنف والمقصود منه بيان علّة تلك الخيرية، كما تقول زيد كريم يطعم الناس ويكسوهم ويقوم بما يصلحهم، وتحقيق الكلام أنّه ثبت في أصول الفقه أنّ ذكر الحكم مقروناً بالوصف المناسب له يدلّ على كون ذلك الحكم معلّلاً بذلك الوصف، فههنا حكم الله تعالى بثبوت وصف الخيرية لهذه الأمة، ثمّ ذكر عقبيه هذا الحكم وهذه الطّاعات أعني الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والإيمان فوجب كون تلك الخيرية معلّلة بهذه العبادات" (3).

(1)- أخرجه البخاري في كتاب الشركة، باب هل يقرع في القسمة والاستهام فيه، رقم: 2493، 139/3.

(2)- أخرجه الترمذي في أبواب الفتن، باب ما جاء في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر رقم: 2169، 468/4 قال الألباني: حسن.

(3)- الرازي : مفاتيح الغيب 325/8.

وجماع الأمر في أهمية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أنه آلية لتحقيق مصالح العباد العاجلة والآجلة، وحراسة فضائل الدين وقيمه في واقع الناس، وإشراك للأفراد وتحميلهم مسؤولية تطهير مجتمعهم من كل ما يهدد كيانه أو يوهن القيم التي تضبطه .

الفرع الثاني : علاقة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بالرقابة السياسية.

بيّنت سابقا أنّ الرقابة السياسية تعني متابعة أفراد الأمة لتصرفات السلطة السياسية، وأنّ المقصود منها كفالة التزام حكام المسلمين بأحكام الشريعة الإسلامية، وأنها وسيلة لتقويم سلوكهم ومناقشة أخطائهم وهذا يلتقي مع قاعدة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في أمرين.

الأول: مشروعية العلاقة بينهما: فكل النصوص القرآنية والأحاديث النبوية الآمرة بالمعروف والنهي عن المنكر تتضمن ضرورة رقابة الأمة على أعمال رئيس الدولة ومحاسبته عليها، وتبيّن خطورة السكوت عن المنكرات وعواقبه ⁽¹⁾، وهذه الرقابة هي التطبيق العملي لمفهوم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في مجال الإصلاح السياسي.

الثاني: التقيد بالضوابط نفسها: فالرقابة السياسية المشروعة هي التي تكون منضبطة بضوابط الشرع في الأمر والنهي، أو من خلال المشروعية الدستورية التي يتحرّك في نطاقها المجتمع.، "فلا معنى لأيّ فعل رقابي يهدف إلى القفز على المبادئ العليا ومنظومة قيم المجتمع التي ارتضاها لنفسه لأنّ في ذلك حماية للحقوق والحرّيات الفردية والجماعية، وفيه حماية للمصالح العليا للمجتمع والوطن بما يضمن له الاستقرار والنمو"⁽²⁾.

وحثّ لا تتحوّل الرقابة إلى افتيات على الحكّام والمسؤولين وتدخل سافر في صلاحياتهم لا بد من التقيد بضوابط الإنكار التي نص عليها العلماء والتي سأذكرها في الفرع الذي يأتي .

الفرع الثالث :ضوابط تغيير المنكر وشروطه.

إذا كان المقصود من واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إرشاد الخلق إلى الحق، وإقامة الحجّة عليهم، والاعتذار إلى الله فلا بدّ أن تتحقّق جملة من الشروط والضوابط فيه؛ منها يتعلّق بمحلّ الإنكار، ومنها ما يتعلّق بمواصفات القائم بالتغيير .

(1)- د. سالم الحاج: حقّ الأمة في مراقبة الحاكم ومحاسبته، مقال سابق

(2)- الهاشمي تافرونت: آليات الرقابة على السلطة السياسية 50.

(1) أن يكون المنكر مجمعا على أنه منكر: أي أن يكون المنكر مما اتفق الفقهاء على اعتباره منكرا، وذلك بأن يثبت تحريمه بنصوص الشريعة أو قواعدها الملزمة؛ "فالمنكر الذي يلزم تغييره ما كان في درجة الحرام؛ وقد ثبت إنكاره بنصوص الشرع المحكمة أو قواعده القاطعة التي دل عليها استقراء جزئيات الشريعة⁽¹⁾."

قال ابن رجب "والمنكر الذي يجب إنكاره ما كان مجمعا عليه، فأما المختلف فيه فمن أصحابنا من قال: لا يجب إنكاره على من فعله مجتهدا فيه، أو مقلدا لمجتهد تقليدا سائغا، واستثنى القاضي أبو يعلى ما ضعف فيه الخلاف وكان ذريعة إلى محذور متفق عليه⁽²⁾."

أمّا ما كان فيه اجتهاد، واختلف فيه أهل العلم بين مجيز ومانع فلا يدخل في دائرة الإنكار الذي يجب تغييره باليد وخصوصا للأفراد⁽³⁾.

وقد قعد الفقهاء قواعد فقهية تتعلق بهذا الشرط فقالوا: لا ينكر المختلف فيه ولكن ينكر المجمع عليه⁽⁴⁾. وقالوا: "لا إنكار في مسائل الاجتهاد⁽⁵⁾، لا إنكار في مسائل الخلاف⁽⁶⁾."

وهي قواعد تفيد في مجموعها أنه إذا اختلف في حلّ أمر أو حرمة وكان الخلاف سائغا؛ حيث يتعلق كل قول بطرف من الأدلة وليس ثمة نصّ قاطع للنزاع أو إجماع أو قياس جليّ فلا ينكر على أحد القولين إلاّ ببيان الأدلة وبترجيح الراجح من غير تعدّد أو هجران.

واستثمارا لهذه القواعد فإنه إذا ما كان فعل الحاكم يدخل في دائرة الاجتهاد السائغ فلا ينكر عليه ولا يحاسب فيه...⁽⁷⁾.

(1)- د. يوسف القرضاوي: من فقه الدولة في الاسلام 159.

(2)- ابن رجب الحنبلي: جامع العلوم والحكم 254/2.

(3)- د. يوسف القرضاوي، المرجع السابق 159.

(4)- السيوطي: الأشباه والتظائر 158، محمد مصطفى الزحيلي: القواعد الفقهية وتطبيقاتها 757/2.

(5)- السيوطي: المصدر نفسه 158.

(6)- د سعد بن ناصر بن عبد العزيز الشثري: القواعد الأصولية والفقهية المتعلقة بالمسلم غير المجتهد، ط2، 1432 هـ - 2011 م دار كنوز

إشبيلية للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، ص 52.

(7)- عبد الكريم زيدان: أصول الدّعوة 182.

(2) أن يكون المنكر ظاهراً دون تجسس :

والمقصود بظهور المنكر انكشافه للناس وعلمه به دون تجسس، سواء كان هذا الانكشاف والعلم به حصل عن طريق السمع أو البصر أو الشم أو اللمس أو الذوق لأن هذا الحواس طرق سليمة للعلم بالشيء وبها يكون ظاهراً معلوماً مادامت خالية من التجسس⁽¹⁾.

أما إن كان مستخفياً فلا يجوز الوصول إليه بالطرق المحرمة شرعاً كالتجسس والاحتياال والخداع قال القرضاوي : في معنى ظهور المنكر : " أي أن يكون المنكر ظاهراً مرئياً؛ فأما ما استخفى به صاحبه عن أعين الناس وأغلق عليه بابه فلا يجوز لأحد التجسس عليه بوضع أجهزة التنصت عليه، أو كاميرات التصوير الخفية، أو اقتحام داره عليه لضبطه متلبساً بالمنكر." (2)

وشاهد ذلك قوله ﷺ " من رأى منكم منكراً فليغيره... "

فقد أناط التغيير برؤية المنكر ومشاهدته لا بمجرد التجسس والتجسس.

وهذا هو المعروف من سيرة سيدنا عمر فقد نقل البخاري قوله : " إِنَّ أُنَاسًا كَانُوا يُؤْخَذُونَ بِالْوَحْيِ فِي عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَإِنَّ الْوَحْيَ قَدْ انْقَطَعَ، وَإِنَّمَا نَأْخُذُكُمُ الْآنَ بِمَا ظَهَرَ لَنَا مِنْ أَعْمَالِكُمْ، فَمَنْ أَظْهَرَ لَنَا خَيْرًا أَمْنَاهُ وَقَرَّبَنَا، وَلَيْسَ إِلَيْنَا مِنْ سِرِّتِهِ شَيْءٌ، اللَّهُ يُحَاسِبُهُ فِي سِرِّتِهِ، وَمَنْ أَظْهَرَ لَنَا سُوءًا لَمْ نَأْمَنَّهُ وَلَمْ نُصَدِّقْهُ، وَإِنْ قَالَ: إِنَّ سِرِّتَهُ حَسَنَةٌ. " (3)

(3) أن يكون المنكر قائماً ومتحققاً في الحال: ومعنى ذلك أن يكون فعل الإنكار في الوقت الذي يباشر فيه صاحب المنكر منكراً، لأنَّ المنكر إذا وقع وانتهى فلا احتساب فيه؛ بل فيه العقوبة، ومن قامت الدلائل عنده على قرب وقوع المنكر فليس له إلاَّ الوعظ والإرشاد بلا تقريع.

والمعنى الجامع لهذا الشرط كما يقول الغزالي: " أنه لا ينبغي الإنكار إلاَّ على شخص وجد متلبساً بمنكر لم يفرع منه " (4).

(1) عبد الكريم زيدان: المصدر نفسه 182 .

(2) القرضاوي: من فقه الدولة 162.

(3) أخرجه البخاري في كتاب الشهادات، باب الشهداء العدول، رقم: 2641، 169/3.

(4) الغزالي: إحياء علوم الدين 280/1، 281.

4) ألا يؤدي إنكار المنكر إلى منكر أكبر منه.

من أهم ضوابط إنكار المنكر ألا يؤدي إنكاره إلى حدوث منكر أكبر منه، كأن يكون سببا لفتنة تسفك فيها الدماء وتنتهك فيها الأعراض وتنتهب فيها الأموال، وتكون العاقبة أن يزداد المنكر تمكنا، ويزداد المتجبرون تجبرا وفسادا⁽¹⁾، وهذا الضابط في فقه إنكار المنكر مستمد من القاعدة المعروفة "درء المفسد مقدم على جلب المصلح"؛ فالقائم بالإنكار يجب أن يكون على دراية بفقه المصلح والمفسد وترتيبها وأولوياتها حتى لا تغلب المصلحة المرجوة من التغيير والإنكار مفسدة أعظم منها.

قال ابن القيم (رحمه الله): "فإنكار المنكر أربع درجات؛ الأولى: أن يزول ويخلفه ضده، والثانية: أن يقل وإن لم يزل بجملته، والثالثة: أن يخلفه ما هو مثله، والرابعة: أن يخلفه ما هو شر منه، فالدرجة الأولى والثانية مشروعتان، والثالثة موضع اجتهاد، والرابعة محرمة"⁽²⁾.

5) أن تتوفر القدرة على تغيير المنكر : فمريد التغيير يجب أن يكون قادرا بالفعل بنفسه أو بمن معه من أعوان، وسواء كانت هذه القدرة مادية أو معنوية، المهم أنها تمكنه من إزالة المنكر وتغييره بكل سهولة⁽³⁾.

وهذا الشرط مأخوذ من حديث رسول الله ﷺ "من رأى منكم منكرا فليغيره بيده فمن لم يستطع فبلسانه..."

فالحديث يدل على أن القائم بفعل الإنكار يجب أن يكون قادرا على أداء هذا الواجب باليد، أو اللسان، وإلا وقف عند الإنكار القلبي⁽⁴⁾.

ولا يعني اشتراط توفر القدرة أن تنحصر وظيفة الإنكار باليد في الدولة وأجهزتها والإنكار باللسان بالعلماء، بل الخطاب الشرعي موجّه لجميع المسلمين، وتنطبق فرضيته على عموم المكلفين، ومراتبه ليست موزعة على الأمراء والعلماء والعامة؛ بل جميع المراتب واجبة على جميع المسلمين بحسب الإمكان والاستطاعة لا غير⁽⁵⁾.

(1)-القرضاوي: من فقه الدولة 166 .

(2)- ابن قيم الجوزية: إعلام الموقعين 431/3.

(3)-القرضاوي: من فقه الدولة 164.

(4)-عبد الكريم زيدان: أصول الدعوة 175 .

(5)-الريسوني: الأمة هي الأصل، مقارنة تأصيلية لقضايا الديمقراطية، حرية التعبير، الفن، ط1، 2012، الشبكة العربية للأبحاث، بيروت،

لبنان 21.

هذه الشروط هي عبارة عن ضوابط موضوعية لفقه تغيير المنكر؛ وهي تضمن فاعليته في المحافظة على قيم المجتمع الإسلامي، وترسم مساراً للقائمين بهذه الوظيفة حتى يحققوا غاياتها المنشودة التي أرادها الشارع الحكيم، وعدم التقيد التام بها يعني بالضرورة اختلال الموازين وانتفاء الغايات والأهداف التي شرع واجب الإنكار لأجلها.

الفرع الرابع آداب تغيير المنكر.

فقه تغيير المنكر يحتاج إلى جملة من الآداب والمواصفات فيمن يقوم بهذه الوظيفة الدينية؛ يجب أن يتحلّى بها حتى يكمل عمله بالتجّاح ويكتب له القبول؛ ومن هذه الآداب:

(1) **إخلاص النية لله تعالى:** وذلك بأنّ يقصد القائم بهذه الوظيفة وجه الله تعالى، ويطلب مرضاته ولا يكن همّه تحقيق الأعراض الدنيوية من رياء وسمعة وحبّ الظهور والجاه، وبلوغ المنزلة العالية عند الناس وغيرها من المقاصد التي تنافي المقصد الشرعي للإنكار وتفسد العمل والثواب.

قال تعالى: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءً﴾، [البينة: 05].

وقال رسول الله ﷺ: " إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ وَإِنَّمَا لِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَى... " (1)

(2) **الصبر والحلم:** إنّ الأمر بالمعروف والنّاهي عن المنكر يلزمه أن يتحلّى بفضائل الصبر والحلم والأناة ذلك أنّه لا بد أن يحصل له من الأذى والمضايقات من الناس الشيء الكثير؛ فإن لم يكن صبوراً حليماً كان ضرره أكبر من نفعه، وكان ما يفسده أكثر مما يصلحه وفاته ما كان مرجوّاً في احتسابه (2).

وقد أمر الله تعالى بالصبر في كثير من الآيات بعد أمره بالصلاة والأمر بالمعروف كما في سورة لقمان قال قال الله تعالى: ﴿يَبْنِيْ أَقِمِ الصَّلَاةَ وَامْرُ بِالْمَعْرُوفِ وَأَنَّهُ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأَصْبِرْ عَلَىٰ مَا أَصَابَكَ إِنَّ ذَلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ﴾، [لقمان: 17].

(3) **الرفق واللين:** ينبغي لمن يقوم بواجب الأمر والنّهي أن يكون رحيماً، يأمر برفق وينهي برفق، وأن يكون بجانبه للفظاظاة والشدة والغلظة، قال الله تعالى ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لَنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ آل عمران، [159].

(1) - أخرجه البخاري في كتاب بدء الوحي، باب كيف كان بدأ الوحي إلى رسول الله ﷺ عليه وسلم رقم: 06/1 01.

(2) عبد الكريم زيدان أصول الدعوة 176.

وقد كان رسول الله ﷺ أرفق الناس وألطفهم في دعوته وفي أمره ونهيه وكان يأمر بالرفق ويحث عليه.

قال رسول الله ﷺ: "إن الرفق لا يكون في شيء إلا زانه ولا ينزع من شيء إلا شانه" (1).

وقال أيضا: إن الله رفيق يحب الرفق ويعطي على الرفق ما لا يعطي على العنف" (2)، ومن هنا وحب على كل داعية إلى الخير أن يكون قلبه ممتلئا رحمة ورفقا على خلق الله حريصا على هدايتهم يحب لهم الخير كما يحبه لنفسه.

القدوة الحسنة : ينبغي للقائم بفريضة الأمر والنهي أن يكون محل اقتداء للناس، وألا يخالف ما يأمر به، وينهى عنه. قال الله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ ۚ كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾ [سورة الصف 03]

فكلما كان المتصدّر لهذه الوظيفة ملتزما بما يأمر به مبتعدا عما ينهى عنه كان أكثر تأثيرا في الناس وأدعى لاستجابتهم له.

عدم مجالسة أهل المنكر : "لا ينبغي للمسلم عموما أن يجالس أهل المنكرات والمعاصي فضلا أن يكون من أهل العلم والاحتساب؛ فالجلوس معهم ومضاحكتهم ومشاركتهم علامة رضى عن المجلس والمشاركة؛ وأي إنكار في القلب لمن يجالس ويخالط أهل المنكر" (3) " قال الله تعالى ﴿وَقَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ أَنْ إِذَا سَمِعْتُمْ ءَايَاتِ اللَّهِ يُكْفَرُ بِهَا وَيُسْتَهْزَأُ بِهَا فَلَا تَقْعُدُوا مَعَهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ ۚ إِنَّكُمْ إِذَا مِثْلُهُمْ ۖ إِنَّ اللَّهَ جَامِعُ الْمُنَافِقِينَ وَالْكَافِرِينَ فِي جَهَنَّمَ جَمِيعًا﴾ [التساء 140]

وقال أيضا ﴿وَإِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي ءَايَاتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ ۚ وَإِمَّا يُنسِيَنَّكَ الشَّيْطَانُ فَلَا تَقْعُدْ بَعْدَ الذِّكْرَى مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾ [الأنعام 68]

وهناك آداب ومواصفات أخرى ذكرها الفقهاء وسطروها في كتبهم لا يسعنا البحث لذكرها جميعا؛ وذلك من مثل مجالسة الصالحين، ولزوم التقوى والورع، والبعد عن مواطن الشبهات، والتقليل من مخالطة الناس....

(1)- أخرجه مسلم في كتاب البر والأدب، باب فضل الرفق، رقم: 2594، 2004/4.

(2)- أخرجه مسلم في كتاب البر والأدب، باب فضل الرفق، رقم: 2593، 2004/4.

(3)- أ. محمد مصطفى الشامي: ضوابط وآداب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، رابط المقال:

الفرع الخامس : مراتب تغيير المنكر : (درجات الإنكار):

من القواعد الأساسية التي تحكم وتضبط فقه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر معرفة درجات إنكار المنكر ومراتبها وكيفية انتهاج الأسلوب الأمثل للتغيير؛ فقد بين النبي ﷺ مراتب الإنكار وكيفية التدرج في استعمالها، وجعل ذلك على مراتب ثلاثة يوظفها القائم بالتغيير على حسب قدرته واستطاعته. قال رسول الله ﷺ: "من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان"⁽¹⁾.

يقول القاضي عياض معلقاً على هذا الحديث: "والحديث أصل في كيفية التغيير، فحق المغير أن يغيره بكل وجه أمكنه زواله به قولاً كان أم فعلاً، فيكسر آلات الباطل، ويريق المسكر بنفسه، أو يأمر من يفعله، فإن خاف من التغيير باليد مفسدة أشد غير بالقول"⁽²⁾.

وفيما يأتي تفصيل هذه المراتب وكيفية التغيير بها.

أ) المرتبة الأولى: تغيير المنكر باليد؛ والمقصود بهذه المرتبة: إزالة المنكر باليد وإتلافه إذا لم يرتدع صاحبه، ولم يقبل إزالته بنفسه، وذلك مثل كسر آنية الخمر أو كسر آلات اللهو والغناء أو غيرها... فالتغيير باليد يكون لمن له سلطان على مرتكب المنكر كالوالد مع ولده والزوج مع زوجته والحاكم مع رعيته.

قال القرطبي: "الأمر بالمعروف باليد على الأمراء، وباللسان على العلماء، وبالقلب على الضعفاء، يعني عوام الناس"⁽³⁾.

وقد دلّ على مشروعية استعمال اليد لإزالة المنكرات الحديث السابق، وحديث علي بن أبي طالب (رضي الله عنه): "ألا أبعثك على ما بعثني عليه رسول الله ﷺ ألا تدع تمثالاً إلا طمسته، ولا قبراً مشرفاً إلا سويته"⁽⁴⁾.

والتغيير باليد يعدّ أعلى درجات الإنكار، لأنه يعمل على إزالة المنكرات واقتلاعها من جذورها؛ ويتطلب مزيداً من القوة والجرأة والشجاعة، وهو ليس حكراً على من بيده السلطة أو من يتوب عنه من هيئات ومؤسسات تعني بحفظ النظام وتحارب المنكرات، بل هو أمر عام لكل المسلمين أن يغيروا ما استطاعوا بأيديهم، فالرجل يغير

(1) - سبق تحريجه.

(2) - النووي: شرح النووي على صحيح مسلم 25/2.

(3) - القرطبي: الجامع لأحكام القرآن 49/4.

(4) - أخرجه مسلم في كتاب الجنائز، باب الأمر بتسوية القبر، رقم: 969، 666/2.

منكر أولاده وزوجته، والمسؤول في المؤسسة يغير منكر عماله، وكل من له ولاية وسلطة على غيره ويحس في نفسه القوة والاستطاعة وجب عليه أن يبادر إلى إزالة المنكر وطرحه؛ ومن الشواهد التطبيقية في حياة النبي صلى الله عليه وسلم ما روي عن ابن عباس (رضي الله عنهما) أن رسول الله ﷺ رأي خاتما من ذهب في يد رجل فنزعه فطرحه وقال: "يعمد أحدكم إلى جمرة من نار فيجعلها في يده"، فقيل للرجل بعدما ذهب رسول الله ﷺ خذ خاتمك انتفع به قال: لا والله لا آخذه أبدا وقد طرحه رسول الله ﷺ⁽¹⁾.

ومن الجدير بالذكر فإن مرتبة إنكار المنكر باليد ليست على كل حال، وفي كل حين، وليست من دون ضوابط تضمن سلامة المنكر والمنكر عليه؛ فلا بد للقائم على تغيير المنكر بهذه المرتبة أن يفرق بالجاهل ما أمكن، ويغلظ على المتماذي الجاهر، يقول القاضي عياض: "ويرفق في التغيير جهده بالجاهل وبذي العزة الظالم المخوف شره إذ ذلك أدعى إلى قبول قوله، كما يستحب أن يكون متولي ذلك من أهل الصلاح والفضل لهذا المعنى، ويغلظ على المتماذي في غيّه، والمسرف في بطالته إذا أمن أن يؤثر إغلاظه منكرا أشدّ مما غيره..."⁽²⁾، وعليه أن يراعي فقه الأولويات، وينظر إلى عواقب المآلات حتى لا يكون إنكاره سببا لفتنة أعظم ومنكرات أشدّ.

ب) المرتبة الثانية: تغيير المنكر باللسان، والمقصود بهذه المرتبة "النهي عن المنكر بالقول والوعظ والإرشاد والتخويف من الله عز وجل"⁽³⁾، فإذا عجز المسلم عن تغيير المنكر بيده انتقل إلى الدرجة الثانية وهي التغيير باللسان عن طريق التعريف بالمنكر أولا، ثم بالوعظ والنصح، فإن لم ينفع ذلك فعن طريق التغليظ في القول، وهذه المراحل يجب مراعاتها حسب الخطوات الآتية:

الخطوة الأولى: التعريف بالمنكر

فمن أقدم على منكر وهو غير عالم بحرمته فالواجب تعريفه بالمنكر، وتذكيره بأنه مخالف للشرع، وتحذيره من مغبة فعله بالكلمة الطيبة والقول الحسن؛ وفي هذا الشأن يقول المولى جلّ وعلا: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَدِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾ [النحل: 125].

(1)- أخرجه مسلم في كتاب اللباس والزينة، باب تحريم خاتم الذهب على الرجال، رقم 2090، 1655/3.

(2)- النووي: شرح النووي على مسلم 25/2.

(3)- العمار (حمد بن ناصر): حقيقة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وأركانه ومجالاته، ط1، 1417هـ دار النصيحة، المملكة العربية السعودية 163.

وهذا هو المعروف من سيرة رسول الله ﷺ فقد كان رسول الله ﷺ إذا بلغه عن الرجل الشيء لم يقل: ما بال فلان يقول، ولكن يقول ما بال أقوام يقولون كذا وكذا.⁽¹⁾

فالآمر بالمعروف والنهي عن المنكر يجب أن يبين لفاعل بالمنكر، ويعلمه بكل رفق، وينهاه بكل حلم، ويختار في ذلك الألفاظ الطيبة والعبارات المناسبة.

الخطوة الثانية: النهي بالوعظ والنصح والتخويف بالله تعالى:

من أقدم على منكر وهو عالم بجرمته، مصرّ على فعله فالواجب القيام بوعظه ونصحه وتخويفه بالله تعالى، وتذكيره بالأخبار الواردة بالوعيد الشديد عن فعل ذلك⁽²⁾، وليكن ذلك سرّاً حتى لا تأخذه العزة بالإثم. وحتى يعلم أنّه ليس للنّاهي هدفاً سوى النصيحة وإرادة الخير له.

قال رسول الله ﷺ: في حديث تميم الداري: "الدين النصيحة ثلاثاً" قلنا لمن يا رسول الله قال: لله وكتابه ورسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم⁽³⁾.

الخطوة الثالثة: الغلظة في القول.

من الناس من لا ينفع معه أسلوب الوعظ باللين والرفق وتأخذه العزة بالإثم؛ فحينئذ يجب على النّاهي أن يغلط له بالقول ويزجره وينتهره، وييدي له مساوئ أفعاله، وخبث طويته وفساد عقله، وقد استعمل سيدنا إبراهيم هذا الأسلوب مع قومه، قال تعالى حكاية عنه ﴿أَفِي لَكُمْ وَلِمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ [الأنبياء: 67].

الخطوة الرابعة: التهديد والتخويف.⁽⁴⁾

وهذه الخطوة هي آخر المحاولات في النهي باللسان وهي تصلح مع المستهترين بالمنكرات المستهزئين بالمواعظ والنصائح فإنّ الواجب في حقهم التهديد بالعقوبة والتخويف بالكشف عنهم، وإخبار السلطات عنهم وتبليغهم بفسادهم.

(1) - أخرجه أبو داود في أول كتاب الأدب، باب في حسن العشرة، رقم: 4788، 7/ 166.

(2) - الغزالي: إحياء علوم الدين 2/ 29، 30.

(3) - أخرجه مسلم في كتاب الإيمان، باب أن الدين النصيحة رقم: 55/ 74.

(4) - الغزالي: المصدر السابق 2/ 329.

ب) المرتبة الثالثة: تغيير المنكر بالقلب.

المقصود بهذه المرتبة كما يقول ابن تيمية هو "الإيمان بأنّ هذا منكراً وكرهته؛ فإن حصل هذا كان في القلب إيمان، وإذا فقد القلب معرفة هذا المعروف وإنكار المنكر ارتفع هذا الإيمان من القلب"⁽¹⁾. "

فالمؤمن إذا عجز عن الإنكار باليد واللسان انتهى به المآل إلى الإنكار بالقلب؛ فيبغض الباطل ويكرهه، ويبيد عدم الرضا على المتلبس به، وهذه الدرجة هي أضعف درجات الإنكار، ولا تسقط عنه لعذر من الأعذار كما جاء في الحديث " **وذلك أضعف الإيمان** " يعني أقلّ ما يمكن به تغيير المنكر، وكذلك الحديث الآخر عن ابن مسعود (رضي الله عنه): " **وليس وراء ذلك من الإيمان حبة خردل** "⁽²⁾ أي أنّه: لم يبق بعد هذا الإنكار ما يدخل في الإيمان حتّى يفعله المؤمن ويثاب عليه؛ بل الإنكار بالقلب هو آخر حدود الإيمان.

وقد استشكل بعض العلماء قوله ﷺ وذلك أضعف الإيمان، وفي رواية أخرى " وليس بعد ذلك من الإيمان حبة خردل " هل يقتضي ذلك نفي الإيمان عند العجز عن الإنكار؟

قال القرافي: سؤال: قد نجد أعظم الناس إيماناً يعجز عن الإنكار، وعجزه لا ينافي تعظيمه لله تعالى وقوّة الإيمان، لأنّ الشرع منعه، أو أسقطه عنه بسبب عجزه عن الإنكار لكونه يؤدّي لمفسدة أعظم، أو نقول لا يلزم من العجز نقص الإيمان فما معنى قوله (عليه الصّلاة والسّلام) " وذلك أضعف الإيمان "

الجواب: المراد بالإيمان هنا الإيمان الفعلي الوارد في قوله تعالى ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ﴾

[البقرة 143]، أي: صلاتكم لبيت المقدس، والصّلاة فعل، وأقوى الإيمان الفعلي إزالة اليد، لاستلزامه إزالة المفسدة على الفور، ثمّ القول لأنّه لا تقع معه الإزالة وقد تقع، والإنكار القلبي لا يورث إزالة البتّة⁽³⁾.

ولا يظنّ شخص أنّ النبي ﷺ لما أقرّ مرتبة الإنكار القلبي ضمن درجات تغيير المنكر أنّ ذلك موقفٌ سلبّي من المنكر وهو مجرّد عن أيّ قيمة أو أثر، فالحديث دلّ صراحةً أنّه لا إيمان إلّا إذا كان هناك أمر بالمعروف ونهي عن المنكر ولو كان قلبياً، فالإنكار بالقلب موقف إيجابي على قدر الطاقة، وفيه حياة القلوب قيل لابن مسعود: من ميّت الأحياء؟ فقال: "الذي لا يعرف معروفاً ولا ينكر منكراً"⁽⁴⁾، وفيه تفريق بين المؤمنين والمنافقين

(1) ابن تيمية: اقتضاء الصراط المستقيم 1/ 127.

(2) - أخرجه مسلم في كتاب الإيمان، باب بيان كون النهي عن المنكر من الإيمان رقم: 50، 69/1.

(3) - القرافي: الفروق 4/ 256 .

(4) - ابن تيمية: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر 11.

؛ فقلب المؤمن ذو كراهية شديدة للمنكر وفاعليه، وقلب المنافق لا يعرف معروفًا ولا ينكر منكرًا، وقد أشار النبي ﷺ إلى هذا المعنى بقوله: " تعرض الفتن على القلوب كالحصير عودا عودا، فأَيُّ قلب أشربها نكتت فيه نكتة سوداء، وأَيُّ قلب أنكرها نكتت فيه نكتة بيضاء، حتى تصير على قلبين، على أبيض مثل الصفا فلا تضره فتنة ما دامت السموات والأرض، والآخر أسودا مربادًا⁽¹⁾ كالكوز مججًا⁽²⁾ لا يعرف معروفًا ولا ينكر منكرًا إلا من أشرب من هواه"⁽³⁾.

كما أنّ الإنكار بالقلب قطع لجميع الصّلات والعلائق التي تربط المؤمن بمرتكب المنكر؛ فلا يجالس ولا يؤاكل ولا يصاحب ولا تقضى له حاجة، حيث يقاطع مقاطعة تامة يشعر فيها بالوحدة والعزلة وأنّ المجتمع قد لفظه ولا رغبة له فيه⁽⁴⁾.

وخلاصة الكلام في بيان درجات إنكار المنكر وكيفية استعمالها أنّ الإسلام انتهج أسلوبًا فريدًا في مقاومة المنكرات فبدأ بما هو أشدّ تكليفاً وأعظم أثراً وهو المنع باليد في حال القدرة، وأعقبه بجهاد الكلمة واللّسان في حالة العجز أو خوف الفتنة، وآخر الإنكار بالقلب الذي لا عجز فيه لأحد ولا عذر له بتركه.

وكلّ هذه المراتب إذا فعلت بشروطها وضوابطها وأولوياتها كانت كفيلة بحفظ المجتمع من براثن المنكرات والانحرافات.

الفرع السادس: كيفية الإنكار على الحُكّام وولاة الأمر.

سبق أن بيّنت ضرورة تغيير المنكر في المجتمع المسلم وضوابطه ومراتبه وفق النظرة الشرعية والمنهج الرباني الذي جعله الله لمقاومة المنكرات؛ والتي يقع فيها الانسان نتيجة لجهله وتّباعه لهواه، وسلوك هذا المنهج عام لكل الأشخاص وشامل لمعالجة كلّ الانحرافات، بيد أنه يجب التنبيه على كيفية الإنكار على ولاة الأمر الذي يملكون مقاليد القوتين المادية والعسكرية، ويتمتعون بالشرعية والمشروعية ماذا يجب على الأفراد والهيئات أن يعملوه لتغيير المنكر الذي ترتكبه السّلطة أو تحميه؟ .

(1) - أسودا مرباداً: شدّة البياض في سواد.

(2) - كالكوز مججًا: أي منكوساً، انظر النووي: شرح صحيح مسلم 173/02.

(3) - أخرجه مسلم في كتاب الإيمان، باب أن الإسلام بدأ غريباً وسيعود غريباً، رقم: 144، 128/1.

(4) - محمود شلتوت: من توجيهات الإسلام، ط1، 1964م، دار القلم، القاهرة 201 .

وقبل أن نجيب على هذا التساؤل لابد أن نشير إلى أنّ تغيير منكر الحكم باليد غير مقدور عليه . وغير مأمون العواقب؛ إذ إنّ التغيير باليد يقتضي إزالة المنكر، ويستوجب توقّر القدرة؛ وهما منتفیان مع منكر الحكم، أضف إلى ذلك ما يحدثه التغيير باليد من مفسدات ومنكرات أشدّ من المنكر المطلوب إبطاله⁽¹⁾ ويمكن تلخيص كيفية الإنكار على الحكم والمسؤولين على ثلاثة مراحل.

المرحلة الأولى الإنكار بالقلب: الواجب على المؤمن أن ينكر بقلبه الانحرافات والمنكرات التي يرتكبها ولآلة الأمر، وييدي عدم الرضا وعدم المتابعة على ذلك، ولا يخرج عليهم بالسلاح؛ يقول الرسول ﷺ في حديث أم سلمة: "إنه يستعمل عليكم أمراء فتعرفون وتنكرون، فمن كره فقد برئ، ومن أنكر فقد سلم، ولكن من رضي وتابع، قالوا يا رسول الله ألا نقاتلهم؟، قال: لا، ما صلّوا"⁽²⁾ ومعنى قوله ﷺ (ولكن من رضي وتابع) أي: من رضي بالمنكر وتابع فاعله فقد وقع في الإثم والمعصية، ومن أنكر فقد سلم أي: سلم من الإثم والمعصية ومما وراءهما من غضب الله وأليم عقابه⁽³⁾.

إنّ الإنكار بالقلب هو أول ردّ فعل للمنكر في المجتمع القائم على شريعة الله، وهو يتمّ تلقائياً في مجتمع رُئي على المعروف فكان على الفطرة السليمة التي تنكر كلّ منكر عند أول ما تشاهده أو تسمعه، وكلّ مسلم مطالب بهذا الواجب باعتباره المرحلة الأولى لردّ العدوان على شريعة الله⁽⁴⁾.

المرحلة الثانية الإنكار باللسان: وهي تشمل كل الخطوات التي ذكرتها سابقاً من التعريف بالمنكر، والتّهي بالوعظ والتّصيحة، والتّغليظ في القول إن استوجب وغيرها... فقد كان من عادة السلف الإنكار على الأمراء والسلاطين والصدّع بالحقّ، وقلة المبالاة بسطوتهم إثارة لإقامة حقّ الله سبحانه وتعالى وصونا لشريعة الإسلام من عبث العابثين.

وشواهد ذلك من السنّة كثيرة منها: قوله ﷺ: "أفضل الجهاد كلمة عدل عند سلطان جائر."⁽⁵⁾ وقوله ﷺ: "سيد الشهداء حمزة، ورجل قام إلى إمام جائر فأمره ونهاه فقتله"⁽⁶⁾

(1) - الغزالي: إحياء علوم الدين 33/2.

(2) - أخرجه مسلم في كتاب الإمارة، باب وجوب الإنكار على الأمراء فيما يخالف الشرع، رقم: 1480/3 1845.

(3) - النووي: شرح صحيح مسلم 243/12. وانظر :

محمّد بن حسن بن اسماعيل عطيف: الحسبة على ذوي الجاه والسلطان (رسالة ماجستير) جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المعهد العالي للدعوة الإسلامية سنة 1406 هـ، ص: 236.

(4) - د. علي جريشة: أركان الشرعية الإسلامية، حدودها وآثارها، ط2، 1407هـ 1987م، مطابع دار التراث العربي، القاهرة 76.

(5) - سبق تخريجه.

(6) - سبق تخريجه.

فهذان الحديثان دلالتهم واضحة على وجوب الإنكار على مخالقات الحكام والسلاطين، وأنه من أفضل الجهاد، ولا يقدر عليه إلا من عظم الله وقدره حق قدره واستحضر خشيته فهانت عليه نفسه أمام بطش الحاكم.

ومما نقل عن الصحابة الكرام في الإنكار باللسان ما روي عن أبي سعيد الخدري: "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 أمّا هذا فقد قضى ما عليه، سمعت رسول الله ﷺ يقول: "من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه؛ وذلك أضعف الإيمان"⁽¹⁾.

ففي الحديث تصريح بالإنكار على الولاة لأنه من النصيحة التي هي جوهر الدين⁽²⁾.

المرحلة الثالثة: الامتناع وإسقاط حقوق الحاكم.

إنّ العلاقة بين الحاكم وعموم الأمة قائمة على الالتزام بين الطرفين، إذ يلتزم الحاكم بموجب عقد البيعة بإقامة الشرع وتنفيذ الأحكام ورعاية الحقوق، وتلتزم الأمة له بالطاعة والتّصرة والمعونة، فلو أخلّ الحاكم بالتزاماته، أو خرج عن مبادئ الشريعة الإسلامية ونصوصها وقواعدها، وجنح إلى ارتكاب المنكرات والمجاهرة بها تحكيماً للشهوة والهوى؛ فإنّ على الأمة أن تنكر عليه وتمتنع عن متابعتها، وتجاهد انحرافه بالكلمة الطيبة والنصيحة الصادقة، فإذا فشلت هذه الخطوات فإنّه يجب الانتقال إلى مرحلة ثالثة وهي الامتناع عن تنفيذ الأوامر والاجتهادات التي انحرف بها الحاكم عن مبادئ الشريعة الإسلامية وعدم إعانتة عليها⁽³⁾ وبالتالي إسقاط حقّه في الطاعة والنصرة والإعانة، ويكون الامتناع في تنفيذ أمره تبعاً لقدّر المعصية التي ارتكبها أو المنكر الذي قارفه⁽⁴⁾.

وتستند مشروعية هذه المرحلة على جملة من الأحاديث النبوية التي أعطت للأمة حقّ الامتناع عن طاعة الحاكم المنحرف عن قواعد الشريعة، والتي ربطت السمع والطاعة من الأمة بقيام الحاكم بواجباته وتأدية الحقوق والأمانات على أكمل وجه؛ ومن هذه الأحاديث:

- قوله ﷺ: على المرء المسلم السمع والطاعة فيما أحبّ وكره، إلا أنّ يؤمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة"⁽⁵⁾.

(1)- أخرجه مسلم في كتاب الإيمان، باب كون النهي عن المنكر من الإيمان، رقم: 49، 69/1

(2)- التّووي: شرح النووي على مسلم 2/22.

(3)- بوكراية عامر: الرقابة على اجتهاد الحاكم في الفكر السياسي الإسلامي (مذكرة ماجستير) من جامعة الحاج لخضر، باتنة، كلية العلوم

الإنسانية والاجتماعية، قسم العلوم الإسلامية، سنة 1431هـ. 1432هـ 2010 م. 2011م، ص: 199

(4)- د. علي جريشة: أركان الشريعة الإسلامية 82.

(5)- أخرجه مسلم في كتاب الإمارة، باب حكم من فرق أمر المسلمين وهو مجتمع، رقم: 1839 1469/3.

- ما روي أن رسول الله ﷺ بعث جيشا وأمر عليهم رجلا فأوقد نارا وقال ادخلوها فأراد ناس أن يدخلوها، وقال الآخرون: إنا قد فررنا منها، فذكر ذلك لرسول ﷺ فقال للذين أرادوا أن يدخلوها: " لو دخلتموها لم تزالوا فيها إلى يوم القيامة "، وقال للآخرين قولا حسنا وقال ﷺ: " لا طاعة في معصية الله، إنما الطاعة في المعروف " (1).

- ما روي عن أنس بن مالك قال: أن معاذًا قال يا رسول الله أرأيت إن كان علينا أمراء لا يستنون بسنتك، ولا يأخذون بأمرك فما تأمرني في أمرهم؟ فقال رسول الله ﷺ: " لا طاعة لمن لم يطع الله " (2).

وجه الاستدلال من هذه الأحاديث: أن النبي ﷺ أناط السمع والطاعة للحكام والأمراء بمدى التزامهم بطاعة الله ورسوله وقيامهم بواجباتهم تجاه الأمة وحفظهم لحقوقها.

إن الواجب على الأمة (أفرادا وجماعات) أن تمتنع عن تطبيق القرارات والتشريعات التي يصدرها الحاكم مخالفة لمبادئ الشريعة الإسلامية وروحها، ويلزم جميع الأجهزة المعاونة له أن تكف عن نصرته فتمتنع عن تنفيذ هذه القرارات والشرائع على ألا يتجاوز ذلك حدود هذه التشريعات المخالفة (3).

وهذه الوسيلة لها آثار إيجابية على تصرفات الحاكم وسلوكه إذ هي وسيلة سلمية لإضعاف قوته وهيبته وردّه عن غيّه. يقول الدكتور حاكم المطيري: إن قوة الحاكم إنما يستمدّها من طاعة الأمة له، وعصيان الأمة له في حال تحقيق ما يستوجب ذلك شرعاً هو كاف في إضعاف قوته والضغط عليه للاستجابة للمطالب والحقوق المشروعة (4)، وهي مقدّمة ضرورية لإسقاط الحاكم بعد إسقاط حقوقه فإذا امتنع الحاكم عن الرجوع عما اتّخذه من قرارات وتدابير مخالفة لشريعة الله، ولم ينتبه عما صدر منه من منكرات واستنفذت جميع خطوات الإنكار عليه فإنّ للأمة أن تسعى إلى عزله وخلعه من منصبه بالطرق السلمية؛ وهذا ما سيأتي بحثه في الفصل الأخير إن شاء الله.

(1)- أخرجه مسلم في كتاب الإمامة، باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية وتحريمها في المعصية، رقم: 1469/3، 1840.

(2)- أخرجه الإمام أحمد في مسند أنس بن مالك، رقم: 442/20، 13226.

(3)- علي محمد حسنين: رقابة الأمة على الحكام، 533 نقلا بوكراية عامر: الرقابة على اجتهاد الحاكم 184 .

(4)- حاكم المطيري: المقاومة السياسية السليمة موقع X الرابط:

المطلب الثاني : قاعدة الدين النصيحة.

الفرع الأول: مفهوم النصيحة وتأصيلها الشرعي.

أ) التعريف اللغوي: تطلق لفظة النصيحة في لغة العرب للدلالة على معان متعددة منها:

(1) الملاءمة بين الشئين والإصلاح بينهما: قال ابن فارس: "النون والصاد والحاء أصل يدل على ملاءمة بين شئين وإصلاح لهما، وأصل ذلك الناصح: الخياط.⁽¹⁾"

(2) الإخلاص والتقاء: يقال نصح الشئ أي خلص، والناصح الخالص من العسل، والنصح: تحرى فعل أو قول فيه صلاح صاحبه⁽²⁾.

(3) الصدق وعدم الغش: النصح نقيض الغش، ورجل ناصح الجيب نقي الصدر، وناصح القلب لا غش فيه⁽³⁾.

التعريف الاصطلاحي: عرفت النصيحة عند علماء المسلمين بتعاريف متقاربة المعنى نذكر منها: 1- تعريف الخطابي: " النصيحة كلمة جامعة معناها حياة الحظ للمنصوح له"⁽⁴⁾، وعرفها في معالم السنن بقوله: " النصيحة كلمة يعبر بها عن جملة هي إرادة الخير للمنصوح له، وليس يمكن أن يعبر هذا المعنى بكلمة واحدة تحصرها وتجمع معناها غيرها.⁽⁵⁾"

2- تعريف ابن الصلاح: النصيحة كلمة جامعة تتضمن قيام الناصح للمنصوح بوجوه الخير إرادةً وفعلًا⁽⁶⁾.

3- تعريف ابن الأثير: النصيحة كلمة يعبر بها عن جملة هي إرادة الخير للمنصوح له.⁽⁷⁾

ومن خلال المعاني اللغوية التي وردت في كلمة النصيحة وجهود علماء الشريعة في ضبط حد لها.

يمكن أن نركب تعريفا فنقول: النصيحة: " إخلاص القلب في إرادة الخير للمنصوح له بالقول والفعل " فقولنا: "إخلاص القلب في إرادة الخير" يعني: أنّ النصيحة الخالصة هي التي ينبغي بها الناصح وجه الله تعالى، ويخلص

(1)- ابن فارس: معجم مقاييس اللغة 435/5.

(2)- ابن منظور: لسان العرب 615/2، ابن فارس: معجم مقاييس اللغة 435/5.

(3)- ابن حجر: فتح الباري 104/11، الرازي مختار الصحاح 311، الأصفهاني: مفردات القرآن 808.

(4)- ابن حجر: المصدر نفسه 138/1.

(5)- الخطابي: معالم السنن 125/4.

(6)- ابن رجب: جامع العلوم والحكم 222/1.

(7)- ابن الأثير: النهاية في غريب الحديث والأثر 63/5.

القصد في العناية بالمنصوح له ويشفق عليه، ولا يكن قصده إظهار عيب المنصوح له أو انتقاصه وقولنا: "إرادة الخير للمنصوح له" أي: أنّ النصيحة تهدف إلى إرادة الصّلاح والخير للمنصوح له وإبعاده عن المفسد وإزالتها، قال ابن رجب: "فإنّ النّاصح ليس له غرض في إشاعة عيوب من ينصح له، إنّما غرضه إزالة المفسدة التي وقع فيها".⁽¹⁾

وقولنا: "بالقول والفعل": إشارة إلى تنوّع أساليب النصيحة إلى أقوال ومواعظ وإلى أفعال وممارسات؛ ذلك أنّ إرادة الخير للمنصوح لا تقتصر على وظيفة اللسان في الدّعوة إلى الخير؛ بل تتعدّى ذلك لتشمل كلّ الأفعال الإيجابية التي تنفع أفراد المجتمع كتعليم الجاهل وإرشاد الضّال، وكفّ الأذى عنهم، وبذل المعروف إليهم... قال ابن رجب عند شرحه لحديث الدّين النصيحة: "هذا يدلّ على أنّ النصيحة تشمل خصال الإسلام والإيمان والإحسان التي ذكرت في حديث جبريل عليه السّلام وسمّي ذلك ديناً"⁽²⁾.

ج) التّأصيل الشرعي للنصيحة:

الإسلام دين النصيحة والبذل؛ فقد أمر أتباعه في كثير من نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية بأن يتناصحوا ويتعاونوا على البرّ والتقوى تحقيقاً لرابطة الإيمان التي تجمعهم، قال الله تعالى ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلَحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ﴾ [الحجرات 10].

وليس غريباً أن يهتمّ القرآن الكريم بموضوع النصيحة ويذكرها على ألسنة الأنبياء والمرسلين إذ هي من صميم أعمالهم ووظائفهم بعد تبليغ الرسالات، قال الله تعالى على لسان سيّدنا نوح عليه السّلام ﴿أُبَلِّغُكُمْ رِسَالَاتِ رَبِّي وَأَنْصَحُ لَكُمْ وَأَعْلَمُ مِنَ اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف: 62]، وقال عن هود عليه السّلام: ﴿أُبَلِّغُكُمْ رِسَالَاتِ رَبِّي وَأَنَا لَكُمْ نَاصِحٌ أَمِينٌ﴾ [الأعراف 68]، وقال تعالى على لسان صالح عليه السّلام: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَاكَ رِسَالَةَ رَبِّي وَنَصَحْتُ لَكَ﴾ [الأعراف 79] وقال على لسان شعيب عليه السّلام: ﴿يَقَوْمُ لَقَدْ أَرْسَلْنَاكَ رِسَالَاتِ رَبِّي وَنَصَحْتُ لَكَ﴾ [الأعراف 93].

(1)- ابن رجب الحنبلي: الفرق بين النصيحة والتعير 17.

(2)- ابن رجب الحنبلي: جامع العلوم والحكم 218/1.

فهذه الآيات تدلّ على أنّ النصيحة من دين الله، وأنها من هدي الأنبياء والمرسلين، فقد بلّغوا رسالات الله ونصحوا أقوامهم إلى ما فيه خيرهم وصلاحهم، وأنها طريقة يسلكها كلّ من ينبغي إيصال الخير والنفع للآخرين من العلماء والدعاة وعموم الناس.

كما أنّ السنة النبوية تواترت نصوصها على الدعوة إلى بذل النصيحة، وتوجيه الخلق وإرشادهم فقد بيّن النبي ﷺ أنّ النصيحة عماد الدين وقوامه قال ﷺ في حديث تميم الداري: "الدين النصيحة ثلاثاً" قلنا لمن يا رسول الله؟ قال: لله ولكتابه ولرسوله وللأئمة المسلمين وعامتهم.⁽¹⁾

وعدها من خالص حقوق الأخوة بين المؤمنين قال رسول الله ﷺ: "حقّ المؤمن على المؤمن ستّ، قيل ما هنّ يا رسول الله؟، قال: إذ لقيته فسلم عليه، وإذا دعاك فأجبه، وإذا استنصحك فانصح له، وإذا عطس فحمد الله فشمتّه، وإذا مرض فعده، وإذا مات فاتبعه"⁽²⁾.

وقد كان النبي ﷺ يأخذ البيعة على النصيحة كما يأخذها على الصلاة والزكاة، فعن جرير بن عبد الله (رضي الله عنه) قال: "بايعت رسول الله ﷺ على إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة والنصح لكل مسلم"⁽³⁾. وفي لفظ البخاري: "بايعت رسول الله ﷺ على شهادة أن لا إله إلا الله وأنّ محمداً رسول الله وإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة والسمع والطاعة والنصح لكل مسلم"⁽⁴⁾.

فهذه الأحاديث -وغيرها كثير- تدلّ في مجملها أنّ النصيحة منهج نبوي وقضية محورية اهتمّت بها السنة النبوية حتّى وترغيباً لما لها من آثار في صلاح الفرد والمجتمع، وقد كان النبي ﷺ في حياته كلّها ناصحاً لأمتّه داعياً إلى الخير، هادياً إلى الحقّ، فأقواله وأفعاله كلّها نصح، وسيرته كلّها توجيه وهداية، فجزاه الله عن أمتّه خير الجزاء.

الفرع الثاني: مجالات النصيحة وتجلياتها.

يعتبر حديث "الدين النصيحة" من جوامع كلم النبي ﷺ الذي عبّر فيه عن مفهوم النصح ومجالاته المختلفة، وأنواعه، وقد أولاه العلماء عناية فائقة في الشرح والتبيان، كون مدار الإسلام عليه، وممن أبدع في شرح هذا الحديث الإمام النووي في شرحه على صحيح مسلم⁽⁵⁾، وابن رجب الحنبلي في كتابه جامع العلوم والحكم⁽⁶⁾

(1)- أخرجه مسلم في كتاب الإيمان، باب أن الدين النصيحة رقم 55/74

(2)- أخرجه مسلم في كتاب السلام، باب من حق المسلم على المسلم رد السلام رقم 2162. 1704/4.

(3)- أخرجه مسلم في كتاب الإيمان، باب أنّ الدين النصيحة رقم: 56، 1/74.

(4)- أخرجه البخاري في كتاب البيوع، باب هل يبيع حاضر لباد بغير أجر، وهل يعينه أو ينصحه رقم: 2157، 72/3.

(5)- النووي: شرح النووي على صحيح مسلم 37/2.

(6)- ابن رجب الحنبلي جامع العلوم والحكم 215/1.

وقد بينّا مجالات النصيحة وتجليّاتها في هذا الحديث الشريف بما فيه كفاية، وقد أثر نقل كلامهما لما فيه من توسيع لمفهوم النصيحة الشرعية .

أولاً النصيحة لله تعالى: والمقصود بذلك وصف الله سبحانه وتعالى بما هو أهل له، والخضوع له ظاهراً وباطناً، والنصح لله يقتضي القيام بأداء واجباته على أكمل وجه، وهو مقام الإحسان...

والنصح لله أن تبدأ بحقه قبل حقّ الناس، والنصيحة لله صحّة الاعتقاد في وحدانيته، وإخلاص النية في عبادته⁽¹⁾، قال النووي (رحمه الله) : "أمّا النصيحة لله تعالى فمعناها منصرف إلى الإيمان به، ونفي الشّريك عنه، وترك الإلحاد في صفاته، ووصفه بصفات الكمال والجلال كلّها، وتنزيهه سبحانه وتعالى عن جميع النقائص، والقيام بطاعته، واجتناب معصيته، والحبّ فيه والبعض فيه، وموالاته من أطاعه، ومعاداة من عصاه، وجهاد من كفر به، والاعتراف بنعمته وشكره عليها، والإخلاص في جميع الأمور، والدّعاء إلى جميع الأوصاف المذكورة والحثّ عليها، والتّلقّف في جميع النّاس، أو من أمكن منهم عليها..."⁽²⁾

ثانياً النصيحة لكتاب الله تعالى: أي الإيمان به، والعمل بما فيه، وتعظيمه وتنزيهه، وتلاوته حقّ التلاوة، والوقوف مع أوامره ونواهيه، وتفهم علومه وأمثاله⁽³⁾، وتدبر آياته، والدّعاء إليه، وذبح تحريف المغالين، والحرص على تعلّمه وتعليمه.

قال النووي: "وأما النصيحة لكتابه سبحانه وتعالى: فبالإيمان بأنّه كلام الله تعالى وتنزيله، لا يشبهه شيء من كلام الخلق ولا يقدر على مثله أحد من الخلق، ثمّ تعظيمه، وتلاوته حقّ تلاوته، وتحسينها، والخشوع عندها، وإقامة حروفه في التلاوة، والدّب عن تأويل المحرّفين، وتعرّض الطاعنين، والتّصديق بما فيه، والوقوف مع أحكامه، وتفهم علومه وأمثاله، والاعتبار بمواعظه، والتّفكّر في عجائبه، والعمل بمحكمه، والتسليم بمتشابهه، والبحث عن عمومه وخصوصه وناسخه ومنسوخه، ونشر علومه والدّعاء إليه وإلى ما ذكرنا من نصيحته"⁽⁴⁾.

(1)- ابن رجب الحنبلي: المصدر السابق، 1/220.

(2)- النووي: المصدر السابق 2/38.

(3)- ابن رجب: المصدر السابق 1/222.

(4)- النووي، شرح صحيح مسلم 2/38.

ثالثا : النصيحة لرسول الله ﷺ : أي: التصديق بنبوته، وبذل الطاعة له فيما أمر به ونهى عنه، وتعظيمه، ونصره حيّا وميتّا، وإحياء سنته بتعلّمها وتعليمها، والافتداء به في أقواله وأفعاله ومحبّته ومحبّة أتباعه⁽¹⁾.

قال النووي: "وأما النصيحة لرسول الله ﷺ فتصديقه على الرسالة، والإيمان بجميع ما جاء به، وطاعته في أمره ونهيه، ونصرته حيّا وميتّا، ومعاداة من عاداه، وموالاته من والاه، وإعظام حقّه، وتوقيره، وإحياء طريقته وسنته، وبتّ دعوته، ونشر شريعته، ونفي التّهمة عنها، واستشارة علومها، والتّفقه في معانيها، والدّعاء إليها، والتّلفّظ في تعلّمها وتعليمها وإعظامها وإجلالها، والتّأدّب عند قراءتها، والإمساك عن الكلام فيها بغير علم، وإجلال أهلها لانتسابهم إليها، والتخلّق بأخلاقه، والتّأدّب بأدابه، ومحبة أهل بيته وأصحابه، ومجانبة من ابتدّع في سنته، أو تعرّض لأحد من أصحابه ونحو ذلك"⁽²⁾.

رابعا : النصيحة لأئمة المسلمين: وتكون بمعاونتهم على الحقّ وطاعتهم فيه، وتذكيرهم وتنبيههم في رفقة ولطف، ومجانبة الثوب عليهم والدّعاء لهم بالتّوفيق.⁽³⁾

قال النووي: "وأما النصيحة لأئمة المسلمين فمعاونتهم على الحقّ وطاعتهم فيه، وأمرهم به، وتنبيههم وتذكيرهم برفق ولطف، وإعلامهم بما غفلوا عنه ولم يبلغهم من حقوق المسلمين، وترك الخروج عليهم وتألّف قلوب الناس لطاعتهم، قال الخطابي: (رحمه الله): ومن النصيحة لهم الصلاة خلفهم، والجهد معهم، وأداء الصدقات إليهم، وترك الخروج بالسيف عليهم إذا ظهر منهم حيف أو سوء عشرة، وأن لا يغروا بالثناء الكاذب عليهم، وأن يدعى لهم بالصلاح"⁽⁴⁾.

خامسا : النصيحة لعامة المسلمين: أي إرشادهم إلى مصالحهم، وتعليمهم دينهم ودنياهم، وستر عوراتهم، وسدّ خلاّتهم، ونصرتهم على أعدائهم، والذبّ عنهم، ومجانبة الغش والحسد لهم، وأن يحبّ لهم ما يحبّ لنفسه، ويكره لهم ما يكرهه لنفسه، وما شابه ذلك.⁽⁵⁾

(1)- ابن رجب الحنبلي: جامع العلوم والحكم 223/1.

(2)- النووي: المصدر السابق 38/2.

(3)- ابن رجب، المصدر السابق 223/1.

(4)- النووي: شرح صحيح مسلم 38/2.

(5)- ابن رجب : جامع العلوم والحكم 223/1.

قال النووي : "وأما نصيحة عامة المسلمين لإرشادهم لمصالحهم في آخرتهم ودنياهم، وكف الأذى عنهم، فيعلمهم ما يجهلون من دينهم، ويعينهم عليه بالقول والفعل، وستر عوراتهم وسدّ خلاصهم، ودفع المضار عنهم، وجلب المنافع لهم، وأمرهم بالمعروف، ونهيهم عن المنكر برفق وإخلاص، والشفقة عليهم، وتوقير كبيرهم، وتحولهم بالموعظة الحسنة، وترك غشهم وحسدهم، وأن يحبّ لهم ما يحبّ لنفسه من الخير، ويكره لهم ما يكره لنفسه من المكروه، والدفاع عن أموالهم وأعراضهم وغير ذلك من أحوالهم، وحثّهم على التخلّق بجميع ما ذكرناه من أنواع النصيحة وتنشيط همهم للطاعات"⁽¹⁾.

الفرع الثالث: علاقة النصيحة بمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

إذا ما تأملنا في مفهوم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وقارنا بمفهوم النصيحة يظهر جلياً أنّ بينهما علاقة تشابه من جهة وافتراق من جهة أخرى.

أ) أوجه التشابه:

- **وحدة المقصد والغاية :** تتلاقى النصيحة مع مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في المقصد ذاته والغاية نفسها وهي: الدعوة إلى الإصلاح والنهي عن الفساد؛ فالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو أمر بكلّ ما فيه صلاح وخير، ونهي عن كلّ ما فيه فساد وشرّ، والنصيحة كلمة جامعة تدل على فعل الشيء الذي به يتمّ الصّلاح ويندفع الفساد. أي أنّ كليهما يتحقق به الصّلاح ويندفع به الفساد
 - **كلاهما مقصود للشارع قصد الوسائل:** ذلك أنّ الشارع الحكيم يهدف من خلال تشريع الأحكام إلى تحقيق الصّلاح وحفظ نظام الحياة⁽²⁾ ولا يتمّ هذا الصّلاح إلّا من خلال حفظ الوسائل المفضية إلى تحقيقه.
- فالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وسيلة من أعظم الوسائل التي تعمل على تحقيق الصّلاح والإصلاح على الإطلاق.⁽³⁾

(1) - النووي: المصدر السابق 39/2.

(2) - ابن عاشور: مقاصد الشريعة 283، علال الفاسي: مقاصد الشريعة ومكارمها (45. 46).

(3) - محمد أحمد قنديل: مقولة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر 111 موقع مداد تمت الإضافة 2020/06/01 الرابط:

<https://midad.Com>

والنصيحة هي الوعاء الحقيقي لتحقيق المصالح الكثيرة؛ وفي ذلك يقول الإمام الطرطوشي المالكي معبراً عن هذه الحقيقة: "النصح في الجملة فعل الشيء الذي به الصلاح والأمانة"⁽¹⁾.

■ **منهج إيجابي متكامل:** يشكل كل من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والنصيحة منهجاً شرعياً متكاملًا في إيجابية المسلم وموقفه من المخالفات الشرعية، وكلاهما يتضمن الآخر فالأمر بالمعروف لابدّ يحتوي على بذل النصيحة وإرادة الخير للواقع في المنكر، والنصيحة لا تتم إلا من خلال الأمر بالمعروف برفق ولين.

(ب) أوجه الافتراق والتمايز:

■ **درجة الإلزام:** الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يأخذ صفة أكثر إلزاماً وأشدّ أثراً من النصيحة خاصة في الحسبة التي يقوم بها الحاكم وأعوانه، أو التغيير باليد الذي يتطلب مزيداً من القدرة، فالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر سلطانٌ ماديٌّ في تغيير المنكر؛ وله مراحل ووسائل متدرجة حسب القدرة تبدأ بالقوة المادية المانعة والردّاعة، وتنتهي بالإنكار القلبي، أما النصيحة فلا تعدو أن تكون سلطاناً أدبياً إذ ليس فيها إلزام للمنصوح⁽²⁾.

■ **التدرّج في التغيير:** الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر منضبطٌ بمعرفة مراتب الإنكار ومتقيّد بآداب التغيير وشروطه من تكليف وعلم وقدرة وغيرها... بينما النصيحة لها حد تنتهي إليه وهو تبليغ النصح بالرفق إذا أنس الناصح من المنصوح له قبولاً؛ وإلا وقف عن البلاغ وتولّى دون الوصول إلى حدّ الإنكار العنيف⁽³⁾.

■ **الأهلية للقيام بالفعل:** يشترط فيمن يقوم بفعل الإنكار أن يكون مؤهلاً لذلك من خلال توفر جملة من الشروط والضوابط كالإسلام والتكليف والعلم والقدرة والعدالة، وإذن السلطة العامة على خلاف بين الفقهاء، أضيف إلى ذلك ما ذكرناه سابقاً من ضوابط للتغيير كظهور المنكر وتحققه دون تجسّس، وسلوك طرائق الإنكار وأولوياتها حسب ما يمليه الظرف، بخلاف النصيحة، فإنّه لا يطلب فيها أكثر من التأدّب بأخلاقها من رفق ولين وإسرار وإخلاص.

(1) - أبو بكر الطرطوشي: سراج الملوك 80.

(2) - د. الذوايدي قويدمي: النصيحة لحكام المسلمين - أصولها ومقاصدها وأساليبها _، مجلة البحوث العلمية والدراسات الإسلامية، جامعة

بائنة، العدد السادس، جويلية 1434 هـ، 2013 م، ص 21.

(3) - ابن بطّال: شرح صحيح البخاري 1/ 129.

الفرع الرابع: مدلول النصيحة للحكام وأهميتها.

(أ) - مدلول النصيحة للحكام:

إنّ الناظر في شرح العلماء لحديث "الدين النصيحة"؛ وبالأخصّ قوله صلى الله عليه وسلم "ولأئمة المسلمين" يكتشف ثراء وتوسّعاً في مدلول هذا اللفظ ومعانيه ومستلزماته ومن أهمّ هذه المعاني والحقائق

1. الإرشاد والتنبية: من النصيحة لأئمة المسلمين إرشادهم عند الغفلة عن مصالح المسلمين وحقوقهم، قال النووي: "... وتذكيرهم برفق ولطف وإعلامهم بما غفلوا عنه ولم يبلغهم من حقوق المسلمين.. " (1) وقال القرطبي: "والنصح لأئمة المسلمين ترك الخروج عليهم، وإرشادهم إلى الحقّ وتنبئهم فيما أغفلوه من أمور المسلمين..." (2)
2. الطاعة والمعونة: من النصيحة لأئمة المسلمين طاعتهم في الحقّ، وبذل المعونة له عليهم: قال ابن رجب الحنبلي: "والنصيحة لأئمة المسلمين تكون بمعاونتهم على الحقّ، وطاعتهم فيه، وتذكيرهم به." (3)

وقال النووي: وأمّا النصيحة لأئمة المسلمين فمعاونتهم على الحقّ، وطاعتهم فيه، وأمرهم به (4).

3. لزوم الجماعة: ويعبّر عنها بتأليف القلوب ووحدة الصّف، ومن النصيحة لأئمة المسلمين جمع الكلمة عليهم وتأليف القلوب لطاعتهم. قال أبو بكر الطرطوشي: "والنصيحة للأئمة جمع الكلمة عليهم، وردّ القلوب النّافرة إليهم" (5).

وقال ابن القيم: "إنّ الشارع أمر بالاجتماع على إمام واحد في الإمامة الكبرى وفي الجمعة والعديد والاستسقاء وصلاة الخوف؛ مع كون صلاة الخوف بإمامين أقرب إلى جعل الأمر؛ وذلك سداً لذريعة التفريق والاختلاف والتنازع وطلباً لاجتماع القلوب وتأليف الكلمة، وهذا من أعظم مقاصد الشرع" (6).

(1) - النووي: شرح صحيح مسلم 38/2.

(2) - القرطبي الجامع لأحكام القرآن 227/8.

(3) - ابن رجب: جامع العلوم والحكم 223/1.

(4) - النووي: شرح صحيح مسلم 38/2.

(5) - أبو بكر الطرطوشي: سراج الملوك 80،

(6) - ابن قيم الجوزية: أعلام الموقعين 19/4.

4. المنع من الظلم: من النصيحة لأئمة المسلمين دفعهم عن الظلم بالتي هي أحسن؛ يقول ابن حجر: "ومن أعظم نصيحتهم دفعهم عن الظلم بالتي هي أحسن".⁽¹⁾

5. الدعاء لهم: من النصيحة لأئمة المسلمين الدعاء لهم بالصالح والتوفيق وسائر أوجه الخير؛ وهذا ما نقله النووي،⁽²⁾ وابن رجب الحنبلي⁽³⁾ لما في ذلك من توطيد العلاقة بين الحاكم والرعية، ولقوله ﷺ: "خيار أئمتكم الذين تحبونهم ويحبونكم ويصلون عليكم وتصلون عليهم..."⁽⁴⁾ وقال الإمام أحمد بن حنبل: "لو كانت لي دعوة مستجابة لدعوت بها للسلطان، لأنّ في صلاحه صلاح البلاد والعباد وفي فساده فسادها"⁽⁵⁾.

وهذه المعاني والمدلولات التي ذكرها علماؤنا للنصيحة للحكام ليست على سبيل الحصر والتضييق؛ وإنما هي تنبيه عن بعض مستلزمات النصيحة ومقاصدها، وإلا فإنّ النصيحة لأئمة المسلمين تشمل كلّ ما فيه صلاحهم وصلاح رعيّتهم؛ فقد ذكر أبو بكر الطرطوشي معان أخرى إضافةً إلى ما سبق "... تعليمهم علم ما جهلوا، وتحذيرهم ممّن يريد السوء بهم، وإعلامهم بأخلاق عمّالهم وسيرتهم في الرعية."⁽⁶⁾

وقال الخطابي: "ومن النصيحة لهم الصلاة خلفهم، والجهاد معهم، وأداء الصدقات إليهم، وأن لا يغتروا بالتّناء الكاذب عليهم."⁽⁷⁾

ووسّع ابن رجب في مدلول النصيحة للحكام إلى: "حبّ صلاحهم ورشدهم وعدلهم وحبّ اجتماع الأئمة عليهم، وكراهة افتراق الأئمة عليهم... وحبّ إعزازهم في طاعة الله عزّ وجلّ..."⁽⁸⁾

وبالنظر إلى ما كتبه علماؤنا في فقه أدب النصيحة، والتي وُجّهت في غالبيتها إلى حكام زمانهم وولاة أمرهم ندرك أنّ مدلول النصيحة عندهم أعمق من مجرد الإرشاد والتنبيه، وأوسع نطاقاً من إسداء المواعظ، وأدق معنى من لزوم الطاعة والجماعة، وإنما هي "مجموعة من النصائح العملية والقواعد السياسية والضوابط الأخلاقية في كيفية

(1)- ابن حجر: فتح الباري 138/1.

(2)- النووي: المصدر السابق 38/2.

(3)- ابن رجب الحنبلي: المصدر السابق 223/1.

(4)- أخرجه مسلم في كتاب الإمامة، باب خيار الأئمة وشرارهم، رقم: 1481/3، 1855.

(5)- ابن جماعة: تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام 51.

(6)- أبوبكر الطرطوشي: سراج الملوك 80.

(7)- النووي: شرح النووي على مسلم 38/2.

(8)- ابن رجب: جامع العلوم والحكم 222/1.

تسير شؤون السلطة بدءاً من أعلى قممتها -وهو السلطان إلى أسفل هرمها -وهم العامة - بهدف دوام الحكم والحيلولة دون انهياره. (1)

إذن فالنصيحة لأئمة المسلمين عن علمائنا هي وسيلة من وسائل تحقيق المقاصد الكبرى العائدة على الحاكم والرعية على حدٍ سواء، أي تحقيق المقاصد السياسية التي شرعت الإمامة لأجلها.

ب)- أهمية النصيحة للحكام.

للنصيحة أهمية بالغة في حياة الفرد والمجتمع والدولة على سواء فهي واجب شرعي وضرورة اجتماعية دعت نصوص الشريعة إلى الالتزام بها، ووجعلتها حقاً من حقوق الأخوة الإيمانية؛ إذ الإيمان الحقيقي ينطلق أساساً من حبّ التناصح للآخرين، والشفقة عليهم والرغبة التامة في إيصال الخير إليهم، ودفع المكروه عنهم، والنصيحة تظهر أهميتها أكثر في كونها آلية للتماسك المجتمعي وتعاون أفرادها على الخير، ورغبتهم في إصلاح ما حصل من خلل في بنيانه، أضف إلى ذلك ما تحقّقه النصيحة من مقاومة للتقليل من حدوث المنكرات التي حذر الشارع منها.

والنصيحة لولاة أمور المسلمين وحكامهم تكتسي أهمية بالغة وتتبوأ مكانة مرموقة للأسباب التالية. (2)

1. **عموم نفعها:** النصيحة لولاة الأمر يتعدى نفعها للرعية؛ ففي صلاحه صلاح العباد والبلاد وفي فساده فسادهما معاً، قال الماوردي: " ففي نصحه السلطان نصيحة الكافة، وفي نصيحة الكافة هداية إلى مصلحة العالم بأسره" (3).

وقال أبو بكر الطرطوشي: " فحقيق على كلّ الرعية أن ترغب إلى الله في إصلاح السلطان، وأن تبذل له نصيحها، وتخصه بصالح دعائها، فإنّ في صلاحه صلاح العباد والبلاد وفي فساده فساد العباد والبلاد" (4).

2. **كون ولاة الأمر محلّ اقتداء من الرعية:** الناس على دين ملوكهم يقتدون بهم ويأخذون عنهم طباعهم، فإن ظهر منهم حزم وأمانة التزمها الرعية، وإن ظهر منهم فساد وانحراف تجرأت العامة واستخفوا بالحرّمات يقول

(1)- عز الدين العلام: السلطة والسياسة في الأدب السلطاني، دراسة تحليلية مقارنة ط1، 1991م، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء المغرب ص05.

(2)- د. الذوايدي قويدمي: النصيحة لحكام المسلمين 26.

(3)- الماوردي: نصيحة الملوك 34.

(4)- الطرطوشي: سراج الملوك 48.

الغزالي: " إن طباع الرعية نتيجة طباع الملوك، لأن العامة إنما يتحلون ويركبون الفساد وتضيق أعينهم اقتداء بالكبار، فإنهم يتعلمون منهم ويلزمون طباعهم" (1)

3. كون ولاية الأمر أقل خطأ من النصحاء المخلصين: إذ إن أكثر من يلزم سددهم ويحضر أبوابهم ويتصرف في خدمتهم طلاب الدنيا وبائعو حطامها يميلون معها إذا مالت ويزلون بها إذا زلت (2). الفرع الخامس: المقاصد الشرعية في النصيحة لحكام المسلمين.

إذا كان مقصود الشارع الحكيم من تشريع النصيحة في عمومها إنما هو الإصلاح والتوجيه، والإرشاد إلى الحق، وإرادة الخير للمنصوح له؛ فإن هذه النصيحة إذا وجهت إلى حكام المسلمين وولاية أمرهم، وكانت من أهلها وتقيدت بشروطها وضوابطها حققت أكثر من مقصد واستهدفت أكثر من غاية ولعلنا نوجز أهمها فيما يلي :

(1) تقويم سلوك الحاكم وتصحيح أخطائه (3): من الغايات النبيلة لمناصحة الحكام والمسؤولين ترجع إلى إظهار الحق لهم، ودعوتهم إلى التمسك به، ومناقشة انحرافهم عن جادة الصواب بغرض تقويم سلوكهم وردهم عن غيهم بأسلوب ينتهج الكلمة الطيبة مسلكا، والنصيحة الصادقة منهجا. فقد يقع الحاكم في غفلة من أمره، أو سوء تدبير منه فيما يخالف طريق الرشاد، فتأتي النصيحة لترشده وتقومه وتنبهه عن الخلل الواقع فيه.

فقد رجع سيدنا عمر (رضي الله عنه) في مسألة تحديد مهور النساء إلى الرأي الصواب بنصيحة امرأة ذكرته بالآية الكريمة: ﴿وَإِنْ أَرَدْتُمْ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَّكَانَ زَوْجٍ وَءَاتَيْتُمْ إِحْدَهُنَّ قِطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا أَتَأْخُذُونَهُ بُهْتَنًا وَإِثْمًا مُبِينًا﴾ [النساء 20].

(2) توطيد العلاقة بين الحاكم والمحكوم.

من ثمرات النصيحة لحكام المسلمين زيادة الألفة والمحبة والثقة المتبادلة بين الرعية وحكامها، وتحقيق

(1) - الغزالي التبر المسبوك في نصيحة الملوك 50 .

(2) - الماوردي: نصيحة الملوك 35.

(3) - د. عدنان بن عبد الرزاق الحموي : أهمية النصيحة في ضوء الكتاب والسنة، مجلة أكاديمية EKEV السنة 18، العدد 58، (شتاء

2014)، ص: 141.

التواؤم والتناغم والتعاون على الخير والمصلحة، وهذه العواطف النبيلة من الطرفين تزيد المجتمع ترابطاً وتماسكاً وانسجاماً؛ وفي هذا يقول رسول الله ﷺ: "خِيَارُ أُمَّتِكُمُ الَّذِينَ تَحِبُّونَهُمْ وَيَحِبُّونَكُمْ وَتُصَلُّونَ عَلَيْهِمْ وَيُصَلُّونَ عَلَيْكُمْ وَشَرَارُ أُمَّتِكُمُ الَّذِينَ تَبْغُضُونَهُمْ وَيَبْغُضُونَكُمْ وَتَلْعَنُونَهُمْ وَيَلْعَنُونَكُمْ"⁽¹⁾.

(3) تحقيق التكامل والتواصل والحوار بين الحاكم والرعية.

تعتبر النصيحة شكلاً من أشكال التواصل والحوار البناء بين الحاكم والمحكوم، وسبيلاً إلى الاهتمام

بالشأن العام ومعالجة قضاياها، فالمسلم وهو ينصح مسؤوله إنما يعبر عن الدافعية الإيجابية والمشاركة الفعالة في توجيه قادة المجتمع إلى ما فيه الخير والصّلاح والنفع للجميع، ويكسر حواجز الرهبة والحذر التي صنعها ملوك الاستبداد وسلاطين القهر.

وهي كذلك تعبير صادق عن تكامل المجتمع المسلم وشعوره بالمسؤولية التامة عن حقوق الله تعالى وحقوق البشر، والمحافظة على قيم المجتمع التي جاء بها الدين الحنيف وأرسى قواعدها.

ولو نظرنا إلى حديث جرير بن عبد الله قال: "بايعت رسول الله ﷺ على إقام الصلاة وإيتاء الزكاة والنصح لكل مسلم"⁽²⁾ لأدركنا أهمية النصيحة ومنزلتها بين فرائض الدين، ووظيفتها في حصول التكامل والترابط المجتمعي، وتقاسم الأدوار في المحافظة على شرع الله؛ فالحاكم يدير، والعالم ينصح، والمؤمن يوجه وهكذا....

(4) تحقيق الأمن والاستقرار الاجتماعي والسياسي⁽³⁾.

توجيه النصيحة لحكام المسلمين وإرشادهم إلى ما فيه صلاحهم وصلاح رعايتهم، من التزام بالعدل وحفظ الحقوق والحريات، والدعوة إلى تفقد أحوال المجتمع، والحفاظ على كيان الأمة الإسلامية وغيرها هو من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ والذي يعتبر من أهم الوسائل المحافظة للأمن والاستقرار والجالبة للطمأنينة والسكينة العامة، حيث يحفظ على الأمة دينها وشريعتها وحقوقها وأخلاقها من أي اعتداء أو تقصير ويرشدها إلى تحقيق التزاماتها، وهذا ما يضمن سلامتها وأمنها ويحقق استقرارها ووحدتها وقوّتها، ويقيها من عوامل الضعف والشقاق.

(1) - أخرجه مسلم في كتاب الإمامة، باب خيار أئمتكم وشرارهم، رقم: 1855، 1418/3

(2) - سبق تخريجه.

(3) - د. سعيد أحمد صالح فرج: النصيحة ومقاصدها في الفكر الإسلامي والفكر الغربي (دراسة مقارنة) جامعة المدينة العالمية، ماليزيا، مجلة

المدينة العالمية (مجمع)، العدد الخامس، يناير 2013م، ص: 130.

انظر د. عبد الله محمد رابعة: السياسة الشرعية وأهميتها في تحقيق الأمن المجتمعي، المجلة العربية للدراسات الأمنية والتدريب، المجلد 30،

العدد: (59) 3. 30 الرياض 1435هـ، 2014م. ص: 10.

قال تعالى: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ

الْمُنْكَرِ﴾، [التوبة: 71]

وهذا معناه أن تكون أمة الإسلام جميعاً متضامنة متعاونة، آخذة على أيدي المفسدين، قائمةً بوظيفة الإنكار والاحتساب باذلةً للنصيحة والتوجيه حتى تضمن الأمن والاستقرار، وتحقق الوحدة والقوة.

5) قطع الطريق عن المتملقين⁽¹⁾ (البطانة السيئة):

من المصالح المرجوة في بذل النصيحة لولاة الأمر سدّ الطريق عن أصحاب المصالح المحيطين بولي الأمر، والذين يعملون على حجب الحقائق عنه، ويحترفون التضليل والاحتيايل، وينتهجون النصيحة الكاذبة ليقوعوا بينه وبين رعيته ويبعدوا أهل الصلاح عنه؛ وقد أشار النبي ﷺ إلى هذا المعنى في حديث أبي سعيد الخدري (رضي الله عنه): " ما استخلف خليفة إلا له بطاننان؛ بطانة تأمره بالخير وتحضه عليه، وبطانة تأمره بالشر وتحضه عليه، والمعصوم من عصم الله.⁽²⁾"

فالبطانة الصالحة هي التي تصدق الحاكم وتدله على فعل الخير ولا تكذب عليه في النصيحة. وليس لها أي غرض مادي من وراء نصيحته.

وأما البطانة السيئة من أصحاب المصالح والمتملقين الذين همهم جمع المال وحيازة المناصب؛ فنصيحتهم مغشوشة، وغاياتهم خبيثة، ومآلها الوقعة والتنفير والفساد، ومن هنا كان الواجب على الحاكم أن يختار من معاونيه ومستشاريه أهل الصلاح والتقوى والإخلاص الذين لا يزيّنون له الباطل ولا يغشّونه بنصيحة.

الفرع السادس: ضوابط نصيحة الحاكم وآدابها.

النصيحة لحكّام المسلمين من أشدّ الأمور خطراً وأكثرها تعقيداً، وهي محاطة بالتّهمة⁽³⁾؛ ولكي تكون نصيحة مؤثرة نافعة تجدد لها وقعا في نفوس المسؤولين فلا بدّ لها أن تتقيّد بجملة من الضوابط والشروط وتسلك

(1)- د. الذوايدي قويدمي: النصيحة لحكام المسلمين 37. 38.

(2)- أخرجه البخاري في كتاب القدر، باب المعصوم من عصم الله، رقم: 6611 . 125/8 .

(3)- ابن حبان: روضة العقلاء ونزهة الفضلاء 196.

الأساليب الرّاقية في التعامل مع الآخرين، وأن تتجمل بجميل الآداب ومحاسنها حتى تحقّق المقصود منها، وتنتفي النتائج العكسيّة في خلافها؛ ومن هذه الضوابط والآداب.⁽¹⁾

1. الإخلاص في النصيحة: وذلك بأن يقصد الناصح بنصيحته وجه الله تعالى ويتعبّد ببذلها، ويرجو ثوابه من عنده، وأن يخلص القصد في العناية بالمنصوح له فيكون مخلصاً له صادقاً معه عظيم الشّفقة به مريداً الخير له.

والإخلاص هو أول المعاني التي تتطلبها النصيحة؛ بل وكلّ ما يصدر من العبد من قول أو فعل أو حال في التعبّد مع الله، فلا بدّ أن يكون مبعثه تحرير القصد لله، وتطهيره من المقاصد السيئة والأغراض النفعية كإرادة الدنيا وطلب حطامها. يقول ربّنا تبارك وتعالى ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ﴾ [البينة: 17]

[14]، ويقول أيضاً ﴿قُلِ اللَّهُ أَعْبُدُوا إِلَهًا مَخْلُصًا لِدِينِي﴾ [الزمر: 14]

ويقول النبي ﷺ: **إنّما الأعمال بالنيات وإنّما لكل امرئ ما نوى**⁽²⁾.

2. الإسرار بالنصيحة: من آداب النصيحة التزام كامل السريّة التامة فيها مراعاةً لحال النفس البشرية، وسدّاً لمداخل الشيطان، ورغبةً في حصول المقصود، فحتى لا تأخذ المنصوح العزة بالإثم ويقابل النصّح بالرفض لا بدّ من الانفراد به، والإسرار إليه؛ لأنّ النفوس جبلت على حبّ الستر، والتّفور من الفضيحة.

وقد كان من عادة السلف: أنّهم إذا أرادوا أن ينصحوا أحداً وعظوه سرّاً حتى قال أحدهم: " من وعظ أخاه فيما بينه وبينه فهي نصيحة، ومن وعظه على رؤوس الأشهاد فإنّما وبّخه " ⁽³⁾.

قال ابن رجب: "وكان السلف يكرهون الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على هذا الوجه (أي علانيّة) ويحبّون أن يكون الأمر سرّاً فيما بينه وبين الأمر والمأمور، فإنّ هذا من علامات النصّح، وإنّ الناصح ليس له غرض في إشاعة عيوب من ينصح له؛ وإنّما غرضه إزالة المفسدة التي وقع فيها"⁽⁴⁾.

ونقل عن الفضل بن عيّاض قوله: " المؤمن يستر وينصح، والفاجر يهتك ويفضح " ⁽⁵⁾.

(1)- ينظر: ابن رجب الحنبلي، جامع العلوم والحكم 222/1.

(2)- أخرجه البخاري في كتاب بدء الوحي، باب كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله ﷺ رقم: 01، 6/1

(3)- ابن رجب الحنبلي: جامع العلوم والحكم 225/1 .

(4)- ابن رجب الحنبلي المصدر نفسه 225 / 1 .

(5)- ابن رجب الحنبلي: جامع العلوم والحكم 225/1 .

فالنصيحة سرّاً فيها احترامٌ لمشاعر الناس وخصوصياتهم، وإعانة لهم على تقبل النصيحة، وصونا لكرامتهم وحفظها من الامتهان والتعير.

وهي في حق الحاكم أشدّ لزوماً في السرّ لما في نفوسهم من علوّ لا يرضون معه بالإهانة، ولما تجرّه النصيحة العلنية من فتن ومفاسد. قال رسول الله ﷺ: (مَنْ أَرَادَ أَنْ يَنْصَحَ لِذِي سُلْطَانٍ فَلَا يُبْدِهِ عِلَانِيَةً، وَلَكِنْ يَأْخُذْ بِيَدِهِ فَيَخْلُو بِهِ، فَإِنْ قَبِلَ مِنْهُ، فَذَاكَ، وَإِلَّا كَانَ قَدْ أَدَّى الَّذِي عَلَيْهِ).⁽¹⁾

فالحديث يدلّ على أنّ نصيحة السلطان ينبغي أن تكون في السرّ لا بين الخلق؛ قال الشوكاني: ينبغي لمن ظهر له غلط الإمام في بعض المسائل أن ينصحه، ولا يظهر الشناعة عليه على رؤوس الأشهاد، كما ورد في الحديث أنه يأخذ بيده، ويخلو به ويبدل له النصيحة ولا يدلّ سلطان الله.⁽²⁾

وقوله ﷺ: (مَنْ أَهَانَ سُلْطَانَ اللَّهِ فِي الْأَرْضِ أَهَانَهُ اللَّهُ)⁽³⁾.

فتعظيم السلطان واحترام منصبه وهيبته ومكانته مقصودة للشارع الحكيم⁽⁴⁾، ومن وسائل تحقيق الاحترام والهيبة للمنصب الإصرار إليه بالنصيحة، وترك المجاهرة بها بين الناس والشناعة عليه من على المنابر...

3. الرفق والتلطف في النصيحة وترك الازدراء والتعير:

ومّا يجمل النصيحة ويرغب في قبولها سلوك الناصح فيها مسلك الرفق واللين والتلطف في الخطاب؛ فهو يفتح القلوب المغفلة، ويشرح الصدور الغافلة، وهذا منهج قرآني أرشد الله إليه موسى وهارون (عليهما السلام) لما أرسلهما إلى فرعون قال لهما ﴿فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَيْنًا لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى﴾، [طه: 44]

وهو هديّ نبويّ اتّصف به النبي ﷺ وحث أمته على التزامه.

(1) - أخرجه الإمام أحمد في مسند المكيين رقم: 15333، 48/ 24، وابن أبي عاصم في السنة، باب كيف نصيحة الرعية للولاة رقم:

1097، 522/2 وصححه الألباني في ظلال الجنة تخريج السنة 273/2.

(2) - الشوكاني: السبل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار 965.

(3) - أخرجه الترمذي في سننه، أبواب الفتن عن رسول الله ﷺ رقم: 2224، 502/4، وحسنه الألباني في سلسلة الأحاديث الصحيحة

رقم: 2297، 386/5.

(4) - د. الذواودي قويدمي: النصيحة لحكام المسلمين 40.

يقول الله تعالى ﴿فَمَا رَحْمَةً مِنَ اللَّهِ لَنِت لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ﴾

[آل عمران: 159]. قال ابن كثير: "أي لو كنت سيء الكلام قاسي القلب عليهم لا انفضوا عنك وتركوك، ولكن الله جمعهم عليك وألان جانبك لهم تأليفا لقلوبهم" (1).

وقال ﷺ: "إن الله رفيق يحب الرفق، ويعطي على الرفق ما لا يعطي على العنف، وما لا يعطي على سواه" (2).

قال النووي: "ومعنى يعطي على الرفق؛ أي يثيب عليه ما لا يثيب على غيره، وقال القاضي عياض: "معناه يأتي به من الأغراض ويسهل به من المطالب ما لا يتأتى بغيره" (3).

فعلى الناصح أن يتلطف بخلق الله باختيار أجمل العبارات وأحسن الألفاظ، وأن يكون بعيداً عن الفظاظ والغلظة والتعنيف؛ لأنه لا يأتي عن مثل هذه الأساليب إلى الصد والإعراض والفرار، وأحياناً تكون ردات الفعل غير متوقعة.

وبخصوص الترفق في النصيحة لولاء الأمر؛ فقد قال ابن القيم: "مخاطبة الرؤساء بالقول اللين أمر مطلوب شرعاً وعقلاً وعرفاً؛ ولذلك تجد الناس كالمفطورين عليه" (4).

4. معرفة حال المنصوح:

من الحكمة في النصيحة معرفة نفسية المنصوح وطبيعته ومدى استعداداته لتقبل النصح وانتقاء الأسلوب الأمثل الذي يمكن من خلاله التأثير عليه به.

فالناس طبائعهم مختلفة، وعقلياتهم متباينة، واستعدادهم لتقبل المواعظ متفاوتة قال ابن تيمية (رحمه الله): "الناس ثلاثة أقسام: إما أن يعترف بالحق ويتبعه فهذا صاحب الحكمة، وإما أن يعترف به، ولكن لا يعمل به فهذا

(1) - ابن كثير: تفسير القرآن العظيم 148/2.

(2) - أخرجه مسلم في كتاب البر والصلة والآداب، باب فضل الرفق، رقم: 2593، 3/ 2004.

(3) - النووي: شرح صحيح مسلم 145/16.

(4) - ابن قيم الجوزية: بدائع الفوائد 1061/3.

يوعظ حتى يعمل، وإما ألا يعترف به، فهذا يجادل بالتي هي أحسن؛ لأنّ الجدل مظنة الإغصاب، فإذا كان بالتي هي أحسن حصلت منفعة بغاية الإمكان⁽¹⁾.

فمن الناس من يستجيب لموعظة الناصح، ولا يعاند الحق ولا يأباه، ومنهم من يستجيب لأثر الكلمة الطيبة ووقعها عليه، ومنهم من تؤثر فيه استشارة النخوة والشرف، وهكذا، وقد أشار ابن قيم الجوزية إلى اختلاف طبائع الناس في تقبل الدعوة التي أمرنا الله عز وجل بها في قوله ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَدَلْ لَهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [النحل: 125].

فقال: "جعل الله مراتب الدعوة بحسب مراتب الخلق، فالمستجيب القابل الذكي الذي لا يعاند الحق ولا يأباه يدعى بطريق الحكمة، والقابل الذي عنده غفلة وتأخر يدعى بالموعظة الحسنة؛ وهي الأمر والنهي بالرغبة والرغبة، والمعاند الجاحد يجادل بالتي هي أحسن⁽²⁾".

ومن هنا كان لزاماً على الناصح أن يكون على دراية وتبصر بنفسيات الحكام ومدى استعدادهم لتقبل النصائح حتى لا تنقلب النصيحة على صاحبها وتكون سبب إخراج أو فتنة أو صدور...

5. مراعاة ظروف الأحوال:

من المهم للناصح أن يتخير الظرف المناسب لبذل النصيحة زماناً ومكاناً وحالاً، وأن يغتنم الجو الملائم الذي يرجى تقبل النصيحة فيه مثلما يتخير الأسلوب والعبارات اللائقة، إذ ليس من المعقول أن تسدى النصيحة في جو مضطرب، أو حدث مؤلم، أو حالة اجتماعية صعبة ينغلق معها القلب، ويختار في تحملها العقل...

فمعرفة أحوال المنصوحين النفسية والاجتماعية والاقتصادية لها تأثير بالغ في الانتفاع بمثل هذه المواعظ والنصائح؛ وقد كان من هديه ﷺ أن يتحين المناسبة للنصيحة والموعظة مخافة السامة، كما جاء في حديث

عبد الله بن مسعود "كان النبي ﷺ يتخولنا بالموعظة في الأيام كراهة السامة علينا⁽³⁾".

ومعنى ذلك أنّ النبي ﷺ كان يتعهدهم بالموعظة في بعض الأيام دون بعض ويتحرى الأوقات المناسبة التي هي مظنة استعدادهم النفسي لها.

(1) ابن تيمية: مجموع الفتاوى 45/2.

(2) ابن قيم الجوزية: مفتاح دار العادة 1/433 عطاءات العلم.

(3) أخرجه البخاري في كتاب العلم، باب ما كان النبي ﷺ يتخولهم بالموعظة والعلم كي لا ينفروا، رقم 25/1: 68.

ومّا ورد في ضرورة مراعاة ظروف الناس وأحوالهم أنّ الإمام مالك (رحمه الله) سئل أيأتي الرجل إلى السلطان فيعظه وينصح له ويندبه إلى الخير؟، فقال إذا رجا أن يسمع منه وإلاّ فليس ذلك عليك⁽¹⁾

6. عدم الإلزام بالنصيحة.

النصيحة إحسان وتفضّل إلى من تنصحه بصورة الرحمة والشفقة عليه كما يقول ابن القيم⁽²⁾، وهي مجرد تذكير وتنبيه، وليس لها أي سلطان على من وجهت إليه، فإذا كان واجب المؤمن أن ينصح غيره فليس من حقه أن يلزمه بها أو يشترط قبولها؛ لأنّ هذا مخالف للدين الذي أسس قواعده على الاختيار والحرية لا على الإكراه والإلزام، والدين هو النصيحة، وبالتالي لا يصلح الإلزام بها، ولا يحمل الناس عليها باشتراط

قبولها، قال ابن حزم: "ولا تنصح على شرط القبول منك، فإن تعدّيت هذه الوجوه فأنت ظالم لا ناصح، وطالب طاعة وملك، لا مؤدّي حقّ أمانة وأخوة".⁽³⁾

7. تواضع الناصح والمنصوح.

وينبغي للناصح أن يترك التناول على منصوحه والإزاء به واحتقاره، وأن يقبل الحقّ منه⁽⁴⁾، وليعلم أنّه من تمام نصحه ألاّ يرى له فضلا على أحد، ولا يرى له حقّا عند أحد؛ بل يرى الفضل للناس عليه والحقوق لهم قبله⁽⁵⁾، وقد تواترت النصوص الحاثّة على التواضع والناحية عن التكبر قرآنًا وسنة؛ حيث يقول المولى تبارك وتعالى:

﴿تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ﴾ القصص 83

قال ابن كثير في تفسير هذه الآية الكريمة: "يخبرنا الله تعالى أنّ الدار الآخرة ونعيمها المقيم الذي لا يحول ولا يزول جعلها الله لعباده المؤمنين المتواضعين الذين لا يريدون علوًّا في الأرض؛ أي: ترفعًا على خلق الله وتعاضما عليهم وتجوّرا بهم ولا فسادا فيهم"⁽⁶⁾.

وجاء في الحديث النبوي الشريف: (إنّ الله أوحى إليّ أن تواضعوا حتى لا يفخر أحد على أحد ولا يبغي أحدٌ على أحدٍ).⁽⁷⁾

(1) - ابن عبد البر: التمهيد 522/13.

(2) - ابن قيم الجوزية: الروح 716/2.

(3) - ابن حزم: الأخلاق والسير 45.

(4) - ابن حبان روضة العقلاء 59.

(5) - ابن قيم الجوزية المصدر السابق 658/2.

(6) - ابن كثير: تفسير القرآن العظيم 258/6.

(7) - أخرجه مسلم في كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها، باب الصفات التي يعرف بها في الدنيا أهل الجنة وأهل النار، رقم: 2865.

وليس الناصح أولى بالتواضع من المنصوح له؛ بل يجب على المنصوح أن يتواضع في سماع النصيحة وأن يحتفي بها، وألاً يأخذه العجب والاعتزاز بالنفس والرأي فيرفضها، أو يستهزئ بصاحبها، فإن من دلّ على نصيحة فرفضها فقد اتّصف بصفات المتكبرين المحرومين من الجنة لقوله ﷺ: (لا يدخل الجنة من كان في قلبه مثقال ذرة من كبر)⁽¹⁾، وقد بيّن حقيقة الكبر في تنمة الحديث؛ فقال ﷺ: "الكبر بَطَرُ الْحَقِّ وَغَمَطُ النَّاسِ".

قال الإمام النووي وهو يشرح الحديث: "أما بَطَرُ الْحَقِّ فهو دفعه وإنكاره ترفعاً وتجبّراً وقوله ﷺ غمط الناس معناه احتقارهم."⁽²⁾

وفي ختام هذا المطلب يخلص الباحث إلى أنّ النصيحة هي من أعظم أبواب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهي تعمل كموجّه ديني وأخلاقيّ لمعالجة كثير من الأخطاء والانحرافات إذا تقيّد الناصح بضوابطها وشروطها وتخيّر من الوسائل والأساليب ما يحقق مقصودها.

وهي في المجال السياسي من أرقى وسائل التعامل والتواصل بين الحاكم والمحكوم وحصول التّكامل فيما بينهم، وعلى ضوءها تتحدّد العلاقة بين أهل العلم والسلطة من جهة، ومن جهة أخرى بين السلطة والرعية، وفي وجودها يرى الحاكم أنّه تحت عين الرقابة والملاحظة من كلّ فرد من أفراد الأمة، وأنّ لهؤلاء حقّ النقد والاعتراض وحرية الكلمة على سياسته وتصرفاته.

المطلب الثالث : قاعدة مسؤوليّة الحاكم على تصرفاته.

الفرع الأوّل: مفهوم المسؤولية وتأصيلها الشرعي.

أولاً: مفهوم المسؤولية.

(أ) - المدلول اللغوي: من خلال تتبع المعاني اللغوية لكلمة المسؤولية يتبيّن أنّها مصدر صناعي مشتقّ من الفعل الثلاثي "سأل" وهو يأتي في لغة العرب للدلالة على معانٍ ثلاث.

(1) الاستعطاء والطلب: قال ابن منظور: "قال ابن بري سألته الشّيء بمعنى استعطيته إيّاه."⁽³⁾ ويقال: سألت فلان كذا؛ أي: طلبت منه الشّيء واستعطيته إيّاه⁽⁴⁾، ومن ذلك قوله تعالى ﴿وَسَأَلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ﴾

(1) - أخرجه مسلم في كتاب الإيمان، باب تحريم الكبر وبيانها، رقم: 91. 93/1.

(2) - النووي: شرح النووي على مسلم 90/2.

(3) - ابن منظور: لسان العرب 319/11.

(4) - الزبيدي: تاج العروس 157/29.

[النساء: 32]، أي: اطلبوا منه جميع مصالحكم في الدين والدنيا⁽¹⁾ وقال الطبري: "واسألوا الله من عونه وتوفيقه للعمل بما يرضيه عنكم من طاعته⁽²⁾."

(2) الاستعلام عن الشيء: يقال سألته عن كذا؛ أي: استخبرته واستعلمته عنه⁽³⁾. ومنه قوله تعالى: ﴿*﴾

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَيِّجِ ﴿البقرة 189﴾ وسبب نزولها: أن النبي ﷺ سئل عن زيادة الأهلة ونقصانها واختلاف أحوالها فأنزل الله تعالى هذه الآية جواباً لهم فيما سألوا عنه⁽⁴⁾.

(3) المحاسبة وتحديد التبعية: وهذا المعنى هو المقصود من المسؤولية والغالب عليها، يقال رجل مسؤول: أي منوط به عمل تقع عليه تبعته⁽⁵⁾، والمسؤولية: التبعية والمحاسبة ومنه قوله تعالى:

﴿وَقَفُّهُمْ إِنَّهُمْ مَسْئُولُونَ﴾ [الصافات: 24]؛ أي احبسوهم للسؤال عن أعمالهم⁽⁶⁾.

(ب) - المدلول الاصطلاحي: اختلفت عبارات الفقهاء المعاصرين في بيان حقيقة المسؤولية وماهيتها نظراً لارتباط كل تعريف بزاوية خاصة من زوايا المفهوم؛ فمنهم من عرفها تعريفاً أخلاقياً وفلسفياً، ومنهم من عرفها تعريفاً قانونياً، أو جنائياً... إلخ؛ ومن هذه التعاريف:

(1) عرفها الدكتور محمد عبد الله دراز بقوله: (كون الفرد مكلفاً بأن يقوم ببعض الأشياء، وبأن يقدم عنها حساباً إلى زيد من الناس)⁽⁷⁾.

(2) عرفها محمد كمال الدين إمام: (أهلية الشخص لأن ينسب فعله إليه ويحاسب عليه)⁽⁸⁾.

(1) - عبد الرحمن السعدي: تيسير الكريم الرحمن المعروف بتفسير السعدي 144.

(2) - الطبري: جامع البيان 268/8.

(3) - ابن منظور: المصدر السابق 319/11، الزبيدي تاج العروس 157/29.

(4) - الطبري المصدر السابق، 553/3.

(5) - مجموعة من المؤلفين: المعجم الوسيط طبعة 1410 هـ 1989 م، دار الدعوة، تركيا، 411/1.

(6) - الطبري: جامع البيان 30/21.

(7) - محمد عبد الله دراز: دستور الأخلاق في القرآن، تحقيق الدكتور عبد الصبور الشاهين، ط4، 1402 هـ / 1982 م، مؤسسة الرسالة، بيروت 136.

(8) - محمد كمال الدين إمام: المسؤولية الجنائية أسسها وتطورها، ط2، 1991 م، مؤسسة الدراسات الجامعية، بيروت، 291.

(3) عرفها مقدار يالجن بقوله : (المسؤولية هي: أن يتحمل المرء نتيجة التزاماته وقراراته واختياراته العلمية، وذلك من الناحيتين الإيجابية والسلبية، وأن يواجهها أمام الله (عز وجل) بالدرجة الأولى، وأمام ضميره بالدرجة الثانية، وأمام المجتمع وأفراده في الدرجة الثالثة).⁽¹⁾

ومن خلال هذه التعاريف نتبين بأن المسؤولية في الإسلام: هي "أن يتحمل الإسلام نتيجة أفعاله والتزاماته"؛ وهذا ما عبّر عنه الفقهاء قديماً بأهلية الأداء، وهي "صلاحية الإنسان لأن تعتبر أقواله وأفعاله سواء أكانت في العقيدة أم في العبادات أم في المعاملات أم في العقوبات، وهذه الأهلية تساوي المسؤولية وأساسها البلوغ مع العقل.⁽²⁾

وامتلاك الشخص لأهلية الأداء تجعله مسؤولاً عن كلّ ما صدر منه من أفعال وأقوال وسلوكات وعليه فإنّ المسؤولية عند الفقهاء يعبر عنها بأنها: (الاستعداد الفطري الذي جبل الله تعالى عليه الإنسان ليصلح للقيام برعاية ما كلفه من أمور تتعلق بدينه ودنياه، فإنّ وفّى ما عليه من الرعاية حصل له الثواب، وإن كان غير ذلك له حصل العقاب)⁽³⁾.

ثانياً: التأصيل الشرعي لقاعدة مسؤولية الحاكم عن تصرفاته.

مسؤولية الحاكم في الإسلام قاعدة دستورية⁽⁴⁾، وقيمة سياسية، والتزام أخلاقي واجتماعي دلّت عليه قواعد الشريعة وشهدت له نصوصها، والتزمته الممارسة السياسية في عهد الخلافة الراشدة، وسندكر طرفاً من تلك الشواهد التي تدلّ في مجموعها أنّ الإسلام لا يعفي أحداً من تبعات تصرفاته والتزاماته مهما كان منصبه.

أولاً: من القرآن الكريم.

(1) قال الله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾ [النساء 58].

(1) - مقدار يالجن: التربية الأخلاقية الإسلامية، ط1، 1977 م، مكتبة الخانجي، القاهرة، 331.

(2) - محمد مصطفى الزحيلي: الوجيز في أصول الفقه 493/1.

(3) - مجمع اللغة العربية: المعجم الوسيط، القاهرة 411.

(4) - الرئيس: النظريات السياسية 339، د. الحسني غابري: المسؤولية السياسية في خطاب الفقهاء ط1 2023، مؤسسة GLD، تونس ص: 68.

(2) قال الله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَخُونُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ وَتَخُونُوا أَمْنَتَكُمْ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [الأنفال: 27]

(3) قال الله تعالى ﴿فَأَحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ﴾ [ص: 26]

فهذه الآيات توجب على الحاكم إقامة العدل وأداء الأمانات والحكم بالحق؛ وهي تكاليف شرعية تستوجب المسؤولية الدينية أمام الله تعالى وأمام الأمة⁽¹⁾.

ثانيا: من السنة النبوية.

(1) قوله ﷺ: (كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته، فالإمام راع وهو مسؤول عن رعيته... ألا فكلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته).⁽²⁾

(2) قوله ﷺ: (ما من عبد يسترعيه الله رعية يموت يوم يموت وهو غاش لرعيته إلا حرم الله عليه الجنة).⁽³⁾

(3) قوله ﷺ: لأبي ذر الغفاري وقد سأله الإمارة: (إنها أمانة؛ وإنها يوم القيامة خزي وندامة إلا من أخذها بحقها وأدى الذي عليه منها).⁽⁴⁾

(4) قوله ﷺ: (ما من أمير يلي أمر المسلمين ثم لا يجهد لهم وينصح إلا لم يدخل معهم الجنة).⁽⁵⁾

(5) قوله ﷺ: (ما من أحد يكون على شيء من أمور هذه الأمة فلا يعدل فيهم إلا كبه الله في النار).⁽⁶⁾

فهذه الأحاديث عن رسول الله ﷺ - وغيرها كثير - تقرّر مسؤولية الحاكم أمام الله تعالى ومؤاخذته بتقصيره في حقوق الله تعالى وحقوق عباده.

(1)- منير البياي: النظام السياسي الإسلامي 250، محمد المبارك: نظام الإسلام الحكم والدولة 36.

(2)- أخرجه البخاري في كتاب العتق، باب العبد راع في مال سيده رقم: 2558، 3/ 150، ومسلم في كتاب الإمارة، باب فضيلة الإمام العادل وعقوبة الجائر رقم: 1459/3، 1829.

(3)- أخرجه مسلم في كتاب الإيمان، باب استحقاق الوالي الغاش لرعيته النار، رقم: 142، 1/ 125.

(4)- أخرجه مسلم. في كتاب الإمارة باب كراهة الإمارة بغير ضرورة رقم 1825. 3/ 1457.

(5)- أخرجه مسلم في كتاب الإمارة باب استحقاق الوالي الغاش لرعيته النار رقم 142. 1/ 125.

(6)- أخرجه الإمام أحمد في مسند البصريين عن معقل بن يسار برقم: 20290، 410/23 والطبراني في المعجم الكبير برقم: 518، 222/20.

ثالثاً: من شواهد التزام الخلفاء الراشدين بمبدأ المسؤولية:

1. ما قاله عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) بعد توليه الخلافة: (ولست أدع أحداً يظلم أحداً ولا يعتدي عليه حتى أضع خده على الأرض حتى يذعن للحق).⁽¹⁾
2. وقوله لجريز بن عبد الله البجلي: (إني قاسم مسؤول... ولو أن سخلة بالعراق عثرت لحفت أن يسألني الله عنها لم لم تسو لها الطريق؟).⁽²⁾

ومن خلال ما سبق تبين أن الحاكم مسؤول أولاً باعتباره فرداً مكلفاً عن كل تصرفاته الخاصة وعلاقاته الشخصية مثله مثل سائر الناس، ومسؤول ثانياً عن ممارساته وتصرفاته المتعلقة بولايته أمام الله تعالى وأمام الأمة والناس لأنهم ائتمنوه على أنفسهم وأموالهم ومصالحهم، ومسؤول ثالثاً باعتباره هو المهمين على مقاليد السلطة التنفيذية والحائز عليها، وكل الولايات تتفرع عنه، وهذا يقتضي أن يكون مسؤولاً عن ولايته ووزرائه وممثليه؛ وهو أشدهم وأعظمهم مسؤولية.⁽³⁾

الفرع الثاني: طبيعة مسؤولية الحاكم.

ما يميز مسؤولية الحاكم في النظام الإسلامي عن غيره من النظم والقوانين الدستورية الأخرى أن طبيعتها مزدوجة فهو مسؤول أمام الله تعالى مسؤولية دينية، وأمام الأمة والقانون الإسلامي مسؤولية دنيوية.

أولاً: المسؤولية الدينية أمام الله تعالى.

إن الشريعة الإسلامية بعقائدها وأحكامها وأخلاقها هي الموجه الضابط لأفكار الحاكم المسلم وسلوكياته وتصرفاته وجميع أحواله، فهو مكلف بالالتزام بها ظاهراً وباطناً، وهذا التكليف ينشئ الإيمان بالمسؤولية التامة أمام الله تعالى، فيترب عليه الجزاء أو العقاب، وتمرت أنه يقيم في نفس الحاكم وفكره وضميره محكمة دائمة تحاسبه قبل أن يحاسبه أي أحد آخر، وتجعله يزن الأمور بميزان القانون الإسلامي من تلقاء نفسه، ليس خوفاً من الأمة، ولكن لخشيته المساءلة أمام الله تعالى، وخوفه من الجزاء في الآخرة.⁽⁴⁾

(1) - العصامي عبد الملك بن حسين بن عبد الملك: سمط النجوم العوالي في أنباء الأوائل والتوالي، ط1، 1419 هـ - 1998م، دار الكتب العلمية، بيروت، 469/2.

(2) - أبو يوسف: الخراج 42. ابن الجوزي: سيرة عمر 113.

(3) - د. فؤاد النادي: مبادئ نظام الحكم في الإسلام، ط2، 1426هـ، 2005م، دار المنار القاهرة 299.

(4) - د. منير البياتي: النظام السياسي الإسلامي 251، د. مروان محمد محروس المدرس: مسؤولية رئيس الدولة في النظام الرئاسي والفقهاء الإسلامي (دراسة مقارنة) ط1، 1423 هـ، 2002م، دار الإعلام، الأردن (عمان) 176.

قال تعالى: ﴿يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ أَمَدًا بَعِيدًا﴾ [آل عمران 30].

إنّ المسؤولية في الاسلام لا تعني فقط المؤاخذة والالتزام بتحمّل العواقب الدنيوية، كما يكتفيها القانون؛ بل تتسع إلى أكثر من ذلك لتكثّف على أنّها أمانة في عنق الشخص.⁽¹⁾

فالشريعة الإسلامية تنظر إلى منصب الحاكم على أنّه ولاية دينية وأمانة واجبة الأداء وتكليف بحفظ المصالح والحقوق؛ وهي من أعظم واجبات الدّين، كما يقول ابن تيمية⁽²⁾، وهذا ما يوجب مسؤولية دينية أعظم من كلّ المسؤوليات الدنيوية.

وقد دلّت نصوص القرآن والسنة على ثبوت هذه المسؤولية. ذكرتها سابقا في التأصيل الشرعي للمسؤولية

ثانيا: المسؤولية الدنيوية أمام الأمة:

الحاكم في النظام الإسلامي مسؤول أمام الأمة ومحاسب على جميع تصرفاته والتزاماته تجاهها؛ إذ هي التي اختارته بإرادتها، وأمدته بالسلطة بعقدها، وفوّضت إليه تدبير شؤونها وإدارتها، وائتمنه على مصالحها، فلها الحق أن تسأله عن عمله، وأن تراقبه وتحاسبه؛ بل ولها الحق في فسخ العقد إن وجدت الأسباب الوجيهة لذلك⁽³⁾. وأساس ذلك يرجع أمور منها:⁽⁴⁾

- أنّه وكيل عنها يستمدّ سلطته منها ويمارسها نيابة عنها؛ والأصيل يملك حق الإشراف على الوكيل وتوجيهه ومحاسبته على تقصيره.
- أنّ الأمة هي المخاطبة أصلا بتنفيذ أحكام الشرع، وقد فوّضت هذا التكليف إلى شخص ينوب عنها في تنفيذه، فإذا تحوّل إلى عقبة أمام تنفيذ الشرع حقّ للأمة المحاسبة والمساءلة.
- أنّ الله تعالى أوجب على الأمة فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ وهذا يعني أن لها حق الرقابة والمساءلة على تصرفات الحكام، وأنهم خاضعون للرقابة ومسؤولون عن أعمالهم أمام الأمة.

(1)- محمد لطيف نويجي: مسؤولية رئيس الدولة في الفقه الإسلامي، طبعة 2005، دار الجامعة الجديدة الاسكندرية. ص 17

(2)- ابن تيمية: السياسة الشرعية، 237

(3)- الرئيس: النظريات السياسية 339.

(4)- منير البياتي: النظام الإسلامي 253.

- ما أوجبه الشرع لها من حق الشورى التي تتضمن بذل الرأي والنصح والنقد والمساءلة على الدوام.

وقد دلت الآيات القرآنية والأحاديث النبوية على هذه المسؤولية؛ ففي القرآن الكريم :

1. قال تعالى ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾ [النساء 58]

وجه الاستدلال: أنَّ الخطاب في الآية كما يقول المفسرون.⁽¹⁾ موجه إلى ولاية الأمور بأن يؤدوا الأمانات، وأن يحكموا بالعدل بين الناس، ويقوموا على حفظ الحقوق ورعاية المصالح؛ وهذه التكاليف توجب مسؤولية أمام الأمة لأنها من خالص حقوقها.

2. قال تعالى ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران 104]

وجه الاستدلال: إنَّ الأمر بالمعروف والنهي فرض كفاية على الأمة يقوم به أفرادها على حسب قدرتهم⁽²⁾ حفاظا على سلامة المجتمع من المخالفات والمنكرات في كل المجالات؛ وهذا يعني أنَّ للأمة حق الرقابة والاحتساب على المسؤولين وإلزامهم بالشروط المتفق عليها في العقد.

وفي السنة النبوية قال رسول الله ﷺ:

1. (كُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ)⁽³⁾

وقوله ﷺ: (مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَرًا فَلْيُغَيِّرْهُ بِيَدِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِلِسَانِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِقَلْبِهِ؛ وَذَلِكَ أَضْعَفُ الْإِيمَانِ)⁽⁴⁾.

وقوله ﷺ: (إِنَّ اللَّهَ لَا يَعْذِبُ الْعَامَّةَ بِعَمَلِ الْخَاصَّةِ حَتَّى يَرَوْا الْمُنْكَرَ بَيْنَ أَظْهُرِهِمْ وَهُمْ قَادِرُونَ عَلَى أَنْ يَنْكَرُوهُ فَلَا يَنْكَرُوهُ، فَإِذَا فَعَلُوا ذَلِكَ عَذَبَ اللَّهُ الْخَاصَّةَ وَالْعَامَّةَ)⁽⁵⁾.

(1)- الطبري: جامع البيان 490/8، القرطبي: الجامع لأحكام القرآن 256/5.

(2)- النووي: شرح صحيح مسلم 22/2، ابن تيمية: المستدرک على مجموع الفتاوى 203/3.

(3)- سبق تخريجه.

(4)- سبق تخريجه.

(5)- أخرجه الإمام أحمد في مسند الشاميين، حديث عدي بن عميرة الكندي رقم 17720، 258 / 29، قال شعيب الأرنؤوط

(المحقق): حديث حسن لغيره، وهذا إسناد ضعيف لإبھام الراوي عن الصحابي وباقي رجال الإسناد ثقات.

فهذه الأحاديث تؤكد على حق الأمة في مساءلة حاكمها ومحاسبته على أعماله وواجبها الشرعي في انتقاد تصرفاته وتغيير منكره.

الفرع الثالث: أنواع مسؤولية الحاكم.

إذا ما نظرنا إلى حجم الصلاحيات الممنوحة لرئيس الدولة في النظام الإسلامي؛ فإنه يمكننا أن نميز بين أنواع مختلفة من المسؤولية يتحملها الحاكم نتيجة لتصرفاته وأعماله؛ وهي:

أولاً: المسؤولية السياسية:

وهي استحقاق رئيس الدولة للعزل لمخالفته الشريعة الإسلامية، أو مجافاته لروحها بتصرفاته؛ حيث يكون في استمراره في الرئاسة ضرراً جسيماً بمصالح الأمة وسلامة كيان الدولة، ولا سبيل لإصلاحه بعد وقوعه⁽¹⁾.

إنّ النظام الإسلامي يبنى السلطة بشكل منتظم بدءاً من آليات تولّيها، وقواعد ممارستها، وتحديد مركز الخليفة فيها، وإلزامه بالقواعد الدستورية الضامنة للحقوق والحريات من عدل وشورى وحرية... أضف إلى ذلك ما يورده النظام الإسلامي من قيود وضوابط على تصرفات الحكّام والمسؤولين، ممّا يجعل الممارس للسلطة أمام قيود لا يجوز تعديها، وأمام قواعد لا يمكن تعديلها، وإلاّ لزمته أحكام المساءلة⁽²⁾ السياسية والقانونية.

فالنظام الإسلامي يفرض على الحاكم أن يتقيّد في تصرفاته باحترام القواعد الشرعية وعدم التنكّر لها، وأن يتوخّى المصلحة العامة بتصرفه، وألاّ يسيء استخدام سلطته أثناء مزاولته لمهامه، وهذه القيود المفروضة تستدعي نوعاً من المسؤولية السياسية قد تصل إلى حدّ العزل⁽³⁾.

وقد أكّد الفقهاء موجبات المسؤولية السياسية وأسبابها في كتبهم والتي تؤدّي إلى عزل الحاكم وإبعاده عن منصبه؛ منها ما يرجع إلى سبب ديني، ومنها ما يرجع إلى أسباب دنيوية، ومنها ما يرجع إلى أسباب سياسية، وسأجملها هنا على أن يأتي تفصيلها في مبحث لاحق إن شاء الله تعالى.

(1) - عبد القادر عودة: التشريع الجنائي، 100/1

(2) - سامية العايب: مسؤولية رئيس الدولة في الفقه الإسلامي والقانون الدستوري، مجلة التواصل في الاقتصاد والإرادة والقانون، عدد 45، مارس 2016، جامعة باجي مختار - عنابة - ص: 6 و 7.

(3) - كايد يوسف محمود قرعوش: طرق انتهاء ولاية الحكام 235، 236.

أ) الأسباب الدينية: تكاد تجمع كلمة الفقهاء على أنّ لحاكم ينعزل بأسباب دينية؛ أهمّها: الكفر والرّدة عن الدّين، وترك الصّلاة والحكم بغير ما أنزل الله تعالى⁽¹⁾ وغيرها من الأسباب ذات الطابع الديني.

ب) الأسباب الدنيوية: يتحمّل الحاكم مسؤوليّة أفعاله التي تقدح في عدالته من ظلم وفسق واقتراف للمنكرات وتعرّضه للمساءلة؛ وهذا محلّ خلاف بين الفقهاء منهم من يوجب عليه العزل، ومنهم من يمنع ذلك؛ وسيأتي بيان ذلك.

ج) الأسباب السياسية: من الأسباب التي توجب تحريك المسؤولية ضدّ الحاكم عزوفه عن التزام القيم السياسية كترك العمل بالشورى، وإهداره لحقوق النّاس وحرّيّاتهم، وعمل شيء يناقض مقصود الإمامة "فكلّ ما من شأنه تعطيل رسالة الدولة وأهدافها والإخلال بنظامها يؤدّي إلى خلع رئيس الدولة وعزله سواء تعلّق ذلك بشخصه أم بدينه أم بأسلوب حكمه ونهجه"⁽²⁾.

ومن الجدير بالذكر أن إلزام الحاكم بتبعات أفعاله وتحميله مسؤوليتها سياسياً سيبقى على المستوى النظري ما لم توجد آليات لتحريك هذه المسؤولية وتفعيلها وتنزيلها إلى واقع الممارسة الفعلية.

ثانياً: المسؤولية المدنية.

يعرف فقهاء القانون المسؤولية المدنية بأنّها: (التعويض عن الضّرر النّاشئ عن فعل غير مشروع)⁽³⁾ أي أن الإنسان ملزم بتعويض ما يلحق الغير من أضرار بسببه، سواء لمخالفته العقد بالتعدي أو بالتعدي بارتكاب فعل غير مشروع.⁽⁴⁾

وهي في الشريعة الإسلامية لا تخرج عن هذا المعنى إلّا أنّها استعملت ألفاظاً خاصّة بها كالضّمان والالتزام والكفالة والتغريم.

فقد عرف فقهاء الإسلام الضمان بأنّه: (شغل الدّمة بما يجبّ الوفاء به من مال أو عمل)⁽⁵⁾ وعرفه الزحيلي بقوله: "هو الالتزام بتعويض الغير عما لحقه من تلف المال أو ضياع المنافع، أو عن الضرر الجزئي أو الكلي الحادث بالنفس الإنسانية."⁽⁶⁾

(1) - انظر موجبات خلع الإمام عند الفقهاء الباقلاني: التمهيد 478.

التفتازاني: شرح المقاصد 5/ 257.

الماوردي: الأحكام السلطانية 42.

(2) - أبو جيب دراسة في مناهج الإسلام 385

(3) - السنهوري: الوسيط في شرح القانون المدني، طبعة 1952 دار النّشر للجامعات المصرية 1/ 1276، ص: ؟؟؟؟؟؟؟؟؟

(4) - د. سسليمان مرقس: موجز أصول الالتزامات، مطبعة لجنة البيان العربي القاهرة 1961 ص 329

(5) - عليّ الحفيف: الضمان في الفقه الإسلامي، طبعة دار الفكر العربي، القاهرة 2000 ص 08

(6) - د. وهبة الزحيلي: نظرية الضمان في الفقه الاسلامي طبعة 1998 دار الفكر دمشق ص 22

ومن خلال نصوص الفقهاء القدامى والمعاصرين ندرك أنّ الشريعة الإسلامية توجب المسؤولية المدنية وتلزم المتسببين في إلحاق الأضرار بتبعات أفعالهم بالتضمن والتغريم، ومقصدها من ذلك حفظ الحقوق ورعاية العهود، وجبر الأضرار، وزجر الجناة، ووضع حدّ للاعتداء⁽¹⁾.

وخطابات الشريعة موجّهة إلى جميع المكلفين، وأحكامها عامّة لا يستثنى منها أحد حاكمًا أو محكومًا؛ فالكل ملزم بمراعاة أحكام المعاملات وضوابط التصرف بالعقود، وتحمل النتائج والتبعات عند التقصير أو الإخلال.

والحاكم في نظر الشريعة فرد من عموم المكلفين لا يعفيه منصبه من تبعات أفعاله المدنية؛ فإذا كانت تصرفاته خاصّة ونتج عنها ضرر فإنّ للمتضرّر الحقّ في اللّجوء إلى القضاء ومساءلته وتضمينه وإلزامه بتعويض ما وقع من ضرر بسببه.

وإذا كانت عقود ومعاملاته تتعلّق بشؤون الدولة فلا يجوز له أن يتصرّف فيها بمحض الهوى والتشهي؛ بل لابدّ أن يتصرّف وفق المصلحة العامة التي يقتضيها الظرف المناسب⁽²⁾ وإلاّ عرّض نفسه لأحكام المساءلة والمحاسبة.

وقد جرى العمل في الشريعة على محاكمة الخلفاء والولاة أمام القضاء العادي وتحملوا مسؤولياتهم المدنية فهذا علي بن أبي طالب (رضي الله عنه) يفقد درعاً له في خلافته ويجدها عند يهودي يدّعي ملكيتها فيرفع أمره إلى القاضي الذي يحكم بالدرع لصالح اليهودي، وهذا عمر بن الخطاب يأخذ فرساً من رجل على سوم فحمل عليه فعطب، فخاصم الرجل عمر فقال عمر اجعل بيني وبينك رجلاً فقال: "الرجل إني أرضى بشريح العراقي فقال شريح لعمر: أخذته صحيحاً سليماً فأنت له ضامن حتّى ترده صحيحاً سليماً، وكان هذا الحكم الذي صدر ضدّ عمر هو الذي حقّز عمر على تعيين شريح قاضياً"⁽³⁾.

ثالثاً: المسؤولية الإدارية.

يقصد بالمسؤولية الإدارية تلك الحالة القانونية التي تلتزم فيها الدولة، أو المؤسسات أو المرافق أو الهيئات العامة أو الإدارية نهائياً بدفع التعويض عن الضرر أو الأضرار التي تسببت للغير بفعل الأعمال الإدارية الضارة

(1) - الموسوعة الفقهية الكويتية 221/28.

(2) - صلاح الدين دبوس: الخليفة توليته وعزله 44.

(3) - عبد القادر عودة: التشريع الجنائي 1/ 320، ضمنية مسؤولية رئيس الدولة في الفقه الإسلامي 182.

سواء كانت هذه الأعمال الإدارية الضارة مشروعة أو غير مشروعة؛ وذلك على أساس الخطأ المرفقي، أو على أساس نظرية المخاطر، أو في نطاق النظام القانوني لمسؤولية الدولة والإدارة العامة.⁽¹⁾

وهي تعني في الفقه الإسلامي: رفع المظالم الواقعة على الأفراد من ذوي النفوذ والسلطان في الدولة الإسلامية؛ وقد كانت قديماً تسمى: "بديوان المظالم"، وهو نوع من القضاء يعمل على استيفاء الحقوق من الولاة والحكام وأصحاب النفوذ بهدف منعهم من ظلم الرعية، أو التجاوز في تطبيق أحكام الشرع، أو استغلال السلطة، أو الانحراف في تحقيق المصالح العامة.

فمن المقرر شرعاً أنّ الخليفة (رئيس الدولة) هو مصدر السلطة التنفيذية؛ حيث يمارسها بحكم مسؤوليته على الرعية أمام الله تعالى وأمام الناس، وهو وحده من يملك صلاحيات التفويض والتقليد والتولية للوزراء والأمراء والقضاة وسائر الولايات⁽²⁾ على وفق ما تقتضيه المصلحة العامة، فإذا وقع أحدهم في ظلم لأحد أفراد الرعية أو أساء استخدام سلطته اعتبر الخليفة نفسه مسؤولاً عن هذا الظلم وذاك الانحراف، ولزمه رفع الظلم، وإرجاع الحق إلى صاحبه، ومن هنا نشأت فكرة ولاية المظالم التي أصّلت فيما بعد للمسؤولية الإدارية وكانت نواتها الأولى.

وقد دلّ على المسؤولية الإدارية لرئيس الدولة شواهد السنة النبوية ووقائع الممارسة السياسية لعهد الخلفاء الراشدين.

ففي السنة أن النبي ﷺ بعث خالد بن الوليد إلى بعض القبائل العربية يعلمهم بفتح مكة، فلما وصل هو ومن معه إلى بني خزيم بن عامر بن عبد مناة بن كنانة أخذ القوم السلاح، فقال خالد ضعوا السلاح فإنّ الناس قد أسلموا... فلما وضعوا السلاح أمر بهم خالد فكتفوا ثم عرضهم على السيوف فقتل منهم من قتل، فلما انتهى الخبر إلى رسول الله ﷺ رفع يديه إلى السماء ثم قال: "اللهم إني أبرأ إليك مما صنع خالد بن الوليد"، ثم دعا رسول الله ﷺ علي بن أبي طالب؛ فقال: "يا علي أخرج إلى هؤلاء القوم فانظر في أمرهم واجعل أمر الجاهلية

(1)- د. عمار عوابدي: نظرية المسؤولية الإدارية، ص: 24.

(2)- ذكر أبو يعلى الفراء في كتابه الأحكام السلطانية 34 الولايات التي تصدر عن الإمام وهي أربعة:

- أولها: من تكون ولايته عامة في الأعمال العامة؛ وهم الوزراء.
- ثانيها: من تكون ولايته عامة في أعمال خاصة، وهم الأمراء للأقاليم والبلدان لأنّ النظر فيما خصّوا به من الأعمال عام في جميع الأمور.
- ثالثها: من تكون ولايته خاصة في الأعمال العامة. كالقضاة ونقباء الجيوش ومستوفي الخراج... إلخ.
- رابعها: من تكون ولايته خاصة في أعمال خاصة كقاضي بلد أو إقليم أو جابي الصدقات منه...

تحت قدميك، فخرج علي حتى جاءهم ومعه مال قد بعث به رسول الله ﷺ فودي لهم الدماء وما أصيب لهم من الأموال، حتى إنه ليدي لهم ميلة الكلب، حتى إذا لم يبق لهم شيء زادهم مما فضل معه من المال...⁽¹⁾

فهذه الحادثة تبين مسؤولية رئيس الدولة عن تصرفات وزرائه وعماله، وتعويض الرعية عما لحقهم من أضرار بسبب تلك التصرفات الخاطئة.

ومما يشهد لذلك قول سيدنا عمر بن الخطاب في خطبته: (أيها الناس إني والله ما أرسل عمالي إليكم ليضربوا أبشاركم - أي جلودكم - ولا ليأخذوا أموالكم؛ ولكن أرسلهم ليعلموكم دينكم وستتكم، ويقضوا بينكم بالحق، ويحكموا بينكم بالعدل، فمن فعل به شيء سوى ذلك فليرفعه إلى فوالذي نفس عمر بيده لأقصه منه)⁽²⁾.

وقال أيضا: (أيما عامل من عمالي ظلم أحدا، ثم بلغني مظلّمته فلم أغيرها فأنا الذي ظلمته)⁽³⁾.

وقصته⁽⁴⁾ مع عمرو بن العاص وولده محمد معروفة ومشهورة عندما جاءه المصري يشكوه، فانتصف له من ابن عمرو بن العاص.

فهذه الشواهد وغيرها كثير⁽⁵⁾ تدلّ في مجملها على لزوم متابعة رئيس الدولة لتصرفات عماله وأعوانه وتحمله المسؤولية الكاملة عن أخطائهم وسوء استخدامهم لسلطاتهم؛ سواء قام هو بذلك أم كلف جهة معينة بالتيابة عنه.

رابعاً: المسؤولية الجنائية.

يقصد بالمسؤولية الجنائية في الشريعة الإسلامية "أن يتحمل الإنسان نتائج الأفعال المحرمة التي يأتيها مختاراً وهو مدرك لمعانيها ونتائجها"⁽⁶⁾.

وقد عرّفها الفهداوي بأنّها: "التزامٌ بتحمّل النتائج المرتبة على توقّر أركان الجريمة"⁽⁷⁾.

(1) - انظر الحادثة في سيرة ابن هشام 2/ 428، 429.

ومعنى ميلة الكلب: الوعاء الذي يسقى منه الكلب.

(2) - الطبري: تاريخ الطبري 4/ 204.

(3) - ابن سعد: الطبقات الكبرى 3/ 305.

(4) - نقلها ابن الجوزي في سيرة عمر بن الخطاب 86.

(5) - انظر مزيد من الشواهد عند محمد الزحيلي: تاريخ القضاء في الإسلام، ط1، 1415هـ، 1995م دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان،

ودار الفكر دمشق سوريا ص: 108.

(6) - عبد القادر عودة: التشريع الجنائي 3/ 392.

(7) - الفهداوي حامد: موانع المسؤولية الجنائية 51.

فالإنسان المكلف عندما يرتكب جناية على النفس، أو المال، أو باقي المقاصد الشرعية فإنه يكون مسؤولاً عن هذه الجناية ويتحمل عقوبتها شخصياً⁽¹⁾، إذ إنّ الشارع الحكيم جعل في ارتكاب المعاصي والاعتداء على الضروريات الخمس أسباباً للمسؤولية الجنائية إذا ما توفّر هذا الشرطان الأساسيان؛ وهما: الإدراك والاختيار، وإذا ما انعدم هذان الشرطان انعدمت المسؤولية الجنائية⁽²⁾.

والشريعة الإسلامية لا تعفي أحداً من تبعات الأفعال الإجرامية التي تستوجب العقوبة سواء تعلّقت بحق الله تعالى أم بحق الأفراد، ومنصب الحاكم لا يعتبر مانعاً من سريان العقوبات الشرعية عليه، ولا يلغي الصفة الجرمية عنه، ولا يخوّل له الإباحة في ارتكاب الجرائم والمحظورات، ولو كان الأمر كذلك لكان مآله الظلم للرعية خاصّة عند ضعف الوازع الديني للحاكم، فهو يفعل ما يشاء دون رقيب أو مساءلة⁽³⁾.

وإنّ النصوص الشرعية التي قرّرت المسؤولية عامّة يخضع لها جميع المكلفين، والجرائم محرّمة على الجميع حاكمين ومحكومين؛ ومن هذا المنطق اتفق الفقهاء على أنّ الخليفة خاضع كغيره من أفراد المسلمين للأحكام الشرعية الجنائية، وسريان هذه الأحكام عليه أيّاً كان نوع العقوبة التي تقرّها هذه الأحكام سواء أكانت عقوبة قصاص أم عقوبة حدّ⁽⁴⁾.

ففي عقوبة القصاص؛ فقد أجمع الفقهاء على وجوب استيفاء عقوبة القصاص من الإمام الأعظم (رئيس الدولة) إذا ارتكب ما يوجب القصاص من قتل أو جناية على الأطراف، لأنّ جرائم القصاص، ومثلها الأموال لها مطالب من قبل العباد⁽⁵⁾.

(1) - صايل أحمد حسن أمارة: المسؤولية الجنائية لرئيس الدولة، مجلة الزرقا للبحوث والدراسات الإنسانية المجلد الثاني والعشرون، العدد

الثاني، سنة 2022 م، ص: 322.

(2) - عبد القادر عودة: المصدر السابق 393/1.

(3) - د. عثمان جمعة ضميرية: مسؤولية رئيس الدولة في الفقه الإسلامي، مجلة الحقوق للبحوث القانونية والاقتصادية بكلية الحقوق، جامعة الاسكندرية، عدد خاص ديسمبر 2012، ص40، فرعوش: طرق انتهاء ولاية الحكام 245.

(4) - عبد القادر عودة: التشريع الجنائي، 393/1، أبو زهرة الجريمة والعقوبة 253.

صلاح الدين دبوس: الخليفة توليته وعزله 42.

(5) - القرطبي: أحكام القرآن 256/2.

واستندوا في ذلك على عموم الأدلة الموجبة القصاص دون تفريق بين الحاكم والمحكوم. قال تعالى ﴿يَأْتِيهَا

الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقَصَاصُ فِي الْقَتْلِ﴾ البقرة 178. وقوله ﷺ: (المسلمون تكافأ دماؤهم ويسعى بذمتهم أدناهم)⁽¹⁾.

وقالوا: إنّ القصاص من حقوق العباد يستوفيه وليّ الحقّ إمّا بتمكين من السلطة الحاكمة، أو بالاستعانة بمنعة المسلمين وقوّتهم؛ والتي تشكّل سلطاناً له في استيفاء حقّه، فالسلطة الحاكمة دورها تنظيم عملية استيفاء القصاص، وليست هي الجهة صاحبة الحقّ فيه... أمّا الحدود فاستيفؤها حقّ للسلطة الحاكمة.

وأما الحدود فقد اختلف الفقهاء في تطبيقها على الإمام الأعظم إلى رأيين:

الرأي الأول: الحنفية: ذهب الحنفية إلى عدم إقامة الحدّ على الإمام إذا ارتكب ما يوجبه كالزّنى أو القذف، أو شرب الخمر؛ فقد جاء الجامع الصغير: "وكل شيء صنعه الإمام الذي ليس عليه إمام فلا حدّ عليه إلّا في القصاص فإنّه يؤخّر به وبالأموال"²

قال الشارح: قوله: فلا حدّ عليه لأنّ الحدّ إمّا يكلف بإقامة إمام المسلمين فلم يكن الإيجاب مفيداً وعلى هذا ينبغي أن لا يجب حدّ القذف"³

واستدلّوا بأدلة؛ منها.

(1) إنّ ولاية إقامة الحدود من اختصاص الإمام، أو من ينوبهم من ولاة أو قضاة، وغير مقبول أن يقيم الحدّ على نفسه، ولا يملك نوابه ذلك لأنّه قد يعزّله، وقد يكون في عزله ضرر كبير على الأمة، ولأنّهم يستمدّون ولاية التنفيذ منه⁽⁴⁾.

(2) إنّ إقامة الحدّ تتم بطريق الجزاء والتّكال، ولا يفعل الإمام ذلك بنفسه، ومن هو دونه نائبه لا يمكنه أن يقيم فاعدم المستوفي، وفائدة الوجوب الاستيفاء؛ فإذا ما انعدم المستوفي قلنا إنّّه لا يجب⁽⁵⁾.

(1) - أخرجه الحاكم من المستدرک، رقم: 2623، 153/2. وقال عنه: الحديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه، والبيهقي في السنن الكبرى برقم: 16012، 178/16، والإمام أحمد 402/11

(2) - محمد بن الحسن الشيباني: الجامع الصغير 280.

(3) - اللّكنوي الهندي، محمد عبد الحي بن محمد عبد الحليم الأنصاري، أبو الحسنات: النافع الكبير لمن يطالع الجامع الصغير: ط1، 1406هـ، عالم الكتب، بيروت، 280.

(4) - قرعوش: طرق انتهاء ولاية الحکام 248.

(5) - المرغيناني: الهداية 349/2، ابن نجيم: البحر الرائق 21/5.

فالحنفية بنوا رأيهم هذا على بعض القواعد.⁽¹⁾ وهي:

- (1) إن إقامة الحد تتم بطريق النكال ولا يفعل ذلك أحد بنفسه ولو كان الامام.
 - (2) الخليفة هو صاحب الولاية في إقامة الحد وليس لأي شخص آخر هذه الولاية، أما الولاة والقضاة فيأثم يعملون بأمر الإمام.
 - (3) أثم ربطوا بين تشريع الأحكام والفائدة المرجوة من هذا التشريع فلا تشريع للحكم إذا لم تكن فائدة في تشريعه.
- إلا أنّ هذه الأدلة والقواعد لم تسلم من الاعتراض حتّى من داخل المذهب فقد أجابوا عمّا ذكره الحنفية كما يلي:

1. إنّ القاضي ينفذ حكم الله تعالى لا حكم الإمام الأعظم، وإنّ دور الإمام الأعظم في ذلك هو دور الأمين المستخلف على تنفيذ شرع الله، وليس القاضي نائباً عنه من هذا الوجه، وإن كان يتلقّى سلطانه منه، لأنّ القضاء فرض كفاية على الأمة يقوم به من يتخصّص في فقه الأحكام ومسالك القضاء وعلى الإمام تولية هؤلاء ممّن استوفوا الشّروط⁽²⁾.
2. إنّ الحدود لا تطبّق بقصد الجزاء والنكال فحسب؛ بل إنّها جواهر ومكفّرات تطهّر الفاعل من خزيّ جرمته، فإذا ما اقترف الإمام حدّاً وأراد التكفير والتّطهير فلماذا لا يقام عليه الحدّ؟⁽³⁾.

الرأي الثاني: جمهور الفقهاء⁽⁴⁾: لم يفرق جمهور الفقهاء بين عقوبة القصاص والحدود وسريانهما على الإمام وقالوا: "إنّ الواجب تنفيذ الحدّ على الإمام إذا ارتكب ما يوجب، ولا مانع من قيام الحد عليه، ولا فرق بين جريمة وأخرى، فهو مسؤول عن كل جريمة ارتكبها سواء تعلقت بحقّ الله تعالى أم بحق من حقوق العباد قال الإمام

(1) - صلاح الدين دُبّوس: الخليفة توليه وعزله 54.

(2) - محمد أبو زهرة: الجريمة والعقوبة 256، قرعوش: طرق انتهاء ولاية الحكّام 249.

(3) - صلاح الدين دبوس: الخليفة توليته وعزله 54 . 55.

(4) - عبد القادر عودة: التشريع الجنائي الإسلامي 322/1، محمد أبو زهرة: الجريمة والعقوبة، 256

الشّريبي: مغني المحتاج 4/ 454، الرحيباني: مطالب أولي النهي، 6/ 159 .

القرطبي: أحكام القرآن 2/ 226، الدسوقي: حاشية الدسوقي على الشرح الكبير 4/ 305.

مالك : (ما تعمّد الإمام من جور فيجاريه على الناس فإنّه يقاد منه؛ وقد أقاد رسول الله (صلى الله عليه وسلم) وأبو بكر وعمر من أنفسهم)⁽¹⁾.

واستدلوا بأدلة منها:

(1) عموم الأدلة التي تأمر بإقامة الحدود دون تفريق بين حاكم ومحكوم.

(2) قال رسول الله ﷺ: (أَقِيمُوا حُدُودَ اللَّهِ تَعَالَى فِي الْبَعِيدِ وَالْقَرِيبِ وَلَا تَأْخُذْكُمْ فِي اللَّهِ لَوْمَةٌ لَانِمٍ)⁽²⁾.

(3) وقوله ﷺ: "أَيُّهَا النَّاسُ مِنْ جلدت له ظهرًا؛ فهذا ظهري فليستقد منه، ومن كنت شتمت له عرضًا فهذا عرضي فليستقد منه، ومن أخذت له مالا فهذا مالي فليأخذ منه، ولا يخشى الشحنة فإنها ليست من شأني، ألا وإن أحبكم إليّ من أخذ مني حقًا إن كان له أو حللني فلقيت ربي طيب النفس."⁽³⁾

فها هو النبي ﷺ يعلن استحقاق العقاب إن كان منه ما يوجب، ويدعو الناس إلى القصاص منه دون تفريق بين حدٍّ، أو قصاص ولا بين حقوق الله وحقوق العباد.⁽⁴⁾

(4) نهي ﷺ عن الشفاعة في الحدود، كما ورد في حديث عائشة (رضي الله عنها): "أَنَّ قريشا أهمهم شأن المرأة المخزومية التي سرقت فقالوا: من يكلم فيها رسول الله ﷺ؟ فقالوا: ومن يجترئ عليه إلا أسامة حب رسول الله ﷺ؟، فكلمه أسامة؛ فقال رسول الله ﷺ أتشفع في حد من حدود الله؟ ثم قام فاختطب فقال: أَيُّهَا النَّاسُ؛ إِنَّمَا أهلك الذين من قبلكم أنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه، وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحد، وأيم الله لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها)."⁽⁵⁾

فهذا الحديث يدل على مبدأ المساواة في تطبيق العقوبات الشرعية.

(1) - مالك بن أنس: المدونة، ط1، 1415هـ 1994م، دار الكتب العلمية، بيروت. 519/4.

(2) - أخرجه ابن ماجة في أبواب الحدود، باب إقامة الحدود رقم: 2540، 576/3. قال شعيب الأرنؤوط: حديث حسن بطرقه.

(3) - ابن الأثير: الكامل في التاريخ 2/ 171. 172.

(4) - أبو زهرة، الجريمة والعقوبة 255.

(5) - أخرجه البخاري في كتاب الحدود وما يحذر من الحدود، باب كراهية الشفاعة في الحد إذا ما رفع إلى السلطان، رقم 6788، 8/

5) قوله رسول الله ﷺ: "أقبلوا ذوي الهيئات عثراتهم إلا الحدود"⁽¹⁾.

فالحديث يدل على عدم التساهل في تطبيق الحدود مع ذوي الهيئات.

والذي يميل إليه الباحث هو ترجيح رأي جمهور الفقهاء القائل بوجوب تطبيق الحدود على الحاكم لأسباب

التالية:

1_ قوة الأدلة التي استدلت بها جمهور الفقهاء وعمومها من غير أن يرد أي عليها أي تخصيص .

2_ تعارض رأي الحنفية مع مبدأ المساواة الذي يمثل قاعدة أساسية من قواعد نظام الحكم في الإسلام.

3_ إن إعفاء الحاكم من إلزامه بالحدود فيه تشجيع للظلم وانتهاك الحقوق وتقديس للأشخاص.

ومن خلال ما سبق يمكن الجزم بأن الإسلام لم يعتبر منصب الخليفة مانعاً من استحقاق الخليفة للعقوبات

الشرعية، إذا صدر منه ما يستوجبها، وأنه يتحمل المسؤولية الجنائية الكاملة عن كل مخالفاته وانحرافاته مثله مثل

سائر الناس.

فإذا كان رسول الله ﷺ على جلالته قدره يعرض نفسه للاقتصاص منه، ويتحلل من تبعاته وكذلك خلفاؤه

الراشدون، فكيف بمن دونه ممن أغرته السلطة وجزأتهم على حرمة الله وحقوق الناس؟.

(1) - أخرجه أبو داود في أول كتاب الحدود، باب في الحد يشفع فيه، رقم: 4375، 428/6.

قال الأرئوط حديث جيد بطرقه وشواهده.

الفصل الخامس

الضوابط المقاصدية لانحلال السلطة السياسية

المبحث الأول: حق الأمة في عزل الحاكم (الخليفة)

المبحث الثاني: الطرق السلمية لانتفاء ولاية الحكم في الفقه السياسي الإسلامي.

المبحث الثالث: الطرق غير السلمية لانتهاء ولاية الحكم في الفقه السياسي الإسلامي.

المبحث الرابع: الضوابط المقاصدية لانحلال السلطة السياسية

المبحث الأول: حق الأمة في عزل الحاكم (الخليفة).

المطلب الأول: مفهوم العزل

1- تعريف العزل:

التعريف اللغوي: العزل لغة: التنحية، يقال: عزله عن العمل أي: نحاه عنه، وعَزَلَ الشيءَ يَعْزِلُهُ عَزْلاً أي: نُحَاهُ جَانِباً فَتَنَحَّى، والمُعْزَلُ: الذي يَعْتَزِلُ بماشيته، ويرعاها بِمَعَزِلٍ من الناس. ويقال: عزل عن المرأة واعتزلها: لم يرد ولدها⁽¹⁾

قال ابن فارس: " العين والزاء واللام أصل صحيح يدل على تنحية وإمالة، تقول: عزل الإنسان الشيء يعزله، إذا نُحَاهُ إلى جانب وهو بمعزل، وفي معزل من أصحابه أي: في ناحية عنهم، والعزلة: الاعتزال، والرجل يعزل عن المرأة إذا لم يرد ولدها⁽²⁾."

التعريف الاصطلاحي: لا يخرج المعنى الاصطلاحي للعزل عند الفقهاء عن معناه اللغوي، فقد عرّفه القرافي: بأنه: "فسخ الولاية وردّ المتولي كما كان قبلها"⁽³⁾.

وعرّفه بعض المعاصرين بأنه: "قرار يصدره أهل الحل والعقد، ينهون بموجبه صلاحيات رئيس الدولة أو ولي الأمر إذا صدر عنه ما يستوجب حل العقد المبرم بينه وبين الأمة، ويفقد رئيس الدولة بموجب العزل منصبه ويعود مواطنًا كسائر المواطنين"⁽⁴⁾ وهو بمعنى الخلع

أما الانعزال والانحلاع فهو: "فقد رئيس الدولة لمنصبه نتيجة لصدور أمر عنه، أو نتيجة لوقوعه في أمر ما من دون الحاجة إلى إصدار قرار منشئ لعزله من أي جهة، ولا تملك أية جهة في الدولة الإسلامية رفع هذا الانعزال أو منع وقوعه بعد صدور ما يسببه"⁽⁵⁾.

(1) ابن منظور: لسان العرب، 440/11، والجوهري: الصحاح، 1763/5. الزبيدي: تاج العروس من جواهر القاموس 464/29 مادة: ع ز ل.

(2) ابن فارس مقاييس اللغة 307/4

(3) القرافي: الذخيرة، طبعة 1994 م، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 10 / 12

(4) د. بلال صفي الدين: أهل الحل والعقد في نظام الحكم الإسلامي، ط2، 1436هـ/2011م، دار النوادر سورية، لبنان الكويت، 450

(5) د. بلال صفي الدين: المصدر نفسه، 450

المطلب الثاني: حق الأمة في عزل الخليفة:

في المباحث السابقة علمنا أن الإسلام أعطى للأمة حقها في اختيار رئيسها، وألزمها بمراقبته ومحاسبته وتقويمه عن طريق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومنحها حق المشاركة في الحكم عن طريق الشورى، وكنيتيجة لذلك فقد أعطى لها حق عزل الخليفة وإنهاء سلطته إذا بدر منه ما يستوجب العزل، لأن "الجهة التي لها حق إنشاء العقد، لها حق فسخه، إذا وجدت الأسباب لذلك"⁽¹⁾

وقد اتفقت كلمة الفقهاء⁽²⁾ قديما وحديثا على أن من حق الأمة أن تقوم بعزل الخليفة، إذا قامت الأسباب الموجبة لذلك، " فعزل الخليفة مبدأ ثابت في الشرع، بأدلة قوية جازمة، وأن الأمة هي التي تتولى ذلك، بما لها من ولاية عليه"⁽³⁾.

قال البغدادي: "ومتى زاغ أي: الإمام عن ذلك كانت الأمة عياراً عليه؛ في العدول به من خطئه إلى صواب، أو في العدول عنه إلى غيره. وسيلهم معه فيها كسيله مع خلفائه وقضاته وعماله وسعاته إن زاغوا عن سنته عدل بهم، أو عدل عنه"⁽⁴⁾

وقال الإيجي: "وللأمة خلع الإمام وعزله بسبب يوجب، مثل أن يوجد منه ما يوجب اختلال أحوال المسلمين وانتكاس أمور الدين، كما كان لهم نصبه وإقامته لانتظامها وإعلائها وإن أدى خلعه إلى الفتنة احتمل أدنى المضرتين"⁽⁵⁾

ورغم أن الفقهاء متفقون على مشروعية عزل الخليفة إذا توافرت الأسباب الموجبة لذلك، فقد أجمعوا على تحريمه دونما سبب شرعي تفاديا لوقوع المفساد العظيمة من إثارة الفتنة ونشر الفوضى واضطراب الأحوال وحدوث الشقاق والتنازع.

قال القلقشندي: "فإذا كان الامام مستقيم الحال فليس لهم -لأهل الحل والعقد- ذلك؛ لأننا لو جوزنا ذلك لأدى إلى الفساد، ولأن الآدمي ذو بدرات فلا بد من تغيير الأحوال في كل وقت فيعزلون واحدا ويولون آخر، وفي كثرة العزل والتولية زوال الهيبة، وفوات الغرض من انتظام الأمر"⁽⁶⁾

لكن السؤال الذي يتبادر إلى الذهن من هي الجهة التي يناط به مهمة استصدار قرار العزل هل هم عموم الأمة أم أهل الحل والعقد فيها؟ والحقيقة أن هناك اختلافا بين الفقهاء فمنهم من يرى أن الأمة في مجموعها العام

(1) - لريس: النظريات السياسية الإسلامية، ص 339.

(2) - الباقلاني: التمهيد 478، الماوردي: الأحكام السلطانية، 42، أبو يعلى: الأحكام السلطانية، 28، الجويني: غياث الأمم، 98، صلاح الدين ديبوس الخليفة توليته وعزله 369، السنهوري: فقه الخلافة 237، أبو جيب: دراسة في منهاج الإسلام السياسي 383 وغيرهم.

(3) - أ.د. منير البياتي: النظام السياسي الإسلامي، ص 261.

(4) - البغدادي أصول الدين 278

(5) - عضد الدين الإيجي: المواقف 3 / 311

(6) - القلقشندي: مآثر الخلافة، 1 / 66.

هي من تملك وضع حد لولاية الخليفة برضاها التام، ومنهم من يرى أن أهل الحل والعقد هي الجهة المخولة لذلك، والسبب يرجع إلى الاختلاف في من يملك عقد البيعة ابتداءً ذلك هل هي الأمة أم أهل الحل والعقد، فالقاعدة المعروفة في هذا الباب "أن من يملك التولية يملك العزل" (1)

أولاً: عزل أهل الحل والعقد للحاكم

المقصود بأهل الحل والعقد: هم أهل الشوكة من العلماء والرؤساء ووجوه الناس وقادة الجند الذين يحصل بهم مقصود الولاية (2)

وهؤلاء قادة الأمة، وعلمائها، وأعيانها والمشرفون على مصالحها العامة، وقد أوكلت إليهم الأمة أن يقوموا باختيار من يصلح لمنصب رئاسة الدولة، والمشاركة في تدبير شئون الحكم والسياسة على الوجه الأصح للأمة (3)

فهم هيئة من نخبة رجال الأمة يمثلون إرادتها ورغبتها في اختيار الحاكم أو في عزله، فإذا رأى أهل الحل والعقد من الخليفة تصرفاً يوجب العزل بادروا إلى نفيه وتحذيره، فإن أصّر على ذلك فعليهم أن يعملوا على عزله بكل الوسائل الممكنة، والسبب في جعل الأمر إليهم "أن النظر في المصالح والمفاسد الناتجة عن بقاء الحاكم أو عزله لا يتيسر لكل أحد، بل يحتاج إدراكه إلى خبرة في السياسة الشرعية، وتقدير لحجم القوى المؤيدة لقرار العزل والمعارضة له، فناسب أن يناط هذا الأمر بأهل الحل والعقد". (4)

ثانياً: عزل الأمة للحاكم: بينت سابقاً أن الأمة هي صاحبة الحق في اختيار الحاكم بكامل إرادتها وأن الحاكم الذي اختارته إنما هو وكيل عنها في حفظ مصالحها بناءً على عقد سياسي تلتزم فيه الأمة بالطاعة والنصرة ويلتزم الحاكم بحفظ المصالح العامة، فإذا أخل الحاكم بشروط العقد وارتكب ما يوجب العزل فإن للأصيل – الأمة أن يعزل وكيله

والأمة إذ تفوض أهل الحل والعقد في خلع الحاكم وعزله لا يكونون متصرفين في حق أنفسهم، ولكنهم يفعلون ذلك نيابة عن الأمة في استعمال ما هو حق أصلي لها، فهم منتدبون عنها أو هم ممثلوها (5)

المطلب الثالث: الأسس التي يقوم عليها حق الأمة في عزل (الخليفة)

هناك أسس شرعية يستند إليها حق الأمة في عزل رئيس الدولة نذكر منها:

(1) - د. كايد يوسف محمود قرعوش: طرق انتهاء ولاية الحاكم، 258

(2) - الموسوعة الفقهية الكويتية، 7 / 115

(3) - مجدى محمد قويدر: دور أهل الحل والعقد في نقض القرارات السياسية - رسالته ماجستير - 1428 هـ 2007 م كلية الشريعة والقانون، الجامعة الإسلامية غزة، ص 14.

(4) - د. بلال صفي الدين: أهل الحل والعقد في نظام الحكم الإسلامي، 457

(5) - د. منير البياي: النظام السياسي 173.

الأساس الأول: إن مسؤولية إقامة نظام الحكم الإسلامي تقع على عاتق الأمة جميعها، ولكن الأمة تختار لهذه المسؤولية نائباً عنها ووكيلاً لها، فإذا ثبت ذلك ترتب عليه أن الأمة، التي تملك حق تعيين الخليفة، تملك حق عزله أيضاً، إن استوجب العزل، ذلك أن من له حق التعيين، له حق العزل، كما يقول الفقهاء⁽¹⁾

الأساس الثاني: لما كانت الخلافة عقداً بين الأمة والحاكم، يتم عن طريق (البيعة)، وتثبت بموجبه لكل طرف حقوق وواجبات، فإن الإخلال بشروط العقد يكون موجباً لفسخه، فإذا أخل الإمام بشروط العقد، فإن الأمة لها حق فسخه. وهذا ما صرح به الإمام (الجويني)، إذ يقول: "فإن قيل: فمن يخلعه؟ قلنا: الخلع إلى من إليه العقد"⁽²⁾

الأساس الثالث: مبدأ الطاعة في المعروف، وهو مبدأ سياسي هام في النظام الإسلامي، دلت عليه نصوص القرآن الكريم والسنة، وهو حق للحاكم الذي يلتزم الحكم بشريعة الله ويحكم بالعدل ويؤدي الأمانات ويحفظ الحقوق وليس لمرتكب الكبائر المفرط في المسؤوليات المستحق للعزل والاستبدال⁽³⁾

الأساس الرابع: فريضة الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، توجب على الأمة القيام على مدافعة انحراف الحاكم ومعالجة أخطائه، ومعاقبته على تقصيره بسحب الثقة منه وعزله من منصبه إذا أصر على ما يستوجب ذلك قال تعالى: [كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ] (آل عمران/110) إن حق الأمة في عزل الخليفة، إذا أحدث ما يستوجب ذلك، يصبح بدلالة الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، من الواجبات المفروضة على الأمة⁽⁴⁾.

المطلب الرابع: موجبات عزل رئيس الدولة

بعد أن أثبت الفقهاء حق الأمة في عزل الخليفة واستبداله يبيّن أسباب ذلك العزل وموجباته - على اختلاف بينهم في بعض الأسباب -، وكان الغالب عليه التشدد في تطبيق تلك الأسباب، مراعين في ذلك خطورة العواقب المترتبة على فعل العزل، حرصين على استتباب الأمن قاطعين أسباب الفتنة وموادها وسأذكر هذه الموجبات والأسباب بشيء من الاختصار:

أولاً: الردة وترك الصلاة: فقد اتفق الفقهاء على أن خروج الخليفة عن الإسلام وارتداده بعد الإيمان يوجب عزله عن منصبه، ذلك أن الإسلام شرط في انعقاد الإمامة له ابتداء، وشرط في بقائه في منصبه، فإذا بطل هذا الشرط

(1) د. رحيل محمد غرايبة: الحقوق والحريات السياسية، 392، 393، البياني النظام السياسي 262، عبد الكريم زيدان أصول الدعوة 206

(2) الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم، 126

(3) الرئيس: النظريات السياسية، 358، سعدي أبو جيب: دراسة في منهج الإسلام السياسي، 297

(4) سالم الحاج، حق الأمة في مراقبة الحاكم ومحاسبته، وعزله.

يبطل عقد ولايته حكماً، قال الجويني: ⁽¹⁾ "الإسلام هو الأصل والعصام، فلو فرض انسلال الإمام عن الدين، لم يخف الخلاعه، وارتقاع منصبه وانقطاعه فلو جدّد إسلاماً لم يعد إماماً إلا أن يجدّد اختياره"

كما اتفقوا على أن ترك الصلاة والدعوة إلى إقامتها من موجبات العزل.

قال القاضي عياض: "أجمع العلماء على أن الإمامة لا تنعقد لكافر وعلى أنه لو طرأ عليه الكفر انزل وكذلك لو ترك إقامة الصلوات والدعاء إليها" ⁽²⁾

وأجاب الباقلاني عن موجبات العزل بقوله: "إن قال قائل: ما الذي يوجب خلع الإمام عنكم؟ قيل له: يوجب ذلك أمور؛ منها: كفر بعد إيمان. ومنها: تركه إقامة الصلاة، والدعاء إلى ذلك..." ⁽³⁾

فالحاكم الذي لا يقيم الصلاة ولا يدعو إليها يستحق العزل لقوله (صلى الله عليه وسلم) لمعاذ بن جبل "ألا أخبرك برأس الأمر وعموده وذروة سنامه؟ قلت بلى يا رسول الله، قال: رأس الأمر الإسلام وعموده الصلاة وذروة سنامه الجهاد..." ⁽⁴⁾ وقوله (صلى الله عليه وسلم) "ستكون أمراء فتعرفون وتنكرون، فمن عرف برئ، ومن أنكر سلم، ولكن من رضي وتابع، قالوا أفلا نقاتلهم؟ قال: لا ماضوا" ⁽⁵⁾

فالحديث الأول يبين مكانة الصلاة وأهميتها في شريعة الإسلام، والثاني يدل على جواز مقاتلة الحكام الذين يتكون هذه الفريضة، وهم لا يقاتلون إلا باستحقاقهم العزل، ولذلك اعتبر الفقهاء ترك الصلاة معصية توجب العزل ⁽⁶⁾

ثانياً: الفسق والظلم: المقصود بالفسق عند الفقهاء "الترك لأمر الله والعصيان، والخروج عن طريق الحق والفجور" ⁽⁷⁾ فكل من خرج عن طريق الله المستقيم، وتعدى حدود الشرع وجاهر بارتكاب المعاصي كبيرها وصغيرها عدّ في نظر الشرع فاسقاً، وأما الظلم فهو: "التعدي عن الحق إلى الباطل، وهو الجور، وقيل: هو التصرف في ملك الغير ومجاورة الحد" ⁽⁸⁾، والظالم: هو الذي يزيل الحق عن جهته، ويأخذ ما ليس له ⁽⁹⁾

(1) - الجويني: غياث الأمم، 98.

(2) - الإجماع نقله النووي في شرح صحيح مسلم، 229/12.

(3) - الباقلاني: التمهيد، 478.

(4) - أخرجه الترمذي في أبواب الإيمان عن رسول الله (صلى الله عليه وسلم)، باب ما جاء في حرمة الصلاة، رقم 2616، 4/362.

(5) - أخرجه مسلم في كتاب الإمارة باب وجوب الإنكار على الأمراء فيما يخلف الشرع رقه 1854، 6/23.

(6) - النووي: شرح صحيح مسلم، 229/12.

(7) - سعدي أبو جيب: دراسة في منهج الإسلام السياسي، 386.

(8) - الجرجاني: التعريفات 144.

(9) - ابن قتيبة: غريب الحديث، تحقيق: د. عبد الله الجبوري، ط1، 1397 هـ، مطبعة العاني - بغداد، 248/1.

وهو يأتي على ثلاثة ضروب: أولها: ظلم العبد لربه، وفيه يدخل الشرك والكفر والنفاق، وثانيها: ظلم الإنسان لأخيه الإنسان، وثالثها: ظلم الإنسان لنفسه.⁽¹⁾

والإنسان مهما كان منصبه ومكانته في المجتمع ليس معصوما من اقتراف المعاصي وإلحاق الظلم بالآخرين فكيف بمن اجتمعت عنده سطوة السلطة وغلبة الهوى ووفرة المال، وحام حوله الفاسدون وقل عنده الناصحون. أليس ذلك مدعاة إلى سلوكه سبيل الفاسدين والظالمين؟

ومن هنا اشترط الفقهاء العدالة فيمن يتولى الخلافة وذلك بأن يكون المترشح لها معروفا بالاستقامة والصلاح في الدين عفيفا عن المحرمات والردائل...

إلا أن هذه العدالة قد تجرح بعد تولي السلطة باقتراف الكبائر والمنكرات والاعتداء عن الحرمات والمحرمات فيسمى المستببح لها فاسقا وظالما فهل يكون فسق الحكم وظلمه لرعيته سببا في عزله وإبعاده؟

لقد نص بعض الفقهاء على أن فسق الإمام وظلمه لرعيته يوجب عليه العزل يحمله المسؤولية التامة عن انحرافه قال الباقلاني: "إن قال قائل ما الذي يوجب خلع الإمام عندكم؟ قيل له: يوجب ذلك أمور: ... ومنها: عند كثير من الناس فسقه وظلمه بغصب الأموال وضرب الأبرار وتناول النفوس المحرمة وتضييع الحقوق وتعطيل الحدود"⁽²⁾

وأكد الإمام القرطبي ذلك بقوله:

"الإمام إذا نصب، ثم فسق، بعد انبرام العقد، فقال الجمهور: إنه تنفسخ إمامته، ويُخلع بالفسق الظاهر المعلوم، لأنه قد ثبت أن الإمام إنما يقام لإقامة الحدود، واستيفاء الحقوق، وحفظ أموال الأيتام والمجانين، والنظر في أمورهم، إلى غير ذلك، مما تقدم ذكره، وما فيه من الفسق يقعه عن القيام بهذه الأمور، والنهوض بها، فلو جوزنا أن يكون فاسقا أدى إلى إبطال ما أقيم لأجله"⁽³⁾.

أما الماوردي⁽⁴⁾ فقد فصل في بيان موجات العزل: فقال «والذي يتغير به حاله (أي الإمام) فيخرج به عن الإمامة شيان:

أحدهما: جرح في عدالته، والآخر: نقص في بدنه.

فأما الجرح في عدالته وهو الفسق فهو على ضربين:

أحدهما: ما تابع فيه الشهوة.

(1) - الراغب الأصفهاني: المفردات في غريب القرآن، 537

(2) - الباقلاني: التمهيد، 478.

(3) - القرطبي: الجامع لأحكام القرآن 1/ 271.

(4) - الماوردي: الأحكام السلطانية 42.

والثاني: ما تعلق فيه بشبهة.

- فأما الأول منهما فمتعلق بأفعال الجوارح، وهو ارتكابه للمحظورات، وإقدامه على المنكرات تحكيماً للشهوة وانقياداً للهوى، فهذا فسق يمنع من انعقاد الإمامة ومن استدامتها، فإذا طرأ على من انعقدت إمامته خرج منها، فلو عاد إلى العدالة لم يعد إلى الإمامة إلا بعقد جديد.
- وأما الثاني منهما: فمتعلق بالاعتقاد المتأول بشبهة تعترض، فيتأول لها خلاف الحق قد اختلف العلماء فيها.
- فذهب فريق منهم إلى أنها تمنع من انعقاد الإمامة ومن استدامتها ويخرج بحدوثه منها.
- وقال كثير من علماء البصرة: إنه لا يمنع من انعقاد الإمامة ولا يخرج به منها.

وأما فقهاء الحنفية فإنهم قالوا: إذا اختارت الأمة إماماً توفرت فيه صفة العدالة ثم جار أو فسق فإنه لا ينزل عن منصب الإمامة ولكنه يستحق أن يعزله أهل الحل والعقد إذا أمنوا وقوع الفتن وإن لم يؤمن وقوعها فإنه لا يعزل⁽¹⁾ وقد استندوا في ذلك على أن الصحابة رضوان الله عليهم صلوا خلف بعض خلفاء بني أمية وقبلوا ولايتهم فقد صلى غير واحد منهم خلف مروان بن الحكم قالوا وروى البخاري في تاريخه عن عبد الكريم البكاء قال أدركت عشرة من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم كلهم يصلي خلف أئمة الجور⁽²⁾ وعدم انعزال الخليفة بالفسق هو ما يراه أكثر الفقهاء⁽³⁾ من المالكية والشافعية والحنابلة

فالمالكية: قالوا: لا يعزل السلطان بالظلم والفسق وتعطيل الحدود بعد انعقاد إمامته وإنما يجب وعظه⁽⁴⁾ ولا يجوز الخروج عليه تقديمًا لأخف المفسدين إلا أن يقوم عليه إمام عدل فيجوز الخروج عليه وإعانة ذلك القائم⁽⁵⁾

وقال الحنابلة: "لا ينزل الإمام بفسقه ولا ينزل بموت من بايعه، لأنه ليس وكيلاً عنه بل عن المسلمين"⁽⁶⁾

وهذا ما جعل الإمام النووي رحمه الله ينقل الإجماع في ذلك بقوله: "وأجمع أهل السنة أنه لا ينزل السلطان بالفسق، أما الوجه المذكور في كتب الفقه لبعض أصحابنا أنه ينزل - وحكي عن المعتزلة أيضاً - فغلط من قائله، مخالف للإجماع، وسبب عدم انعزاله، وتحريم الخروج عليه، ما يترتب على ذلك من الفتن، وإراقة الدماء، وفساد ذات البين، فتكون المفسدة في عزله أكثر منها في بقاءه"⁽⁷⁾

(1) - الكمال ابن أبي شريف: المسامرة في شرح المسامرة للكمال بن الهمام، 168

(2) - المصدر نفسه، 168

(3) - التفتازاني: شرح السعد على المقاصد، تحقيق الدكتور عبد الرحمن عميرة، ط2، 1419هـ 1998م عالم الكتب، بيروت لبنان، 5/ 257.

(4) - الدردير: الشرح الكبير مع حاشية الدسوقي، 4 / 299.

(5) - الدسوقي: حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، 4 / 299 .

(6) - البهوتي: كشف القناع 6/ 160، البهوتي: شرح منتهى الإرادات 3/ 388،

(7) - النووي: شرح النووي على مسلم، ج12 / 229

إلا أن دعوى الاجماع اعترض عليها كثير من العلماء ولم يسلموا بها حتى من علماء الشافعية كما نقل القلقشندي قوله: "وقد اختلف أصحابنا في انعزال الإمام بالفسق عل وجهين أحدهما عند الرافعي والنووي أنه لا ينزل به لما في عزله من إثارة الفتنة بخلاف غيره من سائر الولاة فإنهم ينزلون به (1)

وخلاصة ما عليه جمهور الفقهاء أنه لا يجوز عزل الخليفة الفاسق الظالم إن غلب على الظن أن عزله سيؤدي إلى فتنة أكبر من فتنة ظلمه في الواقع، وأنه يجوز عزله إن لم يؤد عزله إلى فتنة أكبر، زكان في عزله اصلاح ما اختل من أمور المسلمين، وهذا اعتبار منهم للمصلحة التي ينبغي أن تكون مراعاتها ديدن من ينظر في أمور المسلمين (2)

إن مسألة عزل الإمام بالفسق والجور مسألة خلافية اضطربت فيها أقوال الفقهاء وتعددت أقوالهم بين مجيز يرى أن من الواجب عزل الخليفة بسبب الظلم والفسق تحقيقاً للعدالة ودفعاً للضرر، ومانع يرى أن عزل الخليفة بسبب الفسق أو الظلم يجر على الأمة الويلات ويفتح عليها أبواب الفتنة والمفاسد، ثالثاً: فقد الحواس المؤثرة في الرأي والعمل: من الأسباب الموجبة لعزل الخليفة ما يطرأ على حواسه من نقص أو خلل كالعمى والصمم والخرس؛ لتأثير ذلك في تمام عمله وقيامه بما أسند إليه من مهام.

فالعمى: إن أصيب به الإمام بعد توليته أبطل إمامته كما يبطل ولاية القضاء وترد به الشهادة، أما ضعف البصر ورداءة الرؤية فقال الماوردي إن كان يعرف معه الأشخاص التي يراها لم تبطل إمامته وإن لم يعرف معه الأشخاص بطلت إمامته (3)

وأما الصمم: ففي انعزاله بطروئه عليه ثلاثة أقوال: (4)

الأول: وهو أصحها أنه ينزل بذلك كانعزاله بالعمى لتأثيره في العمل والتدبير.

الثاني: لا ينزل، لأن الإشارة تقوم مقام السمع والخروج من الرئاسة لا يكون إلا بنقص كامل.

الثالث: يفرق بين ما إذا كان يحسن الكتابة أولاً يحسن فقال: إن كان يحسن الكتابة لم تبطل إمامته بالصمم وإن كان لا يحسنها بطلت إمامته به؛ لأن الكتابة مفهومة والإشارة موهومة (5)

وأما الخرس: فقد اختلف الفقهاء في جعله سبباً للعزل كما اختلفوا في حاسة السمع، والأصح أنه ينزل به

(1) - القلقشندي: مآثر الإنافة 72/1

(2) - د. بلال صفي الدين: أهل الحل والعقد في نظام الحكم الإسلامي، 456.

(3) - الماوردي: الأحكام السلطانية 44.

(4) - القلقشندي: مآثر الإنافة 68 / 1.

(5) - الماوردي: الأحكام السلطانية 44.

أما ما لا يؤثر ذهابه في الرأي والعمل كالحشم في الأنف الذي يمنع إدراك الروائح، وفقد الذوق الذي يعرف به الطعام فإنهما لا يوجبان العزل بلا خلاف، كذلك لا ينعزل بتمتمة اللسان ونحوها.

إن فقد هذه الحواس كلها أو بعضها من النقائص التي تستوجب العزل لأن الخليفة مع هذه الظروف يتعذر عليه القيام بمسؤولياته وأعبائه ومن ثم فبقاؤه في منصب الخلافة يضر بالمسلمين⁽¹⁾.

رابعا فقد الأعضاء المخل فقدها بالعمل والنهوض:

كذهاب اليدين أو الرجلين، فإذا طرأ عليه شيء من ذلك انعزل من الإمامة لعجزه عن كمال القيام بحقوق الأمة⁽²⁾.

أما ما يؤثر في بعض العمل أو النهوض دون بعض كذهاب إحدى اليدين أو إحدى الرجلين ففيه وجهان: أحدهما: أن لا يؤثر، وإن كان ذلك يمنع عقد الإمامة ابتداءً، لأن المعتبر في عقدها كمال السلامة فيعتبر في الخروج منها كمال النقص.

والثاني: يؤثر لنقص الحركة فلو كان ذلك لا يؤثر فقده في عمل ولا نهوض كقطع الذكر والأنثيين وجدع الأنف وسمل إحدى العينين فإنه لا يؤثر⁽³⁾.

والحاصل من كلام الفقهاء أن الخليفة يشترط فيه سلامة الحواس المؤثرة في الرأي والعمل، وسلامة الأعضاء من النقص الخلل، لتأثير ذلك على القيام بمصالح المسلمين وتعطيلها.

خامسا: فقد حرية التصرف⁽⁴⁾:

والمقصود بذلك بطلان تصرف الإمام، وخضوعه لإرادة غير إرادته، والتي تجعله غير مستقل في تصرفه كأن يقع الإمام في الأسر في أيدي المشركين أو البغاة، وكان ميووسا من خلاصه، أو يخضع لأحد أعوانه فيحجره ويقهره عن التصرف في بمصالح الأمة، ويستبد بالأمر دونه من غير تظاهر بمعصية ولا خروج عن طاعة، أو يكون خاضعا لسلطة أجنبية أو سيطرة خارجية تملّي عليه ما يفعله...

والواجب على الأمة في مثل هذه الحالات أن تفزع إلى استنقاذه مما وقع فيه، وأن تسعى إلى تحرير إرادته إن أمكن ذلك، فإن تعذر الاستنقاذ يعزل الخليفة ويولى غيره لأن وضعه يعطل مصالح الأمة.

(1) - د. حسن صبحي عبد اللطيف: الدولة الإسلامية وسلطانها التشريعية، 211

(2) - القلقشندي: مآثر الإنافة 69/1، الماوردى الأحكام السلطانية 44.

(3) - القلقشندي: المصدر نفسه، 1/ 70

(4) - الماوردى: الأحكام السلطانية 47، أبو يعلى: الأحكام السلطانية 22، محمد رأفت عثمان: رئاسة الدولة في الإسلام 394، د. حسن صبحي عبد اللطيف: الدولة الإسلامية وسلطانها في التشريع، 212، السنهاوري فقه الخلافة 25.

المطلب الخامس: كيفية تنفيذ العزل:

تبين لنا من خلال المباحث السابقة أن الأمة هي صاحبة الحق في اختيار الخليفة بكمال إرادتها، وأن لها الحق في مراقبته ومحاسبته على تصرفاته عن طريق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ومناصحته؛ فإن أبي وارتكب من الأفعال ما يناهز مقصود العقد ويوجب الخلع فإن لها الحق في عزله واستبداله.

"وإذا كانت الأمة تملك حق العزل عند وجود السبب الداعي لذلك إلا أنه يجب أن يعرف جيدا بأن مجرد وجود السبب الشرعي للعزل لا يعني بالضرورة لزوم تنفيذ العزل، لأنه عند التنفيذ يجب أن ينظر في إمكانه ونتائجه وعواقبه، فإذا كان تنفيذه ممكنا، ورؤي أنه لا يترتب على العزل نتائج مضرة بالأمة تربو على عدم العزل وجب العزل، وإذا رؤي أن التنفيذ غير ممكن بذاته أو تترتب عليه نتائج مضرة بالأمة تزيد على أضرار بقائه وعدم عزله وجب أو ترجح عدم التنفيذ، لأن من قواعد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أن لا يكون العمل على إزالة المنكر مستلزما أو مقتضيا وقوع منكر أعظم منه، وعزل الخليفة من النهي عن المنكر فيخضع لهذه القاعدة"⁽¹⁾.

ولما كان يتعذر على جميع أفراد الأمة اجتماعها على تنفيذ العزل، ومعرفة أسبابه وموجباته وخطورة عواقبه عند أغلب أفرادها لزم أن يوكلوا جماعة تتصرف باسم الأمة وتعبّر عن إرادتها ورغبتها عن طريق التمثيل والإنيابة، وهؤلاء هم أهل الحل والعقد.

"وهم في مباشرتهم لهذه المسؤولية لا يكونون متصرفين في حق أنفسهم ولكنهم يفعلون ذلك نيابة عن الأمة في استعمال ما هو حق أصلي لها، فهم مندوبون عنها أو هم ممثلوها"⁽²⁾.

فإذا أخل الحاكم في أداء الواجب، وتقاوس عن القيام بمهامه، قام أهل الحل والعقد بتوجيه النصح له والوعظ والإرشاد، فإذا استجاب فبها ونعمت، وإن ضرب بالنصح عرض الحائط، ولم يرعو وجب على أهل الحل والعقد عزله، وأعلنوا ذلك للأمة؛ لأن من يملك عقد التولية يملك العزل⁽³⁾.

فإذا اجتمعت كلمة أهل الحل والعقد على سحب الثقة من الخليفة وقرروا عزله بالإجماع وجب عليه الانصياع لحكمهم والانقياد لقرارهم، ووجب على أفراد الأمة تأييدهم وموافقتهم، ولكن الخليفة قد لا يستجيب لقرار العزل وفي هذه الحالة يجوز للأمة استعمال كافة الوسائل المفضية للعزل بما في ذلك استخدام القوة والثورة عليه لتنتحيته، إلا أن اللجوء إلى القوة مشروط بتوافر القوة اللازمة ورجحان النجاح وبدون ذلك لا يجوز العنف⁽⁴⁾.

(1) عبد الكريم زيدان: أصول الدعوة، 207

(2) ضياء الدين الرئيس: النظريات السياسية 222، منير البياتي: النظام السياسي الإسلامي، 173، د بلال صفى الدين: أهل الحل والعقد 36، 37

(3) محمد أبو فارس: النظام السياسي في الإسلام، 128، عبد العزيز الحياض النظام السياسي في الإسلام 215

(4) عبد الكريم زيدان: الفرد والدولة في الشريعة الإسلامية 31، البياتي النظام السياسي 345.

و رجح بعض الباحثين أن الإمام لا يخلع إلا بحكم قضائي من محكمة المظالم بعد دراسة الأسباب من أعلى سلطة قضائية في البلاد⁽¹⁾، إلا أن القول الأول أقرب إلى الصواب للأسباب الآتية⁽²⁾:

- 1- إن أهل الحل والعقد هم الجهة المخولة بعقد البيعة للخليفة، والمناسب لأن يناط حل العقد عند الحاجة بمن قام بتولي عقده.
- 2- إن العزل ينبغي أن يصدر عن جماعة ذات قدرة وكفاية، وإلا لم يلتفت ولي الأمر الظالم لقرارها، وليس في الدولة الإسلامية من يملك من القدرة والشوكة ما يمتلكه أهل الحل والعقد.
- 3- إن أهل الحل والعقد هم ممثلو الأمة في أمر الإمامة والسياسة، فكان لهم إصدار قرار عزل الحاكم الظالم نيابة عن الأمة وتأكيداً لرغبتها لأن العزل من خالص حقها.
- 4- إن أهل الحل والعقد من أقدر الناس على الموازنة بين المصالح والمفاسد الناتجة عن قرار العزل، وهم الأعراف بخبايا وأسرار الدولة ومصالحها وتوجهاتها، وهم الأقرب لموضوع السياسة فناسب إناطة قرار العزل بهم.
- 5- إن البدائل المقترحة في أمر عزل الحاكم الظالم كالعصيان المدني والخروج أو إناطة قرار العزل بمحكمة المظالم أو مجلس المحكمة الدستورية منتقدة أشد الانتقاد، فالعصيان المدني يحتاج إلى من ينظمه ويقوده وليس ثمة جهة أجدر من أهل الحل والعقد، والخروج أمر عشوائي مخوف بالمخاطر ونادراً ما ينجح، وإناطة العزل بمحكمة المظالم أو المحكمة الدستورية يغفل أمر الشوكة ويلغي حق الأمة.

المبحث الثاني: الطرق السلمية لانتهاء ولاية الحاكم في الفقه السياسي الإسلامي.

المطلب الأول: الاستقالة

بينت في ضوابط بناء السلطة السياسية أن الولاية العامة عقد سياسي عام قائم على الرضا والاختيار، بين الأمة وحاكمها، وهذا العقد ملزم للطرفين، يلتزم بموجبه رئيس الدولة بحراسة الدين وسياسة أمور الأمة وفق تعاليمه وتوجيهاته، وتلتزم فيه الأمة ببذل الطاعة والنصرة له ما لم يتغير حاله.

وما دامت العلاقة التي تربط الأمة بحاكمها علاقة تعاقدية ناشئة عن إرادة تامة وحرية مطلقة فهل يجوز للحاكم طلب إنهاء هذا العقد واعفائه من التزاماته؟ وهل يشترط وجود الأسباب الدافعة لذلك أم لا؟.

نصّ الفقهاء على أن الحاكم إذا وجد في نفسه عجزاً أو ضعفاً عن القيام بأعباء الحكم وأحس بعدم القدرة على ذلك لسبب من الأسباب مرض أو كبر جاز له طلب الإعفاء والاستقالة؛ لأن بقاءه يفوت مقصود الإمامة

(1) عبد العزيز الخياط: النظام الساسي في الإسلام 215.

(2) د. بلال صفي الدين: أهل الحل والعقد في نظام الحكم الإسلامي، 457، 458 بتصرف

قال القاضي أبو يعلى: " فإن وجد في نفسه نقصا يؤثر في الإمامة وأيس من زواله وجب عليه أن يخلع نفسه، لأن شرط الإمامة قد زال، وبزواله يزول المقصود وهو استيفاء الحقوق وإقامة الحدود"⁽¹⁾.

وقال القرطبي: " ويجب عليه أن يخلع نفسه إذا وجد في نفسه نقصا يؤثر في الإمامة".⁽²⁾

والواجب على أهل الحل والعقد في حالة العجز وعدم القدرة على تحمل أعباء الخلافة أن يقبلوا الاستقالة منه حرصا على مصلحة المسلمين.

كما نص الفقهاء على جواز عزل الخليفة نفسه إذا كان في ذلك إخماد لفتنة تضر بالمسلمين، وتحفظ عليهم وحدتهم ؛ فقد أثنى العلماء على سبط رسول الله (صلى الله عليه وسلم) الحسن بن علي حينما عزل نفسه وتنازل لمعاوية بعد أن بايعه أهل العراق، حقنا لدماء المسلمين، وإطفاء للفتنة. وقد صدقت فيه نبوة سيدنا محمد (صلى الله عليه وسلم) إذ قال فيه: "إن ابني هذا سيد، ولعل الله أن يصلح به بين فئتين من المسلمين".⁽³⁾

قال العيني: وفيه جواز خلع الخليفة نفسه إذا رأى في ذلك صلاحا للمسلمين⁽⁴⁾.
واختلف الفقهاء في الانعزال لعدم وجود سبب شرعي معتبر على ثلاثة أقوال⁽⁵⁾:

القول الأول: قالوا إن الإمام إذا طلب الاستقالة من غير عذر أو سبب شرعي جاز ذلك وانعزل به، وعللوا ذلك بما يلي:

- أنه وكيل عن المسلمين وللوكيل عزل نفسه.⁽⁶⁾
 - أن إلزامه بالبقاء في منصبه قد يضر بالمسلمين⁽⁷⁾
 - أنه كما لم تلزمه الإجابة إلى المبايع لا يلزمه الثبات عليها لأنها عقد مرضاة⁽⁸⁾.
- القول الثاني: قالوا: إذا طلب الإمام العزل من غير سبب فإنه لا ينعزل بذلك واستدلوا ب:
- أن الصحابة رضوان الله عليهم رفضوا إقالة أبي بكر الصديق لما قال لهم "أقيلوني أقيلوني" وقالوا له: "لا نقيلك ولا نستقيلك، قدمك رسول الله فمن ذا يؤخرك"⁽⁹⁾

(1) - أبو يعلى المعتمد في أصول الدين 95

(2) - القرطبي الجامع لأحكام القرآن 272/1

(3) - أخرجه البخاري أخرجه البخاري في كتاب المناقب باب علامات النبوة في الإسلام رقم 3629 / 4 204

(4) - العيني: عمدة القاري شرح صحيح البخاري.

(5) - القلقشندي مآثر الإنافة 66/1،

(6) - أبو يعلى المعتمد في أصول الدين 240، القرطبي الجامع لأحكام القرآن 233/1

(7) - القرطبي الجامع لأحكام القرآن 272 / 1.

(8) - الماوردي الأحكام السلطانية 26

(9) - القلقشندي: مآثر الإنافة 65 / 1، 66

- أن سيدنا عثمان بن عفان لما أراد أن يتنحى رفض الصحابة ذلك، وأشاروا عليه بالثبات⁽¹⁾، حتى لا تكون الخلافة لعبة بيد الرعاع والغوغاء والجهلة.
- إن الحق في العزل للمسلمين لا له، ولأن الإمامة تلزم من جهة الإمام لزومها من جهة العقادين وكافة المسلمين⁽²⁾
- القول الثالث: قالوا: إن لم يول غيره أو ولي من هو دونه لم ينزل، وإن ولي مثله أو أفضل منه ففي الانعزال وجهان⁽³⁾.
- والسبب في اختلاف الفقهاء يرجع إلى تكيفهم الفقهي لعقد الإمامة⁽⁴⁾ هل هي عقد وكالة أم عقد ولاية أم غير ذلك فمن قال إنها وكالة⁽⁵⁾، قال بجواز عزل الوكيل نفسه ومن قال إنها غير ذلك قال بعدم الجواز ركما أن هناك سببا آخر للاختلاف يرجع إلى الأخبار الواردة عن الصحابة كأبي بكر وعثمان والحسن بن علي رضي اله عنهم⁽⁶⁾.
- إلا أن الإمام الجويني ينظر إلى مسألة خلع الخليفة لنفسه نظرة مقاصدية تقوم على الموازنة بين المصالح والمفاسد في بقائه أو عزله، قال رحمه الله:

"والحق المتبع في ذلك عندي أن الإمام لو علم أنه لو خلع نفسه لاضطربت الأمور، وزلزلت الثغور، وانجر إلى المسلمين ضرار لا قبل لهم به فلا يجوز أن يخلع نفسه... وإن علم أن خلعه لا يضر بالمسلمين بل يطفئ نائرة ثائرة، ويدراً فتناً متظافرة، ويحقق دماء في أهبها، ويريح طوائف المسلمين عن نصبها، فلا يمتنع أن يخلع نفسه⁽⁷⁾

(1) ابن كثير البداية والنهاية 230/6

(2) كايد قرعوش طرق انتهاء ولاية الحكام 212

(3) الجويني غياث الأمم 354.

(4) اختلفت أقوال الفقهاء في تكيف عقد الخلافة على النحو الآتي:

الخلافة عقد وكالة: أي أن الأمة التي تباع الخليفة وهي التي أذنت له بالتصرف في أمرها في حدود ما رسمت له فإذا تجاوز ذلك كان لها الحق في عزله.

د. فتحي الوحيد: الفقه السياسي والدستوري في الاسلام 67

الخلافة عقد ولاية: أي أن الشرع أعطى للخليفة "سلطة إلزام الغير وإنفاذ التصرف عليه بدون تفويض منه، تتعلق بأمور الدين والدنيا والنفس والمال، تهيمن على مرافق الحياة العامة وشؤونها، من أجل جلب المصالح للأمة ودرء المفاسد عنها". د، نزيه حماد، نظرية الولاية في الشريعة الإسلامية، 17 د.

صلاح الدين ديبس الخليفة توليته وعزله 105

الخلافة عقد بيع أو شبهه بعقد البيع بين البائع والمشتري، الخليفة طرف والرعية طرف آخر، والخلافة موضوع البيع... عبد الكريم الخطيب الخلافة والإمامة 271

الخلافة عقد اجتماعي كالذي نادا به ومضمون العقد أن أفراد الأمة اتفقا وتعاقدا على تشكيل سلطة يخضعون لها فنصبوا حاكما عليهم لتحقيق مصالحهم وتنظيم أمورهم مقابل التنازل عن حقوقهم الطبيعية د أحمد العوضي الحقوق السياسية للأمة 162، محمد يوسف موسى نظام الحكم في

الاسلام 101 كامل علي إبراهيم ربا: نظرية الخروج 30، 31

(5) منهم الماوردي والفراء والقرطبي وعبد القادر عودة وأحمد صديق وفتحي من نظرية الخروج 31

(6) كايد قرعوش، طرق انتهاء ولاية الحكام 211

(7) الجويني، غياث الأمم، 128، 129.

إن الضابط في قبول استقالة الحاكم من عدمها هو النظر إلى مصالح المسلمين فإن كان في بقاءه مصلحة كإخماد فتنة أو حفظ وحدة فعلية البقاء والاستمرار، وإن كان في بقاءه مفسدة أكبر من المصلحة المترتبة على بقاءه فعلية الاستقالة، كما فعل الحسن رضي الله عنه.

المطلب الثاني: انتهاء المدة:

المتبع لأقوال الفقهاء القدامى في مسألة مدة عقد الخلافة لا يراهم يعلقونها بفترة زمنية معينة، بل يعلقون ذلك بمدى قدرة الخليفة على تصريف أمور الأمة، وحفظ مصالحها، وعدم طرؤ المسوغات التي توجب عزله وانخلاءه.

فالحاكم في نظر الفقهاء ما دام ملتزماً بتقوى الله تعالى، قائماً بحقوق رعيته على أكمل وجه، مدافعاً عن حرمة الدين والوطن يظل على رأس الخلافة، ولا يجوز للأمة المطالبة بخلعه أو استبداله.

قال تقي الدين النبهاني: " ليس في الإسلام مدة محددة لرئيس الدولة، وإنما تحدد رئاسته بالحد الذي يقيم به الدستور الإسلامي، ويسير في صالح الأمة، وذلك لأن صلاحياته بالرئاسة محدودة بالشرع... فما دام محافظاً على الشرع قائماً بتعاليمه ومبادئه ونظمه يبقى رئيساً، وإذا أخل بذلك انتهت مدة رئاسته" (1).

ويقول محمد يوسف موسى: "لا يعرف الإسلام تحديد مدة يتولى فيها الخليفة أمر الأمة ثم يعتزل الحكم بعدها ليخلفه آخر بطريق الانتخاب أو أي طريق آخر، ولكنه يعرف أن على الخليفة واجبات عليه أن يقوم بها، وأن يبقى في الحكم ويتحمل مسؤولياته ما دام صالحاً له وقادراً عليه، وظل كذلك طول حياته" (2).

وعدم تحديد مدة الخلافة هو المعهود المتبع من سيرة الخلفاء الراشدين، ومن جاء بعدهم من خلفاء بني أمية وبني العباس فقد كانوا يبقون في حكمهم إلى أن يموتوا أو يغلبوا على أمرهم، وكان الصحابة والتابعون يبادرون إلى مبايعتهم ويلتزمون لهم بالطاعة ولم ينقل عن أحدهم اشتراط التأقيت في عقد البيعة وإذا كان الفقهاء لم يهتموا بفكرة تحديد فترة حكم الخليفة ولم يجعلوها سبباً لانتهاء سلطة الخليفة فإن

المعاصرين من العلماء والمفكرين اختلفوا في ذلك اختلافاً بينا وكان خلافهم بين قائل بالمنع وقائل بالجواز وقائل بالوجوب، وهذه أقوالهم وأدلتهم.

(1) - تقي الدين النبهاني، نظام الحكم في الإسلام 24.

(2) - محمد يوسف موسى، نظام الحكم في الإسلام، 117.

القائلون بالمنع وأدلتهم: ذهب بعض العلماء والمفكرين إلى منع تحديد مدة رئيس الدولة بفترة زمنية معينة، ثم يتم عزله أو إعادة انتخابه منهم: عبد القادر عودة⁽¹⁾، وعبد الله الدميحي⁽²⁾، محمود شاكر⁽³⁾، عبد الكريم زيدان⁽⁴⁾، تقي الدين النبهاني⁽⁵⁾، محمد يوسف موسى⁽⁶⁾، وغيرهم، واستدلوا بأدلة منها:

1- إن البيعة الشرعية عقد لازم لا يجوز نقضه ولا الرجوع فيه دون ما سبب⁽⁷⁾. والسبب عندهم إما جرح في عدالته أو نقص في بدنه كما يقول الماوردي.

2- إجماع الصحابة (رضوان الله عليهم) على عدم تحديد مدة الخلافة، فالخلفاء الراشدون ببيع كل واحد منهم بيعة مطلقة من غير تحديد حتى توفي، وهذا إجماع منهم على عدم جواز تحديد مدة ولاية الحاكم⁽⁸⁾

3- قواعد المصالح والمفاسد:

قالوا: إن عدم تحديد مدة الرئاسة يحقق مقاصد ومصالح للحاكم والرعية والدولة على حد سواء ومن هذه المصالح:

- انتظام حياة الناس؛ وهذا المقصد يقتضي عدم تعريض هذا المنصب للمنافسة والمطامع الفردية⁽⁹⁾
- صون الخليفة عن المتملقين؛ ذلك أن في إعطاء الخليفة الحكم مدى الحياة أماناً له من الملق والتفاق، حتى لا يتقرب لأحد طمعاً في انتخابه مرة أخرى، وبالتالي هو ينظر للناس كلهم على أساس واحد، فيكون عمله وأداؤه خالصاً، وبعيداً عن الشبهات.

و تحديد مدة الخلافة يترتب عليه مفساد وآثار سلبية على المجتمع المسلم منها:

- حصول التنازع والتنافس المؤدي إلى الصراع على السلطة وفي هذا تفكيك لوحدة المسلمين التي حرص عليها الإسلام⁽¹⁰⁾

- حرمان الأمة من الخبرة التي اكتسبها الحاكم بسبب عدم انتخابه مرة أخرى

- تحديد مدة ولاية الحاكم يؤدي إلى منع الحاكم من القدرة على الإصلاح، وذلك بسبب قصر مدة حكمه القائلون بالجواز وأدلتهم:

(1)- عبد القادر عودة، الإسلام وأوضاعنا السياسية، 184.

(2)- عبد الله الدميحي، الإمامة العظمى عند أهل السنة والجماعة، 420.

(3)- محمود شاكر، التاريخ الإسلامي مفاهيم حول الحكم، 24.

(4)- عبد الكريم زيدان، أصول الدعوة 216.

(5)- تقي الدين النبهاني، نظام الحكم في الإسلام 24.

(6)- محمد يوسف موسى، نظام الحكم في الإسلام 119.

(7)- عبد القادر عودة، المصدر السابق، 184

(8)- محمود الخالدي، معالم الخلافة في الفكر السياسي الإسلامي 299.

(9)- د محمد أحمد مفتي أركان وضمانات الحكم في الإسلام 1، 1417 هـ 1996 م مؤسسة الريان بيروت لبنان 121.

(10)- محمد يوسف موسى، نظام الحكم في الإسلام 119.

ذهب بعض العلماء إلى جواز تحديد مدة انتهاء ولاية الحاكم منهم: عبد الرزاق السنهوري⁽¹⁾، محمد أبو فارس⁽²⁾، محمد أسد⁽³⁾، الشيخ يوسف القرضاوي⁽⁴⁾، منير البياتي⁽⁵⁾، صلاح الصاوي⁽⁶⁾، كايد قرعوش⁽⁷⁾. واستدلوا بأدلة منها:

- 1- قالوا: إن الأصل في الأشياء الإباحة، ولا يوجد نص صريح يمنع من تحديد مدة الخلافة، فالنصوص الواردة في تنصيب الخليفة مطلقة، وهي من القضايا المسكوت عنها والتي تتسع للاجتهاد بما يحقق المصلحة⁽⁸⁾.
- 2- إن العقد بين الأمة والحاكم عقد وكالة، منه يستمد صلاحياته التي تحولها رعاية مصالح الأمة، ومن حق الأصيل الاتفاق مع الوكيل على تحديد مدة الوكالة⁽⁹⁾.
- 3- إن تحديد المدة يتيح للأمة مزاوله حقها في الرقابة على أعمال الحكومة، وأداء الحاكم، وبالتالي يساهم تحديد المدة في التخفيف من الاستبداد السياسي؛ لأن الحاكم يدرك أن الأمة تراقبه، ولن تمنحه ثقته مرة ثانية إذا أخل بواجباته، وحاد عن الشريعة⁽¹⁰⁾.
- 4- أجاز بعض الفقهاء أن يخلع الحاكم نفسه في أي وقت، فلا مانع أن يتفق مع رعيته على خلع نفسه ابتداءً معلقاً ذلك إلى أجل معدود؛ وبذلك تكون قد تحددت مدة ولايته⁽¹¹⁾.

5- النصوص التي تدعو إلى أهمية تجنب الفتنة والفوضى وسفك الدماء تدعو إلى تحديد مدة معينة لولاية الحاكم لأن هذا الأمر هو الذي يمنع الفتنة ويمنع الحاكم من الاستبداد.

القائلون بالوجوب: ذهب بعض المفكرين إلى القول بوجوب تحديد مدة الرئاسة وذلك لضمان عدم استبداد الحاكم وطغيانه منهم: الشيخ راشد الغنوشي⁽¹²⁾، ود. محمد سليم العوا⁽¹³⁾، واستدلوا بأدلة منها:

(1) عبد الرزاق السنهوري، فقه الخلافة لتصبح 208.
(2) محمد أبو فارس، النظام السياسي في الإسلام 274.
(3) محمد أسد، منهاج الإسلام منهاج الإسلام في الحكم 96.
(4) د. يوسف القرضاوي، من فقه الدولة في الإسلام 84.
(5) منير البياتي، النظام السياسي الإسلامي 264.
(6) صلاح الصاوي، التعددية السياسية في الدولة الإسلامية 121.
(7) كايد قرعوش، طرق انتهاء ولاية الحاكم 226.
(8) محمد الجندي، معالم النظام السياسي في الإسلام 262.
(9) منير البياتي، النظام السياسي الإسلامي، 264.
(10) عبد الرزاق السنهوري، فقه الخلافة، 208.
(11) منير البياتي، النظام السياسي الإسلامي، 264.
(12) راشد الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، 170.
(13) د. محمد سليم العوا، الفقه الإسلامي في طريق التجديد 3، 1427هـ/2006م، سفير الدولية للنشر القاهرة. 103.

1- إن النصوص الفقهية والكلامية التي تتصل ببقاء الحاكم وعزله تشير إلى ضرورة تجنب الفتنة والفوضى وسفك الدماء، وإن هذه المعاني وأمثالها توجب أن نجعل للحاكم في الفقه الإسلامي العصري لنظام الحكم مدة معينة لا يتجاوزها، فذلك الذي يمنع الفوضى وسفك الدماء، ويحول بين الحكام وبين الاستبداد الذي تعاني منه الأمة الإسلامية⁽¹⁾.

يقول الغنوشي "ولعلّ ذلك ما دفع بعض الفقهاء المحدثين إلى إباحة تحديد مدّة الولاية، مثل الشيخ يوسف القرضاوي، ورأينا وجوب ذلك بسبب ما حاق بالأمة من النتائج المدمّرة لاستبداد يتدنّر بعباءة الدين هو الذي دفع بعض الفقهاء المحدثين للقول بجواز التّحديد"⁽²⁾.

2- إن المقصد الأسمى في الحكم الإسلامي هو الوصول إلى صيغ تحقق المصالح، وتمكن من قيام الخلافة، وكل طريق يحقق هذا الهدف يجب سلوكه، وكل اجتهاد يقعد عن تحقيقه في وقت من الأوقات، ولو كان حققه في أوقات سابقة؛ يجب العدول عنه، ولا يجوز تقليده⁽³⁾.

ولهذا فإن الفقه الذي يستجيب لحاجات العصر، ويحقق المصلحة في مسألة تولية الحكام، هو الذي يقول:

"إنهم يولون لمدة محددة، بانتخاب حر"⁽⁴⁾.

القول المختار: هو القول الذي يرى جواز تحديد مدة ولاية الحكام للأسباب الآتية:

- الأصل في الأشياء الإباحة، وليس هناك في نصوص الشريعة ما يمنع من تحديد المدة
- اعتبار عقد البيعة كسائر العقود، وهذا باتّفاق العلماء المانع والمجيزين، فإذا كان كذلك فإنه يجوز فيه وضع الشروط التي تعمل على تحقيق المصالح ودفع المفساد، ومنها تحديد المدة.
- تحديد المدة يحقق المصلحة العامة، ويفتح آفاقاً جديدة أمام دولة الإسلام، ويكشف عن خبرات مخبوءة، وطاقات كامنة في ظل تداول السلطة، ويضع الرجل المناسب في المكان.
- تحديد المدة وسيلة إلى التداول السلمي على السلط وآلية لمنع الاستبداد والطغيان.

(1)- د. محمد سليم العوا، المصدر السابق 104.

(2)- الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، 170.

(3)- العوا، المصدر السابق، 104.

(4)- العوا، المصدر نفسه، 105.

المطلب الثالث: الوفاة.

الموت هو قدر الله المحتوم الذي كتبه الله على جميع خلقه، قال تعالى: "كل نفس ذائقة الموت" (آل عمران 158) فإذا مات رئيس الدولة (ال خليفة) انتهت عقودهم والتزاماته بما في ذلك عقد الخلافة، وتحلل الناس من بيعته، وأصبح منصبه شاغراً، فيجب على أهل الحل والعقد أن يقوموا بالإجراءات المقررة لتنصيب الرئيس الجديد من ترشيح لأشخاص يصلحون لهذا المنصب ودعوة الناس لاختار الأفضل منهم، ولتكن هذه الإجراءات مستعجلة لأنها تمس المصالح الجوهرية للأمة الإسلامية.⁽¹⁾

المطلب الرابع: العصيان المدني.

العصيان المدني هو: "امتناع بعض أو عامة المواطنين عن طاعة أوامر وقوانين السلطة بأساليب بعيدة عن العنف ولكنها مؤثرة وقوية"⁽²⁾...

وقيل في تعريفه هو: تعمد مخالفة قوانين وأوامر محددة لحكومة أو قوة احتلال بغير اللجوء إلى العنف، وهو أحد الأساليب الأساسية للمقاومة السلمية.⁽³⁾

وهذا المصطلح وإن كان دخيلاً على الثقافة الإسلامية إلا أن أصوله تعود إلى اعتباره وسيلة من وسائل الإنكار على الحاكم، وهو نوع من جهاد الحكام الظلمة، ومن خلاله يظهر دور الأمة في إخضاع الحاكم لضوابط الشرعية والمشروعية والمراقبة والتقويم...

"إذا شعرت الأمة بأن هذا الإمام فاسق مستهتر، وجائر لا يصلح للإمامة، وتقدمت إليه بالنصيحة ولكنه أبى واستكبر، فما عليها إلا أن تقاطعه وتقاطع من له به أية علاقة، وحينئذ يجد نفسه منبوذاً من أمته فإما اعتدل وإما اعتزل"⁽⁴⁾.

وعليها أن تختار من وسائل العصيان ما يحقق المقصود منه، كالامتناع عن دفع الضرائب، وعدم التقيد بالقوانين والقرارات الصادرة عنه، أو الامتناع عن الالتحاق بالخدمة العسكرية، أو مقاطعة شاملة أو الدعوة إلى الإضراب العام.

وقد شهد لهذا الأسلوب في مقاومة انحراف السلطة كثير من الأحاديث النبوية التي تربط واجب الطاعة بالمعروف وعدم لزومها في المعصية، سواء على مستوى الفرد أو الجماعة.

(1) - السنهوري، فقه الخلافة وتطورها 207.

(2) - عبد الوهاب الكيالي، موسوعة السياسة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر حرف العين 123/4.

(3) - د. أكرم كساب: العصيان المدني رؤية شرعية، الموقع، الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين نشر يوم 2015/06/23

(4) - أبو فارس: النظام السياسي في الإسلام 273.

ففي حديث أبي هريرة (رضي الله عنه) عن النبي (صلى الله عليه وسلم) قال: (يكون في آخر الزمان أمراء ظلمة، ووزراء فسقة، وقضاة خونة، وفقهاء كذبة، فمن أدرك منكم ذلك الزمان فلا يكونن لهم جانياً ولا عريفاً ولا شرطياً⁽¹⁾).

وحديث علي بن أبي طالب (رضي الله عنه) أن النبي (صلى الله عليه وسلم) بعث جيشاً، وأمر عليهم رجلاً، فأوقد ناراً، وقال: ادخلوها، فأرادوا أن يدخلوها، وقال آخرون: إنما فررنا منها، فذكروا ذلك للنبي (صلى الله عليه وسلم)، فقال للذين أرادوا أن يدخلوها: (لو دخلوها لم يزالوا فيها إلى يوم القيامة)، وقال للآخرين: (لا طاعة في المعصية، إنما الطاعة في المعروف⁽²⁾).

وحديث عبادة بن الصامت - (رضي الله عنه) قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وسلم): "لا طاعة لأحد في معصية الله تعالى"⁽³⁾

فهذه الأحاديث تنفي لزوم الطاعة للحكام الظلمة الذين انحرفوا عن شريعة الله تعالى. قال ابن حجر معلقاً على حديث السمع والطاعة ((السمع والطاعة على المرء المسلم، فيما أحب وكره، ما لم يؤمر بمعصية، فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة⁽⁴⁾):

وفي الحديث وجوب طاعة ولاية الأمور، وهي مقيدة بغير الأمر بالمعصية، والحكمة في الأمر بطاعتهم المحافظة على اتفاق الكلمة لما في الافتراق من الفساد⁽⁵⁾

وحتى لا يكون العصيان المدني سببا في حصول الفتنة والفوضى وتفريق المجتمع الموحد وسقوط هيئة الحاكم والدولة فلا بد من إحاطته بجملة من الضوابط حتى لا يجرد عن السلمية ولا يفقد الغاية المرجوة منه ومن هذه الضوابط والشروط.⁽⁶⁾

— أن يكون الحاكم قد بلغ من الاستبداد والفساد ما يتناسب مع هذه الوسيلة.

— أن يستخدم الشعب كل الوسائل الممكنة قبل اللجوء إلى العصيان المدني.

(1) - أخرجه الطبراني: المعجم الصغير (1/ 204).

(2) - أخرجه (البخاري: في كتاب اخبار الآحاد باب ما جاء في إجازة خبر الواحد رقم: 7257، 88/9، ومسلم: في كتاب الإمارة، باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية رقم: 16/6، 1840،

(3) - أخرجه ابن حزم: المحلى (11/ 109) وقال صحيح، ويمثله عن أنس بن مالك - رضي الله عنه - قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - : لا طاعة لمن عصى الله عز وجل ومن حديث عبادة بن الصامت - رضي الله عنه - قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - : لا طاعة لمن عصى الله.

(4) - سبق تخريجه.

(5) - ابن حجر، فتح الباري، 112/13.

(6) - د. أكرم كساب: العصيان المدني رؤية شرعية.

- أن يكون أهل الحل والعقد قادة العصيان المدني، ومعهم العلماء والقضاة والكيانات المنظمة كالأحزاب والجماعات النافذة
- أن يحرص الناس على المحافظة على الممتلكات العامة والخاصة.
- أن تراعى حاجات الناس الأساسية وضرورات حياتهم من طعام وشراب ودواء وما شابه ذلك، فلا يباشر فيها العصيان والإضراب.
- أن يتجنب الناس كل مظهر من مظاهر العنف أو استخدام السلاح.
- عدم تسبب الإضراب في إيذاء آخرين، كأن يكون الإضراب لأطباء أو صيدلانيين. رقم(1840)
- أن يرتب لهذا العصيان إعلامياً، حتى يكون أكثر أثراً وأجدي نفعاً.
- هذه أهم الطرق السلمية لانتهاة ولاية الحكام في النظام الإسلامي .

المبحث الثالث: الطرق غير السلمية لانتهاة ولاية الحكام في الفقه السياسي الإسلامي.

تعد مسألة عزل الحاكم من القضايا المحورية في الفكر السياسي الإسلامي حيث اهتم الفقهاء بوضع الأسس التي تضمن استقرار الحكم وعدالته في آن واحد فبينما يتفق الجميع على ضرورة إلزام الحاكم بالشريعة ورعاية مصالح الأمة يبرز التساؤل حول كيفية التعامل مع الحاكم الجائر أو الظالم إذا فشل في أداء واجباته وقد تباينت آراء الفقهاء حول مشروعية الوسائل غير السلمية لعزل الحاكم حيث رأى البعض الصبر على الحاكم الظالم تفادي للفتن والفوضى بينما أجاز آخرون استخدام القوة والعصيان في حال استشرى الظلم أو تحقق الكفر البواح استناداً إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

وقد تتنوع الوسائل غير السلمية لعزل الحاكم ون أبرزها الثورة المسلحة (الخروج) الانقلاب العسكري الاغتيال السياسي العصيان المسلح وكل منها يحمل أبعاداً شرعية ودلالات سياسية وفي يأتي بيان ذلك

المطلب الأول: الخروج على الحاكم

الوسيلة الأولى الخروج على الحاكم: وهو: الثورة المسلحة أو التمرد بالقوة ضد الحاكم الظالم بهدف عزله واستبداله بحاكم عادل وذلك عندما يفشل الإصلاح بالوسائل السلمية

وقبل بيان موقف الفقهاء وأدلتهم لابد من تحرير محل النزاع في المسألة تحرير محل النزاع:

أولاً: اتفق الفقهاء على تحريم الخروج على الحاكم العادل ولزوم الطاعة له في المعروف، لقوله تعالى: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ). وقوله (صلى الله عليه وسلم): "من خرج من الطاعة وفارق الجماعة فمات مات ميتة جاهلية"⁽¹⁾

(1) - أخرجه مسلم في كتاب الإمارة، باب وجوب ملازمة جماعة المسلمين عند ظهور الفتن، رقم: 1476/3، 1848.

و قوله (صلى الله عليه وسلم) «مَنْ أَتَاكُمْ وَأَمْرُكُمْ جَمِيعٌ، عَلَى رَجُلٍ وَاحِدٍ، يُرِيدُ أَنْ يَشُقَّ عَصَاكُمْ، أَوْ يَفَرِّقَ جَمَاعَتَكُمْ، فَاقْتُلُوهُ»⁽¹⁾.

فالعلماء متفقون على تحريم الخروج على الإمام العادل الملتزم لأحكام الله سواء كان الخارج عادلاً أم جائراً، وجب قتاله، قال القرطبي: "لو خرج خارجي على إمام معروف العدالة وجب على الناس جهاده"⁽²⁾.

ثانياً: وأجمع الفقهاء على وجوب الخروج على الحاكم الكافر والمردد ومن كان في حكمه، كتارك الصلاة والمعطل لأحكام الشريعة وحدودها إذا كان غالب الظن القدرة عليه، لحديث عبادة بن الصامت (رضي الله عنه) قَالَ: " دَعَانَا النَّبِيُّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) فَبَايَعَنَا، فَكَانَ فِيهِمَا أَحَدٌ عَلَيْنَا: أَنْ بَايَعَنَا عَلَى السَّمْعِ وَالطَّاعَةِ، فِي مَنْشَطِنَا وَمَكْرَهِنَا، وَعُسْرِنَا وَيُسْرِنَا، وَأَثَرَةٍ عَلَيْنَا، وَأَنْ لَا نُنَازِعَ الْأَمْرَ أَهْلَهُ، إِلَّا أَنْ تَرَوْا كُفْرًا بَوَاحًا، عِنْدَكُمْ مِنَ اللَّهِ فِيهِ بَرْهَانٌ." ⁽³⁾

قال الحافظ ابن حجر: (رحمه الله): "وقد أجمع الفقهاء على وجوب طاعة السلطان المتغلب والجهاد معه، وأن طاعته خير من الخروج عليه، ولم يستثنوا من ذلك إلا إذا وقع من السلطان الكفر الصريح، فلا تجوز طاعته في ذلك، بل تجب مجاهدته لمن قدر عليها"⁽⁴⁾.

ثالثاً: اختلف الفقهاء في حكم الخروج على الحاكم الظالم الذي ارتكب من الظلم والفسوق والاعتداء ما تنخرم به العدالة، ويستوجب معه الخلع ؛ لكنه لم ينزل بالطرق السلمية، ولم يستجب لوسائل الإصلاح، وكان خلافهم في ذلك على مذهبين بارزين.

المذهب الأول (مذهب الصبر): وهم الذين قالوا بتحريم الخروج والثورة على الحاكم الظالم، ولزوم الصبر على ظلمه وانحرافه ما لم يصل إلى حد الكفر الصريح، ومعالجة ذلك بالنصيحة والموعظة الحسنة وضوابط الإنكار المعروفة.

وهذا المذهب منسوب إلى بعض الصحابة الذين اعتزلوا الفتنة بين علي ومعاوية رضي الله عنهم كسعد بن أبي وقاص، وأسامة بن زيد، وعبد الله بن عمر، ومحمد بن مسلمة ⁽⁵⁾.

(1) أخرجه مسلم في كتاب الامارة، باب حكم من فرق أمر المسلمين وهو مجتمع، رقم: 1852، 1479/3.

(2) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 273/1.

(3) أخرجه البخاري في كتاب الفتن، باب قول النبي (صلى الله عليه وسلم) سترون بعدي أموراً تنكرونها، رقم: 7056، 47/9.

ومسلم في كتاب الإمارة، باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية، رقم: 1709، 1470/3.

(4) ابن حجر، فتح الباري، 07/13.

(5) ابن حزم الأندلسي، الفصل في الملل والأهواء والنحل، 132/4.

وهو قول الإمام أحمد⁽¹⁾، والحسن البصري⁽²⁾، وعامة أهل الحديث، قال ابن تيمية: " فإن مذهب أهل الحديث ترك الخروج بالقتال على الملوك والبغاة والصبر على ظلمهم إلى أن يستريح بر، أو يستراح من فاجر " ⁽³⁾.
وبه قال أكثر أتباع المذاهب الأربعة كما يقول أبو زهرة⁽⁴⁾. وكما صرح علماؤهم
فمن الحنفية: العيني في عمدة القاري⁽⁵⁾، والحموي في غمز عيون البصائر⁽⁶⁾.
ومن المالكية: أبو بكر الطرطوشي⁽⁷⁾ في سراج الملوك، والدردير في الشرح الكبير⁽⁸⁾.
ومن الشافعية الغزالي في الإحياء⁽⁹⁾، والنووي في شرح صحيح مسلم⁽¹⁰⁾.
ومن الحنابلة: ابن تيمية في منهاج السنة النبوية⁽¹¹⁾، والرحباني في مطالب أولي النهى⁽¹²⁾.
وهذا القول عزاه القاضي عياض، إلى جمهور الفقهاء والمحدثين والمتكلمين، فقال (رحمه الله): " وقال جماهير أهل السنة من الفقهاء والمحدثين والمتكلمين لا ينعزل بالفسق والظلم وتعطيل الحقوق ولا يخلع، ولا يجوز الخروج عليه بذلك، بل يجب وعظه وتخفيفه للأحاديث الواردة في ذلك " ⁽¹³⁾.
واستدلوا بأدلة كثيرة من السنة النبوية، وآثار الصحابة، والإجماع، وسد الذرائع.

أولاً: من السنة النبوية:

1- الأحاديث الدالة على وجوب السمع والطاعة ومنها:

- حديث حذيفة بن اليمان (رضي الله عنه) أن النبي (صلى الله عليه وسلم) قال: "تسمع وتطيع للأمر، وإن ضرب ظهرك، وأخذ مالك، فاسمع وأطع" ⁽¹⁴⁾.

(1)- ابن مفلح، الآداب الشرعية والمنح المرعية، 1 / 175.

(2)- قال الحسن البصري: والله لو أن الناس إذا ابتلوا من قبل سلطانهم صبروا ما لبثوا أن يرفع الله عز وجل ذلك عنهم، وذلك أنهم يفزعون إلى السيف فيؤكلوا إليه: الآجري، محمد بن الحسين: الشريعة، تحقيق: د. عبد الله الدميحي، ط2، 1420 هـ / 1999م، دار الوطن، الرياض، السعودية، 1 / 373.

(3)- ابن تيمية مجموع الفتاوى 444/4.

(4)- محمد أبو زهرة العقوبة والجريمة 165.

(5)- العيني، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، 129/24.

(6)- الحموي غمز عيون البصائر شرح الأشباه والنظائر 111/4.

(7)- أبو بكر الطرطوشي، سراج الملوك 59.

(8)- الدردير الشرح الكبير مع حاشية الدسوقي، 4 / 299.

(9)- أبو حامد الغزالي الإحياء 2 / 343.

(10)- النووي، شرح صحيح مسلم، 12 / 243.

(11)- ابن تيمية، منهاج السنة، 3 / 391.

(12)- الرحباني، مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى، 6 / 226.

(13)- النووي: المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، 12 / 229.

(14)- أخرجه مسلم في كتاب الإمارة، باب وجوب ملازمة جماعة المسلمين عند ظهور الفتن، رقم 1847، 3/1476.

- حديث عبادة بن الصامت (رضي الله عنه) قال: "بايعنا رسول الله على السمع والطاعة في العسر واليسر والمنشط والمكره وعلى أثرة علينا، وعلى أن لا ننازع الأمر أهله، إلا أن تروا كفرا بواحا عندكم من الله فيه برهان"⁽¹⁾.

وجه الاستدلال: أن هذه الأحاديث تدل دلالة واضحة على أن المسلم يجب عليه السمع والطاعة للإمام حتى وإن ضرب الظهر وأخذ المال، ويحرم الخروج على جماعة المسلمين.

2- الأحاديث الآمرة بالتزام الجماعة وإمامها، ومنها:

- حديث ابن عباس (رضي الله عنهما) عن النبي (صلى الله عليه وسلم) قال: "من رأى من أميره شيئا يكرهه فليصبر عليه؛ فإنه من فارق الجماعة شبرا فمات إلا مات ميتة جاهلية"⁽²⁾.

وجه الاستدلال: قال ابن بطال: "في الحديث حجة في ترك الخروج على السلطان ولو جار"⁽³⁾.

وقال العيني: "وفيه دليل على أن السلطان لا ينزل بالفسق والظلم، ولا تجوز منازعته في السلطنة بذلك"⁽⁴⁾.

- حديث أبي هريرة قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وسلم): "من خرج من الطاعة وفارق الجماعة ثم مات مات ميتة جاهلية، ومن قُتل تحت راية عمية يغضب للعصبة، ويقاوم للعصبة فليس من أمي، ومن خرج على أمي يضرب برها وفاجرهما لا يتحاشى من مؤمنها ولا يفي بذي عهدها فليس مني"⁽⁵⁾.

وجه الاستدلال: قال القاضي عياض: «أحاديث مسلم كلها حجة في منع الخروج على الأئمة الجورة وفي لزوم طاعتهم»⁽⁶⁾.

فهذه الأحاديث صريحة في أمرها بلزوم الجماعة، والنهي عن كل ما يفرق شملها ويعرضها للفتن، وليس شيء أدعى إلى التمزق من استخدام السلاح في صفوف الأمة وقد أُنذرت الأحاديث الشريفة من يقاتل على السلطة فيقتل فهو والجاهلين سواء⁽⁷⁾.

(1)- أخرجه مسلم في كتاب الإمامة، باب وجوب ملازمة جماعة المسلمين عند ظهور الفتن، رقم 1847، 1476/3.

(2)- سبق تخريجه

(3)- ابن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، 7/13

(4)- العيني، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، 178/24

(5)- أخرجه مسلم تحت في كتاب الإمامة، باب الأمر بلزوم الجماعة عند ظهور الفتن، رقم 1848، 1476/3.

(6)- المواق: التاج والإكليل شرح مختصر خليل، ط. دار الكتب العلمية، بيروت، 8 / 368.

(7)- كايد قرعوش، طرق انتهاء ولاية الحكام، 488

3- الأحاديث الدالة على النهي عن قتال المسلمين ومنها:

- حديث عبد الله بن مسعود (رضي الله عنه) أن النبي (صلى الله عليه وسلم) قال: "سباب المسلم فسوق وقتاله كفر"⁽¹⁾

- حديث جرير أن النبي (صلى الله عليه وسلم) قال له في حجة الوداع: استنصت الناس، فقال: "لا ترجعوا بعدي كفارا يضرب بعضكم رقاب بعض"⁽²⁾

وجه الاستدلال: فهذه الأحاديث وما في معناها تدل على تحريم اقتتال المسلمين فيما بينهم، وهذا لا شك يكون عند الخروج على الأئمة بالسيف، فدل على تحريم ذلك الخروج⁽³⁾.

4 - الأحاديث الدالة على النهي عن الاقتتال في الفتنة ومنها:

- حديث أبي هريرة رضي الله عنه، أن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) قال: "ستكون فتن القاعد فيها خير من القائم، والقائم فيها خير من الماشي، والماشي فيها خير من الساعي، ومن يُشرف لها تَسْتَشْرِفُهُ، ومن وجد ملجأ أو معاذا فليعذ به"⁽⁴⁾.

ومعنى يشرف لها أي: تطلع لها بأن يتصدى ويتعرض لها ولا يعرض عنها، ومعنى تستشرفه أي تهلكه، ومعنى فليعذ به أي: ليعتزل من شر الفتنة⁽⁵⁾.

- حديث حذيفة بن اليمان وفيه: "... فما ترى إن أدركني ذلك ؟ قال "تلزم جماعة المسلمين وإمامهم"، فقلت: فإن لم يكن لهم جماعة ولا إمام؟، قال فاعتزل تلك الفرق كلها ولو أن تعض على أصل شجرة حتى يدركك الموت وأنت على ذلك"⁽⁶⁾

وجه الاستدلال: هذه الأحاديث تدل على وجوب الصبر والاعتزال أيام حصول الفتنة بين المسلمين.

(1)- أخرجه البخاري في كتاب الإيمان، باب خوف المؤمن من أن يحبط عمله وهو لا يشعر، حديث رقم 48. 19/1.

ومسلم في كتاب الإيمان، باب قول النبي (صلى الله عليه وسلم) سباب المسلم فسوق، رقم 64 81/1.

(2)- أخرجه البخاري في كتاب العلم، باب الإنصات للعلماء، رقم 121 35/1.

ومسلم في كتاب الإيمان، باب لا ترجعوا بعدي كفارا يضرب بعضكم رقاب بعض، حديث رقم 65، 81/1.

(3)- عبد الله الدميحي، الإمامة العظمى عند أهل السنة والجماعة، 466، كايد قرعوش، طرق انتهاء ولاية الحكام 484.

(4)- أخرجه البخاري في كتاب الفتن، باب تكون فتنة القاعد فيها خير من القائم، رقم 7081، 51/9.

ومسلم في كتاب الفتن وأشراف الساعة، باب نزول الفتن كمواقع القطر، حديث رقم 2886. 4/ 2211.

(5)- ابن حجر فتح الباري 31/13.

(6)- أخرجه مسلم في كتاب الإمارة باب الأمر بلزوم الجماعة عند ظهور الفتن رقم 1847، 1475/3.

ثانيا: آثار الصحابة والتابعين:

ورد النهي عن الخروج عن أئمة الظلم والجور عن مجموعة من السلف (رضوان الله عليهم) منهم سعد بن أبي وقاص، وأسامة بن زيد، وعبد الله بن عمر، وأنس بن مالك، فقد صلى ابن عمر خلف الوليد بن أبي معيط وخلف الحجاج بن يوسف، وصلى خلفه كذلك أنس بن مالك⁽¹⁾.

وقد كانوا ينهون عن الخروج والقتال في الفتنة، كما كان عبد الله بن عمر، وسعيد بن المسيب، وعلي بن الحسين وغيرهم ينهون عام الحرة عن الخروج على يزيد، وكان الحسن البصري ومجاهد وغيرهما ينهون عن الخروج في فتنة ابن الأشعث⁽²⁾.

فهذه الآثار عن الصحابة والتابعين تدل على أنهم لا يرون جواز الخروج على الحكام الظلمة، ويرون صحة إمامتهم، لأنهم لم يصلوا إلى درجة الكفر رغم فسقهم وانحرافهم، بدليل أنهم صلوا خلفهم.

ثالثا: الإجماع

نقل الإجماع على تحريم الخروج عن الأئمة الظلمة الإمام النووي إذ قال: "وأما الخروج عليهم وقتالهم فحرام بإجماع المسلمين وإن كانوا فسقة ظالمين وقد تظاهرت الأحاديث بمعنى ما ذكرته، وأجمع أهل السنة أنه لا ينزل بالفسق وأما الوجه المذكور في كتب الفقه لبعض أصحابنا أنه ينزل وحكي عن المعتزلة أيضا فغلط من قائله مخالف للإجماع"⁽³⁾، ونسب كذلك النووي الإجماع على حرمة الخروج إلى بكر بن مجاهد⁽⁴⁾ وحكاه عنه ابن حزم⁽⁵⁾.

رابعا: سد الذرائع

أغلب الفقهاء الذين قالوا بتحريم الخروج ووجوب الصبر على الحاكم الظالم عللوا ذلك بقاعدة سد الذرائع؛ أي قطع الطرق المؤدية إلى انتشار الفتنة وسفك الدماء وتحكم الأهواء، مما يضعف وحدة المسلمين ويعرض بنيانهم للتصدع والانشقاق، ذلك أن الحاكم عادة لا يتنازل عن منصبه بكل سهولة، بل يدافع عن مركزه بكل ما أوتي من قوة وشراسة، وفي ذلك تراق الدماء، ومن نصوص العلماء الدالة على حصول المفساد بسبب الخروج ما قاله النووي "وأجمع أهل السنة أنه لا ينزل السلطان بالفسق وأما الوجه المذكور في كتب الفقه لبعض أصحابنا أنه ينزل وحكي عن المعتزلة أيضا فغلط من قائله مخالف للإجماع، قال العلماء: وسبب عدم انعزاله

(1) - ابن أبي العز، شرح العقيدة الطحاوية 374.

(2) - ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، 4 / 529.

(3) - النووي، شرح صحيح مسلم، 12/229.

(4) - النووي، المصدر نفسه، 12/229.

(5) - ابن حزم، مراتب الإجماع، 178.

وتحريم الخروج عليه ما يترتب على ذلك من الفتن، وإراقة الدماء، وفساد ذات البين، فتكون المفسدة في عزله أكثر منها في بقاءه⁽¹⁾

ويقول عبد القادر عودة "ومع أن العدالة شرط من شروط الإمامة إلا أن الرأي الراجح في المذاهب الأربعة ومذهب الشيعة الزيدية هو تحريم الخروج على الإمام الفاسق الفاجر ولو كان الخروج للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ لأن الخروج على الإمام يؤدي عادة إلى ما هو أنكر مما فيه، وبهذا يمتنع النهي عن المنكر لأن من شرطه أن لا يؤدي الإنكار إلى ما هو أنكر من ذلك، إلى الفتن وسفك الدماء وبث الفساد واضطراب البلاد وإضلال العباد وتوهين الأمن وهدم النظام⁽²⁾

وقال الزحيلي: "الذي عليه أكثر أهل العلم أن الصبر على طاعة الإمام أولى من الخروج عليه ؛ لأن في منازعته والخروج عليه استبدال الأمن بالخوف، وإراقة الدماء، وإطلاق أيدي السفهاء"⁽³⁾.

فسد الذريعة هو أقوى الأدلة في المنع من الخروج على الحاكم ولزوم الصبر عليه، وهو مبدأ مسلم به عند عامة الفقهاء

المذهب الثاني: مذهب السيف: وهم الذين قالوا بوجوب الخروج والثورة على الحاكم الظالم إذا لم تنفع معه الطرق السلمية للعزل، وهذا القول منسوب إلى بعض أهل السنة من الأشاعرة⁽⁴⁾.

وقد نسب ابن حزم⁽⁵⁾ إلى خلق كثير من الصحابة والتابعين وتابعيهم وإلى أصحاب المذاهب الثلاث المتبعة وهذا ملخص كلامه.

- الصحابة: منهم علي بن أبي طالب وكل من معه من الصحابة، وقول أم المؤمنين عائشة (رضي الله عنها) وطلحة، والزبير وكل من كان معهم، وعبد الله بن الزبير وقول معاوية، وعمرو، والنعمان بن بشير، وأنس بن مالك، وغيرهم.

- التابعين: منهم عبد الرحمن بن أبي ليلى، وسعيد بن جبير، وأبو البحتري الطائي، وعطاء السلمي الأزدي، ومالك بن دينار، ومسلم بن يسار، وأبو الجوزاء، والشعبي، وعبد الله بن غالب وغيرهم...

(1) - النووي، شرح صحيح مسلم، 229/12

(2) - عبد القادر عودة، التشريع الجنائي، 677/2.

(3) - د. وهبة الزحيلي، التفسير المنير في العقيدة والشرعة والمنهج 306/1.

(4) - أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين، 336/2.

(5) - ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، 132/4.

- تابعو التابعين: منهم محمد بن الحسن بن علي، وعبد الله بن عبد العزيز بن عبد الله بن عمر، محمد بن عجلان، ومن خرج مع محمد بن عبد الله بن الحسن، وهاشم بن بشر، ومطر الوراق، ومن خرج مع إبراهيم بن عبد الله...

- الفقهاء الثلاث: أبو حنيفة، ومالك بن أنس، والشافعي، وقال هو مذهب داود الظاهري وختم كلامه بقوله: "فإن كل من ذكرنا من قديم وحديث إما ناطق بذلك في فتواه، وإما فاعل لذلك بسبل سيفه في إنكار ما رأوه منكراً"⁽¹⁾.

فالإمام أبو حنيفة كان يرى وجوب الخروج على الإمام الظالم في حال القدرة والاستطاعة، وهو ما يؤكد قول الأوزاعي "احتملنا أبا حنيفة على كل شيء حتى جاءنا بالسيف - يعني قتال الظلمة - فلم نحتمله"⁽²⁾.

وكان (رحمه الله) يناصر زيد بن علي في خروجه على هشام بن عبد الملك، وكان يشبهه بخروج النبي (صلى الله عليه وسلم) إلى بدر، ولكنه لم يخرج معه، فقليل له: لم تخلفت عنه؟ قال حبسني عنه ودائع الناس عرضتها على ابن أبي ليلى فلم يقبل.⁽³⁾

وأما الإمام مالك فاختلفت الروايات عنه، فقد روى ابن القاسم عن الإمام مالك قوله: "إذا خرج خارج على الإمام العدل وجب الدفاع عنه مثل عمر بن عبد العزيز، فأما غيره فدعه ينتقم الله من ظالم بمثله، ثم ينتقم من كليهما"⁽⁴⁾، فهذه الرواية تفيد الحياد وعدم المشاركة في الخروج على الإمام الظالم

وهناك رواية تفيد أن الإمام مالك أفتى الناس بمبايعة محمد بن عبد الله بن الحسن، المسمى (بالنفس الزكية) فقليل له: إن في أعناقنا بيعه للمنصور، فقال إنما بايعتم مكرهين وليس لمكره يمين"⁽⁵⁾.

والشافعي (رحمه الله) كان يرى الخروج على الحاكم الظالم في القديم من مذهبه كما يقول الزبيدي من أصحابه⁽⁶⁾.

واستدلوا بأدلة من القرآن الكريم، والسنة النبوية، والأثار عن الصحابة، والإجماع.

(1) - ابن حزم، المصدر السابق، 132/4.

(2) - الجصاص، أحكام القرآن، تحقيق قمحاوي، 86/1.

(3) - محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، 349.

(4) - الخرخشي، شرح الخرخشي على خليل، 60/8.

(5) - محمد أبو زهرة المذهب السابق 390.

(6) - الزبيدي، تحاف السادة المتقين شرح إحياء علوم الدين، 233/2.

أولاً: من القرآن الكريم

1- قال تعالى: ﴿وَإِذْ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ البقرة: 124

وجه الاستدلال: قال القرطبي: "استدل جماعة من العلماء بهذه الآية على أن الإمام يكون من أهل العدل والإحسان والفضل مع القوة على القيام بذلك، وهو الذي أمر النبي ألا ينازعوا الأمر أهله، فأما أهل الفسوق والجور والظلم فليسوا له بأهل" (1).

وإذا كانت الإمامة عهد الله فلا يجوز أن ينال هذا العهد ظالم، وإن ناله وجب الخروج عليه وإرجاعه عن ظلمه أو طرده عن منصب الإمامة (2).

2- قال تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ (المائدة 02)

وجه الاستدلال: أن الله تعالى أمر المؤمنين بالتعاون على البر والتقوى، ونهاهم عن الإثم والعدوان، والخروج على الإمام الظالم فيه تعاون على البر والتقوى، وفي السكوت عن ظلمه تعاون على الإثم والعدوان فإنكار المنكر ومجاهدة الظالمين من البر الواجب التعاون عليه (3).

3- قال تعالى: ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَىٰ فَتَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّىٰ تَفِيَّ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ فَإِنْ فَاءَتْ فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ (الحجرات 9).

وجه الاستدلال: أن الله سبحانه وتعالى أوجب قتال الفئة الباغية حتى ترجع إلى الحق، والبغي هو مطلق التعدي بغير حق فيكون من الإمام ومن غيره (4)، فالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ليس باغياً بل الباغي من خرج عن حد من حدود الله، والواجب رده عن غيه بأي وسيلة ولو بالسيف إن لم تجد الطرق السلمية (5).

(1) - القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 108/2، 109.

(2) - الدميحي، الإمامة العظمى، 520.

(3) - الدميحي المصدر نفسه 520.

(4) - القرطبي، المصدر السابق، 317/16.

(5) - كامل علي إبراهيم ربا، نظرية الخروج، 186.

4- قال تعالى: ﴿وَلَتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ

وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾. آل عمران 104

وجه الاستدلال: أن الله تعالى فرض على المسلمين الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولم يحدد وسائله أو يقيدتها فتبقى على أصلها وهو الإباحة أي: جواز استخدام كل الوسائل لأداء هذه الفريضة حتى وإن كانت بالسيف⁽¹⁾.

ثانيا من السنة النبوية:

أولاً: استدلو بالأحاديث الآمرة بتغيير المنكر منها:

1- ما رواه أبو سعيد الخدري أن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) قال: "من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان"⁽²⁾.

2- حديث أبي بكر الصديق أن النبي (صلى الله عليه وسلم) قال: "إنّ الناس إذا رأوا الظالم فلم يأخذوا على يديه أوشك أن يعمهم الله بعقاب"⁽³⁾.

وجه الاستدلال: أن هذه الأحاديث توجب إنكار المنكر على فاعله دون استثناء للأمراء ولو اقتضى إزالته بالقوة عند الاستطاعة⁽⁴⁾.

ثانيا: استدلو بالأحاديث الآمرة بحماية المال الخاص من الظلمة حتى وإن أدى إلى الهلاك ومنها:

1- حديث أبي هريرة قال: "جاء رجل إلى رسول الله (صلى الله عليه وسلم) فقال يا رسول الله: أ رأيت إن جاء رجل يريد أخذ مالي؟ قال: فلا تعطه مالك، قال: أ رأيت إن قاتلني؟ قال: قاتله، قال: أ رأيت إن قتلني؟ قال: فأنت شهيد، قال: أ رأيت إن قتلته؟ قال: هو في النار"⁽⁵⁾.

2- حديث عبد الله بن عمرو (رضي الله عنهما) قال: سمعت النبي (صلى الله عليه وسلم) يقول: " من قُتِلَ دون ماله فهو شهيد"⁽⁶⁾.

(1)- كامل علي ابراهيم رباع، نظرية الخروج، 187.

(2)- سبق تخريجه.

(3)- سبق تخريجه.

(4)- الدميجي، الإمامة العظمى، 522.

(5)- أخرجه مسلم في كتاب الإيمان، باب الدليل على أن من قصد أخذ مال غيره بغير حق...، رقم 140. 124/1.

(6)- أخرجه البخاري في كتاب المظالم والغصب، باب من قاتل دون ماله، رقم 2480. 136/3.

ثانيا: استدلو بالأحاديث الدالة على خطر الأئمة المضلين.

1- حديث ثوبان (رضي الله عنه) قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وسلم): "إنما أخاف على أمتي الأئمة المضلين"⁽¹⁾.

2- حديث ثوبان (رضي الله عنه) عن النبي (صلى الله عليه وسلم) قال: "زويت لي الأرض حتى رأيت مشارقها ومغاربها... إلى أن قال وإنما أتخوف على أمتي أئمة مضلين"⁽²⁾.

وجه الاستدلال: أن النبي (صلى الله عليه وسلم) حذر أئمة من فتنة الأئمة المضلين وبين خطورتهم على الدين، والواجب إذن مجاهدتهم، وهذا الواجب تمليه المصلحة الشرعية⁽³⁾.

ثالثا: من آثار الصحابة وأقوالهم:

1- استدلو بما روى عن حذيفة، قال: "دخلت على عمر وهو قاعد على جذع في داره، وهو يحدث نفسه فدنوت منه، فقلت: ما الذي أهمك يا أمير المؤمنين؟، فقال: هكذا بيده وأشار بها، قال: قلت: ما الذي يهملك؟ والله لو رأينا منك أمرا ننكره لقومناك، قال: الله الذي لا إله إلا هو، لو رأيتم مني أمرا تنكرونه لقومتموه؟، فقلت: الله الذي لا إله إلا هو، لو رأينا منك أمرا ننكره لقومناك، قال: ففرح بذلك فرحا شديدا، وقال: الحمد لله الذي جعل فيكم أصحاب محمد من الذي إذا رأى مني أمرا ينكره قومي"⁽⁴⁾.

2- استدلو أيضا بما روي من حديث موسى بن عقبة أن عمر (رضي الله عنه) قال: "أما والله لو ددت أني وإياكم في سفينة في لجة البحر تذهب بنا شرقا وغربا فلن يعجز الناس أن يولوا رجلا منهم فإن استقام اتبعوه، وإن جنف قتلوه، فقال طلحة: وما عليك لو قلت إن تعوج عزلوه، فقال لا، القتل أنكل لمن بعده"⁽⁵⁾.

وجه الاستدلال: هذه الآثار عن سيدنا عمر تفيد بأن الواجب على الأمة أن تجتهد في تقويم الحاكم، فإن رفض وجب عليهم مقاتلته والخروج عليه، قال الغزالي: «إن التلاعب بأمر الجماعة مصيبة نكراء، وعمر يريد أن ينكل بالحاكم الطائش ليكون لمن بعده عبرة"⁽⁶⁾.

(1) - أخرجه الترمذي في كتاب الفتن، باب ما جاء في الأئمة المضلين، رقم 2229، وقال: حديث حسن صحيح، 504/4 وصححه الألباني في تعليقه على مشكاة المصابيح للتبريزي، 3/ 14 84.

(2) - أخرجه أبو داود في أول كتاب الفتن، باب ذكر الفتن ودلائلها، رقم 4250، 305/6.

(3) - الدميجي، الإمامة العظمى، 525، 526.

(4) - أخرجه ابن أبي شيبه في المصنف، رقم 34488، 7 / 99.

(5) - الطبري، تاريخ الطبري، 4 / 213.

(6) - محمد الغزالي، الإسلام والاستبداد السياسي، ط 7، 2007 م نخضة مصر، 161.

رابعاً: الأجماع على وجوب قتال الفئة الممتنعة عن شريعة الله تعالى

فقد نقل الإجماع على ذلك ابن تيمية رحمه الله إذ يقول: "وأما طائفة انتسبت إلى الإسلام وامتنعت عن بعض شرائعه الظاهرة المتواترة فإنه يجب جهادها باتفاق المسلمين"⁽¹⁾، وقال أيضاً "ثبت بالكتاب والسنة إجماع الأمة أنه يقاتل من خرج عن شريعة الإسلام وإن نطق بالشهادتين"⁽²⁾.

فإجماع العلماء كما يرى ابن تيمية يوجب الخروج على الحاكم الجائر إذا ظهر منه امتناع عن شعيرة من شعائر الله، واقتفاف المعاصي المنهي عنها⁽³⁾.

مناقشة أدلة الطرفين

مناقشة أدلة المذهب الأول المانعين:

1- استدلالهم بالأحاديث الدالة على وجوب السمع والطاعة بأنها مقيدة بالمعروف، وبما لم يكن فيه معصية لله تعالى، فقد حكى الإمام النووي الإجماع على ذلك فقال: "أجمع العلماء على وجوبها -أي: طاعة الأمراء- في غير معصية وعلى تحريمها في المعصية نقل الإجماع على هذا القاضي عياض وآخرون"⁽⁴⁾.

2- استدلالهم بالأحاديث الآمرة بلزوم الجماعة والصبر على إمامها أنها مقيدة بما لم تروا كفرا بواحا، وما أقاموا الصلاة، وما قادوكم بكتاب الله، وهي بحق أحاديث صريحة في المسألة يجب العمل بها⁽⁵⁾.

3- استدلالهم بالأحاديث الناهية عن قتال المسلمين بأنها في حق من يخرج بغير حق أو من أجل الدنيا، فإنه لا يجوز له حمل السلاح في وجه المسلمين أو قتالهم، أما من خرج عن الشرعية، وتجاوز حدود الله وظلم وجار وقتل المسلمين فإنه لا سبيل إلى رده عن غيه إلا بالقتال إذا لم تجد معه الطرق السلمية، فحينها يكون القتال واجبا لإرجاع الحق إلى أهله لأنه من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر⁽⁶⁾.

4- استدلالهم بالأحاديث الناهية عن الاقتتال في الفتنة بأنها واردة فيما إذا لم يتبين للإنسان وجه الحق في القتال ففي هذه الحالة عليه أن يعتزل، أما إذا تبين له وجه الحق فعليه أن ينصر الحق كما فعل الصحابة أيام الفتنة فمنهم من رأى الحق مع علي فقاتل معه، ومنهم من رأى الحق مع معاوية فقاتل معه، ومنهم من يتبين له وجه الحق فاعتزل⁽⁷⁾.

(1) - ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 356/28

(2) - المصدر نفسه 358/28

(3) - كامل رباح نظرية الخروج 190

(4) - النووي، شرح النووي على صحيح مسلم، 12 / 222، 223.

(5) - الدميحي، الإمامة العظمى، 541.

(6) - كامل رباح، نظرية الخروج، 192.

(7) - الدميحي، الإمامة العظمى 541.

5- نوقش استدلالهم بآثار الصحابة والتابعين الذين نھوا عن الخروج عن الحكام الظلمة واعتزلوا الفتنة بأنه معارض بمثله، ولا حجة فيه ؛ لأن هؤلاء لم يتبين لهم الحق، وبعضهم رأى القدرة لم تتحقق لذلك لم يخرج، أما من عرف الحق وأنس القدرة فقد خرج دفاعاً عن الحق.

6- نوقش استدلالهم بالإجماع على تحريم الخروج عن الأئمة الظلمة بأنه غير مسلم، فالإجماع كان في الخروج عن الإمام العدل المستوفي لكامل الشروط والأوصاف، أما الظالم الموصوف بالفسق فادعاء الإجماع فيه من النووي غير صحيح، وكيف يكون فيه إجماع وقد نقل الخلاف فيه أبو الحسن الأشعري⁽¹⁾ وابن حزم⁽²⁾ وابن حجر العسقلاني⁽³⁾.

7- نوقش استدلالهم بسد الذرائع عن الوقوع في المفاسد والفتن والتقاتل بين المسلمين من جراء الخروج على الحاكم بأن الخشية من قتل المسلمين بسبب الخروج ليس مانعاً من الخروج ؛ ذلك أن في بقاء الحاكم الظالم والسكوت عن منكره هو عين الفتنة والمفسدة والمضرة فقه الثورة الريسوي 39

وبهذا يظهر ان مناهضة المفاسد والمظالم والانحرافات إذا ما استفحلت وأطردت ولم ينفع معها نصيح ولا صبر، أمر لا بد منه، بحسب ما يلزم في كل حالة وكل درجة، ولو تطلب ذلك إسقاط شرعية الحاكم وإعلان خلعه وتنحيته ، وأن ذلك ليس من باب الفتنة، بل هو من باب دفع الفتنة وقطع دابرها.

يقول عبد القادر عودة: "لأن هذا الذي سيؤدي إلى العزل ليس في حقيقته فتنة، وإنما حركة إصلاح وإعلاء لكلمة الحق، وتمكين للإسلام، وقطع لدابر الفساد، وما الفتنة إلا في إتيان الخليفة ما يوجب العزل والسكوت عليه، فتلك هي الفتنة التي إذا لم توصل إليها تفتح كل يوم باباً"⁽⁴⁾

مناقشة أدلة المذهب الثاني:

1- نوقش استدلالهم بآيات القرآن الكريم بأنها أدلة عامة، وليست صريحة في الدلالة على إباحة الخروج، أما أحاديث الصبر فهي أخص من تلك العمومات⁽⁵⁾، وهي حاكمة في موضوعها كما يقول الشوكاني⁽⁶⁾.

فالأية الأولى: ﴿قَالَ لَا يَنْالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ البقرة 124 يستفاد منها النهي عن تولية الظالم ابتداءً، لا على الخروج عليه بعد توليته⁽⁷⁾.

(1)- أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين، 348/2.

(2)- ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، 132/4.

(3)- ابن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، 8/13.

(4)- عبد القادر عودة، الإسلام وأوضاعنا السياسية، 188.

(5)- كايد قرعوش، طرق انتهاء ولاية الحاكم، 526.

(6)- الشوكاني، نيل الأوطار، 208/7.

(7)- الدميجي، الإمامة العظمى، 544.

والآية الثانية: "وَتَعَاوُثُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى" يستفاد منها التعاون على البر والتقوى عموماً، وليس كل خروج عن الأئمة الظلمة يعتبر من البر المأمور بالتعاون عليه، بل قد يكون من الإثم والعدوان المنهي عنه في نفس الآية، وهذا راجع إلى المصلحة والمضرة⁽¹⁾.

والآية الثالثة: "وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا" تبين الحكم عند حصول القتال ومعرفة الفئة الباغية من العادلة، ولم تأمر الآية بالخروج والقتال ابتداء بل أمرت بالإصلاح.

وأما الآية الرابعة: "وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ" فغاية ما تدل عليه وجوب القيام بفريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وكل ذلك مرتبط بالاستطاعة، وأن لا يترتب عليه منكر أكبر منه، أضف إلى ذلك أن آيات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عامة، أما الأحاديث الناهية عن الخروج فهي أخص فيقدم الخاص على العام⁽²⁾.

2- نوقش استدلالهم بالأحاديث الآمرة بتغيير المنكر بما نوقشت به الآيات التي تبين ضرورة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

3- نوقش استدلالهم بالأحاديث الآمرة بحماية المال الخاص من الظلمة وإن أدى إلى الهلاك بأن الأحاديث التي ذكرها القائلون بمذهب الصبر أخص من تلك العمومات، وهي متواترة المعنى⁽³⁾.

4- نوقش استدلالهم بالأحاديث الدالة على خطر الأئمة المضلين أنه استدلال ضعيف، فالأحاديث تبين ما لهم من خطورة، ينبغي ألا يولوا أمور المسلمين ابتداء، أما إذا تولوا فلا يعانون ولا يقربون وقد تدل على العزل بالوسائل السلمية، أما السيف فليس في تلك الأحاديث أي دلالة عليه⁽⁴⁾.

5- نوقش استدلالهم بآثار الصحابة والتابعين على جواز الخروج عن الحكام الظلمة بأنه معارض بمثله ولا حجة فيه؛ فمنهم من نهي عن الخروج، ومنهم من اعتزل، ومنهم من خرج.

6- نوقش استدلالهم بالإجماع على قتال الفئة الممتنعة عن شريعة الله أن هذا استدلال وارد بشرط الاستطاعة وإلا فلا، لأن جهاد الكفار يشترط فيه غالبية الظن على النصر فكذلك هنا، أما التهوير وتعريض الأمة للفتن مع عدم حصول النتيجة المرجوة فهذا لا يجوز⁽⁵⁾.

(1)- الدميحي، الإمامة العظمى، 544.

(2)- المصدر نفسه 545.

(3)- الشوكاني، نيل الأوطار 7 / 208.

(4)- الدميحي، الإمامة العظمى، 546.

(5)- المصدر نفسه، 546.

سبب الخلاف

يرجع الخلاف بين الفقهاء في هذه المسألة إلى أسباب كثيرة منها:

- 1_ تعارض ظواهر الأحاديث الآمرة بالصبر على جور الحكام مع النصوص الموجبة للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.
- 2_ اختلاف العلماء في تفسير معنى الكفر البواح الوارد في بعض الأحاديث فمنهم من حمله على الكفر الناقل من الملة، ومنهم من حمله على الظلم والجور والفسق.
- 3_ اختلاف السوابق التاريخية التي وقعت أيام الصحابة والتابعين وموقفهم من الخروج بين مانع ومجيز ومعتزل.
- 4_ الاختلاف في تقدير مصلحة المسلمين بين إبقاء الظالم الجائر أو الخروج عليه.
- 5_ حرص المسلمين على وحدة الأمة والحفاظة عليها، والحرص على اجتماع الكلمة.

المذهب الراجح:

من المعروف في الفقه الإسلامي أنه قبل أن يصار إلى ترجيح أحد القولين على الآخر فإنه ينظر إلى إمكانية التوفيق بينهما، إذ إن الجمع بين الأدلة أولى من إهمال بعضها، وقد حاول بعض الفقهاء المعاصرين الجمع بين هذه الأدلة التي ظاهرها التعارض وذلك من خلال:

- 1- إعمال الأحاديث الدالة على وجوب الصبر في حال عدم القدرة على تنحية الإمام الظالم، وفي حالة الخشية من وقوع الفتن، وحمل الأحاديث الدالة على الخروج في حالة القدرة والاستطاعة والأمن من تهيج الفتنة.
- يقول عبد الكريم فتححي: "وفي ضوء ما تقدم فإنه يمكن رد الأحاديث الداعية إلى الصبر إلى حالة عدم الاستطاعة وخشية الفتنة، وهي بمثابة حالة ضرورة، ويمكن رد الأحاديث التي تقضي بعزل الخليفة بالقوة إلى حالة السعة والاختيار"⁽¹⁾.
- 2- حاول بعض العلماء التوفيق بين الرأيين من خلال النظر إلى شرعية الإمام من عدمها، فإذا كان النظام قائماً على أسس شرعية من إقامة شريعة الله، ودولة مسلمة، وأمة مسلمة، فلا يجوز الخروج عليه، ويعتبر في هذه الحالة بغياً، وإن كان النظام غير شرعي يجب اتباع الطرق السلمية لإصلاحه وعزله، ولا يجب الخروج عليه إلا في حالة الكفر البواح⁽²⁾.
- 3- كما حاول الدكتور محمد خير هيكल التوفيق بين الرأيين وذلك بالقول: إنه يجب الصبر على فسق الإمام وظلمه ما لم يصل إلى درجة الكفر البواح إلا في حالات ذكرتها الأحاديث لخطورتها على المجتمع منها:

(1) فتححي عبد الكريم الدولة والسيادة 405

(2) علي جريشة أركان الشريعة الإسلامية 99، 100

- 1- ترك الحاكم للصلاة لقوله صلى الله عليه وسلم "ما صلوا".
 - 2- ترك الحاكم للصوم لقوله صلى الله عليه وسلم "ما صاموا".
 - 3- عدم إقامة الحاكم للصلاة في الأمة لقوله صلى الله عليه وسلم: "ما أقاموا فيكم الصلاة".
 - 4- حالة المعصية البواح أي: المعصية السافرة الظاهرة التي تجري بين الناس مستعلنة لا تقابل بتغيير أو نكير.
 - 5- حالة الإثم البواح أي عمل الإثم بصورة علنية ويتخذون في ذلك أحكاما تصدر إلى الناس، ويوجبون تطبيقها. فهذه الحالات قد لا تصل إلى الكفر ما لم تقترن بما يدل على الكفر ولكن الشرع أوجب الخروج فيها⁽¹⁾.
- ومن خلال ما سبق يخلص الباحث إلى أمور هي:
- فهذه الحالات الخمس دلت النصوص الشرعية على مشروعية استخدام القوة المسلحة معها لإسقاط الحكم حين تظهر واحدة منها لما لها من آثار خطيرة تهدد المجتمع المسلم كما يهدده الكفر البواح⁽²⁾
- ومن خلال ما سبق يخلص الباحث إلى أمور هي:
- 1-أن الخروج تصرف خطير ينتج عنه من المفساد والشور والفتن ما لا يعلمه إلا الله تعالى، والواجب على الفرد السمع والطاعة ولزوم الجماعة .
 - 2-أن ارتكاب الحاكم بعض المخالفات الشرعية مما يعتبره العلماء من الصغائر لا يعد مبررا للخروج عليه بل الواجب على الأمة نصحه وإرشاده والإنكار عليه .
 - 3-أن ارتكاب الحاكم لكبائر الذنوب من الكفر وترك لإقامة الصلاة أو دعوة علنية إلى إباحة محرمات الشريعة يوجب الخروج عليه عملا بأحاديث إلا أن تروا كفرا بواحا ما صلوا ...
 - 4 -أن الخروج على الحاكم المستوجب للخلع لا يعد بغيا يعاقب عليه الشرع بل هو جهاد مشروع تؤصله قواعد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .
 - 5- أن الخروج على الحاكم لا يكون إلا بعد استنفاد الطرق السلمية للعزل

(1)- محمد خير هيكل الجهاد والقتال في السياسة الشرعية، 127/1، 129.

(2)- المصدر نفسه، 129 /1.

6- أن من شرط الخروج تحقق الإمكان والقدرة عليه ورجحان النجاح، حتى لا يكون فتنة تسفك فيها الدماء وتفترق مع الأمة شيعة وأحزابا يقاتل بعضهم بعضا.

7 - لا بد من وجود قيادة شرعية ونخبة سياسية قادرة على توجيه الثورة.

المبحث الرابع: الضوابط المقاصدية لانهلال السلطة السياسية

انهلال السلطة السياسية في الفقه الإسلامي يخضع لجملة من الضوابط الشرعية والقواعد الفقهية والمقاصدية والتي في مجملها تضمن تحقيق العدل والاستقرار، وتمنع الفوضى والاضطراب، وفي هذا المبحث أتناول بالدراسة أهم تلك الضوابط والقواعد التي تسهم في تحديد الوسائل المشروعة لعزل الحاكم واختيار المناسب منها على حسب ما تقتضيه الظروف والأحوال حفاظاً على المصالح العامة للأمة وتقليلاً للمفاسد الناجمة عن هذا القرار.

المطلب الأول: الضوابط الشرعية لعزل الحاكم⁽¹⁾

الضابط الأول: فقدان شرط من شروط الإمامة

يعتبر الفقه الإسلامي الإمامة (الرئاسة) عقد بين الأمة والحاكم، وهذا العقد يقوم على شروط أساسية وموصفات دقيقة كالإسلام والكفاءة والعدالة والشوكة وغيرها وقد بينت ذلك في مبحث سابق، فإذا فقد الخليفة أحد هذه الشروط أو بعضها فإن ذلك يؤثر على شرعيته واستمراره في منصبه.

وهذه الشروط هي بمثابة ضوابط شرعية ومعايير موضوعية يتبين من خلالها من يصلح لهذا المنصب الهام

ومن لا يصلح، فقد نصّ الإمام الجويني (رحمه الله) على هذا الضابط بقوله: "كل ما يناقض صفة مرعية في الإمامة، ويتضمن انتفاءها، فهو مؤثر في الخلع والانحلال، وهذا لا محالة معتبر في الباب"⁽²⁾.

وقد ذكر الفقهاء بعض الضوابط التي ترجع إلى فقد شرط من شروط الإمامة ورتبوا عليها فقدان الإمام لشرعيته واستحقاقه للعزل منها:

1- ضابط الارتداد عن الدين: (الكفر البواح) فإذا طرأ على الإمام الكفر وتبين ذلك منه عياناً وجب عزله بإجماع العلماء⁽³⁾ لحديث عبادة بن الصامت (رضي الله عنه) «إِلَّا أَنْ تَرَوْا كُفْرًا بَوَاحًا عِنْدَكُمْ مِنْ اللَّهِ فِيهِ بُرْهَانٌ»⁽⁴⁾.

2- ضابط الظلم والاستبداد: الحكم بالعدل والتقيد بالشورى من أهم مواصفات الحاكم في الإسلام، فإذا سلك سبيل الظلم والجور فسفك الدماء وغصب الأموال بغير وجه حق فقد استحق العزل عند بعض أهل العلم لحديث النبي (صلى الله عليه وسلم) "إِنَّ النَّاسَ إِذَا رَأَوْا الظَّالِمَ فَلَمْ يَأْخُذُوا عَلَى يَدَيْهِ يُوْشِكُ أَنْ يَعْصِيَهُمُ اللَّهُ بِعِقَابٍ"⁽⁵⁾.

(1) الضوابط المذكورة هي عبارة عن شروط وضوابط تتعلق بمواصفات ضرورية يجب أن تتوفر في الحاكم المسلم وليست ضوابط بالمفهوم الفقهي.

(2) الجويني غياث الأمم 98.

(3) النووي، شرح صحيح مسلم، 229/12، الباقلاني: تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، 478.

(4) سبق تخريجه

(5) سبق تخريجه.

3- ضابط فقدان الكفاءة: إذا عجز الحاكم عن إدارة شؤون الدولة لضعف شديد أو مرض مزمن بحيث يؤدي بقاءه في الحكم إلى انهيار الدولة فإنه يفقد شرعيته ويجب عزله.

4- ضابط الإخلال بالمصلحة العامة: إذا أخل الحاكم بواجباته الشرعية ولحق الضرر الفاحش بالأمة بتصرفاته فاختلت أحوالهم فقد شرعيته ووجب عزله.

قال عضد الدين الإيجي: "وللأمة خلع الإمام وعزله بسبب يوجب، مثل أن يوجد منه ما يوجب اختلال أحوال المسلمين وانتكاس أمور الدين، كما كان لهم نصبه وإقامته لانتظامها وإعلانها"⁽¹⁾.

الضابط الثاني: مراعاة التدرج في وسائل العزل:

الأصل في تغيير انحراف الحاكم في الفقه الإسلامي هو التقيد التام بضوابط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واتباع مراحل الدفاع الشرعي العام⁽²⁾، بدءاً باتخاذ الوسائل الإصلاحية لانحراف الحاكم ثم التدرج في اتخاذ الوسائل السلمية للعزل دون اللجوء إلى التغيير بالقوة والعنف ومن هذه الوسائل:

- بذل النصيحة السرية للحاكم لقوله (صلى الله عليه وسلم): "مَنْ أَرَادَ أَنْ يَنْصَحَ لَذِي سُلْطَانٍ فِي أَمْرِ فَلَا يُبْدِيهِ عِلَانِيَةً وَلَكِنْ لِيَأْخُذَ بِيَدِهِ فَيَخْلُوَ بِهِ فَإِنْ قِيلَ مِنْهُ فَذَلِكَ وَإِلَّا كَانَ قَدْ أَدَّى الَّذِي عَلَيْهِ لَهُ"⁽³⁾.
 - التفرير والتشهير: من خلال إظهار الأخطاء والتحدث عن مظاهر الانحراف علناً بقصد الإصلاح والتغيير.
 - الاعتصامات: عن طريق التجمعات السلمية في الأماكن العامة للتعبير عن الإنكار الجماعي وإبداء عدم الرضا عن تصرفات الحاكم.
 - الإضرابات العامة: والامتناع عن العمل وتعطيله بقصد الضغط عليه.
 - العصيان المدني: من خلال رفض الالتزام بالأوامر والقوانين.
- فهذه الوسائل من مظاهرات وإضرابات وعصيان مدني هي من وسائل التغيير، ومن وسائل الضغط على الحاكم للرضوخ لإرادة الشعب ورغبته في الإصلاح، فهي من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بشكل جماعي،

(1) - الإيجي: المواقف، 811/3.

(2) - وهي: المرحلة الأولى: الإنكار القلب.

المرحلة الثانية: جهاد الكلمة.

المرحلة الثالثة: الامتناع عن الطاعة والنصرة.

المرحلة الرابعة: إسقاط الحاكم أو عزله.

المرحلة الخامسة: إسقاط الحكم أو نظرية الخروج. انظر د. علي جريشة المشروعية الإسلامية العليا 265.

(3) - أخرجه أبو عبيد في الأموال رقم: (113) والطبراني في مسند الشاميين رقم: (977) وصححه الألباني السنة تخرجه السنة لأبي عاصم 521/2 رقم: 1096.

وتدخل في باب الاحتساب علي ذوي الجاه والسلطان، بشرط ألا يترتب عليها مفسدة أعظم من مصلحتها المطلوبة⁽¹⁾.

الضابط الثالث: ضرورة وجود البديل الصالح:

عزل الحاكم في الفقه الإسلامي ليس مجرد إجراء سياسي شكلي يُخلّص فيه من الرئيس الفاسد بل هو اجتهاد جماعي يقوم على تغير الواقع من سيء إلى الأحسن فلا يجوز الأقدام على تنحية الحاكم دون التأكد من وجود بديل صالح يملأ الفراغ، ويستطيع إدارة شؤون الدولة بكفاءة واقتدار، ويضمن تحقيق العدالة والاستقرار.

وهذا الضابط يكاد الفقه السياسي الإسلامي يجمع على اشتراطه، فكل الفقهاء يؤكدون على ضرورة تحقق القدرة والاستطاعة⁽²⁾ ومن مظاهر القدرة والاستطاعة توفر البديل الصالح لقيادة المرحلة ما بعد العزل

إن هذا الضابط يستند في اعتباره على مراعاة مقاصد الشريعة الإسلامية في تحقيق الاستقرار وحفظ النظام العام ودفع المفاسد.

فالإسلام لا يقبل الفراغ السياسي بل يفرض تنظيم السلطة والحكم للحفاظ على مصالح الناس، وفي عزل الحاكم يجب على الأمة السعي لإيجاد بديل صالح حتى لا يقع الناس في الفوضى والاضطراب والشاهد على ذلك أن الصحابة (رضوان الله عليهم) سارعوا في يوم السقيفة⁽³⁾ إلى اختيار من يخلف النبي (صلى الله عليه وسلم) حتى قبل تجهيزه ودفنه إدراكا منهم لأهمية وجود القيادة التي تحكم الأمة وتقودها وإدراكا لخطورة الفراغ الذي يخلفه التأخير في إقامة الخلافة وسد (الفراغ السياسي) الذي يخلفه الغياب المفاجئ للحاكم⁽⁴⁾.

الضابط الرابع: ضابط تجنب الفتنة

من الضوابط الشرعية التي كان لها حضور بارز في فكر الفقهاء وهم يعالجون مسألة عزل الحاكم ضابط تجنب الفتنة واعتزلها، حفاظا على وحدة الأمة وكيانها، وضمان لأمنها واستقرارها.

فإذا كانت الفتنة في مدلولها اللغوي تعني الابتلاء والامتحان والاختبار⁽⁵⁾ والفساد والاضطراب فإن مدلولها الساسي يشير إلى حدوث اضطرابات مجتمعية واقتتال داخلي نتيجة لفقدان الدولة لسيطرتها مما يؤدي إلى غياب الأمن والاستقرار فالفتنة كما يعرفها الفقهاء: "هي كل ما أدى إلى الفرقة بين المسلمين في دينهم أو في دنياهم،

(1) د. محمد محمود محمد الجمال عزل الحاكم في الفقه الإسلامي المسوغات الشرعية، والوسائل العملية جامعة حمد بن خليفة 1433 هـ - 2012 م ص83

(2) انظر مقدمة ابن خلدون 129، محمد يوسف موسى نظام الحكم في الإسلام 96، محمد الخضر حسين نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم 35

(3) انظر قصة سقيفة بني ساعدة كاملة عند السيوطي: تاريخ الخلفاء 55، 56

(4) الشيخ فرج كُندي: السقيفة والخلافة: (اجتماع سقيفة بني ساعدة وأثره في اختيار الخليفة في الدولة الإسلامية)، الموقع: الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين، مقال منشور بتاريخ: 2016/11/10، الرابط <https://iums.me/6396>

(5) الأزهري: تهذيب اللغة 295/14، ابن فارس: مقاييس اللغة 472/4

وليس من شرط الفتنة أن يصل الأمر فيها إلى حد القتال⁽¹⁾. والواجب على المسلم اعتزالها وتجنبها قدر المستطاع وهذا الذي دلّت عليه نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية قال تعالى: ﴿وَاتَّقُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً وَعَلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ (الأنفال 25). وقال رسول الله (صلى الله عليه وسلم): "ستكون فتن القاعد فيها خير من القائم، والقائم فيها خير من الماشي، والماشي فيها خير من الساعي، ومن يُشرف لها تَسْتَشْرِفُهُ، ومن وجد ملجأ أو معاذاً فليُعِذْ به"⁽²⁾.

وقد بين الإمام الشوكاني (رحمه الله) الحالات التي يُتحقق فيها معنى الفتنة الواجب اعتزالها فقال:

الحالة الأولى: عدم ظهور الحق من المبطل في القتال: ويؤكد ذلك حديث المصطفى (عليه السلام) " لا تذهب الدنيا حتى يأتي على الناس زمان لا يدري القاتل فيما قتل ولا المقتول فيما قتل فليل كيف يكون ذلك ؟ قال المهرج، القاتل والمقتول في النار"⁽³⁾، ويؤكد ذلك قول ابن حجر العسقلاني عن المراد بالفتنة " ما ينشأ عن الاختلاف في طلب الملك حيث لا يعلم الحق من المبطل"⁽⁴⁾.

الحالة الثانية: حالة كون الطائفتين ظالمتين ولا تأويل لواحد منهما⁽⁵⁾.

فالدخول في صراع غير مشروع على السلطة أو بين طائفتين ظالمتين أو في حالة عدم معرفة الحق من المبطل هو الفتنة وهو حرام لأن الوسيلة إلى الحرام حرام، فالقتل في سبيل الحق لا يسمى فتنة إنما الفتنة في الدخول في صراع غير مشروع، وهذا ما أراده العلماء حينما قالوا إن الخروج إن أدى إلى فتنة لا يجوز⁽⁶⁾

ومن الحالات التي تحدث الفتنة وتنشر الفوضى والاضطراب حالة اللجوء إلى عزل الحاكم بقوة السلاح فإذا كان عزله لا يكون إلا بتحريك الفتنة وإثارة الفوضى والاضطراب والذي تكون نتيجته سفك الدماء واختلال الأوضاع وتعطيل المصالح وإضعاف الأمة فإن الفقهاء ينعون من عزله ويرجّحون بقاءه والصبر عليه.

(1) - محمد بن عبد الرحمان بن محمد النصري: وظيفة السياسة الشرعية في الفتن، مجلة الدراسات العربية، كلية دار العلوم جامعة المنيا، ص 202.

(2) - أخرجه البخاري في كتاب الفتن، باب تكون فتنة القاعد فيها خير من القائم، رقم 7081، 51/9.

ومسلم في كتاب الفتن وأشراف الساعة، باب نزول الفتن كمواقع القطر، حديث رقم 2886. 4/ 2211.

(3) - أخرجه مسلم في كتاب الفتن وأشراف الساعة، باب لا تقوم الساعة حتى يمر الرجل بقبر الرجل، فيتمنى أن يكون مكان الميت من البلاء، رقم: 2908، 4/ 2231.

(4) - ابن حجر: فتح الباري، 31/13.

(5) - الشوكاني نيل الأوطار 393/5.

(6) - نظرية الخروج 194.

المطلب الثاني: القواعد المقاصدية الضابطة لانحلال السلطة السياسية (عزل الحاكم)

وظّف فقهاء السياسة الشرعية جملة من القواعد المقاصدية كخطط منهجية وضوابط شرعية تمنع من وقوع الفوضى والاضطراب وتسدّ أبواب الفتن في حالة انحلال السلطة القائمة وتفككها، وكيفية استبدالها واختيار أفضل الوسائل لحصول عملية الانتقال السلمي والسلس للسلطة مراعاةً منهم لمقاصد الشريعة واحتياطاً لمصالح الأمة ودراً للمفاسد والأضرار المحتملة التي تنذر بها الفتن ويذكي شرارتها الانقسام المجتمعي.

وقد اخترت من هذه القواعد قاعدتين أراها تحققان ما يتشوف إليه الفقهاء في ضبط انحلال السلطة السياسية.

القاعدة الأولى: قاعدة اعتبار مآلات الأفعال.

القاعدة الثانية: قاعدة سدّ الذرائع.

أولاً: قاعدة اعتبار مآلات الأفعال.

1 مفردات القاعدة:

الاعتبار لغة: يطلق الاعتبار للدلالة على معان في اللغة العربية منها:

- الاعتاظ والتذكر وأخذ العبرة ؛ من ذلك قوله تعالى " فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ " (الحشر 02)
- الاعتداد بالشيء في ترتب الحكم ونحوه⁽¹⁾.
- التدبر والنظر، أو الحالة التي يتوصّل بها من معرفة المشاهد إلى ما ليس بمشاهد⁽²⁾.

الاعتبار اصطلاحاً:

عرّفه الآمدي بقوله: "الاعتبار هو الانتقال من الشيء إلى غيره وذلك متحقّق في القياس"⁽³⁾.

عرفه الزركشي بقوله: "التسوية بين الأمر ومثله والحكم فيه بحكم نظيره"⁽⁴⁾.

المآلات في اللغة:

جمع مفردة مآل، والمآل مصدر ميمي من آل الشيء يؤول أولاً ومآلاً؛ إذا صار وانتهى ورجع، يقال طبخت النبيذ حتى آل إلى الثلث أو الربع أي: رجع وآل عنه، وقد استعمل في المعاني فقليل: آل الأمر إلى كذا أي: انتهى الأمر إلى كذا، والموئل: المرجع وزنا ومعنى⁽⁵⁾.

(1) - الفيومي، المصباح المنير، 2 / 389.

(2) - الزبيدي، تاج العروس، 12 / 515.

(3) - الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، 4 / 29.

(4) - الزركشي البحر المحيط في أصول الفقه، 7 / 29.

(5) - ينظر: ابن فارس مقاييس اللغة، 1 / 159، وابن منظور، لسان العرب 11 / 517، الفيروز أبادي القاموس المحيط، 963.

المآل اصطلاحاً:

عرفه الدكتور محمود حامد عثمان بقوله: "المآل عاقبة ونتيجة الفعل المترتبة عليه سواء كانت خيراً أو شراً، وسواء كان مقصودة لفاعل الفعل أم كانت غير مقصودة منه"⁽¹⁾.

2- مفهوم مآلات الأفعال باعتباره لقباً:

عرف الباحثون مآلات الأفعال باعتباره لقباً علمياً بعدة تعريفات نذكر منها:

1- تعريف الدكتور وليد بن علي الحسين: النظر في مآلات الأفعال هو "الاعتداد بما تفضي إليه الأحكام عند تطبيقها بما يوافق مقاصد الشرع"⁽²⁾.

2- تعريف الدكتور عبد الرحمن السنوسي اعتبار المآل هو: "تحقيق مناط الحكم بالنظر في الاقتضاء التبعية الذي يكون عليه عند تنزيله من حيث حصول مقصده والبناء على ما يستدعيه ذلك الاقتضاء"⁽³⁾.

وحاصل كلام الباحثين في مدلول اعتبار المآلات هو أن يتحرى المجتهد أفعال المكلفين بحيث لا يحكم عليها بالمشروعية أو عدمها حتى ينظر إلى ما يترتب عليها من نتائج واقعة أو متوقعة، أي: تكييف الفعل بالمشروعية أو عدمها في ضوء نتيجته المترتبة عليه وفق سنن التشريع⁽⁴⁾.

3- المعنى الإجمالي للقاعدة:

قاعدة اعتبار المآلات تعني أن الحكم على الأفعال لا يقتصر على وصفها الظاهري بل لا بد من النظر إلى نتائجها وآثارها المستقبلية، فالفعل الذي يكون مباحاً أو مشروعاً في أصله قد يمنع إذا كان يؤدي إلى مفسدة أعظم.

وهذا المبدأ يقوم في حقيقته على مراقبة أفعال المكلفين بحيث لا تفضي إلى مخالفة الشارع الحكيم تحقيقاً للانسجام التام بين فعل المكلف من حيث القصد والنتيجة والأثر؛ وبين مقاصد الشرع من الأحكام عند تشريعها⁽⁵⁾.

4 - أهمية قاعدة اعتبار المآلات: تبرز أهمية أعمال هذه القاعدة فيما يلي:

(1) د. محمود حامد عثمان، قاعدة سد الذرائع وأثرها في الفقه الإسلامي، ط2005، دار الحديث، القاهرة، ص: 211

(2) د وليد بن علي الحسين، مآلات الأفعال وأثرها الفقهي، ط2، 1430، 2009م، دار التدمرية الرياض، المملكة العربية السعودية، 37/1.

(3) ينظر: عبد الرحمن بن معمر السنوسي، اعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرفات، (دراسة مقارنة في أصول الفقه ومقاصد الشريعة)، ط1، 1424هـ، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، 19.

(4) حسين بن سالم الذهب، مآلات الأفعال وأثرها في تغيير الأحكام رسالة ماجستير الجامعة الأردنية 1994 ص12.

(5) حسين بن سالم الذهب، مآلات الأفعال وأثرها في تغيير الأحكام، 18.

1- أثرها في ضبط الاجتهاد الفقهي: تهدف قاعدة اعتبار المآل إلى تحقيق متطلبات الاجتهاد الصحيح وضبط مسالكه، وتأصيل مناهجه وضوابطه⁽¹⁾. وذلك من أجل الحفاظ على المصالح المشروعة من الأحكام والتكاليف وضمان عدم الإخلال بها.

فالمجتهد يجب أن يلتزم بالنظر في مآلات أفعال المكلفين وينظر إلى عواقبها هل تتفق مع قصد الشارع من أصل تشريع ذلك الفعل أو لا تتفق، فإذا كان المآل لا يتفق مع مقصد الشارع منع المجتهد العمل ابتداءً قبل الوقوع حتى لا يتسبب المكلف في إحداث مفسدة راجحة أو مساوية لمنافاته للمعيار الشرعي⁽²⁾.

وقد أكد الإمام الشاطبي على أهمية القاعدة في ضبط عملية الاجتهاد بقوله: "النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعاً، سواء أكانت الأفعال موافقة أم 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..."⁽³⁾.

2- ضمان تحقق المقاصد الشرعية: تهدف قاعدة اعتبار المآل إلى الكشف عن طبيعة العلاقة بين الأحكام الشرعية والواقع المتغير من خلال ما يُتيحها استجلاء مقاصد الشريعة من أصول للموازنة وقواعد للتنسيق بين نصوص الشريعة وأحكامها وبين المصالح التطبيقية في واقع الناس⁽⁴⁾، يقول الدريني: "إن الحكم الشرعي لا يكفي فيه أن يكون موافقاً لظواهر النصوص أو لمقتضى القياس أو القاعدة العامة، بل لا بد أن يكون موافقاً لمقصد الشرع، وهذا الأصل يوجب على المجتهد النظر في مآل العمل بالحكم، بحيث إذا أفضى إلى مفسدة راجحة منع العمل به، وكذلك إذا كان الحكم بالمنع يؤدي إلى مثل تلك المفسدة"⁽⁵⁾.

3- مراعاة الواقع المتغير: اعتبار المآل في تنزيل الحكم الشرعي هو نظر إلى الواقع في صيرورته الحركية، أما النظر في المآل، فهو رصد الحركة المتغيرة المؤثرة على الحكم الشرعي بعد تنزيله، وإلباسه ظروف الزمان والمكان⁽⁶⁾.

فالشريعة في أحكامها تراعي واقع الناس وظروفهم وخصوصياتهم وعاداتهم وأعرافهم، قال الشاطبي: "لا يصح للعالم إذا سئل عن أمر كيف يحصل في الواقع إلا أن يجيب بحسب الواقع، فإن أجاب على غير ذلك؛ أخطأ في عدم اعتبار المناط المسئول عن حكمه؛ لأنه سئل عن مناط معين فأجاب عن مناط غير معين"⁽⁷⁾.

(1)- السنوسي، اعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرفات، 10.

(2)- الكيلاني، قواعد المقاصد، 362.

(3)- الشاطبي، الموافقات، 4/ 194.

(4)- السنوسي، اعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرفات، 10.

(5)- الدريني، الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده، 121.

(6)- فريد الأنصاري، المصطلح الأصولي عند الشاطبي، ط1، 1424هـ/2004م، مطبعة النجاح، الدار البيضاء، 418، 419.

(7)- الشاطبي، الموافقات، 3/ 301.

5- التأصيل الشرعي لقاعدة اعتبار المآلات: شواهد اعتبار قاعدة المآلات كثيرة في القرآن الكريم والسنة النبوية وأقوال الصحابة والمعقول.

أولاً: من القرآن الكريم.

1- قال الله تعالى ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَلِكَ زَيْنًا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلُهُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ مَرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (الأنعام 108)

وجه الاستدلال: إنَّ سبَّ آلهة المشركين قد يكون مقبولاً شرعاً لما فيه من توهين آلهة المشركين وكشف ضلالهم وبيان فساد معتقدهم، ولكن الإسلام نحى عن ذلك لما يؤول إلى سبَّ المشركين لله رب العالمين؛⁽¹⁾

قال البيضاوي: "كان المسلمون يسيئون فيها فثلاً يكون سبباً لسبِّ الله سبحانه وتعالى، وفيه دليل على أن الطاعة إذا أدت إلى معصية راجحة وجب تركها فإن ما يؤدي إلى الشر شر"⁽²⁾

2- قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَعْزِمُوا عَقْدَةَ الزَّكَاحِ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْكِتَابُ أَجَلَهُ ۚ وَعَلِمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي أَنْفُسِكُمْ فَاحْذَرُوهُ ۚ وَعَلِمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ حَلِيمٌ﴾ (البقرة 235).

وجه الاستدلال: أن الله تعالى حرّم عقد النكاح وقت العدة لكون العدة ذريعة للوطء، والنفوس لا تصبر في مثل هذه الحالة خصوصاً عند وجود السبب المبيح مع قوة الداعي الجبلي، كما أن المرأة قد تستعجل بالإجابة وتكذب في انقضاء عدتها فتنتهك بذلك حرمة العدة بسبب قلة الوازع الإيماني.⁽³⁾

3- قال الله تعالى ﴿وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مَسْجِدًا ضِرَارًا وَكُفْرًا وَتَفْرِيقًا بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ وَإِرْصَادًا لِّمَنْ حَارَبَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ مِنْ قَبْلُ وَلَيَحْلِفُنَّ إِنْ أَرَدْنَا إِلَّا الْحُسْنَ ۖ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ﴾ (التوبة 107)

وجه الاستدلال: أمر النبي (صلّى الله عليه وسلم) بهدم مسجد الضرار الذي بناه المنافقون لما يؤول بناؤه إلى تفريق المؤمنين وتقوية شوكة للمنافقين.⁽⁴⁾

ثانياً من السنة النبوية: وردت أحاديث نبوية كثيرة تدل على أن العمل بمراعاة مآلات الأفعال وأنه مقتضيات النظر المصلحي منها:

(1) - الشاطبي، الموافقات، 197/4.

(2) - البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، 177/2.

(3) - السنوسي، اعتبار المآلات، 127.

(4) - ابن العربي، أحكام القرآن، 582/2، ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، 239/2.

1- حديث عائشة (رضي اله عنها) " أَنَّ النَّبِيَّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) قَالَ لَهَا: يَا عَائِشَةُ، لَوْلَا أَنَّ قَوْمَكَ حَدِيثُ عَهْدٍ بِجَاهِلِيَّةٍ، لَأَمَرْتُ بِالْبَيْتِ فَهْدَمَ، فَأَذْخَلْتُ فِيهِ مَا أُخْرِجُ مِنْهُ، وَالزَّقْتُهُ بِالْأَرْضِ، وَجَعَلْتُ لَهُ بَابَيْنِ بَابًا شَرْقِيًّا وَبَابًا غَرْبِيًّا..."⁽¹⁾

وجه الاستدلال: أَنَّ النَّبِيَّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) عزم على إعادة بناء الكعبة كما بناها إبراهيم (عليه السلام)، وهذا الأمر مشروع في أصله ؛ لكن النبي (صلى الله عليه وسلم) لم يفعل ذلك نظرا إلى المآلات التي تترتب على الهدم⁽²⁾.

2- حديث جابر (رضي الله عنه) وفيه أن النبي (صلى الله عليه وسلم) امتنع عن قتل المنافقين، وعَلَّل ذلك بقوله: " دَعُهُ، لَا يَتَحَدَّثُ النَّاسُ أَنَّ مُحَمَّدًا يَقْتُلُ أَصْحَابَهُ"⁽³⁾.

وجه الاستدلال: أَنَّ النَّبِيَّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) امتنع عن قتل المنافقين رغم وجود المصلحة في قتلهم التفاتا منه إلى مآل الأفعال، ووجه ذلك: أن قتل المنافقين يفضي إلى مفسدة في المال من حيث توهين صف المسلمين عن طريق بث الإشاعات والأراجيف، وفتح المنافذ لدعاة التشكيك لفتنة الناس عن دينهم وتنفير الناس من دخول الإسلام⁽⁴⁾.

3- حديث أَبِي مَسْعُودٍ قَالَ: " قَالَ رَجُلٌ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنِّي لَأَتَأَخَّرُ عَنِ الصَّلَاةِ فِي الْفَجْرِ مِمَّا يُطِيلُ بَنَاءَ فُلَانٍ فِيهَا، فَعَضِبَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، مَا رَأَيْتُهُ عَضِبَ فِي مَوْضِعٍ كَانَ أَشَدَّ عَضَبًا مِنْهُ يَوْمَئِذٍ، ثُمَّ قَالَ: يَا أَيُّهَا النَّاسُ، إِنَّ مِنْكُمْ مُنْفِرِينَ، فَمَنْ أَمَّ النَّاسَ فَلْيَتَجَوَّزْ، فَإِنَّ حُلْفَةَ الضَّعِيفِ وَالْكَبِيرِ وَذَا الْحَاجَةِ"⁽⁵⁾.

وجه الاستدلال: أَنَّ النَّبِيَّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) نهي عن الإطالة في صلاة الجماعة نظرا لما تؤول إليه الإطالة من تنفير الناس عن حضور الجماعات، ولما فيها من عدم مراعاة ضرورات أصحاب الأعذار والآفات⁽⁶⁾.

ثالثا: آثار الصحابة: التزم الصحابة (رضوان الله عليهم) بمبدأ اعتبار المآلات في اجتهاداتهم وفتاواهم، وشواهد ذلك كثيرة نذكر منها:

1- تزوج حذيفة (رضي الله عنه) يهودية، فكتب إليه عمر (رضي الله عنه): " خَلِّ سَبِيلَهَا " فكتب إليه

(1)- أخرجه البخاري في كتاب الحج، باب فضل مكة وبنائها، رقم: 1586، 147/2.

(2)- ابن بطال، شرح صحيح البخاري، 264/4، النووي، شرح صحيح مسلم، 9/ 89.

(3)- أخرجه البخاري في كتاب التفسير، باب قوله: {سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَسْتَغْفَرْتَ لَهُمْ أَمْ لَمْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ لَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ} رقم: 154/6، 4905.

(4)- الكيلاني، قواعد المقاصد، 366.

(5)- أخرجه البخاري في كتاب الآذان، باب من شكا إمامه إذا طَوَّلَ، رقم: 704، 142/ 1.

(6)- ابن بطال، شرح صحيح البخاري، 334/2، السنوسي اعتبار المآلات 150.

حذيفة: "أترعّم أنّها حرام فأخلي سبيلها؟" فقال: " لا أزعّم أنّها حرام، ولكن أخاف أن تعاطوا المومسات منهن" (1).

وجه الاستدلال: أن زواج المسلم بالكتابية مشروع بنص القرآن، ولكن الخليفة عمر بن الخطاب

(رضي الله عنه) منع حذيفة وأصحابه من التزوج بهن نظرا إلى المآلات التي تترتب عليه ؛ كونهم من أصحاب رسول الله (صلى الله عليه وسلم)، وهم محل قدوة عند الناس بأفعالهم، (2) أضف إلى ذلك ما يخلفه الزواج بالكتابات من مفسد على بنات المسلمين وعلى المجتمع عموما.

2 - ما روي عن أبي مسعود الأنصاري أنه قال: "إني لأدعّ الأضحى وإني لمؤسّر مخافة أن يرى جيرانه حتمّ عليّ" (3).

وجه الاستدلال: قال ابن بطل: "وهكذا ينبغي للعالم الذي يُفتدّى به إذا حشّي من العامة أن يلتزموا الشئ التزم الفرائض أن يترك فعلها ليتأسّى به فيها، ولئلا يخلط على الناس أمر دينهم فلا يُفرّقوا بين فرضه ونفله" (4) وهذا الفعل يدل على اعتبار المآلات.

3- عن ابن عباس، قال: "كان الطلاق على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم، وأبي بكر، وسنتين من خلافة عمر، طلاق الثلاث واحدة، فقال عمر بن الخطاب: إن الناس قد استعجلوا في أمرٍ قد كانت لهم فيه أناة، فلو أمضيّناه عليهم، فأمضاه عليهم" (5).

وجه الاستدلال:

كان طلاق الثلاث بلفظ واحد في عهد رسول الله (صلى الله عليه وسلم) وأبي بكر وستين من خلافة عمر يقع واحدا ثم أمضاه عليهم عمر ثلاثا؛ لما يقول إلى منع الناس من التلاعب فيه (6)

من المعقول:

يستدل بدلالة العقل على اعتبار مآلا الأفعال من وجوه ثلاثة:

(1) - أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف برقم: 16163، 474/3، قال الألباني في إرواء الغليل، صحيح 6/301.

(2) - الطبري جامع البيان 4/366. ابن كثير تفسير القرآن العظيم 1/583. الدررني نظرية التعسف 167.

(3) - أخرجه البيهقي في سننه الكبرى، كتاب الضحايا، باب الأضحى سنة، نب لزومها ونكره تركها، الحديث: 19038، 445/9، وأخرجه عبد

الرزاق في مصنفه، كتاب المناسك، باب الضحايا، رقم 8149، 383/4.

(4) - ابن بطل شرح البخاري، 6/09.

(5) - أخرجه مسلم في كتاب الطلاق باب طلاق الثلاث رقم 1472، 1099/2.

(6) - ابن القيم الطرق الحكمية 2/42.

الوجه الأول: أنه يلزم من كون الأحكام الشرعية معللة بمصالح العباد لكونها أسباب لمسيبات مقصودة للشارع أن تكون تلك المقاصد والغايات مرعية عند الحكم على الأفعال حتى لا تقع مناقضة لمقاصدها.

الوجه الثاني: أنه يلزم من عدم اعتبار مآلات الأفعال أن يكون للأفعال مآلات مضادة لمقصود الشارع، فيقع الفعل على خلاف قصد الشارع وهذا باطل، وإذا بطل اللازم بطل الملزوم.

الوجه الثالث: أن الأحكام الشرعية مشروعة لمصالح العباد، وإنما تتحقق مصالحهم باعتبار النتائج والعواقب التي تفضي إليها، ولا ينظر إلى ما يكون في بدايته مصلحة ثم يؤول إلى مفسدة⁽¹⁾.

6 - تطبيقات القاعدة:

أعمل الفقهاء قاعدة اعتبار المآلات في معالجة كثير من المسائل والاجتهادات الفقهية وظهر لها تطبيقات عديدة في فقههم ومن هذه التطبيقات:

- كراهة الإمام مالك لصيام ستة أيام بعد الفطر نظراً لما يؤول إليه أمر الناس من اعتقاد فرضيتها، وإلحاقها برمضان⁽²⁾.

قال الباجي: " وإنما كره ذلك مالك لما خاف من إلحاق عوام الناس ذلك برمضان وأن لا يميزوا بينها وبينه حتى يعتقدوا جميع ذلك فرضاً"⁽³⁾.

- منع صور البيع التي ظاهرها الجواز وباطنها التحيل على الشرع للوصول إلى الربا كبيع العينة⁽⁴⁾ عند

المالكية⁽⁵⁾، والحنفية⁽⁶⁾، والحنابلة⁽⁷⁾، بخلاف الشافعية⁽⁸⁾.

(1)- د. وليد بن علي الحسين، اعتبار المآلات وأثرها الفقهي، 1/ 179، 180.

(2)- ابن عبد البر، الاستذكار 3/ 379.

(3)- الباجي، المنتقى شرح الموطأ، 2/ 76.

(4)- للعينة المنهي عنها تفسيرات أشهرها: أن يبيع سلعة بثمن إلى أجل معلوم، ثم يشتريها نفسها نقداً بثمن أقل، وفي نهاية الأجل يدفع المشتري الثمن الأول، والفرق بين الثمنين فضل هو ربا للبائع الأول.

وتؤول العملية إلى قرض عشرة، لرد خمسة عشر، والبيع وسيلة صورية إلى الربا.

الموسوعة الفقهية 9/ 97:.

(5)- الدردير، الشرح الكبير، 3/ 89، ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، 3/ 160.

(6)- ابن عابدين رد المختار 5/ 273، الزيلعي، تبين الحقائق 4/ 54.

(7)- ابن قدامة المغني، 6/ 262، البهوتي كشف القناع 3/ 185.

(8)- النووي، روضة الطالبين، 3/ 419.

- قتل الجماعة بالواحد وهو من فعل سيدنا عمر بن الخطاب (رضي الله عنه)، حيث ثبت عنه أنه قتل نفرا برجل واحد قتلوه غيلة، وقال "لو تمالأ عليه أهل صنعاء لقتلتهم جميعا"⁽¹⁾، وهذا قول جمهور العلماء⁽²⁾ ومستندهم في ذلك: النظر إلى المصلحة وما يؤول إليه فعل القتل من سفك للدماء والاستعانة بالغير فرارا من القصاص، يقول ابن رشد: "فعمدة من قتل بالواحد الجماعة النظر إلى المصلحة، فإن مفهوم القتل إنما شرع لنفي القتل كما نبه عليه الكتاب في قوله "ولكم في القصاص حياة يا أولي الألباب لعلكم

تتقون" وإذا كان ذلك كذلك ؛ فلو لم تقتل الجماعة بالواحد لتذرع الناس إلى القتل بأن يتعمدوا قتل الواحد بالجماعة⁽³⁾.

- أجاز الفقهاء استنقاذ الأسرى من الكفار بدفع المال إليهم لأن بقاء الأسرى في أيديهم أعظم من بذل المال لهم⁽⁴⁾.

- أجاز الفقهاء دفع المال رشوة إذا تعينت طريقا لدفع ظلم أو معصية ضررها أشد من ضرر دفع المال. قال صاحب تحفة الأحوذى بشرح الترمذي: "فأما ما يعطى توصلا إلى أخذ حق أو دفع ظلم فغير داخل في حديث (لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الرَّاشِيَّ وَالْمُرْتَشِيَّ فِي الْحُكْمِ)... وفي المراقبة شرح المشكاة: قيل الرشوة ما يعطى لإبطال حق أو لإحقاق باطل، أما إذا أعطى ليتوصل به إلى حق أو ليدفع به عن نفسه فلا بأس به⁽⁵⁾.

7 - توظيف القاعدة في المجال السياسي:

تعتبر قاعدة اعتبار المآلات من أهم القواعد المقاصدية الضابطة لانحلال السلطة السياسية، فهي ترشد إلى تقدير المصالح والمفاسد المستقبلية المترتبة على عزل الحاكم، وضرورة التدرج في اتخاذ وسائل العزل السلمية المناسبة وتقدير العواقب المترتبة على كل وسيلة مستخدمة، سأكتفي ببيان مسألتين

1 - التدرج في استخدام وسائل العزل: نصّ الفقهاء على وجوب التدرج في وسائل عزل الحاكم بالطرق السلمية⁽⁶⁾ من أمر بالمعروف، ونهي عن المنكر، وبذل للنصيحة، ومطالبة بالإصلاح والتغيير، على حسب ما تقتضيه المصلحة وتتطلبه الظروف والأحوال دون اللجوء إلى الوسائل العنيفة والخروج المسلح وذلك تقديرا منهم لعواقب هذا المسلك ومآلاته الخطيرة على أمن الدولة واستقرارها.

(1) - أخرجه البخاري في كتاب الديات، باب إذا أصاب قوم من رجل هل يعاقب أو يقتص منهم كلهم، رقم 6896، 08/9.

(2) - الكاساني، بدائع الصنائع، 238/7، الخرشني شرح مختصر خليل 10/ 8، الخطيب الشربيني مغني المحتاج 245/5، ابن قدامة المغني 490/11، ابن رشد بداية المجتهد 182/4

(3) - ابن رشد بداية المجتهد ونهاية المقتصد 182/4، السنوسي، اعتبار المآلات 161، 163

(4) - الموسوعة الفقهية الكويتية 4/ 216.

(5) - المباركفوري، تحفة الأحوذى شرح جامع الترمذي، 471/4.

(6) - علي جريشة المشروعية الإسلامية العليا 265 د، أنس القهوجي ضوابط ووسائل الخروج على الحاكم وفق قواعد الشريعة 169

فالتدرج في وسائل العزل بناء على قاعدة اعتبار المآلات يجعل القرار أكثر حكمة وهذا ما يحقق المقاصد الشرعية ويعصم الأمة من الاضطرابات والانقسامات التي تكون نتائجها أسوء من الظلم نفسه.

2- النظر إلى مآلات الخروج المسلح: فقد ذهب جمهور العلماء إلى اعتبار مآلات الأفعال والنظر إلى عواقب الأمور وقالوا بمنع عزل الحاكم الظالم وتحريم الخروج عليه إذا كان يترتب على ذلك شر عظيم وفتنة تسفك فيها الدماء وتضطرب معها الأوضاع.

يقول عبد القادر عودة " الرأي الراجح في المذاهب الأربعة ومذهب الشيعة الزيدية هو تحريم الخروج على الإمام الفاسق الفاجر ولو كان الخروج للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ لأن الخروج على الإمام يؤدي عادة إلى ما هو أنكر مما فيه، وبهذا يمتنع النهي عن المنكر لأن من شرطه أن لا يؤدي الإنكار إلى ما هو أنكر من ذلك، إلى الفتنة وسفك الدماء وبث الفساد واضطراب البلاد وإضلال العباد وتوهين الأمن وهدم النظام"⁽¹⁾.

إن قاعدة اعتبار المآلات هي الأساس في تقرير مسألة الحاكم الظالم فإذا كان الخروج سيؤدي إلى حدوث الفتنة وسفك الدماء واضطراب الأحوال والاعتداء على الحقوق فإنه يكون محرماً شرعاً، أما إذا تحققت القدرة على التغيير بدون ضرر أعظم فقد يكون ذلك جائزاً وهذا ما ذهب إليه بعض الباحثين⁽²⁾.

قاعدة سدّ الذرائع:

1- مفردات القاعدة: القاعدة مركبة من كلمتين هما (سدّ) و(الذرائع) وللوقوف على مدلولها اللغوي لابد من تفكيك الجملة وبيان معنى كل لفظ على حدى.

السدّ لغة: مصدر مشتق من الفعل سدّ يسدّ سدّاً وله في لغة العرب عدة معان منها:

- الإغلاق والردم: يقال سدّ الثلمة سدّاً أي: أغلقها وردمها⁽³⁾، وسد القارورة أي وضع عليها السداد⁽⁴⁾.

- الاستقامة والصواب: يقال سدّ الشيء سدّاداً وسدوداً استقام، وسدّ فلان استقام في قوله وفعله، وسدّ قوله وفعله استقام وأصاب فهو سديد⁽⁵⁾.

- الإصلاح: يقال: سدّ الثلمة أي: أصلحها ووثّقها⁽⁶⁾

(1)- عبد القادر عودة، التشريع الجنائي، 2/677.

(2)- د. فتحي عبد الكريم الدولة والسيادة، 406، الرئيس، النظريات السياسية، 352، 353.

(3)- ابن منظور، لسان العرب، 3/207.

(4)- ابن فارس، مقاييس اللغة، 3/66.

(5)- المعجم الوسيط 422.

(6)- الفيروز أبادي، القاموس المحيط، 287.

- الذرائع لغة: جمع مفردة ذريعة، والذريعة هي الوسيلة والسبب إلى الشيء، يقال: فلان ذريعتي إليك أي: سببي ووصلتي التي أتسبب به إليك⁽¹⁾، وقد تدرّج فلان بذريعة، أي: توسّل، والجمع الذرائع⁽²⁾.

ومن خلال المعاني اللغوية لكلا اللفظتين يمكن استخلاص معنى سدّ الذرائع في لغة العرب بأنه: "إغلاق الوسائل والأسباب الموصلة إلى الشيء".

المدلول الاصطلاحي: استخدم الفقهاء والأصوليون مصطلح الذريعة بمعنيين أحدهما عام والآخر خاص.

1- المعنى العام: وهو "كلّ ما يُتخذ وسيلة لشيء آخر مطلقاً، بصرف النظر عن كون الوسيلة أو المتوسل إليه مقيداً بوصف الجواز أو المنع، وهي بهذا المعنى يُتصوّر فيها الفتح كما يُتصوّر فيها السدّ"⁽³⁾.

قال القرافي: "اعلم أنّ الذريعة كما يجب سدّها يجب فتحها، وتكره وتندب وتباح، فإنّ الذريعة هي الوسيلة، فكما أنّ وسيلة المحرّم محرّمة، فوسيلة الواجب واجبة"⁽⁴⁾.

فالذريعة بالمعنى العام ما كان وسيلة وطريقاً إلى الشيء دون تقييد للوسيلة بجواز أو منع، وهذا لا يبعد عن المعنى اللغوي.

المعنى الخاص: الذريعة: هي الوسيلة التي ظاهرها الجواز ويُتوصّل بها إلى الممنوع، قال ابن النجار: "الذريعة ما ظاهرها مباح ويتوصل به إلى المحرم"⁽⁵⁾، وقال الشوكاني: "الذريعة هي المسألة التي ظاهرها الإباحة، ويتوصل بها إلى فعل المحظور"⁽⁶⁾.

فالذريعة بالمعنى الخاص "عبارة عن أمر غير ممنوع لنفسه قويت التهمة في أدائه إلى فعل محظور"⁽⁷⁾.

والملاحظ عند الفقهاء أنّهم يستعملون لفظ الذريعة تارة بالمعنى العام فيأتي التعريف مجرّد عن كلمة السدّ وغالباً بالمعنى الخاص فيأتي مقترناً به، يقول عبد الكريم زيدان في تعريف سدّ الذرائع: "الذرائع هي الوسائل،

(1)- الزبيدي، تاج العروس، 12/21 مادة ذرع.

(2)- ابن منظور، لسان العرب، مادة ذرع، 96/8.

(3)- انظر القرافي، شرح تنقيح الفصول، 353، ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، 6 / 172، د. مصطفى ديب البغا، أثر الأدلة المختلف فيها في الفقه الإسلامي، 566.

(4)- القرافي، الفروق، 33 / 2.

(5)- ابن النجار، شرح الكوكب المنير، 434/4.

(6)- الشوكاني، إرشاد الفحول، 193/2.

(7)- محمد هشام البرهاني، سدّ الذريعة في الشريعة الإسلامية، ط1، 1406هـ/1985م، دار الفكر، دمشق 80.

والذريعة هي الوسيلة والطريق إلى الشيء سواء كان هذا الشيء مفسدة أو مصلحة قولاً أو فعلاً ولكن غلب إطلاق اسم الذرائع على الوسائل المفضية إلى المفسد⁽¹⁾.

2- مفهوم قاعدة سدّ الذرائع:

المراد بقاعدة سدّ الذريعة عند الفقهاء منع الوسائل المؤدية إلى الفساد والشرور والآثام وإن كانت هذه الوسائل في أصلها الإباحة، فيمنع ما كان جائزاً لئلا يتوصل به إلى الممنوع حسماً لمادة الفساد، يقول الباجي: "إن المنع من الذرائع يكون في المسألة التي ظاهرها الإباحة ويتوصل بها إلى فعل المحظور"⁽²⁾.

ويقول الإمام القرافي في بيان حقيقة سدّ الذرائع إنه: "حسم مادة وسائل الفساد دفعا لها"، إلى أن قال:

"فمتى كان الفعل السالم عن المفسدة وسيلة إلى المفسدة منع مالك من ذلك الفعل"⁽³⁾.

ويقول ابن القيم "... فإذا حرّم الرب تبارك وتعالى شيئاً وله طرق ووسائل تفضي إليه فإنه يحرمها ويمنع منها، تحقيقاً لتحريمه، وتثبيتاً له، ومنعاً أن يقرب حِمَاه. ولو أباح الوسائل والذرائع المفضية إليه لكان ذلك نقضاً للتحريم، وإغراءً للنفوس به، وحكمته تعالى وعلمه يأبى ذلك كلّ الإباء، بل سياسة ملوك الدنيا تأبى ذلك؛ فإن أحدهم إذا منع جنده أو رعيته أو أهل بيته من شيء ثم أباح لهم الطرق والأسباب والذرائع الموصلة إليه لغدّ متناقضاً، ويحصل من جنده ورعيته ضدّ مقصوده، وكذلك الأطباء إذا أرادوا حسم الداء منعوا صاحبه من الطرق والذرائع الموصلة إليه، وإلا فسد عليهم ما يرومون إصلاحه، فما الظن بهذه الشريعة الكاملة التي هي في أعلى درجات الحكمة والمصلحة والكمال؟"⁽⁴⁾

ولتأكيد هذا المعنى وتوضيحه أكثر نورد أقوال أهل العلم في تحديد معنى قاعدة سدّ الذرائع.

قال القاضي عبد الوهاب: "الذرائع هي الأمر الذي ظاهره الجواز إذا قويت التهمة في التطرق به إلى الممنوع"⁽⁵⁾.

وقال الشاطبي: "حقيقة الذرائع: التوصل بما هو مصلحة إلى مفسدة."⁽⁶⁾

3 - أهمية قاعدة سدّ الذرائع: تعتبر قاعدة سدّ الذرائع من القواعد الأصولية المقاصدية التي تهدف إلى المنع من الوسائل المباحة التي تفضي إلى المفسدات والمحرمات، وتتجلى أهميتها في الأمور الآتية:

(1) - عبد الكريم زيدان، الوجيز في أصول الفقه، 245.

(2) - الباجي، إحكام الفصول في أحكام الأصول، تحقيق عبد المجيد تركي، ط2، 1415هـ/1995م، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 695، 696.

(3) - القرافي، شرح تنقيح الفصول، 352، 353.

(4) - ابن القيم، إعلام الموقعين 3/4، 4.

(5) - القاضي عبد الوهاب، الإشراف على نكت مسائل الخلاف، 560/2.

(6) - الشاطبي، الموفقات، 199/4.

- حماية المقاصد الشرعية: الشريعة الإسلامية جاءت لتحقيق المصالح ودرء المفاسد، وسدّ الذرائع إنما يقوم في حقيقته على ملاحظة المقاصد والمصالح وحمايتها كما بين ذلك علماء المقاصد، حيث يقول الدكتور

الريسوني: "وقاعدة سدّ الذرائع تقوم مباشرة على المقاصد والمصالح، فهي تقوم على أساس أن الشارع ما شرع أحكامه إلا لتحقيق مقاصدها، من جلب المصالح، ودرء المفاسد، فإذا أصبحت أحكامه تستعمل ذريعة لغير ما شرعت له، ويؤتوسّل بها إلى خلاف مقاصدها الحقيقية، فإن الشارع لا يقرّ إفساد أحكامه وتعطيل مقاصده، ولا يجوز لأهل الشريعة أن يقفوا مكتوفي الأيدي، أمام هذا التحريف للأحكام عن مقاصدها، بدعوى عدم مخالفة ظواهرها ورسومها"⁽¹⁾.

فموارد الأحكام في الشريعة الإسلامية تنقسم إلى قسمين كما يقول القرافي.

مقاصد: وهي الطرق المفضية للمصالح والمفاسد في أنفسها.

وسائل: وهي الطرق المفضية إليها، وحكمها حكم ما أفضت إليه من تحريم أو تحليل"⁽²⁾.

و قال قيم الجوزية: " لما كانت المقاصد لا يتوصل إليها إلاّ بأسباب وطرق تفضي إليها كانت طرقها وأسبابها تابعة لها معتبرة بها، فوسائل المحرمات والمعاصي في كراهيتها والمنع منها بحسب إفضاءها إلى غايتها وارتباطها بها، ووسائل الطاعات والقربات في محبتها والإذن فيها بحسب إفضائها إلى غايتها فوسيلة المقصود تابعة للمقصود، وكلاهما مقصود لكنه مقصود قصد الغايات، وهي مقصودة قصد الوسائل"⁽³⁾.

فالذرائع التي تؤدي إلى الإخلال بمقاصد الشريعة وتناقض مقصودها من تشريع الأحكام لا بد من سدّها والمنع منها، والحكم بتحريمها، حتى لا يحصل التناقض والاضطراب في أحكام في أحكام الشريعة ومن هنا تظهر أهمية سدّ الذرائع في الحفاظ على المقاصد الشرعية.

ضبط الاجتهاد الفقهي: قاعدة سدّ الذرائع من أصول النظر والاجتهاد بالرأي المبني على المصلحة، وإعمالها بالشكل الصحيح يُسهم في ضبط عملية الاجتهاد في القضايا الفقهية النازلة ضمن إطار مقاصدي، وذلك من خلال المنع من بعض الوسائل التي تؤدي إلى الإخلال بالمقاصد الشرعية كمنع العقود التي تؤدي إلى التحايل عن الربا حفاظاً على مقصد المال...

فالمجتهد إنما يحكم على الوسائل بالقبول أو الرفض بناء على مآلاتها ؛ فإذا تبين له أن وسيلة مباحة في أصلها قد تؤدي غالباً إلى مفسدة معتبرة شرعاً جاز له أن يمنع منها بالإستناد إلى قاعدة سدّ الذرائع وهذا يتطلب

(1)- الريسوني، نظرية المقاصد عند الشاطبي، 1/ 91

(2)- القرافي، الفروق، 33/2.

(3)- ابن قيم الجوزية، اعلام الموقعين، 3/4.

اجتهادا دقيقا في معرفة مدى ارتباط الوسيلة بالمقصد وهل هو مؤد إليها قطعاً أو غالباً أو نادراً ؛ ولأجل ذلك قسم العلماء الوسائل باعتبارات مختلفة ومن زوايا متعددة فقد قسمها ابن القيم بحسب ما تفضي إليه من مفسدة إلى أربعة أقسام⁽¹⁾.

1- ذريعة أو وسيلة موضوعة للإفضاء إلى المفسدة كشراب الخمر المفضي إلى مفسدة السكر وكالقذف المفضي إلى مفسدة الفرية، والزنى المفضي إلى اختلاط الأنساب.

2- ذريعة أو وسيلة موضوعة للمباح قصد بها التوصل إلى المفسدة كمن يعقد النكاح قاصداً به التحليل أو يعقد البيع قاصداً به الربا.

3- ذريعة أو وسيلة موضوعة للمباح قصد به التوصل إلى المفسدة لكنها مفضية إليها غالباً، ومفسدتها أرجح من مصلحتها وأمثلة هذا (الصلاة في أوقات النهي، وسب آلهة المشركين، وتزني المتوفى عنها زوجها في العدة).

4- وسيلة موضوعة للمباح لم يقصد بها التوصل إلى المفسدة لكنها قد تفضي إليها إلا أن مصلحتها أرجح من مفسدتها، وأمثلة هذا: النظر إلى المخطوبة، وكلمة الحق عند السلطان الجائر .

وقد ذكر ابن القيم أن القسمين الثاني والثالث هما محل نظر في الشريعة في إباحتهما والمنع منهما، وصرح

أن حكمهما هو المنع، واعتمد في ذلك على استقراء نصوص الشريعة.⁽²⁾

كما قسم الشاطبي الوسائل حسب مآل الوسائل وما يترتب عليها من ضرر ومفسدة إلى أربعة أقسام⁽³⁾:

أ- فعل مأذون فيه ولكن إفضاءه إلى المفسدة أمر قطعي، كمن حفر بئراً خلف باب الدار في الظلام بحيث يقع فيه الداخل لا بد، وشبه ذلك.. وهذا النوع من الذرائع ممنوع؛ لأن إتيان الفاعل لهذا النوع من الأعمال مع العلم بما يترتب عليه من ضرر مقطوع به حرام.

ب- فعل مأذون فيه، ولكن إفضاءه إلى المفسدة نادر، كمن حفر بئراً بموضع لا يؤدي غالباً إلى وقوع أحد فيه، فهذا النوع يبقى على أصل الإذن بمشروعته، لأن المصلحة إذا كانت غالبية فلا اعتبار بالندرة في انخراطها، إذ لا توجد مصلحة خالصة من مفسدة على الجملة فالمعتبر شرعاً هو غلبة المصلحة لا ندرة المفسدة.

(1)- ابن القيم المصدر السابق، 4/4، 5.

(2)- أم نائل بركاني، فقه الوسائل في الشريعة الإسلامية 79.

(3)- الشاطبي، الموافقات، 2/348.

ج- فعل مأذون فيه، ولكنّ أدائه إلى المفسدة كثير لا نادر، أي غالب، فيغلب على الظن إفضاؤه إلى المفسدة؛ كبيع السلاح لأهل الحرب، وبيع العنب إلى الخمار ونحوها، فهذا الظن الغالب يلحق بالعلم القطعي لأُمور:

- أن الظن في الأحكام العملية يجري مجرى العلم اليقيني.
- الاحتياط يوجب الأخذ بغلبة الظن.
- إجازة هذا النوع فيها تعاون على الإثم والعدوان المنهي عنهما.

د- فعل مأذون فيه، لكن أدائه إلى المفسدة كثير لا غالباً، أي لم تبلغ الكثرة فيه حد غلبة الظن كبُيوع الآجال فإنها تؤدي إلى الربا كثيراً لا غالباً.

4- التأصيل الشرعي لقاعدة سد الذرائع:

تستند قاعدة سد الذرائع إلى أدلة كثيرة من القرآن الكريم والسنة النبوية وآثار الصحابة.

أولاً: من القرآن الكريم:

1- قوله تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ (الأنعام: 108).

وجه الدلالة: أن الله سبحانه وتعالى حرّم سب آلهة المشركين لكونه ذريعةً إلى سبهم الله تعالى، فكانت مصلحة ترك مسبته سبحانه أرجح من مصلحة سبنا لأهلتهم، وهذا كالتنبية بل كالتصريح على المنع من الجائر لئلا يكون سبباً في فعل ما لا يجوز¹.

2- قوله تعالى: ﴿وَلَا يَضْرِبَنَّ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ﴾ (النور: 31).

وجه الدلالة: أن الله سبحانه وتعالى منعهن من ضرب الأرجل وإن كان هذا الفعل جائزاً في نفسه لئلا يكون سبباً في سماع الرجال صدى حركة الحلي فيثير ذلك فيهم دواعي الشهوة⁽²⁾، فالفعل في ذاته مباح لكن ما أدى إليه ممنوع، ولذلك منع.

3- قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انْظُرْنَا﴾ (البقرة: 104).

(1)- ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين 5/4، 6.

(2)- ابن قيم الجوزية، المصدر نفسه 6/4.

وجه الدلالة: أن الله تعالى نهي المؤمنين عن قول هذه الكلمة مع أن قصدهم حسن في ذلك . لئلا يكون قولهم ذريعة إلى التشبه باليهود لأن اليهود اتخذوا من كلمة "راعنا" وسيلة لشتيم النبي (صلى الله عليه وسلم) فقد كانوا يأتونه فيقولون يا أبا القاسم راعنا يوهمون أنهم يريدون الدعاء من المراعاة وهم يقصدون فاعلاً من الرعونة⁽¹⁾ .

ثانياً: من السنة النبوية:

- 1- حديث عبد الله بن عمرو بن العاص أن النبي (صلى الله عليه وسلم) قال: "من الكبائر شتم الرجل والديه قالوا: يا رسول الله هل يشتم الرجل والديه؟ قال: ((يسب أبا الرجل فيسب أباه ويسب أمه))"⁽²⁾.
- وجه الاستدلال: أن النبي (صلى الله عليه وسلم) نهي أن يتسبب الرجل بجلب السب لوالديه وعد ذلك عقوقاً لكونه يحصل منه ما يتأذى به الوالد تأذياً ليس بالهين⁽³⁾، والحديث صريح في اعتبار سد الذرائع وطلب الشرع لسدها⁽⁴⁾.
- 2- حديث جابر بن عبد الله أن النبي (صلى الله عليه وسلم) نهي عن قتل المنافقين وقال في ذلك: (لا يتحدث الناس أن محمداً يقتل أصحابه)⁽⁵⁾.
- وجه الاستدلال: أن النبي (صلى الله عليه وسلم) كفّ عن قتل المنافقين مع أن قتلهم مصلحة في ذاته لئلا يكون ذلك ذريعة لنفور الناس عنه⁽⁶⁾.
- 3- حديث أبي هريرة (رضي الله عنه) أن النبي (صلى الله عليه وسلم) قال: (لا يجمع بين المرأة وعمتها ولا بين المرأة وخالتها)⁽⁷⁾.
- وجه الاستدلال: أن النبي (صلى الله عليه وسلم) نهي عن الجمع بين المرأة وعمتها وخالتها لئلا يؤدي ذلك إلى قطع الأرحام⁽⁸⁾.

(1) ابن العربي أحكام القرآن 49/1، ابن القيم المصدر السابق 07/4

(2) أخرجه البخاري في كتاب الأدب باب لا يسب الرجل والديه رقم: 3/8 5973، ومسلم في كتاب الإيمان باب الكبائر وأكبرها رقم 90، 64/1

(3) النووي، شرح صحيح مسلم، 88/2.

(4) ابن القيم إعلام الموقعين 458/5.

(5) أخرجه البخاري في كتاب التفسير -سورة المنافقون- باب قوله: يقولون لئن رجعنا إلى المدينة رقم: 4907، 6/ 154. ومسلم في كتاب في كتاب

البر والصلة والآداب باب نصر الأخ ظالماً أو مظلوماً، رقم 2584، 19/8.

(6) ابن القيم المصدر السابق 8/4

(7) أخرجه البخاري في كتاب النكاح، باب لا تنكح المرأة على عمتها، رقم: 5109، 12/7. ومسلم في كتاب النكاح، باب تحريم الجمع بين المرأة

وعمتها أو خالتها في النكاح، رقم: 1408.

(8) ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين 12/4.

ثالثاً من آثار الصحابة:

- 1- اتفاق الصحابة (رضوان الله عليهم) على جمع القرآن الكريم على حرف واحد من الأحرف السبع لئلا يكون ذريعة إلى اختلافهم في القرآن، أو ضياعه بموت حفاظه، ولم يعلم منهم مخالف فصار جماعاً⁽¹⁾.
- 2- أن عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) نحى عن نكاح نساء أهل الكتاب سداً لذريعة مواقععة المومسات منهن، وما يجلبه ذلك من ضياع الولد بإفساد خلقه، فقد روي أن حذيفة بن اليمان تزوج يهودية فكتب إليه سيدنا عمر أن خل سبيلها، فكتب إليه حذيفة أحرام هي؟ فكتب إليه عمر لا ولكني أخشى مواقععة المومسات منهن⁽²⁾.
- 3- قضاء عثمان بن عفان (رضي الله عنه) بتوريث المطلقة ثلاثاً في مرض الموت كي لا يتخذ هذا الطلاق ذريعة إلى حرمان الزوجة من الميراث وإلحاق الضرر بها⁽³⁾. فقد روي أن عثمان، رضي الله عنه، ورث تماضر بنت الأصبغ الكلبيّة من عبد الرحمن بن عوف، وكان طلقها في مرضه فبتها. واشتهر ذلك في الصحابة فلم ينكر، فكان إجماعاً⁽⁴⁾.
- 4- ما قضى به عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) في الرجل الذي تزوج بالمرأة في عدتها بتطليقها منه وتحريمها عليه تحريماً مؤبداً زجراً لغيره وسداً لذريعة الفساد، فقد روى الإمام مالك في الموطأ (أن طليحة كانت تحت رشيد الثقفي فطلقها ونكحها غيره في عدتها فضرها عمر بن الخطاب وضرب زوجها بمخفقتة وفرق بينهما ثم قال: (أبما امرأة نكحت في عدتها فإن كان زوجها الذي تزوجها لم يدخل بها فرق بينهما ثم اعتدت بقية عدتها من زوجها الأول ثم كان الآخر خاطباً من الخطاب، وإن كان دخل بها فرق بينهما ثم اعتدت بقية عدتها من الأول ثم اعتدت من الآخر ثم لا يجتمعان ابداً⁽⁵⁾).
- 5- ترك الأضحية خشية ظن وجوبها فقد روي عن أبي بكر وعمر رضي الله عنهما أنهما كانا لا يضحيان مخافة أن يرى أن الأضحية واجبة⁽⁶⁾.

(1)- 3 ابن القيم، المصدر السابق 43/4.

(2)- الجصاص، أحكام القرآن 2/16.

(3)- ابن القيم، المصدر السابق 4/16.

(4)- ابن قدامة، المغني، 9/195، والأثر أخرجه البيهقي في السنن الكبرى: كتاب الخلع والطلاق، باب ما جاء في توريث المبتوتة في مرض الموت، رقم:

15124، 7/362، 363

(5)- أخرجه الإمام مالك في الموطأ في كتاب النكاح، جامع ما لا يجوز من النكاح، رقم: 1533، 2/42.

(6)- أخرجه الهيثمي في مجمع الزوائد رقم: 5942، 4/18.

وقد روي ذلك عن عَنْ أَبِي مَسْعُودٍ الْأَنْصَارِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: إِنِّي لَأَدْعُ الْأَضْحَى وَإِنِّي لَمُوسِرٌ؛ مَخَافَةً أَنْ يَرَى حَبِيرَانِي أَنَّهُ حَتَمَ عَلَيَّ⁽¹⁾، كما روي ذلك عن ابن عباس⁽²⁾ وبلال⁽³⁾

فذه الآثار تدل على ترك الصحابة رضوان اله عليهم للسنن سدا لذريعة أن يرى العوام أنها واجبة⁽⁴⁾

5- تطبيقات قاعدة سد الذرائع عند الفقهاء:

اعتمد الفقهاء على قاعدة سدّ الذرائع في المنع من كثير من الوسائل والقضايا المباحة، والتي تؤدي إلى المحرمات والمفاسد وسأقتصر عل ذكر بعض التطبيقات.

- النهي عن بيع الآجال التي تكون ذريعة إلى الربا عند المالكية⁽⁵⁾، والحنابلة⁽⁶⁾، والحنفية⁽⁷⁾. على خلاف في بعض الصور

قال الدردير: " فصل في بيع الآجال وهي بيع ظاهرها الجواز لكنها تؤدي إلى ممنوع، ولذا قال: (ومنع) عند مالك ومن تبعه للثهمة: أي لأجل ظن قصد ما منع شرعا سدا للذريعة"⁽⁸⁾.

جاء في مجلة مجمع الفقه الإسلامي: "ومن أبرز تطبيقات سدّ الذريعة عند المالكية منعهم للعقود التي تُتخذ ذريعة إلى أكل الربا، وهو ما يعرف عندهم ببيع الآجال"⁽⁹⁾.

- بيع العنب لمن يتخذ خمرًا عند عامة الفقهاء⁽¹⁰⁾، لأن هذا من باب سد ذريعة التعاون على الإثم والمنكر.

- قال أكثر أهل العلم بمنع بيع السلاح في الفتنة⁽¹¹⁾ لما فيه من الإعانة على الإثم والعدوان.

(1)- أخرجه البيهقي في السنن الكبرى رقم: 19038، 445/9، وعبد الرزاق في المصنف رقم: 8148، 383/4.

(2)- أخرجه البيهقي في السنن الكبرى رقم: 19037، 445/9، وعبد الرزاق في المصنف رقم: 8146، 383/4.

(3)- أخرجه عبد الرزاق في مصنفه رقم: 8156، 385/4.

(4)- د. محمد بن أحمد سيد أحمد زروق (الشاعر)، سد الذرائع في المذهب المالكي، ط1، 1433هـ 2012م، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، 149.

(5)- أحمد الدردير، الشرح الكبير على مختصر خليل، 3/ 76، ابن رشد الجدمقدمات، 2/ 39، ابن رشد الحفيد، بداية المجتهد 3/ 222.

(6)- ابن قدامة، المغني، 6/ 260.

(7)- الكاساني بدائع الصنائع 5/ 199، ابن الهمام، فتح القدير 7/ 148.

(8)- أحمد الدردير، الشرح الكبير على مختصر خليل، 3/ 76.

(9)- المؤتمر الإسلامي مجلة المجمع الفقه الإسلامي 9/ 1227.

(10)- ابن الهمام، فتح القدير 6/ 108، ابن فرحون، تبصرة الحكام 2/ 265، البهوتي، شرح منتهى الارادات 2/ 278، البرهاني سد الذريعة في

الشرعية الإسلامية 643.

(11)- الكاساني بدائع الصنائع 5/ 233، الخطاب مواهب الجليل 4/ 254، الرملي، نخاية المحتاج 3/ 472 ابن قدامة المغني 6/ 319، ابن قيم الجوزية،

إعلام الموقعين 4/ 41، ابن حجر فتح الباري 4/ 323.

- تحريم نكاح المحلل حيث ذهب إلى بطلانه المالكية⁽¹⁾ والحنابلة⁽²⁾ في حين ذهب إلى صحته الحنفية⁽³⁾ والشافعية⁽⁴⁾.

فقد نصّ المالكية والحنابلة على أن الزواج بقصد التحليل - ولو بدون شرط في العقد - باطل، وذلك بأن توطأ العاقدان على شيء مما ذكر قبل العقد، ثم عقد الزواج بذلك القصد، ولا تحل المرأة به لزوجها الأول، عملاً بقاعدة سد الذرائع. ولحديث: "لعن رسول الله المحلل والمحلل له"⁽⁵⁾.

وذهب الحنفية والشافعية إلى أن الزواج بقصد التحليل - من غير شرط في العقد - صحيح مع الكراهة عند الشافعية، وتحل المرأة بوطء الزوج الثاني للأول؛ لأن النية بمجردھا في المعاملات غير معتبرة، فوقع الزواج صحيحاً لتوافر شرائط الصحة في العقد، وتحل للأول، كما لو نوى التأقيت وسائر المعاني الفاسدة⁽⁶⁾

- منع شهادة الخصم، والمتهم⁽⁷⁾، لما روى أن النبي (صلى الله عليه وسلم) قال: "لا تقبل شهادة خصم ولا ظنين ولا ذي إحنة"⁽⁸⁾، والظنين هو المتهم، ذلك أن العداوة بينهما تورث التهمة. فتَمْنَعُ الشَّهَادَةُ سداً للذريعة. وكذلك منع شهادة الآباء للأبناء، والأبناء للآباء⁽⁹⁾؛ لأن الأب متهم في الشهادة لولده بالمحابة والميل له فترد شهادته لموضع التهمة فيه وسداً للذريعة

وكذلك لا تجوز شهادة أحد الزوجين للآخر عند جمهور العلماء⁽¹⁰⁾ خلافاً للشافعية⁽¹¹⁾، ودليلهم في ذلك سد الذرائع، لأن كلا منهما متهم في شهادته للآخر فيجلب الخير لنفسه ولأن كل منهما يرث الآخر فصارت شهادة أحدهما للآخر كأنهما شهادة لنفسه ضمناً، فلا تقبل كشهادته لنفسه.

- تحريم النظر إلى النساء الأجنبية والخلو بهن أو السفر معهن لأنه يؤدي إلى الزنا وذريعة إلى الشر والفساد⁽¹²⁾.

(1)- الخرشني شرح مختصر خليل 3/ 216، ابن جزئي القوانين الفقهية 140، ابن عبد البر الكافي 2/ 533، القرطبي أحكام القرآن 149/3.

(2)- ابن قدامة المغني 10/ 49.

(3)- الكاساني، بدائع الصنائع 3/ 187، ابن الهمام فتح القدير 4/ 181.

(4)- الرملي، نهاية المحتاج 6/ 282، النووي المجموع 16/ 249.

(5)- أخرجه الترمذي في أبواب النكاح، باب ما جاء في المحلل والمحلل له، رقم: 1120، 420/3.

(6)- الموسوعة الفقهية الكويتية 10/ 257.

(7)- الشيرازي، المذهب، 2/ 330.

(8)- أخرجه أبو داود في المراسيل بلفظ «لَا شَهَادَةَ لِحَصْمٍ وَلَا ظَنِينٍ» رقم: (396)، والبيهقي بلفظ مرسل عن عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: " لَا تَجُوزُ شَهَادَةُ حَصْمٍ وَلَا ظَنِينٍ " رقم: (20861)

(9)- ابن رشد، بداية المجتهد، 4/ 247، الميرغاني الهداية، 6/ 31، ابن قدامة، المغني، 10/ 172.

(10)- ابن رشد، بداية المجتهد 2/ 453، الميرغاني، الهداية 3/ 222، ابن قدامة المغني 14/ 181. مصطفى ديب البغا، أثر الأدلة المختلف فيها،

623.

(11)- الشيرازي، المذهب، 3/ 447.

(12)- محمد أبو زهرة، أصول الفقه 293.

- منع التداوي بالخمر عند عامة الفقهاء⁽¹⁾ لقوله (صلى الله عليه وسلم): " وإن الله لم يجعل شفاءكم فيما حرم عليكم"⁽²⁾ وقالوا يحد من شربها دواء.

وذهب الشافعية إلى أن التداوي بالخمر حرام في الأصح إذا كانت صرفاً غير ممزوجة بشيء آخر تستهلك فيه، ويجب الحد. أما إذا كانت ممزوجة بشيء آخر تستهلك فيه، فإنه يجوز التداوي به عند فقد ما يقوم به التداوي من الطاهرات، وحينئذ تجري فيه قاعدة الضرورة الشرعية. وإذا يجوز التداوي بذلك لتعجيل شفاء، بشرط إخبار طبيب مسلم عدل بذلك، أو معرفته للتداوي به، وبشرط أن يكون القدر المستعمل قليلاً لا يسكر. وذهب الإمام النووي إلى الجزم بحرماتها فقال: المذهب الصحيح تحريم الخمر للتداوي⁽³⁾.

فلمنع من التداوي بالخمر سداً من ذريعة اقتنائها وتداولها يقول ابن القيم: " وإن كانت مصلحة التداوي راجحة على مفسدة ملاستها سداً للذريعة قربانها واقتنائها ومحبة النفوس لها فحسم عليها المادة حتى في تناولها على وجه التداوي وهذا أبلغ سد الذرائع"⁽⁴⁾.

6- التوظيف السياسي لقاعدة سد الذرائع:

تعتبر قاعدة سد الذرائع من أهم قواعد التشريع وطرق الاستدلال الشرعي المعتبرة التي تهدف إلى حماية المقاصد الشرعية وتمنع كل الوسائل التي تفضي إلى الإخلال بتلك المقاصد، وفي الفقه السياسي تم توظيف هذه القاعدة من جانبين مهمين:

أ) جانب تأصيلي: أي اعتبار قاعدة سدّ الذرائع من القواعد والمستندات الشرعية التي يبنى عليها تشريع الأحكام في باب السياسة الشرعية واعتبارها من الخطط التشريعية الفعالة التي يجب على المجتهدين والمنظرين للسياسة والمنشغلين بها الاعتناء بها وتفعيلها في معالجة القضايا والنوازل التي تعنى بالشأن العام.

يقول الزحيلي مؤكداً ذلك: " فباب سد الذرائع هو من أعظم الأبواب التي تدخل فيها السياسة الشرعية للعمل على إصلاح شؤون الأمة والأخذ بها على الجادة وطريق الاستقامة والنهوض بها على الأسباب القوية والقويمة من قواعد الشريعة وأحكامها، فإن ولي الأمر إذا رأى شيئاً من المباح قد اتخذته الناس وسيلة إلى مفسدة أو أنه فساد الزمان يفضي إلى مفسدة لأرجح مما قد يفضي إليه من المصلحة كان له أن يحضره يسد بابه ويكون لك من الشريعة وعملاً بالسياسة التي تعتمد فيها تعتمد على قاعدة سد الذرائع "⁽⁵⁾.

(1) - الكاساني، بدائع الصنائع، 114/5، الدسوقي، حاشية الدسوقي مع الشرح الكبير، 60/1، الشربيني، مغني المحتاج 518/5، البهوتي، كشف القناع 200/6.

(2) - أخرجه ابن حبان مورد الظمان 39، وأبو يعلى في مجمع الزوائد، 86/5 وقال الهيتمي: رجاله رجال الصحيح ما عدا حسان بن مخرار.

(3) - النووي، المجموع، 51/9، حاشيتا قليوبي وعميرة 204/4، الرملي، نهاية المحتاج 14/8،

(4) - ابن القيم، إعلام الموقعين 31/4.

(5) - د. وهبة الزحيلي، الذرائع في السياسة الشرعية والفقه الإسلامي 65.

ب (جانب تطبيقي وقائي:

برزت قاعدة سد الذرائع عند علماء السياسة الشرعية كمنهج وقائي لحفظ النظام العام وحسم مادة الفساد الذي يمكن أن يؤدي إلى الإخلال بمقاصد السياسة والمصالح العامة للأمة

والنظر في كتبهم يجد كثيرا من التطبيقات المستندة إلى هذا الأصل العظيم وسأقتصر على ذكر أهم التطبيقات التي تمس بالدرجة الأولى مجال السياسة الشرعية خاصة ما يفضي إلى انحلال السلطة السياسية وإضعافها أو يكون وسيلة إلى نشر الفوضى والإخلال بالنظام العام

1- النهي عن الخروج على الحكماء من غير مبرر شرعي: فقد نهى النبي (صلى الله عليه وسلم) عن قتال الأمراء والخروج على الأئمة - وإن ظلموا أو جاروا- ما أقاموا الصلاة، سداً لذريعة الفساد العظيم والشر الكثير بقتالهم كما هو الواقع؛ فإنه حصل بسبب قتالهم والخروج عليهم أضعافٌ أضعاف ما هم عليه، والأمة في بقايا تلك الشهور إلى الآن⁽¹⁾

2- النهي عن بيع السلاح في زمن الفتنة⁽²⁾ سداً لذريعة الاقتتال الداخلي فإن بيع السلاح في الأصل مباح لقوله تعالى: "وأحل الله البيع وحرم الربا" (134)، لكن بيع السلاح للمسلمين زمن الفتنة يعد ذريعة إلى تأجيج الفتن بين المسلمين وتسعير نيرانها، وفي ذلك من المفاسد العظيمة مالا يعلم مدى خطورته إلا الله، ولما كان هذا البيع ذريعة إلى اشتعال الفتن بين المسلمين كان محرماً؛ لأنه ذريعة إلى محرم، فيكون محرماً كذلك⁽³⁾.

3- التسليم بولاية المتغلب عند عامة الفقهاء⁽⁴⁾ حفاظاً على وحدة الجماعة وكيان الدولة، فقد جَوَّز كثير من الفقهاء إمارة المتغلب إذا استتب له الأمر واستقرت به الأوضاع رغم ما في تغلبه من مخالفة أصل الشورى وقد بني هذا التجويز على سد الفتنة وصون المجتمع من الاقتتال الداخلي وعملاً بقواعد الضرورة وخشية من حصول الفوضى والاضطراب، فالقبول بولاية التغلب ليس تسويغاً للاستبداد وانتهاكاً لحرية الأمة في الاختيار كما يرى البعض؛ وإنما هو من باب سد الذرائع المفضية إلى حصول الفتن والاضطرابات وتعريض الأمة والدولة للانحيار.

4- المنع من استخدام بعض وسائل الإنكار العلني على الحاكم مخافة أن يؤدي إلى إثارة العامة أو إضعاف هيبة السلطة أو إشعال الفتنة والانقسام داخل المجتمع فيمنع أحياناً سداً لذريعة الفوضى، ، فرغم أن الإنكار العلني على الولاة والأمراء معروف من عادة السلف كما قال الإمام عبدالرحمن بن أبي بكر الحنبلي في كتابه الأمر

(1) ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين، 42/4.

(2) انظر، الشيرازي، المذهب، 2، 21/.

(3) إسماعيل محمد البريشي، سد الذرائع وعلاقتها بالسياسة الشرعية، 503.

(4) انظر ابن عابدين 549/1، الدسوقي حاشية الدسوقي على الشرح الكبير 298/4، ابن قدامة المغني 243/12، ابن حجر 7/13، النووي شرح مسلم 225/12،

بالمعروف والنهي عن المنكر (والمقصود أنه كان من عادة السلف الإنكار على الأمراء والسلاطين والصدع بالحق وقلة المبالاة بسطوتهم إيثاراً لإعزاز الشرع على حفظ مهجهم واستسلاماً للشهادة إن حصلت لهم)⁽¹⁾.

إلا أن الإنكار العلني والمجاهرة بالنقد إذا غلب على الظن عدم زوال المفسدة والمنكر به، أو ترتب عليه نتائج عكسية مضرّة بالقائمين به أو استغله أهل الفتنة للتأليب على الحاكم، فإن المصلحة تقتضي تجنب الإنكار العلني والاكتفاء بوعظهم سراً عند الإمكان سدا للذريعة.

5- تحريم الافتيات⁽²⁾ على الإمام أو نائبه في كل ما يختص بهما كمباشرة الأعمال العامة من القضاء والحسبة.

إقامة الحدود واستيفاء القصاص أو إعلان الجهاد أو إعلان غير ذلك... يقول ابن تيمية (رحمه الله): " وليس لأحد أن يزيل المنكر بما هو أنكر منه مثل أن يقوم واحد من الناس يريد أن يقطع يد السارق، ويجلد الشارب، ويقيم الحدود؛ لأنه لو فعل ذلك؛ لأدى إلى الهرج والفساد؛ لأن كل واحد يضرب غيره، ويدعي أنه يستحق ذلك فهذا ينبغي أن يقتصر فيه على ولي الأمر"⁽³⁾.

فالإفتيات وسيلة إلى زوال هيبة الإمام وتفكك سلطانه وسبب لحصول الفتنة والمنازعة في الحكم وهو يفضي في نهاية المطاف إلى ضعف السلطة السياسية وانحلالها تدريجياً ولذا يمنع سدا للذريعة.

وبهذا أكتفي وأسأل الله العظيم رب العرش العظيم أن يتقبل مني هذا العمل ويجعله خالصاً لوجهه الكريم وأن ينفع به طلبة العلم وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين آمين

(1) - الإمام عبدالرحمن بن أبي بكر الحنبلي في كتابه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ص 201

(2) - الافتيات هو: الاستبداد بالرأي، والسبق بفعل شيء دون استئذان من يجب استئذانه، أو من هو أحق منه بالأمر فيه، والتعدي على حق من هو أولى منه انظر المجلة الفقهية الكويتية 5/ 281.

(3) - المستدرك على فتاوى ابن تيمية لابن قاسم 3/ 203.

خاتمة

الخاتمة:

بعد بحث ودراسة موضوع الضوابط المقاصدية لفقه السياسة الشرعية، ومن خلال الفصول الخمسة التي حملها هذا البحث، أخلص في الأخير إلى تقرير وعرض أهم النتائج المتوصل إليها:

• نتائج البحث:

- 1- الضوابط المقاصدية للسياسة الشرعية هي تلك المعايير والقيود المعبرة عن الحكمة والغاية التي وضعها الشارع من أجل مراعاتها في تدبير أمور الناس وسياستهم ؛ سواء على مستوى التنظير أو الممارسة ؛ والتي من شأنها أن تحفظ على الناس مصالحهم، وتضمن لهم سلامة أمنهم واستقرار مجتمعاتهم .
- 2- تهدف الشريعة الإسلامية من خلال تشريع الأحكام في جميع الأبواب إلى تحقيق مقصد عامّ يتمثل في إسعاد الأفراد والجماعات بجلب المصالح لهم ودفع المفساد عنهم وإصلاح شؤونهم الدينية والدنيوية؛ حتى يحققوا الكمال البشري في دنياهم، ويفوزوا في آخرهم بأنواع النعم .
- 3- يُقصد بالسياسة الشرعية عند الفقهاء تدبير المصالح العامة، وتنظيم شؤون حياتهم بما يكفل تحقيق المصالح لهم ودفع المفساد عنهم، ويتفق مع روح الشريعة ومقاصدها الكلية، ولا يتعدى حدودها وضوابطها.
- 4- بين المقاصد والسياسة الشرعية ارتباط وثيق وعلاقة متينة تظهر في عناية كل منها بالمصالح الشرعية؛ فإذا كانت المقاصد تقوم في فلسفتها على رعاية المصالح ودرء المفساد لتقرير الأحكام الشرعية؛ فإن جوهر السياسة الشرعية وغايتها الأساسية مراعاة مقاصد الشريعة والاحتفاء بها والتقيد بضوابطها.
- 5- استثمار المنظومة المقاصدية وتفعيلها في مجال السياسة الشرعية يُسهم في ضبط الاجتهادات والتصرفات السياسية بقواعد الشريعة ومقاصدها، ويحفز الهمم إلى تحديد مباحثها على وفق ما تقتضيه ظروف العصر الحديث ومتغيراته.

- 6- الفقه السياسي تحكمه مبادئ وقيم سياسية ضابطة، وهي تدور في مجملها على إقامة العدل، وحفظ الأمانات، وصيانة الحقوق والحريات، ولزوم الشورى، والاعتداد برأي الأمة، وعدم الاستبداد بالرأي، ولا بد من إعادة قراءتها قراءة مقاصدية، وتنزيلها تنزيلا صحيحا على أرض الواقع.
- 7- قيام السلطة السياسية (الولاية العامة) في المجتمع المسلم ضرورة شرعية، ووسيلة لتحقيق المصالح العامة للأمة ودفع المفسدات عن أفرادها، والوسائل لها أحكام المقاصد .
- 8- أساس قيام السلطة السياسية في الشريعة الإسلامية هو عقد البيعة الشرعية القائم على الرضا والاختيار الحر بين الأمة وحاكمها، والذي بمقتضاه تتحدد طبيعة العلاقة بينهما، وتترتب عليه الحقوق والالتزامات، وما قبله الفقهاء من صور التغلب كان تحت ضغط الضرورة لدفع المفسدات والحفاظ على وحدة الجماعة .
- 9- لضمان حصول مقصود السياسة الشرعية اشترط الفقهاء في حال الاختيار شروطا ومواصفات في الحاكم المسلم تجمع بين الكفاءة العلمية والحنكة السياسية والصلاح السلوكي ؛ بحيث يراعى في كل ولاية الأصلح لها والأكفأ لتحمل مسؤولياتها.
- 10- أناطت الشريعة الإسلامية بالحاكم صاحب السلطة السياسية جملة من الالتزامات والوظائف، وضبطت تصرفاته وسلوكه ببعض القيود والضوابط الشرعية ؛ كالتزام أحكام الشريعة الإسلامية وتحري المصلحة، ولزوم الشورى، وعدم التعسف في الإضرار بالرعية .
- 11- التأكيد على ضرورة إشراك الأمة في عملية صنع القرار السياسي من خلال حقها في الرقابة على تصرفات الحاكم عن طريق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وبذل النصيحة لضمان سير نظام الحكم وفق الأطر والضوابط الشرعية .
- 12- تقرير مسؤولية الحاكم على تصرفاته كقاعدة دستورية وقيمة سياسية والتزام أخلاقي دلت عليه قواعد الشريعة وشهدت له نصوصها، والتزمته الممارسة السياسية في العصور الراشدة .
- 13- التأصيل الشرعي لحق الأمة في عزل الحاكم الفاسد بالطرق السلمية ضمن ضوابط الشرع ومقاصده، والموازنة في ذلك بين مقاومة الانحراف ومراعاة المصالح العامة كحفظ الأمن وسلامة الجماعة.

14- النظر إلى عواقب الأمور ومراعاة مآلات الأفعال وتقدير المصالح والمفاسد المترتبة عن السعي لإنهاء سلطة الحاكم.

15- تعدد قاعدة سدّ الذرائع أصلاً وقائياً لحفظ النظام العام، ووسيلة لحسم مادة الفساد الذي يعود على مقاصد الشريعة والسياسة بالإبطال.

● **التوصيات:** كما أخلص في الخاتمة إلى توصيات تخدم موضوع البحث وهي:

أولاً: ضرورة مراجعة مسائل فقه السياسة الشرعية وتحديد مباحثها ضمن المنظومة المقاصدية لضمان انسجامها مع روح التشريع الإسلامي ومواكبتها للتطورات الحاصلة.

ثانياً: تقنين الضوابط المقاصدية في التشريعات والنظم السياسية، واعتمادها كمرجعية أساسية يُحتكم إليها في بناء السياسات وصياغة القوانين.

ثالثاً: ضرورة تنزيل الضوابط المقاصدية والقيم السياسية في أطر مؤسسية لضمان فاعليتها كتعزيز مؤسسة الشورى والرقابة وتحويل تلك الضوابط من مجرد مبادئ نظرية إلى آليات تنظيمية تضمن تحقيق مقصود السياسة الشرعية .

رابعاً: تأهيل القيادات السياسية وتبصيرهم بالفكر المقاصدي حتى يكون سلوكا لهم في تدبير شؤون العامة ومنهجاً قوياً يعالجون من خلاله ما استجدّ من وقائع سياسية؛ مراعين في ذلك الأخذ بالنص الشرعيّ مسنداً يتكئون عليه، والمقاصد الشرعية غايةً يستهدفون تحقيقها .

خامساً: تفعيل دور العلماء والهيئات الشرعية في مراقبة السياسات العامة من خلال الإسهام في توجيه القرار السياسي وفق الضوابط المقاصدية للشريعة الإسلامية .

سادساً: ربط الضوابط المقاصدية بالواقع المعاصر عبر اجتهادات تنزيلية تراعي تغير الأحوال والمصالح، وتحقق فاعلية الضوابط في بيئات مختلفة.

سابعاً: تعزيز البحث العلمي في موضوع تأصيل الضوابط المقاصدية النّاطمة لفقه السياسة الشرعية وتطبيقاتها السياسيّة؛ من خلال توجيه البحوث العلميّة والمراكز البحثيّة إلى دراسة مثل هذه المواضيع الهامّة والعناية بها.

هذا ما يسّر الله لي بحثه، ووفّقني إلى كتابته، أسأله (جلّ في علاه) أن يجعل هذا العمل خالصاً لوجهه الكريم، وأن يتجاوز عني ما كان فيه من الخطأ والتقصير، وأن يهديني إلى صراطه المستقيم... آمين.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

* * *

قائمة الفهارس

قائمة المصادر والمراجع
فهرس الآيات القرآنية
فهرس الأحاديث والآثار
فهرس المحتويات

قائمة المصادر والمراجع.

القرآن الكريم: برواية حفص عن عاصم.

أولا: الكتب العلمية.

- 1_ إبراهيم بن يحيى خليفة، المشهور بدده أفندي: السياسة الشرعية، دراسة وتحقيق د. فؤاد عبد المنعم (د.ط) 1411هـ، مكتبة الإشعاع، الإسكندرية.
- 2_ ابن الأثير مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد بن محمد: النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق طاهر أحمد الزاوي، محمود محمد الطناحي، (دون ط)، 1399هـ، 1979م، دار الكتب العلمية، بيروت.
- 3_ ابن الأمير الحاج أبو عبد الله، شمس الدين محمد بن محمد: التقرير والتحبير ط2، 1403هـ 1983م دار الكتب العلمية، بيروت.
- 4_ ابن الجوزي: مناقب أمير المؤمنين عمر بن الخطاب، تحقيق زينب إبراهيم القاروط، دار الكتب العلمية، بيروت.
- 5_ ابن العربي: أحكام القرآن، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، ط3، 1424هـ، 2003م، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان.
- 6_ ابن اللحام أبو الحسن علاء الدين بن محمد بن عباس: القواعد والفوائد الأصولية، تحقيق: عبد الكريم الفضيلي، ط2، 1420هـ 1999م. المكتبة العصرية.
- 7_ ابن الهمام كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي: شرح فتح القدير على الهداية، شرح بداية المبتدئ، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان.
- 8_ ابن الوزير محمد بن إبراهيم بن علي بن المرتضى: العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، ط3، 1415هـ، 1994م، مؤسسة الرسالة، بيروت.
- 9_ ابن بطال أبو الحسن علي بن خلف بن عبد الملك: شرح صحيح البخاري تحقيق: أبو تميم ياسر بن إبراهيم، ط2، 1423هـ 2003م، مكتبة الرشد، الرياض السعودية.
- 10_ ابن تيمية السياسة الشرعية والقضاء، تحقيق: علي بن محمد العمران، ط4، 1440هـ، 2019م، دار عطاءات العلم، الرياض، دار ابن حزم بيروت .
- 11_ ابن تيمية تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم: مجموع الفتاوى (د. ط) 1416هـ 1995م مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية.
- 12_ ابن تيمية: المستدرک على مجموع الفتاوى، جمعه ورتبه محمد عبد الرحمن قاسم، ط1، 1418هـ .
- 13_ ابن تيمية: قاعدة العقود المشهور بنظرية العقد، تحقيق محمد حامد الفقي ط1، 1433هـ 2016م، دار الإمام أحمد، القاهرة.

- 14_ ابن جماعة، أبو عبد الله، محمد بن إبراهيم بن سعد الله تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام، تحقيق: فؤاد عبد المنعم أحمد، ط3، 1408هـ، 1988م دار الثقافة، قطر .
- 15_ ابن حجر أحمد بن علي: فتح الباري شرح صحيح البخاري، (د.ط)، 1379هـ، دار المعرفة، بيروت .
- 16_ ابن حزم أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد: الفصل في الملل والنحل، (دون ط)، مكتبة الخانجي، القاهرة .
- 17_ ابن حزم الظاهري، المحلى بالآثار، دون طبعة وبدون تاريخ، دار الفكر - بيروت .
- 18_ ابن رجب الحنبلي زين الدين عبد الرحمن بن أحمد: الفرق بين النصيحة والتعيير، تحقيق: علي حسن علي عبد الحميد، ط 2، 1409هـ 1988م الثانية، دار عمار، عمان.
- 19_ ابن رجب الحنبلي: جامع العلوم والحكم، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وإبراهيم باجس، ط7، 1422هـ، 2001م مؤسسة الرسالة، بيروت.
- 20_ ابن رجب، زين الدين عبد الرحمن بن أحمد: تقرير القواعد وتحرير الفوائد، تحقيق خالد بن علي المشيقح، عبد العزيز بن عدنان العيدان، أنس بن عادل اليتامي، ط 1، 1440هـ 2019م دار ركائز للنشر والتوزيع، الأردن.
- 21_ ابن رشد أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد: بداية المجتهد ونهاية المقتصد (دون ط) 1425هـ 2004م ، دار الحديث القاهرة.
- 22_ ابن سعد أبو عبد الله محمد بن سعد: الطبقات الكبرى، تحقيق: إحسان عباس، ط1، 1968م، دار صادر، بيروت.
- 23_ ابن عابدين محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي الحنفي، حاشية رد المحتار على الدر المختار، ط2، 1386هـ، 1966م، شركة ومكتبة مصطفى الحلبي وأولاد بمصر،
- 24_ ابن عاشور: التحرير والتنوير، تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد، (د.ط) 1984م، الدار التونسية للنشر، تونس.
- 25_ ابن عاشور: مقاصد الشريعة، ط2، تحقيق محمد الطاهر الميساوي، دار النفائس، 1421هـ، 2001م الأردن.
- 26_ ابن عبد البر أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر، الاستذكار، تحقيق: سالم محمد عطا، محمد علي معوض، ط1، 1421هـ 2000م، دار الكتب العلمية، بيروت.
- 27_ ابن عبد البر أبو عمر: التمهيد، تحقيق: بشار عواد معروف، وآخرون ط1، 1439هـ 2017م، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، لندن .
- 28_ ابن فرحون إبراهيم بن علي بن محمد: تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الحكام، ط1، 1406هـ 1986م، مكتبة الكليات الأزهرية القاهرة.

- 29_ ابن فرحون إبراهيم بن علي بن محمد: تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام، ط1، 1406هـ 1986م مكتبة الكليات الأزهرية .
- 30_ ابن قدامة أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد: روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه، ط2، 1423 هـ 2002م، مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع.
- 31_ ابن قيم الجوزية: الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، تحقيق: نايف بن أحمد الحمد، ط4، 1440هـ 2019م، دار عطاءات العلم (الرياض) - دار ابن حزم (بيروت) .
- 32_ ابن قيم الجوزية: زاد المعاد في هدي خير العباد، ط1، 1430هـ، 2009م، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان.
- 33_ ابن قيم الجوزية، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب: إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق محمد عزيز شمس، ط2، 1440 هـ 2019م، دار عطاءات العلم (الرياض) - دار ابن حزم (بيروت).
- 34_ ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر شمس الدين: زاد المعاد في هدي خير العباد، ط 27، 1415هـ 1994م مؤسسة الرسالة، بيروت - مكتبة المنار الإسلامية، الكويت .
- 35_ ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، تحقيق سامي بن محمد السلامة، ط2، 1420هـ، 1999م دار طيبة للنشر والتوزيع .
- 36_ ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل،: لسان العرب. ط3، 1414هـ دار صادر، بيروت.
- 37_ ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد: البحر الرائق شرح كنز الدقائق، ط2، دون تاريخ، دار الكتاب الإسلامي .
- 38_ ابن نجيم،: زين الدين بن إبراهيم بن محمد، الأشباه والنظائر، تحقيق: زكريا عميرات، ط1، 1419هـ، 1999م، دار الكتب العلمية بيروت.
- 39_ ابن نظام الدين عبد العلي بن محمد بن نظام الدين: فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، ط 1، 1423هـ 2002م، دار الكتب العلمية، بيروت.
- 40_ ابن هشام: سيرة ابن هشام، تحقيق مصطفى السقا وآخرين ط2، 1375هـ 1955م، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر.
- 41_ أبو الأعلى المودودي: نظرية الإسلام في السياسة والقانون والدستور (ط3)، 1378هـ، 1967م، دمشق .
- 42_ أبو الحسن الأشعري علي بن إسماعيل بن إسحاق، مقالات الإسلاميين، تحقيق: نعيم زرزور، ط1، 1426هـ 2005م، المكتبة العصرية.
- 43_ أبو الحسين البصري المعتزلي: المعتمد في أصول الفقه، تحقيق خليل الميس، ط1، 1403هـ، دار الكتب العلمية، بيروت .

- 44_ أبو المعاطي أبو الفتوح: حتمية الحلّ الإسلامي، تأملات في النظام السياسي، مطبعة الجبلاوي، 1977، القاهرة.
- 45_ أبو بكر الطرطوشي، محمد بن محمد ابن الوليد الفهري: سراج الملوك، 1289 هـ 1872 م، ممن أوائل المطبوعات العربية، مصر.
- 46_ أبو زهرة محمد بن أحمد بن مصطفى: تنظيم الإسلام للمجتمع، دون طبعة، دون تاريخ، دار الفكر العربي القاهرة.
- 47_ أبو يوسف أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم بن حبيب: الخراج، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، سعد حسن محمد، المكتبة الأزهرية للتراث.
- 48_ أحمد الأشعري: مقدّمة في الإدارة الإسلامية، ط1، 1421 هـ 2000 م، جدّة، المملكة العربية السعودية.
- 49_ أحمد الدردير: الشّرح الكبير ومعه حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، (دون ط)، (دون ت) دار الفكر.
- 50_ أحمد الريسوني: الشورى في معركة البناء، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 1428 هـ، 2007 م، دار الرازي، عمان الأردن .
- 51_ أحمد الريسوني: نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ط4، 1416 هـ 1995 م، المعهد العالمي للفكر الإسلامي .
- 52_ أحمد بن حنبل: مسند الإمام أحمد بن حنبل تحقيق: أحمد محمد شاكر، ط 1، 1416 هـ 1995 م، دار الحديث، القاهرة.
- 53_ أحمد شوقي الفنجرى: الحرية السياسية في الإسلام، ط2، 1403 هـ 1983 دار القلم.
- 54_ أحمد كافي: الحاجة الشرعية، حدودها وقواعدها، ط1، 1424 هـ 2004 م، دار الكتب العلمية .
- 55_ أحمد موائى: الضرر في الفقه الإسلامي، ط1، 1418 هـ 1997 م دار ابن عفان، المملكة العربية السعودية.
- 56_ الأزهرى أبو منصور محمد بن أحمد: تهذيب اللغة، ط1، 2001 م، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- 57_ إسحاق بن عبد الله السعدي: دراسات في تميّز الأمة الإسلامية وموقف المستشرقين منه، ط1، 1434 هـ، 2013 م، إصدارات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر.
- 58_ إسماعيل البدوي: نظام الحكم الإسلامي مقارنا بالنظم السياسية المعاصرة، ط1، 1406 هـ 1986 م، دار الفكر العربي.
- 59_ إسماعيل الحسني: نظرية المقاصد عند الإمام الطاهر بن عاشور، ط1، 1416 هـ 1995 م، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا الولايات المتحدة الأمريكية .

- 60_ إسماعيل كوكسال: تغيير الأحكام في الشريعة الإسلامية، ط1، 1421 هـ 2000 م، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان.
- 61_ الإسنوي جمال الدين أبو محمد عبد الرحيم بن الحسن: التمهيد في تخريج الفروع على الأصول تحقيق: محمد حسن هيتو، ط2، 1401 هـ 1981 م، مؤسسة الرسالة، بيروت.
- 62_ الإسنوي عبد الرحيم بن الحسن بن علي: نهاية السؤل شرح منهاج الأصول، ط1، 1420 هـ 1999 م، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان .
- 63_ الأشعري أحمد بن داود المزجاني الأشعري: مقدّمة في الإدارة الإسلاميّة ط1، 1421 هـ 2000 م المملكة العربية السعودية.
- 64_ الألوسي شهاب الدين محمود بن عبد الله: روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تحقيق: علي عبد الباري عطية، ط1، 1415 هـ، دار الكتب العلمية، بيروت .
- 65_ امحمد جبرون: مفهوم الدولة الإسلامية أزمة الأسس وحتمية الحداثة، ط1، 2014 م، المركز العربي للأبحاث ودراسات السياسات، بيروت، لبنان .
- 66_ الأمدي، علي بن محمد: الإحكام في أصول الأحكام، تعليق عبد الرزاق عفيفي، ط2، 1402 هـ، المكتب الإسلامي، دمشق .
- 67_ إيهاب زكي سلام: الرقابة السياسية على السلطة التنفيذية في النظام البرلماني، ط1، 1983 م، عالم الكتب القاهرة.
- 68_ الباجي أبو الوليد سليمان بن خلف، المنتقى شرح الموطأ، ط1، 1332 هـ، مطبعة السعادة، مصر.
- 69_ الباجي، أبو الوليد سليمان بن خلف إحكام الفصول في أحكام الأصول، تحقيق عبد المجيد تركي، ط2، 1415 هـ 1995 م، دا الغرب الإسلامي، بيروت.
- 70_ الباحسين: رفع الحرج في الشريعة الإسلامية، ط4، 1422 هـ 2001 م، مكتبة الرشد، الرياض.
- 71_ الباحسين، يعقوب بن عبد الوهاب: القواعد الفقهية، ط1، 1418 هـ. 1998 م، مكتبة الرشد، المملكة العربية السعودية.
- 72_ البجيرمي، سليمان بن محمد بن عمر: حاشية البجيرمي على شرح المنهج، (د.ط) 1369 هـ 1950 م، مطبعة الحلبي مصر.
- 73_ بشير محمد عثمان: القواعد الكلية والضوابط الفقهية في الشريعة الإسلامية، ط2، 1428 هـ، 2007 م، دار النفائس، عمان، الأردن.
- 74_ بلال صفي الدين: أهل الحل والعقد في نظام الحكم الإسلامي، ط2، 1436 هـ 2011 م، دار النوادر سورية.
- 75_ البهوتي منصور بن يونس: الروض المربع شرح زاد المستقنع، (دون ط) (دون ت)، دار المؤيد، مؤسسة الرسالة.

- 76_ البورنو محمد صدقي بن أحمد بن محمد: موسوعة القواعد الفقهية ط1، 1424هـ 2003م، مؤسسة الرسالة، بيروت لبنان.
- 77_ البيضاوي ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، ط1، 1418هـ دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- 78_ البيهقي أحمد بن الحسين بن علي بن موسى، السنن الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، ط3، 1424هـ، 2003م الطبعة: الثالثة، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان.
- 79_ التفتازاني: شرح المقاصد، تحقيق عبد الرحمن عميرة، ط2، 1419هـ 1998م عالم الكتب، بيروت.
- 80_ التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر: شرح التلويح على التوضيح، ضبط وتعليق: زكريا عميرات، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت .
- 81_ توفيق الشاوي: سيادة الشريعة في مصر، ط1، 1407هـ، 1987م. الزهراء للإعلام الآلي.
- 82_ توفيق الشاوي: فقه الشورى والاستشارة، ط2، 1413هـ، 1992م، دار الوفاء للطباعة والنشر المنصورة.
- 83_ الجرجاني، علي بن محمد بن علي الزين الشريف: التعريفات، ط1، 1403هـ 1983م، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان .
- 84_ الجصاص أحمد بن علي أبو بكر الرازي أحكام القرآن تحقيق: محمد صادق القمحاوي (د ط) 1405هـ، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- 85_ جمال الدين عطية: نحو تفعيل مقاصد الشريعة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 2001م دار الفكر دمشق .
- 86_ الجوهري أبو نصر إسماعيل بن حماد: الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، ط4 1407هـ 1987م دار العلم للملايين، بيروت .
- 87_ الجويني عبد الملك بن عبد الله بن يوسف: نهاية المطلب في دراية المذهب تحقيق عبد العظيم محمود الديب ط1، 1428هـ، 2007م، دار المنهاج.
- 88_ الجويني، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد: غياث الأمم في التياث الظلم، تحقيق عبد العظيم الديب، ط2، 1401هـ، مكتبة إمام الحرمين.
- 89_ الجيلالي المريني: القواعد الأصولية عند الإمام الشاطبي من خلال كتابه الموافقات ط1، 1423هـ 2002م، دار ابن القيم، جمهورية مصر العربية.
- 90_ الجيلالي المريني: القواعد الأصولية وتطبيقاتها الفقهية عند ابن قدامة في كتابه المغني، ط1، 1423هـ 2002م، دار ابن القيم، جمهورية مصر العربية.
- 91_ حامد عبد الماجد قويسني: الوظيفة العقيدية للدولة الإسلامية، (دراسة منهجية في نظرية السياسة الإسلامية)، طبعة 1993م، دار التوزيع والنشر الإسلامي القاهرة.

- 92_ الحجازي محمد محمود: التفسير الواضح، ط10، 1413هـ، دار الجيل الجديد، بيروت.
- 93_ حسن السيد بسيوني: الدولة ونظام الحكم في الاسلام، ط1، 1405 هـ 1985م. عالم الكتب القاهرة .
- 94_ حسن السيد بسيوني: الدولة ونظام الحكم في الإسلام، ط1، 1405 هـ 1985 م، عالم الكتب القاهرة.
- 95_ حسن محمد الملاح: الفتوى نشأتها وتطورها، أصولها وتطبيقاتها، ط1، 1422هـ، 2001م، المكتبة العصرية صيدا بيروت لبنان.
- 96_ الحسني غابري: المسؤولية السياسية في خطاب الفقهاء، ط1 2023، مؤسسة GLD ، تونس.
- 97_ حسين حامد حسان: نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي، (د. ط)، المطبعة العالمية القاهرة .
- 98_ الحصكفي محمد بن علي بن محمد الحصني: الدر المختار تحقيق عبد المنعم خليل إبراهيم، ط1، 1423هـ 2002م دار الكتب العلمية، بيروت .
- 99_ الخطاب أبو عبد الله محمد المغربي، الجليل لشرح مختصر خليل، ط3، 1412هـ 1992م دار الفكر.
- 100_ حمادي العبيدي: الشاطبي ومقاصد الشريعة، ط1، 1416هـ، 1996م، دار قتيبة، بيروت.
- 101_ حمد بن محمد آل فران: آراء ابن تيمية في الحكم والإدارة، ط1، 1421 هـ، 2000م، دارالألباب للنشر والتوزيع الرياض .
- 102_ الحمداوي عبد الكريم محمد مطيع: ثلاثية فقه الأحكام السلطانية ط3، 2003 م.
- 103_ الحموي، أحمد بن محمد مكّي، أبو العباس: غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر، ط1، 1405هـ 1985م، دار الكتب العلمية، بيروت.
- 104_ الخادمي: علم المقاصد الشرعية، ط1، 1421هـ 2001م، مكتبة العبيكان، الرياض.
- 105_ الخادمي، نور الدين مختار المقاصد في المذهب المالكي خلال القرنين الخامس والسادس الهجريين، ط1، 2001م، مكتبة الرشد، الرياض، المملكة العربية السعودية.
- 106_ الخطيب الشربيني شمس الدين محمد بن أحمد الشافعي، الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع، تحقيق: مكتب البحوث والدراسات - دار الفكر، دار الفكر -، بيروت.
- 107_ الخطيب الشربيني شمس الدين، محمد بن أحمد: مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، ط1، 1415هـ 1994م، دار الكتب العلمية، بيروت .
- 108_ د. حاكم المطيري: الحرية أو الطوفان، طبعة 2003من دون معلومات
- 109_ الدار قطني، أبو الحسن علي بن عمر بن أحمد: سنن الدارقطني، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، حسن عبد المنعم شلبي، عبد اللطيف حرز الله، أحمد برهوم، ط1، 1424هـ 2004م م مؤسسة الرسالة، بيروت
- 110_ الدريني: النظريات الفقهية، ط4، 1417هـ 1997م منشورات جامعة دمشق، سوريا.
- 111_ الدريني: بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي، ط2، مؤسسة الرسالة، 1429هـ، 2008م، بيروت، لبنان.

- 112_ الدريني، الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده، ط3، 1404هـ 1984م، مؤسسة الرسالة، بيروت.
- 113_ الدسوقي محمد بن أحمد بن عرفة: حاشية الدسوقي على الشرح الكبير (دون ط)، (دون ت)، دار الفكر.
- 114_ الدميحي عبد الله بن عمر بن سليمان، الإمامة العظمى عند أهل السنة والجماعة، ط2، 1408هـ دار طيبة، الرياض، المملكة العربية السعودية.
- 115_ الدهلوي أحمد بن عبد الرحيم بن الشهيد وجيه الدين: حجة الله البالغة، تحقيق: سيد سابق، ط1، 1426هـ، 2005م، دار الجليل، بيروت .
- 116_ الذهبي: ميزان الاعتدال، تحقيق: علي محمد البجاوي، ط1، 1382هـ 1963م دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان .
- 117_ الرازي أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن: التفسير الكبير (مفاتيح الغيب) ط3، 1420هـ، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- 118_ الرازي: مختار الصحاح، تحقيق يوسف الشيخ محمد ط5، 1420هـ 1999م، الدار النموذجية، بيروت.
- 119_ الراغب الأصفهاني أبو القاسم الحسين بن محمد: المفردات في غريب القرآن تحقيق: صفوان عدنان الداودي، ط1، 1412هـ، دار القلم، بيروت.
- 120_ الرحيباني مصطفى بن سعد بن عبده: مطالب أولى النهى في شرح غاية المنتهى، ط2، 1415هـ 1994م، المكتب الإسلامي.
- 121_ رحيل محمد غرايبة: الحقوق والحريات السياسية، ط1، 1421هـ 2000م، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، مكتب الأردن.
- 122_ رمزي طه الشاعر: القانون الدستوري المصري (النظرية العامة والنظام الدستوري المصري) ط 1997، مطبعة جامعة عين شمس، القاهرة.
- 123_ الرملي شمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، الطبعة: ط أخيرة 1404هـ 1984م ، دار الفكر، بيروت.
- 124_ الريسوني: الأمة هي الأصل، مقارنة تأصيلية لقضايا الديمقراطية، حرية التعبير، الفن، ط1، 2012، الشبكة العربية للأبحاث، بيروت، لبنان.
- 125_ الريسوني: الفكر المقاصدي قواعده وفوائده، منشورات جريدة الزمن، طبعة ديسمبر 1999، مطبعة النجاح الجديدة الدار البيضاء.
- 126_ الريسوني: مقاصد المقاصد الغايات العلمية والعملية لمقاصد الشريعة ط1، 2013، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت لبنان.

- 127_ الزبيدي، محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني: تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق مجموعة من المحققين، دار الهداية.
- 128_ الزركشي أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله: البحر المحيط في أصول الفقه، ط1، 1414هـ 1994م، دار الكتب.
- 129_ الزركشي شمس الدين، شرح الزركشي على مختصر الخرق في الفقه على الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، ط1، 1413هـ، 1993م مكتبة العبيكان.
- 130_ الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله: المنتور في القواعد، تحقيق: فائق أحمد محمود، ط2، 1405هـ 1985م، وزارة الأوقاف الكويتية .
- 131_ زكريا الأنصاري أبو يحيى زكريا بن محمد بن أحمد: غاية الوصول شرح لب الأصول، دار الكتب العربية الكبرى، مصر .
- 132_ الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد: أساس البلاغة، تحقيق: محمد باسل عيون السود، ط1، 1419هـ 1998م، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان.
- 133_ السبكي: شيخ الإسلام علي بن عبد الكافي السبكي (ت ٧٥٦ هـ) وولده تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي (ت ٧٧١ هـ): الإتهاج في شرح المنهاج (شرح على منهاج الوصول إلى علم الأصول للفاضل البيضاوي) تحقيق: الدكتور أحمد جمال الزمزمي والدكتور نور الدين عبد الجبار صغيري، ط1، 1424هـ، 2004م ، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث.
- 134_ السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي: الأشباه والنظائر، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد عوض، ط1، 1444هـ، 1991م، دار الكتب العلمية.
- 135_ السدلان صالح بن غانم: القواعد الكبرى وما تفرع عنها، ط1، 1417هـ دار بلنسية، الرياض، المملكة العربية السعودية .
- 136_ السرخسي أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل: أصول السرخسي، تحقيق أبو الوفا الأفعاني، دار المعرفة بيروت لبنان.
- 137_ السرخسي محمد بن أحمد بن أبي سهل، المبسوط، د.ط 1414هـ 1993م دار المعرفة، بيروت لبنان.
- 138_ سعد الدين العثماني: في فقه الدين والسياسة، ط1، 2011م، دار الانتشار العربي .
- 139_ سعد بن ناصر بن عبد العزيز الشثري: القواعد الأصولية والفقهية المتعلقة بالمسلم غير المجتهد، ط2، 1432 هـ 2011م دار كنوز إشبيلية للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية.
- 140_ سعدي أبو جيب: دراسة في منهاج الإسلام السياسي طبعة 1985 م الشركة المتحدة للنشر والتوزيع .
- 141_ سعيد صبحي عبده: الإسلام وحقوق الإنسان، طبعة 1994، دار النهضة العربية، القاهرة.
- 142_ سليمان مرقس: موجز أصول الالتزامات، مطبعة لجنة البيان 1961 م العربي القاهرة.

- 143_ سمير عالية: نظام الدولة والقضاء والعرف في الإسلام ط1، 1997م، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت.
- 144_ سنن أبي داود تحقيق: شعيب الأرنؤوط، محمد كامل قره بللي، ط 1، 1430هـ 2009م، دار الرسالة العالمية.
- 145_ سنن الترمذي تحقيق وتعليق: أحمد محمد شاكر، ومحمد فؤاد عبد الباقي، ط2، 1395هـ 1975م، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر .
- 146_ سنن النسائي، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة ط 2، 1406هـ، 1986م، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب سوريا.
- 147_ السنهوري: الوسيط في شرح القانون المدني، طبعة 1952 دار النشر للجامعات المصرية .
- 148_ السنوسي عبد الرحمان بن معمر، اعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرفات، (دراسة مقارنة في أصول الفقه ومقاصد الشريعة)، ط1، 1424هـ، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية.
- 149_ السيوطي جلال الدين عبد الرحمن الأشباه والنظائر الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية، ط1، 1403هـ 1983م، دار الكتب العلمية بيروت.
- 150_ الشاطبي إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي: الاعتصام، تحقيق: سليم بن عيد الهلالي، ط1، 1412هـ 1992م، دار ابن عفان، السعودية.
- 151_ الشاطبي: الموافقات، تحقيق أبي عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، ط1، 1417هـ 1997 م، دار ابن عفان .
- 152_ الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي: الموافقات في أصول الشريعة، تحرير وضبط عبد الله دراز، ط2، 1395هـ، 1975م المكتبة التجارية مصر.
- 153_ الشافعي أبو عبد الله محمد بن إدريس: المسند، (دون ط) 1400هـ، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- 154_ شحاتة أبو زيد شحاتة: مبدأ المساواة في الدساتير العربية في دائرة الحقوق والواجبات العامة، وتطبيقاته القضائية، 2001م، كلية الحقوق جامعة عين شمس .
- 155_ الشوكاني محمد بن علي بن محمد بن عبد الله: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق: الشيخ أحمد عزو عناية، ط1، 1419هـ، 1999م، دار الكتاب العربي .
- 156_ الشوكاني محمد بن علي بن محمد بن عبد الله: السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار ط1 (دون ت)، دار ابن حزم، بيروت.
- 157_ الشوكاني محمد بن علي بن محمد بن عبد الله: نيل الأوطار، تحقيق: عصام الدين الصبابي، ط 1، 1413هـ 1993م، دار الحديث، مصر .

- 158_ الشيخ إبراهيم النعمة: أصول التشريع الدستوري في الإسلام، ط1، 1430هـ مركز البحوث والدراسات الإسلامية، ديوان الوقف السني بغداد.
- 159_ الشيرازي أبو اسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف، المذهب في فقه الإمام الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت.
- 160_ صافي لؤي: العقيدة والسياسة، معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية، ط1، 1416هـ 1996م، المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
- 161_ صالح بن عمر: مقاصد الشريعة عند العز بن عبد السلام ط1، 1423هـ 2003م درار النفائس الأردن.
- 162_ ضريفي نادية: تسيير المرفق العام والتحوّلات الجديدة، ط2010م، دار بلقيس، الجزائر .
- 163_ الطاهر بن عاشور: أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ط2، 1985م، الشركة التونسية للتوزيع، المؤسسة، الوطنية للكتاب، الجزائر.
- 164_ الطبري محمد بن جرير بن يزيد: تاريخ الرسل والملوك، ط2، 1387هـ دار التراث، بيروت.
- 165_ الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط1، 1422هـ 2001م، دار هجر القاهرة .
- 166_ الطرابلسي، علاء الدين علي بن خليل: معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام، بدون طبعة وبدون تاريخ دار الفكر.
- 167_ طه جابر العلواني: مقاصد الشريعة ط1، 1421 هـ، 2001م دار الهادي للطباعة والنشر، بيروت لبنان .
- 168_ ظافر القاسمي: نظام الحكم في الشريعة والتاريخ. ط2، 1407هـ 1987م دار النفائس، بيروت لبنان.
- 169_ عبد الإله بلقزيز: الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، ط2، 2004م مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.
- 170_ عبد الباقي عبد الكريم: إحياء الفروض الكفائية سبيل تنمية المجتمع كتاب الأمة ط1، 1426هـ 2005م قطر .
- 171_ عبد الجليل محمد علي: مبدأ المشروعية في النظام الإسلامي والأنظمة السياسية المعاصرة (دراسة مقارنة) طبعة 1984، عالم الكتب، القاهرة.
- 172_ عبد الحكيم الحسن العيلي: الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام، دراسة مقارنة ط3، 1403هـ 1983م، دار الفكر العربي، القاهرة.
- 173_ عبد الحميد بخيت: الخلافة الإسلامية عصر الراشدين ط1، 1366هـ، 1947م، مطبعة السعادة مصر.
- 174_ عبد الرحمن الجريوي: منهج الإسلام في مكافحة الجريمة، ط1، 1420هـ، المدينة المنورة.

- 175_ عبد الرزاق أحمد السنهوري: فقه الخلافة وتطورها، تحقيق توفيق محمد الشاوي، وأ.د. نادية عبد الرزاق السنهوري، ط4، مؤسسة الرسالة.
- 176_ عبد السلام بن إبراهيم بن محمد الحُصَيْن: القواعد والضوابط الفقهية للمعاملات المالية عند ابن تيمية، ط1، 1422هـ 2002م، دار التأصيل، القاهرة .
- 177_ عبد السلام عيادة علي الكربولي: فقه الأولويات في ظلال مقاصد الشريعة الإسلامية، ط1، 1429هـ 2000م دار طيبة الدمشقية، دمشق سوريا.
- 178_ عبد العال أحمد عطوة المدخل إلى السياسة الشرعية ط1، 1414هـ 1993م جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض.
- 179_ عبد العزيز الحياط: النظام السياسي في الإسلام ط1، 1420هـ 1999م، دار السلام، القاهرة، مصر .
- 180_ عبد العزيز الحياط، النظام السياسي في الإسلام، ط1، 1420 هـ، 1999م، دار السلام، القاهرة.
- 181_ عبد العزيز بن عبد الرحمن الربيع: علم مقاصد الشريعة، ط1، 1423هـ، 2002م، المملكة العربية السعودية .
- 182_ عبد الغني بسيوني: النظم السياسية (أسس التنظيم السياسي) دراسة مقارنة لنظرية الدولة والحكومة والحقوق والحريات في الفكر الإسلامي، والفكر المعاصر، ط 1997 م. منشأة المعارف الإسكندرية .
- 183_ عبد القادر عودة: الإسلام وأوضاعنا السياسية، دون طبعة، 1401هـ، 1981 م مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت لبنان .
- 184_ عبد القادر عودة: التشريع الجنائي الإسلامي مقارنا بالقانون الوضعي (د ط)، دار الكتاب العربي بيروت .
- 185_ عبد الكريم النملة: المهذب في أصول الفقه المقارن، ط1، 1420هـ، 1999م، مكتبة الرشد، المملكة العربية السعودية.
- 186_ عبد الكريم بكار: مقاربات في السياسة الشرعية 1438 هـ 2017م رؤية للثقافة والإعلام .
- 187_ عبد الكريم زيدان: الفرد والدولة في الشريعة الإسلامية، ط1، مطبعة سلمان الأعظمي، بغداد .
- 188_ عبد الكريم زيدان: الوجيز في أصول الفقه ط6، 1976 م، دار قرطبة بغداد.
- 189_ عبد الكريم زيدان: نظام القضاء في الشريعة الإسلامية ط2، 1409هـ 1989م، مؤسسة الرسالة، بيروت.
- 190_ عبد المجيد النجار: مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، ط2، 2008م، دار الغرب الإسلامي، بيروت .
- 191_ عبد المجيد محمد السوسة: فقه الموازنات في الشريعة الإسلامية، ط1، 1425هـ 2004م، دار القلم، الإمارات العربية المتحدة.

- 192_ عبد الوهاب الكيالي، موسوعة السياسة، دار الهدى المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت لبنان،
العيني أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، (دون ط)، (دون
ت) دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- 193_ عبد الوهاب خلاف: السياسة الشرعية في الشؤون الدستورية والخارجية والمالية، ط 1، 1408هـ
1988م، دار القلم .
- 194_ عبد الوهاب خلاف: علم أصول الفقه ط8، دار القلم .
- 195_ عز الدين العالام: السلطة والسياسة في الأدب السلطاني، دراسة تحليلية مقارنة ط1، 1991م، افريقيا
الشرق، الدار البيضاء المغرب.
- 196_ عز الدين محمد خوجة: نظرية العقد في الفقه الإسلامي، مراجعة عبد الستار أبو غدة، ط1، 1414هـ
1993 م، مجموعة دله البركة إدارة التطوير والبحوث، جدة.
- 197_ العز بن عبد السلام: قواعد الأحكام، راجعه وعلق عليه: طه عبد الرؤوف سعد، طبعة، 1414هـ،
1991م مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة.
- 198_ العز بن عبد السلام، القواعد الصغرى المسماة ب: الفوائد في اختصار المقاصد، تحقيق إياد خالد
الطباغ ط 1، 1416هـ، دار الفكر.
- 199_ عزة عبید الدّعاس: القواعد الفقهية مع الشرح الموجز، ط3، 1409هـ 1989. دار الترمذي بيروت
لبنان.
- 200_ العصامي، عبد الملك بن حسين بن عبد الملك: سمط النجوم العوالي في أنباء الأوائل والتوالي، ط1،
1419 هـ 1998م، دار الكتب العلمية، بيروت .
- 201_ العطار حسن بن محمد بن محمود: حاشية العطار على الجلال المحلي على جمع الجوامع. (دون طبعة)،
(دون تاريخ)، دار الكتب العلمية. بيروت.
- 202_ العظيم أبادي أبو عبد الرحمن محمد أشرف بن أمير بن علي: عون المعبود شرح سنن أبي داود، ط2،
1415هـ، دار الكتب العلمية، بيروت.
- 203_ عفيف عبد الفتاح طبارة: روح الدين الإسلامي ط28، 1993م بيروت لبنان، دار العلم للملايين.
- 204_ عكاز فكري أحمد: فلسفة العقوبة في الشريعة الإسلامية والقانون، ط1، شركة مكتبات العكاز
السعودية .
- 205_ علاء الدين البخاري، عبد العزيز بن أحمد بن محمد: كشف الأسرار عن أصول البزدوي (دون طبعة)
(دون تاريخ)، دار الكتاب الإسلامي.
- 206_ علال الفاسي: مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، ط5، 1993م، دار الغرب الإسلامي.
- 207_ عليّ الحنيف: الضمان في الفقه الإسلامي، طبعة 2000 م دار الفكر العربي، القاهرة.
- 208_ علي جريشة: أركان الشريعة الإسلامية وآثارها، ط2، 1407هـ، 1987م، مطابع دار التراث العربي.

- 209_ علي جريشة: أركان الشرعية الإسلامية، حدودها وآثارها، ط2، 1407هـ 1987م، مطابع دار التراث العربي، القاهرة.
- 210_ علي عبد الفتاح محمود: حرية الممارسة السياسية للموظف العام (قيود وضمانات) 2007م الإسكندرية، دار الجامعة الجديدة .
- 211_ العمار (حمد بن ناصر): حقيقة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وأركانه ومجالاته، ط1، 1417هـ دار النصيحة، المملكة العربية السعودية.
- 212_ عمار طالي: آثار ابن باديس، ط1، 1388هـ. 1968 م، مكتبة الشركة الجزائرية، الجزائر .
- 213_ عمر أنور الزيداني: السياسة الشرعية عند الجويني قواعدها ومقاصدها ط 1، 1432 هـ، 2011م دار البشائر الإسلامية بيروت.
- 214_ عمر بن صالح بن عمر: مقاصد الشريعة عند الإمام العز بن عبد السلام، ط1، 1423هـ، 2003م، دار النفائس الأردن.
- 215_ الغرياني الصادق بن عبد الرحمن: تطبيقات قواعد الفقه عند المالكية، ط1، 1423هـ. 2002م ، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، دولة الإمارات العربية المتحدة .
- 216_ الغزالي أبو حامد محمد بن محمد: التبر المسبوك في نصيحة الملوك ضبطه وصححه: أحمد شمس الدين، ط 1، 1409هـ 1988م، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- 217_ الغزالي أبو حامد محمد بن محمد: المستقصى، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، ط1، 1413هـ 1993م، دار الكتب العلمية، بيروت .
- 218_ الغزالي أبو حامد محمد بن محمد: شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، تحقيق: حمد الكبيسي. ط1، 1390هـ، 1971م، مطبعة الإرشاد، بغداد،
- 219_ الغزالي أبو حامد محمد بن محمد: فضائح الباطنية تحقيق عبد الرحمن بدوي، (دون ط)، (دون ت) مؤسسة دار الكتب الثقافية الكويت.
- 220_ الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد: الاقتصاد في الاعتقاد، ط1، 1424هـ 2004م، ، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان.
- 221_ الغزالي، شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، ط1، 1390هـ، 1971م، مطبعة الإرشاد بغداد، الجمهورية العراقية .
- 222_ الغنوشي: الحريات العامة في الدولة الإسلامية، ط1، 1993م، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.
- 223_ فتحي الدريني: الإسلامي، ط2، 1434هـ 2013م، مؤسسة الرسالة دمشق سوريا،
- 224_ فتحي الدريني: بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله، ط2، 1429هـ 2008م، مؤسسة الرسالة، دمشق سورية، .

- 225_ فتحي عبد الكريم: الدولة والسيادة في الفقه الاسلامي، دراسة مقارنة ط2، 1404 هـ 1984م. مكتبة وهبة، القاهرة.
- 226_ الفتوحى تقي الدين أبو البقاء محمد بن أحمد: شرح الكوكب المنير تحقيق: محمد الزحيلي ونزيه حماد، ط2، 1418 هـ 1997م مكتبة العبيكان.
- 227_ الفراهيدي، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد: العين، تحقيق مهدي المخزومي، إبراهيم السامرائي، دون ط، دار ومكتبة الهلال،
- 228_ فريد الأنصاري، المصطلح الأصولي عند الشاطبي، ط1، 1424 هـ 2004 م، مطبعة النجاح، الدار البيضاء.
- 229_ فريد عبد الخالق: الحسبة في الإسلام على ذوي الجاه والسلطان، ط1، 2011 م، دار الشروق، مصر .
- 230_ فؤاد النادي: مبادئ نظام الحكم في الإسلام، ط2، 1426 هـ، 2005م، دار المنار القاهرة.
- 231_ فؤاد النادي: مبدأ المشروعية وضوابط خضوع الدولة للقانون في الفقه الإسلامي، ط2، 1400 هـ 1980م. دار الكتاب الإسلامي.
- 232_ فؤاد عبد المنعم أحمد: ابن تيمية والولاية السياسية الكبرى في الإسلام، ط1، 1417 هـ، دار الوطن، الرياض.
- 233_ فوزي خليل المصلحة العامة من منظور إسلامي ط2003م مؤسسة الرسالة، .
- 234_ فوزي خليل، دور أهل الحل والعقد في النموذج الإسلامي لنظام الحكم، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1417 هـ، 1996م، القاهرة.
- 235_ فوزي عثمان صالح: القواعد والضوابط الفقهيّة وتطبيقاتها في السياسة الشرعية، ط1، 1432 هـ 2011م. دار العاصمة للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية .
- 236_ فوزي كمال أدهم: الإدارة الإسلامية، دراسة مقارنة بين النظم الإسلامية والوضع الحديثة، ط1، 1421 هـ. 2001م دار النفائس، بيروت، لبنان.
- 237_ الفيروز أبادي، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب: القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، ط8، 1426 هـ. 2005م مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان.
- 238_ الفيومي، أحمد بن محمد بن علي: المصباح المنير في غريب الشرح الكبير (دون ط)، (دون تاريخ) المكتبة العلمية، بيروت .
- 239_ القاضي أبو يعلى محمد بن الحسين بن محمد بن خلف: المعتمد في أصول الدين، تحقيق وديع زيدان حداد، 1974م دار المشرق لبنان .
- 240_ القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل، تحقيق الدكتور محمد محمود قاسم، (دون ط)، (دون ت)

- 241_ القاضي عبد الوهاب أبو محمد عبد الوهاب بن علي بن نصر، الإشراف على نكت مسائل الخلاف، تحقيق: الحبيب بن طاهر ط1، 1420هـ 1999م، دار ابن حزم، بيروت.
- 242_ القرافي أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس: الذخيرة تحقيق محمد حجي، ط1، 1994م دار الغرب الإسلامي، بيروت.
- 243_ القرافي أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس: شرح تنقيح الفصول (د ط) 1424 هـ 2004 م دار الفكر، بيروت لبنان .
- 244_ القرافي، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس: الفروق، (دون طبعة) (دون تاريخ)، عالم الكتب 274/3.
- 245_ القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم اطفيش، ط2، 1384هـ 1964م، دار الكتب المصرية، القاهرة.
- 246_ القلقشندي: أحمد بن عبد الله، مآثر الإنافة في معالم الخلافة، تحقيق عبد الستار أحمد فراج، ط2، 1985م، مطبعة حكومة الكويت، الكويت .
- 247_ الكاساني علاء الدين أبو بكر بن مسعود بن أحمد، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ط2، 1406هـ 1986م، دار الكتب العلمية، بيروت، .
- 248_ كامل علي إبراهيم رباع: نظرية الخروج في الفقه السياسي الإسلامي ط1، 1425 هـ 2004م، دار الكتب العلمية، بيروت .
- 249_ كايد يوسف محمود قرعوش: طرق انتهاء ولاية الحكام في الشريعة الإسلامية والنظم الدستورية، ط1، 1407هـ 1987م، مؤسسة الرسالة، بيروت لبنان .
- 250_ الكيلاني عبد الرحمن إبراهيم: قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ط1، 1421 هـ، 2000م، دار الفكر، دمشق .
- 251_ اللكنوي الهندي، محمد عبد الحي بن محمد عبد الحليم الأنصاري، أبو الحسنات: النافع الكبير لمن يطالع الجامع الصغير: ط1، 1406هـ، عالم الكتب، بيروت، .
- 252_ مالك بن أنس: المدونة، ط1، 1415هـ 1994م، دار الكتب العلمية، بيروت .
- 253_ الماوردي: أدب الدنيا والدين (د ط) 1986م، دار مكتبة الحياة.
- 254_ الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري: الأحكام السلطانية دون طبعة، دون تاريخ، دار الحديث، القاهرة.
- 255_ المباركفوري أبو العلا محمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم، تحفة الأحوذى شرح جامع الترمذي، دار الكتب العلمية، بيروت.
- 256_ مجدي مدحت النهري: ، مبدأ المساواة في الحريات العامة، 2002 م مكتبة الجلاء الحديثة، المنصورة .

- 257_ مجموعة من المؤلفين: المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، ط4، 1425هـ. 2004م مكتبة الشروق، جمهورية مصر العربية، .
- 258_ محمد أبو زهرة: الجريمة والعقوبة في الفقه الإسلامي، (دون ط)، 1998م، دار الفكر العربي، القاهرة.
- 259_ محمد أبو زهرة: تاريخ المذهب الإسلامية (د.ط)، دار الفكر العربي، القاهرة .
- 260_ محمد أبو زهرة: تنظيم الأسرة وتنظيم النسل، ط1، 1396هـ 1976م دار الفكر العربي .
- 261_ محمد أبو فارس: حكم الشورى ونتيجتها، ط1، 1988م دار الفرقان للنشر، عمان الأردن.
- 262_ محمد أحمد مفتي: أركان وضمانات الحكم الإسلامي، ط1، 1417هـ، 1996م، مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان.
- 263_ محمد أديب صالح: تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، ط4، 1413هـ، 1993م، المكتب الإسلامي.
- 264_ محمد أسد: منهاج الحكم في الإسلام، ط5، 1987م دار العلم للملايين بيروت
- 265_ محمد البعدوي: مسالك تحقيق المصلحة في الخطاب الشرعي، ط1، 2005م، مطبعة الفضيلة، الرباط .
- 266_ محمد الرّوكي: نظرية التقعيد الفقهي وأثرها في اختلاف الفقهاء، ط2، 1414هـ، 1994م، مطبعة النجاش، الدار البيضاء .
- 267_ محمد الزحيلي: تاريخ القضاء في الإسلام، ط1، 1415هـ، 1995م دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، ودار الفكر دمشق سوريا .
- 268_ محمد الشريف الرحموني: الرخص الفقهية من القرآن والسنة النبوية، 1406هـ مؤسسة عبد الكريم بن عبد الله، تونس .
- 269_ محمد الصلابي: الرخص الشرعية؛ أحكامها وضوابطها، (د.ط)، دار الإيمان، الإسكندرية.
- 270_ محمد الطاهر بن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، ط1، 1366هـ، المطبعة الفنية نخج المفتي تونس .
- 271_ محمد العبد الكريم: تفكيك الاستبداد دراسة مقاصدية في فقه التحرّر من التعلّب ط1، 2013. الشبكة العربية للأبحاث والنشر.
- 272_ محمد الغزالي، الإسلام والاستبداد السياسي، ط 7، 2007 م نخضة مصر.
- 273_ محمد الوكيل: فقه الأولويات دراسة في الضوابط، ط1، 1416هـ 1997م. المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
- 274_ محمد أمين المعروف بأمير بادشاه الحسيني الحنفي: تيسير التحرير على كتاب التحرير في أصول الفقه الجامع بين اصطلاحات الحنفية والشافعية لكمال الدين بن همام الدين الإسكندري، 1403 هـ 1983م، دار الكتب العلمية، بيروت.

- 275_ محمد بن إسماعيل البخاري: صحيح البخاري تحقيق: جماعة من العلماء ط1، 1311هـ المطبعة الكبرى الأميرية، بولاق مصر.
- 276_ محمد بن حسين الجيزاني: حقيقة الضرورة الشرعية وتطبيقاتها المعاصرة ط1، 1428 هـ مكتبة دار المنهاج .
- 277_ محمد بن شاعر الشريف: إدارة الدولة الإسلامية، ط1، 1434 هـ، مركز البحوث والدراسات، المملكة العربية السعودية .
- 278_ محمد بن فتوح بن عبد الله بن فتوح بن حميد الأزدي: الجمع بين الصحيحين البخاري ومسلم، تحقيق: علي حسين البواب، ط2، 1423هـ، 2002م، دار ابن حزم، بيروت، لبنان
- 279_ محمد حسن هيتو: أصول التشريع الإسلامي، ط1، 2015م، مؤسسة الرسالة.
- 280_ محمد حسين الجيزاني: حقيقة الضرورة الشرعية وتطبيقاتها المعاصرة ط1، 1428هـ، مكتبة المنهاج، الرياض، المملكة العربية السعودية.
- 281_ محمد خير هيكل: الجهاد والقتال في السياسة الشرعية، (دون ط)، دون ت، دار البيارق، توزيع دار ابن حزم.
- 282_ محمد رأفت عثمان: النظام القضائي في الفقه الاسلامي، ط2، 1415هـ 1994م، دار البيان.
- 283_ محمد رشيد رضا: الخلافة دون طبعة، دون تاريخ، دار الزهراء للأعلام الشاملة، القاهرة
- 284_ محمد رشيد رضا: تفسير المنار، ط2، 1973 م، دار الفكر، بيروت .
- 285_ محمد رؤاس قلعجي وحامد صادق قنيبي: معجم لغة الفقهاء، ط2، 1408هـ 1988م دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع بيروت.
- 286_ محمد سلام مذكور: معالم الدولة الإسلامية ط1، 1403هـ، مكتبة الفلاح، الكويت.
- 287_ محمد سليم العوا: النظام السياسي للدولة الإسلامية، ط2، 1427 هـ 2006م، دار الشروق، القاهرة مصر .
- 288_ محمد سيد طنطاوي: التفسير الوسيط، ط1، 1998م، دار نهضة مصر، القاهرة
- 289_ محمد ضياء الدين الرئيس: النظريات السياسية الإسلامية. ط7، مكتبة دار التراث، القاهرة .
- 290_ محمد عبد القادر أبو فارس: الشورى وقضايا الاجتهاد الجماعي، (د ط) (دون تاريخ) شركة الشهاب الجزائر.
- 291_ محمد عبد القادر أبو فارس: النظام السياسي، (د ط) النادي الشبائي، دار الفرقان، عمان الأردن.
- 292_ محمد عبد الله دراز: دستور الأخلاق في القرآن، تحقيق الدكتور عبد الصبور شاهين، ط10، 1418هـ 1998م، مؤسسة الرسالة، بيروت.
- 293_ محمد عمارة الإسلام: الأمن الاجتماعي، ط1، دار الشروق القاهرة.
- 294_ محمد عمارة: الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية، ط1988م، دار الشروق، القاهرة.

- 295_ محمد فؤاد عثمان: حقوق الإنسان بين الشريعة والفكر القانوني الغربي ط، 1 1402 هـ 1982 دار الشروق بيروت .
- 296_ محمد فؤاد عثمان: حقوق الإنسان بين الشريعة والفكر القانوني الغربي، ط1، 1402 هـ 1982 م دار الشروق، بيروت، .
- 297_ محمد قطب: العلمانيون والإسلام ط1، 1414 هـ 1994 م دار الشروق بيروت،
- 298_ محمد كمال الدين إمام: المسؤولية الجنائية أسسها وتطورها، ط2، 1991 م، مؤسسة الدراسات الجامعية، بيروت.
- 299_ محمد لطيف نويجي: مسؤولية رئيس الدولة في الفقه الإسلامي، طبعة 2005، دار الجامعة الجديدة الاسكندرية.
- 300_ محمد مبارك: الدولة ونظام الحسبة عند ابن تيمية، ط2، 1967 م، دار الفكر .
- 301_ محمد هشام البرهاني: سدّ الذرائع في الشريعة الإسلامية ط1، 1406 هـ 1985 م، دار الفكر دمشق .
- 302_ محمد يوسف موسى: نظام الحكم في الإسلام، (دون ط)، (دون ت)، دار الفكر العربي، القاهرة .
- 303_ محمود الخالدي: قواعد نظام الحكم في الإسلام، ط2، 1983 م، دار الشعب، القاهرة .
- 304_ محمود حامد عثمان، قاعدة سدّ الذرائع وأثرها في الفقه الإسلامي، ط 2005، دار الحديث، القاهرة.
- 305_ محمود شلتوت: من توجيهات الإسلام، ط1، 1964 م، دار القلم، القاهرة .
- 306_ محيي الدين محمد قاسم: السياسة الشرعية ومفهوم السياسة الحديث، المعهد العالمي الإسلامي، ط1، 1997، القاهرة .
- 307_ المرادوي أبو الحسن علي بن سليمان الحنبلي، الانصاف في معرفة الراجح من الخلاف، تحقيق: الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي - الدكتور عبد الفتاح محمد الحلو ط1، 1415 هـ 1995 م. دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، القاهرة - جمهورية مصر العربية
- 308_ المرغيناني أبو الحسن برهان الدين علي بن أبي بكر: الهداية في شرح بداية المبتدي تحقيق: طلال يوسف. دار احياء التراث العربي، بيروت، لبنان.
- 309_ مروان محمد محروس المدرّس: مسؤولية رئيس الدولة في النظام الرئاسي والفقه الإسلامي (دراسة مقارنة) ط1، 1423 هـ، 2002 م، دار الإعلام، الأردن.
- 310_ مسلم بن الحجاج أبو الحسين، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية: مطبعة البابي الحلبي، القاهرة.
- 311_ مصطفى أحمد الزرقا: المدخل الفقهي العام، ط1، 1418 هـ، 1998 م، دار القلم، دمشق .
- 312_ مصطفى الزّافعي: الإسلام نظام إنساني، ط2، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت.
- 313_ مصطفى بن كرامة الله مخدوم: قواعد الوسائل في الشريعة الإسلامية، دراسة أصولية في ضوء المقاصد الشرعية ط1، 1420 هـ 1999 م، دار إشبيليا، الرياض .

- 314_ مصطفى سعيد الخن: أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء، ط2، 1402هـ 1982م، مؤسسة الرسالة سوريا.
- 315_ مصطفى مسلم: مباحث في إعجاز القرآن ط3، 1426هـ 2005م، دار القلم، دمشق .
- 316_ مقداد يالجن: التربية الأخلاقية الإسلامية، ط1، 1977م، مكتبة الخانجي، القاهرة.
- 317_ المقرئ، محمد بن محمد بن أحمد أبو عبد الله: القواعد، تحقيق: أحمد بن عبد الله بن حميد، (د.ط)، (د.ت)، المملكة العربية السعودية، مركز إحياء التراث الإسلامي.
- 318_ منير البياتي: النظام السياسي الإسلامي مقارنا بالدولة القانونية، ط4، 1434هـ 2013م، دار النفائس، عمان الأردن .
- 319_ منير حميد البياتي: النظم الإسلامية، ط1، 2006م، دار وائل للنشر، الأردن.
- 320_ المواق أبو عبد الله محمد يوسف العبدري، التاج والإكليل لمختصر خليل، ط1، 1616هـ 1994م، الكتب العلمية، بيروت .
- 321_ نجم الدين الطوفي: شرح مختصر الروضة، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط1، 1407هـ 1987م، مؤسسة الرسالة.
- 322_ الندوي علي أحمد: القواعد الفقهية ط3، 1414هـ، 1994م، دار القلم، دمشق.
- 323_ النسفي أبو البركات عبد الله بن أحمد: تفسير النسفي (مدارج التنزيل وحقائق التحويل) تحقيق يوسف على يدوي: ط1، 1419هـ 1998م، دار الكلم الطيب، بيروت .
- 324_ النسفي، عمر بن محمد بن أحمد بن إسماعيل: طلبة الطلبة في الاصطلاحات الفقهية، بدون طبعة، 1311هـ المطبعة العامرة، مكتبة المثنى بغداد .
- 325_ نعمان جعيم: طرق الكشف عن مقاصد الشارع، ط1، 1422هـ، 2002م، دار النفائس، الأردن.
- 326_ النوري أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف: روضة الطالبين وعمدة المفتين، ط3، 1412هـ، 1991م، المكتب الإسلامي، بيروت، دمشق .
- 327_ النووي: شرح النووي على مسلم، المسمى المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، ط2، 1392هـ، دار إحياء التراث العربي، بيروت .
- 328_ هاني سليمان الطعيمات: حقوق الإنسان وحياته الأساسية ط1، 2003م دار الشروق، فلسطين.
- 329_ الهيثمي أحمد بن محمد بن علي بن حجر: تحفة المحتاج في شرح المنهاج، (دون ط)، 1357هـ 1983م المكتبة التجارية الكبرى، مصر.
- 330_ وليد بن علي الحسين، مآلات الأفعال وأثرها الفقهي، ط2، 1430هـ، 2009م، دار التدمرية الرياض، المملكة العربية السعودية.
- 331_ وهبة الزحيلي: الذرائع في السياسة الشرعية والفقہ الإسلامي، ط1، 1419هـ 1999م دار المكتبي، سورية دمشق.

- 332_ وهبة الزحيلي: نظرية الضرورة الشرعية مقارنة مع القانون الوضعي، ط4، 1405هـ 1995م مؤسسة الرسالة، بيروت .
- 333_ وهبة الزحيلي، التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، ط2، 1418هـ، دار الفكر المعاصر، دمشق، سوريا.
- 334_ وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، ط4، دار الفكر دمشق، سوريا.
- 335_ يحيى قاسم علي: المدخل لدراسة العلوم القانونية، نظرية القانون نظرية الحق، (دراسة مقارنة) ط1، 1997م، كومت للتوزيع، القاهرة.
- 336_ اليوبي محمد سعد بن أحمد بن مسعود: مقاصد الشريعة وعلاقتها بالأدلة، ط1، 1418هـ، 1998م دار الهجرة، المملكة العربية السعودية.
- 337_ يوسف العالم: المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، ط2، 1415هـ. 1994م، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، نشر وتوزيع الدار العالمية للكتاب الإسلامي .
- 338_ يوسف القرضاوي: الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، ط1، 1417هـ 1996م، دار القلم الكويت .
- 339_ يوسف القرضاوي: السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها، طبعة القاهرة.
- 340_ يوسف القرضاوي: دراسة في فقه مقاصد الشريعة بين المقاصد الكلية والنصوص الجزئية، ط3، 2008م، دار الشروق، القاهرة، مصر.
- 341_ يوسف قاسم: نظرية الضرورة في الفقه الجنائي الإسلامي والقانون الجنائي الوضعي طبعة 1413هـ، 1993م الكتاب الجامعي جامعة القاهرة .

ثانيا: الرسائل العلمية

- 1_ أمين حسين أمين يونس: تطبيقات السياسية الشرعية في باب القضاء، (رسالة دكتوراة)، الجامعة الأردنية، كلية الدراسات العليا، سنة 2006.
- 2_ بوكراة عامر: الرقابة على اجتهاد الحاكم في الفكر السياسي الإسلامي (مذكرة ماجستير) جامعة الحاج لخضر، باتنة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، قسم العلوم الإسلامية، سنة 1431هـ. 1432هـ 2010م. 2011م.
- 3_ حسين بن سالم الذهب، مآلات الأفعال وأثرها في تغيير الأحكام (رسالة ماجستير) الجامعة الأردنية كلية الدراسات العليا 1415هـ 1994م.
- 4_ خضير باعلي وسعيد: فقه الأولويات في السياسة الشرعية المعاصرة دراسة فقهية مقاصدية (رسالة ماجستير)، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة اليرموك، الأردن، سنة 1436هـ 2015م.

- 5_ د. رحيمة بن حمو: البعد السياسي للمصلحة الشرعية، (أطروحة دكتوراه)، جامعة الحاج لخضر، كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإسلامية، قسم الفقه والأصول باتنة، 1430-1431 هـ، 2009-2010م.
- 6_ د. مرزوق بن محمد العشير: وظيفة الدولة في المجال الاجتماعي، دراسة تأصيلية وتطبيقية على النظام الأساسي للحكم في المملكة العربية السعودية (رسالة دكتوراه) من المعهد العالي للقضاء، قسم السياسة الشرعية، 1427 هـ، 1428 هـ.
- 7_ دانا رحمن فرج: ضمانات خضوع الدولة لمبدأ الشرعية (رسالة ماجستير) المعهد العالي للقضاء، جامعة محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية العام الجامعي 1428. 1429 هـ.
- 8_ سليمان شريف: السيادة في الدولة في ظل القانون والشرعية الإسلامية (رسالة دكتوراه) جامعة بن يوسف بن خدة، كلية الحقوق، الجزائر، الموسم الجامعي 2007م. 2008م.
- 9_ عبد الرحمان سليمان الرّومي: اجتهاد وليّ الأمر في ضوء الواقع المعاصر، (رسالة ماجستير) كلية الشريعة والقانون، الجامعة الإسلامية غزة، سنة 1433 هـ 2012م.
- 10_ عمر مونة: الواجبات الكفائية ودورها في تحقيق التنمية الاقتصادية (رسالة ماجستير) كلية الدراسات العليا، الجامعة الأردنية 2005.
- 11_ محمد حسين: التنظير المقاصدي عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور في كتابه مقاصد الشريعة، (رسالة دكتوراه)، جامعة الجزائر، كلية العلوم الإسلامية، 1426 هـ، 2005م .
- 12_ محمد فاروق الهباش: النظام السياسي في ضوء القرآن الكريم دراسة قرآنية موضوعية (رسالة ماجستير) في التفسير وعلوم القرآن الجامعة الإسلامية غزة 1432 هـ 2011م.
- 13_ الهاشمي تافرونت: آليات الرقابة على السلطة السياسية في الفكر السياسي الإسلامي والقانون الدستوري (دراسة مقارنة) أطروحة دكتوراه جامعة باتنة 1، كلية العلوم الإسلامية، قسم الشريعة، سنة: (1437 هـ 1438 هـ) (2016، 2017م) .
- 14_ يوسف محمد علي النعمة: مقاصدية السنة النبوية وأثرها في مرونة الشريعة الإسلامية دراسة وصفية، (رسالة دكتوراه)، الفلسفة في الدراسات الإسلامية (أصول الفقه) جامعة الجزيرة، كلية التربية، قسم اللغة العربية والدراسات، السودان، نوفمبر، 2017 .

ثالثا: المجالات العلمية:

- 1_ ابراهيم عبد الله البديوي السبيعي: المنع من السفر كعقوبة تعزيرية في الشريعة الإسلامية والقانون. الكويت، مجلة الشريعة والدراسات، جامعة الكويت، العدد 17، سنة 2007.
- 2_ اسماعيل محمد البريشي: سدّ الذرائع وعلاقته بالسياسة الشرعية، مجلّة دراسات علوم الشريعة والقانون، المجلد 36، العدد 02، سنة 2009 .
- 3_ حسن السيد خطاب: قاعدة الضرورات تبيح المحظورات وتطبيقاتها المعاصرة في الفقه الاسلامي، مجلة الأصول والنوازل، العدد الثاني (رجب 1430 هـ .
- 4_ الذوايدي قويدمي: النصيحة لحكام المسلمين أصولها ومقاصدها وأساليبها، مجلة البحوث العلمية والدراسات الإسلامية، جامعة باتنة، العدد السادس، جويلية 1434 هـ، 2013 م .
- 5_ سامية العايب: مسؤولية رئيس الدولة في الفقه الإسلامي والقانون الدستوري، مجلة التواصل في الاقتصاد والإرادة والقانون، جامعة باجي مختار عنابة عدد 45، مارس 2016.
- 6_ سعيد أحمد صالح فرج: النصيحة ومقاصدها في الفكر الاسلامي والفكر الغربي (دراسة مقارنة) جامعة المدينة العالمية، ماليزيا، مجلّة المدينة العالمية (مجمع)، العدد الخامس، يناير 2013م.
- 7_ سليمان ولد خسال: صلة مقاصد الشريعة بالسياسة الشرعية تأصيلاً وتطبيقاً، مجلة الصراط، كلية العلوم الإسلامية جامعة المدينة، السنة الثانية عشر، العدد 20، محرم 1431 هـ جانفي 2010 .
- 8_ شهاب الدين محمد أبو زهو: المسؤولية الوطنية نحو الوطن (دراسة موضوعية في ضوء السنة النبوية)، كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات بالإسكندرية، المجلد 6، العدد الخامس والثلاثين.
- 9_ صالح قادر كريم الزنكي: الفروض الكفائية تأصيلاً وأنواعاً ومنزلةً، مجلة الذخيرة للبحوث والدراسات الإسلامية، جامعة قطر المجلد الثاني، العدد 01، جوان 2018.
- 10_ صايل أحمد حسن أمارة: المسؤولية الجنائية لرئيس الدولة، مجلة الزرقا للبحوث والدراسات الإنسانية المجلد الثاني والعشرون، العدد الثاني، سنة 2022 م.
- 11_ ضيف محمد الصالح: فقه السياسة الشرعية؛ أبعاده وتجلياته، مجلّة الحقيقة، جامعة أحمد دراية، أدرار، الجزائر، العدد 35.
- 12_ عبد الحميد ظفر الحسن: العدل والمساواة في الفقه السياسي لابن عاشور (دراسة في الفقه الإسلامي) مجلة الشارقة، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، الإمارات العربية المتحدة، المجلد 17 العدد الثاني، 1442، 2020 م.

- 13_ عبد الرحمن بن سعد بن حمود الخطابي: الإشراف على مقدمات علم السياسة الشرعية، مجلة كليات الدراسات الإسلامية والعربية للبنات بالإسكندرية، مجلد الخامس، العدد 36.
- 14_ عبد الله عبد القادر قويدر: المقاصد الأصلية والتابعة وأثرها في الأحكام الشرعية، (دراسة أصولية مقاصدية في موافقات الشاطبي)، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة الكويت، العدد 103، السنة 1437هـ ديسمبر 2015م.
- 15_ عثمان جمعة ضميرية: مسؤولية رئيس الدولة في الفقه الإسلامي، مجلة الحقوق للبحوث القانونية والاقتصادية بكلية الحقوق، جامعة الاسكندرية، عدد خاص ديسمبر 2012.
- 16_ عدنان بن عبد الرزاق الحموي: أهمية النصيحة في ضوء الكتاب والسنة، مجلة أكاديمية Ekev السنة 18، العدد 58، 2014.
- 17_ عصام صبحي شرير: أثر مصادر التشريع المختلف فيها في مرونة السياسة الشرعية، مجلة الفقه والقانون، جامعة الأقصى، العدد 56، يونيو 2017.
- 18_ عليان بوزيان: في الموازنة بين مصالح التعبير عن الإرادة العامة ومفاسدها (دراسة تأصيلية عن الثورات العربية) مجلة المسلم المعاصر، العدد 148، سبتمبر 2013 .
- 19_ عماد محمد عبد الله: الاستقرار المجتمعي مفهومه، مقوماته، دور المقاصد في تحقيقه، مجلة الشريعة والقانون العدد 36 سنة 2020 م.
- 20_ عمر مونة: الوازع وأثر تنوع مراتبه في تحقيق مقاصد الشريعة وحفظ النظام، مجلة الواحات للبحوث والدراسات، جامعة غرداية م8، العدد 2، 2015.
- 21_ قطب الريسوني: قاعدة تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة وتطبيقاتها المعاصرة في المجال البيئي، مجلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة قطر، العدد 29، سنة 2011.
- 22_ محمد عمارة: المفهوم الإسلامي للحرية، مجلة الأزهر، 7 أكتوبر 2012، الجزء 11، السنة 1985 .
- 23_ نعيم حنك: ضوابط تصرفات الحاكم المسلم الاقتصادية في ظل السياسة الشرعية، مجلة الدراسات الإسلامية والإنسانية، العدد 02 سنة 1443هـ/2021 م.
- 24_ وليد بن ابراهيم بن علي العجاجي: جمع الكلمة (دراسة مقاصدية) مجلة العلوم الشرعية، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، العدد 36، رجب 1436 هـ.

رابعا: المواقع الإلكترونية.

- أحمد حاج علي الأزرق: نظام الضرائب في الإسلام، موقع قصة الإسلام، نشر بتاريخ 2013/03/18 م، الرابط: <https://www.islamstory.com/ar/artical/25853>
- أحمد الشنقيطي: تعريف المقاصد الشرعية؛ تحليل ومقارنة، الموقع: مركز نماء للبحوث والدراسات، الرابط: WWW.NAMA_CENTER.com .
- أحمد الريسوني: إمامة المتغلب بين الشرع والتاريخ الموقع: الجزيرة مقالات المعرفة العالم العربي يوم: 2014/03/20 الرابط: <https://www.aljazeera.net>
- حاكم المطيري، الأحكام السياسية ومقاصدها الكلية، (نظرة فقهية أصولية)، موقع الشيخ حاكم المطيري، تاريخ النشر: 15 ذو القعدة 1439هـ، 28 يونيو 2018. الرابط: WWW.HAKEM.COM
- راغب السرجاني: الشورى في الإسلام وأهميتها، الموقع: قصة الإسلام، نشر يوم 2010/05/16 الرابط <https://islamstory.com/ar/artical/234939>
- محمد أحمد قنديل: مقولة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر موقع مداد، تمت الإضافة 2020/06/01، الرابط: <https://midad.Com>
- فوزي خليل: الاجتهاد السياسي: تقاطعات المدني والفقه، الموقع إسلام أون لاين نت تمت الإضافة بتاريخ 2010/07/24 ، الرابط: <https://islamonline.net>

فهرس الآيات القرآنية

الصفحة	السورة والرقم	قال الله تعالى :
15	[البقرة 127]	﴿وَأَذِّنْ لَهُمْ أَصْوَاتَ الْفُؤَادِ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلَ﴾
15	[النحل 26]	﴿فَأَنَّى لِلَّهِ بُدَيْنُهُمْ مِنَ الْفُؤَادِ﴾
26	(النحل 9).	﴿وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ وَمِنْهَا جَائِرٌ وَلَوْ شَاءَ لَهَدَّكُمْ أَجْمَعِينَ﴾
34	[محمد، 24]	﴿فَلَا تَتَّبِعُوا الْفِتْنَةَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾
35	[الأعراف 179]	﴿أُولَئِكَ كَالْأَنْعَمِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ﴾
35	[البقرة 170]	﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَفِينَا عَلَيْهِ ءَابَاءُنَا﴾
39	[الحج 78].	﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾
39	[البقرة 185].	﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾
39	[النور 61].	﴿لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرَجٌ﴾
39	[النساء 28].	﴿يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا﴾
44	[المائدة 06]	﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾
45	[الأعراف 31]	﴿يَبْنِي ءَادَمُ حُدُودَ رَبِّكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ﴾
45	[المائدة 03]	﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أَمْثِلَةُ الدَّمِ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أَهَلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ﴾
45	[البقرة 172]	﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَاشْكُرُوا لِلَّهِ﴾
46	[الفرقان 67].	﴿وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا﴾
46	[الإسراء 26، 27]	﴿وَأَتِ ذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ وَالْمِسْكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَلَا تَبْذُرْ تَبْذِيرًا﴾
55	[الجاثية 17]	﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾
65	[النحل 44].	﴿يَا بَلِيَّتِ وَالزُّبَيْرِ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾
70	[الأنعام 108].	﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾
72	[البقرة 184].	﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾
72	[النساء 12].	"من بعد وصية توضحون بها أو دين"
79	[الأعراف 142]	﴿أَخْلَفْنِي فِي قَوْمِي وَأَصْلَحَ وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ﴾
79	[طه 92].	﴿قَالَ يَهْلُونَ مَا مَنَعَكَ إِذْ رَأَيْتَهُمْ ضَلُّوا﴾

- 80 103 آل عمران ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾
- 82 [الحج 41]. ﴿الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ﴾
- 82 [المؤمنون 71]. ﴿وَلَوْ أَتَبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ﴾
- 83 [النساء 93]. ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا﴾
- 84 [الفرقان 68]. ﴿وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا ءَاخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾
- 87 [الحج 41]. ﴿الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَءَاتَوْا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ﴾
- 87 [آل عمران 104]. ﴿وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾
- 93 [الكهف 29]. ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفِرْ﴾
- 93 [الأحزاب 72]. ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ﴾
- 93 [آل عمران 103]. ﴿وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ﴾
- 95 [الحديد 25]. ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾
- 96 [النحل 90]. ﴿* إِنَّا نَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾
- 96 [النساء 58]. ﴿* إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾
- 96 [المائدة 9]. ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ﴾
- 98 [الحجرات 13]. ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾
- 104 [النساء 95]. ﴿لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِّ وَالْمُجَاهِدُونَ﴾
- 104 [التوبة 41]. ﴿أَنْفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾
- 106 [آل عمران 159]. ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾
- 106 [الشورى 38]. ﴿وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ﴾
- 113 [النساء: 58]. ﴿* إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا﴾
- 114 [النساء: 59]. ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾

- ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ [آل عمران: 159]. 115
- ﴿وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ﴾ [الشورى: 38]. 115
- ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ لَا يُصِيبُهُمْ ظَمَأٌ وَلَا نَصَبٌ وَلَا مَخْمَصَةٌ فِي سَبِيلِ الْمُحْسِنِينَ ۗ﴾ [التوبة: 120]. 119
- ﴿يَنْسَاءَ الَّتِي لَسْتُ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ إِنِ اتَّقَيْتُنَّ﴾ [الأحزاب: 32]. 120
- ﴿وَلَوْ أَرَادُوا الْخُرُوجَ لَأَعَدُّوا لَهُ عُدَّةً﴾ [التوبة: 46]. 125
- ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهَبُونَ بِهِ﴾ [الأنفال: 60]. 129
- ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾ [النساء: 29]. 136
- ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ﴾ [النساء: 29]. 136
- ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهُ لَكُمْ وَعَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ﴾ [البقرة: 216]. 145
- ﴿فَقَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ﴾ [التوبة: 29]. 145
- ﴿وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ [آل عمران: 104]. 147
- ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً﴾ [التوبة: 122]. 147
- ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ﴾ [الأنفال: 39]. 152
- ﴿وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ [العمران: 104]. 153
- ﴿وَأَنكِحُوا الْأَيْمَىٰ مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ عَلِيمٌ﴾ [التور: 32]. 154
- ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ﴾ [الأنفال: 39]. 158
- ﴿* وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا﴾ [التوبة: 122]. 158
- ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقْتُلُونَكُم وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ﴾ [البقرة: 190]. 158

الْمُعْتَدِينَ ﴿

﴿ قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبُهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ وَيُخْزِيهِمْ وَيَضْرِبُكُمْ ﴾ [التوبة: 14]. 159

﴿ وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ ﴾ [آل عمران: 104] 159

﴿ وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ ﴾ [آل عمران: 104] 160

﴿

* يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ ﴿ 163 [النساء: 135]

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ ﴾ [النساء: 59]. 165

﴿ قَالَ اللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ يَوْمَ الْقِيَمَةِ وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا ﴾ [النساء: 141]. 165

﴿

﴿ الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ ﴾ [النساء: 34] 168

﴿ وَإِذْ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا ﴾ [البقرة: 124] 170

﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ ﴾ [النساء: 58] 170

﴿ مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ ﴾ [التحل: 106] 179

﴿ إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالْدَّمَ وَلَحْمَ الْخِزْيِرِ وَمَا أَهَلَ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ ﴾ [البقرة: 173]. 180

﴿

﴿ يَسْتَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ ﴾ [البقرة: 217]. 184

﴿ وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا ﴾ [الحجرات: 09] 184

﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا ﴾ [النساء: 58] 185

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَخَوْفُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ وَتَخَوْفُوا أَمَنَتَكُمْ ﴾ [الأنفال: 27]. 189

﴿ إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ ﴾ [الفتح: 10]. 195

- 205 [الفتح: 18]. ﴿لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ﴾
- 207 [الشورى: 38]؛ ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ﴾
- 212 [البقرة: 173]. ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهْلَ بِهِ﴾
- 212 [المائدة: 03]. ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ﴾
- 212 [الأَنْعَام: 119]. ﴿وَمَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِّرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ .﴾
- 219 [المائدة: 49]. ﴿وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ﴾
- 220 [النساء: 59]. ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾
- 221 [الحج: 41]. ﴿الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَءَاتُوا الزَّكَاةَ﴾
- 221 [التوبة: 73]. ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ﴾
- 224 [آل عمران: 159]. ﴿فِيمَا رَحِمَهُ مِنَ اللَّهِ لَنْتَ لَهُمْ﴾
- 225 [آل عمران: 104]. ﴿وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾
- 227 [النساء: 104]. ﴿وَلَا تَهِنُوا فِي ابْتِغَاءِ الْقُوَى إِنْ تَكُونُوا تَأْلُمُونَ فَإِنَّهُمْ يَأْلُمُونَ كَمَا تَأْلُمُونَ﴾
- 227 [الجنّة: 18]. ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾
- 240 [الأَنْعَام: 152]. ﴿وَلَا تَقْرُبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ﴾
- 240 [النساء: 52]. ﴿* إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا﴾
- 244 [التوبة: 79]. ﴿وَالَّذِينَ لَا يَجِدُونَ إِلَّا مِنْهُمْ جُهْدَهُمْ﴾
- 246 [التوبة: 60]. ﴿* إِنَّمَا الصَّدَقَتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَمِلِينَ عَلَيْهَا﴾
- 246 [المائدة: 38]. ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ﴾
- 254 [الأَنْعَام: 82]. ﴿الَّذِينَ ءَامَنُوا وَلَمْ يَلْسُوا بِإِيمَانِهِمْ بِظُلْمٍ أُولَٰئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُّهْتَدُونَ﴾
- 259 [آل عمران: 159]. ﴿فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾
- 263 [آل عمران: 159]. ﴿عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ﴾

- ﴿ كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ الْفَلْسَفُوت ﴾
 271 [آل عمران: 110].
- ﴿ وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴾
 272 [آل عمران 104]
- ﴿ وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴾
 273 [آل عمران: 110]
- ﴿ وَعَدَ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ ﴾
 273 [التوبة 72]
- ﴿ فَلَوْلَا كَانَ مِنَ الْقُرُونِ مِنْ قَبْلِكُمْ أُولُوا بَقِيَّةٍ يَنْهَوْنَ ﴾
 274 [هود: 116]
- ﴿ الَّذِينَ إِنْ مَكَتَتْهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ ﴾
 274 [الحج: 41].
- ﴿ كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ ءَامَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ مِنْهُمْ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَلْسَفُوت ﴾
 282
- ﴿ كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ ﴾
 287 آل عمران: 11
- ﴿ وَمَا أَمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ ﴾
 292 [البينة: 05].
- ﴿ يَبْنِيْ أَقِمِ الصَّلَاةَ وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَانْهَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأَصْبِرْ عَلَى مَا أَصَابَكَ ﴾
 292 [لقمان: 17].
- ﴿ فِيمَا رَحِمَهُ مِنَ اللَّهِ لَئِنْ لَمْ يَأْمُرْ لَمْ تَفْعَلُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ ﴾
 292 [آل عمران، 159]
- ﴿ وَقَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ أَنْ إِذَا سَمِعْتُمْ ءَايَاتِ اللَّهِ يُكْفَرُ بِهَا وَيُسْتَهْزَأُ بِهَا ﴾
 293 [النساء 140]
- ﴿ وَإِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي ءَايَاتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ ﴾
 293 [الأنعام 68]
- ﴿ ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ ﴾
 295 [التحل: 125].
- ﴿ أَفِ لَكُمْ وَلِمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴾
 296 [الأنبياء: 67].
- ﴿ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضَيِّعَ إِيمَانَكُمْ ﴾
 297 [البقرة 143]

- ﴿ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ ﴾ [الحجرات 10]. 303
- ﴿ أُبَلِّغُكُمْ رِسَالَاتِ رَبِّي وَأَنْصَحُ لَكُمْ وَأَعْلَمُ مِنَ اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾ [الأعراف: 62] 303
- ﴿ أُبَلِّغُكُمْ رِسَالَاتِ رَبِّي وَأَنَا لَكُمْ نَاصِحٌ أَمِينٌ ﴾ [الأعراف 68] 303
- ﴿ لَقَدْ أَبْلَغْتُكُمْ رَسُولَ رَبِّي وَنَصَحْتُ لَكُمْ ﴾ [الأعراف 79] 303
- ﴿ يَقُولُونَ لَقَدْ أَبْلَغْتُكُمْ رِسَالَاتِ رَبِّي وَنَصَحْتُ لَكُمْ ﴾ [الأعراف 93] 303
- ﴿ وَإِنْ أَرَدْتُمْ أَسْتَبدِلَ زَوْجَ مَكَانَ زَوْجٍ ﴾ [النساء 20]. 312
- ﴿ وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ ﴾ ، [التوبة: 71] 314
- ﴿ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ ﴾ [البينة: 05] 315
- ﴿ قُلِ اللَّهُ أَعْبُدْ مُخْلِصًا لَهُ دِينِي ﴾ [الزمر: 14] 315
- ﴿ فَقُولَا لَهُ قَوْلَا لَيْنَا لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى ﴾ [طه: 44] 316
- ﴿ فِيمَا رَحِمَهُ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ ﴾ [آل عمران: 159] 317
- ﴿ ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ ﴾ [التحل: 125]. 318
- ﴿ تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا ﴾ القصص 83 319
- ﴿ وَسَأَلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ ﴾ [النساء: 32] 320
- ﴿ * يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ النَّاسِ وَالْحَجِّ ﴾ [البقرة 189] 321
- ﴿ وَقَفُوهُمْ إِنَّهُمْ مَسْئُولُونَ ﴾ [الصافات: 24] 321
- ﴿ * إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا ﴾ [النساء 58]. 322
- ﴿ يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَخُونُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ وَتَخُونُوا أَمَانَاتِكُمْ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾ [الأنفال: 27] 323
- ﴿ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ ﴾ [ص: 26] 323
- ﴿ يَوْمَ نَجِدُ كُلَّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا ﴾ [آل عمران 30]. 325
- ﴿ * إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا ﴾ [النساء 58] 326
- ﴿ وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ ﴾ [آل عمران 104] 326
- ﴿ يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْفَصَاصُ فِي الْقِتَالِ ﴾ [البقرة 178]. 333
- ﴿ كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ ﴾ [آل عمران/110] 333

- 363 البقرة: 124 ﴿وَإِذْ أُنزِلَ إِلَيْهِمْ رَبُّهُمْ بِكِتَابٍ فَاتَّمَحْنَهُ قَالِ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾
- 364 (المائدة 02) ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾
- 364 (الحجرات 9) ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا﴾
- 365 آل عمران ﴿وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾
- 368 البقرة 124 ﴿قَالَ لَا يَنْالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾
- 377 (الأنفال 25) ﴿وَاتَّقُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً﴾
- 381 البقرة: 104 ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انْظُرْنَا﴾
- 381 (البقرة 235) ﴿وَلَا تَعْرِمُوا عَقْدَةَ النِّكَاحِ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْكِتَابُ أَجَلَهُ﴾
- 381 (التوبة 107) ﴿وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مَسْجِدًا ضِرَارًا وَكُفْرًا وَتَفْرِيقًا بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾
- 391 (الأنعام 108) ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدُوًّا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾
- 391 (النور: 31) ﴿وَلَا يَضُرُّنَّ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ﴾

فهرس الأحاديث والآثار

الصفحة

قال النبي ﷺ

- 45 ■ (أَلَا، لَا يَحُجُّ بَعْدَ الْعَامِ مُشْرِكٌ، وَلَا يَطُوفُ بِالْبَيْتِ غُرْيَانٌ).
- 45 ■ (يا أسماء إن المرأة إذا بلغت المحيض لم يصلح أن يرى منها إلا هذا وهذا وأشار إلى وجهه وكفيه)
- 46 ■ (تَدَاوَوْا، فَإِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ لَمْ يَضَعْ دَاءً إِلَّا وَضَعَ لَهُ دَوَاءً غَيْرَ دَاءٍ وَاحِدٍ الْهَرَمُ).
- 46 ■ (عشر من الفطرة؛ قص الشارب وإعفاء اللحية والسواك واستنشاق الماء وقص الأظافر وغسل البراجم ونتف الإبط)
- 46 ■ (الفطرة خمس؛ الختان والاستحداد وقص الشارب وتقليم الأظفار ونتف الإبط)
- 54 ■ (تَزَوَّجَنِي الرَّبُّيْرُ وَمَا لَهُ فِي الْأَرْضِ مِنْ مَالٍ وَلَا مَمْلُوكٍ وَلَا شَيْءٍ، غَيْرَ فَرَسِهِ،)
- 54 ■ (كَانَتْ بَنُو إِسْرَائِيلَ تَسُوسُهُمُ الْأَنْبِيَاءُ كُلَّمَا هَلَكَ نَبِيٌّ خَلَفَهُ نَبِيٌّ، وَإِنَّهُ لَا نَبِيَّ بَعْدِي)
- 70 ■ (إِنَّ أَوْلَئِكَ إِذَا كَانَ فِيهِمُ الرَّجُلُ الصَّالِحُ فَمَاتَ بَنَوْا عَلَى قَبْرِهِ مَسْجِدًا وَصَوَّرُوا فِيهِ تِلْكَ الصُّوْرَ).
- 81 ■ (إِنَّ اللَّهَ يَرْضَى لَكُمْ ثَلَاثًا: أَنْ تَعْبُدُوهُ وَلَا تَشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا، وَأَنْ تَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفْرُقُوا، وَأَنْ تَنَاصَحُوا مِنْ وَلَاءِ اللَّهِ أَمْرَكُمْ)
- 96 ■ (سبعة يظلمهم الله في ظلِّه منهم الإمام العادل.)
- 99 ■ (أيها الناس إِنَّ رَبَّكُمْ وَاحِدٌ وَإِنَّ أَبَاكُمْ وَاحِدٌ)
- 104 ■ (من قتل دون ماله فهو شهيد، ومن قتل دون عرضه فهو شهيد، ومن قتل دون دمه فهو شهيد، ومن قتل دون أهله فهو شهيد)
- 104 ■ (رباط يوم في سبيل الله خير من الدنيا وما عليها)
- (عينان لا تمسهما النار عين بكت من خشية الله، وعين باتت تحرس في سبيل الله)
- 115 ■ (إذا خرج ثلاثة في سفر فليؤمروا أحدهم)
- 115 ■ (من أتاكم وأمركم جميع على رجل واحد يريد أن يشق عصاكم أو يفرق جماعتكم فاقتلوه)
- 116 ■ (من كره من أميره شيئا فليصبر؛ فإنه من خرج من السلطان شبرا فيموت إلا مات ميتة جاهليّة.)
- 116 ■ (من خلع يدا من طاعة لقي الله يوم القيامة لا حجة له)

- 120 ■ (انظر إليها فإنه أحرى أن يؤدم بينكما)
- 120 ■ (لعن الله الخمر وشاربها وساقيتها وبائعها ومبتاعها وعاصرها ومعتصرها وحاملها والحمولة إليه.)
- 128 ■ (لا ضرر ولا ضرار.)
- 136 ■ (لا يحلّ مال امرئ مسلم إلاّ بطيب نفس منه)
- 145 ■ (طلب العلم فريضة على كل مسلم).
- 148 ■ (إني أراك ضعيفا، وإني أحبّ لك ما أحبّ لنفسي لا تأمرنّ على اثنين، ولا تولين مال يتيم)
- 160 ■ (من رأى منكم منكرا فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه؛ وذلك أضعف الإيمان)
- 168 ■ (لن يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة)
- 175 ■ (الناس تبع لقريش في هذا الشأن)
- 175 ■ (لا يزال هذا الأمر في قريش ما بقي منهم اثنان))
- 175 ■ (الأئمة من قريش).
- 175 ■ (قدّموا قريشا ولا تقدّموها وتعلّموا منها ولا تعلموها أو لا تعلّموها)
- 176 ■ اسمعوا وأطيعوا وإن استعمل عليكم عبدٌ حبشيّ كأن رأسه زبيبة)
- 177 ■ (ولو استعمل عليكم عبد يقودكم بكتاب الله فاسمعوا وأطيعوا)
- 177 ■ (إنّ خليلي أوصاني أن أسمع وأطيع وإن كان عبدا مجدّع الأطراف).
- 180 ■ (أنّ النّبيّ ﷺ رخص لعبد الرّحمن بن عوف والزّبير بن العوّام في لبس الحرير من حكمة كانت بهما)
- 185 ■ (يا عائشة لولا أن قومك حديث عهدهم بکفر لنقضت الكعبة فجعلت لها بابين، باب يدخل الناس وباب يخرجون)
- 189 ■ (من وليّ من أمر المسلمين شيئا فولّى رجلا وهو يجد من هو أصلح للمسلمين منه فقد خان الله ورسوله)
- 190 ■ (إذا ضيّعت الأمانة فانتظر الساعة قال: كيف إضاعتها؟ قال: إذا وسد الأمر إلى غير أهله فانتظر الساعة).
- 195 ■ (من مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية.)
- 195 ■ (من بايع إماما فأعطاه صفقة يده وثمرة قلبه فليطعمه إن استطاع فإن جاء آخر ينازعه

فاضربوا عنق الآخر).

- 205 ■ (من مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية)
- 205 ■ (من بايع إماما فأنا صفقة يده وثمرة قلبه فيلطعه إن استطاع فإن جاء آخر ينازعه فاضربوا عنق الآخر)
- 241 ■ (كلّكم راع ومسؤول عن رعيّته؛ فالإمام راع وهو مسؤول عن رعيّته)،.
- 241 ■ (ما من عبدٍ يسترعيه الله رعيّةً يموت يوم يموت وهو غاشٍ لرعيّته إلا حَرَّمَ اللهُ عليه الجنّة).
- 255 ■ (المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده).
- 261 ■ (مشاورة أهل الرأي ثم اتّباعهم).
- 262 ■ (من بدّل دينه فاقتلوه)
- 262 ■ (أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله)
- 263 ■ (مشاورة أهل الرّأي ثم اتّباعهم)
- 263 ■ (مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَرًا فَلْيُغَيِّرْهُ بِيَدِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِلِسَانِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِقَلْبِهِ، وَذَلِكَ أَضْعَفُ الْإِيمَانِ)
- 263 ■ (وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ، لَتَأْمُرَنَّ بِالْمَعْرُوفِ، وَلَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ، أَوْ لَيُوشِكَنَّ اللهُ أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عِقَابًا مِنْهُ،)
- 275 ■ (إن من أعظم الجهاد كلمة عدل عند سلطان جائر)
- 275 ■ (سيّد الشهداء حمزة بن عبد المطلب، ورجل قام إلى إمام ظالم فنهاه وأمره فقتله).
- 277 ■ (رحم الله امرءًا أهدي إلينا عيوبنا)
- 281 ■ (الَّذِينَ النَّصِيحَةُ، قُلْنَا: لِمَنْ يَا رَسُولَ اللهِ؟ قَالَ: لِلَّهِ، وَلِكِتَابِهِ، وَلِرَسُولِهِ، وَلِأَيِّمَةِ الْمُسْلِمِينَ وَعَامَّتِهِمْ.)
- 287 ■ (مَثَلُ الْقَائِمِ عَلَى حُدُودِ اللهِ وَالْوَاقِعِ فِيهَا،.....)
- 291 ■ (من رأى منكم منكرا فليغيره بيده فمن لم يستطع فبلسانه...)
- 292 ■ (إنّما الأعمال بالنيات وإنّما لكلّ امرئ ما نوى...)
- 293 ■ . (أرفق الناس وألطفهم في دعوته وفي أمره ونهيهِ وكان يأمر بالرفق ويحث عليه)
- 293 ■ (إن الرفق لا يكون في شيء إلا زانه ولا ينزع من شيء إلا شانه).
- 293 ■ (إنّ الله رفيق يحبّ الرّفق ويعطي على الرّفق ما لا يعطي على العنف)
- 294 ■ (ألا أبعثك على ما بعثني عليه رسول الله ﷺ ألا تدع تمثالا إلا طمسته، ولا قبرا مشرفا إلا سوّيته).

- 296 ■ (ما بال فلان يقول، ولكن يقول ما بال أقوام يقولون كذا وكذا)
- 297 ■ (وليس وراء ذلك من الإيمان حبة خردل)
- 298 ■ (تعرض الفتى على القلوب كالخصير عودا عودا،)
- 299 ■ (إنه يستعمل عليكم أمراء فتعرفون وتنكرون، فمن كره فقد برئ، ومن أنكر فقد سلم)
- 299 ■ (أفضل الجهاد كلمة عدل عند سلطان جائر)
- 299 ■ (سيد الشهداء حمزة، ورجل قام إلى إمام جائر فأمره ونهاه فقتله)
- 301 ■ (لو دخلتموها لم تزالوا فيها إلى يوم القيامة)
- 301 ■ (لا طاعة في معصية الله، إنما الطاعة في المعروف)
- 301 ■ (لا طاعة لمن لم يطع الله)
- 310 ■ (خيار أئمتكم الذين تحبونهم ويحبونكم ويصلون عليكم وتصلون عليهم...)
- 314 ■ (ما استخلف خليفة إلا له بطانتان؛ بطانة تأمره بالخير وتحضه عليه، وبطانة تأمره بالشر وتحضه عليه، والمعصوم من عصم الله.)
- 315 ■ (إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى.)
- 316 ■ (مَنْ أَرَادَ أَنْ يَنْصَحَ لِذِي سُلْطَانٍ فَلَا يُبْدِهِ عَلَانِيَةً، وَلَكِنْ يَأْخُذُ بِيَدِهِ فَيَخْلُوا بِهِ، فَإِنْ قَبِلَ مِنْهُ، فَذَاكَ).
- 316 ■ (من أهان سلطان الله في الأرض أهانه الله)
- 317 ■ (إن الله رفيق يحب الرفق، ويعطي على الرفق ما لا يعطي على العنف، وما لا يعطي على سواه)
- 319 ■ (إن الله أوحى إلي أن تواضعوا حتى لا يفخر أحد على أحد ولا يبغي أحد على أحد).
- 320 ■ (لا يدخل الجنة من كان في قلبه مثقال ذرة من كبر)
- 320 ■ (الكبر بطن الحق وغمط الناس).
- 323 ■ (كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته).
- 323 ■ (ما من عبد يسترعيه الله رعية يموت يوم يموت وهو غاشٍ لرعيته إلا حرم الله عليه الجنة).
- 323 ■ (إنها أمانة؛ وإنما يوم القيامة خزي وندامة إلا من أخذها بحقها وأدى الذي عليه منها).
- 323 ■ (ما من أمير يلي أمر المسلمين ثم لا يجهد لهم وينصح إلا لم يدخل معهم الجنة).
- 323 ■ (ما من أحد يكون على شيء من أمور هذه الأمة فلا يعدل فيهم إلا كبه الله في النار).
- 324 ■ (ولست أدع أحدا يظلم أحدا ولا يعتدي عليه حتى أضع خده على الأرض حتى يدعن للحق).

- 324 (إني قاسم مسؤول... ولو أنّ سخله بالعراق عثرت لحفت أن يسألني الله عنها لم لم تسو لها الطريق؟)
- 326 (كلُّكم راعٍ وكلُّكم مسؤولٌ عن رعيّته)
- 326 (من رأى منكم منكراً فليغيّره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه؛ وذلك أضعف الإيمان)
- 326 (إن الله لا يعذب العامّة بعمل الخاصّة حتّى يروا المنكر بين أظهرهم وهم قادرون ...)
- 333 (المسلمون تتكافأ دماؤهم ويسعى بذمتهم أدناهم)
- 335 (أقيموا حدودَ الله تعالى في البعيدِ والقريبِ ولا تأخذكم في الله لومةً لائمٍ.)
- 335 (أيّها النّاسُ من جلدت له ظهرًا؛ فهذا ظهري فليستقد منه،)
- 335 (أنّ قريشا أهمّهم شأن المرأة المخزومية التي سرقت)
- 335 (يكون في آخر الزمان أمراء ظلمة، ووزراء فسقة، وقضاة خونة، وفقهاء كذبة، فمن أدرك منكم ذلك الزمان)
- 335 بعث جيشاً، وأمر عليهم رجلاً، فأوقد ناراً، وقال: ادخلوها، فأرادوا أن يدخلوها....)
- 356 (من خرج من الطاعة وفارق الجماعة فمات مات ميتة جاهلية)
- 357 (مَنْ أَتَاكُمْ وَأَمَرَكُمْ جَمِيعٌ، عَلَى رَجُلٍ وَاحِدٍ، يُرِيدُ أَنْ يَشُقَّ عَصَاكُمْ، أَوْ يَفَرِّقَ جَمَاعَتَكُمْ، فَاقْتُلُوهُ).
- 358 (تسمع وتطيع للأمر، وإن ضرب ظهرك، وأخذ مالك، فاسمع وأطع)
- 359 (بايعنا رسول الله على السمع والطاعة في العسر واليسر والمنشط والمكره وعلى أثرة علينا، وعلى أن لا ننازع الأمر أهله).
- 359 (من خرج من الطاعة وفارق الجماعة ثم مات مات ميتة جاهلية.)
- 360 (سباب المسلم فسوق وقتاله كفر)
- 360 (لا ترجعوا بعدي كفارا يضرب بعضكم رقاب بعض)
- 360 (ستكون فتن القاعد فيها خير من القائم، والقائم فيها خير من الماشي، والماشي فيها خير من الساعي، ومن يُشرف لها)
- 365 (من رأى منكم منكراً فليغيّره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان)
- 365 (إنّ الناس إذا رأوا الظالم فلم يأخذوا على يديه أوشك أن يعمهم الله بعقاب).
- 365 (أرأيت إن جاء رجل يريد أخذ مالي؟ قال: فلا تعطه مالك، قال: أرأيت إن قاتلني؟ قال: قاتله).

- 365 ■ (من قُتِلَ دون ماله فهو شهيد)
- 366 ■ (إنما أخاف على أمتي الأئمة المضلين)
- 366 ■ (زويت لي الأرض حتى رأيت مشارقها ومغاربها...إلى أن قال وإنما أتخوف على أمتي أئمة مضلين)
- 382 ■ (قَالَ لَهَا: يَا عَائِشَةُ، لَوْلَا أَنَّ قَوْمَكَ حَدِيثُ عَهْدٍ بِجَاهِلِيَّةٍ،....)
- 382 ■ (دَعَاهُ، لَا يَتَحَدَّثُ النَّاسُ أَنَّ مُحَمَّدًا يَقْتُلُ أَ صَحَابَهُ)
- 382 ■ (يَا أَيُّهَا النَّاسُ، إِنَّ مِنْكُمْ مُنْفِرِينَ، فَمَنْ أَمَّ النَّاسَ فَلْيَتَجَوَّزْ، فَإِنَّ خَلْفَهُ الضَّعِيفَ وَالْكَبِيرَ وَذَا الْحَاجَةِ).
- 383 ■ (كَانَ الطَّلَاقُ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَأَبْيَ بَكْرٍ، وَسَنَتَيْنِ مِنْ خِلَافَةِ عُمَرَ، طَلَاقُ الثَّلَاثِ وَاحِدَةً،)

فهرس المحتويات

الصفحة	العنوان
	إهداء
	شكر
أ-ي	مقدمة
	الفصل الأول: العلاقة بين المقاصد وفقه السياسة الشرعية
12	المبحث الأول: مفهوم الضوابط المقاصدية وما يميّزها عن غيرها من المصطلحات
12	المطلب الأول: مفهوم الضابط وإطلاقاته
12	الفرع الأول: تعريف الضابط
13	الفرع الثاني: إطلاق لفظ الضابط
14	المطلب الثاني: تعريف القاعدة وأنواعها
14	الفرع الأول: القاعدة الفقهية
17	الفرع الثاني: القاعدة الأصولية
19	الفرع الثالث: القاعدة المقاصدية
23	المطلب الثالث: أهمية القواعد والضوابط في المنظومة التشريعية
26	المبحث الثاني: مفهوم المقاصد الشرعية وأقسامها
26	المطلب الأول: مفهوم المقاصد
26	الفرع الأول: التعريف اللغوي
27	الفرع الثاني: التعريف الاصطلاحي
29	المطلب الثاني: أقسام المصالح
29	الفرع الأول: باعتبار محل صدورها ومنشئها
31	الفرع الثاني: المقاصد باعتبار قوتها في ذاتها ومدى الحاجة إليها
31	أولاً: المقاصد الضرورية
38	ثانياً: المقاصد الحاجية
43	ثالثاً: المقاصد التحسينية
47	الفرع الثالث : باعتبار تعلقها بعموم التشريع وخصوصه
48	الفرع الرابع: باعتبار القطع والظن

48	الفرع الخامس: باعتبار تعلقها بعموم الأمة وخصوصها
50	الفرع السادس: باعتبار حظ المكلف وعدمه
52	الفرع السابع: باعتبار وقتها وزمن حصولها
54	المبحث الثالث: مفهوم السياسة الشرعية وأهميتها
54	المطلب الأول: مفهوم السياسة الشرعية
54	الفرع الأول: المفهوم اللغوي
55	الفرع الثاني: المفهوم الاصطلاحي
58	المطلب الثاني: أهمية السياسية الشرعية
59	الفرع الأول: مسايرة المستجدات
59	الفرع الثاني: جلب المصالح ودرء المفاسد
60	الفرع الثالث: حفظ النظام العام للأمة
63	الفرع الرابع: إبراز تميز الأمة الإسلامية
64	المبحث الرابع: صلة الفقه السياسي بمقاصد الشرعية
64	المطلب الأول: صلة الفقه السياسي بالمقاصد على مستوى الدليل الشرعي (وحدة المصدر)
65	الفرع الأول: علاقة المقاصد و السياسة الشرعية بالقرآن والسنة
67	الفرع الثاني: علاقة المقاصد و السياسة الشرعية بالمصالح المرسله
67	أولا: علاقة المقاصد بالمصالح المرسله
68	ثانيا: علاقة السياسة الشرعية بالمصالح المرسله
69	الفرع الثالث: علاقة المقاصد والسياسة الشرعية بسدّ الذرائع
69	أولا: علاقة المقاصد بسدّ الذرائع
71	ثانيا: علاقة السياسة الشرعية بسدّ الذرائع
72	الفرع الرابع: علاقة المقاصد والسياسة الشرعية بالاستحسان
72	أولا: علاقة المقاصد بالاستحسان
74	ثانيا: علاقة السياسة الشرعية بالاستحسان
75	المطلب الثاني: صلة الفقه السياسي بالمقاصد على مستوى التفعيل (وحدة الغاية)
75	الفرع الأول: حفظ المصالح العامة للأمة
81	الفرع الثاني: حفظ الضروريات الخمس على مجموع الأمة

87	الفرع الثالث: درء المفاسد ودفع الأضرار
81	المطلب الثالث: صلة الفقه السياسي بالمقاصد على مستوى تأصيل بعض مبادئه مقاصديا (التجديد)
93	الفرع لأول: مقصد الحرية.
95	الفرع الثاني: مقصد العدل
98	الفرع الثالث: مقصد المساواة
105	الفرع الرابع: مقصد الشورى

الفصل الثاني: الضوابط المقاصدية المنظّمة لبناء السلطة السياسية.	
112	المبحث الأول: قيام السلطة السياسية لتحقيق المصالح ودفع المفاسد.
112	المطلب الأول: دعوة الشريعة إلى إقامة الولايات وتنصيب القضاة
112	الفرع الأول: ضرورة إقامة الولاية العامة (السلطة السياسية).
113	الفرع الثاني: أدلة إقامة الولاية العامة .
117	الفرع الثالث: الغاية من إقامة الولاية العامة.
118	المطلب الثاني: القواعد والضوابط المؤسّسة لقيام السلطة السياسية .
118	الفرع الأول: قاعدة الوسائل لها أحكام المقاصد
123	الفرع الثاني: قاعدة " مالا يتم الواجب إلا به فهو واجب
128	الفرع الثالث: قاعدة الضرر يدفع بقدر الإمكان .
131	المبحث الثاني: الولاية السياسيّة عقد سياسي عام بالتراضي .
131	المطلب الأول: طبيعة الولاية السياسية (الولاية العامة)
134	المطلب الثاني: القواعد والضوابط المعبرة عن حقّ الأمة في الاختيار
135	الفرع الأول: قاعدة الأصل في العقود رضا المتعاقدين وموجبها ما أوجباه على أنفسها بالتعاقد
138	الفرع الثاني: قاعدة بطلان العقد إذا اعترى الخلل ركنا من أركانه
143	الفرع الثالث قاعدة : طلب الكفاية متوجّه إلى الجميع من جهة كلّی الطلب، أمّا من جهة جزئية ففيه تفصيل
165	المبحث الثالث: مراعاة مقاصد الشريعة في نصب الحكّام واختيارهم .
165	المطلب الأول: شروط الحاكم بين المثالية والواقعية والمقاصد الشرعية .
178	المطلب الثاني: القواعد والضوابط المقاصدية النازمة لاختيار الحكام ونصبهم
178	الفرع الأول: قاعدة: يصحّ في الاختيار مالا يصحّ في الاضطرار

184	الفرع الثاني: قاعدة: يقدم عند التّزاحم خير الخيرين ويدفع شرّ الشرّين
187	الفرع الثالث: قاعدة: يراعى في كلّ ولاية الأصلح لها
192	المبحث الرابع: طرق إسناد السّلمة إلى الحاكم وضوابطها
192	المطلب الأوّل: طرق إسناد السّلمة في الإسلام
192	الفرع الأوّل: الطّريق الأوّل: الاختيار من أهل الحلّ والعقد
196	الفرع الثاني: الطّريق الثّاني: الاستخلاف والعهد
199	الفرع الثالث: الطّريق الثالث: القهر والغلبة
203	المطلب الثّاني: الضّوابط المقاصديّة لإسناد السّلمة في الإسلام .
203	الفرع الأوّل: حقّ الأمّة من اختيار الحاكم .
205	الفرع الثاني: أساس حقّ الأمّة في الاختيار.
206	الفرع الثالث: كيفيّة مباشرة الأمّة لحقّها في الاختيار.
208	المطلب الثالث: إعمال قواعد الضّروة والموازنة في ترك الاختيار.
الفصل الثالث: الضوابط المقاصدية النازمة لتصرفات السّلمة السّياسية	
218	المبحث الأوّل: وظائف السّلمة السّياسيّة
219	المطلب الأوّل: الوظيفة الدّينية
222	المطلب الثاني: الوظيفة السّياسية
222	المطلب الثالث : الوظيفة الاجتماعيّة والاقتصاديّة
223	المطلب الرابع: الوظيفة الإداريّة
225	المبحث الثاني: ضوابط تصرفات السّلمة السّياسية.
225	المطلب الأوّل: تصرفات السّلمة السّياسية مقيّدة بالشّريعة الإسلاميّة.
227	المطلب الثاني: تصرفات السّلمة السّياسية مقيّدة بالمصلحة الشّرعية.
228	الفرع الأوّل: مفهوم المصلحة وضوابطها في الشّريعة الإسلاميّة.
237	الفرع الثاني: تعييد الفقهاء لقيّد المصلحة.
244	المطلب الثالث : ضرورة اجتهاد وليّ الأمر لحلّ المشكلات السّياسية.
244	الفرع الأوّل : مفهوم الاجتهاد.
245	الفرع الثاني : علاقة الاجتهاد بالسّياسة الشّرعية وحاجة ولاة الأمر إليه.
246	الفرع الثالث: طبيعة اجتهاد وليّ الأمر
248	الفرع الرابع: مجالات اجتهاد وليّ الأمر.

252	المطلب الرابع: تفعيل فقه الأولويات في الممارسة السياسية.
252	الفرع الأول : مفهوم فقه الأولويات.
253	الفرع لثاني : أهمية فقه الأولويات في السياسة الشرعية.
254	الفرع الثالث : نماذج من فقه الأولويات في الممارسة السياسية.
258	المطلب الخامس : تصرّفات السلطة السياسية مقيدة بالشورى.
259	الفرع الأول : القائلون بعدم الالتزام وأدلتهم.
263	الفرع الثاني : القائلون بالإلزام وأدلتهم.
266	الفرع الثالث : المذهب المختار وأسبابه
الفصل الرابع: الضوابط المقاصدية للرقابة على السلطة السياسية	
269	المبحث الأول: الرقابة على السلطة السياسية
269	المطلب الأول: مدلول الرقابة وأهميتها
269	الفرع الأول : مفهوم الرقابة
271	الفرع الثاني : أهمية الرقابة
272	المطلب الثاني: التأصيل الشرعي للرقابة على السلطة السياسية.
278	المطلب الثالث: أساس حقّ الأمة في المراقبة والتّقييم
280	المطلب الرابع: كيفة ممارسة الأمة حقّها في الرقابة والتّقييم
284	المبحث الثاني: القواعد الضابطة للرقابة على السلطة السياسية.
284	المطلب الأول : قاعدة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر
284	الفرع الأول : مفهوم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وأهميته.
288	الفرع الثاني : علاقة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بالرقابة السياسية .
288	الفرع الثالث :ضوابط تغيير المنكر وشروطه .
292	الفرع الرابع آداب تغيير المنكر .
294	الفرع الخامس : مراتب تغيير المنكر : (درجات الإنكار)
298	الفرع السادس : كيفة الإنكار على الحكّام و ولاية الأمر
302	المطلب الثاني : قاعدة الدّين النصيحة .
302	الفرع الأول: مفهوم النصيحة وتأصيلها الشرعي .
304	الفرع الثاني: مجالات النصيحة وتجلياتها .
307	الفرع الثالث: علاقة النصيحة بمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .

309	الفرع الرابع: مدلول النصيحة للحكام وأهميتها
312	الفرع الخامس: المقاصد الشرعية في النصيحة لحكام المسلمين
314	الفرع السادس: ضوابط نصيحة الحاكم وآدابها .
320	المطلب الثالث : قاعدة مسؤولية الحاكم على تصرفاته
320	الفرع الأول: مفهوم المسؤولية وتأصيلها الشرعي
324	الفرع الثاني: طبيعة مسؤولية الحاكم .
327	الفرع الثالث: أنواع مسؤولية الحاكم .
الفصل الخامس: الضوابط المقاصدية لانحلال السلطة السياسية	
337	المبحث الأول: حق الأمة في عزل الحاكم (الخليفة).
337	المطلب الأول: مفهوم العزل
338	المطلب الثاني: حق الأمة في عزل الخليفة:
339	المطلب الثالث: الأسس التي يقوم عليها حق الأمة في عزل (الخليفة)
340	المطلب الرابع: موجبات عزل رئيس الدولة
346	المطلب الخامس: كيفية تنفيذ العزل
347	المبحث الثاني: الطرق السلمية لانتهاء ولاية الحكام في الفقه السياسي الإسلامي
347	المطلب الأول: الاستقالة
350	المطلب الثاني: انتهاء المدة:
354	المطلب الثالث: الوفاة.
354	المطلب الرابع: العصيان المدني
356	المبحث الثالث: الطرق غير السلمية لانتهاء ولاية الحكام في الفقه السياسي الإسلامي
356	المطلب الأول: الخروج على الحاكم
372	المطلب الثاني: الوسيلة الثانية: الانقلاب العسكري:
374	المبحث الثالث: الضوابط المقاصدية لانحلال السلطة السياسية
374	المطلب الأول: الضوابط الشرعية لعزل الحاكم
374	الضابط الأول: فقدان شرط من شروط الإمامة
375	الضابط الثاني: مراعاة التدرج في وسائل العزل
376	الضابط الثالث: ضرورة وجود البديل الصالح:
376	الضابط الرابع: ضابط تجنب الفتنة

378	المطلب الثاني: القواعد المقاصدية الضابطة لانهلال السلطة السياسية (عزل الحاكم)
378	القاعدة الأولى: قاعدة اعتبار مآلات الأفعال.
386	القاعدة الثانية: قاعدة سدّ الذرائع.
400	الخاتمة
قائمة الفهارس	
405	فهرس المصادر والمراجع
430	فهرس الآيات القرآنية
438	فهرس الأحاديث النبوية
444	فهرس القواعد والضوابط الفقهية
445	فهرس المحتويات
/	ملخص بالعربية
/	ملخص بالإنجليزية
/	ملخص بالفرنسية

تعد الضوابط المقاصدية معايير شرعية معتبرة ووسائل فعالة لتوجيه فقه السياسة الشرعية وتجديده بما يحفظ قواعد الشرع وثوابته ويتلاءم مع متغيرات الواقع وحوادثه ، ومن هنا كان لا بد من تأصيل قواعد فقه السياسة الشرعية وتحرير مقاصده، واستخلاص قوانينه وضوابطه، ضمن رؤية مقاصدية تسهم في ضبط أحكامه وتعمل على تقييد اجتهاداته وتصرفاته بأصول الشريعة وقواعدها ومقاصدها العامة حتى يظل قوي الصلة بتعاليم الدين وتوجيهاته ،و قادرا على معالجة الحوادث المستجدات ذات الشأن العام.

لذا تأتي هذه الدراسة الموسومة بـ : " الضوابط المقاصدية لفقه السياسة الشرعية " لتحاول تسليط الضوء على بيان أثر مقاصد الشريعة في ضبط مباحث السياسة الشرعية وأحكامها من خلال التطرق إلى بيان ماهية كل من المقاصد والسياسة وتعلقهما بمراعاة المصالح العامة والخاصة ، وإيضاح العلاقة الوثيقة بينهما، ثم التأكيد على ضرورة استثمار المقاصد لتوجيه الفقه السياسي وترشيده ، لأعرج بعد ذلك إلى بيان أهم الضوابط المقاصدية التي يجب مراعاتها في كيفية بناء السلطة السياسية من خلال الإشارة إلى أهمية قيامها في المحافظة على مصالح الناس ، وتبين وظائفها ، وتحديد طرائق إسنادها ضمن ما ترشد إليه منظومة مقاصد الشريعة ، لأردفها بعد ذلك ببيان الضوابط المقاصدية المتعلقة بالرقابة على تصرفات السلطة السياسية وآليات تحقيقها ،وأختم هذه الدراسة بإيضاح آليات انحلال السلطة وإنهاء شرعيتها في ظل توجيهات قواعد الشريعة ومقاصدها . ولقد انتهت الدراسة إلى جملة من النتائج أهمها أن فقه السياسة الشرعية جوهره تدبير المصالح العامة في ضوء المقاصد الشرعية، وأنه لابد من استثمار الفكر المقاصدي لضبط الميدان السياسي وتوثيق الصلة بينهما خدمة للدين وتجديدا لأهم مجالاته.

English Abstract

Maqāṣid-based principles represent recognized legal standards and effective tools for guiding and renewing Islamic political jurisprudence. They ensure alignment with the foundational rules of Sharīʿa while responding to evolving contexts. This study, entitled “Maqāṣid-Based Principles in Islamic Political Jurisprudence”, aims to highlight the impact of Sharīʿa objectives in shaping political rulings by clarifying the concepts of both maqāṣid and siyāsa, their interrelation, and their mutual concern with public and private interests.

The research emphasizes the necessity of utilizing maqāṣid to orient political jurisprudence, and outlines key principles that should guide the structure of political authority in terms of purpose, function, and legitimate delegation. It also explores the mechanisms of accountability and oversight within Islamic governance, and concludes with an analysis of the dissolution of political authority in light of Sharīʿa's principles and purposes.

The study finds that Islamic political jurisprudence is essentially concerned with the administration of public interests based on maqāṣid al-sharīʿa. Hence, integrating maqāṣid thinking is vital to regulating the political sphere and renewing one of the most critical domains of the religion.

Résumé En Français

Les principes fondés sur les maqāṣid constituent des normes juridiques reconnues et des outils efficaces pour orienter et renouveler le fiqh de la politique légitime, en assurant sa conformité aux règles fondamentales de la Sharīʿa tout en répondant aux évolutions du contexte. Cette étude, intitulée « Les principes finalistes dans le fiqh de la politique légitime », vise à mettre en lumière l'impact des finalités de la Sharīʿa dans la structuration des jugements politiques, en clarifiant les notions de maqāṣid et de siyāsa, leur lien étroit, et leur rapport aux intérêts publics et privés.

La recherche souligne la nécessité d'exploiter les maqāṣid pour orienter et rationaliser le fiqh politique, en exposant les principaux principes à respecter dans la construction du pouvoir politique, ses fonctions, ainsi que les modalités de son attribution légitime. Elle examine aussi les mécanismes de contrôle des décisions politiques et conclut par une étude des conditions de perte de légitimité du pouvoir, à la lumière des règles et objectifs de la Sharīʿa.

L'étude conclut que le fiqh de la politique légitime vise essentiellement à gérer les intérêts publics à travers les finalités de la Sharīʿa, et que l'intégration de la pensée finaliste est indispensable pour encadrer le champ politique et renouveler ce domaine central du religieux

The People's Democratic Republic of Algeria
Ministry of Higher Education and Scientific Research
Prince Abdul Qader University for Islamic Sciences-Constantine-

Faculty of Sharia and Economics
Department: fiqh and Usul- fiqh
Specialization: comparative jurisprudence.



Title of the these

Maqasid controls in Islamic political jurisprudence

A thesis submitted to obtain a doctorate of sciences in Islamic sciences

Specialization: fiqh and Usul- fiqh -comparative jurisprudence -

Student Preparation
youcef Sedrati

Supervision of Prof:
Dr. :boubaker badache

Discussion Committee

the number	Name and Surname	Class	Adjective	the University
01	Pr. Dr. :kamel ladraa	Professure	chairperson	Prince Abdul Kader University
02	Dr.:boubaker badache	Professure	Supervisor and rapporteur	Prince Abdul Kader University
03	Dr. Souria Aicha Baye Ben Hussein	Professor	Member	Prince Abdelkader University of Islamic
04	Prof. Dr. Malika Makhloufi	Professor	Member	University of El-Hadj Lakhdar Batna 1
05	Prof. Dr. Saleh Boubchech	Professor	Member	University of El-Hadj Lakhdar Batna 1
06	Prof. Dr. Nabil Mouaffak	Professor	Member	Martyr Hamma Lakhdar University – El Oued

University year: 1446 AH / 2025 AD